

Der
Pentateuch,

übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main.

Erster Theil: Die Genesis.



Frankfurt am Main.

Berlag der J. Kauffmann'schen Buchhandlung.

1867.

חמשה

תורמישי תורה

חלק א'

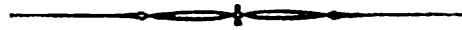
ספר בראשית

מתורגם ומבואר

מאח

הק' שמשון בן לא"א כסהור'ר רפאל הירש פ"פ ולדה.

שומר משמרת הקדש בק"ק עדת ישורון בפ"פ דמ' רצ"א.



פראנקפורט דמיין

פערלאג דער קויפמאן'שען בוכהאַנדלונג.

שנת תרכ"ז לפ"ק.



V o r w o r t.

Einen Beitrag zum Verständniß des „Buches der Bücher“ zu liefern ist ein an sich so hohes Ziel, daß selbst eine begabtere Kraft als diejenige ist, die mit dieser Uebersetzung und Erklärung des Pentateuch's ihre Gabe auf den Geistes-Altar ihres Volkes niederlegen möchte, in einem diese Gabe begleitenden Worte sich beschränken dürfte, nur das Ziel anzudeuten, dessen Erreichung ihr vorgeschwebt, ohne auch nur entfernt ein Urtheil über das etwaige Maß des Gelingens zu wagen.

Den biblischen Text aus sich selber zu erklären; diese Erklärung aus dem Wortausdruck in allen seinen Nuancen zu schöpfen; die Bedeutung der Worte aus dem in dem überlieferten Schriftthum vorliegenden Sprachschätze zu ergründen; an der Hand dieser linguistischen Forschungen und den halachischen und agadischen Ueberlieferungen derselben nationalen Vergangenheit, aus deren Händen uns der biblische Text überkommen, die Wahrheiten zu schöpfen und darzustellen, aus welchen sich die jüdische Welt- und Lebensanschauung erbaut, und die für alle Zeiten die Normen des jüdischen Lebens bilden: das war das angestrebte Ziel.

Und wenn dieses Ziel nicht ganz verfehlt, wenn damit auch nur ein kleiner Beitrag zu der Erkenntniß geliefert worden sein möge, welcher ein durchaus einheitlicher Geist die Schrift des göttlichen Wortes durchwehe, und wie dieser Geist nicht ein Geist antiquirter Vergangenheit, wie vielmehr sein die lebendigste Gegenwart und die Zukunftshoffnung alles Strebens der Menschheit sei, so hat der Verfasser nicht vergebens sich versucht. Mögen einst begabtere Kräfte vollenden, was bei der Größe des angestrebten Zieles nie erschöpfend gelungen sein kann, und möge die Gotteschrift immer mehr werden, wozu der Vater der Menschheit sie

unsern Händen anvertraut: eine Saat des Lichtes und der Erkenntniß für Alle, die mit Ernst aus ihr schöpfen!

Eine nähere Darstellung des Systems linguistischer Forschung, das diesen Erklärungen zu Grunde liegt, bleibt einer späteren Zeit vorbehalten. Das Prinzip der Lautverwandtschaft, auf dem es beruht, ist in der hebr. Sprache so augenfällig, und die sprachlichen Thatsachen, aus welchen eine jede ethymologische Annahme des Commentars erwachsen, sind überall zu deren Begründung so ausführlich gegeben, daß für den denkenden Leser das System seine Rechtfertigung in sich selber tragen dürfte.

Der Commentar zur Genesis, der hiermit zuerst erscheint, ist zunächst aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser eine Reihe von Jahren über dieses Buch gehalten, und die aufmerksame Zuhörer nachzuschreiben so freundlich waren. Der spätern Bearbeitung lagen diese Aufzeichnungen zu Grunde und ist diese Entstehungsart nicht ganz ohne Einfluß auf die Form geblieben.

Wiederholungen sind absichtlich nicht vermieden, um jeder Textesstelle das zur Erläuterung Nothwendige möglichst vollständig beizugeben.

Einige Excurse kommen den Commentaren der folgenden Theile zu Gute, wie denn der Commentar zur Genesis überhaupt auch die genetische Grundlage für die Erörterung der folgenden Bücher bildet.

Uebersetzung und Commentar zum Exodus dürften binnen Jahresfrist vollendet sein und so, wenn Gott Leben und Kraft verleiht, in ununterbrochener Folge auch die folgenden Bücher erscheinen.

יהי נועם ה' אלקינו עלינו ופועל ידיו ירצה!

Frankfurt a. M., im Adar I. 5627.

Der Verfasser.

ספר

בראשית

בראשית א.

Cap. 1. 1. Von Anfang hat Gott den בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת

בְּרֵאשִׁית

Cap. 1. V. 1. בראשית ברא אלקי. Die Lautverwandtschaft mit רעש und רחש, wovon das Eine eine Ortsbewegung und das Andere eine innere Bewegung bedeutet, lehrt, daß wir ראש als den Sitz der Bewegung, als dasjenige Organ zu begreifen haben, von welchem alle äußere und innere Bewegung den Ausgang nimmt. Daher heißt ראשית der Anfang einer Bewegung, der zeitliche Anfang, nie der räumliche. Der räumliche Anfang heißt wie das Ende קצה; es sind eben die beiden Endpunkte einer Ausdehnung, die, je nachdem man seinen Standpunkt nimmt, Anfang oder Ende sein können. בראשית וכו' heißt somit: im Anfang alles Werdens war es Gott, der schuf; oder mit den beiden nachfolgenden Objecten zusammengefaßt: uranfänglich schuf Gott den Himmel und die Erde. Jedenfalls spricht בראשית das Factum aus, daß dem Schaffen Gottes Nichts vorgegangen, daß der Himmel und die Erde nur aus dem Schaffen Gottes hervorgegangen. Es ist damit die Schöpfung aus Nichts, עש מאין, constatirt, eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewußtseins bildet, welches die Lehre Gottes uns aufbauen will. Das Gegentheil, die Urewigkeit des Weltstoffes, die den Schöpfer nur als den gestaltenden Bildner zuläßt und die ebenso den Grundstein des heidnischen Bewußtseins bis auf den heutigen Tag bildet, ist nicht nur eine metaphysische Lüge, die den cosmogonischen Vorstellungen der Menschen die Wahrheit; d. h. die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit geraubt: sie ist die noch weit verderblichere, alle Sittlichkeit untergrabende Leugnung aller Freiheit in Gott und im Menschen. War dem Weltbildner der Stoff gegeben, so konnte er aus dem gegebenen Stoff nicht die absolut gute, sondern nur die relativ beste Welt gestalten. Alles physische und sittliche Uebel liegt unabwendbar in der Mangelhaftigkeit des Stoffes. Gott selbst kann die Welt weder vom physischen noch vom sittlichen Uebel erlösen. Der Mensch kann eben so wenig Herr seines Leibes werden, wie Gott nicht Herr des Weltstoffes. Die Freiheit ist aus der Welt geschwunden, eine blinde, trostlose Nothwendigkeit gebietet über die Welt sammt ihrem Gott und dem Menschen. Diese trostlose Nacht des Gottes-, Welt- und Menschenbewußtseins verschleucht sofort das erste Wort der Gotteslehre, von dem es in Wahrheit heißt: פחה דברך יאיר. בראשית ברא אלקי! hiermit steht und fällt alles Folgende. Alles, Stoff und Form alles Seienden ist aus dem freien, allmächtigen Schöpferwillen hervorgegangen. Frei steht und waltet noch heute der Schöpfer über Stoff und Form aller Wesen, über die Kräfte, die im Stoffe wirken, über die Gesetze, nach welchen sie wirken, und über die Formen, die sie gestalten; denn sein freier, allmächtiger Wille hat ja den Stoff geschaffen, ihm diese Kräfte einverleibt, diesen die Gesetze gesetzt, nach welchen sie die Formen gestalten. Und wie Er frei über seine Welt gebietet, so konnte Er auch dem Menschen, dem Er einen Funken seines freien Wesens eingehaucht, mit diesem Funken die Freiheit über seine kleine Welt, die Freiheit über den Leib und dessen Kräfte verleihen und ihn zum freien Ebenbilde des freien Gottes in die von Seiner Allmacht beherrschte Welt dahin stellen. Die בראשית von Gott erschaffene Welt ist nicht die möglichst beste, sondern die einzig gute; sie entspricht mit allen ihren scheinbaren Uebeln dem Weisheitsplane ihres Schöpfers, der sie anders hätte erschaffen

הַשָּׁמַיִם וְאֶרֶץ הַיַּרְדֵּן : וְהָאֲדָמָה וְהַיָּם וְהַיַּבֵּשׁ וְהַיָּבֵשׁ וְהַיָּבֵשׁ וְהַיָּבֵשׁ

können, wenn dieses Andere seinem Willen entsprechender gewesen wäre. Der von Gott erschaffene Mensch hat mit allen seinen sittlichen Mängeln die Fähigkeit, in höchster sittlicher Vollkommenheit dem ihm von seinem Schöpfer vorgesteckten sittlichen Ideale zu entsprechen; die Möglichkeit seines Fehlens selbst gehört mit zu seiner sittlichen Vollendung, sie ist ja die Grundbedingung seiner sittlichen Freiheit, und beide, Welt und Mensch, werden das höchste Ziel des Guten erreichen, für welches sie beide erschaffen; denn der Gott, der ihnen dieses Ziel gesteckt, hat sie beide für dieses Ziel mit seinem allmächtigen, durch Nichts gehinderten, freien Willen geschaffen. Er hätte sie anders geschaffen, wenn dies dem von Ihm frei gesetzten Ziele förderlicher gewesen wäre. Eine Wahrheit, die wir uns immer wieder aufs Neue im קד"ש in's Bewußtsein rufen, in welchem wir die Ueberzeugung aussprechen, daß Sein großer Name sicherlich die von Ihm gewünschte „Anerkennung und Heiligung in einer Welt gewinnen werde, ר' ברא כרעותיה, die Er ja ganz nach seinem Willen für dieses Ziel geschaffen.“ In diesem Sinne gewinnen auch die Sätze der Weisen: זכות ישראל זכות משה זכות חלה מעשר וזכורים נברא עולם die alle ראשית genannt werden, oder der Satz: ה"ב"ה היה מביט בתורה ובורא העולם ihre tiefe Begründung. Wenn Israel und Moſcheh als ganz neue Anfänge einer ganz neuen Phase der Geſchichtsentwicklung erscheinen und daher ראשית genannt werden, oder diesen Namen als erste Verwirklichung des mit der Menschenschöpfung vorgeſetzten Ideals, gleichsam als Erstlinge der Gotteserndte verdienen; wenn חלה מעשר וזכורים nichts als die Ausdrücke sind für die huldigende Zurückgabe der Welt an Gott, deren Spender; wenn vor Allem das Geſetz der erste Baustein für den mit der Schöpfung und aus derselben zu erreichenden Gotteszweck ist und darum ראשית genannt wird: so waren alle diese, wenn gleich spät sich entwickelnden Ziele schon mit dem Beginn der Welt geſichert, eben weil diese ראשית geschaffen ist, ganz aus Gottes Händen hervorgegangen, somit von vorn herein für diese höchsten Ziele gebildet worden. Gott, heißt es, schaute in die תורה und schuf danach die Welt. Wir erkennen somit in diesem ראשית den Eckstein unseres Gott- und Welt- und Menschen-Bewußtseins und begreifen, wie, als dieses Bewußtsein geschwunden war und wieder neu aufgerichtet werden sollte, das freie, unumschränkte Schalten Gottes mit der Welt, ihren Stoffen, Kräften und Geſetzen, durch Wunder zu constatiren war, die eben als נסים, hochaufgesteckte Merk- und Leitzeichen, uns zur Wiedergewinnung des Bewußtseins von der durch Nichts gehinderten freien Allmacht Gottes führen sollten, ein Bewußtsein, das, wie angedeutet, die Vorbedingung alles sittlichen Menschenbewußtseins, somit die Vorbedingung unseres ganzen Verhaltens zur תורה bildet.

ברא. Die verwandten Wurzeln: ברה, ברה, פרה, פרא, פרע, die sämtlich ein Hinausstreben und Hinaustreten aus einer Innerlichkeit oder einer Gebundenheit bedeuten, ergeben für ברא ebenfalls den Begriff des Hinausgehens in die Außerlichkeit; heißt ja auch Chald. ברא ohne Weiteres das draußen Seiende, draußen. ברא ist somit das Außerlichmachen eines bis dahin nur im Innern, im Geiste vorhanden Gewesenen. Es ist jenes Schaffen, dem nichts Anderes als der Gedanke und der Wille vorangegangen. Es

ist das eigentliche שׁ ברא und wird daher nur von dem Schaffen Gottes gebraucht. Ehe die Welt ward, war sie nur als Gedanke in dem Geiste des Schöpfers — menschlich zu sprechen — vorhanden. Der Schöpfungsakt machte diesen Gedanken äußerlich, gab diesem Gedanken ein äußeres, concretes Dasein. Die ganze Welt im Ganzen und Einzelnen ist somit nichts als verwirklichte Gottesgedanken. Eine Anschauung, der wir auch in der Betrachtung der Wurzel היה , dem jüdischen Begriffe des Seins (siehe B. 2) wieder begegnen. — (Von dieser Bedeutung des Außerlich-, Concret-, Tastbarwerdens ward dann auch ברא zur Bezeichnung des Feist-, Corpulent-, Gesundseins und davon ברה , בריה , ברוה zur Bezeichnung des ersten Mahles, des Anbisses, Frühstückes, das den Menschen wieder äußerlich gekräftigt hinstellt, ihn gleichsam wieder fest, concret macht. Auch das שם לך וכראת וכראת (Josua 17, 15, 18) dürfte jagen: schaffe dir dort Raum, daß du dich ausdehnen kannst. Oder es hängt mit dem chald. Begriff ברא , das draußen Seiende, das Freie, die Weite zusammen und heißt dann: mache dir den Wald zum freien Raum. וכראת וכראת (Ezech. 23, 47) heißt wohl nicht durchbohren, sondern aufschlitzen, so daß die sonst verhüllten Eingeweide frei und offen werden. In sofern kann auch das ברא vom Walde: frei machen, lichten bedeuten, die bis dahin in Waldesdicke verborgenen Stellen zugänglich machen).

אלה . Der Wurzel אלה begegnen wir in dem Pron. demonstr. plur. אלה , diese. Der demonstrative Pluralgedanke: „diese“ fasst aber immer eine gegenüberstehende Vielheit in irgend eine Einheit zusammen. Und so dürfte, während אלה allgemein auf die sichtbare Weltvielheit hinweist, der Gottesname אלה den Einen bezeichnen, dessen Macht und Wille diese Vielheit in eine Einheit zusammenfasst, durch den eben, durch die Beziehung Aller zu Ihm, dem Einen, diese Vielheit eine Einheit, ein Ganzes, Eine Welt wird. Daher heißt אלה ganz eigentlich: Welt-Machthaber, = Ordner, = Gesetzgeber, = Richter, מורה . Daher heißen auch die Ordner, Gesetzgeber, Richter einer Menschen-Vielheit, einer kleinen Menschen-Welt: אלהים . Dem Heidenthume zerfiel auch die Welt überhaupt in viele Erscheinungsgruppen und Kreise, deren jeglicher und jeglichem ein mit besondern Machtattributen ausgestatteter Machthaber vorstand. Es war dies eine reine Consequenz des obengedachten Grundirrhums von der Urewigkeit des Weltstoffes mit der Gebundenheit der weltgestaltenden Gottheit, die somit zur Unfreiheit einer Naturkraft herabsank, die keine wahrhaften Gegensätze und grundverschiedene Erscheinungen erzeugen kann. Einer Welt voller Gegensätze und grundverschiedener Erscheinungen mußten somit eben so viele Gottheiten zu Grunde liegen, eben so viele אלהים vorstehen, als es Gruppen und Kreise entgegengesetzter und verschiedener Erscheinungen gibt. Das Judenthum nimmt die ganze Machtfülle aller dieser vermeintlichen vielen אלהים und überträgt sie ausschließlich dem Einen Einzigen, indem es Ihn אלהים nennt, und schon diese bloße Vereinigung aller dieser heidnisch gesonderten Machtattribute in dem Einen Einzigen, hebt den Einen Einzigen Gott des Judenthums über die Vorstellung einer bloßen Naturkraft hoch empor, da nur aus dem freien, allmächtigen, die verschiedensten Gegensätze zu einem Einzigen Weltzwecke einigenden Willen eines Einzigen eine Welt voller gegensätzlicher Erscheinungen hervorgegangen sein kann. — Die Pluralform zur Bezeichnung einer in Einer Persönlichkeit vereinigten Machtfülle ist übrigens in Ausdrücken der Herrschaft und Macht der hebr. Sprache

ohnehin nicht fremd, wie בעלים, אדנים. Sie bezeichnen überall einen Einzigen, der alle die verschiedenen Machtattribute in sich vereinigt, welche über irgend ein Objekt gebieten, dem somit dieses Objekt in allen Beziehungen, somit ganz untersteht. Von diesem der Wurzel אלה innewohnenden Begriff des Welt-Gebieters, Gesetzgebers, Richters, konnte dieselbe Wurzel dann auch zur Bezeichnung des Eides, אלה, werden, der nach jüdischem Begriffe nicht eine bloße Appellation an die Gottheit, sondern eine wirkliche Unterstellung der ganzen sichtbaren Welt des Schwörenden unter die Machtentscheidung des Weltgebieters ist, (eine Anschauung, die auch in dem Worte השבע ihren Ausdruck findet, siehe Jesch. V. 5. 19) und des Fluches, in welchem sich die den Meineidigen vernichtende Macht des Weltgebieters bekundet. יחרו נאלחו, נהעב ונאלח, אלה, ist wohl nur die verstärkte Form von אלה und heißt im נפעל: dem Fluche verfallen sein. — Bezeichnend ist die Bemerkung unserer Weisen, daß es nicht heiße בראשית אלה, sondern בראשית ב' א' אלה, sondern בראשית ב' א' אלה, sondern בראשית ב' א' אלה. Wie wir hier den Gottesnamen aus אלה erfassen zu können glauben, kann Gott nur nach Erschaffung der Welt אלה genannt werden, da dieses eben seine Beziehung zu dieser Welt bedeutet. So heißt es: der Gott, den wir jetzt als Gebieter der Welt erblicken, der ist es auch, aus dessen allmächtigem Willen diese Welt erst hervorgegangen.

אם, Wurzel און wie aus און, און u. s. w. ersichtlich. און verwandt mit און. און eine Handhabe, ein Hebel, die Vermittelung einer Wirkung, daher און, die Feuerkrücke, ein Holz zum Feuerhaken. און die Veranlassungen, daher און. Daher vielleicht auch און, der Vermittler des Regens, der von der Erde aufsteigende Dunst. און die Vermittlung einer Erkenntnis, ein Zeichen, das nicht der Gegenstand selbst ist, aber auf ihn hinführt. Das ist nun aber auch sofort die Akkusativ-Partikel אם, die den Gegenstand in allen denjenigen Momenten, seinen Merkmalen, seinen Wirkungen, seinen Beziehungen u. s. w. vergegenwärtigt, in welchen sich das Wesen desselben äußert, in welchen er zu erkennen ist, die somit gleichsam sein Zeichen, die Vermittlung seiner Erkenntnis sind. Es ist eine tiefe Eigenthümlichkeit des jüdischen Sprachgedankens, diese Partikel nur beim Akkusativ, dem Objekte, nicht aber beim Nominativ, dem Subjekte, zu gebrauchen. Im Objekt wird der Gegenstand vom Standpunkt des Subjekts aufgefaßt, von dem eine Wirkung auf ihn ausgeht, somit also, wie der Gegenstand in der Anschauung eines Andern erscheint. Nun ist aber das Wesen der Dinge jedem Andern völlig verschleiert, unfassbar. Wir kennen die Dinge nur in ihren און und durch dieselben, in ihren Wirkungen, in welchen sich ihre Eigenthümlichkeit ausdrückt und die die einzigen Vermittler ihrer Erkenntnis bilden. Der Sprachweisheit unserer Weisen ist es daher ein bedeutender Unterschied, ob das Objekt einfach durch die Nennung des Gegenstandes, oder durch אם vermittelt ausgedrückt wird. Im ersten Falle erstreckt sich die Wirkung nur auf den Gegenstand allein, im letztern zugleich auf alle diejenigen Momente, in welchen er seine wesentliche Wirkung äußert. So würde און און nur den Vater als Gegenstand der Verehrung darstellen, און און läßt diese Verehrung auch auf alle diejenigen erstrecken, die in solcher Beziehung zum Vater stehen, daß in ihnen die Person des Vaters vergegenwärtigt wird, z. B.: און און, die Stiefmutter, und ebenso און און, den Stiefvater. אם ist somit in Wahrheit ein רבוי, das den Gegenstand in weiterem Umfange begreifen läßt. So erweitert auch hier das אם den Begriff שמים zum Miteinschluß aller Himmels-

Körper, so wie ארץ zum Miteinischluß aller Erdgeschöpfe, in denen sich eben die Wirksamkeit des Himmels und der Erde charakteristisch ausprägt.

אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. Wir haben schon im Jeschurun Jahrg. VIII. S. 274—276 ff. die Begriffe שָׁמַיִם und אָרֶץ aus ihren Wurzeln zu entwickeln versucht. שָׁמַיִם hat sich uns als Bezeichnung der ganzen außerirdischen Welt, und zwar als das doppelte שָׁמַיִם dargestellt, als das obere und untere Dort, als der unermessliche Doppelraum oberhalb und unterhalb der Erde, oder vielmehr — von der rad. שָׁמַיִם Ort anweisen, bestimmen, — als der ganze Complex aller außerirdischen Weltkörper, durch deren sich gegenseitig begrenzenden Kräfte die Erde, wie jeder andere Punkt im Weltall, ihren Ort angewiesen erhält. Für jeden Punkt im Weltall wäre sodann der ganze übrige Weltraum mit seinen Körpern שָׁמַיִם. Jedenfalls lehrt schon das Wort שָׁמַיִם, daß wir hier keine überirdischen, kosmogonischen Enthüllungen zu erwarten haben. Die außerirdische Welt wird nur in ihren Beziehungen zur Erde und von dieser aus begriffen und besprochen. הַיְיָ will das Gotteswort sein, unser Wegweiser auf Erden und unsere Orientirung in unserer irdischen Welt. Diese und uns aus Gott verstehen lehren, das ist ihr Zweck. Darum stellt sie uns in den Anblick unseres Himmels und unserer Erde und spricht: אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ, dieser Himmel mit seinen zahllosen Sternen und diese Erde mit ihren zahllosen Geschöpfen, der Gott, der noch jetzt diese unermessliche Mannigfaltigkeit zu einer Welt eint, Er ist es, der sie von ihrem uranfänglichen Anfang in's allererste Dasein hinausgesetzt.

Mit diesem ersten Sage ist uns die Haupt- und Grundwahrheit, das Haupt- und Grundfactum offenbart, das unsere Welt- und Selbstanschauung völlig umwandelt. Es hätte mit diesem einzigen Sage genügt, um die Welt als eine Gotteswelt und uns als Gottesgeschöpf uns denken zu lehren, und uns für die Anforderung vorzubereiten, in dieser Gott entstammenden Welt und in unserm ganzen Gott entstammenden Wesen Gottes heiliges Eigenthum zu erkennen, und in dieser Gotteswelt mit unseren Gott gehörenden Kräften nur Gottes Willen zu erfüllen. Allein es begnügt sich das Gotteswort nicht damit, uns die Schöpfung der Welt durch Gott im Allgemeinen mit Einem Schöpferworte anzukündigen. Es soll ja dieses ganze erste Buch von den Ursprüngen der Welt, der Menschengeschichte und Israels nichts als Einleitung zu dem Israel ertheilten Gottesgesetz bilden. Darum führt uns das Gotteswort an alle die einzelnen Erscheinungen in dieser irdischen Mannigfaltigkeit hinan, uns nicht nur in dem großen Ganzen, sondern an jeder einzelnen, gesonderten Wesenart und Wesengruppe das gestaltende, gesetzgebende und ordnende Gotteswort erkennen und verehren zu lehren, auf daß wir uns zu jener Höhe der jüdischen Erkenntniß und der jüdischen Gesinnung erheben, die David mit Harfenton hinausgesungen, daß, wenn alle, alle Wesen, an jeder Stätte des großen Weltraums, jegliches in seinem besondern Kreise und seiner besondern Lebensentfaltung, dem ihm ertheilten Gottesgesetz gehorchen, dann auch בְּרַכְיָהּ אֵלֶיךָ! dann auch wir dem uns ertheilten Gesetz gehorchen wollen und in diesem Gottesgehorsam die ganze Seligkeit unseres Seins und Strebens finden. Unsere Weisen lehren uns noch an diesen, die Welt in ihren einzelnen Kreisen und Gebieten gestaltenden und ordnenden Schöpfer-Worten die Störung einer einzelnen Gottesordnung im kleinsten Kreise der Störung der Gesamtweltordnung

2. Und diese Erde war einst unklar und ungeschieden, und Finsterniß auf dem Gewoge; und ein Gottes-Obem über den Wassern schwebend.

2. וְהָאָרֶץ הָיְתָה חֹהָר וְכֹהֵר וְחֹשֶׁךְ
עַל-פְּנֵי תְהוֹמוֹת אֵלֶּיּוֹם מְרַחֶפֶת
עַל-פְּנֵי הַמַּיִם:

gleich verpönt, so wie die pflichtgetreue Erhaltung der Gottesordnung im kleinsten Kreise der Erhaltung der Gesamtweltordnung gleich bedeutungsvoll und lohneswürdig achten. „Siehe, sprechen sie, nicht mit Einem Schöpfer-Wort stand die Welt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen da, בעשרה מאמרות נברא העולם, mit zehn Schöpfer-Worten ward die Welt geschaffen, um den Schlechten, der die mit zehn Schöpfer-Worten geschaffene Welt stört, verantwortlich zu machen, so wie den Gerechten zu belohnen, der die mit zehn Schöpferworten geschaffene Welt erhält.“ — Nicht nur die Welt im Ganzen und deren Ordnung, auch jedes einzelne Wesen und seine Ordnung ist eine Gotteswelt und eine Gottesordnung. Weh' Dem, der seine Welt zerstört! Heil Dem, der seine Welt erhält! —

B. 2. והארץ. Darum fährt das lehrende Gotteswort fort, והארץ und diese Erde — wir haben a. d. a. D. die Bezeichnung der Erde durch ארץ als die mit Entschiedenheit nach Gestalt und Wesen gesonderte Individualitäten Erzeugende erkannt — also diese, jetzt in solcher Fülle scharf gesondeter Individualitäten dastehende Erde, הייתה, sie war einst והו ובהו. Es heißt nicht והו ובהו ויהי הארץ והו ובהו, dann würde es allerdings den im ersten Vers erzählten Vorgang historisch fortsetzen sollen. והארץ הייתה leitet aber eine neue Gedankenreihe ein. Der erste Vers zeigt uns unseren jetzigen Himmel und unsere jetzige Erde und spricht über Himmel und Erde die große Gesamt-Wahrheit aus: Dieser Himmel und diese Erde, nach Stoff und Form hat Gott sie ins Dasein hinausgesetzt! Der zweite Vers ruft unsern Blick nochmals auf diese unsere Erde hin und spricht: Und diese jetzt in so scharf gesonderten Individualitäten erscheinende Erde war einst והו ובהו.

Die Wurzel הרה finden wir nur im Rabbinischen wieder, wo es Anstaunen bedeutet, (Eruwin 66. — B. R. 112. und sonst). Daher auch: etwas noch Unbekanntes zu erkennen suchen בת הרה בקנקניה, (A. S. 77. — B. B. 22). Es heißt ferner auch etwas bereuen, תוהא על הראשנות (Kidusch. 40). Es bedeutet daher den Eindruck, den ein unklarer, ungehöriger Zustand eines Gegenstandes oder eines Verhältnisses auf uns macht. Verwandt ist damit wohl auch ריהה הימנו, ריהה, zur Bezeichnung einer schwächeren, matteren Farbennüance. Nach allem diesen dürfte והו einen chaotischen Zustand nach seinem Eindruck auf unser Erkenntnisvermögen bezeichnen, einen Zustand, in welchem nichts einzeln Gesondertes zu erkennen ist. — Schwieriger ist בהו, dem wir nur noch in ב"י, einem Schmerzausdruck im Rabbinischen, vielleicht so auch im hebr. ב"י, כי ארני, begegnen. בהו würde sodann den chaotischen Zustand als einen an sich unleidlichen, widerspruch- und kampfpollen bezeichnen. והו bezeichnet ein Chaos subjektiv, für unsere Erkenntnis, בהו objektiv nach seinem gegenständlichen Zustand. והו wäre etwa: unklar und ungeschieden, verworren. והו wäre somit der vollendete Gegensatz dessen, was ארץ als jetzigen Charakter der Erde ausdrückt. Die jetzt in

3. Da sprach Gott: es werde Licht! : וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹרֶךְ וַיְהִי אֹרֶךְ.
 Und da ward Licht. וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאֹרֶךְ כִּי-טוֹב.
 4. Gott schaute das Licht an, daß es

solcher Entschiedenheit an Gestalt und Wesen gesonderte Individuen erzeugende Erde, war einst eine unklare und verworrene Masse.

הרהום, rad. המם (die Vorstufe von חמם, glühen) brausen, wogen, heißt nicht Abgrund, sondern das Brausen und Wogen des Meeres, das Gewoge. Die Erde, die, wie aus dem Verfolg des Verses ersichtlich, in diesem ungeschiedenen וברו וברו-Zustande auch das Wasser, Festes und Flüssiges umfasste, war Eine durcheinander wogende Masse, und Finsterniß lag auf dem Gewoge, es war kein Licht da, das die Masse durchdrang und die einzelnen in dieser Masse schlummernden Keime zur gesonderten Entfaltung hervorlockte, ורוח אלקי, und der Gottesodem, der jetzt in den irdischen Stoffen webt und Leben erzeugt, מרחפת על פני המים, war nur über den Wassern schwebend — : da sprach Gott: יהי אור, es werde Licht! ויהי אור und es ward Licht — (Die Etymologie von רוח, und מים, sowie von היה, siehe Jesch. Jhrg. VIII S. 474, 436, 118).

B. 3. אור — verwandt mit עור wach werden, für äußere Eindrücke empfänglich werden oder sein, (daher auch: Haut, das allgemeine Organ der Empfindung), einigemal auch: wach machen, wecken, — ist das weckende Element, das alle Kräfte zur Entfaltung machruft. (Mit אור ist auch vielleicht חור, das in vollem Lichte erscheinende Weiße und Freie, verwandt, und auch חור, die Lichtung, das Lichte, die Oeffnung in einem übrigens Geschlossenen). Dem אור steht חשך gegenüber, das durch seine Verwandtschaft mit חשק, עשק, חוק, das Entzogensein, somit den Zustand bezeichnet, in welchem die Wesen nicht dem weckenden Einflusse des Lichtes bloßgestellt sind.

B. 4. וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד und so bei den folgenden Schöpfungen וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד und am Schlusse des Schöpfungswerkes וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד, alle diese den einzelnen Schöpfungen und dem Abschluß des ganzen Schöpfungswerkes nachfolgenden Sätze sollen, wenn wir sie recht verstehen, die große Wahrheit niederlegen: daß nicht nur das Werden der Dinge, sondern auch das Bestehen und die Forterhaltung derselben unmittelbar von dem freien göttlichen Willen und seinem Wohlgefallen bedingt ist. Einem menschlichen Schöpfer entzieht sich meist das Werk nachdem es durch seine Kunst geworden. Es ward durch ihn, allein es besteht fortan durch sich selbst; ja, wie oft wächst der sterblichen Hand das Werk über den Kopf; sie hatte die Macht es zu schaffen, sie konnte Kräfte entfesseln und einen, allein sie vermöchte nicht das Werk, das sie selbst hervorgerufen, wieder zu meistern, vermöchte die Kräfte, die sie entfesselt, nicht mehr zu zügeln, es fehlt ihr der Zauber, die Geister, die sie wach gerufen, wieder zu bannen, das Geschöpf überragt überwältigend den Schöpfer, er ist nicht mehr Meister des eigenen Werks. Nicht also Gott und seine Welt. Das Einzelne und das Ganze ist nicht nur geworden durch seinen allmächtigen Willen, es besteht, auch nachdem es geworden, nur weil seine Einsicht das Fortbestehen für gut findet; auch nachdem es geworden schaut er sein Werk an und läßt es fortbestehen weil es ihm wohlgefällt, so lange es ihm wohlgefällt.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: gut sei, und es schied Gott zwischen dem Lichte und der Finsterniß.

Die Construction aber, in welcher gleich das Anschauen des ersten Werkes vorgeführt wird, tritt noch einen andern kläglichen Wahn zu Boden. Es heißt nicht *וַיִּרְא א' כִּי טוֹב הָאֹר*, wie *וַיִּרְא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לִמְאֹכַל* und in allen ähnlichen Sätzen, mit vielleicht nur einer einzigen Ausnahme, sondern *וַיִּרְא א' אֵת הָאֹר כִּי טוֹב*, nicht: Gott sah, daß das Licht gut sei, sondern: Gott sah das Licht, daß es gut sei. Es ist damit die völlige Objektivität des Geschöpfes dem Schöpfer, der Welt Gott gegenüber, ausgesprochen, und damit allen jenen Wahngedanken entgegen getreten, die den Meister in sein Werk, die den Schöpfer in die Schöpfung, die Gott in die Welt aufgehen lassen, die Immanenz Gottes in der Welt lehren und damit Gott zum Welt-Geist, zur Welt-Seele, immerhin zu einer Natur-Kraft hinabziehen, die außer der Welt und ohne die Welt kein Dasein hat. Nicht also. Nachdem Gott das Einzelne und das Ganze geschaffen hatte, schaute er es an. Das Werk befindet sich somit außerhalb des Meisters, Gott außerhalb der Welt. *בְּרָא*, Er hat sie hinausgestellt, *אָמַר יְהוָה*, Er ließ seine Gedanken körperliche Objektivität gewinnen — (*הִנֵּה הָיָה הָיָה* siehe oben) — nicht wie der Leib zur Seele, nicht wie der Organismus zur Kraft, wie das Werk zum Meister verhält sich die Welt zu Gott und — wie wir gesehen haben — in noch unendlich erhabenerer Höhe steht Gott über der Welt. In ewiger Abhängigkeit bleibt sein Werk von Ihm, in ewiger Unabhängigkeit von seinem Werke Er. Nur weil Gott, und so lange er sein geschaffenes Werk anschaut, daß es gut sei, besteht es fort. —

Diese Meisterschaft des Schöpfers über sein geschaffenes Werk, auch nachdem es geworden, bekundet sich sofort, indem Er *וַיִּבְרָא א' בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ*, ordnend und Gränzsetzend eintritt zwischen das neu geschaffene Licht und die alte Finsterniß. Beide sollen fortan die Erde beherrschen, beide auf Erden wirksam sein: das Alles zum Einzeldasein weckende Licht, und das der innern Durchdringung und erstarkenden Zueinanderwirkung der Kräfte durch reizlose Abspannung Raum gebende Dunkel. Nicht maßlos wirken soll das Licht, beide, Licht und Finsterniß, erhalten ihr Gebiet, und Gott ist's wiederum, derselbe Gott, der „Licht!“ in die Finsterniß rief, der, mit seiner Allmacht ordnend und Gränzsetzend eintritt zwischen diese beiden größten und wichtigsten Gegenätze, die fortan die Erdwelt, Stoff sammelnd und Form gestaltend, stärkend und Leben weckend, beherrschen. Gott schied zwischen Licht und Finsterniß. Wie die Wurzel der Pflanze ein Kind der Dunkelheit ist, Stamm mit Blatt und Blüthenthrone ein Sohn des Lichts, so ist Finsterniß und Licht, Nacht und Tag, Mutter und Vater eines jeden organischen Wesens. Alles Leben keimt im lichtlosen nächtlichen Schooße, alles reift zur Selbstständigkeit unter dem Strahl des Lichts. Und das ganze hiniebrige Dasein hindurch geleitet dieser Wechsel. In unserm zeitlichen Hiersein ertragen wir nicht das ewige Licht. Haben wir zwölf Stunden im Strahle des Lichtes alle unsere Kräfte in selbständigem Streben und Wirken geübt, sinken wir erschlaft in die alte Nacht zurück und trinken wieder, umhüllt von dem mütterlichen Zittig der Nacht, erst neue Kräfte, um wiederum ein neues Lichtdasein entfalten zu können.

5. Und Gott rief dem Lichte: Tag!
und der Finsterniß rief er: Nacht! Es
ward Abend, es ward Morgen: Ein
Tag.

5. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹרֶךְ יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ
קֶרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר
יוֹם אֶחָד: פ

ברל ist nicht wie פּרד, שבר, כרת einfach: trennen, ein negatives Sondern von dem Andern, sondern zugleich ein positives Gebietanweisen, ein Trennen von dem Andern um ein gesondertes Gebiet, eine besondere Existenz, eine besondere Bestimmung zu geben. So הברלה ערי מקלט, הברלה ישראל, הברלה קרש, הברלה פרכת, הברלה ליום. Verwandt damit ist כחל, die noch eine gesonderte Existenz hat, noch nicht mit einem Manne verbunden ist. Auch פחל, פחל die zu einer besondern Schnur gedrehten Fäden, und צמד פחל der, das Gefäß zu einem von dem ganzen Umraum, somit auch von der טומאה gesonderten Behälter, abschließende Deckel. Daher auch הפחל! um seine Selbstständigkeit, seine Geltung mit Jemandem kämpfen, oder vielmehr sich seine Selbstständigkeit, seine Geltung von Jemandem erringen. Im rabb. בטל hat es meist die positive Seite verloren, jedoch in עשרה בטלנים, zur Bezeichnung der für Gemeindeangelegenheiten Musse Habenden, ist das Positive noch vorhanden, ja überwiegend.

B. 5. ויקרא, und Gott rief dem Lichte: Tag! und der Finsterniß rief er: Nacht! Es kann schon einfach darum nicht nennen heißen, weil ja fortan keineswegs Licht und Tag identisch, vielmehr Tag als Zeitmaß der Zeitraum ist, in welchem das Licht über die Erde waltet, oder als Naturerscheinung alle die Lebenserscheinungen umfaßt, die das Licht während dieses Zeitraums zur Verwirklichung bringt. Und eben so Finsterniß und Nacht. Hat ja auch sonst der Schöpfer außer Tag und Nacht, Erde und Meer und Himmel nichts „genannt“, nicht einmal Adam den Menschen, von dem es nicht heißt: er bildete ein Geschöpf und nannte es Adam. Obnehin, wo eine Namensnennung von Gott ausgeht, wird in derselben eine Bestimmung des also zu Nennenden ausgesprochen, wie Abraham, Jisrael u. s. f. Es ist daher auch wohl füglich nur in dem Sinne zu nehmen, den unsere Weisen also ausdrücken: קרי"א רחמנא לנהורא ופקריה אמצווחא דיממא קרי"א רחמנא לחשכא (Bechajim 2). „Gott rief das Licht und setzte es über die Aufgaben des Tages, und Gott rief die Finsterniß und setzte sie über die Aufgaben der Nacht“. Er wies beiden ihr gesondertes Gebiet an, dem Lichte: יום, verwandt mit קום, aufstehen, wo alles zur Selbstständigkeit erstet und in dieser Selbstständigkeit dasteht, (damit ist auch יום verwandt zur Bezeichnung Desjenigen, der berufen ist לאחיו שם להקים), die Zeit des Aufrechtseins; der Finsterniß: לילה, rad. לול, wovon לולאוח, Schleifen, die Zeit, in welcher Alles zusammenfällt und sich in sich selbst und mit andern zusammenlegt, und nichts mehr in seinen Umrissen geschieden dasteht. Die Anfangszeiten von Weiden: בקר und ערב, ערב: wo sich die Gestalten bereits zu mischen beginnen, und בקר, verwandt mit בכר, בנר, פקר frei, selbstständig sein, wo sich Eins vom Andern löst und in scharfen Umrissen hervortritt und es schon möglich ist לבקר, Eins vom Andern zu unterscheiden. (ערב heißt auch angenehm, weil alles Angenehme aus der Mischung zweier Gegensätze besteht; und auch Bürger, der in die Mitte zwischen Zweien eintritt. בקר heißt auch wohl

6. Gott sprach: es werde eine Wölbung וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ

darum das Kind, weil es unter dem Vieh das selbstständigere ist). — Es heißt aber וְיָהִי אֶחָד עֵרֶב וְיָהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד. Der mit בֹּקֶר beginnende, unter Einwirkung des Lichts sich vollendende Tag ist das Ziel, ist das טוֹב, welches der Schöpfer beabsichtigt, zu welchem die mit dem עֵרֶב eintretende, unter Einfluß des חֹשֶׁךְ sich vollendende Nacht nur die Vorbereitung bildet, und erst wenn dem עֵרֶב ein בֹּקֶר gefolgt ist, legt die Welt einen Tag ihres vollen Daseins zurück.

Bedeutsam steht nicht — wie bei den folgenden Schöpfungen — erst vor diesem Schlußsatz, also hier nach der טוֹב כִּי טוֹב וַיֵּרָא א' א' וְהַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא א' כִּי טוֹב, sondern unmittelbar nach der Schöpfung des Lichts, vor der הַבְּרִלָה כִּי טוֹב, אֶת-הָאֹר כִּי טוֹב, und dann erst וַיֵּרָא א' א' אֶת-הָאֹר כִּי טוֹב וְהַבְּרִלָה דּוּכָל א' וְגו'. Es erscheint somit die הַבְּרִלָה durch das טוֹב כִּי טוֹב, als das durch das Licht gegebene organische Leben bis zur höchsten Stufe ist als das טוֹב, als das eigentliche Positive, als das bei der Erdschöpfung beabsichtigte Ziel bezeichnet. Als solches, hätten wir erwarten sollen, würde das Licht die Finsterniß überwinden, den alten Zustand der lichtlosen Nacht völlig beseitigt haben sollen, und auf Erden ein Reich voller Licht und Leben beginnen. Und in der That ist uns ein solcher licht- und lebensvoller Zustand auf Erden durch den Mund der Propheten als endliches Ziel aller Erdentwicklung verheißen, ein Zustand, wo, wie es Jes. 30, 26. heißt, „das Licht des Mondes sein wird wie das Licht der Sonne und das Licht der Sonne doppeltsiebenfach, wie das Licht der sieben Tage“ (der Schöpfung?), wo, (daf. 25, 8), „Gott den Tod für immer beseitigt und von jedem Angeficht die Thräne trocknet“; wo somit Finsterniß und Erschlaffen und Hinsterven geschwunden. Indem Gott somit das Licht als das טוֹב hinstellte, hat Er es mit der Kraft ausgerüstet die Finsterniß völlig zu überwinden, und es würde sie bereits sofort völlig beseitigt haben, wenn jenes Lichtreich auf Erden nicht eine sittliche Vollendung des Menschen voraussetzte, die erst am Ende der Jahrhunderte als Krone winkt; wenn es bis dahin uns nicht nothwendig wäre, uns immer auf's Neue wieder im Schoße der Nacht für das Leben des Lichtes zu verjüngen, und nicht darum Gott zwischen das Licht und die Finsterniß in die Mitte getreten wäre und auch der Finsterniß für jetzt noch ihr, immer frische Lebenskeime bringendes Nachtgebiet angewiesen hätte. Auf diese Stellung des כִּי טוֹב beim Lichte dürften wohl unsere Weisen hingeblickt, und daraus die Veranlassung zu dem bedeutsamen Ausspruche geschöpft haben: שָׁנְנוּ לְצַדִּיקִים לְעַתִּיד לָבָא (Chagiga 12 a).

B. 6. Es ist schwer mit einiger Zuversicht zu bestimmen, was in diesem Verse unter den מַעַל לְרַקִּיעַ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁר מֵעַל לְרַקִּיעַ zu verstehen wäre. Wohl kennen wir aus dem חֲתוּמֵי-בִּיעֵב 148, die שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְהַיָּם אֲשֶׁר מֵעַל הַשָּׁמַיִם, die dort — wenn wir den Vers recht verstehen — bis in die Grenze einer kaum vom Gedanken zu erreichenden Unermesslichkeit reichen. Es läßt uns dieser Vers zuerst הַשָּׁמַיִם denken, den ganzen die Erde allseitig umgebenden, unermeßlichen Himmelsraum, mit seinen zahllosen uns sichtbaren Sternwelten, und dann diese ganze Unermesslichkeit zu Einem Punkte gegen einen andern שָׁמַיִם zusammenzuschwinden, der also zu ihr sich wie unser Himmel sich zu unserer Erde verhält,

in Mitte der Wasser und sie bleibe scheidend zwischen Wassern und Wassern. תָּמִים וְיָדוּ מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם :

und über diesem Himmel der Himmel dann: מַיִם. Allein das Schöpfungswort der göttlichen Lehre kündigt sich uns, wie wir das bereits angedeutet, nicht als eine Offenbarung Dessen an, das geheimnißvoll jenseits unseres irdischen Gesichtskreises liegt, sondern schreitet rasch von dem Einen großen Satze, daß das Welt=All, שָׁמַיִם וָאָרֶץ, von Gott erschaffen worden, in das Gebiet unserer Erdwelt ein, um auch dort uns weniger zu sagen: wie dort Alles entstanden, sondern: daß Alles, die ganze Erden=Manngfaltigkeit mit ihren Gegensätzen und der sie alle beherrschenden Ordnung von Gott, ihrem Schöpfer, gebildet, geschieden, gesetzt und geordnet sei. Unsere gegenwärtige Erdwelt, in der wir leben und unsere hieniedige Aufgabe zu lösen haben, uns aus Gott denken und begreifen zu lehren, das ist sichtlich der Zweck der ganzen Schöpfungsgeschichte. Und so dürften wir die מַיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרַקִּיעַ ebenfalls in dem Gesichtskreis unserer Erdwelt zu suchen haben. Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Tag und Nacht, das waren die Gegensätze, die uns der erste Tag als von Gott geschaffen und geordnet wies. Wir werden auf einen neuen Gegensatz hingewiesen: auf Wasser unten und Wasser oben. Wasser unten: die in ihrer jezigen, den Continent umspühlenden und durchbrechenden Geschiedenheit nicht nur die physische Entwicklung, sondern als Flüsse und Ströme und Meere Völker trennend und bindend, vorzugsweise die geschichtliche Entwicklung der Menschen=Völker auf Erden begründen und beherrschen — und Wasser von oben: die ausschließlich der physischen Förderung aller Wesen angehören. Bevor Gott, so lehrt uns sein Wort, Continent und Wasser scheidet und so der Erde das zu jeder irdischen Entwicklung unentbehrliche auflösende Element, מַיִם (rad. מ״מ verwandt mit מָגַג, מָכַךְ, מָקַק,) entzog, hob er Wasser empor, wölbte allseitig über der Erde das uns sichtbare Himmelsgewölbe רַקִּיעַ, zu dem auf fortan die Erde ihre Dünste sendet, die als Wolken das Wasser trinken und es aus der Höhe der durstenden Erde und ihren durstenden Geschöpfen spenden. Wie das Licht zuerst allverbreitet die Erde durchdrang und dann erst an Lichtträger gebunden von dem Himmelsgewölbe herab der Erde zusirahlt, so wird auch das Wasser der Erde genommen, um nach Bedürfnis fortan aus der Höhe wieder empfangen zu werden. Nehmende und gebende Gegensätze, das ist das Bild der Entwicklung, in welcher uns das ganze Erden=Dasein sich darstellt. Schon unsere Weisen, die uns in den ersten Blättern von רַעֲנַת, insbesondere Fol. 4 und 9, beobachtungsreiche meteorologische Bemerkungen über den Regen und die Wolken=Erzcheinung hinterlassen, haben uns eben daselbst 9 b. eine Verschiedenheit der Ansicht bewahrt, ob, nach R. Eliezer, die ganze Regenbildung durch vom Ocean aufsteigende Wasserverdunstung bewirkt wird: כֹּל הָעוֹלָם כְּלוּ מִמֵּי אֹקִינוֹס הוּא שׁוֹתָה, oder nach R. Josua, die durch die aufsteigenden Dünste gebildeten Wolken nur das Mittel sind um Wasser aus der Höhe für die Erde zu empfangen: כֹּל הָעוֹלָם כְּלוּ מִמֵּי הָעֲלִיוֹנִים הוּא שׁוֹתָה אֵלֵּא מָה אֲנִי מֵקִים וְאֵד עֲלֵה מִן הָאָרֶץ מִלְּמַד שֶׁהַעֲנַנִּים מִתְּגַבְּרִים וְעוֹלִים לְרַקִּיעַ וּפּוֹחֵחִין פִּיהֶן כְּנוֹד וּמִקְבִּלִין מִי מֵטֵר. — Nicht minder zweifelhaft dürfte die eigentliche Bedeutung des רַקִּיעַ erscheinen. Wäre die Grundbedeutung von רַקִּיעַ allgemein Dehnen, Ausdehnen, und könnte man in רַקִּיעַ somit die Charakterisirung der Luft, als

7. Es machte Gott die Wölbung und schied zwischen den Wassern, die unter der Wölbung, und den Wassern, die über der Wölbung sind, und da ward es also.

8. Gott rief der Wölbung: Himmel! Und es ward Abend und es ward Morgen: ein zweiter Tag.

9. Gott sprach: es sammelen sich die

7. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הַרְקִיעַ וַיַּבְדֵּל
בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לַרְקִיעַ וּבֵין
הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לַרְקִיעַ וַיִּהְיֶה־כֵן:

8. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַרְקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי־
עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי: פ

9. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת

des luftartig Ausgedehnten im Gegensatz zu dem Dichteren des Wassers und der Erde erblicken, so läge es sehr nahe, רקע als die Atmosphäre zu begreifen, die den Raum zwischen den Wassern unten und den Wassern oben ausfüllt, an deren unterm Saum das Wasser fluthet und bis zu deren oberer Schicht die Dünste, Wolken bildend und Regen vermittelnd, aufsteigen. Die Atmosphäre ruht auf Wasser und trägt Wasser. Allein die Bedeutung „ausdehnen“ scheint der Wurzel רקע nur sekundär innezuwohnen. רקע kommt sonst nur vom Platt-Schlagen, Niederstampfen, Niedertreten einer festen Masse vor. Es heißt also mehr dünn=schlagen, wodurch allerdings bei Metallen ein Ausdehnen bewirkt wird. Scheint doch selbst קרקע, wie כרכב von רכב, den fest oder plattgetretenen Fußboden, von רקע, zu bedeuten. Demgemäß dürfte רקע gleichsam die untere Fläche des Himmels bedeuten, die uns als eine Wölbung über der Erde und um die Erde erscheint.

B. 7. וַיְהִי כֵן und da ward es also, so, wie es Gott gewollt, wahrscheinlicher aber: so wie wir es jetzt erblicken. Der uns jetzt gegenwärtige Zustand war nicht von je, sondern ist erst auf Gottes Geheiß also geworden.

B. 8. Wie Gott dem Lichte: „Tag!“ zurief und ihm damit seine Aufgabe für die Erde ertheilte, so rief Gott der Ausdehnung: „Himmel!“ zu und gab ihr damit ihre Bestimmung für die Erde. Die רקע ist der eigentliche irdische Himmel. Alles, was die Erde aus Himmels Höhen empfängt, das kommt ihr vermittelt derselben zu. Selbst das Licht empfängt sie nicht direkt und rein, sondern erst vermittelt und gebrochen, und damit erst für sein Wirken auf Erden zubereitet, durch den die Erde umhüllenden Erdhimmel. Wie nämlich יום den Tag im Allgemeinen, dann aber speciell den Tagestheil bezeichnet, in welchem sich die wesentlichste Entfaltung der Tagesbestimmung verwirklicht; wie ארץ, den ganzen Erdball, sodann aber speciell den Continent bezeichnet, auf welchem sich das eigentliche Erdleben entfaltet: so heißt auch שמים die ganze außerirdische, die Erde umgebende und das Erddasein bedingende Welt im Allgemeinen, speciell aber die untere, der Erde zugewandte Sphäre derselben, die eben der Erde als Trägerin und Vermittlerin alles Dessen erscheint, was sie aus der außerirdischen Welt an Einflüssen, Gaben und Kräften erhält.

B. 9. וַיִּקְוּ הַמַּיִם וּגו'. קוה verwandt mit גבא, die Wasserlache, (davon das Spätere גבא, גבאי Geld einsammeln), קבע, קפא, גבה, גבע, גבח, גוה, גוע, גוה, die alle ein Stoff-sammeln, ein Concentriren von Stoffen in einen Punkt, sei es in die Tiefe, die Höhe, oder um und an den Mittelpunkt, bedeuten. (Dieses Concentriren der Stoffe in einen

Wasser von unter dem Himmel weg zu
 Einem Orte hin, und sichtbar werde das
 Trockene! Da ward es also.

הַשָּׁמַיִם אֶל-מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאֶה
 תִּבְנֶנָּה וְיִהְיֶה כֵן:
 10. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבִּשָׁה אֶרֶץ

10. Gott rief dem Trockenen: Erde! und

örtlichen Punkt bewirkt sich nur, indem jedem Theilchen des Stoffes die zu dem Einen Ort hinstrebende Richtung gegeben wird. Daher קו die Richtschnur. Uebertragen auf das Gemüth des Menschen heißt קוה im Kal, Gott zugewendet, קו' ד' mit seinem ganzen Wesen Gott zuströmen, sein ganzes Wesen zu Gott hinrichten, im Biel mit acc. קויה' ד' heißt es umgekehrt: einen Gegenstand in die Richtung zu sich bringen, sich vorstellen und erwarten, daß er zu uns komme, daß er seine ganze Richtung zu uns nehmen werde; mit א' ist es wohl das verstärkte קוה. קו' ד' sind die, deren Natur, deren ganzes Wesen von selbst ganz zu Gott hinstrebt. א' ד' bezeichnet die Energie, die erst dem ganzen Wesen diese Richtung gibt.) Also Gott sprach's, daß sich die Wasser nach einem Ort hin concentrirend sammeln. Die Energie, die jedem Wassertropfen innewohnt, aus allen Höhen in die Tiefe zu dringen und sich endlich wieder in ein gemeinsames Bett zu sammeln, ist die Verwirklichung des allmächtigen Gottesgeheißes, das קוה הים' gesprochen, und damit unverlierbar dem Wasser diese gewaltige Richtung gegeben. — ותראה היבשה. א' ב' ist der diametrale Gegensatz von א' ב'. Dieses: מ', מנג, מכך, מקק, das erweichende, auflösende Element. א' ב', verwandt mit א' ב', א' ב', א' ב', heißt das Starre, Gedrungene, Trockene, das der Auflösung Widerstand leistet. Mit diesem neuen Gegensatz ist das Wechselspiel des organischen Lebens vorbereitet. Alle Stoffbildung geht im flüssigen Zustande vor, sowohl Produktion als Reproduktion; alle Formgestaltung ringt zum Festen, Trocknen, Starren; flüssig teimt der Stoff, starr gestaltet sich die Form. ויהי כן auf Gottes Geheiß ist es somit also geworden.

B. 10. ויקרא, Gott gab dem aus den Fluthen hervorragenden festen Erdkörper die Bestimmung: ארץ, die eigentliche Erde zu sein, in welcher, durch welche und auf welcher das die Erde charakterisirende Individualitäten-Dasein seine eigentliche Gestalt und Verwirklichung findet. Das Wasser, das Flüssige, ist nur die vorbereitende Bedingung dazu. וילמקה הים קרא א' ב', der Sammlung der Wasser aber rief er zu: Bette! Bleibt nicht Eine Sammlung von Wasseru, sondern brechet in den Continent ein und sammelt euch in verschiedenen Betten zu gesonderten, den Continent theilenden Meeren. Diese Scheidung des Continents durch den überall eindringenden Ocean in gesonderte Erd-Theile, eine Scheidung, die dann durch weitere Sonderung vermittelt der Ströme und Flüsse eine noch weitere Zerfällung bewirkte, hat der Individualitätenbestimmung der Erde ein noch größeres Gebiet der Mannigfaltigkeit gegeben und ist die Grundlage aller Völker-Entwicklung geworden. So singt das א' ב' Lied: „Gottes ist die Erde und was sie füllt, so auch die Menschenwelt und was sie bewohnt; denn Er hat an Meere sie gegründet und stellt noch fort und fort an Ströme sie fest.“ —

Gott sah ein, daß diese Sonderung gut, d. h. seinem Zwecke mit der Erdwelt entsprechend sei, darum läßt Er sie fortbestehen und darum besteht sie fort.

der Sammlung der Wasser rief er: וְלִמְקוֹהַּ הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיִּרְאֵהוּ
Meere! Und Gott sah, daß es אֱלֹהִים בְּרָטוֹב:
gut sei.

11. Gott sprach: es treibe die Erde וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִדְשָׁא הָאָרֶץ.

Beim vorhergehenden Werke fehlt das כִּי טוֹב, weil erst mit diesem die Wasserjondierung ihre Vollendung erhielt. Bis dahin war es eine Trennung, ein מחלקת ohne Zweck. Allein ein מחלקת mit Zweck, damit das טוב, das Gute gefördert werde, ist nicht nur einmal כִּי טוֹב, sondern, wenn so gar noch ein מחלקת hinzu kommt, gar — wie hier am dritten Tage — zweimal כִּי טוֹב, weil hier der Zweck des Guten hervortritt, das ohne jene Gegenjäge gar nicht Leben gewonnen hätte. Dieses כִּי טוֹב אֱלֹהִים אֱלֹהִים schließt somit die erste Scheidung der untern und obern Wasser mit ein. Daß dieser große Kreislauf und Austausch, wie wir ihn jetzt bewundernd erblicken, urkräftig noch heute sich vollzieht, daß der Ocean die Erde umkreist, alles Wasser zum Meere stürzt, aus dem Ocean zu Wolken steigt und wieder niederstürzend, nachdem es die Erde getränkt, in Quellen, Bächen, Flüssen und Strömen wieder dem Meere zueilt, um den Kreislauf auf's Neue zu beginnen, und ebenso Meer und Land in beständigem Austausch begriffen sind: Alles dies ist nicht nur also weil Gott es einmal geschaffen, sondern weil er, nachdem Er es geschaffen, noch fort und fort es Seinem Zwecke entsprechend findet. —

B. 11 — 13. Mit diesem 11. Verse treten wir in den Kreis des organischen Lebens. Es wird uns דְּשָׂא, die der Erde entsproßte Pflanzenwelt gezeigt, das Samen säende Kraut, der Frucht schaffende Fruchtbaum, und sie alle, alle diese zahllosen, mannigfach gestalteten Wesen von dem Einen großen Gejese: לְמִנְהוּ, לְמִנְהוּ, beherrscht, das Jegliches nur für seine Gattung arbeiten und nur in dem seiner Gattung angewiesenen engen Kreis sich entfalten läßt; und es wird uns das große, diese Welt deutende Wort gesprochen: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִדְשָׁא הָאָרֶץ, es war Gott, auf dessen Geheiß die Erde diese Welt von Pflanzen erzeugt, Gott, der das große לְמִנְהוּ-Gejese, das große, jedes Pflänzchen bis in das Innerste seines Wesens und in jeder Faser seiner Form beherrschende Gattungsgejese ausgesprochen, und dessen Gejese-Wort noch jetzt fort und fort in jeder Pflanze und in jedem Keime allmächtig gebietend fortwirkt und offenbar ist.

Sehen wir uns die Begriffs-Ausdrücke an, unter welchen uns die Erscheinungen der Pflanzenwelt vergegenwärtigt werden. Wir haben ihre Etymologie bereits im Jeschurun (VIII. S. 433 f.) versucht. Wir haben דְּשָׂא, (verwandt mit דָּרַשׁ wie דָּרַא und דָּרַר u. s. w. davon auch דְּשָׂא chald. die Thüre): die aus dem Erdinnern hervorgetriebene Pflanzenwelt im Allgemeinen und die untere Stufe der Kryptogamen — es erscheint bei ihnen nicht דָּרַע im Besondern —; die schon selbstständigere Kräuter-Flur: עֵצִים (verwandt mit עָצַב, loslassen und selbstständig hinstellen, festigen), die, nicht perennirend, ganz aufgeht in den Zweck דָּרַע, Samen hinauszustreuen, nach der Samen-Bildung abstirbt und immer neu aus der Erde hervorwachsen muß, und endlich: עָץ (einerseits von עֵץ verwandt mit עָץ, drängen, eilen, andererseits mit עָצַב, schließen), der Baum, in welchem der Pflanzenorganismus seine höchste, vom Erdkörper freigewordene Selbstständigkeit erringt, die

Getriebe, Samen streuendes Kraut, רָשָׁא עֵשֶׂב מְזִרְעֵ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה
Fruchtbaum, Frucht für seine Gattung

perennirenden Pflanzen, in welchen eine festgedrängte Verbindung von Gefäßen und Kanälen, עץ, den Stamm bildet, in welchem Alles Einem Ziele, der Frucht-Bildung — עושה פרי — zuarbeitet, und der עושה פרי ist, der nur Einmal der Erde entwachsen, fortan aber sich zur Frucht wie der Erdboden zu den niedern Pflanzengeschlechtern verhält, die alle sammt ihrem Samen פרי האדמה sind, die sie immer auf's Neue erzeugen muß, während die Baumfrüchte als פרי העץ dastehen; und: זרע, (verwandt mit זרה, זרח, von sich werfen, hinausstrahlen), der völlig von dem Erdbörper losgelöste Samen, den die Pflanze aus sich hinaus und neben sich hinstreut, und: פרי (von פרח, verwandt mit ברא, ברה, ברח, פרע, פרח) die höchste Vollendung dieser frei gewordenen Pflanzenfeine — in allen diesen Erscheinungen sehen wir die zu immer größerer Freiheit sich entfaltende Pflanzen-Individualität.

Allein es ist eine Freiheit ohne Willkür. In ganz bestimmten Gränzen und für eine ganz bestimmte, vorgezeichnete Form streben alle Stoffe und Kräfte und gestalten sich die Bildungen einer jeden Pflanze, und dieses große Gesetz, das für unser Auge in der großen Mannigfaltigkeit der Pflanzen-Organismen so deutlich hervortritt, das den kleinsten Keim und die kleinste Faser wie die himmelanstrebenden Pflanzenriesen allmächtig, alldurchdringend und allumfassend beherrscht und jedem Pflanzen-Individuum nur innerhalb der gesetzten Gränze die freieste Entwicklung gestattet, dieses allmächtige, von dem Grassalm wie von der Eber laut verkündete Gottesgesetz heißt: „למינו! Seiner Gattung!“ — מין von מן, מונן, (vielleicht auch verwandt mit מנה, zählen, zuertheilen), ist der Complex derjenigen wesentlichen Merkmale, wodurch sich eine Wesensgruppe von der andern bergestalt sondert, daß sie, sich selbst überlassen, sich nicht mit der andern verbindet. Dieses Besonderein der Gattung findet seinen Ausdruck in המונה, in der Gattungsform. המונה ist nicht die individuelle, das eine Individuum von dem andern derselben Gattung sondernde Gestalt, dafür haben wir andere Namen, הואר, הבנית; המונה ist die Gattungsform, in welcher die wesentlichen Merkmale zum Ausdruck gelangen, die allen Individuen derselben Gattung gemein sind und eben das Band ihrer Einigung bilden. המונה ist somit der Grundriß, der uns den Gattungsbegriff eines Wesens vergegenwärtigt. Daher selbst von der göttlichen Erscheinung. Die כבוד ד', die dem Propheten die besondere Gegenwart Gottes zum Bewußtsein bringt, heißt המונה, ihr habt nicht einmal die Andeutung einer körperlichen Gestalt geschaut, זולתי קול nichts, und so ist das Verbot לא תעשה לך פסל noch viel umfassender als לא תעשה לך פסל. Auf dieses, die ganze organische Welt sichtbar beherrschende Gottesgesetz schaut nach der Lehre der Weisen das Gottesgesetz für Israel zurück, wenn es spricht: את חקתי תשמרו, בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך. את חקתי תשמרו, חקים שחקקתי לך כבר bereits bei der Welterschöpfung ausgesprochen. Indem nämlich hier das Objekt חקתי vor dem die Beachtung gebietenden Zeitwort vorangeht, nicht wie sonst את חקתי

bildend, in welcher sein Same liegt
 über der Erde — und da ward es
 also. פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר יִרְעוּבֹוּ עַל-הָאָרֶץ
 וַיְהִי־רֵקֶן:

so handle es sich hier nicht um Gesetze, die erst jetzt neuerdings gegeben worden, sondern die schon längst vorhanden waren und hinsichtlich deren nur jetzt das Gebot der שמירה hinzutritt. Nur noch einmal spricht sich das Gesetz in derselben Construction aus, אה משפטי העשו ומה חקתי השמרו 3. B. M. 16, 4. Das ist aber eben wieder bei Gesetzen, die in tief innerem Zusammenhange mit diesem כלאים = Gesetze stehen, bei עריות nämlich, die ebenfalls bereits vor der sinaitischen Gesetzgebung sanctionirt waren. Durch jenes, die organischen Wesen beherrschende Gottesgesetz sind je zwei verschiedene Gattungen כלאים gegenseitig, sind einander כלואים, gesperrt, geschlossen, vereinigen sich nicht, gatten sich nicht. Vielmehr wahrt jedes seine geschlechtlichen Kräfte nur למינו, seiner Gattung, und nur die Willkür des Menschen zwingt sie zu widernatürlicher, das heißt zu widergesetzlicher Vereinigung. Sich selbst überlassen, gehört noch heute jeder organische Keim so ausschließlich seiner Gattung an wie sein erster Urahn, über den und dessen Nachkommen einst der Schöpfer sein Gesetzeswort: למינו ausgesprochen. Es muß aber dieses Schauen des Weltgesetzgebers in dem organischen Leben der Natur dem göttlichen Worte eine Bedeutsamkeit ersten Ranges für unsern menschlichen und jüdischen Beruf haben; denn es hat den Hinblick auf Ihn mit unserm ganzen Leben verwebt. Nicht nur verbietet es uns wirkliche Störungen dieses Gesetzes, indem es uns in כלאי בהמה und הרכבת אילן das widernatürliche Gatten natürlich geschiedener Gattungen von Pflanzen und Thieren untersagt, sondern bei unserm ganzen Umgange mit der organischen Welt, beim Säen und Pflanzen, beim Gebrauch der Thiere zur Arbeit, beim Bekleiden mit dem Pflanzen- und Thierreich entnommenen Stoffen, bei der Nahrung, lehrt es uns in כלאי ורעים וכרם, in חרשה בשור וחמור, in בשר בחלב und שעטנו eine solche Ordnung beachten, die uns immer wieder und wieder das große Gattungsgesetz und seinen Gesetzgeber vor die Augen führt. Diese steten Erinnerungen halten in uns die Mahnung wach, in Gott auch den Gesetzgeber für unsere Gattung zu verehren, sein uns gegebenes Gesetz auch alle unsere Kräfte und Triebe beherrschen zu lassen und es in all unserem Thun und Lassen zur Verwirklichung zu bringen. Haben wir gleich Kräfte und Triebe und Entwicklungsfaser mit Thier und Pflanze gemein, werden geboren, nähren uns, wachsen, altern und sterben gleich Pflanze und Thier, so hat doch Gott auch uns zu einem besondern, und zwar höheren מן als Menschen geschaffen, und uns unter den Menschen zu einem besondern מן als Juden berufen, und dem Menschen und Juden das Gesetz seiner Lebensentfaltung geschrieben. Nicht erst mit dem Juden und für den Juden beginnt das Gottesgesetz. Schon als organische Wesen unterstehen wir dem Gottesgesetze, können unsere besondere, von ihm auch uns ertheilte Bestimmung nur innerhalb der von Ihm uns gezogenen Schranken erreichen, können auch, wie alle Wesen, unsere höchste individuelle Selbstständigkeit und Freiheit nur in der Umschränkung des göttlichen Gesetzes entfalten. Die ganze תורה ist nichts als das למינו für den jüdischen Menschen. Das Gesetz, das für alle unfreien Wesen sich in ihnen ausspricht und sie willen-

12. Die Erde setzte Getriebe hinaus, für seine Gattung streuendes Kraut, und Frucht bildenden Baum, in welcher sein Samen liegt für seine Gattung, und Gott sah, daß es gut sei.

12. והוציא הארץ רִשָּׁא עֵשֶׂב מְזֵרִיעַ
 יָרֵעַ לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אִשָּׁר
 יָרַעוּבוּ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

los beherrscht, das ist für den Menschen und den jüdischen Menschen an diese ausgesprochen, damit sie es frei in sich annehmen, von ihm alle ihre Kräfte und Triebe, Kraft- und Willensäußerungen frei beherrschen lassen, und eben in dieser freien Unterordnung unter das Gottesgesetz ihr höheres *מין*, ihre höhere Gattungsbestimmung rein und voll zur Verwirklichung bringen. Wie Gott den Grassalm und die Ceder, die Kornähre und den Weinstock in seinem Welten-Haushalte braucht und jedem sein Gesetz erteilt, in dessen treuer Erfüllung Jegliches froh seines Daseins lebt, unbekümmert darum, warum es Grassalm und nicht Ceder, warum es Ähre und nicht Weinstock, warum Weinstock und nicht Ähre, warum Ceder und nicht Grassalm geworden, Gott den Weltenplan überlassend, froh und glücklich seines Theils seinen Beitrag treu und voll zum Ganzen zu liefern —: so braucht Gott auch in seinem Menschen-Reiche Menschen und Juden, hat jedem seine Bestimmung und sein Gesetz erteilt, und der große Gotteszweck wird nur dann erreicht, wenn Jeder, froh und munter, rein und wahr, treu und voll die Bestimmung löst und das Gesetz erfüllt, das Gott ihm erteilt, und in dieser Erfüllung den Beitrag zum Heile des Ganzen bringt, den Gott von ihm erwartet.

Unter diesen, die Menschenkräfte und Triebe zu regeln und zu leiten bestimmten Gesetzen stehen aber die über *עריית*, über das geschlechtliche Leben oben an. Von ihrer Beachtung ist ganz vorzüglich die Rein- und Edelerhaltung des specifisch geistigen und sittlichen Menschen-Charakters in der Menschen-Gattung und des Juden in der jüdischen Menschenfamilie bedingt. Und je höher die Gattung steigt, um so umschriebener wird das geschlechtliche Leben, um so enger die Grenzen, innerhalb deren sich das Geschlecht fortpflanzen kann und soll. Auch *אחור בני נח* haben *עריית*, aber *שאר אחור ונרה* ist ihnen gestattet. Dem *ישראל* ist das geschlechtliche Leben schon auch durch diese *כרת איסורי* enger geheiligt, den *כהנים* durch *לאו דכרונה*, und dem *כהג'*, in welchem die Blüthe der jüdischen Individualität gipfeln soll, selbst durch *חייבי עשה*, *כי אם בחולה מעמי יקח אשה*, die Grenze noch enger gezogen. So erblüht das geistig und sittlich Höchste nur aus präcis umschränktem sittlichen Gattungsleben, und keusche Sittlichkeit ist der Boden, in dem allein die göttlich hohe Blüthe der Menschengattung gedeiht.

Dieser innige Zusammenhang der reinen Fortdauer der Gattung mit dem unverbrüchlichen Gehorsam, den das Individuum den göttlichen Gattungsgesetzen zollt, dürfte in unserm Verse noch eine tiefe Andeutung finden. In den anordnenden Gottesworten ist das *למינו*-Gesetz für Gräser und Kräuter nicht ausgesprochen. Es heißt für diese nur: *הוציא הארץ רשא עשב מזרע זרע*. Gleichwohl lautet die Erfüllung *הוציא הארץ רשא עשב מזרע זרע למינהו*. Es war somit das Gattungsgesetz als stillschweigende, selbstverständliche Voraussetzung schon in dem Geheiß *זרע זרע עשב מזרע זרע* gegeben; die Forterhaltung der Gattung ist somit wesentlich durch die Reinhaltung der Geschlechter

13. Und es ward Abend und es יום וַיְהִי־בֶקֶר וַיְהִי־עֶרֶב 13
 ward Morgen: ein dritter Tag. שְׁלִישִׁי: פ

bedingt, und jede Nichtachtung der göttlichen Gattungsgeſetze gräbt ein Grab für die Gattung. Geſchlechtliche Ausſchweifungen begraben Individuen und Völker, und die Beachtung der durch die בִּיאָה אִסּוּרֵי בִיאָה für die Menſchen und die jüdiſchen Menſchen von Gott gezogenen Schranken des geſchlechtlichen Lebens iſt die Grundbedingung des geiſtigen und ſittlichen Adels der Menſchen- und Juden-Geſlechter. Liegt doch der Ernſt dieſer Gattungsgeſetze in der Unfruchtbarkeit der Baſtardthiere zu Tage, und wenn die von Tacitus und Plinius bewahrten Berichte der römischen Soldaten über die nicht genug anzustaunende Fülle und Vollkommenheit der Früchte in dem ihren Legionen zur Beute gefallenem Judäa die im jüdiſchen Schriftthum enthaltenen Ueberlieferungen in dieſem Punkte auch dem ſchwierigſten Skeptiker beſtätigen, ſo liegt doch hierin mindestens der Beweis, daß auch für die Boden- und Baumkultur die willkürliche, natur- d. h. geſetzwidrige Kreuzung der Gattungen nicht die Veredlung der Früchte bedingt, und die Thatſache, daß es kaum noch gelingt, einen kräftigen Fruchtbaum aus dem Samen zu erzielen, dürfte die Frage ſehr nahe legen, ob die ſogenannte Veredlung der Früchte nicht in der That eine Degenerirung der Baumgeſlechter bewirkte. Jenes in dem Geheiß מוֹרֵעַ זֶרַע implicite gegebene לְמִינוֹ-Geſetz, dürfte dann auch der Sinn des von den Weiſen den Kräutern in den Mund gelegten י"ק ſein, und uns den Auſruf des Welt-Genius, des שֵׁר הָעוֹלָם, verſtehen lehren, der, nach dem tiefen Spruche des פֶּפֶא בַר חֲנִינָא ר', als die Kräuter zuerſt ohne ausdrückliches Geheiß von dem לְמִינוֹ-Geſetz beherrſcht hervorgetreten, die einſtige Herrlichkeit Gottes auf Erden und die Geſtaltung aller irdiſchen Dinge zum göttlichen Wohlgefallen über die Schöpfung hin auſgerufen: 'יְהִי כְבוֹד ד' לְעוֹלָם שִׂמְחָה ד' בְּמַעֲשֵׂי' (Chulin 60. a.) Es iſt dieſer Hinblick auf jene Zeit, in welcher die Menſchen von jedem Grashalm gelernt haben werden, ſich freudig dem Gottes-Geſetze unterzuordnen, in welcher ſie zum Bewußtſein gekommen ſein werden, daß die Beachtung des Sittengeſetzes nicht Laune und nicht Luxus ſei, daß es vielmehr alſo die wahre Exiſtenz und die reine Blüthe des Menſchengeſchlechts bedinge, wie daſſelbe Geſetz das Fortdaſein und die Blüthe aller andern Weſen bedingt. Das wird die Zeit ſein, wo das חֲקֵי חֲשֵׁמוֹ אֵל אֶחָדִים אֵל אֶחָדִים אֵל אֶחָדִים אֵל אֶחָדִים eine Wahrheit auf Erden wird, daß die Zeit, wo שִׂמְחָה ד' בְּמַעֲשֵׂי! — Dieſe Bedeutung des 3ten Tages für die organiſche Reinheit des vegetabilischen Menſchen-Lebens, für die ſittengeſetzliche Reinheit des genießenden und geſchlechtlichen Lebens, dürfte auch bei der חֲזוֹנָה בְּג' ה' für die Rückkehr aus der טוֹמָא zur טְהוּרָה dem יום ג' ſeine Bedeutung vindiciren. Er iſt für das vegetabilische Leben des Menſchen, was der 7te für das animalische. Wie der 7te die Weihe des Geiſtes durch die Gotteserkenntniß iſt und die Menſchen-That Gott unterordnet, ſo iſt der 3te die Weihe des Leibes in den ſittlichen Schranken des Gottesgeſetzes. Es kann die Weihe des Geiſtes nicht erlangt werden ohne die Weihe des Leibes, ſo wenig, daß, an welchem Tage auch die erſte חֲזוֹנָה geſchieht, dieſe immer als am 3ten geſchehen betrachtet wird, und von da an erſt 4 Tage zurückgelegt werden müſſen, damit die חֲזוֹנָה des 7ten geſchehen könne.

14. Gott sprach: es werde eine Einheit von Lichtträgern an dem Gewölbe des Himmels, zu unterscheiden zwischen dem Tage und der Nacht; und sie sollen auch dienen zu Zeichen und zu Festzeiten, und für Tages- und Jahreskreise.

15. An dem Gewölbe des Himmels sollen sie zu Lichtträgern werden, Licht über die Erde zu spenden; und da ward es also.

14. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם:

15. וְהָיוּ לְמְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאֵר עַל-הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן:

Bedeutung steht auch hier bei der Anordnung des *למינו* für die Bäume nicht beim *ורע*, sondern bei der Frucht *בו אשר זרעו*. Es hat nämlich der Baum die doppelte Beziehung, als Fruchtbaum für den Menschen und durch den von der Frucht geborgenen Samen für die Gattung, und eben um Früchte nach seiner Willkür zu erzielen setzt der Mensch die Rücksicht auf die Gattung außer Augen. Darum warnt dies Gesetz: wenn der Fruchtbaum auch deinem Genuß dient, vergiß nicht, daß er die Frucht auch für seine Gattung schafft, daß die Saat für die Gattung in der Frucht liegt, und lasse dich die Lüsterheit nach der Frucht nicht zu einer Degenerierung des Baumes für seine Gattung verleiten.

Es heißt ferner *אשר זרעו בו על הארץ*, Fruchtbaum, der Frucht für seine Gattung schafft, in welcher sein (oder ihr, der Gattung) Same ist über der Erde. Der erste Baum war Erzeugniß der Erde, die Keime der künftigen Bäume sind der Erde entnommen, werden über der Erde gezeitigt, und fortan muß die Erde selbst erst den Keim empfangen, um ihn in ihrem Schooß zu entwickeln und zu spenden. So war das Wasser zuerst über die Erde verbreitet, ward dann über die Erde gehoben um aus der Höhe wieder der Erde zu werden. So wird auch das zuerst über die ganze Erde verbreitete Licht der Erde genommen und an Lichtträger in der Höhe gebunden, von denen es erst die Erde wieder zu empfangen hat. So auch der Samen und die Erde. Dieses gegenseitige Empfangen und Spenden ist der Typus, zu welcher das Schöpfungswerk die ganze Erdschöpfung leitet. Alles Scheiden und Auseinanderlegen erzeugt jenen Wechsel und Austausch, der das ganze Erden-Leben ausmacht. Eins ist auf das Andere angewiesen, nicht nur zu empfangen, sondern auch zu spenden. Der Baum bedarf der Erde, aber auch die Erde des Baumes. Alles empfängt um zu spenden, und alles Gespendete kehrt, vervielfältigt, veredelt, zu neuer Gegenseinde zu ihm wieder.

אונקלוס übersetzt *למינרו* immer: *לזנורי* für seine Arten, also wie *למינו* im Plur. Diese Auffassung der Pronominalform *הו* ist auffallend.

B. 14—19. *מאור*, *אור*, *מארה*. Bis dahin war *אור*, der Lichtstrom, über die ganze Erde verbreitet und *וּכְרַל א* und Gott mit seiner Allmacht schied Licht und Finsternis. Nachdem das Licht bei Erzeugung der Pflanzen, dieser eigentlichen Lichtfinder, mitgewirkt, soll das Licht an Lichtträger gebunden werden, und die Erde fortan ihr Licht durch diese Lichtträger vom Himmelsgewölbe herab erhalten. *מאור* wie *מנורה*, *מזבח*, *משכן*, *מזבן*.

16. Es hat also Gott die beiden großen Lichtträger gemacht, den großen Lichtträger zur Beherrschung des Tages, den kleinen Lichtträger zur Beherrschung der Nacht und die Sterne.

16. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-שְׁנֵי הַמָּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת-הַמָּאֹר הַגָּדֹל לְמַשְׁלַת הַיּוֹם וְאֶת-הַמָּאֹר הַקָּטָן לְמַשְׁלַת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

17. Es hat also Gott sie an das Gewölbe des Himmels gegeben, Licht über die Erde zu spenden.

17. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל-הָאָרֶץ:

u. s. w. מארת doppelt חסר. Der mangelhaft geschriebene plur. fem. oder mit dem Prädikat im Singular wie חכמות בנה, läßt überall die getheilte Vielheit in den Hintergrund treten und stellt vielmehr den abstrakten einheitlichen Begriff da, der sich an vielen Objecten offenbart, in vielen Objecten in die Erscheinung tritt. So heißt es bei den חטאות מתנה אחת מהן מעכבת und dort ist פנימיות ונתן וגו' על קרנת מוכח הקטרת, קרנות מלא Dagegen bei den חטאות הצונות: קרנת מוכח העולה: חטאות הצונות, und dort bezeichnet es nur die Höhenwinkel des מוכח im Allgemeinen, und כפר א' ומה נתן מתנה א' כפר. Hier ist die Einheit doppelt hervorgehoben, die Pluralsform ist gekürzt und das Verbum יהי steht im Singular. Es ist damit die harmonische Einheit der zahllosen lichttragenden Gestirne gezeichnet, sie alleammt in ihrer unermesslichen Vielheit bilden doch ein einheitliches System. Zudem auch אור, das Licht selbst, hier חסר, nicht voll ausgedrückt ist, מארת, so erkannten die Weisen darin zugleich den Ausdruck, daß das Licht, wie es uns jetzt in seiner Gebundenheit an die Lichtträger erscheint, nicht in der ursprünglichen Fülle und Reinheit, sondern in jener geminderten Kraft uns zustrahlt, die unserm zeitlichen, noch unvollkommenen Zustande entspricht; vgl. oben zu טוב כי טוב אה האור כי טוב. Dieser unvollkommene Zustand bekundet sich wohl durch Nichts mehr, als durch die Sterblichkeit junger Kinder, deren frühzeitiger Tod nur in der physischen und sittlichen Mangelhaftigkeit der Eltern wurzeln kann, und begreift sich somit das Fasten der אנשי מעמד am vierten Wochentage אסכרה על התינוקות שלא יעלה עליהם אסכרה. In dem folgenden Vers למאורת, in welchem ihre Bestimmung, der Erde ihr zeitliches Licht zu spenden, ausgesprochen wird, ist der Stamm אור voll; denn diese ihre Bestimmung wird allerdings vollständig gelöst. Die Bezeichnung מאור für die Gestirne gibt übrigens die Thatsache, daß diese nicht Quelle, sondern Träger des Lichtes sind. Ganz besonders wird aber wiederholt, daß sie nur בראשית, in dem Erd-Himmel zu Lichtträgern bestimmt sind. Was sie an sich sind und welche Bestimmung sie sonst noch haben, das liegt jenseits der Betrachtung, welche aufzuklären diese Schöpfungsgeschichte bestimmt ist. Sie spricht nur von deren Einfluß und Bestimmung für die physische und sittliche irdische Welt. Sie spricht daher vorzugsweise nur von Sonne und Mond, deren Wirksamkeit für die Erde augenfällig ist, und fügt die Sterne ואת הכוכבים, deren Bedeutung für die Erde weniger erkennbar ist, nur ergänzend bei. Ist doch die Tendenz des Ganzen nur, uns zu sagen, daß Gott die großen Himmelslichter, durch deren Lichtspeude das ganze physische und sittliche Erdenleben geregelt wird, und auch die Sterne geschaffen, und Er ihnen ihre

18. Zu herrschen am Tage und in der Nacht und zu scheiden zwischen dem Lichte und der Finsterniß, und es war Gott der sah, daß es so gut sei.

18. וְלִמְשַׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

Bahn und ihr Wirken an dem Himmel der Erde angewiesen. Diese Bestimmung wird ausgesprochen: Es soll ein System von Lichtträgern sein an dem Gewölbe des Himmels, zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht. Diese große, das ganze Erdenleben regelnde Ordnung steht im Vordergrund. Sekundär heißt es ferner: sie seien auch zu אורות und מועדים, zu ימים, und שנים. אורות Merkmale, מועדים Zeitbestimmungen (rad. ער), dürften die Orientirung in Raum und Zeit auf Erden bedeuten, die durch den bestimmten Ort und den regelmäßigen, periodischen Lauf der Gestirne vermittelt wird. Das Gestirn wird durch seinen Standpunkt am Himmel das Merkmal zur räumlichen Orientirung und Messung auf Erden. Es wird durch seinen periodischen Verlauf das Mittel zur irdisch genauesten Bestimmung der Zeit. Beides setzt die genaueste Fixirung des Standpunktes und die regelmäßige Bestimmung der Bahnen und des Laufs der Himmelskörper voraus, und es wird uns gesagt, daß Gott ihnen diese Regelmäßigkeit in Ort und Zeit ertheilt und angewiesen. Die Zeitbestimmung wird noch erweitert durch ולימים ושנים. Durch den regelmäßigen Gang der Gestirne ist die ganze irdische Zeit in מועדים, auch der Tag in wechselnde Stunden und Minuten getheilt. Allein auch die Tage sind einander nicht gleich, und bilden durch den Stand der Erde zu Mond und Sonne kleinere und größere Kreise, es entstehen ימים und שנים, kleinere Tag-Kreise: Monate, und größere: Jahre; oder ימים, Tages-Kreise: Jahr, und שנים, Jahres-Kreise: Cykel.

Wir dürfen uns jedoch nicht verhehlen, daß אור und מועד sonst in תנ"ך nicht in diesem allgemeinen astronomischen Sinne vorkommt, vielmehr bewegt sich die Bedeutung von אור und מועדים fast ausschließlich im Gebiete des intellektuellen und sittlichen Menschenlebens. אורות sind sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen, die zu Gedanken führen, Gedanken vermitteln oder wecken sollen. (Vergl. B. 1. א). So heißen die Großthaten Gottes אורות, insofern sie die Gedanken der göttlichen Allmacht und des göttlichen Waltens auf Erden wecken sollen. Sind sie zugleich solche, die überzeugen und wo möglich auf die Willenskraft des Menschen einwirken sollen, so heißen sie מופתים, von פת gleichbed. mit פתח, im Hiil: überführen, überzeugen, zu einem Entschluß bewegen. מועדים von ער, ein Stellbichlein bestimmen, Ort und Zeit zu einer Zusammenkunft bestimmen, davon מועדים, die von Gott, und durch קידוש החרש auch von der Nation, zur Zusammenkunft mit Gott bestimmten Fest-Zeiten. Zu Weiden, zu אורות und מועדים dienen aber die leuchtenden Himmelskörper. Sie sind im Allgemeinen der Menschheit אורות geworden. Der Anblick des gestirnten Himmels, die regelmäßigen Lichtphasen des Mondes, vor Allen der geregelte und das ganze Erdenleben regelnde Gang der Sonne ist, wie das תהלים¹ Lied singt, אין אמר ואין דברים, ohne Rede und ohne Worte, doch die große Gottes-Predigt von dem Himmel herab an die Menschen geworden, die in die Brust des Menschen die Ahnung einer hohen Macht senkte und über die Welt hin die Verkündigung ruft:

19. Und es ward Abend und es יום וַיְהִי־בֹקֶר וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יום
 ward Morgen: ein vierter Tag. פ רביעי:

es ist ein Gott! Es hat sie aber auch der Menschheit und Israels Gott zu besondern
 אותות, zu besondern Denk- und Wahrzeichen seiner Verheißungen und seiner Bestimmungen
 gebraucht. Seine erste Verheißung an die Menschheit und sein erstes Gesetz an Israel, das
 Israel für immer seiner eigenen Bestimmung inne werden lassen soll, hat Gott durch
 Sternenschrift verewigt. Er wies die auf wiedergeschenkter Erde neu entstandene Mensch-
 heit auf den Regenbogen am Himmel hin und sprach: וזאת אות הברית, dies ist das
 Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allem Fleische auf Erden errichtet habe.
 Als Abraham eine Ahnung von der Zukunft seines Volkes haben sollte, führte Er ihn
 in den Anblick des Sternen-Himmels hinaus und sprach: כה יהיה זרעך, so soll dein
 Same werden, so zahlreich und so unmittelbar an Gottes Munde hangend wie die Sterne.
 Und als Israel den ersten Schritt in seine nationale, geschichtlich und sittlich kampfreiche
 Zukunft thun sollte, rief Er seine Führer in den Anblick des zu neuem Lichte erstehenden
 Mondes hin und sprach: החדש הזה לכם, diese Licht-Erneuerung ist euer Wahrzeichen,
 רומא שלכם. Wie dort sich's immer neu zum Lichte emporringt, so sollet auch ihr euch
 immer auf's Neue zu neuer Reinheit und Klarheit und zu neuem Leben und Glanze aus
 jeder Verdunkelung des Geistes und der Sitte und aus jedem Dunkel des Geschickes em-
 porringen. Diese Verkündigung der immer zu findenden Erlösung von Uebel und Schuld,
 der nimmer zu verlierenden Verjüngung zu Freiheit und Leben durch die Welt zu tragen,
 ist euer Beruf, und כזה ראה וקדש, und so oft der dem neuen Lichte zuwachsende Mond
 sich zeigt, heiligt die Zeit in eurem Kreise zur Vollbringung solcher Erstehung zu neuem
 Lichte des Geistes und der Sitte, des Heiles und des Lebens. — So wurden Gestirne zu
 אותות: zu Wahrzeichen für die heiligsten, erlösungsreichsten Verheißungen an die Mensch-
 heit und Israel — (und eben, damit קדוש החדש nicht zur bloßen inhaltlosen astrono-
 mischen Zeitrechnung hinabsinke, ist neben der astronomischen Berechnung wesentlich: מצוה
 לראיה — (לקדש על פי ראייה) — und zu מועדים: die von Gott für Israel zu immer neuer Beher-
 zigung seiner Erlösungs- und Heiligungswahrheiten vor Seinem Angesichte im Anschluß
 an Sein Gesetz bestimmten Zeiten; sie waren alle ebenfalls an den Lauf der Gestirne, an
 den Umlauf des Mondes und an die von dem Laufe der Sonne bestimmten Jahreszeiten
 geknüpft, überall den jüdischen Blick zugleich auf die Natur und die Geschichte heftend,
 denselben Gott und in derselben Weise in der Natur und der Geschichte waltend zu zeigen.
 Auch diese Möglichkeit, die אותות ומועדים zu מאורות ברקיע השמים für die Erziehung
 des Menschengeschlechtes und Israels zu verwenden, ist nicht minder durch den vom Schöpfer
 gegebenen regelmäßigen Gang derselben bedingt, und wohl dürften die Einsetzungsworte
 derselben: והיו לאותות ולמועדי auf diese menschengeschichtliche Heroldschafft der Gestirne
 für die Gottes-Wahrheiten an die Menschheit und Israel sich beziehen. Es darf dabei nicht
 Wunder nehmen, schon hier bei der Schöpfungsgeschichte wie auch bei dem Werke des
 dritten Tages einem Hinblicke auf das spätere Gesetz zu begegnen. War doch dieses Ge-
 setz bereits 40 Jahre dem Volke mündlich vollständig gelehrt und zum großen Theile auch

20. Es sprach Gott, daß die Wasser wimmeln sollen von sich bewegendem lebenden Wesen, und der Vogel fliege über der Erde vor der Wölbung des Himmels.

20. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרְצוּ הַמַּיִם
שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל-
הָאָרֶץ עַל-פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם:

bereits praktisch im Leben eingelebt, als seine Grundzüge und der Grundriß der Geschichte schriftlich fixirt und zur Erhaltung der vollständigen mündlichen Lehre ihm überantwortet wurden. Eine Wahrheit, die man sich nicht oft genug für das Verständniß und die richtige Auffassung der *חשב"כ* vergegenwärtigen kann. Als dem jüdischen Volke zuerst diese Schöpfungsgeschichte in die Hand gegeben wurde, waren ihm bereits die *מאורות* zu *אורות* und *מועדים* geworden. Es begreift sich hiernach auch, wie die Weisen die Bedeutung des *מאור הקטן* als Wahrzeichen Israels in seinem Verhältniß zum größeren Lichte, als dem Wahrzeichen der übrigen, nach der Sonne zählenden Völker, zu dieser Stelle hier weiter entwickeln.

B. 20. Die Schöpfungen der ersten drei Tage stehen in Beziehung zu den folgenden drei Tagen. Das Licht des ersten Tages erhält am vierten Träger und dadurch erst vollends diejenige Stellung zur Erde, die seine Einwirkung auf die Entwicklung und das Leben der Erde bedingt. Der Wasser- und Luft-Raum des zweiten Tages erhält am fünften seine lebendige Welt, und die am dritten hervorgetretene und mit Pflanzen geschmückte Erde am sechsten ihre lebendigen Bewohner. Mit dem siebten beginnt eine neue Welt, die Welt der Menschenerziehung zu Gott, es ist wieder ein erster Tag, aber ein höherer, mit dem geistigen Licht der Gotteserkenntniß, dem aber sein vierter, seine Träger, fehlen: *אין לו בן זוג*. Erst mit Israel, dem achten Gotteswerk für die Weltgestaltung erhielt auch dieses geistige Licht seine Träger, *שראל ירי בן זוג*, wie die Weisen dieses Verhältniß ausdrücken.

Mit dem fünften Tage treten wir in den Kreis des Lebendigen. An den Rand des Oceans führt uns das göttliche Wort, zeigt uns Wasser und Luft und spricht: „Es sprach Gott, daß die Wasser hervorbringen sollen sich bewegendem lebende Wesen und der Vogel fliege über der Erde vor der Wölbung des Himmels.“ — *שרץ*, lautverwandt mit *שרש* und *זרז*, die auch eine rüstige, treibende Bewegung ausdrücken, scheint durch das verstärkende, die Ueberwindung äußerer Hindernisse ausdrückende *ץ*, die selbstständige Bewegung, das erste und augenfälligste Merkmal des Lebens auszudrücken. Der kleinste Punkt, an dem wir die selbstständige Bewegung wahrnehmen, kündigt eben damit sich als Lebendiges an. *שרץ* bezeichnet daher zunächst das niedere Thier, dessen Lebendigkeit sich unserer Wahrnehmung insbesondere durch seine selbstständige Bewegung darstellt. Während aber *שרץ* die selbstständige Bewegung nach ihrer äußeren Erscheinung darstellt, ist *נפש* (verw. mit *נפש*, völlig, aber organisch losgetrennt sein vom Erdkörper, siehe Jesch. VIII. S. 435) die innere Ursache der Bewegung, das jedem Lebendigen inwohnende, zur völligen Selbstständigkeit individualisirte Wesen, von dem eben die Bewegung ausgeht, (weßhalb *נפש* ja auch Wille heißt, denn Wille ist ja nichts anderes als das innere Ausgangsmoment einer Bewegung). Durch *נפש* wird das Wesen zu einem in sich ge-

21. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּיִם וְאֶת־הַיָּבֵשׁ. 21. Es ist also Gott, der die großen Fischgeschlechter erschaffen und auch alle

geschlossenen Individuum, auf höherer Stufe zu einer Persönlichkeit. נפש ist das durchaus vom Stoff getrennte, in den Stoff nicht aufgehende, jedem Lebendigen inwohnende Unfaßbare, das das Bleibende ist, mitten im Wechsel des Stoffes. Wäre נפש nur ein Accidens des Stoffes, so müßte mit dem fortwährenden Stoffwechsel alle Identität des Individuums schwinden. Schon das Beharren der Eindrücke, die Reminiscenz, die allem Lebendigen eigen ist, beweist das Vorhandensein eines Bleibenden innerhalb des wechselnden Stoffes, das die Eindrücke empfängt und festhält, und in welchem sich die eigentliche Continuität des Individuums vollzieht. In diesem נפש liegt das innere spezifische Unterscheidungsmerkmal zwischen Pflanze und Thier, sowie die selbstständige Bewegung das äußere ist. Durch dieses נפש hat das Thier einen Einzigen Mittelpunkt, in welchem sich sein ganzes Dasein concentrirt; es ist getödtet, so wie dieser Mittelpunkt vernichtend getroffen ist. Die Pflanze ist kein um eine Einheit geschlossenes Ganze; sie besteht vielmehr aus einer Vielheit ineinander geschachtelter Individuen; in jedem Theile, jedem Aste, jedem Blatte, jeder Knospe wiederholt sich die Existenz des Ganzen und kann daher fast jeder Theil, getrennt, wieder selbstständig das Ganze reproduciren. Die נפש ist חיה, ist mit der Kraft begabt, ihr Homogenes prüfend aufzunehmen und ebenso, ihr Heterogenes prüfend von sich zu weisen (חיה, חכך, חקק, חגג, die Gaumenthätigkeit, siehe Jeschurun das. S. 436). Dieses freithätige Aufnehmen und Abstoßen zufagender und nichtzufagender Elemente, ist die eigentliche Lebensthätigkeit. שרץ נפש חיה, Bewegung, Wille, prüfendes Aufnehmen und Entfernen, das sind zusammen die wesentlichen Merkmale des Lebens. שרץ: die Lebensäußerung, נפש: das Lebens-Prinzipium, חיים: die Lebensthätigkeit, der Lebensprozeß. — Es ist zweifelhaft, wie das וַיִּרְצוּ הַמַּיִם zu verstehen wäre, transitiv wie וַיִּרְצוּ הַמַּיִם וַיִּרְצוּ הַמַּיִם oder intransitiv wie וַיִּרְצוּ הַמַּיִם וַיִּרְצוּ הַמַּיִם. Das Wasser treibe hervor, oder das Wasser wimmele von u. s. w.

ועוף יעופף. Vergleichen wir יגע und יגע, müde und sich abmühen, streben, arbeiten, so dürfen wir ebenso עוף und עוף verstehen, und dürfte das Fliegen, bei der geringen Wahrnehmbarkeit der wiederholten Flügelbewegung, als die fortdauernd strebende Bewegung bezeichnet sein, während das Gehen stoßweise, in Absätzen geschieht. (Ob auch עב, die Wolke, von ihrer dahinfliegenden Bewegung, also in Verwandtschaft mit עוף genannt ist, oder vielmehr mit אוב, dem Schlauch, als Wasserbehälter in Verwandtschaft steht; ob nicht vielleicht אוב und עוב und עוף mit Wasser oder Luft gefüllt sein heißt, da der Vogel nur durch Füllung seines Körpers, seiner Lungen und Knochen mit Luft, sich in der Luft schwebend erhält — wagen wir nur fragend anzudeuten). — Bei dieser Schöpfung der Wasser- und Luftbewohner steht nicht wie bei den übrigen Schöpfungen das וַיִּרְצוּ הַמַּיִם, und dürfte dies unsere Auffassung bestätigen, daß dieses וַיִּרְצוּ הַמַּיִם den gegenwärtigen, von uns wahrgenommen werdenden Zustand bezeichnet, und daher zunächst bei solchen Schöpfungen steht, die den eigenen Wohnplatz des Menschen gestalten und ihm daher zunächst zur Wahrnehmung kommen.

B. 21. תניינ. Ein Wort zweifelhafter Ableitung und Bedeutung. Möglich, daß die Wurzel וַיִּרְצוּ ist mit vorgelegtem ו, (wie תנור von נור, למד von למד, vielleicht auch

die Wesen des kleinen sich fortbewegenden Lebens, von welchen die Wasser für ihre Gattungen wimmelnd geworden, und jeden beschwingten Vogel für seine Gattung, und Gott sah, daß es so gut sei.

הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה
הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר-שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵיהֶם
וְאֵת כָּל-עוֹף כַּנָּף לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא
אֱלֹהִים כִּי-טוֹב:

נפוח von נפח, aufgeblasen, Ball, Apfel) נון חלב. Fisch von נין hebr. Nachkommen, wie דג von דגה sich reichlich vermehren, wovon auch דגן, wegen der vielen Körner auf Einem Halm. הנין wäre ein Fisch = oder doch dem Fische verwandtes Thiergeschlecht. — Ebenso zweifelhaft ist הרמשח, von רמש. רמש ist offenbar verwandt mit רמס. רמס aber bedeutet überall ein festes, starkes Auftreten, ja selbst ein Zertreten, während רמש doch wie es scheint die leise Bewegung kleiner und kleinster Thiere bedeutet. Es könnte nun allerdings sein, daß רמש eine schwächere Form von רמס wäre und רמו, die schwächste, die nur ein Winken bedeutet. Analogien dafür finden sich z. B. זנה (verstärkt נח völlig verlassen) שנה, סנה, צנה, wovon das Erste Liebe abwenden, das Zweite Haß zuwenden, das Dritte abwehren, zurückweisen, daher Dorn, und das Vierte den Stachel-Schild bedeutet. Ebenso נו die leise Bewegung, שש die innere freudige Bewegung, דוד das schnelle Ross, und צוץ die hervorbrechende Blüthe. Allein eine sprachliche Erscheinung spricht doch einer andern Auffassung das Wort. דוד heißt Ross und דוד die Kleidermotte. (Ebenso עץ die Wollmade und ערש, ערש eilen.) Es scheint daher die Stärke der Bewegung nicht lediglich nach der in einer gegebenen Zeit zurückgelegten Strecke, sondern auch nach der Zahl der in einer gegebenen Zeit wiederholten Bewegungsthätigkeiten, somit nach der Energie der Bewegung bemessen zu werden. Zählen wir die in einer Minute vom kleinsten Wurm gemachten Schritte, und vergleichen sie mit der vom schnellsten Ross in gleicher Zeit gemachten, so dürfte der kleinste Wurm das schnellste Ross an Schnelligkeit der Bewegung weit überflügeln, und es begreift sich wie דוד das Ross und דוד der Wurm, ebenso aber auch wie רמס das stärkste Auftreten und רמש die Bewegung kleiner und kleinster Thiere bedeuten kann. Die Energie, die sich dort in der Stärke des einzelnen Tritts offenbart, zeigt sich hier in der Raschheit der wiederholten Bewegung. Jedenfalls scheint, wie שרץ die selbstthätige Bewegung, die Bewegung nach einem Ziele hin im Allgemeinen, so רמש diese Bewegung in ihrer Beziehung zu dem Widerstands-Elemente, dem Boden, dem Wasser, zu bedeuten, welches den Stützpunkt für die Hebelbewegung bildet. — כנף verwandt mit גנב, entziehen, dem Blick entziehen, לא כנף עור מוריד. Daher auch כנף, der Gewandzipfel. כנף scheint den Flügel nach seiner den Körper (und die Jungen) bergenden Bestimmung, somit mehr den ruhenden Flügel zu bezeichnen. Daher auch die Ausdrücke על אמתך כנפך ופרשת הסחירני, und sonst, wo immer die bergende, dem Anblick Anderer entziehende Bedeutung hervortritt. Gleichwohl erscheint es auch ohne Weiteres als das Werkzeug der Bewegung על המהלך כנפי רוח und sonst. Daß כנף auch in dieser Beziehung den Flügel bedeutet, weil er den Vogel der Erde und unserm Blicke entzieht, wäre nicht unmöglich. „Es ist also Gott,

22. Gott segnete sie also: seid fruchtbar und vermehret euch und füllet die Wasser in den Meeren, aber der Vogel vermehre sich auf der Erde.

22. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר
פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיָּמִים
וְהָעוֹף יִרְבֵּךְ בָּאָרֶץ:

23. Und es ward Abend und es ward Morgen: ein fünfter Tag.

23. וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
חַמִּישִׁי: פ

der die großen Fischgeschlechter geschaffen und so auch jedes Wesen des Kleinen sich fortbewegenden Lebens, welche die Wasser für ihre Gattungen hervorgebracht haben, und jeden beschwingten Vogel für seine Gattung, und Gott, der sah, daß es gut sei.“ — Auch hier wie bei ורעים steht das Gattungsgesetz nur bei der Ausführung und war bei der Anordnung implicite gegeben.

B. 22. וברך und דבר verhält sich wie sagen und sprechen. דבר, lautverw. mit דור, (die Reihe gleichzeitig Lebender) חסר, חור, טור, bedeutet die einfache Verbindung von Enlben zu Worten und Worten zu Sätzen, somit den Ausdruck der Gedanken in Worten ohne Rücksicht auf das Eingehen in das Ohr und das Aufnehmen in die Seele eines Hörenden, also: sprechen, aussprechen. Man kann ohne Zuhörer sprechen, nicht aber ohne solche etwas sagen. אמר aber ist sagen, mittheilen, verw. mit עומר die Garbe, חמר der Haufe. Es faßt die einzelnen ausgesprochenen Worte nach ihrem Inhalt und ihrer Absicht zusammen, will vermittelt der Rede den einheitlichen Gedanken und den einheitlichen Willen des Redenden ebenso wieder zu einer Gedanken- und Willens-Einheit in der Seele des Hörenden zusammengefaßt wissen. אמר ist daher immer von der Absicht eines unmittelbaren Erfolges begleitet, nicht so דבר. Wir sprechen daher von מאמרות und von עשרת הדברות. Gottes Schöpfungsworte waren unmittelbare That. Die Verwirklichung war die unmittelbare Folge. Gottes Gesetzesworte sind zunächst nur Aussprüche des göttlichen Willens. Sie bleiben ausgesprochen, auch wenn zeitweilig Keiner sie hört, Keiner sie befolgt. לאמר steht daher überall bei der Rede, wo die Absicht ausgedrückt wird, daß das Gesprochene eingeprägt, verstanden, nach seinem Inhalt vollständig begriffen, und zur vollen Erkenntniß oder vollen Willensbestimmung gelangen soll. אמר כלבו: sich selbst etwas zum Bewußtsein bringen, sich selbst etwas einprägen oder zur Befolgung vorsehen, und ebenso לאמר bei der Selbstrede, wo der Mensch eigener Zuhörer ist. לאמר bei Gottes Gesetzesausprüchen enthält immer die Bestimmung, das kurz und präcis Ausgesprochene (וידבר) nach seinem ganzen Inhalte zum Verständniß und zur Verwirklichung zu bringen. Es ist die תשכב zur תשכב. Daher heißen auch die Dolmetscher und Erklärer des Gesetzes אמוראים. Hier bei einem Schöpfungsworte ist לאמר wie die übrigen מאמרות der Schöpfung: Anordnung, Geheiß, dem die Verwirklichung sofort folgt. Gott segnete die organisch lebendigen Wesen, d. h. er gab ihnen die Kraft zur Fortpflanzung und Vermehrung, und mit dieser Kraft gab er ihnen zugleich die Weisung und den Trieb dazu. Denn in den unfreien lebendigen organischen Wesen ist Kraft und Erfüllung nicht getrennt. Wozu Gott ihnen Kraft giebt, zu dessen Verwirklichung treibt

24. Gott sprach: es setze die Erde hinaus lebendes Wesen für seine Gattung, Vieh und Kriechendes und Thier der Erde für seine Gattung, und es ward also.

25. Es hat also Gott das Thier der Erde für seine Gattung gebildet, das Vieh für seine Gattung, und alles Kriechende des Erdbodens für seine Gattung, und Gott sah, daß es gut sei.

24. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֶמָּה וּרְמֶשׂ וְחַיֵּהוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן:

25. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַיֵּי הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת־כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:

sie auch von selbst die Kraft. Es ist das Gotteswort, das sich fort und fort in ihnen vollzieht. Es ist daher der Gottessegel, der fort und fort in ihnen spricht: Befruchtet euch und vervielfacht euch und füllet das Wasser in den Meeren, der Vogel aber vervielfältigt sich auf der Erde. פרו ist die Erzeugung der Brut. רבו ist die Sorge für die Jungen, wodurch die Vermehrung bedingt ist.

B. 24—25. Von den Pflanzen hieß es הרשא öffnen oder enthüllen, und die Pflanze bleibt bei aller freigewordenen Individualität noch an den Mutterkörper der Erde gebunden. Von den Wassergeschöpfen hieß es ישרצו המים frei sich Bewegende erzeugen; allein die erzeugten Lebendigen verharren doch noch innerhalb des Elementes, das sie erzeugte. Erst von den lebendigen Erdgeschöpfen heißt es הוצא הארץ, daß die Erde sie aus sich hinaussetzen sollte, und erst in ihnen erreicht der lebendige Organismus eine immer höhere und freiere Selbstständigkeit bis hinan zum Menschen, der selbst seinem Ursprunge nach nur mit einem Theile seines Wesens der Erde angehört. נפש חיה, siehe oben B. 20. — בום findet sich nur in כמה wieder, wo es eine zur Erhöhung eines Gegenstandes dienende Anhöhe bedeutet. כמה dürfte daher die treffendste Bezeichnung derjenigen Thiere sein, die sich schon vermöge ihrer Natur dem Menschen dienend unterordnen und durch diese Unterordnung die bedeutendste Staffel für die von dem Menschen zu erreichende geistige Höhe bilden. Ohne den Stier hätte der Mensch sich selbst vor den Pflug und Wagen spannen, die schwersten Arbeiten vollbringen, die schwersten Lasten fortschaffen müssen, und unter der Last der Körper-Mühe wäre auch sein Geist erlegen, ja hätte sich nimmer erheben können. Indem der Mensch den Stier vor Pflug und Wagen spannen und das ihn nährende und fleidende Schaf ohne Körperanstrengung weiden konnte, blieb sein Geist frei für die Umschau am Himmel und auf Erden, und er konnte denkend hinter dem Pflug und denkend bei seiner Heerde weilen. Dem Viehe, der כמה, verdankt der Mensch seine geistige Hoheit, es ward כמה. Ihm gegenüber steht חיה הארץ, die חיה, das Waldthier, das, indem es sich nicht unterordnet, das in sich geschlossene, nur sich angehörende selbstständige Leben, חיים, darstellt. רמש האדמה, רמש sind die am Boden kriechenden, niedern Thiere. Siehe oben B. 21.

26. Gott sprach: Wir wollen einen Adam (Stellvertreter) machen in einer unser würdigen Hülle wie es unserm Ebenbilbe entspricht, und sie sollen ihre Herrschaft üben an dem Fische des Meeres

26. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם

B. 26. Alle übrigen Geschöpfe werden nur mit ihrer Entstehung eingeführt, bei dem Menschen hält die Schöpfung inne und kündigt der bereits geschaffenen Welt zuvor die Absicht an, einen „Menschen“, einen „Adam“ zu schaffen. Soll dieser „Adam“ doch als von Gott eingesetzter Walter und Herrscher in die geschaffene Erdwelt eintreten. Es wird diese Welt auf den Eintritt ihres Herrn vorbereitet. In diesem Sinne dürfte auch der Plural נַעֲשֶׂה zu verstehen sein. Dem Plural. majestatis, in welchem ein menschlicher Herrscher dem Volke seinen Willen kund thut, dürfte auch wohl ursprünglich die Anschauung zu Grunde liegen, daß der Herrscher hier nicht von dem Standpunkte seines individuellen Willens, seiner individuellen Interessen gebietet, sondern daß er sich nur im Zusammenhang mit seinem Volke begreift und nur aus dem Gesichtspunkt des Gesamt-Interesses und des Gesamtheils Anordnungen und Bestimmungen trifft. Nur als Repräsentant der Gesamtheit gebietet der Fürst der Gesamtheit. So kündigt der Schöpfer auch der Erdwelt die Einsetzung ihres Herrn gleichsam in ihrem eigenen Interesse, aus Fürsorge für ihre eigene Bestimmung an. Ebenso die Zerstreung der Völker, הַבָּה נִרְדָּה נִבְלָה שָׁם, aus Fürsorge für die Zukunft des Menschen selbst. Es erscheint der Plural. majestatis in der Gottesrede da, wo ein scheinbar beschränkendes, störendes Einschreiten als im tiefen Grunde heilbringendes, rettendes und nothwendiges begriffen werden soll. — אָדָם, siehe Jesch. VIII. S. 524 ff. Wir haben dort bereits darzuthun versucht, wie die grammatische und logische Analogie gegen die gewöhnliche Annahme spricht, die אָדָם von אֲדָמָה ableitet und die Charakteristik des Menschen als „Erdegeborenen“ begreifen läßt, während doch offenbar אֲדָמָה von אָדָם gebildet ist, die stoffliche Herkunft aus Erde ein Merkmal wäre, das allen Geschöpfen gemeinsam zukommt, und das spezifische Merkmal des Menschen vielmehr darin bestehe, daß er nicht ganz seiner Entstehung nach der Erde angehört, sondern der seinem von der Erde genommenen Stoffe eingehauchte Gottes-Hauch ihn zum Menschen macht. Schon die Ankündigung hier spricht dafür, daß in אָדָם das ganze höhere Wesen und die ganze höhere Bestimmung des Menschen ausgesprochen sein müsse, und auch in Stellen wie: וַאֲנִי צָנִי צָנִי מֵרַעֲיֵי אָדָם אֲחָם kann unmöglich der Mensch als Erdkloß begriffen sein. Wir haben dort die Etymologie des Wortes אָדָם aus der Bedeutung Roth, als der am wenigsten gebrochene Lichtstrahl, somit als die nächste Offenbarung des Göttlichen im Irdischen; — als lautverwandt mit הָדָם, Schemel, somit als: הָרוֹם רָגְלֵי שְׂכִינָה auf Erden, als Vermittler und Träger der göttlichen Herrlichkeit auf Erden, (im Gegensatz zu בָּמָה, בָּמָה ist die Vermittlung der Erhöhung eines Andern, הָרוֹם erspart einem Hohen die Füße auf die Erde zu setzen. Ohne die Einsetzung des Menschen zum אָדָם = הָרוֹם müßte Gott alle die Wahrheit, die Barmherzigkeit, das Recht und die Liebe, die er auf Erden gefördert wissen will, selbst auf Erden vollbringen. Das reine, Gottes Willen vollbringende Wirken des Menschen enthebt die Gottheit des Niedersteigens zur

und an dem Vogel des Himmels und
an dem Viehe und an der ganzen Erde

וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ

Erde, enthebt sie des unmittelbaren Vollbringens ihres Willens im irdischen Kreise, אדם = הדום שכינה, בהמה = במת האדם; — mit חתם, Siegel, (welche Verwandtschaft schon durch die Wurzel אטם, schließen, vermittelt wird), somit als das Siegel Gottes an seiner Schöpfung, als die Signatur, die der Welt ihren unsichtbaren Herrn und Meister vergegenwärtigt; — endlich als רמ(ה) mit vorgeordnetem individualisierenden א, als ein Wesen, dessen ganze Bestimmung in seine Gottähnlichkeit aufgeht, das aber diese Gottähnlichkeit in freier selbstthätiger Energie verwirklichen soll, somit: Repräsentant, Stellvertreter, das Alter-Ego der Gottheit; — alle diese Begriffe sind im tieferen Grunde Eins, sowie auch alle die Ableitungen אדם, אדום, הדום, חתם, אדם-א wesentlich zusammenfallen; wir dürfen sie alle in den Begriff der Stellvertretung zusammen fassen und אדם als Stellvertreter bezeichnen. — בעלמנו. Wir haben ebenso bereits dort („E. 526) nachgewiesen, daß צלם, verwandt mit שלם (שלמה) · סמל, (שמלה), nur die äußere Hülle, die leibliche Gestalt bedeutet. Also: in unserer Hülle, d. h. wenn alle die Barmherzigkeit und Milde, die Wahrheit und das Recht und die Heiligkeit der göttlichen Weltung in einer äußern, sichtbaren Hülle auftreten wollte, so würde sie in der Gestalt erscheinen, die der Schöpfer dem Menschen erteilte. Die leibliche Gestalt selbst des Menschen verkündet ihn als den Stellvertreter Gottes, als die Gottheit auf Erden, sie ist כדמותו. sie ist eine solche, wie sie einem zur Gottähnlichkeit bestimmten Wesen entspricht. — רמה, ähnlich sein. Indem רמה zugleich schweigen bedeutet, und der Begriff der Ähnlichkeit sich hier also construirt, daß der ähnliche Gegenstand dem Andern gegenüber schweigt, d. h. ihm nichts entgegengesetzt, buchstäblich ihm nicht widerspricht, nichts ihm Widersprechendes enthält — (auch unser deutscher Sprachgedanke kennt den Ausdruck: schreiende Gegensätze) — stellt sich die von dem Menschen zu erwartende Gottähnlichkeit zunächst negativ dar, daß er in seinem ganzen Wesen nichts hege und pflege, was der göttlichen Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit widerspricht. Gott gleich kann der Mensch nicht werden, aber ähnlich soll er ihm sein, soll nichts Gott Widersprechendes in sich und bei sich dulden. הרקרה, das Hinanstreben zur Gottesheiligkeit ist seine Bestimmung. Also: Wir wollen einen Stellvertreter bilden in einer unser würdigen Hülle, wie es unserem Ebenbilde entspricht. — וירדו, es ist hier sofort אדם als der Collectivbegriff der Menschheit gefaßt, darum Plural. רדה, Grundbedeutung: Etwas aus dessen freier Höhe in die Hand, d. i. in seine Macht herabbringen, אל כפיו, מגויה האריה רדה הרבש, und רדה פה bei den Weisen das Herabbringen der an den Ofenwänden feststehenden Bröde. Davon: Etwas aus dessen freier Selbstständigkeit in seine Macht bringen, sich unterthänig machen. Mit dem Accusativ heißt es, den ganzen Gegenstand sich unterthänig machen, so nur zweimal: לא ירדנו בפרך לעיניך und רדה באף גרים (Jesaias 14, 6) wo es beide-mal ein Ueberschreiten der dem Herrn oder dem Könige zustehenden Gewalt bedeutet. Sonst immer רדה ב-: gewisse Theile, Beziehungen eines Objects sich unterthänig machen, beherrschen. Diese Stellung hat der Mensch zu allen lebendigen Wesen auf der Erde. Er hat nicht die Bestimmung, sie alle und zwar ganz sich unterthänig zu machen. Die Erde

und an allem Gewürm, das dahinschreitet auf der Erde. וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ:

27. Da schuf Gott den Menschen

וַיְבָרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם

und ihre Geschöpfe mögen noch Beziehungen haben, die uns entzogen sind, in welchen sie Selbstzweck sind. Allein er hat die Bestimmung: לרדות בם, nicht אוחם, seine Herrschaft unter allen lebenden Wesen, an ihnen und an der Erde selbst zu üben, sie für die Erfüllung seiner Menschenaufgabe aus ihrer freien Selbstständigkeit theilweise in seine Hand zu bringen. Tritt der Mensch als אדם, אדם בצלם וברמות א' an die Erdwelt hinan und fordert ihre Dienste nur im Dienste Gottes: so erkennt ihn die Erdwelt gerne als ihren Herrscher an, seine Herrschaft selbst ist keine Knechtung und Erniedrigung, vielmehr eine Erhöhung und Erhebung aller irdischen Wesen in den Kreis freisittlicher, göttlicher Zwecke. Dem reinen, gottdienenden Menschen beugt sich willig die ganze Welt. Mißbraucht aber der Mensch seine Stellung, tritt er nicht als אדם, als Statthalter Gottes, sondern in eigener Macht Herrlichkeit der Welt gegenüber, so beugt ihm auch nicht willig das Thier seinen Nacken. אה שהוא בצלמנו כרמותנו ירדו אה שאינו בכ' ירדו, וכו' וירדו לא וכו' וירדו. Lehren die Weisen zur Stelle. רדה ist nämlich nicht כבש רדה, כבש רדה ist nur das Verhältniß des Herrschers zum Volke, das ja auch nur ein bedingtes ist. Ein anderes ist כבש, welches in dem B. 28 das Verhältniß des Menschen zu der leblosen Erdwelt specialisirt. כבש begegnen wir in כבש, der Aufgang, die Treppe, im Munde der Weisen: ררך כבושה, ein breitgetretener Weg, also: niedertreten, (damit auch כבם verwandt, walken, Treten der Wäsche) und in כבשן, der Ofen, in welchem die Dinge, die hineingeworfen werden, vollständig aufgelöst und umgewandelt werden. כבש also: gewaltthätig niedertreten, daß es nicht aufkommen könne, völlig bezwingen, oder etwas in seiner innersten Natur umwandeln und umgestalten. Diese Aufgabe, einer Sache seinen Stempel aufzudrücken, sie völlig in sein Geschöpf umzumandeln, hat der Mensch nur der leblosen Natur gegenüber, die derselben angehörigen Wesen sollen ihm Stoff und Werkzeug und Mittel zur Ausführung seiner Gedanken werden. Die menschliche Kunst ist der כבשן, der große Calcinir-Ofen, aus welchem die Erd-Dinge in ganz umwandelter Gestalt hervorgehen. Darum heißt es B. 28: מלאו אה הארץ וכבושה ורדו ברנה הים וכעוף השמים וגו'. War doch hinsichtlich der lebendigen Welt ursprünglich auch nicht das Tödten erlaubt! — Also: Gott sprach, wir wollen einen Adam machen in einer unser würdigen Hülle wie es unserm Ebenbilde entspricht, und sie sollen ihre Herrschaft üben an den Fischen des Meeres und an dem Geflügel des Himmels und an dem Viehe und an der ganzen Erde und an allem Gewürm, das dahinschreitet auf der Erde. Undem hier הארץ וכל die Aufzählung der lebendigen Welt unterbricht, und ihm erst הרמש וכל folgt, scheint die Herrschaft über das Gewürm nur als Folge der Herrschaft über die ganze Erde begriffen zu sein. In der That übt auch der Mensch eine Herrschaft über die niedern Thiere nur insofern, als er sie durch Vertilgung oder Verschlebung von jedem Stückchen Erdboden entfernt, den er für seine Herrschaft in Anspruch nimmt.

B. 27. ויברא א' אה האדם בצלמו, dieser wiederholt und wiederholt ausgesprochene Satz, daß die leibliche Hülle des Menschen, die eines Gottes würdige und der gött-

in einer seiner würdigen Hülle; in Gottes würdiger Hülle hat er ihn geschaffen; männlich und weiblich hat er sie geschaffen.

בְּצִלְמוֹ בְּעֵלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֱתוֹ זָכָר
וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

lichen Bestimmung des Menschen entsprechende sei, zeigt, welch' einen entschiedenen Werth das göttliche Wort auf die Anerkennung der göttlichen Dignität des menschlichen Leibes legt. In der That beruht auch das ganze Gesetz nicht zunächst auf der Heiligung des Geistes, sondern auf der Heiligung des Leibes. Daß der menschliche Leib mit allen seinen Trieben, Kräften und Organen göttlich, der göttlichen Bestimmung des Menschen entsprechend gebildet und dieser göttlichen Bestimmung des Menschen ausschließlich heilig und geweiht zu halten sei, darauf beruht alle Sittlichkeit des Menschen, und Nichts gräbt der sittlichen Bestimmung des Menschen also das Grab, wie der Wahn, welcher das Wesen des Menschen zerklüftet, nur dem Geiste göttliche Dignität zuerkennt, dem Geiste die Weisung giebt sich zu allem Höhern zu erheben und denkend und ahnend sich in eine höhere Welt aufzuschwingen, dagegen dem Leibe die zügellose Willkür überweist, sich dem Thier gleich, ja viel tiefer als das Thier in allem Schmutz der Sinnlichkeit zu ergehen, ja, der höhern und höchsten Genialität der Geistes einen um so größern Freibrief für die sittliche Entartung des Leibes ausstellt. Nicht so der von Gott gezeichnete Menschenberuf. Die Göttlichkeit, d. h. die sittliche Heiligung des Leibes ist ihm die Grundlage aller sittlichen Vereblung und die Vorbedingung aller geistigen Größe des Menschen, und, je höher die zu erringende geistige Größe, um so ernster die Anforderungen an die Beherrschung und Weihe des Leibes. Mit der den Leib Gott weihenden Mila beginnt der die reine Menschheit wieder aufbauende Gottesbund mit Israel, und eine ganze Reihe göttlicher Bestimmungen haben den ausgesprochenen Zweck, den Leib für die geistige und sittliche Gottähnlichkeit des Menschen rein und fähig zu erzeugen, zu nähren und zu erhalten, auf daß er א צלם bleibe und nicht טמא, שקץ und הויעבה werde. —

אורח. Obgleich alle lebendigen Wesen in doppelten Geschlechtern geschaffen waren, wird dies doch nur beim Menschen besonders hervorgehoben, die Wahrheit zu constatiren, daß beide Geschlechter in gleicher Unmittelbarkeit von Gott und in gleicher Gottesebenbildlichkeit geschaffen seien, eine Parität, die auch durch den Uebergang des Singulars in den Plural, אורח in אורח, noch besonders prägnant ausgedrückt ist. Das Eine gottebenbildliche Adamwesen steht in zwei Geschlechtern da, die erst beide zusammen den Adam-Begriff vollständig erschöpfen. — זכר, von זכר, gedenken, verwandt mit סכר, סגר, der geistige „Bewahrer“ der göttlichen und menschlichen Ueberlieferungen. Das männliche Geschlecht bildet den Fortträger, die Ueberlieferungs-Kette des Menschengeschlechtes. נקבה, von נקב, bestimmen, das Bestimmte (wie גולה, גנבה von גול, גנב) das Weibliche, erhält erst im Anschluß an das Männliche und in der Vereinigung mit den Bestrebungen des Mannes die besondere Bestimmung und die besondere Sphäre, innerhalb welcher es seinen Antheil an der Lösung des allgemeinen Menschenberufs zur Erfüllung bringt. Der Mann wählt sich seinen eigenen Beruf, das Weib erhält ihn im Anschluß an den Mann. (Siehe Jeschurun VII. S. 529 u. ff.)

28. Und Gott segnete sie und es sprach Gott zu ihnen: seid fruchtbar und vervielfältigt euch und füllet die

28. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר
לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-

28. Beide segnete Gott und beiden gab Gott die Erfüllung der Menichenbestimmung auf Erden zur Aufgabe. Während es aber oben B. 22 heißt: וַיְבָרֶךְ אֹתָם א' לֵאמֹר, heißt es hier וַיְבָרֶךְ אֹתָם א' וַיֹּאמֶר לָהֶם א'. Dort, bei den unfreien lebendigen Wesen, ist, wie dort schon bemerkt, mit der Segenertheilung, d. h. mit der Ertheilung der Kraft und Fähigkeit zur Fortpflanzung und Pflege der Jungen sofort auch die Verwirklichung dieses Segens bereits gegeben. Fortpflanzung und Sorge für die Jungen ist ein rein physischer Akt, der sich durch den mit dem allmächtigen Gottessegens gegebenen Trieb mit eben solcher Nothwendigkeit vollzieht, wie alle anderen physischen Entwicklungen des lebendigen Organismus. Hier, bei dem Menschen, ist der Segen, d. h. die Ertheilung der Kraft und Fähigkeit, von der Erfüllung, d. h. von der Verwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten zu dem von Gott mit ihnen beabsichtigten Zwecke getrennt, die Erfüllung wird zur Aufgabe an den Menschen gerichtet, der sie mit freiem Willen als Pflicht zu lösen hat. Was bei dem Thiere ein rein physischer Akt ist, wird beim Menschen zur freisittlichen That. Es ist aber mit der viertheiligen Aufgabe: פָּרוּ, רְבוּ, מְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ, פָּרוּ die ganze freisittliche Entwicklung des Menschengeschlechts auf Erden gegeben פָּרוּ ist die Ehe, רְבוּ die Familie, מְלֵאוּ die Gesellschaft, אֶת הָאָרֶץ das Eigenthum.

פָּרוּ: die Ehe, die Vereinigung der Geschlechter zur Erzeugung der Menschenfrucht, der Kinder. Wie in der Pflanzen-Frucht die edelsten Kräfte und Säfte des Baumes, zu einem selbstständigen Keime gereift, „frei“ werden, (siehe oben B. 11) so vereinigen Vater und Mutter das ihnen an Göttlichem und Menschlichem innewohnende Edelste zur Erzeugung eines selbstständig werdenden Menschenkeims.

רְבוּ: die Familie. רְבָה: sich vervielfältigen. Schon die bloß physische Vermehrung des Menschengeschlechts setzt ein Mehreres als bloße Erzeugung von Kindern voraus. Ist schon bei vielen Thiergeschlechtern die Vermehrung durch die Sorgfalt für die Jungen bedingt, so ist dies bei dem Menschengeschlechte, auch schon rein physisch genommen, eine noch höhere Nothwendigkeit. Das Menschen-Kind geht unbedingt verloren, so es nicht mit der Geburt sofort von Eltern-Pflege aufgenommen wird und die ihm zugewendete Eltern-Pflege seine körperliche Erhaltung und Entwicklung bewirkt und fördert. Nicht die Geburt, die Pflege ist der eigentliche Faktor der Menschenvermehrung. Allein רְבָה ist noch ein Mehreres und Höheres. Es sollen sich die Eltern durch die Kinder vervielfältigen, sie sollen sich in den Kindern wiederholen, es sollen die Kinder nicht nur ihre leiblichen, sondern ihre geistigen und sittlichen Ebenbilder werden; sie haben somit ihr geistig und sittlich Bestes in ihre Kinder zu pflanzen und zur reinsten Entfaltung zu bringen, kurz, sie haben sie geistig und sittlich zu bilden und zu erziehen, nur dann haben sie sich wirklich in ihren Kindern wiederholt und die Aufgabe רְבוּ gelöst. Die der Wurzel רְבָה innewohnende Bedeutung des Bildens und Erziehens findet sich in רְבָה: קָשָׁה: Schützen-Lehrer, Schützen-Meister, חֲרֻבוֹ: Zucht, insbesondere im Munde der Weisen gebräuchlich, und

Erde und bezwinget sie, und übet eure **הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וְרָדוּ בְרֵדָתָהּ הַיּוֹם**
Herrschaft an dem Fische des Meeres,

nicht unwahrscheinlich ist selbst der Name רב und רבי für Lehrer von diesem Begriffe. Das wahre Geschäft des Lehrers ist ja in der That nichts, als den Zögling zu einer Wiederholung seines geistigen Selbst's zu machen. (In Parenthese stehe die Bemerkung, wie in eigenthümlicher Weise die Wurzel רבה mit רוה und רפה: locker, loser, schwach werden, verwandt erscheint. In der That setzt das Nebeneinandersein vieler Gleicher eine Selbstbeschränkung jedes Einzelnen voraus. Es muß ein Jeder sich selbst beschränken, um auch der Existenz des Andern Raum zu geben. Nur das Nebeneinandersein vieler hilfsbedürftiger Schwacher macht durch die gegenseitige Hülfe jeden Einzelnen stark. Das Nebeneinandersein vieler selbstständiger Starker bedingt eine schwächende Selbstbeschränkung jedes Einzelnen. Eine Wahrheit, die vielleicht in der hebräischen Spracheigenthümlichkeit ihren Ausdruck gefunden, die das Zahl-Wort für weibliche Hauptwörter männlich gestaltet und für männliche weiblich. Auch der רבה-Begriff, der uns hier beschäftigt, setzt ein רפה=Werden, eine selbstbeschränkende Hingebung für das und an das leibliche, geistige und sittliche Aufblühen eines andern zur Gleichheit bestimmten Wesens voraus. Wie man Familienvater wird, hört der Egoismus auf, wird man רפה, löst sich die Persönlichkeit in die Sorge für eine Vielheit von Wesen auf, und, je hingebungsvoller, um so reiner wird die Aufgabe gelöst und um so reicher ist der Segen.) רבו fordert somit die Gründung des Hauses, der Familie, der einzigen Pflanzstätte der Menschenerziehung. Erst durch die Uebernahme des רבו erhält das פרו seine hohe sittliche, Menschheit bauende Bedeutung. Und schon nach dieser Seite hin werden eheloje Geburten das Grab der Menschheit, weil da wohl Kinder von Eltern geboren werden, aber ihrer leiblichen, sittlichen und geistigen Erziehung die Elternliebe und Sorge, das Eltern-Haus fehlt, in welchem und durch welches allein das Kind zum Menschen, zum Adam erblüht.

מלא ist die Gesellschaft. Indem jedem einzelnen Paare die Aufgabe gesetzt wird, dazu beizutragen, daß die Erde der Menschen voll werde und mit dieser Menschenfülle ihren eigentlichen Inhalt erhalte, geht offenbar die Anforderung über das eigene Haus hinaus, und stellt vielmehr an jeden Einzelnen die Forderung, beizutragen, daß auch neben ihnen so viele Menschenhäuser als möglich gegründet werden und aufblühen; damit ist aber jedem Einzelnen die Pflicht für die Gesellschaft gegeben.

כבשה ist das Eigenthum, (s. zu B. 26): die Bezwingung, Aneignung und Umwandlung der Erde und ihrer Produkte für den Menschenzweck. Dieser Eigenthums-Erwerb ist eine Vorbedingung der vorangehenden Aufgabe des Hauses und der Gesellschaft, die eben im Eigenthum die Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke zu suchen haben, und dadurch wird der Erwerb selbst sittliche Pflicht. Indem aber diese Aufgabe zuletzt steht, ist für dieselbe die Beschränkung gegeben, daß sie nur dann sittliche Bedeutung habe, wenn sie der Erreichung der vorgenannten Zwecke geweiht ist, wenn Vermögen erworben wird um Familien zu gründen und die Gesellschaft zu fördern, nicht aber wenn man in Gründung des Hauses und der Gesellschaft nur ein Mittel erblickt um Vermögen und Reichthümer zu erwerben.

an dem Vogel des Himmels und an allem Thier, das dahin schreitet auf Erden.

וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֵשׂת
עַל-הָאָרֶץ:

29. Gott sprach: siehe ich habe euch alles Samen streuende Kraut, welches

29. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם
אֶת-כָּל-עֵשֶׂב וְזֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל-

Diese Aufgabe וּרְבוּ וּרְבוּ ist beiden Geschlechtern zugleich erteilt; ist ja das einheitliche Zusammenwirken beider Geschlechter für diese Menschenbestimmung gleich wesentlich. In dem jedoch die Lösung dieser Aufgaben wesentlich durch den Erwerb der Mittel bedingt ist, und dieser Erwerb, die Bezwingung der Erde für den Menschenzweck, zunächst nur dem männlichen Geschlechte obliegt, — weshalb auch der Plural in וּכְבִשָׁה nicht voll ausgedrückt ist — so ist auch die Aufgabe der Verehelichung und Hausesgründung direkt und unbedingt nur dem Manne gegeben, für das Weib ist sie nur bedingt, und beginnt erst in ihrem Anschluß an den Mann. (Sebamoth 65, b.)

Durch diese Sätze ist aber dem ganzen Familien- und bürgerlichen Leben der göttliche Weihe-Stempel aufgedrückt. Das göttliche Wort kennt keine Zerfällung des Lebens in gottzugewandte, sogenannt religiöse, und vom Göttlichen unberührte, profane Momente. Das ganze Leben nimmt Gott für seinen Dienst, für die Erfüllung der „Adam“-Bestimmung in Anspruch und das Familien- und bürgerliche Leben in allererster Linie.

Mit dem וּמָלֵא אֶת הָאָרֶץ ist ferner die Füllung der Erde mit Menschen, die Allverbreitung des Menschengeschlechts über die Erde als Bestimmung göttlicher Absicht ausgesprochen, und damit die Lösung der Menschen-Aufgabe an keine Zone, an kein Klima, somit auch an keine durch den Einfluß des Bodens und des Klima's dem Menschen-Organismus gebrachte Eigenthümlichkeit geknüpft. Die ganze Erde ist zur אֶרֶץ, zum Menschen-Reich, zum Adams-Boden bestimmt, überall, unter jedem klimatischen und orographischen Einfluß, und mit jedem dadurch bedingten Organismus kann die große Menschen-Aufgabe gelöst werden und geht die Gottebenbildlichkeit nicht verloren. —

וּרְבוּ בְרֵגֶל הָאָרֶץ. Oben in dem bestimmenden Ausspruch wird die ganze höhere Thierwelt durch בְּרֵגֶל הָאָרֶץ ausgedrückt, es fehlt חַיָּה, und es ist dort somit בְּרֵגֶל הָאָרֶץ; hier steht nur חַיָּה, und ist somit בְּרֵגֶל הָאָרֶץ mit unter חַיָּה begriffen. Dort, in der Bestimmung, stellt sich die ganze von dem Menschen zu beherrschende Thierwelt als בְּרֵגֶל הָאָרֶץ, als Biedestul zur Hoheit des Menschen dar. Hier, wo sie erst dem Menschen zugeführt werden, sind sie alle noch חַיָּה, in ihrem selbstständigen, in sich geschlossenen Lebenskreise.

V. 29. 30. Es heißt nicht: לָכֶם לֶאֱכֹל, sondern einfach לָכֶם. Durch den Accent ^ auf זֶרַע ist auch das: לָכֶם לֶאֱכֹל als ein völlig selbständiger Satz von dem vorhergehenden getrennt. Sollte hier auch nur von der Erlaubniß, die Pflanzen zu essen, die Rede sein, so wäre das ja auch wohl bereits in dem וּכְבִשָׁה des vorhergehenden Verses enthalten. Dabei ist nicht zu übersehen, daß bei den Fruchtbäumen ausdrücklich זֶרַע hervorgehoben ist, obgleich die Kerne der Früchte nicht zur Nahrung des Menschen bestimmt sind. Aus allem diesem scheint sich der Sinn also zu ergeben: Siehe, ich habe euch alles Samen streuende Kraut, welches auf der Oberfläche der Erde ist, und jeden

auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum übergeben, an welchem Samen streuende Baumfrucht ist; euch sei es zur Nahrung;

30. allem Thier der Erde aber, allem Vogel des Himmels und Allem, was auf Erden dahin schreitet, in welchem lebendige Seele ist, alles Grüne der Pflanzen zur Nahrung; da ward es also.

פָּנֵי כָּל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־
בּוֹ פְּרִי־עֵץ זָרַע זָרַע לָכֶם יְהִי
לְאֹכְלָהּ:

30. וְלִכְל־חַיַּת הָאָרֶץ וְלִכְל־עוֹף
הַשָּׁמַיִם וְלִכְל־רֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֵרֹק
עֹשֶׂב לְאֹכְלָהּ וַיְדַרְבֵּן:

Baum übergeben, an welchem Samen streuende Baumfrucht ist; d. h. das erste Samen-Gewächs und den ersten Fruchtbaum habe ich geschaffen, fortan habe ich sie euch übergeben; von eurer Wartung und Pflege hängt ihre weitere Erhaltung und Fortpflanzung ab. „Euch soll es, der Samen der Pflanzen und die Frucht der Bäume, zur Speise sein.“ Ihre schonende und weise Wartung und Pflege liegt somit in eurem eigenen Interesse. — וְכָל־ (ה) אֶת־ mit vorgefügtem אֶת־ heißt Vernichtung zur Assimilierung mit der eigenen Individualität. (Siehe Jeschurun VIII. S. 278). Essen ist somit kein כָּלֵן, keine Zerstörung, sondern ein Uebergehen der Stoffe in ein anderes Individuum. Damit ist der sittliche Zweck und die sittliche Umgränzung des Essens gegeben. Es soll nur Das gegessen werden, was der zu nährenden Persönlichkeit gemäß ist. Alle Speisegesetze sind nichts, als der Ausspruch: „das ist geeignet, durch Vernichtung in deine Persönlichkeit überzugehen.“ Dies kann aber nur Gott aussprechen, der die Stoffe kennt und uns. Dem Menschen war, wie wir hier sehen, ursprünglich nur Pflanzenkost, und zwar der Samen der Samenpflanzen (Getreide, Hülsenfrüchte zc.) und die Früchte der Frucht bäume bestimmt, und dem Thiere וְכָל־עֹשֶׂב, das Grüne der Pflanzen: Blätter und Kräuter. Es war also ursprünglich völliger Friede zwischen Menschen und Thieren. Wenn bei der Bestimmung וַיִּלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ der Mensch zugleich ausschließlich auf Pflanzenkost: Getreide und Früchte, hingewiesen war, so muß die Erde auch überall diese Nahrung geboten und daher eine andere klimatische Beschaffenheit gehabt haben als jetzt. Eine Thatsache, für welche die im höchsten Norden aufgefundenen Reste jetzt tropischer Pflanzen eine Bestätigung liefern. Erst mit der Sündfluth ward dem Menschen das Töbten der Thiere und thierische Kost erlaubt. Mit der Sündfluth war aber auch eine störende Veränderung der Erde selbst vor sich gegangen: וַיִּנְנִי מִשְׁחִיחֵם אֶת־הָאָרֶץ, und dürfte schon dadurch die Gestattung der Thierkost geboten gewesen sein. Mit der Gestattung der thierischen Nahrung tritt auch das erste Speisegesetz וַיִּחַר מִן־הָרִי ein, wie sich denn überhaupt alle Speisegesetze nur auf die thierische Nahrung beziehen, und dürfte der Begriff der vegetabilischen Nahrung nicht unwahrscheinlich einen Wegweiser zum Verständniß der Auswahl bieten, die das göttliche Gesetz aus der Thierwelt für unsere Nahrung getroffen.

וַיְדַרְבֵּן, so ist der gegenwärtige Zustand, die Bevölkerung der Erde mit Thieren und Menschen und die Stellung des Menschen zu Erde und Thier, geworden.

31. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וַיֵּרָא אֵל

R. 31. 'וירא א'. Wir kennen bereits diesen Ausspruch: טוב כי טוב, der uns bei allen Gliederungen der Schöpfung entgegengetreten; wir haben bereits erkannt, wie damit, daß dieser Ausspruch stets nach einer vollendeten Schöpfung auftritt, die Freiheit des Schöpfers über seinem geschaffenen Werk, und die fortdauernde Abhängigkeit des Werkes auch nach seiner Vollendung vom Schöpfer wiederholt unserm Bewußtsein festgehalten werden. Wir würden auch hier es daher nicht auffallend finden, wenn auch hier beim letzten Gliede der Schöpfung nur stände: טוב כי טוב. Es steht aber: וַיֵּרָא וַיֵּרָא, und וַיֵּרָא führt uns immer etwas Neues entgegen, Etwas, was wir noch nicht gesehen haben: „siehe da!“, und es muß uns also hier, außer dem bisher mit diesem Ausspruch Gesagten, noch ein neuer Gedanke zum Bewußtsein gebracht werden, den wir ja auch ohnehin schon auf den ersten Blick in dem beigefügten מֵאֹד erkennen würden. Für diese Auffassung des וַיֵּרָא spricht die ganze Lautverwandschaft dieser Wurzel. Vergleichen wir אָנָה, חָנָה, עָנָה. אָנָה: einen Gegenstand einem bestimmten Ort, oder einer bestimmten Person zu führen, אָנָה לִירוּ, אָנָה לִירוּ, daher אָנָה: ein Werkzeug zum Transport von Gegenständen, das Schiff. Ist der Gegenstand angelangt, so sagt man: חָנָה! also ein Wort, mit welchem Jemand aufmerksam gemacht wird, daß ihm ein Gegenstand zugeführt sei. Bleibt der Gegenstand da, hat damit seine Bewegung das bleibende Ziel gefunden (Vgl. נָוַע und נָוַח, so: חָנָה, bleibt er dort ruhen; מָחָה ist nicht die zufällige, sondern die gesuchte Ruhestätte. Was אָנָה konkret ist, das ist עָנָה geistig, Jemanden das Wort, damit den geeigneten Gedanken zu führen: antworten, entgegen. Daher sind auch von חָנָה Partikeln gebildet, die das Ziel einer räumlichen oder zeitlichen Bewegung bedeuten, עַד חָנָה, חָנָה: bis hier, oder bis jetzt.

Führt somit חָנָה unserer Gedankenreihe immer einen neuen, bis jetzt nicht aufgefaßten Begriff zu, und ist dieser neue Begriff das zu טוב hinzugekommene מֵאֹד, daß das, was wir bis jetzt nur als gut zu betrachten gelehrt worden, wir nun als „sehr gut“ denken lernen sollen, so muß aber auch andererseits unserer Betrachtung eine neue Seite geöffnet worden sein, die diese neue Nuance unseres Urtheils motivirt, und dieses thatsächlich Neue ist offenbar: כָּל. Jedes einzelne Geschöpf ist gut; aber nun erst, wo die Reihen der Schöpfungen geschlossen und jedes Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet werden kann, ja, jetzt erst in den Zusammenhang mit dem Ganzen gebracht worden ist, ist Alles nicht nur טוב, sondern מֵאֹד טוב. — כָּל ist nicht nur ein Vielheits-Begriff, „Alles“, daß darin lediglich ohne Ausnahme ein Jedes mit einbegriffen und Keines ausgeschlossen wäre, sondern כָּל ist ein Einheits-Begriff der Vielheit, ist die Vielheit als eine Einheit begriffen, es ist nicht sowohl Alles, sondern das „Ganze“. כָּל, rad. כָּלֵל. כָּלֵל ist in dem Munde der Weisen, Reif, Kranz, Krone, also: Begriff des Runden, des Kreises. (Vgl. לָלַךְ, Etwas um seine Achse drehen.) Der Kreis ist aber nichts als die vollendetste Linie, derjenige Raum, der mit demselben Maß von Kräften von einem Punkte aus nach allen Seiten beherrscht wird. Kreis ist daher der sinnliche Ausdruck für das gesammte Gebiet, welches ein Wesen von seinem Standpunkte aus beherrschen kann. Daher sind alle

insgesamt, und siehe da, es war sehr **עֵשָׂה וְהָיָה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב**
 gut. Es ward Abend, es ward Morgen: **וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי: פ**
 der sechste Tag.

hebr. Ausdrücke für Begriffe der Vollkommenheit und Ganzheit mit Kreis verwandt. Darum ist auch כל nicht sowohl eine Summe von Vielen, als Bezeichnung der Totalität eines Begriffs. 'כל לבבות דורש ד', nicht sowohl alle Herzen, sondern jedes Herz in seiner Ganzheit, in der ganzen Tiefe und dem Umfang seiner Regungen. 'הן ד' ידעה כלה, das Wort in seiner Ganzheit, seinen Motiven, seinem Zusammenhang, seinem Ursprung und seinem Ziele. So auch hier: Gott sah das Ganze dessen, was er geschaffen, sah die Totalität aller seiner Geschöpfe, sah das harmonische Zusammenklingen aller Wesen, wie sie Alle sich um Einen Mittelpunkt drehen, alle zusammenstimmen — es heißt nicht אלה הכל אשר עשה, er sah das Ganze, das er geschaffen, sondern אשר עשה כלה, die Ganzheit, die Harmonie, die Einheit alles dessen, was er geschaffen hatte, er betrachtete jedes Einzelne in seinem Zusammenhang zum Ganzen: והנה טוב מאוד. War das Einzelne an sich טוב, ist es im Zusammenhange des Ganzen טוב מאוד, sehr gut, auch da gut, wo wir es nicht erwartet, wo, einzeln betrachtet, Demjenigen, dem der Blick auf's Ganze entgeht, eine Mangelhaftigkeit erscheint. Nennen wir doch die Sache gut, die unsern Voraussetzungen entspricht; sehr gut aber, wenn sie über unsere Voraussetzungen gut ist, da noch Dienste leistet, wo wir es nicht mehr erwartet. So ist alles Geschaffene, alles Seiende in seinem Total-Zusammenhange sehr gut. Alles relative רע scheint nur רע dem am Einzelnen, am Bruchtheil in Zeit und Raum haftenden Blick; es schwindet aber, ja es selbst, — sogar 'סורים, 'הרע, מות — selbst die Leidenschaft, die Leiden und der Tod, diese mächtigsten Potenzen unter den Erscheinungen — werden טוב, und dann, weil wir es nicht erwartet, selbst טוב מאוד — sobald sich der Blick zur Anschauung des Ganzen erhebt. Uberschaute wir das Einzelne von dem Standpunkt des Ganzen, überschaute wir uns selbst in unserer Ganzheit, nicht bloß als תחתונים, sondern auch als עליונים, nicht bloß in unsern irdisch sinnlichen, sondern auch in unsern geistig göttlichen Beziehungen, nicht bloß in Beziehung zu ערה sondern auch zu ערה, jeden inneren und äußeren Kampf in Beziehung zu der sittlichen Freiheit, die in dem Siege errungen, jede Gegenwart zu der ganzen Ewigkeit, die unser wartet: so würden wir auch mit מאיר ר' in unsere תורה die Glosse hineinschreiben: והנה טוב מאוד והנה טוב מות, oder mit den andern Weisen ('ב'ר ט'): והנה טוב: זו מדה הטוב מאוד זו 'סורין, והנה טוב זה 'צר טוב מאוד זה 'הר'. Eben in dem Heilbringenden dieser scheinbar störenden Welt-Erscheinungen bewährt sich nicht nur die Güte, sondern die unübertreffliche Güte, das טוב מאוד alles Dessen, was Gott erschaffen. Ich darf in meiner Gegenwart leiden, wenn ich dadurch für meine Zukunft weiser und veredelter werde, darf auch für das mich mittragende Ganze leiden, ja, darf auch meine ganzen siebenzig Jahre in Prüfungen hinbringen, die ja nur einen Tropfen im Meere der Ewigkeit bilden, die meiner harret — würden wir so alle Zeiten und alle Kreise des ineinander und aufeinander zusammenwirkenden Ganzen des von Gott Erschaffenen in Einem Blick überschauen können, wie Gott es schaut, wir würden mit Ihm urtheilen: והנה טוב מאוד!

מאור, rad. אור. אור speciell: eine Feuerkrücke, ein Stück Holz zum Anfsühren des Feuers. שני זנבות האורים העשנים, zwei dampfende Feuer-Krücken=Kestle. Werkzeuge in Gottes Händen, das Leid über Völker zu bringen (wie אשור השכירה), Hölzer um Hölzer in Brand zu bringen, aber nicht besser als die Andern, werden daher selbst mit vom Feuer ergriffen und gehen selbst mit auf. Dagegen 'הושע כ'הג' auch ein אור, auch ein Werkzeug in Gottes Händen, aber מוצל מאש, das vom Feuer verschont bleibt, nicht zu Grunde geht in seinem Dienst. Allgemeiner: Hebel, bewegende Kraft, alles, was etwas in Bewegung setzt, veranlaßt, daher על אודות über die Veranlassungen d. i. wegen. מאור, Substantiv: das ganze Reich von Mitteln und Kräften, Vermögen. Adverbialiter bezeichnet es den Begriff, bei welchem es steht, in dem ganzen Ausmaß seiner möglichen Wirkungen, soweit er nur reicht, also im höchsten Grade.

ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, so ward Abend, so ward Morgen, der sechste Tag. אמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי ה' יחירה למה לי מלמד שהתנה הב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחויר אחכם לחרו ובהו (שבת פ"ח א'). ויהי ערב ויהי בקר יום הששי אמר ר' יודן זו שעה (בר"ט) יחירה שמוסיפין מחול על הקדש (בר"ט).

Diese Sätze dürften ihre Erläuterung finden, wenn wir uns die Bedeutung des ה vergegenwärtigen. Schon allgemein wird ein mit dem bestimmenden Artikel ה versehenes Substantiv, das absolut, ohne folgenden Relativsatz steht, als ein solcher Gegenstand bezeichnet, auf den wir schon in der bereits bei uns geweckten Gedankenreihe vorbereitet sind, der durch das Vorangehende erwartet wird. „Dies ist ein Mann“ führt den Begriff Mann als einen ganz neuen, durch Nichts vorbereiteten, in die Gedankenreihe ein. „Dies ist der Mann“, oder auch: „dies ist der Mann“, stellt den Begriff als einen solchen dar, den zu suchen und zu erwarten wir bereits durch vorangegangene Gedanken veranlaßt waren. Würde es hier heißen: יום ששי, es war dies ein sechster Tag, so wäre durchaus keine andere Beziehung dieses Tages zu den vorangehenden, als die der Reihenfolge bezeichnet gewesen; es wäre auf keine Weise dieser Tag etwa als ein solcher aufgeführt, auf den schon alle die vorhergehenden vorbereitet, der nach allem Vorhergehenden zu erwarten gewesen wäre. Indem uns aber gesagt wird: יום הששי, dies war der sechste Tag, so haben wir offenbar den Tag als einen solchen zu denken, auf welchen alle andern vorbereitet, zu welchem sie geführt, in welchem die Schöpfungsreihe ein Ziel und einen Abschluß gefunden. Und dies ist um so prägnanter hervorzuheben, weil alle vorangehenden Tage ohne diesen Artikel aufgeführt waren. Es heißt von allen יום שני ויג', יום אחד, יום אחר, es war Ein Tag, es war ein zweiter, ein dritter, ein vierter, ein fünfter Tag; nun aber heißt es: es war der sechste Tag, also offenbar der Tag, zu welchem alle früheren als Weg und Vorbereitung führten, der ihnen den Abschluß, die Vollendung bringen sollte. War nun dieser sechste Tag eben derjenige, der der geschaffenen Erdenwelt ihren „Adam“, ihren Gott vertretenden Herrn und Verwalter bringen sollte, so ist mit dem ה des יום הששי buchstäblich gesagt, daß תנאי התנה הב"ה עם מעשה בראשית, daß der Bestand und die Bestimmung aller vorangegangenen Schöpfungen durch das Geschöpf des sechsten Tages, somit dadurch bedingt ist, daß dieses Geschöpf, der Mensch, die ihm gewordene hohe Aufgabe rein übernehme und treu erfülle. Hat aber dieses Geschöpf im Laufe der Zeit diese seine Stellung ver-

schmachten nach einem Ziele, und כָּל: Alles, was einem bestimmten Ziele dient. Werkzeug, Gerath, Gewand u. s. w. (כָּלָה: das vollendete Lebensalter, in welchem wir das vollendete Hiersein mit dem noch vollendeteren Dortsein vertauschen.) וַיָּבִיאוּ: zu einem Ziele führen, וַיָּבִיאוּ: sie wurden zum Ziele geführt.

Wie das erste Wort der Schöpfungsgeschichte uns in den Anblick des Himmels und der Erde hinrief, und das große Wort uns vernehmen ließ: ganz uranfänglich hat Gott diese Himmel und diese Erde geschaffen, so führt uns nun dieses Schlußwort der Schöpfungsgeschichte wieder in den Anblick des Himmels und der Erde, und spricht das gleich große Wort: וַיָּבִיאוּ! über Himmel und Erde aus, sie sind zu diesem Ziele gebracht worden! Sie waren nicht immer, sie wurden! Und ehe sie wurden, war ihr Dasein und ihr Seytsein als Ziel im Gedanken ihres Urhebers vorhanden. Von Himmel und Erde, von dem ganzen Weltall war einst nichts als der Gedanke im Geiste ihres Urhebers vorhanden, und bei ihrem Werden war die Verwirklichung dieses Gedankens das Ziel eines sie schaffenden Urhebers. Nicht in Himmel und Erde liegt die Ursache des Himmels und der Erde, sie sind nicht selbst die Ursache ihres Entstehens — der widerspruchsvollste, denkwidrigste, völlig undenkbare Gedanke! — die Ursache ihres Daseins liegt außer ihnen — und sie sind nicht das Product einer blindwirkenden Kraft, sondern das Werk eines denkenden, mit Ziel und Absicht allmächtig Schaffenden Einen! וַיָּבִיאוּ!

Die Weisen lehren uns den Begriff noch schärfer fassen. Siehe, lehren sie, מוֹחָזֵן וְהוֹלֵכִין, die in's Dasein gerufenen Stoffe und Kräfte waren in fortlaufender Entwicklung begriffen, וַיָּבִיאוּ, da setzte Gott ihrer Entwicklung Ziel und Gränze, da war Er שָׂדֵי, da war Er, שֹׂמֵר לְעוֹלָמוֹ דִּי, der seiner Welt: genug! zurief, שְׂמַלְמְלָא, hätte Er dem Himmel und der Erde nicht sein Genug! zugerufen, sie wären noch heute in fortwährender Entwicklung begriffen. (בר' " , ופא'). (כלה heißt auch wie כלל einhalten, zurückhalten, eingränzen, לא יכלה ממך (1. B. M. 23) ואת בניהם כלו בכיה (1 Sam. 6. 10). Es sind dies Alles Nuancen des Einen Begriffes: Ziel setzen.)

Der Abschluß der Schöpfung, das Nicht = mehr = Fortentstehen neuer Bildungen, sprechen wir es mit Einem Begriffe aus, der gegenwärtige Sabbath der Schöpfung, das ist eine noch lautere, sprechendere Offenbarung des Schöpfers, als das positive Dasein des Himmels und der Erde. Wenn, wie die materialistische Beschränktheit zu allen Zeiten gelehrt, das Entstehen der Welt aus physischen Ursachen hervorgegangen, dabei kein freier, denkender, allmächtiger Wille thätig war, wenn die Welt nur den in der Welt vorhandenen Naturkräften ihr Dasein verdankt, warum ist denn bereits seit Jahrtausenden Sabbath in der Schöpfung? Warum wirken denn diese Kräfte nicht noch, allmächtig Neues schaffend, fort? Warum ist bei vorhandener Ursache die Wirkung nicht mehr vorhanden? Was hat ihrem Schaffen dies Gränze setzende Ziel gebracht? Eben, daß seit Menschengedenken keine neuen Schöpfungen entstehen, eben der in der Schöpfung waltende Sabbath beweist, daß diesem Sabbath ein denkendes, Ziel wollendes, allmächtig freies Schaffen vorangegangen, und diese ganze Welt nicht das physische Product mit blinder Nothwendigkeit zeugender Naturkräfte, sondern das

moralische Wert eines, mit höchstem denkendem Bewußtsein, frei wollenden und frei wirkenden, allmächtigen Schöpfers ist.

Ja, es führen uns die Weisen in die einzelnen Kreise der Schöpfung umher und zeigen uns, wie nicht nur dem Weltganzen dieses allmächtige, Ziel setzende, den Schöpfer und Meister offenbarende ׀! aufgeprägt ist, sondern wie die Mannigfaltigkeit der bestimmt und scharf abgegränzten Bildungen und Entwicklungen der einzelnen Arten innerhalb derselben Gattung dieselbe, Maß und Ziel setzende freie Schöpferhand offenbart. Siehe, sprechen sie daselbst, am Himmel: der eine Stern vollendet seinen Lauf in zwölf Monaten, der andere in zwölf Jahren, dieser in dreißig Tagen, jener in dreißig Jahren, andere erst in 480 Jahren — und auf Erden: wie verschieden und doch bestimmt die Reife der verschiedenen Pflanzen, diese Frucht reift in einem Jahre, jene braucht drei Jahre zu ihrer Reife — Alles, im Himmel und auf Erden spricht es aus: ׀! Ueber uns hat ein freier Gedanke und ein freier allmächtiger Wille gewaltet, der uns Alle mit Ziel und Maß umgränzt und eben in dieser Umgränzung und durch diese Umgränzung uns werden ließ und werden läßt, was wir sind! — ׀! Alles ist nach Maas und Ziel umgränzt, Allem ist Stoff und Kraft und Entwicklungs-Zeit und Art zugemessen — ohne denkenden, wollenden, mit freier Allmacht Ziel und Maß setzenden Schöpfer, durch bloß physisch wirkende, blind gebundene Naturkräfte konnte keine Welt und konnte kein Strohhalme entstehen! — So ist ׀! der große jüdische Protest gegen jede materialistische, den freien Schöpfer leugnende Weltanschauung aller Zeiten, so ist ׀! das große jüdische Zeugnis für die Erschaffung der Welt durch einen freien, weisen, allmächtigen Gott.

וכל צבא. Die Thatfache, daß das jüdische Volk in seinem friedlichen, das Heiligthum umgebenden Lager nach ׀! צבא gezählt wurde, daß die am Heiligthum dienenden Leviten als ׀! מועד באהל מועד עבודה כבוד לזבא לזבא (4 B. M. 4, 23,) bezeichnet werden, daß endlich die mit ihren Spenden zusammen kommenden Frauen ׀! צבא פחה bezeichnet werden, diese Thatfache beseitigt die Annahme, daß in ׀! der Begriff des Kampfes liege; vielmehr ist offenbar die Grundbedeutung: Heer. Nicht jede versammelte Masse ist ein Heer, vielmehr nur diejenige Masse, die sich dem Willen eines Einzigen unterstellt, der für die Zeit des Heeresdienstes über die geistigen und leiblichen Kräfte der in's Heer Eingetretenen zu gebieten hat, ist ein Heer. Die Intelligenz und der Wille des Heerführers macht somit das Heer zum Heer, und ein Heer ist eine große, von der Intelligenz und dem Willen eines Einzigen befehligte Menge. Die Heeresmenge ist gleichsam der Körper des Heerführers; ihre Kraft und Glieder gehorchen seiner Intelligenz und seinem Willen. So begreift sich die Verwandtschaft von ׀! mit ׀!, anschwellen, einen großen körperlichen Umfang gewinnen, und ähnlich ׀!: wollen, sich zur Erreichung eines Gegenstandes ausdehnen, etwas in den Kreis seines Reiches ziehen, oder sein Reich zum Einschluß eines Gegenstandes ausdehnen. (Vgl. ׀! und ׀!). Daher auch ׀! das Ersehnte, das Reizende. (Ob ׀!, der Hirsch, seinen Namen von der im Munde der Weisen so gerühmten großen Elasticität (Dehnbarkeit) seiner Haut hat, auf welcher auch vielleicht seine Schnellkraft mit beruht, wagen wir nur zu vermuthen.) ׀! heißt Jemanden in seinen Kreis, in das Reich seines Willens stellen, ihn auf seinem Posten an-

2. וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי

2. Da vollendete Gott mit dem sieb-

weisen, verpflichten, befehligen. צפה: vom Mittelpunkt aus seinen Kreis überschauen, überwachen. צפה: nach der Erscheinung eines Gegenstandes in seinem Kreis, nach Etwas ausblicken, erwarten. Auch: einer Sache eine Umgebung bilden, sie mit Etwas belegen.

Alles im Himmel und auf Erden Erschaffene bildet Ein großes צבא, Ein großes Heer, dessen Mittelpunkt ihr Schöpfer und Meister, ihr Herr und Führer ist. Jegliches ist von Ihm an seinen Posten gestellt. Jegliches hat seines Theils, an seiner Stelle, mit den ihm zugewiesenen Kräften, das ihm zugewiesene Pensum zu lösen. Der Plan des Ganzen ruht im Geiste des Führers, Jedes hat seine Aufgabe voll gelöst, so es das ihm überwiesene Bruchstück vom Ganzen treu erfüllt. Groß und Klein, Keines steht, wo es steht, aus eigener Machtvollkommenheit, und Keines, wo es steht, für sich allein. Zu Gottes Einem großen Heere gehören wir Alle. Sein ist die Macht und die Größe und die Einsicht und der Wille und das Gebot, unser der Gehorjam und die Pünktlichkeit und die Treue, der Eifer und die Arbeit; da hat Keiner sich zu überheben; Bruchstück das Größte das Einer leistet; aber auch das Kleinste unverloren, so er nur treu Das löst, was der Eine große Heerführer von ihm erwartet. Seinem Blick entgeht das Kleinste nicht, und für Seinen Plan ist Nichts entbehrlich und geringe — הלא צבא לאנוש על ארץ „in Heeres-Dienst ist Jeder hienieden“ כל מי צבא איחל עד בוא חליפתי, müssen „aussharren bis zur Ablösung, wo Gott uns abrufen und uns auf einen andern Posten führt“. — (Job. 7, 1. 14, 14.)

B. 2. Mit dem Begriffe צבא steht ein anderer, der uns in diesem Vers entgegentritt, in engster Beziehung. Es wird Alles, was Gott geschaffen: מלאכתו genannt. מלאכה ist nicht Arbeit, מלאכה ist Werk. Arbeit steht nur auf die Mühe, auf die größere oder geringere Anstrengung einer Thätigkeit ohne Rücksicht auf das Product; Werk hat nur dies, das Erzeugte, Erwirkte, das Ziel und Product der Thätigkeit, im Auge. מלאכה ist aber nichts als das Minimum von מלאך. Was מלאך persönlich ist, das ist מלאכה sachlich. Wie מלאך ein Bote, der Träger und Vollbringer des Gedankens und der Absicht eines Andern ist, so ist מלאכה eine Sache, die Träger und Vollbringer des Gedankens und der Absicht einer Intelligenz geworden. Jeder Stoff, dem eine Intelligenz eine, einem bestimmten Zweck entsprechende Form verleiht, wird eben durch diese von ihr erhaltene Form ihre מלאכה, ihr sachlicher Bote, dienstbarer Träger ihres Gedankens und Zweckes. Es waren z. B. Weidenzweige, als solche hatten sie gar keine Bestimmung und standen dem verschiedenartigsten Gebrauche frei. Ich flechte sie zu einem Korbe. Fortan dienen die Zweige ausschließlich dem Zwecke, dem ich sie durch meine Formgebung dienstbar gemacht und helfen ihn fördern. Die von mir zum Korbe geflochtenen Zweige sind damit mein sachlicher מלאך, meine מלאכה geworden. Im weiteren Sinne heißen alle im Dienste einer Intelligenz stehende Dinge ihre מלאכה, so Jakob's Eigenthum: 1. B. M. 33, 14. Es ist klar, daß nur eine Intelligenz, Gott, und tief unter ihm, der Mensch eine מלאכה schaffen könne. Wenn das Thier eine מלאכה schafft, so wird seine Thätigkeit nur durch die Intelligenz des Menschen eine מלאכה, die sich seiner Kräfte als Werkzeug bedient. Alles Seiende wird hier מלאכה genannt. Es ist nicht nur an sich mit seinem

ten Tage sein Werk, das er gemacht **מְלֵאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם** hatte, und hörte mit dem siebten Tage

Dasein die Verwirklichung eines Gottesgedankens, הִגָּה = היה; sondern es ist fort und fort Träger und Vermirklcher der ihm eingepprägten und durch es zur Verwirklichung kommenden Gottesgedanken. Das einem Jedem vom Schöpfer zuertheilte Maß von Stoff und Kraft und die einem Jedem vom Schöpfer aufgeprägte Form macht ein Jedes zu „מְלֵאכֶהָד“. „Sein“ und „Wirken“ im ganzen Weltall ist nichts als Gottes Gedanken und Gottes Botschaft. Alle menschliche Wissenschaft sucht nichts als diesen seienden und wirkenden Wesen die Gottesgedanken ihres Wesens und ihrer Sendung abzulauschen, und erst dann glaubt der Mensch etwas zu wissen, wenn es ihm halbwegs gelungen, den Dingen eine Spur dieser göttlichen Gedanken abzugewinnen. Der Gott leugnende Naturforscher, der sein Leben daran setzt, den „Gedanken in der Natur“ forschend nachzugehen, deckt mit jedem Gesetz, das er einer Kraft, mit jedem Zweck, den er einer Form ablauscht, eine Spur des Gottes auf, den sein Mund verleugnet; ja er verleugnet seine Leugnung schon mit dem ersten Schritte, den er zu seiner forschenden Wanderung im Gebiete der Natur ansetzt; das Ziel, das er sucht, setzt schon den von ihm geleugneten Gott voraus, der die Gedanken gedacht und in der Natur verwirklicht haben muß, die aufzufinden seine Sehnsucht ist, deren Ahnung ihn leitet, und deren Auffindung ihn mit hoher Freude erfüllt.

„Es waren also der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer von Gott zum Ziele geführt“, nicht nur das Weltall im Ganzen, jedes Einzelne auch, das in diesem Weltenraume von Gott auf seinen Posten gestellt, ist für diesen Posten von Gott, der es dahin gestellt, mit Kraft und Bildung ausgerüstet — „da vollendete Gott mit dem siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und mit dem siebenten Tage hörte Gott von jeglichem seinem Werke, das er gemacht hatte, auf.“ Bei dieser Einsetzung-Urkunde des Sabbath's in die Schöpfung, müssen wir uns wieder vergegenwärtigen, daß dem Volke, welchem sie eingeündigt wurde, bereits das Gesetz theoretisch und praktisch völlig bekannt und somit in erster Linie auch die Bedeutung des siebenten Tages, als Denkm al für die Welterschöpfung und die Stellung des Menschen in derselben und zu derselben unter Gott, völlig klar war. Ohne diese vorausgesetzte Bedeutung des siebenten Tages für die Gottes- und Selbst-Kennntniß des Menschen wäre das, was hier von dem siebenten Tage ausgesagt wird, die Vollendung der Schöpfung durch ihn, sein Segen und seine Heiligung durchaus unverständlich. Die sichtbare Welt war mit dem sechsten Tage vollendet, allein erst mit dem siebten Tage, durch die Einsetzung des siebten Tages für die Erziehung des Menschen zur Wahrheit und Sittlichkeit vollendete Gott in Wahrheit sein Werk, und erst mit ihm, mit seiner Einsetzung und der durch ihn gesicherten Erziehung des Menschen für seinen großen Beruf, hörte Gott von jeglichem seiner Werke auf. Mit der Einsetzung des Sabbath's erhielt erst jedes Werk der sichtbaren Schöpfung — nicht nur der Mensch — seine letzte Vollendung. Der Sabbath war der letzte Finger, den der Schöpfer an jedes seiner Werke, das er in die sichtbare Welt hinausgebildet hatte, legte. Denn der Bestand und die Bestimmung eines jeden seiner Werke ist an die Verwirklichung des Sabbath's im Schooße der Menschheit geknüpft. Keine Kluft ist zwischen der physischen Natur und der sittlichen Welt und Bestimmung des Menschen. In

von jeglichem seinem Werke, das er gemacht hatte, auf: **הַשְּׁבִיעִי מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:**

3. Gott segnete den siebten Tag und

וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי

die sichtbare physische Welt hinein hat Gott den Sabbath als ihr Ziel und ihre Vollendung gesetzt. „Adamah“, Boden und Bereich des Gott ebenbildlichen, die Welt nach Seinem Willen sittlich verwaltenden Menschen zu sein, ist die Bestimmung der Erdwelt; ihm, dem „Adam“, ist sie wie die Gattin dem Gatten angetraut; die ganze physische Welt jauchzt auf und blüht mit der sittlich heitern Blüthe des Menschengeschlechts, sie trauert und welkt wenn das Menschengeschlecht sittlich welk wird und entartet. Das ist eine Wahrheit, die durch das ganze Gotteswort bis zum letzten Propheten führt, sie wurzelt in unserer Sabbath-Urkunde. Mit dem Menschen-Sabbath vollendete Gott die Schöpfung; die Bestimmung für den Menschen-Sabbath war das Letzte, was Gottes Finger jedem seiner geschaffenen Werke ausdrückte.

ושבת. Der Begriff Ruhe erschöpft die Bedeutung der Wurzel שבת nicht. שבת ist keine absolute Unthätigkeit, שבת ist das **Aufhören** einer bis dahin stattgefundenen Thätigkeit. Die Lautverwandtschaft dieser Wurzel mit שוח, שפח, שפט, שפד, שבת, läßt jedoch noch eine positive Seite ihrer Bedeutung erkennen. Alle diese Wurzeln vereinigen sich in der Bedeutung: an die gehörige Stelle, in die gehörige Stellung bringen und halten, daher: setzen, ordnen, richten, Bratspieß und Stab. Daher dürfte auch שבת einen solchen „Halt“ in einer bisherigen Thätigkeit bedeuten, durch welchen Personen und Dinge in der ihnen gebührenden Stellung gehalten bleiben. Die durch שבת ihr Ende findende Thätigkeit ist daher entweder immer eine störende, gährende, wie משבית חמץ, השביתו חמץ, והשבתי גאון ודים, והשבתי חיה רעה, והשבתי מלחמה u. dgl., oder eine an noch unfertigen, erst noch zu vollendenden Zuständen arbeitende, wie שביתת ממלאכה וגו'. שבת ביום השביעי מכל מלאכתו וגו'. mit dem siebten Tage hörte Gott von allem von ihm geschaffenen Werke auf; denn mit dem siebten Tage hatte Jedes die Stellung in der Schöpfung erreicht, die es dort immer einnehmen sollte; Gott hörte auf, weil keine Veränderung mehr nothwendig war. Und auch den Menschen soll der שבת sich und die Welt in ihrer wahren Stellung betrachten lehren, ja, wenn die Wochenarbeit das gewesen, was sie nach dem Ausdruck des Sabbath-gesetzes gewesen sein soll, — שבת ימים העבוד ועשיה כל מלאכתך — עבודה, im Dienste Gottes vollbracht — so sieht sich der Mensch mit jedem Sabbath an Ziele, er läßt die Hand vom Werk, weil er nach Gottes Willen das Seinige gethan, und mit dem Sabbath das vollbrachte Tagewerk Gott huldigend zu Füßen gelegt — sein Sabbath ist in Wahrheit: שבת.

B. 3. ברך, segnen, wie oben bei der Thier- und Menschen-Schöpfung. Gott stattete den siebten Tag mit der Kraft des Gedeihens, der Blüthe, der Vermehrung, der immer reicheren Fülle des von ihm zu Erzeugenden, mit der Kraft der Erreichung seiner hohen Bestimmung an dem Menschen aus, ויקרש אורו: und stellte ihn hoch und heilig, unantastbar ewig und unvergänglich hin. קדש drückt die völlige, von keinem Gegensatz mehr erreichbare Entschiedenheit, das Absolute, aus. Daher קדש: die völlige, von keiner Trübung mehr erreichbare Hingebung an alles Gute und Edle, jener sittliche Zustand, in

heiligte ihn; denn mit ihm hatte er von
 allem seinem Werke aufgehört, welches
 Er, Gott, ins Dasein gesetzt hatte, es
 fort zu gestalten.

וַיְקַדֵּשׁ אֱתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַל־מְלַאכְתּוֹ
 אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: פ

welchem gar kein Kampf mehr mit dem Sinnlichen vorhanden ist, und קִדְשׁ die entgegen-
 gesetzte völlige Hingebung an das Sinnliche, in welchem der Widerstand der bessern sitt-
 lichen Natur völlig erloschen. (Vgl. כבוד: der Eindruck des geistigen Gehalts, und כָּבֵד
 des materiellen; שלום: die innere geistige Harmonie, und שָׁלַם: die materielle Ganzheit.)
 Daher ist קִדְשׁ auch das gegen alle Vergänglichkeit Geschützte. Das absolut Meine ist auch
 das absolut Ewige, יהיה הנשאר בציון והגותה בירושלם קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלם
 (Jes. 4, 3.) מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים (Sanhedrin 92, a). (Der Gegensatz:
 חול, חלל, das Getödtete, der Vergänglichkeit Verfallene.)

Gott segnete also den siebenten Tag und heiligte ihn, gab ihm die Kraft, die geistige
 und sittliche Erziehung des Menschengeschlechtes zu vollbringen und stellte diese Erziehung
 als das absolut Siegreiche, gegen alle Trübung und Vergänglichkeit unantastbar Gesicher-
 te hin. Warum? „Weil er ja mit diesem Erziehungsmittel der Menschheit von allem seinem
 Werke aufgehört hatte“ weil es das Letzte und seine Bestimmung ja das Ziel der ganzen
 geschaffenen Erdwelt ist, und Gott ja diese Erdwelt von vorn herein in's Dasein gerufen
 hatte um dieses Ziel herbeizuführen. Wäre der Mensch unfrei wie die übrigen Geschöpfe,
 es wäre das Gotteswerk mit dem sechsten Tage abgeschlossen. Weil aber der Mensch frei
 geschaffen und diese ihn selbst über die Engel erhebende Freiheit nothwendig auch die
 Möglichkeit des Irrthums und der Verirrung bedingt, der Mensch vielmehr zur freien
 Anerkenntniß des Wahren und freien Uebung des Guten erst heranerzogen werden soll: so ist
 nun freilich Gottes Werk in der Natur geschlossen, allein sein Wirken in der Geschichte
 des Menschen und die Fortgestaltung der natürlichen Verhältnisse für dieses Erziehungsmittel
 seines Waltens in der Menschheit, hat eben damit begonnen: במלאכה עולמו שבח
 (בר' יא) ממלאכה צדיקים ורשעים לא שבח. Diese Erziehung des Menschengeschlechtes zu
 seiner geistigen und sittlichen Adams-Höhe war aber dem Sabbath anvertraut, die ganze
 Folgegeschichte der göttlichen Waltungen und Offenbarungen haben gar keinen anderen
 Inhalt, als den Sabbath zum Siege zu führen und ihm — wie das die Weisen tief sinnig
 ausdrücken — immer mehr בני זמן, immer mehr ihm sich vermählende Träger zu schaffen. Da-
 rum segnete er ihn und heiligte ihn, und die Bürgschaft für die unabweissbare Erreichung
 dieses geistigen und sittlichen Zieles des Sabbath's liegt darin, daß: אשר ברא א' לעשות,
 daß Gott diese Welt nicht nur für dieses Ziel gestaltet, sondern sie, Stoff und Kraft der-
 selben, für dieses Ziel geschaffen. Diese Wiederholung des אשר ברא am Schlusse
 der Sabbathurkunde und der Schöpfungsgeschichte ist der Granitfels, auf welcher das
 Ganze ruht. Derselbe Gott, der das geistig und sittlich freie Ziel der Menschheit gesetzt,
 derselbe Gott hat ja für dieses Ziel die ganze stoffliche, sinnliche und geistige Welt —
 ש' מאין — frei in's Dasein gerufen. Es kann somit in dieser ganzen Welt Nichts sein,
 was diesem freien, geistigen und sittlichen Menschenziele hindernd in den Weg träte, ja

4. אלה תולדות השמים והארץ. Dies sind die Erzeugnisse des Himmels und der Erde, die bereits in

was nicht ganz eigentlich diesem Ziel entspräche und seine Erreichung förderte. Diese allmähliche Gewinnung des Menschen für das Wahre und Gute war von vornherein Gottes Absicht. Darum ist die Verwirklichung dieses Zieles das Einzige, dem der Sieg unverlierbar sicher und gewiß ist. Die freie Erschaffung der Welt durch Gott aus Nichts (חידוש העולם) ist nicht nur der Grundstein aller menschlichen Wahrheit, sie ist auch und mehr noch der Grundstein aller menschlichen Sittlichkeit.

B. 4. אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו'. Es kann dies nicht heißen, dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde. Einmal bezieht sich אלה im Anfange eines Abschnittes in der Regel auf das Folgende; von der Entstehung des Himmels und der Erde wird aber nichts weiter berichtet. Sodann bezeichnet תולדות nicht die Eltern, sondern die Kinder. תולדת אדם, תולדת נח, תולדת תרח, תולדת ישמעאל u. s. w. ist nicht die Abstammung, die Herkunft Adams, Noa's, Theracl's u. s. w., sondern deren Nachkommen, die von ihnen Erzeugten. Endlich ist ja auch תולדה gerade der Ausdruck für die natürlichste, organische Erzeugung, während, wie wir gesehen haben, der Charakter בריאה, des freien Entstehens aus dem Willen Gottes, das specielle Erschaffen aus Nichts, also der gerade Gegensatz zu תולדה, für die Entstehung des Himmels und der Erde mit solchem Nachdruck hervorgehoben wird. Es gäbe keinen ungeeigneteren Ausdruck für diese Entstehung als: תולדה. Wir haben es daher lediglich für die Erzeugnisse des Himmels und der Erde zu rechnen, und es umfaßt dies Alles, was nun nach der Schöpfung sich durch das Zusammenwirken des Himmels und der Erde erzeugt. Es ist dies somit die Ueberschrift für die ganze, nach der Schöpfung vor unsern Augen entstehende Entwicklungsreihe der natürlichen Welt-Erscheinungen. Sie sind allerdings die natürlichen Erzeugnisse des Himmels und der Erde, allein es wird uns bedeutsam hinzugefügt: בהבראם. Diese ganze Folgenreihe der Entwicklungen aus Himmel und Erde liegen in der Erschaffung; nicht activ, sondern passiv stehen Himmel und Erde zu diesen ihren Erzeugnissen, nicht als schaffende Gottheiten, sondern selber als Geschöpfe. Ihre Erzeugnisse erscheinen uns natürlich, weil sie sich nach den von uns als constant wahrgenommenen Gesetzen ihrer Natur erzeugen; allein diese ihre Natur ist erschaffen, die Gesetze, nach denen sie wirken, erzeugen und entwickeln, sind ihnen von ihrem Schöpfer bei ihrer Erschaffung eingepflanzt, und alle השמים והארץ waren gegeben בהבראם, und haben ihren Ursprung in ihrer Erschaffung. Diese Passivität des Himmels und der Erde bei ihren Erzeugnissen, — die hier durch das ה des ה'פ'ע'ל ausgedrückt ist — ist nur dem denkenden Menschen offenbar. Der oberflächlichen Anschauung aller Zeiten verschwindet diese Passivität. Das ה, die dem Himmel und der Erde für den denkenden Menschen aufgeprägte Passivität und weibliche Abhängigkeit ist ihrem Blick ועירא, verschwindend klein, wie daher auch nach der Massora dieses ה klein zu schreiben ist. Ueber das constante mächtige Wirken des Geschöpfes entgeht ihnen der allmächtige Schöpfer, dessen Schöpfer-Allmacht eben dieses constante Wirken der Geschöpfe hervorgerufen. Ueber die תולדות entgeht ihnen הבראם. Wo sie נבראים erkennen sollten, beten sie בוראים an, und nur dem

ihrer Erschaffung, mit dem Tage, an welchem Gott Erde und Himmel gestaltete, gegeben waren.

בְּיִבְרָאֵם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים
אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

klaren Gedankenblick eines Abraham zeigt sich dieses ה, die geschöpfliche Abhängigkeit des Himmels und der Erde; das Erkennen dieses, dem gewöhnlichen Blicke verschwindenden ה war sein זכות, sein Verdienst, und ward ihm der Leiter zur Erkenntniß des Einen Schöpfers und Herrn des Himmels und der Erde. — Gedanken, die dem Ausspruche der Weisen (אברהם) (כ' ר' ב') — בהבראם בזכות אברהם — (כ' ר' ב') — zu Grunde liegen dürften.

Allein dieser Gedanke an den schaffenden Gesetzgeber der Natur reicht noch nicht hin, um die ferneren Erzeugnisse des Himmels und der Erde verstehen und richtig würdigen zu lehren. Es wird uns noch ein Faktor gegeben, ohne dessen Würdigung wir die Dinge und Ereignisse nicht verstehen würden, er bildet den Inhalt der zweiten Hälfte des Satzes:

אֶרֶץ וְשָׁמַיִם. Es heißt hier עֲשָׂה, nicht בְּרִיאָה; es tritt uns ein neuer Gottesname ה entgegen; und es wird die Erde vor dem Himmel genannt, während es sonst immer אֶרֶץ וְשָׁמַיִם, oder vielmehr וְהָאֶרֶץ וְהַשָּׁמַיִם heißt. Versuchen wir uns zuerst über den Namen ה zu verständigen. Wenn uns auch die tiefe Wesenheit Gottes, die darin niedergelegt ist, ewig unergründlich bleibt, so haben wir uns doch das zu vergegenwärtigen, was uns von der Bedeutung dieses Namens zugänglich sein soll. Schon die Weisen lassen ihn als מֵרַחֵם הַרְחִימֵם, als die waltende Liebe Gottes begreifen, und zeigt schon dies, wie weitab der Begriff „Ewiger“ von seiner eigentlichen Bedeutung liegt, und wie dieser Begriff, unter welchen man gemeinhin diesen Namen faßt, nicht im Entferntesten ihm entspricht, geschweige ihn erschöpft. „Ewig“ ist ein metaphysischer, transzendentaler Begriff, der kaum irgendwie eine praktische Beziehung zu Etwas anderem, geschweige denn zu unserm Sein und Werden enthält. Ein Ewiges stellt sich uns als das in sich geschlossenste Dasein dar. Das von einem Wesen ausgesprochene Prädikat der Ewigkeit offenbart uns nichts als die Art seines subjektivsten Seins, und enthält nicht das leiseste Merkmal seines Wirkens und Waltens. Der Gedanke „Ewig“ läßt unser Herz kalt und enthält nichts für unser Leben, ist somit außer aller Verwandtschaft mit מֵרַחֵם הַרְחִימֵם. Der vierbuchstellige Gottesname, unter welcher Punktation auch immer gedacht — die überlieferte ist ja die des שֵׁם אֲדֹנָי, mit welchem wir ihn aussprechen — stellt sich nicht als das Präsenz einer intransitiven Kalform, sondern als das Futurum einer transitiven Viel- oder Hiil-Form der Wurzel הִיא dar, somit nicht: der Seiende, sondern: der Sein Spendende, auch nicht: der das Dasein gespendet Habende, sondern: der immer zur Spende neuen Seins Bereite, und das ist ja eben in tiefster Fülle: מֵרַחֵם הַרְחִימֵם. Gott ist nicht etwa der ewige „Alte der Tage“, der, nachdem er die Welt erschaffen, nun in die Tiefe seines ewigen Seins versunken ausruht; er ist מֶלֶךְ עוֹלָם, er ist der lebendige, ewig waltende Gott, von dem nicht nur die ganze Vergangenheit stammt, der jeden kommenden Augenblick verleiht, der jeden kommenden Augenblick dem Erziehungsbedürfnisse des Menschen gemäß gestaltet, und der jeden Augenblick bereit ist — wie immer die Vergangenheit verscherzt wäre — aus der Fülle seiner allmächtigen Barmherzigkeit neues Dasein zu verleihen.

'אלקי ist דין, ist der Gesetz und Maß und Ziel gebende Schöpfer und Ordner der Welt. Wäre in dieser Welt kein Mensch, kein mit Freiheit, somit auch mit der Möglichkeit des Abirrens begabtes Geschöpf, die Weltentwicklung bedürfte nicht der מרת הרהמים. Alle Geschöpfe außer dem Menschen bewegen sich unabwiegend in dem bei der Schöpfung ihnen angewiesenen Geleise, und alle תולדות השמים והארץ wären nur das Produkt der ברהראם vom gesetzgebenden Schöpfer ihnen eingeschaffenen Gesetze der Entwicklung und Ordnung. Mit dem freien, somit abirrungsfähigen, zu seiner hohen Bestimmung zu erziehenden Menschen tritt מרת הרהמים, die in barmherziger Liebe erziehende Gotteswahrung ein, die den Menschen und seine Welt trotz seiner Verirrung erhält, ihn über den Irrthum zur Wahrheit, über die Verirrung zur Pflichttreue leitet, ihm immer auf's Neue Kraft zu neuem Dasein und neuer Zukunft zu verleihen bereit ist, und die תולדות שמים וארץ nach dem jedesmaligen Erziehungsbedürfnis des Menschen gestaltet. Diese, für die Erziehung des Menschen, nach seinem Verdienst und Bedürfnis, die Weiterentwicklung des Himmels und der Erde gestaltende Gotteswahrung war schon in dem לעשות des vorhergehenden Verses angekündigt, und sie ist es, die der Name ה repräsentirt. Als אלקי hat Gott Himmel und Erde geschaffen und ihre Entwicklung auf Gesetz und Ordnung gestellt; als ה greift er in diese Entwicklung ein, gestaltet und leitet sie in jedem Augenblick, seinem Ziele, der Menschenerziehung, entsprechend. Dort, in der physischen Weltordnung, ist die Erde vom Himmel abhängig; hier, in der sittlichen Weltwahrung, für welche die physische ihr Dasein erhalten, ist der Himmel durch das jedesmalige Verhalten des Menschen auf Erden, somit der Himmel durch die Erde bedingt. Dort heißt es überall השמים והארץ, hier ארץ ושמים, und ארץ ושמים 'א' ist eben der siebente Tag, an welchem Gott den Sabbath in die Schöpfung eingeführt, sein ganzes Werk des Himmels und der Erde für die Erziehung des Menschen zum Adam bereit gestellt, und dessen Bestand und Bestimmung von der Verwirklichung dieser Erziehung abhängig gemacht. Denn mit dem Menschen tritt der Name ה zu אלקי, und zwei Faktoren sind es, die die Weltentwicklung weiter gestalten: a) die von Gott bereits in der ursprünglichen Schöpfung gegebene gesetzmäßige Ordnung, b) die von demselben Gott mit Rücksicht auf das Verhalten der Menschen dieser Entwicklung in jedem Augenblicke gegebene Leitung. „Alle die natürlichen Erzeugnisse des Himmels und der Erde liegen hiermit einmal in ihrer ursprünglichen Schöpfung, und zweitens wurzeln sie in dem Tage, an welchem Gott die Entwicklung der Erde und des Himmels von der freien That des Menschen bedingte“, und es ist der Name „ה' אלקי“, der uns durch die Geschichte leitet.

אלה תולדות השמים והארץ ברהראם ביום עשיה ד' אלקי ארץ ושמים, „Dies sind die bereits in ihrer Erschaffung, mit dem Tage als ד' א' Erde und Himmel gestaltete; gegebenen Erzeugnisse des Himmels und der Erde“ — dieser in die Welt-Geschichte einleitende Satz ist gleichzeitig ein Protest gegen jede Vergötterung der Natur und gegen den Wahn, als ob die physische Gestaltung der Welt unabhängig sei von dem sittlichen Verhalten des Menschen. „ד' אלקי“, öffnet uns den Blick in die physische und sittliche Weltordnung und Weltwahrung Gottes, in die Gänge Gottes in Natur und Geschichte. Jenen, den Schöpfer und Ordner der physischen Weltordnung, hatte Abraham, unbeirrt durch die תולדות השמים והארץ, eben dem Himmel und der Erde abzulauschen verstanden,

5. Alles Wachstum des Feldes war 5. וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה מִרֵגַם יְהוָה
 noch vor dem Werden auf der Erde, בְּאָרְץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה מִרֵגַם יִצְמָח
 und alles Kraut des Feldes noch vor

als Gott ihn darum erwählte, um ihn nun auch den Namen 'ה, Sein Walten in der Geschichte, seine sittliche Weltordnung zu lehren. Sichtbar, נודע, ward dieser Name aber erst, als Abrahams Nachkommen zu einem Volke herangewachsen waren, dem alle Vorbedingungen zum Völkerdasein in Mitte der physischen Weltordnung fehlten, und das nur vermittelt seines in Hingebung an Gott gewonnenen sittlichen Verhaltens seine physische Volkseristenz aus Gottes Händen erhalten sollte. Israels ganze Geschichte ist eine Offenbarung des Namens 'ה. Das Correlat für den Begriff 'ה ist unsere sittliche Unterordnung unter seinen Willen, die sittliche Hingebung unseres ganzen Wesens in seinen Dienst; es ist daher völlig entsprechend, daß wir 'ה: ארנ' nennen. (Der Name 'ה ist unübersetzbar. Wir haben uns damit begnügt, ihn in unserer Uebersetzung mit „Gott“ in gesperrter Schrift als Nomen proprium zu bezeichnen, zur Unterscheidung von „Gott“ als Uebersetzung von אלקי, das mehr Attribut ist. Wir mußten aber dabei verzichten, die so bedeutsame Zusammenstellung der beiden Namen: 'ה א' auch in der Uebersetzung wieder zu geben.)

B. 5. Der vorhergehende Vers war die Einleitung zur Geschichte des Menschen, und hat uns die Weiterentwicklung der Erdwelt von dem Dasein und Verhalten des Menschen bedingt gezeigt. Es greift daher mit diesem Verse die Erzählung wieder zurück, führt uns den Moment vor, in welchem die Schöpfung ihrer Vollendung durch den ihre Weiter-Entwicklung bedingenden Menschen entgegenharnte, in welchem zugleich die im vorigen Verse ausgesprochene allgemeine Wahrheit sich sofort beim Eintritt des Menschen in die Erdwelt bethätigte, und offenbart uns zugleich speciellere Seiten über die Bildung des Menschen, die uns einen tiefen Einblick in sein Wesen und ein Verständniß seiner Natur in Beziehung zu der hohen Stellung und Bestimmung gewähren, die bereits oben bei seiner Schöpfung in der Reihe der übrigen Schöpfungen ausgesprochen waren.

Die Worte שדה und ארמה, denen wir hier zuerst begegnen, zeigen sofort, daß wir uns im Menschen-Kreise befinden. Bisher war nur immer allgemein von ארץ die Rede. שדה aber ist der von dem Menschen für seine Nahrungszwecke in Anspruch genommene Theil der Erde: das Feld. Verwandt dürfte שדה mit שדה, der Wurzel von שד, der Mutter-Brust, sein, in welcher ja ebenfalls aus den allgemeinen Säften und Kräften des Körpers ein gesonderter Theil der Ernährung eines andern Wesens zufließt, andererseits mit צדה, gleichbedeutend mit צד, ציד: auf künstlichem Wege (צ) die Erlangung eines Gegenstandes erstreben. Für die Nuancen der Künstlichkeit (צ) bildet den Begriff Feld das ש, welches die Mitte zwischen ש, dem Laute der völligen Natürlichkeit, und צ, dem der völligen Künstlichkeit hält. ארמה ist ja ohnehin schon die Erde nicht als kosmischer Weltkörper, sondern als die dem Adam vermählte, ihm zum Bereiche seiner Wirksamkeit hingebene Erde. — שיה ist der allgemeine Name für Wachstum. Daher auch für das geistige Wachsen des Menschen (Vgl. חרש, שעיף, מלה, (rad. מלל), עצה = עץ. Ebenso auch שמה = צמח = שיש = צוץ). Nach der Auffassung der Weisen insbesondere: beten. Beten

dem Wachsen; denn es hatte Gott כִּי לֹא הַמָּטֶר יִהְיֶה אֱלֹהִים עַל- noch nicht regnen lassen auf Erden, und

ist nach dieser Anschauung nichts als Trinken aus der Quelle alles geistigen Lebens, damit alle Fibern und Fasern unseres inneren Wesens zu tränken, um neue Blüthen zu erzeugen. — שִׁרָא heißt nun zwar sonst in der Regel das Gewächs selbst, hier aber kann es nicht das Gewächs bedeuten; diese waren ja bereits am sechsten Tage, dem Schöpfungstage des Menschen, vorhanden. Es dürfte vielmehr hier nur die Thätigkeit des Wachsens selbst, das Wachstum bezeichnen können. Die Pflanzen waren schon seit dem dritten Tage vorhanden; allein sie waren noch nicht fortgeschritten, noch nicht gewachsen, es fehlte der Regen, den Gott nicht der physischen Welt, sondern dem Menschen, den er nicht als אֱלֹהִים, sondern als אֱלֹהֵי דָא spendet, und der Mensch war noch nicht da, für dessen sittliches Walten auf Erden Gott, sein Herr, die Weiter-Entwicklung der Erdwelt fördert.

Es ist tief bezeichnend, daß die den Erdboden beherrschende Thätigkeit des Menschen עבודת, Dienst, genannt wird. עבד (verwandt mit אבד) ist ja das völlige Aufgehen in die Zwecke eines Andern. Bei der Herrschaft des Menschen über die Erde steht er selbst direkt im Dienste Gottes, indirekt im Dienste der Erde, deren Zwecken Gott den Menschen dienstbar gemacht. Indem der Mensch die Kräfte der Erde für seine von Gott ihm angewiesenen Zwecke in Anspruch nimmt und sie für diese Zwecke umwandelt, verliert die Erde nicht ihre Bestimmung, sondern erreicht sie vielmehr. Der Mensch hebt die physische Natur durch seine Thätigkeit in das Bereich der sittlichen Weltzwecke. Die Herrschaft des wahren „Adam“ über die Erde ist daher in Wahrheit: עבודת האדמה, eine dienende Förderung ihrer Bestimmung. Und für diesen Dienst des Menschen an der Erde gibt אֱלֹהִים דָא den Regen. Die Regenbildung selbst gehört der physischen von אֱלֹהִים geschaffenen Ordnung der Dinge an. Allein daß der Regen sich bilde, wann und wo und wie er sich bilde, daß er לברכה und nicht לקללה komme, das hat Gott seiner sittlichen Weltwaltung vorbehalten, die von dem Namen ה' getragen ist. שאלו מטר בעת מלקוש, ruft der Prophet (Sacharja 10, 1) seinen Zeitgenossen zu, „erbittet euch von Gott Regen zur Zeit des Frühregens“, ר'עושה הוֹיִם ומטר גשם יתן להם לאיש עשב בשדה וגו', „Gott „bildet die Wolken und die Sendung des Regens giebt Er ihnen, für einen einzigen Mann, für „ein einziges Kraut auf dem Felde. Denn die Naturvergötterungen haben von einer herrenlosen Kraft gesprochen, die Naturbewältiger haben Lügen erschaut und sprechen nun Träume „der Nichtigkeit aus, sie wissen nur mit Vergänglichkeit zu trösten. Darum ziehen die Menschen „wie Schaafte dahin, sprechen, daß es keinen Hirten gebe!“ (daf.) והיה אם שמוע תשמעו, „wenn ihr gehorchen werdet“, spricht Gott in seinem Gesetze (5. B. M. 11.) „ונהחי מטר ארצכם, בעתו, gebe ich den Regen eures Landes in seiner Zeit, wenn aber euer Herz sich bethört von Gott abwendet, so ועצר את השמים, so schließt Gott den Himmel, und es wird kein Regen kommen.“ Diese dem jüdischen Volke und dem jüdischen Lande, dem Boden der תורה, dem Boden des göttlichen Sittengesetzes angewiesene Stellung ist somit keine Ausnahmestellung, keine unnatürliche; sie ist vielmehr die ursprüngliche, der Menschenwelt und ihrer Erde bestimmte, zu der einst beide wiederkehren werden, wenn die Gesamtmenschheit einst dem göttlichen Sittengesetze sich huldigend unterordnen wird. Hier ist so-

der Mensch war nicht da, den Menschen-Boden zu bearbeiten.

6. Und ein Dunst stieg fortwährend von der Erde auf, und tränkte die ganze Fläche des Menschen-Bodens.

7. Da bildete Gott den Menschen,

הָאָרֶץ וְאָדָם אִין לְעֵבֶד אֶת־הָאֲדָמָה:

6. וְאֵד יָעֹלָה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָתָהּ

אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה:

7. וַיִּצְרֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם

mit die Wahrheit ausgesprochen, die die Weisen in dem Sage ausdrücken, daß die Regenspende Eines der Dinge sei, deren „Schlüssel Gott nicht einem שליח, einem Boten überantwortet hat“. Alle die als Gottes Boten in der Natur wirkenden Kräfte, לא יסבו בלכתן, gehen unverändert ihren geraden, unabänderlichen Gang. So, z. B. die Sonne, dieser große Faktor für die Entwicklung und Blüthe des irdischen Lebens. Auf mathematischen Gesetzen ruht ihre Bahn, לא יסבו בלכתן, da giebt's keine Abweichung, keine das Erforderniß des wechselnden Erziehungsbedürfnisses des Menschen berücksichtigende Veränderlichkeit. Die Natur geht ihren Gang. Allein nicht Alles ist in die Hand dieses natürlichen Ganges gelegt. Die Regenspende, die ganze Gestaltung des atmosphärischen Niederschlags und die dadurch bedingte Gestaltung der Erdatmosphäre selbst, die wiederum die Wirkung des Sonnenstrahls für die Erde so wesentlich modificirt und veränderlich erscheinen läßt, מפתח של גשמים, hat Gott der sittlichen Weltordnung seines Waltens über den Menschen und für den Menschen vorbehalten. „ירעם אל בקילו נפלאות“, donnert Gott mit seiner Stimme Wunder, übt er auch Großes, wo wir nicht es merken, spricht auch zum Schnee: werde der Erde, und Regen ist seine Sendung, ja Regen sind die mannigfaltigen Sendungen seiner Macht. Sein Siegel legt er damit an jedes Menschen Hand, alle Männer seines Werkes zu überwachen.“ (Job. 37, 5.) — Also weil der Mensch noch nicht da war, fehlte auch der Regen, und die Pflanzenwelt harrte noch der ersten Entwicklung entgegen.

B. 6. וְאֵד יָעֹלָה „und ein Dunst stieg fortwährend von der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Menschen-Bodens“. Es kann dieses Tränken der Erde nicht die Stelle des Regens vertreten haben; denn unmittelbar zuvor ist uns gesagt, daß aus Regenmangel das Wachsen der Pflanzen noch nicht begonnen hatte. Es kann daher dieses Tränken der Erde wohl nur als Vorbereitung für die folgende Bildung des Menschen von der Erde gefaßt werden. Von dem Tage, an welchem die Erde für den Empfang des Menschen mit ihrer Pflanzenwelt bereit da stand, harrte sie seiner Ankunft entgegen und ward fortdauernd für die Bildung desselben vorbereitet.

B. 7. וַיִּצְרֵהוּ וְגו'. In diesem Sage ist das ganze Geheimniß des Menschenwesens niedergelegt, und an den hier geoffenbarten Thatfachen hängt das ganze Bewußtsein der Menschenwürde und des Menschenberufs. Es ist vielfach aufgefallen, daß hier die ganze Würde des Menschen darin zusammengedrängt erscheint, daß er נפש חיה geworden, ein Charakter, den ja auch die ganze übrige lebendige Welt bis zum kleinsten Insekt hinab trägt. Allein der Schwerpunkt dieses Sages liegt nicht in נפש חיה, sondern in dem 'נח' האדם לנח, so ward der Mensch zum נפש חיה. Nicht daß der Mensch zu einem lebendigen Individuum geworden, sondern wie er es geworden, darin liegt die ganze Höhe, die ihn von allen übrigen lebendigen Wesen auf Erden scheidet.

Staub von dem Menschen-Boden, und hauchte in sein Antlitz Odem des Lebens, und so ward der Mensch zu einer lebendigen Persönlichkeit.

עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמָה חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

צ'ר. Was ס'ר für den Geist und das Gemüth ist, das ist צ'ר für den Stoff. Beides heißt: den geistigen oder leiblichen Stoff innerhalb einer bestimmten Richtung für ein bestimmtes Ziel umschranken; jenes ist das Geschäft der geistigen und sittlichen Erziehung und Bildung, dieses der stofflichen Gestaltung und Formgebung. Beides ist wiederum mit ש'ר (lautverwandt mit כ'שר, ג'שר, ק'שר) verwandt, das ja auch die kürzeste und direkteste Richtung auf ein Ziel, die gerade Linie bedeutet. — Ob ע'פר (verw. mit ח'פר) seine Bedeutung in dem lautverwandten ע'בר, (die Außenseite, die man sofort antrifft, sobald man den Durchmesser des Gegenstandes zurückgelegt hat, woher auch ח'בר, sich dem Andern zur Seite anfügen) und ע'ר, (die Außenseite des lebendigen Organismus, Bal. übrigens S. 9), findet und also die lose, lockere Außenseite des Erdkörpers bedeutet, die selbst als feinsten Staub unverlierbar zu ihr gehört und immer wieder ihr zurückfällt, stellen wir als Vermuthung hin.

Wir lesen hier also: „Da formte א'ר, der Welt schöpfer und Ordner, der aber mit dem Menschen eine fernere, höhere Entwicklung der von ihm geschaffenen Erdwelt einleiten will, den Menschen, Staub von dem Menschen-Boden, und hauchte in sein Antlitz Odem des Lebens, da ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ Bei der Schöpfung der übrigen lebendigen Wesen hieß es: תוצא הארץ נפש חיה, es bringe die Erde lebende Wesen hervor. Wie bei den Pflanzen war auch bei der Schöpfung der Thiere die Erde thätig, und ihr entsprang nicht nur der Thierleib, sondern mit dem Leib zugleich das Thierleben. Das lebendige Individuum brachte die Erde hervor. Nicht so beim Menschen. Bei der Schöpfung des Menschen, auch bei der Schöpfung seines Leibes, war die Erde passiv. Ihre Thätigkeit für die Bildung des Menschen liegt vor der Schöpfung desselben. Seitdem sie geworden, hatte sie alle Tage hindurch sich zu tränken, um den Stoff für das edelste Geschöpf vorzubereiten. Mit dieser Vorbereitung des edelsten Stoffes hatte sie ihre höchste That vollendet. Der Stoff zum Menschenleib war ihr letztes und edelstes Produkt. Von da ab war sie bei der Schöpfung des Menschenleibes unthätig. Es ist א'ר, der den Menschenleib bildet. Es tritt hier wiederum die besondere Dignität auch des Menschen-Leibes hervor, die schon oben I. 26. 27. gewürdigt worden. Allein auch nach der Bildung des Leibes von der Erde war er noch ע'פר. Es heißt nicht: Gott bildete den Menschen מן ע'פר, aus Staub der Erde, sondern: ויצר א'ר את האדם ע'פר מן האדמה, er bildete ihn Staub von der Erde. Was Gott von der Erde zum Menschen bildete war nur das, was ע'פר, irden an ihm ist, von der Erde stammt, irden ist, und wie der Staub der Erde wieder verfällt. Das Menschen-Leben, das Lebendige im Menschen entnahm Gott nicht der Erde. Leblos, ע'פר, lag der für den künftigen Menschen geformte Leib da, da hauchte א'ר in sein Antlitz den Odem des Lebens und so ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

Was den Menschen von dem Thiere scheidet? Beim Thiere haftet die lebendige Individualität an dem irdischen Stoff; wie der Leib, so ist auch die Seele der Erde entsprossen. Beim Menschen ist nur der todte Stoff der Erde entnommen, und erst der Hauch von Gott macht ihn zum lebendigen Individuum. Darin liegt die Freiheit, die Unsterblichkeit, die ganze Größe des Menschen. Das das Thier zum Individuum machende Leben stammt von der Erde und verfällt der Erde. Nicht so das Lebendige im Menschen. Nicht nur der Geist, auch die Lebenskraft ist beim Menschen etwas Höheres als beim Thier. Auch sie ist nicht an den Leib, sondern an den Geist geknüpft. Mit dem Geist erhielt er das Leben, in dem Geist haftet seine Seele. Scheidet der Geist, so wird das Lebendige nicht mit eingefargt; denn es haftet an dem Geist. Deshalb ist auch seine irdische, sinnliche Erhaltung, seine Gesundheit nicht bloß vom Leibe abhängig. Was das Thier tödtet, tödtet darum noch nicht immer den Menschen, und das Leben des Menschen ist kein so zu berechnender Moment, wie das des Thieres. אדם יש לו מול, es gibt im Menschen ein sich aller Berechnung Entziehendes, er kann, wenn auch alles Andere bereits geschwunden scheint, durch den Geist noch lebendig bleiben; denn der Geist trägt auch das Leben. Wer will berechnen, wie lange ein vollkommener Menscheng Geist auch den Leib dem Leben erhalten kann. So sind im Menschen zwei ihrer Natur nach völlig verschiedene Wesen vereinigt. Das Eine ist der Erde angehörig. Allein wie der Mensch nicht der Erde angehört, sondern die Erde dem Menschen zur Herrschaft übergeben ist, ארמה ist, also ist auch das Wischen מן הארמה עפר, das den Menschenleib bildet, dem Menschen unterthan. Sein eigentliches geistiges und lebendiges Wesen haftet nicht daran, und auch während ihrer sinnlichen Vereinigung kann der Mensch und soll er, was irdisch an ihm ist, beherrschen. Was עפר, irdisch an ihm ist, kann sich als solches dem Gebiete der Unfreiheit nicht entziehen und erliegt den Einflüssen irdischer Elemente. Allein was ihn zum Menschen macht, die נשמת הים, die ihm א' ר' mit seinem Hauche gegeben, macht ihn der Natur dieses ihres Ursprungs theilhaftig, hebt ihn über alle zwingende Nothwendigkeit, macht ihn frei und hebt auch den Leib mit hinein in das Bereich der Freiheit.

Bedeutungsvoll ist es ferner, wenn es hier heißt: Gott hat dem Menschen die Seele des Lebens in's Antlitz eingehaucht. Es heißt nicht בפניו, sondern בפניו. Die Wurzel von פן und פני dürfte nicht פן, sondern פנא sein, פנא aber: schnaufen, mit Oer etwas in sich aufnehmen wollen, bedeuten. Daher die Partikel פן: auch, wenn etwas Vorangehendes oder vorangehend Gedachtes so stark ist, daß es etwas Nachfolgendes mit in sein Bereich zieht. (Vgl. פן von גמא und פנדה, und die Gegensätze פן abschlagend, פן leerend, mindernd.) Verwandt mit פנא: אכב, das gierige Trinken der Halme aus dem Boden, daher אכב und אכב, vgl. גמא von גמא. פנא daher: die Oeffnung am Körper, wodurch der Mensch den zu seiner Erhaltung nothwendigen Strom des Lebens begierig in sich aufnimmt = Nase, und auch allgemein: das strebende, wollende, verlangende Antlitz, daher פנא אר Geduld, פנא קצר Ungeduld, und פנא das unbefriedigte Verlangen, der Zorn. פנא aber allgemein: das sich irgend einer Richtung zuwendende Angesicht. Daher auch vorzugsweise פנא, sich mit seinem ganzen Streben und Wollen Jemanden unterwerfen. Und פנא, בועת אפיק האכל לחם, nicht פניך. פנא, das Streben die Welt in sich aufzunehmen, ein Stückchen Universum sich zu gewinnen, ist Ziel jeder Arbeit. In der ursprünglichen

8. וַיִּטַע יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן

8. Und es pflanzte Gott einen Gar-

Stellung im גן עדן kam die Welt diesem Streben freudig und freundlich entgegen. Seitdem die Pforten des Paradieses hinter dem Menschen zugefallen, kann er auch das Nothwendigste nur im Schweiße der Mühe gewinnen. — Hier also lag schwer wie ein Loder der Leib des Menschen am Boden, geöffnet war ihm das Antlitz um wie das Thier aufzunehmen die Bedingung des individuellen Lebens; in dies Antlitz hauchte ihm Gott den Odem des Lebens. Zudem hier die Bedingung des Lebens dem Menschen in's Haupt, in's Antlitz, gehaucht ward, ward der Mensch auch in seiner äußern Erscheinung über alle Geschöpfe der Erdwelt gehoben. Er bildet dadurch den völligen Gegensatz zur Pflanze. Die Pflanze hat die Bedingung ihres Daseins unten, aus der Erde; bei dem Thiere liegt die Quelle des Lebens in der Mitte, im Herzen; beim Menschen im Haupte, in der Krone; sein Leben ist an den Geist geknüpft. Der Mensch blickt nach Oben, hat alle seine Kraft von Oben, wenn er hofft, wenn er wünscht, wenn er denkt; das in sein Antlitz eingehauchte Leben trägt den Menschen, hält ihn aufrecht — mit dem Schwinden des Bewußtseins fällt er.

Die Weisen machen noch aufmerksam auf die Schreibart des וַיִּטַע, mit doppeltem י. Es ist dies das einzige Mal, in welchem das י der rad. hervortritt. Sie sind unerschöpflich in Deutung dieses doppelten י, in welchem ihnen die צירוף ב' י, die Doppelbildung des Menschen bezeichnet liegt. Er vereinigt nämlich Ewiges und Vergängliches, Irdisches und Himmlisches, vereinigt in sich צר הרע und צר טוב, er ist für ע'הבא und ע'הז geschaffen. וַיִּטַע — das eine י, die צירוף י, ist hörbar, das andere quiescirt — die Erscheinung des Menschen ist immer eine doppelte Erscheinung. Eine Bildung ist immer im Menschen vorherrschend; allein sie verdrängt die andere nicht, die andere ist immer durchschimmernd. Der höchste Mensch gehört noch der Erde an, in dem Gesunkensten schimmert noch das Menschliche hindurch. Auch die höchste That des צר טוב wird noch den Kampf, die Trophäen über den צר הרע nicht verleugnen, und auch umgekehrt. Hoher Dank gebührt ihnen, daß sie uns aufmerksam machen, wie der Mensch von vorn herein für beide Richtungen gebildet worden. Ist ja auch צר הרע, die Sinnlichkeit, an sich nicht רע. Jede Richtung, sobald sie מיוסר vom וַיִּטַע ist, ist rein und heilig. וַיִּטַע, derselbe, der die Eine Richtung, hat auch die Andere geschaffen. Der Mensch, אדם, das „Rothe“ ist nicht der weiße Strahl, er ist das gebrochene, mit dem Irdischen vermählte göttliche Licht; ist nicht מלאך, sondern אדם; hat zunächst nicht בע'הבא, sondern בע'הז, in dieser sinnlichen Welt, mit seiner sinnlichen Natur seine göttlich sittliche Aufgabe zu lösen. Nicht dem Satan ist diese sinnliche Welt und diese sinnliche Natur des Menschen verfallen, wie sie nicht von einem Satan stammt. Es ist dies eine Mißgeburt, die zum Fluche der Menschheit erfunden worden. Der jüdischen Lehre erscheint der Mensch in seiner Doppelbildung aus Gottes Händen; denn eben in dem Menschen soll sich das Himmlische mit dem Irdischen, das Ewige mit dem Vergänglichen vermählen.

B. 8. Nicht א, sondern א', die menschenenerziehende Gottes-Fürsorge pflanzte den Garten. גן von גן, schützen, wahren: ein eingefriedigter, für Menschenzwecke eingegatter Ort. Auch im Deutschen und in anderen Sprachen hat der Garten, garden, jardin, seinen Namen

ten in Eden zu Osten und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte.

9. Jeglichen Baum ließ Gott aus dem Menschen-Boden wachsen, reizend

מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר:
:יָצָר

9. וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה

von gard. (schützen, wahren.) 77 bezeichnet die höchste Befriedigung meistens der sinnlichen Anforderungen des Menschen. Verwandt mit ארן, dem Säulensfuß, der Basis, scheint der Grundbegriff die Behaglichkeit zu sein, die ein Zustand unsern Sinnen gewährt, Etwas worauf oder worin wir gerne unsere Sinne ruhen lassen. Es ist hier durchaus an einen irdischen, räumlichen Ort zu denken, der ja im Verfolg topographisch genau bestimmt wird. — ושמׁוׁשׁ ist nicht bloß ein räumliches Versetzen, sondern ein Einsetzen, Stellung anweisen. Was hier zuerst allgemein, כלל, erzählt wird, wird im Folgenden specieller ausgeführt. Der Garten wird beschrieben, und uns auch mitgetheilt, daß die Einsetzung in den Garten nicht bedingungslos geschehen. Wir erfahren aber schon hier, und es wird B. 15 nochmals wiederholt, daß der Mensch außerhalb des Paradieses geschaffen und die Bestimmung erhielt, schon hienieden in einem Paradiese zu leben. Dieses irdische Paradies ist schon diesseits die Bestimmung des Menschen und der Erde. Es ist uns gezeigt, was wir würden, wie wir lebten, wie die irdische Welt sich uns zum Paradiese gestaltete, wenn wir wären was wir sein sollten. Eine solche Belehrung wiederholt sich in verjüngtem Maßstabe für eine verjüngte Muster-Auswahl aus der Menschheit in ארץ ישראל, das auch für das Volk des göttlichen Gesetzes ein 77n sein, und in dessen segensreichem Gedeihen sich zum zweiten Male zeigen sollte, welche Fülle des Segens und des Heiles schon auf Erden erreichbar sei, wenn der göttliche Wille als alleiniger Maßstab für die Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse zur Geltung komme.

B. 9. Nicht unbemerkt dürfte bleiben, wie hier in der Ausstattung des Gartens für die sinnlichen Bedürfnisse des Menschen, das נחמד למראה, die Befriedigung des Schönheits-sinnes, dem טוב למאכל, demjenigen des Geschmacksinnes und des Nahrungsbedürfnisses vorgeht. Es erhält hier das Aesthetische, der Schönheitssinn, seine Berechtigung und Weihe, und dürfte auch hier sich die höhere Stufe des Menschen befunden. Die Fülle der Schönheitsformen, die wir an den Geschöpfen unserer Erde gewahren, und die Thatsache, daß — so weit unser Bewußtsein reicht — der Mensch das einzige mit der Fähigkeit für den Schönheitsgenuß ausgestattete Geschöpf ist, bewahrheitet, welchen Werth der Schöpfer auf diesen Sinn für die geistig-sittliche Bestimmung des Menschen gelegt hat. In der That sind diese über die Schöpfung ausgestreuten Schönheitsformen und der Sinn des Menschen, sich ihrer zu freuen, das erste Mittel, den Menschen vor gänzlicher Verthierung zu schützen. Die Freude an der schönen Natur und den Schönheitsformen, die Gott namentlich der Pflanzenwelt aufgeprägt, ist eine Brücke zu der Freude an dem sittlich Schönen. In einer Umgebung, wo auf das Harmonische, auf das Schöne keine Rücksicht genommen, wächst auch der Mensch leicht verwildert heran. Das Gefühl, das dem Menschen Freude an Harmonie und Ordnung gewährt, ist verwandt mit dem Gefühle für die Ordnung und Harmonie im Gebiete des Sittlichen, so verwandt,

für den Anblick und gut für den Genuß, **כָּל־עֵץ נֹחַמַד לְמַרְאֵהוּ וְטוֹב לְמֵאֲכָלוֹ**

daß uns das Schlechte als **רע**, als das Gebrochene, als die gestörte Harmonie erscheint, wo nicht mehr Ein einheitlicher Gedanke das Ganze beherrscht.

עץ החיים. Wenn wir am Schlusse der Katastrophe lesen, daß der Mensch in seiner Entartung nicht durch den Genuß der Früchte dieses Baumes ewiges Leben erlangen sollte, so erkennen wir daraus, daß diese Früchte die Fähigkeit besessen haben müssen, die Kräfte des Menschen stets neu zu regeneriren. **רע**, und noch ein Baum stand in der Mitte, von dessen Früchten uns aber nichts Näheres gesagt wird, der aber die nähere Bezeichnung erhält: **הרעה טוב ורע**. Die Annahme, daß der Genuß seiner Früchte erst dem Menschen die Erkenntniß des Guten und Bösen gewährt habe, daß er vorher gar nicht die Fähigkeit gehabt habe, Gutes und Böses zu unterscheiden, daß er, wie manche unserer philosophischen Schriften lehren, bis dahin nur auf der Stufe theoretischer Unterscheidung des Wahren und Falschen gestanden, ihm aber die Begriffe „gut und böse“ die der praktischen Vernunft angehören, völlig gefehlt, dürfte schwerlich die richtige sein. So gewiß die Willensfreiheit den spezifischen Grundcharakter des Menschlichen im Menschen bildet, so gewiß konnte er nicht Mensch sein, ohne Begriff des Guten und dessen Gegentheils. Hätte dem Menschen der ganze Begriff des sittlich Guten und Bösen gefehlt, es hätte Gott ihm gar kein Verbot ertheilen und wegen Uebertretung desselben ihn nicht zur Rechenschaft und Strafe ziehen können. Beides setzt bei dem, welchem das Verbot ertheilt wird, das Bewußtsein der Pflicht, des Pflichtgemäßen und Pflichtwidrigen voraus; das ist ja aber eben nichts Anderes als die Erkenntniß von Gut und Böse, eine Erkenntniß, die ja der praktischen und nicht der theoretischen Vernunft angehört. Vielmehr dürfte der Baum, der Baum **הרעה טוב ורע**, wie so oft **עץ שם טוב ורע**, von vorn herein nach dem Endergebniß, als der Baum bezeichnet sein, an welchem sich die Erkenntniß des Guten und Bösen entschied, an welchem es sich entschied, was der Mensch für sich als gut oder böse erkennen wollte. Es giebt nur eine Bedingung, die die Erde uns zum Paradiese gestalten kann, und das ist die, daß wir nur das gut nennen, was Gott, und das nur böse, was Er uns als solches stempelt; nicht aber, daß wir die Entscheidung von gut und böse unserer Sinnlichkeit überlassen. Stellen wir uns unter das Diktat unserer Sinnlichkeit, so fallen uns die Pforten des Paradieses zu, und erst auf weiten Umwegen gelangt die Menschheit wieder dahin. Ja es dürfte der Baum von vorn herein der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen genannt sein, indem er dem Menschen vergegenwärtigen sollte, was für ihn gut oder böse sei, was er für gut oder böse erkennen soll. Es war, wie wir später erfahren, der Baum mit allen Reizen für den Geschmack, für die Phantasie, und den betrachtenden Verstand ausgestattet; Geschmack, Phantasie und Verstand zogen zu ihm hin, sprachen seinem Genuß das Wort, und doch war der Genuß von Gott verboten, war somit für den Menschen als böse bezeichnet. Der Baum vergegenwärtigte somit dem Menschen stets die Lehre, von deren Beachtung die ganze Reinheit und Hoheit seiner sittlichen Bestimmung bedingt ist: es kann Etwas nach dem Urtheil der leiblichen Sinne, der

und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, und auch einen Baum der Erkenntniß was gut sei und böß.

10. Und ein Strom geht von Eden aus den Garten zu tränken, und von dort trennt er sich und wird zu vier Ursprüngen.

11. Des Einen Namen ist Pischon, es ist dies derjenige, welcher das ganze Land Chawila einschließt, woselbst das Gold ist.

12. Das Gold dieses Landes ist gut; dort ist auch der Bedolach und der Schohamstein.

13. Der Name des zweiten Stromes ist Sichon; es ist dies derjenige, der das ganze Land Kusch einschließt.

14. Der Name des dritten Stromes ist Chidkel; es ist dies derjenige, welcher Aschur zu Osten fließt, und der vierte Strom ist der Euphrat.

וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֶּן וְעֵץ הַדַּעַת
טוֹב וְרָע:

10. וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֵן לְהַשְׁקוֹת אֶת
הַגֶּן וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה
רְאשִׁים:

11. שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב
אֶת כָּל-אֶרֶץ חַוִּילָה אֲשֶׁר-שָׁם
הַזָּהָב:

12. וְהַזָּהָב הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם
הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן שֹׁהַם:

13. וְשֵׁם הַנָּהָר הַשֵּׁנִי שִׁיחֹן הוּא
הַסּוֹבֵב אֶת כָּל-אֶרֶץ כּוּשׁ:

14. וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל
הוּא הַהֹלֵךְ קְדָמַת אֲשׁוּר וְהַנָּהָר
הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת:

Phantasie und des Verstandes durchaus gut, ja als ein höchstes Gut erscheinen und doch dem höheren Verufe des Menschen zuwider, doch von Gott als ein todeswürdiges Verbrechen verurtheilt sein; somit die Lehre: daß der Mensch in Beurtheilung des Guten und Bösen nicht seine Sinne, nicht seine Phantasie, nicht seinen sinnlichen Verstand, sondern den ihm offenbar gewordenen Gotteswillen vernehmen und dieser Vernunft als seinem einzigen Leitstern folgen müsse, wenn er auf Erden seine Bestimmung erfüllen und würdig bleiben wolle, daß sich ihm die Erde zum Paradiese gestalte.

B. 10 — 14. Man hat diese vier Ströme vielfach gesucht und sind sie zum Theil bekannt, wie insbesondere חִדְקֵל und פְּרָת, die man entschieden für den Tigris und Euphrat hält. (Der Tigris fließt übrigens im Westen von Assyrien.) Man hat an dieser geographischen Beschreibung Anstand genommen, weil man sie als die Eines, in vier Arme sich theilenden Stromes verstanden und einen solchen nicht gefunden. Man hat aber vielleicht übersehen, daß ראשִׁים nicht Arme, sondern ganz getheilte Anfänge bedeutet. Es ist ursprünglich Ein Strom. Außerhalb Edens aber, nachdem er den Garten getränkt, verliert er sich in die Erde und bricht an vier verschiedenen Stellen als vier getrennte Flüsse wieder vor. Innerhalb des Paradieses ist er Eine Quelle. Außerhalb erscheint er als vier gesonderte Quellen. Die Beschreibung weist übrigens auf, zur Zeit der Uebergabe der חוּרָה völlig bekannte

15. Gott nahm den Menschen und stellte ihn in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und zu hüten.

16. Und es legte Gott dem Menschen das Gebot auf: von jeglichem Baume des Gartens darfst du sehr wohl essen;

15. וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם
וַיְנַיִחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ:

16. וַיִּצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם
לֵאמֹר מִכָּל־עֵץ־הַגָּן אָכַל תֹּאכַל:

Flüsse und Gegenden hin. Es scheinen vier Gegenden genannt zu sein, die in ihrer Art die reichsten Produkte lieferten. Aller Reichtum und alle Fülle, die in diesen Ländern auseinander gelegt sind, fanden sich im Paradiese vereint.

B. 15. וַיְנַיִחֵהוּ ist nicht einfach: hinsetzen, es liegt ihm immer der Begriff des Loslassens, Zulassens, Freigebens zu Grunde. Gott hatte ihn gebildet, und nachdem er gebildet, war er noch in Gottes Händen; Gott ließ ihn los, frei, vertraute ihn zum ersten Male sich selber an, und gab ihm das ע"ג zu bearbeiten und zu schützen. Auch wenn sich dem Menschen die Erde zum Paradiese gestaltet, soll er dies nur seiner treuen pflichtgemäßen Thätigkeit verdanken; nur daß in diesem Paradiese dieser Thätigkeit von reichstem, ungetrübtem Segen begegnet wird. Es ist jedoch zu bemerken, daß, mit einer einzigen Ausnahme ג sonst immer maskul. ist und so das Suffir ה femin. auffallen dürfte. Es findet sich jedoch eine Analogie dafür im Hohel. 4, 16. הַפִּדְיָ גְנִי. Vielleicht aber wäre dieses Suffir auf ערן zu beziehen, das als abstraktes Substantivum sehr wohl weiblichen Geschlechtes sein kann. Gott versetzte ihn in einen Garten der Borne, der Glückseligkeit, dieser Glückseligkeit zu dienen und sie zu bewahren, durch treue Lösung seiner Aufgabe diesen glücklichen Zustand immer mehr zu erhöhen und zu erhalten. Würde ja auch ohnehin die עבֹדָה und שְׁמִירָה nicht nur die direkte Bearbeitung und Pflege des Bodens, sondern das ganze sittliche Verhalten des Menschen in pflichtgetreuem Erfüllen und Unterlassen mit umfassen, da ja, wie bereits früher angedeutet in diesem sittlichen Verhalten des Menschen, in der pflichtgetreuen Verwendung des von der Natur Gespendeten, diese Natur selbst so die Förderung zu ihrer Bestimmung wie die Bedingung der Fortdauer ihres Gedeihens, — עבֹדָה וְשְׁמִירָה — findet. So beziehen auch die Weisen diese Begriffe hier auf תּוֹרָה וּמִצְוֹת, somit auf die Gesamtaufgabe des Menschen.

B. 16. Mit diesem Verbote beginnt die Erziehung des Menschen für seinen sittlich hohen, göttlichen Beruf. Es ist der Anfang der Menschengeschichte und erleuchtet allen Folgegeschlechtern den Pfad, den sie zu wandeln haben. Es ist ein Verbot, und es ist kein sogenanntes Vernunftverbot, keine מצוה שְׁכָלִית; vielmehr sprechen alle dem Menschen verliehenen Erkenntnißmittel, Geschmack, Phantasie, Verstand, gegen dies Verbot, daß der Mensch nimmer aus eigener Einsicht gefunden hätte, ja, für welches er auch, nachdem es ihm erteilt war, keinen andern Grund als den absoluten Gotteswillen aufzufinden vermochte, es ist somit ein חוק in optima forma. Es ist ferner ein Speiseverbot, und es gelangte endlich demjenigen, der es beachten sollte, nur auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung zum Bewußtsein. Adam war es gegeben und

עוה, so wie die Nachkommen hatten es zu befolgen. Also: מצוה לא תעשה, חוק, מאכלות, חוק, מצוה לא תעשה: alle Seiten des künftigen jüdischen Gesetzes, an welchen nach dem Ausdruck der Weisen יצר הרע und אומות העולם, der sinnliche Verstand und die nichtjüdische Welt von jeher Anstoß genommen, alle diese Seiten waren in dem Verbote vereinigt, welches Gott an den Anfang der Menschenentwicklung dahin gestellt, לדעת טוב ורע, auf daß daran erkannt werde, was der Mensch gut heißen und was er als böß verwerfen solle. Als Bedingung aller Sittlichkeit ist damit die Unterwerfung unserer sinnlichen Natur unter den ausgesprochenen Gottes-Willen dahin gestellt, eine Bedingung, die von der sittlich hohen Stellung und Bestimmung des Menschen unzertrennlich ist. Die sittliche Freiheit, dieses Grundpalladium der Menschengröße, ist selbst nicht denkbar ohne Fähigkeit zu sündigen, und die Sündenfähigkeit setzt unabweisbar voraus, daß das Schlechte einen Reiz für unsre Sinnlichkeit habe und das Gute ein Widerstreben in ihr finde. Sonst wäre die Wahl des Guten und das Meiden des Bösen auch beim Menschen nur instinktiv, und der Mensch wäre eben nicht Mensch. In dieser Meisterschaft über sinnliche Reize, in dieser Unterwerfung der sinnlichen Natur unter Gottes Willen ersteht der Mensch zum Menschen, und in dieser Uebung liegt das erste Problem der Menschen-Erziehung, die eben mit diesem ersten Gebot von dem Erzieher der Menschheit ihren ersten Grundsatz erhielt. Noch heute steht bei jeder Anforderung des göttlichen Sittengesetzes ein Jeder von uns wie das erste Menschenpaar am Baume dieser Erkenntniß und hat sich zu entscheiden, ob er der Stimme der leiblichen Sinnlichkeit, der Phantasie des sinnlichen Verstandes und der Weisheit des instinktiven Thierlebens — oder, seines höheren Berufes bewußt, der Stimme seines Gottes folgen wolle. Und auch heute ist keinem von uns diese Stimme Gottes unmittelbar, sondern ebenso nur durch Ueberlieferung offenbar, wie Gott sein erstes Gebot an den Menschen der Ueberlieferung anvertraut. Nach der Lehre der Weisen ruht der allgemeine Kodex des Sittengesetzes für die Menschheit, die 7 noachidischen Pflichten, ebenfalls auf göttlicher Offenbarung, die ר' יוחנן (Sanhedrin 56, b) sofort in diesem ersten Musterverbote angedeutet findet: ויצו אלו הרנין, ר'זו ברכת השם, אלקי' זו עבודה זרה, על האדם זו שפיכת דמים, לאמר זו גלוי עריות, מכל עץ הגן ולא גול, אכל האכל ולא אבר מן החי. Eine näher eingehende Betrachtung dieses ersten göttlichen Gesetzesauspruches dürfte vielleicht diese Erläuterung ר' יוחנן nicht so fern liegend erkennen lassen und zeigen, wie in der That in diesem ersten Muster-Gebote bereits das ganze noachidische Sittengesetz in seinen Grundzügen angedeutet liegen dürfte:

רנין = ויצו. צוה haben wir bereits in seiner Verwandtschaft mit צבא und צוה in der Bedeutung „auf einen Posten stellen“ erkannt. So sehen die Weisen auch überall in צוה nicht bloß ein einfaches Gebieten, sondern זירח מיד ולרורות, sondern ein Anspornen zum Eifer für die Erfüllung des Gebotenen in der Gegenwart und in aller Zukunft. (ספרי נשא). Es liegt somit in צוה nicht nur die Verpflichtung zur Selbsterfüllung des Gebotenen, sondern die Aufgabe darüber zu wachen, daß es überhaupt erfüllt werde. Der erste Gesetz-Empfänger war somit zugleich zum Gesetz-Wächter bestellt, und so jeder Mensch; das ist aber nichts Anderes als die erste noachidische Verpflichtung: רנין, die Rechtspflege, die Sorge für die Erfüllung des Sittengesetzes im Reiche der Menschen überhaupt. (In Parenthese sei bemerkt, wie hierdurch der Staat eine viel tiefere sittliche Bedeutung er-

hält, als durch irgend welche Fiktion eines aus Noth oder Klugheit hervorgegangenen Conträt social).

'ד = ברכה ד'. Das Gesetz für den Menschen ist ihm im Namen 'ד, im Namen der mit dem Menschen in besonderer Beziehung stehenden, ihn zu seinem sittlichen Heile erziehenden Gottes-Liebe gegeben. Auf dem Bewußtsein und der ungetrübten Heilighaltung dieser besonderen Beziehung des Menschen zu Gott ruht aber das ganze Pflichtbewußtsein des Menschen, und mit der Ankündigung der Menschenpflicht kraft dieses Gottes-Namens ist somit auch sofort die Verpflichtung zur Heilighaltung dieses Namens, das Verbot der Gottes-Lästung gegeben: ברכה ד'.

'עז = אלקי. Indem aber sofort 'ד als אלקים, der Gesetzgeber der Menschen als derjenige zu begreifen gegeben ist, der auch die alle übrigen Wesen beherrschenden Gesetze und Anordnungen gegeben und festgestellt, dem somit auch alle übrigen Wesen gehorchen und — in welcher Kraft- und Macht-Fülle sie auch erscheinen — nur als Geschöpfe und Diener unterstehen, ist damit zugleich die Vergötterung irgend eines andern Wesens verneint und verboten: 'עז.

על האדם = שפיכת רמים. צוה ist nicht häufig mit על construirt. Gewöhnlich bezieht sich dann dieses על nicht auf die Person, der, sondern auf den Gegenstand, hinsichtlich dessen ihr ein Gebot ertheilt wird. So ועל פעל די חצוני, ויצו עליו פרעה אנשים. Wo es sich auf die Person bezieht, welcher ein Gebot gegeben wird, wie כי מרדכי צוה עליה und ja auch hier, da ist es, wie schon längst bemerkt, in der Regel ein Verbot. Es hat dies jedoch auch Ausnahmen, wie והן אצוה על חגב לאכול, Chron. II. 7, 13. Diese Eigenthümlichkeit scheint darin zu liegen, daß, wenn על sich auf die Person bezieht, welcher ein Befehl ertheilt wird, dann diese Person selbst zugleich der Gegenstand wird, hinsichtlich deren ihr eine Verpflichtung ertheilt wird. Sie wird verpflichtet über sich selbst zu wachen, daß sie das Verbotene nicht übe. Es ist dies derselbe Begriff des השמר, der Selbstüberwachung, unter welcher Form immer ein Verbot auftritt. Indem somit auch hier der Mensch zugleich der Gegenstand ist, über den und die Persönlichkeit, welcher das Gesetz gegeben wird, indem dieses zugleich Beschränkung seiner Willkür im leiblichen Genuß ist, somit selbst der eigene Leib und sogar schon hinsichtlich der Stoffe, die er ihm zuführen möchte, seiner Willkür entzogen ist, so ist damit sofort der Schluß gegeben: Wenn selbst mein eigener Leib nicht mein, sondern Gottes Eigenthum ist, und ich Ihm selbst für den kleinsten Stoff verantwortlich bin, den ich ihm zu seiner Ergänzung zuführe, geschweige, daß denn der ganze Leib eines andern Menschen und mein eigener Gottes heiliges Eigenthum und meiner zerstörenden Willkür entzogen bleiben muß: שפיכת רמים.

גלוי ערוה = לאמר. beim Gesetze ist überall die Aufgabe, den genauen Inhalt weiter zu tradiren. S. Sifra 1. Gott gab also dem Menschen sein Gebot, es weiter zu tradiren von Geschlecht zu Geschlecht. Dies ist aber nur möglich, wenn die jungen Menschen Vater und Mutter finden, die ihnen das Gesetz überliefern und sie für dasselbe erziehen. Darum auch die Weisen auf die Frage, warum Gott sich Israel zu Trägern seines Gesetzes erwählt hat, in allererster Linie immer die Antwort haben, weil ihr Familienleben in geschlechtlicher Sittenreinheit erblüht, und auf die wiederholten Zählungen des Volkes לכית אבותם למשפחותם

17. aber von dem Baume der Erkenntniß dessen, was gut und böse ist, sollst du nicht essen; denn an dem Tage, an welchem du von ihm issest, mußt du sterben.

18. Gott sprach, es ist nicht gut,

17. וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

18. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב

hinweisen. Die Forterhaltung des göttlichen Gesetzes setzt somit geschlechtlich reine Familien voraus, und לאמר verbietet: גלי עריות.

מכל עץ הגן = מכל מן הגן, ולא מן הגן, nur von dem für ihn eingefriedigten Garten sollte der Mensch essen, aber nicht מן הגן.

mit כלה wie schon oben bemerkt (אכל תאכל), ולא אבר מן החי = אכל תאכל (א) was wir genießen soll אכילה sein, es soll der zu verzehrende Stoff fähig sein, sich mit unserer Persönlichkeit zu vereinigen, Theil der göttlichen Hülle des göttlichen Geistes zu werden. Darum sofort: ולא אבר מן החי; es kann wohl כשר zu כשר בהמה zu כשר zu כשר erhoben werden, unimmer aber kann sich נפש בהמה mit נפש אדם assimiliren. Es muß erst durch Tödtung die נפש בהמה vom כשר entfernt sein, ehe der Thierleib in den Menschenleib aufgehen darf, darum: אכל תאכל und nicht מן החי. (Siehe 'תוספ' Sanhedrin 56, b. ד'ה אכל תאכל.)

B. 17. „Am Tage, an welchem du von ihm issest, mußt du sterben.“ Wohl nur: verfallst du dem Tode; denn sie starben ja in der That nicht sogleich; vielmehr ward in Folge der Nichtachtung des göttlichen Verbotes der Tod über sie verhängt. Ist doch der Tod anerkannt auch heute ein noch ungelöstes Problem der Physiologie. Soll doch auch einst, wenn die Menschheit sich erst zur vollen Rückkehr zu Gott durchgearbeitet hat, auch der Tod von der Erde verschwinden (Jesaias 25, 8), und hätte diese Periode für Israel nach der Lehre der Weisen schon mit מרחן חוררה begonnen, wenn es das göttliche Gesetz mit voller Hingebung erfüllt hätte (ר' 5 a). — Möglich aber, daß der Ausdruck מוֹת תָּמוּת auch sofort in Erfüllung gegangen. Wir finden ja auch sonst, daß an die Stelle der Todesstrafe Verbannung von der Heimath tritt, so beim Main und dem unvorsächlichen Todtschläger. Verbannung aus der Heimath ist verjüngter Tod, der ja auch nicht eine Vernichtung des Daseins, sondern des Hier-Seins ist. Und so dürfte die Verbannung des Menschen aus dem Paradiese ein Tod in verjüngtem, gemildertem Maße sein. Wir haben ja keine Vorstellung von dem Leben im ג'. Zwischen ihm und der gewöhnlichen Erdwelt mag eine solche Kluft gewesen sein, daß der Uebergang aus jenem in diese, unserm Scheiden aus dieser Welt nicht unähnlich gewesen sein mag.

B. 18. Gerade so wie die Schöpfung harrte, und ihrer Vollendung wartete ehe der Mensch geschaffen wurde, und Gott ihr diese Krone seiner Schöpfung ankündigte, so auch hier vor der Schöpfung des Weibes. Der Mensch war da und um ihn blühte Alles in Paradieses-Schöne, und doch sprach Gott noch nicht sein: „טוב!“, Es heißt nicht: א' טוב, es ist für den Menschen nicht gut, daß er allein sei, sondern: so lange

daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe schaffen, wie sie sich ihm gegenüber eignet. הַיּוֹת הָאָדָם לְבָרוּ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֹז כְּנַגְדּוֹ:

er allein steht, ist es überhaupt noch nicht gut; das Ziel der Vollkommenheit, das die Erdwelt durch ihn erreichen soll, wird nicht vollkommen erreicht, so lange er allein steht. Die Vollendung des Guten war nicht der Mann, war das Weib, und ward erst durch das Weib dem Menschen und dem Universum zugebracht. Und das ist so in den Geist unserer „Orientalen“, der „Rabbinen“ aufgegangen, daß sie uns lehren, erst durch sein Weib wird der Mensch ein Mensch, erst Mann und Weib zusammen sind: „Adam“. Die für Einen zu große Aufgabe muß getheilt werden, und eben für die volle Lösung der Menschen-Aufgabe schuf Gott zum Manne das Weib. Und dieses Weib soll עֹז כְּנַגְדּוֹ sein. Auch ganz oberflächlich betrachtet, spricht sich in dieser Bestimmung die ganze Dignität des Weibes aus. Auch nicht die leiseste Andeutung auf eine geschlechtliche Beziehung ist da enthalten; nur in das Gebiet des Wirkens des Mannes wird das Weib gesetzt, dort fehlt sie, sie soll עֹז כְּנַגְדּוֹ sein. Und עֹז כְּנַגְדּוֹ spricht eben so wenig eine Unterordnung aus, vielmehr ist damit eine völlige Gleichheit und paritätische Selbstständigkeit ausgesprochen. Das Weib steht dem Manne כְּנַגְדּוֹ, parallel, auf Einer Linie, zur Seite.

עֹז: helfen, beistehen. In seinen verwandten Wurzeln betrachtet, treten eigenthümliche Begriffe entgegen, die alle in den Begriff des Beschränkens, Umschränkens zusammen gehen: אָזַר, אָסַר, אָצַר, עָצַר, und doch: עֹז: helfen. עֹז bezeichnet somit diejenige Hilfe, die dem Andern einen Theil seiner Obliegenheit abnimmt, ihm damit gestattet, seine Kräfte auf einen geringeren Kreis von Zwecken zu concentriren, und dadurch das ihm noch zur Vollführung Bleibende tüchtiger und vollkommener zu lösen. Es ist ein Beistand durch Concentrirung. Während עָצַר die gewaltjame (צ) Beschränkung bedeutet, ist עֹז die willkommene Beschränkung, um in dem so beschränkten Gebiete seine Thätigkeit desto kräftiger zu üben. So heißt עֹזֵר der Hilfsraum. Statt daß sonst die קְרִבּוּת im הִכָּל geschehen müßten, verbleibt durch die עֹזֵר der הִכָּל der höchsten כְּפָרָה, und im „Hilfsraum“ geschehen alle die Wege, die zur כְּפָרָה führen. So soll auch durch das Weib ein Theil der Obliegenheiten, die die große Menschenaufgabe umfaßt, dem Manne abgenommen, und ihm dadurch die vollkommene Lösung des ihm noch Bleibenden ermöglicht werden. Dieses ist aber nur möglich, wenn das Wesen, das ihm עֹז sein soll, כְּנַגְדּוֹ, nicht עִמּוֹ, nicht an Demselben mit ihm arbeitet, sondern ihm gegenüber, an einer andern, allein auf gleicher Linie ihm gegenüber befindlichen Stelle wirkt. Wäre dies Wesen ein Mann, so trüge es selbst wieder die ganze Obliegenheit und bedürfe selber wieder des „Beistandes.“ Darum ist es ein Weib, eine אִשָּׁה, eine andere Art Mann, eine Männin, die nicht mit ihm, nicht über ihm, nicht unter ihm, sondern neben ihm steht, נִגְדּוֹ auf einer Linie an einem andern Punkte wirkt, so daß sie jeder ein besonderes Gebiet erfüllen, sie gegenseitig sich ergänzen.

19. Da trieb Gott alles Thier des Feldes und alles Geflügel des Himmels von der Menschen-Erde zusammen und brachte sie zum Menschen, damit er sehe, was er sich nennen werde, und

19. וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה
כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם
וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לְרֵאוֹת מֶה־יִקְרָא לּוֹ

В. 19. ויצר, nach den Weisen in ב"ר nicht: bilden; denn die Schöpfung und Bildung der Thiere war ja bereits vor dem Menschen geschehen; sondern in der Bedeutung שמו, zwingen, wie עיר אל עיר. Obgleich ויצר von צר, so ist ja auch von צר die Grundbedeutung, wie bereits bemerkt, beschränken, einengen. Alles Bilden ist selbst ein Beschränken des Stoffes in den von der beabsichtigten Form gestatteten Umfang. צר selbst kommt auch in der Bedeutung: Enge, Beschränkung vor, מן המצר, לו, ויצר, u. s. w. Für diese Auffassung spricht hier auch, daß בהמה fehlt, und nur חיה השרה und עוף genannt wird, während В. 20 ausdrücklich genannt ist. בהמה brauchten nicht erst gezwungen zum Menschen gebracht zu werden, sie hatten sich ihrer Natur nach untergeordnet und bildeten freiwillig seine Umgebung. — Die Stellung des נפש חיה zu האדם läßt dies nur als Apposition zu האדם erkennen: der Mensch als נפש חיה. Der Mensch giebt den Dingen Namen, nicht als Gott, der dem Wesen der Dinge auf den Grund schaut, sondern von seinem individuellen Standpunkt aus, als נפש, als Individuum, חיה, das aufzunehmende und abzustößende Eindrücke von den Dingen um sich empfängt. Nach diesen Eindrücken nennt er die Wesen, in diesem Namen spricht er die Eindrücke aus, die seine von den Dingen erhaltene Vorstellung bilden, und damit weist er ihnen ihr שם, (daher שם), ihren Ort an, reiht sie in die entsprechende Gattung, Art, Species u. s. w. ein. All unser Wissen von den Dingen ist nichts als eine solche Namengebung. Dieses Wissen ist aber nur subjectiv, ist nur das אשר יקרא לו האדם נפש חיה, wie sich der Mensch die Dinge von seinem subjectiven Standpunkt aus nennt, was er von ihnen, nach den von ihnen erhaltenen Eindrücken, begreift, was sie ihm sind. Das Wesen der Dinge an sich schaut kein sterblicher Geist. Während damit aber die Bedeutung der Summe des menschlichen Wissens auf sein bescheidenes Maß zurückgeführt wird, ist doch zugleich dem Scepticismus entgegengetreten durch die Versicherung: הוא שמו, daß das von uns durch die Eindrücke auf uns Erkannte, wenn auch nicht die ganze Wahrheit der Dinge, doch Wahrheit sei. Gott, der den Menschen und die Dinge geschaffen, und seine geschaffenen Wesen dem Menschen zugeführt, damit er sie sich nach den von ihnen empfangenen Eindrücken nenne, ist auch dem Menschen Bürge dafür, daß das ihm verliehene Maß von Erkenntniß der Dinge keine Täuschung sei, daß auch dieses Bruchstück von Wahrheit wahr, daß es die Wahrheit von den Dingen sei, deren der Mensch für die Lösung seiner Aufgabe in Mitte der Wesen bedarf, und der er getrost sich anvertrauen darf. So bildet der Glaube an Gott, der die Menschen und die Dinge geschaffen, eine wesentliche Grundlage auch der theoretischen Erkenntniß des Menschen. Ohne diesen Glauben kann sich auch die theoretische Wissenschaft nicht des trostlosen Scepticismus erwehren, hat sie keine Gewähr, daß sie nicht Traum aus Traum folgere und Traum mit Traum beweise.

Alles, wie sich's der Mensch als lebendiges Wesen nennt, das ist sein Name.

20. Der Mensch nannte allem Viehe und allem Geflügel des Himmels und allem Thier des Feldes Namen, aber für einen Menschen fand er keine entsprechende Hilfe.

21. Da ließ Gott eine Betäubung über den Menschen fallen als er schlief, nahm eine von seinen Seiten und schloß Fleisch an deren Stelle.

22. Sodann gestaltete Gott die Seite,

וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה
הוּא שְׁמוֹ:

20. וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-
הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חַיַּת
הַשָּׂדֶה וְלָאָדָם לֹא מָצָא עֹזֵר כְּבִגְדוֹ:

21. וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרִדְמָה
עַל-הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצַּלְעָתוֹ
וַיִּסְגֵר בָּשָׂר תַּחֲתָנָה:

22. וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הַצֶּלַע

Daß dieses Namengeben auf einer, wenn gleich nur subjektiven, Erkenntniß des Wesens der Dinge beruht, ist hier evident, indem Gott dem Menschen die lebendigen Wesen alle zuführte, damit er erkenne, daß unter allen diesen lebenden Wesen keines geeignet sei, ihm als die ihm fehlende Hilfe zur Seite zu treten, wie dies der Schluß des folgenden Verses *עוזר כנגדו לאדם לא מצא עוזר כנגדו* beweist. Die Prüfung der Wesen für diesen Zweck heißt: *לראות מה יקרא לו האדם*. Mögen wir es nun übersetzen, zu sehen, wie er es sich, oder wie er es nennen, oder was er sich, d. h. für sich berufen werde: immer ist durch das *שמו וגו' יקרא לו וגו'* klar, daß der Name das Ergebnis der subjectiven Prüfung des Wesens der Dinge sei.

קרא heißt rufen, d. i. einen Gegenstand auffordern in unsere Richtung zu treten, (woon auch *לקראת*, wörtlich: dem Rufe des Andern zu, d. h. der Richtung zu, die durch die Stellung des Andern bestimmt wird.) Daher auch: nennen. Zudem ich einen Namen nenne, rufe ich mir den Gegenstand vor, vergegenwärtige ich ihn mir. Vielleicht ist auch damit *רא* verwandt, das daher auch, obgleich einen intransitiven Zustand bezeichnend, doch mit dem Accusativ *רא* construiert wird. Es hieße demnach: sich einen Gegenstand im Innern immer gegenwärtig halten. Dies ist ja auch in der That z. B. die einzige wahrhaftige *ראת ד' : שויתי ד' לנגדי חמיד*.

B. 20. Der Mensch prüfte also alle lebenden Geschöpfe in ihrer Eigenthümlichkeit und wies einem Jeden darnach seinen geistigen Ort an. Er prüfte so die ihm am Nächsten Stehenden (*בהמה*), die seinem Wesen am Fernsten Stehenden und sich ihm am wenigsten Anschmiegenden (*עוף*), und die in der Mitte Stehenden (*חיה*), aber für einen „Adam“, (es heißt nicht *ולאדם*), für einen gottebenbildlichen Statthalter Gottes auf Erden, fand er Nichts, das ihm parallel sei, mit ihm seine große Obliegenheit theilen könne.

B. 21. *תרדמה*, *רדם*, verw. mit *רחם*. Dies kommt als Verbum einmal vor: *רחם המרכבה* (*Micha 1.*), wo es anspannen, festbinden heißt. Möglicly daher, daß *רדם* festbinden heißt und *הרדם* den völlig gebundenen Zustand bedeutet, in welchem der Mensch jegliche Bewegung verliert, völlig unselbstständig ist, also etwa: Betäubung. Dieser Grad der

die er von dem Menschen genommen hatte, zum Weibe und brachte sie zum Menschen.

23. Da sprach der Mensch: Diese endlich ist es! Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische! Diese mag Männin genannt werden, denn von einem Manne ward diese genommen.

אִשָּׁר לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִיאָהּ
אֶל־הָאָדָם:

23. וַיֹּאמֶר הָאָדָם נַחַת הַפֶּעַם עֵצִים
מֵעֵצָי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזָאת יִקְרָא
אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ זֹאת:

Kraft- und Machtlosigkeit liegt nicht in *שן*, dem Ausdruck des gewöhnlichen Schlafes. *שן*, Grundbed.: alt, auch schwarz, dunkel, wovon *אישן לילה* und *אישן בה עין*, das Dunkel der Nacht und das Schwarze im Auge. (Vgl. אגרוף). Also: dunkel, glanzlos, lichtlos sein und altern, somit: Glanz, Kraft, Frische verlieren, und *שן*, als Schlaf, ist der Zustand des Schlaffseins, Mattseins, während *הרדמה* den ganz gefesselten Zustand bedeutet. Vielleicht war auch der Baum, unter welchem Elia, Kön. I. 19., einschlieft, ein Baum, dem eine betäubende Kraft innewohnt und deshalb *רָחם* heißt. — *צלע* kommt sonst in *נך* nirgends als Rippe, sondern stets als Seite vor, weshalb ja auch *צלע* nach Einer Seite geneigt gehen, hinken heißt. — *סגר* verw. mit *שכר*, *סכר*, verstopfen, wo eine Lücke war schließen, wovon auch *שכר*, Ertrag, Lohn. — *בשר*, verw. mit *בשר*, verkünden, drückt die tiefe Bedeutung des reinen menschlichen Leibes aus: Herold des Geistes an die Welt und der Welt an den Geist zu sein. *בשר* Fleisch, umfaßt Alles, was nicht Blut und nicht Knochen ist, somit: Haut, Muskel und Nerv, also das, wodurch die Vermittelung zwischen Geist und Welt stattfindet; ohne *בשר* kein Bewußtsein von der Welt und keine Wirkung auf die Welt. Daher Gegensatz zu *בשר*: *אבן* (Jesek. 36, 26). — *ויכן* kommt auch sonst als gestalten vor, davon *הבנית*. — Also nicht wie beim Manne ward zum Leib des Weibes der Stoff von der Erde genommen. Eine Seite des Mannes bildete Gott zum Weibe; es ward der Mann gleichsam getheilt, und der Eine Theil zum Weibe gestaltet, nicht *ברא*, *יצר*, *עשה*, sondern: *בנה*, nur ausgebaut, eingerichtet zum Weibe, also, daß das früher Eine Geschöpf, nun in zwei da stand, und damit die völlige Gleichheit des Weibes für immer besiegelt. — Die Weisen stellen auch alle Eigenthümlichkeiten der weiblichen Stimme, des weiblichen Charakters und Temperaments, sowie auch die frühere geistige Reife des Weibes in Zusammenhang mit dieser Bildung des Weibes aus bereits fühlendem, empfindendem, belebtem Menschenleib, im Gegensatz zum Manne, dessen Leib aus Erde geschaffen worden.

23. *הפעם* selbst heißt schon: diesmal, nun, endlich, wie: *הפעם*, *אמורה הפעם*, *הפעם*. Es heißt also entweder: diese endlich ist es! dafür spricht der Accent auf *הפעם*; oder: diese endlich ist Bein von meinen Beinen u. s. w. Es drückt dies *הפעם* das endliche Erreichen eines bisher vergeblich Erstrebten aus. „Gesucht habe ich unter allen Wesen, habe aber keins gefunden, das mir einen Theil meiner Aufgabe abnehme und ihn mir parallel trage; jetzt habe ich's gefunden.“ *כי מאיש לקחה זאת*; der Name *אשה* bezeichnet somit nicht die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, sondern vielmehr die Gleichheit, die Zusammengehörigkeit Beider, die Theilung der Einen einheitlichen Menschen-Aufgabe auf beide Geschlechter.

24. Darum verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter und schließt sich seinem Weibe an, und sie werden zu Einem Fleische.

24. עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

B. 24. על כן. Darum also, weil, so lange der Mann allein war, es noch nicht gut war, und weil nach der Theilung es gar nicht mehr möglich ist, daß der Mann seine Bestimmung allein erfülle, weil vielmehr das Weib עור כנגרו sein soll, er sich ohne Weib nur halb, und nur in Vereinigung mit seinem Weibe als ganzer Mensch fühlt: darum verläßt der Mann Vater und Mutter und vereinigt sich mit seinem Weibe, und sie werden zu Einem Leib. Wie ursprünglich ungetheilt der Menschenleib Einem Geiste, Einem göttlichen Willen sich unterordnete, so auch nach der Wiedervereinigung werden Mann und Weib Ein Leib. Das können sie aber nur werden, wenn sie zu gleicher Zeit Ein Geist, Ein Herz, Eine Seele werden, und dies ist wiederum nur möglich, wenn sie alle ihre Kräfte und Bestrebungen, all ihr Denken und Wollen dem Einen höhern Willen in Erfüllung seines Dienstes unterordnen. — Hiermit ist aber auch der tiefe Unterschied des geschlechtlichen Lebens aller übrigen lebendigen Wesen von der menschlichen Ehe gegeben. Auch die übrige lebendige Welt ist geschlechtlich getheilt. Allein beide Geschlechter entsprangen gleichzeitig selbstständig der Erde. Sie bedürfen für die Erfüllung ihrer Lebensbestimmung nicht einander, und nur für den Gattungszweck und für die vor diesem in Anspruch genommene Zeit finden sie sich einander. Das Menschen-Weib aber ist ein Theil des Menschen-Mannes, ist עור כנגרו. Der Mann ist hilflos und unselbstständig ohne sein Weib. Beide zusammen sind erst Mensch. Das Leben in seiner ganzen Bedeutung fordert ihre Vereinigung. Nur vom Menschen heißt es ורבק באשתו. Nur der Mensch hat eine Ehe.

Die Weisen finden (Sanhedrin 56 f.) in diesem Sage zugleich bereits den Anfang der עריות-Geſetze für בני נח. Indem es heißt: darum verlasse der Mann seinen Vater und seine Mutter und vereinige sich mit seinem Weibe, erkennen sie darin zugleich die Bestimmung, daß bei der Wahl seines Weibes der Mann sich von Vater und Mutter entfernen soll, somit in nicht allzu naher Verwandtschaft sein Weib zu suchen habe. Fassen wir dies in dem ganzen mit על כן eingeleiteten ursächlichen Zusammenhang auf, so dürfte damit vielleicht einiges Dämmerlicht auf das so dunkle Gebiet der עריות-Geſetze fallen. Weil das Weib עור des Mannes sein soll, muß es כנגרו sein; weil es ihn ergänzen soll, muß es andere Eigenthümlichkeiten haben. In allzunaher Verwandtschaft haben sie beide vielleicht dieselben Tugenden, aber auch vielleicht dieselben Fehler, dieselben Vollkommenheiten, aber auch dieselben Mängel; ihre Vereinigung würde Beider Eigenthümlichkeiten im Guten und Bösen nur verstärken, nicht ergänzen. Nur in entfernten Graden dürften die heilsamen Verschiedenheiten vorhanden sein, die beide vereinigt zu einem vollkommenen Wesen gestalten, vollkommen geeignet בשר אחר zu werden, und die Eine große Menschenaufgabe reiner und voller zu lösen. Dieses Motiv dürfte vielleicht für עריות בני נח ausreichen. Für Israel, wo z. B. bereits mit קידושין verbotene Grade eintreten, muß das Motiv noch höher liegen. — Ueber die Etymologie von אב und אם, s. Jeschurun VIII. S. 58 u. ff. u. S. 570.

25. Es waren beide, der Mensch und sein Weib, nackt und sie schämten sich nicht. 25. וַיְהִי נְשִׂיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבַשְׁשׁוּ:

B. 25. Die Etymologie des Wortes ערום, nackt, bietet große Schwierigkeiten. Die Wurzel ערם findet sich sonst in den beiden Bedeutungen: listig, verschlagen, wie sogleich im nächsten Vers, und ערמה: Getreidehaufen. Die Zusammenhörigkeit dieser beiden Begriffe läßt sich leicht finden. Analogie dafür bietet תחבולה von חבל, Schnur, womit Dinge miteinander verbunden, oder Strick, womit Dinge herangezogen werden. Der Strick selbst besteht aus einzelnen dünnen, an sich schwachen, mit einander verbundenen Fäden. Jeder klug angelegte Plan ist eine Verbindung von einzelnen Veranstaltungen, um einen fernliegenden Zweck herbeizuführen. Ohnehin wird der Begriff: denken im Hebr. durch den Begriff: verbinden ausgedrückt; so: חשב השב denken, und חשב האפוד, die Lage, der Gurt des Ephod. In ähnlicher Weise wäre auch der Begriff Klugheit, List, aus dem Begriff des Haufens abzuleiten. ערמה ist eine ערמה: eine Anhäufung von Gedanken-Körnern, die zuletzt in eine Spitze ausgeht. Der Verschlagene übt lauter Dinge, die man nicht beachtet; das einzelne Körnchen ist unbedeutend, allein zusammen machen sie den Haufen. (Mit ערום, Haufen, ist ארם die Wurzel von ארמון, ein hochaufgeführtes Gebäude, und mit ערום, List, חרם, das aus einzelnen Maschen zum Fange verbundene Netz, verwandt). Schwierig aber bliebe es, wenn von ערום, nackt, die Wurzel ערום wäre, diese Verwandtschaft mit den obigen Begriffen einzusehen. — Vielleicht daher ist von ערום, nackt, die Wurzel עור, auch ja nackt, עורה פשוטה, עורה אל מעוריהם, und sonst. Dritt ja das נח deutlich in עירמים, Kap. 3, 7. hervor. Für den Uebergang des ך in ך mit den Suffiren, obgleich in ihm das נח der rad. ruht, böte, z. B. זרון von זור eine Analogie, das im stat. constr. זרון heißt, obgleich im Plur. das נח in זרונים markiert hervortritt. Ebenso יום, ימים, ימי. Das ם wäre Suffir der subst. Form wie פדיום. Der Satz ומה ועריה ערום spricht ohnehin dafür, wie schon רדק in שרשים bemerkt, daß es Substantiv sei. Es kann also die Wurzel עור sein, und wir hätten עור: nackt, wach, und Haut, Grundbedeutung: für äußere Eindrücke empfänglich sein. Je tiefer der Schlaf, desto weniger kann die äußere Welt auf uns einwirken. So wie wir wach werden, tritt Wahrnehmung ein. Nun ist das allgemeinste Sensorium die Haut, das Organ des Tastsinnes. Durch sie nimmt der ganze Mensch Eindrücke auf. Im Schlaf tritt die Seele des Menschen gleichsam von der Peripherie in das Innere zurück; wie der Mensch wach wird, so tritt sie gewissermaßen wieder hinaus auf ihre Vorposten, bis in die Haut. Dieser Gedanke ist im Hebr. so geläufig, daß ohnmächtig werden רוח החיטף heißt: der Geist verhüllt sich, tritt zurück. Im wachenden Menschen ist der Geist bis in den Fingerspitzen. Derjenige Mensch, der eigentlich nur auf den Tastsinn angewiesen ist, zu dem die sichtbare Welt nur durch den Tastsinn Zutritt hat, heißt עור, der Haut-Mensch, blind.

ברש, sich schämen; impiel ברשש, ausbleiben, erwartet werden und nicht kommen. ברשש, eine Aktivform, heißt also: eine Erwartung täuschen, und ברש im Kal, intransitiv: sich in seiner Erwartung getäuscht fühlen. Das ist aber im tiefen

Grunde: die Scham. Sie ist das Gefühl Dessen, der sich in seinen Erwartungen von sich selbst getäuscht fühlt. Wenn Jemand Das, was er sein sollte, nicht erreicht, findet, daß er nicht so ist, wie er sein sollte: dann schämt er sich. Es ist das höchste Gnadengeschenk Gottes an den Menschen, von dem er wohl wußte, daß er auch oft seiner Bestimmung nicht entsprechen werde, daß er ihm dies Gefühl eingepflanzt, das ihn sofort mit dem Bewußtwerden seiner bisherigen Unzulänglichkeit überkommt. Damit wird er sein eigener Vormund und Wächter. Auch das damit verwandte Gefühl der Schüchternheit und Bescheidenheit — hebr.: auch ja בוש, כישן כשהוא בישן — ist ja auch nichts Anderes als das Bewußtsein, daß man noch wenig dem Ziele entspricht, das man von sich in der eigenen Brust trägt. So hat Gott den Menschen sich selber anvertraut, Jedem das Ideal mitgegeben, wonach er sich selber zu beurtheilen hat. Das Bewußtsein von diesem Ideal ist das Gewissen, und das verurtheilende Urtheil des Gewissens: die Scham.

Der ursprüngliche Zustand des ersten Menschenpaars wird uns also in dem kurzen Sage geschildert: sie waren beide, der Mann und sein Weib, nackt und schämten sich nicht; vielleicht — da es nicht: ולא התכבשו, sondern ולא יתכבשו heißt — sie hatten sich nicht zu schämen, sollten sich nicht schämen. So lange nämlich Mann und Weib, beide אדם waren, בשר אחד, Ein Leib, einem einzigen Geist dienend, dem Einen Gotte untergeordnet, so lange sie mit Geist und Leib dem gottebenbildlichen Menschen-Ideal entsprachen: so lange war ihr Leib wie ihr Geist rein und heilig, das Geistige wie das Sinnliche, Beides von Gott gegeben, mit Beiden ihre Menschenbestimmung zu erfüllen. Es mag der Mensch in seinen geistigen oder sinnlichen Bestrebungen sich bewegen, so lange er mit beiden in den von Gott geweihten Schranken bleibt, und mit beiden die von Gott gesetzten Bestimmungen löst, hat er sich weder des Einen noch des Andern zu schämen. Der reine Menschenleib, das sittlich Sinnliche ist mit Nichten weniger heilig als der Geist. Die von dem göttlichen Gesetze geforderte sittliche Menschengröße basiert vor Allem auf dieser Heiligung des leiblichen Menschen, daß wir auch mit der Befriedigung unserer sinnlichsten Triebe innerhalb des gottheiligen Kreises verharren, und uns dann unseres thierischen Leibes, unserer Blöße, nicht zu schämen hätten. Sobald aber der Mensch seiner Sinnlichkeit die Zügel überläßt, nicht sein Sinnliches mit sittlicher Energie in den Kreis des Göttlichen erhebt, sondern umgekehrt durch seine Sinnlichkeit sein Göttliches selbst, unfrei in den Kreis des Sinnlichen hinabgezogen wird, alsobald hat er sich seiner sinnlichen Blöße zu schämen, und dieses Schamgefühl ist der mahnende Wächter der Sittlichkeit, ist die Gottesstimme an den aus seiner sittlich reinen Höhe gewichenen Menschen, Meister dieses sinnlichen Leibes zu werden, Meister dieses sinnlichen Leibes zu bleiben, und durch diese unterordnende Beherrschung sich in sittlicher Freiheit zur Höhe seines göttlichen Berufes mit Geist und Leib emporzuschwingen. So lange die leibliche Sinnlichkeit den Menschen noch nicht aus dieser reinen, freien Höhe herabgelockt hatte, durften sie beide nackt sein und hatten sich ihrer Blöße nicht zu schämen.

Höchst bedeutjam ist die ausdrückliche Wiederholung והאדם יאשו, sie waren beide, der Mann und sein Weib, nackt, und hatten sich nicht zu schämen. Es ist da die tiefe Wahrheit niedergelegt, daß nicht nur in geistiger, sondern auch in leiblicher Beziehung beide, Mann und Weib, gleich rein, gleich sittlich, gleich heilig sein sollen. So

Cap. 3. V. 1. Es war aber die Schlange listiger als alles Thier des Feldes, welches Gott gemacht hatte, und

ג. 1. והַנְּחֹשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיָּה הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים

lange krankt das Geschlecht, so lange nicht von beiden Geschlechtern die erste Grundtugend des Lebens mit gleichem Ernste erstrebt wird, so lange Jünglinge und Männer glauben, es gehöre mit zur Jugend, mit zur Männlichkeit, daß sich Jünglinge und Männer Manches erlauben dürften, was der Jungfrau, was dem Weibe nicht zu gestatten wäre. Nicht umsonst trägt der jüdische Mann an seinem Leibe mit dem Wahrzeichen die Mahnung: והיה חמים לפני, die Mahnung, daß Gott von ihm die gleiche Unschuld, die gleiche Sittenreinheit wie vom Weibe erwartet.

Cap. 3. V. 1. Der Gegensatz zum Thier ist der Probirstein und die Klippe, an welcher die Sittlichkeit des Menschen sich erprobt oder scheitert. Es war die Thier-Weisheit, die den ersten Menschen seiner Pflicht entlockte; es ist noch heute dieselbe Thierweisheit, die jeder Sünde als Hebamme dient. Die Geschichte des ersten Fehltritts ist die Geschichte aller Verirrungen. Das Thier ist wirklich כאלר' ירע טוב ורע. Ihm wohnt der Instinkt inne, und dieser Instinkt ist die Gottesstimme, der Gotteswille für es. Was es demnach, dieser in ihm waltenden göttlichen Fürsorgung gemäß, thut — und Anderes thut es nicht, kann es nicht thun — ist gut, und Alles, wovon dieser Instinkt es zurückhält, ist das Böse. Das Thier geht nicht fehl, es hat nur Eine Natur, der es folgen kann, folgen soll. Nicht also der Mensch. Er soll aus freier Wahl und aus Pflichtbewußtsein sich für das Gute entschließen und das Böse meiden; er soll auch seiner sinnlichen Natur nicht aus Sinnesreiz, sondern aus Pflichtgefühl gerecht werden. Auch sein sinnlichster Genuß soll freie sittliche That, er soll nie und nirgends und in keiner Beziehung Thier sein. Darum trägt er das Sinnliche und das Göttliche in sich; es muß das Gute seiner Sinnlichkeit oft widerstehen, das Böse ihm oft reizend erscheinen, damit er um seines hohen göttlichen Berufes willen, mit der freien Energie seiner göttlichen Natur, trotz seiner Sinnlichkeit und nie aus Sinnlichkeit das Gute übe und das Böse meide. Darum spricht nicht in ihm, sondern zu ihm die Gottesstimme, was gut ist und böse, und diese zu ihm redende Gottesstimme findet Widerspruch an der in ihm laut werdenden Sinnlichkeit, sobald diese Sinnlichkeit selbstständig sich ausspricht, unergiffen und ungeleitet von seiner göttlichen Natur. Die dem Menschen eingehauchte Gottesstimme — das Gewissen, als dessen Boten wir die Scham erkannt — mahnt nur den Menschen allgemein, gut zu sein und das Böse zu meiden; was aber für den Menschen das Gute sei und das Böse, hat er nur aus Gottes Mund zu vernehmen. Das Thier hat nur seine sinnliche Natur zu entfalten, und sein Verstand steht nur im Dienste dieser Natur. Der Mensch ward nicht in das Paradies der Erde gesetzt, um an den dort dargebotenen Genüssen seine sinnliche Natur zu befriedigen: לעבדה ולשמרה, in den Dienst Gottes und seiner Welt ward er dorthin berufen; dieser Dienst ist seine Aufgabe und nur für diesen Dienst ward ihm auch der Genuß von den Paradiesesfrüchten gestattet. Das Thier mag daher Alles nur an seiner individuellen Natur prüfen, es ist nur für sich da. Der Mensch aber ist für Gott

sie sprach zum Weibe: Wenn gleich Gott es gesagt, solltet ihr von all den Bäumen des Gartens nicht essen?

2. Da sprach das Weib zur Schlange: Von der Frucht der Bäume des Gartens dürfen wir wohl essen;

3. Aber von der Frucht des Baumes,

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הַגָּן כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגָּן:

2. וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-הַנָּחַשׁ מִפְּרֵי עֵץ הַגָּן נֹאכֵל:

3. וּמִפְּרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּחֹרֵב-הַגָּן:

und Welt da, und soll auch seine individuelle Natur freudig dieser höhern Bestimmung opfern. Nicht daher aus seiner individuellen Natur heraus, sondern aus den Beziehungen dieser seiner höhern Bestimmung hat er zu erfahren, was gut ist und böse für ihn. Dazu stand ihm der Baum im Schmuck aller sinnlichen Reize, seine ganze individuelle Natur mußte ihm sagen: das ist „gut“, und Gottes Wort an ihn hatte ihm den Genuß als „böse“ verpönt. Das war ihm das Muster und das Regulativ für alles menschlich Gute und Böse, das war ihm der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen; wie denn ja auch die Weisen in dem auf ihn gerichteten Gottes-Ausspruch die Offenbarung aller allgemeinen Menschenpflichten erkannten. Da tritt die Weisheit der Thierwelt, in ihrem klügsten Repräsentanten, der Schlange, an ihn heran. Dem Thiere, auch dem klügsten, ist es unbegreiflich, wie der Mensch an dem schönsten, reizendsten, besten Genuß unempfindlich vorübergeht. — „und selbst wenn es Gott gesagt hat“, dieser Beginn der Rede zeigt uns bereits den Menschen in Unterhaltung mit dem Thiere. Es hatte bereits der Mensch das Gottes-Verbot als Grund des Nichtgenusses hervorgehoben. „Und wenn es nun Gott gesagt hat?! Müßet ihr darum folgen? Ist nicht auch der Trieb in euch Gottes Stimme? Wenn der Genuß für euch schlecht ist, warum gab er dem Genuß den Reiz und euch den Trieb, hat er damit nicht euch selber deutlich gesagt, daß dieser Genuß und ihr für einander da seid? Ist diese Stimme nicht seine frühere, deutlichere Stimme? Erst schafft Gott die Genüsse und euch mit dem Verlangen nach ihnen, und dann — sollte er euch Alles verbieten?“

So sprach die Schlange und so spricht die Thier-Weisheit, nackt oder im philosophischen Gewande, noch heute zu uns, wo uns ein ausdrückliches Gottes-Verbot von einem reizenden Sinnengenuß fern hält, und sie übertreibt noch heute wie damals, übersteht über dem wenigen Verbotenen die Summe des sittlich Gestatteten, und stellt das göttliche Sittengesetz als Feind aller sinnlichen Genüsse dar.

B. 2. 3. Die Antwort spricht sich noch rein aus: keineswegs ist uns Alles verboten, vielmehr hat dieselbe Stimme, die uns die so reichen Genüsse des Gartens gestattet, diesen Einen untersagt. — Es ist jedoch in dieser Antwort ein Moment enthalten, das wir nicht übersehen dürfen, und auf welches bereits die Weisen uns aufmerksam machen. Wir haben bereits gesehen, wie dieses erste Gottesgesetz und seine Geschichte alle die wesentlichen Momente enthält, welche die künftige Gesetzgebung für Israel charakterisiren, und an welchen die nichtjüdische Welt und der nichtjüdische Sinn von jeher Aergerniß genommen. Es ist ein קוּחַ, gehört zu מאכלות אסורות, und war dem ersten Uebertreter nur durch עֲשָׂהְךָ bekannt.

der in der Mitte des Gartens sich befindet, hat Gott gesprochen, von dem sollt ihr nicht essen und ihn nicht anrühren, sonst werdet ihr sterben.

4. Darauf sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet nicht alsobald sterben.

5. Gott weiß es recht wohl, an dem

אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ פֶּן הִמָּתוּן:

4. וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל-הָאִשָּׁה לֹא-

מִזַּת הִמָּתוּן:

5. כִּי יָדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֲכַלְכֶּם

Zu dieser Antwort tritt nun noch ein viertes Moment hervor, das die Summe der den Oberflächlichen und Leichtsinrigen so vielen Anstoß gebenden Momente voll macht. Es ist hier auch sofort der Anfang eines ס״ג, eines „Jaun-Gefetzes“, einer מצוה דרכנן. Gott hatte nur das Essen von den Früchten des Baumes verboten, die Antwort der Frau gibt selbst das Berühren des Baumes als verboten an. Es war dies ein Umzäunungsgesetz, das Adams Gewissenhaftigkeit, um sich vor Uebertretung zu schützen, dem göttlichen Gebote hinzugefügt. Wir sehen daraus, wie diese ס״גים und גורות sich von selbst aus der natürlichsten Gewissenhaftigkeit ergeben, die die Erfüllung göttlicher Gesetze von uns erwartet. Allein die Weisen warnen zugleich hierbei הגדר יותר על העיקר שלא העשה את הנטיעה כך הב״ה אמר ביום אכלך ממנו ועמדה והעידה עדות שקר לא תגעו בו פן תמותן כיון שראה שכזבה דחפה עליו א״ל כמה דלא דמכת במקרובתיה אף לא במיכליה. Sie warnen, den Jaun nicht wahrheitswidrig zu hoch zu stellen, damit er nicht einfalle und die Pflanzungen, zu deren Schutz er gezogen worden, verderbe. Gott hatte gesprochen: sobald ihr davon esset werdet ihr sterben, sie aber sagte wahrheitswidrig: berührt ihn nicht sonst werdet ihr sterben. An dieser Wahrheitswidrigkeit faßte sie die Schlange. Sie brachte die Frau in Berührung mit dem Baume, und sprach dann: wie du an der Berührung nicht gestorben, so wirst du auch am Essen nicht sterben. (אבות ד׳ר אבות ד׳ר ו׳ ט׳ ו׳ ט׳). Sie warnen, den Ursprung und die Bedeutung dieser von der jüdischen Gewissenhaftigkeit gebotenen Jaun-Gesetze nie aus den Augen zu verlieren, sich hinsichtlich ihrer stets bewußt zu bleiben, daß sie nicht göttliches Gebot, nicht דאורייתא seien; nur so lange dienen sie uns zur Warnung und zum Schutze. Vergessen wir diesen ihren Charakter, halten wir sie für das ursprüngliche Gottesgebot, so wird gerade ihre Uebertretung um so leichter zur Uebertretung auch des wirklichen Gottesgesetzes führen. Eine Warnung, die eben die Weisen auch stets innehalten, und immer sorgfältig bemüht sind, ihre ס״גים und גורות als solche, als מצוה דרכנן erscheinen zu lassen und sie kenntlich von dem דאורייתא zu unterscheiden. Adam hatte es darin versehen, daß er das Berühren wie das Essen als von Gott verboten der Eva überliefert hatte.

B. 4. 5. Nachdem die Schlange vergebens einen Zweifel an der ausnahmslosen Verpflichtungskraft angeregt, weckte sie einen Zweifel an dem Ernst des Gebotes. „Ihr werdet nicht sterben! Man stirbt nicht sobald! Nur um Euch in unmündiger Abhängigkeit von sich zu halten, hat er euch diesen Genuß verboten. Esset davon, so werden euch die Augen aufgehen, ihr werdet zur Einsicht gelangen selbst zu wissen was gut und nichtgut ist, und diese Einsicht wird euch Gott gleich und unabhängig von ihm machen. Eine

Tage, an welchem ihr von ihm esset, werden euch die Augen aufgehen, werdet ihr Gott gleich sein, wissend was gut ist und böß.

מִמֶּנּוּ וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם
בְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע:

6. וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ
לְמֵאֲכָל וְכִי תְאוֹהֶה הִוא לְעֵינַיִם וּנְחַמְד

הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִי וַתֵּאָכֵל
וַתִּתֵּן גַּם לְאִישָׁהּ עִמָּה וַיֵּאָכֵל:

6. Als nun die Frau sah, daß der Baum gut zur Speise und daß er eine Lust sei für die Augen und köstlich der Baum für die Betrachtung, da nahm sie von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne von ihr und er aß.

göttergleiche Einsicht, die das kleinste Thier neben euch besitzt". — פקע, verw. mit בקע, פקע, klaffen, aufspringen.

עין: Auge und Quell. Quell ist dasjenige, wodurch das Verborgene ans Licht tritt. So heißt חקר erforschen und aus der Tiefe heben, ebenso באר. Auch באר Brunnen und באר klar, hell machen. So auch עין: Quell und Auge. Jedoch nicht so, als ob durch das Auge der Geist des Menschen sich ausdrücke; vielmehr umgekehrt, das Auge ist der Quell, wodurch die Außenwelt in den Geist des Menschen einströmt. Das Universum strömt zusammen und nimmt durch das enge Auge den Weg zum Geiste. So עין הארץ: es deckt die Erde so, daß es ihr den Weg zu ihrem Quell, dem Auge, sperrt, daß sie den Weg zum Auge und durch dasselbe zur Wahrnehmung des Menschen nicht findet. (עין ist der Ausdruck des unbefriedigten Auges).

B. 6. תאוה rad. אה verw. mit עוה krumm, von der graden Richtung abweichend. (Viell. auch mit חוה, wovon חלב. חויה, die Schlange). In Beziehung auf das Gemüth des Menschen ist ישר (vgl. קשר, גשר, כשר) das physisch oder sittlich von mir Erreichbare, innerhalb meines geraden Weges Liegende. Erstrebe ich jedoch etwas außerhalb desselben Liegendes, so bin ich מתאוה; suche eine Bogenlinie um mich zu beschreiben, suche die Grenzen meines Gebietes zu erweitern, mich zum Mittelpunkt eines größern Kreises zu machen.

נחמד rad. חמד verw. mit אמר, schätzen. Während תאוה den Gegenstand nur in Bezug auf die eigene Persönlichkeit schätzt und ihn herbei wünscht, weil er ihr angenehm ist, betrachtet ihn חמד mehr objectiv. Möglich, daß das zwischen אמר und חמד stehende עמד aus demselben Begriff fließt. עמד bezeichnet den Zustand, in welchem wir die zu nehmende Richtung noch erst überlegen.

השכל rad. שכל, verw. mit סגולה: das was Jemandem ausschließlich angeeignet ist. שכל ist diejenige Kraft im Menschen, welche durch das Auge einströmende Bilder der Dinge zum Begriff bringt und als solchen sich aneignet. סכל ist Derjenige, dessen Erkenntniß zu subjektiv ist, der die Meinung, die er sich einmal von den Dingen gebildet hat, fest hält, ohne sie an der Wirklichkeit der Dinge außerhalb zu prüfen. השכל heißt: den Verstand auf etwas richten, verständig sein und handeln, auch den Verstand eines Andern auf etwas richten: belehren. Es heißt aber nie glücklich sein.

7. Da gingen ihnen beiden die Augen auf, — sie erkannten, — daß sie nackt waren! Da flochten sie Feigenblätter und machten sich Schürzen.

8. Sie hörten die Stimme Gottes sich zurückziehend im Garten zur Seite des Tages, und da verbarg sich der

7. וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ
כִּי עֲרֻמִּם הֵם וַיִּתְּפוּרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה
וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגָרֹת:

8. וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים
מִחֲתָלָהּ בְּגוֹ לַיּוֹם וַיִּתְּחַבֵּא

B. 7. Die Schlange hatte vollkommen Recht. Es gingen ihnen die Augen auf, sie wurden aufgeklärte Menschen — ihre erste Erkenntniß aber war — daß sie nackt seien! Das Bewußtsein nackt zu sein, ist aber das Bewußtsein, daß an uns sichtbar sei, was es nicht sein sollte. Es ist dies das schon oben angedeutete Gefühl der Scham, das in dem Bewußtsein des Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung wurzelt. So lange der Mensch im Dienste seines Gottes ganz steht, hat er sich auch seines leiblichen Theiles nicht zu schämen. Auch die leiblichen Reize sind göttlich und rein, so lange sie sich als Mittel zu Gott heiligen Zwecken unterordnen. Sobald aber dieses Verhältniß sich umkehrt, haben wir uns allerdings ihrer zu schämen; es erwacht dann die Stimme in uns, die mit dem Gewissen in innigem Zusammenhange steht und uns erinnert, daß wir eben nicht Thiere sein sollten.

B. 8. Die Weisen bemerken zu dieser Stelle: „עיקר שכניה בחתונים“, ursprünglich wollte die göttliche Nähe auf Erden weilen.“ Wir pflegen die Fälle von dem innig nahen Verkehr Gottes mit Menschen als Ausnahm��ustände, als außerhalb der gewöhnlichen Verhältnisse stehend zu betrachten; darum werden sie auch vielfach angezweifelt und als unmöglich betrachtet. Dem gegenüber steht der große Satz: Nicht die spätere Sendung der Propheten, nicht das Sprechen Gottes mit den Vätern, mit Moses und Israel sind Ausnahm��ustände; vielmehr die sechstausendjährige Entfernung des Menschen von Gott ist das Unnatürliche; עיקר שכניה בחתונים das ursprüngliche Verhältniß ist jenes. Nicht jenseits, hienieden — zeigt uns diese Geschichte — sei ein Zustand für den Menschen möglich, in welchem — Friede in seiner Brust, Friede mit der Natur um ihn, Friede mit seinem Gotte über ihm — Alles in Harmonie mit ihm zusammenstimmend, sich ihm harmonisch anschmiegt. Die Natur — ein blühender Garten, Thiergeschlechter ihm zu Füßen, selbst die jetzt fernen, scheuen Amphibien sich ihm freundlich anschmiegend — und unter Allen der Mensch aufrechtstehend, Gottes Ebenbild, sich erhebend zu seinem Gotte und Gott ihm nah, mit ihm sprechend, ihn unterweisend und leitend — Alles dies aber abhängig davon, daß der Mensch sich mit all dieser Herrlichkeit Gott unterordne, „Gott frage, was gut sei und böse!“ Aber „der Mensch bleibt auch nicht eine Nacht in seiner Herrlichkeit, sobald er im Thier sein Vorbild erblickt und der Unterschied zwischen Thier und Mensch verschwindet.“ Die Pforten des Paradieses wieder zu öffnen, wiederherzustellen den Frieden auf Erden, den Frieden von dem wilden Thiere an bis hinauf zum Menschen, und Gottes Herrlichkeit der Erde wieder zu bringen, das ist auf allen Blättern des Gotteswortes als Folge und Ziel der תורה ausgesprochen.

Mensch und sein Weib vor dem Anblick Gottes unter die Bäume des Gartens.

הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים
בְּהוֹרֵךְ עֵץ הַיָּדָן:

Es ist nicht unwichtig, diese Wahrheit aus diesem Anfang der Menschen-Geschichte festzuhalten, damit, wenn uns nun später einzelne Momente entgegentreten, wie die Sendung der Propheten, oder gar jener Moment, in welchem das ganze Volk gehobene Propheten wurden, wir solche Momente nicht als übernatürliche Ausnahmiszustände betrachten, sie uns vielmehr als das erscheinen, was sie waren: durch die Straft der תורה bewirkte momentane Rückkehr zu dem ursprünglichen natürlichen Zustande.

מחהלך, während הלהך in der Regel die Bewegung zu einem Ziele hin bedeutet, drückt החהלך die sich mit Absicht innerhalb eines beschränkten Gebietes haltende Bewegung aus. Daher: der Wandel des Menschen innerhalb der von Gott angewiesenen Wege: 'דהחהלך לפני ד'. Der החפעל drückt dabei ebensowohl das bewußt- und energievoll Sich-Zurückziehen von den andern Kreisen als das positive Sich-Halten in der angewiesenen Spur aus. Die Weisen erblicken in diesem מחהלך daher שכינה, das Für-sich-gehen, das Sich-Zurückziehen der Gottesherrlichkeit. (So später מכהלך בקרב מחנה, während überall auf Erden die Gottes-Nähe vermisst wird, ist sie in Israels Lager vorhanden, dorthin zieht sie sich zurück.) Denn Gott und seine Stimme sucht nur so lange den Menschen auf, als der Mensch in seiner Reinheit aufrecht steht über dem Thier. (Und so auch später an die Bedingung geknüpft: ויהי מחנה קדוש! Das מחנה zeigt, daß diese Gottesnähe nicht in Ertrase, in Verzücung, Schwärmerei und Berrücktheit zu suchen sei, sondern „mitten in unserm irdischen, auf der Erde sich gestaltenden, vielseitigen Menschenleben in allen seinen Entfaltungen will Gott uns nahe sein, will Gott zu uns kommen; nur sei dies irdische Leben, dieser menschliche Kreis auf Erden קדוש, ein heiliger!“). Sie hörten also die Stimme Gottes sich im Garten היום לרוח zurückziehen.

רוח היום entweder zur Seite, woher der Tag kommt: Osten, oder wo die Sonne damals stand: Westen. Nach dieser letzteren Ansicht, die auch die natürlichste scheint, und welcher auch אונקלם folgt, nach welcher somit die erste שכינה gegen Sonnenuntergang im Westen war, dürfte noch eine andere Bestimmung und Ueberlieferung eine tiefe Bedeutung haben. קדוש הקדשים, das Allerheiligste war im Westen. שכינה ist nach Ansicht der Weisen im Westen. Das ewige Licht an der מנורה, dieser Darstellung des היום, war das מערכי, das dem Westen zugewandte. Ist es wahr, daß der letzte Abschiedsgruß der שכינה im Westen war, so stehen wir nach Westen gewandt und schauen ihr nach und warten. Seitdem mit dem ersten irdischen Sonnenuntergang dem Menschen auch seit geistig-göttlicher Sonnenuntergang geschehen, seitdem stehen wir dorthin blickend, und harren seiner Wiedertehr, und die ganze עבודה im מקדוש ist nichts als Vermittelung, um die Rückkehr dieser Zeit anzubahnen.

לפני ד', es verkroch sich der Mensch und sein Weib. Sie standen nicht mehr aufrecht vor Gott, sondern מפני, scheuten seine Nähe. Sie fühlten fortan lauter Gegensätze. Den ersten Gegensatz hatten sie schon gefühlt, zwischen ihrem Leib und Geist, hatten sich schon Schürzen gemacht. Sofort werden sie auch des zweiten inne, zwischen sich,

9. Da rief Gott dem Menschen zu und sprach zu ihm: Wo bist du?

10. Er erniederte: Deine Stimme habe ich im Garten gehört, da fürchtete ich mich weil ich nackt bin und darum verbarg ich mich.

11. Er sprach: Wer hat dir denn zum Bewußtsein gebracht, daß du nackt seist? Hast du von dem Baume, von dem ich dir geboten nicht zu essen, gegessen?

12. Da sprach der Mensch: Die Frau,

9. וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הָאָדָם

וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה:

10. וַיֹּאמֶר אֶת-קוֹלִי שָׁמַעְתִּי בְּגֶן

וְאָרְצָא בְּרֵעִירָם אָנֹכִי וְאֶחְבָּא:

11. וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עִירָם

אָתָּה הַמֶּן-הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לִבְלֹתִי

אֶכְל-מִמֶּנּוּ אֶכְלָתִּי:

12. וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר

den nicht mehr über den Körper Herrschenden, an Leib und Geist Reinen und Gott. Fühlten sich ihrer Menschenwürde verlustig, und verkrochen sich unter die übrigen Wesen.

B. 9. ויקרא, rief ihm zu, aus der Ferne, im Zurückziehen. א' איכה, ein abgeschlossener, isolirter Raum, Insel und auch א' wegen seiner besondern und isolirenden Bestimmung. איה die Frage nach dem Orte.) Wo bist du? Welche Stellung hast du eingenommen? Auf welcher Stufe befindest du dich?

B. 10. Ich fühlte, nicht vor dich hintreten zu können, weil eine Seite an mir hervorgetreten war, deren ich mich vor mir selber, geschweige denn vor dir zu fürchten habe. Dieses fürchten, nicht schämen, beweist, daß dieses Bewußtsein nackt zu sein, nach seinem sittlichen Grunde zu fassen ist, wie oben B. 7 erläutert. Nicht weil sein Leib nackt war, sondern weil er seinen nackten Leib nicht mehr sehen lassen durfte, fürchtete er sich.

B. 11. ויגיד rad. נגר, vergegenwärtigen. Wie ist dir das Bewußtsein gekommen, daß du dich deines nackten Leibes zu schämen hast? — אשר צויתך לבלתי וגו'. Es gibt im Hebr. keine specielle Bezeichnung für verbieten. Alle Gesetze sind מצות, Gottes-Anweisungen, was jeder von uns auf seinem Posten zu leisten habe; מצות לא ועשה, Anweisungen, was wir zu thun und zu lassen haben. Auch die Verbote sind מצות. Alle Gottes-Gesetze sind im tiefen Grunde positiv. Auch die Verbote lassen uns nicht unthätig, fordern vielmehr unsere wärmste Energie, unsere positivste Thätigkeit auf, uns zu zügeln, Neigungen, Triebe und Leidenschaften zu überwinden. Es ist das eine energiegelasse Thätigkeit, die oft eine bei weitem größere Kraftentfaltung fordert, als die Ausübung einer guten That, die Erfüllung eines עשה. Darum sollen wir uns zu einer ebenso freudigen Thätigkeit angespornt fühlen, wenn Gott uns Etwas verbietet, als wenn Gott uns Etwas gebietet. Es liegt diese Anschauung wohl dem Ausspruche M. Akiba's zu Grunde, daß Israel bei der Offenbarung am Sinai nicht nur על הן הן, sondern auch על הן לא, nicht nur die Gebote, sondern auch die Verbote mit „Ja!“ zu empfangen hatte.

B. 12. אשר נחתה, die du mir zur Seite gesetzt, die mir völlig ebenbürtig nach deinem Willen sein sollte, die wir zusammen nicht nur Ein לב und נפש, sondern Ein בשר, Einen die Bestrebungen des Geistes und Willens vollbringenden Leib bilden, Eins

die du mir ja zur Seite gegeben, sie gab mir von dem Baume und ich aß.

13. Da sprach Gott zum Weibe: Was hast du gethan?! Das Weib aber erwiederte: Die Schlange hat mich getäuscht und da aß ich.

14. Da sprach Gott zur Schlange: Da du dies gethan, trifft dich der Fluch mehr als alles Vieh und alles Thier des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub essen so lange du lebst.

15. Und Feindschaft setze ich zwischen

נִתְּחָה עִמּוֹדֵי הָאָדָם הָיָה נִחְנָה לִּי מִן הָעֵץ וְאָכַל:

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מִהֲנָעַת עֲשִׂית וַהֲאָמַר הַחַיָּה הִנְחֵשׁ הַשִּׂיאֲנִי וְאָכַל:

14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂית זֹאת אָרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל-נִחְנָךְ חֵלְךָ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ:

15. וְאִיבָה אֲשִׁיר בֵּינֶךָ וּבֵין

sein sollen in Wille und That, die hat mir gegeben, ihr Wille war auch für mich entscheidend. Indem Adam sich nicht mit einem verlockenden Reiz, auch nicht mit einer vom Weibe geübten Verführung, sondern einfach mit dem Anschluß an ihren Willen entschuldigte, ist hier die ursprüngliche, völlig harmonische Gleichheit in der Bestimmung des Mannes und Weibes offenbar.

B. 13. נש (verw. mit נשה), einen unbefriedigten Anspruch haben, die Erfüllung eines Versprechens von Jemanden zu fordern haben. השיא Jemanden unerfüllt bleibende Versprechungen machen. So ישואות: Trost- und hoffnungslose Zustände. Hier: Die Schlange hat mir täuschende Vorstellungen gemacht.

B. 14. 15. א' ר' sprach zur Schlange, nicht nur als אלקי, Schöpfer und Richter, sondern als die den Menschen zu seiner Bestimmung erziehende Waltung. Nicht daher als Strafe für die Schlange, sondern aus dem Gesichtspunkt der Menschenerziehung ist das über die Schlange Ausgesprochene zu erfassen. — ארר, (verw. mit ערר, vereinsamt, verödet, nicht in Gemeinsamkeit mit Andern, und ohne Verbindung mit der Zukunft: fin- derlos) also: freudelos und blüthelos, Gegensatz zu ברכה, dem Begriff der Ausbreitung und der Blüthe. Zweifelhaft scheint das Verständniß des ארוּר מכל הבהמה ומכל חית השדה. Man versteht es gewöhnlich in der Bedeutung des Comparativs, du bist mehr als alles Vieh und alles Thier verflucht. Dies setzt aber einen das Vieh und das Thier. treffenden Fluch voraus, der dem Anschein nach nicht motivirt ist. Mög- lich, daß es ebenso wie das ארוּר אהה מן האדמה Kap. IV, 10 zu verstehen ist: dir wird von allem Vieh und allem Thier geflucht. So auch: מנשים באוהל חברך, חברך מנשים יעל, alle Frauen segnen Jael (Richter 5, 24.). — Wahrscheinlich ist es jedoch comparativ und steht dies in Zusammenhang mit einer Bemerkung, die wir zu B. 16 und 17 zu machen haben. Beide lauten nicht: ויאמר אל האשה, ויאמר אל האדם, sondern: אל:

dir und dem Weibe und zwischen deinem וְבֵין זְרַעֲךָ וְבֵין זְרַעֲהָ הָיְתָה
und ihrem Samen. Er wird dich auf

וְהָאִשָּׁה אָמַר und zeigt dies, daß der Anrede an die Schlange die Anrede an die Frau, und dieser die Anrede an den Mann vorangegangen war. Es war also bereits gesprochen: אֲרֹרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְרָךְ, somit die Erde bereits um des Menschen willen vom Fluche getroffen. Die ganze Erdwelt, also auch Vieh und Thier, hatten durch die Verirrung des Menschen um^o seinetwillen, d. h. zu seiner Besserung, zu leiden, die Schlange aber am meisten. בְּרַחֲמָהּ, daß sich dem Menschen unterordnende Vieh, obgleich es mehr noch als das freie Waldthier an dem auf dem Menschen lastenden Unsegen Theil nimmt und in seinem Kampfe um die Existenz von ihm und durch ihn zu leiden hat, nimmt aber auch Theil an seinem Wirken, wird — vom Standpunkt des Menschen aus betrachtet — gehoben, veredelt und gewinnt gewissermaßen auch an Geist, an Verständigkeit. Das freie Waldthier genießt seine Freiheit und Kräftigkeit in ungebundener Freudigkeit. Beides ist der Schlange versagt. Dem freien Waldthier gegenüber schleicht sie auf ihrem Bauche und ist Erde. — גָּחַן von גָּחַן (wie זָרַח von זָרַח) die am Boden sich hinwindende Bewegung von יַרְדֵּן (Job 40), daher auch wohl der גָּחַן; die sich windende Schmerz- bewegung חוּלֵי וְגֹחֲרֵי (Micha 4.) und die der Schlange, die nur eine seitliche Bewegung hat und sich nicht aufrichten kann. Auch die Bewegung, in welcher die Kindes-Geburt fortschreitet, ist eine Seitenbewegung; sie heißt auch speciell: גָּחַן כִּי אָחָה גֹּחֲרֵי מִבֶּטֶן (Ps. 22. V. 10.). — Dunkel ist das Staub-Essen. Die Schlange ist faktisch nicht Erde, vielmehr nichts als lebendige Thiere. Es scheint nur ein figürliches Ausmalen des auf dem Bauche Kriechens zu sein, wie יִלְחֲכוּ עֵפֶר וְאֹיְבָיו עֵפֶר יִלְחֲכוּ (Ps. 72, 9) und יִלְחֲכוּ עֵפֶר כְּנָחָשׁ (Micha 7, 17), seine Feinde lecken Staub, lecken Staub wie die Schlange. Oder sollte vielleicht der Schlange, deren Zunge sich wenig zum Schmecken eignet, der Geschmackssinn versagt, ihr Essen daher nur ein Hungerstillen sein, ohne ihr Genuß zu gewähren, und darin die Erklärung der Weisen, „daß ihr die köstlichsten Speisen nur wie Erde schmecken“ (Toma 75, a) ihre physiologische Wahrheit finden? — Dem sich dem Menschen anfügenden Vieh gegenüber ist Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen. In der That ist unter den vier höhern Klassen nur das Amphibiengeschlecht, deren Repräsentant die Schlange ist, dem Menschen völlig fremd und feind, und durch die dem Menschen innewohnende Scheu und Widerwillen von ihm völlig getrennt.

Aus dem Gesichtspunkt der erziehenden Fürsorge für den Menschen dürfte die אִי־בָרָה, die feste, dem Menschen eingepflanzte Antipathie und Feindschaft zur Schlange, ihm, den die Thierweisheit verführt hatte, doch die Klust vergegenwärtigen, die den Menschen vom Thiere scheidet, zugleich aber auch in einem konkreten Beispiele stets die Wahrheit vor Augen halten, daß es denn doch einen andern Maßstab für Gut und Böses, als das Diktat des blinden Triebes geben müsse. Die Schlange beißt in Folge ihres Triebes, und doch ist dem Menschen der Schlangengebiss ein Uebel. So kann auch das sittlich Schlechte der Sinnlichkeit des Menschen Befriedigung gewähren, und doch für höhere und andere Beziehungen verderblich sein; das bloße Diktat seiner Sinnlichkeit darf daher dem

das Haupt treffen und du wirst ihn auf die Ferse treffen. יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֶקֶב: ס

16. Zum Weibe aber hatte Er gesprochen: Deine Entsagung und Empfängniß werde ich noch größer sein lassen, in Entsagung wirst du Kinder gebären, אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבֵּה אֲרַבָּה עֲצֹבוֹנְךָ וְהִרְבֵּה בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים

Menschen nicht sagen, was Gut und Böse ist. Dürfen wir annehmen, daß fortan der Anblick der Schlange den Menschen an die von ihm zu bekämpfende Begierde erinnern soll, so wäre das: הוא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֶקֶב, bedeutiam: dem Menschen ist mehr Macht über die Begierde als dieser über ihn eingeräumt. Der Mensch kann der Begierde auf den Kopf treten, sie soll ihn höchstens nur an die Ferse treffen. Ferner שׁוּף (— rabb.: von der Stelle rücken — scheint das rasche Hervorspringen, Herauswischen der Schlange, das Kriechen u. s. w. zu bedeuten, daher שׁוּף und שׁוּפִין). — unversehens treffen, wenn der Andere sorglos ist. Nur wenn der Mensch nicht auf seiner Huth ist, faßt ihn die Schlange und die Begierde an der Ferse. Durch stete Wach- und Achtsamkeit kann er Beiden entgehen. Und eben so, nur wenn der Mensch die Begierde nicht wach werden, nicht Leidenschaft werden läßt, so lange Schlangen und Begierden noch schlummern, kann er Beiden auf's Haupt treten, nicht aber, wenn er sie erst weckt und reizt.

B. 16. עֲצָב: nur ein geistiger und im Gemüthe zu empfindender Schmerz. Wenn es einmal von einem körperlichen Schmerz vorkommt, so ist es auf die in Geist und Gemüth übergehende Folge zu beziehen. Rad.: עֲצָב, das durch עֲצָב modificirte עֲצָב, verlassen, also ein mit Widerwillen, durch Zwang, Härte, Gewalt geschehendes Lassen. עֲצָב daher das Gefühl, wenn wir etwas aufgeben müssen, das wir gerne behalten oder erlangt hätten: Entsagung, Verzichtleistung. (Kön. I. 1, 6.) David hatte seinen Sohn nie an eine Entsagung gewöhnt, nie eine Entsagung von ihm gefordert. (1. B. M. 6, 6): Gott fühlte — menschlich gesprochen — daß er das Menschengeschlecht aufgeben, ihm entsagen müsse. — Zu Adam hatte Gott schon gesprochen: בְּעֶצֶב תֵּאָכְלָהּ. Mit dem Worte עֲצָב tritt der Mensch für eine geraume Zeit in eine ganz neue Stellung. Bis dahin hatte der Mensch Entsagung nicht gekannt. Außer dem Menschen kennt auch kein Wesen עֲצָב, kein Geschöpf stellt seine Ansprüche weiter als sie befriedigt werden können. Für den Menschen stimmt aber jetzt die Natur nicht mehr wie früher mit seinen Wünschen überein, er muß ihr Alles abringen und nur durch Entsagung, durch Einsetzung Eines Gutes, Einer Freude kann er das Andere erlangen. — Merkwürdiger Weise werden auch Götzen durch ein Wort von dieser rad. bezeichnet: עֲצָבִים. Die Menschen, die ja eigentlich nur sich selbst die Nöthigung zur Entsagung verdanken, vergaßen den im Menschen liegenden Ursprung und glaubten sich von feindlichen Mächten umgeben, die ihnen den Schmerz der Entsagung auferlegten und Freude an der Qual der Menschen hätten; diese Mächte heißen deshalb עֲצָבִים, Versagende, und אֱלִילִים, Verneinende, immer „nein!“ sagende Götter. — Also: „zum Weibe aber hatte er gesprochen, deine Entsagung und deine Empfängniß werde ich noch größer sein lassen“. Schon daß die An-

zu deinem Manne hin wird deine Sehnsucht sein und er wird über dich herrschen.

17. Und zu Adam hatte er gesprochen: Weil du der Stimme deines Weibes gehorcht und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir geboten und gesagt hatte, du sollst nicht von ihm essen:

וְאֵל-אִשְׁךָ תִּשְׁקָתֶךָ וְהוּא יִמְשָׁל-

בְּךָ: ם

17. וְלָאֲדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְהֵאֱכַל מִן-הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֵאֱכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה

rede an die Frau nicht mit *חַיִּים* eingeleitet ist, beweist, daß es bloß eine Fortsetzung des zuvor an Adam Gerichteten ist. Von dem *עֵצוֹן* des Mannes ist das Weib größtentheils frei. Nicht Es hat im Schweiß des Angesichts Brod zu erwerben. Gleichwohl wird seine Entfagung eine noch größere. Das ganze weibliche Leben vom frühesten Mädchen-Alter an, ist ein Leben voller Aufopferung, Entfagung für Andere, und nun noch gar *הַרְוֵנָה*, wo das Weib mit der Aufopferung seiner eigenen Existenz, mit seinem eigenen Fleisch und Blut Beitrag wird für eine neue Menschenproffe! *בְּעֵצוֹ הַחַיִּים*, es giebt keine größere Glückseligkeit für das Weib als Kinder zu haben, und diese höchste Glückseligkeit ist nur mit der höchsten Entfagung zu erkaufen.

וְאֵל אִשְׁךָ תִּשְׁקָתֶךָ. שוק, Markt, שוק, Schenkel, שוקק eine starke Massenbewegung von Heuschrecken und Roffen, also Grundbed.: sich stark nach einer Seite hin bewegen; daher *תִּשְׁקָתֶךָ*: die Richtung des Gemüthes und der übrigen Bestrebungen nach einem Ziele, das Streben, die Sehnsucht. Es liegt in der Natur des Weibes, daß es seine Lebenserfüllung nur in der Verbindung mit dem Manne fühlt — und doch wird der Mann ihr wieder neue Entfagung auferlegen: *וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ*! Schon durch die veränderte Stellung der Erde zum Menschen, die fortan nur immer der harten Arbeit des Mannes das Brod gewährt, ward das Weib in größere Abhängigkeit vom Manne, dem eigentlichen Ernährer gebracht, und die ursprüngliche Gleichheit gefährdet. So gestaltet es sich in großem Ganzen, wo nicht die *תּוֹרָה* die Erlösung und den Frieden in alles Dieses bringt, Mann und Weib wieder in gleichen, Gott dienenden Priesterberuf einsetzt, und da wieder das Weib zur „Krone des Mannes“ und zur „unschätzbaren Perle“ seines Daseins macht (Prov. 12, 4. 31, 10).

W. 17. Adam, dem das Gesetz, das er selbst empfangen, zum Schutze anvertraut worden, hätte seinem Weibe entgentreten sollen. *בְּעֵבֹר*, *אֲרוּרָה*, *אֲדָמָה*, der Menschenboden, die Erde in so fern sie Schauplatz und Bühne des Menschen ist. Was sie an sich, als kosmischer Körper ist, steht hier ganz außer Frage. Weil aber die Oberfläche allerdings für den Menschen geschaffen, so stehen sie in inniger Wechselwirkung zu einander. — *בְּעֵבֹר*, wörtlich: im Hinübergehen zu einem Zweck, ähnlich *בְּגִלָּל*: in Herbeiführung. In den meisten Stellen wird mit *בְּעֵבֹר* der Zweck, mit *בְּגִלָּל* die Ursache, das Mittel angegeben. *לְמַעַן יִטַּב לִי בְּעֵבֹרְךָ וְחַיִּים בְּגִלָּל*, um deinetwillen, wörtlich: um zu dir zu gelangen, um deine Gunst zu erhalten, wird man mir Gutes thun und in deiner Veranlassung werde ich leben bleiben. Also hier: nicht weil du gesündigt hast, sondern zu deiner Vesserung, zu deinem Heile *וְגַר אֲרוּרָה* wird die Erde

trifft die Erde um deinetwillen Fluch, in Entfagung sollst du sie genießen so lange du lebst.

הָאֲדָמָה בְּעֵבוֹרְךָ בְּעֵצְבוֹן תֵּאָכְלֶנָּה
כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

18. Stachel und Klette wird sie dir wachsen lassen und du müßtest das Gras des Feldes essen.

18. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּעֲצִימִים לָךְ
וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

in ihrer Entwicklung gehemmt, wird sich ferner nicht frei entfalten können um deiner Besserung willen, zu deinem Besten; wird dir nicht mehr lächeln, nicht mehr aus freien Stücken dir ihre Früchte bieten; nur mit Entfagung von Vielem wirst du Etwas genießen, בעצבון תאכלנה. Den Menschen in diesem עצבון zu üben ist der Zweck des Unsegens, der die Erde trifft. „בכל עצב יהי מותר, in jeder Entfagung liegt Gewinn“ ist Prinzip der Erziehung noch heute. Entfagung macht den Menschen frei, lehrt das Bessere, Edlere, Gottzugewandte in ihm heraus, macht ihn unabhängig von der Außenwelt, von dem, was die Erde bietet und versagt, und läßt ihn den eigentlichen Werth seines Selbst in der Pflichttreue gegen Gott, und darin auch zugleich seine nimmer zu trübende Seligkeit finden. In die Schule dieser Entfagung wird der Mensch geführt. Zudem jeder Genuß, das „Gute“ durch Entfagung, Arbeit und Schmerz erkaufte werden muß, so führt ihm schon sein sinnliches Leben immer die Wahrheit vor die Augen, daß nicht immer das Bittere böse und das Gute nicht immer das Süße sei, und diese Vorschule der Entfagung erhebt ihn endlich zu der Meisterschaft des Lebens, die leicht und froh dem sinnlich Süßen um des sittlich Guten willen entsagt. Alle מתנות טובות, das Herrlichste, was Gott uns verleiht, ist nur auf dem Wege der יסורין zu gewinnen, lehren die Weisen.

קוץ ודרדר. Wie סנה, der Dorn, von שנה lassen, feindlich sein, abwehrend „berühr' mich nicht“ spricht, so קוץ, der Stachel, von קוץ, Ekel, Widerwillen haben. Davon auch קץ: die Sommerzeit, eigentlich die Sommerfrucht. Die Frucht ist reif (גמל) wenn sie von dem Nahrungsaft des Baumes „entwöhnt“ wird. ויגמל שקדים, der Baum entwöhnt die Frucht wie die Mutter das Kind. Aehnlich vielleicht קוץ = קץ, wenn die Frucht überreif ist, so, daß der Nahrungsaft ihr nicht nur nicht mehr nothwendig, sondern sogar schädlich ist, so daß sie gleichsam einen Widerwillen dagegen hat. קוץ ist somit der Dorn, der Stachel, der abweist, die Berührung hindert. — דרר rad. דרר nur noch in דרור, das aber nicht sowohl Freiheit, als Heimkehr, Rückkehr bedeutet. Daher דרור, die Schwalbe, der immer in die alte Wohnung wiederkehrende Vogel. דרר scheint daher das Zurückhalten, Festhalten zu bedeuten, (vielleicht davon auch das rabbinische דררא דמונא, דררא דטומאה, es haftet eine Geldfrage, eine טומאה-Beziehung daran) demgemäß dürfte דרדר die Klette, der Krumm-Dorn, sein, der uns festhält; und wäre dann דרדר der Gegensatz von קוץ. Die Erde bietet dir nur Stachel und Klette, sie weist dich zurück wo du nahen willst, und hält dich auf wo du fort möchtest. — תצמיח לך, dir bietet sie nichts Anderes, während allen übrigen Geschöpfen die Erde noch heute Alles bietet, dessen sie bedürfen. Nur der Mensch, wenn er nichts Anstrengendes thun will, findet nur דרדר קוץ; „wolltest du fortleben wie im Paradiese, würdest du Gras essen müssen.“

19. בַּזֶּעַת אַפֶּיךָ תֹאכַל לֶחֶם עֵד. Im Schweiß deines Angesichtes nur wirfst du Brod essen bis du zu der

זעה. rad. זע, bewegen. Schweiß ist daher nur Ausdruck der Bewegung, Anstrengung, also eigentlich: in heftiger Bewegung deines Angesichtes. (Schweiß heißt auch זע, verwandt mit צא, Hinaustreten, also das Hervortretende, Ausdünstende, und גע, der aus der Erde hervorragende Stamm.) Und zwar אַפֶּיךָ, nicht פִּנֶיךָ. Wie schon oben (R. 2, 7) bemerkt, hat אַפֶּיךָ eine viel bezeichnendere, höhere Beziehung, als פִּנֶיךָ. אַפֶּיךָ wird von allen Wesen und Dingen zur Bezeichnung der zugewandten Seite gebraucht. Nicht so אַפֶּיךָ, von אַפֶּיךָ, dem Streben Etwas in sich aufzunehmen, der gesteigerten Energie Etwas zu überwältigen. Mit אַפֶּיךָ strebt der Mensch die Dinge um sich zu beherrschen, überschaut er sein Reich. Also nicht im Schweiß deines Körpers, deiner Hand, auch nicht פִּנֶיךָ, nein, בַּזֶּעַת אַפֶּיךָ wirfst du Brod genießen. Dein göttliches Antlitz, das der Sitz des Geistes, der Einsicht, alles göttlichen Lichtes ist, worin sich deine Herrschaft auf Erden ausdrücken soll, wirfst du in den Dienst des Brodes geben müssen. — Die ganze trübselige Gestaltung des in עֵצְבוֹן zu fristenden Lebens spricht sich in dem Wörtchen לֶחֶם aus. טרף heißt die Nahrung, insofern sie im Kampfe mit der Natur erjagt ist, לֶחֶם (rad. von מלחמה) indem sie zugleich den socialen Kampf, den Kampf Aller gegen Alle zu bestehen hat. Hätten wir unseren Geist auf Anderes zu richten, als auf's tägliche Brod, es würde auch nicht also der Streit des Menschen mit dem Menschen hervortreten, und wenig schwer würde der Begriff des Eigenthums in die Schale fallen. Nachdem aber an jedem Stückchen Brod ein Theil des Menschenwesens hängt, der es בעֵצְבוֹן, mit Opfer gewinnen mußte, so tritt sofort, nachdem er es kämpfend der Natur abgewonnen, er in den Kampf mit dem Menschen, um die Erhaltung des Gewonnenen, oder auch schon früher, um das Zuvorkommen an der Quelle der Natur abzugewinnen.

In dem לֶחֶם liegt ein Zwang. Sich selbst überlassen gehört der Mensch der Erde an: כִּי עֵפֶר אַחַד וְאֵל עֵפֶר חָשׁוּב. Aber Gottes Allmacht hatte den Menschen entnommen der Erde, aus der er geschaffen, und ihn in das Paradies gesetzt. In Gottes Händen ist selbst das an ihm dem Staube Entnommene ewig, kannte keinen Tod, so lange er in Gottes Händen war. Seitdem jedoch der Mensch sich den Händen Gottes entzog, und sich der eigenen Führung übergab, fällt er wieder zurück und geht den Weg der Vergänglichkeit. „Das Brod, לֶחֶם, das du der Natur und den Mitmenschen abringst, restaurirt dich nicht vollständig, ist nicht vom עֵץ הַחַיִּים, es erhält dich nur zeitweilig אֶל עֵד שׁוֹכֵךְ, bis du zur Erde zurückkehrst, לֶחֶם, denn nur durch Gott bist du ihr entnommen.“

In diesem ארורה האדמה בעבורך, in diesem Unfegen, der die Erde um des Menschen willen zu seinem Besten trifft, begegnen wir dem ersten Beispiele von dem parallelen Gange der Blüthe der Erde nicht etwa bloß mit Sonnenschein und Regen und rationeller Bewirthschaftung, sondern mit der Gesekestreue des Menschen gegen Gott. Mit der תורה sollte ein Anfang der wiederum harmonischen Gestaltung der Erde eintreten. ארץ ישראל

Erde zurückkehrst; denn ihr bist du שׁוֹבֶרְךָ אֶל־תְּאֵדָמָה בְּיַמֵּינֶךָ לְקַחְתָּ
 entnommen; denn Erde bist du und zu בְּיַעֲפֹר אֶתָּה וְאֶל־עֵפֹר הָשׁוּב:
 Erde kehrt du wieder.

sollte wieder ein kleines Paradies sein, deshalb giebt die תורה stets schon zur Erfüllung im Diesseits bestimmte Verheißungen. Der Weg, der zum Paradiese zurückführt, ist so wie er in der תורה gezeichnet und gegeben ist. Daher tritt dieser Parallelismus des Bodens zum Menschen am Meisten in ארץ־ישראל und seinem in בְּחֻקָּי enthalttem Gesetze hervor.

Eine Betrachtung erscheint uns jedoch von der höchsten Bedeutung. In diesem ganzen Gottesurtheil ist der Unfegen nur über die Erde und über Ein Thier, mit Nichten aber über den Menschen ausgesprochen. Der Mensch ist seitdem mit Nichten unter den Fluch gestellt. Vielmehr ist mit diesem Ganzen an der hohen Bestimmung des Menschen, und an seiner Fähigkeit diese Bestimmung zu lösen, mit keiner Silbe auch nur ein Haarbrett geändert. Die Bühne, auf welcher, die äußeren Bedingungen, unter welchen er seine Aufgabe zu lösen hat, sind zu seinem Heile geändert. Die Aufgabe selbst, sein göttlicher Beruf und seine göttlich reine Befähigung dazu bleiben ungetrübt. Noch heute tritt jedes Menschenkind wie einst Adam rein aus Gottes Hand, noch heute wird jedes Kind als Engel zum Menschen geboren. Es ist dies einer der Cardinalpunkte des jüdischen Wesens und Lebens. Welch eine trostlose, die ganze sittliche Zukunft des Menschen untergrabende Lüge hat man nicht aus dieser Geschichte geschmiedet! Das Dogma der Erbsünde hat man daraus entnommen und darauf ein Gebäude aufgeführt, gegen welches, wenn gegen irgend Etwas, der Jude, seinem ganzen Wesen nach den entschiedensten Protest einzulegen hat. Allerdings hat durch diese Sünde die ganze Nachkommenschaft Adams die Aufgabe geerbt, inmitten einer ihnen nicht mehr wie einst harmonisch zulächelnden Erde zu leben, weil ja eben dieselbe Sünde sich stets wiederholt, und eben durch jenen Gegensatz der Erbwelt zum Menschen und die daraus bedingte „Entsagungs-Schule“ das Menschengeschlecht zu jener sittlichen Vollkommenheit heranerzogen werden soll, die den Weg wieder zum irdischen Paradiese bahnt. Aber, daß nun deshalb der Mensch „sündhaft“ geworden, die Fähigkeit gut zu sein verloren habe, nun sündigen müsse, — und daß der einzelne Mensch und die Menschheit im Ganzen zur Rückkehr zu Gott und zur Zurückführung des Paradieses auf Erden irgend etwas Anderen bedürfe, als des Jedem möglichen Aufschwungs zur Pflichttreue, dagegen legt das Judenthum den entschiedensten Protest ein. Es bedarf dazu keines gestorbenen und keines auferstandenen Mittlers. Das lehrt die ganze jüdische Geschichte. Diese zeigt, wie den reinen Menschen Gott wieder so nahe wie dem ersten Menschen vor dessen Verirrung trat: Ein Abraham, ein Moses, ein Jesaias, ein Jirmia u. s. w. u. s. w. gewannen die Gottes-Nähe durch Nichts, als durch ein reines pflichtgetreues Streben. Nächst dem ersten Angelpunkte, dem Einen freien Gott, steht dem jüdischen Bewußtsein als zweiter: der reine freie Mensch. Die Lehre von der Erbsünde und dem dadurch über den Menschen gekommenen Fluche der Sündhaftigkeit, der nur durch den Glauben an ein gewisses Faktum genommen werden könne, ist der bedauerlichste Irrthum. Wie unsere Geschichte keinen Fluch über den Menschen ausspricht,

20. Es nannte aber der Mensch den Namen seiner Frau Chawa; denn sie war die Mutter aller Lebendigen geworden.

20. וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה
כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַי:

so tritt auch noch heute jeder Jude mit dem Bekenntniß vor Gott hin: „Die Seele, die du mir gegeben, ist rein, נשמה שנתת בי טהורה היא“, und an mir liegt es sie dir rein zu bewahren und sie dir rein wiederzugeben, und אִין דור שאין בו כאברהם אִין דור שאין בו כיעקב כמשה כשמואל (כ"ר נ"), es giebt keine Zeit, in der nicht Abraham, Jakob, Moses, Samuel gleiche Männer lebten; jeder Zeit, jedem Geschlechte ist das geistig und sittlich Höchste möglich.

Auch die Bemerkung dürfte nicht überflüssig sein, wie die Stellung und Entwicklung der Erde um des Menschen willen getrübt worden, und diese Trübung, wie das Gottes-Wort uns lehrt, mit dem fortschreitenden Sittenverderbniß des Menschengeschlechtes, diesem parallel immer zugenommen. Die Erdwelt, wie sie jetzt um uns ist, ist also nicht mehr dieselbe, wie sie ursprünglich war und einst wieder sein wird. Ein jeder Schluß daher von der Erde in ihrer jetzigen Gestalt und Beschaffenheit auf ihren eihstigen Zustand, in welchem sie zuerst aus des Schöpfers Händen hervorgegangen, ist mindestens ein gewagter, und leidet an einer unwahren Voraussetzung. Ebenso ungerechtfertigt ist aber auch der Schluß von dem Menschen in seinem jetzigen Zustande, wo er im Kampfe mit einer feindlichen Natur אפו כועה seine Existenz erringen muß, auf den Menschen in seinem einstigen harmonischen Zustande, und auf diejenigen unter Verhältnissen, die diesen ursprünglichen annähernd ähnlich gestaltet waren. Als in Israels Lande, unter dem Einfluß des göttlichen Gesetzes, dem Paradiese in verjüngtem Maßstabe ähnliche Zustände den Menschen umgaben, sahen wir auch Männer wie Elias und Jesaias, und die ganze Reihe leuchtender Männer hervorgehen, die Gott schauten und an welche Gott sein Wort gelangen ließ, und es waren dies Menschen wie wir, sterbliche Menschen von sterblichen Eltern geboren. Verklärung und Erhebung des irdischen Lebens zu Gott und dem Göttlichen durch die jedem Menschen unverlierbar mitgegebene sittliche Kraft, das ist die Summe des göttlichen Buches und der göttlichen Wahrung.

B. 20. חוה: Pielform von חיה, die Leben spendende. Es war dem Adam zuvor klar geworden, daß er nicht ewig leben, daß er sterben werde, es war ihm ferner gesagt worden, daß die Frau ihm Kinder gebären werde; da nannte der Mann seine Frau: die Leben Gebende. Der Einzelne stirbt, die Menschheit lebt, und es ist das Weib, durch welches auch der Mann fortlebt in den Kindern. Adam hätte zürnen dürfen über den Verlust des Paradieses durch sein Weib, und er nennt sie nach der schönsten Bestimmung des Weibes! Dem Manne war Entfagung beschieden, dem Weibe war Entfagung beschieden; aber das Ziel, das dem Weibe für ihre Entfagung gegeben ward, ist das Höhere, sie ist die Retterin vom Tode geworden, die Lebensspenderin, in sie flüchtet sich die ewige Unsterblichkeit der Menschen. Und bedeutsam heißt sie nicht חיה, sondern חוה. חוה finden wir immer für die geistige Belebung. ארוך יחיה רעה. Es ist somit das Weib in jeder Beziehung als אם, als die conditio sine

21. Und Gott machte Adam und
seinem Weibe Röcke von Fellen und
belleidete sie. 21. וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם
וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוּת עוֹר וַיְלַבֵּינֵם: פ

qua non, nicht nur auf das leibliche Leben begriffen, sondern auch in Beziehung auf Geist und Gemüth der den Menschenberuf forttragenden Geschlechter. — Das היהה kann nur die ihr gewordene Bestimmung ausdrücken.

V. 21. Wir sehen hier zum zweiten Male Kleidung als letzten Gruß aus dem Paradiese und zwar in vollendetere Weise. Früher blos חגורה, Bedeckung des Unterkörpers. Inzwischen war ein Ausspruch ergangen, der das Bedürfniß der Kleidung gesteigert, denn ארורה האדמה, die Natur war rauher geworden, und das Kleid erhält hier die doppelte Bedeutung, als Bedürfniß der Scham und als Schutz gegen die rauhe Natur. Indem aber dem Menschen das Kleid aus Gottes, א'ר, Händen wird, gewinnt es eine heilige Bedeutung, und steht in seiner doppelten Beziehung im Dienst der Erziehung des Menschen zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Zustandes. Als Verhüllung der thierischen Blöße erinnert es an die höhere als thierische Bestimmung des Menschen, eine Erinnerung, die um so nothwendiger geworden, als der Geist selbst jetzt in den Dienst der Bedürfnisse des Leibes getreten, בועה אפך האכל לחם. Als Schutz gegen den Einfluß der rauheren Natur erinnert es ebenfalls den Menschen; daß er nicht mehr und noch nicht wieder das ist, was er ursprünglich sein soll. Ohne Hülle geschaffen, sollte die ihn umgebende Natur ihm paradiesisch zulächeln, und so lange er der Kleidung bedarf, ist sie ihm Mahnung, daß wir noch nicht im Paradiese leben und der Fluch von der Erde nicht weicht, so lange wir uns des Thieres in uns noch zu schämen haben. Von diesem Standpunkte aus dürfte es begreiflich sein, wie ר מאיר (כ'ר כ') dieses Gewand אור כהונה „Sichtgewand“ nennen konnte, und es von Anderen als „ein priesterliches Gewand“ bezeichnet wird, שעשה לו ה'כהונה בגדי כהונה, eben wegen der erleuchtenden und heiligenden Bestimmung des Kleides. Begreiflich ferner, wie der Begriff Kleid in der Sprache des הנ"ך so bedeutungsvoll, ישע, בגדי צדקה, u. sonst., und symbolisch werden konnte wie in den כהונה בגדי כהונה. Ferner, wie gerade מצות ציצת, diejenige מצוה, die uns erinnern soll, den Schlangen-Einflüsterungen unserer sinnlichen Spekulation: „Gott hat dir ja selbst zwei Lichter und Leiter gegeben: Auge und Herz!“ nicht zu folgen, an das Gewand geknüpft ist. Vgl. ולא וחרת האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה וגו'. „Sagt dir das Kleid, daß du Mensch bist und nicht das Thier in dir herrschen soll, sagt es dir, daß die Welt um dich, trotz aller Erfindungen noch nicht wieder zum Paradiese geworden ist: nun so lasse ציץ, die Blüthe deines Gewandes das heilige jüdische Leben sein, das das Göttlich-Menschliche in dir herauskehrt, und die Welt wieder dem Paradiese näher bringt.“ Also dürfte das Zieith-Gewand in seinem offenbaren Zusammenhange mit dem hier vorliegenden Ursprunge des Kleides sich aussprechen. — Die Weisen erinnern ferner an dieser Stelle, wie hier die erste Spur von חסד גמילות חסד hervortritt, wie Gott hier גמילות חסד, die thätige Menschenliebe geübt. Die תורה beginnt und schließt mit von Gott geübter חסד גמילות חסד, und zeigt uns im Anbeginn, wie Gott den ersten nackten Menschen belleidet und zeigt uns

22. Es sprach Gott: so ist der Mensch also wie das eine seiner Wahl Ueberlassene geworden, selbst zu wissen
 22. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה בְּאֲחֶר מִמֶּנּוּ דָרַעַת טוֹב וְרָע

am Schlusse, wie Gott den edelsten Menschen begraben, מלביש ערומים — קבורת מהים. Wenn wir bis jetzt das getrübt Verhältnis der Natur zum Menschen als einen gesunkenen Zustand, und mit Recht, betrachtet, so hat dieser Zustand doch auch eine andere Seite. Gerade diese Erniedrigung ist auf anderer Seite der Boden geworden, auf welchem der Mensch sich am gottähnlichsten zeigen kann. Alles, was, wenn für uns geübt, selbstfüchtig, erniedrigend ist, wird göttlich groß, wenn es für Andere geschieht. ביצה אפו die Kräfte anstrengen, um Brod und Heil für Andere zu schaffen ist nach jüdischem Begriffe die größte Ebenbildlichkeit Gottes. „Wie Gott dir gezeigt, daß er den Nackten kleidet, die Kranken heilt, den Leidtragenden tröstet, den Todten begräbt, so kleide auch du die Nackten, heile die Kranken, tröste die Leidtragenden, begrabe die Todten u. s. w.“, das ist Begriff und Grundsatz der jüdischen Menschenliebe, der jüdischen גמילות השרים, und dieser Gedanke hat zum ältesten Verein für die Menschlichkeit, zum ältesten Congreß für die Wohlthätigkeit, der seine Mitglieder über die weite Erde hin zählt, den jüdischen Kreis gemacht. So ist die Hilfsbedürftigkeit des Menschen der Boden, auf dem sich Jeder der will, zur gottähnlichsten Höhe erheben kann, und daß die Uebung dieser uneigennützig, aufopferungsvollen, persönlichen Dahingebung der eigenen Kräfte für das Wohl Anderer, daß die Uebung dieser jüdischen Menschenliebe so viele opferfreudige Gemüther gefunden und findet, ist die sprechendste Widerlegung jener trübseligen Lüge, als sei mit der ersten Sünde der Fluch über den Menschen gekommen und habe ihn der Göttlichkeit seines reinen Wesens für alle Folgegeschlechter beraubt. Es ist daher eine tiefe Weisheit unserer Weisen, die eben hier an den Ausgang aus dem Paradiese, die hohe ח"ג-Lehre knüpfen, da ohne die damit beginnende Hilfsbedürftigkeit des Menschen wir kaum wüßten, wo zur Ausübung der ח"ג Gelegenheit wäre.

B. 22. Die Auffassung des ממנו כאחד ist dunkel. Gewöhnlich wird es: „wie Einer von uns“ verstanden, welches sprachlich ganz gerechtfertigt ist, wie אחר מהם, אל אחר מבנינו u. s. w. Der Plural wird dann auf Engel bezogen, und da, wie wir geglaubt, der Genuß vom Baume dem ersten Menschen keineswegs eine ihm bis dahin fehlende höhere Erkenntnis gebracht hat, so müßten wir es also verstehen: der Mensch hat sich also wie Einer von uns benommen, selbst zu wissen was gut ist und böß. Diese Ansicht ist alt. Schon ר' עקיבא ver- wies ihm schon das Unstatthafte, hier in ganz konkreter Weise, hinsichtlich der Einsicht in Gutes und Böses die Engel in gleiche Linie mit ה'ב' zu stellen, ר"י פפ"ם. Aufgefordert, seine Ansicht über die Bedeutung des Satzes ממנו כאחד היה האדם הן auszusprechen, erwiederte ר' עקיבא: „Gott habe ihm zwei Wege zur Wahl vorgelegt, den Weg des Lebens und den Weg des Todes, er habe den letztern gewählt.“ Diese sich dem Sinne nach so sehr empfehlende Erklärung dürfte denn doch auch wortgerechter sein, als es auf

was gut ist und böß; und nun könnte er sich vergreifen und auch von dem Baume des Lebens nehmen und essen und ewig leben.

23. Darum entsendete ihn Gott aus dem Garten Eden, die Erde zu bearbeiten, welcher er entnommen worden war.

24. Und er vertrieb den Menschen; und lagerte ostwärts zum Garten Eden

וַעֲפָתָהּ פֶּדֶרְיִשְׁלַח יָדוֹ וּלְקַח גַּם מִעֵץ
הַחַיִּים וְאָכַל וַתִּי לְעֵלָם:

23. וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן
עֵדֶן לְעֵבֶד אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח
מִן־עֵם:

24. וַיִּגְרַשׂ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁבֶּן מִקֶּדֶם

den ersten Blick scheinen möchte. אחד bezeichnet überall: Eines aus zweien oder mehreren. ממנו heißt ebensowohl: von ihm als von uns, und kann recht wohl wie das rabbinische כל כמיניה den Sinn haben: von ihm, von seiner Entscheidung, seiner Wahl abhängig. אחד würde demgemäß heißen: das Eine oder der Eine von den seiner Entscheidung anheim gegebenen Zweien, und היה כאחד: er ist wie der Eine seiner Wahl Ueberlassene geworden. Es hatte ihm Gott die Wahl anheim gegeben, sich in seinem Urtheil über das ihm Gute oder Böse dem göttlichen Willen unterzuordnen und damit den Weg des Lebens zu betreten, oder selbst zu entscheiden was gut und böß sei und damit dem Untergange zu verfallen. Er hat sich nun dafür entschieden, selbst zu wissen was gut sei und böß. Mit dieser Wahl hatte er nun auch über sein äußeres Geschick entschieden. Außerhalb des Paradieses geschaffen, war die Versetzung ins Paradies nur eine Prüfung, ihm die beiden Wege vorzulegen. Im Paradiese wird das Paradies nicht wiedergewonnen; nur in עצבו, in der Schule der Entsagung liegt der Weg zur Wiedergewinnung der reinen menschlichen Größe. ארורה, feindlich sollte ihm die Natur gegenüberstehen, sein Leben ein Leben des Kampfes und der Mühe werden, da ist der Tod ein freundlicher Erlöser aus der Laufbahn des Kampfes und der Mühe, ein ewiges Leben wäre ein ewiges Kämpfen und Ringen, die Barmherzigkeit Gottes läßt ihn nicht in der Nähe des ewig regenerirenden Baumes des Lebens. Ein Verbot würde ihn ja nicht schützen, פן יִשְׁלַח יָדוֹ, er würde gleichwohl sich an dem Verbotenen vergreifen. יִשְׁלַח יָדוֹ ist in der Regel ein ungerechtfertigtes Handanlegen an einen Gegenstand.

B. 23. Es entsendete ihn א' ג'. Dieselbe göttliche Liebe, die ihn in das ג' gesetzt, dieselbe entfernt ihn daraus. Sie hatte den Menschen von vornherein für diese beiden Lebensstellungen gebildet, entweder für die Pflichttreue im Paradiese, oder für die Erziehung zur Pflichttreue außerhalb desselben. Daher auch אשר לקח משם, die außerparadiesische Erde war ihm kein neuer Schauplatz. Es war der Boden, auf welchem und für welchen er geschaffen. Im Paradiese hatte er nur das Ziel kennen gelernt, die Heilsgestaltung auf Erden, für die er in der Schule der Entsagung reifen soll; eine irdische Heilsgestaltung, ein irdisches Paradies, dessen Ahnung sich bei allen Völkern auf Erden erhalten hat.

B. 24. ויגרש ist wohl nicht die räumliche Entfernung aus dem Paradiese, sondern die größere Scheidung von Gott. Der seiner Sinnlichkeit gehorchende Mensch wird auf

die Cherubim und die Flamme des **לְהַטְּ אֶת-הַכְּרֻבִּים וְאֵת לְהַטְּ**

eigene Füße gestellt, um erst in der Schule der Entfagung das Bedürfnis der Gottesleitung zu fühlen, und die Sehnsucht nach der Gottes-Nähe wieder zu empfinden.

לְהַטְּ אֶת-הַכְּרֻבִּים kann heißen: den Weg zum Baume des Lebens zu schützen, damit der Mensch ihn nicht finde, kann aber auch heißen: ihn zu schützen und zu bewahren, daß er dem Menschen nicht verloren gehe und er einst auf ihm wieder zurückkehren könne. Andeutungen der Weisen sprechen für Letzteres. כְּרֻבִּים erscheinen stets als die Träger der sich dem Menschen offenbarenden, in die Menschenverhältnisse eingreifenden göttlichen Herrlichkeit. כְּרֻבִּים schützen den „Baum des Lebens“ in dem verjüngten provisorischen Paradiese, dem מִקְרָשׁ, wie sie hier den Weg zum Baum des Lebens wahren, daß er dem Menschen nicht verloren gehe. כְּרֻבִּים befinden sich hinter den קִרְיַת הַמִּשְׁכָּן, hinter den Wänden der Stiftswohnung. Entsprechend dem Worte אַחֵר הוּא עֹמֵד אַחֵר הוּא, sind dort auch die Träger der göttlichen Herrlichkeit, „die Engel, die Er sendet, uns zu helfen auf allen unsern Wegen.“ Und wenn die Worte unserer Weisen in ihnen die menschliche Jünglingsgestalt, כְּרֻבִּים, erblicken lassen, wie andererseits דְמוּת עֵקֶב das Jakobs-Ideal am Throne der göttlichen Herrlichkeit erscheint, so liegt der Gedanke nicht fern, in כְּרֻבִּים das Ideal der Gesamtmenschheit als Träger der Herrlichkeit Gottes zu erkennen, von dem es ja auch in Beziehung zu Israel heißt, daß er יוֹשֵׁב הַהַלְלוֹת יִשְׂרָאֵל, daß er auf den Huldigungen Israels throne. Heißt es doch hier auch הַכְּרֻבִּים, die Cherubim, die Israel ja bei der Ueberantwortung des Gotteswortes bereits aus dem Tempel bekannt waren. — וְאֵת לְהַטְּ הַחֶרֶב הַמַּהֲרֶפֶכָה, vgl. Richter 7, 13. צֶלֶל לֶחֶם שְׁעוּרִים מֵהַפֶּךְ, ein sich im Midjanitischen Lager „einherwälzendes“ Gerstenbrod. Zudem es hier nun nicht die Flamme eines sich umwälzenden, sondern die Flamme des sich umwälzenden Schwertes heißt, so dürfte damit das ewig wiederkehrende Leid, und zwar sociale (חֶרֶב) Leid bezeichnet sein, gegen welches die auf sich gestellte Menschheit vergebens ankämpft. Und so dürften denn mit den Cherubim und dem sich umwälzenden Schwerte, die beiden Momente gegeben sein, durch welche Gott der Menschheit den Weg zum Baume des Lebens erhält, und sie endlich sich wieder auf diesem Wege zurechtfinden läßt. הַחֶרֶב הַמַּהֲרֶפֶכָה, das Leid, der Schmerz, die Zerrüttungen im Großen, die immer und immer wiederkehren. Sofort, wie wir den Boden des Paradieses verlassen, betreten wir den blutigen Boden der Menschengeschichte. Ihr erster Auftritt heißt Brudermord. Leid, nicht bloß im Einzelnen, sondern im großen Ganzen des Menschengeschlechts bahnt die Erkenntnis an, daß nur durch den Blick nach Oben und die Gesamt-Unterordnung unter den Einen, Höchsten, das ewige Leben auf Erden gefunden werden könne. Wäre mit der Sinnlichkeit und dem Eigendünkel des sich selbst genügenden Menschen das ewige Leben und Glück verbunden, wäre nicht über die großen Gänge der Geschichte: הַבַּל! die Nichtigkeit ausgesprochen, der Weg zum Baume des ewigen Lebens wäre für den Menschen verloren. דֶּרֶךְ חַיִּים הַיּוֹכֵחֹת מוֹסֵר, „der Weg zum Leben geht über Leid.“ Somit wäre הַחֶרֶב הַמַּהֲרֶפֶכָה, das negative Resultat der Weltgeschichte. Das zweite, die Cherubim, wären die von Zeit zu Zeit an

empfang und gebar den Kain; sie sprach
nemlich: ich habe einen Mann mit Gott
erworben.

וַתֵּהָרַ וַתֵּלֶד וַתִּקַּן אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קַנְיָתִי
אִישׁ אֶת-יְהוָה:

קנה in erster Bedeutung nicht Erwerb durch Geld, sondern durch Kraft. So ist Gott קונה שמים וארץ. Er ist der Eigner des Himmels und der Erde weil er sie geschaffen. So heißt auch קנה der die Blüthen und Fruchtkrone producirende Stengel, Halm. So auch hier: Mit Gott, d. h. unter Gottes Beistand und Mitwirkung habe ich ein männliches Menschenwesen mit Dahingebung meiner Kraft erworben. Das erste Hochgefühl der ersten Mutter war somit ein gesteigertes Selbstgefühl, und wohl dürfen wir zweifeln, ob nicht in diesem Gefühle schon eine Trübung des reinen Mutterbewußtseins sich ausspricht. Eine auf der reinen Höhe des Pflichtbewußtseins stehende Mutter hätte mehr an Gott und an die ihr mit diesem Gottes-Geschenk erwachsene Pflicht und Aufgabe, als an das eigene Verdienst gedacht. Eine Trübung der Gesinnung und ein Hervorstacheln des Egoismus, die sehr leicht auch damit dem Charakter des Sohnes seine Richtung gegeben haben dürften, dessen Name in noch höherm Grade das Gepräge dieses Selbstgefühls trägt. קן ist nämlich von קו (vergl. צו und צרה), der. Wurzel von קן, dem Lanzenschaft der die Spitze trägt, משקל קינו (ähnlich wie קנה), und insbesondere von קונן, קינה, klagen. So wie aber און das Vermögen bedeutet und אונן das Gefühl des verlorenen Besizes ausdrückt, so liegt auch in קן die Bedeutung: Eigenthum und davon קונן: das Gefühl des verlorenen Eigenthums, die Klage. Eben in dem Verlust tritt der Werth des Befessenen am lebhaftesten in's Bewußtsein. — Da das Präteritum יר in einen frühern Zeitmoment versetzt, so kann קן noch vor der Entlassung aus dem Paradiese geboren worden sein, und im Hochgeföhle ihres Glückes nannte die Mutter ihn קן, den Selbsterrungenen, Selbsterworbenen. Als der Zweite geboren ward, starrte aber die Welt die Eltern schon mit einer Fülle von Sorgen an, unter welchen ein Kind eine Bürde sein kann. Chawa's Herz war nicht froh, als sie ihren zweiten Sohn הרבל, „Vergänglichkeit“ nannte. — הרבל, verwandt mit אכל, אפל, עפל, deren Grundbegriff hemmen ist. Was dem Lichte jeden Zutritt verwehrt ist אפל, das Dunkel, die den Zugang hemmende hohe Mauer ist עפל; העפיל: sich stemmen, entgegensetzen. אכל: Partikel des Gegensatzes. אכל: das Gefühl des geknickten Daseins, die Trauer. Davon auch חבל: die Fessel, הרבל: das im Fortbestehen gehemmte Dasein, die Vergänglichkeit.

ויהי הבל רעה צאן ויהי רעה gleichzeitig Wurzel von Weiden, Gedanke und Nächster. Weiden, d. i. Umhergehen und Futter, d. h. Dasjenige suchen, was geeignet ist uns zu ergänzen, von uns, in uns aufgenommen zu werden. Daher auch רעין, רעין: geistiges Weiden, geistige Nahrung suchen, d. h. dasjenige suchen, was wir als wahr unserm Geiste einverleiben können: Nachdenken, Speculation. Ferner רעה: Umgang mit Jemanden pflegen, sein sociales Genüge an ihm finden. רעה רוח: sein Genüge an nichtigen Dingen finden. רע heißt unser Nächster, insofern er an uns und wir an ihm unser Genüge finden, uns gegenseitig ergänzen sollen. Im Chald. vertritt רעה vollständig רצה, und geht ganz in den Begriff des Wollens, Suchens über. Es ist noch bemerkenswerth, daß רעה

2. וַתֵּלֶד לְלֶחֶם אֶת-אָחִיו אֶת-הָבֶל.

weiden, sowohl vom Thiere als vom Hirten und auch von der Weide vorkommt. גרן
 עם לא ירעם Hoshea 9, 2. Scheuer und Kelter gewähren ihnen keine Weide, nähren sie
 nicht. —

Eigenthümlich dürfte es erscheinen, daß hier zuerst vom Habel gesprochen wird, obgleich Kain der Erstgeborne war, und auch im folgenden er zuerst besprochen wird. Allein die natürlichste Beschäftigung, die wir erwarten sollten, wäre ja Ackerbau gewesen. Der Mensch war ja ganz eigentlich darauf hingewiesen לעבוד את האדמה, um sich die nothwendige Nahrung zu schaffen. Kain ergriff diese natürlichste Beschäftigung. Habel ging zu einer andern über, darum dürfte dessen Beschäftigung durch Voranstellung hervorgehoben sein. Kains Beschäftigung war die natürliche, selbstverständliche. — Indem uns aber von diesem ersten Brüderpaar, die wir sofort in so schroffem Gegensatz finden, kaum ein mehreres als diese gegensätzliche Berufsart mitgetheilt wird, so dürfte eben hierin ein Gegensatz an Charakter, Sinnesart und Geistesrichtung angedeutet liegen, der sich später in der Entwicklung der Völker mit tief einschneidender Schärfe herausgestellt hat. Wir meinen den Gegensatz der Ackerbau- und Hirten-Völker, der allerdings bereits in seinen Anfängen in diesem ersten Brüderpaar erschienen sein kann, die eben in diesen verschiedenen Berufsarten auseinandergehen. — Der Ackerbau ruft zunächst alle Leibeskräfte des Menschen in Thätigkeit. Das Wort: im Schweiße deines Angesichtes u. s. w. geht ganz besonders an dem Ackerbauer in Erfüllung. Er geht zuletzt ganz in den „Beruf“ der Fristung des leiblichen Daseins auf, und was wir in dem Begriffe קנה, ין von hervorgehobenem Eigenthumsdümel und Selbstgefühl gefunden, das tritt am allermeisten im Ackerbauer hervor. Die mit seinem Schweiße gedüngte Scholle erhält Werth für ihn, sie enthält ein Theil von seinem eigenen Wesen, sie fesselt ihn, er wird festhaft. Auf der einen Seite sind nun aber alle großen Seiten der Entwicklung der Kultur durch den Ackerbau angeregt. Einen großen Theil der Erfindungen und Künste ruft er hervor; durch das Nebeneinander bildet sich die Gesellschaft, der Staat, das Rechtsverhältniß, und mit der Bestimmung des Menschen nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese לעבוד את האדמה war der bedeutendste Wurf für die künftige Menschenentwicklung gegeben. Auf der andern Seite jedoch wird der Ackerbauer immer mehr und mehr zur Scholle herabgezogen, der er dient. Indem er seinen Nacken unter das Joch des Strebens nach Eigenthum beugt, wird auch sein Geist gebeugt. Man kann ihn fassen an diesem Streben. Es erzeugt sich Unterwerfung, Knechtung des Einen durch den Andern. Gleichzeitig kommt er zur Verehrung der Naturgewalten, von deren Einfluß sichtbar das Gedeihen des Ackerbades bedingt ist, dem er dient. Bei den Ackerbau-Völkern verlor sich zuerst das reine Gott- und Menschenbewußtsein, erzeugte sich zuerst Knechtschaft und Vielgötterei. — Dem gegenüber hat das Hirtenleben seine Vorzüge. Schon daß es nur mit lebenden Wesen zu thun hat, deren Wartung und Pflege alle menschlichen Gefühle der fürsorgenden Theilnahme in Anspruch nimmt und wach hält, ist ein entschiedener Vorzug.

den Hebel. Hebel ward ein Schafhirte, וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:
 Kain aber war ein Ackerbauer.

3. Es war nach Ablauf einer Zeit, וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה:
 da brachte Kain von der Frucht der Erde Gott ein Opfer.

Die Wandelbarkeit des Besitzes, der auch dem Menschen nur Wartung, nicht Dasein verdankt, schützt vor Ueberschätzung des Eigenthums und des Eigenthümers. Die Beschäftigung nimmt nicht so die Kraft in Anspruch, spannt nicht so den Geist in den Dienst der Arbeit, und giebt dem Geiste Raum zum Aufschwung zu dem Göttlichen und Reinenmenschlichen. So finden wir auch unsere Väter als Hirten und einen Moses und David bei der Heerde. Dem gegenüber finden wir die Feindschaft Egyptens gegen Hirten und Hirtenvölker. Alle oben angedeuteten Folgen des Ackerbaues waren in Egypten in höchster Entfaltung vorhanden. Dort war eine auf Ackerbau gegründete und ausgebildete Kultur, Vielgötterei und übereinander schachtelnde Knechtung des Menschen durch Menschen war ihr Gepräge. Der Mensch ging ganz auf in den Beruf. Der Mensch an sich, seine Würde, seine freie Selbstbestimmung war verloren. Als Berufsknecht ward er geboren. Gott und die Freiheit und die Ebenbildlichkeit des Menschen als solchen war nur bei einem Hirtenstamm — unsern Vätern — erhalten. Die egyptischen Staatskünstler wußten sehr wohl was sie thaten, als sie ihrem Volke den unüberwindlichen Abscheu gegen Hirtenvölker einflößten. — So hat es sich später herausgestellt. Dürfen wir hieraus vielleicht zurückschließen, daß vielleicht Hebel seiner Natur und seinem Charakter nach Hirte geworden? Im Großen und Ganzen ist allerdings der Mensch nicht zum Hirten, sondern zum Ackerbau bestimmt. Auch Israel in der תורה und durch dieselbe. Hier aber ist allen den aus dem Ackerbau hervorgehenden Verirrungen und der Vergötterung des Besitzes vorgebeugt und entgegengearbeitet. Da stehen die Sabbath-Tage und Sabbath-Jahre als ewige Zeugen, daß nicht dem Menschen, sondern Gott der Boden sei und die Thatkraft des Menschen. Ackerbaugesetze wie ערלה, כלאים und anderseits לקט שכחה ופאה erinnern ununterbrochen an Ihn und mahnen an Menschlichkeit und Brüderliebe. Durch diese und andere Gesetze verwirklicht die תורה das Problem eines Gott dienenden Ackerbau-Staates, eines in Freiheit und Gleichheit brüderlich vereinigten Volkes. Außerhalb des Reiches der תורה war aber das reine Gottes-Bewußtsein, die Freiheit und Gleichheit der Menschen gefährdet.

Hebel also ward Schaf-Hirte, Kain aber, der „Eigenthums-süchtige,“ war Ackerbauer.

B. 3—6. מנחה ist unter den Opfern speciell ein Opfer von Mehl und Del. Es werden aber auch, allerdings nur selten, Opfer im Allgemeinen, auch Thier-Opfer, מנחה genannt; so Maleachi 1, 10, 13. 2, 13. und überhaupt in Maleachi. Außer dem Tempel heißt מנחה ein Geschenk, und zwar als Zeichen der Huldigung eines Untergebenen an einen Höheren. Die Ableitung ist schwierig. Nach dem üblichen Plural מנחות, der aber allerdings in ה'ג' nicht vorkommt, wäre die Wurzel מנח, wie שמחה, שפחה, eine

4. Und auch Hebel brachte gleichfalls von den Erstgeburten seiner Schaafte und von deren Besten. Da wandte sich Gott zu Hebel und seinem Opfer,

4. וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאֲנוֹ וּמִחֻלְבֵּינָן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ:

Wurzel, die jedoch sonst nicht vorkommt. Es scheint daher die Wurzel נחה zu sein, wie צורה von מצוה. נחה heißt führen und zwar im Verhältniß des Hirten zur Heerde, des Heerführers zum Heere, kurz des führenden Gebieters. Vielleicht heißt מנחה deshalb so, weil der es Darbringende sich damit der Führung oder der Botmäßigkeit des Andern unterstellt, oder dessen Botmäßigkeit anerkennt; daher eine Huldigungsgabe.

Es ist hier an der ersten Stelle von Opfern die Rede. Bemerken wir ein Zwiefaches. Es war noch kein Gözenthum vorhanden und stellt sich daher sofort die Ansicht, als ob die Opfer nur als Concession an den Polytheismus zu erklären wären, als unwahr heraus. Die Opfer sind älter als der Polytheismus. Sie sind so alt wie die Menschheit, und müssen daher der natürliche Ausdruck reiner menschlicher Empfindungen und Gedanken sein. Ferner erscheint hier sogleich bei dem ersten Opfer ein verworfenes Opfer neben dem wohlgefälligen, (ganz so wie später, bei den ersten Einweihungsopfern der Stiftshütte, das verworfene Opfer der Priesterjünglinge in Mitte der Gott wohlgefälligen erschien). Es war also von vorn herein dem Opfer nie ein absoluter Werth beigelegt, und ist daher die Ansicht, die erst den Propheten dies „Verdigniß“ vindicirt, die Lehre von dem nur relativen Werth der Opfer gebracht zu haben, eine von den Thatfachen Lügen gestrafte Entstellung. Freilich haben auch Gözendiener geopfert; allein Gözendiener haben auch gebetet, und es müßte gar viel wegfallen, wenn Alles vermieden werden sollte, was in Händen geistig und sittlich gesunkener Kreise mißbräuchlich entartet. Es kommt eben Alles auf den Sinn an, in welchem geopfert und gebetet wird. Es können zwei dieselben Opfer bringen, dieselben Gebete beten, und doch in unendlicher Verschiedenheit vor Gott dastehen. Das ist eben hier bei dem ersten Opfer klar. Es heißt hier nicht: Gott wendete sich zu Hebel's Opfer und wendete sich nicht zu Kains Opfer, sondern: Er wendete sich zu Hebel und seinem Opfer, aber zu Kain und seinem Opfer wendete er sich nicht. Die wesentliche Verschiedenheit lag in der Persönlichkeit der Opfernden, nicht im Opfer. Kain war mißfällig, und darum auch sein Opfer. Hebel war wohlgefällig und darum auch sein Opfer. —

Vielleicht verrathen auch einzelne Nuancen der Erzählung eine Verschiedenheit der Gesinnung. Es war אֶרֶץ קַיִן, nach Ablauf eines Zeitcyclus, also etwa eines solchen, in welchem Kains Acker und Hebels Heerde unter Gottes Segen gediehen. Es war also Veranlassung zu einem Huldigungsoffer. Kain bringt Gott מִפְרֵי הָאֲדָמָה, von der Erdrucht, ohne Wahl. Er muß doch auch Gott „Etwas“ darbringen. Es spricht sich darin die verwerfliche Anschauung aus, die auch später Maleachi geißelt, die die Beziehung zu Gott und dem Göttlichen, das „Religiöse,“ wie wir es nennen, als auch ein Zubehör zu den menschlichen Angelegenheiten betrachtet, das man doch nicht ganz außer Acht lassen will,

5. aber zu Kain und seinem Opfer wendete er sich nicht; es verdroß dies Kain sehr, und es senkte sich sein Angesicht.

5. וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה
וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:

und der man daher vom Leben nur „die verlorenen Momente“, das „Kranke und Schwache und sonst nicht zu Brauchende“ zuwendet. אכלו וניבו נבזה אכלו bezeichnet's Maleachi, „dem Altar blüht das zu, dessen Genuß sonst verschmäht ist.“ Es ist das die Huldigung, die nur die Furcht bringt, die Tempel und Kirchen stiftet, wie sie auch Epitälcr und Gefängnisse baut. — Habel aber nahm ומחלכהו צאנו מבכרות, nahm von den Erstlingen seiner Heerde und von den Erstlingen die besten. Wer das Erste und das Beste darbringt, der stellt seine Beziehung zu Gott und dem Göttlichen in den Vordergrund, dem gilt diese Beziehung als das Erste und Angelegentlichste, dem das ganze übrige Leben nur als Zubehör angehört, ja, die Darbringung des „Ersten“ erscheint überall als stellvertretende Weihe des Ganzen. So heißt es ausdrücklich II. B. M. 34, 19. וכל מקנך הוכר פטר שור ושה, deine ganze Heerde soll geweiht werden (vgl. מזכרה und מזכיר לבונה) in der Erstgeburt des Ochsen und des Schafes. — Es heißt ferner: והכל הוא גם הוא. Dieses גם הוא, auch er, deutet offenbar an, wir hätten erwarten sollen, Habel würde nicht auch seinerseits noch ein Opfer bringen. Wenn wir berechtigt sind, von der spätern Bedeutung des בכור zurückzuschließen, so hat ja der Erstgeborne nicht allein für sich, sondern für das ganze Haus, für die Familie geopfert, und dürfte auch hier in Kains Opfer Habel haben mitvertreten sein können und sollen. In eigenthümlicher Weise sehen wir aber den בכור, der bestimmt war, die materielle und geistige Bedeutung des Hauses zu tragen, überall, und auch hier, verworfen. So קין, עשו, ראובן und alle בכורים in der Wüste. Und doch sollte es ursprünglich anders sein! Wohl dürfen wir uns daher sagen, wenn erst כל סיר בירושלים וביהודה קדש, „jeder Topf in Jerusalem und Juda heilig“ (Ezechia 14, 21), wenn erst das ganze Leben ein Gott geweihtes, heiliges sein wird, dann allerdings dürfen wir erwarten, daß gerade diejenigen, welche die Träger des Hauses sein werden, des Hauses, das gar keinen andern Eigenthümer als Gott haben wird, eo ipso auch die allerpriesterlichsten, in Gott aufgehendsten sein werden. So lange aber das Leben noch nicht ganz durchgeistigt, nicht ganz gottdurchdrungen ist, steht zu befürchten, und ist auch eingetreten, daß gerade die Träger des Materiellen, die berufen sind die Wohlfahrt der Familie zu begründen, von denen die materielle Wohlfahrt erwartet wird, sich nicht gerade zugleich auch als die geeignetsten Träger des priesterlichen Berufes bewähren werden. Erst derjenige, der noch erst als „Gewächs“ der Zeiten kommen soll, wird zugleich die Priester- und Fürsten-Krone vereint auf seinem Haupte tragen, „wird Priester sein auf seinem Throne,“ erst dann werden beide Berufe harmonisch zusammenfallen. Bis dahin hängen „die beiden Kronen nur zum Andenken im Tempel des Herrn“ (Ezechia 6, 13, 14.). So hätten wir auch hier erwarten dürfen, daß in Kain's Opfer Habel schon mit eingeschlossen und vertreten, und für ihn keine Veranlassung zu einem besondern Opfer gewesen wäre. Wird nun aber dennoch hervorgehoben, daß Habel auch ein Opfer gebracht, so muß entweder Habel sich in Kain's Opfer nicht mit

6. Da sprach Gott zu Cain: warum verdrießt es dich, und warum ist dein Angesicht gesenkt?

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן לָמָּה חָרָה
לְךָ וּלְמָּה נִפְּלוּ פְּנֵיךָ:

7. Siehe, ob du deinen Vorzug zum Guten verwenden, oder nicht zum Guten

הֲלוֹא אִם־טִיבִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא

vertreten gefühlt, oder auch Cain, in seiner Selbstsucht befangen, ihn gar nicht mit haben vertreten wollen. Das Folgende spricht für die erstere Annahme.

חֶלֶב, Fett hat dieselbe rad. wie חָלָב, Milch. חֶלֶב ist der Ueberfluß des Nahrungsstoffes, den der thierische Organismus augenblicklich nicht verbraucht und ihn für künftigen Gebrauch ausscheidet, es ist gleichsam das zurückgelegte Kapital des Thieres. חָלָב ist der fertige Nahrungsstoff, den der Organismus für ein neues Thier ausscheidet, חֶלֶב ist חָלָב für das Junge, חֶלֶב ist חָלָב für das Alte. Sehr wesentlich ist's, daß חֶלֶב das abgelagerte, ausgeschiedene Fett ist, הוּבָה קָרוֹם וְנִקְלָף. Was mit in den Organismus verwachsen ist, ist nicht חֶלֶב, das gehört noch mit zu dem lebendigen Organismus.

שָׁעָה kommt nicht wieder in dieser Zusammenstellung vor. Wohl aber מִנְחָה. So bei Korach, אֵל תִּפְּן אֶל מִנְחָתוֹ, wo wiederum der בכור und der von Gott erwählte כֹּהֵן im Gegensatz vor Gott stehen. Nur ist פְּנָה viel stärker, die ganze Wendung, die Richtung der ganzen Aufmerksamkeit, während שָׁעָה nur ein augenblickliches Hinwenden ist. So heißt auch die kürzeste Zeitwendung שָׁעָה.

וַיַּחַר, wörtlich: es brannte dies den Cain sehr. חָרָה ist das Gefühl der Entrüstung, den ein Vorgang, welchen wir für Unrecht halten, in uns hervorrufft. נִפְּלוּ פְּנֵים kommt nicht wieder vor. נִפְּלוּ lautverw. mit נָבַל, weis und nichtswürdig, d. i. Zusammenfallen der physischen oder sittlichen Kraft. נִבְלָה Trümmer, Daniel 2, 5. נִפְּלוּ פְּנֵים ist wohl jedenfalls Gegensatz zu נִשְׂאָה פְּנֵים und drückt wohl weniger ein Gefühl über erlittenes Unrecht, als Niedergeschlagenheit, Muthlosigkeit aus. Es sind daher zwei verschiedene Gefühle, die darum auch in der Frage Gottes getrennt erscheinen: warum verdrießt dich das Vergangene und warum bist du so hoffnungslos für die Zukunft?

U. 7. Nach der Accentuation schließt mit רֹבֵץ ein Satz und mit וְאֵלֶיךָ beginnt ein zweiter Satz, der allerdings in einem Zusammenhang mit dem ersten stehen kann. Es steht ferner den Accenten zufolge das לִפְנֵי חַטָּאת רֹבֵץ in keiner nähern Beziehung zu וְאֵלֶיךָ als zu אִם טִיבִיב und bezeichnet der Accent auf טִיבִיב das folgende חַטָּאת mehr als Objekt, denn als Nachsatz zu טִיבִיב. Da nun מִנְחָה ein sehr gewöhnlicher Ausdruck ist, so könnte es daher sehr wohl heißen: Du magst ein gutes Opfer oder nicht ein gutes Opfer bringen, die Sünde ruhet vor der Thür. Allein da, wie wir sehen werden, in dem רֹבֵץ חַטָּאת לִפְנֵי nicht sowohl die aus der Sünde drohende Gefahr, als vielmehr das Gegentheil ausgesprochen ist, so dürfte sich eine andere Auffassung empfehlen, die außerdem über den ganzen Vorgang ein helleres Licht verbreiten dürfte und in engem Zusammenhang zu dem Vorhergehenden steht.

Wir finden חַטָּאת in der Bedeutung einer bevorzugten Stellung, einer Würde, חַטָּאת יָהִר in Jakobs letztem Ausspruch über Reuben, und zwar spricht auch diese Stelle

verwenden wirst, dazu ruht die Sünde vor der Thür; ja zu dir geht ihr Sehnen, daß du sie beherrschest.

תִּשָׁב לַפֶּתַח חַטָּאת רִבֵּץ וְאַלֶּיךָ
הַשּׂוֹקֶתוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ:

von dem Vorzuge der Erstgeburt und auch gerade in demselben Augenblicke, in welchem Neuben, der בכור, dieser Würde unwürdig erklärt wurde. Ganz ebenso hier. Kain hatte als Erstgeborener das Jahres-Opfer (מקץ ימים) gebracht. Darin wäre Hebel mitvertreten gewesen. Allein Hebel הוא גם הריא, Hebel sah in Kains Opfer nicht den Ausdruck seiner Gesinnung, er brachte daher auch ein Opfer und zwar ein anders gewähltes, einer andern Gesinnung entsprechendes. Dieses Opfer war ein stillschweigender Protest gegen Kains Würdigkeit zur Erstgeburt-Würde — und Gott, indem er zu Hebel und nicht zu Kain sich wendete, hatte eben damit Hebels Würdigkeit und Kains Unwürdigkeit bestätigt; ganz so wie später zwischen Ahrons Erwählung und den erhobenen Ansprüchen der von Korah Aufgewiegelten die Entscheidung getroffen wurde. Dies verbrieft Kain und es schlägt ihn nieder. Gott aber spricht zu ihm: Warum verbrieft es dich, und warum schlägt dies dich so hoffnungslos nieder? (Ich habe mich ja nur לפי שעה, nur momentan zu Hebel und nicht zu dir gewendet. Es heißt, wie schon bemerkt, וישע und nicht ויפן). Es liegt noch in deiner Hand. Es kommt nur darauf an, ob du die dir durch Geburt und Stand — (denn allerdings, wie bemerkt, ist der Ackerbau der vorzüglichere, der Bestimmung des Menschen an sich voller entsprechende) — zukommende bevorzugte Stellung zum Guten verwenden werdest oder nicht.

לפתח חטאת רובץ. Man möge sich aber für welche Auffassung des הלא אם תיטיב וגו' auch immer entscheiden, jedenfalls scheint das לפתח חטאת רובץ ואלך השוקה וגו' eine höchst beklagenswerthe Mißdeutung gefunden zu haben, gegen welche man sich nicht laut genug erheben kann. Wie hat man nicht in gewissen Kreisen diese Stelle zum Stützpunkte der Theorie von einem „bösen Prinzip“ gemacht, das „nach der Bibel“ wie ein Raubthier auf den Menschen lauern soll, voller Gier, ihn zu bewältigen, und „zum Falle zu bringen“! Und doch enthält die Stelle vor dem Forum einer besonnenen, gründlichen Erwägung das gerade Gegentheil!

Man vergleiche sämtliche Stellen, in welchen רבץ von Thieren vorkommt. Nicht eine einzige findet sich, in welcher es eine lauernde Stellung bedeutete. Ausnahmslos bezeichnen sie vielmehr gerade das friedlichste, ungestörte, und zu keiner Störung angeregte Ruhen. Ebenso ist השוקה nicht nur nirgends der Ausdruck einer feindlichen Gier, sondern es ist vielmehr die Sehnsucht nach einem höchsten Gut, die hingebendste Sehnsucht der Liebe! אני לדודי ועלי השוקה „ich bin meines Geliebten und seine Sehnsucht ist nach mir,“ singt das hohe Lied der Lieder. Zum Glück steht ohnehin wenige Verse zuvor ganz derselbe Satz mit denselben Ausdrücken: ואל אישך steht von dem Verhältniß des Weibes zum Manne, mit welchem doch gewiß nicht ein ewiger Kriegszustand bezeichnet sein soll, daß etwa das Weib immer darauf laure, den Mann zu bewältigen, der Mann aber, als der Stärkere, den Sieg davontrage; vielmehr ist ja damit die Sehnsucht eines Liebenden Weibes gezeichnet,

daß eben in der sich unterordnenden Hingebung an die Bestrebungen und die Leitung des Mannes die Vollendung des eigensten Daseins findet. Und zehn Verse weiter sollten dieselben Worte in derselben Zusammenstellung das gerade Gegentheil aussprechen? Sicherlich nicht!

Wohl ist hier חטא, die Sinnlichkeit, רובץ, männlich gezeichnet. Du darfst ihre Kraft nicht unterschätzen. Sie hat die Kraft, dich zu beherrschen, allein sie bleibt ruhig vor deiner Thüre. Sie kommt nicht von selbst zu dir hinein. Wenn sie bei dir heimisch werden, ja zuletzt dein Hausherr werden sollte, so mußt du sie zuvor zu dir hereingeladen, ihr den Stuhl an deinen Tisch gestellt haben. Von selbst bleibt sie ruhig vor deiner Thür. Ja, ihr ganzes Verlangen geht dahin, daß du sie beherrscht und leitest! Gott hat der Sinnlichkeit Reiz für dich verliehen, nicht damit sie dich, sondern damit du sie beherrschest und leitest; nicht unterdrücktest und ertödest, sondern תמשל, regierest, über sie waltest und sie leitest. Das ist ihr ganzes Ziel und ihre Bestimmung. Zudem du sie beherrscht und leitest, erreicht sie ihre Bestimmung, darum sehnt sie sich danach. Hat ja der Mensch nicht eine einzige Anlage, die an sich gut oder böse wäre. Es kommt ja alles nur auf die sittliche Verwendung an. Und wahrlich der Reiz, den das Sinnliche für den Menschen hat, ist nicht das am wenigsten Heilvolle, ja Nothwendige für seine hohe Bestimmung. Wäre alles Gute süß und alles Schlechte bitter, unsere ganze Tugend wäre nichts als die unfreie Befolgung sinnlicher Reize, wir wären unserer ganzen Menschen-Hoheit verlustig. Und gerade auf richtige, d. h. gute Leitung und Verwendung unserer sinnlichsten Anlagen sind die höchsten Zwecke unseres hieniedigen Daseins gegründet. Es soll daher in Wahrheit zwischen dem Menschen und seiner Sinnlichkeit ein solches Verhältniß stattfinden, das demjenigen zwischen Mann und Weib nicht unwesentlich ähnlich ist. Der Mensch soll sich mit der Sinnlichkeit frei vermählen, um mit ihr, unter seiner Leitung, die höchsten Zwecke zu vollbringen. Nicht umsonst hat das göttliche Wort über beide Verhältnisse Dasselbe mit den gleichen Ausdrücken ausgesprochen. Ja es wäre nach allem diesem möglich, daß der ganze Satz nichts anders heiße, als: Siehe, ob du sie zum Guten oder nicht zum Guten aufnehmen werdest, dazu wartet die Sinnlichkeit vor deiner Thür, und ihre Sehnsucht nach dir ist dahin gerichtet, daß du sie beherrschest. Denn in der That hat נשא ja auch die Bedeutung von „zu sich nehmen“, wie לא חמור אחר מהם נשאתי, ja, es bezeichnet ganz eigentlich auch das zu sich ins Haus-Nehmen der Frau in die Ehe: וישאו להם נשים מואביות (Ruth 1, 4) und sonst.

Diese Sehnsucht der Sinnlichkeit nach Erreichung ihrer Bestimmung durch Unterordnung unter die Herrschaft des Menschen drücken die Weisen durch das schöne Wort aus: יורד ומסית עולה ומשטין, „die Sinnlichkeit kommt von Gott und reizt den Menschen, und wenn der Mensch ihren Reizen erliegen, steigt sie hinauf und klagt ihn dessen vor Gott an“; denn sie hat ihn nicht gereizt, damit er ihr erliege, sondern damit er sie frei überwinde und unter seine Herrschaft nehme. Ganz diese Ansicht spricht aber אם בא צורך להשחיקך שמחהו בדברי חורה שנא' יצר סמוך: zur Stelle aus: חצור שלום ואם עשית כן מעלה אני עליך כאלו בראת את ב עולמות חצור שלום אין כתיב כאן אלא שלום שלום א"ת שאינו ברשותך כבר הכתבתי בחורה ואלך חשוקתי וגו' „Wenn die Sinnlichkeit kommt dich zur Sünde zu reizen, so erfreue du sie mit Worten des Ge-

8. Kain sagte dies seinem Bruder Habel. Es war aber, während sie im Felde waren, da überfiel Kain seinen Bruder Habel und erschlug ihn.

9. Da sprach Gott zu Kain: Wo ist dein Bruder Habel? Er erwiderte: ich weiß nicht; bin ich der Hüter meines Bruders?

8. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיְהִי כְהֵיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּרְדֵּהוּ:

9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן אַי הָבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי:

gesetz; denn es heißt: mit der durch dich getragenen Sinnlichkeit wahrst du Frieden, und dann hast du das Verdienst, Schöpfer beider Welten zu sein, denn es heißt nicht einfach Frieden, sondern zweifach Frieden. Und glaubst du, sie sei nicht in deiner Gewalt, so hat Gott schon in seinem Gesetze es ausgesprochen: ihr Verlangen geht nach dir, daß du sie beherrschest.“

משל Grundbb.: aussprechen was etwas ist und soll, Charakter und Bestimmung aussprechen. Daher: gebieten. Der משל weist Jedem an, was er sein und thun soll. Es ist also keineswegs gleichbedeutend mit כבש, bezwingen, unterjochen, es ist vielmehr leiten und walten. Daher auch משל שלמה: Sprüche, die uns sagen, was die Menschen und Dinge sind und sollen. So im Allgemeinen. Ganz besonders heißt aber משל daher auch ein solcher Ausdruck oder Satz, der nicht in eigentlicher Bedeutung steht, sich nicht auf die darin genannten Dinge selbst bezieht, sondern sie nur zur Veranschaulichung allgemeiner Beziehungen gebraucht, um dadurch den Charakter oder die Bestimmung anderer Dinge zu bezeichnen, d. i. Gleichniß.

B. 8. Es wird nicht angegeben, was Kain dem Habel gesagt habe. Sehr wahrscheinlich das Vorangehende, Das, was Gott zu ihm gesprochen hatte, um so mehr, da Habel ja mit darin theilhaftig war, und Gott Habels Bevorzugung und Kains Zurücksetzung als etwas, möglicherweise Vorübergehendes, keineswegs als für immer entschieden erklärt hatte. —

ויהי כהיוותם בשדה. Es wird durchaus nicht gesagt, daß Streit zwischen ihnen gewesen. Das אל ויקם spricht vielmehr das Gegentheil aus. Es kommt noch Einmal beim Saul in der Höhle vor, ולא נחנם לקום אל שאול, und dort heißt es auch ein unerwartetes Ueberfallen. קום אל, nicht על, heißt ja wörtlich: sich aufmachen um erst zu dem Andern hinzugehen, setzt also voraus, daß sie nicht nebeneinander und miteinander waren. Demgemäß heißt denn auch das כהיוותם בשדה nichts anders als: sie waren ruhig im Felde bei der Arbeit, der auf seinem Acker, jener bei seiner Heerde, da kam dem Kain plötzlich der schreckliche Gedanke, er ging zu Habel hin und erschlug ihn.

B. 9. אֵי, אֵי, ein abgegränzter, abgesetzter Ort. Daher אֵי: die Frage nach dem Orte eines Abwesenden. — Die ganze Tiefe der verbrecherischen Gefunkenheit zur entschiedensten Warnung vor jeder Entzweiung ist in der Frage „Wo ist dein Bruder Habel?“ und in der Antwort ausgesprochen. Es sollte Jeder wissen, wo der Andere ist. Die Frage ist eine ganz berechtigte, auch wenn nichts vorgefallen wäre. Und

10. Er aber sprach: Was hast du gethan! Hörst du die Stimmen? Es sind die zerspritzten Blutstropfen deines Bruders! Sie schreien zu mir auf von dem Menschenboden.

11. Und nun, du hast schon den Fluch! Von dem Menschenboden, der seinen Mund öffnen mußte, das zerspritzte Blut deines Bruders von deiner Hand hinzunehmen.

10. וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי
אֲחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה:
11. וְעַתָּה אָרֹר אֶתְּךָ מִן־הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לְקַחַת אֶת־
דְּמֵי אֲחִיךָ מִיָּדְךָ:

nun die Antwort! Ich weiß nicht u. s. w. Cain findet die vollständigste Entschuldigung darin, daß es ja nicht seine Aufgabe sei, seinen Bruder zu schützen, er habe genug mit sich zu thun! Wenn sich in dieser Antwort die kaltblütigste Selbstsucht ausspricht, so liegt darin zugleich die ernsteste Warnung, daß jenes lieblose „Jeder fege vor seiner Thür“ nicht fern von dem feindseligsten Haß ist, der auch den Nächsten kaltblütig dahinschlachtet, wenn er dem eigenen Vortheil im Wege steht.

B. 10. Auf קול steht ein trennender Accent. Es ist so viel als: Hörch! (הרכסים לבקעה) von ו"ל פ"פ ו"ל — רמי אחיך — רמה von דם, ähulich sein, gleichen, ist der dem organischen Leibe assimilirte Stoff; es ist der menschliche Leib im Fluß, der circulirend überall den entsprechenden Stoff absetzt. Wer einen Menschen ermordet, zerstreut diesen von der Persönlichkeit des lebendigen Organismus erfaßten Stoff, daher: רמים, plur.

In scharfem Gegensatz der Bedeutung stehen in diesen B.B. 10, 11 u. 12 אדמה und ארץ. Die dem Menschen angetraute Erde um auf ihr ein Gott geweihtes Leben zu leben, ist אדמה. Sie ist aber jedem Menschen אדמה nur so lange, als er die Rechte jedes andern gottebenbildlichen Menschen achtet. Dem Mörder ist sie אדמה nicht mehr. Vielmehr fordert die Erde als אדמה Gott auf, an dem Gerechtigkeit zu üben, der einen Menschen vernichtet.

B. 11. Und nun, ארור אתה, Gott braucht dich gar nicht weiter zu richten, du bist schon gerichtet, indem sich die ganze Erdwelt gegen dich erhebt. In diesem Schrei liegt dein Urtheil. Bemerken wir, daß erst hier über Einen Menschen, den Verbrecher, der Fluch ausgesprochen worden. Oben traf der Fluch die Erde zur Erziehung des Menschen. — ארר, ja verw. mit ערר, wovon ערער, vereinsamt. Während dem כרוך Alles harmonisch zufließt, ihm sein Heil und sein Gedeihen zu fördern, steht der ארור vereinsamt, außer Zusammenhang mit Allem, aus welchem des Menschen Gedeihen und Blühen kommt. מן האדמה, getrennt von ארור אתה, entweder: hinweg von dem Boden u. s. w. oder wie wir es übersetzt haben: von dem Boden u. s. w. Du hast schon den Fluch und zwar von dem Boden u. s. w. — פצה, verw. mit פצע, פצה, ist immer ein gewaltiges Oeffnen, entweder mit Widerwillen, oder durch zwingende Verhältnisse. So bei Gelübden, die in der Noth gethan werden, bei Sephta, ואנכי פצתי פי, so auch: ופוצה פה ומצפצי, selbst in der Angst wagte Keiner den Mund zu öffnen (Jes. 10). So auch hier: die ihren Mund öffnen mußte, du hast sie gezwungen,

12. Wenn du den Menschenboden bearbeitest, wird er dir seine Kraft nicht mehr geben; unflät und flüchtig wirst du auf der Erde sein.

12. כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־
תִּקַּח מִתְּכֹחָהּ לָּךְ נֶעַ וְנָרַף הָרִיחָהּ
בְּאֶרֶץ:

13. Da sprach Rabin zu Gott: Zu groß ist meine Sünde, als daß ich sie ertragen könnte!

13. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְהוָה גְּדוֹל עוֹנִי
מִנְשׂוֹא:

das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen. מִדָּךְ, der Mensch kehrt allerdings zurück, allein von der Hand des Bruders erwartet die Erde den Bruder nicht.

B. 12. Indem Gott die Erde dem Menschen unterordnete, soll sie durch die Verwendung ihrer Kräfte in dem Dienst der sittlichen Menschen-Zwecke gehoben werden. Das Verbrechen aber löst das Band zwischen Erde und Mensch. Gott spricht: sie wird dir ihre Kraft nicht mehr geben. Nur wenn אדם שכינה אדם, dann ist auch die אדמה אדם. Wenn aber der Mensch das Band zwischen sich und Gott zerreißt, so zerreißt Gott das Band zwischen dem Menschen und der Erde. Der Mensch lebt dann wohl noch auf der Erdkugel, aber sie ist ihm nicht mehr אדם, nicht אדמה mehr. — נע, Gegenteil von נר: keine Ruhestätte haben, also im Verhältniß zum Boden, losgetrennt von ihm, kein Fleckchen Erde „sein“ nennend. נר in Beziehung zum Menschen: von allen Menschen geschieden. נר Grundbed.: Trennung des Verwandten von Verwandtem, Desjenigen, was eigentlich naturgemäß zusammengehört. Daher vom Wasser, dessen Theile am innigsten verbunden sind, heißt נר ein geschiedener Wasserhaufe, und das, was ein Wasserquantum heraushebt und zusammenhält heißt נר Schlauch (analog wie סיר, Topf, von סור Weichen. Getrennt sein von Andern und in sich zusammenhalten, sind im Hebr. verwandte Begriffe. Ebenso heißt נרה und נרן die Mitgabe an die aus dem Vaterhause scheidende Tochter, und נרן die Scheide). נור ל: das von Andern sich ab und Einem sich zuwenden im Gemüthe: das Mitgefühl, Mitleid, ähnlich wie סור מ and סור ל. — Also Rabin, dem Ackermann, dessen Stolz es ist den Boden zu bebauen und ihm mit seiner Kraft den Ertrag zu entlocken, wird der Boden nicht mehr seine Kräfte leihen, ja, er wird keinen Fleck auf Erden als Ruhestätte sein nennen können, und, während sonst auch der bodenlose Fremdling, נר, in der Bruderliebe anderer Menschen den Boden der Existenz gewinnt, wird Rabin auch dieser versagt, er wird נע und נר sein, stättelos und gemieden, von der Erde und den Menschen verlassen.

B. 13. גדול עוני מנשוא. Es kann dies nicht heißen: meine Sünde ist zu groß, als daß du sie verzeihen könntest; denn Rabin motivirt diesen Satz durch: הן גרשה u. s. w., worin doch durchaus nicht von dem Verbrechen, sondern lediglich von der Strafe die Rede ist. Man hat daher נע als Strafe genommen. Allein diese Bedeutung ist noch keineswegs eine sichere. Jedenfalls heißt נע in der Regel Sünde und nicht Strafe. Nehmen wir es einmal als Sünde und hieße es dann: „Meine Sünde ist größer als daß ich sie ertragen könnte, siehe du hast mich heute vertrieben u. s. w.“, so dürfte dies einen tiefen Einblick in das dunkle Gemüth eines Verbrechers und ebenso in die göttliche Gerechtigkeit

14. Siehe, du hast mich heute von der Fläche des Menschenbodens vertrieben, und auch vor deinem Angesichte soll ich verborgen sein, soll unstät und flüchtig auf der Erde sein, und es wird ja Jeder, der mich trifft, mich erschlagen!

14. הֵן גִּרְשָׁתָּה אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתָּר וְהִיִּיתִי נֶעַ וְנָד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָּל־מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי: 15. וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לֵבֶן כָּל־הָרֶג

15. Da sprach über ihn Gott: Darum, wer Kain tödten wollte! Es

gewähren. „Meine Sünde ist größer, als daß ich sie ertragen könnte“; du hast mir gezeigt, wie groß sie ist; denn „du hast mich heute vertrieben, hast das Band gelöst, das mir die Erde als Menschenboden angetraut hatte, und auch von deinem Angesichte soll ich nicht geschützt und überwacht sein, und so, vom Boden, von Gott und Menschen verlassen, muß ich fürchten, daß jedes Geschöpf, das mich trifft, mich tödte!“ Denken wir uns den קן, gezeugt in der Gesinnung קנייה, gestempelt durch den Charakter קן, zum Verbrechen geführt durch קנאה, die aufgestachelte Selbstsucht; diesem Kain kommt das Bewußtsein, daß er dies Alles verloren, Alles dies durch sein Verbrechen eingebüßt! Er kommt zum Bewußtsein der Schuld nicht durch den Gedanken Dessen, was er seinem Bruder gethan, sondern Dessen, was er sich gethan! Er war noch derselbe Kain, hätte noch jetzt gesprochen: השמר אחי אנכי! Meine Sünde ist zu groß, spricht Kain; hätte ich nur meinen Bruder gemordet, wäre sie erträglich; ich habe aber nicht gewußt, daß ich damit mich selber gemordet, mich selber damit zum ארור, zum נע ונד gemacht, und jeden Anspruch an die Welt und die Menschen eingebüßt!

Ganz dieselbe Folge läßt die חורה für die fahrlässige Tödtung eines Menschen eintreten. Er wird נע im גלות, wenn auch nicht נד. Auch das מוצאי יהרגני tritt in der steten Furcht vor dem גואל הדם ein. Auch in עגלה ערופה dürften Beziehungen hervortreten. Wenn ein Mord von unbekannter Hand geschehen, und der Mörder hat den Reichnam, gleichsam zur Verhöhnung des Gerichtes, unverscharrt auf's Freie hingeworfen, so muß das Gericht sich reinigen, daß sie nicht durch Sedom-gleiche Behandlungsweise fremder Wanderer Antheil an dem Morde haben, zuvor aber durch Tödtung einer עגלה אשר לא יעבר ולא יורע in einem steinigen harten Grunde אשר לא יעבר ולא יורע ausdrücken: im jüdischen Kreise wird die ungezügelte rohe Kraft, die sich nicht unter das Joch des Gesetzes beugt, nicht geduldet, und der Boden unter ihr wird hart und steinern: לא חוסף חת כחה לך!

Es erkannte also Kain nicht das Verbrechen, das er an seinem Bruder, sondern das er an sich geübt, deshalb nennt er es auch עון, das Verkehrte, Krumme. Das am Nächsten zum Ziele und zum Heile Führende ist das ישר. Jedes עון ist nicht blos Abweichen von unserer Pflicht, sondern auch von unserem Heile. So hat Gott es geordnet.

B. 15. ויאמר לו ר', nicht אליו, sondern לו, in Bezug auf ihn, antwortete ihm nicht, sprach in Betreff seiner: יקום! שבעתים קצין! — לכן כל הרג קין — נקם — zusammenhängend mit קום — ist die Aufrichtung des zu Boden liegenden, mit Füßen getretenen Rechts, resp. auch der Persönlichkeit. Nicht der Erschlagene, der nicht wieder lebendig wird, sondern das

wird ja so siebenfach Rache an ihm genommen! So machte Gott dem Kain ein Wahrzeichen, daß Keiner der ihn treffe, ihn erschlage.

קַיִן שִׁבְעָתַיִם יָקָם וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן
 אֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מִצְאוֹ:
 16. וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב

16. Da ging Kain fort aus dem Angesichte Gottes, und ließ sich im Lande Nod nieder, ostwärts von Eden.

verleßte Recht ist zu sühnen, wiederherzustellen. Wer sich eines solchen verletzten Rechtes annimmt, ist נוקם. Das göttliche Wort spricht: לא תקום, du sollst des in dir gekränkten Rechtes nicht, wohl aber des in jedem Andern gekränkten dich annehmen. — Also לכן, darum, weil der Zustand, in den sich Kain selbst versetzt, so unerträglich ist, darum „höre es Jeder, der den Kain, um Hebels Blut zu rächen, tödten wollte.“ Lebend wird Kain siebenfach schwerer gestraft, siebenfach stärker das Verbrechen gebüßt, Hebel siebenmal stärker gerächt, als durch einen augenblicklichen Tod. Subjekt zu יקם wäre dann Hebel, oder, da dieser nicht genannt ist, es, der Mord: darum wird es so siebenfach gesühnt! Wir finden allerdings einmal גי' ארבו' יקום ער (Josua 10, 13), wo das Objekt von נקם nicht, wie gewöhnlich, der Mißhandelte, sondern der Verbrecher ist. Und könnte so auch hier Kain das Subjekt von יקם sein.

וישם ד' לקין אוח. Die Weisen sprechen sich verschiedentlich darüber aus, worin dieses Zeichen bestanden, je nachdem Kain als reuig Büßender, oder als dessen Gegentheil gefaßt wird. Eine andere Auffassung im Midrasch, רב, erklärt es aber לשוא אוח לרצחנים, עשו אוה לבעלי תשובה: ר' חנן oder Wahrzeichen für Mörder oder Büßende gemacht. Wir finden Einmal שום in dieser Weise mit ל' construiert: לכלכם שים שרי אלפים (1. Sam. 22, 7). Demgemäß könnte es auch hier soviel wie אוח קין לאוח, וישם קין לאוח, Gott machte den Kain zum Wahrzeichen bedeuten. Aber auch ohne diese Anomalie dürfte es in gleicher Bedeutung gefaßt werden. „Darum“ -- weil Kains Zustand ein so drückender ist — „höre es Jeder, der ihn tödten wollte: siebenfach wird also an ihm Rache genommen. Somit verhängte Gott über Kain einen augenfällig warnenden Zustand (אוח), so daß Keiner, der ihn trifft, ihn erschlage“; denn Jeder erkennt in diesem Zustande ein warnenderes Wahrzeichen für Verbrecher, als in seinem Tode.

B. 16. מלפני ד', nach der Auffassung der Weisen, nicht räumlich, sondern aus dem ganzen Verhältniß zu Gott: warf Gottes Worte hinter den Rücken und wollte versuchen, von Erde und Menschen gebannt, ein selbstständiges Leben zu gründen. Obgleich aus dem Paradiese verwiesen, standen die Menschen doch noch לפני ד'. Kain jedoch, durch sein Verbrechen und sein Verhalten nach demselben, trat hinaus aus diesem Verhältniß.

Wir sehen die Gottesherrlichkeit dem Menschen im Westen entschwinden. Wir sehen hier eine Entfernung nach Osten ערן קדמה, also eine immer größere Entfernung von Gott, und damit den Versuch eingeleitet, auf die eigene Menschenkraft, ohne Gott, ein selbstständiges Leben zu begründen.

17. Da erkannte Rajin seine Frau, sie empfing und gebar Chanoch. Er ward ein Stadt-Erbauer und nannte den Namen der Stadt nach dem Namen seines Sohnes Chanoch.

18. Dem Chanoch wurde Grad ge-

17. וַיֵּדַע רַגִּין אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-חֲנוֹךְ וַיְהִי בְנֵה עִיר וַיִּקְרָא שְׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ:
18. וַיִּגְדַּל לְחֲנוֹךְ אֶת-עִירוֹ וְעִירָד

B. 17. Es heißt nicht עיר ויבן, er erbaute eine Stadt, sondern: er ward ein Stadt-Erbauer. Mit ihm beginnt eine neue Bestrebung: die Stadt. — Rain war losgelöst vom Boden, der Acker trug ihn nicht mehr, losgelöst von Gott und seinen Nebenmenschen, was blieb ihm? Er selbst bleibt sich, der Fonds von geistigen Kräften und Fähigkeiten, den der Mensch in seiner Persönlichkeit trägt, und daraus ging ganz natürlich das Städte-Bauen hervor. Die Stadt, im Gegensatz zum Lande, ist durch völliges Loslösen vom Acker, vom Landbau bedingt. Sie ist ein Complex von Menschen, die nur aus Menschen-Kräften ihre Existenz schaffen. Die von dem Lande producirten Stoffe werden in der Stadt zu Menschenzwecken umgewandelt, und erhalten aus der Hand der Kunst und Industrie den Stempel der Menschen-Intelligenz. Des Städters Acker sind seine Kräfte, sein Geist und seine Fähigkeiten. Daher werden diese entwickelt, wie dies sogleich weiter erzählt wird. Auf dem Lande wird der Acker, in der Stadt der Mensch „cultivirt.“ In der Stadt werden alle im Menschen schlummernden Kräfte geweckt, der Mensch wird wach; vielleicht heißt darum die Stadt עיר von עור, wachwerden, und ist es eine buchstäbliche Wahrheit, ויצו מעיר כעשב הארץ, die Menschenblüthe entfaltet sich in der Stadt, wie die Blüthe der Pflanzen auf dem Felde (Ps. 72. 16). Dieser Gegensatz von Stadt zu Land tritt auch in spätern Gesetzen hervor. Der Stamm Levi, der keinen Antheil am Boden haben sollte, bekam Städte; der Mörder, der vom heiligen Boden verschleudert werden sollte wie Rain von dem Gesamtboden, wurde in Städte verwiesen. Ebenso werden עיר חומה als vom Boden abgelöst betrachtet, und wandern bleibend von Hand zu Hand wie mobiles Gut. Es ist somit tief charakteristisch, daß das erste Städte-Leben mit Rain, dem vom Boden Gelösten und auf sich Verwiesenen, beginnt. Sein erster Sohn gab ihm das Bedürfnis eine Zukunft zu gründen, und es gab für ihn kein anderes Mittel als der Anfang einer Städte-Gründung.

B. 18 — 22. Eine ganze Reihe von Geschlechtern sehen wir hier gezeichnet. Während die ersten die veranlassenden Reime zur Städtegründung gaben, sehen wir in den spätern hier angeführten Geschlechtern das Städtewesen in seinen Hauptrichtungen hervortreten. Deutlich ist in Jubal- und Thubal-Rain Kunst und Industrie bezeichnet. — לוי' ר' יהושע בן לוי äußert in ב"ר, daß alle diese Namen die immer fortgesetzte Empörung des Geschlechtes gegen Gott bezeichnen. Nach diesem Vorgang dürfen wir einen Versuch wagen, der allerdings vielleicht leerer Traum sein kann. Allein die Thatsache, daß in der später angeführten Geschlechtsreihe der Sethiten fast übereinstimmend gleiche Namen, nur theilweise modificirt, vorkommen, scheint es nicht fern zu legen, daß diese Namen be-

boren, Jrad erzeugte Methujael, Methujael Methuschael, Methuschael erzeugte Lemech.

19. Lemech nahm sich zwei Frauen; die eine hieß Uda, die andere Zilla.

20. Zilla gebar Zabal; dieser war der Erste der sesshaften Viehzucht.

יָלַד אֶת־מְחַיָּאֵל וּמְחַיָּאֵל יָלַד אֶת־מֶתוּשָׁאֵל וּמֶתוּשָׁאֵל יָלַד אֶת־לֶמֶךְ:

19. וַיִּקַּח לוֹ לְמֶךְ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית זִלְיָה:

20. וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת־זָבָל הוּא הָיָה אֲבִי יֹשֵׁב אֶרֶץ וּמְקָנָה:

20. וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת־זָבָל הוּא הָיָה

אֲבִי יֹשֵׁב אֶרֶץ וּמְקָנָה:

deutlich sein. Sind doch auch Chawa, Kain, so wie später Enosch, Noach zweifellos bedeutungsvoll. Dieser Versuch dürfte aber um so weniger zurückzuweisen sein, da uns von diesen Geschlechtern fast Nichts als der Name übermittelt ist.

חנוך. Kain war also auf den Fonds von Kräften, die Gott einem jeden Menschen mitgegeben, angewiesen. Dieser Fonds war da, allein er mußte erst entwickelt werden. Er nannte seinen Sohn חנוך: R ü s t e n, Ueben.

עיר. Die Erziehung zur Kultur findet Widerstand an dem Ungebundenheit liebenden jüngern Geschlecht. Auf חנוך folgt ein עיר-Geschlecht, das dem ערוד, dem Waldthier gleich, der Kultur sich ungefügig zeigt. Möglich, daß in dem ausnahmsweise hier stehenden ויילד „es ward ihm der Jrad geboren“, das aus der Art schlagende Geschlecht angedeutet ist, es ward עיר wider חנוך's Willen.

מחויאל = מחיאל. Jrad erzeugte Methujael, מחויאל: in welchem das Göttliche verlöscht war, מחיאל: der das Göttliche verlöschte. Als das der Kultur sich entwindende Geschlecht jung war, war es מחויאל, passiv, in ihm war das Göttliche verlöscht, später im Alter, מחיאל, activ, strebte es in Andern das Göttliche zu zerstören. Ihm folgt

מחושאל: (מח rad. von מחים) Volksmasse suchend.

למך. Als die Volksmasse da stand, folgte: למך, dessen Etymologie durchaus dunkel ist. Er hatte aber drei Söhne:

יבֵל, יבֵל, יבֵל, und חובלקין, deren Namen, alle drei von einer Radix: יבֵל gebildet sind. Was die beiden letzteren Söhne für die städtische Entwicklung geleistet, ist klar. Aller Industrie liegt Chubal-Kain's Erfindung der metallschneidenden Instrumente zu Grunde. Die Gemüthlicher veredelnde Kunst begrüßt in Zabal ihren Vater. Zweifelhafter ist das von Zabal ausgesprochene ומקנה יושב אהל. Man denkt nach יש hier gewöhnlich an das Nomadenleben. יושב אהל finden wir jedoch beim Jakob gerade im Gegensatz zu dem im Freien lebenden איש שדה. מקנה kommt auch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Kauf, Erwerb vor. Es wäre daher möglich, wenn man מקנה als Kauf, Erwerb, faßt, daß in Zabal der erste Kaufmann da stande. Aber auch ohne hin, steht wohl איש מקנה als die sesshafte, mit der städtischen Kultur sehr wohl in Einklang stehende, den Besitz repräsentirende, industrielle Viehzucht, dem רועה צאן, dem mehr nomadisirenden Schafhirten gegenüber. So sagt Joseph, die Egyptianer verachten

21. Seines Bruders Name war Jubal; dieser war der Erste aller Harfen- und Flöten-Spieler.

22. Auch Zilla gebar Thubal-Kajin, der schärfste Alles, was Kupfer und Eisen schneidet. Thubal-Kajins Schwester aber war Naama.

21. וְשֵׁם אָחִיו יוּבָל הוּא הָיָה אָבִי כָּל-הַפֶּסַח בְּנֹר וְעוּגָב:

22. וְצִלָּה גַם-הוּא יָלְדָה אֶת-תְּוֹבֵל קָיִן לִטֵּשׁ כָּל-חַרְשׁ נְחָשֶׁת וּבְרֹזָל וַאֲחֹת תְּוֹבֵל-קָיִן נַעֲמָה:

jeden מקנה הצאן, und doch hat Pharao selbst Heerden, und alle Egypter hatten מקנה הצאן, die sie Joseph in den Hungerjahren für Brod brachten. Also nicht die Schafzucht als solche, sondern die Nomadenvölker waren Gegenstand des Abscheues. Es war ganz der egyptischen Politik angemessen, dem Volke Abscheu gegen jeden bodenlosen Menschen einzulösen. Ebenso will Joseph, 1. B. M. 46, 32. höchst bezeichnend dem Pharao über seine Brüder sagen: והאנשים רעי צאן כי אנשי מקנה היו וצאנם ובקרם וכל אשר להם הביאו, sie sind jetzt bodenlose Schafhirten, denn bisher waren sie sesshafte Heerdenbesitzer; und ebenso sollten sie Pharao sagen, daß sie und ihre Voreltern bis jetzt מקנה אנשי waren, jetzt freilich ist ihr Besitz mobil, sind sie רעי צאן, weil sie mit ihren Heerden auswandert. Jedemfalls bezeichnend, daß der Viehstand מקנה genannt wird, und haben wir somit in Jubal den ersten Mann des Erwerbes zu begrüßen. Alle drei Namen sind von der Rad. יבֿל gebildet. יבֿל heißt: bringen, heimbringen, einbringen, daher יבֿול: der Ertrag.

- a) יבֿל ist active Personalform, also: Derjenige, der etwas einbringt, Werthe schafft.
- b) יבֿול passiv, also das Gegentheil, der hinsichtlich des יבֿול abhängig ist; er producirt nichts, ihm wird gebracht.
- c) תבֿול, die mit ת gebildeten Substantive bezeichnen in der Regel nicht die Person, sondern den abstrakten Begriff einer Thätigkeit oder eines Zustandes, hier also: die Production, das Produciren an sich.

In unserer Stelle dürften damit alle Bestrebungen der Menschen gezeichnet sein:

a) יבֿל: Der Werthschaffende, Werthbringende Stand der Gewerbe- und Kaufleute, die verdienende Klasse. Es sind das die nothwendigsten, die Grundlage bildenden.

Sobald sich aber die Kultur über das unmittelbar natürliche Bedürfnis erhebt, wird sich ein Bestreben entwickeln, das nichts einbringt, das die Besitzwerthe, das מקנה des Menschen nicht vermehrt, das hier als

b) יבֿול mit der Cithar und der Flöte, der Musik eingeführt wird, also die Kunst. Sie ist in der von Gott abgelösten kanaanitischen Welt ebenso nothwendig wie das Gewerbe. Sie sucht derselben die mit Gott aus dem Innern entflozene Harmonie durch äußere Anregung wieder zu bringen. Insbesondere die Musik, die nicht Gestalten und nicht Begriffe, sondern nur Stimmungen und Gefühle ausdrückt, wirkt eben dadurch veredelnd auf das Gemüth, indem sie ihm seine Gefühle entgegenträgt und weckt, und steht wie alle Kunst des Schönen, als Vorstufe, in dem Dienst der Wiedererziehung des Menschen zum Guten und Wahren. Schon indem sie keine wirklichen Werthe schafft, יבֿול, somit hinsichtlich der

23. Da sprach Lamech zu seinen Frauen: Ada und Zilla, höret meine Stimme, Frauen Lamech's, vernehmet meine Rede; denn einen Mann habe ich getödtet zu meiner Wunde und ein Kind zu meiner Weule.

24. Wenn auf Rajin die Rache siebenfach ruht, so auf Lamech sieben und siebenzigfach!

23. וַיֹּאמֶר לָמֶךְ לְנָשָׁיו עָדָה וְצִלָּה
שִׁמְעֵן קוֹלִי נָשִׂי לָמֶךְ הַיְחֹזֶקֶה
אָמַרְתִּי כִּי אִישׁ הִרְגֵיתִי לְפָעֵי וַיְלֵד
לְחַבְרָתִי:

24. כִּי שִׁבְעֵהֶם יָקָם קָיוֹן וְלָמֶךְ
שִׁבְעִים וְשִׁבְעֵהָ:

Existenz auf die Mittheilung der אנשי מקנה angewiesen ist, vertritt die Kunst in der kainitischen Welt die Wahrheit, daß der Mensch noch höhere Bedürfnisse hat als materiellen Werth-Besitz.

Die Bedingung aber zu allem diesem, zu a und zu b, zum Gewerbe und zur Kunst ist c) הוֹכֵל. Er schafft nichts, was man unmittelbar genießen und gebrauchen kann; er schafft die Mittel zu jeglichem Fortschritt in Gewerbe und Kunst, er schafft das Schaffen, er schafft die Werkzeuge für Industrie und Kunst. Er ist der eigentliche Thubal-Kain, die eigentliche Production Kains, der Stolz des kainitischen Geschlechtes. Gott hatte dem Kain die Erde genommen. Sie giebt ihm kein יבול mehr. Er bedarf ihrer aber nun nicht mehr. Sein Geist ist sein Acker. Und indem dieser die mechanische Kunst producirt, diesen mächtigen Hebel der Industrie, gewinnt der bodenlose Kain den Acker wieder und es bringt nun das Land den Reichthum seiner Aecker der Stadt, um dagegen des Segens ihrer Industrie theilhaftig zu werden.

Thubal-Kains Schwester war aber נְעִים נְעָמָה; zunächst das sinnlich Schöne, die Sinne Ansprechende. Der erste Zweck der Industrie ist die Nützlichkeit. Fortschritt ist's aber, wenn mit den Zwecken des Nützlichen die Zwecke des Schönen, mit der Industrie der „Geschmack“ sich verbindet, diese Verbindung selber ist ein Schritt zur Zurückziehung des Menschen zum Höheren. Ob für diese Zwecke der sinnlichen Anmuth Naama, wie ihr Name sagt, dem Bruder hilfreich zur Seite gestanden? Vielleicht.

B. 23. Die verschiedenen Auffassungen dieses Verses sind bekannt. Sie lassen alle mehr oder minder Schwierigkeiten ungelöst. Wir haben bereits an die Parallele der kainitischen Geschlechtsreihe mit derjenigen der sethitischen Geschlechter erinnert. Auch dort erscheint am Ende derselben ein „Lamech“ und spricht einen bedeutsamen Satz über die Zukunft des Geschlechtes: „וְהָיָה יָרֵחַ וְגו'“, aus. Hier spricht schon die gehobene Form der Rede dafür, daß wir hier ein שׁר, einen von höherem Geist diktierten Ausspruch vor uns haben. Erwägen wir diese Form, nehmen wir die Sprachformen in ihrer ungezwungensten Bedeutung, erinnern wir uns, daß schon ein Midrasch — allerdings auf ein concretes Ereigniß beziehend — in dem getödteten Mann den Ahn und in dem getödteten Kinde den eigenen Sohn erblickte, und fassen wir das Ganze im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden auf: so dürften wir hier das letzte Vermächtniß eines kainitischen Sehers vor uns haben. Lamech hatte drei Söhne und mit ihnen die menschliche Kultur

25. Adam aber erkannte wieder seine Frau, sie gebar einen Sohn und nannte ihn Scheth; denn Gott hat mir einen andern Samen gesetzt an Hebel's Statt; denn ihn hat Kain erschlagen.

25. וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שָׂחַ לִי אֱלֹהִים וַרַע אַחֵר תַּחַת הַבֶּל כִּי הִרְגוּ קַיִן:

26. Und dem Scheth ward auch ein Sohn geboren; er nannte ihn

26. וְלִשְׁתַּיִם הוּא יֵלֶד־בֶּן וַיִּקְרָא

begründet. Welches stolze Selbstgefühl hätte die Brust dieses Mannes erfüllen, wie hätte es jubeln müssen!! Allein das Ergebnis seiner Lebenserfahrungen hat seinen Geist mit dem bitteren Gegentheil erfüllt. Er spricht: Hört auf mich, Ada und Zilla, auch wenn ihr nicht Lemech's Frauen wäret; denn was ich zu sagen habe, betrifft alle Menschen. Aber als Frauen Lemech's, als Mütter dieser Söhne, höret mir doppelt zu, geht euch meine Rede doppelt an. Ihr meint, mit dem, was wir gethan, hätten wir Kain aufgerichtet, uns eine glückliche Gegenwart und unsern Kindern eine noch glücklichere Zukunft bereitet? „Nicht geföhnt, getödtet habe ich den Ahn, gemordet die Jugend und mir selbst mit Allem die tiefste Wunde geschlagen!“ Alle Bestrebungen der Kultur, im Dienste Gottes stehend, sind heilig und beglückend. Sie bauen fort auf dem ererbten Gotteschag der Ahnen, überliefern ihn bereichert ihren Kindern, leben selbst ein beglücktes Leben der Gegenwart. Allein aus „Mechujael und Mechijael“, aus einem Geschlechte hervorgehend, in welchem das Göttliche erloschen, und das nur bestrebt ist, es immer mehr in dem werdenden Geschlechte zu verlöschen, nur im Dienste der Selbstsucht stehend, nichts als קין, nichts als Produkt des mit aller Kraft gegen Gott ankämpfenden Menschen, tödtet ein solches Geschlecht die Ahnen, tödtet das heranwachsende Geschlecht und schafft sich selbst nur tiefe Wunden und Leiden. Es opfert Vergangenheit und Zukunft und gewinnt die Gegenwart nicht. —

B. 25. Chawa, die bei der Geburt ihres ersten Sohnes zunächst an sich, an ihren Antheil an dem Kinde dachte, hatte inzwischen tiefe Erfahrungen gemacht. Sie sprach nicht mehr קניתי, sondern לי אלרים, und erblickte darin nicht einen אש, sondern ורע, Saat, Boden einer neuen Zukunft; denn indem Kain den Hebel erschlug, hatte er nicht nur Hebel, sondern sich selber und seinem Geschlechte die Zukunft vernichtet, wie dies im vorangehenden Vers sein Urenkel prophetisch ausgesprochen. Im Scheth, שש, Grund, Etüpe, (כי השחוח יהסין) erhielt die Hoffnung der Menschheit einen neuen Boden.

B. 26. Die Entwicklung geht aber nicht aufsteigend vorwärts; sie geht auch abwärts. Dem Scheth ward auch ein Sohn geboren, er nannte ihn Enofch, אנש. אנש bezeichnet eine getrübtte Menschheitstufe im Gegensatz zum reinen Menschen: אדם. Es ist mit dem rabbinischen אנם und dem hebr. ענש verwandt; Ersteres bezeichnet eine zwingende einem Andern angethane Gewalt, Letzteres, ענש, später allgemein Strafe, heißt ursprünglich zunächst: Geldstrafe. Als Verbum kommt אנש nur passiv vor, und bedeutet dann ein hoffnungsloses Stadium eines Leidens, einer Krankheit, den Zustand völliger Entkräftung. Indem es aber eigenthümlicher Weise nicht als Attribut des Kranken,

Enosch. Damals fing man an im Namen אֱתֵשְׁמוֹ אֱנוֹשׁ אֶזְרוּ הוֹחֵל לְקַרְאֵי
 Gottes zu verkünden. כְּשֵׁם יְהוָה: ׀

sondern der Krankheit, des Schmerzes, der Wunde vorkommt, אָנֹשׁ חָצִי (Job 34), כָּאֵב אָנֹשׁ (Jos. 17), אֲנֹשָׁה מִכְתִּיה, (Micha 1), so scheint es, passiv, nicht die Wirkung der Krankheit, sondern die Ursache zu bezeichnen. Die Krankheit, der Schmerz, die Wunde, ist dann kein örtliches Leiden, sondern ist Folge der Erkrankung des ganzen Organismus. אָנֹשׁ im Kal würde also heißen: Gewalt üben, krank machen, Kräfte entziehen, und heißt auch עָנַי wohl daher zunächst Geldstrafe, weil im Gelde nicht ein wirkliches, gegenwärtiges Gut, sondern nur eine Werthkraft, ein Mittel für die Zukunft genommen wird. אָנֹשׁ ist nun, wie שָׁאֵר, שָׁאֵל, סָגַר keine passive, sondern eine aktive Form und bezeichnet den Menschen, der sich nicht mehr als אָדָם, als im Dienste Gottes stehenden Statthalter begreift und als solcher die Welt einer gefunden Heilesentwicklung entgegenführt, sondern seine ihm von Gott eingeräumte Stellung nur zu selbstherrlicher, gewaltthätiger, die Welt siech und krank machender Willkühr mißbraucht. אָדָם ist das Heil der Welt, אָנֹשׁ ihre Krankheit. (Vgl. Jeschurun VIII. 531 u. 532). Woher aber diese Gesunkenheit in dem fethitischen Geschlechte kam, lehrt uns die folgende Vershälfte:

אֶזְרוּ הוֹחֵל לְקַרְאֵי בְשֵׁם ד'. Die Etymologie von חָלַל, siehe Jeschurun VIII. 169, 170. Die Möglichkeit, daß הוֹחֵל ebensoviel: es wurde entweicht, als: es wurde angefangen, heißen kann, hat die verschiedenste Auffassung dieses Satzes veranlaßt. Es kann entweder heißen: damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen, oder zu verkünden; oder: damals wurde die Anrufung oder Verkündigung des göttlichen Namens entweicht. Man hat die erste Auffassung aufgegeben, weil man darin ja nur ein Verdienstliches und keineswegs eine Entartung der Zeit zu erkennen vermochte. Allein der Letzteren steht einmal die Construction — הֵן entgegen, und dann würde es auch eine bereits zu tiefe Stufe der Entartung bezeichnen. Raschi's Erklärung, man habe damals angefangen, Menschen und andere Dinge gözzenthümlich mit dem Namen ד' zu benennen, dürfte entgegenstehen, daß wo der Name ד' vorkommt, das Gözzenthum aufhört. Nirgends wurde vom Gözzenthum Dingen der Name ד' beigelegt. Vielmehr bleibt nichts übrig, als die einfache, ungezwungene Auffassung: damals fing man an den Namen Gottes zu verkünden. Es ist aber die Erklärung, die ich einmal von meinem unvergeßlichen Lehrer, dem sel. Bernays, gehört, gewiß die richtige. ד' קָרָא בְשֵׁם ד', was in Abraham's Zeit ein Verdienst war und den Wiederanfang einer zurückkehrenden bessern Zeit bezeichnete, nachdem der Name Gottes völlig vergessen war, das war in Enosch's Zeit das Zeichen des beginnenden Abfalls. Es ward in seiner Zeit zuerst Bedürfnis, den Namen Gottes zu verkünden. Bis dahin war es — wie es einst einmal wieder sein wird אִישׁ אֶת אֱלֹהֵי אָבִיו וְאִישׁ אֶת אֱלֹהֵי אָבִיו וְאִישׁ אֶת אֱלֹהֵי אָבִיו (Zirmij. 31, 34), es wird Einer den Andern nicht mehr lehren: erkennet Gott, denn alle werden sie mich kennen, von klein bis groß — überflüssig.

Damals fing man an den Namen ד' zu verkünden. Der Mensch war אָנֹשׁ, war die Ursache des Siechthums der Welt geworden, weil der Name ד', und damit die

besondere Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott (siehe oben) anfang in Vergessenheit und Nichtbeachtung zu gerathen. Das kainitische Geschlecht ging zu Grunde, weil in ihnen — מְחוּיָאֵל מְחוּיָאֵל — das Göttliche überhaupt immer mehr verlöscht wurde; das sethitische entartete, weil es die göttliche Bestimmung des Menschen, deren Bewußtsein der Name 'ד' wach hält, mit diesem Namen aus den Augen verlor, und dadurch von אדם zu אנוש hinabsank. Der Name 'אלה, das Bewußtsein, daß es einen Gott, eine hohe Allmacht gebe, welcher die Welt ihren Ursprung und ihre Ordnung verdankt, ist nie ganz aus den Gemüthern der Völker geschwunden, und wäre es auch nur, wie die Weisen es bezeichnen, als אלהא דאלהא. Allein dieses Bewußtsein macht noch den Menschen nicht zum Menschen, und den Juden nicht zum Juden. Wir könnten das volle Bewußtsein haben, daß Alles, was uns umgiebt, von einem Schöpfer in ewiger Ordnung geschaffen sei, und glauben, daß von denselben Gesetzen auch das Geschick des Menschen abhängt, wir brauchen eben nur alle diese Gesetze zu erforschen, und damit wäre unser Glück gesichert. Allein, nicht die Welt im eigenen Interesse auszubeuten, sondern ihre Kräfte sich unterthänig zu machen um mit ihnen den göttlichen Willen auf Erden zu erfüllen, diese Unterordnung nicht der Welt, sondern des Menschenherzens, des Menschenwillens und der Menschengesellschaft unter Gott, und mit dieser Unterordnung die innige, den Menschen von allen andern Gewalten frei machende Verbindung mit Gott, das ist's, was der Name 'ד' die Juden und die Menschheit lehrt, die besondere Gegenwart Gottes im Menschen- und Völkerleben; weshalb es nichts Zufälliges, sondern tief innerlich begründet ist, daß wir den Namen 'ד' als אדנ' aussprechen. Die Anerkennung Gottes als unseres Herrn, die Hingebung als עבד 'ד', dieser höchste den Menschen adelnde Beruf, ist das unmittelbarste Correlat des Namens 'ד'. Wir erkennen Gott als 'ד' an, indem wir ihn „unsern Herrn“ nennen. 'ד' findet man nicht in der Natur, sondern in der Entwicklung der Menschengeschichte. Er, der Name, giebt somit dem Menschen das Gefühl seiner Würde, das Bewußtsein seiner Kleinheit und Größe, das Bewußtsein, in seiner Gott gegenüber zu Nichts verschwindenden Größe, doch von ihm an die Spitze der Schöpfung berufen, הרום רגליו zu sein; er schützt den Menschen vor Ueberhebung und zugleich vor Verthierung, Entartung und Verkümmern. Sobald mit der Vergessenheit oder Nichtbeachtung dieses Namens der Adam zum Enoch hinabsank, sank auch physisch seine Welt mit ihm nach der Lehre der Weisen. Die Erde büßte immer mehr an Fruchtbarkeit ein; der Menschenleib, der ursprünglich unverweslich sein und nach dem Tode als abgestreifte Hülle der Rückkehr des Menschengeistes harren sollte, verwesete; das Thierische trat in der Gesichtsbildung des Menschen hervor; und sie verfielen der Macht physisch schädlicher Einflüsse. Der Name Gottes macht frei, der Name Gottes macht lebendig, der Name Gottes hebt den Menschen schützend über Alles empor. Wie er dem Menschen entschwindet, verfällt seine physische Natur immer mehr und mehr den physischen Gesetzen der physischen Welt. — Es kam also in Enoch's Zeit der Name 'ד' in Vergessenheit und Nichtachtung, und es ward zuerst Bedürfnis 'ד' לקרא בשם 'ד'.

'ד' בשם 'ד', wörtlich: rufen im Namen Gottes, d. h. Menschen im Namen Gottes aufzurufen, herbeirufen, sie im Namen Gottes auffordern. Es ist somit mehr als bloße „Predigt“, „Gottverkündigung“, es bezweckt nicht bloß Lehre, Erkenntniß Gottes,

Kap. 5. V. 1. Dieses Buch sind
Entwickelungen Adams. An dem Tage,
an welchem Gott Adam schuf, bildete
er ihn in Ähnlichkeit Gottes.

ה ש. 1. וְהָיָה סֵפֶר הַיּוֹלְדֵת אָדָם בְּיוֹם
בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים
עָשָׂה אֹתוֹ:

sondern Auerkenntniß, d. i. die Hingebung und Unterwerfung unter den göttlichen Willen: die Aufforderung zu Gott zu kommen und ihm zu huldigen. Es schließt somit wesentlich ein Klarmachen der Beziehungen des Menschen zu Gott und der Ansprüche Gottes an den Menschen in sich. In diesem Sinne hier und bei Abraham u. sonst. Auch wo es als ein Gott-Anrufen vorkommt, wie וקרא בשם ה' אלקיו (Rdn. II. 5, 11) und sonst, dürfte es auch ein Rufen, Aufrufen, Herbeirufen d. i. der Hilfe, des Erfolges, im Namen Gottes bedeuten.

Mit diesem Bedürfnis 'לקרא בשם ד' ist die Geschichte des jüdischen Volkes eingeleitet. Denn mit ihm beginnt die Nothwendigkeit einer Veranstaltung, durch Menschen in Mitte der Menschheit das Bewußtsein von dem wahren Menschenberuf und von der wahren Beziehung des Menschen zu Gott zu wahren und zu wecken. Aus diesem Bedürfnis ging das Volk Israel hervor, dessen Sendung keine andere ist, als: 'לקרא בשם ד'.

Kap. 5. V. 1, 2. וְהָיָה סֵפֶר הַיּוֹלְדֵת אָדָם. Dieser Satz, mit welchem eine neue Periode in der Erziehungs-geschichte der Menschheit eingeleitet wird, hat entschieden Ähnlichkeit mit jenem Satze וְהָיָה תֵּלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ כַּבְּרָאָה וְגו' mit welchem oben II, 4. die Geschichte der Weltentwicklung eingeführt wurde. So wie dort gesagt wurde, daß alle folgenden Erscheinungen nichts als die natürlichen Entwickelungen des Himmels und der Erde seien, und sie alle ihren Grund בְּבְרָאָה, in den Gesetzen haben, die der Schöpfer bei ihrer Entstehung schon in Himmel und Erde gelegt: so wird ein Ähnliches hier an der Spitze der Menschenentwicklung ausgesagt, daß alle die verschiedenartigsten Erscheinungen der Menschheit nichts als die natürlichen Entwickelungen des von Gott zu seinem ebenbildlichen Adam Geschaffenen seien. — סֵפֶר von סָפַר, zählen, d. i. zusammensummiren verschiedener Dinge unter einen Hauptbegriff. Möglich daß סֵפֶר mit שָׁבַר verwandt ist, welches das Zerlegen eines Ganzen in einzelne Theile bedeutet, während סָפַר eben diese Einheiten wieder zusammenfaßt. Vielleicht daher auch das Chald. שֵׁפֶר schön, d. i. die Einheit in der Mannigfaltigkeit. סָפַר, während סָפַר die Dinge nur nach ihrer äußerlichen Gleichartigkeit zusammenfaßt, faßt סָפַר sie nach ihrer innerlichen, causaln Verknüpfung zusammen, also: pragmatisches Aufnehmen zusammengehörender Begebenheiten nach Ursache und Wirkung. Und ebenso ist סָפַר: eine einheitliche Zusammenstellung von Lehren zc., die in einem großen systematischen Zusammenhange zueinander stehen, so: סָפַר חוֹרָה. Hier steht סָפַר durch den trennenden Accent absolut, also die Summe alles Folgenden. Da es nicht הוֹסֵפֶר, sondern סָפַר הוֹ הוֹ heißt, so ist סָפַר allerdings stat. constr. aber nicht zu חוֹלְדוֹת, sondern, wie häufig wo stat. constr. ohne beigefügten Genitiv steht, zu einem hinzugedachten Collectivbegriff. Hier: aller ferneren Ereignisse zc. Diese ganze Menschengeschichte mit ihren tiefsten Tiefen und ihren höchsten

2. Männlich und weiblich hat er sie erschaffen, und segnete sie und nannte sie Adam an dem Tage als sie erschaffen wurden.

2. וְכָר וַיְקַבְּלָהּ בְּרֵאשִׁים וַיְבָרֶךְ אֹתָם
וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בַּיּוֹם הַבְּרֵאשִׁים:

Höhen, in und auf welchen sie uns die Menschheit zeigt, die mannigfaltigsten Erscheinungen, die in der Geschichte des Menschengeschlechts hervortreten, sie bilden Ein Ganzes, es lebt und verwirklicht sich Ein Gedanke in ihnen, sie sind alle, trotz ihrer auffallenden Gegensätze, nichts als Entwicklungen des Einen gottebenbildlichen Adam. Der Mensch könnte nicht „Adam“ sein, wenn sich nicht alles dies aus ihm hätte entwickeln können. Soll er — durch seine Freiheit — mehr als Engel sein, so muß er auch eben durch diese Freiheit schlechter sein sein können — um mit den Menschen zu sprechen — als der Teufel. Die Möglichkeit der tiefsten Entartung war von vornherein im Adam vorgesehen. Nicht etwa ist Gott seine Welt, ist Gott seine Menschheit mißrathen. Alle jene Erscheinungen sind nichts als die eine große Entwicklung des Adam-Gedankens. Ist dies, so begreifen wir die Sätze: R. Akiba lehrte כּוֹמֵךְ לְרַעַךְ וְאִהְבָהּ לְרַעַךְ כְּמִוֶּךְ, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, sei ein גדול בתורה, sei ein großer, umfassender Satz in der Lehre. Giebts ja auch im Grunde nur Eine עברה: die Selbstsucht, der Egoismus. In dem Augenblick, in welchem der Mensch vollständig dem Andern dieselbe Stelle wie sich selbst einräumt und sich damit vollständig alles Egoismus entkleidet, hat er sich auf die Höhe des Standpunktes erhoben, von welchem aus alle seine Lebensaufgaben, alle מצוה gelöst sein wollen. Ben Asai aber meinte, der Satz וְאִהְבָהּ לְרַעַךְ כְּמִוֶּךְ sei ein noch größerer, umfassenderer Satz. Hier ist eine noch viel größere, höhere Einheit des Menschengeschlechtes gegeben. Der größte Verbrecher, die größte Entartung, die größte Verthierung, alle faßt dieser Satz als וְאִהְבָהּ לְרַעַךְ כְּמִוֶּךְ, als Entwicklung aus dem Einen gottebenbildlichen Adam ohne Unterschied zusammen in das große Welt-Buch Gottes, in welchem Er die Menschheit verzeichnet. תולדה, חסר, auch die mangelhaften Erzeugnisse der Menschheit doch וְאִהְבָהּ לְרַעַךְ כְּמִוֶּךְ!

Also alle Menschen sind Menschen, das צלם אלקי geht nie gänzlich verloren, dies ist die erste Wahrheit, die an der Spitze der Menschengeschichte steht.

Die zweite Wahrheit lautet: בַּיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים, an dem Tage als Gott den Menschen schuf hat er ihn in Ähnlichkeit Gottes gebildet. Nicht der oft fast an Thierheit gränzende geistig und sittlich beschränkte Zustand der Wilden, in dem man den „Naturzustand“ der Menschen erblickt, ist der wirkliche Urzustand des Menschen; und nicht ist die Gottähnlichkeit etwas Uebernatürliches, um dessentwillen etwa der Mensch seine natürlichen irdischen Verhältnisse aufgeben müßte, ist auch nicht etwas Unnatürliches, das dem Menschen etwa durch Kultur erst angebildet werden müßte; vielmehr ist jener geistig und sittlich beschränkte sogenannte „Naturzustand“ eben das Unnatürliche, Entartete, zu dem der Mensch hinabsank, je mehr er den Namen אֱלֹהִים vergessen. Sein wahrer Naturzustand ist die Gottähnlichkeit, in seinem wahren Naturzustand ist er geistig wach und sittlich rein Gott ähnlich, es blüht um ihn die Erde als Paradies und er hört die Stimme Gottes wandelnd im Garten; denn „am Tage, als Gott den Menschen geschaffen hatte, da war er göttlich und rein und zu Gott aufstrebend“.

3. Adam lebte 130 Jahre, da zeugte er in seiner Aehnlichkeit nach seiner Gestalt und nannte ihn Scheth.

3. וַיְחַי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה
וַיֹּולֵד בְּדַמוֹתָיו בְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת
שְׁמוֹ שֵׁת:

4. Adam's Tage, nachdem er Scheth gezeugt, waren 800 Jahre und er zeugte Söhne und Töchter.

4. וַיְחַי וַיְחַיֵּן יְמֵי אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאָת שָׁנָה וַיֹּולֵד
בָּנִים וּבָנוֹת:

Nicht umsonst stehn daher hier selbst nach dem sogenannten „Sündenfalle“, ja nachdem die Zeit schon den Charakter אנוש trug, noch einmal alle jene Begriffe und Merkmale, an denen der Mensch als צלם אלקי zu erkennen ist, und höchst bedeutsam heißt es ביום ברא אדם und nicht ד' ברא, um eben die Gottähnlichkeit des Menschen so als in seiner Natur und mit derselben gegeben zu bezeichnen, zu lehren: daß wie der „Schöpfer“ den Wurm zum Wurm, so habe er den Menschen zum Menschen geschaffen.

וכר ונקבה ברא. Es ist ebenso unwahr, daß die Theilung der Aufgabe zwischen Mann und Weib etwas Willkürliches sei. Von vorn herein hat Gott den „Menschen“ männlich und weiblich geschaffen, beide gleich göttlich, gleich würdig, Keines Gott ebenbildlicher als das Andere, beide gesegnet, beide zusammen: „Adam“. ברכה und אדם, „Segen und Gott ähnliche, Gott nahe Humanität“ das ist der natürliche Zustand des Menschen — עיקר שכניה בחחונים — und die Rückkehr zu diesem Segen und dieser Gottesnähe, zu diesem „Naturzustande“ aus der Entartung, ist das Ziel aller Menschengeschichte. —

ב. 3. וכן כצלמו. Oben heißt es: בדמוותו כצלמו, wir wollen einen Träger unserer שכניה auf Erden machen in einer leiblichen Hülle, wie sie demjenigen entspricht, der uns geistig ähnlich sein soll. Hier heißt es umgekehrt כצלמו, in seiner geistigen Aehnlichkeit wie seine leibliche Gestalt. Offenbar hier die geistige Aehnlichkeit, רמות, größer als die leibliche, צלם. Vielleicht sind sich geistig alle Menschen gleich, ist das רמות in dem unsterblichen, ewigen Geiste, in Allen gleich, und entsteht die Verschiedenheit nur durch die größere oder geringere Vollkommenheit seines Werkzeugs, des Leibes. Adam vererbte die volle Ebenbildlichkeit; leiblich wurden die Geschlechter schwächer, schon der nächste Sohn war nur כצלמו. Daher, sobald, der große Werth, den die חורה auf טהרה, auf Reinheit des Leibes legt. Daher dann חקים die Grundbedingung aller Zukunftshoffnung. Je reiner der Leib, desto klarer wird das צלם אלקי in ihm zur Verwirklichung kommen; nur er ordnet sich dem Geiste unter. חקים stehen in der Regel den משפטים voran; denn nur einem nach dieser Diät des leiblichen Daseins gezeugten und genährten Volke kann die Erfüllung der משפטים zugemuthet werden. Seth war also כצלמו, „in einer schon abgeschwächten Stufe des leiblichen Ebenbildes gezeugt“. — ויקרא, er nannte; wie dies schon vorher von Chawa geschehen war, so betrachtete ihn auch Adam.

ב. 4—28. Es folgt nun eine ganze Reihe von Geschlechtern bis auf למך, wie beim kainitischen Geschlechte. Wir wagen auch hier die Bedeutjamkeit der Namen anzunehmen.

5. Als alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre waren, starb er.

5. וַיְהִי כָּל־יְמֵי אָדָם אַנְשֵׁר־הוּא תִשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמָת:

6. Seth lebte 105 Jahre, dann zeugte er Enofsch.

6. וַיְחִי־שֵׁת חֲמִשׁ שָׁנִים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֹּולֵד אֶת־אֶנּוֹשׁ:

7. Nachdem er Enofsch gezeugt hatte, lebte Seth noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

7. וַיְחִי־שֵׁת אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־אֶנּוֹשׁ שִׁבְעַ שָׁנִים וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת:

8. Als alle Tage Seth's 912 Jahre waren, starb er.

8. וַיְהִי כָּל־יְמֵי־שֵׁת שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַחֲשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת:

9. Enofsch lebte 90 Jahre, dann zeugte er Kenan.

9. וַיְחִי אֶנּוֹשׁ תִּשְׁעִים שָׁנָה וַיֹּולֵד אֶת־קִינָן:

10. Nachdem er Kenan gezeugt hatte, lebte Enofsch noch 815 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

10. וַיְחִי אֶנּוֹשׁ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־קִינָן חֲמִשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת:

Es braucht diese Bedeutsamkeit der Namen durchaus nicht gerade eine Prophetie des Vaters vorauszusetzen, noch auch daß gerade die Träger der Namen selbst immer deren Bedeutung entsprochen haben müssen. Es braucht z. B. Enofsch durchaus nicht selbst אנוש gewesen zu sein. Der Vater kann ja den Namen je nach dem Charakter der Zeit gegeben haben, den diese bereits angenommen hatte. Die — modificirte — Ähnlichkeit der Namen beider Geschlechtsreihen ist in die Augen springend: קין: קין, עירד: ירד, חנוך: עירד, עירד: קין, קין: קין, למך: למך, מחושאל: מחושאל, מחושאל: מהללאל, חנוך: עירד, עירד: קין, קין: קין, מחושאל, מחושאל, עירד, חנוך, עירד, קין, bis למך die endliche Richtigkeit der Geschlechter trotz der beginnenden Kultur ausspricht, hier, im sethitischen Geschlechte, ein Schwanken vom Schlechtern zum Besseren und vom Besseren zum Schlechtern hervortritt, bis endlich wieder ein למך in seinem Sohne die endliche Rettung des Geschlechtes verkündet. Auf קין: אנוש, also schon verwandt mit קין, jedenfalls ein getrübbtes, von Gott abgefallenes Geschlecht, darauf מהללאל, eine Erhebung zu Gott, dann ירד wieder ein Sinken, חנוך eine Wiedererhebung, מחושאל ein Preisgeben der Massen und dann למך. Vergewärtigen wir uns den Gang dieser Entwicklung näher. Auf שח folgte ein

אנוש, und in dessen Zeit begannen die Menschen den Namen ה' zu vergessen, nicht das Bewußtsein von Gott, sondern von der Würde und Göttlichkeit des Menschen, von

11. Als alle Tage Enosch's 905 Jahre waren, starb er. וַיְהִי כָּל-יְמֵי אֵנוֹשׁ חֲמֵשׁ שָׁנִים וַחֲשָׁעַת מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: ם
12. Kenan lebte 70 Jahre, dann zeugte er Mahalallel. וַיְהִי קִינָן שִׁבְעִים שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת-מַהֲלָלֵאל:
13. Nachdem er Mahalallel gezeugt hatte, lebte Kenan noch 840 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. וַיְהִי קִינָן אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-מַהֲלָלֵאל אַרְבָּעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
14. Als alle Tage Kenan's 910 Jahre waren, starb er. וַיְהִי כָּל-יְמֵי קִינָן עֶשְׂרִי שָׁנִים וַחֲשָׁעַת מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: ם
15. Mahalallel lebte 65 Jahre, dann zeugte er Jereb. וַיְהִי מַהֲלָלֵאל חֲמֵשׁ שָׁנִים וּשְׁשִׁים שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת-יֶרֶב:
16. Nachdem er Jereb gezeugt hatte, lebte Mahalallel noch 830 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. וַיְהִי מַהֲלָלֵאל אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-יֶרֶב שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
17. Als alle Tage Mahalallel's 895 Jahre waren, starb er. וַיְהִי כָּל-יְמֵי מַהֲלָלֵאל חֲמֵשׁ וַחֲשָׁעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: ם

der besondern Beziehung Gottes zum Menschen zu verlieren, das der Name 'ר ausdrückt. Wo aber aus großem oder kleinem Kreise dieses Bewußtsein schwindet, und der Mensch nicht mehr seine Befriedigung in Gott und in der Erfüllung seines Willens findet, da wird er אנוש, (siehe Kap. 4, 26) und auf einen אנוש ist noch immer ein

קינן, ein den Besitz vergötterndes Geschlecht gefolgt, ein Geschlecht, dem nicht die Gott dienende Verwendung, sondern das Haben der Güter als Ideal vorschwebt. Materialismus des Besitzes. Einzelne gehen in diesem Streben zu Grunde. Im großen Ganzen arbeitet sich immer doch wieder ein Geistigeres hervor. Das Greif- und Laßbare befriedigt doch endlich nicht mehr überall und Alle. Man sucht Erhebung zum Göttlichen. Auf קינן folgt stets ein

מהללאל Preis, Anschauung Gottes. Auf ein materielles ein „frommes“ Geschlecht. Doch von dem bloßen Gottes-Preis, der bloßen Gott-Anschauung geht keine Regenerirung des Menschengeschlechts aus. Wo die Gottesverehrung nur in dem „Psalm“, in der Gottesanbetung, nicht — wie im Judenthum — in der Unterwerfung des Lebens unter das Gesetz des göttlichen Willens besteht, wohl der Name Gott, aber nicht der Name 'ר wiederkehrt, da folgt auf einen מהללאל immer ein

18. Jereb lebte 162 Jahre, dann zeugte er Chanoch.

19. Nachdem Jereb Chanoch gezeugt hatte, lebte Jereb noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

20. Als alle Tage Jereb's 962 Jahre waren, starb er.

21. Chanoch lebte 65 Jahre, dann zeugte er Methuschelach.

22. Nachdem er Methuschelach gezeugt hatte, wandelte Chanoch mit Gott 300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

23. Alle Tage Chanoch's waren 365 Jahre.

24. Chanoch wandelte mit Gott und war nicht mehr da, denn Gott hatte ihn fortgenommen.

25. Methuschelach lebte 187 Jahre, dann zeugte er Lemech.

18. וַיְחַיֶּיֶרֶב שְׁתַּיִם וְשָׁנִים שָׁנָה
וּמֵאַתְּ שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת־חֲנוֹךְ:

19. וַיְחַיֶּיֶרֶב אַחֲרַי הוֹלִידוּ אֶת
חֲנוֹךְ שְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים
וּבָנוֹת:

20. וַיְהִי כֹל־יְמֵי־יֶרֶב שְׁתַּיִם
וְשָׁנִים שָׁנָה וְהָשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמָת: ם

21. וַיְחִי חֲנוֹךְ חֲמִשׁ וְשָׁנִים שָׁנָה
וַיֹּלֶד אֶת־מֶתוּשֶׁלַח:

22. וַיְהִי־לֶךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים
אַחֲרַי הוֹלִידוּ אֶת־מֶתוּשֶׁלַח שְׁלֹשׁ
מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

23. וַיְהִי כֹל־יְמֵי חֲנוֹךְ חֲמִשׁ
וְשָׁנִים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה:

24. וַיְהִי־לֶךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים
וַאֲיָנָנוּ כִּרְלַקַּח אֱתוֹ אֱלֹהִים: ם

25. וַיְחִי־מֶתוּשֶׁלַח שֶׁבַע וּשְׁמֹנֶה
שָׁנָה וּמֵאַתְּ שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת־לֶמֶךְ:

יר, da sinkt, trotz der „Mundfrömmigkeit“, das Geschlecht. Allein gerade aus der geistigen und sittlichen Gefunkenheit rafft sich die Zeit zu einem

חנוך, zu einem Rüsten, Pflegen und Bilden der edlern Keime hervor. Allein es bleibt in Zeiten der Gefunkenheit ein solches Anstreben eines Edlern nur das Streben einzelner, edlerer Naturen, und diese fühlen sich in solchem Gegensatz zur Masse, daß sie מהשלח, die Masse preisgeben. Sie glauben ihr Ziel erreicht, wenn sie nur sich emporgerettet. Die Masse wird ihnen מהם, die sie שלח preisgeben, aufgeben. Wurzel von מהם ist מהה, nur noch in מהי, die Frage nach einem zukünftigen Momente, wann? vorhanden. Verwandt mit מהה: Ausdehnen im Raume, so מהה in der Zeit, (wie קוה: Sehnsucht und Sehnsucht vom gegenwärtigen zum künftigen Momente in der Zeit). Die Frage מהי vermisst etwas in der Gegenwart und fragt nach dem Punkte, wann das was eigentlich schon da sein sollte, eintreten werde. So wird in מהה von der Gegen-

26. Nachdem er Lemech gezeugt hatte, lebte Methuschelach noch 782 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

27. Als alle Tage Methuschelach's 969 Jahre waren, starb er.

26. וַיְהִי מִתּוֹשֶׁלַח אַחֲרָיו הוֹלִידוֹ
 אֶת־לִמְךָ שְׁתַּיִם וְשִׁמוֹנִים שָׁנָה
 וְשִׁבְעַת מֵאוֹת שָׁנָה וַיִּוְלַד בָּנִים וּבָנוֹת:
 27. וַיְהִיו כָּל־יְמֵי מִתּוֹשֶׁלַח תְּשַׁע
 וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וְחִשְׁעַת מֵאוֹת שָׁנָה
 וַיָּמָת: ם

wart abgesehen und sie nur als Brücke zur Zukunft hin betrachtet. Der geistige, sittliche und sociale Hochmuth hat Menschen, die eben so gut צלם אלקי sind wie die höchsten, mit dem schrecklichen Namen „Proletariat“ (= zu nichts gut als Kinder für die junge Zukunft zu schaffen) belegt. Es ist möglich, daß ein ähnlicher Hochmuth in מהים und demgemäß in מהושלח ausgedrückt ist. Nebenfalls liegt in מהושלח ein Preisgeben der Masse. Nun heißt es eigenthümlich von חנוך וגו': את האלקים ואיננו וגו': חנוך. Selbst die Weisen sind in der Ansicht über seinen Charakter (ב"ר כט') schwankend, obgleich doch dieselben Worte bei Noa die höchste Stufe bezeichnen. Allein hier — mit dem Begriff מהושלח zusammengenommen — bezeichnet dieses „Umgang haben mit Gott“, daß חנוך um sich zu dem Umgange mit Gott zu rüsten, die Masse gemieden habe, sei es aus Furcht oder aus Verachtung. ההכורדות aber, mönchisches Zurückziehen von den Menschen ist unjüdisch. Unsere צדיקים und חסידים lebten in der Masse, mit der Masse und für die Masse, betrachteten es als ihre Aufgabe, die Massen vielmehr zu sich heranzuziehen. Das Volk preisgeben — מהושלח — ist eine krankhafte Erscheinung in Zeiten, in welchen der Begriff Gott zu bloß theoretischer Spekulation geworden, wo der Gottesgedanke den Menschen zum Schwärmer macht, ihn dem Leben entzieht, das man flieht, weil man seine Reize fürchtet, oder seine Aufgaben — in blindem Hochmuth — verachtet. Dieses Sichzurückziehen, diese Askese, der die תורה gerade entgegentritt, beruht auf dem Irrthum, als ob das Göttliche jenseits, außerhalb des gewöhnlichen Lebens liege. Bei Noa war das ההלך את האלקים nicht die Summe, sondern die Grundlage eines ganzen thatenreichen Lebens, Noa war ein צדיק תמים בדרתיו, und die Quelle, aus welcher er die geistige und sittliche Kraft zu solchem Leben schöpfte, war: את ההלך נח, war sein Wandel mit Gott. Allein wo, wie bei Henoch, damit die ganze Summe des Lebens erschöpft ist, es nicht zum Leben hinführt, sondern vom Leben entfernt, da ist es ein verfehltes Streben, das wenigstens die Welt nicht zu bessern vermag, das für die Welt unnütz ist. Dies ist auch die Ansicht unserer Weisen ר"ל. Es ist um so wichtiger dies hervorzuheben, als eine andere, ursprünglich nicht auf jüdischem Boden erwachsene Ansicht ihn zu einem Halbgotte macht, und in ihm die Apotheose eines ascetischen Lebens findet. Es sind מינים, die dem R. Abahu gegenüber aus dem לקח אהו א' vindiciren wollten, daß Henoch nicht gestorben sei, weil es auch vom Elia heiße את ארניך לוקח את אהו א' (צדק. 24, 16), wo

28. Lamech lebte 182 Jahre, dann zeugte er einen Sohn.

29. Er nannte ihn Noach, um damit zu sagen: Dieses nur kann uns trösten von unserm Schaffen und von der Entfagung unserer Hände, von dem Boden, den Gott mit Fluch getroffen.

30. Nachdem er Noach gezeugt, lebte Lamech noch 595 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

31. Als alle Tage Lamech's 777 Jahre waren, starb er.

28. וַיְהִי לְלֶמֶךְ שְׁתַּיִם וּשְׁמֹנִים שָׁנָה
וַיֵּצֵאת שָׁנָה וַיֹּולֵד בֵּן:

29. וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה
יִנְחַמְנוּ מִמַּעַשְׁנוֹ וּמִעֲצָבוֹ יְדִינוּ מִן־
הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֲרָרָהּ יְהוָה:

30. וַיַּחֲרֵלְלֵםךְ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־
נֹחַ חֲמִשָּׁה וְחַשְׁעִים שָׁנָה וַחֲמִשׁ מֵאוֹת
שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת:

31. וַיְהִי כָּל־יְמֵי לְלֶמֶךְ שֶׁבַע
וּשְׁבַעִים שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמָת: ׀

eben mit לקיחה das Sterben der Gattin des Propheten an der Pest angekündigt wird, und diese Zurückweisung wird ausdrücklich gebilligt, אברהו 'פה השיבן ר' אברהו. Die Weisen scheinen in dem איננו den ganzen Vorwurf zusammengefaßt zu finden, daß er איננו, daß er schon im Leben tobt, der Welt nichts nütze gewesen, er „war nicht da“ für die Welt, und sie sehen in dem אלקי אהו לקח einen frühzeitigen Tod. אמר ר' איבו חנוך חנף היה. פועמים צדיק פעמים רשע אמר הב"ה ער שהוא בצדקו אסלקנו hinzu: „Gott habe ihn am ר"ה zusammen mit allen übrigen Erdenbürgern gerichtet“, und begegnet damit dem irrigen Gedanken, der in einem solchen bloß beschaulichen Leben etwas besonders Heiliges, von Gott besonders zu berücksichtigendes findet, indem er hervorhebt, wie Henoch gar nicht besonders berücksichtigt, sondern in Gemeinschaft mit allen andern Menschen sein Urtheil gefunden. —

Auf Methuselah folgt

B. 28, 29. למך. Wie der kainitische, spricht auch der sethitishe למך (wofür wir keine etymologische Bedeutung wissen) bedeutungsvolle Worte über die Zukunft, allein in entgegengesetztem Sinne aus. Dort endet das Geschlecht in vollendetster Verzweiflung, (soweit wir den Seherpruch verstanden). In Seth's Geschlecht stellt sich aber ein anderes Bild der Entwicklung dar. Hier sehen wir fortwährend das Bessere aufkeimen und den Kampf mit dem Schlechten versuchen. Darum hat hier auch der Zukunftspruch Trost im Munde: Dieser, oder Dieses wird uns trösten von unserm Wirken und von dem entschaffungsvollen Schaffen unserer Hände.

נח. Es ist schon längst bemerkt, לא השם הוא המדרש ולא המדרש הוא השם, daß der Name נח mit der Deutung נחמנו nicht harmonirt. Ebenso ist darauf aufmerksam gemacht, daß es hier im Vergleich zur ganzen vorangehenden Reihe ausnahmsweise heißt: ויולד בן, und wird dies dahin erklärt: כי ממנו נבנה העולם, in ihm sei der jüdische

Begriff Sohn: בן in seiner vollsten Bedeutsamkeit als derjenige hervorgetreten, „durch den die Welt fortgebaut“ wurde. Allen Vorgängern, indem sie das Glück hatten, ein Kind auf den Armen zu haben, hatte es nicht genügt ein Kind zu haben, sie hatten immer darin eine besondere Seite, eine besondere Richtung, etwas Besonderes erblickt. Lamech sah in seinem Kinde nur den „Sohn“, den בן und wollte in seinem Namen aussprechen: זה נחמנו, dies, unsere Kinder, unser בן, ist unter Allem, was wir wirken und so entfangungsvoll schaffen, das Einzige, was uns trösten kann. Es heißt nicht ינחמנו על, uns trösten über unser Wirken, sondern מן von unserm Wirken. Der ganze Boden, alle Mittel des Menschenwirkens trugen den Fluch, waren — zur Erziehung des Menschengeschlechtes — gedrückt und gehemmt, nur der Mensch lag nicht unter dem Fluche; es war nur die Erde in ihrer Entwicklung gehemmt. Während nun Lamech's ganze Umgebung aus dem Gesamtboden der Menschen-Entwicklung den Segen hervorbringen wollte, und an dem auf der Erde ruhenden Unsegen scheiterte, sprach Lamech das bedeutsame Wort: ממעשנו ונו, von allem unserm Schaffen, von Allem, worauf wir bei unserer Thätigkeit Verzicht leisten müssen, von der ganzen Erde, auf welcher wir den Fluch Gottes gewahren, giebt es nur Eins, was uns trösten kann, nur Eins, in welchem wir das Ziel all unseres Strebens finden, und das wir hinderungslos auf die ganze Höhe seiner Bestimmung bringen können, und das ist זה, ist unser Kind, ist בן, ist unser Sohn, der „Baustein“ aller Welt-Zukunft. Denn eben weil auf dem Menschen kein Fluch ruht, kann mit jedem Menschen in jeder Zeit das Höchste erreicht werden, sind Kinder immer, um mit David zu sprechen, „die Pfeile in der Hand des Helden“, denen wir die Richtung geben können, daß sie בני עולם werden. Es ist dies völlig unabhängig ומעצבנו ומעצבן 'דינו מן האדמה אשר אררה ד'.

Er nannte seinen Sohn darum נח. נוח ist die zur Ruhe gekommene Bewegung. Lautverwandt mit נוא, נה, נוע. נוא ist die unterbrochene Bewegung, daher נָ: halbgar. נָני Jemanden in seinem Vorhaben hindern. Und wenn wir bei Jemandem eine mißliebige Stimmung voraussetzen, die wir ändern möchten, so drückt dies die Partikel נָ aus. — נה ist das schmerzliche Gefühl, das durch eine Hemmung hervorgerufen wird: die Klage. — נוע die wirkliche Bewegung nach einem Ziele. — נוח ist die zur Ruhe, zum Ziele gekommene Bewegung. — Nicht, daß wir uns bewegen müssen, sprach Lamech mit diesen Worten aus, ist der Jammer, sondern daß wir uns zwecklos bewegen, ohne Ziel abmühen. Richten wir unsere Augen auf unsere Kinder, finden wir in ihnen Ziel und Zweck all unseres irdischen Strebens, so haben wir ein Ziel, das wir unter allen Umständen erreichen können, und das uns Trost für Alles bieten kann, was wir unerreicht oder unvollendet lassen. Unsere Kinder sind die בני עולם, sie bauen weiter auf unserem Anfang, sie vollenden, wo uns die Hand gesunken. — Er nannte ihn nicht נחמנו, מנחם, und sprach auch nicht ינחנו זה, sondern nannte ihn נח und sprach ינחמנו זה; denn es sollte ein Doppeltes ausgesprochen werden: a) daß im Kinde der Trost liege; b) worin der Mangel liege, für den Trost zu suchen sei. b würde bei נחמן und a bei ינחנו nicht zum Ausdruck gekommen sein. So aber spricht er aus: wir sind trostlos, weil uns das Ziel fehlt, wir תנועה aber keine מנוחה haben. Im Kinde winkt uns das Ziel und darin von selbst der Trost.

32. Noach war bereits 500 Jahr alt, da zeugte Noach Schem, Cham und Japhet.

32. וַיְהִי־נֹחַ בְּרֵחֶמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה
וַיִּזְדָּרְנֹחַ אֶת־שָׁם וְאֶת־יָפֶת׃
ו 1. וַיְהִי כִּי־חָלַל הָאָדָם לְרַב עַל־
פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנֹת יָלְדוּ לָהֶם׃

Kap. 6. V. 1. Es war, da die Menschen sich auf dem Erdboden zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren waren,

נח, diese Wurzel hat eine eigenthümliche Bedeutung. Im Piel: trösten, Niphal: getröstet werden, aber auch: seinen Entschluß ändern in Bezug auf eine beabsichtigt gewesene Handlung; endlich auch Reue in Beziehung auf Geschehenes, wie אן רעהו על רעהו, oder אחר' שוב' נחמ' א. Grundbedeutung: seinen Sinn ändern, daher Reue und Aenderung eines Entschlusses. Auch Trost ist eine völlige Umkehrung der bisherigen Stimmung in Beziehung auf ein Ereigniß. In bemerkenswerther Weise verhalten sich die Wurzeln: נחם, נחם, נעם, נחם wie נח, נה, נוע, נח und bezeichnen wie diese ebenso vier Stadien einer Bewegung, und zwar einer innern. — נחם in נחם: specifischer Ausdruck für das prophetische Wort Gottes. Der Ausspruch Gottes ist nicht bloß geäußerter Gedanke, sondern bereits Bewegung, Anfang einer That; allein noch נח, noch innegehalten, zurückgehalten. Es kommt daher in נחך nur vom Gottesworte vor.

נחם, ähnlich נה, Empfindungs-Ausdruck einer gehemmten Bewegung, entweder der Ungeduld über zu langsames Erreichen, wie das Brüllen des Löwen, oder des Schmerzes über unterdrückten Willen, das Klagen, Jammern. — נעם, wie נע, ist dasjenige, was uns in Bewegung setzt, anzieht, wohin wir uns frei und gerne bewegen, das Unangenehme. — נחם endlich ist die in ihrer Richtung umgekehrte Bewegung, ähnlich נח. Daher scheint נחם, auch wo es Reue bedeutet, mit einem völligen Aufgeben bisheriger Richtungen verbunden zu sein. Ebenso aber auch Trost. Ein schmerzlicher Verlust setzt uns in Bewegung die Lücke auszufüllen, der Trost bringt uns zur Ruhe, schließt die Lücke und hemmt die Bewegung.

Das menschliche Wort ist noch nicht נחם. Obgleich die Absicht geäußert, kann in ihm נחם, innere Bewegung, Gährung entstehen, und er kann sich nach zwei Seiten hin entscheiden. Das Ziel bleibt ihm entweder נעם, zieht ihn noch ferner an, oder es tritt נחם bei ihm ein und er giebt es auf.

V. 32. Im Gegensatz zu allen Früheren hat Noa sich erst so spät verheirathet, und heißt es daher nicht wie bei den übrigen einfach: ויחי, sondern בני ויחי; ein Gegensatz, dessen Bedeutung durch das Folgende noch klarer hervor tritt. — Schem, Cham und Japhet werden uns noch später in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit vorgeführt.

Kap. 6. V. 1, 2. Es wird uns hier der Grund der Verschlechterung des Menschengeschlechts in einer Vermischung zweier Menschenklassen gezeigt, der בני האלק' und der בני האדם. Wir haben eben zuvor zwei Geschlechtsreihen kennen gelernt. Eine kainitische Menschenentwicklung, die ohne Gott eine Existenz auf Erden auf Grund von Er-

2. da sahen die Söhne des göttlichen Geschlechtes die Töchter des Menschen, daß sie schön waren, und nahmen sich Frauen, woher es ihnen gefiel.

2. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הָיָה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:

findungen und Industrie anstrebt, die an sich berechtigt, hier aber, ohne Gott, nur in Verzweiflung und Trostlosigkeit endet. Dem gegenüber ein Sethitisches Geschlecht, an dessen Spitze nochmals der ganze göttliche Stempel, die Kraft und der Segen der reinen Bestimmung, die Gott dem Menschen ursprünglich ertheilt hat, wiederholt steht, — אדם, ברכה, צלם, דמות — auch die — um des Folgenden willen — doppelt wichtige gleiche Ebenbürtigkeit und Bedeutung des weiblichen Geschlechtes u. זכר ונקבה בראם f. w. Von jenem, dem kainitischen Geschlecht, in welchem „das Göttliche völlig verlöscht“ wurde, מרויאל, waren die בנות האדם. Dieses, das Sethitische Geschlecht, in welchem sich der göttliche Stempel vererbte, waren die בני האלקים. In ihm trat, wie wir gesehen, das Göttliche, wenn auch nicht zur völligen Rettung des Menschengeschlechtes, doch immer wieder hervor. Daß aber in diesem Geschlechte der Fortschritt zum Göttlichen nicht so stetig und sicher, wie das Abwärtschreiten zum Verderben im kainitischen gewesen, das kam daher, weil sie sich nicht rein gehalten, weil sie sich mit dem kainitischen Geschlechte vermischten, sich Frauen aus dem kainitischen Geschlechte nahmen. Es heißt: „Als die Menschen sich zu vermehren anfangen —“ früher war nicht große Wahl in Stiftung der Ehen, aber jetzt hätte das Sethitische Geschlecht sich rein halten können, „da sahen die Söhne des göttlichen Geschlechtes die Töchter des andern Geschlechtes, daß sie gut — wohl מראה טוב, schön — waren“, sie sahen nicht auf die Abstammung des Weibes, nicht auf die Kinder, die sie von so erzogenen Frauen erwarten konnten, sahen nur das Weib an, und diese gefielen ihnen. Das Verderben lag nicht in den Frauen, sondern in der Abstammung: מכל אשר בחרו, in diesem „מ“, in dem Woher, sie hielten sich nicht in dem Geschlechte der בני אלקים.

Man hat allerdings immer in dieser Beziehung das Vergehen gesucht, allein man erblickte es in dem ויקחו, in welchem man ein Rauben und in dem Ganzen ein unzüchtiges Treiben zu finden glaubte. לקח אשה bezeichnet aber vielmehr überall ein eheliches Verhältniß und ist der eigentliche Ausdruck für Heirathen. Die Sünde, die aber nothwendig in diesem Sage, des Folgenden willen, angegeben sein muß, dürfte daher nur in dem „מכל אשר בחרו“, zu suchen sein. Sie verheiratheten sich mit Frauen, ohne zu bedenken, woher sie sie nahmen. Darin also die Sünde.

Die Folgen hätten segensreich sein können, wenn es möglich gewesen wäre, daß die Abkömmlinge des göttlichen Stammes die Keime des Schlechten, die die Gattin in's Haus brachte, durch den in ihnen mächtigen göttlichen Geist hätten überwältigen können. Allein das Wagestück ist immer ein zu großes. Es wird immer die Frage sein, welches Moment in den Kindern das überwiegende sein wird, und ob nicht je länger die Vermischung dauert, um so mehr die Depravirung sich fortpflanzt. Der folgende Vers giebt uns Aufschluß, wie das Problem sich hier löste.

3. Da sprach Gott: Mein Geist in dem Menschen wird nicht immer Richter bleiben, da dieser ja auch Fleisch ist; so sollen denn seine Tage 120 Jahre sein.

4. Die Niesen waren in jenen Tagen auf der Erde und auch nachher, als schon die Söhne des göttlichen Ge-

3. וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא יִהְיֶה לְאִיְרוּן רוּחַ
בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגֵם הוּא בָּשָׂר וְהָיוּ
יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה:

4. הַנִּפְלִיִּים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵים הָהֵם
וְגַם אַחֲרֵיהֶן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים

B. 3. Als diese Vermischung überhand nahm, sprach Gott: לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר. Es kann nicht heißen: Mein Geist soll nicht ewig wider den Menschen streiten. Abgesehen davon, daß דון nie mit ב־ construiert wird (ידון בנינים) (unter den Völkern, in ihrer Mitte), daß das Zeitw. דון auch wohl kaum sonst streiten, sondern nur richten heißt, so gehört hier dem Accente nach רוּחִי zu באדם und bildet einen Begriff mit ihm. רוחי באדם ist vielmehr das Subject des Sages: Mein Geist in dem Menschen, d. i. der göttliche Geist, den ich dem Menschen eingehaucht habe, dieser Geist sollte der דין sein, die Stimme Gottes, die den Menschen im Menschen selber richtet. „Die Seele des Menschen selbst ist die Gottes-Lampe, mit der Gott hineinleuchtet in des Menschen geheimstes Innere“, die Handlungen des Menschen nicht nur sieht, sondern auch beurtheilt. Auf diesem, den Menschen selbst richtenden Gottesgeist im Menschen beruht es, daß, trotz der Vermischung, auf einen Kenan doch ein Mahalallel folgt u. s. w., daß auf ein gesunkenes Geschlecht stets ein gehobenes wieder folgen kann. Allein dieser Richter ist auch der Bestechung zugänglich, er läßt sich einschläfern, es ist sogar möglich, daß seine Stimme immer mehr betäubt, daß das Sinnliche im Laufe von Generationen immer mehr in dem Menschen geweckt werde, und der Richtergeist im Menschen endlich sein Amt niederlege. Nicht umsonst stellt das göttliche Gesetz die Keuschheits- und Ehegesetze so sehr in den Vordergrund. Es wird uns hier gezeigt, wie sie das Wachbleiben des Gottesgeistes im Menschen bedingen. Als Gott sah, daß die Söhne des göttlichen Geschlechtes ohne Wahl bei ihrer Verheirathung vorangingen, sprach er: „Nun wird mein Geist im Menschen sein Richteramt nicht ewig üben“. Das bisherige Verhältniß, in welchem die Entwicklung, wenn gleich keine stetig aufsteigende, doch auch keine stetig abwärts steigende, sondern mehr eine Wellenlinie bildete, wird nicht mehr lange so andauern, כשר הוא בשר, indem ja der Mensch auch sinnlich ist, dem רוח steht ja auch בשר im Menschen gegenüber, dem Gottesgeiste der für Sinnlichkeit empfängliche Leib, und dieser im reinen Menschen durch Unterordnung des בשר unter den באדם רוח zu endende Gegensatz, kann durch eine solche fortgesetzte, dem Göttlichen keine Rechnung tragende Vermischung auch mit dem Gegentheil, mit der Begrabung des Geistes durch den Leib enden, und wird, wenn dies ewig so fortgeht, sicherlich damit enden. Darum setzte Gott diesem Treiben eine Frist von 120 Jahren. So lange soll noch der Versuch dieses Kampfes währen.

B. 4. Das im Vorhergehenden allgemein Ausgesprochene wird in diesem Vers in einem einzelnen Beispiele noch klarer gemacht, das unsern Vätern, in deren Zeiten noch

schlechtes zu den Töchtern des Menschen kamen, und diese ihnen Kinder gebaren. Das sind die Helden, die aus grauer Vergangenheit die berühmten Männer sind.

אֵל-בְּנוֹת הָאָדָם וַיֵּלְדוּ לָהֶם הַמָּחָה
הַגְּבֵרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם: פ
מפסיר. 5. וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת

5. Als Gott sah, daß das Unheil des Menschen groß auf Erden und

Neste der „Nephilim“ lebten, noch anschaulicher sein konnte. — נפילים. Woher dem Begriff Riesen der Name נפילים geworden, läßt sich nicht mit großer Zuversicht beantworten. נפל, fallen; diesem Begriffe wohnt allerdings in der Regel das Merkmal der Schwäche bei. Es bezeichnet jedoch auch das Stürzen eines Uebermächtigen auf ein Schwächeres. So נפל פחדם עליהם. Auch von der überwältigenden Macht der Gottes-Begeisterung: וחפל עלי יד ר'. Ferner: beim Eintritt von etwas Zufälligem, außerhalb der Berechnung Liegendem: איך יפול הרבר. Einmal auch von Ismael: על פני כל אחיו נפל. Vielleicht bezeichnet נפל hier, daß Jemand, oder Etwas seiner ganzen Umgebung außer aller Berechnung in den Weg fällt, wie vom Himmel geworfen; Ismael war ein אדם אדם, also: die außergewöhnliche, nicht in die gewöhnliche Ordnung der Dinge sich einreihende Macht Ismaels. Möglich, daß נפילים also genannt wurden wegen ihrer alles Andere zu überstürzen drohenden, ganz außergewöhnlichen körperlichen Macht und Größe. Vielleicht liegt in וּמֵאֵרֶץ רַפְאִים תְּפִיל (Jes. 26, 19), dem תפיל die Bedeutung zu schaffen נפילים zu Grunde, und wäre dann der Sinn des Verses וּמֵאֵרֶץ רַפְאִים תְּפִיל: die Größen, die dein Thau weckt, sind geistige, lichte Größen; die Erde weiß nur Riesenleiber gigantisch hervorzurufen. Wenn im Begriffe נפילים das Ungewöhnliche, Seltene enthalten ist, so ist's selbstverständlich, daß der Name erst zu einer Zeit vorkommen kann, in welcher das übrige Menschengeschlecht schon kleiner war. Zur Zeit der Abfassung der תורה gab es noch Abkömmlinge der Nephilim. In der vorsündfluthlichen Zeit waren die Nephilim nichts Ungewöhnliches. „הנפילים היו בארץ בימים ההם, die jetzt als Nephilim Angestaunten waren in jener Zeit gewöhnlich auf Erden“. In dem kainitischen Geschlechte, in welchem das rein Geistige völlig zu Grabe getragen war, entwickelte sich das Körperliche zur Riesengröße. Hätte nun die Vermischung die gewünschte Frucht getragen, so hätte das Geistige, das der Vater der Mutter gebracht, das Körperliche überwunden und sich dienstbar gemacht. Es wären geistige Heroen entstanden; der Geist zehrt an körperlicher Kraft und verbraucht viel zu seiner Arbeit. Aber, heißt es, וגם אחרי כן, u. s. w., auch nachher, nachdem schon die בנות האדם ihnen, d. i. den Vätern vom göttlichen Geschlechte, Kinder geboren hatten (weßhalb das von dem Vater in die Ehe gebrachte Göttliche hätte überwiegen sollen), ward das Geistige von dem leiblich Sinnlichen überwuchert. Diese Verbindung der beiden Geschlechter trug somit die Keime des Abfalls und der Entheiligung in das Geschlecht der בני האלקי. המה הגבורים, aus dieser Verbindung gingen die „Heroen der ältesten Zeit“ hervor, die zwar manchmal ihre Zeitgenossen auch an Geist überragten, bei denen aber größtentheils der Geist im Dienste gewaltiger Körperkraft stand.

B. 5. Im רע liegt der Begriff des Bruches im Gegensatz zum שלם und תמים. Nicht ohne Grund heißt es wohl בארץ, nicht באדמה, der Trägerin des Menschen-

jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur schlecht jeden Tag war: **הָאָדָם בְּאֶרֶץ וְכָל-יְצִר מְחֻשְׁבֹת לְבוֹ רַק רַע כָּל-הַיּוֹם:**

wirkens. Gott hat die Erdwelt geschaffen und den Menschen als seinen Stellvertreter in sie gesetzt. Allein durch das Bisherige war ein „großer Bruch“ in die Harmonie der Erdwelt gebracht. Es ist die Frage, ob רעת האדם die Schlechtigkeit oder das Unheil (Un-Heil, heil: ganz, ebenso wie רע) bezeichnet, das der Mensch in die Erdwelt brachte. Wir glauben, das Letztere. Als Gott herniederblickte, war durch den Menschen bereits das größte Unheil auf die Erde gebracht, die Gegenwart war also schon über alle Maßen schlecht, und für die Zukunft: כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום.

צו In unglückseliger Weise hat man dieses Wort durch „Trieb“ übersetzt, als ob es im Menschen eine Gewalt gebe, die ihn zum Bösen treibe. Daraus hat sich sodann jene trostlose Anschauung gestaltet, auf welcher eine große „religiöse“ Genossenschaft beruht, jene Anschauung von der Gewalt des Bösen, in dessen Macht der Mensch angeblich ruht und aus der er erst durch einen gewissen Glauben gerettet werden könne. Aus diesem Wörtchen יצר ward somit ein fester Strick gedreht, der die Menschheit knebelt, und doch ist nichts ferner von dieser Vorstellung als eben dieses Wort.

Schon in der Wurzel יצר liegt ja durchaus nichts Zwingendes, sondern Bildendes. Allein die Form יצר ist ja gar nicht aktiv, sondern passiv, es heißt ja nicht das Bildende, sondern das Gebildete, und wollte man יצר mit: treiben übersetzen, so wäre es ja nicht: was den Menschen treibt, sondern: was der Mensch treibt! יצר steht ja offenbar dem יוצר wie das Geschöpf dem Schöpfer, das Werk dem Bildner gegenüber: יוצר אמר ליצור (Jes. 29, 16.) יצר ist somit wie Stoff, כחמר ביד היוצר, dem יוצר untergeordnet, und יצר מחשבות ist: das Gebilde unserer Gedanken.

Unsere Seele ist ein חושב, ein Weber (חשב Grundbed.: verbinden, combinieren, חשב האפור), der Stoff ist ihr gegeben. Als gefügiger Stoff liegen alle Anlagen in ihrer Hand, gute und böse; die Seele hat sie zu verbinden, Gestalten daraus zu machen, צורות: unsere Ideale, und diese צורות sind: יצר, das Gebilde unserer webenden Seele. Aus dem gegebenen Stoff können wir machen was wir wollen. Gott hat uns aber zugleich die „Muster“ gegeben, nach denen wir weben sollen. Thun wir dies, so ist Alles gut. Der חושב kann keines Fadens, keiner Farbe entbehren. An angewiesener Stelle und in vorgewiesener Weise ist Alles gut. יצר, die Idee, die Vorstellung Dessen, was wir erreichen können, lockt uns allerdings, es zu erreichen, allein dies יצר selbst haben wir gemacht. Ist die von uns gebildete „Idee“ (ja buchstäblich יצר, 'Ida, das Gestaltete, das Bild) eine gute, so streben wir zum Guten, und umgekehrt. So heißen die Bilder, die Vorstellungen der Seele in Job in ausgeprägter passiver Form ja geradezu יצורים: כצל יצורי כל (Job 17, 8.), meine Vorstellungen, die Bilder, die ich in meinem Innern construieren, sind wie ein Schatten. So nannte David die freudige Hingebung an Gott, die שמחה להחנרב, die das Volk bei den Spenden zum Tempelbau bewährte: יצר מחשבות לבב העם, und betete: שמרה זאת, d. i. die שמחה להחנרב, bewahre diese freudige Hingebung für immer zur Idee der Gedanken des Herzens deines Volkes, d. h. mache, daß die Gedanken

6. da ward Gott zur Aenderung seines Entschlusses, daß er den Menschen auf Erden geschaffen, veranlaßt, und er betrübe sich um sein Herz.

6. וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם
בְּאֶרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים לְבָבוֹ:

des Herzens deines Volkes zu allen Zeiten den Entschluß zu einer solchen Hingebung bilden mögen. (Chron. I. 29, 18).

Hier heißt es also: schon in der Gegenwart war das durch den Menschen in die Welt gebrachte Unheil groß, und hinsichtlich Dessen, was noch von ihm zu erwarten, was jetzt nur noch als Gedankenbild in ihm wohnte, war „jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur schlecht den ganzen Tag, oder alle Tage“. Schon der Ausdruck **כִּי־עָשָׂה** beweist, daß hier nicht von dem sogen. bösen Triebe die Rede sein kann. Von ihm, der nur Einer ist, läßt sich nicht sagen, jeder, wohl aber von den Ideen und Vorstellungen; ebenso ist nur bei diesen das: **קָרָא** an seinem Plage. Jedes Ideal, das sie anstrebten, hatte auch nicht eine einzige gute Seite, und diese, nur das Schlechte anstrebende Richtung war zu jeder Zeit, somit also in allen Lebensbeziehungen, dieselbe.

B. 6. וַיִּנְחַם. Die Bedeutung von **נָחַם** siehe oben 5, 29. Man hat an dieser von Gott ausgesprochenen Sinnesänderung Anstand genommen, insbesondere in Hinblick auf den Satz: **לֹא אִישׁ אֶל וּיְכֹזֵב וּבֶן אָדָם וַיִּתְנַחֵם**. Es scheint aber ein Unterschied zu sein, zwischen **וַיִּתְנַחֵם** und **וַיִּנְחַם**. Ersteres ist die durch äußere Veranlassung hervorgerufene Sinnesänderung, so bei Saul: **וַיִּתְנַחֵם**. Gott hat freilich Saul zum Könige eingesetzt; allein als Saul sich der ferneren Herrschaft unwürdig machte, ward auch Gott durch Saul's Veränderung zu einer Aenderung seiner Bestimmung veranlaßt. Ebenso auch umgekehrt **וַיִּנְחַם ד' עַל הָרָעָה**. Der Mensch aber ändert seinen Entschluß von Innen heraus, ohne äußere Veranlassung, also **וַיִּתְנַחֵם**, darum heißt es von Gott **וַיִּנְחַם** **לֹא אִישׁ וְגו'** **וַיִּנְחַם** (und so auch im Anklang an diese Stelle Ps. 135, 14) und da ist es bedeutsam: auch wenn sie nicht durch **וַיִּתְנַחֵם** Gott zur Aenderung seines Entschlusses veranlassen, wird Gott aus eigenem Antriebe die Aenderung ihres bisherigen Geschickes beschließen, und die **וַיִּנְחַם** bringen; es ist dies die **וַיִּנְחַם** wenn **וַיִּתְנַחֵם**.

וַיִּתְעַצֵּב, hier **וַיִּתְעַצֵּב**, nicht **וַיִּתְעַצֵּב**, **וַיִּתְעַצֵּב** siehe oben 3, 16. **וַיִּתְעַצֵּב**: ein schmerzliches Gefühl der Entsagung empfinden. So von den Söhnen Jakobs; als die Familienreinheit durch die an der Schwester verübte Schandthat gemordet war, da war das erste Gefühl nicht Zorn über das geschehene Unrecht, sondern: **וַיִּתְעַצֵּבוּ**, sie fühlten schmerzlich, daß ihre bisherige Perle, die Reinheit und Unschuld der jüdischen Töchter, nun verloren sei; erst das zweite Gefühl war Zorn. Da dieser Schmerz aus der Art und Weise entsprang, wie sie den Vorgang auffaßten, somit seine Quelle in ihrem Innern hatte, steht **וַיִּתְעַצֵּב** und nicht **וַיִּתְעַצֵּב**. Ebenso hier. — Hinsichtlich des **וַיִּתְעַצֵּב** (כ-: **וַיִּתְעַצֵּב**), haben wir eine Analogie bei Jonathan: **וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים** (Sam. I. 20, 34.), es bezeichnet somit den Gegenstand, in Beziehung auf welchen man den Schmerz empfindet. Wörtlich würde es also hier heißen: „Er füllte sich mit schmerzlicher Entsagung in Beziehung auf

7. Da sprach Gott: Ich will den Menschen von der Fläche des Erdbodens weg löschen vom Menschen bis zum

7. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶמְחָה אֶת-הָאָדָם.
אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה

sein Herz". 'ר' bezeichnet aber das Innigste, das von Gott in Beziehung zum Menschen gesagt werden kann. והיו עיני ולבי שם כל הימים, seine Liebe, seine Empfindung wird dort weilen, nicht bloß seine Vorsehung. Hier also לבו, — menschlich gesprochen, — die Freude, die Gott an dem gegenseitigen Gedeihen des Menschen und der Erde haben wollte, — במעשיו 'ר' שמח — und auf die er jetzt verzichten mußte. Der Erdbwelt wäre die Forteristenz des Menschen Unheil gewesen, darum 'גו' נרחם; allein Gottes Herz — menschlich gesprochen — war dasselbe geblieben. „Es that ihm wehe, daß er auf die von seinem Herzen gewünschte segensreiche Forteristenz des Menschen auf Erden verzichten mußte.“ —

Hinsichtlich dieser und ähnlicher anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott gestatten wir uns eine allgemeine Bemerkung. Man hat so lange an diesen Ausdrücken herum philosophirt, um jeden Gedanken an eine Körperlichkeit zu entfernen, bis man zuletzt der Gefahr nahe kam, selbst die Persönlichkeit Gottes zu verflüchtigen. Wenn das die Absicht der תורה wäre, hätte sie derartige Ausdrücke leicht vermeiden können. Allein diese letztere Gefahr ist größer als die erstere. Diese Ausdrücke retten die zwei wesentlichsten Begriffe: die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen. Nicht umsonst heißt es: Als Gott sah u. s. w. Es war die Schlechtigkeit der Menschen nicht nothwendig. Es mußte ein Schauen Gottes vorangehen, ehe Gott es wußte: dieser Ausdruck gewährleistet uns also das Bewußtsein der menschlichen Freiheit. Und das Geschick, das den Menschen trifft, tritt nicht in Folge einer physischen Causalität ein; es geht ein prüfender Rathschluß Gottes voran, der Rathschluß selbst schmerzt den Beschließenden. Alles dies setzt die Persönlichkeit und Freiheit Gottes voraus und hält diese dem Bewußtsein rein. Schon ר' אב'ר, einer unserer jüdischen Denker ist der Ansicht, daß dieses Bewußtsein von der Persönlichkeit Gottes viel wichtiger sei, als die Speculation darüber, ob man Dies oder Jenes von Gott prädiciren könne.

B. 7. 'ר' dieselbe Barmherzigkeit, die den Menschen dahingestellt hatte, sprach jetzt den Beschluß seiner Vernichtung aus. Die Entartung war eine so große, daß die Vertilgung selbst ein Akt der Barmherzigkeit war. Selbst in dem Augenblicke der Vernichtung spricht sich die Größe des Menschen aus, indem seine Vernichtung die Vernichtung der ganzen lebenden Erdbwelt nach sich zieht. Die Erde wohl nicht, aber פני האדמה, die Oberfläche gehört als Boden seiner Bestimmung dem Menschen. Kein bloß physisches Band verknüpft den Menschen mit den Dingen. Es besteht auch eine moralische Beziehung zwischen ihnen. Wenn der Mensch sündigt, trauert und weilt die Erde. Diese Thatsache geht durch alle Bücher ח'ג'ס. Es heißt ferner nicht אב'ר אב'ר אב'ר absolut, sondern mit dem Beiſatz: מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. Es ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß selbst diese Vernichtung nur eine relative gewesen, Entfernung von der Erdbwelt. Ob aber nicht selbst da das Göttliche im Menschen noch aufbewahrt, für andere

Biehe, bis zum Gewürm und bis zum Vogel des Himmels; denn ich bin veranlaßt den Entschluß zu ändern, daß ich sie geschaffen habe.

מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם: 8. וְנָח מִצָּא חַן בְּעֵינַי יְהוָה: פ

8. Noach aber erreichte Wohlwollen in den Augen Gottes.

Räume, andere Verhältnisse, das wagen wir nur fragend anzudeuten. Der Wortausdruck bezeichnet jedenfalls nur eine relative Vernichtung. —

Die Weisen geben im Midrasch zu מרה einen Aufschluß, der von nicht geringer Bedeutung sein dürfte. מרה heißt nach ihnen eine völlige Auflösung. Vielleicht ist מרה verwandt mit מרה, wovon nur noch מה vorkommt, das Formlose, nicht für die Erkenntniß Dastehende. Also nicht bloß Tod und Verwesung der Muskeln wird verhängt, sondern auch der Gebeine, ja selbst der sonst nach den Weisen nie verwesende Theil der Gebeine wird hier gänzlich aufgelöst. Bei dieser völligen Auflösung ist es denn um so weniger auffallend, warum sich keine, oder nach der allerneuesten Annahme, warum sich so wenig Reste der vorsündfluthlichen Menschheit vorfinden sollen. Ohnehin hat nach der Ansicht der Weisen Leidenschaftlichkeit Einfluß auf raschere Verwesung der Gebeine (Sabbath 152, b), und kann dies bei der Verderbniß dieses Geschlechtes in noch höherem Maße der Fall gewesen sein.

Während so ein ganzes Menschengeschlecht zu Grabe ging, heißt es:

B. 8. וְנָח מִצָּא חַן בְּעֵינַי ד', nicht: Noa fand Gnade, in dem Sinn, daß er verschont blieb. וְנָח מִצָּא חַן בְּעֵינַי heißt nie: Gnade bei Jemandem finden, daß dieser ihn mit Strafe zc. verschone. Vielmehr steht es überall, wo von Jemandem für Jemanden eine Gewährung, eine Willfährung, eine Begünstigung zu erwarten steht. So wenn Abraham wünscht, daß die Engel bei ihm einkehren sollen, wenn die Egyptianer das Volk beschenken sollen u. s. w. Es ist zwischen Gott und dem Menschen eigentlich das Allerhöchste, das der Mensch Gott gegenüber erreichen kann. So bei Moische חַן בְּעֵינַי ד', damit ich wisse, was ich zu thun habe, um auch ferner deines Wohlwollens würdig zu sein. — Wurzel von חן verw. mit ענן, rad. von ענן, Wolke, die die Bedingung der Fruchtbarkeit und des Gedeihens für die Erde in sich trägt. Die Wolke ist für den Ort, über dem sie schwebt, dasjenige, von dem dieser Alles zu erwarten hat. Verwandt ferner mit חן, wovon חן, die Partikel des Darreichens. חן heißt: zu Jemandem geistig in dasselbe Verhältniß treten, in welchem die Wolke zur Erde steht. חן ist noch nicht das gewährte Wohlwollen, sondern die Würdigkeit dazu. Nun heißt es nicht חָנִי, sondern בְּעֵינַי, nach der Beurtheilung, der Einsicht. Wenn Jemand so ist, daß Gott ihm חוּן sein könne, so hat er חן בְּעֵינַי ד'. — חן ist in den meisten Fällen nicht ein zufälliges Finden, sondern das Erreichen eines erstrebten Zieles. Daher חן vom Erreichen derjenigen geistigen Güter, רעה, רעה, u. s. w., die nie zufällig, die nur nach ernstem Streben zu erlangen sind. So auch von den Schickungen Gottes, die den Menschen treffen, weil sie ihn auffuchen, כִּי אֵל כָּל הַלְאָה אֲשֶׁר מִצְאָתָם בְּרַחֲמָיו (2. B. M. 18, 8).

9. Dies sind die Erzeugnisse Noach's. אֱלֹהֵי הַתּוֹלְדֹת נֹחַ נִחַ אִישׁ צְדִיק
 Noach, ein gerechter Mann, war in

So das: להם ומצא להם (4. B. M. 11, 22), „und wird es ihnen das (von ihnen gewollte) Ziel erreichen?“ So auch מצא חן בעיני ד' nicht zufällig. Es kommt nur bei denen vor, die Gott mit ganz besonderen Kräften und Mitteln für ganz besondere Zwecke ausrüstet, so Moſche, so Iſrael (מצא חן במדבר), so auch hier von Noa: Während Alles entartet, so daß es vernichtet werden mußte, „ward Noa in der Beurtheilung Gottes würdig befunden, auf ihn das ganze Rettungswerk der Zukunft zu übertragen“. In ihm concentrirte sich Alles, was Gottes „Herz“ für die Menschheit gewollt. Er hatte alle Keime in die Zukunft hinüber zu retten. —

Es ist ein durchschauender Gedanke, daß als Produkt von 1600 Jahren Menschengeſchichte nur Ein Mann mit ſeiner Familie daſteht, und auf dieſem Einen Manne Gott ſein Menschheitwerk fortführt. Nicht umſonſt wird noch ſpäter auf dieſe Phase in der Gotteswaltung zurückgeblickt. Wenn David Gott in allem Furchtbaren und Erhabenen, in allem Schönen und Großen, in allem Erſchütternden und Herrlichen beſungen hat, ſchließt er mit dem Gedanken: ſo mannigfaltig der Wechſel in der Natur und Menſchenwelt erſcheint, ſo unerſchütterter bleibt doch allem dieſem Wechſel gegenüber in ſeinem Walten und ſeinen Plänen Gott. Er „faß“ der Sündfluth gegenüber und ſelbſt als die ganze Menſchheit zu Grunde ging, blieb Er מלך, und ſein מלכות, ſein Menſchheit-Erziehungs-Plan, blieb unerſchütterter. Und alſo unerſchütterlich wie Gott allem Wechſel gegenüber ſteht, ſo feſt und unerſchütterlich will Gott Alle werden laſſen, die ſich ihm als ſein Volk hingebend anſchließen, und dieſe Feſtigkeit führt nicht zum Kampfe, ſtört nicht den Frieden, ſie iſt die einzige Bedingung des Friedens: ד' למבול ישב וישב ד' מלך לעולם, ד' עון לעמו, יהוה ד' יברך את עמו בשלום.

נח

B. 9. אלה תולדת נח. Wie oben mit והארץ השמים תולדת השמים eine neue Reihe der Entwicklungen eingeführt wird, so hier eine neue Reihe der Menschenentwicklung. Die bisherige Menschheit geht ihrem Untergange entgegen. Noa iſt ein zweiter Adam und ſteht an der Spitze eines neuen Menſchengeſchlechts.

Indem aber nicht ſofort ſeine Kinder, ſondern er ſelbſt gleichſam als ſeine erſte תולדה genannt wird, giebt dies den Weiſen Gelegenheit zu der Bemerkung, daß das erſte Produkt des Menſchen, die erſte Frucht ſeiner Arbeit, ſein eigener Charakter iſt, und nun zumal in einer Zeit, wie diejenige Noa's, in welcher es gewiß der höchſten auf ſich ſelbſt gerichteten Energie bedurfte, ſich aus der allgemeinen Verderbniß für das Kleine und Gute emporzuretten. Da iſt ſicherlich das erſte und edelſte Erzeugniß des Braven: er ſelbſt. מצא חן בעיני ד' איש צדיק חמים, das ſind die Charakterſeiten, durch welche Noa ד' איש צדיק חמים, und die Gott zugleich als Saatkörner des künftigen Menſchengeſchlechtes in dieſem neuen Stammvater erwählte.

איש. Nach der Bemerkung unſerer Weiſen wird in הנך mit dem Namen איש nicht geſpielt. Wen das Gotteswort einen Mann nennt, war ein Mann, ein erprobter Cha-

seinen Zeiten sittenrein; mit Gott führte sich Noach. תָּמִים הָיָה בְּדַרְתּוֹ אֶת־הָאֱלֹהִים
הַהֶחֱלֵף־נָח:

rakter, צדיק מומחה, und wer hätte mehr Proben fester Männlichkeit zu bestehen gehabt als Noa in seinem bisherigen 600jährigen Wandel in Mitte der wechselnden Geschlechter! — השחתה דרך, חמס, Sittenverderbnis und Unredlichkeit, sittliches und sociales Verderbnis wird uns sofort als Gepräge seiner Zeit geschildert; dem gegenüber war Noa צדיק und תמים, צדיק im Gegensatz zu חמס, und תמים im Gegensatz zu דרך. השחתה דרך heißt: den Personen und Verhältnissen um uns das ihnen Gebührende leisten. (Es ist insofern laut- und begriff-verwandt mit dem chalb. שרר: befriedigen, genügeleisten). Der צדיק faßt Alles objektiv, Nichts vom Standpunkte seines Interesses, Alles vom Standpunkte seiner Pflicht auf. Es ist zunächst die sociale Gerechtigkeit, und steht daher vorzugsweise mit עשה und פעל, mit Ausdrücken der Handlung, der That in Verbindung, עשה צדיק, פעולה צדיק, u. s. w. — חמס dagegen ist vorzugsweise mit הלך und דרך verbunden. דרך ist zunächst diejenige Entwicklung, die der Mensch zur Vollenbung seiner eigenen Persönlichkeit durchmacht, in der man von Stufe zu Stufe fortschreitet (verw. mit דרג, מדרגה). Während in der Handlung die Rücksicht auf die eigene Persönlichkeit zurücktritt, ist in דרך die Befriedigung und Vollenbung der eigenen Persönlichkeit das Ziel, das somit ebenfalls die ganze sinnliche Entfaltung mit umfaßt. תמים דרך ist Derjenige, der selbst auf dem Wege dieser sinnlichen Entfaltung rein bleibt. Die Verwandtschaft mit רמס: sich jeder Aeußerung, jeder Bewegung enthalten, und mit dem chalb. טמם, verschlossen sein, dürfte für חמס den Grundbegriff der Selbstbeherrschung geben, die alles Streben von innen heraus unter der Herrschaft des Einen sittlichen Willens zusammenhält, und sich durch keinen äußern Reiz etwas entziehen, somit sich nicht sittlich mangelhaft machen läßt.

בדרתו, die doppelte Auffassung: in seiner Zeit war er ein Gerechter, oder: selbst in seiner Zeit blieb er gerecht, ist wahrscheinlich in beiden Beziehungen wahr. Sicherlich bleibt ein solcher Kampf, wie ihn Noa zu bestehen hatte, nicht ohne schwächenden Einfluß auf den Charakter. Sicherlich wiegt aber auch auf andrer Seite das in solcher Zeit bewährte kleinere Maß von Sittlichkeit und Rechtschaffenheit ungleich schwerer auf Gottes Wage, als das größere in irgend einer bessern Zeit. Bezeichnend ist es, daß das בדרתו bei תמים und nicht bei צדיק hervorgehoben ist. Es ist ungleich schwerer, in einer unsittlichen Zeit sittlich, als in einer unredlichen redlich zu bleiben.

Das Noa צדיק war, wurzelte in seiner Sittenreinheit, und diese Sittenreinheit wurzelte in dem Grunde des Ganzen, in dem חלהלך, in dem sich an Gottes Hand führen lassen. Während es von den späteren Größen heißt, daß sie vor Gott, als seine Boten, gewandelt, heißt es von ihm; daß er mit Gott gewandelt, daß er, auf den Umgang mit den ihn verlachenden Zeitgenossen Verzicht leistend, nur Gott sich anschloß, und eben dadurch „נח“, derjenige ward, in welchem die zukunftslose Menschheit eine Zukunft gewann.

10. Da zeugte Noach drei Söhne, **וַיֵּלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֵת־**
 Schem, Cham und Japhet. **שָׁם אֶתְחַם וְאֶת־יָפֶת׃**

B. 10. Noa war schon 500 Jahre alt, als er Kinder erzeugte. Alle seine Vorfahren und Zeitgenossen standen viel früher als Familienväter da. Die Vermuthung liegt sehr nahe, daß Noa bisher gefürchtet hatte Kinder zu bekommen, sich nicht zutraute, in solcher Zeit ein reines Haus zu gründen und brave und sittenreine Kinder zu erziehen. Erst 20 Jahre nachdem das Ende verkündet war, nachdem er sich fünfhundert Jahre geübt hatte, vereinzelt und allein mit Gott zu wandeln, sich selbst, ehelos und familienlos aus der allgemeinen Verderbniß zu retten, wagte er Vater von Kindern zu werden, und die Wiederholung des Namens Noa dürfte lehren, daß auch dieser Schritt von ihm nur in dem Bewußtsein seiner Bestimmung „Noach“ zu werden, geschehen.

שְׁלֹשָׁה בָנִים. drei Söhne: die Stammväter der neuen Menschheit werden also dreitheilig eingeführt. Wenn bei näherer Betrachtung diese Namen eine verschiedene Charakteristik dieser Menschen-Stamm-Väter verrathen, so liegt darin der hohe Trost: wie verschieden auch die einzelnen Menschen-Stämme geartet erscheinen, so hat diese Verschiedenheit schon vor der Sündfluth bestanden, sie war also von Gott mit hinüber gerettet, es muß also mit in dem Plane Gottes liegen, das Ziel der Menschheit trotz aller Verschiedenheit der Nationalitäten, ja vielleicht durch Zusammenwirken aller verschiedenen Nationalitäten herbeizuführen — es wurden gleich ein **שׁ**, ein **ח**, ein **פ** mit in die Arche gerettet.

Betrachten wir diese Namen, die uns schon in den Söhnen des **שׁ זרע** drei verschiedene Richtungen entgegen führen:

שׁ: Name, Begriff des Objekts. Die ganze Weisheit des Menschen bestand ja ursprünglich und besteht ja in Wahrheit auch heute noch darin, daß er den Dingen Namen zu geben, d. h. daß er ihren Begriff auszusprechen und ihnen damit ihren „geistigen Raum“, ihr **שׁ**, anzuweisen vermag. **שׁ** weist daher jedenfalls auf eine geistige Thätigkeit, auf ein Erkennen, Begriff- und Namen-Geben.

ח, rad. **חמ**, verw. mit **חמ**, **חמ**, **עמ**. — **חמ**, in **ח** und **ח**, bezeichnet, daß ein Wesen die Bedingung von etwas Anderm in sich trägt. Daher **ח**: die Mutter, und **ח**: die Causalitätspartikel. Kommt das in dem Einen unentwickelt Liegende in Bewegung, zur Entwicklung, so entsteht **חמ**: die unruhige Bewegung, das Gähren. Diese Bewegung hat zwei Ausläufer, entweder: **חמ**, daß die Masse glühend wird, sich verzehrt, dann entsteht nichts Neues; oder **עמ**, es tritt die Geburt ein, es entsteht ein Neues, ein Anderes neben dem Einen. Jedenfalls bedeutet **ח** das Heiße, die aufgeregte sinnliche Bewegung.

פ von **פ**, verw. mit **פה**, Grundbed.: offen stehen wie **פה**. Davon **פ**: der allen äußeren Eindrücken offen steht, sich von ihnen überwältigen läßt. **פ**: eine Erscheinung, die den Andern überwältigt, sein Inneres für Etwas gewinnt. Verwandt auch mit **פ**, das Schöne, Ausprechende. Jedenfalls, während **שׁ** den Begriff des Geistigen, **ח** das Glühende, Aufgeregte, die höchste Sinnlichkeit bedeutet, entspricht **פ** dem Ge-

11. Es ward aber die Erde vor dem Angefichte Gottes verderbt, und da ward die Erde des Unrechts voll.

11. והשחת הארץ לפני האלהים
והמלא הארץ חמס:

müth, der Phantasie, die für das Schöne empfänglich ist. Möglich sogar, daß פה einfach von פה stammt, wie צפה, Chron. II. 3, der Ueberzug der Säulentrone, von רלה, die Thüre, von רלה, schöpfen, aufnehmen und ausgießen; die Thüre ist das Ventil am Hause, durch das ihm sein Inhalt gegeben und genommen wird.

Wir haben also hier drei Seiten, die das ganze Seelenleben des Menschen ausmachen. Im gefunden Zustande ordnen sich alle drei einem höhern Principe unter, und gelangen wie bei Noa in אה האלקי zur reinsten Potenz des Geistes, in חמים zur reinsten Potenz des Sinnlichen und in צדיק zur reinsten Gestaltung alles Wollens und Strebens. Getrennt wird שם: der Denkende, חם: der Sinnliche und פה: der dem Schönen Nachstrebende. שם soll dazu kommen: להרהל אה ד, und פה statt von dem Ideal des Schönen, sich von dem Ideal des Guten leiten zu lassen und צדיק zu werden, während, wo die Richtung פה vorherrschend hervortritt, die Sinnlichkeit allerdings vor Rohheit durch den Maßstab des „Anständigen“ geschützt sein, allein der an die Lebensthätigkeit gelegte Maßstab immer nur ein subjectiver bleiben wird. Wir werden noch später in direkterer Weise auf diese charakteristische Grundverschiedenheit der neuen Völkerstämme zurückgeführt, und haben dies hier nur berührt, um hervorzuheben, wie diese künftig sich ausprägenden Nationalverschiedenheiten nicht als Entartung zu betrachten seien, sondern schon mit in die Arche hineingebracht wurden. Zeigt uns daher die Geschichte, geistig begabten oder gemüthveredelten Völkern gegenüber, auch solche, bei denen glühende Sinnlichkeit vorherrschend erscheint, so darf uns dies nicht in der Ueberzeugung irre machen, daß alle die verschiedenen Menschenrassen für ein einziges hohes Menschenideal geschaffen sind und diesem Ziele entgegenreifen, jenem Ziele, daß: ומלאה הארץ דעה אה ד' וגו'.

א. 11. שח ist der Begriff des Verderbens, nicht des Vernichtens. Es ist das Zerstoren eines guten Zustandes, das Hindern und in das Gegentheil Verkehren eines zum guten Gedeihen bestimmten Gegenstandes. Grundbedeutung von שח: Grube, und zwar nicht etwa zum nützlichen Zwecke des Aufbewahrens, sondern um einen feinen Weges zu einem Ziele Schreitenden in diesem Wege zu unterbrechen und zum Untergange zu bringen. Verwandt mit שח: Bestechung. שח ist eine, der auf das Recht gerichteten Beurtheilung des Richters gegrabene Grube, die die Einsicht und das Urtheil des Richters auf diesem Wege unterbricht, von ihrem Ziele zurückhält und zum Falle bringt. So spricht auch שח sowohl die Wirkung als die Procebur als eine solche aus, die den, bis dahin in vollständig unangegriffener Entwicklung gewesenen Lebensprozeß durch plötzliche Hemmung des Weges unterbricht, der den Organismus mit der Außenwelt, Luft und Nahrung zuführend, in Verbindung setzt. Der Querschnitt über Luft- und Speiseröhre macht ein שח in diesem Wege. Von dieser Grundbedeutung des

12. Da sah Gott die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn es hatte alles Fleisch seinen Wandel auf der Erde verderbt.

12. וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ וְהִנֵּה
נִשְׁחָתָה כִּי-הִשְׁחִית כָּל-בָּשָׂר אֶת-
דְּרָכָו עַל-הָאָרֶץ: ׀

שחת begreift sich's, warum שחת vorzugsweise mit דרך verbunden ist. השחת allgemein heißt: auf seinem Wege zum Heile unterbrochen, und von diesem hinabgezogen sein. השחת דרך setzt voraus, daß der ganze Lebensweg, auch die auf das Sinnliche gewendete Lebensrichtung an sich nur zum sittlichen Heile führt; Unsittheit ist die Grube, die diese an sich zum Heile führende Richtung ins Verderben hinabzieht. — חמם: ein solches Unrecht, das nicht durch menschliches Gericht gefasst werden kann, אינו יוצא בדינים, das aber, fort und fort geübt, nach und nach den Nächsten begräbt. So: ויחמום כגן שכו, das aber, fort und fort geübt, nach und nach den Nächsten begräbt. So: ויחמום כגן שכו (Klagel. 2, 6., Job 15, 33.). Wenn die Beere des Weinstocks unreif abfällt, so hat er חמם gegen die junge Beere geübt, nicht auf einmal, sondern indem er ihr nach und nach die Nahrung entzog, bis sie abfiel; ebenso der Garten gegen sein Gehege. Verwandt mit חמם: עפוף, diejenige Verderbnis, die nicht auf einmal geschieht; nur nach und nach geht der Wein in Eßig über. Nun heißt es hier bedeutungsvoll: Die Erde ward vor dem Angesichte Gottes verderbt, und da ward die Erde des Unrechts voll. Es war zuerst Sittenverderbnis, Vergehen, bei denen man die bürgerliche Gesellschaft nicht beteiligt glaubt. Ob die Jugend ausschweifend, die Ehen sittlich faul, dabei, meint man, könne Handel und Wandel blühen und redlicher Verkehr fortbestehen. Allein wenn erst vor Gott die Erde verderbt ist, dann vermögen alle menschlichen Einrichtungen die Gesellschaft nicht vor Untergang zu retten. Mit גזל, mit offenbarem Raub wird sich nie die Gesellschaft füllen, dagegen weiß sie sich durch Kerker und Strafgewalt zu schützen. Allein an חמם, an der mit Schlaueit gepaarten Unrechtsfertigkeit geht sie zu Grunde, wogegen nicht menschlicher Arm, wogegen nur die vor Gott sich selber richtende Gewissenhaftigkeit, zu schützen vermag. Diesen Kern des Menschen tödtet die Unsittheit, und mit ihr ist auch dem bürgerlichen Heil das Grab gegraben. חמם קם למטה רשע, heißt es in Jechesk. (7, 11.) „die durch Sittenlosigkeit erzeugte Gewissenlosigkeit wird zuletzt ihre eigene Ruthe, לא מהם das Unheil kommt nicht aus dem natürlichen Menschen selbst, kommt nicht ממהומם, nicht aus der Ueberfüllung, kommt nicht ממהומם, kommt nicht aus den gegenseitigen socialen Beziehungen (dem doppelten מהם), ולא נה בהם, es liegt überhaupt nicht das Elend in den Menschen als solchen, sondern es ist das חמם, an dem sie zu Grunde gehen, wodurch die ganze Gesellschaft חמם wird, in gährende Fäulnis endet“.

B. 12. Da sah Gott die Erde an, und sie, die Erde als solche, nicht als kosmischer Weltkörper, als welcher sie außer Betracht der הורה steht, sondern insofern ihre Oberfläche Träger des Menschenwirkens ist, sie war in ihrer reinen Entwicklung gehemmt, indem ihre dem Menschen gespendeten Kräfte und Güter in den Dienst des Sittenverderbnisses aufgingen.

13. Da sprach Gott zu Noach: Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen, denn die Erde ist voller Unrecht vor ihnen geworden, und so bin ich im Begriff sie mit der Erde zu verderben.

14. Mache dir einen Kasten aus

13. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קַץ כָּל־
בָּשָׂר בָּא לְפָנַי בְּרַמְלָאָה הָאָרֶץ
חָמָס מְפִיָּיהֶם וְהִנְנִי מִשְׁחִיתָם אֶת־
הָאָרֶץ:

14. עֲשֵׂה לְךָ תֵּבָה עֲצֵי־גִפְרִית קָנִים

B. 13. קץ von קצץ (verwandt mit נח): abschneiden, daher das Ende, wo etwas aufhört. „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen“, kann heißen: die Verhältnisse alles Fleisches sind in ein solches Stadium getreten, daß sie mich auffordern, Dem ein Ende zu machen. Oder wahrscheinlicher: wenn ich nicht einschreite, geht alles Fleisch von selbst völlig zu Grunde, „sein Ende ist bereits vor mich gekommen.“ Wie schon oben durch למינהו gesagt, ist das Gedeihen des Geschlechtes an die geschlechtliche Gattungsreinheit also geknüpft, daß, wenn Gott spricht, die Erde soll blühen, implicite damit die geschlechtliche Reinheit bedingt ist. Wenn daher ארץ רכבו על הארץ, so ist ihr קץ von selbst da, und wenn Gott nicht eingeschritten wäre, so wäre auch selbst der noch mit Noa zu rettende reine Funke unrettbar verloren gewesen. Dann dürfte auch das מפניהם zu verstehen sein. מפני heißt nämlich immer: ein sich Zurückziehen vor Etwas aus einem Gefühle der Unterordnung, der Angst, der Rücksicht u. dgl. Wir haben schon erwähnt, daß חמס auch von leblosen Dingen vorkommt, בסרו u. ויחמס כגפן u. s. w. Vielleicht hier ebenso: „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen. Wenn dies so weiter geht, giebt es keine Zukunft für den Menschen mehr; denn „aus Furcht vor ihnen“ ist bereits die Erde voller חמס geworden, sie entzieht ihnen schon ihre Kräfte aus Scheu vor der Unstittlichkeit, dem Raube und dem Morde, die sie mit ihnen unterstützen würde. ויהי מקול זנוחה ותחנף הארץ (Zirm. 3, 9), הדם יחניף את הארץ (4. B. M. 35, 33), והארץ חנפה תחה יושביה (Jes. 24, 5). — וְהִנְנִי מִשְׁחִיתָם, Partikel des Darreichens, Gewährens. Mit הנה entspricht man den Anforderungen, die aus den Verhältnissen sich ergeben. Also: diesem gegenüber schreite ich Verderben bringend ein; allein dies Verderben ist keine Vernichtung, ist die von den Verhältnissen dringend geforderte Rettung.

B. 14. תבה, ein Behältniß, das nur in dieser Erzählung und in derjenigen der Rettung Moses' vorkommt, wo es auch zur rettenden Erhaltung eines Menschen im Wasser dient. Die Ableitung ist dunkel. Ob, wie ילד von לדה, so תבה von dem chalb. יתב, sitzen, abzuleiten wäre, ist zweifelhaft. Jedenfalls ist es der Form nach ein Kasten und nicht ein Schiff. Die Form ist ja unten breit und oben spitz zulaufend, somit der Schiffsförmigkeit entgegengesetzt. Es sollte ja gar nicht zum Durchschneiden der Wellen bestimmt sein, sondern von ihnen getragen werden. — קנין von קנ, das verstärkte גנ, schützen, umfriedigen, woher denn גן der Garten, קן: eine noch engere Umfriedigung zur Vergung lebender Wesen: Nest, hier im Großen: Thierbehälter. Es heißt nicht לתבה, sondern את התבה, der ganze Kasten soll קנין sein, nicht zunächst eine Wohnung

Gopherholz, aus Thierbehältern bestehend sollst du den Kasten machen, und ihn von innen und außen mit Bech bedecken.

15. Dies ist's, wie du ihn machen sollst: Dreihundert Ellen die Länge des Kastens, fünfzig Ellen seine Breite und dreißig Ellen seine Höhe.

16. Eine Beleuchtung machst du dem Kasten, und lässest ihn obwärts bis zu einer Elle abnehmen; die Thüre des

תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה וְכִפְרָתָהּ אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ בְּכֶפֶר:

15. וְזֶה יְהִי אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ נֹשֵׁלֶשׁ

מֵאַמּוֹת אֹמֶה אַרְבֵּי הַתֵּבָה חֲמִשִּׁים

אַמּוֹת רְחֹבָהּ וּשְׁלֹשִׁים אֹמֶה קוֹמָתָהּ:

16. צִהַר וְתַעֲשֶׂה לַתֵּבָה וְאֶל־אַמּוֹת

תְּכַלֶּנָה מִלְּמַעְלָה וּפֶתַח הַתֵּבָה

für Noa und seine Familie und dabei auch Räume für Thiere, etwa zum Nutzen, sondern der ganze Kasten ein Rettungshaus für lebende Wesen.

כפר (verwandt mit גבר, קבר) Grundbed.: eine schützende oder hemmende Bedeckung; schützend, daß auf den bedeckten Gegenstand nichts von Außen einwirke, wie hier, so auch כפרת, Deckel; hemmend, daß das Bedeckte nicht nach Außen wirke, so כפר פנים, Born hemmen, כפר בריח (Jesaias 28, 18.) die Wirkung eines Bundes hemmen. In Beziehung auf Sünde kommt es in beiden Bedeutungen vor: כפר על, die Person, das Volk, das Heiligthum u. s. w. schützen vor den Folgen begangener Sünden, und ebenso כפר פשע וכו', כפר על עון, כפר פשע וכו', die Folgen der Sünde hemmen, daß sie nicht auf die Person u. s. w. wirke. כפר Häuser, die nur die Bedeutung des Schutzes für den Arbeiter haben: Dorf, im Gegensatz zu עיר, wo die Häuser eine selbstständige Bestimmung haben, Träger der ganzen städtischen Kultur zu sein; das Haus des Landmanns ist nicht ein עיר. (Siehe oben 4, 17). כפר: ein junger Löwe, der schon anfängt, schützender Anführer eines Löwenrudels zu sein. Hier tritt die Verwandtschaft mit גבר hervor. — Der Name des Holzes גפר steht in Lautverw. mit כפר, und dürfte vielleicht auch schon dem Holze an sich eine gegen den Einfluß des Wassers schützende Eigenschaft inne gewesen sein.

B. 16. צהר. Die צ-Form von זהר scheint fast auf eine künstliche Beleuchtung hinzuweisen. (Heißt vielleicht Del zunächst als wichtigstes Beleuchtungsmittel 'צהר', sowie als Nahrungsmittel 'שמן?'). Sicherlich nicht ohne Grund wird die Einrichtung so ganz speciell mitgetheilt und später wiederholt hervorgehoben, daß Noa Alles כן, ganz so gemacht habe. Gott hätte in tausendfacher Weise retten können — ob die Größe der Arche hinreichend war u. s. w., sind Ueberlegungen, die wir ziemlich bei Seite lassen können. Gott erwähnt einen Menschen, der soll sich, seine Familie und die Thierwelt für die Zukunft retten; er rettet sie und sich nur dann, wenn er Alles so und nur so vollbringt, wie ihm befohlen. גרול המצווה ועושה ממי שאין מצווה ועושה, die gebotene Vollbringung ist bei weitem größer, als die willkürliche, ist erster jüdischer Grundsatz. Im Gegensatz zur herrschenden Ansicht hat wahren Werth nur das, was zur Erfüllung des göttlichen Willens geschieht. Was Jemand nach eigener Eingebung u. s. w. übt, hat nur zweifelhafte, untergeordnete Bedeutung. Was hätte Noa in den 120 Jahren nicht noch Alles zur Ret-

Rastens bringst du an die Seite an; mit unterstem, zweitem und drittem Stockwerk machst du ihn.

17. Und ich — siehe ich bringe die Entseelung durch Wasser über die Erde, alles Fleisch, in welchem Lebens-Geist

בְּצִדָּהּ תִּשְׂרֹף הַחַיִּים שְׁנַיִם וְשָׁלֹשִׁים
תַּעֲשֶׂה:

17. וְאֲנִי הֲנִי מְבִיא אֶת־הַמָּבּוּל
מִיָּם עַל־הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל־בָּשָׂר

tung thun können! Hundert Archen bauen u. j. w. u. j. w. Es dürfte hier daher vielmehr nur gesagt sein, daß sich Noa darauf beschränkte, Das, das aber ganz zu thun, was Gott befohlen hatte, und Gott das Weitere überließ.

V. 17. Das hast du zu thun, und ich, — siehe ich u. j. w.; in dem הֲנִי liegt, daß das Schauerlich-Ernste, welches Gott zu thun im Begriffe war, durch die Umstände selbst erheischt ward. — מָבּוּל, offenbar von der Wurzel נָבַל, welche das Schwinden der Lebenskräfte in der organischen, animalischen oder sittlichen Welt bedeutet. Daher נָבַל: das Welken der Blätter, נָבַל: das Entschwinden der Kräfte, ermüden, נָבַל, נְבִלָה: die sittliche Nichtswürdigkeit, und endlich נְבִילָה: den entseelten Körper, den Leichnam bedeutet. Es ist nur eine schwächere Form von נָפַל, also das allmälige Abwelken und Absterben, sei es der vegetabilischen, animalischen, oder geistigen und sittlichen Kräfte. מָבּוּל also: die Entseelung, und indem das herbeizuführende Verhängniß mit diesem Worte bezeichnet wird, ist damit der Katastrophe der mildeste Charakter aufgedrückt. Alles, was irdisch ist, ist ohnehin zuletzt dem „נָבּוּל“, bestimmt; alle die dem Untergange verfallenden Wesen würden so nicht ewig gelebt haben; es tritt für sie nur ein verfrühtes Abwelken und Sterben ein. Es wird überhaupt mit großer unterscheidender Sorgfalt gesagt, was getödtet werden soll: לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים, nur die Hüllen, in welchen Lebensgeist ist, die ohnehin dereinst נְבִילָה werden, nicht aber das Leben, auch nicht der Geist des Lebens, (רוּחַ ist das unsichtbar Bewegende), am allerwenigsten נַפְשׁ, die im Menschen unsterbliche Persönlichkeit. „Die Entseelung kommt, um den Hüllen, in welchen Lebensgeist ist, den Weg zu hemmen, ihnen frühzeitig das Grab zu bereiten“. —

גּוֹ rad. גּוּ. Schon von den Weisen bemerkt, daß dieser Ausdruck vorzugsweise das Sterben der Gerechten begleitet, so bei Abraham, Jizschak, Jaakob: וַיָּמָת וַיִּמָּסֶף אֶל עַמּוּי, und hier steht derselbe zur Bezeichnung des Unterganges dieses Geschlechtes! Nichts so bezeichnend wie die Wahl dieses Ausdruckes! Es ist ja nicht ein Mensch, dessen Phantasie sich hier das Schreckliche des Untergangs des ganzen Menschengeschlechtes mit allem möglichen Graus ausmalt, desgleichen die verschiedenen Sündfluth-Gemälde in Wort und Pinsel sich ergangen; es ist der milde, barmherzige Schöpfer und Herr der Welt, der uns über seine Thaten Aufschluß giebt. Wie מָבּוּל, so ist auch dies גּוֹ in dieser Richtung höchst bedeutsam. גּוֹ verwandt mit גוּר, der Wurzel von גוּר, die Körperlichkeit, גּוּ Leib, Rücken, גוּר, der hingeschiedene Leib, גּוּ, der Volkstörper als Ganzes nach Außen im Unterschied von עַם, der Gesellschaft nach Innen. Ferner mit גָּבַח: Ansammlung von Flüssigkeiten, Grube, davon später גָּבַח, der Sammler; mit גָּבַח. Ansammlung fester Stoffe, daher: hoch; dann גָּבַח גָּבַח, Höcker. Aus allem

ist, unter dem Himmel verderbend zu entfernen; Alles, was auf Erden ist, soll erstarren.

18. Mit dir aber werde ich meinen Bund aufrecht halten, du wirst in die Arche gehen, du und deine Söhne und deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir.

אֲשֶׁר-בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִמַּחַת הַשָּׁמַיִם
כָּל אֲשֶׁר-בָּאָרֶץ יָגוּעַ:

18. וְהִקְמַתִּי אִתְּךָ בְּרִיתִי אֶתְּךָ וּבָאָה
אֶל-הַתְּהֵבָה אֶתְּךָ וּבְנֵיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּבְנֵי
בְנֵיךָ אֶתְּךָ:

Diesem ergibt sich die Grundbedeutung: Massensammlung, Stoffsammlung, und נגוּ wird den Moment bezeichnen, in welchem der bis dahin bewusste, fühlende, empfindende Leib, blos „Stoff“ wird, d. h. bewußtlos, empfindungslos wird, ein Zustand, der, wenn er dem Tode vorangeht, ihn für den Sterbenden schmerzlos macht. So wird auch in נגוע ב"ר einfach: צמוק, erstarren, starr werden erläutert. Wie kann — menschlich gesprochen — der barmherzige Gott milder handeln, wie kann er dem Manne, der dies Alles mit durchleben soll, und der das Phantastebild des Möchelns, der Angst und Verzweiflung so vieler Millionen Wesen kaum hätte überleben können, wie kann er ihm das kommende Verhängniß mild=beruhigender ankündigen als: alles בשר, alles Empfindende wird in einem Moment erstarren, wird „Materie“ werden, נגוע! Materie fühlt nicht; das Uebrige, was dann mit ihnen vorgeht, ist nichts als elementare Auflösung. Bewußtlos werden, sterben und aufgelöst werden, — ומח, ממו, ונגוע — diese drei Stadien werden auch nachher bei der historischen Erzählung des Vorganges, VII. 21, 22, 23. deutlich auseinander gehalten.

B. 18. ברית, Wurzel ברה, verwandt mit ברר, פרט, פרט, die alle ein Trennen ausdrücken. (Daher auch wohl ברה: ein Stück, ארץ, eine Strecke). ברית ist eine solche Bestimmung, die unabhängig von allen äußeren Umständen, ja selbst im Gegensatz zu denselben, in Erfüllung gebracht werden soll. Es entspricht buchstäblich dem Begriff des „Absoluten“, dem von allem Causalnerus Abgelösten, dem Unbedingten. Daher auch das Errichten eines ברית: ברה, trennen, sondern, heißt, sowie die Erfüllung eines Bündnisses: הקים. קום ist verschieden von עמר: Gegensatz der Bewegung; von הוצב: Gegensatz des Sichhingebens, die Selbstständigkeit. קום ist Gegensatz des Fallens. Nun ist ברית eben Etwas, das in dem Zusammenhang der Dinge keine Stütze hat, sich selbst überlassen, fallen würde, und nur von dem כורת ברית aufrecht erhalten wird. Der Begriff „Bund“ entspricht dem ברית keineswegs. Schon darum nicht, weil Bund immer ein Gegenseitiges voraussetzt, ברית kommt aber auch völlig einseitig vor. So Gottes ברית der Erhaltung Noa's und der noachidischen Welt. So an Pineas. Nichts hatte wohl mehr eine ברית-Bestimmung nöthig als die Erhaltung Noa's. Die paar Balken machten gewiß nicht die Rettung aus, sonst hätten sich ebenso noch Andere retten können. Wohl nur im Sinne des אין סומכין, nach welchem der Mensch jederzeit das ihm Mögliche thun soll, hatte Noa seinen Kasten zu bauen, aber die Erhaltung und Rettung selbst bedurfte gewiß des ganz besonderen Schutzes des göttlichen Willens; daher: ברית. — אהך, die Uebrigen alle um Noa's und seines Verdienstes willen. Zu ihm gehörte die Familie und die zu rettende lebendige Welt.

19. Und von allem Lebendigen, aus allem Fleische sollst du zwei von Jeglichem in die Arche aufnehmen, sie mit dir zu erhalten; männlich und weiblich sollen sie sein.

20. Von dem Vogel für seine Gattung und von dem Viehe für seine Gattung, von allem Gewürm des Erdbodens für seine Gattung, werden zwei von Jeglichem zu dir kommen, damit du sie erhaltest.

21. Du aber nimm dir von aller zur Speise dienenden Nahrung und sammle sie zu dir ein, damit sie dir und ihnen zur Speise diene.

22. Noach that's; Alles wie Gott ihm geboten hatte, also that er.

Kap. 7. V. 1. Da sprach Gott zu

19. ומִכָּל־הַחַיִּי מִכָּל־בֶּשָׂר שְׁנַיִם מִכָּל תְּבִיא אֶל־הַתֵּבָה לְהַחֲיִת אִתָּךְ זָכָר וּנְקֵבָה יְהִי:

20. מִהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ שְׁנַיִם מִכָּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ לְהַחֲיוֹת:

21. וְאַתָּה קַח־לְךָ מִכָּל־מֵאֲכָל אֲשֶׁר יֹאכֵל וְאִסַּפְתָּ אֵלֶיךָ וְהָיָה לָךְ וְלָהֶם לְאֹכְלָהּ:

22. וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים כִּן עָשָׂה:

ז שני: 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה לְנֹחַ בְּאֶרְצָה

V. 19. מכל החי, nach den Weisen: von allem Lebenskräftigen, solche, die nicht durch die auch in die Kreise der Thiere hinübergetragene Entartung in ihrer Lebenskraft geschwächt waren. Ebenso זכר ונקבה יהיו, nicht זכר ונקבה תביא, sondern: ihr Charakter soll noch das reine, ungetrübte, unverderbte Männliche und Weibliche sein. Dasselbe wird wohl auch durch das im V. 20 wiederholte למינהו hervorgehoben. Solche Exemplare, in denen der Gattungscharakter noch unvermischt und unverfälscht geblieben, die ihrer Gattung noch rein angehörten. Es wird diese geschlechtliche Ungetrübtheit der zu rettenden Thierpaare unten VII. 2. noch geradezu durch איש ואשרו bezeichnet. Die Geschlechter, welche gerettet wurden, waren in so außerordentlichem Maße von Entartung frei geblieben, daß sie in diesem gehobenen Augenblicke, durch Gott gehoben, fast wie in einem Menschen ähnlichen Verhältniß zu einander zu betrachten waren. Der Grundquell der ganzen Entartung war ja: השחחת דרך, sowie die Wurzel der Rettung: Noa's eben sein חיים-Charakter gewesen.

Kap. 7. V. 1. Bis dahin war Alles im Namen "אלקי" erzählt; erzählt, wie Gott, als Schöpfer, Gesetzgeber und Richter der Welt, mitten aus der entarteten Gesamtheit den einen Menschen und diejenigen Thiere zur Rettung aussonderte, die nicht an der allgemeinen Entartung theilgenommen hatten. Sie hatten die Erhaltung verdient und wurden erhalten. Das angestrebte erste Ziel heißt: להחיות, sie am Leben zu erhalten. Das Folgende wird mit dem Namen 'ה eingeleitet, jenem Namen, der dem, die Menschheit zu ihrem Ziele barmherzig erziehenden, jeden kommenden Moment mit Rücksicht auf dieses Ziel gestaltenden Gotteswerke angehört, und damit diese Rettung als Grundstein für die neue Menschen-Zukunft bezeichnet. Dieser fernere Zweck der Rettung wird daher V. 3. nicht להחיות, sondern לחיות זרע genannt, Samen der Zukunft auf Erden zu beleben.

Noach: Gehe du und dein ganzes Haus in die Arche; denn dich habe ich gerecht vor mir gesehen in diesem Zeitalter.

וְכָל-בֵּיתְךָ אֶל-הַתֶּבֶה בְּיָאֲתָהָּ רְאֵיתִי צְדִיק לְפָנַי בְּדוֹר הַזֶּה:

2. Von allem reinen Viehe nimm dir je sieben, das Mann=Thier und sein

2. מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח לָךְ שְׁבַעַת שְׁבַעַת אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וְיָמֵן

צדיק. Was oben in צדיק und תמים auseinander gelegt war, wird hier in צדיק zusammengefasst. Denn im Allgemeinen ist die gesammte Pflichttreue nichts als Gerechtwerden. Nicht blos die Pflicht gegen den Nebenmenschen, auch die Sittlichkeit ist's. Kein Fünkchen Geist und Leben, kein Splitter Kraft ist uns eigen. Alles ist uns anvertrautes Gut, dem wir gerecht werden sollen. Der Unfittliche, der Gott gehörende Kräfte vergeudet und von Gott gezogene Schranken durchbricht, ist ein Schelm vor Gott, wie der Dieb vor den Menschen. — לפני, vor mir; Mancher kann vor den Menschen gerecht erscheinen und ist es nicht vor Gott, und umgekehrt. Es sind auch die Begriffe, die die Menschen mit den Worten verbinden, nicht immer die wahren und rechten, am allerwenigsten in Zeiten so allgemeiner Entartung. Die Worte Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. werden in jeder Zeit im Cours bleiben. Der Inhalt dieser Worte jedoch wird gestohlen, man stellt ihnen seine Zwecke und Meinungen unter. Selbst der Name „Gott“ kann von Munde zu Munde gehen und durch die Verirrung der Zeit seinen wahren Inhalt verloren haben. Darum sicherlich nicht überflüssig: צדיק לפני, gerecht vor mir, nach meinem Sinn. — ברור הזה. Wir haben schon bemerkt, wie den Wurzeln דור, טור, תור, דבר, דבר, דבר der Begriff des Aneinanderreihens mehrerer Objekte an denselben Faden zu Grunde liege, sei der Faden die Zeit, oder etwas Anderes. Keiner kann sich allen Einflüssen seiner Zeit entziehen; der Faden der Gleichzeitigkeit wirkt tief, und es ist wahrlich nichts Leichtes, in einer pflichtvergeffenen Zeit ein pflichttreuer Mensch vor Gott zu sein. Indem aber Gott dies als ה' zu Noa spricht, so dürfte darin zugleich der Ausspruch liegen, Gott habe ihn für die Zwecke seiner Menschen-Zukunft tauglich erfunden, er trage mit seiner in solcher Zeit erprobt gebliebenen Pflichttreue den rechten Kern für die von Gott beabsichtigte Zukunft in sich.

B. 2. Von den Thieren im Allgemeinen heißt es oben: sie werden zu dir kommen. Von den reinen Thieren hier: du sollst dir nehmen. בהמה טהורה kommt hier zuerst vor. Obgleich bis dahin Thiere noch gar nicht Gegenstand des Genusses waren, und der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren erst durch das spätere sinaitische Gesetz hervortritt, bezeichnet gleichwohl Gott hier dem Noa bereits Thiere nach dem Charakter der Reinheit. Es muß also schon damals Gelegenheit zu dieser Unterscheidung gewesen sein, und diese Gelegenheit war das Opfer; denn auch die Noachiden durften und dürfen nur reine Thiere opfern (Sebachim 115, a). Also: Nur das, was allen Menschen zum Opfer tauglich ist, dürfen Juden essen. Der jüdische Tisch und der noachidische Altar stehen auf gleicher Stufe. Die Auswahl dieser Thiere muß daher für beide in dem gleichen Motive wurzeln. Was heißt טהור? טהר, verwandt mit צהר (ים) (טהרה),

Weib; von dem Viehe aber, das nicht rein ist, zwei, das Mann=Thier und sein Weib.

3. Auch von dem Vogel des Himmels, je sieben, männlich und weiblich; Samen zu beleben über die ganze Erdofläche hin.

הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טָהָרָה הוּא שְׁנַיִם
אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ:

3. גַּם מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם שִׁבְעָה שִׁבְעָה
זָכָר וּנְקֵבָה לְחַיֹּת וְרַע עַל-פְּנֵי כָל-
הָאָרֶץ:

das Durchsichtige, dessen Theile homogen sind und dem Strahle Durchgang gewähren. טהור ist also: das Empfängliche, das dem göttlichen Strahle Durchgang Gewährende. Der ist der reine Mensch, der für das Göttliche empfänglich ist, dessen Geist, Gemüth und Leib von dem Göttlichen durchstrahlt werden. Sein Gegensatz ist טמא: das Verschlossene, somit für das Göttliche Unempfängliche. Das im sinaitischen Gesetze enthaltene Genuß-Verbot gewisser Thiere hat keineswegs die leibliche Gesundheit im Auge, und beruht ebenso wenig auf climatischer Eigenthümlichkeit. Dasselbe Gesetz gebietet ja sie in Palästina dem Fremdling zu geben, dem נר הושב, dessen wohlthuende Unterstützung ja Liebespflicht sein soll (3. B. M. 25, 35. 5. B. M. 14, 21). Vielmehr bezeichnet das Gesetz ausdrücklich als die durch das Gebot zu vermeidenden Folgen: טומאה und שקץ, und als das durch die Beachtung anzustrebende Ziel: קדושה, die Heiligung. Die verbotenen Speisen sind theils מטמא, negativ, machen für das Göttliche unempfänglich; theils משקץ, positiv, führen zum Ungöttlichen, Schlechten. Wenn also die Reinheit des Menschen im Verhältniß zu Gott darin besteht, daß er für das Göttliche empfänglich sei, und diese Empfänglichkeit mit dadurch bedingt ist, daß sein Leib, sein בשר, wirklich מבשר „Bote“ sei, im Dienst des Geistes stehe: so dürften nur diejenigen thierischen Speisen die „reinen“ sein, die, indem sie vom Menschen in sich aufgenommen worden, keine Regungen abstumpfen und keine Triebe wecken, wodurch der Mensch unempfänglich für das Geistige und dem Sinnlichen zugeneigter würde. Es werden das diejenigen Thiere sein, die auch ihrerseits für menschliche Eindrücke empfänglich sind, sich ihrer Natur nach leicht, ohne erst der Zähmung zu bedürfen, dem Menschen unterordnen, auf seine Zwecke eingehen, in denen überhaupt das Animalische und Leidenschaftliche nicht mit überwiegender Entschiedenheit vorherrscht. — Welche Thiere werden sich nun andererseits am meisten für Opfer eignen? Wir erkennen ja nicht in dem Wilden das Prototyp der Menschheit, die ersten Menschen und noch die edlern unter den Noachiden standen ja Gott nahe, ein Adam, Hebel, Seth, Noa, ein Abraham, Jizhat, Jaakob standen ja nicht vor einem Gößen wenn sie opferten, wie man das jetzt nicht nur uns, sondern allen den größten Geistern der Vorzeit, einem David, einem Jesaias u. s. w., allen Denen imputiren möchte, die geopfert, im Opfer, in der Wiederherstellung der Opfer, Israels Gottesnähe und Gottesverherrlichung geschaut und gefeiert und mit Sehnsucht erhofft und erhoffen; allen Diesen stand und steht ja nicht Gott als ein grausam blutiger Göße gegenüber, der am Zucken einer

4. Denn der Tage sind noch sieben, dann lasse Ich auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte niederregnen, und lösche alles Bestehende, das ich gestaltet habe, weg von der Fläche des Erdbodens.

4. כִּי לַיָּמִים עוֹד שִׁבְעָה אַנְכִי
מִמָּטֵר עַל-הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם
וְאַרְבָּעִים לַיְלָה וּמַחֲוִיתִי אֶת-כָּל-הַיְקוּם
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה:

verwendenden Thiermuskel seine Freude habe, oder der so dumm wäre, das Sterben eines Ochsen hinzunehmen als Sühne für das Sterben eines Menschen, der auf das röchelnde Thier alle die Qualen und Schmerzen und Todesängste übergehen ließe, die eigentlich den Menschen treffen sollten: sondern dem Ersten wie dem Letzten war und ist das Opfer: זבח חורה, ein Ausdruck für die Selbsthingebung. Das hingegossene Blut war die Aufforderung und das Gelöbniß, sein Blut dem heiligen Gotteswillen hinzugeben; Kopf und Fuß, Brust und Leib, Fett und Nieren auf Gottes Altar gaben unsern Arm, unser Auge, unsere Brust, unsern Leib mit allen, auch den niedersten Reizen hin, 'לחם אשה ר', „Nahrung des Göttlichen auf Erden“ zu werden. Der Opfernde, auch der Noachide wenn er opferte, lernte und gelobte sich Gott zu opfern — und so werden wiederum nur die Thiere als die zum Opfer geeignetsten erscheinen, die, indem sie der Menschen-Natur sich am meisten nähern, auch am besten als dessen Repräsentanten erscheinen dürften. Somit werden dieselben Thiere als die geeignetsten für Opfer dastehen, die später für den Genuß des Juden von dem göttlichen Gesetze gestattet blieben, und es wird dasselbe Motiv für beide Zwecke dieselbe Auswahl treffen lassen. Mag nun hier die Weisung, von den reinen Thieren „sich 7 Paare zu nehmen“ an Noa mit Hinblick auf sein künftiges Opfer oder auf den einstigen Bedarf für den Genuß nach dem Gottes-Gesetze, oder aus beiden Rücksichten zusammen ergangen sein: immer begreifen wir, weshalb dieser Befehl mit dem Namen ה' eingeleitet ist. Für die Erhaltung der Thierwelt im Allgemeinen lag kein Motiv vor, von den reinen Thieren eine mehr als dreifach größere Anzahl zu nehmen. Die „Reinheit“ der Thiere steht nur im Zusammenhange mit den Menschen-Erziehungs-Zwecken Gottes, die der Name ה' repräsentirt.

B. 4. אַנְכִי מִמָּטֵר. Wer aufmerksam הַנִּיךְ liest, findet den Gebrauch des Pronomen אַנְכִי von Gott in Unterscheidung von אֲנִי höchst charakteristisch. אַנְכִי erscheint immer nur in einer Weise, wo das „Ich“ sich den Wesen nicht schroff gegenüber stellt, wo es vielmehr ein Walten bezeichnet, in welchem sich Liebe und Gnade offenbart; (Siehe פסיקתא zur Stelle: הוא מנחמכם אַנְכִי אַנְכִי הוא מנחמכם Jes. 50); während אֲנִי, von אָנָה, senden, verhängen über Etwas, (אָנָה), die Persönlichkeit bezeichnet, von der eine Bewegung ausgeht, die etwas מֵאֲנָה ist, an einen andern etwas aussendet, (vgl. אָנָה, Schiff), die Persönlichkeit aber bleibt fern. Damit hängt auch wohl אָנָה, הָאָנָה seufzen, zusammen, das demgemäß: sich von einem göttlichen Verhängniß, von einer „Schickung“ getroffen fühlen, hieße. — אַנְכִי von אָנָה, verw. mit עָנָה, עָנָה, חָנָה, חָנָה. Einmal kommt אָנָה als selbstständiges Substantiv vor: Amos 7, 7, 8. אָנָה שֶׁם אָנָה

5. Da that Noach Alles wie ihm **אֱשֶׁר-צִוָּהוּ** **כָּכֵל** **נֹחַ** **וַיַּעַשׂ** 5.
Gott befohlen.

דְּוָה:

לְיִשְׂרָאֵל. Dort heißt es wahrscheinlich der Onyr, nach Aruch der Edelstein שוהם, der, wie wir wissen, zur Eingravirung, somit zum Träger von Inschriften diene. So wird Aboda Sara 7, b. die Edelsteine übertreffende Vorzüglichkeit der הורה daran demonstriert, daß man den Onyr zur Unterlage der הורה gebrauchen würde, und daraus wieder der Werth Israels, welches die הורה, und der Werth des Volkes, welches mit Israel zugleich die הורה in seiner Mitte berge. Der Sinn der Stelle in Amos wäre demnach: Siehe, ich mache mein Volk Israel zur Fassung eines (mein Wort tragenden) Edelsteins, mein Volk soll durchaus nichts Selbstständiges sein, soll nichts sein als „Fassung meines Onyr“, — (dem geschauten Bilde nach: חומת אבן, die Mauer um einen Onyr) — als Träger des Heilighums meines Wortes, darum mache ich seinem, dieser Hingebung völlig fremd gewordenen Reiche ein Ende. — חנך ist die Einsetzung, Einübung, Eingewöhnung in seine Bestimmung. ענג: das behagliche Umfaßtsein von sich anschießenden äußeren Verhältnissen. ענק: Hals-Umgebung. אנק: Halsbeengung und völlige Erdrösselung. Alle diese Bedeutungen lassen als Grundbegriff das Umfassen und Tragen erkennen, und אנכי entspräche einer solchen Thätigkeit, in welcher von dem „Ich“ die zweite Person getragen, umfaßt, gehalten und gepflegt wird, wo das „Ich“ in enge Verbindung mit dem „Du“ tritt. (Zwei אנכי, heißt es in der פסיקה, haben die Väter am Sinai vernommen, אשר התאריך, וְאֵל קַנָּא וְאֵל קַנָּא; derselbe אנכי, der ich dich umfaßt und aus Mizrajim gehoben, derselbe ist auch zu אֵל קַנָּא und will nicht, daß du dich von einem Andern getragen halten sollst).

Ist dies Alles richtig, so ist hier das אנכי unendlich bezeichnend. Wenn du mich jetzt Tod und Vernichtung über die Menschen- und Thierwelt bringen siehst, — so stehe ich doch da in meiner Barmherzigkeit und Liebe, bin selbst jetzt noch derselbe „אנכי“, der Alles Umfassende, Alles Tragende und Haltende, und auch dieses härteste Verhängnis hat nur das Heil des Ganzen zum Zwecke. Es ist dies derselbe Begriff, der in den Büchern der Propheten durch den als אלקים ausgesprochenen Namen ה' ausgedrückt wird, die Liebe, die sich als Richter äußert, der prägnanteste Ausdruck der Gotteseinheit und die nachdrucksvollste Negation eines jeden Dualismus.

40 Tage. Die Weisen erinnern an die gleiche Periode der Menschenfötusgestaltung; es dürfte somit schon diese Dauer der Katastrophe sie im tiefem Grunde als eine neugefaltende bezeichnen.

ומחיה, מוחה, auslöschten, wegmischen, setzt die vorgängige Auflösung voraus. Sein Gegensatz ist: יקום, das nur noch einmal, und zwar auch beim Untergange, bei Korach vorkommt, und das Selbstständige, sich selbstständig Erhebende, bedeutet, das also dem Falle widerstrebt. Bedeutsam ist das אשר עשיתי, ich habe sie ja selbst gestaltet, Leben und Selbstständigkeit meiner Geschöpfe ist ja meine Freude, meine Absicht, und

6. Noach war ein Mann von 600 Jahren, da war die Entseelung durch Wasser auf Erden.

7. Da ging Noach, seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm, in die Arche, flüchtend vor dem Wasser der Entseelung.

8. Von dem reinen Viehe und vom Viehe, das nicht rein ist, so wie von dem Geflügel und Allem was auf dem Erdboden kriecht,

9. paarweise kamen sie zu Noach in die Arche, männlich und weiblich, wie Gott Noach geboten hatte.

6. וְנֹחַ בְּרֵשֶׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וְהַמְבּוּל הָיָה מִיַּם עַל-הָאָרֶץ:

7. וַיָּבֵא נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי-בָנָיו אִתּוֹ אֶל-הַתֵּבָה מִפְּנֵי מִי הַמְבּוּל:

8. מִן-הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינָנָה טְהוֹרָה וּמִן-הָעוֹף וְכָל אֲשֶׁר-רָמַשׁ עַל-הָאָרֶמֶת:

9. שְׁנַיִם שָׁנִים בָּאוּ אֶל-נֹחַ אֶל-הַתֵּבָה זָכָר וּנְקֵבָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ:

nur dem Mißbrauch trete ich entgegen. — כאשר צוהו ד', wieder 'ד'; denn der wesentliche Inhalt dieses Auftrages gehört der künftigen Gestaltung an לחיות זרע, auf der neuen Erde wieder neues Leben zu säen, und auch die Siebenfaltigkeit der „reinen“ Thiere, wie schon bemerkt, vielleicht mit im Hinblick auf jenes Volk des göttlichen Gesetzes, das eben das große Werkzeug in Gottes Händen werden sollte, die Menschheit, ohne neues Mbul, zu ihrem Heile zu erziehen. —

W. 6. בן שש מאות שנה. Der Mensch ist ein fortgesetztes Erzeugniß seiner Lebensjahre. Jeder Tag arbeitet physisch und psychisch an seiner Veränderung. Unsere Sprache nennt ihn daher einen Sohn der Jahre. — So ist er auch ein Sohn des Charakters, בן בליעל, auch ein Sohn an ihm zu vollziehender Strafe, בן הכוח. —

W. 9. Sie kamen paarweise zu Noa, wie Gott Noa geboten hatte. Gott hatte Noa die Aufnahme der Thierpaare geboten; allein die Ausführung, insbesondere so weit sie sich auch auf חיות erstreckte, und das ganze paarweise Erscheinen nur geschlechtlich rein gehaltener Paare, lag völlig außer seiner Macht. Allein hier tritt die im heiligen Schriftthum so bedeutsame Wahrheit, daß derselbe Gott, der dem Menschen Gesetze giebt, auch der Gesetzgeber und Gebieter der Natur ist, mit andern Worten: daß ה' auch אלקי' ist, in faktischer Thatsächlichkeit hervor. Der dem Noa das Gebot zur freien Erfüllung erteilte, dessen Gebot führte auch die Thiere in der Weise ihm zu, daß er den göttlichen Auftrag erfüllen konnte. Diese Thatsache, die Identität des Gottes der Natur und des Gottes der Menschheit, das Walten desselben Gotteswortes in der Natur, das dem Menschen sein Gesetz zur freien Erfüllung hinausgab, bildet einen Grundzug des jüdischen Bewußtseins, das unter Andern David's Psalm in dem Satze besingt השלח אמרתו ארץ וגו' הנהן שלג כצמר וגו' משליך קרחו כפהים וגו' שלח דברו ומסם וגו' מגיד דברו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל וגו' ויעש נח ככל אשר צוהו ד'. Wgl: oben W. 5. שנים שנים באו וגו' כאשר צוה אלקים את נח.

10. Es war nach den sieben Tagen, da waren die Wasser der Entseelung auf der Erde.

11. Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noach's, im zweiten Monate, am 17. Tage des Monates, an diesem Tage wurden alle Quellen der großen Fluth aufgerissen und die Schleusen des Himmels geöffnet.

12. Und es kam der Regen über die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte.

13. An eben diesem Tage kam Noach und Schem, Cham und Japhet, die Söhne Noach's, und Noach's Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihnen in die Arche.

10. וַיְהִי לְשִׁבְעַת הַיָּמִים וַיְמִי הַמַּבּוּל
הָיוּ עַל־הָאָרֶץ:

11. בְּשָׁנַת שְׁש־מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי
נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם
לְחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל־מַעְיְנוֹת
הַתְּהוֹם רַבָּה וְאַרְבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ:

12. וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים
יָוִם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה:

13. בְּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נֹחַ וְשֵׁם
וְחָם וַיִּפֹּת בְּנֵי־נֹחַ וְאִשְׁתוֹ נֹחַ וּשְׁלֹשָׁת
נְשֵׂי־בָנָיו אִתָּם אֶל־הַתְּבֵּה:

W. 10. Es folgt nun unter genauer Angabe der Daten die Erzählung, wie Alles präcis so vorgegangen, wie es zuvor angekündigt gewesen. Damit wird die ganze Katastrophe aus dem Bereiche blind wirkender Naturkräfte herausgehoben, und als Werk des freien Waltens göttlicher Vorsehung gekennzeichnet, ganz so wie bei dem Walten in Mizrajim die Wunderereignisse immer im Voraus angekündigt wurden. Es erscheint hier die Natur- und Menschenwelt im Dienste eines einzigen Meisters und Herrn. Im Gegensatz zu der nichtjüdischen Anschauung, die auch in der sogenannten Sündfluth nur ein blind waltendes Naturereigniß erblickt, steht hier das Protokoll und Journal Noa's und zeigt uns zwei Botenzen im treuen Gehorsam gegen den göttlichen Willen, einerseits Noa, und andererseits die vernunftlose Natur; der Vogel in den Lüften, der kriechende Wurm mußte Noa zu finden „nach göttlichem Befehl“, und — in keineswegs natürlicher Weise — „paarweise, männlich und weiblich“ sich bei der Arche einzustellen, und ebenso die einbrechende Fluth brach auf den Wink Gottes nur an dem bestimmten Tage hervor. —

W. 11. בקע (פקע, פקח): auseinanderreißen. — מען, ען, מוען: Quell und Auge. Das Auge ist, wie schon bemerkt, der Quell, durch welchen die sichtbare Welt in den Geist einströmt. So auch באר ein Brunnen und klar machen. פאר ausgraben und untersuchen. Die Wurzel von ען: ען (wie ון: ון), kommt nur noch in עונה, die Zeit vor. Heißt ען als Wurzel von ען: aus dem Verborgenen in die Sichtbarkeit treten, so dürfte mit derselben Wurzel die Zeit, als der aus der verborgenen Vergangenheit quellende, in der sichtbaren Gegenwart sich dahin bewegende, in die verborgene Zukunft sich verlierende Strom der Dinge (מן העולם עד העולם) gezeichnet sein. — תהום, vom המם, das Gewoge, die große, mächtige Fluth. Dem auch sonst vorhandenen Wasser wurden weite Oeffnungen aufgerissen. — ארכ. ארכ, ערב, הרב. ארכ: das noch zurückgehaltene Bestreben hervor- und in Etwas hineinzustürzen. ערב ist das

14. Sie und alles Thier für seine Art und alles Vieh für seine Art und alles, was auf Erden kriecht für seine Art und alles Fliegende für seine Art, jedes gefiederte Thier von jeglicher Art Flügel.

15. Paarweise von allem Fleische in welchem Lebensgeist ist kamen sie zu Noach in die Arche.

16. Die Kommenen kamen männlich und weiblich von jeglichem Fleische, wie ihm Gott befohlen, und da schloß Gott um ihn schützend zu.

14. הָמָה וְכָל-הַחַיָּה לְמִינָהּ וְכָל-
הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְכָל-הַרֹמֵשׁ הָרֶמֶשׂ
עַל-הָאָרֶץ לְמִינֵהוּ וְכָל-הָעוֹף לְמִינֵהוּ
כָּל צִפּוֹר כָּל-כַּנָּף:

15. וַיָּבֹאוּ אֵל-נֹחַ אֵל-הַתֵּבָה שְׁנַיִם
שְׁנַיִם מִכָּל-הַבְּשָׂר אֲשֶׁר-בּוֹ רוּחַ
חַיִּים:

16. וְהַבָּאִים זָכָר וּנְקֵבָה מִכָּל-בְּשָׂר
בָּאוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים וַיִּסְגַּר
יְהוָה בַּעֲדָו:

bereits Eindringen sein des Fremdartigen. חרב ist die völlige Uebermächtigung durch etwas Fremdartiges. ארכה ist also eine Vorkehrung, durch welche Etwas zum plötzlichen Hervorstürzen bereit gehalten wird.

B. 14. כל צפור כל כנף. כל צפור bezeichnet den Vogel nach seiner Bewegung; עוף nach etwas streben, hinfliegen. כנף verw. mit נבב bezeichnet den Flügel, nach seiner Wirkung, indem er den Vogel der Erde entzieht, enthebt. Die Herleitung von צפור ist dunkel. Es findet sich צפר in Nagel: צפרן und in צפיר, gleichbedeutend mit שעיר, das Haarige, Struppige: der Voc. Es kann daher צפור den Vogel nach seiner Federbedeckung, dem Gefieder bezeichnen, und wäre daher die Radix צפר gleichzeitig Bezeichnung für Nagel, Haar und Feder, die doch im Grunde aus demselben Gewebe bestehen. Dunkel bleibt aber der Zusammenhang mit צפירה חפארה und גלעד ויצפר מהר (Richter 7, 3). Ebenso ist nicht klar, was hier durch die dreifache Bezeichnung: „כל העוף למינהו כל צפור כל כנף“, gesagt wird. Vielleicht ist unter עוף alles Fliegende im Allgemeinen, und hier, in Unterscheidung von צפר, alles geflügelte Insekt zu verstehen, das fliegt, aber nicht gefiedert ist; unter צפור dann das gefiederte Fliegende, also der eigentliche Vogel. Die Weisen verstehen aber überall unter צפור nur den reinen Vogel. Vielleicht wird hier das Fliegende aller Art so besonders hervorgehoben, weil es eben sich dem Menschen am Meisten entzieht, hier aber auf Gottes Geheiß sich bei Noa einfand.

B. 15. Der Mensch erscheint hier in seiner höchsten Würde. Die Thiergeschlechter kamen alle zu ihm, als ihrem Erretter und Erhalter.

B. 16. Sie kamen nur hinein, weil sie als „männlich und weiblich“ paarweise gekommen. ויסגר ד בערו. Obgleich Noa Alles gethan hatte, so war damit die Rettung nicht gesichert; er hatte das ihm Befohlene gethan; aber es war ד, die göttliche Absicht der Erhaltung für die Zukunft, die ihn schützte. Worin dieser Schutz bestand, was Gott für Noa that, wird uns in den folgenden Versen erzählt.

17. Die Entseelung war 40 Tage auf der Erde, und wie die Gewässer sich mehrten, da hoben sie die Arche, und sie stand hoch oberhalb der Erde.

18. Erst als die Wasser schwollen und sehr viel über der Erde wurden, ging die Arche auf der Fläche des Wassers.

19. Die Wasser waren aber auch so ungemein hoch über die Erde geschwollen, daß alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt waren.

20. Fünfzehn Ellen höher waren die Wasser angeschwollen, so daß die Berge bedeckt waren.

21. Es erstarrte alles Fleisch, was auf Erden auftritt, an Vogel und Vieh und Waldthier und an allem auf der Erde kriechenden Gewürm; und alle Menschen.

22. Alle, in deren Antlitz der Hauch des Lebensgeistes war, von Allem, was sich auf dem Trockenen befindet, starben.

שָׁשִׁי. 17. וַיְהִי הַמַּבּוּל אַרְבָּעִים יוֹם
עַל-הָאָרֶץ וַיִּרְבוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת-
הַתֵּבָה וַתָּרֶם מֵעַל הָאָרֶץ:

18. וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל-
הָאָרֶץ וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם:

19. וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל-
הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָּל-הַהָרִים הַגְּבוּהִים
אֲשֶׁר-תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם:

20. חָמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה מִלְּמַעַלָּה
גָּבְרוּ הַמַּיִם וַיִּכְסּוּ הַהָרִים:

21. וַיִּגְוַע כָּל-בְּשָׂר׃ הַרְמֵשׁ עַל-
הָאָרֶץ בְּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל-
הַשָּׂרֹץ הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ וְכָל הָאָדָם:

22. כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַח-רוּחַ חַיִּים
בְּאִפּוֹ מִכָּל אֲשֶׁר בְּחַרְבָּה מָתוּ:

W. 17 — 20. Die Erzählung, wie sie hier construirt ist, scheint mitten inne unterbrochen zu werden. Vers 17 und 18 erzählen mit *וַיִּרְבוּ* *וַיִּשְׂאוּ* *וַיִּגְבְּרוּ*, somit eine Aufeinanderfolge. Vers 19 aber beginnt mit dem Präteritum: *וַיִּכְסּוּ* *וַיִּגְבְּרוּ* *וַיִּרְבוּ*, und versetzt uns somit wieder in einen Moment zurück. Die Arche war gebaut; sei sie so stark wie immer, bei einer Fluth, die Alles zertrümmerte, lag sofort die Gefahr unendlich nahe, daß sie an dem ersten besten Berg scheitere. Da bedurfte es sofort der schützenden Gottesvorkehrung. Als das Wasser zuerst schwoll und die Erde bedeckte, und gewiß fluthend strömte, ward, W. 17., die Arche nur gehoben, aber sie stand stille. Erst als, W. 18., das Wasser zu einer ungeheuren Höhe anschwoll, erst da fing sie an zu gehen; denn da, W. 19., war das Wasser schon zu einer solchen Höhe angeschwollen, daß alle Berge 15 Ellen hoch bedeckt waren, und die Gefahr des Scheiterns völlig beseitigt war.

W. 21. Siehe oben VI, 17.

W. 22. Wenn es wahr sein sollte, daß die „Diluvialschichten“ der Geologen von unserer „Sündfluth“ herrühren, so würde der Umstand, daß sich darin vorzugsweise nur Reste von Landthieren und nicht von Seethieren finden, in dem *אשר בחרבה מתו* unseres Textes seine Erklärung finden, da diesem nach zunächst nur die Landthiere von der Fluth ergriffen wurden.

23. Und es löste alles Selbstständige auf, das auf der Fläche des Erdbodens war, vom Menschen bis Vieh, Gewürm und Vogel des Himmels; sie wurden von der Erde weggelöscht, und nur Noach und was bei ihm in der Arche war, blieb übrig.

24. So schmolten die Wasser über der Erde 150 Tag.

Kap. 8. V. 1. Da gedachte Gott des Noachs und aller Thiere und alles Viehes, welche mit ihm in der Arche waren, und es führte Gott einen Wind über die Erde, da stillten sich die Wasser.

23. וַיִּמַח אֶת־כָּל־הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמְחוּ מִן־הָאָרֶץ וַיִּשְׁאֶר אֶת־נֹחַ וְאֶת־אֵתוֹ בַּתִּיבָה:

24. וַיִּגְבְּרוּ־הַמַּיִם עַל־הָאָרֶץ חֲמֵשִׁים וַיִּמָּאֵת יוֹם:

ח 1. וַיִּזְכַּר אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֵת כָּל־הַחַיָּה וְאֶת־כָּל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתִּיבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁכּוּ הַמַּיִם:

Kap. 8. V. 1. ויזכור. ויזכר verw. mit סכר verschließen, also: im Gedächtniß bewahren und festhalten. — אלקי, nach der Bemerkung der Weisen war diese Rettung und Wiederherstellung eine nach Gottes Gerechtigkeit verdiente, selbst ohne Rücksicht auf die sich an dieselbe knüpfende Fürsorge für die neue Zukunft des Geschlechtes, daher dieser Gottesname in dieser Erzählung hervortritt.

וישכו, Wurzel שכך. Dieser Ausdruck weist darauf hin, daß die Wirksamkeit des Wassers nicht bloß eine mechanisch zerstörende, sondern zugleich eine chemisch auflösende gewesen. Sie waren, nach einer Bemerkung (Sanhedrin 108, b.) רוחחין, siedend. שכך Gegensatz des Siedens und Wallens einer Fluth: חמת המלך שככה (Esther 7, 10). — Verwandt ist שכך in dieser Weise mit שגג, dem Gegensatz von מויד, זור, siedend. שגג ist nicht zu verwechseln mit שגה. שגג ist der Irrthum aus Sorglosigkeit. Das Unrecht ist, daß man da ruhig und sorglos gewesen, wo man beides nicht hätte sein sollen. Ganz ähnlich wie של, שלי, was aus Versehen geübt wird, von שלה, שלו, ruhig, sorglos sein. In Beziehung auf unser Geschick ist Sorglosigkeit, Ruhe, etwas sehr Gutes, in Beziehung auf unser Verhalten, etwas sehr Schlechtes; hier heißt es: אשרי איש מפחד חמיר; dort: פחדו בציון חטאים. שגה hingegen ist ein gerade durch zu intensive Geistesthätigkeit veranlasster Irrthum. Es bezeichnet eine solche Eingenommenheit des Geistes von einer Gedankenrichtung oder einem Gegenstande, daß er dadurch von allem Andern abgezogen wird und es außer Acht läßt. Daher auch חמיר חשנה חמיר. Darum kommt in קרבנות פ' קרבנות vom praktischen Irrthum des Volkes, שגיה vom theoretischen Irrthum der Sanhedrin vor. (Daher die Verwandtschaft von שגה mit שגח. השגח: seine Aufmerksamkeit intensiv auf etwas richten, שגע: das völlige Gefesseltsein von einer Idee, eine fixe Idee haben, wahnstunig sein. Selbst שכח heißt ein Vergessen durch Eingenommenheit von andern Gedankenrichtungen, während נשה ein direktes Fahrenlassen aus Gleichgültigkeit ist, צור ילדך הישי והשכח אל מהוללך, „wenn erst dein Hört dich ge-

2. Es wurden die Quellen der Fluth und die Schleusen des Himmels geschlossen, und es wurde der Regen vom Himmel zurückgehalten.

3. Es kehrten immer mehr die Wasser von oberhalb der Erde zurück, und nach 150 Tagen nahmen die Wasser ab.

4. Im 7. Monat, am 17. Tag des Monats ruhte die Arche auf den Bergen Ararats.

5. Die Wasser aber nahmen immer mehr ab bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat, am ersten des Monats, wurden die Spitzen der Berge sichtbar.

6. Da war es denn, nach Verlauf von 40 Tagen öffnete Noach das Fenster der Arche, welches er gemacht hatte,

7. und entsendete den Raben; dieser flog aus und kam immer wieder zurück bis die Wasser anfangen abzutrocknen von der Erde.

8. Darauf entsendete er die Taube von sich, zu sehen, ob die Wasser von der Fläche des Erdbodens abgenommen hatten.

2. וַיִּסְכְּרוּ מַעְיְנַת הַחַיִּים וַאֲרָבַת הַשָּׁמַיִם וַיִּבְלֵא הַגֶּשֶׁם מִן־הַשָּׁמַיִם:

3. וַיָּשׁוּבוּ הַמַּיִם מֵעַל־הָאָרֶץ הַלְלוּךָ וַיָּשׁוּבוּ וַיַּחְסְרוּ הַמַּיִם מִקִּצֵּה חֳמֵשִׁים וּבָאָה יוֹם:

4. וַתֵּגַח הַתְּבֵּה בַחֹדֶשׁ הַשְּׂבִיעִי בַשְּׁבַע־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל הַר־אֲרָרָט:

5. וְהַמַּיִם הָיוּ הַלְלוּךָ וַחֲסוּר עַד הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בְּעֲשִׂירֵי בָּאָחַד לַחֹדֶשׁ נִרְאוּ רֵאשֵׁי הַהָרִים:

6. וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח נֹחַ אֶת־חַלּוֹן הַתְּבֵּה אֲשֶׁר עָשָׂה:

7. וַיִּשְׁלַח אֶת־הָרֶבֶב וַיֵּצֵא יְצוּאָה וַיָּשׁוּבוּ עַד־יִבְשַׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:

8. וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מֵאֹתוֹ לִרְאוֹת הַקָּלוּ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה:

boren haben wird, wirst du ihn völlig vergessen, ist dir doch Gott, selbst während er dich noch zeugte, aus den Gedanken gekommen!" Aus dieser Verwandtschaft von שכח mit שגה erklärt sich's, wie im chald. אשכח: finden heißen kann. Es heißt: seinen Sinn auf Einen Gegenstand richten, eigentlich: suchen, wie auch im Hebr. מצא finden und suchen heißt).

В. 2. ויסכרו, ויסכר verw. mit סגר: schließen. Auch שכר ist nichts anderes als eine Lücke schließen, ersetzen, ergänzen, daher: Lohn.

В. 3. וישבו, sie kehrten in die aufgeschlossene Tiefe, aus welcher sie gekommen, zurück.

В. 7. יבשה המים. Die letzte Stufe ist יבשה הארץ, der Anfang: יבשה המים, daß schon hie und da etwas Trockenes im Wasser sichtbar wurde. Der Stufengang des Trockenwerdens ist durch die Ausdrücke: ויחסרו המים, ויחסרו המים, קלו מעל פני האדמה, הרבו פני, die Erde ward trocken, es war kein Wasser mehr sichtbar; die Erde ward trocken, jezt, ward יבשה, erhielt ihre ursprüngliche Festigkeit wieder.

9. Es fand aber die Taube keinen Ruheplatz für den Ballen ihres Fußes; sie kehrte wieder zu ihm in die Arche zurück, denn Wasser war noch auf der Fläche der ganzen Erde. Er streckte seine Hand aus und nahm sie, und brachte sie zu sich in die Arche.

10. Er ließ noch sieben andere Tage eintreten und entsendete dann die Taube wieder von der Arche.

11. Da kam die Taube zur Abendzeit

9. וְלֹא־מָצְאָהּ הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְבֶרֶךְ־
רַגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל־הַתֵּבָה בַּיּוֹמִים
עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יְהוָה וַיָּקְוֶהָ
וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל־הַתֵּבָה:

10. וַיַּחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם
וַיִּסַּף שְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מִן־הַתֵּבָה:

11. וַתָּבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לַעֵת עֶרֶב

Noa entsendet zuerst den עורב, einen Vogel, der nicht die Gesellschaft des Menschen aufsucht; ערבה, die Wüste, ist seine Heimath. Kehrt der zurück, so muß es draußen noch ganz stättelos sein. Bei dem Raben heißt es wohl daher auch nicht: מאהו, „von sich“, wie bei der Taube, die an seine Gesellschaft gewöhnt war, bei der es auch B. 9. bei der Wiederkehr heißt: ויקחה ויבא אותה אליו. Wenn die Taube nicht wiederkehrt, muß es bereits draußen ganz behaglich geworden sein.

B. 10. ויחל. Wenn ויחל in der Bedeutung „warten“ zu nehmen wäre, etwa zusammengesogen aus ויחל, oder wie ויחילו ער בוש (Richter 3, 25), welches Letztere jedoch mehr ein Erwarten bedeutet, so wäre das עוד שבעת ימים אחריים „noch andere sieben Tage“ nicht erklärt; denn es ist nicht erzählt, daß er schon einmal sieben Tage gewartet hätte. Vielleicht ist ויחל Hiphil entweder von חלל, anfangen, oder von חול, eintreten, und es hieße: Noa ließ erst wiederum andere sieben Tage eintreten. Die Vernichtung war nämlich in eben solchen Perioden gekommen, erst sieben Tage und dann vierzig. Zwischen der zu vernichtenden Gegenwart und dem Beginn der Vernichtung verliefen sieben Tage, in denen nichts verändert ward, in ihnen lief die zu verändernde Gegenwart ab. So vielleicht auch hier bei dem Wiederübergang in die neu zu gestaltende Zukunft. Noa war inne geworden, daß Gott noch seiner gedachte, die Arche war zum Stillstand gekommen, und es waren die Spitzen der Berge sichtbar geworden. Noa aber öffnete noch nicht, er dachte, wie die Fluth gekommen, so werde sie auch schwinden. Er wartete deshalb vierzig Tage. Es kam ihm jedoch zum Bewußtsein, es sei noch kein bewohnbarer Zustand vorhanden, er vermuthete daher, daß, wie früher, auch jetzt zwischen der vollendeten Pause der Vernichtung und dem Eintritt der neuen Zeit erst wieder sieben Tage verstreichen müßten. „Er ließ daher erst wiederum so andere sieben Tage verstreichen“. Solche Perioden von sieben Tagen zur Bezeichnung des völligen Ablaufs eines Zustandes vor dem Eintritt eines neuen, kennt später das Gesetz in טומאה u. f. w.

B. 11. Zur Abendzeit: sie war also schon den ganzen Tag ausgeblieben, es war somit schon eine bedeutende Veränderung eingetreten. — טרף ist nicht Zeitw., sondern Substantiv, wie טרף: selbstgenommene Nahrung, und ist hier mit höchster Bedeutsamkeit

zu ihm und siehe, sie hatte ein Olivenblatt als Nahrung im Munde. Da wußte Noach, daß die Wasser von der Erde abgenommen hatten.

12. Er geduldete sich noch sieben andere Tage und entsendete die Taube; sie kehrte da nicht wieder zu ihm zurück.

13. Endlich im 601. Jahre, im ersten Monate, am ersten des Monats, waren die Wasser von der Erde abgetrocknet. Da nahm Noach das Dach der Arche ab, er sah, und siehe: die Oberfläche des Erdbodens war abgetrocknet.

14. Im zweiten Monat, am 27. Tag des Monats, war endlich die Erde trocken.

וַהֲנֵה עֲלֵה־זֵית טָרַף בְּפִיהָ וַיֵּדַע נֹחַ
כִּי־קָלוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:

12. וַיִּיחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם
וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה וְלֹא־אָיְסָה שׁוֹב־
אֵלָיו עוֹד:

13. וַיְהִי בְּאַחַת וּשְׁש־מֵאוֹת שָׁנָה
בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם
מֵעַל הָאָרֶץ וַיִּסַּר נֹחַ אֶת־מִבְּקָה
הַתֵּבָה וַיֵּרָא וַהֲנֵה חָרְבוּ פְּנֵי הָאָדָמָה:

14. וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּשִׁבְעָה וָעֶשְׂרִים
יּוֹם לַחֹדֶשׁ יָבֵשָׁה הָאָרֶץ: ׀

gewählt. Was das Thier in freiem Zustande sich selbstständig zur Nahrung nimmt, ist: טָרַף. So: טָרַף נָחַן לִירְאוֹ, was Andere als „Raub“ gewinnen, ist den יְרֵאִים ein von Gott Gegebenes. Ein ganzes Jahr war die Taube gefüttert worden, hatte טָרַף, selbstgenommeneß Futter, nicht genossen. Daß sie den ganzen Tag ausgeblieben, war schon ein Zeichen, daß קָלוּ הַמַּיִם, sie fand schon מְנוּחַ für ihre Füße. Allein sie hätte auch schon durch Hunger zurückgetrieben werden können. Da kommt sie und hat ein Olivenblatt als Nahrung im Munde — eine Nahrung, durch die sie sonst sich nicht nährt! Das bittere Olivenblatt im Munde der Taube spricht daher nach dem Verständniß unserer Weisen das große Wort aus: Besser bittere, ungewohnte und sonst nicht zusagende Kost selbstständig und frei, als süße und abhängig. So ist für uns das Olivenblatt nicht ein Bild des Friedens, sondern des Werthes der Selbstständigkeit und Freiheit, und der Genügsamkeit in der Freiheit. —

׀. 12. וַיִּיחַל, Niphal von יָחַל, erwarten, auf Etwas harren, eigentlich: der anticipirte Anfang von Etwas, zur Unterscheidung von יָחַל, in welchem über den Eintritt des ersehnten Gegenstandes keine Meinung ausgedrückt ist, wovon man aber in יָחַל überzeugt ist. Der hier stehende Niphal, während sonst יָחַל nur im Hiel und Hiphil vorkommt, ist nicht so vereinzelt, hat dann aber fast die entgegengesetzte Bedeutung. Jerahmeel 19, 5. וַחֲרָא, כי נחלה אברה הקוהה, sie sah sich in ihrer Erwartung getäuscht. Eine Analogie für diese den Begriff aufhebende Bedeutung des Niphal findet sich in: נהיית נחלת (Daniel 8, 17.): ich bin in meinem Dasein gestört, gehemmt worden. חַוָּה נהיה (Prov. 13, 19): eine überwundene Begierde. Demgemäß auch hier: Noa hatte geglaubt, nach Ablauf der ersten sieben Tage bereits hinaus gehen zu können, fand sich jedoch in seiner Erwartung getäuscht, und ließ in dieser zurückgehaltenen Erwartung noch sieben Tage verstreichen.

15. Da sprach Gott zu Noach:
 16. Gehe aus der Arche, du, und deine Frau und deine Söhne und die Frauen deiner Söhne mit dir.
 17. Alles Lebendige, das von allem Fleische an Vogel und Vieh und allem auf der Erde kriechenden Gewürm bei dir ist, lasse mit dir hinausgehen, daß sie sich frei bewegen auf der Erde und sich fortpflanzen und vermehren auf Erden.
 18. Da ging Noach hinaus, und seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm.
 19. Alles Lebendige, alles Kriechende und alles Fliegende, Alles, was auftritt auf der Erde, nach ihren Familien gingen sie aus der Arche.
 20. Da baute Noach Gott einen Alt-

- רביעי. 15. וידבר אל־הים אל־נח
 לאמר:
 16. צא מן־התבה אתה ואשתך
 ובניך ונשי־בניך אתך:
 17. כל־החיה אשר־אתך מכל־
 בשר בעוף ובבהמה ובכל־הרמש
 הרמש על־הארץ הוצא אתך ושרצו
 בארץ ופרו ורבו על־הארץ:
 18. ויצא־נח ובניו ואשתו ונשי־
 בניו אתו:
 19. כל־החיה כל־הרמש וכל־העוף
 כל רמש על־הארץ למשפחתיהם
 יצאו מן־התבה:
 20. ויבן נח מזבח ליהוה ויקח

B. 17. הוצא. Während הוצא: führe sie hinaus, hieße, heißt הוצא: gieb ihnen die Erlaubniß hinauszugehen. In der Form הוצא ist die Thätigkeit des Hinausgehenden ganz gegen die des Hinausführenden zurückgetreten, er ist ganz passiv. In הוצא ist die Thätigkeit des Hinausgehenden selbstständig erhalten. Gieb ihnen nur die Erlaubniß, so gehen sie von selbst hinaus. Das ganze Aufathmen der aus dem unnatürlichen Aufenthalt in der Arche in die freie Luft Tretenden liegt in dem: הוצא

B. 19. למשפחתיהם, beim Hinausgehen wird noch einmal das große למיניהם־Gesetz der lebendigen organischen Welt als Geleit gegeben. — משפחה, Wurzel שפח, verw. mit שפע, שבע, שבע, ספה, סכא, שפה, שפה, u. s. w. die Alle eine Fülle, eine Ansammlung Vieler zu einer Masse bedeuten. (In Parenthese sei bemerkt, wie die שפחה, dasjenige Individuum, welches in der nichtjüdischen Anschauung auf der tiefsten socialen Stufe steht, nach jüdischer, in ihrer Benennung ausgedrückter Anschauung, als Mitglied in die Familie gehoben wird.)

B. 20. Wenn es etwas gibt, wodurch die hohe Bedeutjamkeit der Opfer zu Tage tritt, und die Wahrheitswidrigkeit aller den Begriff derselben herabwürdigenden Vorstellungen dokumentirt, so ist es diese Stelle, in welcher uns zuerst מזבח und עולות vorgeführt werden.

Ein ganzes Jahr hatte Noa alle seine Thätigkeit auf die Erhaltung der Thiere zu richten gehabt, und nun, im ersten Momente der Rettung, opfert er sie! Und diese Opfe-

tar und nahm von allem reinen Viehe und von allem reinen Vogel und brachte Ganzopfer auf den Altar.

מְבֹלֵי הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמְבֹלֵי הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בְּמוֹבָח:

zung erhält hier eine so unendliche, welthistorische Bedeutung, daß in den folgenden W. 21 u. 22, ausdrücklich als Folge dieser Opfer, gleichsam als Antwort darauf — ירח ה' וגו' — die ganze Entwicklung der Erde und der Menschheit bis auf den heutigen Tag festgestellt wird! Was war nun wohl durch Noa's Altar-Bauen und עולות-Darbringen ausgesprochen, worauf eine solche Welt erhaltende und ihre Entwicklung begründende Gottesbestimmung folgen konnte? Es tritt an vielen Stellen klar hervor, daß מוֹבַח eine vom Menschen gebaute Erhebung der Erde zur Höhe bedeutet, so daß in Jecheskel der מוֹבַח geradezu: הראל, Gottesberg genannt wird. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß der מוֹבַח im מקרא nichts als eine Vergegenwärtigung des Sinai ist, auf dessen Gipfel das אש המערכה dem הראש ההר אש entspricht. So heißt es Ps. 68. אֲדַנְבִּים בקרא סיני „da trat Gott aus den Himmels Höhen in den engen Kreis der Menschen, Gott im Wolke und sein Berg im Heiligthum“; so daß die Stelle in פ' החמיר: עולת המיר: פ' העשויה ברה סיני mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dasselbe bedeutet. Charakteristisch ist es dazu, daß das jüdische Gesetzesheiligthum auch dadurch von den Begriffen der Noachiden sich scheidet, daß der Altar, auf dem wir opfern durften, nur ein מוֹבַח, nur aus mehreren Steinen gebaut, nicht aber מצבה, nicht aus Einem Stein, wie ihn die Natur darbietet, sein durfte. Wir mußten den Altar bauen, er durfte auch nicht ועמודים וכיפין ועמודים, nicht auf Bogen und Säulen stehen, mußte בארמה, mußte מוֹבַח ארמה sein, sich als Fortsetzung der Erde darstellen. Nur so spricht sich der Altar als Erhebung der Erde durch Menschenthätigkeit zu Gott aus. Einen Stein nehmen und darauf opfern, hieße auf dem Standpunkt der Natur bleiben; während der gebaute מוֹבַח ausspricht: über diesem Standpunkt der Natur sich erst schöpferisch zu dem göttlich freien Menschen-Standpunkt erheben und auf diesem zu Gott aufstreben. Indem also Noa auf der neugeschenkten Erde Gott einen Altar baute, weihte er als Stammvater der Zukunft die neugeschenkte Erde zu einer Stätte, auf welcher die künftige Menschenthätigkeit Stein zu Stein fügen solle, bis einst die ganze Erde Ein heiliger Gottesberg geworden!

Wenn andere Völker ihrer Gott, lit näher traten und treten, so treten sie hinaus außerhalb des Menschenkreises, glauben Gott in der Natur näher zu finden. Freilich ist Gott auch dort zu finden, aber noch viel näher ist er mit seiner Herrlichkeit im Kreise des reinen Menschenlebens. Dort offenbart sich seine Allmacht, hier seine Liebe. Darum ist der מוֹבַח der geweihtere Altar, in Vergleich zu dem von der Natur als מצבה dargereichten Stein. Dieser Gedanke ist ein dem jüdischen Gesetzesheiligthum so wesentlicher, daß in dem ganzen Umkreise des Altars kein Baum, und an dem ihn umschließenden Gebäude kein an einen Baum erinnernder Balken sichtbar sein durfte.

מוֹבַח, Wurzel: זבח, dasjenige Tödten, das nicht die Absicht der Vernichtung, sondern der Nahrung hat; זבח heißt ganz eigentlich: Mahl, und ist lautverm. mit שבע, סבא

u. s. w., die alle eine Fülle, eine Sättigung bedeuten. Das Opfer wird ja überhaupt als „Mahl“ gefasst, es ist לחם אשה ה', Nahrung des göttlichen Feuers auf Erden. Der Opfernde giebt sich hin, um die Flamme des göttlichen Lichtes auf Erden leuchten zu lassen.

Es wird ferner Gott beim Opfer immer ה', nie אלך bezeichnet, gewiß zunächst, wie schon die Weisen bemerken, um auch den letzten Schein einer Verwechslung mit den nicht-jüdischen Opfern zu vermeiden, die blinden Naturmächten dargebracht wurden. Der Name ה' tritt aber auch zugleich jener blasphemirenden Ansicht schlagend entgegen, die in dem Opfer nichts als Tödtung und Vernichtung erblickt, darin die „blutige“ Befriedigung einer rachevollen Gottheit sieht und in ihrer schmalstirnigen Beschränktheit jubelt, daß wir gottlob keine Opfer mehr bringen und gottlob schon so erleuchtet sind zu wissen, daß Gott mit dem Blute der Opfer nicht gedient sei!! Denen steht mit niedererschlagender Abwehr der Name ה' beim Opfer entgegen, dem auch hier Noa den Altar baut, und den ja auch die Stirne des jüdischen Hohenpriesters jeder unlautern Trübung des reinen Opfer-Gedankens abwehrend entgegentrug. לה', also gerade auf diejenige Gotteswaltung blicken unsere Opfer hin, die nicht die Vernichtung will, sondern das Leben, ja, von der eben das Leben und alle Zukunft kommt, die in jedem Augenblick bereit ist, neues Leben, neue Kraft und eine neue Zukunft zu spenden; man tödtet sich, um von Gott Leben zu gewinnen, man giebt sich auf und Gott hin, um von Gott, geheiligt und geweiht, in den Kreis des göttlichen Lebens auf Erden gehoben zu werden. Da ist nichts von blutiger Dahingebung an einen zornglühenden Rachegott. Da ist Heiligung jedes Pulschlages, jeder Nervenregung und jeder Muskelkraft an Gott und an seines heiligen Willens Vollbringung. Opfern heißt: Eingehen in das göttliche ewige Leben. Nicht das Thier, sich opfert der Opfernde im Thier. Wenn wir es hinführen, uns mit unsern Händen darauf stützen, es tödten, sein Blut aufnehmen und sprengen lassen, sein Haupt, seine Füße, Brust und Leib u. s. w. dem Feuer übergeben lassen, so geben wir unser Blut, unser Haupt, unsere Muskelkraft dem Göttlichen hin, gehen wir völlig auf in die Alles überwältigende Kraft des göttlichen Willens, den Er für uns in der תורה niedergelegt.

Noa brachte תולד. Cain's und Habel's Opfer waren מנחות, Huldigungsgaben, Anerkennungsoffer; תולד aber stehen in dem Begriff der Thatenweihe. עלה: hinaufsteigen, sich entwickeln, daher עלה, das Blatt. תולד ist על עשה, soll die zu trägt gebliebene Thatkraft zur pflichtgetreuen Thätigkeit wecken, soll sie spornen לעלות fortzuschreiten, hinaanzustreben zu der als Ziel und Bestimmung winkenden Höhe. Während חטאת das durch Leichtsinns verschetzte Beharren auf der eingenommenen sittlichen Höhe lehrt, auf welche daher der Finger des Priesters das Blut קרנות המזבח an die Höhe des Altars hinweist, steht beim תולד der Priester mit dem Blute von ferne, wirft es aus der Ferne an die untere Hälfte des Altars, und sagt damit dem Opferbringenden, der aus Trägheit oder Dünkel durch Unthätigkeit gesündigt: du stehst noch ferne, noch nicht einmal בחטאת הרהר, geschweige denn auf der Höhe deiner Bestimmung, und hast daher alle deine Lebenskraft zusammen zu nehmen, um sie energievoll zu der Höhe deiner Bestimmung hinauf- und hinauf zu richten.

21. Da nahm Gott den Ausdruck der Willfahung wahr, und es sprach da Gott zu seinem Herzen: Ich will nicht
 21. וַיִּרַח יְהוָה אֶת־רִיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־לְבָבוֹ לֹא אֶסְפָּר לְקַלְלִי

Alle diese Sätze bedürfen der nähern Begründung und weitem Ausführung, die aber unsern Betrachtungen zu den הקרבנות פ', f. G. w. vorbehalten bleiben müssen. Hier waren sie nur in so fern heranzubringen, um einen Standpunkt zur richtigen Würdigung der Opfer Noa's zu gewinnen.

Wenn Noa auf der wiedergeschenkten Erde Gott einen Altar baute und darauf עולות darbrachte: so weihte er damit die Erde zu einer Stätte eines zu Gott emporstrebenden Menschen-Bau's, der Stein zu Stein fügen sollte, bis die ganze Erde zu einem Gottesberge werde, auf welchem die Menschheit mit Dahingebung aller ihrer Kräfte zu der Höhe ihrer Gott dienenden Bestimmung in ewigem Fortschritt emporstrebe.

Er nahm zu diesem Opfer von allen reinen Thieren und Vögeln. Wir haben schon oben bemerkt, wie auch den Noachiden nur reine Thiere zum Opfer dienten und glaubten das Motiv darin zu finden, daß diese vermöge ihres Naturells sich mehr zu Repräsentanten von Menschenpersönlichkeiten eignen. In der That sehen wir auch in den spätern Opfergesetzen die Opferthiere, je nach der zu repräsentirenden Persönlichkeit, verschieden bestimmt, sowohl nach Art, als Geschlecht; פָּר: סנהדרין und כֹּהֵן; שְׂעִיר: הריוט, שְׂעִיר נקבה oder שְׂעִירָה: הריוט, שְׂעִיר נשיא; פָּר: סנהדרין und כֹּהֵן; כֶּבֶד: כֶּבֶד u. f. w. Wenn daher dieses Menschheit-Zukunfts-Opfer von allen reinen Thieren gebracht wurde, so dürfte damit der Gedanke noch die Nuance erhalten: auf dieser zum Gottesaltar sich erhebenden Erde sollen, so verschieden sich auch die Menschenpersönlichkeiten im Laufe der Entwicklung gestalten, Alle עולות במזבח werden.

21. ריח הניחוח. ריח ניחוח ist Substantiv von נוח, wie ניצוץ von נוצ, und kommt außer in dieser Verbindung nicht vor. נוח ist die zur Ruhe gekommene Bewegung, und wird daher הַנִּיחֹחַ, eigentlich: zur Ruhe bringen, Ruhe gewähren, auch für die Gewährung eines Wunsches, Befriedigung gewähren, gebraucht; so בָּנָךְ וַיִּנְיֹחֶךָ (Prov. 29.), פָּנֵי יִלְכוּ וְהִנְחִיתִי לְךָ (2. B. M. 33). Nie aber kommt die Rad. נוח in dieser Bedeutung für die Gewährung eines sinnlichen Genusses vor, wie es doch sein müßte, wenn ריח ניחוח „ein angenehmer Geruch“ bedeuten sollte. Ein einziges Mal heißt es: וַיִּנְחֹחַ וַיִּנְחֹחַ וַיִּנְחֹחַ וַיִּנְחֹחַ וַיִּנְחֹחַ וַיִּנְחֹחַ (Job 36, 16). Allein auch da, und gerade da dürfte es ebenfalls nur Ausdruck für die geistige Befriedigung sein. Es heißt dort: „Und hätte dich Gott auch aller Noth entrückt, dein Wohlstand entbehrte doch des festen Grundes, wenn auch die Befriedigung, die dir dein Tisch gewährt, die Fülle des Ueberflusses wäre; sobald du die Schuld des Schuldigen erfüllt, müssen Schuld und Verhängniß sich die Hände reichen“. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die substantivische Pluralform: ריח ניחוח die Befriedigung der Wünsche, des Strebens eines Andern bedeutet. ריח ניחוח hieße also: der Geruch der Befriedigung, der Willenserfüllung, nicht daß der Geruch an sich angenehm wäre. — ריח rad. רוח: Wind. Erwägen wir die Erscheinung, daß ריח die Mühle bedeutet, so ergibt sich, daß ריח nicht zunächst die Sinnesthätigkeit des Riechens, sondern die Eigenschaft des den Duft verbreitenden Gegenstandes be-

der Menschenerde um des Menschen wil: עֹד אֶת־הָאֲדָמָה בְּעֵבֹר הָאָדָם כִּי

deutet. Die Mühle ist ja ein Werkzeug, um einen Gegenstand möglichst fein zu pulverisieren. ריח heißt daher riechen, weil mit dem Geruch die feinsten Theilchen eines Gegenstandes aufgenommen werden. Nur dasjenige gewährt Geruch, wovon sich feinste Theile ätherisch verflüchtigen. Geruch ist derjenige Sinn, mit welchem feinste Theilchen ferner Gegenstände in unmittelbare Berührung kommen. Während der Geschmack- und Tastsinn nur die Gegenstände selbst in unmittelbarer Berührung wahrnehmen, Gehör und Gesicht nur Wirkungen von den durchaus fern bleibenden Gegenständen empfinden, steht der Geruchssinn in der Mitte. Die Gegenstände bleiben fern wie beim Gehör und Gesicht; allein Theilchen von ihnen müssen den Sinn berühren, wie beim Geschmack- und Tastsinn. Daher wird ריח, der Geruch, auch von den leisesten Wahrnehmungen gebraucht: מריח מים יפריח (Job 14, 19.), vom „Geruch“ des Wassers blüht die abgestorbene Pflanze wieder auf; מרחוק יריח מלחמה, das Roß „riecht“ von ferne den Krieg. Bedeutet somit ריח allgemein: Wahrnehmung leisester Aeußerung, so wäre das Opfer als ריח ניחוח, ein leiser, nur andeutender Ausdruck der Willfahung des göttlichen Willens, ein leiser, nur andeutender Ausdruck, daß wir Gottes Willen erfüllen wollen. Das Opfer ist nicht schon selbst ניחוח, die Willfahung, sondern ריח ניחוח, eine Andeutung der Willensbefriedigung, die Gott an unserm Leben finden soll, eine Andeutung unserer Willfährigkeit. Daß der Begriff ריח mit dem Begriff ניחוח nicht in Eins zusammenfällt, ersieht man aus den sechs Anforderungen, die an das Opfer gestellt sind (Sebachim 46 b.) לשם ששה דברים, die an das Opfer gestellt sind (Sebachim 46 b.) לשם ששה דברים, und, davon getrennt: לשם ניחוח, d. i. לשם הניחוח, siehe das.

Es heißt nun aber hier an dieser bedeutungsvollen Stelle das einzige Mal in חג' : ריח הניחוח. Alle andern קרבנות sind nur symbolischer Ausdruck einer Willenserfüllung; denn das Ganze kann kein einzelner Mensch und keine einzelne Zeit vollbringen; darum ein ניחוח. Noa aber hatte die ganze künftige Menschheit vor sich, und sein Opfer ließ allem Dem Ausdruck, was im Laufe aller Zeiten in der Gesamtmenschheit zur endlichen, vollen Befriedigung Gottes an der Menschheit vollbracht werden werde, daher war sein Opfer הניחוח: Hindeutung auf die ganze Willfahung, die einst Gott aus der Menschheit auf der neugeschenkten, zum Gottes-Altar geweihten Erde reifen werde. So auch die Weisen in ב"ר את ריח הניחוח: הריח ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש, ריח של חנניה מישאל ועזריה עולין מכבשן היריחו של שמד — Alles Momente aus der großen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, in welchen sich Menschen selbst für die Erfüllung des göttlichen Willens zum Opfer brachten, Alles Beispiele der großen ניחוח, in welche einst die ganze Menschengeschichte aufgehen soll!

ויאמר ד' אל לבו. Wir haben schon auf die Wichtigkeit dieser und ähnlicher anthropomorphistischen Ausdrücke von Gott aufmerksam gemacht. Die Gefahr, von Gott eine zu körperliche Vorstellung zu haben, ist bei weitem nicht so groß, als jene, auf

len, wenn das Herzensgebilde des Menschen von seiner Jugend an schlecht ist, יָצַר לִבְ הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אִסָּף

dem Wege der Spekulation Gott zu einem transcendentalen, metaphysischen Begriff zu verflüchtigen. Es ist viel wichtiger, von der Persönlichkeit Gottes und seinen innigen Beziehungen zu jedem Menschen auf Erden überzeugt zu sein, als über die transcendentalen Begriffe der Ewigkeit, Unkörperlichkeit u. s. w. zu spekuliren, die fast so wenig in Bezug zu unserm sittlichen Leben stehen wie die algebraischen Chiffren. Alles, was beim Menschen das Band knüpft zwischen dem Menschen und den ihn umgebenden, insbesondere den ihm nahe stehenden Wesen, faßt hier der Ausdruck לב von Gott zusammen. So wahr wir von Gott sagen, daß er רחום, חנון u. s. w. sei, ebenso können hier alle diese מדות in לב zusammen ihren Ausdruck finden. Es steht dies in voller Parallele zu dem frühern: ויחַעַב אֱלֹהִים לִבּוֹ, wo es Gott um sein „Herz“ leid that, d. h. wo er schmerzlich all dem Heil entsagte, welches seine Barmherzigkeit und Liebe an der Menschheit zur Erfüllung bringen wollte. So auch hier: der Complex aller göttlichen Liebe und Barmherzigkeit sprach für die künftige Erhaltung der Menschenwelt. Die Weisen machen noch aufmerksam, wie hier: אֱלֹהִים לִבּוֹ, nicht: בְּלִבּוֹ steht, als Vorbild des sittlich freien Menschen, der nicht בְּרִשׁוֹת לִבּוֹ, nicht Slave seiner Empfindungen und Gefühle sein soll. Sie erinnern, wie überall bei Männern, die uns als Muster dienen können, וַיֹּאמֶר דָּוִד אֱלֹהִים לִבּוֹ, וַיֹּאמֶר הַנִּיחַ אֱלֹהִים לִבּוֹ, וַיֹּאמֶר דָּוִד אֱלֹהִים לִבּוֹ, wie hier: וַיֹּאמֶר ד' אֱלֹהִים לִבּוֹ, zu seinem Herzen. Dagegen: וַיֹּאמֶר ד' וַיֹּאמֶר הָמָן בְּלִבּוֹ, וַיֹּאמֶר יִרְבֵּעַם בְּלִבּוֹ, וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ, אָמַר נָבַל בְּלִבּוֹ, וַיֹּאמֶר ד' אֱלֹהִים לִבּוֹ, alle מדות הרחמים standen vor Gott und plaidirten für die künftige Erhaltung der Menschenwelt; und wie weit ab auch die Erde von dem auf ihr zu erreichenden Ziele war, sprach Gott doch, im Hinblick auf dies von Noa in seinem Opfer angedeutete Ziel: לֹא אוֹסִיף עוֹד וְגו' —

לקלל. לקלל rad. von קל: leicht, Gegensatz von כבד: schwer, und insofern auch von ברכה: Segen. Segen ist die immer fortschreitende Entwicklung und Entfaltung eines Wesens, wodurch es immer mehr Ausdehnung erhält, immer mehr materiellen Stoff sich assimiliert, sein Wesen in immer größerer stofflicher Mannigfaltigkeit ausprägt und aufprägt. So der Segen der Fruchtbarkeit bei Menschen, Thieren, Bäumen u. s. w. Umgekehrt, wenn etwas an materiellem Stoff abnimmt, in seiner stofflichen Entfaltung gehenmt wird, ist's: לקלל. Gott hat bis jetzt immer בעבור האדם, zu des Menschen Heile, um seiner sittlichen und geistigen Rettung willen, die Entfaltung der אדמה, der Menschenerde herabgestimmt, so bei Adam, Cain u. s. w. Gott wird die fruchtbringende Kraft der Erde nicht weiter schmälern um den Menschen zu erziehen. Man hat nun — so weit unsere Einsicht reicht — durchaus irrthümlich das Folgende כי צר לב האדם וגו' als Ursache dieser neuen Bestimmung gefaßt: „weil ja der Trieb des Menschen böse sei von Jugend auf“. Wir verstehen nicht, was das heißen sollte. Etwa: „weil es doch nichts nützt!“ Das wäre ein ungemein unwürdiges Zeugniß, das man hier Gott sich selbst und seiner Schöpfung geben läßt. Man darf ja aber überhaupt nicht übersehen, daß derselbe

wieder Unfegen geben, und will nicht **עַוְוֹת לְהַכּוֹת אֶת־קַלְחִי בְּאִשֶׁר**.
wieder alles Lebendige schlagen wie
ich gethan; **עֲשִׂיתִי:**

Say früher als Ursache der Strafe angegeben ward, (VI. 5) und hier soll dies als Ursache des Gegentheils stehen! Gott hat das **מבול** gebracht, weil **כל יצר מחשבות לבו** und hier soll aus derselben Rücksicht auf diesen **יצר הרע** die Schonung eintreten! Auch die Construction spricht gegen diese Auffassung. Ihr zufolge hätte das **לא אוסיף עוד לקלל וגו' ולא אוסיף להכות וגו' כי יצר לב וגו'** zuletzt stehen müssen: **יצר לב וגו'** weil darauf dann der Nachdruck zu fallen hätte. So wie die Sätze vor uns stehen, liegt der Nachdruck auf beiden **לא אוסיף וגו'** und das: **כי יצר וגו'** ist Parenthese. „Wenn wieder **רע** **יצר לב האדם**, und sogar **מנעוריו** sein sollte, so daß die einzige Rettung sich in dem Untergang des Geschlechtes darbieten würde, so werde ich doch nicht wie bisher **לא אוסיף וגו'**“. — Daß **יצר** nicht den aktiven Trieb, sondern das passive Getriebene bezeichnet, das, was das Menschenherz schafft, bildet, als Ideal anstrebt, haben wir bereits nachgewiesen; was heißt nun: **נעורים**, **מנעוריו**, die Jugend? Warum heißt die Jugend so? **נער** ursprünglich: abschütteln, so bei Simson **אָנַעַר** (Richter 16, 20), **נער** **מחמוך**, **בשוחר** (Jesaias 33, 15) u. s. w. Auch **נעורה**: Berg, als Abfall vom Flachß. Die Jugend heißt deshalb **נעורים**, weil sie die Zeit ist, in welcher das junge Menschenwesen eigentlich aus sich selbst heraus wachsen will. Weder gute noch böse Eindrücke haften fest an ihm, die Menschennatur ist noch in ihrer Eigenthümlichkeit da, noch nicht mit dem Gewande der Heuchelei umkleidet, schüttelt noch gute und böse Eindrücke ab. „Jugend hat keine Jugend“, sehr wohl, aber auch kein Laster. Wehe dem, der den Durchschnitt der Kindes- und Knaben-Natur für böse und boshaft hält! Wer Kinder beobachtet hat, sagt: Nein! es ist nicht wahr, nicht die Jugend ist schlecht, nicht **מנעוריו** ist **רע** **יצר לב האדם**, strebt der Mensch das Schlechte als Solches an. In gewöhnlichen Zeiten wird man eine viel größere Menge von Männern als von Jünglingen finden, deren Herz auf das Schlechte gerichtet ist. Von der Jugend wird wohl Manches geschehen, was böse ist, weil sie noch nicht gewohnt ist, sich unter **מצות** **עול**, unter das Gebot der Pflicht zu beugen, weil sie noch in der Selbstbeherrschung und in dem Pflichtgehorsam ein Joch erblickt, das ihre zur Selbstständigkeit emporstrebende Natur „abschüttelt“. Allein eben in dieser nicht leicht zu überwindenden Willens-Selbstständigkeit, die bei der Unreife der Erkenntniß allerdings als Eigensinn erscheint, wurzelt der ganze künftige sittliche Mann. Wie Gott sich Israel erwählte, nicht weil es das gefügigste, sondern weil es das hartnäckigste Volk ist, weil, wenn diese Hartnäckigkeit einmal überwunden und für das Gute gewonnen (wie geschehen), es dann dieselbe Hartnäckigkeit und Selbstständigkeit im Guten bewahren werde: ganz so hat Gott jedem Menschen, um der künftigen Charakterfestigkeit im Guten willen, das Prinzip der Selbstständigkeit eingepflanzt. In der Jugend äußert sich diese allerdings als **נעורים**, schüttelt die Zügel ab, beugt sich nicht willig unter sie. Wenn aber die Erkenntniß reift, daß das bisher als Beschränkung angesehene Pflichtgebot in der That zur Freiheit führt und die wahre freie Menschennatur sichert, dann ist es gerade die Jugend,

22. עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר

die sich für das Ideal des sittlich Reinen und Edeln begeistert, und Vorsätze für die höchste Hingebung und Aufopferung an das Höchste und für das Höchste faßt. Nicht die Jugend, das Alter ist es, wo Eigennuß und Wollust und Habgucht, wo die „böse“ Klugheit, die als Weisheit gilt, die Ideale des Guten, Edeln und Erhabenen als „Jugendträume“ verlachen und den Menschen, der dann kein „נער“, mehr ist, sich sehr wohl schiden und fügen lehrt, aber in das, was der Leidenschaft und dem Eigennuß fröhnt. Das Alter ist es in gewöhnlichen Zeiten, wo das „רע“, seine eigentlichen Erndten feiert. Eine Zeit vielmehr, von deren Jugend man schon sagen könnte, daß sie das Schlechte mit Bewußtsein als Schlechtes, als יצר לבם, als Ideal ihres Herzens anstrebe, das wäre allerdings eine Zeit, die ein zweites מכול fordern würde. Allein dies wäre nicht der normale, sondern der abnormste Zustand. Es heißt daher hier: „wenn auch das Gebilde des Herzens des Menschen böse sein sollte von Jugend auf“, schon die Jugend (im Gegensatz zu dem natürlichen Verhältnisse) sich das רע als das Ziel, das Ideal ihres Lebens gesetzt haben sollte, und dann eigentlich von einer solchen Generation nichts mehr zu erwarten wäre — denn die Hoffnung beruht auf der Jugend und nicht auf dem Alter — wenn also wieder eine Zeit wäre, daß Gott בעבור האדם zur Rettung des Menschen selbst, die Erdwelt wieder herabdrücken, ja gänzlichen Untergang bringen müßte — so werde Gott dies doch nicht mehr thun, sondern:

B. 22. עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ. Es wird dies gewöhnlich in dem Sinne genommen, daß während der Zeit des מכול die verschiedenen Jahres- und Tageszeiten gestört gewesen und hier daher die Bestimmung gegeben werde, daß, sowie überhaupt keine allgemeine Vernichtung wieder kommen, auch in den regelmäßigen Gang dieser Zeiten keine Störung wieder eintreten solle. Es setzt dies voraus, daß vor der Sündfluth dieser Wechsel der Jahreszeiten, wie er noch heute besteht, schon vorhanden gewesen sei. Die uns aufbewahrten Ueberlieferungen sprechen jedoch hiergegen. Nach יצחק ב"ר ר' in ר' brauchte man vor der Sündfluth nur alle vierzig Jahre Einmal das Feld zu bestellen, es war ein ewiger Frühling, die Zeiten waren sich immer gleich: עַד כַּמֶּן הַפֶּסַח עַד הָיָה לָהֶם אוֹר יָפֶה כַּמֶּן הַפֶּסַח עַד, die Zeiten waren sich immer gleich: עַד כַּמֶּן הַפֶּסַח עַד, es war auch auf der ganzen Erde die gleiche Temperatur und auch die Berklüftung des Continents nicht vorhanden, so daß die rascheste Communication von einem Ende zum andern stattfand: הָיָה מֵהַלְבֵּן מִסוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ לִשְׁעָה קְלָה. Die hier aufgeführten Jahreszeiten werden dort ausdrücklich als neue, nachsündfluthliche Ordnung aufgefaßt: מִכָּאן וְאֵילַךְ זֶרַע וְקָצִיר וְגו', also, daß, wenn נחמן בר' durch Witterungswechsel am Kopfe litt, er scherzend sagte: חֲמִי מַה עָבַד לִן דְּרַא רַמְבוּלָא, siehe, was wir den Zeiten der Sündfluth verdanken! Es wird in der klimatischen Stetigkeit, die vor der Sündfluth herrschte, ein vornehmlicher Grund des eingerissenen Verderbnisses gefunden: וְגַם מִי גַרְם לָהֶם שִׁמְרוּדוֹ בִּי לֹא עָ"י שֶׁהָיוּ זֹרְעִין וְלֹא קוֹצְרִין יוֹלְדִין וְלֹא קוֹבְרִין und wird durch die Beifügung: וְגַם מִי גַרְם לָהֶם שִׁמְרוּדוֹ בִּי לֹא עָ"י שֶׁהָיוּ זֹרְעִין וְלֹא קוֹצְרִין יוֹלְדִין וְלֹא קוֹבְרִין zugleich in den vorsündfluthlichen klimatischen Verhältnissen die Ursache der größern Lebensdauer, sowie durch das folgende וְגַם מִי גַרְם לָהֶם שִׁמְרוּדוֹ בִּי לֹא עָ"י שֶׁהָיוּ זֹרְעִין וְלֹא קוֹצְרִין יוֹלְדִין וְלֹא קוֹבְרִין in der nachsündfluthlichen Veränderung dieser Einflüsse zugleich die Ursache der kürzeren

Saat und Erndte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nie feiern.

וְקָר וְחָם וְקִיץ וְחֹרֶף יוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ:

Lebensdauer erkannt. Mit dieser Annahme einer früheren anderen Beschaffenheit und Stellung der Erde und dadurch bedingter anderer klimatischen Verhältnisse stehen die Ergebnisse der geologischen und physikalisch geographischen Forschungen im Einklang. Die Fundorte sogenannter vorjüdischer Reste weisen darauf hin, daß früher eine ganz andere Vertheilung der Jahreszeiten und der Temperatur gewesen und daß die Zerklüftung und Gestalt der Erde durch Oeane, Flüsse, Berge, Wüsten u. s. w. jüngeren Datums sei. Eine Aeußerung unserer Weisen (Berachoth 59, a.) scheint sogar die Sündfluth als aus einer vom Schöpfer bewirkten Veränderung der Stellung der Gestirne und einer dadurch bewirkten Störung des tellurischen Gleichgewichts hervorgegangen zu erklären. בשעה שבקש הב"ה להביא מבויל לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבויל לעולם. Dies jedoch dahingestellt, ist es sicher, daß die Weisen nicht glaubten, der Wechsel der Jahreszeiten sei bereits vor der Sündfluth vorhanden gewesen. —

Betrachten wir unsere Stelle näher, so steht auf הארץ der in der Regel sagtheilende Accent ארצו; es bilden somit die Worte עוד כל ימי הארץ einen geschlossenen Gedankensatz. עוד, Grundbed.: dauern, מעיד עניים ד' u. s. w. (davon auch עד, der Zeuge, der durch sein Auffassen, Bewahren und gelegentlich wieder Aeußern, einem vorübergehenden, ohne seine Anwesenheit verschwindenden Vorgang Dauer verleiht, daher auch: Denkmal) gewöhnlich die Partikel noch, die ja auch eine Fortdauer bezeichnet. Es kommt jedoch auch absolut, als fortdauernd, immerwährend u. s. w. vor; עוד יהללוך, סלה, sie rühmen dich ohne Unterlaß. In diesem Sinne dürfte auch hier הארץ עוד כל ימי הארץ heißen können: „Alle Tage der Erde sollen fortan immer da sein.“

Es hatte die Erde auch bis jetzt verschiedene Zeiten durchgemacht; allein sie waren nacheinander über die Erde gekommen. Zur Erziehung des Menschengeschlechtes hatte Gott wiederholt plötzlich eintretende Katastrophen des Unheils über die Erde gebracht. Und noch zuletzt, in den Jahrhunderten vor der Sündfluth, war Alles in dauernder Blüthe, die Leute waren reich und alt, sie waren üppig, חמס wuchs, es gab lauter alte רשעים, bis, dem gipfelnden דרך השחוקה und חמס gegenüber, der barmherzige Gott nichts als plötzliche Gesamtvernichtung bringen konnte. Das soll ferner nicht mehr sein. Alle die verschiedenen Zeiten der Gestaltungen der Erde, die Gott bis dahin immer plötzlich hatte eintreten lassen, der Wechsel des Blühens und Welkens, des Lebens und Absterbens, des Aufblühens zum Dasein und der Vergewärtigung des Todes, der paradiesisch anwehenden Frühlingsluft und der eisig umarmenden Erstarrung, alle diese sollen fortan immer da sein; Saat und Erndte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen fortan nicht nacheinander, sollen fortan stets gleichzeitig auf Erden sein, sollen nie aufhören zu wirken, לֹא יִשְׁבְּתוּ! Es soll die Erde eine solche Stellung und Gestalt haben, daß alle Tages- und Jahreszeiten, Temperaturen und Klimate unaufhörlich gleichzeitig auf Erden seien, hier Tag, dort Nacht, hier Frühling,

dort Herbst, hier Sommer, dort Winter, hier kalt, dort heiß u. s. w., wie diese räumliche Verschiedenheit und dieser zeitliche Wechsel uns seitdem die Mannigfaltigkeit der Erde nach Zonen, Ländern, Gegenden u. s. w. vor Augen führt. —

Dürfen wir es wagen von der Tiefe der göttlichen Wahrung einen Schaum — oder einen Traum — abzuschöpfen, so würden wir sagen: Durch diese ganze neue Gestaltung der Erde ward eine neue Erziehung des Menschengeschlechtes eingeleitet. Der Mensch ist seitdem fortwährend abhängig. Es genügt nicht mehr „Einmal zu säen um für vierzig Jahre genug zu haben“, er ist fortwährend abhängig und mit seiner Existenz und seinem Streben immerfort einer Störung ausgesetzt.

Es ist dadurch ferner eine große Verschiedenheit der Einzelnen hervorgerufen, verschieden freilich im Guten, aber doch auch im Grade des Schlechten.

Dieser größere und raschere Wechsel der Lebensbedingungen hat auch die Lebensdauer gekürzt, die sehr bald nach der Sündfluth auf das gegenwärtige Maß herabsank und seitdem sich gleich geblieben. Man denke nur an die Worte Kaleb's, der sich Josua gegenüber (Josua 14, 11) als einer Seltenheit rühmte, noch zu fünfundschtzig Jahren rüstig und kräftig wie ein Bierziger zu sein, und an die siebenzig und höchstens achtzig Jahre des mosaischen Psalms. Mit dieser Kürzung der Lebensdauer ist ein großer Niegel vorgeschoben, daß menschliche Bosheit nicht auf die Dauer die Uebermacht gewinnen könne. Auch der mächtigste Tyrann kann das Scepter nicht viel über fünfzig Jahre hinaus führen. Es ist endlich dadurch auch jetzt noch eine Wahrheit, daß **עוֹלָם לַיהוָה** ויונקים סדרה נר, daß Gott sein Reich auf den Mund der Kinder und Säuglinge erbauen kann. Nicht auf die „Klugheit“ der Alten, auf die immer in ungetrübter Seelenreinheit und Unschuld eintretende Kindheit und Jugend hat Er sein Reich gegründet. Mit jedem Kinde tritt ein Engel in die Welt. So lange aber die Schlechten ihre sieben bis achthundert Jahre erreichten, konnte eine bessere Jugend nie zur Geltung kommen. In dieser Lebenskurze kann Gott ein Geschlecht rasch hinwegsterben und eine bessere Generation heranwachsen lassen. Vorwärts blickt seitdem der Genius der Menschheit, und der Jugend gehört die Hoffnung und die Zukunft. Erst wenn der Mensch zu seinem Gott zurückkehrt, und mit dieser Rückkehr auch der alte Frieden auf Erden wiederkommen kann, erst dann wird auch diese Kürze des Lebens wieder schwinden, und mit der wahrhaftigen Gotteshuldigung auch das ursprünglich der Menschenerde bestimmte Paradiesesdasein beginnen. (Jesaias 65, 17, 20 f.).

Nehmen wir zu dieser Verschiedenheit der Einzelnen, die durch die neue Gestaltung der Erde vorbereitete noch größere Verschiedenheit der Völker, und dabei die durch die Zerklüftung und Scheidung der Continente und Länder natürliche Hemmung der Communication, die erst nach Jahrtausenden auf künstlichem Wege allmählig überwunden wird; denken wir, wie eben dadurch Jahrtausende hinab keine Entartung sich allgemein über die Erde verbreitet, und wie in dem Generationswechsel der Einzelnen, so auch damit die fernere Entwicklung der Völkergeschichte angebahnt ist, in welcher immer neue Völker, mit frischen, noch unverbrauchten Kräften, an die Stelle entarteter und entnervter Nationen treten: so dürfte mit diesem Verse Alles gesagt sein, womit Gott nunmehr eine ganz neue Phase der Menschenentwicklung

Kap. 9. B. 1. Da segnete Gott Noach und seine Söhne, und sprach zu ihnen: Pflanzet euch fort und vermehret euch und füllet die Erde.

ט. וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ:

und Erziehung angebahnt: „Wenn“, spricht Gott, „das Streben der Menschen schlecht, und sogar schon von Jugend auf schlecht sein sollte, so werde ich doch nicht wie bisher die Erde um der Menschen willen stören und eine Gesamtvernichtung bringen; vielmehr sollen alle die Gegensätze als Tages- und Jahreszeiten fortan immerfort und zugleich auf Erden sein und wirken“. —

Es sind hier sechs Jahreszeiten genannt, drei Winter- und drei Sommer-Jahreszeiten. זרע: der Anfang des Winterhalbjahrs vom 15. חשרי bis 15. כסלו; קציר: der Anfang des Sommerhalbjahrs, vom 15. ניסן bis 15. סיון. — קור: das Ende des Winterhalbjahrs, vom 15. שבט bis 15. ניסן; חום: das Ende des Sommerhalbjahrs, vom 15. אב bis 15. חשרי. — קץ: die Mitte des Sommerhalbjahrs, vom 15. סיון bis 15. אב; חורף: die Mitte des Winterhalbjahrs, vom 15. כסלו bis 15. שבט. — (Baba Mezia 106, b.).

Die Etymologie von זרע haben wir schon oben versucht (Kap. 1, 11.). — קציר, קצר ist das verstärkte גור, abschneiden. — קץ von קץ, Ueberdruß haben, die Zeit, in welcher die Früchte der Säfte der Erde nicht nur nicht mehr bedürfen, sondern sie sogar verschmähren, indem sie abfallen. — חורף von חרף: im Biel: preisgeben, נפשו למוח, daher im Kal: der Zustand der vollständigen Unselbstständigkeit der Erde, in welcher sie allen Einwirkungen der Elemente preisgegeben ist, und sich Nichts selbstständig entwickelt, die passive Zeit; somit Gegensatz zum קץ, worin die Erzeugnisse ihre vollste Selbstständigkeit erlangen.

Kap. 9. B. 1, 2. ויברך. Und nun, in diese Erde, mit diesen ganz neuen Bedingungen eingeführt, erhält das Menschengeschlecht zum zweiten Mal den Segen. Das ויברך und ויאמר sind auch hier zwei Sätze, in ברכ die Ausstattung mit den dazu nöthigen Kräften, sodann פרו und רבו die Aufgabe der Kindererzeugung und Erziehung (s. oben S. 1, 28.). Es ist wichtig, daß dies Alles in diesem Segen hier noch einmal wiederholt wird; denn dieser Segen ist doch jedenfalls nach dem sogenannten Sündenfalle. Wo aber Gottes Segen einkehrt, kann kein Fluch ruhen. Zwei Dinge vermischen wir hier: רדו und כבשוה. Ursprünglich war der Mensch von Gott der Erdwelt gegenüber als Herrscher und Meister eingesetzt, welches in רדיה und כבוש enthalten ist. רדיה und כבוש begründen aber nur die Unterordnung von Unterthanen, ja selbst von eroberten Provinzen unter ihren Fürsten. Ein solches Band setzt allerdings eine Unterordnung voraus, aber doch keine Vernichtung, läßt den Untergeordneten immerhin die Entwicklung frei, wenn gleich nur nach dem Willen des Fürsten. Es ist nur Gehorsam, der gefordert wird. Ebenso sollte das Verhältniß des Menschen zur Erdwelt ein inniges, sich anschiegendes, schützendes sein, לעבדה ולשמרה. Dies jetzt nicht mehr. Der Mensch ist hingestellt, sich zu erhalten, und, statt des früheren innigen Verhältnisses, heißt es jetzt: Furcht und Schrecken vor Euch soll über alles Thier der Erde u. s. w.

2. Und eure Furcht und euer Schrecken sei über alles Thier der Erde und über alles Geflügel des Himmels; von Allem, was den Boden betritt, und von allen Fischen des Meeres sei in eure Hand gegeben.

2. וּמִזְרָאֲכֶם וּחְתֹכֶם יִהְיֶה עַל כָּל-
חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם
בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאֲדָמָה וּבְכָל-
דְּגַי הַיָּם בְּיַדְכֶם נָתַנּוּ:

מורא, von מורא. מורא ist eine geistige Thätigkeit, die sich die Größe und die Macht auch des Abwesenden gegenwärtig vorstellt; daher auch: scheu vor dieser Macht zurücktreten, ihr aus dem Wege gehen. So מורא מפני הכשרים, Rön. II. 25, 26.

חחח, חחח ist ein Schrecken, der die Kraft bricht und lähmt: חחח קשוחחח (Jerem. 51, 26). Während מורא den Fürchtenden dem Gefürchteten aus dem Wege gehen läßt, hält חחח denselben zurück, daß er nicht angreife, lähmt ihn. Also: Alles andere Lebendige soll fortan dem Menschen scheu aus dem Wege gehen, ihm immer mehr Raum zur Ausbreitung gewähren, und in seinen Schlupfwinkeln vor Schreck gelähmt sein, den Menschen nicht anzugreifen. Das Band zwischen Mensch und Thier ist damit zerrissen, das Thier fürchtet den Menschen, der Mensch ist nicht mehr sein leitender Meister und gebietender Herr, der Mensch verlernt die Thiere zu verstehen, und diese treten scheu vor ihm zurück. Schwierig ist das ב in דגני הים בידכם נתנו. Man könnte es dahin verstehen: in Allem, was den Boden betritt, ja selbst in allen Fischen des Meeres lebt das Bewußtsein, daß sie in eure Hand gegeben sind. Allein dann müßte man eben das: ist das Bewußtsein, ergänzen. Es kommt jedoch mitunter das ב im Sinne eines Theilungsartikels vor, so לכו לחמו בלחמי ושחו ב"ן מסכתי (Prov. 9, 5): esset mit von meinem Brode und trinket von dem Weine, den ich gemischt, nehmt Theil daran. So dürfte es auch hier zu nehmen sein. Furcht und Angst vor dem Menschen erfüllt einmal alles Lebendige, er bekommt dadurch Raum und Ruhe; aber keineswegs, daß der Mensch alle Thiere in seine Gewalt bekomme, was nichts weniger als gut wäre; vielmehr: „unter Allem, was den Boden betritt und auch unter allen Fischen des Meeres (gibt es Individuen), die in eure Hand gegeben sind“.

Jedenfalls ist hiermit eine bedeutende Aenderung in der Stellung des Menschen zur Erdwelt eingetreten. Wenn in den vorhergehenden Sätzen der durch die veränderte Stellung und Gestalt der Erde angebahnte Erziehungsplan mitgetheilt ist, daß nämlich das Böse nicht wieder wie früher anwachsen soll, vielmehr die Menschen in eine größere Mannigfaltigkeit auseinandergehen, und dadurch sowohl individuell als unter den Völkern das Böse paralytirt, und durch die verkürzte Lebensdauer ein rascherer Umschwung der Generationen gegeben ist, also, daß die in dem עוללים ויונקים וגו' ausgesprochene Gründung des Gottesreiches auf die immer mit neuer, frischer Kraft eintretende Jugend, in dem Leben der Menschen und Völker den Fortschritt zum ewig winkenden Ziele bringt — wenn dies Alles kein bloßer Traum ist, so dürfen wir uns sagen, daß auf dem hier begonnenen Wege bis in sehr weite Zukunft hinaus der Menschheit nicht die Aufgabe ist, die Erdwelt zu meistern und zu vollenden, vielmehr ihr jetzt nur die Aufgabe gestellt ist,

3. Alles Auftretende, welches lebt, sei euch zur Nahrung; wie das Kräuter-Grün habe ich euch Alles gegeben.

3. כָּל־דָּמֵשׁ אֲשֶׁר הוּא־חַי לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ כִּי־רַק עָשָׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל:

4. Jedoch Fleisch, dessen Blut noch in seiner Seele ist, sollt ihr nicht essen.

4. אֶךְ־בְּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא־תֹאכְלוּ:

sich zu vollenden, sich zu veredeln, sich wieder in die wahre Stellung zu Gott emporzuarbeiten. Diese Restituirung der Menschheit in den Standpunkt, den sie einnehmen sollte, mit der Wiederkehr des Friedens, der langen Lebensdauer, des „neuen Himmels und der neuen Erde“, die uns das Prophetenwort schildert, wird, nach dem tiefen Worte unserer Weisen: — „אין כן דוד בא ער שיכלו כל הנשמות שבגוף“, — nicht früher eintreten, „bis nicht alle möglichen Geister eingegangen sind in die Leiblichkeit und sich veredelt haben“, und von diesem Verse bis zum letzten Worte des letzten Propheten ist der ganze Inhalt der Gottesschrift nichts anderes, als die Schilderung der Rückkehr der Menschheit zu diesem einstigen Zustande, und der Gottesveranstaltungen zu diesem Ziele. Inzwischen aber und bis dahin ist dieser Standpunkt verloren, das Band zwischen dem Menschen und der Thierwelt zerrissen, und der Mensch zunächst auf die Arbeit an sich selbst und für sich selbst hingewiesen. —

B. 3. Mit der veränderten Lebensstellung erhält der Mensch auch neue Nahrung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der kürzern Lebensdauer, wo also Alles, was die frühern Geschlechter in sieben bis achthundert Jahren durchgemacht, in siebenzig bis achtzig Jahren durchgemacht werden soll, die raschere Entwicklung und der schnellere Umschwung die thierische Nahrung bedingen. Die Verschiedenheit der Temperatur, der Wechsel der Jahreszeiten und Klimate dürfte gleichfalls nicht ohne Einfluß auf die Gestattung der thierischen Nahrung gewesen sein. Der Mensch wird dadurch weniger abhängig von der Nahrung, die der Boden ihm gewährt. Vor der Sündfluth war, wie schon bemerkt, nach der Lehre der Weisen und im Einklange mit den geologischen Annahmen, eine größere Stetigkeit der Temperatur, eine üppigere Vegetation, und daher durch Pflanzen für stete Nahrung gesorgt, so daß es der thierischen Kost nicht bedurfte. Die תורה will keine Vegetarier, sie scheut nicht den Fleischgenuß, macht ihn sogar am ט"ז zur Pflicht. Wäre unsere physische Stellung noch die ursprüngliche, so wäre uns wahrscheinlich der Fleischgenuß nicht gestattet worden, jetzt aber ist er wohl Bedürfniß. Sofort aber wie der Thiergenuß gestattet wird, treten auch Speisegesetze, מאכלות אסורות, ein. Bewegen sich doch auch die späteren Speiseverbote des jüdischen Gesetzes nur innerhalb des Thiergenusses, der, ursprünglich gar nicht gestattet, nur unter Beschränkungen erlaubt wird. Unter Vegetabilien ist keine Pflanze als solche zum Genuß verboten. חרש, ערלה, und כרם כלאי wurzeln in andern Beziehungen. Das erste Speisegesetz, das weit über den jüdischen Kreis hinaus die ganze noachidische Menschheit bindet, אבר מן החי, ist in dem folgenden Verse ausgesprochen.

B. 4. אֶךְ בְּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ; die gewöhnliche Uebersetzung, die דמו als Ap=position zu בנפשו faßt, und so lautet: jedoch Fleisch, in welchem noch seine Seele, nämlich

sein Blut ist, sollt ihr nicht essen, widerspricht sowohl der Halacha, als auch dem Wortlaute und den Accenten. Ihr zufolge wäre den Noachiden das Fleisch mit dem Blute zu essen verboten; dies ist jedoch keineswegs der Fall. Dem נח בן נח ist ja Blut überhaupt nicht verboten, selbst nicht דם מן הרוי, nur אכר מן הרוי, und das Blut im Fleische, — das wäre doch „Fleisch mit seinem Blute“, — דם איברים שלא פירש — ist ja selbst uns nicht verboten. Es heißt ja auch nicht בנפשו דמו, sondern בנפשו דמו. Es steht ferner auf בשר ein völlig trennender Accent, und dem Wortlaut und dem Accente nach heißt es nicht anders, als: „jedoch Fleisch, so lange sein Blut in seiner Seele ist, sollt ihr nicht essen“, und ist hier offenbar durch בנפשו דמו der lebende Zustand des Thieres beschrieben, somit verboten, „Fleisch vom lebenden Thiere“, d. i. אכר מן הרוי zu essen.

Wir würden jedoch erwarten: נפשו ברמו, nicht: so lange noch das Blut in der Seele, sondern: so lange noch die Seele im Blute ist. Allein, wenn vom Blut und vom Leben die Rede ist, ist das Gotteswort ganz außerordentlich präcis in seinem Ausdrucke. Selbst schon beim Thiere, insbesondere aber da, wo das Thier in den Menschen eingehen, und der Mensch seinen Leib durch den Thierleib ergänzen soll, will das göttliche Wort jeder materialistischen Anschauung vorbeugen, welcher Kraft, Geist, Seele, Leben nichts als Attribute des Stoffes, Modificationen desselben sind, als ob wirklich הנפש הוא, das Blut die Seele, mit dem Blute auch die Seele vernichtet, und nicht vielmehr das Blut nur Organ und Vermittler der Seele wäre! Nicht so das göttliche Wort. So lange das Thier lebt, ist nicht ברמו נפשו, nicht die Seele im Blute, sondern בנפשו דמו, ist das Blut in der Seele, wird das Blut von der Seele umfassen und beherrscht; die Seele geht nicht in das Blut, sondern das Blut in die Seele auf.

Wir haben schon (I, 30, II, 19) in נפש, verwandt mit נפץ, den Gipfel der vollständigsten Individualisirung in der Reihenfolge der Wesen erkannt. נפש ist unter den geschaffenen Wesen das selbständigste. Wir haben ebenso in דם, von דמה gleichen, assimilirt sein, das Prototyp des ganzen Leibes erkannt. Das Blut ist der ganze Körper, der Leib im Flusse. Es enthält alle Stoffe und setzt, umströmend, an alle Theile die dahin gehörigen, nothwendigen Stoffe ab. Im Blute steckt somit der ganze Organismus, und vom Blute wird allerdings jeder Theil des Leibes gebildet und beherrscht. Dasjenige aber, dem das Blut den ganzen Leib zum Unterthan macht, ist: נפש. So lange das Blut der נפש unterthan ist, ist der Leib: בשר, Bote, Herold der Seele; so lange das בשר durch das Blut der Seele untergeordnet ist und sie, die Seele, mit dieser „rothen Schnur“ Alles bindet und zusammen an sich hält, nur so lange bleibt der Organismus ein Individuum; sobald dieses Seelenband zerrissen ist, verfällt er den Elementen. Das דם ist daher nur die sinnliche Repräsentanz der Seele. Durch דם beherrscht die Seele den Leib. Auf dies Verhältniß weist das göttliche Wort mit den Worten בנפשו דמו, „so lange von seiner Seele sein Blut gehalten ist“, hin. Die Individualität, deren Bote, בשר, der Nerven- und Muskel-Leib ist, ist die נפש; der Vermittler zwischen Beiden ist דם. Es heißt darum nicht: בנפשו דמו, בשר, sondern: בנפשו דמו; denn בשר und נפש gehören zusammen, und דם ist nur das Mittel. Der Thierleib ist nur dann zur Nahrung erlaubt, wenn bereits die Seele das Blut fahren gelassen; es kann wohl der Thierleib

Menschenleib werden, denn er ist das Passive; aber nie kann und soll die Thierseele Menschenseele werden. Das Gesetz spricht sich demnach dahin aus: Kein Glied darf genossen werden, wenn es dem Thiere entnommen, während das Glied noch von der Thier-Seele beherrscht wurde. Nicht wegen des Blutes; das dem Thiere entnommene Blut ist bereits todt, nicht Träger der Seele mehr. Allein im *אבר מן החי*, in dem dem lebendigen Thiere entzogenen Gliede, das also in dem Momente seiner Trennung noch voll im Dienste der Seele stand und im Begriff war, ihren Dienst zu verrichten, in ihm steckt noch die unsichtbare Wirkung der lebendigen Thierseele, die nicht in den Menschen mit hinübergenommen werden soll. Das Blut ist nur dem zur höhern priesterlichen Stufe berufenen Menschen, dem Volke, das *ממלכת כהנים* werden soll, verboten, und gerade das Gesetz, das dem *נח* das *מן החי* erlaubt und *מן החי* verbietet, dürfte sich als bedeutungsvolle Mahnung an die noachidische Welt begreifen, in welcher auf's schärfste die Seele von dem Blute geschieden erscheint. Das Blut ist erlaubt, denn das Blut ist nicht die Seele. Das lebende Glied ist verboten; denn getrennt von dem Blute lebt die Seele im Körper! —

In *אחרי מוח* (3. B. M. 17, 11. f.), wo Israel der Blutgenuss verboten wird, wechselt viermal der Ausdruck: *כי נפש כל בשר, הדרם הוא בנפש יכפר, כי נפש הבשר בדם היא*, *כי נפש כל בשר דמו היא, דמו בנפשו הוא*. Betrachten wir diese Sätze, so tritt zunächst der Geschlechtswechsel *היא* und *הוא* hervor. *דם* ist mascul., *נפש* femin. In dem Satze: *היא* ist das Subjekt und *נפש* Prädikat, sondern umgekehrt, *נפש* ist das Subjekt und *דם* das Prädikat, nicht: das Blut ist die Seele, sondern: die Seele ist das Blut, d. h. Alles, was das Blut thut, thut eigentlich die Seele. Jenes ist der materialistische Wahn, dieses die Wahrheit der *חורה*. Der Satz heißt: *כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא האכלו, כי נפש כל בשר דמו היא כל אכלו יכרת* d. h., weil das von seiner Seele beherrschte Blut die Seele alles Fleisches ist, darum sagte ich Israel's Söhnen: esset das Blut von keinem Fleische; denn die Seele alles Fleisches, sie ist sein Blut. Der hier sich wiederholende Ausdruck *דמו בנפשו* ist ein entschiedener Beleg für unsere Auffassung des *נפשו דמו* an unserer Stelle. Nur der erste Satz: *כי נפש הבשר בדם היא* scheint diese Annahme umzustößen. Allein dort soll uns nicht gesagt werden, warum das Blut zum Genuße verboten ist, sondern warum es sich als Repräsentant der Seele zum *כפרה*-Ausdruck für die Seele auf dem Altare eignet, und wie derselbe Grund auch dem Genußverbot zu Grunde liegt. Es dürfte daher das *ב* des *בדם* in dem Sinne zu fassen sein wie *רוח החיה באופנים*, die *אופנים* waren durch den Geist der *חיה* bewegt, so auch hier: „denn die Seele ist in dem Blute lebendig, thätig, mit ihren Wirkungen gegenwärtig“, in jeder Thätigkeit des Blutes siehst du eigentlich die Thätigkeit der Seele, *כי הדרם הוא*, denn das Blut ist ja *הדרם*, ist ja das Prototyp des Leibes, (*דם* selbst heißt ja eigentlich: Bild, Symbol, Repräsentant), alle Wirkung der Seele auf den Leib vermittelt das Blut, darum *יכפר בנפש*, erwirkt es *כפרה* nicht an sich, sondern durch die Seele, die es repräsentirt. Nur in *חורה* (5. B. M. 12, 23 f.) wo mit wiederholten und wiederholten Verboten vor dem Genuße des Blutes gewarnt und darauf hingewiesen wird, wie unser und unserer Kinder Heil daran geknüpft ist, daß wir uns vor dem Genuße des Blutes hüten, heißt es — schein-

5. Jedoch, euer Blut, das euren Seelen angehört, fordere ich; von der Hand jeden Thieres werde ich es for-

5. וְאֵךְ אֶחָדֵמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם
אֲדַרְשׁ מִיַּד כָּל-חַיָּה אֲדַרְשְׁנּוּ וּמִיַּד

bar materialistisch — aber nach allem Früheren sicher nur in zur Warnung abschreckender Hyperbel, geradezu כִּי הָרֵם הוּא הַנֶּפֶשׁ, damit es uns und unsern Kindern in schärfster Entschiedenheit gegenwärtig sei, wie wir mit dem Blutgenuss thierische Reize und Regungen unserm Menschenwesen einverleiben würden.

B. 5. Beim Menschen tritt das Verhältniß der Seele zum Blute noch gesonderter hervor. Beim Thiere war das Blut בְּנֶפֶשׁ, somit immerhin noch in einem innigen, organischen Zusammenhange. Das Blut des Menschen aber ist nur לְנֶפֶשׁ, seiner Seele gehörig, bestimmt, unterthan; ganz so wie bei der Schöpfung der Thier- und Menschenseele, jene mit dem Leibe zugleich der Erde entsprang, diese aber, einem dem irdischen Leibe völlig fremden Ursprunge angehörig, als „Hauch Gottes“ in den Körper trat. — אָךְ נֶכְרָה, wörtlich: ich schlage ab, schließe aus. Während in den vorhergehenden Sätzen das Thier sammt dessen Lebensbedingungen dem Menschen in die Hand gegeben war, und die höhere Dignität des Menschenwesens schon die Beschränkung des מִן הָחַיִּים-Verbotes diktierte, indem אָדָם בָּשָׂר וּבְהֵמָה בָּשָׂר wohl verwandt sind und dieses in jenes einverleibt werden, nimmer aber נֶפֶשׁ בְּהֵמָה in irgend einer Weise in אָדָם נֶפֶשׁ übergeben dürfte: erscheint hier diese Dignität in noch schärferem Gegensatz. Der Thierleib und des Thieres Blut und Seele sind euer, stehen zu eurer Verfügung; euer Blut aber, das euren Seelen angehört, ist mein, ist nicht euer, Das אֲדַרְשׁ, das fordere ich als mein Eigenthum, als zu meiner Verfügung stehend, und fordere Rechenschaft über jeden Tropfen desselben. דַּרְשׁ ist speciell das Zurückfordern und Rechenschaft fordern über ein fremden Händen anvertrautes oder sich in fremden Händen befindendes Eigenthum. So דַּרְשׁ אַחִיךָ אִתּוֹ (5. B. M. 22, 2), וּדְרַשְׁתִּי אִתּוֹ צִנְאֵי מַיִם (Zechesl. 34, 10). Indem Gott von dem der Menschenseele übergebenen Blute אֲדַרְשׁ ausspricht, hat er unser Blut als sein Eigenthum vindicirt, und uns das Verfügungsrecht auch über das eigene Blut versagt. Es ist dies zunächst das Verbot des Selbstmordes.

מיד כל חיה; wie Gott sein Walten gegen die Thierwelt übt, liegt außer unserm Gesichtskreise. In dem spätern jüdischen Gesetze tritt ein Theil dieser Bestimmung im שׁוֹר הַנֶּסֶקֶל hervor.

ומיד האדם וגו'. Von dem Thier fordert Gott אָדָם, von dem Menschen aber נֶפֶשׁ אָדָם. Der Mensch als אָדָם, als von Gott eingesetzter Stellvertreter, die Erdwelt bis in ihre niedrigsten Wesen hinab zu schützen und nach göttlichem Willen zu verwalten, und als אִישׁ אַחִי, der in jedem Menschen den gleichen gottentstammenden Bruder erkennen soll, sollte gewiß als אָדָם sich hüten, sich an dem heiligsten und höchsten irdischen Wesen — einer אָדָם — zu vergreifen, und als אַחִי schon aus der Tiefe des eigenen Bewußtseins in dem Menschenbruder den zur Erde gehauchten Gottesgeist erkennen und achten. Unsere ganze Humanität beruht darauf, daß wir nicht als Leib mit Leibern, sondern als Geist mit Geistern verkehren, und in jedem Menschen diesen Geist

bern. Von der Hand des Menschen aber, von der Hand eines Wesens, das sein Bruder ist, fordere ich die Seele des Menschen.

6. Wer das Blut eines Menschen vergießt, daß Blut soll durch den Men-

הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֹתוֹ
נַפְשׁ הָאָדָם:

6. שֶׁפָּךְ בַּדָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ

erkennen. Jedem Menschen ist die נפש eines jeden Menschen anvertraut, und wenn durch Schuld eines Menschen eine Menschenseele früher von hier fortgeht, als es Gottes Wille ist, der sie hierher gestellt, so vermisst sie Gott hier, ist sie מירו מירו; auch die kleinste Spanne Zeit des mühseligsten Menschen ist Gott heilig; und wer sich oder Andern auch nur um eine Sekunde das Hiersein verkürzt, eine Sekunde früher das Band löst, das die Seele durch's Blut mit dem Hiersein verknüpft, ist Gott verantwortlich.

8. 6. Den richterlichen Strafen des göttlichen Gesetzes liegt weder die Theorie des Abschreckungs-Systems, noch die der Vergeltung, des sogen. jus talionis zu Grunde, so sehr man auch das Erste aus dem וראו שמעו וראו (5. B. M. 13, 11 u. f.) und Letzteres aus dem עין תחת עין (2. B. M. 21, 24.), das zum Stichwort dieser Theorie hat werden müssen, folgern zu können geglaubt. Schon die Thatsache, daß dem jüdischen Strafgesetze kein Indicienbeweis und kein Selbstgeständnis gilt, daß Leibesstrafe nur בעדים והתראה, nur auf Grund von Zeugen, die den Vorgang nicht nur gesehen, sondern den Angeklagten im Augenblick des Vorhabens mit dem Buchstaben des Gesetzes gewarnt haben, erkannt werden darf, ein Zusammentreffen, das gewiß zu den seltenen gehört, und dem der vorbedachte Verbrecher in leichtester Weise entgehen kann; die Thatsache ferner, daß für die meisten Verbrechen gegen Eigenthum, selbst für Raub, gar keine, nicht einmal eine Geldstrafe (קנס), sondern nur Wiedererstattung (תשלומין) erkannt wird; schon diese auffallenden Eigenthümlichkeiten des jüdischen Strafgesetzes widersprechen entschieden dem Prinzipie der Abschreckung. Und gerade das וראו שמעו וראו, auf das man Bezug nimmt, ist der positive Gegenbeweis. Es sind nur vier Strafvollziehungen: ערים וזממין, בן סורר ומורה, זקן ממרה, מסיה ומדיח, bei welchen das Gesetz den Zusatz giebt: das ganze Volk höre es und fürchte sich ferner Solches zu verüben. Aber gerade diese vier erscheinen als etwas Abnormes. Der Charakter ihrer That an sich und in ihren unmittelbaren Wirkungen betrachtet, erscheint gar nicht schon so fluchwürdig. Der Eine, מסיה, hat nur das Wort der Verführung — erfolglos — gesprochen; der Andere, ער זממין, hat noch gar nicht die Tödtung des Angeklagten herbeigeführt; der זקן ממרה kann sogar in Wirklichkeit im Rechte sein, obgleich er sich der Majoritätsansicht des ב"ד הגדול in seinen Entscheidungen fügen soll; den בן סורר ומורה trifft ausgesprochener Maßen die Todesstrafe nur על שם סופו. Im Grunde werden alle diese vier על שם סופו, mit Rücksicht auf die großen verderblichen Folgen hingerrichtet, die aus ihnen dem Anschein nach unverhältnißmäßig kleinen Verbrechen sich ergeben könnten. Hinsichtlich ihrer erkennt es daher das Gesetz als wichtig an, daß das ganze Volk erfahre, es habe Jemanden um eines solchen Verbrechens willen die Todesstrafe getroffen. Nicht von der Strafe an sich, sondern von der Doffentlichkeit oder Veröffentlichung — (das ist eben die

schen vergossen werden; denn in einer Gottes-Gestalt hat Er den Menschen gebildet.

יִשְׁפֹּךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתָם
הָאָדָם:

7. Und ihr nun pflanzet euch fort und vermehrt euch; vermannigfaltigt euch auf der Erde und vermehrt euch auf ihr!

7. וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרִצוּ בָאָרֶץ
וּרְבוּ בָהּ: ם

Differenz zwischen עֲקִיבָא 'ר' und 'ר' יהודה, Sanhedrin 89 a) — ist die Abschreckung das Motiv, und indem das Gesetz die Deffentlichkeit oder Veröffentlichung der Strafvollziehung eben nur bei diesen vieren fordert, ist dies der Beweis, daß für die Strafe überhaupt nicht die Abschreckungs-Absicht das Motiv sein kann. (Sanhedrin 89, a.). — Ebenso wenig ist das jus talionis aus dem „Aug' für Aug'“ u. s. w. des jüdischen Gesetzes zu folgern. Die Ueberlieferung lehrt, daß damit nur die Abmessung einer Geldstrafe gegeben sei, und ist zugleich nachgewiesen, wie eine gerechte Ausführung des buchstäblichen Aug' für Aug' ja gar nicht möglich wäre. Allein aus dem schriftlichen Gesetze selbst ist ersichtlich, daß mit Aug' für Aug' nur das genaue Ausmaß der in Geld zu leistenden Schadloshaltung gemeint sei. Bevor 2. B. M. 21, 24 Aug' für Aug' u. s. w. ausgesprochen wird, ist das. B. 19. bereits die Geldentschädigung für Verwundungen, שִׁבְחוּ יָחַן וּרְפָא יִרְפָּא, ausgesprochen. Im Aug' für Aug' ist vielmehr der große, dem ganzen jüdischen Strafrechte zu Grunde liegende Grundsatz offenbart: Jeder darf nur das Recht beanspruchen, das er auch dem Andern zuerkennt. Er verliert den Anspruch, sobald er den des Andern nicht achtet. Er restituirt sich wieder, indem er durch Restitution oder Straf-erleidung das verletzte Recht entweder objektiv, oder wo dies unmöglich, in der Anerkennung wieder herstellt. Den Weisen ist jede Strafe כַּפָּרָה, Sühne, nicht „Sühne der beleidigten Gerechtigkeit“, sondern Sühne des Verbrechers selbst. Selbst des Hingerichteten Zukunft geht über die kurze Spanne seines Hierseins hinaus. Hat er das durch ihn verletzte Recht mit Verlust seines Hierseins gebüßt, so geht er einem neuen Dasein in wiedergewonnener Reinheit entgegen. — כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתָם הָאָדָם, in diesem Satze der höhern göttlichen Dignität des leiblichen Wesens und Hierseins des Menschen, dürfte das Motiv für die ganze Gruppe dieser Gesetzbestimmungen liegen, für die Dahingebung der Thierwelt an den Nahrungszweck des Menschen, für die nicht gestattete Aufnahme der Thierseele in den Menschenleib: אֲכָלוּ מִן הַחַיִּים, sowie für die Gotteshörigkeit und die Gottesvertretung des menschlichen leiblichen Hierseins gegen jeden Angriff.

B. 7. שְׂרִצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ בָהּ — ein höchst bedeutsamer Zusatz zur Entwicklungsaufgabe der noachidischen Welt, mit welchem diese ganze Neuconstituierung der Menschheit schließt, und dessen Bedeutung das Wort רָשַׁבַל in בְּדָ mit der Erläuterung: לְאִירֵחוֹ, ein besonderer Bund ist den verschiedenen Klimaten und Gegenden erteilt, erschließt. שְׂרִץ ist, wie bereits erkannt, die niedrigste Lebensstufe, nach dem wesentlichen Merkmal ihrer Erscheinung, der Bewegung, שְׂרִצוּ הַיָּם. Indem hier: der Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechtes noch schließlich dieses Attribut beigefügt wird, dürfte in diesem Ausdruck uns ein Gewimmel der mannigfaltigsten Menschenercheinungen ver-

8. Da sprach Gott zu Noach und zu seinen Söhnen mit ihm:

חמשי. 8. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-נֹחַ וְאֶל-בָּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר:

9. Und Ich, siehe ich errichte meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen nach euch,

9. וַאֲנִי הִנְנִי מִקִּים אֶת-בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאִתְּזֵרְעֹכֶם אַחֲרֵיכֶם:

10. und mit jeder lebendigen Seele, die bei euch ist, im Vogel, im Viehe, und in jedem Thier bei euch, von Allen, die aus

10. וְאֵת כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּבִהֵמָה וּבְכָל-חַיַּת

gegenwärtigt, und somit eine Mannigfaltigkeit und unendliche Vermehrung des Menschengeschlechtes nach allen möglichen Schattirungen als künftige Entwicklung des Menschengeschlechtes bezeichnet sein, und zwar בארץ, auf der Erde und durch die Erde und von der Erde und unter dem Einflusse der mannigfach verschieden gestalteten Erde, und nicht nur בארץ, sondern auch רבו — die ganze leibliche, sittliche und geistige Erziehung — ebenfalls בה unter demselben Einflusse. Das, was oben in dem Sage עור כל מ' in dem Satz nur geahnt werden konnte, ist hier ausgesprochen. Es erhielt die noachidische Menschheit die Bestimmung, sich über die ganze Erde zu verbreiten und unter den verschiedensten Gestalten, Verhältnissen und Einflüssen Mensch zu werden und den allgemeinen Menschencharakter zu entwickeln; eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, die uns im obigen Zusammenhange als der, s. v. v., neue Gottesplan für die Erziehung des Menschengeschlechtes erschienen, der der Nothwendigkeit totaler Katastrophen vorbeugen sollte. Die Verschiedenheit soll die Mängel ausgleichen und so den Fortschritt zum Ziele anbahnen. ברוך שנתן חן המקום, sprechen daher die Weisen zur Stelle, כענין יושביו „die verschiedenen Gegenden und Luftarten hat Gott mit einem besondern Bündnisse ausgestattet“ — (vielleicht wörtlich: der allgemeine Gottesbund mit der Menschheit ist über die verschiedensten Gegenden vertheilt) — „Gott sei gesegnet, der jeder Vertlichkeit einen Reiz in den Augen ihrer Bewohner verliehen!“ und weisen darauf hin, wie jeder Menschenstamm in seiner Heimath sich unter den unwirthlichsten Verhältnissen behaglich fühlt, wie die ungastlichste Gegend ihre Söhne in der Fremde mit Heimweh fesselt und ihre geistige Entwicklung in der Fremde stört. Der Mensch, der die Erde zu beherrschen glaubt, wird vielfach bis in sein innerstes Innere, in Geist, Gemüth, Verstand, Sprache, von dem Boden, der ihn trägt und umgiebt, beherrscht, und diese Verschiedenartigkeit ist Zweck. Ueberall kann der Mensch Mensch sein, überall glücklich, überall das Menschliche im Menschen zur reinen Entfaltung kommen. Nur muß Einer nicht seinen Maßstab an den Andern legen. Darum heißt es am Schlusse dieser Neugestaltung der Erde und der Menschheit: Bermannigfaltigt euch auf der Erde und vermehrt euch auf ihr, durch sie, in ihr, mit ihr u. s. w.

B. 8. Was Gott oben, Kap. 8., 21., als Beschluß אל לכו ausgesprochen, das wird hier dem Menschen für sich und seine Welt als ברית, als unabänderliche, absolute Bestimmung zugesichert, und als Motiv der von nun an fortbestehenden natürlichen Ordnung der Dinge offenbart.

der Arche gegangen, bis zu allem Lebendigen der Erde:

11. Ich werde meinen Bund mit euch aufrecht halten, daß nicht mehr alles Fleisch durch die Wasser der Entseelung vernichtet werde und nicht mehr Entseelung komme, die Erde zu verderben.

12. Da sprach Gott: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und euch und jeder lebenden Seele, die bei euch ist, für die Geschlechter aller Zeiten hingebe:

13. Meinen Bogen! Ich habe ihn in die Wolke gegeben; und er sei nun zum Bundeszeichen zwischen mir und der Erde;

הָאָרֶץ אֲהַבֶּם מִכָּל יְצֵאֵי הַתְּבֵינָה לְכָל
חַיַּת הָאָרֶץ:

11. וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־

יִכָּרֵת כָּל־בָּשָׂר עוֹד מִמֶּנּוּ הַמַּבּוּל
וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ:

12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֶאת אֹת־הַבְּרִית

אֲשֶׁר־אֲנִי נֹחַן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־
נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם:

13. אֶת־קִשְׁתִּי נָתַתִּי בַעֲנַן וְהָיְתָה

לְאֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:

B. 12. Wie Gott hier sich nicht mit dem bloßen Ausdruck seines Wortes begnügt, sondern seinem Ausspruche ein Denkmal stiftet, so sehen wir auch im ganzen Verlauf der weitern Geschichte der göttlichen Waltungen, für alle das Heil der Menschheit und Israel's begründenden Wahrheiten, Aaroth, Zeichen, Denkmäler gestiftet, die diese Wahrheiten mit immer neuer Frische dem Menschenbewußtsein vergegenwärtigen sollen; so מילה, שבח, מפלץ u. s. w. — לדרת עולם, doppelt, חסר, für Zeiten, die intensiv und extensiv mangelhaft erscheinen, die, sich selbst überlassen, dem Untergang verfallen wären. Wenn in solchen Zeiten das Menschengemüth verzagt, oder an der Gottesgerechtigkeit verzweifeln will, erinnert ihn der Lichtbogen im Gewölke, daß selbst über solche Zeiten hinaus die Gotteswaltung den Bund mit der Menschheit und ihrer Erde geschlossen, und selbst über solche Zeiten hinüber zu ihrem Ziele leitet.

B. 13. אה קשתי נחתי בענן. Es ist nicht nothwendig anzunehmen, es habe bis dahin keinen Regenbogen gegeben, und dies mit den nach der Sündfluth eingetretenen atmosphärischen Veränderungen in Verbindung zu setzen. Wie Gott Abraham den Sternhimmel zeigte und sprach: כה יהי זרעך, wie er Moses und Ahron den Neumond zeigte, und mit den Worten הזה הוה לכם diese längst vorhanden gewesene Himmelserscheinung zu einem Wahrzeichen geistiger und sittlicher Verjüngung für Israel weihte, wie ebenso die vorhandenen Jahreszeiten für Israel zu Denkmälern geschichtlicher und belehrender Erinnerung wurden: so kann auch der Regenbogen eine schon längst bekannte Himmelserscheinung gewesen und nun von Gott zum Zeichen seines Menschen-Welt-Bündnisses bestimmt worden sein. Das נחתי kann daher ganz buchstäblich sein: Meinen Bogen, ich habe ihn längst schon in die Wolken gegeben, fortan soll er zum Bundeszeichen zwischen mir und euch dienen.

14. so daß, wenn ich mit Gewölk die Erde überwölke, und der Bogen in der Wolke geschaut wird:

15. ich meines Bundes gedenke, der zwischen mir und euch und jeder Lebendigen Seele in allem Fleische besteht, und es wird nicht mehr das Wasser zu einer Entseelung werden, alles Fleisch zu verderben.

16. Es sei der Bogen in der Wolke, und ich sehe ihn, des ewigen Bundes zu gedenken. zwischen Gott und jeder Lebendigen Seele in allem Fleische, welches auf der Erde ist.

14. והיה בענני ענן על הארץ
ונראתה תקשח בענן:

15. וזכרתיו את בריתי אשר ביני
וביניכם ובין כל נפש חיה בכל
בשר ולא יהיה עוד המים למבול
לשחת כל בשר:

16. והיתה תקשח בענן וראיתיה
לזכור ברית עולם בין אלהים ובין
כל נפש חיה בכל בשר אשר על
הארץ:

B. 15. Das Zeichen und dessen Bedeutung ist ausgesprochen; darüber kann kein Zweifel sein. Der Ueberlegung bleibt nur, die Beziehung zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung zu ermitteln. Man hat dies verschiedentlich versucht. Das Zeichen ist ein umgekehrtes Geschöß, ein mit der Sehne zur Erde gefehrter Bogen, somit ein Zeichen des Friedens: kein Pfeil mehr vom Himmel. — Es erscheint als ein den Himmel und die Erde verbindender Bogen, somit als Band zwischen Himmel und Erde. — Die Erscheinung selbst ist aus Licht und Wasser gewoben. Mitten im Leben und Tod spendenden Gewölke verkündet sich die Gegenwart des Lichtes, somit Erinnerung, daß mitten im zürnenden Verhängniß doch die erhaltende Gnade noch gegenwärtig sei. — Vielleicht steht aber der Anblick des Farben-Bildes in noch engerer Verbindung zu allem Bisherigen. Wurden wir doch wiederholt darauf hingewiesen, wie die fernere Gotteswaltung, trotz aller in verschiedentlicher Abstufung sich ergebenden Menschenentwicklung, nie wieder den Untergang des Menschengeschlechts verhängen, vielmehr die fernere Erziehung desselben zum göttlichen Ziele eben auf diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Menschen gegründet sein soll. Ist nun nicht der Regenbogen Nichts, als der Eine, reine, volle Lichtstrahl, siebenfarbig und siebenstufig gebrochen, von dem, dem Lichte nächsten rothen Strahle, bis zu dem dem Lichte fernsten, sich in Dunkel verlierenden violetten, und bleibt's nicht von jenem zu diesem immer noch Licht, und bilden sie nicht alle zusammen den Einen, vollen, reinen, weißen Strahl, und dürfte damit nicht vielleicht gesagt sein: die ganze Mannigfaltigkeit aller lebendigen Wesen, von dem Lebendigen im Adam, dem „Rothen“, dem Göttlichen nächsten „Menschen“, bis zu dem dunkelsten, unscheinbarsten Leben im unscheinbarsten Wurm, alle ככל בשר, und vor Allem die ganze Mannigfaltigkeit der Schattirungen, in welchen sich fortan das Menschliche im Menschentriebe darstellen wird, von dem hell durchgeistigten Menschen, bis hinab zu dem, in welchem das Göttliche dem Menschaugen kaum noch dunkel entgegenbämmert, Gott eint sie Alle

17. Da sprach Gott zu Noach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich errichtet habe zwischen mir und allem Fleische, welches auf der Erde ist.

18. Es waren die Söhne Noach's, welche aus der Arche gingen, Schem, Cham und Japhet; und Cham ist der Vater Ranaan's.

17. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-נֹחַ וְאָתָּה
אוֹת-הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִי בֵּינִי וּבֵין
כָּל-בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל-הָאָרֶץ: פ
ש. 18. וַיְהִי בְנֵי-נֹחַ הַיְצִיאִים מִן
הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הוּא אָבִי
כְנָעַן:

zusammen zu Einem Friedensbunde, Alle Bruchstücke Eines Lebens, Alle: Strahlenbrechung eines göttlichen Geistes, noch der Letzte, Dunkelfste, Fernste ein Sohn des Lichtes? — So zeichnen später die Weisen die verschiedenen geistigen und sittlichen Abstufungen der צדיקים in dem Bilde der Lichtnüancen, von dem leuchtenden Sonnenstrahl bis zum Schein der Tempel-Lampe, Alles ist Licht, nur nach der Verschiedenheit des Stoffes stellt es sich in der Erscheinung verschieden dar. שבע כחות של צדיקים וכו' ופניהם. (אמור Zalkut) רומות לחמה ללכנה לרקיע לברקים לכוכבים לשושנים ולמנורת ביה המקדש.

W. 18. Wir haben schon früher auf die Bedeutsamkeit der Thatsache hingewiesen, daß Schem, Cham und Japhet schon mit zu den in die Arche Geretteten gehörten, haben gesehen, wie wichtig es sei, daß sie schon vor der Sündfluth in ihrer Verschiedenartigkeit dagestanden, und trotz dieser Verschiedenartigkeit gewürdigt wurden, mit Noa gerettet zu werden. Also kann auch noch heute, selbst bei einer fast bis zur Entartung schreitenden Verschiedenheit der Typen, in welchen wir die Völker finden, diese Verschiedenheit doch kein Hinderniß sein, „Mensch“ zu sein und zu werden. Alle waren sie יוצאי תבה, Alle sind sie צלם אלקי, Keiner kann zu dem Andern sprechen: du bist weniger Mensch als ich, gehörst eigentlich nicht zu dem Begriff der Menschheit. Dieser Gedanke wird seiner Wichtigkeit halber am Eingange dieses Kapitels nochmals wiederholt. —

ו. 18. ו. 18. Wie wir hinsichtlich des geschlichen Theiles der תורה uns immer zu vergegenwärtigen haben, daß die חשבו' der חשבו' vorangegangen, das ganze Gesetz bereits vollständig in mündlicher Mittheilung bekannt gewesen, als das Schriftliche als kurze Erinnerungs-Notizen überantwortet wurde, und daher bei diesen schriftlichen Notizen überall das vollständigere Mündliche vorausgesetzt und darauf Rücksicht genommen ist: so müssen wir uns bei dem geschichtlichen Theile erinnern, daß z. B. dies hier nicht zur Zeit Noa's, sondern zu einer Zeit niedergeschrieben ist, wo Israel bereits den kanaanitischen Völkerstamm vollständig kannte. Das kanaanitische Volk war bereits bis zur höchsten Blüthe sittlicher Entartung ausgewachsen, das „Land duldete seine Bewohner“ schon nicht mehr, und Israel sollte an ihre Stelle als Erbe eintreten. Dem wenn gleich der oben geschlossene Gottesbund die Wiederkehr eines allgemeinen Unterganges des Menschengeschlechts beseitigt, so ist doch damit der sittlichen Entartung der Völker kein Freibrief ertheilt. Vielmehr sind Nationen nach Nationen von der Bühne der Geschichte geschwunden, wenn ihr „Maß voll war“ und andere, frischere, sind an ihre Stelle getreten. Obenan

19. Diese drei waren Söhne Noach's, und von diesen ging die ganze Erde auseinander. שְׁלֹשָׁה אֱלֹהֵי בְנֵי־נֹחַ וּמֵאֵלֶיהָ נִפְצְתָה כָּל־הָאָרֶץ:

20. Da fing Noach an der Mann der Erde zu sein und pflanzte einen Weinberg, וַיַּחַל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּשְׁעַץ כֶּרֶם:

in dieser Entartung stand aber Kanaan, und war Israel, dem diese Geschichte eingehändigigt wurde, vor Augen. Nun wird hier gesagt: וַחַם, mit eine der geretteten Stammwurzeln der künftigen Völker, war der Vater dieses entarteten Volkes. Dieses entartete Volk, das der Boden nicht mehr duldet, hat seinen Stammvater in Cham. Es war für Israel und ist für uns ungemein belehrend, aus Gottes Munde zu hören, in welchen Kleinen, leisen Ausschreitungen des Stammvaters der Keim zu der spätern Entartung des Volkes zu finden sei.

B. 19. Nochmals wiederholt: Alle Drei: Söhne Eines Vaters und zwar eines Vaters, der עֲדִיק חַמִּים נֹחַ war, und alle drei doch so sehr verschieden! „Von diesen Dreien individualisirte sich die ganze Erde“ (פָּצָה), wovon מַפֵּץ, der Hammer, der in kleine Theilchen zerschlägt), ging die Erde in die mannigfaltigste Individualisirung und Zerstreuung auseinander. Alle die spätern Verschiedenheiten sind auf diese drei Grundtypen zurückzuführen.

B. 20, 21. כֶּרֶם, vielleicht verwandt mit גָּרַם, Stufe, גַּרְם המעלות, von den Reihen der Treppen die sich terrassenförmig erheben. — יָן, rad. יָן, möglich (wie קָן mit קָנָה) mit יָנָה verwandt. יָנָה: übervortheilt werden, im Hiphil: übervortheilen, auch: mit Worten wehe thun. Zunächst also: sich im Verkehr mehr als ihm zulpmmt geben lassen, Jemandem das Seinige ablißen, abpressen. Wir rauben nicht, sondern: setzen den Andern in die Lage, daß er uns von dem Seinigen das hergebe, was er eigentlich behalten sollte. Es ist nun sehr möglich, daß der Wein deshalb יָן heißt, weil er das der Beere abgepreßte Eigenthum ist. Vgl. תִּירוֹשׁ, das doch unbestritten von יָרָשׁ: Jemanden aus seinem Besitze drängen, stammt. Zuerst ist der Saft תִּירוֹשׁ, einfach aus der Beere gepreßt. Wird dies gewaltsam Genommene nun noch allerhand Mißhandlungen, Kränkungen und Trübungen ausgesetzt, damit es uns seine innerste Kraft zum Genuß herauslehre, so ist dies: יָן. — שָׁכַר verw. mit שָׁרָה, שָׁקַר, שָׁגַר. שָׁרָה ist der begeisterte Ausdruck des geistig Geschauten, des Wahren, aber nicht, oder noch nicht in concreter Wirklichkeit Vorhandenen. שָׁרָה singt das unsichtbare Göttliche in den Ereignissen der Gegenwart; שָׁרָה: das in der Gegenwart noch nicht sichtbare Künftige. Beides spricht das für das sinnliche Auge nicht Vorhandene aus, obgleich es wahr ist, wahrer und wirklicher vielleicht, als das, was das sinnliche Auge für wahr und wirklich erkennt. — שָׁכַר: der Kauf, der Zustand, in welchem die Phantasie sich eine Wirklichkeit bildet, der in Wahrheit Nichts entspricht. — שָׁקַר: die vollendete Lüge, die keinen Kauf hat, sondern mit Bewußtsein das Falsche für das Wahre ausgibt. — Was alle drei geistig sind, ein Produciren von Innen heraus, das ist שָׁגַר leiblich: die thierische Geburt.

21. und er trauf von dem Weine וַיִּשְׂתֶּה מִדֵּבַר וַיִּשְׂכַּר וַיִּתְגַּל
 und wurde berauscht, und entblößte sich
בְּתוֹךְ אֹהֶלָה:
 im Innern seines Zeltes.

וַיִּתְגַּל: aufdecken und zugleich auswandern, und zwar unfreiwillig, in's Exil. Es dürfte diese verwandtschaftliche Erscheinung dasjenige bestätigen, was wir früher über עיר und כפר geäußert. כפר: Dorf, weil es schützt und deckt; עיר: Stadt, weil sie in noch näherer Beziehung gleichsam עור, Haut, dem Menschen die organische Hülle für seine geistige Entwicklung gewährt. Während das Dorf nur schützt, das eigentliche Leben sich aber außerhalb desselben entfaltet, umfaßt die Stadt das ganze Leben, umschließt die Einwohnerschaft wie die Haut. Wer auswandern muß und heimatlos wird, der wird entblößt, verliert Schutz und Schirm, und denjenigen berechtigten Raum, in welchem alle Verhältnisse von ihm zu seiner Entwicklung in Anspruch genommen werden können, er geht eben bloß, „hautlos“ in die Fremde. So liegt in diesem Worte die ganze Innigkeit und das Schmerzgefühl Dessen, was die Heimath dem Juden ist. Nicht umsonst wird der גר so oft und warm dem Mitleid anempfohlen. Verwandt mit גלה ist גלה: gewaltsam blos machen, abschneeren, den Schutz der Haut, die Haare abnehmen. גלע ist gleichfalls entblößen. — אהל: Zelt, von הלל mit dem vorgefesten א. (Vgl. אכל, אכר u. s. w.). הלל: strahlen, Kräfte von einem Punkte aus nach allen Seiten ausströmen lassen. Wenn dieses zunächst nur dem Mittelpunkte zu Gute kommt, dann bildet sich אהל, ein Kreis, in welchem ein Individuum alle seine Kräfte um sich sammelt, eigentlich: Kraft-Bereich, Vermögens-Bereich: Zelt. An diese Bedeutung dürfte hier um so mehr zu erinnern sein, da es בתוך אהלה, nicht באהלה heißt. באהל: allgemein im Zelte. בתוך האהל: in der Mitte, in dem Innern des Zeltes. — רֶדֶךְ: die Mitte, in eigenthümlicher Weise mit רכב und רפך verwandt. רכב: sich ganz nahe an etwas anschließen. רפך: diese Berührung noch eindringlicher, so daß der berührte Gegenstand durch den Berührenden getrieben wird. Dem jüdischen Gedanken ist die Mitte derjenige Punkt, in welchem man dem Gegenstand am Nächsten kommt. Er schaut den Gegenstand immer aus seiner Mitte an (Vgl. קרב das Innere und קרוב nahe), also daß der Prophetenblick ihn auch aus der Mitte mißt. Er spricht: Ein Gegenstand ist eine Elle lang und breit, wenn er nach unserm Ausdruck zwei Quadraten mißt. Ihm ist der Gegenstand in seinem Mittelpunkt vorhanden und erstreckt sich nach jeder Seite hin eine Elle. (Siehe Jecheskeel's Altar-Messung 43, 16, 17).

Auf האדמה steht ein אמתנא; es heißt ferner nicht אדמה, das allenfalls ein Landmann heißen könnte, wie אד שדה ein Waidmann, obgleich der Ausdruck sonst nicht vorkommt, sondern האדמה אד. Es kann somit nicht heißen: Noa, der Landmann, pflanzte den ersten Weinberg. Wir haben vielmehr zwei Sätze vor uns: ויהל נח אדמה ויטע כרם האדמה. Bergegenwärtigen wir uns, daß Noa den Untergang der Erde und des Menschengeschlechts erlebt, und die Erde ihm jetzt öde und wüst da lag, so begreifen wir den Ausdruck: er war der Mann und Herr des Erdbodens, ihm war er anvertraut; deshalb: Nachdem so lange die Zerstörung auf Erden gewüthet hatte, „sing

22. Da sah Cham, der Vater Kanaan's, **וַיֵּרָא חָם אֶת כְּנַעַן אֶת עֶרְוַת**
 die Blöße seines Vaters — und erzählte
אָבִיו וַיַּגֵּד לְשָׁנְרֵאֲחָיו בְּחוּץ:
 es seinen beiden Brüdern draußen!

Noa au, „**איש הארמה** zu sein“, sich als solchen zu bethätigen, und es gelang ihm, sogar das edelste Gewächs wieder in alter Weise zu pflanzen. Er sah daran, daß der alte Segen der Fruchtbarkeit nicht geschwunden. Das Dokument ist ihm die wiedergewonnene erste Traube, der wiedergewonnene erste Wein! Wollen wir uns da wundern, daß der erste Wein aus der so hart geprüften Erde ihn mit Entzücken erfüllte, und möchten wir nicht glauben, daß in solchem Entzücken, wo man schon halb durch den Gedanken trunken ist, nicht eben viel dazu gehörte, durch den Trunk berauscht zu werden? — Auch auf **וּשְׂכָר** steht **אֶתְנַח**; **כְּחוּךְ אֱהֵל**, in dem eigentlichen Inneren seines Zeltes hatte er den Wein nicht getrunken; **וַיִּתְנַגַּל כְּחוּךְ אֱהֵלָהּ**, als er fühlte, daß er ihm zu Kopfe stieg, flüchtete er sich in das Innerste seines Zeltes, wo er hoffen durfte, nicht gesehen zu werden. Ja die Weisen bemerken, es sei **אֱהֵלָהּ** geschrieben, also sogar das Frauen-Gemach, wo er gewiß hoffen durfte, dem Blicke seiner Söhne entzogen zu bleiben, die den Vater nicht berauscht sehen sollten.

B. 22. Seine andern Söhne blieben ehrfurchtsvoll und scheu **בְּחוּץ**, draußen; Cham aber „ging hinein“; schon das Hineingehen, den Vater da auffuchen, wo er erwarten durfte, nicht gesehen zu werden, hingehen, „um den Vater auch einmal im Kaufsch zu sehen“, das stempelt schon Cham zum Kanaaniter. Und nun die Steigerung, **וַיֵּרָא**, — **אֶת כְּנַעַן**, der doch selbst schon Vater war, und den somit der Gedanke an das Verhältnis seines Kindes zu ihm doppelt mit den Gefühlen des Sohnes gegen seinen Vater hätte erfüllen müssen, — **עֶרְוַת אָבִיו** — und nun noch gar **וַיַּגֵּד**! nicht bloß **וַיִּאמַר**, sondern: vergegenwärtigen, anschaulich machen durch Worte, erzählen; macht eine ganze Erzählung daraus, freut sich mit dem Ereigniß, das er gesehen, und glaubt auch seinen Brüdern etwas Ergöpfliches zu erzählen!!

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie in dem **אֶת כְּנַעַן** an das bereits in seiner Entartung vorhandene Volk gedacht wird, und so Israel, zwischen zwei Chamitische Völker gestellt, in Egypten die sociale, in Kanaan die sittliche Entartung vor Augen, an dem Grabe beider Völker des leisen Anfangs inne werden sollte, mit welchem diese Entartung begonnen, — und dieser Anfang war: das Verhältnis Cham's zu seinem Vater! —

Auf das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist die ganze Menschenwelt gebaut.

Freilich sind die Eltern um der Kinder willen da, die Mutter: **אֵם**, die Bedingung, und der Vater **אָב**: (**אֵבָה** v.) der dem Heile des Kindes hingegeben sein sollende. Aber Weibes ist bedingt durch **אֵם** **אֵב** **וּמִרָא אֵב** **כְּכֹד**, durch Verehrung und Ehrfurcht vor Vater und Mutter. Nicht umsonst steht diese Mizwa als Schlußstein der ersten Gesetzes Tafel. So lange Kinder in den Eltern die Depositäre der göttlichen Aufgabe erblicken, nicht das leiblich sinnliche, sondern das geistige Wesen in ihnen achten, aus dessen Händen sie ihr geistiges Wesen erhalten, so lange wächst die Menschheit wie ein Baum. Wenn aber um-

23. Da nahm Schem und Japhet וַיִּקְחֵם שְׁם וַיִּפֶּת אֶת־הַשְּׂמֶלֶה

gekehrt dies Moment den Kindern ganz entschwunden ist; wenn es eine Möglichkeit ist, daß das Kind sich an der Seite des väterlichen Wesens, die sinnlich ist, freuen kann; wenn die Scheu des Kindes vor den Eltern geschwunden ist: da ist der Stamm durchschnitten, der aus der Vergangenheit die Zukunft immer veredelter hervorgehen lassen soll. Da betrachtet sich das jüngere Geschlecht nur als יר' des Ältern, das, als das reifere, das ältere, abgelebte, verdrängt und an seine Stelle tritt (יר', aus dem Besitz drängen, verw. mit גר' und selbst mit כר', dem Namen des großen Welt-eroberers). In Israel soll das Verhältnis der aufeinander folgenden Geschlechter נחלה, eine „Strömung“ sein, da überträgt das Ältere seine Kraft und seine Macht, seine geistigen und leiblichen Schätze dem Folgenden. Da liegt die Quelle der Kräfte oben, abwärts geht der Strom, es ist die geistige Aufgabe, die das Ältere mit den Mitteln auf das Jüngere überträgt. Dort hingegen beginnt jedes Geschlecht seine Schule von Neuem, will von der Vergangenheit nichts lernen, es wechseln die Geschlechter auf Erden und die eigentliche Zukunft ist noch zu erwarten. (Siehe יבמות 62, a. נחלה nur bei ישראל; ירושה bei ירושה). Also כבוד ומורא אב ואם ist die Grundlage aller Menschenentwicklung. Als daher Israel an die Gränze des Landes geführt war, das von seinen Bewohnern um ihrer Entartung willen Israel zum reinen Lebensaufbau geräumt werden sollte, ward ihm diese Entartung und ihre Folgen gezeigt und zu ihm gesprochen: siehe, diese Entartung begann mit der ersten Verachtung, mit welcher der Stammvater dieser Bevölkerung seinen Vater betrachtet hatte!

Es ist übrigens nicht nothwendig, daß hier dieses ערות אביו im buchstäblichen Sinne gemeint sei. Abgesehen davon, daß ערה überhaupt als Ausdruck für eine Schwäche, eine schwache Seite, einen beschämenden Zustand, und damit auch ראה sehen, in Verbindung vorkommt, z. B. לראות את ערות הארץ (1. B. M. 42, 9.) die Blöße, die Schwäche, den erniedrigten Zustand des Landes zu sehen seid ihr gekommen, so kommt „Blöße“ ganz speciell als Bezeichnung des den Menschen erniedrigenden Zustandes des Kaufsches vor: הוי, heißt es Chabakuk 2, 15, משקה רעהו מספח חמתך ואף שכר, „Weh', der du deinem Nächsten zu trinken giebst, ihm mit Wuth zusetzt und ihn berauscht machst, um dich an ihrer Blöße zu weiden!“ Dazu kommt auch גלה, (hier ויחגל), auch nicht gerade als buchstäbliche Entblößung, sondern als Ausdruck des Sichselbsterniedrigens, des Sichgehenlassens vor. So sagte Michal zu David: (Samuel II. 20) מרה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כנגלות, „Wie hat sich heute Israel's König geehrt, indem er sich heute vor den Augen der Mägde seiner Diener, wie nur Einer der Charakterlosen bloß gegeben!“ Es kann daher Noa in seinem Zeltgemach lediglich im erniedrigenden Zustand des Kaufsches dargelegen haben, ohne daß eine wirkliche Körperentblößung stattgefunden.

B. 23. Schem nahm's zuerst, Japhet schloß sich ihm an, Cham kam nicht einmal zur Besinnung, als er sah, was die Brüder thaten. In diesen drei Abstufungen charakterisiren sich die Brüder. — שכם Schulter, auch rad. von השכם: sich vom Schlaf erheben,

das Gewand, legten es auf ihrer Beider Schulter, gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters; ihr Gesicht blieb rückgewandt und die Blöße ihres Vaters sahen sie nicht.

וַיְשִׁימוּ עַל-שִׁכְמָם שְׂנֵיהֶם וַיִּלְכוּ
אָחֲרָיִת וַיִּכְסּוּ אֶת עֶרְוַת אָבִיהֶם
וּפְנֵיהֶם אָחֲרָיִת וְעֶרְוַת אָבִיהֶם לֹא
רָאוּ:

24. Als Noach von seinem Weine erwachte, erfuhr er, was ihm sein jüngster Sohn gethan.

24. וַיִּיקֶץ נֹחַ מִיֵּינוֹ וַיֵּדַע אֶת אֲשֶׁר-
עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן:

aufstehen. Wenn ein liegender Mensch sich zum Aufstehen entschließt, hebt er von selbst zuerst die Schulter.

אחרנית. Eigenthümlich heißt אחר sowohl ein Anderer, als auch אחר: hinten und אחריה: das Ende. Vielleicht ist אחר ebenso wie אכל u. ן. ן. ן. von חר mit vorgefügtem 'א gebildet. חרר, ערר, ארר sprechen alle die Verneinung einer vorhandenen Kraft u. ן. ן. ן. aus: חרר, Säfte ausdorren, ערר, vereinsamen, ארר, vollste Negirung der Möglichkeit, sich weiter zu entwickeln. Auch חרה: glühen und — ל- חרה einem Andern gegenüberstehen, Verdruß machen, eigentlich: die betreffende Sache stellt das dar, was der Andere nicht haben will, verwirklicht das ihm zuwider Seiende. Liegt so in חר die Verneinung, so ist אחר: das, was eben durch diese Verneinung charakterisirt wird. אחר: jeder Gegenstand, der das ist, was der andere nicht ist. Es ist immer ein, wenn auch relativer, Gegensatz, selbst wenn der andere demselben Begriff angehört, nur ein anderes Exemplar derselben Gattung ist. Daher auch räumlicher und zeitlicher Gegensatz: אחר, räumlich, die dem פנים entgegengesetzte Seite. אחר, zeitlich, derjenige Moment, der dann eintritt, wenn ein anderer zu Ende ist. Während פנים, räumlich, die Vorderseite und אחר die Rückseite ist, heißt (der Vermuthung entgegengesetzt) לפנים die Vergangenheit; denn אחריה, die Zukunft, ist dasjenige, was אחר הפנים, was eintritt, wenn das Vorhergehende gewesen ist. אחריה Ende, Ziel, Gegensatz von ראשית, ist dasjenige, was im ראשית noch nicht vorhanden war, das immer erst zuletzt kommt, während קצה, קץ nur einfach Gränze und daher ebenso Anfang als Ende bedeutet. אחריה ist sehr oft der gerade Gegensatz von Anfang: והיה ראשיתך מצער ואחריךך ישגה מאור (Job 8, 7.). Daher: אחריה לאיש שלום (Ps. 37, 37.). Dem איש שלום ist anfangs viel versagt, aber er findet ein אחריה, er hat eine Zukunft; der רשע hingegen hat nur ein קץ.

B. 24. קץ und יקץ: erwachen; ebenso wie קץ in קץ die Zeit ausdrückt, wenn die Früchte „genug“ gefogen haben, nicht mehr mögen, ebenso קץ vom Menschen in Beziehung zum Schläfe. Im Schläfe liegen wir an der Brust des Schlafes, der uns nährt; wir erwachen, wenn wir uns satt gefogen haben.

בנו הקטן, wir sind nicht berechtigt, hierin etwas anders als: „sein jüngster Sohn“ zu erblicken und haben Cham für den jüngsten der Söhne zu halten, obgleich er in der Aufzählung der Söhne als der zweite erscheint. Heißt ja auch Japhet der Älteste, יפה הגדול (1. B. M. 10, 21.), obgleich er zuletzt genannt wird. Dem Alter nach folgten sie den-

25. Da sprach er: Fluchgetroffen wird Kanaan, Knecht von Knechten wird er seinen Brüdern sein.

25. וַיֹּאמֶר אָרְוֹר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו:

nach also: Japhet, Schem, Cham. Die Nennung Schem, Cham, Japhet erklärt sich, wenn wir bedenken, daß alle diese geschichtlichen Offenbarungen zunächst für Israel bestimmt sind. Für Israel ist aber Schem, als der eigene Urstammvater, der wichtigste, und ihm zunächst Cham, dessen Völker — Egypten und Kanaan — die hauptsächlichsten Gegensätze bildeten, in deren Ueberwindung Israel fortgesetzt seine geschichtliche Entwicklung fand. Mit Japhet's Völkern kam es erst später in Berührung. Ohnehin sind Schem und Cham völkergeschichtliche Gegensätze und Japhet die Vermittlung. Daß aber im Verfolg Noa von Kanaan und nicht von Cham spricht, das kann uns nicht befremden. Dem Cham wird so wenig geflucht, wie Schem der Segen wird. Nicht Cham und Schem für ihre Person, sondern dem, was sie durch ihre Nachkommen der Menschheit werden, wird Fluch und Segen erteilt, nicht ברוך שם, sondern ברוך אלקי שם. — Dabei ist es tief erschütternd, daß Noa dem Cham in seinem Kinde den Fluch ausspricht, und spricht dies die inhaltschwere Warnung aus: „Wer nicht in seinem Kinde bestraft werden will, der ehre seine Eltern!“ Will Cham nicht einst in Kanaan bestraft werden, so versündige er sich nicht an Noa! Die Sünde, die die Kinder an ihren Eltern geübt, bestraft sich in den eigenen Kindern! Und wie in der einzelnen Familie, so gilt dies Gesetz von der Entwicklung ganzer Menschengeschlechter. Nur wo das jüngere Geschlecht ehrfurchtsvoll auf dem Grabe der Vergangenen steht, über die „Blöße der Vergangenheit das Gewand deckt“, ihr Edles, Wahres und Großes aber als theure Hinterlassenschaft zum Weiterbau des eigenen Lebens hinnimmt, da ist die Entwicklung der Geschlechter ein in fortschreitender Blüthe sich entfaltender Baum. Sobald aber das jüngere Geschlecht Cham gleich sich an den Blößen der Ahnen weidet, und über deren menschlichen Blößen ihre geistig großen Ueberlieferungen verlacht, sobald die Zukunft das Band mit der Vergangenheit hohnlachend zerreißt, ist auch ihre Zukunft ein Traum, und hohnlachend, wie sie bei dem Andenken ihrer Ahnen, stehen einst ihre Enkel bei dem ihren — Cham ist immer der Vater von Kanaan!

B. 25, 26, 27. Das in diesen Versen Ausgesprochene enthält vielleicht das Tiefste und weitest Reichende, was je das von Gott geöffnete Auge eines Sterblichen geschaut, und Gott durch dessen Mund zum Ausspruch hat kommen lassen. Die ganze Geschichte der Menschheit, ihr Anfang, ihr Ende und ihre Mitte liegt in diesen drei Sätzen.

Wir haben schon früher in den Namen der Söhne Noa's deren Charakteristik und die wesentlichen Nuancen zu erblicken geglaubt, die die von ihnen stammenden verschiedenen Völker kennzeichnen, je nachdem bei ihnen der Geist, die Sinnlichkeit, oder das Gemüth vorherrscht. Hier stehen sie in ihrer doppelten Bedeutung als Individuen und als Wurzeln der einstigen Völkerstämme.

25. Als Noa erwachte und Cham's Handlungsweise erfuhr, war sein erster Gedanke: das Prinzip, das sich in Cham hier herausgestellt, das kann und darf und wird

26. Und wiederum sprach er: Ge- 26. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁם
 segnet wird Gott, der Gott Schem's; וְיְהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ:
 möge Kanaan ihnen Knecht werden!

nicht — (denn es ist durchaus nicht nothwendig, daß in ארור immer in gewöhnlichem Sinne des „Fluches“ ein Wunsch ausgesprochen sei, vielmehr, und hier zumal, ist's wohl eher eine Verkündigung) — das Herrschende werden. Die rohe „heiße“ Sinnlichkeit, die sich selbst nicht beherrscht, die alle Scheu vor dem geistig Höhern verloren hat, ist zur Herrschaft, ja der Freiheit unfähig; sie ist in sich unfruchtbar, fast- und macht- und kraft- und kinderlos; sie trägt das Verderben in sich. — עבד עבדים, nicht: der tiefste Knecht, sondern, wie אלקי האלהים nicht der höchste Gott, sondern der Gott der Götter heißt, so auch עבד עבדים; auch die Andern sind עבדים, Kanaan aber wird: עבד עבדים. Indem ferner wiederholt von Kanaan עבד prädicirt wird, liegt unzweifelhaft ein tiefer Nexus zwischen dem Kanaan-Charakter und dem עבד-Geschick. Und in der That, wie in Kanaan ארור liegt, so daß nur dem Reinen, Beredelten die Zukunft angehöre, dem Rohen aber nicht, so erringt und bewahrt auch im socialen und nationalen Leben, in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen, der Völker zu Völkern, nur das die Freiheit, was sich selbst beherrschen kann. Die Leidenschaft, die sich nicht beherrschen kann, wird die Lockspeise, durch die man in die Knechtschaft gegängelt wird. Wer zu aller Zeit sich selbst beherrscht, wer auf Befriedigung seiner sinnlichen Natur leicht verzichtet, den kann man nie bestechen, verlocken, ihm nicht aus dem Golde goldne Fesseln machen; er kann untergehn, sterben, — aber nicht geknechtet werden. So Menschen, so Völker. —

B. 26. וַיֹּאמֶר. Es ist dies ein zweiter Abfaß, ein neuer, fernerer Ausspruch, darum wiederholt וַיֹּאמֶר. — אלקי שם. Wie überall אברהם אלקי nicht in dem Sinne des vermeintlichen Particularismus gesagt ist, den man so gerne dem jüdischen Gottesgedanken andichten möchte, sondern diese Bezeichnung deshalb die gewöhnliche ist, weil 1) Gott sich in Abraham's, Isaac's, Jakob's, Israel's Geschichte und Leitung besonders offenbart, 2) weil sie ihn erkannt und verkündet, und diese Bezeichnung aus dem Grunde eine höchst nothwendige ist, weil unter dem Namen „Gott“ so Vieles und so Mancherlei verstanden wird — von dem rohen und pantheistischen Fetischismus bis zur spekulativen Idee, die die Wesenheit Gottes zu einer leeren Abstraktion verflüchtigt, und es zur unterscheidenden Bezeichnung des wahren und wahrhaftigen Gottes von allen übrigen Gotteslarven des Wahnes und der Phantasie gar kein anderes Mittel der Bezeichnung giebt, als „der Gott Abraham's, Isaac's und Jakob's“, d. h. der Gott, wie sie ihn erkannt und gelehrt: so wird er hier אלקי שם genannt. Abraham's, ja Jakob's Gotteserkenntniß war ja in der Schule Schem's gereift, und lange ehe Abraham zum Werkzeuge der Verkündigung Gottes erwählt wurde, hatte Schem ihn erkannt. אלקי שם heißt: der Gott, den Schem erkennt, verehrt, dessen Priester Schem ist. Also im Gegensatz zu dem ארור des Kanaan, wird ברוך וג, wird die Anerkennung des von Schem gelehrtten Gottes einen immer größern Umfang gewinnen, sich verbreiten, immer fortschreiten und zuletzt dasjenige Prinzip wer-

27. Gemüther öffnet Gott dem Japhet, wohnt jedoch in Hütten Schem's; und es wird Kanaan ihnen Knecht.

27. יִפֶּתְ אֱלֹהִים לְיִפֶּת וַיִּשְׁכֶּן
בְּאֶהֱלֵי־שֵׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לָמוֹ:

den, dem endlich alles Materielle sich unterordnet. Während Cham die unveredelte, nackte und kerkste Sinnlichkeit repräsentirt, lehrt Schem einen Gott, der nicht bloß Einmal dem Himmel und der Erde als Urkraft zum Ursprung gebient, sondern noch קונה des Himmels und der Erde ist, noch in der Gegenwart Alles beherrscht, dem somit jede Fiber unseres Daseins und jede Regung unseres Willens angehört; somit das Cham diametral entgegengesetzte Prinzip. Auf das עבד למו kommen wir noch unten zurück. Hier nur die Bemerkung, daß der Plural למו ein Beweis ist, daß hier Schem und correspondirend auch Kanaan nicht als Individuen, sondern als die künftig von ihnen stammenden Völker angesehen werden.

B. 27. יִפֶּת וַיִּשְׁכֶּן, gewöhnlich: Gott wird Japhet ausbreiten, in der Bedeutung des chalbäischen פתח. Allein wir glauben als Prinzip einer jeden Erklärung festhalten zu müssen, man dürfe zur Erklärung eines Wortes aus einer andern, wenn gleich verwandten Sprache nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn das eigene Sprachbereich des Textes keinen Aufschluß gewährt. Die Wurzel פתח ist jedoch im Hebräischen eine durchaus bekannte, und von durchaus unzweifelhafter Bedeutung. פתח bezeichnet das Offenstehen des Gemüthes für alle äußeren Eindrücke und Einflüsse; daher פתח: der leicht zu Verredende und zu Täuschende. Auch פתוח: was unser Gemüth ganz offen, d. i. ganz unvorbereitet, unverwahrt und unverschlossen trifft. Ebenso פתח. Verwandt ist פתח mit פתח, פרה, פדע, die öffnen bedeuten. פתח ist Hiphil und heißt daher: Gemüther öffnen. Gott wird dem Japhet die Gemüther öffnen, ihm Einfluß auf die Gemüther gewähren.

Wir haben also die Repräsentanten der drei Hauptrichtungen vor uns, die das Wesen der Menschen und der Völker in der Erscheinung charakterisiren. ש, der Inhaber des Namens und des Begriffes der Dinge und der Verhältnisse, repräsentirt den Geist; demgegenüber: ח (חמ, חמ), die höchste Potenz glühender Sinnlichkeit. Während in ש das Geistige hervortritt, das den Dingen möglichst objektiv entgegentritt, wozu die Ruhe gehört, die nichts von חמ, geschweige von חמ wissen darf, ist in ח das Geistige auf ein Minimum reduziert. פ repräsentirt das, was in der Mitte liegt, jenen Mittelpunkt, in welchem sich Geist und Sinnlichkeit begegnen; es ist dies das Gemüth, die Empfindung. Aus diesen drei Potenzen besteht der innere Mensch: Geist, Sinnlichkeit, Gemüth, und diese Potenzen treten auch charakterisirend bei Völkern hervor. Nicht als ob es einseitige Völker gäbe, die entweder nur Geist, nur Gemüth u. s. w. hätten. Sondern wie bei allen Individuen alle drei Seiten vorhanden sind, jedoch bei jedem Eine derselben vorherrschend, tonangebend ist, und diese vorherrschende Seite des Wesens den Mann kennzeichnet: also auch bei Völkern. Uns, die wir nicht wie Noa an dem allerersten Anfang der Geschichte stehen, sondern bereits auf eine viertausendjährige Ge-

28. Noach lebte nach der Entsee- נִיחָרְנָה אַחַר הַמְּבּוּל שְׁלֹשׁ

sichte zurückblicken können, dürfte es leicht werden, rückschauend die Wirksamkeit dieser verschiedenen Völkerpotenzen in den Gestalten der Geschichte zu erblicken.

Das meiste Lärmen in der Weltgeschichte macht םח, jene Sinnlichkeit, die das dem Geiste und dem Gemüthe Angehörige in dem Fonds der Völker an ihren Ruhmeswagen spannt, und das Geistige nur als Behikel des Sinnlichen gelten läßt. Nationen, die erobern, zerstören und genießen. Es ziehen Völker über die Bühne, die fast Nichts als rohe Gewalt, Sinnlichkeit, Thierheit vergegenwärtigen.

Es erscheinen aber auch Nationen, die im Dienste des Schönen ihre Kräfte üben, die in der Pflege der Kunst, des ästhetisch Schönen sich charakterisiren. In ihnen lebte das Bewußtsein von einem höhern Ideale, zu dem sich der Mensch aus seiner Roheit emporarbeiten sollte. Diese Richtung lehrte den Menschen das rohe Sinnliche in das Gewand der Anmuth hüllen, an der Hand des Anmuthigen und Schönen auch die Thätigkeit des Geistes pflegen: Poesie, Musik, bildende Künste. Alle diese Völker, die dasjenige gepflegt, was das Gemüth anspricht, verwirklichen den חכ״ם-Charakter.

Allein die Bildung des rohen Menschen an der Hand des Schönheitssinnes ist nicht das Höchste. Schwankend ist die Kultur, die dem Menschen nur das höhere Selbst-Wohlfühlen als Maßstab seiner Lebensthätigkeit bietet, ihm aber kein außer ihm liegendes, in eigenem Lichte glänzendes Ideal als Ziel und Maßstab giebt. Erst was seinen Geist zur Erkenntniß und sein Gemüth zur Anerkennniß des Wahren und Guten an sich zu erheben vermag, führt ihn auf den Weg zur Höhe seiner Bestimmung. Völker, die im Symposion der Menschheit ihren Beitrag durch Pflege des Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit geliefert, haben im חכ״ם-Charakter für das Heil der Menschheit gewirkt.

Sehen wir uns in der geschichtlichen Wirklichkeit um, so dürfen wir uns sagen: die höchste Blüthe des japhetischen Stammes war ן, die Griechen; die höchste Blüthe der semitischen Menschheit ist כרע, ist das ebräische Volk, Israel, das den ך חכ, als seinen Gott durch die Welt der Völker trug und trägt. Bis auf den heutigen Tag sind nur diese beiden Menschenstämme, der japhetische und semitische, das Griechenthum und Judenthum, die eigentlichen Bildner und Lehrmeister der Menschheit geworden. Alles, was an geistigen Schätzen die Erde gewonnen, verdankt sie diesen beiden, und Alles, was noch heute heilbringend an der Bildung und Erziehung der Menschheit arbeitet, knüpft an Das an, was Japhet und Schem der Menschheit gebracht. Die geistige Spende des Römers war auch nur ein Geschenk der Hellenen. Japhet hat die Welt ästhetisch veredelt, Schem sie geistig und sittlich erleuchtet. Griechenthum und Judenthum sind die gewaltigsten aktiven Mächte in dem Bildungswerke der Menschheit geworden, denen gegenüber die übrige Welt wie passiver Bildungstoff sich verhält. — Wir haben diese Sätze in dem Artikel „der Hellenismus und das Judenthum“ im Jeschurun, III. Jahrgang (S. 109 ff.) ausführlicher zu entwickeln versucht, und verweisen auf ihn. — In diesem Sinne schaut Noa's gewecktes Auge ein Dreifaches:

Er sieht: ארור כנען! sieht, wie die Roheit und die rücksichtslos glühende Sinnlichkeit nicht die Zukunfts-Blüthe der Menschheit im Keime trägt; sieht diejenigen Völker, die sich

lung dreihundertfünfzig Jahre.

מאות שנה וחמשים שנה:

der Sinnlichkeit hingeben und in deren Charakter die niedere Natur die vorherrschende bleibt, statt frei, unabhängig und die mächtigsten zu werden, als עבדים, zu Knechten hinabsinken. Ja er sieht Jahrhunderte, in welchen das Bewußtsein von der freien Würde des Menschen ganz zu Grunde gegangen: Kanaan ist עבד עבדים, allein auch die Andern sind עבדים. Nur selber geknechtete Völker haben andere geknechtet. Wer als Welteroberer, Völkerbezwinger auszieht, muß erst die eigenen Völker zu blinden Werkzeugen seiner Herrschergelüste knechtend herabgewürdigt haben. Aus Cham's Geschlecht gehen Tyrannen, gewaltige Willkürherrscher und „Menschen-Jäger“ hervor. Nicht die Freiheit, die Knechtschaft wird von Leidenschaft geboren. Freiheit, חרות, wohnt nur im Geseze, blüht nur da, wo unantastbar hoch über Alle ein Sittengesetz gebietet. Frei bleibt, wer dem Sittengesetz gehorchen lernt. Sinnliche Völker sind die Brutstätte der Knechtschaft, חם zeugt עבדים, und wo die Sinnlichkeit wie in כנען gipfelt, da sinken sie zu עבד עבדים hinab.

Sein Blick aber hebt sich, und er sieht, dem gegenüber: ברוך ה' אלקי שם, sieht die Rettung und Erlösung der Menschheit aus einem andern Stamme hervorgehen. Auch Cham hat Götter; allein es sind Götter der rohen Gewalt, Mächte, die ihre „Göttlichkeit“ nur in niederschmetternder Bergewaltigung äußern, Götter, vor denen der Mensch nur zittern kann, und denen die Menschengewalten Altäre bauen, damit die Völker in ihnen selbst den Abglanz dieser Götter verehren, und vor ihnen wie vor ihren Göttern als Sklaven in den Staub sinken. Da tritt Schem השם השם, mit dem Namen ה' in den Kreis der Menschen, eines Gottes, vor dem die den Menschen knechtenden Götter verschwinden, eines Gottes, der die Menschen frei macht, der sie über die Göttergewalten der Natur alle in gleicher Würdigkeit zu sich erhebt, der jedem Menschen mit dem in ihm lebenden Gotteshauhe das Bewußtsein von der eigenen unverlierbaren Menschenwürde giebt, der jedem Menschen in seiner Barmherzigkeit und erziehenden Liebe nahe ist, jeden in seinen Dienst beruft, in seinem Dienste frei macht, in seinem Dienste adelt und in seinem Dienste befeligt, — und die Lehre dieses Gottes sieht er ברוך, sieht er gesegnet, sieht sie, die nicht mit dem Schwerdte und der Macht, und nicht mit den verlockenden Reizen der Sinnlichkeit gerüstet in die Reihen der Völker eintritt, sie sieht er immer mehr Boden, immer mehr Blüthe, immer mehr Macht, und endlich die siegende Herrschaft gewinnen, und er wünscht, — (es heißt nicht והיה, auch nicht יהיה, sondern יהי, der gewöhnliche Ausdruck des Wunsches) — daß Kanaan Schem's עבד werde, sieht eine Rettung Cham's darin, daß das ihm entgegengesetzte Prinzip zur Herrschaft gelange und wünscht, da doch immer Kanaan עבד sein wird, daß er Schem's עבד werden möge, und so selbst כנען, die höchste Stufe der entartetsten Sinnlichkeit, zuletzt durch Schem sich Gott zu Füßen lege und in dieser Unterordnung für das göttliche Menschendasein gewonnen werde. —

Dies Ziel sieht er aber nicht sofort erreicht. Zwischen Cham und Schem steht Japhet. Ein Cham ist nicht sogleich empfänglich für die Lehre des Gottes Schem's. Erst muß er aus dem rohen Menschen ein gebildeter Mensch werden. Die Forderung des Gottes

29. Als alle Tage Noach's neun- יהו' קל־מר־נח השע מאות 29

Schem's ist keine geringe, sie fordert die volle Hingebung und Unterordnung des ganzen Menschen unter Gott. Erst muß der Mensch „Geschmack“ bekommen an etwas Höherem als er in seiner rohen Natur ist, und wäre dieses Höhere vor der Hand auch nur erst etwas Sinnliches. Der Wilde, der sich bemalt, seine äußere Erscheinung also umgestaltet, betritt damit den ersten Anfang der Selbstbearbeitung, die Schwelle der Kultur, die sich mit der Unterordnung des Menschen, in seiner äußeren Erscheinung, seiner Umgebung, seinem Benehmen unter das Gesetz des Schönen und Wohlauständigen vollendet. Diese Kultur der Anmuth, dieses Beugen des rohen Menschen unter das Maß des „Schön-Guten“, des καλονήγαθόν der japhetischen Bildung ist ein Vorbote der semitischen Sendung, ist eine Vorschule für die einstige Gewinnung des Menschen zur Unterordnung seines ganzen Wesens unter das noch höhere Maß der noch höhern Schönheit einer harmonischen Gestaltung des ganzen mannigfaltigen Lebens unter den Einen Gedanken der Hingebung an den Willen des Einen Einzigen Gottes. Er steht daher לפת אלקים ליפת, wie Gott dem „Schönen“ des Japhet die Gemüther der Menschen öffnet und Japhet's Geist zuerst seine Sendung in der Bildung der Völker vollbringt, auf daß dann das der Sendung Schem's anvertraute Ziel der Menschheit seine Verwirklichung auf Erden erreiche, ושכון באהלי שם, daß die Menschen von Schem die Weisheit lernen „ihre Hütten auf Erden also zu bauen, daß Gott bei ihnen wohne“, das ganze Menschenleben auf Erden also zu gestalten, daß Gottes Herrlichkeit wieder auf Erden zu den Menschen eintreffe, ויהי כנען עבד למו, und dann selbst Kanaan durch Hingebung an Schem seine Rettung für das Göttliche-Menschliche finde. — —

Wir gestatten uns noch eine Bemerkung über zwei Ausdrücke, denen wir hier in dem Munde des ältesten Vaters der neuen Menschheit begegnen, und in denen das ganze jüdische Bewußtsein zusammengefaßt ist. Wir meinen die Ausdrücke ברוך ה', und ישכון.

ברוך. Man hat das Verständniß getrübt, indem man Anstand nahm, dieses Wort in der Beziehung des Menschen zu Gott ganz in demselben Sinne: segnen, zu nehmen, wie es dies in Beziehung Gottes zum Menschen bedeutet. Man hat geglaubt, es sei dann adjektivisch wie רחום, חנון, so, daß es dann gleichfalls den aktiven Quell, den Inhaber des Segens wie dort den der Gnade und des Erbarmens bezeichne. Allein man hat wenig damit gewonnen; unzählige Mal werden wir aufgefordert לברך את ד' und spricht das Gemüth des Begeisterten, daß er מברך את ד'. Ist der Mensch aktiv מברך את ד', so ist Gott ברוך im passiven Sinne, dem entgeht man nicht. Und warum sollte man auch dem entgehen müssen! In dem Moment, in welchem Gott die Erfüllung seines Willens auf Erden von dem freien Entschlusse des Menschen abhängig machte, sprach er zu ihm: ברכני!, segne mich, fördere meine Zwecke, erfülle meine Wünsche, verwirkliche meinen Willen, segne mein Werk, dessen Vollendung auf Erden ich in deine Hand gelegt! Und wie מלאכיו, wie כלל, wie seine Engel, wie alle seine ihm dienenden, seinen Willen vollstreckenden Weltenheere, wie alle seine Geschöpfe

hundertfünfzig Jahre waren, starb er. פ שְׁנָה וְחֲמִשִּׁים שָׁנָה וַיָּמָת:

an jeglicher Stätte seines Reiches 'מברכים את ד' — nicht Gott loben — sondern Gott segnen, mitarbeiten an Seinem Einen großen Weltzweck: so spricht jedes jüdische Gemüth zu seiner Seele: 'ברכי נפשי את ד', segne auch du, meine Seele, Gott! und wenn der Jude 'ברוך אתה ד' spricht, so spricht er Gott das Gelöbniß zu, alle seine Kräfte der Erfüllung des göttlichen Willens zu weihen. So begriffen, ist ברכה der Grundgedanke, den das ganze jüdische Leben verwirklichen soll. Die ganze תורה lehrt uns nichts, als wie wir 'ברוך אתה ד' sein können und sollen. Gott loben und preisen, wozu man, den wahren Begriff vermissend, 'ברך אתה ד' gemacht hat, wird nur dann ברכה, wenn es zunächst seine Wirkung an uns vollbringt, wenn es unsern Geist be-richtigt, unser Herz veredelt und an beiden das Werk fördert, dessen Vollbringung an uns selber Gott von uns erwartet. ברכה ist in Wort-Ausdruck was עבודה in der That ist, ברכה ist Wortausdruck für das, was קרבנות in Handlung ausdrücken, und nicht die in der ש"ע ausgesprochenen Bitten, sondern die ברכות, mit denen sie schließen, das ברוך, in welchem Jeder von uns das Gelöbniß ausspricht, alle seine von Gott verliehenen und zu verleihenden großen und geringen Kräfte und Güter dem Dienste Gottes zu weihen, 'לחם אשה ד', „Nahrung, Erhaltung, Pflege des Göttlichen zu werden“, nur dies ברוך macht unsere קרבן במקום קרבן. Höchst bedeutsam ist es aber, daß wir diesem Begriffe schon in diesem Geistesauspruch des ältesten Vaters der neuen Menschheit begegnen. Indem wir ברוך sprechen, setzen wir nur das Wort fort, das hier ursprünglich und endlich von der ganzen Menschheit erwartet wird, sprechen das älteste Wort aus, das uns überhaupt als von des Menschen Beziehungen zu Gott gesprochen bekannt ist.

שכן. Ein das Judenthum nicht minder wesentlich charakterisirender Begriff ist der zweite, שכניא, dem wir hier schon im Munde des Urvaters der neuen Menschheit begegnen. Andere Religionen lehren, was man zu thun habe, daß man jenseits zu Gott komme. Das Judenthum lehrt, was wir zu thun haben, daß Gott schon diesseits zu uns komme. Das Judenthum lehrt: עיקר שכניא בתחתונים, Gott will zunächst auf Erden bei dem Menschen wohnen; spricht von Menschen: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, mögen sie mir auf Erden ihr Leben zum Heiligthum gestalten, so werde ich in ihrer Mitte wohnen. Die Zeit vorzubereiten, daß nicht erst im Himmel, sondern hier auf Erden wieder Gottes Reich beginne, das ist Israel's, der semitischen Blüthensprosse Sendung und das ist seines Gottesgesetzes Ziel. Darum sind alle Verheißungen dieses Gottesgesetzes irdisch. Wechsel auf's Jenseits ausstellen, jenseitige Himmel und Hölle verheißend, vermag auch der erste beste Impostor. Allein das sich vor den Augen der Menschen erfüllen sollende Diesseits für sein Wort einsetzen, das vermag nur מלך עולם ד'. Dieser Begriff: שכניא, daß überall, wo der schwächste, unscheinbarste Mensch seinen kleinen, unscheinbaren Kreis auf Erden heiligt, sein „Lager heilig“ werde, und dann Gott מחרלך מען ערה"ב, ihn schon hier auf Erden „selig“ mache, ihn schon hier und heute ערה"ב finden lasse, das ist's, was die תורה im Reiche der jüdischen Menschenfamilie verwirklicht sehen will, auf daß es dann wieder Gemeingut der Gesamtmenschheit werde, und sie

Kap. 10. V. 1. Und dies sind die **וְאֵלֶּה הַזֹּלְזָה בְּנֵי-נֹחַ שְׁם חָם** Nachkommen der Söhne Noach's, **וַיִּפְתּוּ וַיִּזְלְזוּ לָהֶם בָּנִים אַחֵר הַמִּבּוּל:** Schem's, Cham's und Japhet's. Es wurden ihnen Kinder nach der Entseelung geboren.

den „Weg wieder zurückfinden zum Baume des Lebens“. — Indem aber so der Begriff **שְׂכִינָה** die innigste Verbindung des Menschen mit Gott in dem hieniedigen Leben lehrt, liegt in diesem Worte selbst der mächtigste Schutz vor jeder Schwärmerei, von welcher eben daher keine Religion also wie das Judenthum frei geblieben. Eigenthümlich heißt nämlich **שָׂכַן** zugleich wohnen und Nachbar sein. Es liegt darin der höchste sociale Begriff. Wohnen heißt dem jüdischen Gedanken: Nachbar sein. Indem der jüdische Mensch eine Stätte auf Erden zu seinem Wohnen ergreift, muß er zugleich einem andern Menschen Raum und Bereich zu gleicher Wohnstätte einräumen. Ohne den Nachbar ist sein eigenes Dortsein kein **שָׂכַן**, kein menschlich Wohnen. Der jüdische Mensch spricht zum Andern: **לִי וְאִשְׁכָּה לִי** „eng ist mir zwar der Ort, aber nur wenn du zu mir trittst lasse ich mich nieder!“ (Jes. 49, 20.). Und nun, unter demselben Begriff **שְׂכִינָה** das Niederlassen der göttlichen Herrlichkeit in den menschlichen Kreis gedacht, lehrt die innige Annäherung des Göttlichen an das Menschliche, ohne im Geringsten in die Sphäre des Menschlichen hinüberzugreifen, sondern eben mit der Voraussetzung und unter der Voraussetzung der ganz freien, irdisch-menschlichen Entwicklung, und das ist's, worin wir die Abwehr aller Schwärmerei erblicken zu dürfen glaubten. Das Göttliche wird **שָׂכַן** des Menschlichen, das Menschliche **שָׂכַן** des Göttlichen, aber Beide gehen nicht in einander auf. Dieselbe jüdische Weisheit, die lehrt **עֵקֶר שְׂכִינָה בְּחַחֲנוּנִים**, dieselbe lehrt: **מְעוֹלָם לֹא יֵרֶד שְׂכִינָה לְמַטָּה**. **מְעַשְׂרָה**. Der ächte jüdische Geist bildet keine Schwärmer, die maß- und ziellos über die Gränze des Wirklichen hinausgehen, in ihren Anschauungen der Wahrheit entrückt — und verrückt werden. Indem das Judenthum uns die innigste Nähe Gottes zu dem Menschen lehrt, will es uns stets in klarster, verständiger, wir möchten sagen, nüchterner Anschauung erhalten. Nicht durch ein schwärmerisches Hinüberströmen in's Göttliche, nicht durch ein sogenanntes Aufgehen in Gott werden wir Gottesdiener, daß wir etwa zuletzt alle freie Selbstbestimmung verlören, und Alles, was wir thäten, eigentlich Gott in uns und durch uns thäte: sondern nur indem wir den Geist und die Freiheit, die uns Gott gegeben, in dem irdischen Kreise, den er uns angewiesen, in vollster Gottesstreue, mit klarster menschlicher Umsicht und Einsicht bethätigen, erreichen wir selber die höchste menschliche Vollendung, und gewinnt unser irdisches Walten die der Gottesnähe würdig machende Heiligung. Nur wo die zehn **טַפְחִים** des menschlichen Wirkens enden, beginnt das Walten der befehlenden Gottes-Nähe.

Kap. 10. V. 1. Sie selbst waren vor der Sündfluth, ihre Kinder aber bereits unter dem Einflusse der neuen Verhältnisse geboren. Es folgt nun eine Reihe von Verzweigungen dieser neuen Menschenfamilie. Wir leisten Verzicht darauf, nachzuweisen, zu welchen bekannten Völkerstämmen und deren Verzweigungen diese Namen etwa in Beziehung stehen

2. Söhne Japhet's: Gomer und Magog, Madai, Javan und Tubal, Meschech und Tiras.

3. Gomer's Söhne: Aschenas, Rifat und Togarma.

4. Javan's Söhne: Elischa und Tarschisch, Ritter und Dodaner.

5. Von diesen gingen die Völker-Gruppen in ihren Ländern auseinander, jedes zu seiner Mundart, zu ihren Familien in ihren Völkerschaften.

2. בְּנֵי יָפֶֿתַּת גֹּמֶר וּמָגוֹג וּמָדַי וְיָוָן
וְתֻבַּל וּמִשְׁכֶּךְ וְתִירָס:

3. וּבְנֵי גֹמֶר אֲשֶׁנַּס וְרִפַּת
וְתוֹגַרְמָה:

4. וּבְנֵי יָוָן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כְּהֵיִם
וְדָדָנִים:

5. מֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ אֵיךְ הַגּוֹיִם
בְּאַרְצוֹתָם אִישׁ לְלִשְׁנֹו לְמִשְׁפָּחָתָם
בְּגוֹיֵיהֶם:

dürften. Wir erwähnen, daß sie immer mehr und mehr in ihrer vollständig historischen Wirklichkeit auch denjenigen Forschern hervortreten, die sonst der תורה nicht zu folgen pflegen, und gestatten uns nur einige mehr allgemeine Bemerkungen.

B. 2. Es werden zuerst die Söhne Japhet's aufgeführt, und von diesen nur die weiteren Verzweigungen von Gomer und Javan mitgeteilt. In ihnen haben wir somit die bedeutendsten Träger des japhetischen Typus, und gerade sie sind es, in welchen man den größten Theil der das heutige Europa und das westliche Asien bewohnenden Völker zu erkennen glaubt.

B. 5. נפרדו. Von der eigentlichen Zerstreung und Sprachenzerfällung wird erst später gesprochen. Gleichwohl sehen wir hier schon ein Auseinandergehen der Völker nach Sprachen und Ländern. Das, was später in Folge eines ganz besondern Einschreitens der göttlichen, die Menschheit erziehenden Waltung geschah, ist von dem hier mitgetheilten verschieden. Das hier Mitgetheilte war vielmehr etwas ganz Natürliches, war nichts Anderes, als was nach allen den neugestalteten Vorbedingungen geschehen mußte. Durch die Verschiedenheit des Bodens, der Temperatur, des Klima's u. s. w. war ja eine Mannigfaltigkeit der Völker bei ihrer natürlichen Verbreitung über die Erde so gegeben als beabsichtigt. Und dies, und nur dies ist auch hier gesagt. Denn פָּרַד, das hier wiederholt von dieser Sonderung der Völker gebraucht wird, ist sehr von dem פָּרַץ und פָּרַץ zu unterscheiden, das die spätere Begebenheit charakterisirt und ein gewaltthames Zerstreuen bedeutet. הִפָּרַד hingegen heißt auch ein ganz naturgemäßes oder freiwilliges Auseinandergehen. So bei den Strömen, so bei Abraham und Lot. —

אֵיךְ רָאָה. So wie אֵיךְ und אֵיךְ die Frage nach dem unbekanntem Orte ist, an welchem sich irgend ein Gegenstand befindet, so ist אֵיךְ überhaupt der isolirende Raum, in welchem sich eine Menge befindet, daher: Insel und ein abgeschlossenes Land, dann auch die in solcher Weise von Andern abgeschlossenen Bewohner. — אִישׁ לְלִשְׁנֹו, nicht בְּלִשְׁנֹו. Ihre besondere Mundart war nicht Ursache ihrer Trennung, sondern Folge. Sie gingen in Folge ihrer Vermehrung auseinander in verschiedene

6. Und Söhne Cham's: Kusch und Mizrajim, Put und Kanaan. **וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפּוּט וְכַנְעָן:**

7. Kusch's Söhne: Seba und Chawila, Sabta, Raama und Sabtacha; und Raama's Söhne: Scheba und Dedan. **וּבְנֵי כּוּשׁ סֶבֶא וְחַוִּילָה וְסַבְתָּה וְרַעְמָה וְסַבְתָּכָא וּבְנֵי רַעְמָה שֶׁבָא וְדֵדָן:**

Gegenden, und unter dem Einfluß des Bodens u. s. w. modificirte sich ihre Sprache. Es dürfte ein bedeutender Unterschied zwischen dem שפה der spätern Begebenheit und dem לשון des hier Berichteten sein und שפה: die Sprache, z. B. die deutsche, französische u. s. w. לשון aber die Sprachweise, die Mundart, den Dialect bezeichnen. (S. Kap. 11, 1.). לשון wahrscheinlich von לוש, (analog wie ורן von ור, לצון von לוצ), kneten, d. i. a) eine getrennte Masse zu einer einheitlichen Masse bringen und zugleich b) sie gestalten und formen. So die Zunge. Sie formt den Bissen zur Aufnahme in den Magen und sie gestaltet auch den Hauch und den Laut. Durch sie wird die Luftsäule, die in ihren feinen Vibrationen die unendliche Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprach-Laute erzeugt, gestaltet und modificirt. So wie לש Gestaltung der Stimme zu Lauten und Worten, so ist לוי der künstliche Gebrauch der Worte, מלצה מליץ; לצון לץ: der Zungenkünstler, die Dialektik. — Es heißt also: Indem die Nachkommen Noa's anwuchsen, gingen sie natürlich auseinander, wurden א״ם, räumlich getrennt, die eine ארץ zerfiel in verschiedene ארצות, das eine גוי ging in verschiedene Völkergruppen auseinander, und da die Persönlichkeit durch die äußern Verhältnisse beherrscht und umwandelt wird, so wurde die eine Sprache zu verschiedenen Mundarten. Sie gingen also Jeder ללשונו auseinander. Während aber so die Verschiedenheit der Dialekte ein Trennungsmittel nach außen war und verschiedene גוים bildete, so war sie ein um so innigeres Bindemittel nach innen, sie war das Verbindungsmittel der משפחות בגויהם. Es giebt keine Einigung ohne Trennung. So כרל, trennen; כחל, כחולה, die mit noch Keinem Verbundene. Sofort springt der Begriff über und heißt in פחל, פחיל, fest und innig verbunden. Wer es mit Allen hält, hält es mit Niemandem. — Bemerken wir noch: auch bei Cham's und Schem's Nachkommen stehen dieselben Trennungs- und Verbindungsmomente: למשפחתם ללשונם; בארצתם בגויהם; א״ם הגוים, die noch größere Parcellirung, steht aber nur bei den japhethischen Stämmen; und müssen diese somit in eine noch größere Mannigfaltigkeit sondernder Eigenthümlichkeiten auseinandergegangen sein. Von den בני ין, den Griechen, ist uns dies bekannt. Und sollte — wie sehr wahrscheinlich — der populären Ueberlieferung, die in אשכנז die germanischen Stämme, Deutschland, findet, eine Wirklichkeit zu Grunde liegen, so hätten wir in אשכנז das zweite eklatante Beispiel nationaler Zersplitterung, eine Decentralisirung, die aber der japhethischen Sendung den entschiedensten Vorschub geleistet haben dürfte. In kleinen Ganzen hat stets die Bildung die größte Pflege gefunden. —

8. Nusch zeugte den Nimrod; der fing an ein Held zu sein auf Erden. **8. וְכוֹשׁ יָלַד אֶת־נִמְרוֹד הוּא הַחֵל לְהִיוֹת גִּבּוֹר בְּאֶרֶץ:**
9. Er war ein verschlagener Held **9. הוּא־הָיָה גִבּוֹר־צִיד לִפְנֵי יְהוָה**

B. 8. Bis jetzt waren die Söhne Stammväter von Völkern; hier folgt ein Sohn, der kein Volk gegründet, mit dem jedoch eine ganz neue Potenz in die Entwicklung der Völker eintrat. Er fing an, ein גבור auf Erden zu sein. Es gab schon vor ihm גבורים, wir erinnern nur an die Refilim (Kap. 6, B. 4.); allein er fing an להיות גבור בארץ, er fing an im גבור-thum seinen Charakter, seinen Beruf, seine Existenz und seine ganze Lebensstellung zu finden, Etwas, was mit ihm in's Völkerleben eintrat und seitdem fortgesetzt wurde. Wir haben schon bei dem עבר עבדים, welches dem hamitischen Geschlecht als künftiges Geschick verkündet worden, bemerkt, wie durch die sittliche Gebundenheit auch die sociale Freiheit zu Grunde geht, und höchst bedeutsam ist es nun, daß schon in Cham's Enkel der Schöpfer des גבור-Berufes auftritt. גבור setzt stets voraus, daß durch bedeutende, zunächst körperliche Kraft, etwas Anderes bewältigt wird. גור: zudecken, קבר: völlig begraben. גור steht in der Mitte, ist nicht decken und nicht begraben, sondern eine solche Ueberwältigung mit seiner Kraft, daß die andere Persönlichkeit nicht aufkommen kann. Nun ist auch גבורה eine מתנה von Gott wie die andern in dem Verse (Jirm. 9, 22.) genannten Gaben, עושר und חכמה. Alle diese dem Menschen von Gott verliehenen Gaben schaffen das höchste Heil, wenn sie den eben genannten Zwecken zugewendet werden, wenn חכמה der חסד, עושר der צדקה, גבורה dem משפט und משרה der צדקה dient, wenn חכמה nicht den eigenen Vortheil berechnende Klugheit, sondern aufopfernde Liebe predigende Weisheit, Stärke Vertreter des Rechts, und Reichtum Schöpfer der Wohlthat wird. גבור, Muth und Kraft, ist an sich nichts Böses auf Erden; allein es wird dieses גבור im

B. 9. näher durch ציד präcisirt, und hierdurch wird die Erscheinung eines גבור-Berufes so verhängnißvoll. Obgleich ציד gewöhnlich von der Thierjagd gebraucht wird, so kommt doch der Begriff ציד sehr häufig von der Menschenjagd vor; so חמר רשע מצוד רעים (Prov. 12, 12.) und sonst. מצודה, die Festung, dient ja ganz nur der Einhegung und Einschließung von Menschen. Verwandt sind die Wurzeln צוד, סוד, צוד. צוד ist der versteckte Vorfaß zur That, nicht die That selbst, der Entschluß dazu, der bis zur Ausführung verborgen bleibt. Ist überhaupt nur erst der Vorfaß gefaßt, der noch lange an sich gehalten werden, oder der in seinen Motiven nie offenbar werden soll, so wird סוד, das Geheimniß, daraus. — סוד, das Geheimniß, ist eigentlich im Menschenkreise nichts Gehöriges. Nur Gottes סוד ist gut. Muß beim Menschen Etwas בסוד gehalten werden, so ist entweder er, oder das zu Verheimlichende, oder seine Umgebung schlecht. Insbesondere das öffentliche Leben, das Walten der Regierenden — und wir stehen ja hier an der Wiege des Königthums — ehrt sich nimmer durch סוד. Geheime Politik ist nach jüdischem Begriff schlechte Politik. כבוד מלכים,

vor Gott; darum sagt man: ein עַל־כֵּן יֵאמָר כְּנִמְרֹד גְּבוּר צִיד Nimrod gleich verschlagener Held vor לְפָנֵי יְהוָה: Gott.

heißt es (Prov. 25, 2.), die Ehre der Könige ist's חקור דבר, wenn jede ihrer Handlungen so klar und durchsichtig ist, daß Jeder sie ergründen könne. Oeffentlichkeit ist der Probestein der Regentenhandlungen. Nur von Gott heißt es הסתר דבר, das Un- erforschliche seines Waltens ist dem Menschen gegenüber das Siegel seiner Größe. — צור ist nur ein וור, das בודון gefasst, בסוד gehalten, im rechten Augenblick mit Gewalt (צ) hervorbricht. Das ist auch מצודה, Burgen, ursprünglich Raub- und Fangnester, isolirte Räume, in welchen sich der Gewaltherr sicher einpferchte, und zu gelegener Zeit hervorbrach, um seinen Raub zu vollbringen.

Nimrod fing an, ein גבור ציד zu sein, ein Held der Menschenjagd, ein Gewaltiger, der seine Gewalt mit List vermählte, Menschen für seine Pläne zu fangen. Nichts sollte einen solchen Gegensatz bilden, wie גבורה und סוד. Die Macht im Dienste des Rechts und des Rechts verschmäht Geheimniß und List, bedarf ihrer nicht. Dazu kommt noch, daß ציד selbst, den Begriff des Selbstjüchtigen eines Zweckes involviren muß, denn צידה heißt Mundvorrath. Während לחם das zum sofortigen Gebrauch Errungene bedeutet, ist צידה das klug vorbereitete Nahrungsmittel, das man gleichsam einfängt, um es zur bestimmten Zeit zur Hand zu haben. צור und ציד ist somit nicht ein Fangen zur Vernichtung (ציד נחש ist daher auch am שבת), sondern zum Gebrauche, es ist also die Ausführung eines egoistischen Planes im eigenen Interesse. Hierin liegt die Gefahr der mit ציד gepaarten Gewalt, oder vielmehr der in den Dienst des ציד getretenen Macht, die den ציד גבור schafft. Denn daß גבורים, die „Ueberlegenen“ voranstehen, und die Andern sich ihnen fügen, ist eine Naturordnung des Heiles. Wie? Wenn der Starke seine Stärke im Interesse der Andern bethätigt, Beschützer und Vertheidiger des Rechts der Schwächern ist. Das diametrale Gegentheil hiervon aber ist: גבורה ציד, die Macht des Mächtigen, der seine Macht mißbraucht, Menschen für seine egoistischen Zwecke zu umgarnen und zu fangen. Und eben Nimrod war der Erste, der im Gefühle seiner materiellen, vielleicht auch geistigen, seine Zeitgenossen überragenden Ueberlegenheit, die minder Starken und Einsichtsvollen unterjochte und sie gleichsam gefangen hielt, bis zur Zeit, wo er sie für seine Zwecke gebrauchen wollte. Hier wird somit die schlimme Seite der Gewaltherrschaft gezeigt, die sich fortan in der Geschichte der Völker so unheilvoll bewährte, und zwar wird hier gezeigt, daß sie ihrem Ursprung nach durch Gewalt und List von Oben und nicht durch freiwillige Unterordnung von Unten eingeführt worden. Daß aber hier überhaupt von Menschenjagd, und nicht, wie man gewöhnlich meint, von einem gewaltigen Thierjäger die Rede ist, beweist das unmittelbar darauf Folgende: והרי ראשית ממלכתו, woraus evident, daß ein גבור ציד eine ממלכה gehabt haben müsse, oder überhaupt daß גבור ציד hier identisch mit מלך ist; נמרד war der erste Dynast. —

10. Der Anfang seines Königthums war Babel, Erech, Akad und Kalne im Lande Schinear. **וַתְּהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בָּבֶל וְאַרְךָ וְאַקַד וְכַלְנֵה בְּאַרְץ שִׁנְעָר:**

Nun folgen noch zwei bedeutungsvolle Worte: 'גבור ציד לפני ד'. bezeichnet in תנ"ך nie, daß etwas gegen Gottes Willen geschehen sei, vielmehr drückt es gerade Dasjenige aus, was zur Erfüllung des göttlichen Willens geschieht; so wiederholt in der 4. B. M. 32, 20. ff.) zur Bezeichnung der im Dienste Gottes zu entwickelnden kriegsbereiten Tapferkeit, למלחמה u. s. w. Es dürfte daher auch hier das 'לפני ד' nichts Anderes, als „im Namen Gottes“, in ganz „frommer“, Gott wohlgefälliger Weise bedeuten, und hierin das Verderbliche dieser Erscheinung gipfeln. Der Name 'ד war noch nicht entschwunden, der Name, der, recht begriffen, alle Menschen gleich und frei macht, und Barmherzigkeit und Liebe in dem Verhältniß Aller zu Allen walten läßt. נמרד fing nun an, „im Namen Gottes“ seine Mitmenschen zu unterdrücken, er war der Erste, der den Namen Gottes mißbrauchte, die Gewalt durch den heiligen Schein des göttlichen Wohlgefallens zu verhüllen, oder vielmehr die Anerkennung der Gewalt im Namen Gottes zu fordern. Ging dies doch dann später im Alterthume so weit, daß die Könige nicht blos im Namen Gottes dastanden und die Nimrode sich mit dem Abglanz der göttlichen Majestät schmückten, sie wurden vielmehr selbst Götter, und gerade in Cham's Geschlecht sehen wir vor ihrem eigenen Götterbilde knieende Pharaone. Dadurch ward Nimrod das Prototyp aller sich mit dem Heiligenschein verschlagen trönender Dynasten, deren Macht, Politik und Heiligenschein man mit dem Worte kennzeichnete: 'גבור ציד לפני ד'.

B. 10. ממלכתו מלך hat weiter keine Verwandtschaft im Hebr. als mit מלך, das mit dem verstärkten ק-Laut: gewaltsam den Kopf abdrücken heißt. Vielleicht heißt מלך demnach: an die Stelle des Kopfes für Andere treten, Kopf für Andere sein, daher auch נמלך, sich des Kopfes des Andern bedienen, sich Rath bei Jemandem holen. Dürften wir die Behauptung wagen, daß in den hebräischen Sprachwurzeln jeder Buchstabe ein Merkmal des auszudrückenden Begriffes bezeichnet, eine Annahme, die um so weniger unwahrscheinlich sein dürfte, da die Hälfte der hebräischen Buchstaben in der That ganz offenkundig ihre besondere begriffliche Bedeutung hat, so böte dafür das Wort מלך einen eclatanten Beleg. Der Begriff מלך in reinsten Auffassung ist erschöpft durch die Merkmale מ, ל, ה: Derjenige, von dem Alles ausgehen soll, ל: zu dem Alles zurückkehren und ה: der das Vorbild, das Ideal für Alle sein soll. Darin unterscheidet er sich von מושל, wo nicht das geistige Vorbild im ה ausgedrückt ist. מלך, der Edelste, Weiseste, Voranleuchtendste, das ist's, was den jüdischen König zum Könige machen soll; denn im jüdischen Schriftthum ist das Königthum durchaus nicht aus dem auf Erden zu gründenden Gottesreiche verwiesen. Auch unsere und der Menschheit Zukunft erfüllt sich durch einen מלך המשיח. Dieses persönlich voranleuchtende Sittliche fehlt im Begriffe מושל, in welchem mehr das Herrschende, Gebietende ausgedrückt ist, wovon die Bestimmung ausgeht, was Etwas sei oder sein soll. Daher ja auch מושל, ein Spruch,

11. Von diesem Lande ging Aschur aus und baute Ninewe und Rechoboth- Ir und Kelach;

11. מִדְּהָאָרֶץ הַהִיא יָצָא אֲשׁוּר וַיִּבֶן אֶת-נִינְוָה וְאֶת-רֶחֶבֶת עִיר וְאֶת-קֶלַח:

12. und Reßen zwischen Ninewe und Kelach; dies ist die große Stadt.

12. וְאֶת-רֶסֶן בֵּין נִינְוָה וּבֵין קֶלַח הוּא הָעִיר הַגְּדֹלָה:

13. Mizrajim erzeugte die Ludim, die Anamer, die Sehaber und die Rasfuchter,

13. וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת-לֹדִים וְאֶת-עַנְמִים וְאֶת-לְהָבִים וְאֶת-נַפְתָּחִים:

14. die Pathrußer und die Kasfuchter woher die Belischer stammen und die Kasforer.

14. וְאֶת פְּתָרְסִים וְאֶת-כַּסְלֹחִים אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים וְאֶת-כַּפְתָּרִים: ם

15. Kenaan zeugte seinen Erstgeborenen Sidon und den Chet,

15. וַיִּבְנֶעַן יָלַד אֶת-צִידוֹ בְּכֹרוֹ וְאֶת-חֵת:

16. den Zebußer, den Emoriter und den Girgofcher;

16. וְאֶת-הִיבוֹסִי וְאֶת-הַגִּירְגֹשִׁי וְאֶת-הַגְּזֻזִי:

17. den Chiver, den Arker und den Siner;

17. וְאֶת-חִיטִי וְאֶת-הַעֲרֻקִי וְאֶת-הַסִּינִי:

18. den Armader, den Zemarar und den Chamoter; nachher wurden die Familien des Kenaaniter's noch mehr getheilt.

18. וְאֶת-הָאֲרָוֶדִי וְאֶת-הַצְּמָרִי וְאֶת-הַחַמְטִי וְאַחַר נִפְצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַבְּנֵי עֵינִי:

der ausspricht, was Menschen oder Dinge sind oder sollen — und ebenso ein Symbol, welches Beides veranschaulicht.

B. 11. אשור - finden wir als Nachkommen שם's. Nimrod scheint nur innerhalb seines Kreises ציד גבור haben sein können. Es ist dies ja auch zunächst nur da möglich, wo die sittliche Unfreiheit den Menschen fähig macht, עבר עברי zu werden. Nimrod's Streben scheint daher zunächst nur in Cham's Geschlecht einen Boden gefunden zu haben, אשור aber ging ihm aus dem Wege, war weggezogen; und während Nimrod in politisch gewaltthätiger Herrschaft seine Größe fand, fand אשור seine Größe in dem Städtebauen und im Anlegen von Straßen zur Stadt (רחובות עיר). Nimrod eroberte, Aschur baute. Doch sind dies Alles nur Vermuthungen.

B. 18. ואחר נפצו. Soweit verzweigten sie sich naturgemäß, nachher gingen sie, durch äußere Umstände veranlasst, weiter auseinander.

19. Die Gränze des Rennaaniters ging von Sidon nach Geror hin bis Asa; nach Sebom, Amora, Abma und Sebojim hin bis Lescha.

20. Das sind die Söhne Cham's nach ihren Familien, nach ihren Mundarten, in ihren Ländern, in ihren Völkerschaften.

21. Auch Schem wurden Nachkommen geboren, dem Vater aller Söhne Eber's, dem Bruder des älteren Japhet.

22. Schem's Söhne: Elam und Aschur, Arpachschad, Lud und Aram.

23. Aram's Söhne: Uz, Chul, Gether und Masch.

24. Arpachschad zeugte Schelach, Schelach zeugte Eber.

25. Eber wurden zwei Söhne

19. ויהי גבול הקנעני מצידון
באקה גררה עד עזה באקה סדמה
ועמרה ואדמה וצבים עד לשע:

20. אלה בניהם למשפחתם
ללשונתם בארצותם בנביהם: ם

21. ולשם ילד גם הוא אבי כל
בני עבר אחי יפת הגדול:

22. בני שם עילם ואשור וארפכשד
ולוד וארם:

23. ובני ארם עוז וחול וגתר
ומש:

24. וארפכשד ילד את שלח ושלח
ילד את עבר:

25. וילעבר ילד שני בנים שם

B. 21. ולשם ילד גם הוא. Auch dem Schem, auf welchem nach dem Prophetenspruche des Vaters das letzte Ziel der Menschheit ruhte, wurden Nachkommen geboren. Er wird hier in doppelter Beziehung hervorgehoben. Erstens als Vater aller Kinder Eber's. Obgleich Eber Schem's Urenkel war, und dessen Kinder ja gerade zuerst den Ausspruch Noa's באהלי שם zu verwirklichen begannen, so war doch Schem zugleich deren geistiger Vater. Selbst יעקב lernte ja noch von Schem. Daß im Hause Eberach's ein Abraham geboren werden konnte und dessen Söhne das weiter tragen konnten, was Gott dem Abraham als Kleinod für die Menschheit überantwortet, das haben wir Schem zu verdanken. Es weiß es oft Keiner, was er dem זכות seiner Väter und Großväter zu verdanken hat, deren Standpunkt er vielleicht verhöhnt und belächelt, und fragt sich nicht, wie viel solch' geistiges und sittliches זכות er seinen Kindern und Enkeln denn vererben werde. Zweitens war er zugleich אחי יפת הגדול. אפי' war sein älterer Bruder und ging ihm der Bestimmung nach als Herold voran, der Menschen Herz für die einstige Aufnahme der Lehren Schem's empfänglich zu machen. Ganz natürlich, daß auf lange hinaus Schem nicht als der גדול auf Erden anerkannt werden konnte. Für japhetische Kunst und Wissenschaft sind die Menschen leicht empfänglich. Das stille Licht, als dessen Träger Schem zu wandeln, die Wahrheit, die er zu bringen haben sollte, der Begriff, den man nur leugnen kann oder erfüllen muß — einen Mittelweg giebt es nicht — der muß auf lange Zeit hinaus auf Anerkennung im Großen verzichten.

geboren, des Einen Name war Beleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde getheilt; und seines Bruders Name: Jofan.

26. Jofan zeugte den Almobad und Schelof, den Chazarmaweth und Jerach,

27. den Hadoram, Usal und Dikla;

28. den Dbal, Abimael und Scheba;

29. den Dfir, Chawila und Jobab; alle diese Söhne Jofans.

30. Ihr Wohnsitz war von Mescha, nach Sefara hin zum Gebirge des Ostens.

31. Dies sind die Söhne Echem's nach ihren Familien, nach ihren Mundarten, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften.

32. Dies sind die Familien der Söhne Noach's nach ihren Nachkommenschaften in ihren Völkerschaften; und von diesen gingen die Völker auf der Erde nach der Sündfluth auseinander.

Kap. 11. V. 1. Es war die ganze Erde eine Sprache und einheitliche Worte.

הָאֶחָד פִּלֵּג בִּימֵיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ
וְשֵׁם אָחִיו יִקְטָן:

26. וַיִּקְטָן יֶלֶד אֶת־אֱלִמּוֹדָד וְאֶת־שֶׁלֶף וְאֶת־חַזְרַמָּוֶת וְאֶת־יֶרַח:

27. וְאֶת־הָדוֹרָם וְאֶת־אֱוִילָה וְאֶת־דִּקְלָה:

28. וְאֶת־עֹבָל וְאֶת־אֲבִימָאֵל וְאֶת־שָׁבָא:

29. וְאֶת־אוֹפֵר וְאֶת־חַוִּילָה וְאֶת־יֹזָבָב כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי יִקְטָן:

30. וַיְהִי מוֹשְׁבֵם מִמִּשְׁכָּא בְּאֶרֶץ סִפְרָה תַר הַקָּדָם:

31. אֵלֶּה בְּנֵי־שֵׁם לְמִשְׁפַּחָתָם לְלִשְׁנָתָם בְּאֶרְצָתָם לְגוֹיָתָם:

32. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־נֹחַ לְהוֹלִדָתָם בְּגוֹיָתָם וּמֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בְּאֶרֶץ אַחַר הַמְּבּוּל: פ

יא שְׁבַע. 1. וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וְדְבָרִים אֶחָדִים:

Kap. 11. V. 1. Wir haben schon oben gesehen, daß aus ganz natürlichen Ursachen die Menschen in verschiedene Gruppen und in Folge davon in verschiedene לשונות auseinandergingen. Allein diese לשונות waren keine gänzliche Entfremdung der Sprachen, und wie לשון zu שפה sich äußerlich verhält, so auch übertragen auf ihr Produkt, die Sprache; sie hatten Eine Lippe aber verschiedene Zungen, d. h. es war noch immer Eine Sprache, die nur in verschiedenen Mundarten gesprochen wurde. שפה heißt ja eigentlich der Rand, und zwar nicht das Ende wo ein Gegenstand durch Störung aufhört, sondern wo er sein natürliches Ende findet, diejenige Größe erreicht hat, die er erreichen soll und so zum Abschluß gekommen ist. Daher ספה allgemein: einen Gegenstand sein natürliches Ende finden lassen, und auch: Etwas versorgen, einer Sache ihr Genüge geben, wovon מספוא: Futter. שפה heißt nun Lippe als die Grenze, der Abschluß des Innern, das, wodurch Jemand sein Inneres abschließt. So wie שפה also eigentlich

2. Da war es, als sie von Osten fortzogen, fanden sie eine Ebene im Lande Schinear und dort ließen sie sich nieder.

2. ויהי בנסעם מקדם וימצאו
בקעה בארץ שנער וישבו שם:

die ganze Mundhöhle repräsentirt und לשון nur das einzelne Organ, das den Hauch gestaltet, so kann לשון die verschiedene Mundart bezeichnen, שפה aber nur die Sprache im Allgemeinen. Ungeachtet der verschiedenen Mundarten war doch noch die Sprache Eine. Wir dürfen nicht vergessen, daß nahe an 400 Jahre zwischen der Sündfluth und dem רור הפלגה liegen, in welchen die natürliche Verbreitung des Menschengeschlechtes und die daraus hervorgehende mundartliche Modificirung der Sprache sich hinlänglich vollziehen konnte, die gleichwohl noch שפה אחת, noch Eine Sprache blieb.

וכרים אחרים ist nicht dasselbe wie שפה אחת. שפה אחת ist die phonetische Einheit der Sprache, die auf der organischen Gleichheit beruht. וכרים אחרים ist die Gleichheit der Wort- und Satzbildung, die aus der geistigen Uebereinstimmung in Anschauung der Dinge und ihrer Beziehungen hervorgeht. Der Verwandtschaft von רכר mit רפר, רור, טור, חור, die alle eine Verbindung mehrerer gleichartiger Dinge bezeichnen, haben wir bereits gedacht. Auch in רבורה: Bienenschwarm, und דבָּרָה: Floß, so wie דָּבָר: Fürde, und רכר: das Führen einer Menge, tritt diese Bedeutung deutlich hervor. Jedes Wort ist phonetisch eine Verbindung mehrerer Laute, sowie als Gedankenausdruck die Verbindung mehrerer Merkmale zu einem Begriff (— Begriff selbst bezeichnet das Zusammengreifen mehrerer Merkmale —) und als Satz- und Nebinhalt die Verbindung mehrerer Gedanken zu einer Einheit; alles dies bezeichnet רכר. Es war somit noch das Menschengeschlecht organisch und geistig in Gutem und Bösem in harmonischem Einklang.

ב, 2. נסע, verwandt mit נשא, נסה, נסח. נשא: Etwas von dem Standpunkt wegheben, auf welchem es sich befindet. נסה: Jemanden auf einen höhern Standpunkt stellen, als der ist, auf dem er sich befindet, um ihn zu versuchen, ob er auf ihm stehen könne; denn dies ist eine jede Prüfung; jede Prüfung hebt auf einen höhern Standpunkt. נסע: freiwilliges Fortziehen von dem innegehabten Orte. Es ist wohl nie ein unfreiwilliges Fortgehen, sondern immer nach einem besser zusagenden Orte. נסח ist ein gewaltsames Fortreißen (רסח' Ps. 52, 7.). — קדם: das, was räumlich oder zeitlich vorangeht, der Osten oder die Vorzeit. Es ist eigenthümlich, daß dort, wo die irdische Sonne aufgeht, auch der geistige Ursprung des Menschengeschlechtes liegt, und die geistige Bewegung noch jetzt von Osten nach Westen fortbauert. — Das ältere Geschlecht blieb dort, dem jüngeren Geschlecht behagte es da nicht mehr, sie fühlten sich flügge, zogen, wie die Weisen sich ausdrücken, מקדמונו של עולם. Die alten Träger der Menschenerziehung, wie שם, vielleicht auch noch נח, waren im Osten geblieben, dort, wo die Urfänge und die Grundlage der Menschenentwicklung gewesen. Es steht nun nicht ויסעו וימצאו, dann wäre ויסעו nur Einleitung zu ויצאו, sondern בנסעם: sie waren in der Entfernung von dieser ihrer Urheimath begriffen, diese Entfernung war ihr Streben, ihr Ziel. Sie suchten etwas Besseres, Zusagenderes. Da fanden sie eine Ebene (בקעה,

3. Da sprachen sie Einer zu dem Andern: Gieb her, wir wollen Ziegel schaffen, und was immer zum Brande verbrennen; da ward ihnen der Ziegel zum Steine und der Mörtel zum Thon.

3. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ הֲבֵה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָּה וְהָיָה לָהֶם הַלְבָנָה לְאֲבָן וְהַחֲמֹר הָיָה לָהֶם לְחֵמֶר:

בקע, פקע, פקח, eigentlich eine Kluft) im Lande Schinear, dies war das Terrain, wo der erste 'ר לפני ציד גבור seine Herrschaft begonnen (R. 10, 10). In diesem Lande fanden sie eine Ebene, ohne Gebirge, ohne Waldung; dort war's frei, da ließen sie sich nieder.

В. 3. רעה, רעהו, vom Viehe: weiden, das sich Zusagende suchen; von der Weide: das Zusagende gewähren. In diesem Verhältniß soll ein Mensch zum andern stehen, Jeder dem Andern sich freiwillig zur „Weide“ bieten, Jeder in dem Andern seine „Weide“ finden, sich gegenseitig tragen, ergänzen, nähren, pflegen. — הבה, gieb her, bittender Imperativ von הב, und zwar zunächst: gieb dich her, gieb deine Kraft her, und wenn dies ein רע zum Andern spricht, so liegt darin zugleich: ich will dasselbe thun, darum sofort נלבנה, gieb her, laß sehen, was du kannst, ich will es auch thun. — נשרפה לשרפה, nicht נשרפה שרפה, wir wollen, was es auch sei, zum Brande benutzen. — והחמר היה להם לחומר, man übersetzt das gewöhnlich, der Thon diene ihnen zum Mörtel. Nun heißt aber nie חמר Thon und nie חומר Mörtel, sondern umgekehrt: כחומר ביד היוצר, ו החמרה בחמר, also: der Mörtel diene ihnen zum Thon.

Sehen wir im Ganzen, was hier erzählt wird, und es ist bei dieser Erzählung um so nothwendiger, auf alles Einzelne zu achten, da, wie bereits die Weisen bemerken, hinsichtlich des המכול דור uns die Verirrung ganz klar mitgetheilt ist, während bei דור הפלגה nicht deutlich ausgesprochen ist, was sie gethan und worin das Gott Mißliebige bestanden.

Sie fanden also eine Ebene, wo es an jedem Baumaterial fehlte. Dort wollten sie bleiben, „wollen sehen, ob wir nicht aus uns selbst heraus, (dies liegt in dem הבה) Etwas schaffen können, wollen uns künstliche Steine machen“. Und wie jedes Baumaterial fehlte, so fehlte auch das Brennmaterial zum Brande einer so ungeheuren Menge Ziegel, darum: נשרפה לשרפה. Wo das Object, wie hier, nicht ausgedrückt ist, bedeutet dies eben die größte Verallgemeinerung: was es auch sei, was wir finden; und so wird ihnen der Ziegel zum Steine, und das, was sonst nur als Bindemittel, als Kitt, diene, ward ihnen zum Baustoff. Sonst baute man mit Steinen und verkittete sie mit Thon. Der Stein war der חומר, der Stoff, und der Thon der Kitt, Beides war ihnen von der Natur geliefert. Jetzt war aber Alles künstliches Menschenprodukt, und was früher חמר war, ward ihnen zum חומר. — חמר, verwandt mit אמר, עמר. חמר: Grundbedeutung: einheitliche Massenverbindung. עמר: die zusammengebundene Garbe. חומר: Haufe gleichartiger Dinge, dann חמר vom Weine: derjenige Prozeß in welchem das Gleichartige sich verbindet. Als Most ist der Wein noch mit der künftigen Hefe

4. Da sprachen sie: **קְבַרְנוּ לָנוּ עִיר וְתוֹרֵם** | **וְנִבְנֶה-לָנוּ עִיר**.
wollen uns eine Stadt bauen und einen

gemischt, der Gährungsprozeß ist nichts, als daß sich das Gleichartige vereinigt, was stets nur in gleichzeitiger Scheidung von allem Ungleichartigen vor sich geht. Auch אמר, die mittheilende Rede, im Gegensatz zu דבר, das aussprechende Wort, begreift das Gesprochene noch mehr nach der damit zum Ausdruck kommenden Gedankeneinheit, nach seinem Inhalte (s. oben R. 1. 22.). חומר ist der gleichartige Stoff, aus dem etwas gestaltet wird. Er ist die dem Gebilde zu Grunde liegende stoffliche Einheit. חמר das Binde-Mittel.

V. 4. Wenn es weiter heißt: da ließ sich ה' herab, die Stadt und den Thurm, den die Menschen sich gebaut hatten, zu sehen, לראות, also vor dem Urtheil Einsicht davon zu nehmen, so ist damit gesagt, daß Stadt- und Thurmbau an sich nichts Unrechtes gewesen, und muß somit der Zweck und die dabei bethätigte Gesinnung das Verderbliche und das die ganze sittliche Zukunft Gefährdende enthalten haben. Der Nachdruck des Ganzen liegt offenbar auf dem ausgesprochenen Zweck: נעשה לנו שם! Vergewenwärtigen wir uns, was darin liegt, so gewahren wir: Wir stehen an der Schwelle der Weltgeschichte. Wer spricht das נעשה לנו? Die damalige Gesamtmenschheit! Wenn aber die Gesamtheit spricht: wir wollen uns einen Namen machen, so kann dies nur zwei Potenzen gegenüber geschehen: Gott gegenüber, der über ihr steht, und dem Einzelnen gegenüber, der unter ihr steht; denn neben sich hat sie, als Gesamtheit, Keinen. An Nachruhm kann nicht gedacht werden; denn das פן נפיון zieht die Wirkung in die unmittelbare Gegenwart hinein, und war ohnehin das Unternehmen ein solches, an welchem, worauf wir noch zurückkommen werden, alle Folgegeschlechter hätten mit fortbauen helfen sollen.

Es kommt also die Gesamtheit zusammen, in eine Ebene, kommt auf die Idee, da wo nichts ist, durch Menschenkraft Alles zu schaffen, steht damit, was die Gesamtheit vermag, wie sie, wenn sie ihre Kräfte zusammenthut, die Natur überwältigen kann, und faßt den Entschluß Etwas zu schaffen, was als ewiges Denkmal die Allmacht und die Bedeutung der Gesamtheit jedem Einzelnen gegenüber vergewenwärtigen soll. Nun ist es ja eben eine Gesamtheit, auf die Gott gerechnet. ואגדתו על ארץ יסדה. Nicht umsonst hat Gott die Menschen so verschieden geschaffen, Einer hat den Andern zu ergänzen; der Einzelne stirbt, die Kräfte des Einzelnen sind beschränkt. Nur צבור מה אין צבור עני, nur die Gesamtheit stirbt nicht, und nur die Gesamtheit ist nie arm; alles dauernde Große und Edle wird nur durch Vereinigung der Kräfte geschaffen. Die Gesamtheit steht aber nur dann als die Blüthe und Bollenbung da, wenn sie Gott gegenüber keine andere Stellung als der Einzelne einnimmt, wenn sie wie der Einzelne sich Gott unterordnet, mit der Gesamtvereinigung ihrer Kräfte nur im Dienste Gottes steht, und ihre Aufgabe als keine andere begreift, als: das im Dienste Gottes zu Vollbringende mit vereinigten Kräften in größerer Vollkommenheit zu vollbringen. Aber hier liegt die Gefahr. Während der Einzelne schon von selbst zuletzt an die Beschränktheit seiner Kräfte erinnert wird, ist dies bei der Gesamtheit nicht der Fall; sie ist ja wirklich

Thurm, und dessen Spitze soll in den
 Himmel reichen, so wollen wir uns
 einen Namen machen! Wir könnten
 sonst über die Fläche der ganzen Erde zerstreut werden!

וּמִגְדָּל וְרֵאשׁוֹ בְּשָׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה-לָנוּ
 שֵׁם פְּדָנְפוּיָן עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ:

stark; sie kommt leicht dazu, sich als Selbstzweck hinzustellen, als ob der Einzelne nur in ihr seine Bedeutung finde, die Gesamtheit nicht zur Ergänzung des Einzelnen da sei, sondern der Einzelne ganz in die Gesamtheit aufzugehen habe.

Wenn die Gesamtheit spricht: wir wollen die Kräfte, die in der Gesamtheit liegen, zur Anschauung bringen, unsere Kräfte vereinigen, um uns dahinzustellen; wenn sie nicht als Gottes Herold alle Einzelnen **בשם השם** in den Dienst Gottes, sondern in ihren Dienst — **נעשה לנו שם** — beruft; wenn sie sich statt als Mittel als Zweck dahinstellt: so geht die ganze sittliche Zukunft der Menschheit zu Grunde, dann tritt das ein, was hier fast prophetisch ausgesprochen; die Menschen gewahren ihre Kraft, je kunstvoller um so dunkelhafter, kommen dahin zu glauben, die Gesamtheit könne Gottes und des Dienstes seines Sittengesetzes entbehren. „Die Alten hatten Steine nöthig, wir bauen auch wo keine Steine sind“, da wird das Idol hohler, nicht heilbringender Zweck geschaffen, für welche der Einzelne sein Dasein und die Gesamtheit ihre Huldigung des Sittengesetzes hinzugeben habe. Der Einzelne muß freilich weinen, wenn ein Mensch fällt, allein beim Ruhmesbau der Gesamtheit werden die Menschenopfer nicht gezählt. Sie spricht **לשרפה לשרפה**: was es auch sei, sobald es nur den Ruhmesbau der Gesamtheit fördert, mag drauf gehen. Der Einzelne glaubt, er habe genug gelebt, wenn er sein Leben, sei es auch für einen eitlen Zweck, in welchen die Gesamtheit ihren Ruhm setzt, hingegeben, jenen Ruhm, der über Millionen Leichen getröstet und sich glorificirend dahin schreitet. Und so wird auch in geistiger und sittlicher Beziehung das **חֵמֶר** zum **חֵמֶר**, das Mittel zum Zweck.

Die Weisen belehren uns, dieses Unternehmen sei nur unter Nimrod's Leitung gediehen, es kann auch nur ein Nimrod gleicher **גבור ציד לפני ר'** die Menschen zu einer solchen Hinopferung bewegen, und auch ihm wird es nicht gelingen, wenn er sie nicht für seine Zwecke zu begeistern versteht, wenn er seinen Ruhm nicht mit dem Ruhme der für ihn sich hinopfernden Masse zu identificiren weiß. Nicht mit Gold und Genüssen, mit einem Bändchen im Knopfloch weiß ein Napoleon und Alexander die Massen für seinen Zweck zu fördern.

Es ist aber der verderblichste Wahn, als ob die Gesamtheit andere Zwecke als solche verfolgen dürfe, die ihren Werth und ihre Bedeutung auf der Wagschale des Sittengesetzes finden. Die Wahrheit liegt gerade im Gegentheil. Für den Einzelnen giebt's, wenn gleich keine Rechtfertigung, doch mitunter eine Entschuldigung, wenn ihn eine zwingende Lage zur Abweichung vom Sittengesetz nöthigt: die Gesamtheit kann nie in eine solche Lage kommen.

Hier begreift sich das **פן נפוי**. Sie fürchteten aufzuhören eine Gesamtheit zu bilden. Was läge daran, wenn die Gesamtheit nur ein Verein ist, um die Einzelnen zu tragen,

und wie wäre das zu fürchten, wenn sie nur die Sittlichkeitszwecke in höherem Grade vollführen wollte! Ist die Gesamtheit, was sie sein soll, und bestände sie aus Millionen, so bedarf es gar keiner künstlichen Einigungsmittel, das Band liegt im Bewußtsein jedes Einzelnen und ihr Einigungspunkt ist Gott. Ist sie aber nicht um des Einzelnen willen da, sondern umgekehrt, spricht sie *נעשה לנו שם*, so wird natürlich der Einzelne nur gezwungen, oder künstlich geködert, sich aufopfernd ihr unterordnen.

Mit diesem *נעשה לנו שם*, mit dieser Einführung des unwahren, sog. Nationalruhmes, mit der Entfesselung der Ruhmsucht, die dem Einzelnen als Tadel, der Gesamtheit als Tugend angerechnet wird, ist die ganze sittliche Aufgabe des Ganzen und der Einzelnen untergraben. Alle Leidenschaften haben ihre Sättigungsgrenze, die Ruhmsucht nicht. Diese Ruhmsucht hat nicht nur hier ihren Thurm gebaut, nicht nur hier alles gleichgiltig niedergebrannt, um Bausteine für den Bau ihrer Triumphe zu gewinnen, die ganze Weltgeschichte weiß zumeist nur von solchen Thurmbauten vermeintlichen Ruhmes zu erzählen, für welche Nimrode die Völker ködernd und bewältigend zu gewinnen verstanden. Das Reimenschliche, was in den Hütten geschieht, davon weiß der Griffel der Geschichte wenig zu verzeichnen, das, wie der schöne Ausdruck unserer Weisen lautet, schreibt nur Gott nieder, und Elia und der Messias, diese Boten und Vollbringer der einstigen Menschenerlösung, unterzeichnen es als Zeugen.

Diese ganze Verirrung charakterisirt das treffende Wort in *פרקי דר"א*: *אם נפל אדם ומת לא היו שמים את לבם עליו, ואם נפלה לכינה היו יושבים וכוכים אוי לנו אימתי תעלה*, „wenn ein Mensch beim Bau verunglückte, nahmen sie sich's nicht zu Herzen, wenn aber ein Ziegel zu Boden fiel, setzten sie sich hin und klagten: wann werden wir erst einen Erfsatz dafür heraufhaben!“

Wir haben oben bemerkt, daß das Unternehmen, einen Thurm bis in den Himmel hineinzubauen, ein Werk hätte sein sollen, an welchem alle Generationen fort zu bauen berufen gewesen wären. Wir finden auch späterhin solche Bauten, an denen ziellos bis in's Unendliche hin gebaut wurde. Auf dem Boden jenes Staates, welcher der Erbe jener nimrodischen Pläne geworden, in Aegypten, stehen heute noch Pyramiden, von denen jeder König bei dem Antritt seiner Regierung eine zu bauen anfing und an welcher während seiner ganzen Regierung fortgebaut wurde. Da war die ganze Nation gejocht, um ununterbrochen an dem Grabmal des königlichen Ruhmes zu bauen; es ist dies im Kleinen dasselbe Werk wie hier. Den Weisen zufolge hat das: *נעשה לנו שם* Nimrod gesprochen und ist der Plural ein Plural Majestatis. In der That ist ja auch ein solcher Nationalruhmesbau nur scheinbar eine Verherrlichung der Gesamtheit, in Wahrheit die Verherrlichung des Einen Gewaltigen, der sich aus den Kräften der Gesamtheit den Lorbeer um die Stirne zu gewinnen weiß. Die ganze bisherige Geschichte der Menschheit erscheint als eine Verwirklichung des Satzes: *הקנאה והחמורה והכבוד*: מוציא את האדם מן העולם. Die vorsündfluthliche Welt ging an *חממה* und *השחתה דרך*, *קץ* und *נחש* in die verderbliche Herrschaft ein.

5. Da stieg Gott hernieder, die Stadt und den Thurm zu sehen, welche die Menschenöhne bauten.

5. וַיֵּרַד יְהוָה לִרְאוֹת אֶת-הָעִיר
וְאֶת-הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְנֵי הָאָדָם:

6. Und Gott sprach: siehe, da sind sie nun ein Volk und eine Sprache haben sie Alle, und da ist es dies, was sie zuerst zu unternehmen beginnen

6. וַיֹּאמֶר יְהוָה הִנֵּן עַם אֶחָד וּשְׂפָה
אַחַת לְכָלֶם וְהָה הַחֲלֹם לַעֲשׂוֹת

B. 5. Während bei dem המבול דור der Name אלקים auftritt, erscheint hier wie schon רמבן bemerkt, nur der הויה שם. Leibliche und sittliche Entartung wie bei'm sündfluthlichen Geschlecht ist nicht bloß menschengesellschaftliche Gefährdung, die ganze Natur ist dadurch in ihrer vom Schöpfer gesetzten Ordnung bedroht. Die Verirrung des דור הפלגה war aber keine geschöpfliche, ja sie war scheinbar zunächst nicht einmal eine sociale, es war noch Friede und Einheit vorhanden, aber die Zukunft der Menschheit, die durch die unveräußerliche Würde und sittliche Bedeutung des Einzelnen bedingt ist, war durch die Absicht, die die Lenker dabei hatten, im höchsten Grade gefährdet. Deshalb wird das Einschreiten als das Werk 'ר, der die Heiles-Zukunft der Menschheit herbeiführenden göttlichen Waltung, bezeichnet.

עיקר שכניה בתחונים וירד kommt hier zum ersten Male vor. Bedenken wir, daß עיקר שכניה בתחונים sei, so bezeichnet וירד stets einen solchen Wendepunkt in der Entwicklung, wo Gottes Eingreifen die Vergrößerung der Kluft zwischen Erde und Himmel verhindert, und einen Schritt zu dem Ziele näher führt, daß seine שכניה wieder בתחונים weilen könne. Hier aber tritt dieses וירד noch viel prägnanter hervor. Die Gesamtheit will dem Einzelnen keinen andern Oberherrn als sich lassen. Wie dies aber ein Angriff auf den ewig unveräußerlichen Werth jedes einzelnen Menschen ist, der ihm nicht erst durch die Würde der Gesamtheit übertragen wird, und dessen Werth nie aufgehen kann in einen Ziegel, und sei dieser Ziegel auch ein Theil zum Ruhmestbau der Gesamtheit: so war dies auch zugleich ein Angriff auf 'ר, der jeden Menschen unmittelbar in Seinen Dienst beruft, den Menschen eben damit frei, und Fürst und Slave gleich macht. Der Name 'ר duldet keine Sklaven! In dem Augenblick nun, da die Menschheit, statt in ihrer Gesamtheit jeden Einzelnen 'ר בשם aufzurufen, ihren Namen an die Stelle des göttlichen setzte, da 'ר וירד steigt Gott hernieder, läßt die Erde nicht fahren, stieg herab, um den Gesamtbau der Menschen zu sehen, somit in der Absicht, um die Zwecke desselben zu prüfen. — (Ueber Anthropomorphismen Siehe zu Kap. 6, 6).

B. 6. ויאמר 'ר וגו'. Da stehen sie nun in vollendeter Einheit da, fanden sich zum ersten Male zusammen, sie waren ja zusammen ausgewandert, — und der erste Gedanke, den ihnen das Bewußtsein ihrer Gesamtbedeutung bringt, ist nicht: wir wollen Gott verherrlichen, wollen unsere vereinigten Kräfte zu Seiner Verherrlichung verwenden, sondern: נעשה לנו שם. Das war sogleich das erste Beginnen, für welches sie ihre Gesamtkräfte bethätigen wollten. — בער kommt in zwei Bedeutungen vor: Weinernte halten und befestigen, verw. mit בער und בער. Beides heißt Fleisch, das Eine der Beere,

— und nun wird ihnen nicht unerreichbar bleiben Alles, was sie bereits maßlos auszuführen sich vorgesetzt. וְעַתָּה לֹא יִבְצֹר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר חָמוּ לַעֲשׂוֹת:

das Andere des thierischen Leibes. Es scheint die Grundbedeutung zu sein: Etwas mit einer dichten, deckenden, schützenden Hülle umgeben und daher auch בצר nicht: in die Erde befestigen, sondern: die Mauern dicker machen, so daß sie nicht leicht eingenommen werden können, und ebenso die Stadt mit Wall und Mauer umgeben. Wenn nun בצר auch „Weinlese halten“ heißt, so dürfte es wohl nicht das Entleeren des Weinstockes von den Trauben bedeuten, sondern sich auf die Trauben beziehen, die in Sicherheit gebracht, „ingeheimst“ werden. בצר hieße also: Etwas gegen Angriffe uneinnehmbar machen, sicher stellen. So hier: es wird ihnen nichts unerreichbar sein. —

זמו. זמ' kommt sonst nicht vor. Man glaubt, daß es so viel wie זמ' bedeutet, nach der Analogie von טוב und טב' und der Verwandtschaft des ע"ע mit ע"ו. זמ' ist ein schwieriger Wortgedanke. Es kommt in ganz entgegengesetzten Bedeutungen vor. Es hat durchaus nicht ausschließlich böse Bedeutung. So in Scharja 8, 14, 15. unmittelbar nebeneinander: כאשר וממתי להרע לכם וגו' כן שבתי וממתי וגו' להיטיב ומתי fast nur im bösen Sinne vorkommt, ist doch מומה vorzüglich in Prov. ebenso oft in guter Bedeutung. Vgl. wir mit זמ' die verwandten Wurzeln זמז' und זמז', so ist זמז': ein Zusammendrängen, צמח, das Zusammenhalten des schwellenden Haares, rabbinisch זמז' und צומח הגירין. Auch צום, Versammlung oder Fasten, entfernt sich nicht von diesem Begriff. זמז' haben wir in זמז' zur Bezeichnung solcher Stoffe, in deren kleinsten Theilen eine unendliche Fülle von Kräften zusammengedrängt ist, wo die Wirkung bei weitem das Quantum des äußerlich sichtbaren Stoffes übersteigt. זמז' kommt, wenn gleich nicht hebr. doch chald. als Zügel vor. זמז' würde demnach das Erfinden eines solchen Weges bedeuten, wo mit kleinen Mitteln unverhältnißmäßig Großes geschehen soll, wo in einem kleinen unscheinbaren Anfang unendlich weit reichende Folgen embryonisch versenkt liegen. So heißt's bei'm חיל אשה שרה: וממה שרה, durch Sparpfennige, mit kleinen unscheinbaren Anfängen, erstrebt sie den großen Ankauf eines Feldes. So bei ערים וזמז'ים, mit einem Worte, und in ganz unschuldiger Erscheinung, — müssen sie ja zeugen, לא גיר וגו', — wollen sie einen Mordplan vollbringen. זמז' werden solche Verirrungen genannt, die an sich schon schlecht und verderbt, in ihren Folgen jedoch noch unendlich verderbenbringend weiter reichen. Auf der andern Seite giebt es ja auch gute Zwecke und Ziele, die nur aus kleinen unscheinbaren Anfängen erwachsend, ununterbrochen im Auge behalten werden müssen; diese werden זמז'ים genannt. So vor Allem das Geschäft der Erziehung und des Unterrichts, das den Zögling, mit ganz unscheinbaren Anfängen, in kleinen schwachen Versuchen zu üben hat, aus denen alles Große in der Zukunft hervorgehen soll. Das Kind lernt also lauter זמז'ים. — Hier heißt es nun nicht זמז' futur. sondern זמז' praeter.: was sie mit diesem Anfange im Sinne haben, reicht viel weiter; es heißt der Gesamtruhm und bedeutet den Ruhm eines

7. הִכָּה נִרְדָּה וְנִבְלָה שָׁם שְׂפָתֵם
7. Wohlan, steigen wir hinab, so
wird dort ihre Sprache well werden,

Einzelnen; es heißt Gesamtruhm und bedeutet die Gesamtknechtung! Es heißt also: „und das war sofort ihr Anfang, was sie zu schaffen begannen, und nun wird ihnen nicht unausführbar bleiben alles das, was sie bereits mit diesem Bau zu bewirken im Schilde führen“.

Möglich aber, und wahrscheinlicher, daß ם mit גוּם verw. ist. גוּם ist eine Heuschreckenart, אַרְבֵּה, also ein Schwarm, eine extensiv ungeheure Menge. גוּם und גוּמָא ist im Rabbinischen eine maßlose Uebertreibung, Hyperbel, verwandt auch mit קַסַּם, zaubern, ebenfalls etwas bewirken wollen, was den natürlichen Causalnerus übersteigt. Hiervon würde אֲשֶׁר כָּל אֲשֶׁר לַעֲשׂוֹת heißen: Alles, was sie bereits über alles Maß hinaus zu vollbringen sich vorgesetzt.

B. 7. וְנִבְלָה וְגו'. Gewöhnlich übersetzt: wir wollen verwirren, von בָּלַל. Allein es giebt keine Aktiv-Form von בָּלַל, die dieser Wortbildung entspräche. Es müßte entweder וְנִבְלָה, וְנִבְלָה, וְנִבְלָה, וְנִבְלָה heißen. Das Wort ist offenbar von נָבַל, well werden, und es heißt: wir wollen hinabsteigen, so wird sofort ihre Sprache well werden, oder well geworden sein. Es bedarf nicht noch einer besondern Thätigkeit. Das נִבְלָה der Sprache ist unmittelbar Folge von יִרְדָּה. Am Schlusse heißt es allerdings וְגו' כִּי שָׁם בָּלַל ה' וְגו' und wird also der Vorgang offenbar mit dem Worte בָּלַל bezeichnet, und aus dieser Bezeichnung hat man diesen Vorgang die „Sprachverwirrung“ genannt. Dieser Begriff entspräche schon an sich demjenigen nicht, was man sich gewöhnlich unter diesem Vorgange vorstellt. Es wäre doch eine Trennung der Sprachen, keine Verwirrung gewesen. Verwirrung setzte bereits verschiedene Sprachen vorhanden voraus, die jetzt durcheinander getrieben worden wären. בָּלַל heißt überdies nie verwirren, sondern mischen, und zwar: einen bis jetzt fremden Stoff in einen andern hineinbringen und beide so vollkommen mischen, daß in jedem Theilchen des Alten Etwas von dem Neuen sich befindet, כִּי בִּלְיָה בְּשִׁמְן, סוּלָה בְּלוּלָה בְּשִׁמְן, oder אֵין בִּילָה אֵין. Es ist also hier gar keine Spur von Verwirren. —

Verwandt ist בָּלַל mit פָּלַל. פָּלַל ist das konkrete Mischen eines Stoffes in den andern; und zwar mehr als עָרַב, wo die Theile noch nicht zu einer Einheit werden. Und wie nun aus עָרַב, social, der Bürge, der Dritte wird, der zwischen Zwei, Auseinanderstehende, in die Mitte tritt und sie durch seine Vermittlung vereinigt, so wird aus פָּלַל, dem verstärkten בָּלַל, noch inniger: der Richter. Der Richter bringt ein außerhalb der Partheien stehendes Moment in ihr Streitiges Verhältniß, läßt dieses Moment alle Beziehungen dieses Verhältnisses durchdringen und löst damit den Streit, vereinigt das Auseinander- und Gegeneinanderstehende. Nach gewöhnlicher Ansicht liegen sich die Partheien „in den Haaren“, der Richter „entscheidet“, trennt sie, das Recht ist etwas Scheidendes. Nach jüdischem Begriff scheidet das Unrecht, das Recht verbindet. Ebenso וְעַמּוֹד פְּנֹחַם וְיִלְלָה. So auch: הִתְפַּלֵּל, sich mit allem dem Göttlichen ganz durchdringen, das das Menschliche in allen seinen Fugen gestalten und bilden soll. Der Jude wird im Gebete sein eigener Richter.

Ist dies die Bedeutung von בָּלַל, so muß auch hier in die Sprachbildung etwas hineingekommen sein, was bisher nicht auf sie influiert hatte, und dies fremde Element

so daß Einer nicht mehr die Sprache **אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׁפָתָא** des Andern verstehe. רַעְיוֹ:

machte schon ohne Weiteres, daß die Menschen einander nicht mehr verstanden. Die Wirkung des Eintritts dieses bis dahin der Sprachbildung fremden Elementes wird hier zunächst **נבל** genannt. Wie **כלל** der Anfang von **לל** ist, so **נבל** der Anfang von **נפל**. Was später den Fall bewirkt, bewirkt im ersten Stadium das Welken. Die Blume wird welk, sobald sie anfängt von dem Quell ihres Gedeihens getrennt zu werden. Sobald die die Verbindung zwischen dem Born des Lebens und der Blüthe bildenden Canäle sich zusammenziehen, wird sie welk, und wenn die Verbindung ganz aufgehoben ist, so fällt sie ab. Also hier: so wie Gott hinabsteigt, sollen die Sprachen losgelöst werden von dem Quell, von welchem sie bisher ihre Gestalt erhalten.

Welche Elemente gestalten eine Sprache? Es giebt deren zwei; es giebt eine objektive und eine subjektive Sprachbildung, kann sie wenigstens geben. Wir können uns denken, daß eine Sprache, also die Bezeichnung der Dinge und ihrer Beziehungen nach Dem gebildet werde, was die Dinge an sich und in ihren Beziehungen zur Welt sind, also objektiv, oder subjektiv: nach den besondern Anschauungen, die ein Volk von den Dingen und ihren Beziehungen hat. So lange es nur noch Eine Sprache gab, war die Sprache objektiv, sie war Nichts als eine Bezeichnung Dessen, was die Dinge sind und sein sollen. Bei dem großen jetzt herrschenden Sprachreichtum werden wir doch in verschiedenen Sprachen nur selten Worte finden, die von derselben Anschauung der Sache aus gebildet sind, z. B. der eben betrachtete Richter, deutsch: der den Dingen die Richtung giebt, wonach sie sich richten sollen, er entscheidet, bringt aneinander. Der Jude nennt den Richter den Vereiner; ihm ist Gericht **משפט**: das Schaffen der harmonischen Ordnung (**שפט, שפד, שפח**), die Jeden in die ihm gebührende Stellung im Zusammenhang mit dem Andern einsetzt. — Deutsch ist vielleicht das „Schlichte“, das Einfache, nicht Verschlagene, nicht krumme „schlecht“, demgemäß müßte bei einem solchen Volke Jeder, der nicht schlecht sein will, nicht „schlicht“ sein dürfen, und List wäre das Excellirende; jüdisch wäre dem gegenüber **שר** das Erstrebenswertheste. — Oder z. B. Tugend, Religion. Kein heutiges Buch, keine heutige Predigt ohne „Tugend“ und „Religion“. Deutsch wäre Tugend, also das anzustrebende, höchste Sittliche, von „taugen“, ein Nützlichkeitsbegriff; in den romanischen Sprachen: „Männlichkeit“. Ein „tüchtiger Mann“, ein „nütliches Mitglied“ der menschlichen Gesellschaft zu werden, stellte die allgemeine Phrase als Ziel unserer Jugend auf; in den romanischen Sprachen: die Männlichkeit und Tapferkeit. Wir im Hebräischen haben gar kein Wort dafür, unser Höchstes ist **מצוה**, wir haben nur einzelne Tugenden, **משפט, דבר** u. s. w. — Ebenso Religion. Die europäische Sprachwelt scheint nicht bestehen zu können ohne „Religion“; wir, das Religionsvolk par excellence, haben gar keinen Begriff dafür. Sobald Etwas ein besonderes Verhältniß in unserm Leben bezeichnen soll, grenzt es eben diese Seite von allen Uebrigen ab; es giebt dann auch Seiten, die nicht dazu gehören; es hat ein abgegrenztes Gebiet. In einem Kreise daher, wo Alles zur Religion gehört, von der Geburt bis über den Tod hinaus, da tritt dieser Begriff gar nicht vor

die Seele, indem er eben Alles durchbringt und Nichts ausschließt. Religion, wenn von religare „binden“, leugnete sogar die jüdische Anschauung, die Beziehung zu Gott macht uns frei, חרות על הלוחות. — Oder der Begriff des „Seins“. Es giebt Völker, wo der Begriff des Essens und Seins zusammenfällt, wo der nur ist, der ißt; einem andern Volke ist Sein nur ein höherer Ausdruck des „Denkens“, sowie „leben“ ein höherer Ausdruck des „Seins“ (הגה, היה, חיה). Diese beiden Völker würden sicherlich die Dinge mit ganz verschiedenen Augen betrachten, was dem Einen gut, wäre vielleicht dem Andern schlecht, worin der Eine eine Bedingung des Daseins erblickte, wäre dem Andern vielleicht eine Verflüchtigung desselben. — Oder im socialen Leben. Die eine Sprache hat den Begriff „Volk“, kann sich somit den Begriff Volk gar nicht anders denken als unter der Voraussetzung Eines, dem es zu folgen habe, hier wäre somit Volk ein erniedrigender Begriff der Unselbstständigkeit; eine andere Sprache, wie z. B. die romanischen, erblickte im Volke nur die Alles verzehrende Masse, „populus“; eine dritte, wie die Hebräische, kennt das Volk nur als עם, Vereinigung aller Gleichen, und nach Aussen als גו, eine geschlossene Einheit. — Die Eine erblickt im Herrn nur den Ueberragenden, Herrschenden; die Andere in ihm gerade ארון (ארן) die Alles tragende und stützende Basis, (אלופינו מסובלים) unsere Führer sind die am Meisten Belasteten) u. s. w. Sprachen diese Völker auch eine und dieselbe Sprache, sie würden mit demselben Worte das Entgegengesetzte bezeichnen. — Wir wollten mit allen diesen, leicht zu vervielfältigenden Beispielen nur klar machen, daß שפה אחת, eine phonetisch und organisch ganz gleiche Sprache, bestehen könne und man dennoch durch eine veränderte Anschauung sich gegenseitig nicht mehr zu verstehen brauche, daß somit, auch ohne organisch verändernde äußere Einflüsse, schon von innen heraus, durch eine Veränderung in dem sprachbildenden Geist, Sprachspaltungen entstehen können, kurz, daß שפה אחת und doch nicht mehr nothwendig דברים אחרים sein dürften. —

Bis dahin, wurde uns gesagt, war שפה אחת und דברים אחרים, es war nicht nur eine physische und klimatische Gleichheit, eine allgemeine organische Uebereinstimmung der Sprache, sondern die Einheit des Geistes, der Richtung und der Anschauung bewahrten auch דברים אחרים: die einheitliche Prägung des Gedankenausdrucks. Eine solche geistige Einheit konnte nur so lange bleiben, als das Wort, das gesprochen wurde, nicht von dem Einzelnen gebildet, sondern ihm überliefert war. So lange man über die Dinge in Uebereinstimmung, und diese Uebereinstimmung durch eine höhere Sanktion gegeben, so lange, mit einem Worte, die Sprache eine objektive und nicht eine subjektive war, so lange hatte die Sprache die sich stets gleich bleibende Eigenthümlichkeit und Bestimmung der Dinge und nicht die Anschauung des Einzelnen zum Grunde. Eine solche objektiv gegebene Sprache würde vielmehr die Uebereinstimmung in der Welt- und Lebensanschauung schaffen und erhalten, in sie wäre alle Weisheit niedergelegt. Rechts- und Sittenlehre, Physik und Metaphysik haben nichts zum Gegenstande, als: was sind die Dinge, und was sollen sie sein, und alles dies wäre in der Sprache niedergelegt. Die Erlösung einer solchen Sprache würde keine geringe Umwälzung erzeugen. Denken wir uns z. B. aus unserer Sprache das Wort „haben“ hinweg. Die hebräische Sprache hat z. B. den Ausdruck nicht. „Haben“ enthält den Begriff des Körperlichen, हाften, habere, avere sich nach Etwas sehnen, und wenn man es gepackt hat, so „hat“ man es. Denken,

wir uns, dieser ganze Begriff habe gefehlt, es habe der Mensch nur Das als das Seinige zu betrachten gehabt, was ihm, wie im Hebräischen, zuständig, לו, war. Denken wir uns, daß demgemäß in dieser Sprache der Begriff des Mein und Dein gar nicht in unserer abgrenzenden Einheitlichkeit vorhanden gewesen, sondern stets nur in der Zusammenhörigkeit des Dinges zu der Persönlichkeit gedacht werden konnte, so würde der Erste, der den Begriff des „Haben“ hereingebracht, die größte Revolution hervorgerufen haben; er hätte den Rechtsbegriff in einen Faustbegriff umwandelt. — Oder in dem engeren Kreis des Familienlebens, worauf die Weisen einen so bedeutenden Nachdruck legen, und als Adam sein Weib Hschah nannte, dabei bemerken, מכאן שנברא העולם בלשון הקודש, וְאִתּוֹ הָיָה אֵשֶׁתּוֹ וְהָיָה שֵׁם אֵשֶׁתּוֹ חַוָּה. In diesem Worte וְאִתּוֹ und הָיָה lag die Bürgschaft für die Ebenbürtigkeit und die sich gegenseitig ergänzende Bestimmung des Mannes und des Weibes. So lange Mann und Weib וְאִתּוֹ und הָיָה waren, brauchte weder der Mann von dem Weibe, noch das Weib von dem Manne emancipirt zu werden, konnte keiner weder des Andern Slave, noch Gott oder Göttin werden. Der Erste, der diese Bezeichnungen änderte, wie denn wohl nach der Bemerkung unserer Weisen, keine andere Sprache Mann und Weib mit derselben Sprachwurzel, also mit derselben Gedankenanschauung vergegenwärtigt, hat es dahin gebracht, daß bald der Eine sein Weib vor den Pfug spannt, bald der Andere sich ihr zu Füßen wirft. — Ebenso, so lange Vater und Mutter אָבִי und אִמִּי heißen, dem Kinde als solche vorstehen, und Bruder und Schwester אָחִי und אֲחֵי an einen Faden gereiht und mit einander verbunden waren, da brauchte man eigentlich nur die Namen der Dinge zu kennen, und hatte mit ihnen sofort alle sociale Weisheit und Philosophie, während man z. B. bei „Vater“ und „Mutter“ gar nichts denken kann.

War diese אָבִי אִמִּי die Sprache, in der Gott den ersten Menschen die Dinge und ihre Beziehungen anschauen und denken lehrte, war sie somit auch das Wort, womit Gott dem Menschen gegenüber die Dinge nannte, die also diejenige Anschauung der Dinge enthielt, welche nach Gottes Willen die Weisheit der Menschen begründen sollte, so dürfte es gar nicht unmöglich sein, daß vielleicht אֱלֹהִים אֵלֶיךָ nichts Anderes wäre, als die Menschen belehren über das, was die Dinge sind und sein sollen, nicht nach der subjektiven Anschauung und der Willkür des Menschen, sondern nach der Anschauung und dem Willen Gottes für den Menschen; denn nur wenn wir die Dinge bei dem rechten Namen nennen, ist auch die Wahrheit für uns eine nicht getrübt.

Das Element, das nun in diese einheitlich geprägte Sprache eintreten konnte, um sie plötzlich von ihrem alten Quell abzulösen, konnte nichts Anderes sein, als das sich opponirend erwachende Bewußtsein des Einzelnen, das der Objektivität der bis dahin mit der Sprache gegebenen Anschauung der Dinge gegenüber, die subjektive Willkür geltend machte. Der Versuch der Gesamtheit, durch diesen Bau die Individualität jedes Einzelnen zur Null zu machen, die nur Bedeutung gewönne, wenn das Eines der Gesamtheit davor stehe, wurde gebrochen durch das erwachende Bewußtsein des selbstständigen Werthes des Einzelnen. Es empörte sich das menschliche Selbstgefühl, Etwas von dem Gefühle dämmerte auf, das in jedem Menschen, im Nimrod wie im Sklaven den zur gleichen Willensfreiheit Berufenen ahnen läßt. Es erwachte der Eigensinn, die Subjektivität, der Egoismus, der sich keiner fremden Anschauung und wäre es selbst die göttlich über-

8. Da zerstreute sie Gott von dort über die Fläche der ganzen Erde hin und sie unterließen es die Stadt zu bauen. 8. וַיִּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר:

lieferte mehr unterwerfen mochte – Ausschreitungen, die aber in Gottes Hand Mittel der Menschenrettung werden.

Wenn die Vereinigung der Gesamtheit ihre Macht so mißbraucht, daß sie den ihr anvertrauten Schatz, die Einzelnen, die sie berufen ist 'לקרא בשם ר', nur ihrem Namen, ihrer Herrschaft dienstbar machen will, so steht der Einzelne auf und spricht: ich kenne keine Gesamtheit, ich kenne überhaupt nur mich, schüttet damit allerdings das Kind mit dem Bade aus, reißt sich allerdings damit von der Wurzel los, die ihm alle menschliche Weisheit aus dem göttlichen Ursprung derselben tradiren sollte, und wirft sich einer Subjektivität in die Arme, die ihn pfadlos dem Ungefähr zutreibt; allein diese Decentralisierung ist dann doch die einzige Rettung des Menschlichen im Menschen. Diese Subjektivität, dieses Selbstgefühl, das die Dinge nennt, nicht wie es die zwingende Gesamtheit will, sondern, wie sie ihm erscheinen, dies wäre das neue Element gewesen, 'אשר בלל ר', das Gott in der Anschauung, somit in der Sprache der Menschen zerlegend wach werden ließ. Der Eine sagte: wir bleiben bei dem alten Rechte, nur das Jedem Zuständige gehört ihm, der Andere sprach: ich kenne kein Recht, was ich fasse, was ich habe, ist mein u. s. w., u. s. w. Dieses Wecken der Subjektivität wäre die Wirkung der 'ירדה' und damit das 'נבלה' schon vollendet gewesen. – Da schon früher steht 'ירד ר' und nun noch einmal 'נדרה' und zwar 'נדרה' als Wunsch, so scheint damit das noch tiefere Hineintreten in das Bewußtsein des Menschen und das Wachwerden des Gedankens gezeichnet zu sein, daß doch über diesem Nimrod es noch einen Höheren gebe. 'נדרה' „ich möchte doch niedersteigen“. Es liegt darin, daß 'עיקר שכנינה בתחתונים', daß Gottes Absicht und Ziel ist, sich die Menschen auf Erden nicht entreißen zu lassen, seine Gegenwart einst wieder in ihrer Mitte zu nehmen, und auch nur die leiseste Bethätigung dieses Zieles bewirkte das 'נבלה' der Sprache; es nannte fortan der Troß, der Eigensinn, die Laune u. s. w., ja die Leidenschaft die Dinge, freilich nicht mehr in der Einen Weise, wie Gott sie nannte, und so kam es denn, daß Einer den Andern nicht mehr verstand. Einer nannte dem Andern zum Troß die Dinge anders; denn in der eigenwilligen Anschauung der Dinge, gleichbedeutend mit dem eigenwilligen Nennen der Dinge, zeigt sich die Selbstständigkeit; fängt ja auch später im Laufe der Geschichte jede Centralisation damit an, die Eigenthümlichkeit der Sprache zu rauben.

Es war also die Zwietracht nicht aus einer Vielheit der Sprache entstanden, sondern umgekehrt, die Zwietracht erzeugte erst die Zerklüftung der Sprache, so daß im Anfange die 'שפה אחת' noch geblieben sein konnte und doch: 'ונבלה שם', ohne klimatische Veränderung, schon vor der Zerstreung, waren in der 'שפה אחת' die 'דברים אחרים' nicht mehr; dieser Zwiespalt der Anschauungen trieb nachher die Menschen völlig auseinander, wo dann die klimatische Verschiedenheit ihren völlig auch organisch zerklüftenden Einfluß geltend machte.

W. 8. 'חול' verwandt mit 'חלה': Wickelband anlegen, 'חול': das Schienen, der die Bewegung hindernde Knochenverband (Jesch. 30, 21.). Grundbedeutung also: Bes

9. Darum nannte er sie Babel, denn dort hat Gott die Sprache der ganzen Erde gemischt und von dort aus zerstreute sie Gott über die Fläche der ganzen Erde.

10. Dies sind die Nachkommen Schem's: Schem war hundert Jahre alt als er Arpachschad zeugte, zwei Jahre nach der Entseelung.

11. Schem lebte, nachdem er Arpachschad gezeugt hatte, 500 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

12. Arpachschad lebte 35 Jahre, da zeugte er Schelach.

13. Arpachschad lebte, nachdem er Schelach gezeugt hatte, 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

14. Schelach lebte dreißig Jahre, da zeugte er Eber.

15. Nachdem er Eber gezeugt hatte, lebte Schelach 403 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

16. Eber lebte 34 Jahre, da zeugte er Peleg.

17. Nachdem er Peleg gezeugt hatte, lebte Eber 430 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

9. על-בֵּן קָרָא שְׁמָהּ בְּכָל כִּי-שָׁם

בְּלֵל יְהוָה שִׁפְתַּי כָּל-הָאָרֶץ וּמִשָּׁם

הִפְיָצָם יְהוָה עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ: פ

10. אֵלֶּה הוֹלְדֵת שֵׁם שָׁם בְּרִמְאָת

שָׁנָה וַיּוֹלֵד אֶת-אַרְפַּכְשָׁד שְׁנַתִּים

אַחַר הַמָּבּוּל:

11. וַיְחִי-שָׁם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-

אַרְפַּכְשָׁד חֲמִשָּׁה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֵד

בָּנִים וּבָנוֹת: ׀

12. וַאֲרַפְכְּשָׁד חָי חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים

שָׁנָה וַיּוֹלֵד אֶת-שֶׁלַח:

13. וַיְחִי אַרְפַּכְשָׁד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ

אֶת-שֶׁלַח שְׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת

שָׁנָה וַיּוֹלֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀

14. וַשֶּׁלַח חָי שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֵד

אֶת-עֵבֶר:

15. וַיְחִי-שֶׁלַח אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-

עֵבֶר שְׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה

וַיּוֹלֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀

16. וַיְחִי-עֵבֶר אַרְבַּע וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה

וַיּוֹלֵד אֶת-פֶּלֶג:

17. וַיְחִי-עֵבֶר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-

פֶּלֶג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת

שָׁנָה וַיּוֹלֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀

wegung hemmen, einhalten, so auch חרל zunächst: das Unterlassen einer Thätigkeit. Sie hörten also auf, die Stadt zu bauen; aber den Zug, die Richtung, aus welcher der Thurmbau entsprungen war, den nahmen die Menschen überall mit hin. Freilich nicht mehr Eine Stadt und Einen Thurm für die Knechtung der ganzen Menschheit, aber einzelne Städte und Thürmchen, von denen kleine Nimrode meinen, daß sie in den Himmel reichen. —

18. Beleg lebte 30 Jahre und zeugte Heü. 18. וַיְחַדְּפֶלֶג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיֹּולֵד אֶת־רְעוּ:
19. Nachdem er Heü gezeugt hatte, lebte Beleg 290 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 19. וַיְחַדְּפֶלֶג אַחֲרֵי הוּלְדוֹ אֶת־רְעוּ תִשַׁע שָׁנִים וּמֵאתַיִם שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀
20. Heü lebte 32 Jahre und zeugte Serug. 20. וַיְחַי רְעוּ שְׁתַּיִם וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיֹּולֵד אֶת־שָׂרוּג:
21. Nachdem er Serug gezeugt hatte, lebte er 207 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 21. וַיְחַי רְעוּ אַחֲרֵי הוּלְדוֹ אֶת־שָׂרוּג שִׁבְעַת שָׁנִים וּמֵאתַיִם שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀
22. Serug lebte 30 Jahre, da zeugte er Nachor. 22. וַיְחַי שָׂרוּג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיֹּולֵד אֶת־נְחֹר:
23. Nachdem er Nachor gezeugt hatte, lebte Serug 200 Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 23. וַיְחַי שָׂרוּג אַחֲרֵי הוּלְדוֹ אֶת־נְחֹר מֵאתַיִם שָׁנָה וַיֹּולֵד בָּנִים וּבָנוֹת: ׀

Mit dieser individualisirenden Zerstreung der Völker, auf welche ja der noachidische Gottesbund mit der Menschenwelt, wie wir geglaubt (s. zu 9, 15; 10, 5.), gerechnet, schließt die Einleitung des Gotteswortes, mit welcher es den jüdischen Denker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit orientieren will. Fortan wird die Geschichte eines einzigen Volkes, des jüdischen, eingeleitet, dessen eigenthümliche Sendung eben in dieser Gestaltung der Völkergeschichte und deren Ziel ihre Begründung findet.

Die Geschichte der Gesamtmenschheit wird ihrem Gang überlassen bis zu den Propheten, denen wieder der Blick auf jene Zeit geöffnet ward, in welcher der sich immer wiederholende Zusammensturz aller großen und kleinen Ruhmesbauten der Menschey diesen endlich das Bewußtsein bringen wird, daß es nur Einen „Namen“ giebt, dessen Beherrlichung die Menschen, der Einzelne wie die Gesamtheit, mit jeder Einzel- und Gesamtkraft, in jeder Fuge des Einzel- und Gesamtlebens zur Anschauung bringen müssen, wenn das Heil und der Friede für den Einzelnen wie für die Gesamtheit dauernd auf Erden einziehen soll, — eine Zeit, deren Erscheinung der Prophet (Zephania 3, 9.) mit den Worten charakterisirt: denn dann stehet ich den Völkern wieder her eine geläuterte Sprache (vgl.: וַיְהִי לִי אֶלְקִי, 1. Samuel I, 10, 9.), sie Alle im Namen Gottes zu berufen, ihm mit Einer Schulter d. i. mit vereinter Tragkraft, zu dienen!“ Irrren wir nicht, so liegt hierin eine

24. Nachor lebte 29 Jahre und zeugte Therach.

24. וַיְחִי נָחוֹר הַשַּׁע וְעֶשְׂרִים שָׁנָה

וַיֹּלֶד אֶת-תְּרַח:

25. Nachdem er Therach gezeugt hatte, lebte Nachor 119 Jahre und zeugte Söhne und Töchter.

25. וַיְחִי נָחוֹר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-

תְּרַח הַשַּׁע עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמֵאָת שָׁנָה

וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: ם

26. Therach lebte 70 Jahre, da zeugte er Abram, Nachor und Haran.

26. וַיַּחֲרַח שְׁבַעִים שָׁנָה וַיֹּלֶד

אֶת-אַבְרָם אֶת-נָחוֹר וְאֶת-הָרָן:

27. Dies sind die Nachkommen Therach's: Therach zeugte Abram, Nachor und Haran, und Haran zeugte Lot.

27. וְאֵלֶּה הַיּוֹלְדֹת תְּרַח הַיּוֹלֶד

אֶת-אַבְרָם אֶת-נָחוֹר וְאֶת-הָרָן וְהָרָן

הוֹלִיד אֶת-לוֹט:

nicht geringe Bestätigung unserer Ansicht. ברר ist der gerade Gegensatz von בלל, es ist das Ausscheiden eines hineingerathenen fremdartigen Elementes. So beginnt die Völkergeschichte mit einer Trübung der Sprache und endet mit einer Läuterung derselben. Nur so auch ist es erklärlich, wie diese Läuterung der Sprache in Beziehung stehe zu dem 'ד בשם כ'לם לקרא, indem dann die Menschen nicht mehr die Dinge und deren Beziehungen nach Dem nennen werden, was sie בשם שם, לעשות להם שם, was sie nach ihrer Laune, Leidenschaft, für die Zwecke ihrer Willkür und Beherrlichung seien und sollen, sondern mit der sich unterordnenden Huldigung des Einen Einzigen auch wieder die Objektivität, d. i. die durch den Willen dieses Einzigen gegebene Welt- und Lebensanschauung gewinnen, die Dinge von dem Standpunkte ihrer göttlichen Bestimmung aus zu denken, zu nennen, und mit dieser Unterordnung unter Gott die geistige und sociale Einheit wieder erreichen, die mit dem ersten Thurmbau des Menschenruhmes verloren gegangen. —

Hier führt uns jedoch zunächst das Gotteswort in einen kleinen, engen Kreis ein, uns die Veranstaltung Gottes kennen zu lehren, die, von einem kleinsten, unscheinbaren Anfange aus, jenem der Entwicklung der Menschheit am Ende winkenden Ziele positiv fördernd als Herold und Werkzeug vorangehen soll. Es schließt das Kapitel mit einem Geschlechtsregister Schem's bis auf einen einfachen Mann, der, ein Genosse jener Zeit, die zuerst das שם לנו als das fortan leitende Prinzip ausgesprochen hatte, in diametralem Gegensatz zu ihr seines Lebens Inhalt haben und als Inhalt eines ganzen Volkslebens auf seine Nachkommenschaft jenes 'ד בשם קרא vererben sollte, in welchem die späteste Menschheit einst die Lösung ihrer langen Wanderjahre finden wird, auf, daß ihr weckend und mahnend dieses Ziel immer am Wege leuchte, und aus ihrer Mitte dessen Bewußtsein nie ganz verschwinde. —

10. f. In diesem Geschlechtsregister heben wir zunächst פלג hervor, dessen Name uns bereits (X., 25.) im Zusammenhange mit dem Ereigniß der Völkerteilung erklärt

28. Haran starb vor dem Angesichte seines Vaters Therach in seinem Geburtslande in Ur-Chassdim.

28. וַיָּמָת הָרָן עַל-פְּנֵי תֵרַח אָבִיו
בְּאֶרֶץ מְוֹלְדֹתוֹ בְּאֹר כַּשְׂדִּים:

29. Abram und Nachor nahmen sich Frauen, Abram's Frau hieß Sarai, Nachor's Frau Milka, die Tochter Haran's, des Vaters Milka's und der Tiska's.

מִפְטִיר. 29. וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחֹר לָהֶם
נָשִׁים שֵׁם אִשְׁת־אַבְרָם שָׂרַי וְשֵׁם
אִשְׁת־נָחֹר מִלְכָּה בַת-הָרָן אֵבְר
מִלְכָּה וְאֵבְי יִסְכָּה:

30. Sarai war aber unfruchtbar, sie hatte keine Geburt.

30. וְהָיָה שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ
וְלֵד:

wurde פלג לשונם 55, 10. und bemerken, wie die Stellen פלג לשונם 55, 10. und Richter 5, 15. in der Wurzel פלג mehr ein sociales Zerwürfniß als eine mechanische Theilung erkennen lassen, so daß auch nach diesem Namen die Grundursache jener Völkercatastrophe in einem innern, geistigen Auseinandergehen gefunden werden dürfte. — Auch in diesem Geschlechtsregister dürfte vielleicht, wie oben in dem kainitischen und jethitischen, die Andeutung einer Entwicklungsgeschichte gefunden werden. Die Namen: שלח, עבר, פלג, רעו, שרוג legen eine solche Vermuthung nahe. שלח bezeichnete wieder das Fahrenlassen, Preisgeben der Masse, das Sichzurückziehen der Bessern, ohne Hoffnung die Menge für das Bessere zu gewinnen. עבר wäre sodann nach ירדה עבר 'ר' Erklärung zu אכרם העברי (כ'ר מא): der vollendete Protest gegen die ganze übrige Zeitgenossenschaft. Sollte es kein Traum sein, daß, wie wir glaubten, die Sprachbildung aus einer Empörung der Einzelnen gegen die einzuführende Zwingherrschaft hervorgegangen, so wäre es nicht unmöglich, daß diese Empörung aus dem semitischen Geschlecht ihren Ausgang genommen, in welchem die Ahnung des Göttlichen und Reimenschlichen noch am Lebendigsten vorhanden geblieben. Nachdem dann in פלג die Theilung sich vollzog, bezeichnete רעו das sich Zusammenfinden der Gleichgesinnten und שרוג die weitere Verzweigung derselben. Es wäre dies immerhin möglich. —

V. 30. עקר verwandt mit אגר: einsammeln, חגר: gürtten und halb. lahm, Grundbedeutung: ein Einhalten und Zusammenhalten der Kräfte, daher auch ein Einhalten und Hemmen der Bewegung. Daher heißt auch עקר sowohl derjenige Punkt, in welchem die Kräfte einer Bewegung concentrirt sind, von wo sie ausgehen, עקר und halb. עקר: die Wurzel, als auch: die Bewegung in diesem ihren Ausgangspunkte hemmen, עקור הנוטע, die Wurzel ausreißen und עקר: ein Thier lähmen. Davon denn auch עקר und עקרה, die in der Wurzel der Fortpflanzung Gehemmenen, organisch Unfruchtbaren. Verwandt damit auch חקר, der Wurzel- und Quell-Punkt eines Wesens, und das Treffen, Erreichen dieses Punktes, Grund und Ergründen. Eigenthümlich ist die Verwandtschaft der Radix עכר, trüben, betrüben mit diesen Begriffen.

31. Da nahm Therach seinen Sohn Abram und Lot Haran's Sohn, seinen Enkel, und seine Schwiegertochter Sarai, die Frau seines Sohnes Abram, und sie gingen mit ihnen aus Ur-Kasdim um nach dem Lande Kanaan zu gehen; als sie aber bis Charan kamen, blieben sie dort.

32. Da nun Therach's Tage 205 Jahre waren, starb Therach in Charan.

31. וַיִּקַּח תְּרַח אֶת-אַבְרָם בְּנוֹ
וְאֶת-לוֹט בְּרֵהָרָן בְּרֵדְבָנוּ וְאֶת שָׂרַי
כְּלֵתוֹ אִשְׁתֹּ אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם
מֵאֶרֶץ כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרֶץ כְּנָעַן
וַיָּבֹאוּ עַד-חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:

32. וַיְהִי יְמֵי תְרַח חֲמֵשׁ עָשָׂר
וּמְאַתָּה שָׁנָה וַיָּמָת תְּרַח בְּחָרָן: פ

So wie שמח und שׂוּחַ, Freude und gesteigerte Freude, nichts als das geistig innere Wachsen und Blühen, צמח und צוּחַ ist, so ist, wie עקר das Hemmen des physischen, עכר: das Hemmen dieses geistig inneren Wachstums und Blühens, d. i. betrübt machen.

W. 31. כְּלֵה von כלה, die Vollenderin, weil sie das letzte Glied ist, das die Familie des Schwiegervaters vollendet; die Schwiegertochter tritt in den Kreis des Schwiegervaters ein, der ihr gegenüber חֲמִיָּה, von חמה, ihre Mauer heißt; er umschließt sie mit in seinen Kreis. Während in andern Sprachanschauungen das Verhältnis der Schwiegertochter und des Schwiegersohnes zu dem Schwiegervater ganz gleich begriffen wird, blickt die hebr. Sprache tiefer. Schwiegervater und Schwiegersohn sind zu einander רוחן und חוּחַן, ihr Verhältnis ist ein gegenseitiges, sie „mit einander verbindendes“. Das Verhältnis der Schwiegertochter zum Schwiegervater ist aber ein viel innigeres „Aufgehen“ und „Aufnehmen“. Er empfängt und „umfängt“ sie als die kommende Vollenderin der Seinen in seinem Kreis.

Wie רמב"ן gründlich nachgewiesen, war Therach's und Abraham's und Nachor's heimathlicher Geburtsheerd nicht Ur Kasdim, sondern Uram, wo auch Charan lag. Nur Haran war in Ur Kasdim geboren, es war מולדתו ארץ. Sollte er dort auch vielleicht gewohnt und geheirathet haben und nach der Ueberlieferung Sarai und Jiska identisch, somit auch Sarai Haran's Tochter, Lot und Sarai demnach aus Ur Kasdim gewesen sein, so fände das: וַיֵּצְאוּ אִתָּם seine Erklärung. Sarai und Lot gingen mit Therach und Abram aus ihrem Geburtslande.

Die Erzählung von der Auswanderung der Therach'schen Familie macht ganz den Eindruck, als ob sie die Anschauung wiedergiebt, in welcher dieses für die ganze Zukunft so folgenreiche Ereigniß, in Uram und für die dort Zurückbleibenden erschien. Es wußte es Keiner, daß Gott es war, der zu Abraham gesprochen לך לך. „Unangenehme Familienereignisse veranlassen die Leute zum Auswandern“. Im Uebrigen sahen wir, daß Therach und die übrigen Familienglieder dem Entschluß, nach Kanaan zu wandern, auf halbem Wege untreu wurden. Sie blieben in Charan, wo wir sie ja auch später wieder finden. Nur Abram folgte, mit Losagung von seinem Vaterhause, dem Gottes-Rufe, womit das folgende Kapitel anknüpft.

יב 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-לְךָ: Kap. 12. B. 1. Zu Abram aber sprach Gott: Gehe für dich allein von

לך לך

Kap. 12. B. 1. לך לך. Wenn hiemit nur gesagt sein sollte: reise von Aram nach Kanaan, so würde es nicht heißen: לך לך, sondern לך, oder vielleicht צא. Es wäre dann aber auch mit der räumlichen Entfernung von dem Vaterlande schon eingeschlossen die Entfernung von dem Geburtsorte und dem Vaterhause gegeben, das מולדתך wäre überflüssig, ja in einer der Wirklichkeit entgegengesetzten Reihenfolge ausgesprochen. Die Trennung geschieht in entgegengesetzter Folge: vom Hause, vom Orte, vom Lande. Der fastheilende Accent auf מביא אביך macht ohnehin das לך לך zu einer für sich geschlossenen Anforderung. Die Pronominalbeifügung bei הלך, wie וילך לו אל ארצו, אלכה לי אל הגדולים u. s. w. und ebenso לך רעיתי u. s. w. giebt immer der Bewegung eine besondere, individualisirende, oder isolirende Richtung.

לך verwandt mit חלק, getheilt sein, d. h. so daß zwei Stoffe in keiner Verbindung mehr mit einander stehen, und glatt sein, d. h. eine Oberfläche haben, an welcher gar nichts mehr haftet; daher auch עלב, die getrennte, und zusammenhängende Sprache: stammeln, stottern. In הלך liegt also schon an sich das sich Lossagen, sich Trennen von dem Standpunkte, auf dem man sich befindet. Diese Entfernung kann nun ein Mittel sein, um ein Ziel, einen andern Standpunkt zu erreichen; sie kann aber auch Selbstzweck sein, die Bewegung selbst kann schon an und für sich ein bedeutames Ziel in sich tragen. Durch die Pronominalbeifügung ist dies noch mehr präcisirt. לך לך: „Gehe für dich, isolire dich!“ So bei Jithro: וילך לו, er leistete auf die Vortheile Verzicht, die ihm die Verbindung mit Israel gebracht hätte. So auch Josua zu den Söhnen Gad und Reuben: ועתה פנו ולכו לכם לאהליכם (Josua 22, 4.), jetzt habt ihr der Pflicht gegen die Gesamtheit genügt und könnt nun „für euch“ gehen. Also hier: Gehe für dich, deinen eigenen, von deinem Lande u. s. w., von allen deinen bisherigen Verbindungen dich isolirenden Weg. Die erste Auswanderung aus Urkassim war vielleicht ein Fortgehen um einer Rettung willen. Diese Anforderung setzt die Entfernung zum Selbstzweck.

ארץ, מולדת, und בית bilden zusammen den Boden, aus welchem die ganze Persönlichkeit erwächst. Aus ארץ, dem Vaterlande: die Nationalität mit allen leiblich, geistig und sittlich gestaltenden und bildenden Einflüssen, die diesem Begriffe innewohnen. ארץ, als Land, ist ארם: das unserm ganzen Wesen Angetraute, ערש: die Wiege, in der wir zum Dasein und Hiersein erwachen, ערם: der „Trog“, in dem wir gebildet werden, ערץ: das Gewaltige, dem sich Niemand entzieht. ארץ, als Erde, ist unsere „Wiege“, und darüber steht in שמים unser שם, unsere Zukunft. — ארץ giebt also unserer Persönlichkeit das nationale Gepräge und den partiellen Antheil an der Macht und Würde einer Nation. — מולדת, der Geburtsort, giebt uns die bürgerliche Stellung und Selbstständigkeit. — בית, das Haus endlich, ist der engere Raum, in welchem unser Wesen individuell erblüht und individuelle Pflege und Entwicklung findet. בית ist lautverwandt mit בגד und פקר. בגד ist das Gewand, die Hülle, die sich eng dem Menschen

deinem Lande, deinem Geburtsorte und dem Hause deines Vaters, zu dem Lande hin, das ich dir zeigen werde.

מֵאֶרְצְךָ וּמִקְוֹלְדָבָרְךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ
אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרַאֲךָ:

schützend und darstellend anschließt. Auch ב"ח ist nichts als das erweiterte Kleid, als die den sich entwickelnden und wirkenden Menschen schützend und fördernd umgebende Begrenzung. Der Mensch hat drei Hüllen: בשר, den Leib (בסר, die Fruchthülle), das Kleid und das Haus. Auch פקר ist nichts Anderes als bekleiden, denn פקר heißt ursprünglich: einem Gegenstande die entsprechende äußere Umgebung geben. So zunächst vom göttlichen Verhängniß. Gott giebt jedem Individuum seine äußeren, ihm entsprechenden Verhältnisse, sie bilden sein Kleid, seine äußere Erscheinung. Dann: im Geiste einen Gegenstand in den Kreis, in die Atmosphäre seiner Attribute einsetzen, ihn sich mit seinen Prädikaten vergegenwärtigen, d. i. ihn denken. Dann social: ihn in ein Amt einsetzen, entgegengesetzt zum deutschen; hebr. bekleidet das Amt den Menschen, die Aufgabe, die das Amt involvirt, bildet den Kreis, in welchem er sich zu bewegen hat. Daher auch פקד, Jemandem Etwas in Verwahrung geben, eigentlich: es bei ihm seine Stätte finden lassen. —

Wir haben an diese jüdischen Sprachgedanken erinnert, um zu vergegenwärtigen, wie tief und innig schon unsere Sprache den Werth des Vaterlandes und der Heimath fühlt und würdigt, und es gewiß nicht Geringschätzung dieser Momente ist, wenn hier die Pflanzung des ersten jüdischen Keimes die Lossagung von Vaterland, Geburtsort und Vaterhaus, die Lossagung von Nationalität und Heimath fordert. Vielmehr liegt gerade in der Würdigung dieser Momente die Größe der hier geforderten Isolirung. Diese Anforderung selbst setzte Abraham in den entschiedensten Gegensatz zu der herrschenden Richtung seiner Zeit. Nicht Individualisirung, nicht Anerkennung des Werthes und der Bedeutung des Einzelnen, vielmehr Centralisirung, die den Menschen seinen persönlichen Werth verlieren läßt, und ihn zum Handlanger, zum Ziegelstein für den Ruhmesbau einer angeblichen Repräsentanz der Gesamtheit erniedrigt, das war, wie wir gesehen, die Richtung der Zeit, die unter der Parole ihres עושה לנו טורח den Thurmbau des Menschenruhmes begann. Diese Richtung erzeugt den Wahn einer überall und für Alles geltenden Majorität, macht, das zuletzt Alles, was in dem Vaterlande der Majorität als Höchstes gilt, auch damit schon ohne weiteres von Jedem als Höchstes angesehen und verehrt wird. Es sollte allerdings eine jede Gesamtheit die Vertreterin des wahrhaft Höchsten und Heiligen sein, und in dieser Voraussetzung würdigt auch das Judenthum den Anschluß an die Gesamtheit in seiner vollen Bedeutung. Jedoch an der Spitze des Judenthums steht: לך לך „das für sich gehen“ als das noch Höhere. Niemand darf sagen: ich bin so gut, so gerecht, als es eben Mode ist. Jeder ist Gott für sich selbst verantwortlich. Wenn nöthig: „mit Gott — allein!“ wenn es sein muß, wenn das in der Majorität vergötterte Prinzip nicht das wahrhaft göttliche ist — dies Bewußtsein ward von Abraham als der Ausgangspunkt für seine und seines einstigen Volkes Bestimmung gefordert. Wohl lehrt, wie wir gesehen,

2. Ich werde dich zu einem großen Volke machen, Ich werde dich segnen und Ich möchte deinen Namen groß werden lassen; werde du ein Segen!

2. וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶבְרַכְךָ
וְאֶגְדַּלְךָ שְׁמִי וְהָיָה בְרָכָה:

schon unsere Sprache in den Worten ארץ und בית, mit wie starken Banden der Mensch an Beide geknüpft ist: jedoch stärker als das Band, das uns mit Vaterland und Familie verbindet, soll das Band sein, das uns mit Gott verknüpft.

Wie hätten wir existiren können und könnten wir existiren, hätten wir nicht von vorn herein von Abraham den Muth einer Minorität erhalten!

„Zeitgemäßes Judenthum!“ Der lauteste Protest dagegen ist das erste jüdische Wort: לך לך! War Abraham's erstes Auftreten zeitgemäß? In Mitten von Chaldäa, Babylon, Assyrien, Phönicien, Aegypten! Vergötterung der Sinnlichkeit und der Macht war da die zeitgemäße Predigt, vergöttertes Genußleben in Asien, Vergötterung der Menschenmacht und Ermordung des freien Menschen in Aegypten; der Gedanke „Gott“ war bis auf wenige Spuren verschwunden, — da soll Ein Abraham auftreten, und während die ganze Welt sich fest anzusiedeln, sich anzubürgern trachtet, soll er seine Heimath, sein Bürgerrecht aufgeben, sich freiwillig zum Fremdling machen, den von allen Nationalitäten vergötterten Göttern den Protest in's Angesicht sprechen: das erfordert den Muth und die Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit der innern Gesinnung und des Gottesbewusstseins, das fordert das jüdische Bewusstsein, den jüdischen „Trog“ — und das war das Erste, worin Abraham seine Berufung zu bewähren hatte.

So begreifen wir auch wohl, wie unsere נביאים, jene von Gott bestellten Zeitenwächter, צופים, die ihrem Volke die Merkzeichen aller erlebten und noch zu erhoffenden קצים, Zeiten = Enden, Erlösungsausgänge, unverlierbar in die Endbuchstaben seines Alphabets hineingeschrieben haben, und die ganze jüdische Weltgeschichte in den doppelt-ך, doppelt-מ, doppelt-ג, doppelt-פ und doppelt-צ, des לך לך des Abraham, עצמה ממנו des Jizchak, נא העילני des Jakob, פקוד מצרים פקוד der גאולה מצרים, גאולה ורחמי יצמה שמו ורחמי יצמה, wie sie in dem לך לך des Abraham den ersten Ausgangspunkt der גאולה erblicken konnten. Mit dem Isolirungsrufe, welchem Abraham gehorchte, war die jüdische Welterlösung entschieden.

B. 2. וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל. Auch ganz oberflächlich betrachtet, ergiebt es sich schon, daß Abraham alles Aufgegebene und zwar in bedeutend gesteigertem Maße durch Gott wieder erhalten sollte. Indem er sich מארצו lossagt, giebt er seine Nationalität auf; statt aber sich einer andern anzuschließen, spricht Gott: du selbst sollst Boden einer neuen Nationalität werden. Mit dem Aufgeben seiner Heimath, מולדתו, soll er den Quell des berechtigten Gedeihens nicht vermissen, וְאֶבְרַכְךָ, vielmehr in Gott das Bürgerrecht zur Blüthe auf Erden gewinnen; und indem er seine Familie verläßt und damit Ehren und ererbtes Familien-Ansehen aufgibt, וְאֶגְדַּלְךָ שְׁמִי, soll in ihm ein neuer Name zur Ruhmesgröße erwachsen.

Die Weisen in כ"ד ל"ט erinnern, es heiße nicht: אשימך לגוי גדול, daß Gott etwa nur Schutz- und Schirmherr der nationalen Entwicklung seiner Nachkommen sein werde, ähnlich dem

3. וְאֶבְרָהָהּ מְבַרְכֶיהָ וּמְקַלְלֶיהָ
 3. Ich möchte segnen, die dich seg-
 nen und wer dir Fluch bringt, dem

das Wachsen und Blühen anderer Völker schirmenden göttlichen Walten, sondern: אַעֲשֶׂה, machen, schaffen werde ich dich zu einem großem Volke; alle äußeren natürlichen Umstände sollen dagegen sprechen und es soll augenfällig Gott hier als Schöpfer des Volkes als solchen erscheinen. Schon das Alter und die Kinderlosigkeit des zur Wurzel eines künftigen Volkes erwählten Paares widersprach nach allen natürlichen Voraussetzungen der verheißenen Zukunft. Nur Gott konnte den Abraham zu einem großen Volke machen. So sollte von vorn herein schon das bloße Werden und Dasein dieses Volkes eine Offenbarung Gottes sein. —

Eine zahlreiche Nachkommenschaft macht aber noch kein Volk. Damit eine Masse ein וְגו, eine Volkseinheit bilde, dazu bedarf sie eines gemeinsamen Bandes. Ueberall sonst ist dies das gemeinsame Land, das Zusammenwohnen unter denselben Einflüssen, das Getragenwerden von dem gemeinsamen Boden der Existenz. Abraham's Nachkommen aber sollen auch ein Volk, nicht aber durch gemeinsamen Boden, sondern wiederum nur durch Gott werden. Abraham's Geist soll sich in seinen Nachkommen wiederholen und: was andern Völkern ihr Boden ist, das sollst du deinen Nachkommen sein. Mit der Abstammung von dir sollen sie auch das volkbildende Einigungselement erben. Dadurch, daß wir noch jetzt אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, Gott, wie ihn Abraham erkannt, wie er sich ihm offenbart und in der Leitung seines Geschicks gezeigt hat, אֱלֹהֵינוּ, unsern Gott nennen — und wir bedürfen dieser Bezeichnung, nicht zur partikularistischen Absonderung, sondern gerade zur reinhaltenden Unterscheidung des abrahamitischen und allgemeinsten Gottesbegriffes קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, von jeder partikularistischen Erübung — dadurch, durch dieses von Abraham überkommene gemeinsame geistige Erbe sind wir noch heute Ein Volk, nachdem wir schon längst das Band des gemeinsamen Bodens verloren. Und darin, daß nicht nur Abraham, sondern auch sein Sohn und Enkel solche Persönlichkeiten wurden, in welchen sich Gottes Waltung also manifestirte, daß auch sie mustergiltig für die ganze jüdische Nation blieben, und wir nicht nur אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, sondern auch אֱלֹהֵי יִצְחָק und אֱלֹהֵי יַעֲקֹב sprechen: darin erkennen die Weisen zunächst die dem Abraham gewordene Segnung und Größe. Und gerade in אֱלֹהֵי יַעֲקֹב verwirklicht sich das וְאֶבְרָהָהּ שֶׁמֶךָ, Jakob's, in dessen Geschick es sich vor Allem mustergiltig zeigte, daß die jüdische Bestimmung unabhängig von äußerer Größe und äußerem Glanze sei. Je weniger ein Mensch hat, um so größer erscheint seine Persönlichkeit. Die Größe, der Segen, den ein Unbemittelter verbreitet, kann nur in seiner Persönlichkeit wurzeln. Wenn ein אֱלֹהֵי יַעֲקֹב groß ist, wenn eine Nation glänzt, die seit Jahrhunderten nicht in Kriegestruhm u. s. w. excellirt, so kann dies eben nur in ihrer geistig sittlichen Persönlichkeit liegen, eben אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ist שֶׁמֶךָ. —

Bei näherer Betrachtung dürfte mit diesen ersten drei Sätzen Abraham die ganze Summe der jüdischen Geschichte in nuce in die Hand gegeben sein. In 1: לך לך מארצך וגו' erscheint Abraham bloß als Individuum, „wage es, allein zu sein!“ In 2: וַאֲעֲשֶׂה לְגוֹי וְגו',

werde ich fluchen; und es werden durch dich alle Familien des Erdbodens gesegnet werden.

וְאָמַר וְנִבְרַכְוּ בְּךָ כָּל מִשְׁפָּחַת הָאֲדָמָה:

tritt schon das Volk hervor, aber noch außer Berührung und Beziehung zu den andern Völkern. 3: וַיְבָרֶכְהָ וְגו' zeigt uns das jüdische Volk im Zusammenhang mit andern Völkern, der Segen Abraham's ist schon bedingt durch den Segen Anderer, ja es können schon Andere wagen ihm zu fluchen. — Abraham's Aufgabe war sich zu isoliren, Wandel allein mit Gott. Zweites Stadium: die Schöpfung eines Volkes aus diesem Abraham. Wenn es hervortreten soll, daß dieses Volkes Dasein eine zweite Schöpfung Gottes in der Geschichte sei, so kann dieses Volk nur auf dem Wege der Heimathlosigkeit, des גלות und גרות zu einem Volke werden. Selbsthaft wäre es kein אצבע אלקי, kein מעשה ד' gewesen. וַיְבָרֶכְךָ, dann werde ich dich einpflanzen in ein ארץ זבת חלב ודבש; ארץ זבת חלב ודבש, nicht שמך, אגדלך שמך, אגדלך שמך. Gott kann Menschen und Völker segnen, aber daß sie zu einer solchen sittlichen Größe gelangen, um ein mustergiltiger Mensch, ein mustergiltiges Volk genannt zu werden, das kann Gott nur wünschen, das ist durch die Treue bedingt, die dem göttlichen Gesetze gezollt wird. Ebenso heißt es nicht: והיה ברכה oder: ותהיה ברכה, sondern: והיה ברכה, „werde ein Segen“, in diesen zwei Worten die ganze sittliche Aufgabe zusammenfassend, deren Lösung eben die Erfüllung jenes Wunsches bedingt: „ich möchte deinen Namen groß werden lassen, werde du ein Segen!“ Ich möchte dich zu einem Volke machen, auf welches die Völker nur hinzublicken hätten, um sich ihrer Aufgabe bewußt zu werden, und diese Aufgabe, die du im Gegensatz zu allen sonstigen Völkerbestrebungen zu lösen haben sollst, heißt: Segen werden!

Alle Andern streben danach, nicht להיות ברוכים, sondern להיות ברוכים, Segen zu gewinnen, gesegnet zu werden, und vor Allem Völker. Die Redlichkeit, Menschlichkeit und Liebe, die man von dem Einzelnen noch fordert, wird im Verhältniß von Volk zu Volk zur Thorheit, gilt der Diplomatie und Politik für Nichts. Trug und Mord, die den Einzelnen zum Kerker und Henker führen, werden „zum Besten der Staaten“, von Staat gegen Staat im Großen geübt; mit Orden und Lorbeer bekränzt. Die abrahamitische Nation hat von allen diesen Nationalinstitutionen nichts, sie weiß nichts von einer Nationalpolitik und einer Nationalökonomie. Derjenige, der der Träger ihrer Nationalwohlfaht sein wollte, braucht keine Subsidien zu geben, und auf keine Coalitionen und Bündnisse zu rechnen. Zu seinem Gebote stehen der Regen und der Sonnenschein, die Kraft und das Leben, die Macht und der Sieg — אִם בְּחַקְתִּי תִלְכוּ, dann macht sich alles Andere von selbst. In Mitte der Menschheit, die נעשה לנו שם ihrem ganzen Streben als Devise aufprägt — und die Selbstvergrößerung und den rücksichtslosen Ausbau der eigenen Wohlfahrt als maßgebendes Ziel anstrebt, soll Abraham's Volk im Einzelnen und Gesammtleben nur dem Einen Rufe folgen: היה ברכה, Segen zu werden, sich mit aller Hingebung den Gotteszwecken des Welten- und Menschenheils zu weihen, darin mustergiltig die Wiedererstehung des reinen Menschthums, des אדם in seiner ursprünglichen

Bestimmung, zur Anschauung zu bringen, dann werde Gott seinen Segen zu frischer Lebensthätigkeit geben und zur Weckung und Erziehung der Völker zu gleichem Streben den Namen des Abraham-Volkes weithin leuchten lassen: ואברכך ואגדלה שמך. Dieses zweite Stadium sollte in ארץ ישראל zur Verwirklichung kommen, dort sollte Israel in seiner unnahbaren Isolirung von den Völkern, nicht nur das Gefegnete, sondern in erster Linie das Segen verbreitende, ein Segens-Quell geworden sein — ושכן ישראל בטח — dann hätte Alles, was jetzt uns erst באחרית הימים winkt, sich bereits seit Jahrtausenden erfüllt, und der ganze Entwicklungsgang der Menschengeschichte wäre seitdem ein anderer gewesen. —

Allein diese erste Verheißung an Abraham scheint auf ein drittes Stadium hinzuweisen — schon, wie bereits bemerkt, stellt das optative ואגדלה die Verwirklichung jenes zweiten Stadiums nur als bedingten Wunsch hin — der dritte Satz scheint einen Zustand anzudeuten, in welchem das Abrahamsvolk mit seinem Segen und Fluch von Menschen abhängig erscheint, wo Menschen es segnen, Menschen ihm fluchen können; es wäre dies somit das Stadium des גלות, dem dieses Volk entgegengeht, wenn es seine Aufgabe vergißt und, statt להיות ברכה, den Völkern gleich sich dem Streben hingiebt להיות ברוכים; und hier, für dieses Galuth, wo es, hinausgestreut unter die Völker, abhängig von ihnen und ihrem Segen und Fluch preisgegeben erscheint, hat Gott das große Wort gesprochen: ואברכך, die dich segnen, die dich fördern, die dein Prinzip würdigen und anerkennen und sich deiner Sittlichkeit und Gottesverehrung fördernd unterordnen, die werde ich segnen — und auch hier wieder tritt diese Verheißung optativ auf, Israel möge sich in der Zerstreung also bewähren, daß seine Förderung die Förderung des Völkerheils bedeute. —

ומקללך אאור, nicht אוררך אאור, sondern מקללך אאור. Der stehen zwei Begriffe gegenüber: מארה und קללה. קלל, wovon קל (leicht) und קללה, also materielle Verringerung, leicht machen, einer Sache oder einer Person die materiellen Mittel, die Fülle schmälern. ארר verwandt mit חרר, ausdörren, ausglühen, und ערר, rad. von ערירי kinderlos und ערער vereinsamt, also ארר: nicht bloß Schmälerung der materiellen Mittel, sondern auch der innern Kräfte und Säfte. Was קלל extensiv ist, ist ארר intensiv: Jemandem die innere Lebensfähigkeit rauben, Saft und Kraft entziehen, ihn zum ערער und ערירי machen. Dagegen ברכה: segnen, zur innern und äußern Entwicklung Kräfte geben. So ist bei רגים in äußerer Beziehung, bei שבת die innere, geistige Entwicklung durch ארר ausgebrückt. — Also: auch in's Leben unter den Völkern begleite ich dich hinaus; je nachdem die Nationen dem jüdischen Geiste huldigen werden, je nachdem werde ich sie segnen. Wer aber — nicht dir die innere Lebensfähigkeit nimmt, denn das vermag kein Volk — wer aber den Abrahamiden die Existenz beschränkt und verkümmert, sie nicht die Mittel zu ihrer Entfaltung finden läßt, dem — nicht אקלל — sondern dem nehme ich die innere Lebensfähigkeit der eigenen Fortentwicklung.

Indem es also heißt, daß nur diejenigen Völker zum Segen gelangen, die die Entwicklung deines Prinzips nicht nur nicht verkümmern, sondern ihm huldigend fördern, so ist von selbst damit gesagt, daß durch dich משפחות הארמה gefegnet werden; je mehr sie dir huldigen, desto mehr ברכה empfangen sie; Gott versichert aber, daß zuletzt

4. Da ging Abram wie es Gott ihm ausgesprochen hatte, und mit ihm ging Lot. Abram aber war 75 Jahre alt als er aus Charan ging.

4. וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים
יְהוָה וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן
חֲמִשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ
מִחָרָן:

5. Abram nahm seine Frau Sarai und seines Bruders Sohn Lot, alle ihre Habe, die sie erworben, und die

5. וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת־שָׂרִי אִשְׁתּוֹ
וְאֶת־לוֹט בֶּן־אָחִיו וְאֶת־כָּל־רְכוּשָׁם

המה כל משפחות הארמה, alle Völkernfamilien dieses Segens theilhaftig werden, indem sie alle ihr Leben auf demselben Wege begründen werden, der den Boden deines Lebens bilden soll. — So scheint es. —

לל ist verwandt mit גלל und ילל. גלל: rollen, Kreis, Rad. Dasjenige kann am leichtesten gerollt werden, das am wenigsten Seiten hat, die ihm einen Stütz- und Ruhepunkt gewähren, am meisten also das, was gar keine der Unterlage parallele Flächen bietet, die vollendete Kugel. Dies geistig übertragen bezeichnet einen Schicksalszustand, wo die äußern Verhältnisse gar keine Unterlage, keinen Stütz- und Ruhepunkt gewähren, wo sich der Mensch völlig halt- und ruhelos findet, von allen äußern Verhältnissen zurückgestoßen, geistig נע ונר. Sein Ausdruck wird יללה: die wehevollste Klage. Was nun nicht nur durch die äußere Form, sondern durch innern Mangel an Stoff und Wesenheit, keinen Ruhepunkt findet, ruhelos fortbewegt wird, leicht ist, heißt: קל, das Leichte. Andererseits wird dasjenige, was keines Zusammenhanges mit allem außerhalb mehr bedarf, weil es bereits sämtliches zu ihm Gehörige in sich trägt, das in sich Geschlossene, der Kreis und das Ganze, Vollendete, durch כלל ausgedrückt. כלל heißt in Jemandes Kreis Alles, dessen er bedarf, hineinragen: versorgen; geistig ומי כלכל heißt in Jemandes Kreis Alles, dessen er bedarf, hineinragen: versorgen; geistig ומי כלכל, Alles in den Begriff eines Wesens hineinragen, was in ihn gehört, gänzlich ermessen.

B. 4. Es heißt hier wohl nicht ohne Grund דבר und nicht אמר. אמר würde sich auf die ganze gnadenreiche Verheißung beziehen, mit welcher Gott den Befehl לך לך begleitet hatte, und die wohl geeignet gewesen sein dürfte, für diese Anforderung Abraham's Gemüth willfährig zu öffnen. Abraham folgte aber nicht der Verheißung, sondern dem Ausspruche Gottes; er ging, weil Gott es gesprochen. — Abraham war 75 Jahre alt, als Gott ihn erwählte. Auch Mosche und Aharon hatten bereits ein ganzes Leben zurückgelegt, als Gott sie zu seinen Werkzeugen erkor. —

B. 5. רכש, rad. רכש, wovon auch רכש (Micha 1.). רכש scheint das Zugpferd zu sein, während סוס allgemein Pferd und speciell insbesondere neben רכש das Reitpferd bedeutet. Verwandt mit רכס, רגו, רגש, Grundbedeutung: gebunden sein einer Mannigfaltigkeit von Dingen an sie bewegende Hebel. Bloß in רכס tritt vielleicht die Bewegung zurück, וירכסו החשן. רוכסי איש: künstlich verbundene Pläne, oder in Bewegung gesetzte Mittel. רגש: das in Bewegung setzen der

Seelen, die sie in Charan gebildet **אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֵת-הַנְּפֹשׁ אֲשֶׁר-עָשׂוּ**

Massen durch Einzelne, למה רגשו גוים, nicht: in ehrfurchtsvoller Stimmung, sondern: in's Gotteshaus pflegten wir zu gehen, wenn draußen die Massen in Bewegung, in Aufruhr waren. רגו: die Erschütterung, die ein Ruhendes durch äußern Anstoß erleidet, Erschütterung, Zittern. רכוש: die fahrende Habe מטלטלין, die durch משיכה erworben werden, nicht Immobilien קרקעות, auch nicht das dem Menschen frei nachfolgende מקנה, Herde, vielmehr: lebloses, bewegliches Besizthum, das der Mensch mit sich fortzieht. —

ואת הנפש אשר עשו; וואס הנפש אשר עשו als erwerben vorkommt, da liegt dieser Begriff nicht in עשה, sondern in dem beigefügten Objekt חיל כבוד u. s. w. Hier aber bei נפש kann es nur mit den Weisen: bilden heißen, neuschaffen. Daß diese von ihnen neugebildeten Personen wahrscheinlich ihre Hausgenossen, ihre Dienerschaft waren, und daß diese sich auch geistig ihnen angeschlossen hatten, sehen wir aus Elieser, der in Wahrheit als גר צדק erscheint. Die Bedeutsamkeit des sich in diesem Anschluß befindenden nachhaltigen, erziehenden Einflusses zeigt Lot's Gegensatz, auf den doch Abraham sicher zunächst eingewirkt hatte, und ihn doch nicht dauernd bei sich zu fesseln vermochte.

Sie gingen fort כנען ארצה; Gott hatte zu Abraham gesprochen לך לך, trenne dich von deiner Heimath, und hatte hinzugefügt אל הארץ אשר אראך. Man nimmt dies gewöhnlich in dem Sinne: welches ich dir „anweisen“ werde. Dies heißt aber אראך nie, immer nur: sehen lassen. Ferner kann man ja gar nicht Jemandem gebieten: gehe hin zu dem Orte, den ich dir bestimmen werde; er müßte ja dann so lange warten, bis ihm mindestens gesagt würde, nach welcher Richtung hin er sich bewegen sollte. Abraham hätte ja, um so zu sprechen, nicht gewußt, „zu welchem Thore er aus Charan hinaus“ gehen sollte. Deshalb dürfte der positive Befehl nur gewesen sein: gehe fort, gleichgiltig wohin, und wandere so lange, bis du an eine Stelle kommst, wo ich dich durch ein sichtliches Kennzeichen erkennen lassen werde, daß du dort bleiben sollst. Abraham wählte aus eigenem Entschlusse den Weg nach Kanaan. Bergegenwärtigen wir uns die Bedeutung dieses Landes, so dürfte uns klar werden, warum es Abraham's, ja früher schon Therach's Absicht gewesen sein konnte, nach Kanaan zu gehen.

Obgleich Kanaan im Besitze des entartetsten Stammes der Noachiden war, finden wir doch in diesem Lande מלכי צדק מלך שלם, nach der Ueberlieferung: Schem, also gerade denjenigen dort zurückgeblieben, dem die Gottes-Erkenntniß am reinsten geblieben. Eine fernere Ueberlieferung lehrt uns, daß auf Moria, wo Abraham die עקדה vollbrachte, wo später der Altar, der Tempel sich erhob, dort auch Noa geopfert, Habel geopfert, ja, den Weisen zufolge, von dort auch, von der Stätte der כפרה, d. i. ja, von der Stätte der steten geistig sittlichen Wiedergeburt des Menschen, der Staub genommen worden, die erste Menschen-Hülle zu bilden. Nehmen wir dies Alles zusammen, so dürfen wir sagen: wenn Abraham aus Chaldäa flüchtig werden sollte, weil er mit seiner Ueberzeugung allein stand und den Dynasten und Pfaffen in Chaldäa gefährlich war, so war es ganz natürlich, daß er sich dahin wandte, wo, nach der Erinnerung der Menschen, die

hatten; sie zogen fort um dem Lande Kanaan zu gehen, und sie kamen nach dem Lande Kanaan.

6. Abram zog vorüber im Lande bis zum Orte Schechem, bis zum Haine Moreh, — und der Kanaanite war schon damals im Lande. —

בָּחָרָן וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן
וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן:

6. וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם
שָׁכֶם עַד אֵלֶּן מוֹרֵה וְהַכְּנַעֲנִי אָז
בְּאֶרֶץ:

Menschen in einer Zeit gewandelt, in welcher sie Gott noch näher gestanden. Daß er sich nach diesem Lande seiner historischen und vielleicht auch physischen Beschaffenheit wegen sehnte, erscheint ganz naturgemäß.

ארצה כנען: sowie das dem Ende eines Raumbegriffs angefügte ה die Stelle eines vorgefesten ל vertritt, somit eine Bewegung zu dem Raum hin bedeutet, ebenso drückt das dem Futur und Imperativ angefügte ה eine geistige Hinbewegung, ein Hinstreben zu dem futuralen oder imperativen Begriff aus. אדבר: ich werde sprechen, אדברה: ich bin in der Bewegung dahin, daß ich sprechen werde, d. h. ich wünsche zu sprechen; דבר: sprich, דברה: setze dich in Bewegung zu sprechen, wolle sprechen u. s. w. Auch der durch das feminine ה ausgedrückte Begriff der Weiblichkeit dürfte als eine Hinneigung, Zugehörigkeit, ein Anlehnen des Weiblichen an das Männliche aufgefaßt sein und darum seine Bezeichnung ebenfalls im ה femin. gefunden haben; איש, אשה: die אשה ist איש; מלך, מלכה: die מלכה ist למלך u. s. w.

B. 6, 7. Abraham „zog an Allen vorüber“ — betrachtete keinen der Orter, an denen er „vorüber“ kam, als die Stelle, wo er bleiben sollte, weil er auf das von Gott verheißene Zeichen harrte, das ihm den Ort seines Bleibens bezeichnen würde. — Der Kanaanite war אז, damals schon im Lande. Denn zur Zeit, als dies niedergeschrieben wurde, war der Kanaanite ja noch im Lande. Das Land war ursprünglich nicht dem hamitischen Stamm bestimmt, war jedoch zu Abraham's Zeit bereits in hamitische Hände übergegangen. Abraham aber zog immer weiter bis Gott ihm zeigen werde, daß er bleiben solle. — וירא, da trat Gott ihm sichtbar entgegen und sprach u. s. w. Der ganze Nachdruck liegt auf diesem Sichtbarwerden. Der Altar wurde auch gebaut ל' ה'נראה אל'י. Denn dies war das sichtbare Zeichen, daß dies der für die Zukunft Abraham's und seines Volkes erwählte Boden sei. Es ist dieser Ausdruck ja durchaus nicht der gewöhnliche, er kommt bei Abraham nur noch bei dem Gebot der מילה und der Verkündigung der Geburt Jizchak's vor. Weit entfernt, auch nur im Geringsten der kühnen Vorstellung nachgehen zu wollen, wie Gott zu Abraham und den erwählten Männern gesprochen, haben wir uns doch gegenwärtig zu halten, was gesagt ist. Der Ausdruck sagt, daß nicht bloß die Stimme vernommen, sondern וירא, und zwar nicht מ-ה'ראה, von Abraham gesehen worden, sondern: ה'ראה אל', sichtbar worden zu Abraham, für Abraham. In dem ersten Falle ginge die Thätigkeit von dem Sehenden aus, das Faktum des Gesehenwerdens wäre bedingt durch die Fähigkeit und Willensthätigkeit des Schauenden und ginge von ihm aus. ה'ראה אל' bezeichnet aber den entgegengesetzten

7. וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר
 sichtbar und sprach: Deinem Samen

Vorgang: Heraustreten aus der bisherigen Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit für einen Bestimmten; die Thätigkeit geht von dem „sich offenbarenden“ aus. Es ist dies tief bedeutsam und für eine Alles verflachende und durch Umdeutung täuschende Zeit nicht überflüssig. Alle unsere Offenbarungen Gottes gehen von Gott aus an die Menschen. Gott spricht zu dem Propheten, nicht in ihm. „Die Gotteshand kommt auf den Propheten“, nicht aus ihm: הִיחָה עָלַי יְיָ ר'. In allen hebr. Ausdrücken für die Gottesoffenbarung ist der Mensch durchaus nur der empfangende, nicht der aktiv schaffende, und sind alle diese Ausdrücke die entschiedenste Verneinung aller jener die tatsächliche Offenbarung leugnender, diese Leugnung jedoch täuschend bemäntelnder Ansichten, die die Offenbarung Gottes mit Erzeugnissen menschlicher Phantasie und Begeisterung zusammenwerfen. Wie Gott zu unsern Männern gesprochen, mag uns ewig ein Geheimniß bleiben — ist doch selbst das Sprechen des Menschen zum Menschen, der Verkehr des Geistes mit dem Geiste durch Einwirkung des Leibes auf den Leib kaum ein geringeres Geheimniß — uns genügt, daß er gesprochen und sich ihnen sichtbar gemacht. —

Indem Gott erst hier dem Abraham aus seiner Unsichtbarkeit hervorgetreten, nachdem Abraham bereits 75 Jahre für Gott gelebt, gewirkt und — geblutet, auch bereits in der Heimath Gottes Wort vernommen hatte, hier aber, auf diesem Boden ihm zuerst Gott erschien, נראה, so war ihm damit gezeigt, daß dies der Boden sei, auf dem zuerst die שכנים ברחובות wiedertehren wollte, was ja allgemein das Ziel der Menschen-geschichte sein soll und ist. Da, wo die Menschen zuerst gewandelt, wo, oder in dessen Nähe das גן ערן gewesen, der Boden, der, nach der Ueberlieferung, frei geblieben von der Zerrüttung der Sündfluth, der also am jungfräulichsten geblieben, den Boden hatte sich Gott als denjenigen erwählt, auf dem die Wiederkehr des Göttlichen auf Erden beginnen sollte. Die Stelle nun, auf der nach 2000 Jahren das Göttliche zuerst wieder eintrat, wird bezeichnet: 1) als מקום שכם. שכם war nicht diejenige Vertlichkeit im gelobten Lande, die sich als die am meisten rühmenswürdige bewährte. Sie war vielmehr übelberüchtigt als שכחי רוצחים, als eine Gegend, die heißblütige Menschen erzeugte, denen Mord und Todschlag nichts Seltenes war, wie dies bei den Bestimmungen der Zufluchtsstädte hervortrat, und worauf die Charakterisirung des Propheten hinweist, Hosea 6, 9.: וְרַךְ יִרְצָחוּ שְׂכָמָה, so wie das ihm parallel liegende transjordanische Gilead aus gleichem Grunde dort עקבה מרם genannt wird (Mattoth 9.). 2) als מורא. Es war dies dieselbe Stelle, wo der Ebal und Garisim, wo auf einem und demselben Boden zwei Berge von entschiedenstem Gegensatz emporragten, der Eine von unten bis oben wie ein Garten grünend, das Bild des vollendeten Gedeihens, der Andere von oben bis unten in kahler Oede starrend, das Bild des völligen Unsegens. Und es heißt ferner 3) וְהַכְנִיעַ אֶת-בְּרַחֲמֵי אֱלֹהֵי אֲבֹתָיִךְ אֶת-אַבְרָם, daß schon damals, als hier mit dieser Offenbarung Gottes an Abraham die Wiederkehr der Schechina begann, der kanaanitische Völkerstamm im Lande war, und wir wissen, welchen Grad der sittlichen Gefuntenheit und Entartung dieser

gebe ich dieses Land: Da baute er dort Gott einen Altar, der ihm sichtbar geworden.

לְיִרְעָךָ אֵתְּךָ אֶתְּהָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנִּרְאָה אֵלָיו:

Menschenstamm auf diesem Boden erreichte, also, daß der barmherzige Gott selber Auswanderung oder Vernichtung über ihn verhängte. Wir sehen somit: es soll hier die Regenerirung des Menschengeschlechtes, die Wiederkehr des Göttlichen im Menschenkreise gepflanzt werden — und es wird hierfür ein Boden gesucht, der sich allerdings am vollendetsten dafür eignete, auf welchem allerdings Menschen, die dort nach dem Willen Gottes leben, die höchste geistige und sittliche Weihe erreichen können, auf dem aber schon damals wie in späterer Zeit Menschen, entartet, der Vernichtungswürdigkeit entgegenreisten! So ward auch die תורה in der Wüste gegeben, zu lehren: daß nicht an Zeit und Boden die Erhebung des Menschengeschlechtes geknüpft ist. An dieselbe Stelle, auf welcher die Entartung der Menschen im höchsten Grade in die Erscheinung trat, knüpft Gott die Wiederkehr seiner שכנה an! Wohl dürfte uns dies sagen: wohl ist die Beschaffenheit der Länder nicht ohne Einfluß auf Anlage und Beschaffenheit der Völker, aber das Göttliche im Menschen, daß der Mensch die „Gottesnähe“ gewinne, das kann der Lappe in Lappland wie in Griechenland der Grieche erreichen. Da, wo ein Abraham wohnt, können auch רצונים wohnen, und derselbe Boden kann neben dem רצון einen נביא tragen. Gerade der Boden, der so verführerisch ist, daß auf ihm die Bewohner bis zur üppigsten Entartung also ausschweiften, daß sie „der Boden ausspie“, ihn erwählte Gott und pflanzte dorthin sein Volk, das ja auch nicht zu den gefügigsten, zu dessen Grundcharakter ערף קשה gehörte, auf daß, wenn es gelinge — und es ist gelungen — daß das göttliche Feuer, das אש, selbst dieses Volk auf diesem Boden sich gewinne, es eben nirgends einen Menschenstamm mehr geben könne, der nicht durch dieses אש für dieses אש zu gewinnen wäre. Der Sieg des Göttlichen beginnt mit dem härtesten Volke (עו שכאומות) auf dem härtesten Boden (קשות, הארצות האלה), wie es später nach der Auffassung der Weisen heißt). Es ist nun möglich, daß dieses Entweder Oder dieses Bodens, der entweder den Gipfel des Sittlichen und Geistigen, oder den Gipfel der Verthierung und Entartung, und demgemäß auch entweder den Segen oder den Fluch trägt, durch das Nebeneinander des blühenden Garisim und öden Ebal vergegenwärtigt war, und wäre es dann tief bedeutsam, daß der erste Nationalaltar beim Eintritt in dieses Land nicht auf dem Garisim, sondern gerade auf dem öden Ebal errichtet wurde. Der Segen ist nicht Bedingung, sondern Folge des göttlichen Aufbaues des irdischen Lebens. Es bedarf dieser Aufbau keiner äußern Voraussetzung. Der Altar des göttlichen Gesetzes kann auf dem ödesten Boden erbaut werden. Unmöglich scheint es nun endlich nicht, daß אלו מורה — mag אלו Baum, Hain, oder nach אונקלס Ebene bedeuten (Grundbegriff איל: Kraft der Fortentwicklung, wie אר, verwandt mit ערף, überhaupt Bäume das Bild stark fortschreitender Entwicklung darstellen, und daher אלה, חלב. אילן und hier אלו von diesem Grundbegriff den Namen von Bäumen bilden; so kann auch diese Anschauung auf eine langgestreckte Ebene übertragen sein, die in einem Gebirgsland

8. Er ließ von dort aufbrechen zum Gebirge hin, Bethel zu Osten, und spannte dort sein Zelt; er hatte Bethel לְבֵית־אֵל וַיִּטְּ אֹהֶלָה בְּיַתְאֵל מִיָּם

sich weithin Bahn bricht) — unmöglich scheint es nicht, daß der Hain oder die Ebene um Garisim und Ebal deshalb מורה „belehrend“ genannt wurde, weil hier jedem Nahenden durch den Anblick dieser beiden Berge die bedeutsame Lehre entgegengerufen wurde: „So habt ihr hier den Segen, da den Fluch, euer ist die Wahl!“

V. 8. עתק. Vergleichen wir die verschiedenen Bedeutungen dieser Wurzel, so ergibt sich als Grundbedeutung: die gewaltsame, (unerwartete, widernatürliche, ordnungswidrige u. u.) Versetzung eines Gegenstandes in eine ihm ursprünglich nicht gehörige räumliche, zeitliche, sittliche, sociale Stellung. Daher עתק צור, das Verrücken von Felsen; עתק, das in eine andere Zeit Hinübertragende, sehr Alte. Daher auch der eigentliche Ausdruck für Tradition: העתקה, das Hinübertragen von Wahrheiten aus einer Zeit in die andere: אשר העתיקו אנשי חוקיה. עתק: die Ungebühr und עתוק, die die Grenzen des Gebührenden überschreitende Stellung der Reichen. עתק wie hier kommt nur noch bei Jizchak (Kap. 26, 22) vor, der eigentlich gedacht hatte dort zu bleiben, dann aber, wegen der vielen Streitigkeiten, nach dreimaligem Brunnengraben, sich nur schwer zum Weiterziehen entschloß. Wir sind also berechtigt, auch hier nicht ein gewöhnliches Weiterziehen, sondern ein solches zu verstehen, bei welchem ein Widerstand, ein Widerwille, überhaupt Etwas zuvor zu überwinden gewesen. Wir haben daher nicht an das Fortrücken des Zeltes zu denken, denn ein Zelt abzubrechen und fortzubringen bietet keine ungewöhnlichen Schwierigkeiten. Vielmehr ist das nicht ausgedrückte weil selbstverständliche Objekt: seine Leute. „Abraham hatte einige Energie nöthig, seine Leute zum Aufbruch nach dem Gebirge zu bewegen“. Abraham suchte noch immer die Isolation. לזרעך, nicht לך war dies Land verheißen. Es mögen die Seinen sich in der fruchtbaren freundlichen Ebene behaglicher gefühlt haben, er folgte seiner Pflicht, die ihn in's einsame und vereinsamende Gebirge wies, und vermochte die Seinen, ihm dorthin zu folgen. Bedeutsam zeichnen die Weisen das Verhältniß der drei „Väter“ zu einander: אברהם קראו בית, יעקב בית, יצחק שרה, ה' Abraham nannte die Offenbarungsstätte Gottes, den Kreis, in welchem der Mensch Gott zu finden habe: ה', Berg. Er, der Vereinzelte, Einzige in Mitte der Menschen, in dem gesellschaftlichen Kreis der Menschen fand er Gott nicht mehr; sollte er den Spuren des göttlichen Waltens folgen und sich zu Gott erheben, so mußte er die freie Bergnatur auffuchen, wohin die Spuren des menschlichen Waltens noch nicht gereicht. Jemehr die Geschichte der Väter fortschritt, fanden sie in ihrem eigenen Gesichte den Offenbarungsfinger Gottes. Jizchak nannte ihn שרה, Feld, also nicht mehr die freie, sondern die bereits dem Menschen für seine Nahrungszwecke zugewandte Natur. Jizchak schaute schon in diesen — wenn gleich immerhin noch äußerlichen — aber doch schon das Menschen-dasein nah berührenden Verhältnissen die Gänge der besondern Gottes-waltung (ויזרע וגו' וימצא וגו' מאה שערים). Jakob brauchte nicht mehr das Haus zu verlassen um Gott zu finden, er fand ihn da, wo Gott auf immer von uns gefunden werden will, er

in Westen und Ai in Osten; er baute dort Gott einen Altar und rief im Namen Gottes.

וַהֲעִי מִקְדָּם וַיִּבְנֶה שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה:

9. Abram brach auf und zog immer mehr gen Süden.

9. וַיִּסַּע אַבְרָם הַלְלוֹךְ וַיִּסּוֹעַ הַיְנוֹבָה: פ

war Familienvater; nicht auf Bergen, nicht in Hain und Flur, in seinem Hause schaute er Gott, sein Familienleben war die Offenbarungsstätte Gottes: קראו בית, der Stein, auf welchen der Mensch sein müdes Haupt niederlegt, ward ihm „Gottes-Haus!“ — הר, Wurzel הרה, verw. ארה, ערה, חרה, Alles Wurzeln von Isolirungs-Begriffen. Vielleicht heißt Berg הר, weil er die Continuität der Erdoberfläche unterbricht und als isolirtes und isolirendes Erdstück in die Höhe steigt.

Dem קראו steht höchst bedeutsam das אהל, mit feminal ה geschrieben, gegenüber. Während er dort, wo es die ganze Stellung seines Hauses betraf, vielleicht selbst Sara gegenüber seine Autorität geltend machen musste, war hier, im Hause, sein Haus eigentlich Sara's Haus. Nach Außen der Mann, im Innern das Weib; das Haus ganz dem göttlichen Willen als Leitstern unterzuordnen, des Mannes Autorität; in allem übrigen häuslichen Walten das Weib voran: das der Grundzug des innigen jüdischen Familienlebens, dessen Ursprung im Zelte Abraham's wurzelt. — Auch dort, im Gebirge, konnte er in Städte ziehen; allein er mied die Städte und blieb zwischen Bethel und Ai. Bethel war die Stätte, die zuerst eigentlich von Jakob in Besitz genommen wurde. Ai das erste Stück Land, das später Abraham's Enkel wirklich in Besitz nahmen, (es aber auch — wie schon zu Abraham's Zeit die ganze Umgegend trümmerreich gewesen zu sein scheint, worauf der Artikel הָעֵי hinweist — Trümmer bleiben ließen; er überschritt die Trümmer, ging aber nicht nach ביתא). Schon רמב"ן weist darauf hin, daß diesem ersten und den ferneren Zügen Abraham's sich die spätere Geschichte seines Volkes analog gestaltete.

נעשה לנו gegenüber einer Welt, deren ganze Lebensrichtung in das אש aufging.

B. 9. Abraham zog immer weiter nach Süden. Wir haben bereits gesehen, wie Abraham nicht den Kreis der Städte aufsuchte. Er suchte sich und die Seinigen in der Isolirung erst recht fest zu begründen. Der Süden Palästina's war durchaus nicht der blühendere Theil, vielmehr wird in Secharja die ganze Gegend von Jerusalem südwärts ערבה, Dede genannt. Entsprechend der ganzen Pflanzung des jüdischen Volkes, wie die תורה in der Wüste, der Altar auf dem Ebal, wie Israel das עמ קשה ערה, so ward die geistige Metropole des Volkes nicht in den nördlichen, den blühendsten, sondern in den südlichen, unfruchtbaren Theil gelegt. Das Gedeihen der תורה und durch dieselbe setzt gar nichts Irdisches voraus, „aus dem Felsen“ spricht Gott, „sättige ich mit Honig dich!“ Abraham's לך לך zog ihn immer weiter in den unwirthbaren Süden.

נגב (verw. mit נקב, נגף, נקף): Etwas perpendicular auf den Kopf treffen, daher der Süden, wo die Strahlen der Sonne senkrecht treffen. Sodann gesteigert bis

10. Es kam Hungersnoth in's Land, und Abram ging nach Mizrajim hinab, sich dort aufzuhalten, denn die Hungersnoth war schwer im Lande.

10. וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּרֶד אַבְרָם מִצְרַיִם לָגוּר שָׁם כִּי-רָבַד הָרָעַב בְּאֶרֶץ:

11. Da war es, als er nahe daran war nach Mizrajim zu kommen, sprach er zu seiner Frau Sarai: Siehe, ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist,

11. וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרַיִם וַיֹּאמֶר אֶל-שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הֲנִי-נָא יְדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת-מְרֹאֵה אֲנִי:

zum Durchbohren: נקב, und Stoßen, plötzlich Stoßen d. i. plötzlicher Tod durch Gott: מגפה, נגף. Nun wäre noch zu erklären, wie נקב zugleich auch bestimmen heißt: נקבה שדרך, es heißt vielleicht: Etwas mit Worten so „auf den Kopf treffen“, Etwas mit Worten so umgränzen, daß der Gegenstand dadurch entschieden fixirt wird.

W. 10—13. וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ u. f. w. Mit diesen Worten treten wir in den Kreis einer Geschichte, die auf den ersten Blick nicht wenig Auffallendes hat. Daß Abraham das Land verließ, das ihm angewiesen war, und nicht auf Gott vertraute, der auch in Hunger und Dede zu speisen weiß! Daß er — wie es ja oberflächlich scheint — nun gar um sich zu retten, das sittliche Heil seiner Frau einer solchen Gefahr aussetzte! — Wären wir nun auch nicht im Stande, das Auffallende dieser Begebenheit ganz zu beseitigen, ja, müßten wir selbst mit רמבן das schwere Wort aussprechen: חטא אברהם אבינו חטא גדול: „Abraham hat hier in seinem Verhalten mit seinem Weibe sich in eine große Sünde verirrt, und auch schon das Verlassen des angewiesenen Landes in der Hungersnoth war עון אשר חטא, war ein sündhaftes Vergehen“: so dürfte uns das nicht beirren. Das Gotteswort stellt uns nirgends unsere großen Männer als reine Ideale hin, es vergöttert keinen Menschen, spricht von Keinem: „Hier hast du das Ideal, in diesem Menschen ist das Göttliche Mensch geworden!“ Es führt uns überhaupt das Leben keines Menschen als Muster auf, daß wir aus seinem Beispiel lernen mögen, was recht und gut, was wir zu thun und zu lassen haben. Wo uns Gottes Wort ein Muster zur Nachahmung hinstellen will, da setzt es keinen staubgebornen Menschen, da setzt Gott sich selbst als Muster und spricht: „Auf mich blicket! Mir ahmt nach! In meinen Wegen wandelt!“ Nirgendes haben wir zu sagen: Dies muß doch recht sein; denn Der und Der hat doch so gethan! Die תורה ist keine „Beispielsammlung des Guten“. Sie erzählt das, was geschehen ist, nicht weil es mustergiltig ist, sondern weil es geschehen.

Die תורה verschweigt uns die Fehler, Verirrungen und Schwächen unserer großen Männer nicht, drückt eben damit ihren Erzählungen den Stempel der Wahrhaftigkeit auf; in Wahrheit aber werden unsere großen Männer durch die uns kund werdenden Fehler und Schwächen nicht kleiner, sondern wahrhaft größer und lehrreicher. Stünden sie uns alle in reinstem, ungetrübtem Glanze da, wir würden sie einer andern, uns versagten Natur theilhaftig glauben; ohne Leidenschaft, ohne innern Kampf, schienen uns ihre Lü-

12. da wird es nun sein, wenn dich die Mizrer sehen, werden sie sagen: es ist seine Frau; und werden mich tödten, und dich werden sie am Leben erhalten.

12. וְהָיָה כִּי יִרְאוּ אֹתְךָ הַמִּצְרִים
וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ וְאָתָּה וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֹתְךָ
יָחִי:

genden nur als Erzeugniß eines höheren Naturells, kaum ihr Verdienst, noch weniger ein von uns zu erreichendes Vorbild. Da ist z. B. Mosche's עֲנִיָּה. Wüßten wir nicht, daß er auch habe zürnen können, seine Demuth wäre uns angebornes Naturell und als Beispiel für uns verloren. Gerade sein שמעו נא המורים verleihet erst seiner עֲנִיָּה die wahre Größe, zeigt sie uns als Produkt einer großen Arbeit der Selbstbeherrschung und der Selbstveredlung, der wir alle nachahmen sollen, weil wir ihr nachahmen können. Die הוֹרָה führt uns auch keine Verirrung vor, ohne uns zugleich ihre mehr oder minder trüben Folgen erkennen zu lassen. Von unsern großen הוֹרָה-Lehrern, und unter die größten zählt wahrlich רַמְבַּ"ן, wollen wir daher lernen, wie es nimmer unsere Aufgabe sein darf, als Apologeten der geistigen und sittlichen Heroen unserer Vergangenheit aufzutreten. Sie bedürfen unserer Apologie nicht und ertragen sie nicht. אֱמֶת, Wahrheit ist das Siegel unsres Gotteswortes, und Wahrhaftigkeit ist der Grundzug aller seiner wahren und großen Commentatoren und Lehrer. Dies Alles, wenn wir in Wahrheit mit dem רַמְבַּ"ן sprechen müßten: חַטָּא אַכְרַהֶם חַטָּא גְדוֹל כְּשֶׁנֶּגְדָה. —

Allein sehen wir uns doch vor diesem Urtheil das mitgetheilte Faktische dieses Vorgangs näher an.

Abraham verläßt Kanaan nach eingetretener schwerer Hungersnoth, wartet dort nicht ab, ob Gott ihn nicht in wunderbarer Weise mitten in allgemeiner Hungersnoth doch speisen werde, sondern sucht diese Nahrung in Egypten. Dort bringt ihn ebenso eine drohende Gefahr zur Verleugnung des wahren Verhältnisses Sara's zu ihm, wodurch sehr nahe Sara sittlich gefährdet worden wäre. Sagen wir uns zuerst hinsichtlich dieses zweiten Punktes, daß denn doch diese Gefahr eine so drohende, so unvermeidliche und durch Nichts zu umgehende gewesen sein müsse, daß sich ganz dasselbe später im Lande der Philister wiederholt. Würde dies irgendwie zu umgehen gewesen sein, Abraham hätte es doch nach den in Egypten bereits gemachten Erfahrungen zum zweitenmale vermieden. Ja wir sehen seinen Sohn Jizchak in ähnlicher Lage zu dem gleichen Mittel seine Zuflucht nehmen. Nun ist es allerdings für רַמְבַּ"ן, für uns, die wir eine so reiche Erfahrung hinter uns haben, ein Leichtes zu sagen: Abraham hätte in Kanaan bleiben, in Egypten Alles der göttlichen Fügung überlassen sollen, derselbe der dir gesagt: dies ist das Land, kann dich auch wundervoll dort erhalten, הַפְּלֵא רַחֲמֵי ה', auch in Wüsteneien speist Gott mit Manna, und מְלֹאכֵי יְצוּרָה לְךָ וְגו' u. s. w. Allein, daß Gott diejenigen, die seinen Willen zu erfüllen gehen, mit seiner besonderen Gnade schüzend umgiebt, שלוחי מצוה אינן נִרְקָן, ist eine Erfahrung, die Abraham und seine Nachkommen erst zu machen hatten; dem Abraham ging kein Abraham zuvor, und selbst diese Erfahrung schließt die Pflicht nicht aus, in jeder Lage bis zur Gränze des Erlaubten stets das Seinige zu thun, und nur darüber hinaus auf Gott zu vertrauen. Abraham durfte sich sagen: אִין סוֹמְכִין עַל הַנֶּס.

13. Sage doch, du seiest meine Schwester, damit mir, um dich zu erreichen, Gutes werde, und so werde ich auch durch dich leben bleiben.

13. אמרתינה אחתי אתה למען
יִטְבַּחְלִי בְּעִבְרֹתַי וְחַיְתִּיהָ נַפְשִׁי
בְּגִלְתֶּיהָ:

14. Es war, wie Abram nach Miz-

שׁי. 14. וַיְהִי כִּבְאוֹ אַבְרָם מִצְרַיִם

Und nun, sein Benehmen in Mizrajim — sollte Abraham wirklich nur für sich gefürchtet haben und deshalb, sich zu retten, seines Weibes Ehre auf's Spiel gesetzt haben? Hören wir Abraham: „הנה נא ירעה וגו' „siehe ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist u. s. w.“ Dieses doch setzt ja ein schon vorangegangenes Gespräch voraus. Nach allen den Vorgängen in Egypten und dem Philisterlande dürfen wir schließen, daß — wozu auch vielleicht ein europäisches Reich moderner Zeit nicht ohne Analogie sein dürfte — die dortige Sittenlosigkeit unverheirathetes Frauenzimmer geschützter als verheirathetes sein ließ. Und nun zumal ein fremdes! In beiden Fällen, verheirathet oder unverheirathet, war Sara's Ehre gefährdet. Allein als verheirathetes Frauenzimmer war die Gefahr geradezu drohend. Man tödtet den Mann und raubt die Frau. Zu dem von einem Bruder begleiteten unverheiratheten Frauenzimmer hofft man den Weg durch die Gunst des Bruders sich zu bahnen. Dieser Weg ist jedenfalls ein längerer, Aufschub bietender; inzwischen kann Gott helfen. Diese Alternative stellte sich Abraham dar, als er vor Mizrajim war. Und um Sara's Willen entschließt er sich zu Letztem. Als verheirathetes Frauenzimmer war sie gewiß verloren, für die Unverheirathete die Rettung noch möglich. Sara's Bescheidenheit glaubte aber überhaupt nicht an die Gefahr; sie weiß sich nicht als schönes Weib. Daher das: „Siehe, ich weiß es ja doch, daß du ein schönes Weib bist, es brauchen dich die Mizrer nur zu sehen, so werden sie mich, deinen Mann beseitigen und dich — er drückt das, was ihr geschehen wird, mit euphemistischer Feinheit aus — werden sie leben lassen!“ Würden sie auch dich tödten, es wäre das Schlimmste nicht; allein sie werden dich für Schlimmeres leben lassen! „Sage darum lieber, du seiest meine Schwester: so wird man sich mir wohlwollend erzeigen, um über mich zu dir zu gelangen“ (בעבור drückt in der Regel den Zweck aus, בגלל die veranlassende Ursache) — und um den letzten Anstand zu besiegen, den Sara's Bescheidenheit an diesem Verfahren nehmen konnte — fügt er scheinbar egoistisch hinzu: „und so werde ich mein Leben dir zu verdanken haben“ — willst du es nicht deinetwegen thun, thue es meinerwegen! — (אך, wie bereits bemerkt, tritt immer der Gedanken- oder Willensrichtung des Andern unterbrechend oder hindernd entgegen. Daher auch הני' verjagen, verweigern, nicht geschehen lassen, und אך konkret, das Halbgahre, dessen Kochproceß unterbrochen worden.) Sehen wir, ob der weitere Verlauf diese Auffassung rechtfertigt.

B. 14—19. Die Egyptianer sahen die Frau, „daß sie sehr schön sei“, sie erregte Aufsehen, aber weiter auch nichts. Es scheint, daß Sara ganz unangefochten geblieben wäre, — aber an den Fürsten hatte Abraham nicht gedacht. Hätte Jemand aus dem Volke Neigung zu Sara gefaßt, er hätte den Weg durch den Bruder genommen. Der König

rajim kam, sahen die Mizrer die Frau, daß sie sehr schön war.

וַיִּרְאוּ הַמִּצְרִים אֶת־הָאִשָּׁה כִּי־יָפָה הוּא מְאֹד:

15. Es sahen sie auch die Fürsten Pharaos und rühmten sie gegen Pharaos. Da wurde die Frau in Pharaos Haus genommen.

15. וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרֵי פַרְעֹה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל־פַּרְעֹה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה:

16. Und Abram hatte er schon Wohlwollen um ihretwillen erwiesen, es waren ihm Schaf und Rind und Esel, Sklaven und Mägde, Eselinnen und Kameele geworden,

16. וְלֹא־אָבְרָם הָיְטִיב בְּעֵבֶרְהָ וַיְהִי לּוֹ צֹאן וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעֶבְדִּים וְשִׁפְחָה וְאֶתְנַת וְגַמְלִים:

aber macht den umgekehrten Weg: ותקח, sie wird vorläufig ins Schloß genommen; allein gleichwohl wagte er nicht sie zu berühren, hoffte auf dem Wege der Güte sein Ziel zu erreichen; denn er erzeugte Abraham Gutes, um durch ihn zu ihr zu gelangen, und es waren ihm schon צאן ובקר u. s. w. geworden. Wäre Sara nicht dadurch, daß sie als Abraham's Schwester galt, geschützt gewesen, hätte Pharaos sie sofort angetastet, so wäre ja dann gar nicht mit Geschenken an Abraham eine Zeit verstrichen, Gott hätte sie sofort durch sein Einschreiten zu schützen gehabt. Möglich auch, daß das על דבר שר' ähnlich dem על דבר הצפרדעים וגו' (2. B. M. 8, 8.), hier nicht „wegen“, sondern um Sara's „Wort“ heißt, weil Sara ihm endlich gestanden hatte, Abraham's Frau zu sein. Jetzt, durch diese Aeußerung kam sie in Gefahr, nun war jede Aussicht auf den göttlichen Weg für Pharaos abgeschnitten, jetzt mußte Gottes Schickung rettend eintreten. Ferner: wie wäre es zu vereinigen? Wenige Blätter weiter weist Abraham mit dem denkwürdigen וי הריטתי u. s. w. selbst das Ehrenvollste uneigennützig zurück, und derselbe Mann soll hier der gemeine — sein, seines Weibes Ehre zu verschachern, um sich צאן ובקר וחמרים u. s. w. zu verschaffen! Schon die Reihenfolge der Aufzählung ist bedeutsam. Sollte der Reichthum geschildert werden, den Abraham hier erworben, so würde er anders geordnet sein. Wenn Eliezer Abraham's Reichthum schildert, rechnet er Schaaf und Rinder, (Silber und Gold), Knechte und Mägde, Kameele und Esel auf. Ebenso wird Jakob's Reichthum geschildert, eine Menge Schaaf, Mägde und Knechte, Kameele und Esel (1. B. M. 30, 43). Das ist eine begriffsmäßige Gruppierung. Schaaf und Rinder sind das eigentliche Productive, der eigentliche Besitz, (dessen Ueberfülle bei Abraham in Silber und Gold verwandelt war). Dieser Besitz erfordert Pflege, dazu Knechte und Mägde. Kameele und Esel sind nicht produktiv, sie sind Lastthiere, Träger des Reichthums, darum sie zuletzt. So ordnet sich ein geregelter Haushalt. Hier jedoch steht es durch einander gewürfelt, es stehen nicht nur Esel vor Knechten und Mägden, sondern es sind sogar Esel und Eselinnen weit von einander getrennt. Dieses unregelmäßige Durcheinander ist gewiß sehr absichtlich, um zu sagen: Pharaos versuchte es auf jede Weise sich Abraham's Gunst zu erwerben, und schickte bald einen hübschen Ochsen, bald einen

17. da traf Gott Pharao mit großen Plagen und sein Haus wegen Sarai's, Abram's Frau.

17. וַיִּבְנֶעַ יְהוָה אֶת־פְּרַעֲוִי בְּנִגְעִים
גְּדֹלִים וְאֶת־בֵּיתוֹ עַל־דְּבַר שְׂרַי אִשְׁתּוֹ
אַבְרָם:

18. Da ließ Pharao Abram rufen und sagte: Was hast du mir gethan! Warum hast du mir nicht gesagt, daß sie deine Frau sei?

18. וַיִּקְרָא פְּרַעֲוִי לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר
מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לְאִתְּנִיךָ
לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הוּא:

19. Warum hast du noch gesagt: sie ist meine Schwester, selbst als ich sie mir zur Frau nahm? Und nun! Hier ist deine Frau, nimm sie und gehe!

19. לָמָּה אָמַרְתָּ אֶתְחִי הוּא וְאַתָּה
אָתָּה לִּי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ
קַח וְלֵךְ:

Esel, bald einen Sklaven u. s. w. und Abraham durfte Nichts anzunehmen verweigern, sonst hätte er Pharaos Hoffnung ja gänzlich vernichtet und Gewalt zu fürchten gehabt. — Alles dies wird noch durch das bestätigt, was Pharao darauf zu Abraham sagte. Er wirft ihm nicht vor, warum er überhaupt Sara nur für seine Schwester ausgegeben, sondern: „warum hast du mir nicht gesagt, daß sie deine Frau sei?“ Daß er sie beim Volke für seine Schwester ausgegeben, fand Pharao ganz natürlich, aber „von mir hättest du ja nichts zu fürchten gehabt! — und hast es mir selbst nicht gesagt, als ich sie mir zur Frau nehmen wollte!“ — Darauf durfte ihm Abraham natürlich keine Antwort geben. Er konnte ihm nicht sagen, daß er ihn für nicht besser als sein Volk gehalten.

גור: sich irgendwo als Fremder aufhalten und: fürchten. Ferner גור: junges Thier, insbes. junger Löwe. מגורה: Scheuer, Scheune. Scheint ursprünglich „bodenlos sein“ zu bedeuten, nicht im Boden wurzeln, sich nicht vom Boden getragen fühlen. Daher: Fremdling sein. Ferner: Boden, Halt verlieren, d. i. fürchten. Ebenso derjenige Raum, in welchem das vom Boden losgetrennte Getreide seinen (zeitweiligen?) Aufenthalt bekommt. Endlich auch das junge Thier, das der Mutterbrust — seinem bisherigen Boden — entnommen ist und noch nicht in eigener Kraft, noch nicht selbstständig dasteht: das unj selbstständige Thier. — פה, verw. mit פח: hauchen, und פע: glänzen. פח, hauchen, kommt schon übertragen, als eine geistige, unsichtbare Einwirkung vor, פח חמם, deutet leise hin auf das Ende. So scheint die Bezeichnung des Schönen durch פה von dem Reize hergenommen zu sein, den das Schöne auf seinen Beschauer übt. Alles Schöne haucht uns an, glänzt uns an. —

צאנ vermutlich verwandt mit צאן, der Wurzel von שאנן, ruhig, ungestört. Der צ-Laut gäbe den Begriff des künstlichen und צאנ bezeichnete: das künstlich Geborene, vor Störung Gehüthete, somit den Theil der Heerde, der in Hürden gehalten wird. Dagegen:

בקר verwandt mit בגר, בכר, פקר, das freie, selbstständige unter den Hausthieren. חמור und אחון: speciifischer Ausdruck für Lastthiere, dem auch die Wurzeln ent-

20. Pharao bestellte Leute über ihn, die ihn, seine Frau und alles Seinige entließen.

20. וַיִּצַו עָלָיו פַּרְעֹה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלְחוּ אֹתוֹ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ:

Kap. 13. V. 1. Da zog Abram, er, seine Frau und alle Seinigen und auch Lot mit ihm von Mizrajim hinauf in den Süden.

יג. 1. וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הָאֵל וְאִשְׁתּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנִּגְבָּה:

2. Und Abram war sehr begütert an Heerden, an Silber und Gold.

2. וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בַּמִּקְנֶה בַּכֶּסֶף וּבַזָּהָב:

3. Er ging seinen früheren Zügen nach von Süden bis nach Bethel, bis zu dem Orte, wo sein Zelt anfangs gewesen, zwischen Bethel und Ai,

3. וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנִּגְבַּ וְעַד־בֵּית־אֵל עַד־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־הָיָה שָׁם אֶתְחֵלָּה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית־אֵל וּבֵין הַעֵי:

iprechen. ארן verwandt mit עמר חמר, חמר Kaufe, somit Last, und אתן verwandt mit ארן, Säulenfuß, also: Träger.

גמל: vielleicht deshalb das Kameel, weil es גמול ist, weil es lange Zeit ohne Trinken zubringt.

V. 20. ויצו עליו. Nach Aben Esra's Meinung wäre dies ein freundliches Benehmen gegen Abraham gewesen, es wäre das Verbot ergangen, daß Keiner ihm und den Seinigen zu nahe trete. Allerdings ist צוה על in der Regel ein Verbot, eine Beschränkung; allein dann bezieht sich das על immer auf die Person oder den Gegenstand, der beschränkt werden soll, so ועל הנביאים צוהם, Amos 2, 12. ועל העבים אצוה. Jes. 5. 6. Also auch hier: Pharao legte Abraham eine Beschränkung auf, er bestellte Leute über ihn, die dafür zu sorgen hatten, daß er das Land verlasse — ganz so wie später gegen Israel, wie denn überhaupt die ganze Begebenheit eine merkwürdige Analogie für die spätere Geschichte bietet. —

Kap. 13. V. 1—2. Er hatte, durch die Hungersnoth gezwungen, vorübergehend seine Isolation aufgegeben und war in das volkreiche Egypten gezogen, was ihm ziemlich übel bekommen war. Er zog jetzt wieder zurück zu der Stätte hin, wo ihm die Bedeutung dieses Landes für seine Zukunft und die Nothwendigkeit seiner Isolation in der Gegenwart durch die sichtbare Gottesoffenbarung zuerst klar geworden, und lebte dort wieder dem alten Berufe, die Menschen im Namen Gottes aufzurufen. מקנה, im Gegensatz zu רכוש, der beweglichen, aber leblosen, darum „fahrenden“ Habe: der lebendige Besitz, der schon von selbst seinem Herrn folgt, Bewußtsein von seiner Hörigkeit hat und somit wesentliches Eigenthum ist, ידע קונו.

V. 3. Auch hier steht wieder אלה, wohl zur Bezeichnung, daß unerachtet der Vorgänge mit Pharao Abraham's Verhältniß zu Sara unverändert das alte war.

4. zu der Stelle des Altars hin, den er dort zuerst errichtet hatte, und dort rief Abram im Namen Gottes.

4. אֶל-מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר-עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיתָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם בְּשֵׁם יְהוָה:

5. Und auch Lot, der mit Abram ging, hatte — Schaaf und Rinder und Zelte.

5. וְגַם-לְלוֹט הָהֵלֶךְ אִתְּ אַבְרָם הָיָה צֹאן וּבָקָר וְאֹהֲלִים:

6. Und so trug sie das Land nicht zusammen zu bleiben; denn ihr Vermögen war zu groß und sie konnten nicht zusammen wohnen.

6. וְלֹא-נִשְׂאָה אַתָּם הָאָרֶץ לְשִׁבְחָה יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁבְחָה יַחְדָּו:

W. 5. Auf אַבְרָם steht אַתָּה. Auch Lot hatte — es läßt uns, ehe das Objekt genannt wird, bei dem Gedanken verweilen, was man von einem Verwandten hätte erwarten sollen, der doch nicht bloß עַם, sondern אַבְרָם, in so weit innigerem Anschluß mit Abraham lebte, mit Abraham, der in seiner Isolirung doch Fremde, die nur vorübergehend mit ihm in Berührung kamen, durch gastfreundliche Menschlichkeit auf Den aufmerksam, mit Dem bekannt machte, der den Menschen menschlich macht, und ihn von der selbstfüchtigen Habsucht zu dem gottähnlichen Streben erlösend erhebt, לְהַיִּית בְּרָכָה, statt geeignet zu sein, Segen zu werden. — Nun heißt es hier: auch Lot, der doch so nahe mit Abraham umging, nahm etwas von Abraham an, eignete sich etwas von ihm an — aber was? Schaaf und Rinder und Zelte! Nichts von dem geistigen Beruf. Er begleitete Abraham, weil sich sein Eigennuß gut dabei stand. — „Und Zelte!“ וְאֹהֲלִים — die volle Form, nicht אֹהֲלִים — er hörte auf, Hausgenosse Abraham's zu sein, hatte selbstständige Kreise, in denen er Hausherr war. Während Abraham's Zelt Sara's Zelt war, אֹהֶלָה, ihr die Führung des Hauses überlassen war und Abraham es als seine Aufgabe betrachtete לְקַרְא בְּשֵׁם ד', war es bei Lot ganz anders. Er betrachtete es als seine Aufgabe, Schaaf und Rinder und Zelte zu erwerben, und hatte keinen Sinn für Abraham's geistigen Beruf. Dies die Bedeutung des durch den Accent auf „Abraham“ gelegten Nachdrucks, und dies erklärt alles Folgende.

W. 6. Das Land trug sie nicht, zusammen zu bleiben, Warum? Nicht weil sie etwa zu viel Heerden hatten, das Land nicht ausreichende Weide bot, — so nicht. Wäre das Ganze nur Eine Heerde, Eine Wirthschaft, Ein Wesen gewesen, so hätte es ausgereicht. Es reichte aber deshalb nicht aus, weil ihr sonstiges Vermögen, כֶּסֶף, וְזָבָב u. s. w. zu viel gewesen, dafür — wenn man nicht einig ist, dem Anderen nicht traut — sind אֹהֲלִים nöthig, Kisten und Kisten, und Alles separat. „Weil ihr Vermögen zu viel war und sie nicht zusammen paßten, nicht zusammen wohnen konnten,“ darum konnten sie auch nicht auf einem Boden zusammen bleiben. Hätten sie vermöge ihrer Persönlichkeit zusammen bleiben können, so wären auch nicht gesonderte Weideplätze nöthig gewesen. Aber weil in Lot's Wirthschaft man nur für den Erwerb sorgte, in Abraham's aber auch

7. Daher entstand Streit zwischen den Hirten der Heerde Abram's und den Hirten der Heerde Lot's, und es war damals schon der Kanaaniter und Periser Bewohner des Landes.

8. Da sprach Abram zu Lot: Laß doch nicht ferner Zwiespalt sein zwischen mir und dir und (dadurch auch) zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind ja verwandte Männer.

9. Vor dir ist ja das ganze Land offen, trenne du dich daher von mir,

7. וַיְהִי־רִיב בֵּין רֵעֵי מִקְנֵה־אַבְרָם וּבֵין רֵעֵי מִקְנֵה־לוֹט וַיִּקְבְּעוּ־עֵנִי וַהֲפִרְוּ אֹז יֹשֵׁב בְּאֶרֶץ:

8. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל־לוֹט אֵל־נָא הֲתִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין רֵעֵי וּבֵין תַּעֲרֶה בְּ־אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ: 9. הֲלֹא כָּל־הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפְרָד

höhere Interessen galten, weil die Verwendung des Erworbenen eine verschiedene war, — und eben hierin, in der Verwendung, nicht in der Art des Erwerbes, unterscheidet sich vor Allem Mensch von Mensch, — darum konnten sie nicht zusammen bleiben, deshalb reichte der Boden nicht aus; für einen Lot mußten gesonderte Weideplätze da sein, das nicht einmal ein Schäfchen von dem Einen zum Andern sich verlief u. s. w.

B. 7. Oben heißt es im Allgemeinen ארץ כנעני אז כארץ, hier ist פרוי hinzugefügt und es heißt בארץ יושב. Abraham und Lot konnten als Fremde natürlich nur auf herrenlossem Boden weiden, der war aber schon ein beschränkter. Es hatte sich schon mehr als Ein Volksstamm im Lande niedergelassen. Wäre nur Ein Volk im Lande gewesen, es hätte nur das gegenwärtig in Gebrauch zu nehmende in Besitz genommen und abgegränzt; konnte ja das andere nöthigenfalls noch immer nehmen. Wohnen jedoch verschiedene Stämme im Lande, so sucht jeder vorweg Alles zu nehmen, auch das nicht sofort Nöthige, damit ihm der Nachbar nicht zuvorkomme. Darum war der Boden für Abraham und Lot beschränkt.

B. 8. Nicht ביני וביני, sondern ביני ובינך. Diese Wiederholung des בן geschieht vorzüglich da, wo die Trennung oder Verbindung, die durch ein drittes vermittelt wird, beiderseitig ist. So vom בני ישראל: שבת, ein doppeltes Erkennungszeichen: so lange Israel den Sabbath hütet, bekennt es damit, daß es Gottes sei und erkennt Gott es als das Seinige an. Die Entweihung des Sabbath zerreißt beiderseitig das Band. So auch hier: unser Streit ist gegenseitig: mir gefällt Manches nicht an dir, und dir auch Manches nicht an mir, daher kommt auch der Streit zwischen unsern Leuten. Wo aber keine Einigkeit, da bringt Trennung Frieden — אנשים אחים, nicht schlechtweg אחים. Gehen wir auch als Männer auseinander, haben nicht eine Lebensrichtung, so sind wir doch Verwandte.

B. 9. מעלי, vom Neben-mir-sein. Ganz von einander geschieden. Das mußte Abraham fordern, um die Seinigen vor dem Beispiel der Lot-Wirthschaft zu schützen. Siehe! Ich bin beschränkt, kann nicht überall hingehen, wo Ueberfluß ist, muß mich isoliren, du aber, nachdem du dich von meiner Lebensanschauung losgesagt, brauchst ja nicht so wählerisch zu sein, vor dir ist das ganze Land offen. Gehe du nach rechts oder links, ich werde hier in meiner

wenn links so bleibe ich rechts und wenn rechts, so bleibe ich links.

10. Da hub Lot seine Augen auf und sah die ganze Thalebene des Jardens daß sie ganz bewässerungsreich war, ehe Gott Sodom und Amora verderbte, wie der Garten Gottes, wie das Land Mizrajim, bis man nach Boar kam,

11. und es wählte sich Lot die ganze Thalebene des Jardens, und es zog Lot von Osten ab; so trennten sie sich Einer von dem Andern.

גַּם מֵעַל אֶם-הַשָּׁמַיִל וְאִמְנָה וְאִם-
הַיָּמִין וְאִשְׁמֵי־לָהּ:

10. וַיִּשֶׂא לֹט אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-
כָּל-בְּכַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָהּ
דָּפְנֵי וְשַׁחַת יְהוָה אֶת-סֹדֹם וְאֶת-
עַמּוֹרָה בְּגַדְיָהוּרָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
בְּאֶמְקָה צֹעַר:

11. וַיִּבְחַר לֹט לֹט אֶת כָּל-בְּכַר
הַיַּרְדֵּן וַיֵּסַע לֹט מִקְדָּם וַיִּפְרְדּוּ אִישׁ
מֵעַל אָחָיו:

Isolierung verharren. — Die Etymologie von 'מין und שמאל ist dunkel. Vielleicht ist מין verw. mit כמן מכונים verborgener Schatz, die verborgene Schatzkammer der Kräfte des Menschen, diejenige Seite, in welcher des Menschen vorzügliche Kraft ruht. Während שמאל, (verw. mit שמלה, das Gewand, die Hülle), die Linke, als die Gehülfin der Rechten bedeutet, die mehr dem von der Rechten gelieferten Kern die Hülle bietet (?).

B. 10—11. Lot fand das ganz vernünftig, scheint schon lange auf eine solche Gelegenheit gewartet zu haben. Das Wandern in unwirthsamem Gegenden konnte einem Manne wie ihm nicht behagen. Er sucht vor Allem eine reiche üppige Gegend, die gegen Hungersnoth und Mißwachs schützt und fand sie. וישא לוט את עיניו, er ließ sich, unbeeirrt von allen für einen Abraham maßgebenden Rücksichten, bei der Wahl nur von seinem sinnlichen Auge leiten.

ככר, wohl nicht Kreis, sondern wie ח"א: Ebene. Wurzel wahrscheinlich: כרה, graben (Vgl. י"ן ו. י"ן. כבל. כלל. כלל), verw. mit כרע: knien, sich niedrig machen, ירה: werfen, גרה מוון גרון Kehle, Schlund: allmählig in die Tiefe ziehen. ככר: Thalebene, das Flußgebiet, die durch Flüsse gegrabene Niederung. Für die Bedeutung Kauf, Aneignen, bietet נחל eine sprechende Analogie, das auch Flußthal und Erbe bedeutet. Die Thalebene des Jordans war ganz „Getränk“, oder vielmehr, wenn partic. Hiphil, ganz d. h. überall tränkend, führte überall das gehörige Maß den Feldern und Pflanzungen zu. — כלה fem. משקה mascul. Insofern der Boden das Maß empfängt, ist er femin; insofern er es aber weiterspendet, mascul.

כארץ, כנר ד' לאלנות, כארץ מצרים לזרעים. (כ"ר) כנר ד' hinsichtlich der Baumkultur, כארץ מצרים hinsichtlich der Bodenfrucht. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß sich die Gartenpracht auf Sodom, und der Getreidereichthum auf Amora bezieht. Die Namen der untergegangenen Städte vergegenwärtigen eigentlich alle Reiche der Natur, die dem Menschen ihre Schätze bieten.

12. Abram war im Lande Kanaan geblieben, während Lot sich in die Thalebene niedergelassen und seine Zelte bis an Sedom hatte —

12. אַבְרָם יָשָׁב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְלוֹט יָשָׁב בְּעֵרֵי הַכְּפָר וַיֵּאֱחָזֵל עַד-סְדֹם: 13. וְאֲנָשֵׁי סְדֹם רָעִים וְחָטָאִים

13. und die Leute in Sedom waren

לִירוֹתָהּ מְאֹד:

doch böse und leichtsinnige, Gott gegenüber über alles Maaf —

סְדֹם erinnert an שְׂדֵה, das מ findet sich auch in שְׂדֵמָה, שְׂדֵמוֹת, wieder. עֲמוּרָה bezeichnet Eומר, die Garbe: Korn. אֲדָמָה den Mineralreichtum. צְבוִיִּים, Plur. von צָבִי, die lebendige Welt. Die Herren von Sodom und Amora konnten auch auf die Jagd gehen. Es war also ein Reichtum an Allem.

B. 12—18. Nicht אַבְרָם יָשָׁב, וַיֵּאֱמַר ר', וַיֵּאֱחָזֵל; sondern אַבְרָם יָשָׁב, וַיֵּאֱחָזֵל אַבְרָם יִבְנֵה. Überall wo in dieser Weise nicht durch den עֵתִיד מְהוּפָךְ die Erzählung weitergeführt, sondern durch den עֵבֶר unterbrochen und dann erst wieder in das historische Tempus eingeleitet wird, da ist dieser עֵבֶר nicht Perfektum, sondern Plusquamperfektum. Es dürfte hier gerade der Gegensatz zu Lot gezeichnet sein. Während Lot rasch und freudig sich von Abraham's isolirtem und isolirendem Wandel los sagte und sich in den Kreis gerade der üppigsten Städte — er wohnte in den Städten und hatte seinen Viehstand bis an Sedom — niedergelassen hatte, obgleich die Städte in einem Grade sittenverderbt waren, daß dies auch dem blödesten Auge auf den ersten Blick erkennbar sein mußte, hatte Abraham nur noch um so mehr in der Isolirung verharret, in welcher er sich und die Seinen vor der Berührung mit den kanaanitischen Städten wahrte, und nur sich in solcher Nähe der Menschengesellschaft hielt, קוֹרָא בְּשֵׁם ד', sein zu können. Hatte er doch eben die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß es ihm nicht einmal gelungen war, seinen nächsten Verwandten für sich und seinen Beruf zu gewinnen und zu fesseln! Und erst nachdem Gott ihn ermuntert und gleichsam gebeten hatte, doch über seinen isolirten Standpunkt hinaus zu blicken, und sich furchtlos für sich und sein Prinzip in das Getriebe des ganzen Landes hineinzubewegen, erst da ging Abraham hinein in das eigentliche Land und ließ sich in Hebron nieder.

B. 13. Die רָעִים וְחָטָאִים waren im socialen Leben, Mensch gegen Mensch, böse und prinzipiell leichtsinnig. חָטָא ist wohl jeder einmal, allein חָטָאִים wie גַּבֵּי ist derjenige, dem der Leichtsinn zum ständigen Charakter gehört. Sie waren also im socialen Leben רָעִים: nur den „Bruch“, das Unheil schaffend, böshaft böse, und חָטָאִים: es fehlte ihren Handlungen jedes sittliche Prinzip; לֹד' aber, Gott gegenüber, in ihren Beziehungen zu Gott, wo nicht unmittelbar das sociale Wohl theilhaftig erscheint, מְאֹד: „in dem ganzen Ausmaß des Möglichen“, überstieg ihre Schlechtigkeit alle Grenzen. In socialer Beziehung wird die Schlechtigkeit schon durch die Furcht des Einen vor dem Andern, also schon durch das schlechte Selbstinteresse selbst in Schranken gehalten. Selbst unter Räubern stellt sich eine gewisse Rechtlichkeit her. Wo aber dem unerleuchteten Auge die bürgerliche Gesellschaft nicht sofort theilhaftig erscheint, wo Jeder, wie er sich sagt, nur sein Wohl,

14. und Gott hatte, nachdem Lot von ihm geschieden war, zu Abram gesprochen: hebe doch deine Augen auf

14. וַיְהִי אִמֶּר אֶל-אַבְרָם אֲחֵרִי הִפְרֵד לְוֹט מֵעֵמּוֹ שְׂאֵנָה עֵינֶיךָ

sein Heil, seine Gesundheit u. s. w. untergräbt, wofür er nur Gott verantwortlich wäre, wenn Gott ihm etwas gälte, in den מקום בין אדם למקום kennt in solchen Kreisen die Zügellosigkeit und Ausschweifung keine Grenzen.

אטח verwandt mit עטה. עטה sich verhüllen und auch: ויעט העם אל השלל (Sam. I. 14, 32.) auf Etwas gierig hinstürzen, ohne Ueberlegung, ob es auch recht oder unrecht ist. So auch עטה eigentümlich: verhüllen und zugleich: schwach sein. Es liegt nahe zu sagen: wie עטה verhüllen heißt und auch physisch schwach sein, so heißt auch vielleicht עטה: verhüllen und zugleich: sittlich schwach werden. Die Vermittelung dieser Begriffe dürfte in dem nicht seltenen Ausdrücke: ורחמי רחמי liegen: mein Geist hat sich verhüllt, d. h. er ist zurückgetreten, daß in der Hülle, dem Leibe, der Geist nicht mehr sichtbar durchleuchtet, der Leib nicht mehr, wie im lebendigen, gesunden Menschen vom Geiste beherrscht und getragen wird. In solchem Zustande folgt dann der Leib der Schwerkraft der Materie, er sinkt, wird ohnmächtig, schwach, und das ist עטה, wo der Leib blos eine Hülle wird, in welcher der Geist nicht sichtbar ist. Es scheint, daß ebenso durch עטה die moralische Schwäche als ein solcher Zustand bezeichnet wird, wo der Geist hinter die Hülle zurücktritt, die Hülle, d. i. der Leib, mit ihrer Sinnlichkeit den Geist also überwältigt, daß der Geist nur dem sinnlich Leiblichen und den Eindrücken und Regungen desselben folgt — (so folgte das Volk der Schwerkraft des sinnlichen Gegenstandes, der Anziehungskraft, die die Beute für seine Sinnlichkeit hatte, ויעט אל השלל, fiel „sittlich schwach“ über die Beute her). Wenn das wahr ist, dann wäre auch עטה eine solche Handlung, in welcher die sittliche Willenskraft zurückgetreten war, die ohne Ueberlegung und ohne jene, alle Lebensäußerungen zu beherrschen bestimmte geistig sittliche Potenz, nur unter Herrschaft der Sinnlichkeit erzeugt ward. Bestätigt dürfte diese Auffassung darin werden, daß durch „Nacktheit“ ערומה eine solche Thätigkeit bezeichnet wird, in welcher der Geist die vollen Zügel in Händen hält: Klugheit und Besonnenheit. Zu derselben Auffassung führt auch eine andere Verwandtschaft des עטה mit ערה, welches konkret: dem Brande, dem Feuer entziehen heißt, לרחות את מיקור (Jes. 30. 14.) und ערה, das Gefäß dazu. Demgemäß bezeichnete עטה das Entzogensein dem geistig sittlichen Feuer, und ערה, das Sündopfer, das ערה וכלב dem göttlichen Feuer (wieder) übergibt, wäre dann im buchstäblichsten Sinne der symbolische Ausdruck der Restitution des durch עטה Gefehlten. (Vgl. R. 4, 4).

B. 14, 15. הִפְרֵד מֵעֵמּוֹ, nicht blos מעמיו: eine geistig persönliche, nicht blos räumliche Trennung.

Nachdem Abraham die bittere Erfahrung gemacht, seinen Brudersohn, also das ihn überlebende zweite Geschlecht, auf den er, der Kinderlose, seine nächste Hoffnung auf Fortdauer seiner geistigen Sendung hätte setzen können, sich von ihm lossagen und um der äußern materiellen Verlockungen willen lieber in Gemeinschaft mit Sodom und und Amora

und siehe von dem Orte, wo du bist, nordwärts und südwärts, gen Osten und Westen;

15. denn das ganze Land, das du siehst, ich gebe es dir, und deinem Samen auf immer;

16. ich mache deinen Samen wie Staub

וְרָאָה מִן־הַמְּקוֹם אֲשֶׁר־אַתָּה שָׂם
צָפֹנָה וְנֹגֵבָה וְקִדְמָה וַיִּמָּה:

15. כִּי אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲנִי־אֶתֶּן
רְאָה לְךָ אֶהְנֶנּוּהָ וְלִזְרַעְךָ עַד־עוֹלָם:

16. וְשָׂמֵתִי אֶת־זַרְעֶךָ כְּעֶפֶר הָאָרֶץ

treten zu sehen, sprach Gott zu ihm: nicht einem Manne wie Lot, sondern gerade dir, der du nicht in erster Linie auf materielle Blüthe zustrebst, fällt dieses Land mit all seiner Fülle zu Theil, Ich gebe es dir und den von dir stammenden Nachkommen. Nicht sollst du ausziehen und als Missionär andere Menschen für deine Sendung gewinnen. Was dir angehören soll, muß von dir gesäet, von deinem reinen Geiste gezeugt und erzogen sein. Juden wollen geboren, nicht nur erzogen sein. — לך אהננה ולזרעך עד עולם. Es ist damit nicht verkündet, daß sie es immer in Besitz haben werden. Gehören wird es ihnen immer, die Bestimmung werden sie und es immer für einander haben, so wie es ja hier auch dem Abraham gegeben wurde, ohne, daß er es je selbst persönlich in Besitz erhielt. —

עולם, אלם, חלם, חלם, חלם: Grundbedeutung: binden. Der Gebundene: Stumme, die Garbe, das Zusammendrängen d. i. Härten der Metalle. עולם, das Verborgene und die noch unentwickelte Jugend. Geheimnißvoll wie das Wesen erscheint auch die Bezeichnung des Begriff's „Traum“ durch חלם. Es bedeutet: Traum, Eierdotter und gesunden. In dem Dotter liegen die Keime des künftigen lebendigen Wesens noch alle ununterschieden und unentwickelt, in einander und untereinander gebunden. Der Traum verhält sich zu dem wachen, intelligenten Bewußtsein, wie der Dotter zum Vogel. In ihm webt der ganze Keim-Vorrath an Vorstellungen und Gedanken, die das wache Bewußtsein zum selbstständigen Gedankenorganismus gliedert, ungesondert und ungeordnet, in einander und durcheinander: Genesen ist vielleicht: eine Wiederherstellung des gestörten Zusammenhangs der organischen Kräfte und Säfte; die Wiederherstellung der stofflichen und dynamischen Harmonie des Leibes. Bezeichnet חלם als genesen vielleicht zunächst den Heilungsprozeß von Wunden, und beginnt vielleicht dieser Prozeß zuerst mit Schaffen eines flüssigen Bildungstoffes (Eiter, Blastem), der bei der Reproduktion ganz dieselbe Stelle einnimmt wie der Dotter bei der Produktion? Ist Eiter der Dotter der Reproduktion? Heißt doch auch חלם: stark, gedrungen, gesund. עולם ist die noch unentwickelte Zeit, sowohl jene, in welcher die Gegenwart noch unentwickelt war, als diejenige, die noch gegenwärtig unentwickelt ist. Vergangenheit und Zukunft. Daher: מן העולם עד העולם.

B. 16. כעפר הארץ. Man darf zweifeln, ob hier geradezu eine buchstäblich „zahllose“, „unzählbare“ Menge verheißen worden. Israel ist doch in der That wiederholt gezählt worden und ist ja auch durchaus nicht an Volksmenge hervorragend, לא מרובכם כי, אדם המעט. Es müßte denn nicht an die Zahl zugleich Lebender, sondern an die in un-

der Erde, daß, wenn Jemand den Staub der Erde zählen kann, auch dein Same gezählt werden solle;

17. Stehe darum auf, gehe hinein in das Land, der Länge nach und der Breite, denn dir gebe ich es:

אֲשֶׁר אֶסְיוּבֵל אִישׁ לְמִנּוֹת אֶת-
עֵפֶר הָאָרֶץ בְּסוֹרְעָהּ וּמְנָהּ:

17. קוֹם הַתְּהַלֵּךְ בְּאָרֶץ לְאַרְבָּהּ
וּלְרַחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה:

begrenzter Geschlechtsreihe fortlebenden Nachkommen des hierin in der That einzigen unsterblichen Volkes gedacht sein. Es wäre dann jedoch der Vergleich nicht passend. Der Staub ist ja etwas gleichzeitiges. Möglich aber, daß Abraham's Volk darin ausgezeichnet ist, daß andere Völker wohl kaum einer einzigen Abstammung sind, während hier von Einem Manne ein verhältnismäßig so zahlreiches Volk stammt, die zusammen thatsächlich Eine einzige Familie bilden. Die Juden sind vielleicht die größte „Familie“ auf Erden.

Vergleichen wir jedoch die sonstigen Bedeutungen der rad. מנה: לחרב: אהכם (Jes. 65, 12.), לילוח עמל מנו לי (Job 7, 3.) und die Verwandtschaft mit מנע, das mit — מ construiert, entziehen, versagen bedeutet, so dürfte wohl מנה nicht ganz identisch mit ספר sein. ספר: zählen, d. i. die Summe der Dinge suchen, die einem gemeinsamen Begriff gehörig vorhanden sind. מנה: zuzählen, d. i.: die Summe der für einen gemeinsamen Begriff vorhanden sein sollenden Dinge bestimmen. Daher dürfte auch Chron. I, 21. bei der durch David angeordneten Zählung B. 2. dieser Auftrag לראו את ספרו אה ישראל gelautet haben, während B. 1. und B. 17, wo dieses Zählen in seinem sündhaften und darum verderblichen Charakter aufgefaßt wird, dasselbe mit מנה, mit dem Nebenbegriff des Begrenzens, Beschränkens ausgedrückt ist. Demgemäß könnte auch hier vielleicht es also zu verstehen sein: So wenig ein Mensch den Staub der Erde zuzählen, d. h. bestimmen kann, wie viel von diesem Grundstoff aller irdischen Gebilde die Erde überhaupt oder Ein Gebilde im Besondern haben soll, wie darüber die Verfügung nur Gott, dem Schöpfer und Meister zusteht, so wird auch keine Menschengewalt über die quantitative Existenz deiner Nachkommen beschränkend gebieten können. עפר ist das bildungsfähigste Wesen, Grundstoff aller irdischen Wesen, er geht in alle Bildungen ein und alle kehren in ihn zurück — הכל היה מן העפר והכל שב אל עפר — und in allen Umwandlungen geht kein Körnlein von seiner Kraft und kein Körnlein von seiner Masse verloren — also auch Abraham's Samen! Auch die Weisen sehen in diesem Vergleich nicht nur eine numerische Ähnlichkeit, sondern die Analogie des Bildungsprozesses und der Bedeutsamkeit Israels mit denen des irdischen Staubes.

B. 17. Dir gebe ich es, du wirst — wie kein רכר המעמר und רכר חשוב und nichts Charaktervolles und Gestaltendes בטל wird — nicht in sie aufgehen, vielmehr umgekehrt als der einstige Sieger und Herr unter ihnen wandeln. So lange Lot als רכר רב mit ihm wanderte, war das Eingehen in die Völkersmitte gefährlich; allein jetzt, daß reine Abraham's Haus, wie einst sein Volk, kann und soll mitten unter Menschen leben und „Juden“ bleiben. — Ueberall, wo Abraham seine Bestimmung klarer geworden, baute er einen Altar, und so auch hier.

18. da setzte Abram seine Zelte und ging ein und ließ sich in den Hainen Mamre's, die in Chebron waren, nieder und baute dort Gott einen Altar.

Kap. 14. V. 1. Es war in den Tagen Amraphel's, Königs von

18. וַיֵּצֵא אֲבְרָם וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֵינוּ מִמְרָא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה: פ

יד רביעי. 1. וַיְהִי בַיּוֹם אֲמֶרְפֶּל מֶלֶךְ-

Kap. 14. Wir haben hier die älteste Königs- und Kriegs-Affaire, welche die Geschichte aufzuweisen hat. Betrachten wir die Zustände, die das Gotteswort uns hier für das bessere Verständniß der Aufgabe Abraham's und seines Volkes dürfte klar machen wollen. —

Wir sehen hier das mit Nimrod's königlicher Majestät die Weltgeschichte einleitende System schon sehr früh die üppigsten Früchte tragen. Denn das דור הפלגה fiel ja in Abraham's Jugendzeit. Damals hatte Nimrod sich zum Könige gemacht. Er wird zwar nicht selbst König genannt, wohl aber sein Treiben: Königthum, ראשיה ממלכתו. Sein System bestand darin, die Gesamtkräfte der Nation für eigene Zwecke zu mißbrauchen, unter dem Vorwand des Nationalruhmes, auf Kosten des individuellen Glückes. Diese Richtung sehen wir hier rasch in üppiger Blüthe. Sehen da schon keine Völkergeschichte, sondern Königsgeschichten. Und auf so kleinem Raum wie die jordanische Thalebene fünf Könige! Haben hier den Anfang des Königwesens. Jede Stadt ihren König. Noch später sehen wir hier zu Josua's Zeiten in dem kleinen Ländchen einunddreißig Könige! Die andern Herren waren schon stattlichere Könige von Ländern und Provinzen, so von Schinear-Babel, ebenso von Elam-Medien und auch von Gogim, was ja dem Namen nach auf mehrere Völker hinweist. Denken wir uns die Lage der bekannteren, Babylon und Medien, beide weit entfernt von Palästina und dennoch die palästinensischen Könige eine Zeitlang dem Kebarlaomer unterthänig. Also schon König über Könige.

Wir haben bereits die Wurzel מלך in ihrer Verwandtschaft mit מלך und dem chald. מלך, als das Kopf für Andere sein, und den jüdischen Begriff des Königthums betrachtet (S. R. 7, 10.). Sehen wir hier, wie es sich in Wirklichkeit in diesem üppigen Kreis gestaltete. Jede dieser üppigen Städte mußte ihren eigenen König haben. Der Ueberfluß und die Ueppigkeit selbst mochten dies erzeugt haben. Wenn Könige die Nation der Mühe überheben sollen, zu denken, so wird dies vorzüglich da geschehen, wo die Einzelnen viel für sich zu denken haben. Je bequemer, sinnlicher, üppiger, je weniger einem Volk an den idealen Interessen des Allgemeinen liegt, um so williger wird es Opfer bringen an Recht und Geld, um nur „nichts zu denken zu haben“. Ferner: über ein armes Volk wird so leicht Keiner König sein wollen und können. Wer nichts zu verlieren und wenig zu gewinnen hat, den kann man weder leicht schrecken noch locken. So dürfte sich's erklären, wie hier in diesem üppigsten Lande selbst die kleinste Genossenschaft ihren König hat, um sich des Selbstdenkens an die allgemeinen Angelegenheiten zu entheben, und wie diese Könige selbst wieder sich einem auswärtigen mächtigen Könige untergeordnet — lauter עבדי עבדים, wie schon der Ahn das Chamitische Volk geschaut — man giebt gerne jährlich etwas Tribut, wenn man damit sich die Ruhe erkauft, in seinem Lande königlich zu schalten und zu genießen. —

שִׁינְעָר אֲרִיֹחַ מֶלֶךְ אֱלֶסָר בְּדָרְלֵעֹמֹר
 Schinear, Arjoch's, Königs von Elasar,

Auch nach einer andern Seite ist diese Begebenheit bedeutsam. Schon die Weisen machen aufmerksam, wie hier auf dem ersten Blatt der politischen Weltgeschichte **ד' מלכויות**, vier siegreiche Königsmächte erscheinen, analog dem Gesamtgange der Weltgeschichte, die in **ד' מלכויות**, in vier Weltmonarchien ausläuft, über welche zuletzt der stiegenden Gottesmacht das Scepter anheim fällt. Wenigstens zwei nicht zu verkennende Namen derselben finden wir hier: Babylon (Schinear) und Medien (Elam). Es waren also schon in der allerfrühesten Zeit von diesen Beiden Eroberungszüge nach Palästina und dessen Umgebung gemacht, und wir sehen schon hier Palästina unterliegen.

Dem Stammvater des künftigen jüdischen Volkes trat hier die allgemeine Erfahrung entgegen: Ueppigkeit macht Völker nach Innen und Außen zu Sklaven und für jedes Volk heißt es nicht **חֲרוֹת**, sondern **חֲרוֹת עַל הַלְּחֹת**, giebt's innere und äußere Freiheit nur unter Herrschaft des Sittengesetzes. Allein es lag ihm noch eine besondere, den Stammvater des jüdischen Volkes näher angehende Thatsache vor Augen. Der Boden, auf dem er sich befand, war ihm für seine Volkessukunft verheißen, und die erste Erfahrung, die er in ihm machte, war: Hungersnoth, und die zweite war: Krieg! Weder für physische Blüthe, noch für politische Selbstständigkeit trug das Land die Bedingung in sich. Es war in Beidem der vollendete Gegensatz zu Egypten. Wie es seine Fruchtbarkeit nur vom Himmel zu erwarten hatte, so war auch seine politische Lage eine solche, daß es keinem Eroberer Stand halten konnte. Sich selbst überlassen war „Israels Land“ der Hungersnoth und der politischen Abhängigkeit bloßgestellt. Im „Nabel-Punkt“ gelegen, wo sich Europa, Asien und Afrika begegnen, ist kaum ein welterschütterndes Kriegsereigniß über die Erde hingezogen, das es nicht in herbe Mitleidenschaft genommen. Und eben deshalb ward es erwählt. Wenn gleichwohl auf diesem Boden ein Volksleben aufgeblüht wäre, an welches sich kein Eroberer herangewagt hätte, und wenn auch dreimal im Jahre die Landesgränzen von aller wehrhaften Mannschaft bloß und offen gelegen, — wenn alle die **מלכויות** über die Erde dahin gerauscht und sich einander befehdet, in dieses blühendste und zugleich wehrloseste Land aber kein Schwert sich gewagt — **וְחָרַב לֹא יֵעָר כְּאַרְצְכֶם** —: so wäre das das ewige Faktum vor den Augen der Völker geworden: „dort wohnt Gott!“ Gott ist da die Macht, seine Hilfe setzt Er statt Wall und Mauer, **שׁוּעָה (Ps. 48, 4.) אֱלֹקִים כְּאַרְמְנָהּ נֹדַע לְמִשְׁנֵב** (Jes. 26, 1.), und es hätte sich schon vor Jahrtausenden erfüllt, was uns jetzt erst in Zukunft entgegenwinkt, es hätte Zion weithin als Völkerleuchte geleuchtet, und es hätten die Völker gesprochen: „wir gehen mit euch, denn wir haben es erfahren: Gott ist mit Euch!“ —

Für das die Grabstätte der Sodom- und Amora-Städte umwohnende Gottesvolk hätte dieses ganze Ereigniß die ewige Warnung sein sollen: wie Ueppigkeit und Ueberfluß naturgemäß — wenn nichts dagegen wirkt — Feinde der Freiheit sind, wie sie auf diesem Boden nur so lange der Freiheit und Selbstständigkeit genießen werden, so lange sie das einzige Element mit aller Hingebung pflegen, wodurch die sonst Schwächlinge

Rebartaomer's, Königs von Elam und
Tidal's, König von Gogim.

מֶלֶךְ. עֵיְלָם וְהַדְּעַל מֶלֶךְ
גִּוִּים:

2. Sie hatten schon früher Krieg
geführt mit Vera dem Könige von
Sedom, Birscha dem Könige von Amora,
Schinab dem Könige von Adma, Schem-
ewer dem Könige von Zebojim und
dem Könige von Bela, das ist Zoar.

2. עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת־בְּרַע מֶלֶךְ
סֹדֹם וְאֶת־בִּרְשָׁע מֶלֶךְ עַמְוֵרָה
שְׁנַאבִּי מֶלֶךְ אֲדָמָה וְשִׁמְעֵוֶר מֶלֶךְ
צִבְיִים וּמֶלֶךְ בְּלַע הִיא־צֶעֶר:

צִבְיִים ק

erzeugende, üppige „Milch- und Honig-reiche“ Fülle des Landes heilsam umwandelt wird, das Element, das eben die חִוְרָה, das Gesetz ist, das, indem es Unterwerfung fordert, Freiheit und Selbstständigkeit gewährleistet. Jeder Acker im jüdischen Lande sollte den Herrschaftsstempel des Gesetzes tragen (כלאים) und darum gerade der Weinbau, die Pflege des edelsten und die Leppigkeit am meisten darstellenden Gewächses, die Herrschaft des Gesetzes am schärfsten warnend an der Stirne tragen (איסור הנאה, כלאי כרם). Ueberall und immer die große Warnung: Israel blüht nur auf dem Boden des Gesetzes und geht physisch und social zu Grunde, so es sich der Herrschaft dieses Gesetzes entzieht. —

Für Abraham aber war dieses Ereigniß ein großes, wohl sein größtes Erlebnis. Die üppigen Landesfürsten waren erlegen, waren Rebartaomer dienstbar geworden, hatten sich endlich empört, — und sie mußten doch mächtig gewesen sein, da zu ihrer Bezwingung Rebartaomer, der Länderkönig, sich Bundesgenossen verbunden, — sie wurden geschlagen — und nun gelingt es ihm, dem einzigen Manne und seinen Hausgenossen, mit Gott im Bunde, diesen irdischen König von Königen zu überwinden! Abraham steht hier buchstäblich als Wiedereroberer des Landes da. Er verfolgt Rebartaomer, er macht den Zug fast durch das ganze Land von Hebron bis Danastus, treibt sie hinaus und macht das Land frei! Er erlebt das buchstäbliche: לך אחננה.

So schauen auch die Propheten die מלכות ד' Alles erobern, Alle ihnen verfallen, auch Grog Israel von ihnen gedrückt, — aber Israel überwindet sie Alle, und wird unter Gottes Beistand Ueberwinder der Welt. —

B. 2. וַי, es scheint dies der frühere Krieg gewesen zu sein, in welchem Rebartaomer sich die Könige der Jordanebene dienstbar gemacht hatte. מלחמה, rad. לחם, verwandt mit להם (רברי נרגן כמחלהמים) und לאם, der Staat. לחם: Streit, לחם: das im socialen Wettkampf Errungene, d. i. das Mittel der Selbsteristenz: Brod, und לחמה לחם: der wirkliche Krieg. Beide Theile streiten um die Erhaltung oder Vermehrung der nationalen Selbsteristenz. לאום, während גו die Volkseinheit nach außen, עם die Volksgesellschaft nach innen bedeutet, ist לאום: die, die socialen und nationalen Gegensätze in ihrem Gegensatz, d. h. in ihrer Berechtigung und Begränzung schützende und haltende, das Volk und die Gesellschaft vertretende Macht, לאום מלכות, der Staat.

3. Alle diese hatten sich nach dem Acker = Thale, dem jetzigen Salzmeer, hin vereinigt.

3. כָּל־אֱלֹהֵי תְּכַבְּרוּ אֶל־עַמְּקֵי הַשְּׂדֵיִם
הוּא יָם הַמֶּלַח:

4. Zwölf Jahre hatten sie nemlich dem Redarlaomer gedient und sich das dreizehnte Jahr hindurch empört.

4. שְׁתַּיִם עֲשָׂרָה שָׁנָה עָבְרוּ אִתָּהּ
בְּדַרְלָעֹמֶר וְשָׁלֹשׁ עֲשָׂרָה שָׁנָה מָרְדוּ:

W. 3. חֶבֶר heißt nie wie etwa auch קרב ein feindliches Zusammentreffen, sondern immer ein friedliches Vereinigen. Also auch hier: die Vereinigung der beiderseitigen Bundesheere miteinander.

אֶל עַמְּקֵי, nicht בְּעַמְּקֵי, es war dies kein zufälliger Vereinigungsort, sondern das nach vorhergegangener Ueberlegung und Verabredung gewählte Schlachtfeld, von dessen Terrainbeschaffenheit sich also beide Theile, oder wenn man das כָּל אֱלֹהֵי nur auf die letzten W. 2. genannten jordanischen Bundesgenossen bezieht, wenigstens diese, die ja auch mit dem Terrain Vertrauten, Vortheile versprochen haben müssen. Sie hatten das Terrain erwählt und die fremden Könige sich ebenfalls dorthin vereinigt, weil jene sie dort erwarteten, um ihnen die Spitze zu bieten.

עַמְּקֵי, ein tiefgelegenes Becken. Vgl. חָמַק: sich unsichtbar machen, sich entziehen, verkriechen. — שְׂדֵיִם, rad. שָׂדַד kommt nur als eine Thätigkeit bei Bearbeitung eines Ackerbodens vor, und zwar als die letzte Operation, die beim Acker dem Säen vorangeht (Jes. 28, 24.). Es ist also hier jedenfalls eine Tiefebene, in welcher sich viele Acker befanden, die also durch viele Acker durchschnitten war. Dazu kamen, wie uns W. 10. lehrt, die „Lehm-Brunnen“ (בְּאֵרוֹת, nicht בִּירוֹת, Gruben,) aus welchen der Lehm und Schlamm aus bodenloser Tiefe gleichsam hervorquoll, aus welchen man den Lehm nicht grub, sondern schöpfte — mit welchen die Gegend erfüllt war. Es war also ein vielfach coupirtes, von den Stadtkönigen glücklich gewähltes Terrain, wo eine kleine, des Terrains kundige Masse, auch bei weitem an Zahl und Kriegsgeschicklichkeit überlegenen Heeresmassen die Spitze bieten konnte, und jedenfalls durch die Bodenkunde im Vortheil war. Wären die Könige von Sodom und ihre Völker so geschickt und tapfer als übermüthig und kuppig gewesen, so war das Terrain jedenfalls gut gewählt. Allein sie hielten, wie uns bald erzählt wird, den Gegnern so wenig Stand, und liefen in solcher Hast, daß sie selbst in die ihnen sonst wohlbekannten Lehmbrunnen stürzten.

W. 4. Ein Volk, das sich von äußerem Joch frei machen will, muß damit beginnen, sich selbst erst frei, d. i. sittlich zu machen. Das hatten sie in ihrem Uebermuth übersehen.

מָרְדוּ: sich empören, עֲנִיִּים מָרְדִים: elend, מָרַט: haarausraufen und poliren; also eigentlich: Unebenheiten nicht scheuen, dem Rauhen das Raue oder die Gewalt entgegensetzen. Was מָרַט mechanisch ist, das ist מָרַד geistig und sittlich: einer rauhen Seite sich nicht mehr fügen, einer rauhen Seite Stacheln entgegensetzen. מָרְדִים: die Armen, die Gerupften, bei denen man keinen Widerstand duldet, die ganze Welt zeigt ihnen rauhe, unfreundliche Seiten. Jeder will auch noch etwas an ihnen zu poliren haben. So klagt Zion: יְמִי עֲנִי וּמָרְדִי.

5. Im vierzehnten Jahre war nun Kedarlaomer und die mit ihm verbündeten Könige gekommen, schlugen die Rephaer in Asterath Karnajim, die Euser in Ham, die Emer in Schawe Kirjatajim,

6. den Chorer in ihrem Gebirgslande Seir bis zur Paranebene, welche an der Wüste ist,

7. wendeten sich dann zurück, kamen nach En-Mischpat, das ist Kadesch, und schlugen das ganze Feld des Amalekiter und auch den Emoriter, welcher in Chazazontamar wohnt.

8. Da zog der König von Eedom, der König von Amora, der König von Adma, der König von Bebojim und der König von Bela, d. i. Boar hinaus und fingen mit ihnen Krieg an im Thale der Mecker,

9. mit Kedarlaomer dem König von Elam, Chidal König von Gojim, Amraphel König von Schinear, Arjoch König von Elasar, vier Könige mit fünfzen.

10. Das Thal der Mecker war voller

5. וּבִאֲרֵבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּא כְּדָרְלֹעַמֵר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיִּכּוּ אֶת־רֵפְאִים בְּעִשְׂתָּרֶת קַרְנִים וְאֶת־הַחוּזִים בְּהַם וְאֶת־הָאִיִּמִּים בְּשֹׁוֹה קַרְיָתִים:

6. וְאֶת־חֹרִי בְּהַרְרָם שְׁעִיר עַד אֵיל פְּאֲרֹן אֲשֶׁר עַל־הַמְּדְבָר:

7. וַיָּשׁוּבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־עֵין מִשְׁפָּט הוּא קָדֵשׁ וַיִּכּוּ אֶת־כָּל־שָׂדֵה הָעַמְלָקִי וְגַם אֶת־הָאִמֹרִי הַיֹּשֵׁב בְּחִצְצֹן תְּמָר:

8. וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סֹדֶם וּמֶלֶךְ עַמּוֹרָה וּמֶלֶךְ אֲדָמָה וּמֶלֶךְ צְבִיִּים וּמֶלֶךְ בְּלַע הוּא צֶעַר וַיַּעֲרְכוּ אִתָּם מִלְחָמָה בְּעַמְקֵי הַשָּׂדִים:

9. אֵת כְּדָרְלֹעַמֵר מֶלֶךְ עֵילָם וְחִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם וְאַמְרָפֶל מֶלֶךְ שֹׁנְעַר וְאַרְיֹחַ מֶלֶךְ אֶלְסָר אַרְבָּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה:

10. וְעַמְקֵי הַשָּׂדִים בְּאֶרֶת בְּאֶרֶת

קריאת

W. 5 — 7 zeigt uns zuerst in raschem Fluge die Macht und Tapferkeit der Länderkönige: Sie waren zuerst den ganzen Osten von Palästina südwärts bis nach EDOM hinabgezogen und hatten hier en passant Alles erobert; dann zogen sie wieder zurück nach Norden zu ihrem eigentlichen Zwecke, und standen in der Nähe ihrer eigentlichen Feinde.

W. 8 — 10. Diese aber erwarteten sie nicht, zogen ihnen vielmehr entgegen, griffen sie an — und wurden rasch in die Flucht geschlagen. Die Könige waren die ersten, die flohen. — שאר: Uebrigbleiben, Rest, Verwandtschaft, Speise, — verw. mit ער: Thor, und שחר: Morgen. Grundbedeutung wahrscheinlich: Ergänzung suchen: was zur Ergänzung fehlt oder zur Ergänzung führt. Daher: das zu einem Ganzen fehlende: der Rest. Das den Leib Ergänzende: die Nahrung. Die uns ergänzenden Wesen: die Blutsverwandten und die Frau. ער: das zur Stadt führende, auch wo Jeder von Jedem zu finden ist (nach der Bedeutung im jüdischen Lande): das

Lehmbrunnen, da flohen der König von Sodom und von Amora und fielen hinein; die Entkommenden aber flohen dem Gebirge zu.

11. Sie nahmen alles Bewegliche von Sodom und Amora und all deren Speisevorrath und gingen.

12. Sie nahmen auch den Lot und alle seine bewegliche Habe, den Bruder-

חָמָר וַיָּנֹסוּ מִלְּךְ-סֹדֶם וַעֲמֹרָה וַיִּפְּלוּ

שָׁמָּה וְהַנְּשָׂאִים הָרָה נָסוּ:

11. וַיִּקְחוּ אֶת-כָּל-רֶכֶשׁ סֹדֶם

וַעֲמֹרָה וְאֶת-כָּל-אֲכָלָם וַיֵּלְכוּ:

12. וַיִּקְחוּ אֶת-לוֹט וְאֶת-רֶכְשׁוֹ בֵּן-

Thor; überhaupt das zum Gesuchten führende: die Pforte. שַׁחַר: die Pforte des Tages: der Morgen. Und als Zeitwort: suchen, insbesondere das Heil und Rettung Bringende suchen. — Sie flohen dem Gebirge zu. Dies Gebirge war im Westen des Schlachtfeldes, somit der Gegend zu, wo Abraham wohnte.

B. 11. רכוש eigentlich die leblose bewegliche Habe. Da jedoch, wie wir weiter erfahren, auch Menschen mit fortgeschleppt waren, so müssen hier diese als willenlos und mit Gewalt fortzuführende Gefangene, bezeichnend genug unter רכוש mitbegriffen sein. — אֲכָלָם, wohl nicht bloß Kriegsproviant, sondern die in den Gebäuden der üppigen Städte aufgespeicherten Speisevorräthe. — „Sie nahmen und sie gingen!“ Auch dies ist charakteristisch und wiederholt sich später. Kriegshorden kommen, erobern, nicht um das Land zu bewohnen, sondern schleppen Alles fort, was fortzubringen ist, auch die Bewohner; so Salmanassar, so Nebukadnezar; setzen manchmal andere Bewohner hinein, lassen es auch wohl öde und leer.

B. 12. Beides sind bereits bekannte Umstände, daß er Abraham's Brudersohn gewesen und daß er in Sodom wohnte. Sie werden also hier sicherlich nicht ohne Grund hervorgehoben. Lot war ja eigentlich nicht Sodomiter, war ja bekannt als Abraham's Brudersohn, und wenn er das geblieben wäre, es hätte ihn das Geschick nicht erreicht, selbst in der Nähe des Kriegsereignisses hätte er als Fremder hoffen dürfen, von Redar-laomer's Rache verschont zu bleiben — allein er war Einwohner von Sodom, er hatte das dortige Stadtbürgerrecht, und mußte mitbüßen. Es liegt hierin ein warnender Fingerzeig für die Glieder der Abraham'sfamilie, der sich in Jahrhunderten der jüdischen Geschichte bewährt hat. Bleibt man dem jüdischen Verufe und dem jüdischen Geschicke treu, entbehrt man allerdings Vieles, allein man erspart sich auch Vieles, man erscheint getragen von den כַּנְפֵי הַשְּׂכִינָה. Die uns isolirenden Judengassen waren nicht bloß gegen die Juden, sie waren auch für sie vorhanden. Von vielen Uebeln, die im Mittelalter die Menschen außerhalb trafen, blieben die innerhalb verschont. Sie wurden freilich zu gering geachtet, Schulze und Büttel zu werden, zu gering als Reislige im Gefolge der Ritter auszuziehen, durften in Turnieren nicht erscheinen, haben nicht Theil genommen an den großen Staats- und Weltaktionen, — haben dafür aber auch keine Menschen torquirt und geschlachtet, gewürgt und verbrannt, sind wohl die Opfer aber nie die Opferer gewesen, ihre Hände sind rein von Menschenblut geblieben und — wenn Kaiser und ihre Heere den Geschicken erlagen, waren sie in ihren Judengassen geschützt. Sie

sohn Abram's, und gingen — und er **אָחִי אַבְרָם וַיֵּלְכוּ וְהוּא יָשָׁב**
 war Einwohner in Sedom! **בְּסֻדּוֹם:**

13. Da kam nun der Flüchtling und **וַיָּבֹא הַפְּלִיט וַיֵּנָגַר לְאַבְרָם**
 brachte die Kunde Abram, dem Ebräer, — **וְהוּא שָׁכַן בְּאֵלְנֵי מַמְרֵא**
 und er wohnte in den Hainen Mamre's

dürfen sich freuen, erst dann wieder auf die Weltbühne gerufen worden zu sein, wo wenigstens die Zeiten sich anschicken, in Allem milder und menschlicher und gerechter zu werden. — Sinnliche Menschen aber lernen nichts. Lot hätte doch hieraus lernen und Sodom fortan meiden sollen, wir finden ihn gleichwohl später bei der letzten Katastrophe wieder und immer noch in Sodom. —

B. 13. **וַיָּבֹא הַפְּלִיט**, mit Hinblick auf B. 10., wo schon gesagt wird, daß die Entkommenen in's Gebirge, also westlich nach Abraham's Gegend flohen. Daher nicht nothwendig an einen Flüchtling, sondern überhaupt die Entflohenen, zu denken. — Was hier von Abraham hervorgehoben wird, bildet den geraden Gegensatz zu dem von Lot im vorangehenden Vers Erzählten. Abraham war der Zbri geblieben, sei es nun: der von jenseits des Stromes her, oder nach R. Josua's Auffassung: der jenseits Stehende, der ganzen Welt Gegenüberstehende, der erste „Protestant“, immerhin sagt es, daß er in seiner Eigenthümlichkeit isolirt geblieben und als solcher erkannt und bekannt war. — **וְהוּא שָׁכַן**. Von Lot heißt es **וְהוּא יָשָׁב בְּסֻדּוֹם** (verwandt mit **יָשַׁב**) das Ruhen, das seine Unterlage im Boden findet, bezeichnet daher das völlige Aufgehen in den Ort, auf dem man sich befindet. Wie oben **כָּאֵרֶץ אֲשֶׁר יָשָׁב בְּאֵרֶץ אֲשֶׁר יָשָׁב**, so hier **וְהוּא יָשָׁב בְּסֻדּוֹם**. Abraham aber **שָׁכַן בְּאֵלְנֵי וְגו'**. **שָׁכַן** ist auch ein ruhiges Verharren, bezeichnet aber nicht das Verhältniß zum Boden, sondern das sociale Verhältniß zu dem Anwohnenden, das friedliche Nebeneinanderwohnen, ohne jedoch in den Nachbar aufzugehen, weshalb es ja auch, wie bereits oben bemerkt, (Kap. 9, 27.) der gewöhnliche Ausdruck für die Gottesnähe auf Erden. Abraham scheute sich nicht, mitten in der emoritischen Bevölkerung, in seiner Eigenthümlichkeit zu verharren, sei es auch nur als geduldeter Fremdling; er war der Abram von „Jenseits“ und **שָׁכַן** „anwohnend“ mit dem Emori, beachtete ein friedliches Nebeneinandersein, Einer hinderte den Andern nicht; und wenn gleich Fremdling und nur geduldet, so waren doch Mamre, der Herr der Gegend und seine Verwandten **אֲנָשֵׁי בְרִיתוֹ**, nicht **בְּעַלְיָ בְרִיתוֹ אַבְרָם**.

בְּעַלְיָ drückt überall (בעל כנפים, בעל אשה, בעל דברים u. s. w.) die Persönlichkeit in Verhältniß zu Dingen aus, die in irgend einer Beziehung ihr untergeordnet sind. **בְּרִית** ist zweifach denkbar: 1) Zwei werden gleiche Genossen eines Bundes, 2) Jemand nimmt einen Andern in den Freundschaftsbund auf, gefellt ihn zu sich, es ist dann der Eine dem Andern unter- resp. übergeordnet. Dies letztere war hier der Fall. Nicht: Abraham nahm sie in seinen Freundschaftskreis auf, sondern Aner und Eischol und Mamre nahmen ihn auf in den ihrigen, sie waren die **בְּעַלְיָ** des **בְּרִיתוֹ**, er war der Fremde, sie die Einheimischen. Also nicht nur Mamre, in dessen Territorium Abraham wohnte,

des Emoriten, Bruders des Eschol und des Aner, und sie waren die Bundes-Herren Abram's!

הַיְאֹמֵרִי אֲחִי אֲשַׁכֵּל וְאֲחִי עֲנֹר וְהֵם
בְּעַלְיָ בְרִית־אֲבָרָם:

14. Als Abram hörte, daß sein Verwandter gefangen fortgeführt worden,

14. וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם כִּי נִשְׁבָּה אֲחִיו

sondern seine Verwandten fanden in Abraham, obgleich einem Fremden, eine ihnen so imponirende Persönlichkeit, daß sie ihn in ihren Bund aufnahmen.

Dies ganze Verhalten Abraham's dürfte für זרע אברהם zu allen Zeiten mustergiltig dastehen, so lange sie sich als זרע אברהם in einem fremden Lande befinden, בארץ לא להם. Der Jude bleibe Jude, der friedliche, die fremden Verhältnisse in keiner Weise störende, entwickle und gestalte seine eigenen jüdischen Verhältnisse also, daß die Andern ihn in ihren Freundschaftskreis zu ziehen suchen, nicht umgekehrt. Jeder reine Mensch findet in dem wahren, ganzen Judenthum das idealisirte, vollendete Menschthum, nicht so umgekehrt; denn der Begriff Jude ist ein weiterer Begriff als: Mensch. Er sei nur ein Jude, ein ganzer, voller Jude, so wird er, wenn auch nur ein שכן, gleichwohl, geachtet, des ברית der Völker theilhaftig werden. — Abraham erkaufte sich nicht dieses Bundesverhältniß durch Selbstentkleidung seines Berufes.

V. 14. Vor der Trennung hatte Abraham gesprochen: אנשים אחים sind wir, Männer, die Brüder sein sollen. Als er aber von Lot's Unglück hörte, ist der unglückliche Lot sofort אחיו, sein Bruder. — וירק את חניכיו. Weil הריק allerdings auch bei Waffen vorkommt als das Hervorziehen, das Zücken der Waffe, אריק חרבי, so hat man daraus hier dem Worte die Bedeutung: rüsten, mit Waffen versehen, unterstellt, und dann auch demgemäß in חניכיו seine Kriegsgeübten, Exercirten gefunden. Allein wenn הריק in Beziehung zu Waffen vorkommt, so ist die Waffe, nicht der zu Bewaffnende das Object, הריק חרבי, הריק חני, und nie kommt חנך in Verbindung mit etwas so Trübem oder Leerem wie die Soldaten-Uebung vor. הריק heißt allerdings: entleeren, und zwar, ebenso wie מלא sich gleichmäßig auf das Gefäß wie auf den Inhalt bezieht, ebenso auch שק הריק und הריק חרבי. Bezieht es sich auf den Inhalt, so heißt es: einen Inhalt ganz herausnehmen, so daß das Gefäß, welches ihn bis jetzt geborgen hatte, leer wird. Wenn demnach hier das Object von וירק חניכיו ist, so kann es nichts Anderes heißen, als daß er חניכיו allesammt und ganz aus ihrem bisherigen sie umschließenden Kreis, also aus ihrer bisherigen Zurückgezogenheit hinausgeführt. So heißt es bildlich von Moab, (Jerem. 48, 11.) Moab war von seiner Jugend an ungestört und ruhte auf seinen Hefen ולא הורק מכלי אל כלי und wurde nicht von Gefäß zu Gefäß geleert. חנך findet sich aber nur in der Bedeutung der Einweihung und der Eingewöhnung (eines Hauses oder eines jungen Menschen) in ihre reine, menschliche, heilige Bestimmung, und, wie hier von Menschen gebraucht, kann es nichts anders heißen, als: die von Abraham in ihre reine menschliche Bestimmung Eingeführten, also: die von ihm Gebildeten und Erzogenen, seine Zöglinge.

Die Zusammenstellung mit וירק dürfte uns das Geheimniß offenbaren, weshalb Abraham bis jetzt eine jede innigere Berührung mit Andern so sehr gemieden. Abraham

וַיִּרַק אֶת־חֲנִיכָיו יְלִדֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנֶה
 da führte er alle die von ihm erzogenen
 Geborenen seines Hauses, drei-

und Sara hatten wohl für sich nichts zu fürchten, allein er hatte 318 חניכים, dreihundert und achtzehn Menschenseelen, die er in Mitte der Entartung für die reine Menschenbestimmung herangebildet, und dafür zu erhalten hatte, sie mußten geschützt werden. Für sie zunächst suchte er Isolirung. Sie waren, wird uns erzählt, ילדי ביתו, „die seinem Hause Geborenen“, und nur weil sie dieses waren, konnten sie חניכיו werden; was ihm bei Lot nicht gelungen war, weil er zu ihm bereits als fertiger Mensch gekommen. Erziehung muß mit der Geburt des Menschen beginnen, um so mehr, wenn sie, wie Abraham's Erziehung, den Menschen für den Beruf eines עברי gewinnen will, der die ganze übrige Welt zu sich im Gegensatz erblicken mußte. Bis jetzt hatte Abraham eben seiner חניכיו willen sein Haus von Berührung mit der Außenwelt zurückgehalten, diese waren bis jetzt von Abraham's Haus umfassen. Aber jetzt, wo es Menschenrettung galt, da dachte er nicht mehr an Gefahr, da וירק את חניכיו, da „schüttete er sie hinaus“, Alle hinaus — und diese, gewiß bis dahin von einem Lot und einer Sodom- und Amora-Bevölkerung wegen ihrer Zurückgezogenheit belächelte Abrahamsfamilie eilte jetzt hinaus und ward ihr Retter. —

חנך steht in auffallender Lautverwandtschaft mit חנק. Wir haben bereits eine ähnliche in מלך und מלך gefunden. Wie daher מלך, abgeschwächt und geistig, sittlich das ausdrückt, was מלך physisch und mechanisch bedeutet, so dürfen wir auch eine ähnliche Beziehung zwischen חנך und חנק vermuthen. חנק heißt allerdings geradezu erdroffen, d. h. die im Halse beginnenden Athmungs- und Ernährungs-Organen, also die Organe der gesammten Lebensthätigkeit in ihrem vereinigten Anfang so zusammendrängen, daß alles Leben aufhört. Verwandt damit: אנק, der unter solchem Druck sich Luft machende Angstschrei. Allein schon in ענן gewinnt der Begriff eine mildere, ja wohlthunende Bedeutung: 1) als Halschmuck, im Halse — nach dessen angeedeuteter Bedeutung — den ganzen Menschen schmückend, und 2) als העניק, Versorgung des „wieder beginnenden Athmens und Ernährens“, d. i. die Ausattung des zum wieder beginnenden selbstständigen Leben hinaustretenden Knechtes. Ja ענן wird geradezu das Gefühl der Behaglichkeit des gesammten Daseins. — Alle diese Nuancen laufen in den zum Geistigen und Sittlichen gemilderten und potenzierten Begriff חנך zusammen. חנך ist jene Wirksamkeit, wodurch die beginnenden geistigen und sittlichen Lebenskräfte und Thätigkeiten in die ihnen zu ihrer Bestimmung nöthige Umschränkung gewöhnt und in diesen Schranken sich zu entwickeln gelehrt werden. Durch חנך bekommt der junge Mensch — nicht einen Schnürleib — sondern ein geistiges Gewand, in welchem er sich bewegen soll. Ist die Erziehung eine richtige, so wird sie ihm zum ענן. Sie ist allerdings eine Begrenzung, die aber dadurch allen Kräften den entsprechendsten und darum befriedigendsten Spielraum gewährt. —

Auf ein Haus übertragen ist חנוכה ebenfalls eine verneinende, und eben dadurch eine um so intensivere Passivität gewährende Begrenzung. Vor dem חנוך war das Ge-

hundert und achtzehn, hinaus, und verfolgte bis Dan.

15. Er theilte sich über sie Nachts, er und seine Knechte, schlug sie, und verfolgte sie bis Choba, welches Damaskus zur Linken liegt.

16. Er brachte alles Weggeführte zurück. Er hatte sowohl seinen Bruder Lot und dessen Habe, als auch die Frauen und das Volk zurückgebracht,

17. da ging der König von Sodom ihm, nachdem er von dem Siege über Kebarlaomer und die Könige, welche

עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד-
דָּן:

15. וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא
וְעַבְדָּיו וַיִּבְּסוּ וַיִּרְדֹּפֶם עַד-חֹבָה אֲשֶׁר
מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק:

16. וַיָּשָׁב אֶת כָּל-הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת-
לוֹט אָחִיו וְרֶכְשׁוֹ הַשִּׁיב וְגַם אֶת-
הַנְּשִׁים וְאֶת-הָעָם:

17. וַיֵּצֵא מֶלֶךְ-סֹדֶם לִקְרֹאתוֹ אַחֲרָיו
שׁוֹבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת-קִדְרָן לְעֹמֶר וְאֶת-

bäude für alle möglichen Bestimmungen, und darum für keine ausschließlich da. Mit dem חינוך erhält es seine ausschließliche und ausschließende Bestimmung, d. i. Weihe. Wie die Weihe unserer Jugend nicht im Predigen, Moralistren und Confirmiren, sondern im חינוך, in der praktischen Einführung und Eingewöhnung in die Erfüllung der Lebenspflichten besteht, so macht auch nicht das Einweihungsprogramm, sondern der einfachste erste darin gehaltene Gottesdienst unsere Gotteshäuser zu Gotteshäusern. (Vgl. oben S. 9, 9).

Diese ילדי ביתו werden im nächsten Vers עבדיו genannt, und dürfte dies wohl geeignet sein, uns über die Bedeutung des „Sklaventhums“ im Volke Abraham's eine Aufklärung zu gewähren. Es war ein Weg, Menschenseelen aus der heidnischen Entartung für die abrahamitische Klarheit und Wahrheit zu gewinnen. Der jüdische Sklave ward Jude, seine Kinder wurden dem „Hause Abraham's“ zugeboren, und zuerzogen. Der jüdische Sklave ward ein בן ברית, ein Sohn des Bundes, und bildet dieses Verhältniß einen schneidenden Contrast zu dem Sklaventhum der allermodernsten Zeit, die den Sklaven geistige und sittliche Bildung bei Todesstrafe verbot. —

B. 15. Es heißt nicht חלק עליהם אה עבדיו, auch nicht וחלק עליהם ohne Weiteres, sondern וחלק עליהם הוא ועבדיו und wird durch diesen Beisatz der ganz gleiche Antheil bezeichnet, den seine Begleiter an dieser Begeisterung nahmen. Nicht: er theilte seine Leute, nicht: er theilte sich, sondern: er und seine Leute theilten sich.

B. 16. Alles Weggeführte, siehe oben B. 11. Der zweite Satz ist Erklärung des ersten. Alles, sowohl Lot und das Seinige, als auch die Frauen und das Volk. Die Reihenfolge bezeichnet den Grad der Sorgen, die Abraham trug. Zuerst Lot, dann die Frauen als die Schwächeren und der Mißhandlung am meisten Ausgesetzten, dann die Männer.

B. 17. 18. Einen schneidenden Gegensatz zeichnen diese zwei Verse. Der König von Sodom, der sich Abraham gegenüber tief erniedrigt und noch tiefer verpflichtet fühlen

mit ihm waren, zurückgekehrt war, in das Thal Schawe, das ist das Königs-
thal, entgegen.

הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אָהוּ אֶל-עֵמֶק שְׁוֵה
הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ:

18. Malki Zedek hingegen, König

וּמִלְכֵי צֶדֶק מֶלֶךְ שְׁלָם הוֹצִיא 18

musste, hatte nicht nur ihn mit seinem Häuflein die Verfolgung allein unternehmen lassen, ohne sich ihm anzuschließen, er zieht ihm auch nach dem errungenen Siege lediglich als König entgegen, glaubte ihm schon genug Ehre zu erweisen, wenn er ihn als Gleichen „im Thale שוה“, als König einen König begrüßte, und er kommt doch zu bitten. „Bitten“, „fordern“ versteht ein König von Sodom, allein den ermüdeten Siegern auch nur ein Stückchen Brod zur Erquickung, einen Trunk Wein zur Labung zu bieten, das steht nicht einmal in dem Aufstands-Katechismus der Herren von Sodom! Dagegen der ganz fernstehende, ganz unbetheiligte Malki Zedek, König von Salem, der hatte Brod und Wein herausbringen lassen, dafür war er aber auch Priester dem höchsten Gotte! Somit war selbst unter den polytheistischen Völkern unverloren die Ahnung von dem allerhöchsten Gotte, אֱלֹהֵי רַחֲמָנָא, Gott der Götter, wie es die Weisen bezeichnen.

Es scheint jedoch, daß dieser allerhöchste Gott ihnen auch nur „ein allerhöchster Gott“ gewesen, daß ihm auch sein begränztes Gebiet angewiesen, er, wie die andern untergeordneten Götter, „auch“ seine Stätte der Verehrung hatte. Es treten jedoch auch schon hier sofort zwei Anschauungen hervor: 1) wo dieser Gott gebietet, da wird die Stätte שלם, eine Stätte des Friedens und des Heiles, 2) bedingt aber durch צדק, durch Gerechtigkeit, durch das gerechte, pflichtgetreue Verhalten der Menschen. Heißt doch auch noch in Josua's Zeiten der König von Salem אֲדָנִי צֶדֶק, wie dieser מֶלֶךְ צֶדֶק (Josua 10.). Es waren somit die Begriffe צדק und שלם constant gepaart. Diese beiden Begriffe umfassen aber die ganze Fülle dessen, was das Judenthum der Menschheit zu bringen hatte. Allein es war dies Alles hier partikulär. Der Gott, den das Judenthum als den Einzigen zu lehren hat, war dort nur der Höchste; die Bedeutung, die das Judenthum der ganzen Erde vindicirt, war dort zur Eigenthümlichkeit Einer Stätte unbeschränkt, und die Lebensaufgabe, die das Judenthum als die allgemein menschliche verkündet, war hier nur Priesterregel eines lokalen Priesterstandes und seines Gebietes geworden. Wie es einen Gott der Wollust gab, dem durch Wollust, einen Gott des Krieges, dem durch Schlachten, einen Gott der Rache, dem durch Rache gedient ward, so gab es auch einen Gott der Gerechtigkeit, und zwar war dies der allerhöchste Gott, dem nur durch ein gerechtes Leben Verehrung zu zollen war, und dessen Gebiet Friede bedeutet. Fast möchte man sagen, in dem unnatürlich selbststüchtigen Auftreten des Königs von Sodom zur Seite des zuvorkommenden anerkennungsvollen Benehmens Malki Zedek's zeigt sich dieser Partikularismus in höchster Prägung. Was Malki Zedek that, berührte den Herrn von Sodom wenig, das that er nur als Priester des Gottes der Menschlichkeit und des Wohlwollens. Sodom zollte dem Gotte des Entgegengesetzten Verehrung, und mochte ohne Erröthen seine Glorie in dem Gipfel einer allen menschlichen Empfindens entklei-

von Salem, hatte Brod und Wein hinausgebracht; er war aber auch Priester dem höchsten Gotte.

לָחֶם וְיַיִן וְהָיָה כֹהֵן לְאֵלֵי עֵלְיוֹן:

19. Er segnete ihn und sprach: Ge- וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ

deten Selbstsucht finden. Humanität ist göttlich, Selbstsucht ist's auch. Sind eben partikulare Mächte, deren Herrschaft Menschengemüther je nach Wahl oder sonstiger Bestimmung huldigen mögen.

So hatte das Bewusstsein, das einst Gemeingut der Gesamtmenschheit werden, und „zu welchem einst die ganze menschengesellschaftliche Ordnung zurückkehren wird“ — „zu welchem einst die ganze menschengesellschaftliche Ordnung zurückkehren wird“ — um „Frieden“ zu finden, sich damals in שלום geflüchtet, wie auch noch für lange Zeit hinaus ירו-שלום die Zufluchtsstätte, die Nachtherberge des überall auf Erden geächteten צדק bleiben sollte — צדק ילן כה —; und in diesem Namen Schalem's und seines Königs Malki Zedek scheint sich eine Tradition von der einstigen Erlösung der Menschheit durch צדק zum שלום im Schooße der Völker erhalten zu haben. Zu David, dem Könige von Schalem, spricht Gott (Ps. 110, 4.): Du kehrt der Menschheit wieder als der alte, wahre Malkizedel, „der von der Menschheit erwartete König nach Gerechtigkeit“, allein nicht nach einer erträumten, von Menschenklugheit gebildeten Abergerechtigkeit: על דברתי מלכי צדק, „als nach der vom Gotteswort geoffenbarten Gerechtigkeit waltender König!“ —

rad. כון wie נהר von נור, רוב von רהב, כון der Daumen ist der איש הכינים und מבין der Hand; er ist der Vermittler, ohne ihn sind alle Finger lahm, können nichts greifen, nur durch seinen Zutritt wird jeder Finger ein Werkzeug, in ihm wohnt gleichsam der Verstand und das Gehirn der Hand, durch ihn treten die Finger in den Dienst des menschlichen Geistes, kurz, er ist der verständige, schnell wirkende Vermittler, der die Hand im Dienste des Geistes thätig sein läßt. Daher weicht der Tropfen Del auf dem Daumen die ganze Hand, deren Repräsentant er ist). כון, davon כון: so, Ausdruck der entsprechenden Beschaffenheit einer Sache. הכין für einen bestimmten Zweck bereitstellen und bereitmachen. נכון das entsprechend, d. h. für einen bestimmten Zweck festgestellte. כהן: derjenige, der (durch Lehre, Beispiel und symbolische Handlung) auf Menschen und deren Verhältnisse einwirkt, daß sie כון, daß sie dem göttlichen Willen entsprechend, für das Göttliche bereit und fest seien. Der jüdische Priester, כהן, hat nicht Gott und das Göttliche dem menschlichen Bedürfnisse adäquat zu machen, das, wie die moderne Anschauung spricht, „religiöse Bedürfnis des Menschen zu befriedigen“, sondern: die Menschen und das Menschliche Gott und dem Göttlichen adäquat zu gestalten, für die Befriedigung Gottes an dem Menschen und dem Menschlichen thätig zu sein.

B. 19. Nicht ברוך מן sondern לך ברוך, nicht von dem höchsten, sondern für den höchsten Gott gesegnet. Diesem Ausdruck לך ברוך begegnen wir immer in תנך, wo Jedem die Anerkennung für eine geübte Wohl- oder Großthat gezollt wird. So spricht

segnet Abram dem höchsten Gotte, dem אַבְרָם לְאֵלֵי עֲלִיּוֹן קִנְיָ שָׁמַיִם
 Eigner von Himmel und Erde, וְאֶרֶץ:

Saul zu den Einwohnern von Siph, die ihm die Auslieferung David's zugesagt: בְּרוּכִים 'לְר' אַתֶּם לְר' (Sam. I. 23, 21.). So David zu den Männern von Jabesch Gilead, die Saul zu Grabe gebracht (Sam II. 2, 5.). So Naami von Boas, der Ruth so gütig behandelt hatte (Ruth 2, 20.), so wiederum Boas zu Ruth, daß sie ihn, den Bejahrten, zum Vatten gewünscht (daf. 3, 10.). Es liegt darin der Gedanke, daß der Segen, den Gott dem Guten spendet, Ihm, der Förderung seines heiligen Willens selbst wieder zu gute komme, indem der Gute alles von Gott Empfangene zum Segen Gottes, d. h. zur Verwirklichung Seines Willens auf Erden verwendet. Dieser Gedanke einem Menschen zugewandt, sagt ihm das Höchste. Du bist ein solcher Mensch, dessen Segnung Gott selbst zum Segen gereicht. Und so auch hier.

Malkizedek trug das Bewusstsein in sich, sein עלין 'א sei nicht ein עלין, nicht ein über das Getriebe der Welt auf höchster Höhe in seliger Ruhe thronender Gott, der etwa als der einzig Unwandelbare, den Knotenpunkt der Naturkräfte und die Zügel der Geschichtsmächte in Händen trägt und dann doch Alles gehen läßt wie es geht, nicht ein אֵלֶּה אֵלֶּה אֵלֶּה, der „über dem Himmelkreis sich erhebt“, der Welt — vielleicht — einmal das Dasein gegeben, aber seitdem sie den Lummelplatz seiner großen und kleinen Untergötter sein läßt, — so nicht; sein עלין 'א ist וְאֶרֶץ קִנְיָ. קִנְיָ begreift das Eigenthum von seiner sittlichen Seite, קִנְיָ ist der Rechtsbegriff des Eigenthums, nicht der Begriff der Macht, aus dem der Besitz resultirt, sondern der des Rechts, der den Boden des Eigenthums bildet. קִנְיָ eines Gegenstandes ist der Eigenthümer, selbst wenn sich der Gegenstand augenblicklich nicht in seinem Besitz befindet. Wo sich auch der Gegenstand befindet ist er 'ל, steht er nur ihm zu, wartet seiner. Daher ja auch vorzüglich dasjenige Eigenthum קִנְיָ heißt, in welchem das Eigenthumsverhältniß, die Hörigkeit, so lebendig ist, daß es dem Eigner von selbst folgt. Es giebt daher keinen reinern Begriff für das Verhältniß der שָׁמַיִם und אֶרֶץ zum עלין 'א als: קִנְיָ. Der Eigenthümer ist nicht sichtbar, aber da giebt es kein Staubkörnchen, das nicht zu dem Einen einzigen Herrn hinstrebe. Er hat es nicht bloß in seiner Gewalt, sondern Alles folgt ihm, strebt zu ihm. Jeglichem ist der Zug dieser Hörigkeit bewußt und unbewußt eingeprägt, so daß es sich mit Allem Ihm bereitstellt, Ihm mit der ganzen Energie seines Daseins folgt.

Das Attribut וְאֶרֶץ קִנְיָ שָׁמַיִם spricht also vom עלין 'א eine Wahrheit und ein Postulat aus. Die Wahrheit: daß alles Willenlose, Unfreie in Himmel und Erde Ihm folge, von Ihm gelenkt und regiert werde. Das Postulat: daß die Huldigung, die das ganze übrige Universum ihm willenlos bringt, das Freie im Menschen ihm frei zu bringen, d. h. frei nur Seinem Dienste zu leben habe. Somit lebte in Malkizedek das Bewusstsein, daß das Reich seines עלין 'א nicht auf das Stadtgebiet Salem's beschränkt sein, sondern die ganze Menschheit zwischen Himmel und Erde sein Reich werden und durch Verwirklichung des von Ihm geforderten צַדִּיק auf Erden שָׁלוֹם werden und שָׁלוֹם finden solle.

20. und gesegnet der höchste Gott, וְבָרוּךְ אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר-מִנֵּן

Wie Abraham erziehen, ist Malkizedek gewiß wie Abraham mit einem solchen Ansehen von der zeitgenössischen Welt verlacht worden, und sah sich mit seinem „Aultus des höchsten Gottes“ in Salem's Winkel gebannt. Da erscheint Abraham und wird durch sein praktisches Leben ein Verkländer des אֱלֹהֵינוּ קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, stellt nicht nur lehrend Himmel und Erde in den alleinigen Dienst dieses als אֱלֹהֵינוּ קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, nicht bloß höchsten, vielmehr einzigen Gottes, sondern giebt auch praktisch seinen „Himmel und Erde“, seinen himmlisch irdischen Antheil, d. h. sich mit allen geistigen und leiblichen Kräften ausschließlich dem Dienste dieses Einzigen hin, zeigt praktisch das צדק das in dem Tempel zu Salem als Forderung dieses אֱלֹהֵינוּ gelehrt wird, — צדק das in dem Tempel zu Salem als Forderung dieses אֱלֹהֵינוּ gelehrt wird, — hat von diesem Gott den Ruf vernommen, nicht gesegnet, sondern Segen zu werden — הִיָּה בְרָכָה — und in dem jüngsten Erlebnis, in dem Muth, den dieser höchste, Abraham's einziger, Gott ihm und den diesem einzigen Gotte gewonnenen Angehörigen seines Hauses gewährt, und in dem Siege, den Er diesem von Ihm begeisterten Häuflein über die siegestrunkenen Könige verliehen, trat zum ersten Male ein so eklatanter, auch dem Blinden sichtbarer Fingerzeig hervor, daß dieser צדק von dem Menschen fordernde אֱלֹהֵינוּ, nicht nur zu Salem throne, sondern אֱלֹהֵינוּ קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ sei — und dem in Seinem Dienste wirkenden Menschen Himmel und Erde zu Füßen lege: da trat er hinaus, brachte diesem Abraham Brod und Wein und sprach: ein für den Gott des Himmels und der Erde gesegneter Mensch bist du und seiest du, Abraham! Aus dem dir gewordenen und werdenden Segen erwächst das Reich des אֱלֹהֵינוּ קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, in ihm und durch dich wird Sein Reich den Menschen sichtbar und eben dadurch Sein Reich in dir und durch dich gefördert und gesegnet: בְּרוּךְ אַבְרָם לֹא אֱלֹהֵינוּ ק' ש' ו'. Das folgende וְגו' אֱלֹהֵינוּ ק' ist begründende Ausführung des בְּרוּךְ אַבְרָם לֹא. Dadurch, daß der höchste Gott sich in dem dir verliehenen Siege dem ihm dienenden Menschen so allmächtig nahe gezeigt, wird sein Reich gesegnet, werden Menschen für seinen Dienst geweckt und gewonnen.

B. 20. אֲמַנְךָ שְׂרָאֵל מִנֵּן, ebenso אֲמַנְךָ שְׂרָאֵל (Hosea 11, 8.), völliges Preisgeben. Findet sich nur noch in dem chald. מִנֵּן für das hebr. חֲנַם, das, wofür man nichts fordert, was man als werthlos dahingiebt. Demgemäß kann auch das Prov. 4, 9. von der Wahrheit gesprochene: עֲטַר חַסְדֵּךָ חֲמַנְךָ nicht wohl heißen: sie schenkt dir eine prächtige Krone. Vielmehr: חֲנַם לְרֹאשְׁךָ לִיּוֹם חַן u. s. w., „sie verleiht deinem Haupte selbst die stete Begleitung des Liebreizes und macht dir die prächtigste Krone werthlos, überflüssig“. Das Haupt der Weisen strahlt von selbst in herzugewinnendem Zauber, es braucht zu seiner Herrlichkeit und Macht keiner äußern Krone.

מעשר geben, dem wir hier zuerst begegnen, ist eine Handlung, wodurch Derjenige als Spender des Zehnten anerkannt wird, in dessen Namen der Empfänger des Zehnten dassteht. Mit der Zehntabgabe an Malkizedek erkennt Abraham den „höchsten Gott“, in dessen Namen Malkizedek da stand, als Denjenigen an, der ihm den Sieg verliehen hatte. —

der deine Feinde in deine Hand geben! Er gab ihm den Zehnten von Allen.

21. Da sprach der König von Eedom zu Abram: Gib mir die See- len, die Habe nimm dir.

22. Abram aber sprach zum König

צָרִיקָ בְיָדְךָ וַיְהִי לְךָ מֵעֵשֶׂר מְכֹל:

חמשי. 21. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ-סֹדֶם אֶל-אַבְרָם הֲתֵן לִי הַנְּפֹשׁ וְהָרֶכֶשׁ בְּחַלְלֶךָ:
22. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל-מֶלֶךְ סֹדֶם

Die Form מעשר kommt nur in dieser weihenden Beziehung vor. Sonst heißt $\frac{1}{10}$: עשירית. עשר, verwandt mit אסר, אצר, עצר, אור, עור; alle diese Wurzeln bedeuten ein Zusammenbinden, Zusammenhalten. עשר: zehn, weil mit zehn eine Summe abgeschlossen, ein abgeschlossenes Ganzes wird. 10 ist die erste Gruppe, die ein Ganzes bildet. Die ganze Körperwelt zählen wir nach Zehnen. Haben wir zehn, so haben wir ein Ganzes. Auch unsere Nationalrepräsentation, die kleinste Vertretung unseres Ganzen besteht aus zehn. Hieße es nun עשירית הכל, so hätte das $\frac{1}{10}$ keine besondere Bedeutung. Es hätte ebensogut ein anderer Bruchtheil sein können. Allein da die Form מעשר ausschließlich in dem Gott weihenden Sinne vorkommt, so dürfte die Eigenthümlichkeit dieser Bedeutung in der Form zu suchen sein. Die Form מעשר ist wie מַשְׁעֵן, מַפְחָח u. f. w. eine aktive und bezeichnet somit nicht den Theil, sondern das Abschließende, das eine Summe zu einem Zehn, zu einem Ganzen macht. Daß es nicht bloß ein zehntel sei, sehen wir an מעשר כהמה, wo uns das sich von selbst als „das zehnte“ darbietende Schaaf קרש, מעשר wird, also das, womit man Ein Ganzes hat. Dies ist allerdings nur bei lebendigen Wesen möglich. Aus dem Satze, daß במעשרות מעשרותיו מקולקלין המרכבה scheint jedoch hervorzugehen, daß man auch bei leblosen Dingen nicht erst das ganze Quantum gemessen und dann $\frac{1}{10}$ davon zu מעשר bestimmt habe, sondern auch da das je zehnte Maas zu heiligen pflegte, obgleich dies nicht unumgänglich war. מעשר heißt also nicht sowohl ein Zehntel als: das je Zehnte. Um Gott als den eigentlichen Spender und Herrn unserer Güter, auch nachdem sie uns geworden, uns gegenwärtig zu halten, haben wir demnach nach zwei Seiten hin eine Weihe: das Erste, ראשית, wie חרומה, בכור, und das Letzte, Abschließende: מעשר. Der erste Gulden, der uns wird, findet uns noch mit weichem Gemüth, noch mit der frischen Erinnerung an die vorangegangene Leere, noch mit dem lebendigen Bewusstsein: den hat Gott gespendet. Das erste kommt von Gott; allein das 10te, 100ste, 1000ste u. f. w. erscheint schon als ganz natürliches Produkt der vorangegangenen 9, 99 u. f. w. Daß das Zehnte, Hundertste, Tausendste noch ebenso unmittelbare Spende der השגחה פרטית sei wie das Erste, das ist die Wahrheit, die wir uns mit מעשר vergegenwärtigen.

B. 22 — 24. Abraham fügt zu dem עליין א', dem Malkizedek diente, den charakteristischen Namen ה' hinzu, der eben den שמים וארץ ע' קונה שמים וארץ in besondere Beziehung zum Menschen stellt. Malkizedek war in dem Erfolge Abraham's nur klar geworden, daß der „höchste Gott“ auch mitunter in eine Beziehung zum Menschenstreben und Menschenwirken trete. Abraham spricht aber sein Gottesbewusstsein in einer noch weit höhern

von Sodom: Ich habe meine Hand
hinangehoben zu Gott dem höchsten
Gott, dem Eigner Himmels und Erden,

23. nicht von Faden bis Schuh-
riemen, nicht von allem Deinigen werde
ich Etwas nehmen; du sollst nicht sagen:
Ich habe den Abram reich gemacht.

הִרְמֵתִי יָדִי אֶל־יְהוָה אֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָה
שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

23. אִם־מַחוּט וְעַד שְׂרוּךְ־נֶעֱלַ
וְאִם־אֶקַּח מִכָּל־אֲשֶׁר־לְךָ וְלֹא־תֹאמַר
אֲנִי הִעֲשִׂיתִי אֶת־אַבְרָם:

Stufe aus. Der 'y 'n Malkizedek's war nur quantitativ von den andern Göttern ver-
schieden, eine höchste Macht im Kreise der Mächte. Außerhalb der jüdischen Gotteslehre
war und ist, bis auf das, was bereits aus dem Judenthum Gemeingut geworden, das
von Gott gedachte Höchste nur die Vorstellung einer höchsten Macht, einer Gottheit,
die zu dem Kosmos, zu dem physischen Weltall in einer Beziehung, jedoch in keiner
näheren, andern Beziehung zum Menschen als zu den andern Wesen steht. Der höchste
Gott des Heidenthums war ein Gott der Natur, die Geschichte war vorzugsweise ein
Produkt der Menschen. Abraham's Gott war nicht nur der Gott der Natur, sondern
auch und vorzugsweise der Gott der Geschichte. Nachdem die Schöpfung der Natur vol-
lendete, begann die Schöpfung in der Geschichte, seitdem ist Gott ומוריד, lenkt und
leitet, — sein größtes Werk liegt in der Zukunft, nicht in der Vergangenheit, er ist ה',
der Zukunft Schöpfer! Diesen Namen stellt Abraham voran: „der Gott, den oben dein
Priester genannt, ist ein Gott, in dessen Dienst, bewusst oder unbewusst, du und ich, wir
Alle stehen, und der ist der Gott, der mich sendet —“.

הִרְמֵתִי. Es ist sehr zweifelhaft, was dies eigentlich heiße. נשא ד' kommt allerdings als
schwören vor, aber nur im Munde Gottes. הרים ד' aber nie als schwören, als vielleicht
hier. נשא und הרים sind verschieden. In נשא tritt blos die Beziehung zur Höhe
hervor, zu der ein Gegenstand erhoben werden soll, ohne Beziehung zu einem untern
Raum, von dem der Gehobene entfernt werden soll. Diese Beziehung tritt aber gerade
in הרים hervor. Es ist nicht blos ein Erheben, sondern ein Hinausheben. Daher הִרְמֵתִי.
Es könnte daher sehr wohl heißen: „Als ich ausgezogen bin, habe ich meine Hand Gott
geweiht, hat mich so wenig ein selbstsüchtiges Interesse geleitet, daß ich vielmehr meine
Hand allen andern Zwecken, die niederer sind als Gott, entzogen, und nur Gott geweiht,
ich darf also von allem Erstrittenen nichts für andere Zwecke, also auch nichts für mich
nehmen“. Dieser Auffassung steht jedoch das 'אל ד' entgegen, im הִרְמֵתִי-Sinne würde es
'לֵר' heißen. Es könnte vielleicht dieses „hinan zu Gott“, welches 'אל ד' ausdrückt, durch
den Gegensatz hervorgerufen sein, indem es sich nicht nur um eine Weihe an Gott, sondern
eben dadurch zunächst um Verneinung jeder andern selbstsüchtigen Verwendung handelt,
somit die Hingebung der Hand an Gott mit großer Entschiedenheit auszudrücken war.

Wahrscheinlicher jedoch ist es auch hier Ausdruck des Schwörens, das ja auch durch
das folgende כן vorausgesetzt ist. נשא ד' kommt immer nur bei einem promissorischen
Eide vor. Zudem man im gelobenden Eide die Hand zu Gott erhob, setzte man seine
ganze Macht ein zur Erfüllung des Versprochenen. Von Gott gebraucht, macht es die

24. Fern von mir! Nur was die Leute verzehrt haben, und der Antheil der Männer, die mich begleitet haben — Aner, Eschol und Mamre, sie mögen ihren Antheil nehmen.

Kap. 15. V. 1. Nach dem bisher Erzähl-

24. בְּלִעְדֵי רֶק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים
וְחֵלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עִנְרִי
אֲשָׁבֵל וּמִמֶּנּוּ הֵם יִקְחוּ חֵלְקָם: ׀

טו 1. אַחַר! הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הִנֵּה

Verheißung unabhängig von allem Andern, macht Himmel und Erde der Erfüllung des Versprochenen dienstbar. Wie hätte nun Abraham dem Heiden gegenüber sich anders als durch einen Ausdruck aussprechen sollen, der den Gott, zu dem er schwört, über alles Andere erhebt, wie anders als durch הרימותי? Er hebt mit diesem Worte seine Hand an allen Göttern vorüber, hinan zu dem Höchsten, der ihm der Einzige war. Hätte er bei einem ihrer Götter geschworen, es hätte נשאתי genügt.

מחוט עד שרוך נעל. Wenn die jüdische Anschauungsweise ein numerisch Allumfassendes bezeichnen will, nennt sie nicht ein Kleines und ein Großes, ein Nahes und ein Fernes und spricht: von diesem Kleinsten bis zu jenem Größten, von diesem Nahen bis zu jenem Fernen, sondern sie schaut die Dinge im Kreise an, nennt zwei einander nächststehende Gegenstände, nächstliegende Punkte und spricht: von Diesem (den ganzen Kreis herum bis wieder) zum Nächsten. So die Volksgefamtheit, die keine Pyramide, sondern einen Kreis bildet, (der Bettler geht ebenso dem König voran wie er ihm folgt): vom Holzhauer bis zum Wasserschöpfer. So auch hier: vom Faden bis zum Schuhriemen. So auch nach Auffassung der Weisen ש, שמלך בכיפה, מהודו ועד כוש, den ganzen Erdfreis ausdrückend, von הודו ausgehend und in כוש wieder anlangend.

Kap. 15. V. 1. דבר ד' אל אברם במחזה. Gott hatte schon früher mit Abraham gesprochen, doch der Ausdruck אל אברם findet sich nicht. Schon die Weisen finden hier eine eigene Art der נבואה. Sie rechnen zehn Weisen der Offenbarung des göttlichen Wortes an den Menschen, lehren, daß diese nicht jedem Propheten in gleicher Weise geworden, und nicht jedem zu jeder Zeit in gleicher Weise. Gott selbst bezeichnet z. B. das Verhältniß Mosche's zu den übrigen als ein ganz besonderes. Sie heben hervor, wie dem Abraham das Göttliche in מראה und מחזה, in אמירה und דבור geworden, wie ferner חוה ודבור eine קשה ונבואה קשה, einen verhängnißvollen Inhalt (חוה קשה הוגד ל') bezeichne und hier Beides vereint erscheine. Denn das, was hier Abraham offenbar werden soll, ist ja in seinem letzten Ausläufer allerdings ein דבור וחוה, es ist dies ja die Einleitung zur Offenbarung des גלות, der schweren Leidensgeschichte, in welche Abraham hineingeführt werden soll. Es bildet dies darum einen Abschnitt und beginnt daher mit אחר הדברים האלה.

Das אחר הדברים האלה kommt bei Abraham nur noch als Einleitung der עקרה vor, und heißt: Alles Vorgegangene, alles, was wir bisher von Abraham gehört haben, ist nur eine Einleitung zu dem Folgenden. Abraham's Leben zerfällt in drei Perioden: 1) von לך לך bis ברת בין הבתרים; 2) von da bis zur עקרה; 3) bis zu seinem Tod. אחר bezeichnet: nach, und: das Andere. Das Andere setzt ja schon ein Vorher-

ten ward das Wort Gottes an Abram דבר יהוה אל-אברם במחיה לאמר

gehendes voraus, das Andere ist die Rehrseite, das Erste ist das פנים. Die also eingeleiteten Perioden sind gleichsam die Rehrseite des Vorigen. Bisher war Abraham's Lebensweg ein immer steigender gewesen. Von einem vereinzeltten Manne bis hinan zu einem Sieger, und zwar einem geistigen Besieger seiner ganzen Zeit. Das, was ihm aber jetzt noch werden sollte, konnte ihm nur durch die Rehrseite des Geschiedes werden, durch die schwere Schule des Leidens. —

Fern von der Vermessenheit, in die Modalität einer prophetischen Offenbarung eindringen zu wollen, glauben wir gleichwohl das uns darüber im Gottesworte selbst Gesagte zu eingehender Betrachtung hervorheben zu dürfen. Es ist wohl ein Unterschied, ob es heißt: Neuben sprach zu Schimeon, oder: Neuben's Wort ward an Schimeon. Im ersten Falle ist Neuben Schimeon gegenüber, ihm gegenwärtig. Im zweiten Falle trifft den Hörenden nur das Wort, der Sprechende braucht nicht immer selbst gegenwärtig zu sein, erscheint in einem viel mehr fernem, viel weniger vertrauten Verhältniß zu dem Hörenden.

Ebenso מראה. מראה ist das Sehen in die Ferne, oder das Sehen des dem gewöhnlichen sinnlichen Auge nicht Sichtbaren. Daher מראה, die Brust, der Sitz des Herzens, mit dem der Mensch nach dem hebräischen Sprachgedanken das Unsichtbare schaut. מסת: mit Zuversicht in etwas Unbekanntes, Fernes blicken. Selbst מראה, das gar nichts Geistiges mehr, sondern ein mechanisches Theilen bedeutet, dürfte hiermit in Verwandtschaft stehen. מראה heißt möglicherweise ursprünglich: in etwas Inneres eindringen, מראה mit Gewalt in etwas dringen, das uns Widerstand leistet, und zwar in die Mitte, in denjenigen Punkt, wo der Stoff am meisten Widerstand leistet, sofern er dessen überhaupt fähig ist. מראה wäre demnach: mit geistigem Blick in das andern Menschen Verborgene dringen. Es ist jedoch immer ein wirkliches, nicht bloß ein geistiges Schauen. Es ist dies allerdings für unsere gewöhnliche Erfahrung unbegreiflich. Das menschliche Wort ist nur für das Gehör, das göttliche wird zugleich gehört und geschaut, so auch ראו ושמעו אה הקולות sahen was sie hörten und hörten was sie sahen. Es ist dies das vom Menschengesiste zu erreichende Höchste, daß er das Begriffene sofort verwirklicht sieht, und was er in der sinnlichen Wahrnehmung schaut sofort auch mit des Geistes Ohr vernimmt. —

Wir erinnern nur noch an die verschiedene Bedeutung von דבר und אמר; jenes der absolute Ausspruch, ohne Rücksicht auf die Aufnahme in Geist und Gemüth eines Hörenden; dies mit der Absicht, daß es verstanden, beherzigt und weitertrabirt werde. — דבר ist der Gottesausspruch, die absolute Bestimmung, die sich Erfüllung schafft, man mag sich fügen oder nicht; aber es kommt an uns: לאמר, um in uns Wurzel und Blüthe und Frucht zu werden, von uns beherzigt und auf unsere Kinder vererbt zu werden — und ein solches von Abraham für sich und seine Kinder zu beherzigendes Wort ward dem Abraham, und dieses Wort beginnt: Fürchte dich nicht! Es muß also bereits Abraham in einer fürchtenden Stimmung treffen, ehe es sich mit dieser Ermuthigung an ihn ausspricht.

in der Fernsicht: Fürchte dich nicht, אֶל-הִירָא אַבְרָם אֲנִי מִן לָךְ
 Abram, Ich bleibe dir Schild, dein שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד:
 Lohn ist ungemessen.

Viel ist über den Grund dieser Stimmung gedacht worden, und vielerlei läßt sich über das — nicht Ausgedrückte — denken, worüber Gott Abraham beruhigen mußte. Es kann sein und es wird gesagt, Abraham mag doch hinterher das Herz geklopft haben: „Krieg führen, Menschen schlachten — war kein Unschuldiger darunter?“ — Andere meinen: Abraham war mit der Verheißung in die Fremde gezogen, er trage die Heileszukunft der ganzen Menschheit im Busen — und nun — nach so großem Glück, ward ihm Angst vor dem eigenen Glück! So Großes ihm geworden, so lag dies doch noch ferne ab von dem eigentlichen Ziele, in welchem seine große Aufgabe reifen sollte, er befürchtete, daß Gott ihn vielleicht nicht mehr für die alte Bestimmung, die Menschheit durch seine Nachkommen aus der Verirrung zu erlösen, würdig gehalten habe, und er in diesem großen Glück bereits sein זכור aufgezehrt haben möge — und so noch Manches. Es ist dies Alles möglich. Möglich — und wahrscheinlich jedoch, daß wir gar nicht über Das hinauszugehen brauchen, was ausdrücklich im Sage gesagt ist, und in dem Gesagten selbst der gesuchte Aufschluß liegt.

Wir finden eine Analogie in dem, 1. B. M. 46, 3., an Jakob gerichteten אֶל הִירָא! In der glücklichsten Stimmung zieht Jakob nach Mizrajim, wo er den Lohn für sein ganzes Leben, den todtgeglaubten geliebtesten Sohn als den Fürsten des Landes wiederfinden sollte — und doch erschien ihm Gott und sprach: Fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzuziehen! Die Furcht, über welche ihn Gottes Zuspruch beruhigen sollte, war erst selbst durch Gott in ihm hervorgerufen! וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל, als „Israel“, als der des Gottes-sieges frohe Glückliche zog er hinab und opferte erst freudige Opfer. Da sprach Gott in Nachterscheinungen zu Israel: Jakob, Jakob! Er sprach: „ich bin bereit!“ Da sprach Gott: „Ich bin der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht, nach Mizrajim hinabzugehen; denn zum großen Volke mache ich dich dort u. s. w. u. s. w.“ Die Art der Erscheinung selber und der an den glücklichen Israel gerichtete Galuth-Name „Jakob“ hatten ihn mitten in seiner glücklichsten Stimmung erinnert, daß die Zukunft, in die er hinabziehe, der Anfang des längst verheißenen Galuth sei. Nicht als Israel, als Jakob zog er hinab. Und als Jakob diesem Zurufe mit הֲנִי, ich bin auch dazu bereit, begegnet hatte, beruhigte ihn Gott über das endliche Ziel.

Genes an Jakob gerichtete אֶל הִירָא leitet die Verwirklichung Dessen ein, was hier an Abraham als verkündete Gottesbestimmung herantritt und ebenfalls mit einem אֶל הִירָא einleitet, nachdem gleichfalls die ernste, fürchtende Stimmung durch die Art der offenbaren Erscheinung selbst angeregt war. Nicht wie sonst „war Gott dem Abraham sichtbar“, „sprach Gott zu Abraham“; sondern „das Wort ward an Abraham“ und es ward „in der Fernsicht“ an ihn. — Diese ganze Weise erschütterte ihn und bereitete ihn auf eine ernste Mittheilung vor, rief in ihm die Ahnung wach, er befinde sich, um mit den Worten unserer Einleitung zu reden, אַחַר הַרְבֵּים הָאֵלֶּה am Eintritt in die „Rehrseite“ der bisherigen heiter heranblühenden Vergangenheit, darum:

2. וַיֹּאמֶר אֲבְרָם אֲדֹנָי יְהוִה מָה — Mein Herr, Da sprach Abram:

אל הירא, fürchte dich nicht, was ich zu verkünden habe, steht nicht in Widerspruch mit der Vergangenheit, ich bleibe dein Schild und das aus deiner Hingebung erblühende Heil hat keine Grenzen. — שכר verwandt mit סגר, סגר, zustoßen, schließen, Lücke ausfüllen, ersetzen. Ebenso שכר, Lücke ausfüllen, d. i. lohnen. (Vgl. Kap. 8, 2, 2, 21). **שכר**: Lohn, der eine Lücke ausfüllen soll, (die durch Aufwendung von Kraft, Zeit, entstanden), so ist שכר von Gott nur da zu erwarten, wo eine Aufopferung vorangegangen, לפום צערא אגרא. Wer sich und das Seine zu lieb hat, um es Gott hinzugeben, der hat kein שכר zu erwarten. Hier wäre somit gesagt: Das, was von dir hier gefordert werden wird, wird allerdings in einem Opfer bestehen, — (und daher die Stimmung, die ich in dir geweckt) — aber שכרך, der Ersatz dafür wird unendlich groß sein.

זו הנ"ל ist von שכר, Lohn, gar nicht viel die Rede, es kommt in dieser Weise vielleicht gar nicht wieder vor. Das Gute, das Gott von uns geübt wissen will, ist selbst der wahrhaftigste Lohn. שכר, Ersatz, fordert der nur, der etwas geopfert zu haben glaubt. Dem wahren Juden ist aber die Erfüllung einer Mizwa nicht Opfer, sondern Gewinnst, שכר מצוה מצוה. Der verheißene Segen ist überall nur Folge, עקב השמעון, hinten nach kommendes, nicht von vornherein als Zweck angestrebtes Ziel der Erfüllung. Es hatte auch hier Gott, nicht Abraham, von Lohn gesprochen; Gott hatte Abraham's beispiellose Hingebung als Opfer betrachtet, dem gegenüber Er auf das daraus reisende unendliche Heil, als unendlichen Ersatz hinweist. So spricht auch Boas zu Ruth vom Lohn: הויה משכרתך שלמה, indem er sich die von ihr geübte große Aufopferung vergegenwärtigt, sich einer verarmten, unglücklichen Familie angeschlossen zu haben, um חתה כנפי שכניה zu werden, einzutreten und zu verharren.

ש. 2. אֲדֹנָי יְהוִה, eine Bezeichnung Gottes, die überhaupt nicht viel vorkommt, und hier zum ersten Male steht. In der תורה findet sie sich nur noch dreimal, einmal noch in Abraham's Mund: במה אדע כי אירשנה (R. 15, 8.), und zweimal bei Moses: אחה אל תשחת עמך ונחלתך (5. B. M. 3, 24.), und אל תשחת עמך ונחלתך (5. B. M. 9, 26.).

Der אֲדֹנָי — Abraham war der Erste, der Gott אֲדֹנָי nannte — kommt stets im Munde eines עבד ר', eines נביא vor. Der Mensch, der sich als Werkzeug Gottes begreift und sich in seinem Dienste weiß, nennt Gott seinen אֲדֹנָי, und zwar nicht אֲדֹנָי, sondern אֲדֹנָי, nicht blos „auch mein Herr“ unter vielem Andern, was mich beherrscht, sondern „meine Herren“: er hat und kennt keine andern Einflüsse, Rückfichten, Beziehungen, über ihn gebietende Mächte, als Gott, den er deshalb: „seine Herren“ nennt.

אֲדֹנָי ist die tiefste Zusammenstellung selbst nach dem einfachen Verständniß der Gottesnamen, welches das allgemeine Erbtheil unseres Volksbewusstseins ist. Es ist geschrieben als מרת הרחמים und lautet als מרת הרין, lehrt somit, daß, wenn Gott äußerlich in seinem Ernste und seiner Gerechtigkeit erscheint, dieser Ernst und diese Strenge selbst nur als verhüllte Liebe zu begreifen, ברגו רחם תוכור, sein Ernst nur Werkzeug der Liebe sei, und im ernstesten Walten Bausteine für die segensreichste Zeit gelegt werden. Es ist derselbe שם הויה, nur als שם אלקים gelesen. Wenn also Abraham der Erscheinung Gottes gegen-

Gott, was willst du mir geben, ich gehe doch kinderlos hin, und der nach meinem Hause sehnsüchtige Erbe ist Elieser's Damaskus!

הֲתִתְּנֵה לִי וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן־מִשְׁקָא
בֵּיתִי הוּא דְּמִשְׁקָא אֶלְיָעֶזֶר:

3. וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֲנֵן לִי לֹא נִחְמָה

זָרַע וְהִנֵּה בֶן־בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי:

3. Abram dachte: siehe mir hast du ja keinen Samen gegeben, und siehe: meines Hauses Sohn ist mein Erbe.

über, die die Ahnung einer ernsten trüben Zukunft in ihm wach gerufen, und ihm gleichzeitig seine bleibende schützende Gnade zugesichert, mit diesen Worten יְיָ (יְיָ) entgegentritt, so spricht er damit aus: „Du, mein Herr, in dessen Dienst ich stehe, der du streng bist und doch die Liebe, ich brauche nichts zu verstehen, bedarf keines Aufschlusses, du bist 'ר, auch wenn du als אֶלְקִי erscheinst“, und hat damit sein ganzes Inneres, seine ganze bedingungslose Hingebung ausgesprochen. Dies schickt Abraham voraus und fügt dann hinzu: מָה חָזֵן לִי, was willst du mir denn noch Segen geben, für mich habe ich keinen Wunsch mehr; ja, wenn ich ein Kind noch hätte, dem mein Segen zu gute kommen könnte, allein ich gehe ja kinderlos hin. — Abraham hatte die Zusicherung der fort-dauernden Liebe zunächst persönlich verstanden, wie ja auch am Schlusse diese Zusicherung eine zunächst persönliche Bedeutung enthält אַהֲרָה תִּבָּא אֵל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם u. f. w.

מִשְׁקָא rad. שִׁקַּק, wie מִכָּס von כָּס. שִׁקַּק verstärktes שׁוּק: Sehnsucht haben, hungrig, lüstern sein, nach Etwas schmachten; Grundbedeutung: starke, sehnsüchtige Bewegung nach Etwas hin, שׁוּק: Markt, wo Alles zusammenströmt, שׁוּק die starken Bewegungsmuskeln, daher מִשְׁקָא: die Sehnsucht. בֵּיתִי בֵּן מִשְׁקָא wie בֵּיתִי בֵּן, der berechnende Erbe, derjenige, der auf mein Haus lauert, das ist nicht Elieser, der wartet nicht auf Abraham's Tod, der ist selbst schon ein bejahrter Mann; die auf meine Erbschaft lauenden Erben, das sind die Verwandten Elieser's, Elieser's Damaskus! Diese Verwandtschaft hatte ja Abraham kürzlich kennen gelernt, hatte die Könige bis Damaskus verfolgt — „gieb mir darum nichts, was du mir gibst, gibst du mir für die damascenischen Verwandten Elieser's“.

3. לִי steht bezeichnend voran und נִחְמָה hebt die angeredete Person hervor. Willst du mir schon Etwas geben, siehe, Reichtum verlange ich nicht, allein, wenn ich auch ein Bettler wäre, der einfachste Mensch, dem Gott Einsicht, Kraft oder materielle Mittel gegeben, wünscht sich und sein Streben in Kindern fortleben zu sehen. Ich aber habe wohl יְלִידֵי בֵּיתִי, aber sie sind nicht יְלִידֵי, nicht זָרַע, wohl erzogen von mir, aber nicht erzeugt, von mir erkauft, aber nicht von dir mir gegeben. Abraham bittet nicht um Aenderung dieses Zustandes, er weist nur darauf hin: הֲנֵן, siehe an, ob es recht ist. Ist es in deinen Augen recht, so ist es überall auch das Rechte, übst Liebe, auch wo ich es nicht begreife. — Möglich, ja wahrscheinlich sogar bezeichnet וַיֹּאמֶר hier nicht was Abraham gesagt, sondern nur was er gedacht, darum folgt nicht eine Antwort וַיֹּאמֶר אֵלָיו, sondern וְהִנֵּה וְגו' eine plötzliche Unterbrechung seiner Gedanken.

4. Siehe da ward das Wort Gottes an ihn: Der wird dich nicht beerben, sondern der aus deinen Eingeweiden stammen wird, der wird dich beerben.

4. וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר
לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי־אִם אִשְׁרֵי יֵצֵא
מִמְעֶיךָ הוּא יִירָשְׁךָ:

5. Er führte ihn hinaus und sprach:

5. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִבֵּט-

B. 4. ממעיק, nicht הלציק oder ירכך. Während beide letztere rein materielle Theile des Körpers bezeichnen, ist gerade מעים Bezeichnung eines solchen Bereiches des menschlichen Leibes, welcher Sitz der Empfindungen, speziell des Mitleids ist, also gerade derjenigen Eigenthümlichkeit angehört, die das charakteristische, zart besaitete jüdische Wesen ausmacht, das das Erbtheil des זרע אברהם bildet. Geist läßt sich mittheilen, Belehrung übertragen, was schwer ist, das ist eine veredelnde Umwandlung des Charakters, das stammt vor Allen אבות מעי; nicht Verstand, Gemüth charakterisirt den Menschen, und für nichts haben Kinder ihren Eltern mehr dankbar zu sein, als für das, was sie מעיהם ererbt haben. Auch זרע כנען kann Geist, Verstand erhalten, kann zur Pflichterfüllung erzogen werden. Aber das jüdisch-menschliche Gefühl kann nicht anerzogen, will nur מעי אברהם ererbt werden, und eben hierauf, auf die angeborne Empfänglichkeit für alles opferfreundige Sittliche und Edle hat Gott den Grund seines künftigen Volkes gebaut.

מעים rad. מעה, verwandt mit מהה und מהה. מהה, wovon מה, das stofflich Unbestimmte, Formlose, nicht zu Fassende. Sowie מי nach dem persönlich Unbestimmten fragt, so ist מה die Frage nach dem stofflich nicht Definirten, sich nicht in bestimmter Form Darstellenden. Verstärkt: מהה, das gänzliche Auflösen. In der Mitte dürfte מעה stehen und zur Bezeichnung der ganzen innern Maschinerie im Menschen dienen, die Alles von der Außenwelt von dem Menschen Aufzunehmende auflöst und durch diese Auflösung zur Aufnahme fähig macht. Alles, was ein lebendiger Organismus in sich aufnimmt, sind an und für sich differenzirte, d. h. einem besondern Dasein angehörige Stoffe. Als solche können sie nicht in einen andern Organismus übergehen. Die מעים schaffen alles Eingehende zuerst zu einem מה, d. i. zu einem indifferenten Stoffe um. Dieses indifferentizirende System ist ein dualistisches, מעים, ein vegetabilisches und ein animalisches: Verdauungs- und Athmungssystem. Wie dieses Gesamtsystem das Eingehen der stofflichen Außenwelt in das Individuum vermittelt, so auch die Eindrücke der moralischen Außenwelt. Es ist Sitz der Empfindung. Wie aber im normalen, gefunden Zustand das Individuum kein Bewusstsein von seinen „Eingeweiden“ hat, es vielmehr nur dann fühlt daß es ein Herz, einen Magen, einen Darm u. s. w. hat, wenn die Maschine, oder ein Theil derselben stockt, wenn den מעים Etwas gegeben ist, was sie nicht zu verarbeiten, nicht zu „indifferenziren“ vermögen, ebenso finden wir empfindende Gefühls-Thätigkeit durch מעים nur in schmerzlicher Beziehung ausgedrückt; מעים המו, dieses Innere kommt in Störung, המרמרו, in heftige Gährung durch Eindrücke der Mitleidenschaft mit dem Leiden Anderer.

B. 5. „Erhebe doch von der Erde weg deinen Blick zum Himmel, zu den Sternen hinauf: so wird dein Same!“ כה ist nicht sowohl eine numerische Partikel, zur Bezeich-

נֹא הַשְׁמִימָה וְסִפֵּר הַכּוֹכָבִים אִם — Schau' doch gen Himmel, und zähle die

nung der quantitativen Größe, als vielmehr eine Partikel der Art und Weise. Obnehin, sollte nur Abraham gesagt werden: „so zahlreich wie die Sterne“, es wäre kaum denkbar, daß zur Erfassung dieses Gedankens Abraham hinausgeführt worden wäre. Wusste Abraham nicht, daß die Sterne zahlreich, ja unzählig für den Menschen seien? Ueberall, wo in תנ"ך Jemandem neben dem Worte auch eine äußere Wahrnehmung vor Augen geführt wird, wo Zeichen, Erlebnisse, Symbole zu dem Worte Gottes hinzutreten, da soll diesen Aussprüchen damit eine tiefere, umfassendere, nachhaltigere Auffassung gegeben werden. Es muß also der Anblick der Sterne hier Abraham einen Gedanken haben veranschaulichen sollen, der ihm tief in die Seele geprägt bleiben sollte und in welchem der Kern dieser ganzen Gottesrede liegen muß. Als ihm früher gesagt wurde: Ich mache deinen Samen wie Staub der Erde, ward ihm nicht zuvor der Staub gezeigt.

Betrachten wir den Satz näher: הַכּוֹכָבִים נֹא. נֹא will überall, wie bereits bemerkt, einer vorhandenen Stimmung, Meinung, Neigung des Gedankens oder Willens entgegen treten. Es muß also hier in diesem Augenblicke bei Abraham eine Gedankenrichtung vorhanden gewesen sein, welcher mit diesem Gottesworte begegnet werden soll. Diese Gedankenrichtung ist aus dem Zusammenhange klar. Abraham hatte die Hoffnung aufgegeben ein Kind zu erhalten, und hatte auch nach allen natürlichen Voraussetzungen keine Vaterfreuden mehr zu erwarten. In diesem Gefühle hatte er gesprochen: siehe alles was du mir noch geben möchtest, hat ja keinen Werth für mich, da ich kinderlos von dannen gehen werde. Da führte Gott ihn hinaus: Siehe doch nur einmal zum Himmel, dort, am Himmel siehst du eine ganz andere Gestaltung des Daseins als auf der Erde. Auf Erden sehen wir kein unmittelbares Gottesgeschöpf mehr. Alles, was wir auf Erden erblicken, ist von andern Geschöpfen erzeugt, stammt nicht so unmittelbar aus Gottes Händen, hat vielmehr andere geschöpfliche Wesen und Verhältnisse zu seinen natürlichen Voraussetzungen. Innerhalb dieser irdischen Verhältnisse, wo Alles aus gegebenen Ursachen entstehen muß, hatte Abraham ganz Recht, fehlten alle Voraussetzungen, um noch Hoffnung auf Kindersegen zu hegen. Da führt ihn Gott in den Anblick des Himmels. Dort, am Himmel ist's umgekehrt, was wir dort wahrnehmen, sind Wesen, Geschöpfe, die unmittelbar von Gott in's Dasein gerufen, ganz so, wie sie Gott von den Tagen der Schöpfung dahingestellt — (könnten wir die Erde als Ganzes, als Himmelskörper erblicken, sie böte uns denselben Anblick) —; soll daher Jemandem der Anblick eines unmittelbar, unvermittelt aus Gottes Allmacht hervorgegangenen Daseins gewährt werden, so können ihm nur Sterne gezeigt, so muß sein Blick zum Himmel gehoben werden, zu dem doppelten עֶזְרָא, von wo uns eine unmittelbar von Gott hervorgerufene Welt entgegenleuchtet — und „kannst du die wohl zählen?“ Ihrer, dieser unmittelbar aus dem Schöpfer-Werde stammenden Wesen, sind mehr als der auf Erden begränzten mittelbar erzeugten Wesen — darum צַא מֵאַחַר גִּבּוֹרֹת שְׁלֹךְ — verlasse die natürlichen, irdischen Berechnungen, in den Begriff des Sternendaseins senke deinen

Sterne, wenn du sie zählen kannst! תֹּכֵל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה
 Er sagte ihm: So wird dein Same!
 יְהוָה וְרַעְיָהּ:

Geist, „so soll dein Volk werden!“ So unmittelbar von Gott, so ohne alle natürliche Voraussetzung, ja, so gegen alle natürlichen Combinationen, eine zweite Schöpfung, ein zweites מֵאֵין. Noch dreißig Jahre müssen ja Abraham und Sara kinderlos herumwandern und auch die letzte irdische Aussicht auf Elternfreude muß ihnen geschwunden sein, es muß diese Hoffnung erst auf Erden, innerhalb der irdischen Berechnung zu einem völligen „Gelächter“ geworden sein, Abraham, Sara unwillkürlich lachen, כל השומע יצחק ל' die ganze Welt lachen, ehe das erste Kind für das von Gott verheißene Volk in's Dasein treten sollte.

Diesen Hinblick auf die Sterne zur Veranschaulichung des unmittelbar an Gottes Mund hangenden Bestandes Israel's singt auch noch der Ps. 147: „Der jetzt Jerusalem baut, Gott, sammelt auch Israel's Zerstreute wieder. Der verwundete Herzen heilt, hat auch Heilung für ihre Schmerzen. Der den Sternen die Zahl zählt, ruft auch sie alle mit Namen. Groß ist unser Herr, und reich an Kraft, seiner Einsicht gilt keine Zahl u. s. w.“ Wie elend und unscheinbar auch die נִרְאִים geworden sind, so unmittelbar wie die Sterne hängt doch ein jeder Jude an Gottes Mund, ist er immer, wenn auch im tiefsten Elend, ein Jude, so steht er unter השגחה פרטית, „die ihn bei seinem Namen kennt“; denn תְּרוּחַת עַל הַלְחֹחַת, denn der Wandel in den Gott geweihten Bahnen hebt über alle Macht naturgebundener Gewalt, macht frei, stellt unmittelbar unter Gott. —

Es heißt nicht, וַיִּרְא יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר בְּרָהּ, daß Abraham erst durch das Borangehende אמונה gewonnen habe; sondern והאמין בך, Abraham's ganzes bisheriges Leben war אמונה; schon in dem Namen יְרוּר, mit dem er Gott entgegentrat, hatte er die ganze Fülle von אמונה ihm entgegengebracht, und diese אמונה hatte in dieser letzten Anschauung seiner und seines Volkes Zukunft nur neue Nahrung und Gelegenheit zur Bethätigung gewonnen.

אמונה ist nicht Glauben, mit welchem Worte man diesem Kernbegriff des jüdischen Bewusstseins seinen eigentlichen Inhalt raubt. Glauben ist ein Verstandesaft, ist oft nur ein bloßes Dafürhalten, ist immer nur ein Fürwahrhalten auf Grund der Einsicht und Versicherung eines Andern. Indem man Religion zum Glauben gemacht, dann das Wesen von Religion in das Fürwahrhalten für den Verstand ganz unconstruirbarer Sätze gelegt hat, hat man die Religion aus dem Leben gebannt, hat sie zu einem Katechismus von Glaubens-Parolen gemacht, die einst beim Einlaß in's Jenseits abgefordert würden. Den Worten eines Andern Glauben schenken, einem Andern glauben heißt aber nie והן לא יאמינו ל' — האמין ל' — האמין בך, heißt höchstens nur — האמין ל' — האמין בך, ist aber nicht ein bloßes Unterordnen unseres theoretischen Verstandes unter die Einsicht eines Andern, 'האמין בך' ist das Sein unseres ganzen theoretischen und praktischen Haltes, unserer Leitung, unsrer Kraft und Festigkeit in Gott. Schon der Verbal-

6. Er aber hatte seine ganze Zuversicht in Gott gesetzt und dies achtete Er ihm als Pflichtgerechtigkeit.

6. והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה:

begriff von אמן im Kal ist ein vorwiegend praktischer. מעשה די אמן (Cantic. 7.), wovon das rabbinische אמן, ist: Bildner, אמן der Menschen-Bildner, Erzieher, אמתה Erziehung. אמן heißt somit nicht bloß Festsein, sondern Festmachen, dem unentschiedenen stofflichen Sein eines Andern die feste Form und die entschiedene Gestaltung und Richtung ertheilen. והאמן בר heißt also: Gestaltung, Bildung, Erziehung, Leitung seines ganzen Seins und Strebens in Gott setzen, sich ganz Gott überlassen, sich Gott als bildungsgefügiger Stoff hingeben, kurz: sich und alles Seine Gott anheimstellen. Mit אמן einem ausgesprochenen Satze begegnen, heißt nicht nur ihn für wahr erklären, sondern sich der Wahrheit des Satzes hingeben, den Ausspruch einer Wahrheit zu dem feinen machen und geloben, sich von ihr leiten zu lassen. Denn אמן bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Person, die einen Ausspruch hört und ihn adoptirt. אמן המתברך יתברך באלדי אמן (Jes. 65, 16.), man wird sich mit dem Gotte des אמן, des Menschen und des Volkes segnen, die sich ganz der Leitung Gottes überlassen, deren Leben und Geschick daher sowohl den Menschenberuf als die immer zum Heil führende Leitung Gottes offenbaren. Selbst אמת ist nicht nur die theoretische Wahrheit, sondern auch die praktische Wahrheit, die Wahrheit in Leistungen: die Treue. (Das Verhältniß des Judenthums zu Glauben, Religion, Theologie, Cultus u. haben wir Jeschurun I. S. 465—502 ausführlich behandelt).

Hier heißt es nun von Abraham: והאמן בר, er hatte sich ganz und unbedingt der unmittelbaren Leitung Gottes hingegen. Gott hatte ihn über den Kreis der nur durch die causalen Gesetze der physischen Welt gebundenen, irdischen Verhältnisse zur Anschauung eines konkreten unmittelbar aus Gottes Willen hervorgegangenen Daseins gehoben, und hatte zu ihm gesprochen: so soll dein Same werden, so unmittelbar von mir und durch mich, ohne alle natürliche Voraussetzung, ja gegen alle natürliche Berechnung; והאמן בר, und so wie dein Same nur von Gott allein sich tragen lassen soll, so ging ihnen Abraham in dieser אמתה leuchtend voran — ויחשבה לו צדקה. Es dürfte zweifelhaft sein, ob Abraham oder Gott Subjekt im Satze ist. Es ist dies bedingt von der Bedeutung, in welcher צדקה aufgefaßt wird.

צדקה erscheint nämlich in zwei scheinbar grundverschiedenen Bedeutungen. In Sätzen wie: וענתה בי צדקה (1. B. M. 30, 33.) oder: וצדקה צדיקים יסירו ממנו (Jes. 5, 26.) bezeichnet es unleugbar einfach: Gerechtigkeit. Wenn Jakob dem Laban treu gedient, so ist dies eben nichts weiter als Schuldigkeit des Rechts. Wenn der bestochene Richter der schuldigen Parthei Recht giebt und ihr die צדקה des Gegners nicht im Wege stehen läßt, so ist es eben die Gerechtigkeit des Gegners, die durch die Bestechung vor dem Schuldigen aus dem Wege geräumt wird. Von anderer Seite ist צדקה doch nicht משפט, wird צדקה immer neben משפט, als etwas davon Verschiedenes genannt, משפט וצדקה zusammen erschöpfen erst den Inhalt des pflichtgemäßen Thatenlebens, und von Gott gebraucht, wird es geradezu: Wohlthat. משפט von שפט, verwandt mit שפה, שפט, שבת, שוח. (S. S. 46). Grundbgr.

aller dieser Wurzeln ist: an die gehörige Stelle setzen, daher **שפט**, wesentlich: ordnen, eine Thätigkeit bezeichnet, die ein Wesen in die ihm gebührende Stellung setzt oder darin läßt. **משפט** bereichert und erweitert nicht. **משפט** sichert und restituirt nur das bereits Errungene. Wenn ich dem Andern zurückerstatte, was er durch mich oder für mich an Kraft oder Vermögen eingebüßt, so habe ich **משפט** bethätigt.

Ein anderes ist **צדקה**, rad. **צדק**. **צדק** hat, wie bereits (S. 129, 138.) bemerkt, Lautanalogie im Chald. **צדק** beruhigen, befriedigen, versorgen, also Dasjenige leisten, was dem Andern fehlt, was zu des Andern Wohlfahrt gereicht. **צדק** ist diejenige beglückende Gestaltung der Verhältnisse, deren die Welt im Ganzen und jeder Einzelne in ihr nach Gottes Heilesplan theilhaftig sein sollte, und die sie sicherlich einst erreichen werden. Es ist das Ziel der göttlichen Waltung. Es ist, von menschlichem Standpunkt gesprochen, das Ideal. Jede Gottes- oder Menschen-That, die den Einzelnen, oder das Ganze diesem Ziele näher führt ist: **צדקה**. **צדקה** ist das durch **צדק** Bedingte, zu ihm Führende. Von Gott ist es immer Wohlthat. Von Menschen geübt, ist es dem Empfänger gegenüber: Wohlthat, Gott gegenüber: Pflicht. Denn in den Dienst des **צדק** stellt Gott einen Jeden mit jedem Splitter geistiger und materieller Kraft, die er ihm verleiht. Alles wird ihm nur, um mit Allem das **צדק**-Heil der ihn umgebenden Welt zu fördern. Jeder solcher Beitrag ist **צדקה** und **צדקה** ist somit: die Summe eines ganzen pflichtgetreuen Lebens, wovon **משפט** nur die negative, das Unterlassen des Unrechts bildet, während **צדקה** die positive Verwirklichung des Guten ist.

וירחבה לו צדקה kann nun hier heißen: Abraham hatte seine ganze Zuversicht in Gott gesetzt und achtete es Ihm, Gott, als Wohlthat; d. h. er war überzeugt, daß auch der von ihm beklagte kinderlose Zustand — auch wenn er es nicht begriff — nichts als eine das durch ihn zu begründende Heil fördernde Gottes-Wohlthat sei; für diese Auffassung spräche die Gleichheit des Subjekts in den beiden Sätzen: **וירחבה** und **והאמין**. Wahrscheinlich jedoch ist Gott das Subjekt, und der Terminativ **לו** bezieht sich auf Abraham: Gott achtete ihm die von ihm bewährte **אמונה** als **צדקה**, als die volle pflichtgetreue Lösung seiner Lebensaufgabe. So heißt es ganz ähnlich von Pinchas: „da stand Pinchas und entschied und es ward Halt geboten der Seuche, und ihm ward's zur „Zedaka“ gerechnet für Geschlecht und Geschlecht auf ewig“. (Ps. 106, 30, 31.). In dieser Einen That gipfelte Pinchas' Lösung seiner Lebensaufgabe, diese That war der höchste Beitrag, den er der Förderung des Gottes-Werkes brachte, als solche wurde sie ihm gedacht, und damit errang er sich das ewige Priesterthum. So auch von Abraham. **אמונה**, diese schrankenlose Hingebung an Gott für eine Zukunft, für welche er noch nicht den allerersten Anfang erblickte, ja gegen deren Realisirung alle menschliche Berechnung sprach, in ihr gipfelte die von Abraham zu lösende Lebensaufgabe, sie war sein höchster positiver Beitrag für den Bau dieser Zukunft selbst. Während seine Nachkommen sich zu sagen haben werden: **וצדקה הויה לנו**, unsere Zedaka, unsere Pflichtgerechtigkeit wird es sein, wenn wir sorgfältig dieses ganze Gesetz vor Gott, unserm Gotte erfüllen, wie er es uns geboten, **כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ד' אלדינו כאשר צונו**, war Abraham noch nicht gegeben, **מצות** zu erfüllen. Seine Aufgabe war zuerst das Pflanzen des ganzen Daseins in Gott, **אמונה**, die völlige Hingebung an seine Leitung und Erziehung,

7. Darauf sprach Er zu ihm: Ich bin Gott, der ich dich aus Ur-Kasdim geführt habe, dir dieses Land zu geben es in Besitz zu nehmen.

שש. 7. ויאמר אליו אני יהוה אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה:

8. Da sprach er: Gott, mein Herr, wodurch werde ich wissen, daß ich es in Besitz nehmen soll?

8. ויאמר אדני יהוה כמה אדע כי אירשנה:

und diese Aufgabe — für Abraham in seiner Isolirtheit und ohne vorgängige Erfahrung der wundervollen Gottesführungen eine so unendlich größere — hat Abraham mit seinem ganzen Leben voll gelöst und damit den Grund für die Zukunft gelegt, die ihm nun enthüllt werden soll.

V. 7. Sehen wir, wie Gott hier die bedeutsame Enthüllung der Zukunft seines Volkes mit dem Hinweis auf Abraham's Ausgang aus Ur-Kasdim einleitet, so kann dieser Ausgang kein gewöhnlicher Fortgang gewesen, so muß er ein den wunderthätigen Beistand Gottes bekundendes Ereigniß, muß eine Rettung gewesen sein, wie das spätere צ"ח מצרים für seine Nachkommen. Nur der Hinweis auf eine solche außerordentliche Errettung aus einer außerordentlichen Gefahr — wie sie uns die Ueberlieferung über Nimrod's Attentat auf Abraham's Leben in Ur-Kasdim bekundet — konnte diesen „Auszug aus Ur-Kasdim“ zu einer Erfahrung machen, aus welcher der Stammvater und sein Volk Kraft und Hoffnung zum muthigen Ausharren in einem vierhundertjährigen Galuthleiden bis zum „Auszuge aus Mizrajim“ schöpfen konnten. Bestand nun diese Rettung in der Rettung aus dem Feuertode, und weist hierauf vielleicht אור, die Feuersgluth hin, heißt's überhaupt vielleicht: der ich dich aus der Feuersgluth zu Chaldäa herausgeführt, so läge hier vielleicht auch ein Anlaß, im Folgenden die Gefahr in Mizrajim als חנור עשן ולפיד אש, als rauchenden und flammenden Gluth-Ofen erscheinen zu lassen, und was der Ahn leiblich im wirklichen Gluthofen erfahren, das hatten seine Nachkommen geschichtlich im politischen Gluthofen Egypten's zu bestehen. צ"ח מצרים ist vorbildlicher Vorgang für צ"ח מצרים.

V. 8. אדע כי אירשנה kann unmöglich heißen: „wodurch soll ich wissen, daß ich es in Besitz nehmen werde?“ Der Mann, von dem eben als seines Lebens höchster Inhalt בד' אמונה, die rückhaltlose Hingebung an Gottes Führung gerühmt worden, kann unmöglich nach einer Versicherung, die ihm dazu bereits wiederholt von Gott geworden, noch erst ein Zeichen verlangt haben, um dieser Versicherung vertrauensvoll Glauben zu schenken. Die Worte vertragen auch nicht die Erklärung: באיזה זכות אירשנה, es hätte dann heißen müssen: אדע כמה אירשנה. Vielmehr: Es hatte Gott dieser Verheißung ein Wort beigelegt, das in dem frühern Ausspruche nicht erschienen. לזרעך אתן לך אחננה ולזרעך. Ebenso 13, 15.: לך אחננה ולזרעך. „Dir und deinen Nachkommen werde ich dieses Land geben“, eine Fassung dieser Verheißung, die auf keine dabei mitwirkende Thätigkeit Abraham's oder seiner Nachkommen hinweist. Hier aber hieß es: לתת לך את הארץ הזאת לרשתה. „Dir das Land zu geben, um es in Besitz zu nehmen“, לרשתה, ein Wort, das so sehr den Begriff

9. Da sprach Er zu ihm: Nehme mir dreimal ein weibliches Kalb, und dreimal eine Ziege und dreimal einen Widder; und eine Turteltaube und eine junge Taube.

9. וַיֹּאמֶר אֵלָיו קַח לִי עֵגְלָה מִשְׁלֵשָׁתָּה וְעֵז מִשְׁלֵשָׁתָּה וְאַיִל מִשְׁלֵשָׁה וְתוֹר וְגִזְלָה:

der Selbstthätigkeit in sich faßt, daß es ja auch geradezu auch: erobern heißt, und ja auch in diesem Sinne von der wirklichen Besitznahme des Landes gebraucht wird: 'ראה נתן ר'א' (5. B. M. 1, 21.). Ebenso das. 1, 8. 9, 23. 2, 24. 2, 31. Es war hier also Abraham gesagt, Gott habe ihn aus Ur-Kassim geführt, ihm dieses Land zu geben, damit er es erobernd in Besitz nehme. Soeben hatte auch Abraham einen glorreichen Sieg über vier länderbezwingende Könige erfochten. Er hatte diesen Kampf auch nicht in Folge eines besondern, ausdrücklichen Geheißes, sondern in Folge seines allgemeinen Pflichtbewusstseins unternommen. Er konnte sehr wohl hieraus schließen, daß er (oder wenn man will seine Nachkommen), von Gottes Beistand getragen, in ähnlicher Weise das von Gott verheißene Land erobern sollte, und er fragt daher: woran werde ich erkennen, daß der rechte Zeitpunkt gekommen sei, daß ich das Land erobern soll? Weit entfernt, einen Mangel an Gottvertrauen zu entfalten, spricht vielmehr diese Frage das höchste Gottvertrauen aus. Wie er über die vier Könige gesiegt, so ist er auch bereit, den Kampf für die Eroberung des Landes zu bestehen. Es genügt, daß Gott den Besitz ihm zugesagt, um ihn des Sieges gewiß zu machen. Gott ist ארני, ist sein Herr, in dessen Dienst er lebt und strebt, er ist ירד, der auch „versagend gewährt“, dem er sich daher für alle Gefahren und Kämpfe, für alle Angst und Arbeit bereit stellt.

B. 9—21. ירע הרע (B. 13) lautet die Antwort. Zu wissen, woran er den Zeitpunkt erkennen solle, in welchem er nach Gottes Rathschluß das Land in Besitz nehmen solle, war sein Wunsch; wissen sollst du, lautete die diesen Wunsch gewährende Antwort, du wirst nicht persönlich das Land in Besitz nehmen, und auch deine Nachkommen nicht sofort und nicht auf dem Wege des fortschreitend heranblühenden Glücks. Als Fremdlinge, Sklaven und gepeinigt, heimatlos, freiheitslos, widerstandlos sollen erst drei Geschlechter dahingehen, und erst das vierte Geschlecht zur Einnahme des Landes hierher zurückkehren. Die sittliche Entartung, die den Stab über den jetzigen Besitzer bricht, ist bis dahin noch nicht voll. Der jetzige Besitzer wird erst in Ueppigkeit der ihn verurtheilenden Entartung entgegenreifen, der künftige Besitzer erst in Armuth, Sklaverei und Elend für den einstigen Besitz gereift werden. Mit dir wird nur der Bund geschlossen, du gehst in Frieden zu den Vätern, an dem vierten Geschlecht wird sich's erfüllen.

Diese Verkündigung, die dem Stammvater als Antwort auf seine Frage ward, und die, eben weil voraus verkündet, den Nachkommen dieses Stammvaters die Quelle der Ausdauer und des Muthes, und Boden der Zuversicht und der ausharrenden Hoffnung während der Prüfungs- und Erziehungsjahrhunderte eines namenlosen Elendes sein sollte, sie ward dem Stammvater nicht nur in Worten, sondern tief ward sie ihm durch symbo-

10. Er nahm Ihm alle diese, da zerstückte Er sie in der Mitte und gab die zerstückte Hälfte eines jeden seiner entsprechenden Hälfte gegenüber; aber den Vogel zerstückte Er nicht.

11. Da fuhr der Raubvogel über die Leichen nieder; Abram verscheuchte sie.

12. Es nahte die Sonne dem Untergang und eine Betäubung war auf Abram gefallen; und siehe, da fällt Angst, fällt eine große Finsterniß über ihn. —

10. וַיִּקְחֵלּוּ אֶת-כָּל-אֵלֶּה וַיְבַתֵּר אֹתָם בַּפְּנוֹךְ וַיִּתֵּן אִישׁ-בְּתָרוֹ לְקַבְּאֹתָהּ רַעְיוֹ וְאֶת-הַצֶּפֶר לֹא בָתָר:

11. וַיֵּרֶד הָעֵיט עַל-הַפְּגָרִים וַיִּשָׁב אֹתָם אֲבָרָם:

12. וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וְהַרְדָּמָה נָפְלָה עַל-אֲבָרָם וְהִנֵּה אֵימָה חֹשֶׁכָה נִדְרָה נִפְלְתָה עָלָיו:

lisches Zeichen und Handeln und Erleben eingeprägt; die endlose Nacht und die Angst und das Aufjauchzen erlösenden Aufwachens aus derselben, Alles musste der Ahn gleichsam bereits vorbildlich erlebt haben, damit es um so sicherer und tiefer, mit der Wahrheit eines bereits Erlebten erfasst und überliefert werde. Das דע דע u. j. w. ist nichts als die Deutung des bereits symbolisch Gesagten, ist nichts als die Uebersetzung der Zeichen, der Handlung und der Geschehnisse in Wort, und es kann für uns nur die Aufgabe sein, die Beziehung des Symbols, d. h. die Beziehung der Zeichen, der Handlung und des Vorganges zu dem nachfolgend gegebenen Inhalt zu finden.

Da שלש (1. Kön. 18, 34.) etwas dreimal thun, חוט המשלש (Pred. 4, 12.) der dreifach genommene Faden heißt, so kann das משלשת und משלש hier auch nichts anderes als dreimal bezeichnen: also drei Kälber, drei Ziegen, drei Widder. Es heißt aber nicht: עגלות שלש, עזים שלש ואילים שלשה, drei Kälber, drei Ziegen und drei Widder, sondern dreimal ein Kalb, dreimal eine Ziege, dreimal einen Widder, um sowohl je drei dieser Thiere als eine zusammengehörige Gruppe, als auch das jedesmalige Nehmen dieser Thiere als etwas dreimal zu Wiederholendes zu bezeichnen. Hält man ferner das vorhergehende Symbolische mit dem nachfolgenden gesprochenen Theil dieser Offenbarung zusammen, so springt es sofort in die Augen, wie das Zerstückten dieser lebendigen Wesen, auf deren Leichname sodann der gierige Raubvogel niederstürzen will, den Zustand und die Gefahr veranschaulicht, die über die kommenden Geschlechter verhängt werden. Diese Thiere sind somit diese kommenden Geschlechter, und wenn es gesagt wird, daß erst das vierte Geschlecht wieder zur Erlösung ersteht, somit drei Geschlechter von dem verkündeten Elend betroffen werden, so ist ebenso unmittelbar klar, wie das dreimalige Hingeben dieser Thiere an Gott nichts anderes heißt als: dreimal hat sich dein Geschlecht, d. h. drei deiner kommenden Geschlechter haben sich mir mit dem was sie als עגלה, עז und איל sind und als תור und גחל hinzugeben, ויבחר וגו' drei deiner kommenden Geschlechter lasse ich als עגלה, עז und איל gewaltsam erstehen und nur als תור und גחל lebendig bleiben. Als עגלה, עז und איל-Zeichen werden sie zu Boden liegen, der Raubvogel in ihnen eine willkommenene Beute erblicken und nur du, mit deinem זכות, weil sie die Deinen sind,

13. Da sprach Er zu Abram: Wissen, wissen sollst du, daß Fremdling dein Same sein wird in ihnen nicht gehörendem Lande, sie werden ihnen dienen und sie werden sie peinigigen, vierhundert Jahre.

14. Aber auch das Volk, dem sie dienen, richte Ich, und nachher werden sie hinausziehen mit großer Habe.

13. וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי-גֵר יִהְיֶה וְרַעַף בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

14. וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּךָ אֲנִי וְאַחֲרָיִךָ יִצְאוּ בְרַכָּשׁ גָּדוֹל:

wirft sie ihm nicht zum Fraße werden lassen. Es ist nämlich klar, daß in nicht Abraham, sondern Gott das Subjekt ist, da erst in Abraham als Subjekt hervorgehoben wird.

Es bleibt zu ermitteln, was bedeutet עגלה, עו, איל, חור וגזול im Gebiete von Menschen- oder Völker-Persönlichkeiten?

Daß sie überhaupt bestimmte Beziehungen von Menschen-Persönlichkeiten bedeuten, bewahrheitet ein auch nur oberflächlicher Blick auf die Opfergesetze, die eben nur diese Thiere zum Opfer zulassen, und für bestimmte Persönlichkeiten, und darum bestimmte Zustände und Beziehungen, immer nur bestimmte Arten und Geschlechter derselben vorschreiben.

Die Rindergattung בקר, שור, ist das arbeitende, im Dienste des Herrn thätig schaffende Thier, (während חמור das Lastthier repräsentirt). So: לא החסום שור ברישו (5. B. M. 25, 7.). לא תעבוד בבכור שורך (5. B. M. 15, 19.). Daher erscheint das junge Rind immer als das für die Arbeit zu erziehende Thier: אפרים עגלה מלומדה (Hosea 10, 11.). כעגל לא לומר (Jerem. 31, 18.). כעגלה דשה (Jerem. 50, 1.). daher auch פרה סוררה (Hosea 4, 7.). Die Rindergattung repräsentirt daher die Thatkraft und die thätige Wirksamkeit. Der Vollkräftige der Gattung ist: פר, und charakterisirt daher פר im Opfer immer die öffentliche, im Dienste Gottes und der Gesamtheit zu wirken und mit ihrem Wirken voranzugehen berufene Persönlichkeit. So: פר כהן משיח, פר כה"ג ביה"כ, פר כהן של צבור, פר העלם דבר של צבור, פר כהן משיח u. s. w. עגלה bezeichnet daher die angehende, in Entwicklung begriffene Thatkraft.

צאן, die Gattung des Schaafes und der Ziege, ist das eigentliche Thier der Weide, daher das so häufige Bild für die allgemeinste Beziehung des Menschen und des Volkes zu Gott. Mensch und Volk sind das Schaaf, die Heerde, Gott ist der Hirte. ואהן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, צאן מרעיתי, ר' רועי לא אחסר. (Jesch. 34, 31.), u. s. w. Daher auch im Opfer der allgemeinste Ausdruck für Israel's Volkspersönlichkeit ist, so im קרבן פסח, den תמידים u. s. w., und so auch die nicht öffentliche, einzelne Persönlichkeit im חידה חטאת ihren Ausdruck im צאן, כבשה, oder שעירה, findet. Unter der צאן-Gattung sind aber zwei Thiere besonders charakterisirt, עו, die Ziegenart, und איל, der Widder.

15. Du aber wirst zu deinen Vätern in Frieden kommen, wirst in gutem, hohem Alter begraben werden.

16. Das vierte Geschlecht wird hierher zurückkehren; denn die Sünde des Emori ist noch nicht voll bis jetzt.

17. Als nun die Sonne untergegangen und Finsterniß geworden war: siehe, da war es ein rauchender Ofen und eine Feuerfadel, was zwischen diese Stücke durchgefahen war.

15. ואתה תבוא אל־אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה:

16. ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד־הנה:

17. ויהי השמש באה ועלטה הנה והנה חנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הנגרים האלה:

עו, wie schon der Name von עו hart, fest, stark, bezeichnet, ist nur seinem Herrn gegenüber das gefügige Thier der Milde, jedem Fremden aber weist es störrig die Hörner. Es ist somit die reinste Charakterisirung des Widerstandes, insbesondere jener männlichen Selbstständigkeit, die, taub und fest gegen jede äußere und innere Verlockung, nur dem Pflichtgebote ihres Herrn unwandelbar treu folgt. Daher ist es vorzugsweise das charakteristische Thier des dem Leichtsinne entgegentretenden חטא: שער נשיא, שער העם ב"כ, שער ושערה עו, u. s. w. — עו bezeichnet daher die Kraft des Widerstandes. (Vgl. Jeschurun V, S. 9 f.).

איל, wie schon sein Name sagt, ist das erwachsene, in seiner Kraftfülle und vermöge derselben, der Heerde vorangehende Schaaf. Daher die allgemeine Bezeichnung der Begüterten, Großen eines Volkes, אילי הארץ, אילי מואב, u. s. w. איל charakterisirt den Besizenden. Es ist daher das charakteristische Thier im Opfer, wo eine Sübne in Beziehung zu Besiß oder bevorzugter Stellung wie im אשם שפחה חרופה, אשם מעילה, אשם גולה, oder die Weihe einer durch größere Berechtigung bevorzugten Stellung, wie in מליאים u. s. w. zum Ausdruck kommen soll. איל bezeichnet somit die durch Besiß und Berechtigung ausgezeichnete Persönlichkeit.

צפור, der reine Vogel (— der „Gefiederte“, siehe oben Kap. 7, R. 14., bei welchem das Gefieder überwiegend ist, im Gegensatz zum Raubvogel, dem auch die Klaue zum Werkzeug und zur tödtenden Waffe gegeben ist —) ist das macht- und widerstandlose lebendige Wesen, das sich gleichwohl durch seine Schwungkraft am meisten dem Gewalt-Bereiche des Menschen entzieht. Daher ein Bild des scheuen, flüchtigen, freien Daseins, dem durch List nachgestellt wird, das ihr aber auch durch seine Schwingen entgeht. מי יתן לי אבר כיונה (daf. 6, 5.) כצפור מיד יקוש (Prov. 27, 8. 26, 2.) כצפור נודדת (Pfl. 55, 7.). Daher ein Bild für das macht- und wehrlose und doch freie und glückliche, geborgene Dasein Israel's: יונת בחנוי הסלע (Cant. 2, 14.). Im Opfer tritt der reine Vogel als die allen Besißes, aller Macht und Stellung entkleidete, nur des nackten Daseins sich erfreuende Persönlichkeit im ויורד ויולה ויורד u. s. w., andrerseits als Ausdruck des den Banden der Krankheit und Schwäche entron-

18. An jenem Tage hat Gott mit Abram einen Bund errichtet, des Inhalts: deinem Samen habe ich dieses Land gegeben, von dem Strome Mizrajim's bis zum großen Strome, dem Strome Peroth,

19. den Keniten, den Keniser und den Kadmoniten,

18. בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת־
אֲבְרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ נָתַתִּי
אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד־
הַנְּהַר הַגָּדֹל נְהַר־פְּרָת׃
19. אֶת־הַכְּנִיזִי וְאֶת־הַקְּנִיזִי וְאֶת־

הַקַּדְמוֹנִי׃

nenen, wiedergewonnenen, freigewordenen frischen Lebens in קיני זכ וזכה ויולדה ויור, die Turkeltaube, der durch seine Wiederkehr den Frühling verkündende Zugvogel (Cant. 2, 12.), somit das, durch seine Schwingen getragene, freie Dasein noch prägnanter bezeichnend, daher im Opfer, im Gegensatz zu בני יונה, von ihm nur die ältern, völlig reifen Vögel vorkommen. — גחל ist der ganz junge, noch der Elternhut und Pflege bedürftige Vogel: על גחליו ירחק (S. B. M. 32, 11.). -- צפור bezeichnet somit das macht- und wehrlose, durch seinen Aufschwung sich rettende und erhaltende Dasein, und zwar תור גחל das ältere Geschlecht mit seinem Aufschwung zugleich das jüngere rettend und bergend. (Vgl. Grundzüge einer jüdischen Symbolik. Jeschurun IV, 24 f.)

Aus dem Symbol- in Wort-Ausdruck übersezt, würde also קחה לי עגלה משלשה ועו ויור heißen: stelle dich mir, oder als Stammvater dein Geschlecht in dir, dreimal mit deiner Thakraft, dreimal mit deiner Widerstandskraft, dreimal mit deinem Besitz und deiner Berechtigung und mit deiner das alte und junge Geschlecht zum Leben emporrettenden Schwungkraft zur Verfügung. ויקח לו ויקח כל אלה, er stellte ihm diese Alle zur Verfügung, כחך, da zerstückte Erde in die Mitte, brach also in drei abrahamitischen Geschlechtern alle Thakraft, allen Widerstand, und alle Berechtigung, ואת הצפור לא בחר, und nur die nackte, innere, über das Elend sich emporhebende Schwungkraft ließ er ungebrochen. Dies aber ist sofort nichts Anderes, als: Wissen sollst du, daß deine Nachkommen Fremdlinge, also unberechtigt, sein sollen in einem ihnen nicht gehörenden Lande, es ist dies der zerstückte איל; sie werden ihnen Sklaven werden, also ihnen die freie Thakraft gebrochen, es ist dies die zerstückte עגלה; man wird sie peinigen, sie werden also Alles widerstandlos erdulden müssen: die zerstückte עו; und gleichwohl werden sie für die Erlösung nicht verloren gehen: ואת הצפור לא בחר. עברות, גרות und ענוי wird über die Abrahamiten verhängt; das zerstückte Kalb ist: Sklaverei; die zerstückte Ziege ist: Peinigung, Mißhandlung; der zerstückte Widder ist: der recht- und bodenlose Fremdlingsstand.

Es könnte nur noch die Frage sein, warum diese drei Verhängnisse in dem Wortausdruck in anderer Ordnung als in der Symboloffenbarung erscheinen. In der erläuternden Rede folgen sie in genetischer Ordnung: ענוי, עברות, גרות. Sie werden Fremdlinge, dadurch Sklaven und in Folge davon mißhandelt. Die im Symbol gegebene Antwort

20. den Chitter, den Briser und die
Kephaim,

20. וְאֶת־הַחִיִּי וְאֶת־הַבְּרִיזִי וְאֶת־
הַכְּפִיִּים:

21. den Emoriten, den Kenaaniten,
den Girkascher und den Zebußer.

21. וְאֶת־הָאֱמֹרִי וְאֶת־הַכְּנַעֲנִי וְאֶת־
הַגִּרְגָּשִׁי וְאֶת־הַזְּבוּשִׁי: ׀

Kap. 16. V. 1. Und Sarai, Abram's
Frau, hatte ihm nicht geboren; sie hatte

טז 1. וְשָׂרַי אִשְׁתּוֹ אֵבְרָם לֹא יָלְדָה

schließt sich aber unmittelbar der Frage an, die eine siegreiche Selbstthätigkeit zur Eroberung des verheißenen Landes voraussetzt. Dem entgegnet die Antwort damit, indem sie Eברות עוני und גרות über die Nachkommen verhängt zeigt. Sie werden nicht nur keine erobernde Thatkraft entwickeln können, sondern selbst für das gewöhnliche Einzelleben die freie Disposition über die eigene Thatkraft als Mann einbüßen; werden nicht nur Andere nicht besiegen, sondern selbst aller Mißhandlung widerstandlos anheimfallen und werden daher noch Jahrhunderte lang, ohne Heimath, unberechtigte Fremdlinge bleiben. —

ויהן איש בחרו לקראת רעהו, die zerstückten Theile werden so einander correspondirend gegenübergelegt, daß sie einer Wiedervereinigung entgegenstehend erscheinen, darum schließt sich auch daran: ואת הצפר לא בחר. Eben die ungeknickt bleibende Schwungkraft ist die Bedingung der wieder zu erhoffenden Vereinigung.

„Und als nun die Sonne untergegangen und es völlig Nacht geworden war, siehe da war es ein dampfender Ofen und eine Feuer-Fackel“, da war es eine Läuterung und Erleuchtung, „die vorübergehend diese Stücke getrennt hatte“ (עובר nicht עבר) — die Läuterung war vollzogen, die Erleuchtung hatte gewirkt, die Zerstückten waren wieder ganz.

רן אנכי, nicht ארון werde ich richten, sondern: richte es jetzt; das Volk, das ich zum läuternden Gluthofen für deine Nachkommen bestimme, erhält in dieser, mit seiner Züchtigung endenden Bestimmung das es ereilende gerechte Verhängniß.

עלטה, vielleicht identisch mit לעט, hastig hinunterschlucken. So wie כלע verschlingen und zugleich, ככלע את הקדש, dem Auge entziehen heißt, so dürfte עלטה den Moment bezeichnen, in welchem die Gegenstände völlig „verschluckt“, d. h. völlig unsichtbar geworden sind. Lautverwandt mit חלט, das auch ein unwiederbringliches Entziehen bezeichnet. ויחלטו Kön. I. 20, 33., sie ergriffen rasch das Wort, damit es nicht zurückgenommen werden konnte. So לחלוטין, לצמיתות von חרנום: was für immer in den Besitz eines Andern übergegangen ist.

Kap. 16. V. 1, 2. Mit der klagenden Bitte: מה חתן לי, ich habe ja kein Kind und das Kind der Sehnsucht meines Hauses ist Elieser's Damaskus! haben wir Abraham vor Gott gesehen, und offenbart sich uns darin, wie tief Abraham's Gemüth um seiner Kinderlosigkeit willen betrübt gewesen sein muß. Wir können aber begreifen, wie diese Kinderlosigkeit am Tiefsten Sara schmerzen mußte. Sie war ja, wie es im Texte besonders hervorgehoben wird, אשת אברם, war in allen Beziehungen Abraham's Weib, war ihm auf allen seinen Gängen gefolgt, hatte sich seiner Lebensrichtung und Lebensaufgabe an-

לֹא וְלֵאמֹר שְׂפָחָה מִצְרַיִת וְשָׂמָה הָיְתָה הַגֵּרָה:
 aber eine mizrische Magd, die Sagar hieß.

2. וְהֵאמֹר שָׂרִי אֶל-אַבְרָם הַגֵּרָה
 נָא עֲצֵרְנִי יְהוָה מִלֵּדָת בְּאִנָּה אֶל-
 2. Da sprach Sarai zu Abram:
 Siehe es hat doch Gott mich dem
 Gebären verschlossen, komme doch zu

geschlossen. War es von Abraham eine Größe, sich von Heimath und Verwandtschaft loszusagen, war es von Sara nicht minder; Abraham that es um Gottes, Sara um Abraham's willen und zusammen lebten sie dem hohen Berufe, עשו בחרן, אהה הנפש אשר עשו בחרן. — Eines aber, was er durch sein Weib hätte erwarten können, was Jeder erwartet, was aber Abraham eben um der Erreichung seiner Aufgabe willen doppelt bedeutungsvoll war, ein Kind hatte sie ihm nicht geboren. Nun hatte sie eine Sklavin, es war dies zunächst ihre Sklavin, deren Herrin sie war, — sie war nicht שפחה אברהם, sondern שפחה שרי — und sprach zu Abraham: הנה נא עצרני וגו'; wir kennen bereits die feine Bedeutung dieses נא in Abraham's und Sara's Gesprächen. Siehe es ist doch an dem! wenn wir bisher kein Kind haben, so kann nur die Schuld an mir liegen, obgleich du wohlwollend mir dies immer streitig machst. עצר, עצרני, אצר, אסר, אור, Zusammenhalten von Kräften. Nicht כנע, Wunsch versagen, sondern: Gott hat mich in der Erreichung der Bestimmung gehemmt, zu welcher Gott jedem Weibe Kräfte gegeben. — בא נא וגו', konnte sie ihm auch selbst kein Kind auf den Schooß setzen, so wollte sie ihm doch ein Kind geben, an dem Abraham allen, sie den möglichsten Antheil habe. Abraham widerstrebt dies. Das liegt im נא. Sara thut es nur um seinetwillen, weiß aber, daß er es um seinetwillen nicht thun würde, spricht daher אולי אבנה, vielleicht werde ich dadurch gebaut. Wollte er es nicht um seinetwillen thun, so möge er es um ihretwillen thun, weil sie es so dringend wünsche.

אבנה, באנה, räumlich, Stein zu Stein fügen, einen Raum herzustellen, in welchem ein Mensch sein Leben entwirrt und vollendet. — בית: das erweiterte Gewand. Wie nun בית, das Haus räumlich der Bereich ist, in welchem der Mensch seine Thätigkeit vollendet, sein Leben auslebt, so giebt es im jüdischen Sprachgedanken auch ein zeitliches „Haus“, die Zeitemspannung, innerhalb deren ein Mensch oder ein Volk, oder jedes zeitliche Menschengeschlecht seine Wirksamkeit alle Geschlechter hindurch auslebt. Jede Generation baut an diesem Zeiten-Bite weiter, und fügt Stein zum Steine. Jedes Kind ist בן, ist ein Baustein, durch welchen die Eltern den Menschheits- und Volkeshaus fortführen, und innerhalb desselben sich selber mit ihrem individuell besonders gearteten Sein und Wirken als einen eigenen Bau-Beitrag einfügen und fortbauen. בית אברהם, Abraham's Haus umfaßt alle die Folgegeschlechter, in welchen sich die charakteristische Eigenthümlichkeit des Ah'n's in immer reicherer und vollerer Mannigfaltigkeit ausdrückt und hinauslebt. בית ישראל umfaßt alle die Geschlechter, in deren Gesamtcomplex das vom Ah'n überkommene Israel-Ideal zur Verwirklichung kommt. Die ganze Geschichte der Menschheit ist die fortgesetzte Arbeit an Einem großen Bau, dessen Baumeister Gott, dessen einzelne und zusammenwirkende Arbeiter und zugleich Bausteine

meiner Magd, vielleicht werde ich durch sie gebaut; und Abram gab Sarai's Stimme Gehör.

3. Da nahm Sarai, Abraham's Frau, die mizrische Hagar, ihre Magd, nachdem zehn Jahre zu Ende gegangen waren seitdem Abram im Lande Kanaan wohnte, und sie gab sie Abram, ihrem Manne, ihm zum Weibe.

4. Er kam zu Hagar und sie empfing. Als sie einsah daß sie empfangen hatte, da wurde ihre Gebieterin in ihren Augen geringgeschätzt.

שָׁפְחָתִי אוֹלֵי אֲבֹנָה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם לְקוֹל שָׂרַי:

3. וַתִּקַּח שָׂרַי אִשְׁתָּה אֲבָרָם אֶת-הַגֵּר הַמִּצְרִית שָׁפְחָתָהּ מִקֶּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֹׁכֶת אֲבָרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאֲבָרָם אִשָּׁה לּוֹ לְאִשְׁתּוֹ:

4. וַיָּבֹא אֶל-הַגֵּר וַתֵּהָר וַתֵּרָא בְּיַד הָרְחֵל וַתִּקַּל גְּבֻרָתָהּ בְּעֵינֶיהָ:

Menschen und Geschlechter von Generation zu Generation sind. „In Seinem Ebenbilde hat Gott den Menschen geschaffen und Sich von ihm einen in die Ewigkeit reichenden Bau bereitet — והתקין לו ממנו בנץ עדי ער —“ lautet der tiefe Weispruch bei unsern Ehegeschließungen. Kinderlose Eltern fallen aus dem Bau, mit ihnen bricht eine Bau-Reihe ab, sie werden, auf ihnen wird nicht weiter gebaut. „Vielleicht werde ich von ihr gebaut werden, —“ spricht Sara, vielleicht wird Gott mir durch sie ein Kind gewähren. Indem ich dir meine Magd gebe, werde ich ein Recht haben, das Kind zu erziehen, werde, wenn auch nicht die physische Ursache, doch die möglichste moralische Veranlassung für das Dasein und die geistige Entwicklung des Kindes sein, werde damit mich einfügen in den Bau der Zeiten, und in dem Kinde und dessen Kindern werde ich fortleben.

וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם לְקוֹל שָׂרַי, nicht insofern sie sein Weib war, nicht in der Absicht, die in der That Sara dabei im Auge hatte; denn nicht von einer Hagar erwartete er das Kind seiner Zukunft. Er fügte sich ihrem Verlangen, soweit er darin eine Befriedigung ihres persönlichen Wunsches erblickte. Er that es ihretwillen, wie sie es seinetwillen that, Beziehungen, denen wir wiederholt zwischen Abraham und Sara begegnen, und die sich überall finden, wo Mann und Weib Mann und Weib einander sind. — —

B. 3. Nach zehnjährigem Harren, also nicht leichtsinnig und ohne genügenden Grund. לְאֲבָרָם אִשָּׁה, die Beziehungen zwischen Abraham und Sara wurden dadurch nicht im Geringsten getrübt. Sara durfte fühlen, daß sie durch dieses Opfer Abraham noch mehr Weib wurde. לְאִשָּׁה zum Weib gab sie sie ihm, also zu einem reinen Verhältnisse, ihr freilich mußte Hagar Sklavin bleiben, damit sie, Sara, allein über die Erziehung des Kindes disponiren könne. Dieses letztere war die Grundbedingung, an welche die Verwirklichung des von Sara mit dem Ganzen beabsichtigten Zweckes geknüpft war.

B. 4. וַתִּקַּל, sehr wahrscheinlich Kal von קלה, wovon der Siphil, מַקְלָה, geringschätzen, der Kal somit: Werth verlieren bedeutet.

5. Da sprach Sarai zu Abram: Das Unrecht, das ich leide, ruht auf dir! Ich habe ja meine Magd dir in den Schooß gegeben, und nun, da sie sah daß sie empfangen hatte, ward ich in ihren Augen gering geachtet. Richte Gott zwischen mir und dir!

6. Da sprach Abram zu Sarai: Siehe, deine Magd ist in deiner Hand, thue ihr, was in deinen Augen gut ist. Da demüthigte sie Sarai, da entfloß sie vor ihr.

7. Da fand sie ein Engel Gottes am Wasserquell in der Wüste, an dem Quell auf dem Wege nach Schur,

5. וְהָאָמֵר שָׂרַי אֶל-אַבְרָם חָמְסִי
עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחִיקְךָ
וְהִרְאָה כִּי הִרְחָה וַיִּאֱקַל בְּעֵינֶיהָ
וַיִּשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ:

6. וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל-שָׂרַי הִנֵּה
שִׁפְחָתְךָ בְּיָדִי עָשִׂי לָהּ הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ
וְהָעֲנֵה שָׂרַי וְהִבְרַח מִפְּנֶיהָ:

7. וַיִּמְצְאֶהָ מִלְאָךְ יְהוָה עַל-עֵין
הַמַּיִם בַּמִּדְבָּר עַל-הָעַיִן בְּדֶרֶךְ שׁוּר:

וְהָאָמֵר נָקוּד עָלַי

B. 5. חמס, חמס, (verwandt mit חמץ), immer fortgesetztes kleines Unrecht (פחות פחותה, das sich dem Gerichte entzieht), kleine Neckereien, Spöttereien, Nadelstiche die das Leben verkümmern, in „Gährung“ bringen, fortgesetzte Zerfetzung der reinen Stimmung, bis sie „sauer“ wird, Nadelstiche, die nicht tödten, aber krank machen. עלך, ruht auf dir, es muß an dir liegen, wenn Hagar sich jetzt über mich erhebt, da sie Hoffnung hat Mutter zu werden; denn אנכי, denn eben dazu habe ich sie ja selbst dir in den Schooß gegeben, sie weiß ja, daß ich das ganze veranlasst, und eben nur in der Absicht veranlasst, daß sie Mutter werde. Es muß also in deinem Benehmen und Verhalten liegen, daß ich in ihren Augen an Werth eingebüßt.

הרה verwandt mit ארה, אריה מרי ורבשי, Frucht abpflücken, Frucht in sich aufnehmen. הרה: einen Fruchtkeim in sich aufnehmen. Im Hiphil הורה (wie הולך von הולך) einen geistigen Keim in Jemand legen: lehren, davon תורה, die Lehre.

B. 6. ווענה, ענה: Sein oder Außern was der Andere veranlasst, antworten oder abhängig sein; ענה: Jemanden seine Abhängigkeit fühlen lassen. Sara's ganze Absicht war dadurch bedingt, daß Hagar, selbst als Abraham's Weib und Mutter seines Kindes, noch ihre Sklavin bleibe, das von ihr zu gebärende Kind dadurch völlig Sara's Kind, und Hagar's Einfluß auf dasselbe völlig ausgeschlossen werde. ווענה, sie brachte ihr daher dieses Abhängigkeitsverhältnis fortwährend zum Bewusstsein. Sie hatte aber vergessen, daß sie ein Unmögliches gewollt, daß ein Weib Abraham's und Mutter seines Kindes nicht Sklavin bleibt. Abraham's Nähe und Abrahams Geist bricht den Sklaven-Sinn, weckt das Gefühl ebenbürtiger Menschenwürde, weckt den Freiheitsdrang und bricht die Fesseln. Hagar ertrug es nicht mehr, als Sklavin betrachtet zu werden.

B. 7. וימצאה, vielleicht im Gegensatz zu ihrer Flucht. Sie war in die Wüste geflohen, hoffte dort von Keinem, vor allem von Keinen, die sie kennen, wieder gefunden zu werden. Es fand sie ein Engel. על עין, sie war dahin geflohen, weil es eine Quelle

8. und sprach: Hagar, Magd Sarai's! Woher kommst du und wohin gehst du? — Sie sprach: Vor meiner Gebieterin Sarai bin ich auf der Flucht.

9. Da sprach Gottes Engel zu ihr: Kehre zu deiner Gebieterin zurück — und demüthige dich unter ihre Hände!

10. Da sprach Gottes Engel zu ihr: Viel, viel werde ich deinen Samen werden lassen, daß er vor Menge nicht gezählt werden könne.

11. Da sprach Gottes Engel zu ihr: Siehe du empfängst und gebierst einen Sohn; du sollst ihn Jischmael nennen, denn Gott hat auf dein Leid hingehört.

12. Er wird ein Freier unter den Menschen sein, seine Hand wider Alle

8. וַיֹּאמֶר הַגֵּר הַנָּזֵר שְׁפַחַת שְׂרַי אִרְמוֹה בָּאת וְאֵנָה חֲלָבִי וְהִיא אָמַר מִפְּנֵי שְׂרַי נִבְרַחְתִּי אֲנֹכִי בְרַחַת:

9. וַיֹּאמֶר לָהּ מִלְאַךְ יְהוָה שׁוּבִי אֶל־נִבְרַחְתְּךָ וְהִתְעַנִּי תַחַת יְדֶיהָ:

10. וַיֹּאמֶר לָהּ מִלְאַךְ יְהוָה הֲרַבָּה אֲרַבָּה אֶת־זַרְעֲךָ וְלֹא־יִסְפָּר מִרְבּוֹ:

11. וַיֹּאמֶר לָהּ מִלְאַךְ יְהוָה הִנֵּן הָרָה וְיִלְדֶת בֶּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־עֲנִיךָ:

12. וְהוּא יִהְיֶה פְרִיא אָדָם יָדוֹ כָּל־

in der Wüste war. Es war aber dieser Quell, der durch die Erinnerung an dies Ereigniß zu einem berühmten Quell geworden, der bekannte Quell, der um so mehr geeignet war das Ereigniß selbst in stetem Gedächtniß der Nachkommen zu erhalten, weil er auf dem Wege zur Wüste Schur, der schauerlichsten, ödesten, wasserärmsten, liegt, und darum für alle in die Wüste und aus derselben ziehenden Karavanen den willkommensten Ruheplatz zu bilden geeignet war.

B. 8. — וְאִי מוֹה: wo ist der Ort, von dem —; אֵנָה, so viel wie לָאן, אֵן, rad. אָנָה, die Richtung nach einem Orte hin, davon אֵנָה das Schiff und אֵנָה Etwas irgend wohin gelangen lassen. מִפְּנֵי נִבְרַחְתִּי, ich kann oder ich will nicht mehr Sklavin sein.

B. 9, 10, 11. Drei getrennte Aussprüche; der erste ist die Bedingung, der zweite die Verheißung, der dritte die Aufgabe und der Erfolg.

B. 9. Kehre freiwillig zurück und ordne dich freiwillig Sara unter. Dieses Opfer ist die Bedingung. Unter dem Eindruck der freiwilligen Anerkennung der Ueberordnung Sara's soll der Sohn reifen und geboren werden, unter Sara's leitendem Einfluß heranwachsen. Hagar rührt sich nicht.

B. 10. Um diesen Preis sollst du Stammutter einer zahlreichen Nachkommenschaft werden. Hagar rührt sich nicht.

B. 11, 12. Deine Nachkommen werden die freiesten unter den Menschen werden. Das war genug. Um diesen Preis ist sie bereit, sich unterzuordnen.

Der Grundgedanke aber, den sie in dem Sohne großziehen, und der ihn frei machen soll, heißt: שְׁמָעֵאל, das Bewußtsein von der den Menschen, den Leidenden wie den Handelnden, überwachenden Vorsehung, die nicht nur sieht, sondern hört, nicht nur Thaten und Zustände, sondern auch Worte und Empfindungen wägt und richtet. כִּי־שָׁמַע ד' אֶל עֲנִיךָ,

und -Aller Hand wider ihn, und im Angesicht aller seiner Brüder wird er seinen Platz einnehmen.

13. Da nannte sie Gott, der zu ihr sprach: Du bist ein Gott des Schauens! Denn sie sagte: habe ich denn auch bis hierher mich nach Einem umgesehen, der mich sehen würde?!

וְגַם כָּל בְּנֵי בְּרָאָה וְעַל-פְּנֵי כָּל-אָחָיו יִשְׁכַּן:

13. וַתִּקְרָא שְׁמֵי-יְהוָה הַדְּבָר אֵלֶיהָ
אָמְרָה אֵל רְאִי כִי אָמְרָה הֲגַם הַלֵּם
רְאִיתִי אַחֲרֵי רְאִי:

nie sonst kommt עיני mit שמיעה, Hören, immer mit ראייה, Sehen, in Verbindung vor. Der Leidenszustand wird gesehen. Hagar ward nicht mißhandelt. Sara's Worte erinnerten sie an ihre Abhängigkeit, ließen sie diese Abhängigkeit fühlen. Hagar's Leiden war ein geistiges, das nur gehört und vernommen werden konnte. —

Er wird, nicht אדם פרא, er wird אדם פרא, der פרא unter den Menschen sein. פרה, פרא, פרה, פרה und so ברא ברה, ברך, Alles nur verschieden nuancirte Ausdrücke des Grundbegriffes: Frei-, Ungebunden-sein und werden. Insbesondere bezeichnet פרא das von dem Joch der Menschen und dem Zwang der Städte ungebundene Freie; daher: das Waldthier, פרא למד מדבר, פרא, das den Zwang der Städte nicht erträgt. Ein solcher nicht unter das Joch der Menschen und Städte sich beugender Menschenstamm wird dein Same unter den Menschen sein. Das einzige Wort פרא bezeichnet den socialen Grundcharakter des Ismaeliten. — על פני כל אחיו, das על פני hat oft die Bedeutung des Widerwärtigen, im Wege stehenden, die Aussicht und Richtung des Andern beschränkenden oder hindernden. Was man nicht gerne sieht, ist על פניו. So על פניו (Jes. 66, 2.), אלהים אחרים על פניו (2. B. M. 20, 3.), שלח מעל פניו (Jerem. 15, 1.) u. s. w. So auch hier: er wird trotz aller seiner Brüder seine Stelle einnehmen und ruhig behaupten. Es wird ihm Keiner Freund sein und doch Niemand wagen, ihm entgegenzutreten.

B. 13. ראי, Substantivform wie ראי, also: das Sehen, das Schauen; „du bist ein Gott des Schauens, dein ist das Schauen, du siehst“. — „כי אמרה וגו' — ראי, אחרי ראי, kann nichts anders heißen, als: Einer, der mich sieht, es ist Präsenz mit Suff. wie רועי, Einer, der mich weidet. היום heißt nie: hier, sondern: hier her, תקרב היום (2. B. M. 3, 5.), מי הביאך היום (Richter 18, 3.) u. s. w., wörtlich also: „Habe ich denn auch bis hierher gesehen nach Einem, der noch mich sieht?“ Hagar war geflohen, auf der ganzen Flucht hatte sie sich umgeschaut, ob ihr Niemand nachfolge. Sie war darauf in die Wüste geflohen, da hielt sie sich sicher, da brauchte sie nicht mehr zu erwarten, daß sie Jemand sehen werde, und da — ward ihr zum Bewußtsein gebracht, daß man Menschen, aber nicht Gott entfliehen könne. „Bis hierher habe ich mich nicht mehr umgesehen nach Einem, der mich sehen würde, du aber bist ein Gott des Sehens, dein Auge ist überall, dir kann man nicht entgehen“. Der Engel hatte ihr שומע אל, ja, שומע אל, den „Hörenden“, den „in aller Zukunft, stets hörenden Gott“ als Vermächtniß für ihr Kind gegeben, jenes Gottbewußtsein, welches nicht nur die äußern Ereignisse, sondern selbst die nur dem Geiste

14. Darum nannte er den Brunnen:
Brunnen dem Lebendigen mich Schauen-
den; er ist der zwischen Kadesch und Bared.

14. על-כן קרא לְבַאֵר לְחַי רְאֵי הַנְּהָה בֵּין קַדֶּשׁ וּבֵין בָּרֶד:

offenbaren Regungen und Empfindungen des Menschengemüthes Gott offen legt; dieses, den Menschen selbst in seinem Innern Gottes fester Obhut unterstellende Bewusstsein sollte ihren Sohn und ihre Nachkommen frei machen. Hagar war aber erst ein frei werden = der Mensch. Ihr Gemüth hielt den Eindruck am stärksten fest, daß man von Menschen aber von Gott nicht frei werden könne, daß Gott ein überall und Alles Schauender sei. Sie nannte ihn nicht שומע, sondern nach dem Sehen, und zwar nicht רוא' א', der mich sieht, sondern רוא' א', der überhaupt sieht, dem das Sehen absolut zukommt. — הָלוֹם rad. הלם: Klopfen, Schlagen, ähnlich פעם: Schritt und פעמון: der Klöpfel in der Glocke, נפעמתי, וחפעם רוחו, wiederholt „geklopft“, beunruhigt, und הפעם: ein Schritt in der Zeit, ein Mal. הָלוֹם nur örtlich: ein einmaliger Hinzusritt, bis hierher.

V. 14. Abraham nahm die Erkenntniß, die dem ihm vermählten Sklaven-Weibe an dieser Stelle geworden, auf, vervollständigte aber den Begriff durch Beifügung des Wortes חַי, rad. חיה, die andere Wurzel vom Leben, das potenzirte הגה und היה, der Dasein und Leben gewordene Gedanke, bezeichnet nur das geschöpfliche Leben, dessen Ursprung und Halt im schaffenden Gottesgedanken liegt. חיה kommt nie von Gott vor. Wohl aber חַי, das potenzirte חגג, ein Leben, das seinen Mittelpunkt in sich hat, ein Begriff des Lebens, der dem Geschöpflichen nur relativ, zur charakterisirenden Unterscheidung von Mineral und Pflanze zukommt, absolut und in Wahrheit nur von Gott prädicirt werden kann. Er ist א' חַי, אלקים חיים. — א' ist somit das Wesen, das die Ursache seines Seins und Lebens in sich selber trägt, somit das Unbedingte in der Zeit und im Warten.

Diesen Quell, an dem Eingang der schreckendsten, ödesten Wüste, so ganz geeignet, der hervorragendste Sammelplatz eines Beduinenvolkes zu sein, sehen wir mit diesem Ereigniß der Stammutter für das arabische Volk zu einem Denkmal werden, an welches sich Alles knüpfen dürfte, was dieser Stamm für die Menschheit geworden. Die Stammutter hatte hier das Unbedingtsein Gottes von dem Raume kennen gelernt, der Stammvater fügte noch hinzu die Unbedingtheit Gottes von der Zeit, und umwandelte zugleich den allgemeinen Ausdruck der allgemeinen השגחה, רוא' in רוא' א': „den mich Sehenden“, also in den Ausdruck der speciellsten Vorsehung, der השגחה פרטית. Nur wer Gott als den begreift, der den Epigonen der letzten Enkel noch ganz derselbe Gott ist, in derselben Kraft und Energie, morgen wie heute, der nimmer altert und nimmer seinen Sinn ändert, dem spätesten Epigonen noch mit derselben Treue nahe wie der alten Stammutter vor Jahrtausenden, — nur wer sich noch unter demselben Auge fühlt, das auch die Stammutter an diesem Brunnen in der Wüste geschaut, hat Gott als א' חַי רוא' begriffen. Es sind aber eben diese beiden Gedanken: א' חַי רוא', die Absolutheit Gottes von Raum und Zeit, und seine Alles überwachende und leitende Vorsehung, dieses Geschenk der Stammutter und des Stammvaters, eben diejenigen Gedanken, in deren Entwicklung alle arabischen Denker und Philosophen für die Menschheit gearbeitet und die den höchsten Gedankenschatz des arabischen

15. So gebar Hagar dem Abram einen Sohn. Abram nannte seinen Sohn, den Hagar geboren hatte, Zischmael.

15. וַתֵּלֶד הַגֵּר לְאַבְרָם בֶּן וַיִּקְרָא
אַבְרָם שֵׁם-בְּנוֹ אֲשֶׁר-יָלְדָהּ הַגֵּר
לְשִׁמְעָאֵל:

16. Abram war sechsundachtzig Jahre alt als Hagar den Zischmael Abram gebar.

16. וְאַבְרָם בֶּן-שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ
שָׁנִים בָּלְדָתָהּ הַגֵּר אֶת-יְשִׁמְעָאֵל
לְאַבְרָם: ׀

Kap. 17. V. 1. Abram war neunund-

יז 1. וַיְהִי אַבְרָם בֶּן-תְּשַׁעִים שָׁנָה

Volkes ausmachen. Ueberhaupt enthält diese Pflanzungsgeschichte der ismaelitischen Nation alle Reime, die so ausgeprägt in ihrer spätern Eigenthümlichkeit hervortreten. Chamitische Sinnlichkeit, Hagar's Freiheitsdrang und Abraham's Geist, das sind die Grundfäden, aus welchen der arabische Nationalcharakter sich webte. Das von Abraham und Hagar erzeugte arabische Volk ist einseitig jüdisch. Uns, dem jüdischen Volke, hat Gott eine Aufgabe gesetzt, die eine doppelte Seite hat: 1) אמונה, die geistigen Wahrheiten, die wir in uns aufzunehmen haben, und an denen sich unser Geist zu entwickeln hat, und 2) das Gesetz, die mit diesen Wahrheiten harmonische Gestaltung des ganzen Lebens nach dem Diktate des göttlichen Willens. Nach der Einen Seite, der geistigen hin, ist die arabische Nation höchst bedeutsam im Reiche der Menschheit. Sie hat den abrahamitischen Gottesgedanken mit so großer Schärfe entwickelt, daß die Einheitsgedanken in den Schriften jüdischer Religionsphilosophen, soweit sie philosophisch entwickelt werden, vorzugsweise in der Gedankenarbeit arabischer Schriftsteller ruhen. Sie haben die אמונה, aber nicht die מצוה. Es genügt nicht, geistige Gedanken von Gottes Einheit zu haben, zu שמע gehört וראה, die praktische Unterordnung aller Kräfte und alles Strebens בכול לב נפש ומאור. Dazu genügt es nicht, von einem Abraham erzeugt und erzogen zu sein, dazu muß man von einer Sara geboren werden. Das spezifische Abraham'svolk ist nicht bestimmt, bloß der theologisch-philosophische Gott-Einheits-Herold zu sein, sondern: לשמור דרך ד' לעשות, — dazu gehört die Unterordnung aller, und zuerst aller sinnlichen Kräfte, Triebe und Regungen, dazu die Weihe des Leibes. Erst mit der Hingebung des ganzen sinnlichen Leibes beginnt der Jude. Ismael hat die Weihe des Geistes von Abraham; aber ihm fehlt die Weihe des sinnlichen Daseins von Sara. Wo ein jüdisches Weib die Kinder gebiert, nährt und erzieht, da wird schon in der Wurzel das Sinnliche geweiht. Nicht umsonst steht die Geschichte von Sara und Hagar zwischen מילה und בריה בין הכתרים.

Kap. 17. V. 1. Abraham war bereits 99 Jahre alt, ein ganzes vollendetes Leben lag bereits zurück, er hätte dies schon für die höchste Vollendung halten können und erfuhr nun, daß er eben erst am Anfange stehe.

Nach doppelter Seite hin ist diese Thatsache wichtig. Da sprechen die Einen: „wenn man nur der moralischen und humanen Seite des Lebens genügt, so hat man auch Gott

neunzig Jahre alt, da ward Gott Abram וַיִּשַׁע שָׁנָיִם וַיְרֵא יְהוָה אֶל-

genügt, auch das Judenthum will ja nichts anderes“. Und Andere meinen: „Jude sein sei ein anderes Sein als Mensch-Sein, sei ein Surrogat dafür“. Stünde hier nicht, Abraham sei bereits 99 Jahre alt gewesen, als der Begründungsbund des Judenthums, als der Bund der Mila mit ihm geschlossen wurde, so hätten wir glauben können, alle die großen Tugenden, die wir von Abraham bis jetzt kennen gelernt, wären das Produkt dieses, etwa bereits in frühester Jugend mit ihm geschlossenen Bundes gewesen, ja sie umfaßten die ganze Blüthe dieses Bundes. So aber war dies alles bereits der Mila vorangegangen. Die jetzt an ihn ergehende Anforderung: הָיָה חַמִּים setzt die vollständige Verwirklichung der reinen Humanität voraus. Der Abraham'sbund ist eine höhere Vollendung des Menschlichen; „mußt erst Mensch sein, ehe du Jude sein willst“. Jude sein setzt voraus, daß nichts Reinnenschliches dir fremd sei. Du bist noch lange kein Jude, wenn du bloß alles Das bist, was bisher Abraham entfaltet. So mild, so menschlich, so verfühlich, so uneigennützig u. s. w. wie Abraham bisher sich gezeigt, gewährt erst das Ideal eines reinen Noachiden. Gott hatte Abraham erst 99 Jahre durch alle die erziehenden Ereignisse hindurch geführt, hatte ihn erst Alles lösen lassen, was Gott von jedem reinen Menschen fordert, und erst dann ward Gott dem Abraham zum zweitenmale sichtbar und sprach zu ihm: 'ש' א' נ' u. s. w.

Aus 2. B. M. 6, 13. wissen wir, daß der spezifische Charakter der den Vätern gewordenen Gottesoffenbarung in diesem Namen enthalten sei. Ueber dessen Etymologie gehen die Ansichten auseinander. Man hat an שָׂרָד oder an 'ר mit vorgefügtem Relativpronomen ש' gedacht. Bei den Weisen waltet die letztere Ansicht vor, und dafür spricht auch unleugbar die Form. Denn wenn von שָׂרָד, wäre das ' nicht zu erklären. Hingegen für die relativ-Pronominalform ש' mit folgendem Dagesch שְׂקַמְחִי בְּשָׂנִים Beispiele bieten. Also: רִי אֲשֶׁר רִי (רִי rad. רִיה, gesteigerte Form von רָגַה sich vermehren: das voll Genügende, genug), Ich bin das „Genug!“ und ich bin „genug“. In diesen beiden Auffassungen enthüllen uns die Weisen וְלִי die tiefsten Gottanschauungen. אֲנִי הוּא שְׂאֵמַרְתִּי לְעוֹלָמִי רִי שְׂאֵלְמַלְא שְׂאֵמַרְתִּי לְשָׁמַיִם וְאָרֶץ רִי עַד עַבְשִׁי הָיוּ מוֹחֲזִין וְהוֹלְכִין — אֲנִי הוּא שְׂאֵן הָעוֹלָם וּמְלוֹא כְּרִי לְאֵלְקוֹתַי — רִיִּךְ שְׂאֵנִי פֶטְרוֹנְךָ וְלֹא לְךָ לְבַדְּךָ אֵלֹא רִי לְעוֹלָם שְׂאֵנִי אֵלֹדוֹ שְׂאֵנִי פֶטְרוֹנִי — (כ"ר מו) „Ich bin's, der ich meiner Welt das: Genug! zugerufen, hätte Ich Himmel und Erde nicht „genug!“ zugerufen, sie würden sich noch gegenwärtig fort und fort weiter entwickeln. — Ich bin's, dessen Gottheit die Welt und ihre Fülle nicht genügen. Es ist dir genug, daß Ich dein Schutzherr bin und nicht dir allein, es genügt der Welt, daß Ich ihr Gott, daß Ich ihr Schutzherr bin“.

Siehe dich um in meiner Welt! Ueberall stehst du dem Ganzen und dem Einzelnen ein „Genug!“ aufgeprägt und dieses „Genug“ offenbart „Mich!“ Wären Himmel und Erde das ewige Produkt ewig blind waltender Naturkräfte — wie die altersgraue Weisheit der Menschenthorheit spricht — warum schaffen diese schaffenden Kräfte nicht fort, was hat ihrem Schaffen in dem nun bereits Jahrtausende bestehenden Bestande das Ziel gesetzt, welches „Genug!“ hält ihre Schöpfer-Allmacht zurück, daß sie sich nicht fort und

sichtbar und sagte zu ihm: Ich bin אֱלֹהֵי אַבְרָאָם

fort in neuen Schöpfungen offenbaren! Eben dieses „Genug!“, dieser Sabbath-Stempel der Schöpfung, ist das Gottes-Siegel an Himmel und Erde, macht die Menschen-Weisheit zum Gelächter, verkündet Himmel und Erde nicht als das Produkt blinder, physisch gebundener Kräfte, sondern als das freie Werk eines seine Schöpfergedanken mit freier Allmacht und freiem Willen frei verwirklichenden Meisters, eines 'א ש'ר, eines seinen eigenen Schöpfungen Ziel setzenden Einen. —

Und nicht nur dem großen Ganzen, jedem kleinsten Wesen, dem kleinsten mit Kraft begabten, in Form gekleideten Stofftheilchen hat Er Sein "י", aufgeprägt, ja dieses "י", ist der einzige Born seines Seins und der Art seines Seins. Jeder Kraft ist ein Spielraum des Wirkens geöffnet, innerhalb dessen sie die lebendigste Energie, über den hinaus sie Null ist. Jede Form ist selber Umgränzung (צור), ist die Umgränzung des Stoffes zum räumlichen Spielraum der in ihm wirkenden Kräfte, ja ist vielleicht nichts als das Produkt des der Kraft zugerufenen י, die an ihren Lineamenten ihre Gränze gefunden. Des Schöpfers י ist's, das Alles zugewogen und zugemessen, das sich in jedem Maß, jeder Größe, jedem Gesetz und jedem Ziel offenbart. — (Vgl. oben zu ויכלו).

Und dieser Gott ist nicht aufgegangen in seine Welt, er ist י für die Welt, aber die ganze Welt und ihre Fülle erschöpft sein Gott-Sein nicht. Er ist nicht noch nur als die dem Schöpfungswerke inhärirende Schöpferkraft, als Weltseele, Weltgeist vorhanden, wie das das philosophirende und speculirende heidnische Weltbewusstsein construirt — er hat sich nicht erschöpft in seinem Werke und ist rein aufgegangen in sein Werk, wie die zahnlose Weisheit sich das Weltrathsel deutet; אין העולם ומלואו כדי לאלדו, außer und über seinem Werke und über sein Werk hinaus steht in freier unerschöpflicher Energie der Gott, der nicht aus Erschöpfung ein Ziel seines Schaffens gefunden, sondern um seinem eigenen freien Gedanken zu genügen, seinem eigenen Schaffen das י gesetzt.

Und darum ist nur dieser Eine, י Seiende und י Setzende: Gott, und er ist auch dir und der Welt י, Ihr habt genug, wenn ihr Ihn habt, und habt ihr Ihn nicht, so habet ihr Nichts!

Wenn eine spätere Auffassung diesen Gottesnamen von שרר ableitet, und ihn als משרד מערכות erklärt, so ist diese Auffassung, wie bereits bemerkt, grammatisch nicht ganz gerechtfertigt; im Begriff entfernt dieselbe sich nicht viel von der obigen. מערכות ist die natürliche, von Gott gesetzte Ordnung der Dinge, משרד ist der über diese Ordnung frei Waltende. In dieser Auffassung tritt das Merkmal der Freiheit in dem Gottesbegriff mehr hervor, das unseren Gottesgedanken vor jener Verirrung schützt, die den Welterschöpfer mit jenem bekannten Zauberlehrling identificirt, dem die Zauberformel verloren gegangen, die von ihm selbst hervorgerufenen Geister zu bannen. Es ist wieder dieselbe Wahrheit, die ihn nicht in die Welt aufgehen, sondern als den in freier, persönlicher Allmacht über seine Welt Waltenden und Gebietenden begreifen läßt.

Also: „Ich bin der freie, allmächtige Gott, der überall Jeglichem Ziel und Maß, jedem Wesen die Freiheit im Gesetz, den Spielraum innerhalb gewisser Schranken gesetzt

שְׂרֵי הַהֵלֵךְ לְפָנַי וְהָיָה תְּמִים: אֵל שֵׁר, führe dich vor meinem Ange-
sichte und werde vollendet!

hat; führe dich vor meinem Angesichte“. Es ist ein Unterschied zwischen הֵלֵךְ und הַהֵלֵךְ. הֵלֵךְ ist nicht nur die Bewegung des Menschen, vielmehr eine jede Bewegung zu einem Ziele. Sie kann auch eine unwillkürliche, willenlose sein. So vom Strome: הֵלֵךְ עַל כָּל גְּרוּתֵי (Jes. 8, 7.). הַהֵלֵךְ jedoch bezeichnet entgegengesetzt: seinen Wandel nicht von äußern Umständen bedingen lassen, sondern von innen heraus sich führen, also: eine aus freiem Entschluß und inniger Energie hervorgehende Bewegung. Daher nur von Menschen und von Gott selbst. Nur einmal יִהְיֶה כִּי יִהְיֶה אִף חֲצִיךָ יִהְיֶה לְךָ (Ps. 77, 18.) von den als Gottespfeile gesandten Blitzen, deren Bewegung aber eben durch diesen Ausdruck der bloß physischen, blinden Bewegung enthoben und die damit zu Gottes-Boten erhoben werden, die sich nach dem in sich aufgenommenen Gottes-Auftrag bewegen. הַהֵלֵךְ לְפָנַי, nicht הַהֵלֵךְ אֵתִי, welches nur: sich in seinem Gesichte von Gott führen lassen, bedeuten würde; sondern לְפָנַי, stets die Gegenwart Gottes vor Augen haben; also hier: bei jedem Schritte auf Den hinblicken, der überall Ziel und Maß gesetzt, die Freiheit nur im Gesetze verliehen.

Der Charakter, den ein solcher Wandel fordert und gestaltet, kann nichts anderes als derselbe sein, den 'ש' אֵל allen Wesen aufgeprägt hat, den alle andern Wesen willenlos, unwandelbar tragen, den aber Abraham frei sich aneignen soll. Dieser Charakter des Schöpferwerks ist aber nichts als: תְּמִים. הַצֹּר תְּמִים פְּעֻלוֹ, nach Auffassung der Weisen: der Form-Gebende, Gestaltende, הַצִּיּוֹר, und der mit dieser Form Jeglichem Maß und Ziel und Gränze Gebende hat eben damit seinem Werke im Ganzen und Einzelnen den Charakter תְּמִים aufgedrückt.

תְּמִים, rad. תָּמַם, größtentheils: aufhören zu sein, dann auch: aufhören zu thun, bis zu einem Ende geführt sein, nichts weiter zu thun haben, fertig sein. Dann auch von Zuständen: dem nichts fehlt, der bis an die Gränze der Vollendung geführt ist, an dem nichts zu viel und nichts zu wenig ist; so das תְּמִים beim Opfer. Wir haben schon oben (zu וַיִּכְלוּ) bemerkt, wie in dem jüdischen Sprachgedanken Vollendetsein und Aufhören sogar bis zum Verschwinden mit denselben Ausdrücken bezeichnet werde; wie alles Vollkommene nur einseitig sein könne, aufgehört haben müsse, irgend Anderes zu sein. Würde man das תְּמִים nur relativ als Eigenschaft des Menschen in Beziehung zu Gott, wie 'ר' עִם תְּמִים חַרְוֵי u. s. w. begreifen, so würde es einen Charakter bezeichnen, der gar nichts Anderes will, auf gar nichts Anderes Rücksicht nimmt, als: Gott zu dienen. Leute können einen solchen Menschen leicht berücken, eben weil er für gar nichts Anderes Sinn hat und in dieses Eine Streben ganz aufgeht; allein gleichwohl יֵךְ בָּרוּם הוֹלֵךְ. Jedoch in diesem Sinne wäre תְּמִים nur relativ gut, es könnte auch einen תְּמִים לעוֹלָם geben, während תְּמִים doch, wie hier evident, als absolut gut zu begreifen ist. Im Grundbegriff תָּמַם ist allerdings die negative Bedeutung vorherrschend: bis hierher und nicht weiter. Verwandt damit דָּמַם: schweigen, sich bescheiden zurückziehen und harren; auch טָמַם: unzugänglich, verschlossen sein. Es erscheint somit תְּמִים als Derjenige, der in allen seinen Beziehungen bis an die Gränze des Gestatteten und Gebotenen geht und dort stille steht, somit positiv

2. Ich möchte meinen Bund zwischen
 mich und dich geben und dich im
 äußersten Maaße vermehren.

וְאֶתְנֶנָּה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאָרַבְתָּ
 אֶתְּךָ בְּמֵאֵד מְאֹד:

und negativ Selbstbeherrschung übt. Das תמים füllt die Gränzen, den Kreis, das Gebiet, das ihm Gott angewiesen, völlig aus und hört in ihm auf. Es entspricht dem: „nicht mehr und nicht minder“, dem: לא תוסיף und לא תגרע.

תמים ist somit für den Menschencharakter das reine Correlat des Gottcharakters: שדי. Alle Wesen außer dem Menschen können nicht weiter gehen, das von Gott ihnen gesetzte יי ist für sie unüberschreitbar. Dem Juden ist gesagt: werde aus freiem Entschlusse der sich selbst יי-Setzende, sage dir יי, wo Gott dir יי sagt. Das ist das ganze Judenthum. Die ganze תורה ist nichts Anderes als das Gottes-יי für alles Menschliche. Daher die jüdische Bezeichnung der Sünde als עברה, als das Hinüberschreiten über diese Gränze. Innerhalb des von Gott gesteckten Spielraum's ist Alles, auch das Sinnlichste, heilig und gut. Absolut, an sich, ist durchaus Nichts gut und Nichts schlecht am Menschen. Kein Verbot fordert Vernichtung einer Anlage, weist jeder vielmehr einen bestimmten Spielraum an. Nur beim Ueberschreiten, meistens auch beim Nichterreichen der Gränze wird es Sünde. Dies ist der jüdische Grundcharakter der Gesetzlichkeit. „Innerhalb der von Gott gesetzten Gränzen sollst du frei dich führen!“ Dies ist auch der Unterschied zwischen dem Juden und dem bisherigen Abraham. Dem abrahamitischen Wesen ohne diesen „Bund“ genügt zur Tugend der bloße gute Wille. In der nichtjüdischen Welt wird jede That durch die gute Gesinnung gedeckt. Dem Judenthum genügt die gute Gesinnung, die gute כונה, nicht; es muß die gute Gesinnung auf die gute That gerichtet sein, und den Maßstab für die Güte der That giebt das Gottes-יי, der Gotteswille, das göttliche Gesetz, eine Wahrheit, die M. Jehuda Halevi seinem Kufari zu Grunde gelegt hat. Bis hierher wurde Abraham wegen seines guten Herzens und Wesens geschätzt und geliebt. Das Höhere, das hier von ihm gefordert wird, ist: die Gesetzlichkeit, „die freie Unterordnung“ unter Gottes Gesetz, um so das frei zu werden, was alle andern Wesen durch ihre natürliche Anlage gezwungen sind. So auch die Weisen: על רמ"ג איברים ולבסוף בתחלה המליכו על רמ"ח איברים אלו הן שתי עינים ושתי אוזנים וראש הגויה (נדרים ל"ב ב') המליכו על רמ"ח איברים אלו הן שתי עינים ושתי אוזנים וראש הגויה (נדרים ל"ב ב'). Bis dahin habe Abraham über alle seine Glieder bis auf diejenigen Sinne geherrscht, über welche gewöhnliche Menschen selten volle Meisterschaft erlangen. Von nun an trat für ihn ein Anderes ein: Sinne und Triebe, denen andere Menschen mehr blind folgen, sollen im neuen Bunde der freien Beherrschung der menschlichen Willenskraft unterstehen; selbst der mächtigste Trieb soll gemeistert, ihnen Allen im Namen Gottes: יי gesagt werden. Nicht bloß wo es gilt „human“ zu sein, immer und in allen Beziehungen soll der jüdische Mensch göttlich und eben darin erst wahrhaft vollendet „menschlich“ sein. Auf diesen Entschlus der sich Gott frei unterordnenden That hat Gott das ganze Gebäude errichtet, dessen Resultat das jüdische Volk, das Haus Abraham's ist.

R. 2. וְאֶתְנֶנָּה בְּרִיתִי וְנִי. Entschließe dich zu dieser Unterordnung unter mein Gesetz, denn ich möchte etwas hinstellen zwischen dich und mich, das בְּרִית, das meinerseits und

3. Da warf sich Abram auf sein Angesicht, und es sprach mit ihm Gott zur Mittheilung: וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל-פָּנָיו וַיְדַבֵּר אֲתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר:

deinerseits „absolut“ sein soll. Die jüdische Bestimmung wächst nicht aus den natürlichen Ereignissen hervor, eine pragmatische Geschichte der Juden im gewöhnlichen Sinne ist unmöglich. Auf natürlichem Wege wäre nie der erste Jude entstanden, und gäbe es längst keinen Juden mehr. קצק, der gewöhnlichen Berechnung eine lächerliche Unmöglichkeit, das ist der Typus der jüdischen Erscheinung. Beides; beiderseits, בני ובעיך, die von mir dir zu gewährende geschichtliche Existenz, sowie die von dir mir zu leistende Hingebung, soll ברית sein, von allen äußern Verhältnissen und Bedingungen völlig abgelöst, völlig unabhängig.

ואחנה ברית, die Verbindung von ברית mit נחן kommt fast nicht wieder vor, (nur noch einmal bei Pinchas שלום בריתו שלום). Einen Bund errichten heißt sonst: כרת ברית, הקים ברית, nie aber ברית נחן. Es ist daher möglich, daß ואחנה ברית, nicht die Errichtung eines eigenen Bündnisses, sondern die Uebertragung eines bereits bestehenden auf Abraham bedente. Schon längst, als Gott der Menschheit die Erde zum zweiten Male schenkte, hatte er einen Bund mit der Gesamtmenschheit geschlossen, und als ברית dahingestellt, daß, trotz aller künftigen Verirrungen, die Menschheit nicht wieder zu Grunde gehen, sondern einen solchen Weg der Erziehung geführt werden solle, daß des חמס und der השחת דרך immer weniger, und die Menschheit immer würdiger werde, das Paradies auf Erden zu finden. Für diesen ברית, für dieses absolute Ziel, hatte Gott bisher ein Werkzeug gesucht, wünschte es nun in Abraham gefunden zu haben, und spricht daher: ich möchte gerne durch dich jenen mit der Menschheit geschlossenen ברית zur Verwirklichung bringen, וארכה אותך במאוד מאוד, mit dir beginnen, und dich zum Grundkeim der wieder mir zu gewinnenden Gesamtmenschheit setzen. Du wärest dann der erste mir für jene Heileszukunft wiedergewonnene Mensch, und ich werde dich und die Menschheit also führen, daß zuletzt in deinem Geiste alle Menschen erstehen und du dich in jedem Menschen wiederholest. (Siehe zu Kap. 1, 28.). (Auch bei Pinchas dürfte das ונחן לו in ähnlichem Sinne sich erklären. Auch Pinchas hatte eine Hingebung bewährt, die eigentlich von der Gesamtgemeinde erwartet werden sollte. Den ברית, den Gott mit der Gesamtheit geschlossen hatte, überträgt Er daher in besonderer Weise auf Pinchas, vielleicht: übergibt ihm diesen Bund zur Wahrung).

B. 3. „Sich hinwerfen“ drückt das Aufgeben seiner Selbstständigkeit aus. Indem man zugleich sich „auf sein Angesicht“ wirft, hört man zugleich auf sehend zu sein, wird bloß hörend, giebt also die materielle und geistige Selbstständigkeit dem Andern gegenüber auf. Ähnlich wie die Engel um Gottes Thron Angesicht und Füße verhüllen und nur bereit sind, in Erfüllung des Gottesgeheißes die Schwingen der Kraft zu entfalten. Mit diesem auf's Angesicht Hinwerfen war Abraham seinerseits auf die Bundes-Anforderung eingegangen.

Während es bisher וירא אליו ה' und וירא אליו ה' hieß, heißt es jetzt וירא אליו ה' קים. Vor eingegangener Verbindlichkeit war das Eingehen dem freiwilligen Entschlusse Abra-

4. Ich, was mich betrifft, siehe mein Bund ist nun mit dir und du wirst zum Vater der wogenden Menge der Völker,

5. und nicht mehr soll man dich Abram nennen, sondern Abraham soll dein Name sein; denn zum Vater der wogenden Menge der Völker habe ich dich bestimmt.

6. Ich werde dich aber auch selbst im äußersten Maasse fruchtbar machen, werde dich selbst zu Völkern werden lassen und Könige sollen von dir stammen;

4. אָנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהִיְיָתָ לְאֵב הַמּוֹן גּוֹיִם:

5. וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת־שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אֲבֵי־הַמּוֹן גּוֹיִם בְּנִתְהַיְךָ:

6. וְהִפְרֵתִי אִתְּךָ בְּמֵאֹד מְאֹד וּבְנִתְהַיְךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ:

ham's hingegeben, es war nur Gottes Wunsch; hätte Abraham sich nicht dazu entschlossen, er wäre immer noch בן נח geblieben. Nach übernommener Verbindlichkeit war das Verhältniß zur Verpflichtung erwachsen, und als אלקי, als Gott des Rechts und der Ordnung, der mit sich und seinen Anordnungen nicht spielen läßt, spricht Gott das Folgende, und daher auch לאמר, damit es Abraham weiter tradire.

V. 4—8 spricht die eine Seite des Bundes aus: das von Gott zu Erwartende; V. 9. u. f. f. das dagegen von Abraham und seinen Nachkommen zu Leistende. אָנִי הִנֵּה וגו' Ich, was mich betrifft, von diesem Augenblick beginnt meine absolute Verheißung mit dir zu sein, und die bewirkt, daß du zu einem „Vater des Gewoges der Völker“ werdest. Es ist hier schwerlich an die leibliche Abstammung von Abraham zu denken, von dieser ist erst V. 6 die Rede. Der Name Abraham, in welchem diese Verheißung festgehalten werden soll, beweist auch, daß אב hier nicht im leiblichen Sinne zu verstehen sei, es würde sonst אברהם lauten müssen und das ר wäre bedeutungslos und störend. אב הַמּוֹן גּוֹיִם ist vielmehr gleichbedeutend mit אבֵי הַמּוֹן גּוֹיִם. אבֵי ist aber der Fittig, bildlich: die Schwungkraft, davon אבֵיר; so heißt Gott, der אברתי על אברתי, יעקב, אבֵיר יעקב. So ist Abraham אבֵיר הַגּוֹיִם, er ist der Hebel, der sie zur geistigen und sittlichen Höhe bringt. Ohne Abraham's Geist ist die Masse der Völker: הַמּוֹן, ein aufeinander und durcheinander brauendes Gewoge, sie kommen, man weiß nicht woher, sie gehen, man weiß nicht wohin, ihrer Bewegung fehlt jedes Richtmaß und Ziel. Sie sind kein צבא, keine sich um einen einheitlichen Willen zu einem einheitlichen Ziele gruppierende Menge, sondern הַמּוֹן: eine ungeordnete Masse. Abraham bringt ihnen den einheitlichen Geist, wird dadurch ihr geistiger Vater. Möglich, daß auch darum nicht das gewöhnliche אבֵי הַמּוֹן גּוֹיִם, sondern אבֵי הַמּוֹן גּוֹיִם gebraucht ist.

V. 6. Aber für diesen Zweck der Erhebung der Gesamtmenschheit zu ihrer geistig sittlichen Höhe, und außer dieser allgemeinen Bedeutung, sichert dir mein ברית noch ein Besonderes: du selbst wirst Stammvater eines großen Volkes. Dieses Volk, das als Mustervolk der Gesamtvölkermenge voranzuwandeln soll, wird sich selbst als גּוֹיִם, als eine

7. und ich werde meinen Bund zwischen mir und dir und zwischen deinen Nachkommen nach dir für ihre Geschlechter zum ewigen Bunde aufrecht halten, dir und deinen Nachkommen nach dir Gott zu sein,

8. und werde dir und deinen Nachkommen nach dir das Land deines Aufenthaltes, das ganze Land Kanaan zum ewigen Eigenthum geben und werde ihnen Gott sein.

9. Da sprach aber Gott zu Abraham: Aber auch du mußt meinen Bund hüten, du und dein Same nach dir für ihre Geschlechter.

שבעי. 7. וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי
וּבֵינְךָ וּבֵין וְרַעְיָה אַחֲרַיָּךְ לְדֹרֹתֶם
לְבְרִית עוֹלָם לְהַיּוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים
וְלִרְעֵה אַחֲרַיָּךְ:

8. וְנָתַתִּי לְךָ וְלִרְעֵה אַחֲרַיָּךְ אֶת־
אֶרֶץ מְגֻרְיָךְ אֶת כָּל־אֶרֶץ כְּנָעַן
לְאֶחְזָתָה עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים:
9. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם

וְאָמַר אֶת־בְּרִיתִי תִשְׁמֹר וְרַעְיָה
אַחֲרַיָּךְ לְדֹרֹתֶם:

Völkermehrheit darstellen. Es wird aus Stämmen bestehen, deren jeder eine besondere Charakternuance der Völkerversehung zur Anschauung bringen und so thatsächlich bewahrheiten soll, daß der Gottesbund, der göttliche Menschenberuf an keine Berufseigenlichkeit geknüpft und durch keine gehindert ist. Nicht Löwenmuth, nicht Handelsgeist, nicht Studientrieb zc. zc. bedingt oder hindert Abraham's Sendung an die Menschheit. Ein Kriegervolk wie Juda, ein Handelsvolk wie Sebulun, ein Volk der Gelehrsamkeit wie Isachar, des Ackerbaues wie Acher zc. zc., alle sind berufen, die allgemeine Aufgabe des gemeinschaftlichen Berufes, die das Judenthum lehrt, in ihrer besondern Lebenshätigkeit zu verwirklichen. Keine Kirche, ein Volk, wollte Gott durch Abraham stiften, ein Volk für die ganze Fülle von Völkern, darum sollte dieses Volk selbst aus volksthümlich gesonderten Stämmen, aus גוים bestehen. So wird das verheißene jüdische Volk Jakob gegenüber, bei welchem ja an gar kein anderes Volk zu denken ist, ausdrücklich (1. B. III. 35, 11.) גוים וקהל גוים genannt, גוים וקהל גוים, es ist einerseits גוים, eine geschlossene Einheit, und besteht anderseits aus קהל גוים.

B. 7. והקימתי את בריתי. Die Verwirklichung dieser meiner an deinen Nachkommen zu erfüllenden Bestimmung wird nicht leicht sein, sie wird viele Anfechtungen und Kämpfe zu bestehen haben; allein ich werde sie „aufrecht halten“, werde deine Kinder nach dir bilden, leiten, läutern, erziehen, bis sie mir Kinder werden.

B. 8. Dann erst, heißt es, nachdem ich mit aus deinen Nachkommen ein Volk gewonnen, werde ich ihnen das Land geben, in welchem du als Fremdling gewohnt und werde mich ihnen dort als leitender, schützender, fürsorgender Gott bewähren.

B. 9. ואתה ist das Correlat zu dem vorhergehenden ואני B. 4. ושמר: Ich, hatte Gott gesagt, werde meinen Bund unter allen Umständen aufrecht halten, selbst wenn Verhältnisse eintreten sollten, die ihn zum Falle bringen könnten; allein אתה את בריתי תשמר, du hast meinen Bund zu hüten, dir und deinen Nachkommen liegt es ob dafür zu sorgen,

10. Dies ist mein Bund, den ihr hütet אַנְחַ בְּרִיתִי אֲשֶׁר הִשְׁמַרְתֶּם בֵּינִי

daß er nicht in diese Gefahr komme. Diese Verpflichtung ruht auf allen Nachkommen Abraham's. Diese Nachkommen verdanken nicht nur ihre geistig sittliche Bestimmung, sondern ihre ganze physische und materielle Existenz eben nur dieser von Abraham übernommenen Verpflichtung. Ihr ganzes Dasein ist aus dieser Verpflichtung hervorgegangen! Ohne sie wäre kein Sizchak geboren worden. Sie sind nur unter dieser Bedingung geworden und athmen nur als Söhne dieses Bundes. Ihr Dasein selbst verpflichtet sie daher zu diesem Bunde.

V. 10. In eigenthümlicher Weise wird zuerst die Mita selbst ברית genannt, also, daß die Vollziehung derselben selbst als eine Erfüllung des Bundes erscheint, und dann wird sie im folgenden Verse als אות ברית, als Zeichen des Bundes erklärt, somit als ein Symbol, das den ברית vergegenwärtigen soll, dessen Erfüllung somit über den einfachen Akt der Mita hinausreichen muß. Es dürften diese bei dem ersten spezifisch jüdischen und zwar symbolischen Gesetze sich findenden Aussprüche für die richtige Würdigung aller folgenden ähnlichen Gesetze von höchster Bedeutsamkeit sein. Und zwar nach beiden Seiten hin.

Bei symbolischen Geboten ist nicht nur die Festhaltung der durch sie zu verewigenden Idee, sondern in allererster Linie die konkrete Vollziehung der angeordneten Handlung unverbrüchliches Gottesgesetz; und nimmer kann die Festhaltung der Idee von der konkreten Vollziehung dispensiren oder dieselbe ersetzen. Die Nichtvollziehung der Handlung kommt der Leugnung der Idee gleich. Wer das Bundeszeichen unterläßt, hat (V. 14.) den Bund zerstört, und die Vollziehung des Zeichens ist selbst (V. 10.) Hütung des Bundes שמירת הברית.

Von anderer Seite hat die Vollziehung der Handlung ihre volle Bestimmung nur erst dann erreicht, wenn sie zum אות, zum Symbol geworden, wenn sie als solches beherzigt, und die durch sie ausgedrückte Idee in uns lebendig wird. Die Vollziehung selbst bleibt aber immer die erste Erfüllung des göttlichen Gebotes, es will, daß die Idee von uns durch die Handlung als Gottes-Ausspruch fort und fort ausgesprochen und dadurch als solcher festgehalten, bewahrt, uns und andern ewig wiederholt und neu-belebt werde. —

In drei Sätzen spricht sich zuerst dies Gebot aus: המול לכם כל זכר (V. 10.); ונמלתם בכשר ערלחתם (V. 11.); וכן שמנת ימים ימול (V. 12.). Es ist zuerst Nationalgebot: המול לכם כל זכר, die Gesamtheit hat dafür einzustehen, daß לכם, daß an jedem zu ihnen Gehörigen die Mita vollzogen werde. Es hat dies dann zur Folge, daß ונמלתם, daß Jeder von uns die Mita an sich habe und diese ihm zum Zeichen des Bundes mit Gott werden könne וזהו לאות וגו'; und zwar שמנת ימים, im Alter von acht Tagen soll dies vollzogen werden, und nicht nur an allen von Abraham Stammenden, sondern auch an allen seinem Hause leib-eigen Gewordenen. Erst im V. 13. tritt das Gebot an den Vater heran, und legt ihm die Verpflichtung auf, an seinem Kinde die Mita zu vollziehen, und zwar wiederum höchst bedeutsam, nicht als Vater an seinem Sohne, sondern

solst zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: beschnitten soll euch jeder Männliche werden; וְבִינְיָכֶם וּבֵין וְרַעְיָ אַחֲרֵיהֶם הַמּוֹר לָכֶם כָּל-זָכָר:

als Vertreter eines abrahamitischen Hauses an dem seinem Hause Geborenen. Der abrahamitischen Gesamtheit wird jedes Kind des Hauses geboren und erworben, und für diese Gesamtheit hat jeder Träger eines abrahamitischen Hauses für die Vollziehung der Mila an den Seinigen zu sorgen. B. 14. endlich macht jeden Sohn Abraham's selbst für die Vollziehung der Mila an seinem Fleische verantwortlich, und erklärt für ihn die Unterlassung als Zerstörung des Bundes und Verwirkung des Daseins im Kreise abrahamitischer Existenzen.

ימל וימל וימל מול, ebenso ja auch מול, ebenso מול, מול von מוקר נפעל, המול לכם B. 23. Wahrscheinlich sind auch die andern hier vorkommenden Formen von derselben Radix, נמול B. 26, und נמלו B. 27 praeterit. Nifal von מול wie נעור עשׂר׳ 2 von עור. Es wäre dann allerdings וּנְמַלְתֶּם eine ungewöhnliche Form für וְנִמְלֹתֶם, wofür jedoch die Hifilform הִקְמַתִּי statt הִקְמַתִּי eine Analogie böte. Das חא in חא בשר nach dem Nifal kann nicht dagegen sprechen, da es B. 26 entschieden in derselben Verbindung vorkommt וְנִמְלֹתֶם בשר ערלתו. Man pflegt noch eine Wurzel נמל in derselben Bedeutung anzunehmen und dann וּנְמַלְתֶּם als praeterit. Kal, ihr sollt beschneiden das Fleisch eurer Vorhaut zu übersetzen. Daß es eine solche Wurzel in dieser Bedeutung giebt, dafür spricht allerdings das וּנְמַלְתֶּם אַחֲרַי B. 26. 27. Formen, welche, ungeachtet der bereits citirten Analogie mit נעור, doch immerhin mehr für die Abstammung מנפן sprechen. Allein die Wurzel נמל selbst kommt auch nur intransitiv vor. כצ׳י צא וימל. (Job 14, 2.), und hieße וּנְמַלְתֶּם dann immer noch, ihr sollt geknickt, geschwächt, beschnitten werden an dem Fleische eurer Vorhaut.

מול heißt aber durchaus nicht allgemein schneiden, beschneiden, kommt vielmehr in diesem Sinne nur in Beziehung zur Mila vor. מול heißt: gegenüber, וישב ממולי (4. B. M. 25, 5.); entgegengetreten, „es ist im Namen Gottes, daß ich ihnen entgegengetrete“. Somit heißt מול als Verbum: entgegengetreten, beschränken, und wenn es in Verbindung mit ערלה: abschneiden heißt, wofür ja auch das וּתְכַרְתֶּם וְנִמְלֹתֶם (2. B. M. 4, 25.) die Bestätigung giebt, so ist das Schneiden nur das Mittel, Zweck und Absicht ist: der ערלה entgegenzutreten, sie zu beschränken; richtiger vielmehr: dem ערלה בשר durch Abschneiden, Entfernen der ערלה entgegenzutreten, es in die gebührende Schranke zurückzuweisen. Die ערלה wird abgeschnitten, das בשר, das sonst ערלה בשר wäre, wird dadurch מול, beschränkt, ihm wird entgegengetreten. —

Vergleichen wir die Ausdrücke: ערלה אונם, ערלה (Jerem. 6, 10.), שחה גם אתה, ערל לך, וְהָעֵרְלָה (Habal. 2, 16.), endlich die Bezeichnung ערלה für die Früchte der ersten drei Jahre, so ergibt sich, daß ערל den Zustand bezeichnet, in welchem dem Menschen die Herrschaft über einen Gegenstand versagt ist, der eigentlich seiner Beherrschung bestimmt ist. ערל און u. j. w. ist Derjenige, der die Herrschaft über Lippe, Ohr u. j.

11. וְנִמְלְתֶם אֶת בְּשַׁר עַרְלֹתְכֶם. 11. so daß ihr beschnitten werdet an dem
 Fleische eurer Vorhaut und dies zum Bunde-
 deszeichens werde zwischen mir und euch. וְהָיָה לְאֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם:

w. verloren hat, der diese Organe nicht gebrauchen kann, dem sie ihre Dienste versagen. **הָעֶרְלָה**: der die Herrschaft über die Neigungen und Triebe seines Herzens nicht hat. **עֶרְלָה לֵב**: der Zustand völliger Betäubung, in welcher die ganze Herrschaft über sich selbst eingebüßt ist. In Beziehung auf die Früchte der ersten drei Jahre sind wir **עֶרְלָה**, sie sind im Zustand der **עֶרְלָה**, unsern Gebrauche entzogen. Als Gegensatz zu **עֶרְלָה** erscheint **הַכְנָעָה עֶרְלָה**: Weugung, Unterordnung: **עֶרְלָה לְכַבֵּד הָעֶרְלָה** (3. B. M. 26, 41.), und hier: **מִלָּה**, wörtlich: Entgentreten, in die Schranken zurückweisen.

עֶרְלָה בָשָׂר ist Derjenige, der die Herrschaft über seinen Leib nicht hat. Dieser Leib soll nicht Herr, soll vielmehr **בָּשָׂר מְכַבֵּד**, Diener und Herold des Geistes sein; ordnet er aber sich nicht dem sittlich freien Geiste unter, so ist er im Zustand der **עֶרְלָה**, ist **עֶרְלָה בָשָׂר**, und der Akt, der das Entgentreten, die sittlich freie Energie gegen den ungefügigen Leib ausdrücken soll, heißt: **מִלָּה בָשָׂר עֶרְלָה**. Es heißt nicht: **יְמוּל אֶת** **בָּשָׂר עֶרְלָה**. **בָּשָׂר עֶרְלָה**, sondern umgekehrt: **עֶרְלָה בָשָׂר**, **עֶרְלָה בָשָׂר**, und nicht **עֶרְלָה בָשָׂר**. Der unbeschnittene Leib trägt nicht das Zeichen der Unterordnung. Mit dem Wegschneiden der Vorhaut wird dem ganzen Leibe die Unterordnung unter den das göttliche Sittengesetz vollbringenden Geist aufgeprägt, und auf diese Unterordnung des Leibes, nicht auf die des Geistes, hat Gott in erster Linie seinen Bund gegründet. Der jüdische Gottesbund kennt keine Zerklüftung des Menschenwesens, daß etwa der Geist sich speculativ zum Göttlichen emporzuschwingen solle, während der Leib im Pfuhl der Sinnlichkeit schwelgen dürfe. Er fordert vielmehr als allererste Bedingung die sittliche Unterordnung der ganzen Leiblichkeit und läßt nur aus einer reinen Sinnlichkeit ein wahrhaft göttliches Geistesleben erblühen.

מִלָּה ist somit in Wahrheit nichts anders, als symbolischer Ausdruck der Verpflichtung: **וְלִהְיוּ חֲמוּם** **לְפָנַי אֲנִי שׁ** **וְלִהְיוּ חֲמוּם**, mit freier sittlicher Energie sich vor dem Angesichte des überall das **רַי** setzenden Gottes zu führen, und positiv und negativ sich in Wahrung der Schranken seines Gesetzes zu vollenden. **מִלָּה** ist das **רַי** des **שׁ** für unsern Leib. —

der **זָכָר**, diese Verewigung der Grundbedingung des abrahamitischen Gottesbundes ist am Leibe des Geschlechtes zu vollziehen, das als **זָכָר** (s. oben R. 1, 27.) überhaupt zum Träger der geistigen Traditionen der Menschheit, somit auch zum Träger der speciell abrahamitischen Tradition bestimmt ist. Nicht wie im Deutschen ist in unserer Sprache das „Männliche“ als das Kräftige, sondern als das „Gedenkende“ charakterisiert, es daher auch zunächst zur **חַוָּה** verpflichtet, während dem Weiblichen die große Aufgabe zugefallen, diesem Geiste nun den irdischen Raum zu gestalten, in welchem das Göttlich-Geistige, mit allem Irdischen vermählt, seine irdische Blüthe und Entfaltung hinauslebt.

B. 11. Es ist hier geschieden zwischen dem, was der Akt der **מִלָּה** an sich ist und was die vollzogene **מִלָּה** an unserm Leibe bedeutet. In dem Augenblick, in welchem die Gesamtheit oder, als deren nächster Vertreter seinem Kinde gegenüber, der Vater dem

12. Und zwar acht Tage alt soll euch jedes Männliche beschnitten werden für eure Geschlechter, des Hauses Geborener und von jedem Fremden Erkaufter, der nicht von deinem Samen ist.

13. Beschnitten, beschnitten werde deines Hauses Geborner und deines Gekauften, und es werde mein Bund an eurem Fleische zum ewigen Bunde.

14. Ein unbeschnittener Männlicher, der nicht an dem Fleische seiner Vorhaut beschnitten wird, die Seele wird aus ihrem Volke vernichtet; meinen Bund hat er aufgehoben.

12. וּבְרִשְׁמֹנֶה יָמִים יִמּוֹל לָכֶם
כָּל־זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יֶלֶד בֵּית וּמִקְנֵת-
בְּסֶף מִבֵּל בְּדָגְכֶם אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ
הוּא:

13. הַמּוֹל וְיִמּוֹל יֶלֶד בֵּיתְךָ וּמִקְנֵת
בְּסֶפֶךָ וְהִיתָה כְּרִיתִי בְּבָשָׂרְכֶם
לְכְרִית עוֹלָם:

14. וְעָרַל וְזָכַר אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל אֶת-
בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא
מִעַמּוּתָהּ אֶת־כְּרִיתִי הַפֶּר: ם

Kinde mit dem scharfen Messer das: ךי! ausdrückt, in diesem Augenblicke zeichnet er sein Kind als Träger der Bestimmung, dem 'ש' א' zu gehorchen; dies ist שמירת הבריה, die Forttradierung der Bundesverpflichtung. Dieser Akt wird an uns ohne unser Bewusstsein vollzogen. Dadurch aber, ונמלחם ונו, werden wir alle die Mila an uns tragen, und sie wird uns zum Zeichen, zur steten Erinnerung an unsere Verbindung mit Gott und unsere Verpflichtung gegen Gott, nie ערל בשר zu werden, nie zügellos, ausschweifend zu werden, sondern mit unserer ganzen leiblichen Sinnlichkeit und selbst mit dem heftigsten Triebe den Wandel vor dem Angesichte des Allem Maß und Ziel setzenden Gottes zu führen. Nicht כריתה, Vernichtung, מילה, „Beschränkung“ ist der Grundbegriff des Gottesbundes. Cölibat und Kastriation sind dem jüdischen Gottesbunde ebenso fluchwürdige Auswüchse, als Wollust und Ausschweifung. Das Sinnlichste, sittlich unbeschränkt, Gott heilig machen, heißt: Jude sein.

B. 12, 13. Wir haben im 4. und 5. Jahrgang des Jeschurun eine ausführliche Entwicklung der Mila-Institution und ihrer Bedeutung versucht, und verweisen hierauf insbesondere noch hinsichtlich der Bestimmung, die Beschneidung am achten Tage, — (in besondern Fällen auch sofort am ersten) — vorzunehmen.

14. Wer durch Unterlassung der Mila sich von seiner Vergangenheit trennt, hat sich eben damit auch um seine Zukunft gebracht. Wer seine Existenz, wie sie faktisch nur aus dem Abrahamusbunde hervorgegangen, aus ihm hervorgegangen anerkennt, in ihm fortzuführen sich verpflichtet fühlt und dieser Erkenntniß und Anerkenntniß in Dahingebung seines ganzen leiblichen Daseins an diese Bestimmung durch Mila den sanktionirten Ausdruck leiht, dem winkt hiniebrige und jenseitige Zukunft, sein Leben hinieden auszuleben, in Kindern hinieden fortzuleben und dereinst nach vollendeter irdischer Wallfahrt להאסך ליהאסך, in die wahre, ewige Heimath zu den vorangegangenen Seelen- und Bestimmungsgenossen aufgenommen zu werden. Wer aber mit Höhnung der Mila die Wurzel seiner Vergangenheit, die Bestimmung seiner Gegenwart verleugnet, der bringt sich selbst

15. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָהָם. 15. Es sprach Gott ferner zu Abra-

um solche Zukunft, וּנְבַרְחָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמִּיהָ, er hat — so weit an ihm liegt — אַחַר בְּרִיתִי הַפֶּה, den Gottesbund, nicht zerstört, vernichtet, das vermag alles Bemühen der Menschen nicht, das heißt auch הַפֶּה nicht, wohl aber: für sich unwirksam gemacht, hat ihn seinerseits nicht zur Ausführung gebracht, hat ihn in sich nicht fortgeführt.

15. Bis hierher war der Bund gleichsam nur mit Abraham geschlossen, und es wird darin nur des männlichen Geschlechtes als Faktor dieses Bundes gedacht. In völlig gleicher Würdigkeit und Wichtigkeit wird hier Sara als der zweite, nicht minder wesentliche Faktor dieser ganzen Bundesverheißung besprochen, und wie Abram's Bedeutung in diesem Bunde durch Umwandlung seines Namens in Abraham festgehalten wird, so hier nun ferner die gleich wesentliche Bedeutung der Sarai durch Umwandlung in Sarah.

שרה — שרִי. Man erklärt gewöhnlich den Unterschied dieser beiden Namen dahin, daß Sarai „meine Fürstin“, also nur für Abraham, ihren Gatten, Sarah aber allgemein „Fürstin“, somit für das Allgemeine bedeute. Man hat jedoch übersehen, daß, wenn die Endung: ׀, die, Pronominalendung wäre, es dann nicht meine Fürstin, sondern meine Fürsten, oder höchstens als Plur. majest. mein Fürst bedeuten würde, und sich somit als maskul. unmöglich zur Bezeichnung einer Frau eignen würde, die vielmehr שָׂרָה־וֹתֵי oder שָׂרָה־וֹתֵי heißen müßte. Vielmehr erscheint die Endung ׀ in שָׂרִי nicht als Pronominal- sondern als Nominal-Endung von שָׂרָה־וֹתֵי, wie דָּוִד von דָּוִד, יְעֹלֹז שָׂרִי von יְעֹלֹז, und שָׂרִי und שָׂרָה differieren nur darin, daß שָׂרִי von שָׂרָה gebildet ist, שָׂרָה jedoch das Weibl. von שָׂרָה rad. שָׂרָה ist.

Für den Begriff des Herrschens, Fürstseins, haben wir drei Wurzeln: שָׂרָה, wovon שָׂרָה, der gewöhnliche Ausdruck für Fürst; שָׂרָה, wovon הַמְּשָׂרָה, שָׂרִית, שָׂרָה; und שָׂרָה, wovon הַשָּׂרָה. Alle drei bilden den Begriff: Fürst, jede jedoch faßt ihn von einer andern Seite auf. שָׂרָה: verwandt mit שָׂרָה und שָׂרָה, die beide ein Zusammendrücken, ersteres in schwächerem, letzteres in stärkstem Grade bedeuten. Zwischen beiden steht שָׂרָה, welches die Herrschermacht somit als Druck und Gewalt begreift, daher auch nur in dem Vorwurf (IV. B. M. 16, 13) und im להיות כל איש שָׂרָה בביתו (Esther 1, 22.) vorkommt, wo es immerhin die unumschränkte Gewalt bedeutet.

שרָה, verw. mit שָׂרָה: länger sein, שָׂרָה הַעֲוֹדָה, ebenso שָׂרָה, sich verlängern, sich ausstrecken, auch שָׂרָה: hinausstreuen, Wirkung in die Ferne, und שָׂרָה: der streckende Arm der Macht. שָׂרָה und שָׂרָה sind somit Begriffe, die beide mehr die Größe, die Macht, mitunter die Gewalt bedeuten, und שָׂרִי, Sarai, von שָׂרָה hieße: das Ueberragende, das Größere.

שָׂרָה hingegen, wovon das gewöhnliche שָׂרָה, kommt sonst nur noch in der Bedeutung מִשְׂוֹרָה, Maas, vor. Verwandt mit שָׂרָה: fremd werden, שָׂרָה: weichen, also der Begriff des Entfernens, des Abscheidens, daher z. B. שָׂרָה: בית הַשָּׂרָה, der Kerker, der den Gefangenen absondert, umschließt und abschließt, שָׂרָה: der Kreis, diejenige Linie, die

ham: Deine Frau Sarai sollst du nicht **שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא-תִקְרָא אֶת-שְׂמָהּ**
 Sarai nennen, denn Sarah ist ihr **שָׂרַי כִּי שָׂרָה שְׂמָהּ:**
 Name.

sich in jedem Punkte ihrer Bildung von der Tangente entfernt, also von allem sie Berührenden sich fern hält, sich nur von ihrem eigenen Mittelpunkte leiten läßt und so in sich zurückkehrt. צור: ebenfalls, nur verstärkt: einschließen, interniren, belagern. — Ebenso erscheint nun dieser Begriff in צור, der Wurzel von מְשׂוּרָה: Maß, und zwar nicht Längen-Maß, sondern Umfangs-Maß. Es ist wiederum: das Zusammennehmen alles zusammen Gehörigen und Ausschließen alles nicht dazu Gehörigen. Von diesem Begriffe שָׂר gebildet, läßt den Fürsten als den Maßhaltenden, Maßgebenden, Alles auf das gehörige Maß zurückführenden begreifen. שָׂר ist ja nie der höchste, sondern immer ein dem Höchsten untergeordneter hoher Beamte, der einen bestimmten Kreis von Verhältnissen zu überwachen hat, daß diese sich in dem Maße einer gegebenen, oder sich aus der Natur der Verhältnisse selbst ergebenden Vorschrift verhalten und entwickeln. So ja שָׂר האופה, שָׂר המשקה, שָׂר הטבחים, u. s. w. —

Näher betrachtet ergibt sich aus den Worten der Weisen der Aufschluß, daß מְשׂוּרָה vorzugsweise ein kleinstes Maß — לוֹן ^{1,30} — somit das feinste, genaueste Maß für sehr werthvolle Dinge bezeichnet, denn nur für so werthvolle Dinge gebraucht man so kleine Maße. In diesem Sinne wird auch für die genaue, feine Prüfung der kleinsten und feinsten Messerscharten, wozu es der feinsten הרגשה bedarf, der Ausdruck סֵר סְכִינָה gebraucht, welches ebenfalls nichts als die Wurzel צור ist. Somit wären — diese Begriffe social angewendet — die reinen שָׂרִים der wahrhaftige Adel im Volke, der Maß- und Ton-angebend für alles Schickliche, Edle, sittlich Anständige, von bedeutamstem moralischen Einfluß im Volke ist, wenn er nicht מְדָה, nicht Maß für das Materielle, sondern מְשׂוּרָה, feinstes Maß für das geistig Sittliche sein will, für welches der gröbere Sinn kein Maß mehr hat. Der wahre שָׂר wird שָׂר nicht durch Geburt, Geld u. s. w., sondern durch die geistig sittliche Selbstvollendung, durch die „sittliche“ „Feinheit“ der Gesinnung und Empfindung, verbunden mit der Macht, dieses messende und maßhaltende Gefühl durch sein Ansehen im Leben zur Geltung zu bringen.

Auf den Namenswechsel unserer Aeltermutter angewandt, sagte uns Dies: sie soll nicht mehr Sarai — hervorragend, überragend — genannt werden; denn sie ist Sarah, eine Maßgebende, sie ist das, was das Weib eines Abraham sein soll, was das jüdische Weib, wenn sie Sara's würdige Tochter ist, überall ist. Oben bei Abraham heißt es, du sollst nicht mehr Abram genannt werden, denn Abraham יהי' שִׁמְךָ, soll dein Name sein; ich habe dich von nun an zum „Abraham“ bestimmt, es ist dies eine Bestimmung, die du noch nicht erreicht hast, die du erreichen sollst. Hier aber heißt es: du sollst deine Frau nicht mehr Sarai nennen, כי שרה שמה, denn Sarah ist ihr Name, sie ist Sarah, ist die Maßhaltende, Maßgebende, die in ihrem Herzen die feinste הרגשה, das feinste Maß für Alles, was recht und was gut und was schön und was löblich und heilig ist, trägt, die diesen feinen Maßstab des Rechts und der Sitte, des „Anstandes“, des wahr-

16. Und ich werde sie segnen und habe dir auch schon von ihr einen Sohn bestimmt. Ich werde sie segnen, sie wird zu Völkern werden, Könige der Völker werden von ihr werden.

16. וְקִבַּרְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וְקִבַּרְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מְלֻכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יְהוּ:

haft göttlichen Anstandes, dessen, was dem wahrhaft reinen Menschen zu aller Zeit und in allen Verhältnissen „ansteht“, selbst in Allem beobachtet, und mit feinsten Beurtheilung an Alles legt; und das braucht sie nicht erst zu werden, das ist sie bereits.

Das reine weibliche Geschlecht, wenn es von Sara stammt, bedarf nicht des äußeren Erinnerungszeichens des Bundes mit שׂר, mit Gott, dem Maß=Segnenden; es trägt von selbst diese Mahnung in sich in dem feinen Nichtmaß des צניעות, das ein reines jüdisches weibliches Gemüth erfüllt. Es trägt eine Neigung in sich, sich dem Reinen und Göttlichen unterzuordnen, und verlangt diese Unterordnung von Jedem, der und das in ihre Nähe tritt. Wo eine reine „Sara“ als Frau und Mutter waltet, da wagt es die „Gemeinheit“ nicht, sich zu zeigen; sie ist der Genius des Göttlichen, der Reinheit und der Sitte. Und es ist dies so bedeutsam, daß eben alles Folgende ganz eigentlich zeigt, wie es nicht genügt Sohn Abraham's zu sein, wenn man nicht eine Sara zur Mutter hat. Das Geistige giebt der Vater, aber das fein fühlende, mit dem Nichtmaß der Gebühr und der sittlichen Anständigkeit messende Gemüth vererbt das reine, wahre Weib. אשה חיל wie Sara, sprechen die Weisen, ist eine Krone des Mannes, הוא נחטטר בה, er wird durch sie verherrlicht, aber nicht sie hat den Ruhmesstranz erst von ihm zu empfangen. —

B. 16. Wie ich dich gesegnet habe, daß du dich in deinen Nachkommen wiederholen und in ihnen fortleben sollst, so segne ich auch Sara. Um sich ein Volk zu pflanzen, nahm Gott nicht nur einen Mann, der sich in den Söhnen, sondern auch ein Weib, das sich in den Töchtern wiederholen soll. Um ein Gottesvolk zu pflanzen, müssen die rechten Väter und Mütter gewonnen werden, müssen Abrahams Sara's finden und sich nicht mit Hagar verbinden müssen. Es wird daher hier mit Sara speciell derselbe Bund wiederholt, der oben bereits Abraham ausgesprochen war. וגו, ja sogar, wird hinzugefügt, ich habe dir bereits von ihr einen Sohn zugesagt. In dem Bündniß, das ich mit dir geschlossen, habe ich auch schon auf Sara gerechnet. Die dir verheißenen Nachkommen konnten dir nur von Sara verheißt werden. Ohne sie hätte ich mein Bündniß auch mit dir nicht schließen können. Hinsichtlich der Töchter wird Sara besonders gesegnet, hinsichtlich der Söhne war sie bereits in dem Abraham ertheilten Segen inbegriffen. Sie soll zu Völkern werden, ihr Charakter in den Stämmen des verheißenen Volkes fortleben. מלכי עמים, mit großer Feinheit heißt es hier nicht מלכי גוים, sondern מלכי עמים sollen von ihr werden, nicht die Führer der Völker nach außen, sondern die Führer der Völker nach deren inneren, socialen, menschengesellschaftlichen Beziehungen. Sie wird לגוים und der עמים Führer werden von ihr. Auch in dem Erscheinen der Stämme als גוים nach Außen verkündet sich Sara's Einfluß. Daß des Volkes Söhne gesund, tapfer, kräftig, ist wohl nicht zu geringem Theil eine Erbschaft der Mütter. Und wenn auch unsere Frauen

17. Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, und sagte sich in seinem Herzen: sollte einem Hundert-

17. וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלִבְנֵי מֵאָה-שָׁנָה יוֹלֵד

nicht selbst Königinnen werden, nicht direkt im öffentlichen Leben auftreten, so macht sich doch ihr geistiger und sittlicher Einfluß auch auf das öffentliche Leben bedeutsam geltend. *נודע בשערים בעלה* an der Milde, der Umsicht und maßvollen Einsicht. Daß es in Israel *שרים* und *נשיאים* gegeben, die Maß hielten und maßgebend wurden, nicht bloß nach Außen als Vertheidiger und Retter dastanden, sondern mit ihrem Beispiel im Innern vorangingen, dies ist eine Erbschaft nicht bloß von Abraham, sondern nicht minder von Sara.

Zeigte uns so die erste Hälfte des Kap. die *זכרים* als die *זוכרים* und *מוזכרים*, als die geistigen Träger und Fortträger des geistigen Erbes, so erscheint uns hier das weibliche Geschlecht, das allerdings nicht berufen ist, die „großen“ Dinge zu entscheiden, in dem großen Verufe, allen jenen „kleinen“, und doch so tief und bedeutsam eingreifenden Verhältnissen der Völker den humanen Stempel aufzudrücken.

W. 17. Man hat hier *יצחק* als Ausdruck der Freude nehmen zu müssen geglaubt; allein die durchgängige Bedeutung von *צח* in *חנ"ך* läßt diese Auffassung durchaus nicht zu. Selbst *צח* ist nicht eigentlich ein Ausdruck der Freude, sondern Lachen, und zwar überwiegend, ein höhrendes, geringschätzendes Lachen, oder: Scherz, Spiel, nicht *לב* eigentlich: Freude. *צח* ist aber ausnahmslos ein ironisches Lachen, ein Lachen, das eine gewisse Negirung, Verurtheilung des das Lachen hervorrufenden Gegenstandes in sich trägt. Wie hier von Abraham, heißt es ja im folgenden Kap. in ganz gleicher Weise von Sara: *והצחקה שרה*, und dies war doch sicherlich nicht Ausdruck einer Freude, sie hätte es sonst nicht geleugnet und es hätte sie kein Vorwurf getroffen.

צחק, *צחק*, *צחק*, *צחק*, *צחק*, *צחק*, sind offenbar lautverwandte Wurzeln, und gleichwohl bedeuten sie scheinbar Entgegengesetztes; die mit mittelbuchstabigem *y* und *n*: Schreien, mit *n*: Lachen. Worin liegt der gemeinschaftliche Grundbegriff dieser scheinbar völlig verschiedenen Erscheinungen? Beide werden durch wahrgenommene oder empfundene Contraste, das heißt ungehörig gepaarte Gegensätze, hervorgerufen; objektiv erzeugt dies Lachen, subjektiv: Schreien; Wahrnehmung eines solchen Contrastes an einem uns fremden, oder doch für den Moment fremden Gegenstand, macht uns lachen; ein uns selbst, oder eine durch Theilnahme mit uns selbst identificirte Persönlichkeit treffender Contrast bringt uns zum Schreien. Ein kleines Kind mit einer Allongeperücke, ein Greis als Wickelkind *z.* erzeugt Gelächter. Ebenso die völlige Disproportion, das völlige Mißverhältniß einer Erwartung, eines Unternehmens oder einer Ausführung zu den Mitteln, oder einer Ausführung zu der Erwartung. Das Meer mit Nußschalen ausschöpfen wollen, oder umgekehrt das Stolpern eines Erwachsenen, wenn uns die Theilnahme an seinem Schaden, seiner Scham *z.* nicht mit ihm identificirt, in welchem Falle wir schreien würden, *z.* *z.* (Selbst *צח* das heitere Lachen wird nur hervorgerufen durch das Innewerden eines überwundenen Contrastes, eines über Erwarten geschehenen Gelingens *z.* *z.* Selbst *צח*,

jährigen noch geboren werden, oder **וְאִם-שָׂרָה תֵּבַח-הַשָּׂעִים שָׁנָה**
Sara, eine Neunzigjährige, gebären?
הלך:

das von Wettkämpfen, gymnastischen Uebungen und Musik vorkommt, scheint in der Freude über die gelungene Ueberwindung von entgegenstehenden Schwierigkeiten zu wurzeln, und so eine schlagende Aehnlichkeit mit dem andern gewöhnlichen Ausdruck für musikalische Virtuosität — נָצַח — zu bieten).

Jedenfalls wird צַח nur durch die Wahrnehmung von etwas Lächerlichem hervorgerufen. Wo giebt es aber wohl in aller Welt einen größern, lächerlichem Contrast als die Erwartung, daß ein hundertjähriger Mann und eine neunzigjährige Frau, die in ihrer langjährigen Ehe nie ein Kind zusammen erzeugt, nun, fast am Ende ihres Lebens, einen Sohn erhalten sollen! Und auf diesen gar nicht mehr zu erwartenden, jedenfalls vereinzelt und selbst von den Eltern früh — wie zu erwarten stand — verwaisten Spätling, nun gar die Aussicht eines großen weltüberwindenden künftigen Volkes, die Hoffnung der ganzen Menschheit gegründet!! Das ist — nur die natürlichen Verhältnisse der Dinge in Anschlag gebracht — eine baare Lächerlichkeit, das Knüpfen des Allergrößten an den winzigsten, fast nichtigsten Anfang. Dieser Contrast war so groß, daß selbst ein Abraham bei allem seinem — durch das Fallen auf sein Angesicht sich kund gebenden — Vertrauen unwillkürlich lachen mußte, und dieses Lachen war und ist so bedeutsam, daß es bei Sara wiederholt hervorgehoben wird und in dem Namen des verheißenen Kindes für alle Folgegeschlechter Verewigung finden sollte.

Der ganze Anfang des jüdischen Volkes ist lächerlich, seine Geschichte, seine Erwartungen, seine Hoffnungen, sein von diesen Hoffnungen getragenes, ganzes Leben erscheint dem nur die gewöhnlichen, natürlichen Causalitätsverhältnisse berechnenden Verstande als die ungeheuerlichste, lächerlichste Prätension. Sie wird nur vernünftig, ja, sie gewinnt den allerhöchsten berechtigtesten Ernst, wenn sie die erste und höchste Causalität aller Causalitäten, wenn sie das tief eingreifende, frei allmächtige Wollen und frei allmächtige Vollbringen eines frei allmächtigen Gottes zur Basis der Beurtheilung nimmt. Das sollte von vornherein unsern Stammeltern zum Bewusstsein kommen, das sollte allen ihren Nachkommen im Bewusstsein bleiben. Darum wartete Gott mit der Keimlegung dieses Volkes bis zu diesem „lächerlichen“ Alter seiner Stammeltern, darum begann er erst die Realisirung seiner Verheißung zu pflanzen, nachdem alle menschliche Hoffnung zu Ende gekommen; denn es galt ja ein Volk zu schaffen, das von Anfang zu Ende seines Lebens und Strebens mit seinem ganzen Dasein im Gegensatz zu allen in die Erscheinung tretenden welthistorischen Potenzen ein **אֶצְבֵּעַ אֱלֹקִים**, ein Fingerzeig Gottes in Mitte der Menschen werden sollte, und daher bis auf den heutigen Tag jeder Gott leugnenden Beschränktheit als die lächerlichste Lächerlichkeit erscheinen muß. Das dem Juden in seinem Wege durch die Geschichte nachschallende Gelächter ist die vollgiltigste Marbeutung der Göttlichkeit dieses Weges; es berührt ihn nicht, weil er von vornherein auf dieses Gelächter vorbereitet ward.

18. Da sprach Abraham zu Gott: Möchte doch Jischmael vor deinem Angesichte leben!

18. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהֵי אֱלֹהִים לֹא יִשְׁמַעְאֵל יַחִיד לְפָנַי:

19. Da sprach Gott: Nicht so, deine Frau Sara gebiert dir einen Sohn, und den sollst du Jizchal nennen. Mit ihm werde ich mein Bündniß aufrecht-halten zu einem ewigen Bündniß für seinen Samen nach ihm.

19. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲכַל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יֵלְדָת לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזֶרְעוֹ אַחֲרָיו:

20. Was aber Jischmael betrifft, habe ich dich erhört. Siehe, ich habe ihn bereits gesegnet und werde ihn fruchtbar machen und ihn im Uebermaaß vermehren; zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich werde ihn zu einem großen Volke bestimmen.

20. וְלִישְׁמַעְאֵל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה אֲבָרַכְתִּי אִתּוֹ וְהִפְרִיתִי אִתּוֹ וְהִרְבִּיתִי אִתּוֹ בְּמֵאֵד מְאֹד שְׁנַיִם־עָשָׂר נְשִׂאִים וְיֵלֵד וְנִסְתָּחוּ לְגוֹי גָּדוֹל:

B. 18. Das erste Gefühl war ein heiteres, der zweite Gedanke ein schmerzlicher. Wie wenig muß doch das bereits vorhandene Kind tauglich sein, daß es zur Begründung der verheißenen Zukunft, die ja auch nur von Einem Kinde getragen werden soll, einer solchen Ueberwältigung und Umwandlung der natürlichen Verhältnisse bedarf! Daher die Aeußerung: *לֹא יִשְׁמַעְאֵל יַחִיד לְפָנַי*, möchte doch Jismael vor deinem Angesichte leben können! Möchte er doch die Verheißung forttragen, deiner Anforderung, *לְהַתְּרֵךְ לְפָנַי*, genügen, wenigstens zum Theil genügen, an der Verheißung Antheil haben, wenn auch nicht wandeln vor deinem Angesichte, doch wenigstens leben vor deinem Angesichte! — *לֹא* (von *לִוּה*, entlehnen): Ausdruck für das Erbitten eines Gegenstandes, oder eines Zugeständnisses, eigentlich „Gewähre mir!“ oder „Gieb mir zu!“ also entweder Wunsch wie hier, oder ein Heischesatz, so viel als: angenommen, daß —, einmal angenommen, es würde u. s. w., wie *לֹא יִשְׁמַעְנוּ יוֹסֵף* u. s. w.

B. 19. *אֲכַל*, *אֲכַל*: trauern, *אֲכַל*: dunkel, *אוּל*, *מוֹסוֹן*: zweifeln, alle drei drücken einen getrübtten, verdunkelten Zustand aus, *אֲכַל* physisch, *אֲכַל* im Gemüthe, *אוּל* im Geiste. Von *אוּל* kommt auch *אוּל*, der von den Dingen und ihren Verhältnissen nur eine unklare, schwankende Vorstellung hat. *אֲכַל* tritt überall einer in dem Gemüthe des Hörenden vorhandenen Gedankenreihe entgegen, sie beschränkend: aber, jedoch, doch! (Vgl. S. 91). So auch hier, in der Ausdehnung wie Abraham die Zukunft Jismaels wünschte wird sie sich nicht realisiren.

B. 20. *שְׁמַעְתִּיךָ*, *אוּל*. Bereits in Jischmael's Namen liegt die Bürgschaft dafür. Ich werde dies auch ferner thun. Allein jenen *בְּרִית*, jene absolute Verheißung, die ich zum Angelpunkt der Gesamt-Menschheit-Entwicklung gesetzt habe, werde ich nur durch den von Sara gebornen „Jizchal“ und dessen Nachkommen in Erfüllung bringen.

נְשִׂאִים: der jüdische Nationalbegriff gipfelt nicht in *שְׂרָיִם*, sondern in *נְשִׂאִים*, die, *נְשִׂאִים*, Wolken gleich, nur gehoben und mit Säften und Kräften der Nation getränkt

21. Meinen Bund jedoch werde ich mit Zizchal aufrecht halten, den dir Sara zu dieser Zeit im nächsten Jahre gebären wird.

22. Als er mit ihm zu reden geendet hatte, enthob sich Gott von Abraham.

23. Da nahm Abraham seinen Sohn Zischmael und alle seines Hauses Geborenen und alle seines Geldes Erworbenen, alle Männliche unter den Gliedern des Hauses Abraham's und beschnitt ihr Vorhaut-Fleisch an eben diesem Tage, wie es Gott mit ihm besprochen hatte.

24. Abraham war neunundneunzig Jahre alt, als er an seinem Vorhaut-Fleische beschnitten ward.

25. Und sein Sohn Zischmael war dreizehn Jahre alt, als er an seinem Vorhaut-Fleische beschnitten ward.

21. וְאֶת־בְּרִיתִי אֲקִיֶּם אֶת־זִיכְחָהּ אֲשֶׁר הִלַּד לָךְ שָׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֶרֶת:

22. וַיִּבֶל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אֲבְרָהָם:

23. וַיִּקַּח אֲבְרָהָם אֶת־זִשְׁמַעֵאל בְּנוֹ וְאֵת כָּל־זִלְדֵי בֵיתוֹ וְאֵת כָּל־מִקְנֵת בְּסֻפּוֹ כְּלִזְכָּר בְּאִנְשֵׁי בֵית אֲבְרָהָם וַיִּמַּל אֶת־בְּשָׂרָם עֶרְלָתָם בַּעֲצֻם הַיּוֹם הַזֶּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ אֱלֹהִים:

מפטיר. 24. וְאֲבְרָהָם בְּרִית־שְׁעִים וְהַיָּשָׁע שָׁנָה בְּהַמְלִיךְ בְּשָׂרָם עֶרְלָתוֹ:

25. וַיִּשְׁמַעֵאל בְּנוֹ כְּרִשְׁלָשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהַמְלִיךְ אֵת בְּשָׂרָם עֶרְלָתוֹ:

werden, um sie ganz der Nation, über welche und von welcher sie erhoben worden, alle Schichten hindurch befruchtend und aufrichtend, wieder zu Gute kommen zu lassen. Sie sind getragene Träger. Ganz verwandt mit נס von נסה, welches auch etwas mit der Bestimmung Gehobenes bedeutet, Diejenigen, über welche es gehoben worden, zu sich zu erheben und zu leiten.

V. 23. בעצם, an demselben Tage, es bedurfte bei ihm keiner Ueberlegung, und wie er voranging, so schlossen sich ihm היום הורה auch alle seine Hausgenossen an. Nach Auffassung der Weisen heißt בעצם היום הורה überall: in der Nacht des Tages, d. h. an hellem Tage. Es wäre dann hier hervorgehoben, wie Abraham diesen Akt, mit welchem er völlig in scheidenden Gegensatz zur ganzen übrigen Menschheit trat, nicht heimlich, sondern offen und offenkundig vollzog. Ohnehin darf ja Mita nicht Nachts vollzogen werden, sondern gehört in den hellen Tag des menschlich wachen Lebens. Sie ist ja nicht eine etwa den dunkelwaltenden Naturmächten der Nachtseite des Lebens weihende „blutige“ Opferung, gehört überhaupt nicht hinein in den dunkelgebundenen Kreis der physischen Beziehungen des Menschen. Dem אל שרי, dem über diese von Ihm geschaffenen dunkeln Mächte „frei Waltenden und Gebietenden“ weicht sie den Menschen, ruft ihn selbst mit seinen dunkelsten Trieben zu sich hinauf in die lichtige Höhe des bewussten, freien, sittlichen Wollens, ist nicht eine Ergänzung der physischen Geburt, sondern die Oktave der-

26. An demselben Tage wurde Abraham und sein Sohn Jischmael beschnitten.

26. בְּעֶצְמֵם הַיּוֹם הַזֶּה נִמְּוֹל אֲבָרָהָם וְיִשְׁמָעֵאל בְּנֵוֹ:

27. Und alle Glieder seines Hauses, des Hauses Geborener und des Geldes von Fremden Erworbenener, wurden mit ihm beschnitten.

27. וְכָל-אֲנָשֵׁי בֵיתוֹ יָלִיד בְּיֶתֶם וּמִקְנַת-בְּסֶסֶף מֵאֵת בְּרִנְיָבָר נִמְּלוּ אִתּוֹ: פ

Kap. 18. V. 1. Da ward Gott ihm sichtbar unter den Bäumen Mamre's;

יח 1. וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלֶיךָ מִמְּרָא

selben, der zweite, höhere Geburtstag, der Eintritt des Menschen in die göttliche Höhe des durch und durch freien, sittlichen Vollbringens. Die physische Geburt gehört der Nacht an — מלאך הממונה על הריקן לילה שמו — die jüdische Geburt der Mila dem Tage.

וִירָא

Kap. 18. V. 1. וִירָא אֵלָיו. Gottes Gegenwart ist überall, aber sie wird nicht von Jedem geschaut. Nur nach einer Hingebung wie Abraham sie eben geübt, und übte, ward Gott sichtbar. — כחם היום, die Glühe des Tages hätte den Schatten auffuchen lassen. Allein Abraham — und das אֵלָיו knüpft ja unmittelbar an das Obige an und setzt das Folgende in unmittelbare Verbindung damit — noch dazu mit dem Schmerz der erst jüngst vollzogenen Mila, sucht nicht den Schatten, gönnt ihn sich nicht, sondern sucht Wanderer denen die Sonnengluth auf's Haupt strahlt, um sie wirthlich in den Schatten seines Zeltes zu laden. — Es wird Abraham nichts sofort mitgetheilt. Die eigentliche Mittheilung erfahren wir erst später: וְד', אמר המכסה גו', die Offenbarung über die beschlossene Zerstörung Sodom's.

Es ist dies das erste Mal, in welchem wir Abraham als eigentlichen נביא vor Gott stehen sehen, der מגלה סודו אל עבדיו הנביאים. Diese Stufe hatte Abraham erst in Folge der Mila errungen. Sehen wir die Umstände, unter welchen Gott Abraham diese Offenbarung macht, und ermitteln wir deren Zusammenhang mit derselben.

Gott wollte ihm den Untergang der reichsten, üppigsten Städte des Landes offenbaren, das einst der Boden des ihm verheißenen Volkes werden soll, und zwar ausdrücklich: weil Abraham Stammvater eines solchen Volkes werden soll. Nicht für seine Einzelpersonlichkeit hätte Abraham dieser Offenbarung über die Motive des bevorstehenden jammervollen Unterganges des blühenden Städtekreises bedurft. Er stand ja bereits im schneidendsten Gegensatz zu sodomitischer Gesinnung und sodomitischer Lebensanschauung. Die Scene selbst, in welcher die Gottesoffenbarung ihn traf, bewies, daß er für sich dieser Offenbarung nicht bedurfte. Der in Sonnengluth vor seiner Thür sitzende, nach müden Wanderern ausblickende Mann, bei denen er dann wie um eine Gnade, um die Gunst bittet, sie gastlich bewirthen zu dürfen, der Mann braucht nicht erst durch den schrecklichen Untergang Sodom's und Amora's, vor Sodom's und Amora's Gesinnung gewarnt zu werden. Allein, damit unter seinen Nachkommen nicht einst in demselben

וְהוּא יָשָׁב פְּתַח-הַתְּהֹמֹתַי בְּחַם הַיּוֹם : während er vor der Thür seines Zeltes saß als der Tag glühte.

üppigen Lande dieselbe Gesinnung aufwuchere, damit vielmehr die abrahamitische Gesinnung unverlierbares Erbtheil der Abrahamitischen Kinder und Kindeskinde bleibe, daß nicht einst bei ihnen Ueppigkeit und Fülle den gottdienenden, menschenliebenden Abrahamsgeist begrabe und vernichte, kurz, damit Abraham's Volk ewig in solchem Gegensatz zu den sodomitischen Lebensprinzipien bleibe, wie ihr Ahn sich in solchem Gegensatz glorieich bewährte: darum steht Sodom's Untergang und Abraham vor seinem Zelte ewig auf Einem Bilbe vor der Seele seiner Nachkommen.

Wie hat man nicht das Judenthum, dieses Erbtheil der Abrahamiden, und dessen Träger, die Juden, verlästert! Wie sollen nicht diese „Beschnittenen“ sich als die bevorzugt „Einzigen“ mit ihrem Gotte dünken, wie soll nicht eben dieses absondernde Zeichen sie jedes kosmopolitischen, Menschen und Menschheit umfassenden Gefühles und Gedankens entkleiden, und den Gott des Himmels und der Erde, den Gott aller Menschenseelen ihnen zu dem Gotte ihres Erdwinkels und zu dem Nationalgott ihres Stammes verschrumpfen!

Da sitzt nun der erste beschnittene Jude! und wo? „In Mamre's Hain!“ Noch immer unter Aner, Eschol und Mamre, die nicht בריהו אנשי אברהם, die בעלי בריה אברהם waren, die als die Herren, ihn in die Bundesgenossenschaft aufgenommen hatten, und, „obgleich beschnitten“, war er in seinem Verhalten zu der nicht-abrahamitischen Menschheit ganz derselbe. War es doch — so lehren die alten verschröenen Rabbinen, diese ächtesten Abrahams-Söhne — Abraham's einzige Sorge, die ihn in den Sonnenbrand vor seine Thür rief, es möchten jetzt, nach der Beschneidung die Menschen sich von ihm zurückziehen, lehren dies, um dabei an Abraham's Beispiel seinen Söhnen den Satz einzuschärfen: גְּדוּלַת הַכֶּנֶסֶת אֲוֵרָה יוֹתֵר מִקְבָּלָה פְּנֵי שְׂכֵנֵיךָ, Wanderer gastfrei aufnehmen gilt höher als vor dem Angesichte Gottes stehen! Und welche Wanderer! Unbeschnittenen Göpdienern — denn andere konnte Abraham ja gar nicht erwarten — eilt Abraham aus dem Angesichte Gottes entgegen, um an ihnen die Pflicht der Menschenliebe zu üben! Und wie übt er sie! So jagt keiner einem winkenden Gewinnste entgegen, wie hier Abraham dieser Gelegenheit, als erster beschnittener Jude Mensch gegen Menschen zu sein! Frau und Kind, das ganze Haus setzt er in Bewegung, läßt Alles frisch herrichten — als ob in seinem Zelt sonst nichts zur Labung dreier Wanderer vorhanden gewesen — um die ersten Gäste zu bewirthen, die sich ihm als erstem נַמְוֹל darboten! In allem Diesem spricht sich die Freude über die beseitigte Sorge, fortan isolirt zu bleiben, aus, die die Weisen ל"ו, die ächten Erben seines Geistes und seiner Gesinnung, so tief und wahr aus seiner Brust herausgelesen.

Das Bild steht unmittelbar nach der Mila. Die in der Beschneidungsisolirung heranzblühenden Abrahamiden sollen die humansten Menschen sein. Bilden den entschiedensten Gegensatz zur Welt und sollen doch für alles allgemeine Menschliche ewig bereit gefunden werden, für die Pflege dieser edelsten Humanität wurden sie isolirt, und als Herold dieses Geistes hat sich vor Allem Abraham als אב and אברהם, als geistiger Vater und sittigende Schwungkraft des Völkergewoges bewährt.

2. Er hub aber seine Augen auf und sah, und siehe da, drei Männer, auf ihn gerichtet stille stehend; und als er es sah, lief er ihnen vom Eingang des Zeltes entgegen und bückte sich zur Erde —

2. וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה:

Und nicht umsonst ist Abraham in den Sonnenbrand vor seinem Zelte geeilt. Wenn etwas seine Söhne, die verschrienen Juden, von ihm geerbt, der Genius dieser allweiten Menschenliebe ist von ihm ihnen zu Erbe gefallen. Das hat ihnen keine Zeit abgesprochen. Wo man offene Herzen, Häuser und Hände, wo man Opferwilligkeit für menschliche Zwecke finden will — gottlob, ein Funke von der Abrahamslehre hat nicht umsonst im Schooße der Menschheit gezündet und auch im nichtabrahamitischen Kreise sind sie zu finden — so suchen noch heute selbst die Verächter des Judenthums sie in erster Linie auf — bei Juden.

Der Verlauf der Erzählung fordert noch eine Erwägung. Wir sahen, wie die Einkehr bei Abraham zunächst die Absicht hatte, Sara einen Sohn zu verkünden. Obgleich Abraham diese Verkündigung bereits geworden, scheint er sich doch nicht für berechtigt gehalten zu haben, sie Sara mitzutheilen (— bei der Bundesschließung hieß es: לאמר, bei der Mittheilung über Sara nicht —). Es scheint die Absicht gewesen zu sein, Sara dieses ihr bevorstehende Mutterwerden nur gelegentlich hören zu lassen, damit auch sie die Abnormität ganz in aller Frische treffe, und auch ihr, wie in der That geschah, zuerst lächerlich erscheine. Wir haben die hohe Bedeutsamkeit dieses „Lächerlichen“ — wir kommen bei Jizchak's Geburt aus dem „Lachen“ gar nicht heraus: Abraham lacht, Sara lacht, und כל השמע יצחק und alle Welt lacht — bereits erwähnt, und scheint es daher wie dem Vater so auch der Mutter haben tief eingepägt und bei aller künftigen Pflege und Erziehung des Kindes gegenwärtig bleiben sollen, wie ihnen selbst, als sie zuerst von dieser Erwartung gehört, schon der bloße Gedanke „lächerlich“ erschienen.

B. 2, 3. Wenn das Wort ארני im dritten Vers וירא, also die Anrede, „meine Herren“ bedeutet, dann wäre das וירא des ersten Verses nur die allgemeine Einleitung; es hieße: Gott erschien ihm als er gerade vor seinem Zelte in der Gluth der Sonne saß und nach Wanderern ausspähte, die ihm dann auch wurden und an welchen er Gastfreundschaft übte. Die Gotteserscheinung selbst wäre dann erst nach dem Abschied, B. 20., eingetreten. Ist aber dieses Wort אלהים, also Gottesname, wofür sowohl die Punctuation, als auch die Anrede im Singular spricht und wie es als הלוכה recipirt, und damit eben jener große Satz von der superlativen Größe thätiger Menschenliebe selbst der Anschauung Gottes gegenüber als jüdisches Axiom sanctionirt ist, so ist der erste Vers וירא u. s. w. allerdings der erste Moment der Erzählung: Gott erscheint ihm, um ihm eine Offenbarung zu machen, er aber ist gerade im Geiste mit der Erspähung einer Gelegenheit zur Erfüllung der Gastfreundschaft beschäftigt; gleichzeitig mit der Gotteserscheinung erblickt er Menschen, denen er liebevoll dienen kann, er eilt ihnen entgegen, und, während er im Herzen seinen Gott, dessen Gebot er ja eben thätig zu erfüllen eilt, bittet, sich nicht zu entziehen, bevor er

3. und sprach: — Mein Gott, wenn ich doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, so entziehe dich doch nicht deinem Diener —

4. Gestattet doch, daß ein wenig Wasser gebracht werde und waschet eure Füße und ruhet unter dem Baume aus.

5. Ich möchte ein Stückchen Brod bringen, damit erquicket euer Herz,

קח
3. ויאמר אדני אם נאה מצאתי
חן בעיניך אל נא תעבר מעל
עבדך:

4. יקח נא מעט מים ורחצו
רגליכם והשענו תחת העץ:
5. ואקחה פת לחם ומערו לבכם

diese Pflicht erfüllt, spricht er zu den Wanderern נא יקח נא u. s. w. Vgl. B. 22. ואברהם עורנו עומד לפני ד'.

Man möge jedoch der einen oder der andern Auffassung huldigen, jedenfalls ist die Thatsache, daß Gott sich dem Abraham offenbarte, während er in Menschen erquickender Gastfreiheit thätig war, oder, daß Abraham zu solcher Thätigkeit schritt, in dem Augenblick, als sich ihm Gott offenbarte, diese Thatsache ist von außerordentlicher Tragweite hinsichtlich des wahren Wesens jüdischer Prophetie. Wie ist man nicht geneigt, Prophetie, unsere Prophetie, mit in die Kategorie des Schwärmens, Augurenwesens, der Ekstase, der Clairvoyance zc. zc. zu werfen. Zuletzt ist die Ekstase nur eine Vorstufe der Prophetie und Prophetie nur ein höherer Zustand der Ekstase. Selbst jüdisch-philosophische Schriften sind nicht frei von der Vorstellung, zur Prophetie, zur Gottesoffenbarung führe sogen. החבורות, räumliche und geistige Abstraktion, Vereinsamung des Menschen und des Gedankens. Und doch, welche Kluft liegt zwischen allem Dem und der wirklichen wahrhaftigen Prophetie. Nicht der abstrakte Gedanke, das frisch pulsirende, Gott treue Leben gewinnt die Gottes-Nähe. Nicht Produkt einer krankhaften Phantasie, eines gereizten Zustandes ist unsere Prophetie, dem gesunden, schaffenden, heiter-wachen Leben gehört sie an, wie dies ja auch die Weisen ausgesprochen: nicht Schläffheit und Trübsinn, auch nicht Ausgelassenheit und Leichtsinns so wenig wie Tändelei, sind der Zustand, in welchem der Gottesgeist auf den Menschen kommt, sondern Mizwa-Freude, die in treuer, Gott dienender That zu gewinnende Freude, אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק (Sabbath 30, b.). Und wenn das Gotteswort Eine Stufe der Prophetie mit פה אל פה אדבר בו ולא במראה ולא בהדיוח (4. B. M. 12, 6, 8.), so ist auch in dieser letzteren der Traum nur ein Medium der Gottesmittheilung an den Menschen, und ist weit entfernt von dem Zustand visionärer, verückter Menschen; denn Gott wählt zu seinem Organ nur einen starken, reichen, weisen und bescheidenen Menschen ועניו ורחם ועשיר וחכם על גבור ועשיר וחכם (Medarim 38 a.). Wir sehen, die volligste, allem Visionären fernliegende, praktische Klarheit ist der Zustand, in welchem Abraham hier נביא wird.

B. 5. כי על כן, eine schwer zu erklärende Conjunctions-Form. Es scheint, daß sie elliptisch zu verstehen sei: denn darum (thue ich dies, wünsche ich dies zc.), weil u. s. w.

dann möget ihr weiter ziehen; denn (ich bitte nur) darum weil ihr bei eurem Diener vorüber gekommen. Sie antworteten: Thue also wie du gesprochen.

6. Da eilte Abraham in's Zelt zu Sara und sprach: Eile, aus drei Maass Mehl das feine, knete es und mache Kuchen!

7. Zum Kinde aber lief Abraham selbst, nahm ein junges Kind, zart und gut, und gab es dem Knaben, und eilte es zuzurichten.

8. Sodann nahm er Butter und Milch und das junge Kind, das er

אחר תִּעֲבְרוּ כְּרַעֲלֵי בְּנֵי עִבְרָתָם עַל־
עַבְדְּכֶם וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי עִבְרָתָם בְּאִשְׁרֵי
דִּבְרֵיךָ:

6. וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֵהָלָה אֶל־
שָׂרָה וַיֹּאמֶר מְהֵרָה שְׁלֵשׁ סֵאִים
קֶמַח סֹלֶת לְנִשִׁי וַעֲשִׂי עֲגוֹת:

7. וַאֲלֵתִּבְבֶּקֶר בֶּן אַבְרָהָם וַיִּקַּח
בְּרִבְבֶּקֶר בֶּן וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל־הַנְּעָר
וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ:

8. וַיִּקַּח חֲמֵאָה וְחֶלֶב וּבֶן־הַבְּבִקֶּר

Es scheint überall ein von dem vorauszusetzenden verschiedenes Motiv einer Bitte, einer Thätigkeit u. s. w. einzuleiten. So *כִּי עַל כֵּן יָדְעָה חֲנִיחֵנוּ בְּמִדְבָּר* (4. B. M. 10, 31.), nicht etwa um deinetwillen, denn darum (bitte ich dich, bei uns zu bleiben), du kennst jeden Ort in der Wüste, an welchem Gott uns zu lagern gebietet. *כִּי עַל כֵּן לֹא נִחַתִּיה לְשֵׁלָה בְּנִי* (1. B. M. 38, 26.). Sie ist gerechter als ich, sie war nur durch reine Motive geleitet, denn darum (hatte sie es gethan), weil ich sie nicht meinem Sohne gegeben hatte. *כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָּנֶיךָ כְּרֵאוֹת פְּנֵי אֱלֹהִים* (1. B. M. 33, 10.). Denn (nicht weil du es etwa nöthig hättest, sondern) darum, weil ich dir meine Anerkennung ausdrücken möchte. So auch hier: Nicht weil ihr etwa bedürftig seid, sondern darum: ihr seid einmal an meinem Zelte vorbeigekommen, und mein Zelt möchte sich gegen jeden Vorübergehenden gastfrei erweisen. —

B. 6. *שְׁלֵשׁ סֵאִים קֶמַח סֹלֶת*, eine Zusammenstellung, die sich nicht wieder findet. *קֶמַח* ist die geringere Sorte Mehl, *סֹלֶת* die bessere. Gröber und feiner gäbe eine unrichtige Vorstellung, denn nach der Menachoth 76, b. beschriebenen Procebur wurde das *סֹלֶת* als der innere beste Kern durch wiederholtes Sieben von dem *קֶמַח*, dem schlechten, das als feiner Staub durch das Sieb ging, befreit, woher auch das (Sprüche der Väter 5, 18.): ein Sieb, das das grobe Mehl durchläßt und das feine zurückhält, seine Erklärung erhält. Aus eben der Stelle in Menachoth wissen wir aber, daß man zum Schaubrode aus Einem *סֵא* ($\frac{1}{3}$ Epha) Ein zehntel Epha feinstes Mehl gewann. $\frac{1}{10}$ Epha entspricht aber dem Omer, also der für Einen Menschen entsprechenden Portion, einem *שִׁיעוֹר חֵלֶב*. *שְׁלֵשׁ סֵאִים קֶמַח סֹלֶת* scheint daher zu heißen: nimm schnell aus drei *סֵא* groben Mehls das feinste, dies gäbe dann Ein *שִׁיעוֹר* für jeden Gast, ein Quantum, das ganz dem Sinne Abraham's entsprechend wäre.

B. 8. *חֲמֵאָה*: vielleicht verwandt mit *הִמָּה*, gähren, der Abhub, der aus einer Zersetzung der Milch hervorgeht. — *וְחֶלֶב* verwandt mit *חִלְחֵל*, wechseln. Milch ist die Um-

bereitet hatte und setzte es ihnen vor. Er aber stand bei ihnen unter dem Baume und sie aßen.

9. Da sprachen sie zu ihm: Wo ist Sara, deine Frau? Er erwiderte: Natürlich im Zelte.

10. Darauf sagte er: Gerade wie diese lebendige Zeit lehre ich zu dir wieder, und siehe, dann hat Sara, deine Frau, einen Sohn. Sara aber hörte Alles am Eingange des Zeltes, dieser aber war hinter ihm.

אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם וְהוּא עִמָּד
עֲלֵיהֶם פָּתַח הָעֵץ וַיֹּאבְלוּ:

9. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתְּךָ
וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֹהֶל:

10. וַיֹּאמֶר שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַתָּה
חַיָּה וְהִנֵּה-בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתְּךָ וְשָׂרָה
שָׁמְעַת פֶּתַח הָאֹהֶל וְהוּא אַחֲרָיו:

נקוד על אמ

wandlung des Blutes in Nahrungstoff, der wieder in Blut verwandelt wird, somit Durchgang des Blutes durch Milch zu Blut. Was חָלָב für das Junge ist: der für dasselbe ausgeschiedene Nahrungstoff, das ist חָלָב für das Alte: der für künftiges Bedürfnis zurückgelegte Nahrungstoff, das gleichsam zurückgelegte Kapital. (S. 96.).

V. 9. וַיֹּאבְלוּ, die Punkte über וַיֹּאבְלוּ sollen nach V. M. 87, a. erinnern, wie es wohl anständiger Sitte gemäß ist, daß Gäste sich nach der Frau des Hauses, welcher sie ja für die Bewirthung vielleicht den größten Dank schulden, durch den Mann erkundigen, nicht aber direkt, die Wirthin des Hauses auffuchen. Es ist daher wohl das „ל“ unpunktirt geblieben, da es wohl dem Anstande gemäß ist, לְשָׂרָה „nach“ Sara, aber nicht אֵלֶיהָ an sie die Frage zu richten, vielmehr die Frage לְשָׂרָה nur וַיֹּאבְלוּ zu richten wäre.

V. 10. כְּעַתָּה חַיָּה. Es giebt zwei Bezeichnungen für Zeit, עַתָּה und זְמַן. עַתָּה ist wohl die Zeit im Allgemeinen, die Zeit in ihrer Dauer und ihrer Wirkung, daher von זְמַן: vorbereiten, die einem jeden Dasein nothwendig als Vorbereitung vorangehende Zeit-עַתָּה, man möge es nun dem halbd. analog von עֵנָה ableiten, oder von der Wurzel עָתָה, verwandt mit אָחַת, מוֹטוֹן, אֲחִים, Schneidewerkzeuge, und עָטָה, מוֹטוֹן, der Griffel, bezeichnet jedenfalls einen Zeitpunkt, einen Moment in der Zeit, entweder als den für einen Zweck entsprechenden, oder überhaupt als einen Theil, einen Einschnitt in der Zeit. לְכָל זְמַן וְעַתָּה לְכָל חַפֵּץ: „Alles will seine Zeit haben“, (Alles kann nicht zu jeder Zeit kommen und sein, Alles braucht eine Vergangenheit, eine Vorbereitung.) „und es giebt einen bestimmten, entsprechenden Augenblick für jedes Streben“. —

חַיָּה rad. חַיָּה. Es ist bereits (S. 26.) auf die innige Verwandtschaft der Wurzel חַיָּה mit den Wurzeln חָגַג, חָכַךְ, חָקַק und deren Begriffen hingewiesen. In dieser Verwandtschaft liegt zugleich die Bedeutung: Kreisbildung, welche der Wurzel חָגַג und חַיָּה gemein ist. So: וַחַיָּה פִּלְשָׁתִים חָנָה, וַיֹּאמְרוּ פִּלְשָׁתִים לְחַיָּה: (Sam. II. 23, 11, 13.). Vgl. וַיִּבֶן הַמַּעְגָּלָה (Sam. I. 17, 20.) וַיִּבֶן הַמַּעְגָּלָה (daf. 26, 7.). Der um einen Mittelpunkt sich sammelnde Kreis. Auch jeder Zeitmoment, ja nichts anderes, als die augenblickliche Stellung aller tellurischen und cosmischen Beziehungen der Erbwelt, ist חַיָּה und עַתָּה חַיָּה, ist ein, einen Kreislauf der Entwicklungen vollziehendes Lebendiges, und עַתָּה חַיָּה dürfte demnach nichts anderes bedeuten, als: der im lebendigen Kreislauf wieder-

11. Abraham und Sara waren alt, hochbetagt, Sara hatte längst nicht mehr die Weise der Frauen.

12. Da lachte Sara in ihrem Innern: nachdem ich bereits abgelebt, wäre mir die höchste Befriedigung geworden! Und mein Herr ist doch auch ein Greis!

13. Da sprach Gott zu Abraham: Warum hat Sara denn gelacht in dem Sinne: sollte ich denn auch in Wahrheit gebären, da ich so alt geworden?!

14. Ist denn Gott Etwas zu wunderbar? Zur bestimmten Zeit kehre ich zu dir wie diese lebendige Zeit zurück, und dann hat Sara einen Sohn.

15. Sara leugnete und sprach: ich habe nicht gelacht, denn sie scheute sich. Er aber sprach: nicht so, du hast in der That gelacht.

16. Da erhuben sich die Männer

11. וַאֲבָרְתָם וְשָׂרָה וְקָנִים בָּאִים
בְּיָמִים חָדָל לְהַנּוּחַ לְשָׂרָה אֲרַח
בְּנָשִׁים:

12. וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר
אֲחֵרִי בְלָחִי הֵיחָהּ לִי עֲדָנָה וְאֲדָנִי
זָקֵן:

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם לֵמָּה
זֶה צִחַקָה שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵךְ אֲמַנָּם
אֵלֶּךְ וְאֲנִי וְקָנָתִי:

14. הִיפְלֵא מִיְהוָה דְּבַר לְמוֹעֵד
אֲשׁוּב אֵלֶיךָ בְּעֵת חַיָּה וְלְשָׂרָה בֵּן:

שׁוֹן. 15. וַתִּבְחַשׁ שָׂרָה לֵאמֹר לֹא
צִחַקְתִּי כִּי יִרְאָה וַיֹּאמֶר לֹא כִּי
צִחַקְתִּי:

16. וַיִּקְמוּ מִנְשָׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ

kehrende Zeitmoment. הֵיחָהּ כַּעַת חַיָּה hieße demnach: wie der im lebendigen Kreislauf wiederkehrende gegenwärtige Moment kehre auch ich wieder zu dir zurück, d. h. präcis zu der Zeit, in welcher der gegenwärtige Tag im Kreislauf des Jahres wiederkehrt. —

וְשָׂרָה שׁוֹמֵעָ, sie hörte nicht nur zufällig dieses, sondern überhaupt: sie hörte zu; wenn sie auch nicht mit am Tische saß, so nahm sie doch still Theil, und es lohnte sich wohl der Mühe zuzuhören, wenn ein Abraham seine Gäste unterhält. — Der Eingang war hinter dem Sprechenden. Ihm gegenüber hätte es Sara nicht anständig gefunden, gegenwärtig Theil zu nehmen.

B. 12. Das Präteritum הֵיחָהּ im Satz ist ungemein schwierig. Vielleicht: es kam ihr lächerlich vor, daß man einst noch sagen sollte, in ihrem abgelebten, entkräfteten Alter wäre ihr die Befriedigung ihres höchsten irdischen Wunsches geworden.

B. 15. לֹא כִּי צִחַקְתִּי, sie scheute sich, damit den Gast beleidigt zu haben. לא כִּי צִחַקְתִּי, du brauchst es nicht zu verleugnen, mögest es vielmehr nicht vergessen, daß du gelacht.

B. 16. Von dort, von dem Gastmahl bei Abraham, standen sie auf und schauten nach Sodom hin. Wir kennen bereits dieses Sodom, dessen üppige Fülle, wie wir glaubten, sich bereits in dem Namen seiner Städte ausgesprochen: עֲמוֹרָה Baumgefülle, סֹדוֹם Kornreichthum, אֲדָמָה Mineralreichthum, צִבּוֹר Gemild-Reichthum. Kennen aber auch ihre moralische Geunfkenheit, wie sie in ihrer Fülle und durch ihre Fülle רַעִים וְחַטָּאִים, lieblos

von dort und senkten ihren Blick auf die Gegend von Sodom; Abraham aber ging noch mit ihnen, sie zu geleiten.

17. Gott aber hatte gesprochen: Sollte ich Abraham unenthüllt lassen, was ich thue,

על־פני סדם ואבְרָהָם הִלְךְ עִמָּם
לְשַׁלְּחָם:

17. וַיְהוָה אָמַר הַמְכַסֶּה אֲנִי
מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה:

gegen Menschen und in Unsittlichkeit bis zur viehischsten Entartung versunken waren. Sodom war somit das vollendetste Gegenspiel zu der einfachen, reinen Umgebung, aus welcher diese Männer sich soeben erhoben.

Sie sehen hier soeben die Grundlage eines Volkes auf zwei Momente gelegt, a) auf Heiligung des Leibes in sittenreiner Unterordnung aller Triebe und Neigungen unter Gott in Mila, und b) auf die Uebung allweiter Menschenliebe wie das גמילות חסד, das sie selbst in Abraham's Hütte genossen. Das Gastmahl, bei welchem sie soeben die erste Grundlegung des künftigen Gottesvolkes zu verkünden hatten, bot einen solchen Gegensatz zu Sodom, bildete eine solche Höhe zu der tiefen sodomitischen Gesunkenheit, zu welcher sie sich nun zu wenden hatten, daß sie „mit ernst prüfendem Blick auf Sodom hinabschauten“. Denn diese Bedeutung hat das: ושקפו. שקף scheint verwandt mit שכב: ruhen, liegen, und שגב: emporragen, höher sein, und beide Bedeutungen in sich vereinigend: „in der Höhe über einer Tiefe ruhen“ auszudrücken. Daher משקף: die Oberschwelle. נשקף: aus einer Höhe hervorragen, in einer Höhe hervorragend erblickt werden, sichtbar werden. השקף endlich: aus einer Höhe seinen Blick auf die Tiefe senken, auf dem Untenstehenden ruhen lassen. Daher השקפה immer: ein ernster prüfender Blick. Auch bei מעשר וירי. Wir sollen in unserm Bestreben so allen heiligen Ansprüchen genügt haben, so בערתי הקרש מן הבית sprechen können, daß wir dann Gott auffordern können, השקיפה, sende deinen prüfenden Blick auf unser Thun und Lassen herab und, sowie du keinen Makel findest, וכרך וגו', sende deinen Segen u. s. w. (5. B. M. 26, 15.).

B. 17—19. וירא, wahrscheinlich zu den מלאכים als Er sie sandte: Der Rathschluß, den ich euch so eben enthüllte, wie sollte ich den Abraham vorenthalten! Abraham ist doch ebenso wie ihr ein Gott-Gesandeter auf Erden, und die Kenntniß dieses Rathschlusses gehört wesentlich zur Ausführung seiner Sendung. הו' הו' Zu siegreichem Durchkämpfe alles Widerstrebenden soll er ja auch zu einem großen und mächtigen Volke werden und dieses Volk soll im Gegensatz zu dem Volke von Sodom in seiner Macht und Größe nicht zum Fluche, sondern zum Segen der Völker erblühen; כי ידעתי, denn nicht um feinetwillen, etwa nur ihn zu einem reichen mächtigen Emir zu machen, sondern eben als Begründer und Erzieher eines solchen Volkes habe ich ihn erwählt, und nicht für sich, sondern für dieses Volk, zur nachhaltigsten Unterstützung seiner Volkserziehungsaufgabe, ist die Kenntniß dieses Rathschlusses und der dadurch gewährte Einblick in meine Wege von so bedeutamer Wichtigkeit. Ihm soll ja das einzig große pädagogische Wunder gelingen, in die Brust des einzigen, spätgeborenen Sohnes so das Prinzip des künf-

18. וְאַכְרָהֶם הָיוּ יְהוּיָה לְגוֹי גָדוֹל
וְעַצוֹם וְנִבְרָכְוּ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ:

18. Abraham soll ja auch zu einem großen und mächtigen Volke und durch dieses alle Völker der Erde gesegnet werden!

tigen Volkes in Geist und Sitte einzupflanzen, daß, wenn schon längst er, der Ahn, heimgegangen, seine Kinder und sein Haus nach ihm, das ganze künftige Volk, auf diesem Prinzipie stehen, in ihm leben, es zur Verwirklichung bringen und er in jedem seiner Kinder und in der Gesamtheit seines Hauses unsterblich also sich wiederhole und fortlebe, daß jeder Thauestropfen Segen, der noch dem spätesten Enkel werde, auf sein, des Ahnes Haupt herniederriesle. — Zur Stütze dieser wunderbar einzigen pädagogischen Aufgabe wird ihm zum Vermächtniß an seine Kinder dieser Einblick in Gottes Wege, ganz so, wie einst sein größter Sohn, Moses, sich zur Führung seines Volkes einen solchen Einblick von Gott erbat.

כי ידעתיו. Ich sehe einen Gegenstand in seinen spezifischen Merkmalen zum Bewußtsein bringen: erkennen. Im Verhältniß des Mannes zum Weibe bezeichnet es den innigsten Umgang des Gattenlebens. Von Gott zum Menschen bezeichnet es: die besondere Berücksichtigung in seiner Wahrung. Nicht Gott zugewandte Menschen stehen nur unter der allgemeinen Obhut Gottes. Diejenigen, die sich ganz Gott unterordnen, die nichts anderes als Gottes Boten auf Erden sind und sein wollen, denen wendet Gott seine besondere Führung und Leitung zu. Wie wir Gott suchen, so sucht Er uns. Wer mit Gott, wie es später heißt, בקרי, im Zufall wandelt, wer das Wandeln in Gottes Wegen dem Zufall überläßt, wer nicht die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen in erster Linie sucht, sondern andere Zwecke anstrebt und die Uebereinstimmung mit Gott dem Zufall überläßt, mit dem wandelt Gott auch בקרי, überläßt ihn den Wechselfällen des Zufalls. Den höchsten Gegensatz zu diesen bilden jene, die sich ihm, als seine Werkzeuge auf Erden darbieten, die die Erfüllung des göttlichen Willens als einzigen Zweck ihres Daseins und Wirkens anstreben, und alles Andere Gott anheim stellen, und die Er darum in besondere Erziehung und Leitung nimmt. Diese besondere Erziehung und Leitung heißt דע. —

ד' ררך kommt in doppelter Beziehung vor. Der Weg, den Gott geht, und derjenige, den Er von uns gegangen wissen will. Beide fallen in einander. Der Weg des Guten, den er uns wandeln sehen will, bildet einen kleinen, uns übertragenen Theil Seines großen Weges. Es sind Zwecke, die er durch uns, in seinem Auftrage versorgt wissen will. Darum geht der Weg des Braven dem Wege der göttlichen Weltführung harmonisch parallel, und wird von dieser mit gewahrt und getragen. Darum stößt der Weg des Schlechten wider den Weg der göttlichen Weltführung, und wird von dieser zertrümmert und begraben. Darum heißt es: וצדיקים ילכו בם ופושעים כי ישרים דרכי ד' וצדיקים ילכו בם ופושעים (Hosea 14, 10).

Die Aufgabe, für welche Abraham seine Nachkommen erziehen soll, heißt: לשמר דרך ד', das Innehalten des gottgewiesenen Wandels und לעשות צדקה ומשפט, die Ausübung der Pflichtthat und des Rechts. Jenes ist das: הטהור לפני ד' יהיו תמים, der heilige,

19. Denn ich habe ja nur deshalb
 mein besonderes Augenmerk auf ihn
 gerichtet, damit er seine Kinder und
 sein Haus nach sich verpflichte, daß sie
 den Weg Gottes hüten, Pflicht, Milde und Recht zu üben, damit Gott

כִּי יִדְעֵהוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה
 אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ
 דְרַךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט

sittenreine Wandel vor Gott, wie ihn die Mila zu Grunde gelegt; dieses: der menschliche Wandel mit Menschen wie er eben in Abraham's Beispiel zu Tage trat. Beides ist der vollendete Gegensatz zu Sodom, Jenes zu der Unsitlichkeit der רעים, Dieses zu der Unmenschlichkeit der חטאים.

Abraham's צואה heißt nun nicht: ומשפט, sondern שמרו דרך ד' ועשו צדקה ומשפט, sondern שמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. Wie Gott mit Mila den sittlichen Grundstein seines Volkes gelegt, wie später das Wort seines Gesetzes fast immer erst חק und dann משפט, erst חקים und dann משפטים, erst die unser ganzes sinnlich leibliches Leben innerhalb der Reinheit und Heiligkeit pflanzenden und umschränkenden, und dann jene Gesetze nennt, die unser menschliches Leben zum Menschen regeln: also heißt es auch hier: שמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט, der sittenreine Wandel vor Gott ist die Vorbedingung und Wurzel zu einem wahrhaft gerechten pflichtgetreuen Leben mit Menschen. Nur ein im Schooße der חקים gezeugtes, gebornes und erzognes und in ihnen fortwandelndes Geschlecht wird ertüchtigt, ein Leben der צדקה ומשפט in Gottes Sinne zu leben. Die מצות שבין אדם למקום sind Vorbedingung und Wurzel zu den מצות שבין אדם לחברו. Ein Geschlecht, das sittlich zu Grunde geht, hat auch keine sociale Zukunft.

צדקה ומשפט, wir haben bereits erkannt, daß, während משפט eine solche Leistung bezeichnet, die ein Mensch von dem andern aus sich zu fordern ein Recht hat, צדקה — von Menschen zu Menschen gebraucht — eine solche Leistung bezeichnet, auf die ein Mensch an den andern aus sich kein Recht besitzt, auf die ihm aber Gott an den andern den Anspruch ertheilt, die er aus sich nicht zu fordern, wohl aber im Namen Gottes von dem andern zu erwarten berechtigt ist. משפט ist das einfache Recht, צדקה die Wohlthat, aber als Pflicht begriffen. Während aber in der Regel משפט vor צדקה genannt wird, tritt gerade hier höchst charakteristisch צדקה in den Vordergrund, לעשות צדקה ומשפט. Erst משפט, dann צדקה, so lautet die Regel. Wie kann צדקה fühlend eintreten für das, was gegen משפט verbrochen wird. Mit der einen Hand rauben und unredlich sein und mit der andern Hand von dem Geraubten und unredlich Erworbenen Almosen geben, ist der jüdischen Wahrheit ein Greuel. Dem vom Raube dargebrachten Opfer schleudert Gott sein: אני ד' אוהב משפט שונא גול בעולה (Jes. 61, 8) entgegen: „Recht liebe ich, hasse Raub im Opfer!“ Nur mit reinen Händen darf man Gott sich nahen. Darum: erst משפט, dann צדקה.

Hier aber steht zuerst צדקה; denn hier gilt's dem jüdischen Protest gegen Sodom's Lebens- und Staatsmaxime. Nicht משפט, צדקה heißt das welterslösende Wort, das Abraham's Haus in die Welt und durch die Welt tragen soll. Wie weit ab auch das von

über Abraham bringe, was er über ihn ausgesprochen. לְמַעַן הָבִיא יְהוָה עַל-אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר-דִּבֶּר עָלָיו:

Menschen „gefundene“ Recht von dem Gottesrechte abstekt, und selbst von משפטם der jüdische Sänger singt: כל ידעום, daß die nichtjüdische Welt davon kaum eine Ahnung habe: משפט, eine Art von משפט ist auch in Sodom zu Hause, ja, Sodom zeigt uns, wie eine genußsüchtige, in sinnliche Wollust versunkene Welt, welcher zuletzt der Mensch auch nur soviel gilt, als er Genuß gewährt, zuletzt gerade die Rechtsidee zu einem zweischneidigen Sophism zuspitzt, daß die nackte Selbstsucht schamlos als Prinzip heiligt, und mit der Maxime: שלי שלך שלי שלך, „mein bleibt das Meine, bleibe dein das Deine“, Hilfsbedürftigkeit zum Verbrechen und Hilfeleistung zur Thorheit für den Helfenden und zum Verbrechen gegen die öffentliche Wohlfahrt stempelt. Unter dem Regime eines sodomitischen Rechts, wo nur Leistung, nicht Bedürfnis einen Anspruch begründet, ist Armuth und Elend geächtet, findet höchstens nur der Leistung verheißende Begüterte wie Lot eine Stätte, aber: „Betteln ist verboten“, zehrgeldloser Unglücklichen wartet Sträflingen gleich „Kerker und Schub“, und das Bedaka-lose Recht verkehrt sich in Unmenschlichkeit und Härte. Demgegenüber lehrt das „Testament“ Abraham's an seine Kinder צדקה vor משפט heraus, ja der Rechtscode der Kinder Abraham's kennt selbst in gewissen Fällen צדקה als משפט und spricht: זה נהנה חה לא חסר כופין על מרה סדום. Und es ist die jüdische Bedaka, die hier Abraham's Testament den Kindern empfehlen soll, nicht jenes „Almosen“, das den Geber hochmüthig macht und den Empfänger erniedrigt, auch nicht jene Fürsorge für die Armuth, die zum Schutze der Reichen die Armen nicht zur Verzweiflung kommen lassen will, sondern jene „Pflichtthat“, an die jeder Bedürftige im Namen Gottes, mit von Gott berechtigtem Anspruch herantritt, die den Armen vor dem Reichen aufrecht stehen und den Reichen sich nur als Verwalter eines den Armen gehörenden Schazes begreifen läßt.

Und nicht צדקה und משפט absolut, sondern beide in jüdischem Sinne als die am Baume des „Wandels vor Gott“ gezeitigte Frucht — לעשות צדקה ומשפט — erlösen die Welt von Verbrechen und Unglück. Der ganze Mensch muß vor Gott wandeln, sein ganzes Leben muß von der Idee der Pflicht vor Gott getragen sein, dann wird sein Verhalten von Mensch zu Mensch auch nur das Diktat der Pflicht verwirklichen.

Alein nicht von Außen, nicht durch Verwaltungsmaßregeln und Jurisdiktion, auch nicht durch Welterschütterung, die das rothe Gespenst schreckend an die Paläste und Häuser der Reichen sendet, sondern nur von Innen heraus, durch eine innere Revolution der Geister und Gemüther, durch Erzeugung und Erziehung eines Menschengeschlechts zur Pflicht können solche Pflicht-Menschen gewonnen werden, die noch dem spätesten Enkel das von Gott dictirte Testament des Abns als leitendes Vermächtniß mit hinausgeben: ועשו צדקה ומשפט. Nicht zum „Glauben an Gott“, zur „Erfüllung seiner Gebote“ muß das Geschlecht geboren und erzogen werden, sonst kann wohl die Klugheit zu

20. Da sprach Gott: wenn gleich das Geschrei über Sodom und Amora bereits groß ist und ihre Versündigung bereits sehr schwer lastet,

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה וַעֲקָה סֹדֶם וְעֹמֶרָה
כִּי רַבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד:
21. אֲרִדָּה-נָא וְאֵרָאָה הַכְּצַעֲקָתָהּ

21. so will ich doch noch hinabsteigen und sehen, ob wie der zu mir gefom-

einer Rechtsachtung und die Furcht zu einer Mildthat führen, allein mitten in aller „Gottgläubigkeit“ können die Menschen zu רעים חטאים לר' entarten, und es kann unter den Formen des Rechts mit צדקה ומשפט, so gewirthschaftet werden, daß man sagen könnte: „wehe dem, der in die Hände eines Gabbai Bedata oder eines המשפט ישב על המשפט —“.

Darum begreifen wir, wie, in dem Momente, wo mit Mila und Menschenliebe der Grundstein des jüdischen Volkes gelegt wird, das zum צדקה ומשפט erzogen werden soll, Abraham, dem Werkzeuge und Vermittler einer solchen Volkserziehung der Blick auf ein Gottesgericht gelenkt wird, das in demselben Momente über einen Kreis macht- und glückstolzer Städte sich zu vollziehen im Begriffe war, in welchen der ר' רך bis zur sittlichsten Entartung vergessen und צדקה ומשפט in ihr schreiendstes Gegentheil verwandelt war.

Durch diesen dem Ahn gewordenen Einblick in die Gänge der Gotteswaltung wurden die öden Gestade der einst üppig blühenden Sodom- und Amora-Gefilde zu Erinnerungs-Denkmalern, die jedem für den צדקה ומשפט ר' רך zu erziehenden Abrahamsenkel die Folgen des Verlassens dieses Weges und des Vergessens dieser Pflicht, und Gott als den zuletzt unmittelbar ahnenden Vertreter seines Weges und seines Pflichtgebotes mehr als alles Andere vor die Augen zu führen geeignet sind.

B. 20. Nach Zusammenhang und Construction ist B. 20. Vorderatz zum Folgenden. Wenn gleich das bereits faktisch über Sodom und Amora Daliegende groß und schwer ist, so will ich doch u. s. w. Es sind wiederum dieselben zwei Momente genannt: וַעֲקָה das Geschrei über ihre unmenschliche Härte, also ihr Verbrechen zwischen Mensch und Mensch, ihre Höhnung aller צדקה ומשפט רעים; und חטאתם, ihre sittliche Entartung, ihr Verlassen des ר' רך חטאים. Ueber ihre socialen Verbrechen war das Geschrei unter Menschen רבה weit verbreitet, oder nach חנינא ר', immer im Zunehmen, רבה והולכת, in dieser Beziehung waren sie bereits unter Menschen verurtheilt. Ueber sinnliche Ausschweifungen schreien in der Regel die Menschen nicht, man meint, das kümmerliche Gesellschaft nicht, die könne sehr wohl bei herrschender Sittenlosigkeit bestehen, das sei nur höchstens eine Sünde gegen Gott, könne sogar Mode und Sitte auf Erden werden, sei jedenfalls entschuldbar, הוה נפשו הוה, — darüber war daher kein Geschrei; allein vor Gott כבדה מאד, lastete dieselbe schwer auf dem Lande und dessen Zukunft. Die Natur selbst empört sich gegen sodomitische Lasterhaftigkeit und, wie das heilige Wort spricht, es „speit der Boden selbst die entarteten Bewohner aus“.

Es heißt nun hier: wenn gleich die Natur und die Menschen bereits über Sodom und Amora den Stab brechen, so will ich doch noch erst untersuchen: הַכְּצַעֲקָתָהּ וְגו'.

mene Schrei dieses Geschrei's sie bereits Vernichtung erwirkt; wenn nicht, will ich einzeln erkennen.

22. Die Männer wendeten sich von dort und gingen gen Sodom; Abraham aber stand noch vor Gott.

23. Da trat Abraham hin und sprach: Solltest du denn auch mit in den Untergang hineinreißen? Den Gerechten mit dem Schuldigen?

הִבָּיֵאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה וְאִם-לֹא אֲדַעָה:

22. וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סֹדֹמָה וְאַבְרָהָם עֹרְנֵנוּ עֹמֵד לִפְנֵי יְהוָה:

23. וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲתֵרַח הַסֹּפֶה צְדִיק עִם-רָשָׁע:

Nach der Construction mit הָ und nicht אִם, sowie nach dem Accent, nach welchem כלה als Object zu עשו gehört (— es ist nämlich zu bezweifeln, daß der פסיק nach Munach in dieser Beziehung dem Sinne nach hinlänglich trenne, daß כלה als Nachsatz betrachtet werden könnte, Vgl. ג. B. R. 19, B. 14. —) dürfte es zu verstehen sein: ob כצעקתה sie bereits Vernichtung gethan, d. h. ob ihr Verbrechen bereits den Gipfel erreicht, daß sie sich selbst damit völlige Vernichtung bereitet. Während עשה כלה sonst immer die Vollstreckung der Vernichtung bedeutet, wäre dann hier höchst bezeichnend, diese Vernichtung als Werk des Verbrechers selbst, der ja auch in der That ihr eigentlicher Urheber ist, ausgedrückt. Gewöhnlich nimmt man, vom פסיק geleitet, כלה als elliptischen Nachsatz und das הָ als conditionales wenn, wofür jedoch die Analogie fehlt: wenn sie כצעקתה gethan, (soll) Vernichtung (über sie kommen). Jedenfalls will das כצעקתה erklärt sein. Auf Sodom und Amora kann sich schwerlich das Suffix הָ beziehen, da diese sofort im Subjekt des Satzes als Plural עשו gedacht sind. Es scheint vielmehr, daß es sich auf das vorübergehende חטאת, oder vielmehr ועקה bezieht. עקה ist das verstärkte צעקה. Das, worüber die Menschen schreien, ist oft nur der kleinste Theil von dem, was zu Gott schreit. Der zu Gott dringende Schrei von dem Geschrei der Menschen war noch größer; nach diesem zu Gott dringenden Schrei hatten sie bereits Vernichtung erwirkt; Gott will sie eine letzte Prüfung bestehen lassen, ob bereits der Gipfel der Unmenschlichkeit ausnahmslos alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen. „Ist das nicht, so will ich gerne einzeln erkennen“, die Schuldigen strafen, die Andern verschonen. — Auch bei דור המבול ging דור השחתה mit חמס Hand in Hand. Sittliche Entartung erzeugt überall die sociale und auch dort wie hier bricht zuletzt das sociale Verbrechen, חמס = צעקה, den Stab über das Geschlecht, כי מלאה הארץ חמס מפניהם, —

B. 22. עורנו עומד לפני ד', denn mit aller Ausübung der Gastfreundschaft war Abraham nicht aus der עמירה לפני ד', zu der er durch die im ersten Vers mitgetheilte Erscheinung Gottes gerufen war, herausgetreten.

B. 23, 24. חספה, ספה kommt in ähnlicher Beziehung in der Bedeutung vor, daß Etwas, was für sich allein von dem Unglück frei geblieben wäre, im Zusammenhange mit Andern, die von einem Verderben betroffen werden, mit in das Verderben hineingerathen. So gedenkt David (Sam. I. 26, 10.) drei Arten, in welchen Saul umkommen könnte,

24. Vielleicht sind fünfzig Gerechte in Mitten der Stadt, solltest du da die mit strafen wollen und nicht der Gegend verzeihen zum Besten der Gerechten, die sich in ihr befinden?

24. אוֹלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ
הָעִיר הַגְּדוֹלָה הַסּוֹפָה וְלֹא תִשָּׂא לְמַקּוֹם
לְמַעַן חֲמִשִּׁים הַצְדִּיקִים אֲשֶׁר
בְּקִרְבָּהּ:

a) Gott kam ihn plötzlich sterben lassen, b) die ihm bestimmte Lebenszeit läuft ab, oder c) er geht in einen Krieg, ונספה und kommt dort mit um, ohne daß bereits 'כוא יומו, und ohne daß direkt יגשו 'ג. Genjo 4. B. M. 16, 26 ונספה ונספה und sonst. Es ist verwandt mit ספה: anschließen und שפה: Rand, Meeresufer, wodurch Land in das Bereich des Meeres hineingezogen wird, und wovon die hinausgeworfenen Wellen wieder in die Masse des Meeres zurückfließen.

Zwei Weisen des Sodom drohenden Verhängnisses waren Abraham angekündigt, כלה: völlige Vernichtung oder ידעה: Bestrafung der Schuldigen beim Fortbestand des Ganzen. Da Gott ihn dieses Einblicks in seinen Rathschluß gewürdigt, fühlt und denkt er sich in dessen Vollzug hinein, und ringt nach Klarheit über Einen Gedanken, der ihn peinigt. Nicht, daß er darüber irgend einen Zweifel hegte, daß nicht, selbst wenn die Entartung den Untergang des ganzen sodomitischen Kreises fordere, dennoch die etwa sich dort findenden Unschuldigen, und wäre es Einer unter Millionen, doch gerettet bleiben, und nicht etwa gar den Gerechten wie den Schuldigen gleiches Verderben trafe, das auch nur zu denken, spricht er B. 25. aus, wäre ihm Entweihung. Allein, er fühlt sich in die Lage eines aus dem Untergange eines solchen Ganzen geretteten Gerechten hinein, fühlt, was er in einer solchen Lage fühlen würde, fühlt, wie, wenn er das Unglück gehabt hätte, in Sodom zu wohnen, er es nie hätte fehlen lassen, unablässig die Besserung der entarteten Stadt- und Landesgenossen zu versuchen, wie er nie die Hoffnung aufgegeben, und wie er mit dem Untergang einer jeden Seele, an deren Rettung er gearbeitet, auf deren Rettung er gehofft, den eigenen Untergang erleiden würde, und wagt nun den Gedanken, ob denn nicht vielleicht, das Leid, das die Gerechten durch die Theilnahme an dem schrecklichen Untergange ihrer bisherigen Genossen treffen würde, einer Berücksichtigung würdig sein dürfte, ob es nicht sonst ein רשע עם הצדיק eine Mitleidenschaft des Gerechten an dem Untergange des Schuldigen wäre, ob dieses nicht so stark sein könnte, daß Gott למען הצדיקים zu Gunsten der Gerechten, um diesen das große Seelenleid zu sparen, der ganzen schuldigen Gesamtheit Verzeihung angedeihen lassen könnte?

Für diese Auffassung spricht Alles. Die Bedeutung des ונספה gegenüber des והיה כרשע und des כרשע im B. 24., welches er von selbst als unmöglich zurückweist.

Ebenso die Wahl des Ausdruckes למען הצדיקים, wodurch die Gerechten nicht als Ursache, sondern als Zweck der Gesamterziehung hingestellt werden. Während nämlich כגלל immer die Veranlassung, בעבור größtentheils freilich den Zweck, jedoch auch mitunter die Veranlassung ausdrückt, bezeichnet למען immer den Zweck. Abraham denkt sich die Rettung des Ganzen als Belohnung und Beglückung des theilnehmend mitführenden Gerechten darin.

25. Zu töbten den Gerechten mit dem Schuldigen, daß der Gerechte wie der Schuldige sei, ein Solches zu thun, das — weiß ich — wäre Entweihung dir, es wäre Entweihung dir; wie sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht ausüben!

25. חָלְלָה לְךָ מִיַּעֲשֵׂהָ | כְּדַבֵּר הַיְהוָה
 לְהַמִּית צַדִּיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כְּצַדִּיק
 כְּרָשָׁע חָלְלָה לְךָ הַשֵּׁפֶט כָּל־הָאָרֶץ
 לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט:

26. Da sprach Gott: Finde ich in

26. וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם־אֶמְצָא כִּסְדָם

Endlich spricht dafür das sowohl in Abraham's Frage, als in der Erwiederung Gottes so charakteristisch hervorgehobene: בחוק העיר. Abraham sagt nicht 'אולי יש נ' בסודים בחוק העיר, die Antwort lautet sogar בחוק העיר. Dieses in Mitten der Stadt erscheint ganz so wie in Mitten der Stadt (Rön. II. 4, 13.). Das Ideal eines Gerechten in Mitten einer sodomitischen Entartung, das Abraham vorjchwebt, um dessentwillen die Gesamtheit gerettet werden dürfte, ist nicht eines solchen, der in hochmüthigem Selbstgefühl die Menge preisgibt, ihrem sittlichen Untergange müßig zusieht, sich in die Einsamkeit zurückzieht und glaubt genug gethan zu haben, wenn er nur sich und höchstens die eigenen Seinen gerettet. Ja, ein Solcher wäre ihm gar nicht der Gerechte, hätte mit Nichtem der Verpflichtung genügt, die der Bessere in solcher Umgebung trüge, und wäre am wenigsten geeignet, um seinetwillen die Gesamtheit, die er ja längst preisgegeben, gerettet zu sehen. Der Untergang der Gesamtheit ließe einen Solchen ja kalt, ja erfüllte ihn vielleicht gar mit befriedigender Genugthuung.

Das ist Abraham's Gerechter, dessen Berücksichtigung die Rettung der Gesamtheit bewirken sollte, nicht. Sein Gerechter befindet sich בחוק העיר „in Mitten der Stadt“ in Mitten und in lebendiger Beziehung zu Allen und Allem. Er läßt nicht ab zu ermahnen, zu lehren, zu warnen, zu bessern, zu retten wo und wie er kann. Alle und Alles liegt ihm am Herzen, und er wird nicht müde, Besserung zu versuchen, wie fern auch immer die Hoffnung des Gelingens: Sein menschlich Herz verzweifelt am Menschen nie, und treibt ihn unablässig zur Thätigkeit für die Menschen. Das sind die Gerechten, die er בחוק העיר voraussetzt, denen jede Seele aller dieser Tausende schmerzlich absterben würde, wie dem Gärtner die Pflanze, um deren Gedeihen er sich früh und spät bemüht; und von deren fünfzig Abraham die Erhaltung des Ganzen zu erhoffen wagt.

Beim Untergange Jerusalem's — lehren die Weisen — wurden gerade die „Gerechten“, die das Gesetz von 'א bis 'ח erfüllt hatten, zuerst dem Untergange geweiht, weil sie eben nicht בחוק העיר gewesen, und sich um die Besserung ihrer Mitbrüder nicht bemüht (Sabb. 59, a. zu Jechesf. 9.).

Wir finden מקום zur Bezeichnung einer ganzen Gegend, ja eines ganzen Landes. So נסעים אנהנו אל המקום אשר אכר ד' (4. B. M. 10, 29.). So auch (4. B. M. 14, 40.) von dem ganzen Lande. והנה המקום מקום מקנה (daf. 32, 1.) von einer Gegend.

B. 26. Gott erwiedert, wenn in einem Staate wie Sodom sich noch fünfzig Gerechte finden, die öffentlich nicht nur ein sittliches und rechtlich menschliches Leben leben, sondern

Sodom fünfzig Gerechte in Mitten der Stadt, so verzeihe ich der ganzen Gegend um ihretwillen.

27. Abraham aber begann wieder und sprach: siehe, ich habe nun einmal angefangen zu meinem Herrn zu reden und ich bin doch Staub und Asche,

28. Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten fünf, würdest du um der fünf willen die ganze Stadt verderben? Da sprach er: ich werde nicht verderben, wenn ich dort fünf und vierzig finde.

חַמְשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר וְנִשְׂאָרָהּ
לְכֹל-הַמָּקוֹם בְּעִבְרָם:

27. וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא
הוֹאֵלְתָהּ לְדַבָּר אֶל-אֲדֹנָי וְאֶנְכִי
עָפָר וְאֵפֶר:

28. אוֹלַי יִחְסְרוֹן חַמְשִׁים הַצְדִיקִים
חַמְשָׁה הַתְּשֻׁהוּת בְּחַמְשָׁה אֶת-כָּל-
הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחֵת אִם-אֶמְצָא
שָׁם אַרְבָּעִים וָחַמְשָׁה:

sogar für Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Menschlichkeit auftreten und eintreten können, dann brauche ich nicht nur למענן, lediglich aus Rücksicht für diese Gerechten die Gesamtheit zu verschonen, dann verdient die Gesamtheit בעבורם wegen des Vorhanden- und Geduldetseins dieser Gerechten selbst Verzeihung, (— wie: בעבור דוד Ps. 132, 10. מִיָּחָד 2, 10. —) dann ist deren Vorhanden- und Geduldetsein selbst ein Beweis, daß die Entartung noch nicht den höchsten Gipfel erreicht hat.

Wie in ח'כ zu בחקתי die fortschreitende Entwicklung der Entartung gezeichnet wird, hat da dieselbe noch nicht den höchsten Gipfel erreicht, wo man den gottesfürchtigen Braven und die Bravheit nur verlacht. So lange man sie duldet, sogar öffentlich duldet, wenn auch unter Spott und Verhöhnung duldet, aber nicht hindert, so lange Gottesfurcht und Bravheit nur eine Thorheit, aber kein Verbrechen ist, so lange giebt es noch einen Fortschritt im Schlechten. Erst dann ist dieser Fortschritt geschehen, wenn man nicht mehr lacht, sondern die Zähne knirscht über die Braven und die Ausübung des Guten als Verbrechen gegen das System der öffentlichen Wohlfahrt verbietet, hindert und bestraft — אינו מניח אחרים לעשות! So war ja auch des Emoriter's Sünde noch nicht voll, so lange ein Abraham und sein Haus noch ungehindert und offen dem Wahren und Guten dort den Altar erbauen durfte; und auch Sodom geht erst unter, nachdem sich in der That dieser Gipfel der Entartung dort herausgestellt hatte.

B. 28. f. לֹא אֲשַׁחֵת, nicht nur nicht Eine Stadt, sondern überhaupt nicht. Schwierig ist das Verständniß dieses allmählig steigenden Zurückgehens in Abraham's vorstellenden Fragen; wobei die in den Erwiderungen wechselnden Ausdrücke לֹא אֲשַׁחֵת, לֹא אֵעָשֶׂה, לֹא אֲשַׁחֵת, auch ihre Lösung fordern. Vielleicht gewährt folgende Erwägung einiges Licht. Wenn unsere Auffassung nicht irrt, hat die Erwiderung von einem andern Gesichtspunkte aus die Erhaltung der Gesamtheit bei vorhandenen fünfzig Gerechten zugesagt, als Abraham's Voraussetzung angenommen hatte. Nicht aus Rücksicht für sie, sondern auf Grund ihres Vorhandenseins. Bei dem ersten Gesichtspunkte würde natürlich die Berücksichtigung der Gerechten immer in geringerem Umfange in's Gewicht fallen, je geringer

29. Er fuhr fort zu ihm zu sprechen und sagte: vielleicht finden sich dort vierzig? Da sprach er: ich werde nichts thun um der vierzig willen.

30. Da sprach er: möge es doch meinem Herrn nicht entgegen sein, daß ich noch sprechen möchte: vielleicht finden sich dort dreißig? darauf sprach er: ich thue nichts, wenn ich dort dreißig finde.

29. וַיִּסַּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר
אוֹלָי יִמְצְאוּן שָׁם אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר
לֹא אֲעִשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאַרְבָּעִים:

30. וַיֹּאמֶר אֶל־נָא יְחַר לְאָדְנִי
וַיִּדְבַּרְהָ אוֹלָי יִמְצְאוּן שָׁם שְׁלֹשִׁים
וַיֹּאמֶר לֹא אֲעִשֶׂה אִם־אֶמְצָא שָׁם
שְׁלֹשִׁים:

ihre Zahl: Anders dürfte sich dies bei dem zweiten Gesichtspunkte herausstellen. Das Vorhanden- und Geduldetsein einer Anzahl Gerechter in einem gottlosen Staat, verliert seine freisprechende Beweisraft bei einem Maximum und Minimum, und hat seine eigentliche Bedeutung nur bei einer mittleren Größe dieser Anzahl. Imponirt die Anzahl durch ihre Größe, so duldet man sie, weil man sie fürchtet. Verschwindet sie durch ihre Kleinheit, so duldet man sie, weil man sie übersteht. Nur bei einer Mittelzahl, wo man sie weder fürchtet noch übersteht, hat ihr Vorhanden- und Geduldetsein seine volle Bedeutung. Darüber und darunter nimmt die Bedeutung ab. Vielleicht sucht Abraham Klarheit über dies Verhältniß und vielleicht entspricht dem auch der bemerkte Ausdruckswechsel. לֹא אֲשַׁחֲתֶנּוּ, ich werde nicht verderben, nicht כֹּלָה bringen, wohl aber vielleicht sonst einschreiten um Besserung herbeizuführen: אֲדַע. לֹא אֲעִשֶׂה, ich werde gar nichts veranstalten; es liegt noch sittliches Moment hinreichend in der Masse, so daß noch von innen heraus eine Bessergestaltung nicht unmöglich ist. Daher bei fünfundvierzig, zwanzig und zehn אֲשַׁחֲתֶנּוּ, לֹא אֲשַׁחֲתֶנּוּ, und nur bei vierzig und dreißig לֹא אֲעִשֶׂה. Vielleicht.

Möglich auch, daß umgekehrt das לֹא אֲעִשֶׂה בְּעִבּוֹר, nur heißt: ich werde um der vierzig, dreißig willen Entsprechendes unterlassen, werde nicht ganz verzeihen, jedoch das זָכוֹ, das in dem Faktum liegt, berücksichtigen und dem Entsprechendes von dem sonst eintretenden Verderben nicht eintreten lassen; dann wäre לֹא אֲעִשֶׂה geringer als אֲשַׁחֲתֶנּוּ, und es setzte dies einen Gesichtspunkt voraus, bei welchem das größere Verdienst an den beiden numerischen Grenzen, und das geringere in der Mitte läge.

Jedenfalls hat dieser Einblick in die göttliche Walthung, welchen die göttliche Gnade Abraham gewährt, seinen Kindern — die ja bestimmt worden Jahrtausende hinab als eine Minorität in Mitte der Menschheit zu wandern, und in deren eigenen Mitte sich das Gute oft nur in den Schoß einer Minorität flüchten mußte und muß, die Aufgabe und die Bedeutung einer solchen Minorität zum lebendigsten Bewußtsein gebracht.

Wären in Sodom und Amora's üppig verderbtem Kreis zehn Gerechte befunden worden, es hätte Gott an der Möglichkeit einer bessern reinen Zukunft der Gesamtheit nicht verzweifelt, und hätte sie für diese bessere Zukunft erhalten. Wo aber Gott nicht verzweifelt, muß auch der Mensch muthig ausharren und das Seinige thun und uner-schlafft und siegesicher für das Gute, selbst einer ganzen irre gehenden Zeitgenossenschaft

31. Da sprach er: siehe ich habe nun doch angefangen zu meinem Herrn zu reden, vielleicht finden sich dort zwanzig? Darauf sprach er: ich werde nicht verderben um der zwanzig willen.

32. Da sprach er: Möge es doch meinem Herrn nicht entgegen sein, ich möchte nur noch diesmal sprechen, vielleicht finden sich dort zehn? darauf sprach er: ich verderbe nicht um der Zehn willen.

33. Da entfernte sich Gott als er vollendet hatte mit Abraham zu sprechen. Abraham aber kehrte zu seinem Orte zurück.

Kap. 19. V. 1. Die beiden Engel kamen gen Sedom am Abend und Lot

31. וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֲלֵתִי לְדָבָר

אֶל-אֲדֹנָי אֱלֹהֵי יִמְצְאוּן שָׁם עֲשָׂרִים וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעָבוֹר הָעֲשָׂרִים:

32. וַיֹּאמֶר אֶל-נָא יִחַר לְאֲדֹנָי

וְאֲדַבְּרָה אֶת-הַפֶּעַם אֵלָי וַיִּמְצְאוּן שָׁם עֲשָׂרָה וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית

בְּעָבוֹר הָעֲשָׂרָה:

33. וַיֵּלֶךְ יְהוָה כַּאֲשֶׁר בִּלְתָּה לְדָבָר

אֶל-אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ:

יח שלשי. 1. וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים

סֹדְמָה בְּעֶרְב וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר-סֹדֶם

saß im Thore Sedoms. Als Lot sie

gegenüber einsehen, sollte dieser Sieg des Guten auch erst andämmern, wenn über seinem Haupte längst sich das Grab geschlossen. —

Dieses ganze — um es so zu nennen — Zwiegespräch Abraham's mit dem Weltensrichter, in welchem der staubeingehüllte Mensch es wagt, mit seinem Rechtgeföhle vor das Angesicht Gottes hervorzutreten, und zustimmende Billigung findet, ist endlich eine Bürgschaft für die Göttlichkeit jener Stimme in uns, die für Recht und Pflicht in uns plaidirt. So sehr wir עפר und אפר sind, aus Staub gebildet und in Asche zerfallend, so ist doch nicht Alles an uns Staub und Asche. In diesem Staub- und Asche-Leib lebt ein Hauch seines ewigen Schöpfers und ein Echo seines Geistes. Humanität und Recht und alle geistigen und sittlichen Güter der Menschheit sind durch dieses göttliche Echo in jedes Menschen Brust verbrüst und über alle Staub- und Asche-Lehren materialistischer Weisheit hinaus gestichert.

Kap. 19. V. 1. שב בשער העיר. Das Thor war nicht ein Sitz für Privatleute. Nur von Königen finden wir ein Sitzen im Thore (Sam. II. 19, 9. Zirmij. 38, 7.), oder wie bei Boas' Ruth 4, 1.) zur Vornahme einer öffentlichen, amtlichen Handlung. Auch an ein Wohnen im Thore ist nicht zu denken, es müßte denn wie bei Rachel בחומה heißen. Es bezeichnet daher wie die Weisen bemerken, eine hervorragende öffentliche Stellung, die Lot in der Kommune inne hatte.

שער ist das jüdische Forum. Während פתח auch die kleinste Oeffnung bedeutet, ist שער stets ein öffentlicher Eingang für eine Menge. Verwandt mit שאר und שחר. שאר Rest, Blutverwandtschaft und Nahrung, insbesondere Fleischnahrung. Der gemeinschaftliche Grundbegriff scheint das Ergänzende zu sein. Daher Rest: das zurückgebliebene, das, wenn es zu dem Andern käme, dasselbe voll machen würde. Daher Nahrung.

sah, stand er ihnen entgegen auf, und
bückte sich mit dem Angesichte zur Erde,

2. und sprach: sehet doch, meine
Herren, lehret doch zum Hause eures
Dieners und übernachtet und waschet

וַיֵּרָא-לוֹט וַיִּקָּם לְקִרְאָתָם וַיִּשְׁתַּחֲוּ
אֲפִים אֶרְצָה:

2. וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא-אֲדֹנָי סוּרוּ נָא
אֶל-בַּיִת עֲבָדְכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם

Daher vielleicht auch Blutsverwandtschaft und Ehefrau; die Frau ist ja ohne weiteres die Ergänzung des Mannes, und Blutsverwandte scheinen zusammen im Kleinen eine Gesamtheit zu bilden, die zusammen den Begriff des Menschen verwirklichen, von welchem Begriff ein Jeder einen eigenthümlichen Bruchtheil darstellt. Wir dürfen daher sagen, daß שער für die Gesamtheit ist, was שׂר für die Familie. Im שער soll jeder Einzelne das finden, was ihm fehlt, die Waise ihren Vater, der Vereinsamte seine Brüder, der Blinde sein Auge, der Elende seine Hilfe u. u. und Zwecke, die die Einzelnen, vereinzelt nie bewirken können, sollen im Vereine der Gesamtheit ihre Verwirklichung finden. So ist die Gesamtheit nicht da, den Einzelnen zu drücken, vielmehr in ihrer Ewigkeit und Omnipotenz — אִין צְבוּר מֵאִין צְבוּר עֵינִי — da, den Einzelnen zu ergänzen. שער ist somit begrifflich dasjenige Moment, in welchem der Einzelne seine Ergänzung findet, und der concrete Raum, der Alle einladet sich gegenseitig zu ergänzen, und wo Jeder seine Ergänzung zu suchen hat, ist: שער.

(Ähnlich verhält sich שׂר zu בקש und ררש. Während בקש ein Objekt suchen, ררש ein Objekt suchen oder einen Zustand erforschen, also beide etwas Unbekanntes, oder Etwas Suchen bedeutet, von dem man nicht weiß, ob und wo es zu finden ist, heißt שׂר aufsuchen eines Gegenstandes, dessen Ort uns sehr wohl bekannt ist, der aber nicht zu uns kommt, sondern den wir an seinem Orte auffuchen. Daher auch שׂר schwarz, die Farbe, die uns die Gegenstände in den Hintergrund treten läßt, so daß wir sie auffuchen müssen. Der Moment, in welchem wir dies bereits können, aber noch müssen, heißt: שׂר; der noch fortgeschrittenere, in welchem die Gegenstände schon von selbst in ihren Umrissen hervortreten: בקר, sowie im Gegensatz ערב die Zeit, in welcher die Gegenstände sich zu mischen beginnen, ליל (ליל) in welcher sie bereits ineinander geschlungen sind und endlich אפל (verwandt mit אול) die Finsterniß, die alles zweifelhaft läßt und in welcher nichts mehr zu erkennen ist. —)

ישב, wie die Weisen bemerken, er war erst heute zu dieser Stellung gelangt. Es war dann gewiß etwas Ungeheuerliches, daß in Sodom, wo kein Fremder eine Stätte fand, hier sogar ein Fremder zum Vorgesetzten erhoben worden. Lot dürfte sich gefreut haben, heute zum ersten Male gegen den ersten Paragraphen im Roder Sodom's, kein אורחים üben zu dürfen, opponiren zu können. Er muß bis jetzt als „fluger“ Mann geschwiegen haben, so daß sie ihn sogar zum Richter gemacht. Jedenfalls sehen wir ihn in einer Thätigkeit, wie Abraham sich einen צדיק in Sodom gedacht, wo er in Mitte des Volkes das Beispiel zum Bessern zu geben magt.

2. 2. סוּרוּ אֶל: weicht ab von eurer bisherigen Richtung hin zu dem Hause eures Dieners. Die Anrede beginnt mit הִנֵּה נָא אֲדֹנָי, Worte die wir bei Abraham nicht finden

eure Füße; ihr stehet dann früh auf und gehet eures Weges. Sie aber sprachen Nein, wir wollen auf der Straße übernachten.

3. Als er aber sehr in sie drang, lehrten sie zu ihm und kamen zu seinem Hause; er bereitete ihnen ein Mahl, backte Kuchen und sie aßen.

4. Raum wollten sie sich niederlegen, so hatten die Männer der Stadt, die Männer Sodom's sich um das Haus zusammengethan von jung bis alt, das ganze Volk, von jedem Ende,

וְהַשְׂבָּמָהֶם וְתִלְכְּתֶם לְדַרְכְּכֶם וְיֵאמְרוּ לֹא כִי בְרָחוּב נָלִין:

3. וַיַּפְעֲרֻכֶם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֶל-בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמִצּוֹת אֶפֶס וַיֵּאָכְלוּ:

4. טָרֵם יִשְׁכְּבוּ וְאֲנָשֵׁי הָעִיר אַנְשֵׁי סֹדֹם נִסְבּוּ עַל-דַּבְּרֵיהֶם מִנְעַר וְעַד-זֶקֶן כָּל-הָעָם מִקְּצֵה:

und die hier noch charakteristisch durch das ungewöhnliche וּנְשׁ וּרְגִישׁ hervorgehoben sind. נִנְא בְּרִיךְ das unerwartet sich Darbietende aus. Wer seinen Weg durch Sodom nehmen musste, wusste sehr wohl, dort keine Gastfreundschaft finden zu können und musste ganz darauf vorbereitet sein, auf der Straße zu übernachten. Diese Vermuthung musste Lot bei ihnen voraussetzen und tritt ihnen nun mit dem Unerwarteten entgegen! Seht, m. S., es giebt hier doch noch einen Neffen Abraham's. Denn als solchen sehen wir in der That Lot sich bewähren. Er war nicht umsonst bei Abraham in die Schule gegangen, so sehr auch, wie wir gesehen, er sich durch seinen etwas zu sehr auf das Materielle gerichteten Sinn, von Abraham's Richtung im Allgemeinen hatte abziehen lassen. — לֹן übernachten und im Niphal: הִלִין murren. Grundbegriff wahrscheinlich Schutz vor Unbehaglichkeiten, vor Unannehmlichkeiten suchen. Daher — הִלִין על: von Jemandem die Abhilfe von angeblich durch ihn veranlassenen Widerwärtigkeiten fordern, sich Abhilfe von Widerwärtigkeiten durch Beschuldigungen eines Andern suchen.

B. 3. פָּעַר: durch Eindringen in einen Gegenstand ihm etwas abgewinnen, daher: פָּצְרָה die Feile. Verwandt mit בָּצַר, die Weinlese. — Er bereitete das Mahl, er backte den Kuchen — wie sticht diese öde Isolirtheit trübe ab gegen die freudige Beweglichkeit im Abrahamshause, wenn es galt die Mizwa der Gastfreundschaft zu üben! Nicht Frau, nicht Kind nahmen in Lot's Hause Theil an der Mizwa des Vaters und Gatten. Mit dem, was er bei Abraham gelernt, stand er im eigenen Hause selber allein!

B. 4. Es wird uns mit großem Bedachte berichtet, wer die Menschen waren die sich um Lot's Haus versammelten. Es war nicht etwa fremdes Gesindel, es waren אַנְשֵׁי הָעִיר, Einheimische und zwar סֹדֹם אֲנָשֵׁי, die den Staat vertretende Bürger, die dem unerhörten „Angriff auf die alten herkömmlichen Gesetze und Gerechtfame der Stadt“ entgegentraten.

Es war ferner jung und alt, und es war endlich das ganze Volk, מִקְּצֵה, von jedem äußersten Ende, d. h. die niedersten und die höchsten Stände, der Plebs und die

5. und riefen Lot zu und sagten ihm: wo sind die Männer, die diese Nacht zu dir gekommen, gieb sie uns heraus, wir wollen sie kennen lernen.

5. וַיִּקְרְאוּ אֶל-לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֵיךְ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר-בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלַּיְלָה הַזֶּה וְצִיֵּאָם אֵלֵינוּ וְנִדְעָה אֹתָם:

טענים. So Jirmij. 51, 31. כי נלכדה עירו מִקֶּצֶה, die Stadt ist von beiden Seiten erstürmt worden. Es war somit in diesem Zusammenlauf jedes Alter und jeder Stand vertreten, und dies ist für ihr Vorhaben und dessen so verhängnisvoll entscheidende Kraft von Bedeutung. Die Bevölkerung stand unter der Anklage רעים וחמאים, unmenschlich und unsittlich im höchsten Grade zu sein. Dies Vorhaben liefert den letzten Beweis: הוציאם ונרעה אדם. Die Ausübung der Gastfreundlichkeit war ein so großes Verbrechen, daß an den aufgenommenen Fremden ein Exempel statuirt werden sollte, um jeden ferneren Versuch unmöglich zu machen, da ist die Unmenschlichkeit. Und diese Mißhandlung soll durch die viehischste Wollust ausgeübt werden, da ist die Unsittlichkeit. Nun sind aber in der Empfänglichkeit für diese beiden Extreme der Schlechtigkeit die verschiedenen Alter und Stände verschieden. Die Jugend, die wohl für sittenlose Ausschweifung empfänglich ist, behält in der Regel ein menschlich fühlendes Herz, das sich gegen mißhandelnde Härte empört. Ebenso die sogenannten niedern Stände finden wohl Gefallen an roher, grobsinnlicher Unsittlichkeit, aber selber gedrückt, stehen sie überall auf Seiten der Gedrückten und empören sich gegen Mißhandlung hilfloser Unglücklichen. Umgekehrt das Alter ist freilich durch die berechnenden Erfahrungen des Lebens hart geworden, allein, da es „ausgetobt“ hat, wird es Ausschweifungen, denen es vielleicht in der eigenen Jugend selber gefröhnt, von dem jüngern Geschlechte nicht dulden. Und ebenso die sogenannten höhern Stände, werden eben durch ihren Stand wohl hart und gefühllos gegen Leiden und Mißhandlungen der „Niedern“, allein wenn auch nicht aus Sittlichkeitsgefühl, so doch aus Anstandsgefühl, dem gewöhnlichen Produkte der Bildung, werden sie öffentlichen, rohen Skandalen der Unsittlichkeit steuern. Hätte daher nicht in Sodom die Schlechtigkeit eine so durchgreifende Höhe und Ausdehnung gewonnen gehabt, es wäre die Ausführung eines solchen Vorhabens in Mitte einer in jedem Alter und Stande vertretenen Bevölkerung eine Unmöglichkeit geblieben. Gegen die Unmenschlichkeit hätte sich die Jugend mit dem „Volke“ verbunden, und für die Aufrechthaltung der Sitte wäre das Alter den höhern Ständen zur Seite getreten. Hier aber war jung und alt, hoch und niedrig einmüthig zur Ausübung des Unmenschlichsten und Unsittlichsten verbunden, und das brach den Stab über die „Männer von Sodom“.

נער, Grundbegriff Abschütteln בשוהר כפיו מחמוך בשוהר (Jes. 33, 15.). Dann: die Jugend, an welcher die Eindrücke noch nicht lange haften bleiben, die Alles leicht noch abschüttelt. Dagegen וקו, vielleicht verwandt mit סכן, dessen Bedeutungen: סכן pflegen, סכנה Gefahr, מסכנוה Dürftigkeit, auf die Grundbedeutung: für äußere Eindrücke empfindlich und empfänglich sein, hinweisen, daher sehr bezeichnend für: Krankenpflege, auf die schädlichen Einflüsse achten, die den Kranken treffen könnten, sie für den Kranken gleichsam auffangen und dadurch von ihm abwehren. Daher auch ורכבן:

6. Da ging Lot zu ihnen hinaus zum Eingang, die Thüre aber hatte er hinter sich geschlossen,

7. und sprach: Handelt doch nicht, meine Brüder, so schlecht!

8. Seht doch, ich habe zwei Töchter, die noch keinen Mann erkannt, die möchte ich euch lieber hinausgeben, daß ihr mit ihnen, wie es euch gut dünkt verfaßet, nur diesen Männern thuet nichts, denn sie sind doch in den Schatten meines Daches gekommen.

6. וַיֵּצֵא אֱלֹהִים לֹט הַפֶּתַח וְהַדֶּלֶת

סָגַר אַחֲרָיו:

7. וַיֹּאמֶר אֶל-נָא אַחֵי הַרְעוּ:

8. הֲנִהְיָנָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אִשָּׁר

לֹא יָדְעוּ אִישׁ אוֹצִיָּאתָנָא אִתְּהוֹן

אֵלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן בְּטוֹב בְּעֵינֵיכֶם

וְקַלְטֵינָם הָאֵל אֶל-תַּעֲשׂוּ דְכָר

בְּרַעַל-בְּנֵן בָּאוּ בְּצֵל קַרְתִּי:

Etwas mit aushaltender hingebender Achtsamkeit thun. Daher denn וְקַלְטֵינָם: der viel Erfahrungene. Verwandt vielleicht auch mit וְקַלְטֵינָם: der Gerüstete.

W. 6. וְהַדֶּלֶת Wurzel דלח schöpfen, die Thüre schöpft ein und aus. (S. 131).

W. 8. וְצֵל Schatten von צלל. Grundbedeutung: dem äußern Eindruck unzugänglich machen, daher צלל: der Schatten, wo dem Lichtstrahl der Zugang gehindert ist, צלל: die Betäubung des Ohres, daß der Schallstrahl nicht eindringt, woher auch וְצֵלְלִים: betäubende Instrumente. וְצֵלְלִים: in die Tiefe sinken, wohin weder Schall noch Lichtstrahl bringt; endlich auch וְצֵלְלִים: das geschlossen werden der Thore, wodurch der räumliche Zutritt gesperrt wird. Verwandt mit וְצֵלְלִים: durch Hinabdrücken in die Niedrigkeit und וְצֵלְלִים: durch Hinaufheben in die Höhe dem gewöhnlichen Bereiche entziehen. Auch וְצֵלְלִים berauben. —

וְקַרְתִּי, von קרה, treffen, zufällig begegnen, verwandt mit קרא (וְקַרְתִּי וְקַרְתִּי (1. W. M. 42, 38.) אה אה אה אה אה (daf. 49, 1. und sonst) rufen. Rufen heißt: Jemanden veranlassen, sich geistig oder räumlich in die Richtung zu uns zu setzen. Was uns ruft, bringt uns aus der Richtung, der wir, uns selbst überlassen, uns hinzugeben im Begriffe sind, in die Richtung, die von ihm ausgeht. Was uns begegnet und wir Zufall nennen, ist das, was nicht in unserer Richtung, in unserer Berechnung lag, und, indem es sich begiebt, uns „ruft“, d. h. unsere bis dahin innegehaltene Richtung bestimmend verändert. Was wir Zufall nennen, ist nur uns zufällig, fällt uns nur zu, weil wir es nicht berechnet hatten. Dies schließt aber nicht aus, daß es nicht das Produkt der allerhöchsten Berechnung sei, ja vielleicht um so mehr sei, je weniger es in unserer Berechnung lag. Der jüdische Sprachgedanke hat daher vom Zufall die entgegengesetzte Anschauung, es fällt nicht uns, wir fallen ihm zu, es „ruft“ uns: וְקַרְתִּי, קרה. Davon endlich auch confret: וְקַרְתִּי, das Gebälk, das die beiderseits aufrecht stehenden Wände, in die gegenseitige Richtung bringt und hält, sie gleichsam וְקַרְתִּי „ruft“, und verhindert, daß sie nicht ihrer natürlichen Richtung folgen und fallen; also die Decke.

וְקַרְתִּי, denn ich fordere dies (nicht aus Menschlichkeit von euch) sondern darum weil ich sie einmal aufgenommen. Thuet es meinethwegen.

9. Da sprachen sie: rüdt weiter hinan, und sprachen ferner: der Eine ist zum Aufenthalt gekommen, und hat sich da schon zum Richter aufgeworfen. Nun! Dir wollen wir noch Uebleres thun als ihnen! Da brängten sie mit aller Gewalt in den Mann, in Lot, und rüdtten hinan, die Thüre zu erbrechen.

10. Da streckten die Männer ihre Hand hinaus und brachten Lot zu sich in's Haus, die Thüre aber hatten sie geschlossen,

11. und die Leute, welche am Eingang des Hauses sich befanden, hatten sie von Klein bis Groß mit Blindheit geschlagen; sie mühten sich vergebens ab den Eingang zu finden.

12. Da sprachen die Männer zu Lot: wen hast du sonst noch hier, Schwiegersohn, und deine Söhne und Töch-

9. וַיֹּאמְרוּ וַיִּשְׁתַּחֲלָא וַיֹּאמְרוּ הָאִחַד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט עִתָּה נָבַע לְךָ מֵהֵם וַיִּפְצְרוּ בְּאִישׁ בְּלוֹט מִמֶּה וַיִּגְשׁוּ לְשֹׁבֵר הַדְּלָת:

10. וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת-יָדֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶת-לוֹט אֲלֵיהֶם הַבַּיְתָה וְאֶת-הַדְּלָת סָגְרוּ:

11. וַאֲתֵּהּ אֲנָשִׁים אֲשֶׁר-פָּתַח הַבַּיִת הֵבִיאוּ בְּסִנּוּרִים מִקֶּטָן וְעַד-גָּדוֹל וַיִּלְאוּ לְמַצָּא הַפֶּתַח:

12. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים אֶל-לוֹט עַד מִרְלָךְ פֹּה חָתָן וּבָנֶיךָ וּבָנֹתֶיךָ

B. 9. „rüdt weiter hinan!“ sagten sie Einer zum Andern. nun, da du dein Verfahren noch gar vertheidigst, bist du noch strafbarer als sie, uns noch gefährlicher. באיש בלוט, Lot hatte sich mit seiner ganzen Manneskraft entgegengestemmt, sie drangen in Lot ein, der wie ein Mann ihnen entgegenstand.

B. 11. סנורים, vielleicht zusammengesetzt aus סנה Dorn, und אור Licht; also Augenstechen.

B. 12. עור מ' לך פה: wen hast du sonst noch hier, außer den bei dir im Hause sich befindenden Gliedern, die wir bereits kennen. — חתן: Wie unsere Sprache in der Art und Weise wie sie Mann und Frau, Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester ausdrückt, den Begriff und die Bedeutung dieser nächsten Familienglieder veranschaulicht, so ist sie auch ungemein präcis in Beziehung der durch Anheirathung entstehenden verwandtschaftlichen Bande. Nichts dürfte so die Wahrheit bestätigen, daß der Gedanke Schöpfer unserer Sprache gewesen, als die auffallende Thatsache, daß sie den Begriff Schwiegereltern ganz verschieden wieder giebt, je nachdem er sich auf das Verhältniß zum Schwiegersohn, oder zur Schwiegertochter bezieht. In Beziehung zum Schwiegersohn heißen sie: חותן, חותנת, so wie er ihnen gegenüber: חתן heißt; die Schwiegertochter aber ist: חמיה וְחַמְוֹתָהּ, und ihre Schwiegereltern sind: חמיה וְחַמְוֹתָהּ. Die Schwiegertochter tritt weit inniger in das schwiegerelterliche Haus ein, als der Schwiegersohn. Mit ihrem Gatten geht sie in das Haus der Eltern desselben ein und auf, des Gatten Vater und Mutter werden ihre sie „mit umfangenden Mauern“, und sie wird „die Wollenderin“, die „Krone“, der „Kranz“, der zuletzt zu gewinnende Schmuck des Hauses.

ter, und Alle die in der Stadt dir angehören, führe sie aus der Gegend hinaus.

13. Denn wir vernichten diese Gegend; denn das Geschrei über sie ist groß geworden vor Gottes Angesicht, darum hat uns Gott gesendet sie zu vernichten.

וְכָל אֲשֶׁר-לָהּ בְּעִיר הוּצֵא מִן הַמָּקוֹם:

13. כִּי מִשְׁחַתִּים אֲנַחְנוּ אֶת-הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי גָדְלָה צַעֲקָתָם אֶת-פְּנֵי יְהוָה וַיִּשְׁלַחַנו יְהוָה לְשַׁחֲתָהּ:

Der Schwiegersohn, der als Sohn nur das Haus seiner Eltern „ausbaut“, ist mit seinen Schwiegereltern nur durch das freilich theuerste Band, ihre Tochter, verbunden. Diese Verbindung ist nicht das Aufgehen des Einen in den Andern, sondern das paritätisch neben- und mit einander verbindende Band, das somit in gleicher Weise Schwiegersohn und Schwiegereltern berührt, die daher zu einander durch dasselbe Verhältniß verknüpft werden, das חתן ausdrückt, sie werden zu einander חתן, חותן und חותנת, eine Wurzel, die überhaupt die Verbindung der Häuser durch Heirath, die Verschwägerung ausdrückt. Ein Verhältniß, das, wenn wir die Wurzel חתן in ihrer Lautverwandtschaft mit חטן, feinstes Gespinnst, und ערן Wonne, ja vielleicht wonnevolle Verbindung — betrachten, eine solche Verbindung ausdrückt, die auf die höchste gegenseitige Befriedigung hinweist, somit die innigste Harmonie der zusammentretenden Häuser in Lebens-Anschauungen und Bestrebungen voraussetzt.

Tief bezeichnend ist es aber, daß unsere Sprache zur eigentlichen Bezeichnung des Verhältnisses von Braut und Bräutigam zu einander kein Wort hat. Sie kennt nur Mann und Weib, und, während ihr von der andern Seite das Verhältniß der Braut und des Bräutigam's zu einander das höchste und innigste ist, man denke nur an das ומשש חתן על כלה u. s. w. (Zef. 62, 5.), hat sie doch zur Bezeichnung dieses Verhältnisses nur wiederum die Ausdrücke חתן und כלה, und steht somit den tiefen Grund dieser innigsten und heißesten Zuneigung in dem wurzelnd, nicht was sie einander, sondern was sie den gegenseitigen Eltern sind und bleiben. Der jüdische Bräutigam liebt seine Braut darum erst so innig, weil er in ihr seinem elterlichen Hause die würdige, geliebte Tochter, den „Kranz“ des elterlichen Hauses zuführt. Die jüdische Braut liebt ihren Bräutigam darum erst so innig, weil sie in ihm den Geist ihres elterlichen Hauses und die Befriedigung kennt, die die Eltern an seiner Lebensanschauung und seinen Bestrebungen finden. So sind es die Eltern, ist es die harmonische Uebereinstimmung der beiderseitigen Häuser, auf welcher der Diamantboden der Verbindung ihrer Kinder beruht, und die ihnen Bürge ist, daß sie sich ineinander wiederfinden. Wir werden sehen, wie sich diese Verhältnisse in einem Lande wie Sodom, in dem Hause eines Lot gestalten. Die Engel nennen Schwiegeröhne, Söhne und Töchter, als die, außer den im Hause Befindlichen, dem Lot „noch in der Stadt“ Angehörigen, sie begreifen somit wohl Schwiegertöchter mit unter die Töchter.

B. 13. Bedeutsam wird in dieser ganzen Erzählung 'ה, Gott in seiner barmherzigen Menschenwahrung, als der genannt, der hier den Untergang über Sodom herbeiführt.

14. Da ging Lot und rebete zu seinen Schwiegerföhnen, die seine Töchter geheirathet hatten, und sprach: machet euch auf und getet aus dieser Gegend hinaus, denn Gott vernichtet die Stadt; da war er wie ein Spaßmacher in den Augen seiner Schwiegerföhne.

15. Und als der Morgen heraufgezogen war, da! drängten die Engel in Lot: auf jetzt, nimm deine Frau und deine beiden Töchter, die bei dir sind, du könntest sonst mit der Stadt.

14. וַיֵּצֵא לוֹט וַיְדַבֵּר אֶל-חֲתָנָיו
לֵקְחֵי בְנֹתָיו וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ מִן
הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי-מִשְׁחִית יְהוָה אֶת-
הָעִיר וְהִי כְמִצְחָק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו:

15. וּכְמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה וַיֹּאצִּיזוּ
הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם קַח
אֶת-אִשְׁתְּךָ וְאֶת-שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ
הַנִּמְצָאֹת פֶּן תִּסָּפֵחַ בְּעֵיֵן הָעִיר:

hinein gerissen werden in die Sünde

Auf dem Gipfel dieser Entartung ist der völlige Untergang selbst das Werk der barmherzigen Liebe.

B. 14. Da geht nun der alte Mann in der Nacht hinaus zu seinen Schwiegerföhnen, zu den Männern, denen er seine Kinder anvertraut, bittet, beschwört sie, sich und sie zu retten — da lachen sie den alten Mann wie einen Spaßmacher aus! — Es steht nicht umsonst לוקחי בנותי als Verächtigung des חתני. Seine Töchter hatten sie genommen, aber seine „Eidame“, in dem reinen Sinne, „חתני“, waren sie nicht geworden. Waren ja Männer von Sodom, gab ja in Lebensanschauung und Streben kein „Band“ zwischen ihnen und Abraham's Neffen. Für einen solchen gab es in Sodom keinen Eidam und für seine Töchter, wenn er es verstanden hätte, seine Kinder für sich und seine Lebensrichtung zu gewinnen, gab es dort keine Männer. Allein es war uns schon B. 3 angedeutet, wie der Mann, der persönlich einer bessern Richtung angehörte, und sogar den Muth hatte, in der Gemeinde mit eigener Gefahr das Bessere zu vertreten, doch in seinem Hause, und seinen eigenen Kindern gegenüber nur schwach, und darum isolirt war. Ein Abraham hätte sich nimmer mit לוקחי בנותי begnügt, die nicht חתני werden konnten, Abraham's Töchter hätten solche Männer nimmer genommen, die dem Geiste ihres väterlichen Hauses sich nicht vermählten. Es offenbart sich hier eine Schwäche, die sich noch nach Jahrtausenden in ähnlicher Weise unter ähnlichen Verhältnissen wiederfindet, und in ähnlicher Weise rächt — als er zu seinen Schwiegerföhnen kam und von Gott sprach, lachten sie ihn aus! Und er hatte doch bei seinen Schwiegerföhnen noch eher Gehör und Rücksicht erwartet, als bei den eigenen Föhnen! Er machte den Versuch zuerst bei den Schwiegerföhnen, und als diese ihn ausgelacht, giebt er Alles auf und versucht's nicht einmal bei den Föhnen!! Zu allem diesem liefert noch das frische Leben der Gegenwart leider einen traurigen Commentar. —

B. 15. קח, beschränke dich auf die Glieder, die du im Hause hast; bei längeren Versuchen könnte das heraneilende Unglück dich mit treffen.

16. Und da er noch zögerte, ergriffen die Männer ihn, seine Frau und seine beiden Töchter an der Hand, da Gott sich über ihn erbarmte, führten ihn aus und ließen ihn außerhalb der Stadt.

17. Und nun da er sie hinaus gebracht hatte sprach er, jetzt rette dich selbst! Schau nicht zurück! Stehe nicht still in der ganzen Ebene! Zum Gebirg hinan rette dich, damit du nicht mit umfemmt.

18. Da sprach Lot zu ihnen: nicht doch, o Herr!

19. Siehe, es hat doch dein Diener Gnade in deinen Augen gefunden, und du hast schon deine Liebe, die du mit mir geübt, groß sein lassen mich am Leben zu erhalten. Ich kann aber nicht mich zum Gebirge hin flüchten, sonst würde mich das Unglück erreichen und ich sterben.

16. וַיִּחַזְקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ וּבְיַד בְּנֹתָיו בְּחִמְלַת יְהוָה עָלָיו וַיִּצְאֵהוּ וַיַּנְחֵהוּ מִחָוּץ לָעִיר:

17. וַיִּהְיֶה כְּהוֹצִיאֵם אֹתָם מִחֻצוֹת וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ עַל-נַפְשֶׁךָ אַל-תִּבְּטֵם אַחֲרָיִךְ וְאַל-תִּצְעַמְדוּ בְּכָל-הַבְּקָר הַתָּרֵה הַמַּלְאָךְ פָּרַתְסָפָה:

18. וַיֹּאמֶר לוֹט אֱלֹהִים אֵל-נָא אֲדַנִּי:

19. הֲנִיחָנָא מִצָּא עֲבָדְךָ חַן בְּעֵינֶיךָ וַתִּנְגַּל חֶסֶדְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחְיוֹת אֶת-נַפְשִׁי וְאַנְכִי לֹא אוֹכַל לְהַמְלִיט הַתָּרֵה פָּרַתְרַבְקָנִי הַרְעָה וַמָּתִי:

B. 16. 17. וַיִּחַזְקוּ, von מַחַה, der Wurzel von מַח, was, das Unentschiedene, Unbestimmte. הַחֲמָה eigentlich: in Unentschiedenheit zögern. Es ist nichts Geringses, Kinder und Enkel in ein solches Verderben hinter sich zu lassen. —

’ כַּחמל ר, חמל, verwandt mit עמל, אמל, also: eine schmerzliche innere Regung, bezeichnet in der Regel ein, meist unverdientes, oder doch jedenfalls ein solches Erbarmen das nur aus Mitleid entsteht. Auch Lot verdiente kaum die Rettung. Wäre er selbst in Sodom geboren gewesen, er hätte es längst verlassen müssen; so aber hatte er, von materieller Rücksicht verlockt, sich muthwillig in's Verderben gewagt. Er wird auch gestraft. Alles, was er mitgebracht, und was ihn dorthin verlockt, muß er zurücklassen. Nicht gehen, flüchten muß er aus dem Weichbild der Stadt, das Verderben eilt hinter ihm her. Nicht umsehen darf er sich: was er zurückläßt, hätte er nie besitzen sollen, und seine Kinder verliert er nicht erst jetzt, die hat er in dem Augenblick bereits dem Verderben geopfert, als er — „um sie ihr Glück machen zu lassen“ — seine Töchter an Männer von Sodom verheirathet und seine Söhne zu Bürgern von Sodom heranwachsen ließ, als er zu seinen Kindern sich also gestellt, daß er in der Stunde der Gefahr es nicht einmal wagen darf, mit ihnen zu reden, ohne ausgelacht zu werden — —

B. 19. Ich verdiene allerdings die Rettung nicht und es ist schon eine große Gnade von dir, daß du mir das Leben erhalten willst; allein wenn ich dies nur durch ununter-

20. Siehe, da ist diese Stadt so nahe, daß ich wohl dahin fliehen kann, und sie ist etwas sehr Geringses; möge ich mich doch dorthin retten können, sie ist etwas sehr Geringses, und es wird mein Leben erhalten.

21. Da sprach er zu ihm: siehe ich habe dir auch in dieser Beziehung Berücksichtigung gewährt, daß ich die Stadt, von der du gesprochen, nicht verderbe.

22. Eile, rette dich dorthin; denn ich kann nichts unternehmen bis du dorthin gekommen bist. Darum nannte er die Stadt Zoar.

23. Die Sonne war über die Erde aufgegangen da kam Lot nach Zoar,

24. und Gott hatte über Sodom und Amora Schwefel und Feuer regnen lassen; von Gott, vom Himmel,

20. הִנֵּה־נָא הָעִיר הַזֹּאת קְרִיבָה לְנוֹם שְׂמָה וְהִיא מִצְעָר אִמְלָטָה נָא שְׂמָה הֲלֹא מִצְעָר הוּא וְהִי נַפְשִׁי:

21. רַבֵּעַ. 21. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נִשְׁאַרְתִּי פְּנֶיךָ גַם לְדַבַּר הַזֶּה לְבַלְתִּי הַפְּסִי אֶת־הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:

22. מַהֵר הַמְלֵט שְׂמָה כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד־כָּאֵה שְׂמָה עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם־הָעִיר צוֹעַר:

23. הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל־הָאָרֶץ וְלוֹט כָּא זָעָרָה:

24. וַיְהִי הַמָּטֵר עַל־סֹדֶם וְעַל־עַמֹּרָה גְפָרִית וְאֵשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם:

brochenes Forteilen in's Gebirge hin soll erhalten können, so werde ich das nicht vollbringen können und von dem herbeieilenden Verderben erreicht werden.

B. 20. Wiederholt weist er darauf hin, daß die Stadt מצער ist. מצער ist nicht adjektiv Form, sondern Substantiv. Nicht: sie ist klein, sondern: etwas sehr Geringses, wenig Bedeutendes, keinen Reichthum und keinen Comfort gewährend. An dem Verbot zurückzuschauen, hatte Lot erkannt, daß der Verlust aller seiner Habe ihm absichtlich auferlegt sei, er soll nur mit dem nackten Leben davon kommen. Er meint aber, die Stadt bietet so wenig, ist ein so kümmerlicher Ort, daß selbst, wenn ihm nach der Ueppigkeit in Sodom, dieser Ort gestattet würde, er noch immer nur das Leben gerettet haben würde.

B. 24. מאת ר' מן השמים. Nachdem es bereits hieß ור' המטיר וגו' ist Beides für die Erzählung völlig überflüssig. Es ist aber dieser wiederholte Zusatz von höchster Bedeutung. Wer jetzt die Gegend des todten Meeres sieht, die vielen Naphtaquellen, die ganze vulkanische Beschaffenheit des Bodens, der erklärt sich den Untergang dieser Städte als ein ganz gewöhnliches Naturereigniß. Die vulkanische Beschaffenheit der Gegend erklärt die Entstehung des todten Meeres. Die Ursachen sind natürlich und irdisch und es bedarf dazu keines Recurses zu Gott und zum Himmel. Dieser irrenden Ansicht gegenüber bekundet das Gotteswort: מאת ר' מן השמים, von Gott, vom Himmel kam es. Ihr verwechselt die Wirkung mit der Ursache. Was euch als Ursache erscheint, ist in Wahrheit nur die Wirkung. Die gegenwärtige Bodenbeschaffenheit, aus welcher ihr die

25. und diese Städte und die ganze Ebene, auch alle Bewohner der Städte und das Gewächs des Bodens umwandelt.

26. Seine Frau schaute sich hinter ihm um, und ward da eine Salzsäule.

27. Abraham machte sich früh am Morgen auf nach dem Orte hin, wo er vor Gottes Angesicht gestanden,

28. und schaute hinab auf die Richtung von Sodom und Amora und auf die Richtung des ganzen Landes der Ebene, da sah er, und siehe, schon stieg der Dampf des Landes auf wie der Dampf eines Kalkofens.

29. So war es denn, indem Gott die Städte der Ebene vernichtete, gedachte Gott Abraham's und schickte Lot mitten aus der Umkehrung fort, als er die Städte umkehrte, in welchen Lot sich niedergelassen hatte.

30. Lot ging aber von Zoar hinauf und wohnte auf dem Gebirge, seine beiden Töchter mit ihm; denn er fürchtete

25. וַיִּהְיוּ אֵת הָעָרִים הָאֵל וְאֵת כָּל הַבְּקָר וְאֵת כָּל יוֹשְׁבֵי הָעָרִים וְצִמָּח הָאֲדָמָה:

26. וַתִּבֶט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נֹצֵיב מֶלַח:

27. וַיִּשְׁבֶם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-עָמַד נֶשֶׁם אֶת-פְּנֵי הַדְּוָה:

28. וַיִּשְׁקֹף עַל-פְּנֵי סוּדֹם וְעַמּוֹרָה וְעַל כָּל-פְּנֵי אֶרֶץ הַבְּקָר וַיֵּרָא וְהִנֵּה עֹלָה קִיטָר הָאֶרֶץ בְּקִיטָר הַבְּבִשּׁוֹן:

29. וַיְהִי בְשַׁחַח אֱלֹהִים אֶת-עָרֵי הַבְּקָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהִפְכָה בְּתֵפֶלֶת אֶת-הָעָרִים אֲשֶׁר-יָשָׁב בְּהֵן לוֹט:

30. וַיַּעַל לוֹט מִצּוּעַר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וַאֲשֶׁרֶי בְנֵיהֶו עִמּוֹ כִּי יֵרָא לְשִׁבְתָּ

Katastrophe erklärt, ist erst eine Wirkung der Katastrophe, die nicht auf der Erde und von der Erde, sondern von Gott, vom Himmel bewirkt worden. Wohl ganz in ähnlicher Weise irrt überhaupt die geologische Speculation über die Entstehung der Welt. Die Thatsachen der Erscheinungen, die sie zu Grunde legt, sind wahr; allein die Schlüsse sind falsch. Sie verwechselt ebenso Ursache und Wirkung. Was sie als Ursache der Erdrevolutionen ansieht, sind erst die Folgen von Revolutionen, die Gott zur Gestaltung der Erde hervorrief.

B. 26. Indem sie stille stand, ward sie von dem ihr auf die Ferse folgenden Tode erreicht.

B. 29. Während in der ganzen Erzählung der Name ה' genannt ist, steht hier Gott als Richter. Lot gegenüber war seine Rettung ein Akt der Barmherzigkeit, Abraham gegenüber gehörte seine Rettung ebenso wie Sodom's Untergang zur Gerechtigkeit Gottes, wie sie eben Abraham erschaut hatte, die um des nahestehenden Gerechten willen des Schuldigen schont, um in seinem Untergange nicht den Gerechten mit Leiden zu lassen.

sich in Zoar zu bleiben; so wohnte er denn in einer Höhle, er und seine beiden Töchter.

31. Da sprach die Ältere zur Jüngeren: Unser Vater ist alt, und kein Mann ist mehr auf Erden zu uns zu kommen nach der Weise der ganzen Erde.

32. Gehe, laß uns unserem Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen, damit wir von unserem Vater Nachkommen beleben.

33. Da gaben sie ihrem Vater in dieser Nacht Wein zu trinken und es kam die Ältere und legte sich zu ihrem Vater, er aber wußte es nicht als sie sich niederlegte und als sie aufstand.

34. Am andern Tage sprach die Ältere zur Jüngern: Siehe ich habe gestern Nacht bei meinem Vater gelegen, wir wollen ihm auch diese Nacht zu trinken geben, komme auch du und lege dich zu ihm, damit wir von unserem Vater Nachkommen beleben.

35. Da gaben sie ihrem Vater auch in dieser Nacht Wein zu trinken, die Jüngste erhob sich und legte sich zu ihm, er aber wußte es nicht als sie sich niederlegte und als sie aufstand.

36. So empfingen die beiden Töchter Lot's von ihrem Vater,

בְּצוּעַר וַיֵּשֶׁב בְּמַעְרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָנָתָיו:

31. וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל-הַצְעִירָה אֲבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בְּאֶרֶץ לְבוֹא עֲלֵינוּ כְּדָרֶךְ כָּל-הָאָרֶץ:

32. לָכֵן לְכִי נִשְׁקָה אֶת-אֲבִינוּ יַיִן וְנִשְׁכְּבָה עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאֲבִינוּ זָרַע:

33. וַתִּשְׁקֶינּוּ אֶת-אֲבִיהֶן יַיִן בַּלַּיְלָה הוּא וַתָּבֵא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת-אָבִיהָ וְלֹא-יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבִקְוָמָהּ:

34. וַיְהִי מִמָּחָרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל-הַצְעִירָה הֲיִן-שִׁכְבְּתִי אִמְשׁ אֶת-אָבִי נִשְׁקְנוּ יַיִן גַּם-הַלַּיְלָה וּכְאִי שִׁכְבִי עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאֲבִינוּ זָרַע:

35. וַתִּשְׁקֶינּוּ גַם בַּלַּיְלָה הַהוּא אֶת-אֲבִיהֶן יַיִן וַתֵּקֶם הַצְעִירָה וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא-יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבִקְוָמָהּ:

36. וַתְּהַרְיֶינּוּ שְׁתֵּי בָנוֹת-לוֹט מֵאֲבִיהֶן:

B. 31. In dieser Erzählung wird wiederholt das *זרע מאבנו זרע* als Motiv der Handlung hervorgehoben, und darf dasselbe bei einer Beurtheilung nicht außer Acht gelassen werden. Die Töchter waren in dem Irrthum befangen, die einzigen überlebenden Menschen auf Erden zu sein. Sie sahen mit dem nicht lange mehr ausbleibenden Hinscheiden ihres Vaters sich vermeintlich vereinsamt auf Erden, diese Angst, und der Gedanke an das nur so mögliche Fortbestehen der Menschen, trieb sie zu dem Verbrechen. Ihr Motiv war jedoch ein sittliches und sie glaubten nicht nur nicht unrecht, sondern sogar recht zu handeln. Die Weisen (*Horioth* 10, 2.) sehen in dem Punkte über *ובקומה* die Andeutung, daß er nicht so ganz schuldlos gewesen, und findet hierin *ב"ר* 3. St. ein Motiv zu dem spätern: *ולא מואבית ולא עמונית מואבית ולא עמונית* des Gesetzes.

37. und die Aeltere gebar einen Sohn und nannte ihn Moab; dieser ist der Stammvater Moabs bis heute.

38. Auch die Jüngere gebar einen Sohn und nannte ihn Ben-ammi; dieser ist der Stammvater der Söhne Ammons bis heute.

Kap. 20. V. 1. Abraham zog von dort fort in's Südband und ließ sich nieder zwischen Kadefsch und Schur; zeitweilig hielt er sich in Gerar auf.

37. ותלד הבכירה בן ותקרא שמו
מוֹאָב הוא אֲבִי-מוֹאָב עד הַיּוֹם:

38. והצעירה גם-הוא ילדה בן
ותקרא שמו בן-עמי הוא אֲבִי בְנֵי-
עַמּוֹן עד-הַיּוֹם: ם

כ 1. ויסע משם אברהם ארצה
הַנֶּגֶב וישב בין קדש ובין שור ויגר
בְּגֵרָר:

V. 37, 38. Es sind dies noch die Stammväter der heutigen Moabiter und Ammoniter. Es hat das Land nicht seine Bewohner gewechselt und den alten Namen dann auf die neuen Ankömmlinge übertragen, wie in so vielen andern Fällen, sondern die heutigen Ammoniter und Moabiter stammen von diesen Söhnen Lot's.

Kap. 20. V. 1. Für beides dürfte das Motiv zu suchen sein. Wir haben gesehen, wie es Abraham zuerst für seine Aufgabe hielt, sich und die Seinigen fern von dem Verkehr der Städte zu isoliren und daher den unwirthsamen Süden zu seinem frühesten Aufenthalt gewählt hatte. Erst allmählig tritt er in den Verkehr der Städte ein und wohnte zuletzt lange in freundschaftlichster, geachtetster Stellung unter den ihm bundesfreundlich zugeneigten Aner, Eschol und Mamre. Jetzt auf der Neige seiner Tage sehen wir ihn wieder in den Süden ziehen. Er läßt sich zwischen Kadefsch und Schur, somit in dem einsamsten Theile der verkehrlosesten Gegend, in der Nähe der als die vollendetste Oede bekannten Wüste Schur häuslich nieder, und von anderer Seite sucht er gleichwohl eine Verbindung mit dem Städtelieben auf, und weilt zeitweilig in Gerar, der Residenz der Philisterkönige.

Läuscht uns nicht Alles, so wagen wir zu sagen, die nun so nahe Aussicht auf die Geburt eines Sohnes habe Abraham und Sara zu dieser eigenthümlichen Veränderung ihres Wohnsitzes bestimmt. Ein Jizchal soll wieder in der Isolirung, fern von jedem schädlichen Einfluß heranwachsen. Aber die völlig abschließende Isolirung, die den Jögling nie in Berührung mit Andern, anders Denkenden, anders Lebenden und Strebenden bringt, ist ein ebenso gefährlicher Fehler der Erziehung. Der junge Mensch, der nie ein anders geartetes Leben als das elterliche erblickt, nie das elterliche an dem und in dem sittlichen Gegensatz achten und schätzen und festhalten gelernt, fällt sicherlich diesen Einflüssen beim ersten Begegnen zur Beute, wie das ängstliche Absperrern von der Luft das sicherste Mittel ist, sofort bei dem ersten Hinaustreten in die Luft den Schnupfen zu bekommen. Der Abrahamssohn, der künftige Fortträger des Abrahams-Bermächnisses, soll von Zeit zu Zeit in die nicht-abrahamitische Welt hineintreten, soll dort das Entgegenstehende würdigen lernen und sich durch Uebung stählen, den Abrahamsgeist und den Abrahamswandel, in Mitten einer entgegenstehenden Welt, seiner Bestimmung getreu zu

2. Da sagte Abraham in Beziehung auf seine Frau Sara: sie ist meine Schwester; darauf schickte Abimelech, der König von Gerar, und nahm die Sara.

2. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-שָׂרָה אִשְׁתִּי
אֲחֵתִי הִיא וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ
גֶּרָר וַיִּקַּח אֶת-שָׂרָה:

3. Da kam Gott zum Abimelech im Traume der Nacht und sagte ihm: Du

3. וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל-אֲבִימֶלֶךְ
בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי מָת

wahren und zu erhalten. Dazu wählt Abraham die Residenz eines philistäischen Fürsten. Im Lande der Philister scheint die sittliche Entartung nicht die kanaanitische Höhe erreicht zu haben, daher waren ja sie auch nicht in die Vernichtung begriffen, die eben diese Entartung über ihre emoritischen Nachbarn verhängen ließ.

B. 2. Indem wir hier, trotz der unangenehmen Erfahrungen, Abraham zum zweiten Male und so auch wieder Jizchal später, sich zu derselben Maßregel entschließen sehen, muß nothwendig in den damaligen Sitten eine gebieterische Nothwendigkeit zu derselben vorhanden gewesen sein; es müssen, wie bereits oben bemerkt, unverheirathete Frauenzimmer im Volke vor Unziemlichkeiten viel mehr als verheirathete geschützt gewesen sein. Nur Fürsten scheinen gerade unverheirathete Fremde zu fürchten gehabt zu haben. Und in der That sehen wir auch nur wieder einen König, der sich an sie wagte, und der auch sich darüber später gar kein Gewissen machte.

B. 3. חלום, die Verwandtschaft mit עלם, הלם, אדם, den Begriffen des Unentwickelten, Gedrungenen, Gebundenen, einerseits, und die Identität mit חלמה, Dotter, und חלם, der Heilungsprozeß, haben wir bereits zur Gewinnung des jüdischen Sprachgedankens vom Traume betrachtet. Es ist der Zustand, in welchem, wie Job 33, 15. geschildert wird: „im Traume, im Nachtgesichte, wenn Betäubung fällt auf Menschen, in Schlummern auf dem Lager, da deckt er der Menschen Ohr auf und prägt in ihr Gebundensein sein Siegel, entrückt den Menschen der That und entzieht dem Manne den Körper —“. Die Freiheit des Willens ist gebunden, Körper und Sinne folgen andern Gesetzen; wie im Dotter alle Keime für den künftigen Organismus gebunden liegen und gestaltlos durcheinander schwimmen, weil noch die נפש, jener Funke lebendiger Selbstständigkeit fehlt, der die Keime allbeherrschend zu dem Einen Gebilde scheidet und bindet: so fehlt im Traume die frei gestaltende Intelligenz der Seele, Gedanken- und Vorstellungs-Keime weben durcheinander, verknüpfen sich nach den Gesetzen der Affinität und der zufälligen Berührung, weil die bewußtvoll verknüpfende Menschenintelligenz die Zügel nicht führt. Jeder חלום ist ein חלמה, ein Zurücktreten der Psyche in den Embryonenzustand. Diesen Zustand, in welchem Gedanken und Vorstellungen nicht durch den Menschen, sondern an dem Menschen und in dem Menschen vorgehen, benutzt Gott zuweilen zu Mittheilungen an den Menschen, „deckt auf das Ohr der Menschen und prägt in ihr Gebundensein sein Siegel“. — In einem von Gott gesandten Traume ist Gott die gestaltende Intelligenz. —

חַוָּה, du stirbst, man nimmt überhaupt nichts, am allerwenigsten eine Frau, auch

stirbst wegen der Frau, die du genommen, und sie ist noch dazu die Geheulichte eines Mannes.

4. Abimelech aber war ihr nicht geneigt, und sprach: Mein Gott, wirst du denn auch ein gerechtes Volk umbringen?

5. Hat denn nicht er selbst mir gesagt, sie ist meine Schwester, und hat nicht

עַל־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־לָקַחְתָּ וְהוּא בְעַלְתָּ בְּעַל:

4. וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגּוֹי גַּם־צְדִיקִים תַּהַרְגֶּה:

5. הֲלֹא הוּא אָמַר־לִי אַחֲתִי הִוא

ein König nicht, und wenn es auch Sitte ist, so ist es doch nicht sittlich, und dazu ist sie בעל בעל, es hat bereits ein Anderer ein Recht auf sie. —

בעל verwandt mit בהל und פעל, Grundbedeutung: überwältigen, נבהל: geistig überwältigt, bestürzt werden, פעל: der höchste Grad des Machtverhältnisses zu einem Andern, produciren. Während ארון, von ארן Säulenfuß, das Verhältniß des Herrn als Träger, Beschützer und Vertreter des Andern, ואשה ואיש das Verhältniß der Parität ausdrückt, (weßhalb schon die Weisen mit Stolz auf den sittlichen Adel unserer Sprache hinweisen, die allein Mann und Weib in ihrer völligen Ebenbürtigkeit wiedergiebt): bezeichnet בעל das Herr=Verhältniß in überwältigender Obmacht. Daher das charakteristische בעלי עור בקראי לי עור בקראי לי עור (Hosea 2, 18.) du sollst dich in deinem Verhältniß zu Gott nicht niedergeworfen, sondern göttlich aufgerichtet fühlen.

B. 4. וְהַגּוֹי גַּם צְדִיקִים תַּהַרְגֶּה, wirst du denn auch ein gerechtes Volk umbringen? Eben freilich hast du über Sodom gerichtet, (— auch in ב"ר wird zur Erklärung der B. 8 Abimelech und seinen Hof ergreifenden Furcht auf Sodom hingewiesen, שְׁהָיוּ רוֹאִים עֵשְׂנָה שֶׁל סְדוֹם, sie sahen noch den Rauch von Sodom's Trümmern aufsteigen und fürchteten, es bereite sich ein gleiches Gottesgericht über sie vor —) auch dort war die Behandlung von Fremdlingen und geschlechtliche Vergehen die nächste Ursache. Allein in Sodom war es unmenschliche Grausamkeit gegen Fremde und viehische Ausschweifung im geschlechtlichen Leben. Dem gegenüber mochte wahrlich Philistää, wo Abraham und Sara ungestörten Aufenthalt fanden, und wo, was Abimelech mit Sara vorhatte, vielleicht gar noch als eine Ehe angesehen wurde, als גוי צדיק erscheinen.

B. 5. בְּחַם לִבִּי, in gänzlicher Hingebung meines Sinnes, ich hatte und brauchte nicht den mindesten Skrupel zu haben. — לבב, wahrscheinl. verw. mit dem chal. לָפַף zusammen wickeln, ineinander und miteinander verbinden: der Mittelpunkt des Organismus, wo alle Fäden und Hebel des physischen, geistigen und sittlichen Lebens sich vereinigen, und von wo aus sie sich entwickeln. לבב heißt das ganze innere Sinnen; לב das schon mehr ausgeprägte, der Wille, Entschluß u. s. w. Hier sagt das לבב u. s. w.: Ich war gar nicht veranlaßt ein Unrecht darin zu finden, ich konnte mein ganzes Sinnen, ungetheilt, d. h. ohne irgend eine dagegen sprechende Regung, dem Schritte hingeben. Es geht hieraus hervor, daß, nach der damaligen dortigen Sitte, dies durchaus dem Könige freigestanden haben müsse, sonst hätte er nicht sagen können לבב. Er fügt freilich hinzu בקיין כפי, allein obgleich ihm Gott ב. 6. zugesieht, so fehlt dort doch das כפי

sie, auch sie mir gesagt, er ist mein וְהוּא־גַם־הוּא אָמְרָה אֲחֵי הוּא בָּתָם
 Bruder? In Unschuld meines Sinnes לְבָבִי וּבְנִקְוֹן בְּפִי עָשִׂיתִי וְאֵת:
 und in Reinheit meiner Hände habe ich
 dies gethan.

Wir haben zwei Ausdrücke für Hand: טרר und כף, und eben so zwei für Reinheit: נקי und נקי.

טרר ist die gestreckte, thätige Hand. כף von כפף: die gebogene, Errungenes haltende Hand. טרר, verwandt mit צהר, זרה, (טרהרא חלב. צהרים), die innere Reinheit, eigentlich das Durchsichtige, den Lichtstrahl Einlassende, somit: der für Göttliches und Reines Empfängliche. נקי von נקה, verw. mit נגח, נגח, נכה, die alle ein bis zu Stoß und Schlag gesteigertes äußeres Berühren bedeuten, eigentlich: von sich weg schleudern, nicht an sich haften lassen, — נער כפיו מתמוך בשחר — bezeichnet die äußere Reinheit, Sauberkeit, sittlich somit: einen äußern Makel, einen unredlichen Besitz, eine an sich unredliche That nicht an sich haftend haben. Daher der juridische Begriff נקי. Das jüdische Gericht urtheilt nicht nach Antecedentien und sonstigem Charakter, es gilt ihm nur der faktische, zur Verhandlung vorliegende Thatbestand. Der Angeklagte kann darin נקי sein, wenn er auch sonst ein Schuft wäre, und umgekehrt.

Bei טרר, That, Handlungsweise, genügt nicht bloß die äußere Legalität, auch die Motive müssen bieder sein, daher טהור ידים, nicht נקי ידים. Bei כף jedoch, dem äußern Besitze im weitesten Sinne, tritt mehr die äußere Legalität hervor, daher nicht: טהור ידים: sondern כפים כפים.

Abimelech meint, — und mit ihm meinen es so Viele — weil er es לבבו גע than, sei er auch נקי כפים, als ob der Werth der äußern Handlung allein durch die reine Gesinnung bedingt wäre. Dies ist aber die jüdische Wahrheit nicht. Es giebt einen Maßstab für den sittlichen Werth unsrer Handlungen, unabhängig von der Gesinnung, es ist dies: die objective Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, הגדר לך, אדם מה טוב, diese Uebereinstimmung ist die erste Bedingung. Eine schlechte, d. i. Gott mißfällige That wird durch die Unschuld der Gesinnung keine gute. Ja es kann die vermeintlich unschuldige Gesinnung, das טוב לבב, bei einer schlechten That selbst zum Verbrechen werden. אומר מותר kann eben so wohl למוד לבב sein, wie man geneigt wäre, es als קרוב לאונס aufzufassen, denn לא למוד ולא למד, es liegt Jedem die Pflicht ob, sich über die Anforderungen zu unterrichten, die Gott an den sittlichen Charakter unsrer Handlungen stellt, und wenn es eine Wahrheit ist, daß עם הארץ חסיד לא, daß der in der göttlichen Sittenlehre Ununterrichtete schwerlich ein sittlich vollkommener Mensch sein kann, so ist ein in diesen Dingen עם הארץ sein und bleiben selbst ein Verbrechen, — wie die Weisen dieses Thema (Malkoth 9 a) eben an Abimelech's Handlungsweise erläutern. Auch Abimelech למד ולא למוד, היה לו ללמוד ולא למד, sucht seine ganze Rechtfertigung darin, היא אמרה לי, היא אמרה לי, in dem was Abraham und Sara hier gesagt, und vergißt auch danach zu fragen, was Gott dazu sagt. Und wenn sie nun auch in Wirklichkeit nur seine unverheirathete Schwester gewesen wäre, darf denn eine jede unverheirathete Fremde, die das Territorium eines fremden Fürsten betritt, ohne Weiteres dem Gelüste

6. Da sprach Gott zu ihm im Traume: Auch ich weiß es, daß du in Unschuld deines Herzens dies gethan, darum habe auch ich dich zurückgehalten mir zu sündigen, darum habe ich dir nicht gestattet, sie auch nur von ferne zu berühren.

7. Und nun, gib des Mannes Weib zurück, denn er ist ein Prophet, so daß er für dich bete und du leben bleibest.

6. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּחֹלֶם
גַּם אֲנִי יָדַעְתִּי כִּי בְּתוֹם לִבְבְּךָ עָשִׂיתָ
זֶה וְאַחֲשֶׁךָ גַּם-אֲנִי אֲחֹתָ מִחַטּוֹ-
לִי עַל-כֵּן לֹא-נִחַתִּיךָ לִגְנוֹעַ אֵלַיָּהּ:
7. וְעַתָּה הִשָּׁב אִשְׁתְּ-הָאִישׁ כִּי-
נָבִיא הוּא וַיְחַפְּלֵל בְּעַדְךָ וַיְחַיֶּה וְאִם-

des Fürsten zu Gebote stehen müssen? Und wenn die Sitte eine solche Unsitte heiligt, sind es nicht eben die Fürsten, die mit dem Beispiele vorangehen sollten, nur das an sich Sittliche zur Sitte zu erheben?

B. 6. חשך, verw. mit חוק, עוק, אוק, festhalten, umzäunen, fesseln, ebenso חשק, eigentlich umreifen. לי nicht mit א. Wir finden einigemal den Begriff חטא in der ליה-Form. So Koheleth 8, 12, 9, 18. Jesaias 65, 20: חוּטֵא. Ebenso 1. B. M. 31, 39. אַחַטָּנָה. Wir haben einige Wurzeln, bei denen א ליה und ליה in einander spielen, und zwar erscheint da ליה in stärkerer Bedeutung. 3. B. מצא finden, מצה ganz in sich aufnehmen. קרא zu sich rufen, קרה etwas durch Ballen mit einander verbinden. Möglich daher, daß hier das א zur Verstärkung des Ausdrucks ausgelassen ist, gerade weil Abimelech die Sache so leicht genommen. Du hast es mir zu verdanken, daß es beim bloßen Leichtsinne geblieben und nicht zu einem ernstern Verbrechen geworden, denn es wäre mir, לי, eine schwere Sünde gewesen. Du nennst dich und dein Volk גוי צדיק, so lange solche Vorgänge bei euch durch Sitte geheiligt sind, seid ihr weit entfernt צדיקים zu sein. — לגעע אליה, nicht nur nicht בה לגעע, sondern nicht einmal אליה.

B. 7. Schwierig ist der Gedankengang in dem Sage: Gib die Frau des Mannes zurück, denn er ist ein Prophet. Wie, wenn er ein Bettler gewesen wäre? Gewiß ist dies nicht das Motiv zur Begründung der Pflicht, die Frau herauszugeben. Daher חז"ל (Baba kama 92. a.) כל אלו שאמרו דמי בשחו אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות (Baba kama 92. a.) שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנא' השב אשת האיש כי נביא הוא ויחפיל בערך דאשת נביא בעי אהרורי אשת אחר לא בעי אהרורי אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן השב אשת האיש מכל מקום ודקא אמרת הגוי גם צדיק תהרוג הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא נביא הוא וכבר לימד (במכות ט' גרס' ממך למד) אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושחיה שואלים אותו או על עסקי אשתו שואלים אותו אשתך היא אחותך היא מכאן לכן נח שנהרג שהיה לו ללמוד ולא למד.

Verstehen wir diese Stelle recht, so erkennen die Weisen in dem Weisen die Verpflichtung ein Mehreres zu thun als ein bloßes Freilassen der Frau, und in der That, da es nicht heißt הוציא את האשה, oder השב את האשה, sondern השב אשת האיש, so liegt darin die Anforderung, Abraham für die ihm gethane Unbill zu begütigen, und zwar also ihn zu befriedigen, daß er noch für dich bete. Dies setzt aber voraus, daß Abimelech allein, und nicht Abraham der Schuldige, und Abimelech's Berufung auf Ab-

Giehst du aber nicht zurück, so wisse daß du sterben müßest, du und alle Deinigen.

אִינְךָ מְשִׁיב יָדַע כִּי־מֵוֹת הַמָּוֹת אֶתָּה
וְכָל־אֲשֶׁר־לָךְ:

8. Da stand Abimelech früh am Morgen auf und rief alle seine Diener zu sich und sprach vor ihren

8. וַיִּשְׁכֹּם אַבְיִמֶלֶךְ בַּבֹּקֶר וַיִּקְרָא
לְכָל־עַבְדָּיו וַיְדַבֵּר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים

raham's und Sara's Aeußerungen völlig nichtig gewesen. Dies wird durch das כי נביא motivirt. Er ist ein נביא und beurtheilt daher die Zustände und die Handlungsweise der Menschen nicht nach den zeitlich und örtlich herkömmlichen Anschauungen, sondern nach dem ewig unveränderlichen Sittengesetz. Mag bei euch die Sitte das Unstittliche geheiligt haben, daß ein fremdes Frauenzimmer jedenfalls, wenn verheirathet dem Volke, und wenn unverheirathet dem fürstlichen Belieben sich hingebt, und, statt den Fremden nach den Bedürfnissen seiner gastfreundlichen Aufnahme zu fragen, eure erste Frage sein: ist's deine Frau? ist's deine Schwester? Er hat ein anderes Fremdenrecht nicht nur gekannt, sondern bereits selbst durch seine offenkundige Gastfreundlichkeit gelehrt. Er war (nach der Lesart in Makkoth למך למך) durch die bei euch herrschende Unsitte gezwungen, sein Weib zu verleugnen, um es und sich vor den Angriffen aus dem Volke wenigstens sicher zu stellen.

נביא von נבא, verw. mit נבע, hervorquillen: der Quell, durch welchen das Gotteswort zu Tage quillt, das Organ, durch welches der Geist Gottes zum Menschen spricht. Die Form des Wortes ist daher auch passiv. Das Wort selbst, mit welchem unsere Sprache den Propheten bezeichuet, ist somit schon an sich der entschiedenste Protest gegen Alles, wozu man sonst den „Propheten“ und die Prophetie zu machen beliebt. נביא ist nicht Pro=phet, Vorher=Sager, sondern wesentlich: Gottes=Organ. In Kreisen, in welchen man mit dem Begriff der Prophetie wie mit dem der Offenbarung ein täuschendes Spiel treibt, erhebt man Dichter und Begeisterung zu Propheten und Prophetie, um nachher Prophet und Prophetie zu Dichtung und Begeisterung zu machen, und נבואה nichts, als auch ein Produkt des Menschengeistes sein zu lassen. Unser Prophet ist נביא, Gefäß und Organ, durch welches der Gottesgeist und das Gotteswort an die Menschen gelangt; nicht aus ihm, sondern zu ihm spricht Gott, וידבר ד' אל משה, um sein Wort weiter zu tragen: לאמר.

Dieses Wort Gottes an Abimelech ist aber auch für die ganze Folgezeit von höchster Wichtigkeit. Es ist das erste Mal, daß Gott Abraham's Bedeutung den Fremden, unter denen er weilte, unmittelbar zum Bewusstsein brachte. War ja Abimelech und sein Volk derjenige Kreis, in dessen Mitte Jizchak geboren werden und den größten Theil seines Lebens verleben sollte, und waren sie ja diejenigen, die die bleibenden unmittelbaren Nachbarn des einstigen Abraham=Volkes werden sollten! Dieses Ereigniß war der Warneruf an sie: אל הגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו!

בלל von ויחלל בערך, richten, verw. mit בלל. Wie wir schon bei dem Ereigniß der Sprachentheilung erkannt, heißt בלל nicht verwirren, geordnet vorhandene Stoffe in

Ohren alle diese Reden aus, darauf **הָאֱלֹהִים בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים**
fürchteten die Männer sehr.
מֵאֵד:

einander und durch einander mischen, sondern: ein neues Element in eine Masse bringen, es in alle ihre Theile bringen lassen und sie dadurch zu einer neuen Masse gestalten. Das ist nun aber nach jüdischem Begriff das Geschäft des Richters. Die Lüge und das Unrecht scheiden, und schaffen streitende Gegenätze. Der Richter bringt das Recht, die göttliche Wahrheit der Dinge in die streitigen Verhältnisse, läßt es alle Fugen beherrschend durchdringen und gestaltet durch's Recht zu harmonischer Einheit, was rechtlos auseinander klappt. Die Vollbringung dieses Geschäftes an sich selber heißt: **התפלל**. **התפלל** heißt: das Element der göttlichen Wahrheit nehmen, damit unser ganzes Wesen in allen Fugen und Beziehungen durchdringen, und damit die uns in Gott zu gewinnende Einheit des ganzen Daseins erringen. Die jüdische **תפלה** ist daher der vollendete Gegensatz zu dem was man sonst „Gebet“ nennt. Es ist nicht ein Erguß von innen heraus, ein Ausdruck dessen, wovon bereits das Herz voll ist, dafür haben wir andere Ausdrücke, **שירה**, **תחנון** u. s. w., sondern es ist ein erneutes Aufnehmen und Durchdringen mit Wahrheiten, die von Außen gegeben sind. Wäre das Gebet nicht **תפלה**, wäre beten nicht **להתפלל**, eine Arbeit an dem eignen innern Selbst, es auf die Höhe der Wahrheits-Erkenntnis und der gottdienenden Entschlüsse zu bringen, es wäre ja ein Unsinn, bestimmte Zeiten und vorgeschriebene Formeln zu haben; es setzte dies ja voraus, es sei periodisch zu bestimmten Zeiten immer die Menge einer Gesamtheit von einem und demselben Gefühle, von einem und demselben Gedanken erfüllt. Ja, es wäre ein solches Gebet ein ziemlich überflüssiges Werk. Gefühle und Gedanken, die bereits in uns lebendig vorhanden sind, bedürfen nicht erst des Ausdrucks, am allerwenigsten des vorgebildet in die Hand gegebenen Ausdrucks. Dem vollen Herzen hat noch nie der Ausdruck gefehlt, oder es war so voll, daß der Ausdruck selbst die Fülle nur geschmälert hätte und Schweigen der entsprechendste Ausdruck dieser Fülle war. Unsere vorgeschriebenen Gebete sind daher nicht Wahrheiten, deren lebendige Anerkennung sie bei uns bereits voraussetzen, sondern deren Erkenntnis und Anerkennung sie immer auf's Neue in uns wecken, beleben, befestigen und erhalten wollen; und man kann in Wahrheit sagen, je weniger wir uns zum Gebete gestimmt fühlen, um so größer müsse das Bedürfnis zu beten sein, um so wichtiger und rettender ist die Arbeit an uns, die wir in der **תפלה** an uns zu vollbringen haben. Die mangelnde Stimmung selbst ist das deutlichste Merkmal von der Verdunklung jenes Geistes und jener Wahrheit in uns, den die **תפלה** nicht voraussetzt, den sie vielmehr schaffen, beleben und berichtigen soll. —

Hier sehen wir nun die Wirksamkeit des Gebetes für Andere von Gott selber sanktionirt, es wurzelt diese Wirksamkeit in demselben Begriff, der uns schon in Abraham's Bitte für Sodom entgegengetreten. Wenn der Betende ein **צדיק**, oder noch mehr eine Gesamtheit ist, die nach dem schönen Ausdruck **של חבירו בצער** sind, sich mit dem Leid des Andern identificiren, sein Leid in Wahrheit zu dem ihrigen machen, so verheißt

9. Abimelech aber ließ Abraham rufen und sagte ihm: Was hast du uns gethan, und was habe ich dir gesündigt, daß du über mich und mein Reich eine so große Sünde gebracht hast? Dinge, die nicht geschehen sollten, hast du gegen mich geübt!

10. Abimelech sagte zu Abraham: Was hast du denn gesehen, daß du Solches gethan?

11. Da sprach Abraham: Weil ich sagte, es ist nur keine Gottesfurcht in dieser Gegend, und man wird mich um meines Weibes willen tödten.

12. Aber auch in Wahrheit, sie ist meine Schwester, Tochter meines Vaters, jedoch nicht die Tochter meiner Mutter, und eben darum ward sie meine Frau.

9. וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר
לֹא מָה עָשִׂיתָ לָנוּ וּמָה חָטֵאתָ לָךְ
כִּי הִבֵּאתָ עָלֵינוּ וְעַל מַמְלַכְתִּי חָטְאָה
גְּדֹלָה מִפְּעוּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עֲשִׂיתָ
עִמָּדִי:

10. וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל-אַבְרָהָם
מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה:

11. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אָמַרְתִּי רַק
אֵין-יִרְאָתָא אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה
וְהִרְגוּנִי עַל-דְּבַר אִשְׁתִּי:

12. וְגַם-אִמְנָה אַחֲתִי בַת-אָבִי הִוא
אֵךְ לֹא בַת-אִמִּי וְהִירִי לִי לְאִשָּׁה:

Gott die Möglichkeit, daß um ihretwillen, um sie vor Schmerz zu schonen, auch der sonst vielleicht Unwürdige des Leides enthoben werden könne. Nun gar hier, גם ענוש לצדיק, Es thut dem Braven, es thut einem Abraham bitter wehe, wenn um ihn ein Anderer selbst mit verdienter Strafe betroffen würde.

B. 9. 10. Abimelech vergiftet sich zuerst und macht statt Entschuldigungen Vorwürfe, er lenkt aber mit B. 10 ein und bittet um Aufschluß.

B. 11. Ihr habt mir nichts gethan, ich habe auch keine besonderen Erfahrungen bei euch gemacht, die mich zu dem Verfahren veranlaßt haben. Es fehlt bei euch nichts, es herrscht bei euch dieselbe staatliche Ordnung wie überall, nur habe ich wie überall, so auch bei euch, nicht die Gottesfurcht vorausgesetzt, die Gottesfurcht, die mir verbietet mein Weib freiwillig preiszugeben, die euch verbieten sollte, das Weib eines Fremden anzutasten, oder ihn zu tödten, wenn er es wagen wollte, sich eurer Unsitte zu widersetzen. Dieses רק ist nur aus der Allgemeinheit des Mangels an Gottesfurcht zu verstehen, die daraus keinen besondern Vorwurf für Abimelech's Land machen ließ, nicht aber als ob ein solcher Mangel an sich in Abraham's Aeußerung als etwas Geringsfügiges bezeichnet wäre.

B. 12. Sie war früher meine Schwester als mein Weib. Sie ist dem Geiste nach meine Schwester, Tochter eines früh verstorbenen Bruders, und mit mir unter einem väterlichen Einfluß erzogen, wuchs mit mir im väterlichen Hause zusammen heran, und weil sie so an Geist und Gemüthung mir schwesternlich verwandt war, ward sie meine Frau. Es war nämlich, den Weisen zufolge, Sara identisch mit Ziska, der Tochter des früh verstor-

13. Als nun Gott mich aus meines Vaters Haus in die Wanderung wies, sagte ich ihr: das ist deine Güte, die du mir erweisen mögest, überall hin, wohin wir kommen, sage doch von mir: er ist mein Bruder.

14. Da nahm Abimelech Schafe und Rinder, Knechte und Mägde und schenkte sie Abraham und gab ihm seine Frau Sara zurück,

15. und es sprach Abimelech: Siehe mein Land ist vor dir, wo es dir gefällt lasse dich nieder.

16. Zu Sara aber hatte er gesprochen: Siehe, ich habe tausend Silberstücke deinem Bruder gegeben, siehe, das dient dir zum Augenschutz für alle deine Umgebung, und bei Jedem kannst du fortan nur gerade zu unverholen auftreten.

13. וַיְהִי בְּאִשֶּׁר הִרְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים
מִבֵּית אָבִי וַאֲמַר לָהּ זֶה חֶסְדְּךָ אֲשֶׁר
פָּעַשְׁתְּ עִמָּדִי אֵל כָּל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
נָבִיא שָׁמָּה אֲמַרְרִלִּי אֲחִי הוּא:

14. וַיִּקַּח אַבְיִמֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר
וְעֲבָדִים וּשְׁפָחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֵׁב
לָהּ אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ:

15. וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ הִנֵּה ארְצִי
לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שָׁב:

16. וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלֶיךָ
כֶּסֶף לְאַחֲרֶיךָ הִנֵּה הוּאֲלֶיךָ כְּסוּתָה
עֵינַיִם לְכָל אֲשֶׁר אַחֲרֶיךָ וְאַחֲכָל
וּנְכַחְתָּ:

benen Haran, dessen Kinder nach 1. B. M. 11, 31. dem Hause des Großvaters Therach verblieben zu sein scheinen.

B. 13. Nach einer andern, dem Plural des Wortlautes und dem רָעוּ sich besser anschließenden Auffassung: Als nun die Götter, d. i. das allverbreitete Götterunwesen mich aus meinem väterlichen Hause in die Irre wies, d. h. vielleicht, da ich aus meinem väterlichen Hause als ein Apostat vom Volksglauben auswandern mußte, man duldete mich als einen מְרַכֵּי אֱלִילִים nicht in der Heimath. Vielleicht lag auch durch diesen Gegensatz zum Heidenthum für Abraham noch mehr als für jeden Andern eine Gefahr in dem Widerstande, sich einer, wer weiß, vom heidnischen Götterkult geheiligten Unsitte zu fügen, und machte eine solche Maßregel für ihn um so nothwendiger. Der bekannte Kultus der phönizischen Astarte, zusammengehalten mit dem Verlangen der sodomitischen Männer, läßt wenigstens eine solche Annahme nicht eben ungeheuerlich erscheinen.

הָרָעָה identisch mit טָעָה, verwandt mit תָּרָה, wovon תָּרַו, das, was keine klare Vorstellung bietet; rabb. תָּרָה erstaunen, also ebenfalls eine Unklarheit der Vorstellung und, auf Gemüthsbewegung übertragen: bereuen, gemüthsunruhig über etwas sein. Lautverwandt mit דָּרַח: in das Ungefähr hin stoßen, von dem festen, gesicherten Stand wegstoßen.

B. 16. Daß ich, der König, der es nur versuchte dir zu nahen, diesen Versuch so offenkundig büßte und so glänzend zu sühnen mich bestrebte, das wird dir fortan im ganzen Lande einen solchen Augenschutz gewähren, es wird fortan so wenig irgend Jemand es

17. Abraham betete zu Gott, da heilte Gott Abimelech, seine Frau und seine Mägde und sie gebaren.

18. Denn es hatte Gott jeden dem Hause Abimelech's angehörigen Schooß verichlossen um Sara's, der Frau Abraham's willen.

Kap. 21. V. 1. Und Gott hatte Sara bedacht, wie er es gesagt, und Gott vollbrachte Sara nun, wie er gesprochen.

2. Sara empfing und gebat Abra-

17. וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים
וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת־אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת־
אִשְׁתּוֹ וְאִמְהָתָיו וַיֵּלְדוּ:

18. כִּי־עָצַר עָצַר יְהוָה בְּעַד כָּל־
רַחֵם לְבַיִת אֲבִימֶלֶךְ עַל־דְּבַר שָׂרָה
אִשְׁתֵּי אַבְרָהָם: ׀

כא 1. וַיְהִי כִּשְׁנֵי שָׁנִים אַחֲרֵי כֵּן
אָמַר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר:
2. וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם

wagen, sein Auge zu dir ungeziemend zu erheben, daß du von nun an gegen Jedermann dich nicht zu verleugnen brauchst, sondern geradezu als Abraham's Weib auftreten kannst. —

Kap. 21. V. 1. פקר, wie bereits bemerkt, verwandt mit בגר, einen Gegenstand im Geiste mit seinen Attributen, seinen Verhältnissen und Beziehungen umkleiden, ihn sich mit allen seinen Beziehungen gegenwärtig machen. Daher auch thatsächlich Jemanden in eine Beziehung setzen, in eine neue Stellung bringen, ihn, wie wir ja auch ähnlich sagen, mit einem Amte, einer Vollmacht u. s. w. bekleiden. Von Gottes Vorsehung, wie hier, bezeichnet es das specielle Eingreifen zur entsprechenden Gestaltung der Verhältnisse eines Menschen oder Volkes. כאשר אמר. Siehe zu 1. V. M. Kap. 1, 22. Die specielle Verheißung für Sara ist wohl die oben Kap. 17, 15 f. (siehe das.) ausgesprochene. Mit der אמירה war bereits die פקירה vollzogen und Sara die Mutterfähigkeit ertheilt. Jetzt erfüllte ihr Gott durch die Geburt Jizchal's אשר דבר, was er als etwas in der Zukunft erst zu Wirklichendes ausgesprochen hatte.

V. 2. בן לוקניו, indem Sara in den Worten, mit welchen sie das ganze Hochgefühl einer beglückten Mutter und die ganze Tiefe der Bedeutsamkeit dieses Glückes V. 7 ausdrückt, ebenfalls wiederholt: כי ילדתי בן לוקניו, so ist dieser Ausdruck wohl schwerlich bloß in dem Sinne zu verstehen, daß ihm ein Sohn in hohem Alter geboren worden. Es findet sich der ähnliche Ausdruck Kap. 37, 3 von Josef: כי בן זקנים, auch dort kann es nicht füglich in diesem Sinne genommen werden. Josef war kaum sieben Jahre jünger als Reuben und nicht mehr als um ein, zwei Jahre jünger, als die ihm unmittelbar vorhergehenden Söhne. In ב"ר wird beides durch וזו איקונין שלו und מלמד שהיה זו איקונין שלו wird beides durch וזו איקונין שלו erläutert, wörtlich: der Glanz seines Angesichtes habe dem Vater geglichen. Bei Josef spricht sich noch eine andere Auffassung dahin aus: שכל הלכות שמסרו שם ועבר, מסרן לו, alle Jaakob gewordenen Ueberlieferungen habe er ihm übergeben. זקנים sind die Jahre, in welchen dem Manne der Gedanke an das nicht mehr ferne Scheiden von der Erde näher tritt, in welchen er sich daher nach der jüngern Menschenproffe sehnt, auf

ham einen Sohn für sein Alter, zur bestimmten Zeit, welche Gott ausgesprochen hatte.

3. Abraham nannte seinen Sohn, der ihm geboren worden war, den ihm Sara geboren hatte: Jizchak,

4. und Abraham beschnitt seinen Sohn Jizchak im Alter von acht Tagen, wie ihm Gott geboten.

5. Abraham aber war ein Mann von hundert Jahren als ihm sein Sohn Jizchak geboren wurde.

6. Da sagte Sara: Gelächter hat Gott mir bereitet, wer es höret lachet mein.

בן לזקניו למועד אשר דבר אהו
אלהים:

3. ויקרא אברהם את שם בנו
הנולד לו אשר ילדה לו שרה ויצחק:

4. וימל אברהם את יצחק בנו בן
שמונת ימים כאשר צוה אהו אלהים:

חמשי. 5. ואברהם ברמאת שנה
בהולד לו את יצחק בנו:

6. והאמר שרה צחק עשה לי
אלהים כל השמע ויצחק לי:

welche er die geistigen Errungenschaften seines Lebens vererben könne, die ihn ersetzen und in welcher er geistig fortleben werde. Das Kind, das ein solcher geistiger Stellvertreter des seinem Scheiden sich nahenden Greises zu werden verspricht, den der Vater für ein solches Ziel sich zu erziehen vermag, ist ein לזקניו בן, und ein solcher war ja Jizchak seiner ganzen Bestimmung nach, und daß er ein solcher zu werden versprach, das, meint das Wort der Weisen, bligte dem kleinen Geschöpfe schon aus dem Geiste seines Kindergeflüchtchens, in welchem die hochbeglückte Mutter den verjüngten Abraham erblickte.

B. 3. וירא לו שרה לו אשר ילדה לו שרה, in beiden Beziehungen: daß ihm, dem Hundertjährigen, noch und erst ein Sohn geboren wurde, und daß Sara, die neunzigjährige noch und erst Mutter ward, war die Geburt dieses Kindes, zumal nach Allem, was sich an dieselbe knüpfte, צחק, etwas den natürlichen Verhältnissen zufolge Lächerliches (siehe oben zu R. 17, 17), und als Abraham seinen Sohn יצחק nannte, war ihm Beides lebhaft gegenwärtig.

B. 6. ויצחק klingt wie ein Compositum vom קל und פיל. קל ist das natürliche, unwillkürliche Lachen, dessen wir uns beim Anblick einer Lächerlichkeit kaum enthalten können. פיל im Piel ist das willkürliche, spottende Lachen, das die Incongruenz zwischen der Absicht und dem Thun, zwischen dem Wollen und Vollbringen zc. verhöhnt. Möglich, daß hier schon diese ironische Seite des Lachens mit hineingezogen ist. Die Welt kannte ja die „Prätension“, mit welcher Abraham und Sara, diese zwei Einzelnen, wider den Strom der Zeit zu schwimmen wagten, ja, mit welcher sie sich die Hoffnung zu nähren erlaubten, diesen ganzen mächtigen Strom noch einst wieder zurück zu stauen und in ein anderes Bette zu leiten! Und nun noch gar diese ganze, schon an und für sich so lächerliche Prätension auf ein spätes, zartes Meis zu pflanzeln — Ein Stoß und die ganze Hoffnung ist auf ewig in ihrem ersten Anfang begraben! Wollen wir es den Zeitgenossen verdenken, wenn sie an der Wiege des jüdischen Volkes sich eines spötti-

7. Sie fügte jedoch hinzu: Wer hat aber Abraham davon ein Wort gesagt: es hat Sara Söhne gesäugt! denn ich habe ihm einen Sohn für sein Alter geboren.

7. וְהֹאמֵר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם
הֵינִיקָה בְּנִים שָׂרָה בְּיָדָי בֵּן
לְזִקְנָיו:

8. Das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt, da machte Abraham ein großes Gastmahl am Tage, an welchem

8. וַיִּגְדַּל הַיָּלֵד וַיִּנְמַל וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם
מִשְׁתֵּה גָדוֹל בְּיוֹם הַנְּמַל אֶת־יִצְחָק:

man Sischaf entwöhnte.

sehen Lächelns nicht erwehrt, da dem, Gott nicht in die Berechnung der Ereignisse und der Gänge der Zeiten mit Hineinziehenden, die welthistorischen Präensionen des welthistorischen Judentums noch heute zum Gespötte sind? Auf diese Stellung sind wir von vornherein hingewiesen, der erste Abrahamssohn ward צחק genannt und wird so lange also genannt werden, bis alle die nur auf Gottes Wahrung und Gottes Verheißung gegründeten Hoffnungen sich erfüllen, dann wird unser Mund der zuletzt lachende sein — heißt ja יצחק: er wird lachen! — und dieses Lachen wird kein צחק — wird das mild hauchende Lächeln der Freude — sein.

לל, kommt nicht häufig vor. Es heißt eigentlich: abrupfen, וקטפת מלילות. Während רבר (als verwandt mit רור, טור, רפר, die alle eine einheitliche Verbindung von Mehreren bedeuten) einen vollen Begriff ausdrückt, daher auch Sache bedeutet, (so wie ja auch רשכ eigentlich verbinden, combiniren heißt), ist מלה ein einzelnes, von dem Baume der Gedanken abgepflücktes Blatt, ein Wort, das nicht einmal einen vollen Begriff auszudrücken braucht, und מלל heißt nur: Gedankentheile aussprechen, Etwas nur annäherungsweise zum Ausdruck bringen. Daher auch מלים in Job größtentheils in mehr verächtlichem Sinne, Worte, die nichts vollständig, oder überhaupt nichts aussagen. Daher auch מי ילל גבורות ר', wer kann auch nur annäherungsweise Etwas von den Allmachtsthaten Gottes aussprechen. Ebenso auch hier: Gelacht haben Viele, allein wer unter allen Lachern hat dem Abraham auch nur annäherungsweise ein Wort davon geäußert, was ich in diesem Knaben an meine Brust drücke! In ihm nähre ich die ganze Zukunft eines Volkes, seiner ganzen Nachkommenschaft Mutter bin ich in ihm, denn er wird weiter tragen, was Abraham geistig erworben. Nicht Ein Kind nährt eine Sara, wenn sie das Eine mütterlich pflegt und erzieht, so hat sie Söhne genährt und erzogen, הניקה בנים שרה, denn לוקניו בן ירתי!

8. גמל, vom Baume, der seine Früchte bis zur vollendeten Reife mit seinen Säften genährt hat, daß sie nun seiner nicht mehr bedürfen, ויצץ ויגמל שקדים (4. B. M. 17, 23.); ebenso von der Mutter in Beziehung zum Kinde, daher: entwöhnen. Vielleicht heißt auch das Nameel גמל, weil es lange ohne Trinken zubringen kann. Alle Ereignisse als an dem Baume der Vergangenheit reisende Früchte begreifend, heißt denn auch גמל, allgemein: diese Früchte der Zeiten zur Reife bringen, d. h. die Geschichte des Menschen leiten, so: אשירה לך כי גמל עלי, ich singe es Gott, daß, was über mich gekommen, Er zur Reife gebracht; כל הגמוליה עלי, Alles, was Er über mich hat

9. Sara sah aber den Sohn der Egyptianin Hagar, welchen sie dem Abraham geboren, Gespött treiben,

9. וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת־בְּנֵיהָ הַיְגָרִית הַמִּצְרַיִת אֲשֶׁר־יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק:

10. da sagte sie zu Abraham: Entlasse diese Magd und ihren Sohn; denn es soll nicht der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Jizchak erben.

10. וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת־בְּנֶיהָ כִּי לֹא יִירֶשׁ בְּךָ הָאִמָּה הַזֹּאת עִם־בְּנֵי עִם־יִצְחָק:

reifen lassen. Speciell: Jemandem die Früchte seiner Handlungen zur Reife bringen, d. i. vergelten. Wenn der Baum vorzeitig seiner Frucht die Säfte versagt, so heißt es קמל.

B. 9. Jzmael wird hier nach den beiden in ihm vereinigten Naturen charakterisirt: Er war der Sohn einer hamitischen Mutter und sollte dem Abraham geboren worden sein. Sara, ja die Urheberin dieser Geburt, hatte gehofft, es werde gelingen durch erziehenden Einfluß die hamitische Natur völlig vom abrahamitischen Geist bewältigen zu lassen. Sie hatte gehofft, als Herrin, Hagar's Einfluß völlig paralyßiren zu können. Es ward uns schon oben erzählt, wie sie sich hierin getäuscht. Wir haben dort anzudeuten versucht, wie sich in Jzmael's Nachkommen diese doppelte Natur bewahrt. Sara sah diesen Gegensatz schon in Jzmael hervortreten. Er hatte von den großen Jdeen Abraham's gerade so viel in sich aufgenommen, um sie mit Ironie zu verachten, und was die Welt nur mit צחוק begrüßte, in welchem (B. 6.) nur leise der Spott andämmerte, darüber war Jzmael vollends מצחק, und daher völlig unfähig, mit Jizchak gemeinschaftlich das Erbe Abraham's anzutreten.

B. 10. גרש, nicht bloß ein räumliches Entfernen, sondern ein Entlassen, womit aller Zusammenhang mit dem Hause aufhört. So אשה גרושה מאישה (גרש, verw. mit רש, aus dem Besiß drängen, daher auch חרש: der aus der Hülse getriebene Saft. קרש: die vom Zutritt fern haltenden Wand-Bretter. Vielleicht auch כרש und davon der Name Cyrus, des Eroberers).

Es klingt dies hart, und ist doch ganz durch die Verhältnisse motivirt. Sollen Abraham's Haus und Jizchak nach Beider Ableben Hagar's und Jzmael's, ja des ältesten Sohnes, Einfluß nicht zu fürchten haben, so müssen diese Beide in einer Weise entlassen werden, daß sie damit diesem Hause gegenüber in ihrem wirklichen, rechtlichen Verhältnisse, d. i. als Sklavin und Sklavin-Sohn, somit selbst Sklaven, erscheinen. Nachher konnte Abraham ja, wie es auch wirklich geschehen, ihr Loos so freigebig ausstatten, als es seinem Wohlstande und seinem Herzen gemäß war. Nicht umsonst wiederholt Sara das: diese Magd, האמה הזאת. Nicht, daß keiner Sklavin Sohn überhaupt ihres Hauses Mitfortträger sein solle. Hatte sie doch selbst dieses Verhältniß ganz ausdrücklich beabsichtigt und ganz allein aus eigenem Antriebe veranlaßt. Allein diese Magd hatte sich für ein solches Verhältniß völlig ungeeignet erwiesen, darum: גרש בן האמה הזאת

11. Die Sache misfiel sehr in den Augen Abraham's um seines Sohnes willen.

12. Da sprach Gott zu Abraham: Lasse es in deinen Augen nicht böse sein um den Knaben und um deine Magd, Alles was dir Sara sagt, gehorche ihrer Stimme, denn in Jizchal wird dir Samen genannt werden,

11. וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו:

12. ויאמר אלהים אל-אברהם אל-ירע בעיניך על-הנער ועל-אמתך כל אשר האמר אליך שרה ששמע בקלה כי ביצחק יקרא לה ורע:

Ich habe gehofft ממנה, אבנה, Hagar's Sohn werde mein Sohn werden, ich würde ihn dir erziehen können. Das hat aber Hagar's Wesen vereitelt.

B. 11. Diese ganze Sache erschien dem Abraham außerordentlich böse, hart, רע, (rad. רעע), es war ein Bruch in seinen Vorsätzen, in dem Wille, das er sich von seiner Zukunft entworfen hatte, und zwar nicht bloß in Beziehung zu Ismael, denn Gott sagt nachher zu ihm: על הנער ועל אמתך, sondern auch in Beziehung auf dessen Mutter. Beides erschien ihm nicht gut, jedoch nicht etwa aus einer persönlichen Neigung für Hagar, sondern nur lediglich aus Rücksichten für seinen Sohn, wörtlich: über Veranlassungen seines Sohnes, über Beweggründe von seinem Sohne. (אודות אודות, die Handhabe, der Hebel). Abraham war sicher nicht entgangen, was Sara bemerkt. Allein Abraham dürfte gedacht haben: wenn Ismael schon in seinem Hause von dem Ernst eingebüßt und מצחק geworden, und wenn ferner Hagar's Einfluß, obgleich gewiß von Abraham theilweise paralysirt, schon jetzt auf Ismael so groß gewesen, wie wird dies erst dann sein, wenn beide aus dem Abrahamshause fern und Ismael ganz Hagar's Einfluß hin-gegeben sein wird!

B. 12. שמע בקול, das wirkliche, reine Gehorchen wird durch שמע בקול, nicht שמוע ברכר ausgedrückt: auf die Stimme eines Andern hören, nicht bloß auf sein Wort; ihm gehorchen, weil er es gesagt, gleichgiltig, was er gesagt. Höre auf Sara's Stimme, folge ihr, wenn dir auch der Inhalt ihrer Worte nicht zusagt; verlasse dich auf ihr Urtheil; sie fühlt es tiefer heraus, wie denn ja überhaupt Frauen einen tiefern Blick in die Charakterrichtung haben. — In יצחק יקרא לה wird dir Samen genannt werden, Ismael (B. 13.) ורעך הוא ist dein Same. Ismael stammt von dir, mag auch daher viel Materielles und manches Geistige von dir haben. Allein dein Sohn genannt zu werden ist er nicht würdig, dein geistiger Erbe kann er nicht sein. —

כי יצחק, nicht ביצחק, wie die Weisen bemerken: nicht יצחק, sondern in יצחק wird dir Samen reifen. Laß es dir nicht allzuschwer und hart fallen, einen Sohn auszuscheiden; auch von יצחק werden nicht Alle deinem geistigen Erbe verbleiben, an dem besten Baume reifen nicht alle Früchte, und um für das Gottesvolf den rechten Samen rein zu gewinnen, wird noch mancher als untauglich ausscheiden müssen.

13. und auch den Sohn der Magd werde ich zu einem Volke machen, denn er ist dein Same.

14. Da erhob sich Abraham früh am Morgen, nahm Brod und einen Wasserschlauch, gab's der Hagar, — legte es auf ihre Schulter, — und auch das Kind und schickte sie fort. Sie ging und verirrte sich in der Wüste Beer Schewa.

15. Das Wasser ging zu Ende aus dem Schlauch, da warf sie das Kind unter eines der Gewächse,

13. וגם את־בְּרֵה־אֲמָהָ לְנָוִי
אֲשִׁימֵנוּ כִּי זֶרַעַהּ הוּא:

14. וַיִּשְׁבֶּם אֲבְרָהָם בְּבֹקֶר וַיִּקַּח
לֶחֶם וְחֶמֶת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל־הַגֵּר שָׂם
עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחַהּ וַתֵּלֶךְ
וַתִּחַע בְּמִדְבָּר בְּאֶר שְׁבַע:

15. וַיִּבְלוּ הַמַּיִם מִן־הַחֶמֶת וַתִּשְׁלַח
אֶת־הַיֶּלֶד פֶּתַח אֶחָד הַשִּׁיחִים:

W. 13. Ismael ist dein Same, trägt manchen Keim deines Geistes in sich und den werde ich auch in einem Volkesleben sich entfalten lassen.

W. 14. וירא gehört zu הגר אל הגר, ויתן אל הגר ist Parenthese, es heißt darum nicht: וישם על שכמה, und wird ausdrücklich hervorgehoben, weil es eben die Art des Fortschickens charakterisirt. Als Sklavin, nicht als Abraham's Weib und Mutter seines Sohnes, war sie zu entlassen. Das forderte, wie bereits bemerkt, unerbittlich das Verhältniß und der Zweck dieser ganzen Entfernung. — ילד. Auch Josef war siebzehn Jahre alt und wird noch ילד genannt. (1. B. M. 37, 30.). Im Verhältniß der damaligen und jetzigen durchschnittlichen Lebensdauer von hundertundzwanzig zu siebzig, entspricht ein damaliger siebzehnjähriger Mensch unserm heutigen Knaben von zehn bis elf Jahren.

W. 15. 16. Auffallend ist die verschiedene Form חֶמֶת, also von חָמָה, und hier: חֶמֶת und W. 19. חֶמֶת. Auch die etymologische Ableitung ist dunkel. Für חֶמֶת findet sich Analogie in חוֹמָה, Mauer, auch Ausdruck eines bewahrenden Umschließens. —

Hagar's ganzes Benehmen ist höchst charakteristisch und zeichnet die unverbildete hamitische Natur. Eine jüdische Mutter hätte ihr Kind nicht verlassen, und wäre es auch nur, um dem Kinde zuzureden, und wäre es auch nur, um ihm den millionsten Theil einer Sekunde zu erleichtern. Sich unthätig entfernen, weil man den „Schmerz nicht mit ansehen kann“, ist nicht Mitgefühl, ist grausamer Egoismus einer noch rohen Menschennatur. Im menschlichen Menschen weiß das Pflichtgefühl die stärksten Empfindungen zu meistern, den eigenen Schmerz vergessen und hilfreiche Assistenz leisten zu lassen, und könnte man auch nichts mehr als die Wohlthat der theilnehmenden Gegenwart leisten. Daher so tief bedeutsam: obgleich auch Hagar schrie, nicht קול הגר, sondern קול הגער אה hörte Gott (W. 17.); denn aus Egoismus unthätig bleibendes Schreien dringt nicht zu Ihm.

Ferner: וירא, wirft das Kind fort, פתח אחד השיחים, „unter eines der dort Wachsenden“, (שִׁיחַ ist der allgemeinste Ausdruck für Gewächs, verwandt mit שָׂגָה, in die Höhe schießen, und daher auch übertragen auf die geistige, innere Gedankenentwicklung), ganz

16. und ging und setzte sich fern gegenüber, sich entfernend wie Bogenschützen, denn sie hatte gesagt: ich will nicht das Sterben des Kindes mit ansehen; darum setzte sie sich fern gegenüber und erhob ihre Stimme und weinte.

17. Gott aber hörte die Stimme des Knaben, und ein Engel Gottes rief vom Himmel und sagte zu ihr: Was ist dir Hagar? Fürchte dich nicht, denn Gott hat schon die Stimme des Knaben erhört, da wo er ist.

16. וְהִלֵּךְ וַתֵּשֶׁב לָהּ מִנֶּגֶד הַרְחֵק
בְּמַטְחֵי קֶשֶׁת כִּי אָמְרָה אֶל-אַרְיָה
בְּמוֹת הַיָּלֵד וַתֵּשֶׁב מִנֶּגֶד וַתִּשָּׂא אֶת-
קוֹלָהּ וַתִּבְכֶּה׃

17. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל הַנְּעָר
וַיִּקְרָא מִלְּאֵךְ אֱלֹהִים אֶל-הַגֵּר מִן-
הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה-לָּךְ הַגֵּר אֶל-
הַיָּדָא כִּי-שָׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל
הַנְּעָר בְּאֶשֶׁר הוּא-שָׁם׃

gleichgiltig wohin es fällt, vielleicht gar unter Dornen, wo es noch gerigt werden kann und durch die Unvernunft der Mutter noch zum quälenden Durst den unnöthigsten Schmerz erhält. Alles dies zeigt die völlig kopflose Schmerzüberwältigung, wie sie keine abrahamitische Mutter in einem solchen Momente sich hätte zu Schulden kommen lassen. —

מַטְחֵי קֶשֶׁת wird gewöhnlich mit Bogenschuß überfetzt, eine Bogenschußweite, es kommt dieses Wort allerdings nicht weiter vor und kann nur aus dem Zusammenhange ermittelt werden. Eigenthümlich wäre dabei freilich dieser Ausdruck hier, man dürfte geneigt sein zu glauben, er sei schon aus dem künftigen Schützenleben des Ismael genommen. Betrachten wir jedoch die grammatische Form מַטְחֵי, so spricht sie durchaus gegen die Bedeutung: Schuß, sie ist vielmehr das Particip. activ. des Viel und weist daher auf die Bezeichnung einer activen Persönlichkeit hin, scheint also nicht den Schuß, sondern die Schießenden zu bedeuten. Die Wurzel טחה wäre dann lautverwandt mit רחה, stoßen, und zwar verstärktes רחה. רחה selbst kommt schon als ein in die Ferne jagen und schleudern vor, so: כמוך לפני רוח ומלאך ד' דוחה (Ps. 35.), also noch schneller als der Wind. Ebenso: נרחי ישראל. Somit kann טחה füglich: schleudern, schießen heißen. Nun wird freilich nicht der Bogen, sondern vermittelt des Bogens geschossen; allein ganz analog heißt es: רומי קשת Bogen-Werfer statt Pfeil-Werfer. Wir wagen daher zu glauben: הרהק כמטחוי קשת: sie entfernte sich wie Bogenschützen, d. h. wie ein Bogenschütze rückwärts von seinem Ziele bis zu dem äußersten Punkte zurückgeht, von wo aus er es nur noch im Auge behalten kann, so ging Hagar rückwärts von Ismael so weit als möglich fort, um seine Dual nicht zu sehen, und doch nur so weit, daß sie ihn noch im Auge behielt. Es entspricht dies ganz den Gefühlen, die in ihr stritten, wobei der Anhänglichkeit an ihrem Kinde nur so viel Rechnung getragen wird, als die Rücksicht für das eigene Schmerzgefühl, dieses falsche, täuschende, rohe Mitgefühl noch Raum läßt.

B. 17. Gott hat schon dein Kind erhört, da, wo es jetzt ringt. Hättest du Vertrauen auf Gott gehabt, hättest dein Kind dorthin nicht geworfen, sondern gelegt, hättest du

18. Erhebe dich, nimm den Knaben auf und kräftige deine Hand an ihm; denn zu einem großen Volke werde ich ihn machen.

19. Da öffnete Gott ihre Augen und sie sah einen Wasserbrunnen. Sie ging und füllte den Schlauch mit Wasser und tränkte den Knaben.

20. Gott war mit dem Knaben und er wurde groß. Er blieb in der Wüste und wurde ein Meister von Bogenschützen.

21. Er ließ sich in der Wüste Paran nieder und seine Mutter nahm ihm eine Frau aus dem Lande Mizrajim.

18. קומו שאי אתהנער ותחזיקי

אתידך בו כרלגו גדול אשימנו:

19. ויפקח אלהים אתעיניה ורא

באר מים ותלך ותמלא אתהחמרה

מים ותשק אתהנער:

20. ויהי אלהים אתהנער ויגדל

וישב במדבר יהי רבה קשת:

21. וישב במדבר פארן ותקח לו

אמו אשה מארץ מצרים: פ

dich nicht entfernt, sondern wärst bei ihm geblieben, wie es einer Mutter ziemt, du hättest da, wo es sich jetzt befindet, den rettenden Brunnen schon gesehen.

W. 18. Erst stehe auf und nimm wieder den Knaben als starke, nimmer verzweifeltende Mutter; denn nur so bist du der Hilfe Gottes würdig; dann tränke ihn. רחוקי ירך בו, רחוקי בידו, was festhalten hieße, sondern: laß deine Hand sich kräftig an ihm bewähren, werde ihm kräftige Stütze und Leiterin, denn ich habe ihm eine große Zukunft bestimmt.

W. 20. רבה קשת. Wir haben schon oben bei פרו ורכו (Kap. 1, 28.) erläutert, wie in רבה die geistige Erziehung liegt, indem nur dann sich die Eltern in den Kindern wiederholen, wenn sie ihre Kinder zu ihren geistigen Abdrücken machen. Daher auch רבה wirklich erziehen, so רכבוucht, ja רבי: nicht Magister, der den Schüler Ueberragende, sondern der sich in dem Schüler Wiederholende. — קשת die Form des Gewerbes, wie חרש und חמר, גמל, also: Bogenschütze; רבה קשת: Einer, der Bogenschützen heranbildet, und zwar nicht רבה קשת ein Schützenmeister, der immerhin noch sonstige andere Beschäftigungen haben kann, ja, dessen Hauptbeschäftigung gar nicht darin bestanden haben mag, sondern רבה קשת, Einer, dessen stete Beschäftigung dies gewesen.

W. 21. Wir haben schon oben am Schlusse des Kap. 16. darauf hingedeutet, wie, und in welcher Schärfe sich in dem ismaelitischen Arabervolke der — allerdings einseitige — Antheil am Geiste Abraham's ausgeprägt. Bedenken wir nun, wie bereits zu siebzehn Jahren Ismael dem Einfluß Abraham's entzogen, und der mütterliche, hamitische Einfluß noch fortan durch die hamitische Frau, die künftige Stammutter des arabischen Volkes verstärkt erscheint: so müssen uns die im Arabervolke so ausgeprägten abrahamitischen Spuren zur Bewunderung der nachhaltigen, unverwüßlichen Kraft hinreißen, die einer ächten abrahamitischen Erziehung innewohnt.

22. Es war in dieser Zeit, da sprach Abimelech und sein Feldherr Nichol zu Abraham also: Gott ist mit dir in Allem, was du thuest;

ש. 22. וַיְהִי בְעֵת הַהִוא וַיֹּאמֶר
אֲבִימֶלֶךְ וְנִיכֹל שָׂר־צְבָאוֹ אֶל-
אַבְרָהָם לֵאמֹר אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכֹל
אֲשֶׁר-אַתָּה עֹשֶׂה:

V. 22. Es war in dieser Zeit, in welcher Abraham seinen ältesten Sohn fortgeschickt hatte, und die ganze Zukunft seines Hauses auf dem eben entwöhnten, kleinen Siczak ruhte — kam Abimelech, der König des Landes, und sein oberster Staatsdiener zu Abraham, und diese bitten, er möge schwören, daß er weder ihm, dem Könige, noch seinem zweiten und dritten Geschlechte untreu werden, ja, daß er ihm und seinem Lande die Freundschaft gedenken und vergelten wolle, die er bei ihnen gefunden! Offenbar spricht hier Abimelech mit Abraham nicht wie mit einem Privatmann, dessen Bedeutung mit seinem Leber endet, und der als solcher nie in der Lage ist, einem Lande wohl oder weh zu thun. Offenbar schwebt ihm eine Zukunft von Abraham's Nachkommen vor, in welcher diese als Volk seinem Volke freundlich oder feindlich gegenüber stehen können — kurz, es läßt sich dies Alles gar nicht anders denken, als unter der Voraussetzung, Abimelech habe eine Kunde von den abrahamitischen Verheißungen und Erwartungen gehabt, und wollte für diese Zukunft auf Grund der Verpflichtung, die der Stammvater gegen ihn hatte, sich und seinem Lande die Gunst dieses einstigen Volkes sichern. —

Aus diesem Gesichtspunkte gewinnt dieser, בעת הריא, gerade nach der Entsendung Ismael's, dem Abraham werdende Antrag des Landesfürsten im Zusammenhange mit der dann folgenden, das Leben Abraham's krönenden Erzählung eine ganz besondere Wichtigkeit. Ismael ist fort, Abraham ein Greis, der jeden Augenblick abgerufen werden kann, die ganze Zukunft beruht auf dem kaum der Brust entnommenen Knaben, das künftige Volk wird noch in der Wiege geschaukelt, und schon sieht Abraham eine Verwirklichung der Verheißung. An Siczak's Wiege schon war der Landesfürst herantreten, um in Erwartung der künftigen Volkesgröße ein Bündnis für die spätere Zukunft zu erlangen — da tritt Gott an Abraham hinan und spricht: 'קח נא את בנך וגו', opfere mir diesen einzigen Sohn und mit ihm die ganze Zukunft. —

Andererseits zeigt sich hier wieder, welch' ein großes Zutrauen der Erziehung Abraham's geschenkt worden, daß Kinder und Enkel das Wort des Ahns respektiren werden. Charakteristisch ist es, daß Abimelech von Abraham einen solchen Eid fordert, selbst aber nicht für seine Nachkommen einzustehen wagt, ihm genügt die — wie es scheint — selten gewesene Aufenthaltsgestattung, die er Abraham gewährt hatte, um dagegen ein solches Versprechen für Folgegeschlechter anzusprechen. Auch Abraham scheint es nicht der Mühe werth gehalten zu haben, einen solchen Gegeneid von Abimelech für dessen Nachfolger zu fordern. Mochte er doch wissen, wie wenig solche politische Eidesverträge außer der abrahamitischen Welt bedeuten mögen. Abraham's Nachkommen spielten selbst als Staat und Nation nie mit eingegangenen Verträgen und Bündnissen, und noch während des

23. und nun schwöre mir bei Gott hierher, daß du mir, meinem Nachkommen und meinem Enkel nicht falsch werden wollest; wie die Güte, die ich an dir geübt, wollest du an mir und an dem Lande üben, in welchem du geweiht.

23. ועָמָה הַשְׁבַּעָה לִּי בְּאֱלֹהִים
הִנֵּה אִם-תִּשְׁקַר לִּי וּלְגִנְנִי וּלְיִבְדִּי
כַחֲסֵד אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה
עִמָּדִי וְעַם-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-נָתַתָּה כִּנֵּה:

zweiten Tempels, wo wir noch die Ehre hatten ein Staat unter Staaten zu sein, war der jüdische Staat wegen seiner dem gegebenen Worte bewahrten Treue berühmt.

B. 23. — **השבע** **אם**, die in unserer Sprache charakteristische Erscheinung, daß in Verbindung mit **השבע** der mit **אם** angefügte Objektssatz verneint und mit — **אם לא** bejaht, erklärt sich aus der Grundbedeutung des **השבע**. Das Wort scheint nämlich von **שבע**, sieben, gebildet zu sein und in seiner reflexiven Form wörtlich: „sich der Sieben hingeben“ zu bedeuten. Wie nämlich in sechs Tagen die sichtbare Welterschöpfung abgeschlossen und der siebente Tag das Denkmal und Zeichen für den unsichtbaren, mit der sichtbaren Welt als Schöpfer und Herr in Verbindung stehenden Alleinen geworden, so blieb Sieben überhaupt ein Merkzeichen, das auf diesen unsichtbaren Herrn der Welt hindeutet. Schwören heißt nun: sich und seine ganze sinnliche Welt dem unsichtbaren Einen, d. h. seinem Strafgerichte unterstellen, wenn u. s. w.; man schwört damit also, daß zc. zc. nicht sei; oder: wenn nicht u. s. w., und damit beschwört man natürlich, daß zc. zc. ja sei. **השבע** heißt somit: sich Gott preisgeben, wenn der Inhalt eines Wortes unwahr ist. Insofern ist das Wort mit **שבה**: gefangen nehmen verw. und **אם השבע** heißt ganz füglich: sich gefangen geben für den Fall, daß zc. zc. Analog ist **אלה**, das ohne weiteres von dem Gottesnamen gebildet ist. Bei einem promissorischem Eide wie hier, wird mit dem Ausdruck **השבע** Gott ohne Weiteres als Garant und Rächer des getäuschten Vertrauens eingesetzt. —

Dunkel ist hier das **הנה**. Mit **עך** ist es ein Adv. der Zeit: bis jetzt. Ohne **עך**, wie hier, ist es ein Adv. des Ortes: hierher, **שובו הנה**. „Schwöre mir hierher“, auf diesen Ort. Es ist dies eben so dunkel wie das: **השבעה לי כיום** (1. B. M. 25, 33.) „schwöre mir wie heute“. Fast dürfte man glauben, diese Ausdrücke sollten dem Eide, der in jedem Falle eine Appellation an den Unsichtbaren ist, dessen Einschreiten sich zugleich erst in einer noch nicht gegenwärtigen Zeit bewähren soll, also ein Preisgeben der Zukunft an die unsichtbare Macht bedeutet, den Hinweis auf einen konkreten sichtbaren Gegenstand, oder auf eine gegenwärtige Zeit beifügen, und damit gleichsam sagen: das Dasein dieser unsichtbaren Macht ist dir so gewiß wie dieses sichtbare Concrete, und diese Zukunft so sicher wie der gegenwärtige Augenblick. Es dürfte diesen Ausdrücken eine ähnliche Anschauung zu Grunde liegen, wie dem **נקיטת חפץ** bei der spätern „שבועה ראור“, wo jedoch das konkrete Objekt zugleich ein die Gesetoffenbarung dieses Unsichtbaren befundendes sein soll. —

תשקר, sonst immer im **פעל**, hier im **קל**: daß du nicht zur Lüge wirst. **שקר** verw. mit **שגר**, **שיר**, **שכר**, alle vier sind Produktion nicht vorhandener Wesen, nur in sehr ver-

24. Abraham sprach: Ich schwöre. 24. וַיֹּאמֶר אֲבִרְהֵם אֲנֹכִי אֲשַׁבֵּעַ:
25. Es hatte aber Abraham Abimelech in Veranlassung des Wasserbrunnens zur Rede gestellt, welchen die Diener Abimelech's geraubt hatten. 25. וְהוֹכַח אֲבִרְהֵם אֶת־אֲבִימֶלֶךְ
עַל־אֲדוֹת בְּאֶרֶץ הַמִּים אֲשֶׁר גָּזְלוּ
עַבְדֵי אֲבִימֶלֶךְ:
26. Da sprach Abimelech: Ich habe nicht gewusst wer dieses gethan, du hast mir es nicht gesagt und ich habe es auch erst heute vernommen. 26. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מִי
עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְגַם־אֵתָּה לֹא־
הִגַּדְתָּ לִּי וְגַם אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי
בְּלִילֵי הַיּוֹם:
27. Da nahm Abraham Schaafe und Rinder und gab sie Abimelech, und sie errichteten beide einen Bund. 27. וַיִּקַּח אֲבִרְהֵם צֹאן וּבָקָר וַיִּתֵּן
לְאֲבִימֶלֶךְ וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית:

(schiedenen Modificationen. שגר physisch: die thierische Geburt, das Hinaussetzen in die Wirklichkeit. שר geistig: das dem Sichtbaren zu Grunde liegende Unsichtbare zur geistigen Anschauung bringen; daher vorzugsweise in תנ"ך ein Befingen Gottes in den Ereignissen. שרר, willenlos in der Phantasie: jener Zustand, in welchem man nicht vorhandene Dinge als vorhanden ansieht: Kaufsch. שקר: absichtliches Aeußern der Wirklichkeit nicht entsprechender Dinge (Vgl. zu R. 9, B. 21.). Es giebt nun eine logische und eine sittliche Unwahrheit. Erstere, wenn das Wort der Wirklichkeit nicht entspricht. Letztere, wenn das Benehmen nicht der Wirklichkeit gerecht wird. Wer sich den Verhältnissen entsprechend benimmt, ist ein אדם נאמן. Hier: schwöre mir, daß du dich entsprechend benehmen werdest, mir und meinen Nachkommen gegenüber, wie wir es durch unser Benehmen gegen dich verdient haben. — תנינך siehe zu Kap. 1, 21.). — נכר verwandt mit נגד, fern und doch in Richtung zu dem Andern. Das fernere Geschlecht, das doch noch physisch und geistig zum Großvater gehört. — עשר אשר עשית u. s. w. Abimelech hat hier unzweifelhaft eine Zukunft im Auge, in welcher seine Nachkommen so zu den Abrahamiden stehen werden, wie Abraham zu ihm gestanden.

B. 25. וְהוֹכַח, nicht ויכח. Es scheint, Abraham hatte bereits früher dem Abimelech darüber Vorstellung gemacht, daß man ihm einen Brunnen geraubt, ohne, aus Bescheidenheit, ihm zu sagen, daß es seine eigenen Diener gethan. Abimelech hatte die Vorstellung unbeachtet gelassen. Abraham erinnert ihn daran, und sagt ihm, wer es gethan. Abimelech entschuldigt sich damit, er habe deshalb nichts weiter darin gethan, weil er nicht gewußt habe, wer es gethan.

B. 27. Eigenthümlich erscheint hier bei dem Schließen eines Bundes, der doch in der Regel ein gegenseitiges Verhältniß begründet, Abraham allein als der Gebende. Dieses Geben überhaupt bei dem Abschluß eines Vertrages scheint dem spätern סודר קנין zu ent-

28. Abraham aber stellte die sieben Schaafe allein.

29. Da sprach Abimelech zu Abraham: Was sollen diese sieben Mutter-Schaafe, die du allein gestellt hast?

30. Da sprach er: Weil die sieben Mutter-Schaafe du von meiner Hand hinnehmen mögest, damit dies mir zur Bezeugung diene, daß ich diesen Brunnen gegraben.

28. וַיָּצַב אֲבְרָהָם אֶת-שִׁבְעַת כְּבָשֹׁתַיִם

הַצֵּאוֹ לְבְרִיתָו:

29. וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל-אֲבְרָהָם

מָה הַנָּה שִׁבְעַת כְּבָשֹׁתַיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר

הַצַּבְתָּ לְבְרִיתָו:

30. וַיֹּאמֶר כִּי אֶת-שִׁבְעַת כְּבָשֹׁתַיִם תִּקַּח

מִיָּדִי בְעֵבוֹר תְּהִיָּה לִי לְעֵדוּת כִּי

חָפַרְתִּי אֶת-הַבְּאֵר הַזֹּאת:

sprechen, und wenn, nach der, als Halacha recipirten Weise, das Kinjan mit dem Gute des Erwerbenden geschieht, so scheint doch Abimelech dem Abraham, für seine Person wenigstens und seine Lebenszeit, eine Zusicherung gegeben zu haben. Abimelech dürfte vielleicht der symbolischen Hingebung zum Erwerbe des von Abraham zu Erlangenden nicht bedurft haben, weil Abraham fortwährend der faktisk seine Güte Genießende war. Oder es fand abseiten Abimelech's deshalb keine Uebergabe statt, weil Abraham noch gar kein konkretes Objekt ihm zu gewähren, sondern nur eine Eidesversicherung für die Zukunft seiner Nachkommen zu erteilen hatte.

28. ff. Abraham sondert aus dem allgemeinen Bundesvertragszeichen sieben Mutter-Schaafe zur speciellen Sanktionirung seines rechtlichen Brunnenbesitzes aus. Weber die Thiergattung und Art, noch die Zahl dürfte zufällig sein. Die Bedeutung der Zahl sieben für den Eid haben wir zu B. 23. angedeutet. B. 31. sehen wir auch beides in Wort und Namen ineinander spielen. Es handelt sich um einen Brunnen, die wesentlichste Grundbedingung des Heerden-Besitzes. Mutter-schaafe, כבשות, nicht כבשים, sind aber diejenigen Thiere, von denen die ganze Zukunft der Heerde abhängt, also sehr wohl geeignet, die ganze Heerde überhaupt zu repräsentiren. Wenn aber השבע nichts anders heißt, als sich mit seiner ganzen „Sechs“, d. h. mit seiner ganzen materiellen Habe, der „Sieben“, d. h. der über das Sichtbare gebietenden unsichtbaren Macht unterstellen, gleichsam das Zeichen „7“ seinem Besitze aufprägen, welches der unredliche nicht verträgt: so drückte „Mutter-schaafe in der Zahl Sieben hinstellen“ nichts anderes aus, als: seine ganze Heerde der das Unrecht rächenden Gottesmacht unterstellen — wenn der Brunnen, aus dem sie trinken, nicht rechtlich sein wäre. Es wäre dies ein Reinigungsseid für die Rechtlichkeit des Besitzes, נשבע ונפטר — (daß das spätere jüdische Gesetz keinen Eid in Beziehung auf קרקעות statuiert, liegt tief in dem Begriff שבווער begründet, wie f. G. w. zur betreffenden Stelle zu erläutern sein wird) — und indem Abimelech die sieben Mutter-schaafe aus Abraham's Händen hinnimmt, erkennt er ihm den rechtlichen Besitz des seine Heerden tränkenden Brunnens zu. Die Hinnahme dieser Schaafe wird eine ערה, ein Zeugniß und Denkmal für die Rechtlichkeit dieses Besitzes. —

31. Darum nannte er diesen Ort Beer Schewa; denn dort haben sie beide geschworen.

32. Sie errichteten also einen Bund in Beer Schewa, und Abimelech und sein Feldherr Nichol stand auf und sie lehrten zum Lande der Philister zurück.

33. Da pflanzte er einen Baum in

31. על-בֵּן קָרָא לְמָקוֹם הַהוּא בְּאֵר שֶׁבַע כִּי שָׁם נִשְׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם:

32. וַיִּכְרְתוּ בְרִית בְּבְאֵר שֶׁבַע וַיָּקָם אַבְיִמֶלֶךְ וּפִיכֹל שַׂר-צְבָאוֹ וַיָּשָׁבוּ אֶל-אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים:

33. וַיִּטַּע אִשָּׁר בְּבְאֵר שֶׁבַע

ירא von יר dauern (verwandt mit עור, wovon ער Zeit, עף אה יעף (Jes. 50, 4.), abgleich der Plur. חָיַ וּבְהוּ von עתה zu sein scheinen). הָעֵיד: Dauer geben, machen, daß das sonst dem Bewußtsein entschwindende, Dauer gewinne, d. i. gegenwärtig werde. Dies ist aber das Geschäft des Zeugen. Daher auch: Denkmal. — הָעֵיד כ־, auch: warnen, d. h. Jemandem die seinem Bewußtsein entschwindene Pflicht und die Folgen der verletzten vergegenwärtigen.

B. 31. שְׁנֵיהֶם, der künftige und der gegenwärtige Beherrscher reichten sich da die Hand und war dieses ganze Ereigniß — die erste huldigende Anerkennung des künftigen abrahamitischen Volkes — wichtig genug, durch den Namen des Ortes den Nachkommen verewigt zu werden, zumal denselben dadurch zugleich der sie mit verpflichtende Eid des Ahn's im Gedächtniß blieb.

B. 33. אִשָּׁר kommt nur noch bei Saul vor (1. Sam. 22, 6.) „Saul saß auf einem Hügel (oder in Gibeon) unter einem אִשָּׁר in der Höhe und sein Speer in der Hand“; also wohl unzweifelhaft ein Baum, wie ja auch das rabbinische אִשָּׁר große Bäume bedeutet. Lautverwandt mit אִצָּר, ursprünglich abtheilen, bei Seite legen, daher auch mittheilen. Daher אִשָּׁר vielleicht: sich organisch allseitig entwickeln, also vom Baume: nach allen Seiten hin seine Aeste, vielleicht auch seine Früchte darbieten. Die Weisen erblickten darin entweder einen Obstgarten, oder eine Karawanserei, die, den Buchstaben des Wortes אִשָּׁר entsprechend, Alles gewährte: אִכִּילָה, שְׁחִיָּה, לִינָה. Vielleicht fällt beides zusammen, und bezeichnet אִשָּׁר (der oben angeedeuteten Etymologie nach, allseitig sich entwickelnd, vielleicht auch allseitig spendend, אִצָּר heißt doch auch: von dem Seinigen mittheilen), einen Baum, der durch seine Früchte אִכִּילָה und שְׁחִיָּה und durch sein reiches Laub Schatten und Schutz, לִינָה, gewährt. Jedenfalls liegt es nahe, daß, wie die Weisen erklären, Abraham durch Ausübung menschenfreundlicher Bewirthung der Wanderer Gelegenheit nahm, sie von der Dankbarkeit gegen Menschen zur Dankbarkeit gegen Gott zu führen, ja sie in der Ausübung dieser allweiten Menschenliebe die beglückende Wirkung der Verehrung eines Einzigen Gottes in der praktischsten Weise kennen zu lehren.

Ueberlegt müßte nur noch werden, was Abraham bewogen haben dürfte, eben in Beer Schewa, vielleicht an den Brunnen einen solchen אִשָּׁר zu pflanzen und bei ihm „die Menschen im Namen Gottes, des אֱלֹהִים, zusammenzurufen“, während er bei seinen bisherigen Gottesverkündungen einen מִזְבֵּחַ baute und auch dieser Gottesname hier im

Beer Schema, und er verkündete dort im Namen Gottes, des Gottes der Zukunft.

וַיִּקְרָא שֵׁם יְהוָה אֱלֹהִים
עוֹלָם:

Munde Abraham's zuerst, und sonst nie wieder in תנ"ך vorkommt — nur Einmal noch heißt es (Jesaias, 40, 28.) — אלקי עולם ר' וגו'.

Bisher lehrte Abraham Gott als den א עליון קונה שמים וארץ, als den lebendigen Gott der Gegenwart, der nicht nur einmal vor Jahrtausenden die Welt in's Dasein gerufen, sondern der „nie schläft und schlummert“, nicht — wie man blasphemierend gedacht und gesprochen, — seit Jahrtausenden ausruht von der „schweren“ Arbeit der Welterschöpfung, sondern קונה, der noch jetzt Träger und Eigner und Herr ist des Himmels und der Erde, der sich kein Keimchen entgehen läßt, der lebendigste, gegenwärtigste Gott ist aller gegenwärtigen Wesen und Erscheinungen im Himmel und auf Erden: hier nun mit einemmale, bei diesem אש, lehrt Abraham einen Namen, der augenscheinlich über den sichtbaren Horizont der Gegenwart hinausweist, und Gott, als den Gott der dem Menschenblick verhüllten Zeit verkündet. Denn das heißt ja עולם, von עלם, verborgen sein, verwandt mit אלם: mechanisch oder organisch gebunden sein. In תנ"ך heißt עולם nie Welt, sondern: die verhüllte Zeit, somit in der Regel die ganze dem Menschenblick verhüllte Zukunft, mitunter auch ebenso die sich unserm Blicke entziehende ferne Vergangenheit.

Abraham scheint hierzu eben durch das erlebte Ereigniß veranlaßt worden zu sein, das diesem Orte den Namen באר שבץ verliehen. Der wichtigste Repräsentant der concretesten Gegenwart, der Landesfürst, war eben zu ihm, dem in dieser Gegenwart isolirtesten, berechtigungslosesten Familienvater gekommen, weil ihm, diesem Familienvater, ein zweijähriges Kind in der Wiege schlummerte, von welchem er, der Fürst, wusste oder ahnte, daß aus ihm ein mächtiges Volk hervorgehen sollte, und hatte, als vorsichtiger Politiker, sich um ein Bündniß mit dem Vater dieses Knaben beworben, damit die Nachkommen dieses Knaben es noch wissen sollten, wie er und sein Land sich ihrem Ahn gegenüber benommen, und dieses Benehmen dankbar vergelten mochten. Abraham sah hierin bereits einen Anfang der Erfüllung jener Zukunft, die ihm bisher nur eine verheißene gewesen. Ohne göttliche Fügung hätte wahrlich nicht der Landesfürst und sein Heerführer zu einem solchen Bündniß einen hundertjährigen Greis und sein zweijähriges Kind aufgesucht, deren politische Hoffnungen ja nur als „lächerlichste“ Präntensionen erscheinen mußten. An dem Orte, der mit seinem Namen באר שבץ, diesen ganzen gottgefügteten Gegensatz verewigt: באר, der Brunnen, die thatsächliche Winzigkeit einer unberechtigten, menschlich preisgegebenen Gegenwart, die den ruhigen Besitz eines „selbstgegrabenen“ Brunnens als „fürstliche Gnade“ erkennen muß, und: שבץ, der Bundeseid mit dem Landesfürsten, der nur von einer Ahnung der künftigen gottverheißenen Volkesgröße eingegeben sein konnte, — an dem Orte pflanzte Abraham einen in segensreicher Entwicklung menschenbeglückenden Baum, und verkündete dort — nicht den ארץ שמים וקונה, den in dem Ordnungsgange der Natur sich offenbarenden, sondern א' עולם, den: die Zukunft mit unsichtbaren Keimen in die Gegenwart Säenden Alleinen!

34. ויגַר אַבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים
 34. Abraham weilte im Lande der
 Philister viele Tage.
 יָמִים רַבִּים: פ

Es war die erste Spur von der die Menschheit bauenden Gotteswattung in der Geschichte, die Abraham zu begrüßen hatte, und er feierte den Moment, indem er ihn durch Pflanzung eines Baumes verewigte, in welchem er — vielleicht — seine Ahnung von dieser Zukunft niederlegte. Aus unscheinbaren Anfängen, wie der Baum, und ebenso weithin Segen spendend in ihrer Vollenbung, keimt die Zukunft auf, der er angehört, und es ist Gott, der also den Segensbaum der Zukunftsentwicklung pflanzt und pflegt. Wie hier eine gottgesandte Ahnung den Abimelech zu Abraham hintrieb, und damit der erste Respekt in die philistäischen Gemüther gestreut ward, der später zu dem „Schreckensbann“ anwuchs, der „die Bewohner Philistää's“ in Unthätigkeit lähmte, als Gott das Abrahamvolk in sein verheißenes Erbe führte: so fallen oft — den Ereignissen längst voraus — solche Ideen vom Himmel herab, packen die Gemüther, gestalten die konkrete Wirklichkeit um — und nachher finden die Leute es ganz natürlich, daß Alles sich also begeben. —

Diesen mit עולם gepaarten Gottesnamen, dem wir in תנ"ך, wie bemerkt, nur zweimal begegnen, haben aber die Weisen unseres Volkes, wie keinen andern sonst, zur steten Gegenwart uns in den Mund gepflanzt, nachdem gleichzeitig das Wort עולם in ihrem Munde zum Ausdruck des Gedankens „Welt“, also der konkretesten, wirklichsten Gegenwart, erwachsen war, und sie haben uns mit Weidem Unschätzbarees geleistet.

Ueberall sonst ist man gewöhnt, im Unglück den Gedanken auf die Zukunft zu richten, und im Blick auf die Zukunft Trost für eine trostlose Gegenwart zu suchen. Die Weisen verfahren umgekehrt. Gerade als unsere Gegenwart zum Gelächter der Welt wurde, lehrten sie uns, jede Gegenwart schon als Moment der Zukunft zu betrachten. Ueberall, wenn Donner rollen, Blitze leuchten, Blumen blühen, Speisen nähren, Geschicke reifen 2c. 2c. lehren sie uns die Gegenwart schon mit als Theil der Ewigkeit, und Gott als מלך העולם, als Lenker dieser in der Zeit sich vollziehenden Ewigkeit beherzigen. Ist ja jeder Augenblick, wahrhaft erlebt, schon mitteninne jener Ewigkeit, der wir alle, nicht nur theilhaftig werden, sondern theilhaftig sind, wenn wir sind, was wir sein sollen. —

Ja, es dürfte hier vielleicht noch eine tiefere Weisheit liegen. In תנ"ך scheint עולם nicht bloß die verhüllte Vergangenheit und Zukunft zu bedeuten, sondern überhaupt: das unsern Augen Verborgene, Unsichtbare. Ist es ja Anmaßung, zu behaupten, nur Vergangenheit und Zukunft seien uns verborgen. Auch die konkreteste Gegenwart ist in wahren Grunde ein עולם. Alles Concrete wurzelt in letzter Faser in dem נעלם, das eigentlich das allein die höchste Wirklichkeit Habende ist. Gestalten, Formen wechseln, die Kraft, das allem Sichtbaren zu Grunde liegende Unsichtbare, Abstrakte, das נעלם, ist bleibend, ja, ist das einzige wirklich Daseiende, auf das man bauen kann. So heißt es in Koheleth 3, 11: אֵין הַכֹּל עֹשֶׂה יָפֵה בְעֵתוֹ גַּם אֵין הָעֹלָם נָתַן בְּלִבְכֶם מְכֹלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֹתוֹ 3, 11: אֵין הַכֹּל עֹשֶׂה יָפֵה בְעֵתוֹ גַּם אֵין הָעֹלָם נָתַן בְּלִבְכֶם מְכֹלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֹתוֹ. „Alles hat Gott schön im Zusammenhange

Kap. 22. B. 1. Da war es, nach diesen Ereignissen, hat Gott Abraham geprüft und sprach zu ihm: Abraham! und er sprach: Hier bin ich.

2. Da sprach er: Nimm doch deinen

כב שבע: 1. וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבְרָא אֱלֹהִים נֶסֶח אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנְנִי:
2. וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־

mit allem gleichzeitig Seienden gemacht, aber auch von dem Unsichtbaren, Uebersinnlichen hat Er dem Menschen eine Ahnung in's Herz gelegt, ohne welche der Mensch nie dahin käme, auch nur die geringste der Erscheinungen zu begreifen". Vielleicht hat diese Anschauung den Begriff Welt mit עולם wiedergegeben, da die eigentliche Welt in der That das עולם ist, und wollte uns gewöhnen, bei jeder Erscheinung über das in ihr Sichtbare hinaus auf das ihr zu Grunde liegende Unsichtbare hin, und auf Gott hinauszuschauen, מלך העולם, den Lenker und Regierer aller unsichtbaren Kräfte, zu dessen Reich Alles gehört, was in dieser „Welt voller Räthsel“ uns umgiebt, der auch אלקינו ist, dem auch wir mit allen Kräften unseres Lebens nach Dasein und Bestimmung angehören, und dem auch wir — ברוך — mit allen unsern Kräften uns hingeben sollen, seinen Willen zu erfüllen, das Reich seines Wohlgefallens zu mehren.

Kap. 22. B. 1. אחר הדברים. Wie oben Kap. 15, 1. (siehe das.) leiten diese Worte einen Wendepunkt, eine Rehrseite zu dem Bisherigen ein. Abraham hatte Gott schon als עולם א' verkündet, Jizchak war ihm geboren, der älteste Sohn um seinerwillen entfernt, בצחק in Jizchak sollte der Samen der Zukunft fortgetragen werden, und diese Zukunft ward bereits in der Gegenwart erkannt, es hatte bereits der Landesfürst nicht nur mit dem Knaben, hatte schon mit dessen fernen Nachkommen ein Bündniß geschlossen, so hatte die in Jizchak verheißene Zukunft bereits in die damalige Gegenwart Wurzel geschlagen — da kommt die Aufgabe, Alles, was bisher geschehen, abzubrechen, den אש, den Abraham gepflanzt, mit eignen Händen wieder umzuhauen. "האלק", derselbe Gott, der bis dahin sich dem Abraham offenbart, und Abraham's ganzes Lebensziel in Jizchak hatte gipfeln lassen. — נסה, verwandt mit נסע, נסח, נשא, fortrücken, ganz fortschleudern, in die Höhe heben, alle drei somit: Etwas auf einen weitem oder höhern Standpunkt bringen. Ebenso נסה hinsichtlich physischer oder sittlicher Kräfte: versuchen, d. h. ja eben nichts Anderes, als: ihnen solche Aufgaben zur Lösung geben, in deren Lösung sie sich bis jetzt noch nicht bewährt. Jeder Versuch ist daher ein Fortschritt, ist eine Kräftigung und Stärkung der bereits vorhandenen, aber in dieser weitem, oder höhern Aufgabe noch nicht erprobten Kräfte. Ein Seil, das bereits fünfzig Pfund getragen, wird versucht, sobald ihm das einundfünfzigste Pfund zu tragen gegeben wird.

Höchst bezeichnend steht hier auf אברהם eine טפחה und zeichnet die augenblickliche Bereitwilligkeit Abraham's: indem Gott ihn ruft, spricht er הנני.

B. 2. א, doch, ich weiß sehr wohl, was ich fordere, weiß, wie dein ganzes Innere sich dagegen sträuben muß; אה כנך וגו', es ist dein Sohn, den ich fordere, dein einziger,

Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den
Zizchaf, und gehe dir zum Lande
Morija, und bringe ihn dort zum

יְהוָה אֲשֶׁר-אַהַבְתָּ אֶת-יִצְחָק וְלָךְ-
לְךָ אֶל-אֶרֶץ הַמֹּרְיָה וְהֵעַלְתָּ שָׁם

und ein solcher, an dem deine ganze Seele hängt, es ist Zizchaf, an dessen Leben der ganze
Inhalt deines Lebens geknüpft ist. —

ארה, אהב mit vorgeseßtem, auf die thätige Persönlichkeit beziehendem 'א, also: sowohl
sich dem Andern hingeben, als den Andern in die nächste Nähe zu sich zu bringen
suchen, also: nach der innigsten Verbindung mit dem Andern streben. Gegensatz
von שנא, verwandt mit סנה, eigentlich: Dorn sein, den Andern von sich abwehren,
so weit als möglich fern von sich wünschen. Der ארהבא ist das Dasein des Andern
notwendig, der שנאה die Entfernung desselben bis zur Vernichtung.

לך mit einer solchen isolirenden, Abraham nur in Verbindung mit Gott hinru-
fenden Aufgabe, beginnt sein Leben, mit derselben, aber höchst potenzierten, gipfelt sein Ende.

המוריה. Wenn es wahr ist, wie die Weisen uns lehren, daß dieser Name die Dertlich-
keit bezeichnet, von welcher die תורה ausgeht — (Lehre giebt ungenügend den Begriff
תורה wieder, es ist von הרה, Lebenskeim empfangen, im Hiphil somit ein geistiges Zeugen)
— von wo aus die Reime ausgestreut werden sollen, um die Menschen geistig wieder zu
gebären; wenn ferner an dieser Stelle bereits die ersten Opfer, das verworfene und das
entsprechend befundene Opfer Kain's und Habel's, warnend und lehrend in die Welt hin
leuchteten; wenn an diesem Orte Noa im Vorgefühl jenes נחור der einstigen gänzlichen
Hingebung der Menschheit auf der wiedergegebenen Erde sein Opfer gebracht: wenn alles
Dieses wahr ist, so war Abraham schon mit der Angabe des Ortes gesagt, daß diese
Handlung nicht nur für ihn Bedeutung haben, sondern daß sie die fernste Zukunft mit
dem lehrendsten Beispiel darüber erleuchten sollte, was die Erfüllung eines zu Gott ge-
sprochenen „הנני“ bedeute, was denn „Gottesgesetz“, „Gottesdienst“, „Tempel“, „Opfer“
in Wahrheit heiße, wie dies alles nicht „Ceremonie“, wie es den ernstesten Ernst in sich
fasse, wie mit dem Worte: הנני! mit dem Worte „wir wollen Gott dienen!“ man sich der
eigenen Einsicht und des eigenen Willens völlig begeben und alle seine Kräfte der Einsicht
und dem Willen Gottes ohne Weiteres bereit stelle. Der Name מוריה durfte Abraham
sagen, daß das von ihm Geforderte zur הוראה für sein Volk, für die Menschheit gehören
solle, und — wenn sein Gottdurchdrungener Sinn noch eines Beistandes bedurft hätte —
dieses Bewusstsein durfte ihm beistehen, zu vollbringen, was von ihm gefordert. —

והעלהו שם לעולה. In dem Begriffe עלה wird im jüdischen Gedankenkreise ein Zwie-
jaches gefaßt. Der menschlichen Betrachtungsweise stellt sich das Materielle, Irdische,
als „unten“, „niedrig“ vor. Das, was sich vom Boden entfernen soll, das vom
Materiellen sich Loslösende wird in allen Sprachen als „Erhebung“ bezeichnet.
Wenn die Materie Leben bekommt, so erhebt sie sich, steigt sie empor und עלה wird
Blatt, עלה: das Leben spendende und nährende Mutterthier, die gehemmte
Entwicklung wird חלה: Krankheit (wie נוח von נוע) und die wieder gelöste Hem-
mung העלה: Heilung. Davon עלה לך: ein gänzlich Sublimiren, eine gänzliche

Opfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.

לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר
אֵלֶיךָ:

3. Da erhub sich Abraham früh am Morgen und sattelte seinen Esel und nahm seine beiden Leute mit sich, und Jizschak, seinen Sohn. Darauf spaltete er

וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ
אֶת־חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נַעֲרָיו
אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנֵו וַיִּבְקַע עֵצִי עֹלָה

Loslösung von allem materiell Gebundenen zu Gott hin, die gänzliche Erhebung, eigentlich: Hinanhebung zu Gott und das ist: das Opfer, das עולה.

Absolut genommen ist aber עולה auch ein bloßes Hinwegheben aus den irdischen Existenzen, so אל העלני כחצי ימי (Ps. 102, 25.), ohne Hingebung an eine höhere Bestimmung, und wenn hier, wo die Bezeichnung dieser höhern Bestimmung gewiß nicht fehlen durfte, gleichwohl dieselbe fehlt und es nicht heißt: והעלהו לי שם לעולה — was ja auch, wo das Opfern nicht eine symbolische, sondern eine konkrete Menschentödtung hätte gewesen sein sollen, nur ein blasphemirender Unsinn wäre, da Menschen=Ver nichtung das diametrale Gegenteil vom Opfer ist — sondern והעלהו שם לעולה heißt, so wird damit eben ein Hinwegheben aus den irdischen Existenzen, eine zwecklose Tödtung gefordert, zwecklos, insofern der Zweck nicht dabei offenbar ist.

B. 3. — — „nahm seine beiden Leute mit sich und Jizschak seinen Sohn“. Die Reihenfolge ist nicht bedeutungslos. Er sagte Jizschak so spät als möglich davon. Ferner sagte Jizschak so spät als möglich davon. Er sagte Jizschak so spät als möglich davon. Ferner sagte Jizschak so spät als möglich davon. Der Aufbruch zur Reise folgt erst: ויקם וילך. Vielmehr bevor er Jizschak weckte, nahm er seine Leute zu sich. Er wollte Jizschak den Kampf so lange als möglich ersparen und wollte es auch vermeiden, mit ihm allein zu sein. Jizschak war kein Kind mehr, er war ein siebenunddreißigjähriger selbstständiger Mann. Seine Seelengröße tritt daher in dieser ganzen Handlung derjenigen Abraham's ebenbürtig zur Seite. Jizschak hatte den Auftrag nicht unmittelbar empfangen, kannte ihn nur aus dem Munde seines Vaters als רצב"פ. Wie bei Adam und Chawa, wo Chawa mitbestraft wurde für ein Verbot, das sie nur aus Adam's Munde kannte, so opfert sich hier der erste jüdische Sohn für eine Tradition hin, die er nur aus des Vaters Munde erfahren hatte. Hier ward der Keim gelegt für die Hingebung der spätern Geschlechter an die Ueberlieferung der Väter. So auch die Weisen (Sanhedrin 89, b.): wie hat Jizschak einer solchen הוראת שעה Abraham's glauben mögen, ja glauben dürfen? הריכא רמוחוק שאני, lautet die Antwort, nicht auf Grund eines besondern Beglaubigungswunders, sondern auf Grund des ihm bereits feststehenden Charakters des Vaters. Auch unsere Hingebung an die Ueberlieferung der Väter beruht auf ihrem Charakter. So wenig wie Abraham waren unsere Väter Hierarchen. Aus ihrem Munde ging keine Ueberlieferung, der sie nicht in erster Linie sich selbst zum Opfer gebracht — keine zarteren Stellen enthält der Midrasch als die, worin alle die Zweifel dem Sohne in den Mund gelegt werden, welche Abraham und Jsaak auf ihrem schweren Gange wohl hätten schwankend machen können. In diesen drei Tagen ward wenig gesprochen, aber un-

Opferholz, machte sich auf und ging dem Orte zu, welchen ihm Gott gesagt hatte.

4. Am dritten Tag, als Abraham seine Augen aufhub, sah er den Ort von Ferne.

5. Da sprach Abraham zu seinen Leuten: Bleibet ihr hier bei dem Esel, ich und der Knabe wir wol-

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-אָמַר
לּוֹ הָאֱלֹהִים:

4. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם
אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-הַמָּקוֹם מֵרְחֹק:

5. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-נַעֲרָיו שְׁבוּ
לָכֶם פֹּה עִם-תְּחִמּוֹר וְאֲנִי וְהַנֶּעֶר

endlich viel gefühlt und gedacht. Abraham scheint also dadurch, daß er zuerst seine Leute weckte und sie zu sich nahm, sich selbst gegen die Uebermannung seines Gefühles verbarrikadirt, und das Alleinsein mit Isaac gemieden zu haben.

B. 4. Nicht 'und' וַיִּשָּׂא וגו', sondern: am dritten Tage, als da Abraham seine Augen aufhub, sah er den Ort. וַיֵּרָא וגו' ist immer ein absichtliches Auf- und Umschauen. Er hatte die ganze Zeit immer sich umgesehen, aber nichts geschaut, woraus er hätte erkennen können, daß dies der von Gott bestimmte Ort sei, hatte immer gezittert, ihn zu sehen, bis endlich am dritten Tage er ihn gewahrte.

B. 5. שְׁבוּ לָכֶם: bleibt für Euch hier; das Folgende ist nicht für Euch. Sie hätten es ja nicht gelitten, nicht begriffen. Hier, am Fuße des Moria, ist die Scheidung zwischen וַיֵּרָא וגו' und וַיִּשָּׂא וגו'. Nur eine Brust, in welcher die הוֹרָה das הַנְּנִי geweckt, vermag wie Abraham engelgleich sich ganz dem göttlichen Willen mit völliger Verzichtung auf eigene Einsicht in denselben hinzugeben, vermag engelgleich וַיִּשָּׂא וגו' sich כַּשְׂתִּים פָּנָיו וְגו' und Fuß zu verhüllen, nicht sehen, wohin es führt, nicht sehen, wo man geht und nur freudig muthig die Kräfte zur Vollbringung des göttlichen Willens schwingen. Diese, selbst die Engel überflügelnde Stufe — גְּדוּלִים צְדִיקִים יוֹתֵר מִמְּלֹאכֵי הַשָּׁרָה — die, was die Engel, von ihrer einheitlichen Natur getrieben, kampflös üben, mit Niederkämpfung alles sich sträubenden sinnlichen Wollens, freiwillig vollbringt, freiwillig sich die Flügel vor Aug' und Füße deckt, freiwillig opfernd die Schwingen im Dienste Gottes hebt, die Stufe winkt nur denen, denen Vater Abraham auf diesem Wege vorangeleuchtet. Bis zum Moria können sie zusammengehen, בְּנֵי נֶחֱם sind ja auch Kinder Gottes, aber nur bis zum Fuße des Gottesberges, nicht zur Höhe hinan. —

Und wie wenig Brunk macht Abraham von Dem, was er vorhat: wollen nur ein Wischen dorthin gehen, uns beugen und wieder kommen!

Bedeutsam ist es aber, daß Abraham das, was er zu thun im Begriffe ist, הַשְׁחֹרֵייר nennt; daß er ein Opfer bringen wollte, wußten seine Diener, dazu ja von Haus aus das Holz und das Feuer. Abraham nennt somit das Opfer, הַשְׁחֹרֵיר, und schon dieses einzige Wort in dem Munde Abraham's schlägt alles das als jämmerliche Nichtigkeit zusammen — wenn nicht schon ohnehin jedes Blatt des jüdischen Gotteswortes es der Nichtigkeit zeihen würde — was eine den Unkundigen berückende, das jüdische Heiligthum und den jüdischen Gottesgedanken in den Staub hinabziehende Erbärmlichkeit, vom „blu-

len etwa bis dahin gehen; wir bücken uns dort und kehren dann zu euch zurück.

6. Da nahm Abraham das Opferholz und legte es seinem Sohne Iſſaak auf, und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer — und so gingen sie beide zusammen.

7. Da sprach Iſſaak zu Abraham, seinem Vater, und sprach: Mein Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn. Er sprach: Da ist das Feuer und sind die Hölzer — wo ist das Lamm zum Opfer?

8. Da sprach Abraham: Gott wird

גַּלְתָּה עַד־כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוָבָה אֵלֵיכֶם:

6. וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֵצֵי הָעֹלָה וַיִּשֶׂם עַל־יִצְחָק בְּנֹו וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכָלָה וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:

7. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הֲנִנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיִה הַשֶּׁה לְעֹלָה:

8. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה־

tigen Opferkultus“ und von der „Beschränktheit unserer Väter, die ihrem Gott eine Freude an dem dampfenden Blute eines verröchelnden Thieres zuschrieben, und ihn damit zu verſöhnen trachteten“, und von dem Fortschritt ſabelt, den uns מִקְרָשֵׁנוּ בֵּית חֶרֶבֶן, חֹבֶלֶב, gebracht, indem er uns für immer von ſolchen blutigen Opfern und noch blutigeren Vorſtellungen frei gemacht — „נִשְׁתַּחֲוֶה“ ſpricht Abraham ſeine Abſicht zu opfern aus, nicht das Thier, ſich opfert er, ſein Leben, ſeine Kraft, ſein Auge, ſeine Bruſt, ſeine Hand, ſeinen Fuß, ſein ganzes lebendiges Weſen legt er im Thiere auf Gottes Altar, וְנִשְׁתַּחֲוֶה, ſich wirft er ganz vor Gott hin im Opfer. Nur ein Bileam läßt einen Balak — הַחִיצָב עַל — „aufrecht ſtehen neben ſeinem Opfer“; denn ſein Opfer iſt keine ſittliche Vollbringung am Menſchen, iſt ein der Gottheit ſie magiſch zu bezwingen geſchlachtetes Mahl. Der Jude iſt עַל הַקֶּרֶבֶן שְׂחִי יָדָיו, ſomit, legt ſich mit aller Kraft auf ſein Opfer; denn er iſt es, ſeine Perſönlichkeit, die er im Opfer dem אֱלֹהִים übergibt mit dem Entſchluffe, fortan ſein ganzes Weſen Nahrung des Göttlichen auf Erden ſein zu laſſen. —

B. 6. וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו, dieſer Refrain lehrt zweimal wieder — Abraham und Iſſaak, Vater und Sohn, den als Opferer wie als Opfer gleich ſchweren Weg in einmüthiger, unerſchütterlicher Seelengröße hinanpilgernd, das iſt das ewige Vorbild, das allen Vätern und Söhnen, jedem ältern und jüngern Geſchlechte vom Hauſe Abraham's den Weg weiſen ſoll, den ſie zuſammen zu vollbringen haben. —

B. 7. Bis dahin hatten Vater und Sohn nicht zuſammen geſprochen, darum hier auch zweimal וַיֹּאמֶר, und aus dem ſchweigſamen Ernſt der drei Tage mochte Iſſaak wohl die Wirklichkeit ahnen. Darum auch vielleicht אָבִי אַבְרָהָם, er iſt ihm bis jezt nur als „Abraham“, nicht in der gewohnten Weiſe „ſeines Vaters“ erſchienen.

B. 8. Wir haben nichts Anderes zu thun, als das Holz, das Feuer und das Meſſer zu bringen, wir haben uns nur bereit zu ſtellen zu jeglichem Opfer; was Er ſich er-

sich das Lamm zum Opfer ersehen, mein Sohn! und so gingen sie beide zusammen.

9. Sie kamen zu dem Orte, welchen ihm Gott gesagt hatte, dort baute Abraham den Altar, ordnete die Hölzer, band Izsak seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar oberhalb der Hölzer.

10. Da streckte Abraham seine Hand und nahm das Messer — seinen Sohn zu schlachten.

11. Da rief ihm ein Engel Gottes vom Himmel zu und sprach: Abraham, Abraham! Er sprach: Hier bin ich.

לֹא הִשָּׂה לְעֹלָה בְּנֵי וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם
יַחְדָּו:

9. וַיָּבֵאוּ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר-לֹ
הָאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אֲבְרָהָם אֶת-
הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעְרוֹךְ אֶת-הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד
אֶת-יִצְחָק בְּנֹו וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל-הַמִּזְבֵּחַ
מִמַּעַל לָעֵצִים:

10. וַיִּשְׁלַח אֲבְרָהָם אֶת-יָדוֹ וַיִּקַּח
אֶת-הַמַּאֲכֵלֶת לְשַׁחֵט אֶת-בְּנֹו:

11. וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלֶּאנָּה יְהוָה מִן
הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אֲבְרָהָם אֲבְרָהָם
וַיֹּאמֶר הִנְנִי:

sehen wird, was geschehen wird, wird nur geschehen, weil es Gottes Wille ist: wir wollen das Gott überlassen. Und damit hatte ihm Abraham Alles gesagt, was er zu wissen hatte, was er zu wissen brauchte. „Wir haben den Altar zu bauen und Gott die Einsicht zu überlassen, sich das Opfer zu wählen, das nach Seiner Einsicht das rechte ist“ — und sie gingen beide zusammen. —

B. 9. Es ist nicht die gewöhnliche Weise, daß das Opfer auf dem Altar geschlachtet wird. Es scheint, Abraham wollte seinen Sohn so opfern, daß, nachdem das Große von ihm vollbracht, er nichts mehr zu thun haben sollte, wollte daher seinen Sohn auf dem Holzstoße opfern, damit dann die Flammen den Leib seines Kindes verzehren möchten. — עקד: das verstärkte אגר, zusammenbinden.

B. 11. Nicht so wie oben B. 1., wo das הני sofort und nach einmaligem Aufrufe erfolgte. Hier erst nach zweimaligem Zurufe; denn er war versunken in Erfüllung des göttlichen Wortes und hatte für Anderes nicht Ohr. — Es dürfte bedeutsam sein, daß Gott diese Mittheilung durch einen Engel sandte, während sonst in Abraham's Leben Gott selbst mit Abraham spricht. Zum Innehalten genügt die Sendung eines Engels. Auch hierin liegt die ganze Tiefe des Kampfes, den Abraham zu bestehen hatte. Hätte ihm ein Engel die Aufforderung gebracht; opfere deinen Sohn, er hätte ihm nicht geglaubt, so sehr außer allem Zusammenhang und so in schreiendem Widerspruche mit Allem, was er von Gott im Allgemeinen wusste und was ihm Gott bisher in Betreff Izsak's im Besondern offenbart hatte, stand diese Aufforderung. Zum Nichtopfern genügte die Sendung eines Engels; denn dazu, und zur Erklärung der ganzen Aufforderung als Prüfung, die mit dem zum Opfer bereiten Willen erfüllt worden, dazu bedurfte es keiner außer or-

12. Da sprach er: Strecke deine Hand nicht an den Knaben und thue ihm nicht das Geringste; denn jetzt habe ich erkannt, daß du gottesfürchtig bist und hast mir deinen Sohn, deinen einzigen Sohn nicht verweigert.

13. Da hub Abraham seine Augen

12. וַיֹּאמֶר אֶל-הַשְּׁלַח יָדְךָ אֶל-הַנֶּעָר וְאַל-תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה כִּי יָעַתָּה יָדְעוּתִי כִּי יִרְאָה אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁבְתָּ אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי :
13. וַיִּשָּׂא אֲבָרָהָם אֶת-עֵינָיו וַיִּרְא

deutlichen Offenbarung, das fügte sich allem dem Abraham bekannten Andern harmonisch ein.

Wir heben dies aber noch ganz besonders hervor, weil ein, Das „Wissenschaft des Judenthums“ nennender, Wahnmis auch an diese, den Glanz- und Höhepunkt nicht nur der jüdischen, sondern überhaupt der sittlichen Menschengröße bildende Begebenheit, seine Wahrheit in Lüge verkehrende Hand gewagt, auch sie in ihr Gegenteil zu verwandeln und zu sprechen: nicht, daß Abraham auf Gottes Geheiß seinen Sohn zu opfern bereit gewesen, sondern, daß er dem Zuruf des Engels gehorcht, ihn nicht zu opfern, darin besteht seine Größe, daß ihm noch zur rechten Zeit das Bewußtsein gekommen, Menschenopfer sei Gott nicht wohlgefällig! Eben damit sei Abraham der große Reformator seiner Zeit geworden und habe zuerst Menschenopfer abgeschafft und ihnen Thieropfer substituiert — wo dann natürlich wir den Abrahamsgeist noch überflügeln, eine noch höhere Größe dadurch bewähren, daß wir gar nicht mehr opfern!! Nur Wahnmis kann dies aus unserer Geschichte heraus argumentiren. „Wo ist das Lamm zum Opfer?“ fragt Isaak schon auf dem Wege, und war daher wohl schon gewöhnt, in seinem Vater keinen Kanibalen zu sehen, der seinem Wizzipuzli einen Menschen schlachtet, und unendlich klar und nicht wegzudeuten stehen ja die Worte: וְעַתָּה יָדְעוּתִי כִּי יִרְאָה אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁבְתָּ אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי. Also nur darin erkennt Gott die Größe Abraham's, daß er ihm selbst seinen einzigen Sohn zu opfern bereit gewesen, nicht aber darin, daß er dies noch zur rechten Zeit unterlassen! Und eben darauf, auf die „Akedah Jizchak's“, blickt die ganze jüdische Judenheit bis heute, als auf das Höheziel mustergiltiger Gottesfurcht begeistert hin. Freilich ist jener Wahnmis denn auch dieselbe „Wissenschaft des Judenthums“, die eine Gottesfurcht, welche die höchste sittliche Freiheit und Menschenvernünftigkeit durch freie ganze Unterordnung ihrer Einsicht und ihres Wollens unter die Einsicht und den Willen der höchsten Vernunft und höchsten Güte bethätigt, — Hundegehorsam zu nennen weiß. —

B. 13. וַיִּשָּׂא. Er sah sich danach um. Es war ihm Bedürfnis, die Hinopferung, dieses וְעָקַר und וְעָקַר, dieses freie Hinopfern des ganzen Wesens mit Hand und Fuß auf dem Altar, das er faktisch zu üben bereit gewesen, nun durch ein symbolisches Opfer zum Inhalt des ganzen künftigen Lebens seines Sohnes und der Nachkommen desselben zu machen. —

Wie Isaak bereit gewesen, sich auf Gottes Altar zu opfern und vom Gottesaltare erneut zum Leben erstanden: so soll dieselbe Gesinnung und dieselbe opferfreudige Bereit-

auf und sah, da war ein Widder; darauf, wurde er durch das Gehege an seinen Hörnern festgehalten. Da ging Abraham und nahm den Widder und brachte ihn zum Opfer an seines Sohnes Stelle.

וַהֲנִיחַ אֱלֹהִים אֶחָד נֶאֱמָרוּ בְּסִבְבֵּי בְּקִרְנָיו
וַיִּלְכְּ אֶבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הַאֵיל
וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַחַת בְּנֹו:

willigkeit fortan von ihm und seinen Kindern im Opfer gelobt und im Leben verwirklicht werden. Isaak's und seiner Kinder Leben soll eine ewige Akeda bilden. —

Die Identificirung des Menschen im Opfer wird durch diesen איל תחת בנו in höchster Prägung für alle Zeiten dahingestellt. אוחו היום, heißt es im תנא רבי אלי' שהעלה אבינו אברהם את 'צחק בנו על גבי המזבח תיקן הב"ה שני כבשים אחד בשחרית ואחד בין הערבים שנא' את הכבש אחד וגו' וכל כך למה שבשעה ש'שאל מקריבין המדין על המזבח וקוראין את המקרא הזה צפונה לפני ד' הב"ה זוכר עקירת 'צחק בן אברהם מעד אני עלי שמים וארץ בין גוי בין ישראל בין איש בין אשה בין עבד בין שפחה קורא את המקרא הזה צפונה לפני ד' הב"ה זוכר עקירת 'צחק בן אברהם.

So wird auch hier das tägliche Opfer nur als eine nationale Fortsetzung der Akeda des Ahn's und insbesondere die Bestimmung 'צפונה לפני ד', daß die Opferung der allerheiligsten Opfer zur „Mitternachtseite“ vor Gott geschehen mußte, in Zusammenhang mit ihr begriffen. In der „Mitternacht des Lebens“, die Sonne tief unter uns, um uns nur Finsterniß, und doch sprechen: wenn wir auch nicht sehen — Gott sieht, ר' יראה, — „ר' יראה, in der Mitternacht, לפני ד', vor Gott stehen“ — „bei Gott wohnt die Einsicht, Gott hat das Auge für uns, brauchen keine Einsicht in die Einsicht Gottes, weder sein Gesetz noch seine Wahrung braucht erst vor dem Richtersthule unserer Einsicht zu plaidiren, und wie sich auch auf Erden die Verhältnisse gestalten: ר' יראה!“ — Das ist die Einsetzung des ewigen Opfers auf Moria.

Und deshalb sucht hier Abraham ein Thier, denn Worte reichen für diesen Ausdruck nicht aus, und siehe, da steht ein Widder, und אחר, nachher, nachdem ihn Abraham gesehen, blieb er festgehalten stehen. Da ging Abraham hin und brachte „ihn zum Opfer statt seines Sohnes“. Diese von uns hervorgehobenen letzten Worte enthalten eine schlagende Widerlegung jener schmalstirnigen oder böswilligen Beschränktheit, die unserm Opfer die symbolische Bedeutung abstreiten, um sich in stolzer Herabwürdigung eines „blutigen Opferkultus“ ergehen zu können.

Hätte das Opfer keine symbolische Bedeutung, spräche die Opferung dieses Widers nicht eine dreimal höhere und bedeutungsvollere Dahingebung im Leben aus, als die wirkliche Tödtung Jizhat's gewesen wäre, welch' eine Blasphemie, ja welche erbärmliche Lächerlichkeit wäre es nicht gewesen: תחת בנו — statt des Theuersten, für das man lieber selbst zehnmal den Tod erlitten hätte, ein Thier hinzugeben, das Einem so zufällig in der Wildniß zuläuft, das somit nicht einmal den Werth hat, sein Eigenthum zu sein!!! Es hat uns Jemand großmüthig eine Million gelassen — wir greifen eine zufällig daliegende Stachnadel auf und bitten: dies wenigstens dafür anzunehmen!

14. Da nannte Abraham den Namen dieses Ortes: Gott schaut! welches heute also auszusprechen ist: Auf Gottes Berg wird man geschaut.

15. Da rief ein Engel Gottes Abraham zu, zum zweitenmale vom Himmel

16. und sprach: Bei mir habe ich geschworen, spricht Gott, daß, weil du dieses vollbracht, und hast mir deinen Sohn, deinen einzigen Sohn nicht vor-
enthalten,

14. וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שְׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם כִּתְּרֵי יְהוָה יִרְאֶה:

15. וַיִּקְרָא מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם שְׁנֵית מַרְהֲשָׁמַיִם:

16. וַיֹּאמֶר כִּי נִשְׁבַּעְתִּי בַּאֲסִיְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חָשַׁבְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ:

Durch den Namen *יראה* ר' vermachte Abraham die *הוראה*, die der *Moria* durch die Erinnerung an diese Begebenheit seinen Nachkommen bringen soll. *יראה* ר' (anfliegend an das *לו וגו' יראה*) Gott siehet! Wenn wir und wo wir auch nicht sehen, steht Gott, Ihm haben wir unsere Einsicht frei und willig unterzuordnen. „Gott siehet“ — so allgemein sprach Abraham die Bedeutung des *Moria* aus. Heute aber, nachdem diese allgemeine Ueberzeugung von Gott sich in einer speciellen Offenbarungsthat für uns manifestirt hat, Gott seine Einsicht für uns in seinem Befehle uns gereicht, dem auf diesem Berge sein Heiligthum erstehen soll, damit es unsere Einsicht werde und wir danach unser ganzes Leben gestalten, heute spricht sich diese Wahrheit nicht bloß allgemein aus: Gott schaut, sondern: Jeder von uns „wird von Gott geschaut“ und hat sich Ihm auf diesem Berge wiederholt zur prüfenden Anschauung und Durchschauung vorzustellen. Dreimal im Jahre *יראה* jeder Sohn Abraham's und Isaac's auf diesem Berge und nicht *רקם*, nicht bloß in innerer, vorübertrauender Andacht, sondern mit dahingebender Weihe seines ganzen Wesens in *עולה ראה*. Jeder, der fortan mit *עולה ראה* auf dem *Moria* erscheint, schließt sich dem *עולה* an, das Abraham *כנו* gebracht, und gelobt, seines Theils die *Alaba*-Aufgabe zu lösen, die der Abn damit für seinen Sohn und dessen Nachkommen an dieser Stätte gelobt, und in deren Lösung er selbst für alle Ewigkeit mustergiltig zur *Moria*-Höhe hinangewandelt. —

B. 15. *שנית*, erst nachdem Abraham an Isaac's Statt den Widder geopfert und dem Orte den Namen gegeben, ward ihm diese Verkündigung der segensreichen Folgen seiner That. Denn mit Weibem hatte er diesen Höhepunkt seines Lebens zum Höheziel seiner ganzen Nachkommenschaft gesetzt. Daran knüpft sich dieser Segen für diese Nachkommenschaft.

B. 16. Was früher bloß als *כרית*, somit, wenn gleich von allem Außern unabhängig, doch durch gegenseitige Erfüllung bedingt gegeben war, wird nunmehr hier durch *שבועה*, als völlig bedingungslose Bestimmung ausgesprochen. Durch die *עקדה* hat Abraham bereits seinerseits die höchste Anforderung gelöst und gleichzeitig dadurch auch die endliche treue Lösung abseiten seiner Nachkommen sicher gestellt. Das ist das *זכות* dieser *Alaba*. Durch dieselbe ward der Geist der höchsten sittlichen Vollendung also in

17. werde ich unbedingt dich segnen und unbedingt deine Nachkommen vermehren wie die Sterne des Himmels und wie der Sand, welcher am Ufer des Meeres ist, und dein Same wird das Thor seiner Feinde erben,

17. כִּי־בָרַךְ אֶבְרָהָם וְהִרְבָּה אֲרֵבָה
אֶת־זַרְעוֹ בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּבַחֹל
אֲשֶׁר עַל־שַׁפְתַּי הַיָּם וַיִּרְשׁ זַרְעוֹ אֶת
שַׁעַר אֹיְבָיו:

18. und es werden sich durch deinen Samen alle Völker der Erde segnen, als Folge dessen, daß du meiner Stimme gehorcht hast.

18. וְהִתְבָּרְכוּ בְּזַרְעוֹ כָּל־גּוֹיֵי
הָאָרֶץ עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמְעָה בְּקוֹלִי:

Isaak gesenkt, und leuchtet also als ewiges Muster vor, daß durch Beides, durch das ererbte geistig sittliche Naturell und durch das glänzende Beispiel, Isaak's Nachkommen nie ganz verloren gehen können, sondern, wenn auch über Abwege tiefster Verirrungen, sich endlich zu dem reinen Höheziel ihrer Bestimmung emporarbeiten werden. Darum *עשה*, *יען אשר עשה*, darum entspricht es, ist es die entsprechende Folge deiner That (— von *ענה* —) daß ich die gesegnete und segenspendende Zukunft deiner Nachkommen als völlig gewiß und absolut verheißen kann.

B. 17. *וירש זרעך את עשר אויביו*. Wird hier darauf hingewiesen, daß seine Nachkommen auch Feinde haben werden, so steht dies wohl im Zusammenhange mit den Verirrungen, auf welche, wie zum B. 16. bemerkt, eben in dem *כי נשבעתי* hingeblickt wird. Israel wird Kämpfe haben, allein zuletzt werden ihm die Thore seiner Feinde zu Erbe fallen. Schwerlich ist hier an eine kriegerische Eroberung zu denken. War das doch nie Israel's Bestimmung. Vielmehr scheint es in dem Sinne zu nehmen sein, wie in *ההלים* wiederholt die höchste Vollendung der Gestaltung der Verhältnisse durch: *דרקים ירשו ארץ* ausgedrückt wird, daß die letzte Entwicklung der Erde den Gerechten zufallen werde, alle andern Potenzen werden geschwunden sein, und nur das sittlich Rechte wird die Leitung erhalten. Also auch hier: zuletzt wird *שער*, das Forum, d. i. die sociale und politische Gestaltung eben der Völker, die Israel's Prinzip feindlich bekämpft, Israel zufallen, und sie werden sich an Israel und durch Israel den auf allen andern Wegen vergebens angestrebten Segen gewinnen.

B. 18. *עקב*. *שכר* kommt in der Bedeutung, die wir damit verknüpfen, Belohnung für Gutthaten des Gerechten, fast gar nicht in *תנ"ך* vor. Der Gerechte hat keine „Einbuße“ im Dienste Gottes, selbst das größte Opfer, das er brächte, wäre dem Gerechten an sich schon der größte Gewinnst; *שכר* (verwandt mit *סגר* und *סכר*, Lücke ausfüllen, Lücke schließen). „Ersatz“ kennt er daher nicht, weil er keinen Verlust kennt; würde er auf Ersatz hoffen, er wäre der Gerechte nicht. Der Segen, der aus seinem Wirken erblüht, kommt ihm *עקב*, wörtlich: „auf die Ferse“ seines Wirkens. Es ist nicht das, was er mit seinem Wirken „im Auge“ hat, es kommt ihm „unbeabsichtigt“. Er will nur seine Pflicht thun. (Daher heißt *עקב* auch: betrügen, buchstäblich: „berücken“, Jemanden rücklings mißhandeln, wovon er sich nicht in Acht nehmen kann). Hier bezieht sich das *עקב* ent-

19. Da lehrte Abraham zu seinen Leuten zurück; sie erhuben sich, und sie gingen zusammen nach Beer Scheba, und es blieb Abraham in Beer Scheba.

19. וַיָּשָׁב אַבְרָהָם אֶל-נַעֲרָיו וַיְקַמּוּ וַיֵּלְכוּ יחדוֹ אֶל-בְּיַר שֶׁבַע וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבַיַר שֶׁבַע: פ

weber auf das Ganze: alles dies, dein, deiner Nachkommen und der Völker Segen kommt in Folge deines Gehorsams, den du mir bewiesen; oder es bezieht sich nur auf das Letzte: jetzt bist du nur vereinzelt im Gehorsam gegen mich, allein in letzter Folge deines jetzt so vereinzelt stehenden Gehorsams wird einst die Gesamtmenschheit sich dem Segenswege deiner Nachkommen anschließen. —

B. 19. וַיֵּלְכוּ יחדוֹ: Abraham, Isaaß und seine Leute. Zum dritten Male lesen wir dies וַיֵּלְכוּ in der Akiba und ist dies der letzte Federstrich, der letzte Zug in dieser großen Geschichte. Während וַיֵּלְכוּ größtentheils nur eine äußere Gleichzeitigkeit oder ein äußeres Zusammensein bedeutet, bezeichnet וַיֵּלְכוּ mehr eine auf einem innern und innigen Zusammenhang beruhende Vereinigung; dunkel bleibt dabei freilich die Erklärung des Suffix: י —. „שבו לכם פה עם החמור“, hieß es oben, als Abraham mit Isaaß am Fuße des Moria von seinen Leuten schied und sich zu dem großen Gange mit seinem Sohne anschickte; denn zu dieser Höhe kann nur ein Abraham und Isaaß wandeln, und wiederholt hieß es von ihnen, daß sie diesen schweren Gang וַיֵּלְכוּ einmüthig und einstimmig zusammen vollbrachten. Ungemein bezeichnend für den ganzen Geist des mit Abraham und Isaaß beginnenden Sinnes heißt es nun hier, nachdem sie das große, ja das für Menschenleistung Höchste vollbracht: sie lehrten zurück zu den Leuten und alle — Abraham und Isaaß und ihre Leute — sie gingen zusammen — וַיֵּלְכוּ — nach Beerscheba. In allen andern Menschenkreisen würden nach einem solchen Aufschwung in die Gottesnähe, nach einer solchen Erhebung über alles Irdische ein Abraham und Isaaß so voll gewesen sein von dem „Ich“, oder von dem „Göttlichen“, daß sie für das „gewöhnliche“ irdische Leben, und für die „gewöhnlichen“ irdischen Menschen verloren gewesen wären; ein solches — selbst nur vermeintliches — „Gott näher stehen“ erzeugt sonst überall einen Hochmuth, daß man auf alle andern Menschen, als „gemeine Sterbliche“ stolz hinablickt und eine Verührung mit ihnen meidet. Ganz davon verschieden ist der Geist, der aus Abraham's und Isaaß's Beispiel sich vererben dürfte. Nachdem sie eben das Allerhöchste vollbracht, das nur auf Erden zu vollbringen ist, gehen sie zurück zu den am Fuße des Moria gelassenen Leuten und gehen וַיֵּלְכוּ mit ihnen, fühlen sich in nichts höher als die andern. Dem Abraham's-Sohne ist Jeder in seinem Berufe gleich geachtet, er findet keinen Unterschied zwischen sich und dem niedern Holzhauer oder Diener. Je höher er geistig und sittlich steht, je weniger überhebt er sich, je weniger weiß er von der eigenen Größe. Wohl mit Recht schwanken die Weisen וַיֵּלְכוּ darin, wem sie die Palme des Vorzugs reichen sollen, dem חסידות oder der ענוה. Ist doch ענוה die einzige Tugend, die der Mensch nur unbewußt besitzen kann. Wer weiß, daß er ein ענוי ist, ist schon eben kein ענוי mehr, ist vielmehr von dem schlimmsten Hochmuth erfüllt. Er sagt sich immer, er hätte doch ein Recht, stolz zu sein, und ist es so wenig! Abraham und Isaaß lehrten vom Gipfel der Moria-Höhe zurück, als hätten sie gar nichts vollbracht — וַיֵּלְכוּ וַיֵּלְכוּ וַיֵּלְכוּ —

חיי שרה כג

20. Es war nach diesen Geschehnissen wurde dem Abraham berichtet: siehe, auch Milka hat deinem Bruder Nachor Kinder geboren,

מפמ"ר. 20. ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם הוא בנים לנחור אחיו:

21. seinen erstgeborenen Uz und dessen Bruder Bus, und Kemuel, den Vater Aram's;

21. את עוץ בכרו ואת בנו אחיו ואת קמואל אבי ארם:

22. auch Kesed, Chaso, Bildasch und Zidlaf und den Bethuel.

22. ואת כשד ואת חו ואת פלדש ואת ידלף ואת בתואל:

23. Und Bethuel hat Ribka gezeugt. Diese Acht hat Milka Nachor, dem Bruder Abraham's, geboren.

23. ובתואל ילד את רבקה שמנה אלה ילדה מלכה לנחור אחיו אברהם:

24. Auch sein Rehsweib Reuma hatte Tebach, Gacham, Tachasch und Maacha geboren.

24. ופילגשו ושמה ראומה ותלד גם הוא את טבח ואת גחם ואת תחש ואת מעכה:

Kap. 23. V. 1. Es war das Leben Sara's hundert Jahre und zwanzig

כג. 1. ויהי חיי שרה מאה שנה

V. 20. In dem הנה liegt, daß diese Nachricht eine Antwort auf eine Erkundigung war: Es hat ja auch Milka, Sara's Schwester, geboren (und da könntest du leicht eine Ebenbürtige finden, wenn du Zsaak verheirathen wolltest). Abraham scheint das לך לך וגו' bisher so vollständig erfüllt und sich in Folge dessen von seinen Verwandten so fern gehalten zu haben, daß er erst dann von ihrer Vermehrung und Ausbreitung erfährt, als er sich nach einer Schwiegertochter umsieht.

חיי שרה

Kap. 23. V. 1. Es ist hier das einzige Mal, daß in חנ"ך von dem erreichten Lebensalter einer Frau erzählt wird. (Wohl wahrscheinlich darum, weil das Leben der Frauen der öffentlichen Geschichte fernter liegt und ihre Jahre nicht zur chronologischen Feststellung der Begebenheiten Bedürfnis sind). Außerdem ist noch hier die Eigenthümlichkeit, daß es heißt ויהי חיי שרה und nicht חיי שרה, und dies muß so eigenthümlich sein, daß, was wieder eine Eigenthümlichkeit bildet, der Text sich genöthigt sieht, dies am Schlusse durch das wiederholte: שנה שני חיי שרה gleichsam berichtend nachzuholen. Daß die Weisen darauf hindeuten, wie sich hier das Lebensalter in drei Gruppen darstellt, ist bekannt. Nehmen wir es, wie es sich ohne Weiteres darbietet, so ist uns gesagt: Sara lebte nicht hundertsieben- und zwanzig Jahre, sondern hundert Jahre, zwanzig Jahre und sieben Jahre. Diese drei Ziffern repräsentiren uns den Entwicklungsgang eines Menschenlebens: das Kindesalter,

Jahre und sieben Jahre: Jahre des **וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעַת שָׁנִים שָׁנַי הָיוּ**
 Lebens Sara's. **שָׂרָה:**

2. Da starb Sara in Kirjath Arba, **וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הָיָא**.²

die reife Jugend, das vollendete Greisenalter. Ein geistig und sittlich vollkommenes Leben läßt sich nicht besser ausdrücken als: er war als Greis Greis, als Mann Mann, als Kind Kind. Ja, die Weisen bemerken: der wahrhaft Lebende nimmt aus jedem Alter die dieses Alter krönende Eigenthümlichkeit mit hinein in das spätere Leben. Daher auch der Ausdruck **בָּא בַיָּמִים**, er geht die Tage durch, er geht nicht auf und unter in die Tage, sondern er geht durch sie hin, nimmt alle geistigen und sittlichen Errungenschaften der vergangenen Tage in die kommenden mit hinüber und läßt sich Nichts, was wahrhaft „sein“ geworden, von den Tagen rauben. „Sara nahm die Schönheit des Kindes mit in's Frauenalter, und die Unschuld der zwanzigjährigen Frau mit in's Grab“. Wie weit ab, und sicherlich nicht zu unserm Vortheil, contrastirt diese Anschauung der Rabbinen mit der unfrigen! Sie suchen die Schönheit nicht in den Zwanzigern, sondern in dem Kinde, und die Unschuld nicht in der Kindheit, sondern in der reifen Jugend. Wir sind gewöhnt, von „kindlicher Unschuld“ zu sprechen. Es wäre traurig, wenn das Kind beneidenswerth wäre wegen seiner Unschuld. Unschuld setzt die Möglichkeit einer Schuld voraus, Unschuld heißt: Kämpfe gehabt haben mit der Sinnlichkeit und Leidenschaft und Sieger geblieben sein, und nur die zur Frau reisende Jungfrau, sowie der zum Mann reisende Jüngling können sich den Kranz der Unschuld in's Haar winden.

Alle diese Jahre zusammen werden **חיי שרה** genannt, sie lebte in allen, ihr ganzes hundertlebenundzwanzigjähriges Dasein war Ein Leben, ein lebendiges, heiteres, bedeutungsvolles, gutes Leben, kein Moment darin, den sie hätte wegwünschen müssen; und doch, schließt bedeutsam der Bericht, diese **חיי שרה** waren doch nur: **שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה**, Jahre aus dem Leben Sara's, nur Eine Periode, ein Bruchstück ihres Lebens; denn das Leben mißt sich nicht nach der Spanne Zeit, die uns hier gegeben, **צְדִיקִים אֵפ"ו בְּמִתְחַן קְרִיִים חַיִּים**, gehen einer **אֵל חַי לְאֵל חַי** ewig fortschreitenden Entwicklung entgegen. „Gott“, spricht ein Wort der Weisheit, „kennt die Tage der **חַיִּים חַיִּים**, der ganz Gott Lebenden, da ist kein Moment, kein Tag, der nicht in Gottes Buch stünde, ein solches hundertlebenundzwanzigjähriges hiniebiges Dasein enthält keinen Tag, der nicht bedeutsam wäre; aber **נחלתם**, ihr eigentliches Erbe, liegt in der ganzen unbegrenzten Zukunft, **לְעוֹלָם חַיִּים**; denn, wie die Weisen einfach an diesen Vers anknüpfend bemerken, es heißt: **שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה** (ב"ר).

§. 2. **וַיָּבֵא אַבְרָהָם**, gewöhnlich: da kam Abraham u. s. w., also war er nicht gegenwärtig bei ihrem Tode. Es wird dahin erklärt: als er von der Akeda nach Hause kam, fand er sein Weib nicht mehr. So wenig mißt sich der Lohn, die Verheißung, die den Vätern gegeben worden, nach der Freude und der Heiterkeit, die sie im Leben genießen. Zu dieser Erklärung muß jedoch dann auch noch supplirt werden, daß Sara von Abraham vor seinem Gange nach Moria von Beerscheba nach Chebron entfernt worden war, damit sie den Schmerz nicht plötzlich erhielt. Allein eine Erwägung der ursprünglichen Bedeutung

euch, gewähret mir ein Grabeigenthum bei euch, damit ich meinen Todten aus meinem Anblick begraben könne.

5. Da entgegneten die Söhne Cheth's Abraham, ihm sagen zu lassen:

6. Höre uns, mein Herr, ein von Gott Geadelter bist du in unserer Mitte, in dem erlesensten unserer Gräber begrave deinen Todten, Keiner von uns wird dir sein eigenes Grab entziehen wollen deinen Todten zu begraben.

אַחֲזַח קִבְרִי עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מִיָּד מִלְפָּנַי:

5. וַיַּעֲנוּ בְנֵי חֵת אֶת־אַבְרָהָם לֵאמֹר לֵד:

6. שְׁמַעֲנוּ אֲדֹנָי נְשִׂיאֵי אֱלֹהִים אַתָּה בְּחֻבְבָנוּ בְּמִבְחָר קִבְרֵינוּ קִבֹּר אֶת־מֵתְךָ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת־קִבְרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמָּךְ מִקְבֹּר מֵתְךָ:

lichkeit Aufgehende, der strafenden Vernichtung aus, wenn sein Wort nicht wahr ist, oder er sein Wort nicht wahr macht. Nur beweglicher Besitz geht aber in die Person auf, sie kann ihn selbst in jedem Augenblick vernichten. Der unbewegliche Besitz aber überdauert den Menschen, er geht in ihn auf, aber nicht umgekehrt. Er kann also nicht die Existenz des Bodens einsetzen für die Wahrheit seines Wortes.

אחזה heißt also eigentlich: Niederlassung, der Akt des Eckhaftwerdens. Abraham bittet nicht um die Erlaubniß, sein Weib zu begraben. Sein Weib soll in ihrem bleibenden, ewigen Eigenthum ruhen, darum erbittet er sich zuerst das Recht, zum Behufe des Begräbnisses ein Stück Land zum bleibenden Eigenthum zu erwerben. Er hat Jahre lang im Lande als Fremdling gewohnt, hat bei aller seiner Begüterung nie einen Quadratschuh Boden zu erwerben gestrebt. Wanderschaft war ja seine Bestimmung. Das Bedürfnis, sein Weib zu begraben, bringt ihm die erste Nothwendigkeit, Eigenthum am Lande zu erwerben. Seines Weibes Grab soll die erste Fessel werden, die ihn an den Boden knüpft, die Stätte, die ihn an sich zieht und fesselt: אחזה.

V. 5, 6. Die Söhne Cheth berathen und lassen Abraham ihre Antwort wissen: obgleich Fremdling habe er durch sein langjähriges, Gott zugewandtes und von Gott getragenes Wirken und Walten unter ihnen einen so „gehobenen“ Charakter unter ihnen erworben, נשיא אלקי, daß er wahrlich kein Grab zu kaufen brauche, um ein bleibendes Grab für sein Weib zu finden. Er solle sich das beste Grab aussuchen. Jeder wird es sich für eine solche זכירה anrechnen, eine Sara, das Weib Abraham's, in seinem Eigenthum begraben zu wissen, daß er sich nicht nur nicht weigern wird, Sara dort begraben zu lassen, sondern daß dieses Grab auch für ewig unangetastet bleiben wird. Dieses scheint in dem לא יכלה zu liegen. לא יכלה würde heißen: er wird dir sein Grab nicht verschließen, sich nicht weigern, deinen Todten dort zu begraben. כלל aber heißt sich nach etwas sehnen, und dürfte es daher wohl vielleicht heißen: Keiner von uns wird sich nach seinem Grabe von dir sehnen, daß du dort deinen Todten nicht begrabest, d. h. Keiner von uns wird wünschen, daß du sein Grab nicht zum Begräbnis deines Weibes wählen mögest, vielmehr Jeder wird wünschen, daß sein Grab das Erwählte werden möge.

7. Da stand Abraham auf und bückte sich vor der Landgemeinde der Söhne Cheth's,

8. und redete mit ihnen also: wenn es wirklich mit eurem Willen ist meinen Todten aus meinem Anblick zu begraben, so höret mich und gehet für mich Efron, Sohn Zochars, an,

9. daß er mir die Höhle von Machpela, die er hat, gebe, welche am Ende seines Feldes liegt; für volles Geld möge er sie mir unter euch zum Grabeigenthum geben.

10. Efron aber saß in der Mitte der Söhne Cheth's; da antwortete Efron der Chitthi dem Abraham vor den Ohren der Söhne Cheth's, Aller, die in's Thor seiner Stadt gekommen waren, also:

11. Nicht mein Herr, höre mich! das Feld habe ich dir gegeben, und die Höhle, die in demselben ist, sie habe ich dir bereits gegeben; vor den Augen der Söhne meines Volkes habe ich sie dir bereits gegeben, begrabe deinen Todten.

7. וַיָּקָם אַבְרָהָם וַיִּשְׁתַּחוּ לְעַם הָאָרֶץ לְבְנֵי חֵת:

8. וַיְדַבֵּר אִתָּם לֵאמֹר אִם-יֵשׁ אֶתְּ נַפְשְׁכֶם לְקַבֵּר אֶת-מֵתִי מִלְּפָנַי

שְׁמַעוּנִי וּפְגַעוּלִי בְּעֶפְרוֹן בֶּן-צֹחַר: וַיִּהְיֶה לִּי אֶת-מַעְרַת הַמַּכְפֵּלָה

אֲשֶׁר-לֹא אֲשֶׁר בְּקִצֵּה שְׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מָלֵא יִתְּנֶנָּה לִּי בְּחֻבְבְּכֶם לְאַחֲזֹת

קָבְר: וְעֶפְרוֹן יָשָׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי חֵת וַיַּעַן עֶפְרוֹן קַחְתִּי אֶת-אַבְרָהָם בְּאוֹנֵי

בְּגֵרִיחַת לְכָל בְּאֵי שְׁעַר-עִירוֹ לֵאמֹר: לֹא-אֲדַנִּי שְׁמַעֲנִי הַשָּׂדֶה נָתַתִּי

לָךְ וְהַמַּעְרָה אֲשֶׁר-בּוֹ לָךְ נָתַתִּיהָ לְעֵינַי בְּגֵר-עַמִּי נָתַתִּיהָ לָךְ קָבְר: מִהָרָק:

V. 7. וַיָּקָם אַבְרָהָם וַיִּשְׁתַּחוּ לְעַם הָאָרֶץ steht hier wahrscheinlich in der Bedeutung wie וְעַלְמֵי הָעָלְמִים (Gen. 18. 20, 4.) wo es nicht das Landvolk, sondern die Landgemeinde, die Vertretung des Volkes bedeutet, die Landesversammlung, die zur Bestrafung des Verbrechens verpflichtet und befugt ist, so hier: die Landesvertretung, die einem Fremden das Recht des Gütererwerbs zu erteilen ermächtigt ist. Dann heißt auch das חַת: für die Söhne Chet, die Versammlung, welche die Gesamtheit der Bevölkerung vertritt.

V. 9. בְּקִצֵּה שְׂדֵהוּ. Die Höhle liegt ganz am Ende seines Feldes, die Abtretung der Höhle beeinträchtigt eigentlich die fernere Benutzung des Feldes nicht. — מָלֵא u. s. w. Es scheint, daß Abraham sich erboten, gleichwohl, da doch irgendwie der Gebrauch, den er von der Höhle machen will, den Werth des Feldes schmälern könnte, für die Höhle den ganzen Werth des Feldes zu zahlen. Um den Erwerb des Feldes magt er als Fremder nicht zu bitten.

V. 11. Efron hat den Abraham nicht verstanden, oder will ihn nicht verstehen, um Abraham zum deutlichen Ausdruck zu vermögen. Es ist die Feinheit nicht zu übersehen, mit welcher man schon damals und dort sein Interesse unter den ausgesuchtesten Höflichkeitsformen wahrzunehmen gewohnt gewesen war. Der Sinn dieser Aeußerung ist wohl:

12. Abraham beugte sich vor der Landgemeinde,

13. sprach aber zu Efron vor den Ohren der Landgemeinde also: gleichwohl, möchtest du doch — höre mich: ich habe bereits das Geld des Feldes entäußert, nimm es von mir, dann möchte ich dorthin meinen Todten begraben.

14. Da erwiederte Efron Abraham sagen zu lassen:

15. Höre mich mein Herr, ein Land von vierhundert Scheffel Silbers, was bedeutet das zwischen mir und dir; deinen Todten begrabe.

16. Da hörte Abraham auf Efron und es wog Abraham dem Efron das Silber zu, welches er vor den Ohren der Söhne Cheth's ausgesprochen hatte: vierhundert Scheffel Silbers, gangbar beim Kaufmann.

17. So erstand Efron's Feld, welches in der vor Mamre liegenden Machpela war, das Feld und die darin

12. וַיִּשְׁתַּחוּ אֲבֹרָהִם לִפְנֵי עַם

הָאָרֶץ:

13. וַיְדַבֵּר אֶל-עֶפְרוֹן בְּאָזְנֵי עַם

הָאָרֶץ לֵאמֹר אֵךְ אִם-אַתָּה לֹו שְׁמַעֲנִי

נָחֲתִי בְכֶסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי וְאֶקְבְּרָה

אֶת-מָוְתִי שָׁמָּה:

14. וַיַּעַן עֶפְרוֹן אֶת-אֲבֹרָהִם לֵאמֹר

לֹו:

15. אֲדַנִּי שְׁמַעֲנִי אָרֶץ אַרְבַּע מֵאוֹת

שֶׁקֶל-בָּכֶסֶף בֵּינִי וּבֵינֶךָ מִה־הַיּוֹם

וְאֶת-מֹוְתִי קַבֵּר:

16. וַיִּשְׁמַע אֲבֹרָהִם אֶל-עֶפְרוֹן

וַיִּשְׁקַל אֲבֹרָהִם לְעֶפְרוֹן אֶת-הַבָּכֶסֶף

אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּאָזְנֵי בְנֵי-חֵת אַרְבַּע

מֵאוֹת שֶׁקֶל בָּכֶסֶף עֵבֶר לַסֹּחֵר:

שֵׁנִי. 17. וַיִּקַּם שָׂרָה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר

בְּמַכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מַמְרָא הַשָּׂדֶה

Ich habe dir das Feld zugebacht, die Höhle aber ist bereits dein, sie habe ich dir hiermit öffentlich geschenkt, begrabe darum nur sofort erst deinen Todten, wir werden uns schon wegen des Uebrigen verständigen. Abraham hatte nur um die Höhle angefleht. Efron aber deutet ihm an, daß er die Höhle nur mit dem Felde zusammen veräußern würde.

B. 12. Abraham erwiedert ihm, er habe ja bereits angedeutet, daß er den Werth des ganzen Feldes zu leisten bereit sei, er habe das Geld dafür bereits bestimmt, gleichsam geweiht, es sei schon nicht mehr sein, Efron möge es doch annehmen.

B. 14. Es scheint, daß der Preis von vierhundert Scheffel ein so enormer gewesen, daß Efron diese Forderung geradezu zu machen sich gescheut, und sie Abraham lieber durch einen Dritten sagen ließ.

B. 19. מערה וגו' nicht, במערה וגו', diese Construction kommt nur noch Einmal vor: קברו אותי אל אבתי. Es liegt darin der Gedanke, daß der Ort, welcher für das Begräbniß gewünscht wird, einen besondern Werth für den zu Begrabenden oder dessen Angehörige habe. Er soll nicht nur begraben, sondern gerade dort begraben werden. Da tritt denn nun die Ueberlieferung hinzu, daß Sara's Leiche nicht die erste

befindliche Höhle, alle Bäume im Felde in dem ganzen umgränzenden Gebiete,

18. dem Abraham zum Eigenthume vor den Augen der Söhne Cheth's, unter Allen, die in das Thor seiner Stadt gekommen waren.

19. Darauf erst begrub Abraham seine Frau Sara in die Höhle des

וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר-בּוֹ וְקַלְהֵעֵץ אֲשֶׁר

בְּשָׂדֵה אֲשֶׁר בְּכַל-גְּבֻלוֹ סָבִיב:

18. לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי

חַת בְּכָל בָּאֵי שַׁעַר-עִירוֹ:

19. וְאַחֲרֵיכֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת-

שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל-מְעָרַת שָׂרָה

dort zu begrabende gewesen. Schon ruheten dort Adam und Eva. Das Elternpaar der Menschheit waren die Ersten, die dort begraben, zu ihnen sollte sich das Elternpaar des jüdischen Volkes, dieses geistige Elternpaar der Menschheit, gesellen; darum hatte sich Abraham gerade diese Höhle ersehen.

Die Vertlichkeit, von welcher die Höhle den Namen trägt, hieß: מכפלה, und weist dieser Name von כפל, doppelt, auf eine gepaarte räumliche Gestaltung hin. Es scheint, daß die Vertlichkeit aus paarweise geschichteten Höhlen bestand, die sich also von selbst der Bestattung von im Tode wie im Leben vereinten Gattenpaaren darbot, wie ja denn dort Adam und Eva, Abraham und Sara, Jizchal und Rebekka, Jakob und Lea ruhen. Der erste Besitz, den der jüdische Stamm an seinem Lande erhielt, waren Gräberpaare, die der erste Jude für sich und demnächst auch für sich und seine Kinder und Enkel mit ihren Frauen erkaufte. Der Gedanke an den Werth der Familienbande, die dem Manne sein Weib und den Kindern ihre Eltern an's Herz knüpfen, war fortan unzertrennlich mit dem jüdischen Boden verknüpft, bildete fortan den Grundzug in dem Charakter des Juden, und befähigte ihn, das zu werden, was er geworden. Vielleicht stammt hiervon auch der Name Chebron, der fortan dem Orte beigelegt wurde. חברון heißt ja: der innige Aneinanderschluß, der bezeichnendste Name für die Innigkeit, welche den jüdischen Mann und das jüdische Weib, als Gatte und Gattin, als Vater und Mutter im Leben und durch's Leben gleichsam in Eins zusammenwachsen läßt. Noch in der nationalen Blüthe der spätern Jahrhunderte stieg kein Tagesopfer auf der Moria-Höhe in Jeruschalaim empor, bevor nicht der Priester-Herold von des Tempels Zinne den Morgenstrahl über die Gräber der Väter und Mütter zu Chebron leuchten gesehen — כבוד המקום ist dem Juden die Vorbedingung und Wurzel für כבוד אב ואם.

וכן, erst nachdem der Ort mit der ganzen Umgebung sein bleibendes Eigenthum geworden, begrub Abraham seine Sara. Der Jude treibt kein Gößenthum und keinen Prunk mit seinen Gefühlen. Er baut keine Kirchen und Mausoleen an seine Gräber, noch schmückt er sie zu Gärten um. Dagegen kennt er auch keine „Ruhejahre“. Die Stätte, wo seine Todten ruhen, bleibt ihm für immer heilig. Ihm ist eine Anschauung fremd, die die Kinder der Eltern Grab mit Marmor und Immortellen verherrlichen und die Enkel es aufwühlen und die Gebeine zu namenlosen Haufen gedanken- und gefühllos hinauswerfen läßt. —

Feldes der Machpela vor Ramre, das ist Hebron, im Lande Kanaan.

20. Also erstand das Feld und die Höhle darin Abraham zum Grabeigenthum von den Söhnen Cheth's.

Kap. 24. V. 1. Abraham war alt geworden, war hineingekommen in die

הַמְכַפְלָה עַל-פְּנֵי מְמָרָא הוּא הַכְּרוֹן
בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

20. וַיָּקָם הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר
בּוֹ לְאֶבְרָהָם לְאַחֲזֵת קֶבֶר מֵאֵת
בְּנֵי חֵת: ׀

כד 1. וְאֶבְרָהָם וָקָן בָּא בְיָמָיו

Zwei Bemerkungen mögen hier noch eine Stätte finden. Dem jüdischen Volke wird nichts so sehr vorgeworfen, als der Hang zu Kauf und Verkauf, zum Handel, zum Geschäft. Da ist's denn eigenthümlich: wenn unsere Gesetzeswissenschaft sich nach einem Beispiel im heiligen Worte umsieht, um daran die Form eines Kaufs und Verkaufs zu veranschaulichen, findet sie nur den Kauf eines Grabes hier — שרה עפרון — und den Kauf eines Feldes, das der Prophet — Jirmija — zur Bekräftigung der Zukunftszuversicht kaufen musste, als bereits die babylonische Macht den Untergang des Staates vor Jerusalem's Thoren vorbereitete, also vor dem Anfang und dem Ende unseres volksthümlichen Daseins.

Die Form jüdischer Ehegeschließungen knüpft ebenfalls an den Erwerbakt des Feldes Efron's an. „Der Jude kauft sein Weib!“ spricht eine gedankenlose Zeit vorwerfend. Ja wohl kauft er sein Weib, aber dafür bleibt sie denn auch die Seine, und verehrt er in ihr sein höchstes irdisches Gut. Und wohl uns, wenn alle unsere Ehen durch diese Erinnerung gleichsam an Sara's Grabstätte eingegangen werden und von dem Geiste einer Ehe durchweht bleiben, wie sie die Erinnerung an Abraham und Sara vergegenwärtigt, und die ihren lezten und bleibenden Ausdruck in dem „Kauf der Höhle zu Machpela“ fand. —

Kap. 24. V. 1. Dieser einleitende Satz enthält das Lebens-Summarium Abraham's: er war וָקָן und כָּא בְיָמָיו und Gott hatte ihn כָּלל gefegnet, sein Leben war abgeschlossen, er hatte für sich nichts mehr zu erstreben und zu erreichen; seine einzige Sorge durfte nur noch seinem Sohne und seinem ihn überlebenden Hause gelten.

וָקָן. Es ist schon oben Kap. 19. V. 4. auf die Verwandtschaft dieser Wurzel mit סָכַן und וָיָן hingewiesen, die diesem Begriffe die Bedeutung der „gereiften Erfahrung“ vindicirt, im Gegensatz zu נָעַר, der Jugend, die noch alle Eindrücke leicht „abküttelt“, nichts an sich haften lässt, noch nichts durch's Leben lernt, vielmehr noch den Trieb hat, Alles aus sich heraus zu entwickeln.

Dadurch unterscheidet sich וָקָן von וָשֵׁן, der andern Bezeichnung von „alt“. וָשֵׁן, wovon ja auch שָׁנָה der Schlaf, bezeichnet eine Abnutzung der Kräfte, ein Erschlaffen und Dunkelwerden, daher auch וָשֵׁן: das Dunkel. וָקָן aber bezeichnet den durch die Lebensarbeit errungenen Gewinnst, die Reife der Persönlichkeit. Daher die Worte der Weisen: וְזֶה שָׁנָה שְׁנֵי עוֹלָמִים, oder der noch umfassendere Satz: וְזֶה שָׁנָה שְׁנֵי עוֹלָמִים, oder der noch umfassendere Satz: וְזֶה שָׁנָה שְׁנֵי עוֹלָמִים, oder der noch umfassendere Satz: וְזֶה שָׁנָה שְׁנֵי עוֹלָמִים.

יְהוָה בְּרַךְ אֶת-אַבְרָהָם בְּכָל: Tage und Gott hatte Abraham in Allem gesegnet.

Welten erobert. Die jüdische Weisheit erkennt überall den Werth des diesseitigen Lebens neben dem des jenseitigen im vollen Maße an und verleiht ihm Ausdruck. Es ist jüdische Weisheit, die spricht: יפה שעה אחת בחשוכה ומעשים טובים בעולם הזה מכל ח"י, Eine Stunde des sittlichen Fortschrittes und der guten Thaten in diesem Leben überwiegt das ganze zukünftige Leben, wengleich sie ebenfalls hinzufügt: ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל ח"י העולם הזה und Eine Stunde geistiger Befriedigung im jenseitigen Leben überwiegt das ganze diesseitige. וקן ist ihr Derjenige, der mit seinem hiniedigen Dasein beide Welten erworben, die diesseitige für die künftige, indem er der hiniedigen Welt den Stempel des Göttlichen aufgedrückt. צדיקים שכינו, bereiten die Erde zur Stätte des Göttlichen.

So auch nach derselben Anschauung בא ברופלין: בא, er hatte das Dreifache, das Irdische und Göttliche durchgemacht, בא בפילון מפולש לח"י עה"ב, seine Lebensstagen waren ihm פילון מפולש, ein gerade und offen zum Jenseits führender Gang. Die Tage hatten nicht ihn überwunden, er hatte sie durchschritten, sie waren ihm die Meilenzeiger auf seinem Wege zur Ewigkeit.

ואוכל מכל יצחק's die Weisen fügen zu diesem Satz die Worte (Kap. 27, 33.) und diejenigen Jakobs: יש לי כל (Kap. 33, 11.) und, in diesen drei Ausdrücken: מכל, בכל, כל, die Quintessenz des Lebensinhaltes dieser drei Männer erkennend, sprechen sie dabei die bedeutenden Worte aus: שלשה הטעמן הבה מעין עה"ב ואלו הן, אברהם, diese drei Väter, so verschieden ihre äußere Lebensstellung gewesen, Abraham, dessen ganzer Lebenslauf eine immer im Segen steigende Linie bezeichnet, und der am Ende seines Lebens als נשיא אלקי unter den Vätern dastand, — dagegen sein Enkel Jakob, der mit dem Stecken in der Hand aus der Heimath in den Knechtendienst bei einem ränkevollen Oheim pilgern mußte, — und in der Mitte sein Sohn Isaak, in dessen Hause wir schon die abwärts steigende Sonne des Glücks gewahren — alle drei habe doch Gott schon hinieden einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit empfinden lassen; denn sie empfanden alle drei den Gottessegens: בכל, מכל, כל.

Verstehen wir diese Worte recht, so bezeichnet Abraham's hiniedige Seligkeit, daß Gott ihn durch alles gesegnet habe. Es kann einem Menschen Alles gesegnet werden, ihm Alles gedeihen, er selbst aber bleibt unglücklich mitten im Segen, alles Seine blüht, er aber ist nicht שמר, wächst nicht, blüht nicht innerlich; Abraham aber fühlte sich selbst gesegnet und blühte durch allen Segen. —

Schwächer wäre der Ausdruck bei יצחק: ואוכל מכל, es entspräche dem: עוכרים, „auch die Thräne weiß sich der Fromme zum Segensquell umzuwandeln“, שומר מצוה לא ידע דבר רע, „wer sein ganzes Leben unter dem Begriff der Pflicht betrachtet, der kennt nichts Böses“, der schält sich aus dem Trübsten den Kern der nun zu erfüllenden Pflicht, und die Lösung der Aufgabe, die auch das Unglück bringt, macht ihn glücklich: er „genießt“ von Allem. —

Das Höchste, und gleichwohl von Allen in jeder Lebenslage zu Erreichende, wäre Jakob's: כל לי ש, ihm fehlt nie Etwas, weil er überhaupt nur leisten, nichts haben will, und so selbst in der tiefsten Erniedrigung wie Jakob seine seligste Lebensbefriedigung findet. —

Baba bathra 16, 2. werden noch drei Erläuterungen zu dem כלל את א' בך gegeben, die wohl erwogen sein wollen. R. Meir: der Segen habe darin bestanden, daß Abraham keine Töchter gehabt. R. Jehuda: der Segen habe vielmehr darin bestanden, daß Abraham auch eine Tochter gehabt. Andere meinen, er habe eine Tochter gehabt, die כלל hieß. R. Elieser Hammobai fügt hinzu: der Ruf 'von Abraham's großer astrologischer Kenntniß habe bewirkt, daß alle Könige des Morgen- und Abendlandes ihn täglich aufgesucht. R. Schimeon ben Jochai: Abraham sei mit einer köstlichen Perle geschmückt gewesen, bei deren Anblick jeder Kranke sogleich Heilung gefunden etc. Nun kann sicherlich hier nicht jene Gesinnung haben ausgedrückt werden sollen, die den höchsten Segen darin findet, überhaupt keine Tochter zu haben. Abgesehen davon, daß ja dieselben Weisen den Zweck einer jeden Ehe nur in Sohn und Tochter erreicht erblicken (Jebamoth 61, b.), wäre ja auch keine Stelle ungeeigneter zu einer solchen Aeußerung, als gerade ein Kapitel, dessen Inhalt, Sara und Rebekka, wie kaum ein anderes der Verherrlichung des Weibes dient. Vielmehr dürfte allen diesen Aussprüchen das כלל, Gott habe Abraham in Allem gesegnet, dahin erschienen sein: in Allem, d. h. selbst in solchen Verhältnissen, in welchen ohne besondere göttliche Fürsorge eine Trübung seines Lebensglückes zu erwarten gewesen wäre. Gerade an dieser Stelle nun, in welcher Abraham's große Sorge hervortritt, für seinen einzigen Sohn eine entsprechende Frau zu finden, eine Sorge, für deren Lösung er nur einer ganz besondern göttlichen Fügung vertrauen zu müssen glauben durfte, liegt der Gedanke unendlich nahe: welche Sorge, ja welcher kaum zu beseitigende Kummer wäre Abraham daraus erwachsen, wenn er eine Tochter gehabt hätte und für eine Tochter seines Hauses einen Gatten aus den kanaanitischen oder aramäischen Männern hätte suchen müssen!! Ein Sohn Abraham's wird zuletzt selbst eine Tochter Kanaans oder Aarams zu sich hinüber gewinnen in den Geist eines abrahamitischen Hauses. Allein aus gleichem Grunde wird auch die abrahamitische Tochter dem Geiste und dem Hause Abraham's durch einen kanaanitischen oder aramäischen Gatten verloren gehen. Denn der Sohn baut das Haus des Vaters weiter, aber die Tochter geht über in das Schwiegerelterliche Haus, das sie mit als Mauer (חומה) umfängt. Kanaanitischem oder aramäischem Götzendienste hätte Abraham seine Enkel geboren sehen müssen, wenn er eine Tochter gehabt hätte — vor diesem Schmerz, meint R. Meir, habe Gott ihn segnend bewahrt, indem er ihm keine Tochter geschenkt.

R. Jehuda führt den Gedanken weiter und meint, im Gegentheil, nicht durch Verjagung, durch Gewährung sei Abraham selbst in diesem Punkte gesegnet gewesen. Gott habe ihm eine Tochter geschenkt und diese sei selbst in der Ehe „sein“ geblieben, habe somit die Brücke gebildet zwischen dem isolirten Hause Abraham's und der übrigen Welt, habe somit einen Segen gewährt, der in der Isolirung unerreicht geblieben wäre, abrahamitischen Geist in die nichtabrahamitische Welt zu verpflanzen.

2. Da sprach Abraham zu seinem Knechte, dem Ältesten seines Hauses, der über alles Seine waltete: lege doch deine Hand unter meine Hüfte, וַיֹּאמֶר אֶבְרָהָם אֶל-עֲבָדָיו זְקֵן בְּיָחוּד הַמוֹשֵׁל בְּכָל-אֲשֶׁר-לוֹ שֵׁם-נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי:

Dazu jedoch, meinen Andere, habe es der leiblichen Tochter nicht bedurft. Das Band, das eine Tochter mit der nichtabrahamitischen Welt geknüpft hätte, bewirkte in noch stärkerem Maasse das „בכל“, der in Allem sichtbare Gottessegens, wodurch Abraham die Augen der Welt auf sich zog, und die Gemüther zur Achtung und Beachtung seines Wandels geweckt wurden.

Dies wird durch R. Eliezer und R. Schimeon nur veranschaulicht. Wäre ein Abraham arm, oder auch nur eines bescheidenen Glückes theilhaftig gewesen, er selbst hätte sicherlich nichts zur hiniedigen Glückseligkeit entbehrt; allein unbemerkt wäre er durch die Welt gewandelt. Und hätten die Menschen geglaubt, Abraham's glänzendes Glück beruhe nur auf der Grundlage seiner hohen Sittlichkeit, man hätte ihn angestaunt, aber hätte ihn ebenso isolirt seines Weges ziehen lassen. Denn nicht um zu lernen, wie man sittlich werde, kommen die Menschen zu laufen. Allein, wie bei jedem Menschen eines außerordentlichen Glückes, glaubten die Zeitgenossen, besonderer, geheimer Wissenschaft und Zauberflugsheit verdanke Abraham sein Glück, und das führte die Großen der Erde zu ihm, um dem „glücklichen Einsiedler“ „den Stein der Weisen“ abzulauschen.

Nicht nur sein äußeres Glück, bemerkt endlich R. Schimeon, schon die Persönlichkeit Abraham's war eine so außerordentliche und wohlthuende, daß sie schon allein genügte, die leidende Menschheit in seine Nähe zu führen. —

Jedenfalls haben die Weisen uns hiermit einen Wink gegeben, welche Ansichten über Abraham unter seinen Zeitgenossen verbreitet gewesen sein mögen. —

B. 2. עבדו: er war ihm unterthänig, war rechtlich zur pünktlichen Ausführung des Willens seines Herrn verpflichtet; וְקָן בְּיָחוּד: wie Abraham durch die Führungen Gottes, so war er durch das Leben im Hause Abraham's gereift, war ganz in dieses Leben ein- und aufgegangen, darum war er: מוֹשֵׁל u. s. w., wie das Wort heißt: erteilte Allem und Jedem in Abraham's häuslichem Kreise die Stellung und Bestimmung, die sie nach Abraham's Willen und in seinem Sinne haben sollten. (Siehe Kap. 4. 7).

„Lege doch deine Hand unter meine Hüfte“, kommt nur hier, und noch einmal bei Jakob in seiner Aufforderung an Josef (1. B. M. 47, 29.) vor. Es scheint nicht eine örtliche Hinweisung auf Mila zu sein. Die Örtlichkeit selbst entspräche nicht, es heißt ja: תַּחַת יְרֵכִי. Warum ferner kommt es sonst nicht bei irgend einer Zusicherung vor? יָדְךָ ist vielmehr derjenige Körperteil, welcher, wenn man sich setzt oder legt, zuerst in Berührung mit dem Boden kommt, (er ist insofern das Gegentheil von שֶׁכֶם, der Schulter, die beim Aufstehen aus der liegenden Stellung zuerst gehoben wird, woher הַשְׂכָּמִים), es ist lautverwandt mit יָרֵךְ und bezeichnet das nach Hinten oder Unten „geworfene“ Ende, im Gegensatz zu פְּנִים, daher יֵרֵכָה, das Hinterteil eines Gebäudes. So heißt auch die Basis des Leuchters: יֵרֵכָה (2. B. M. 25, 31.). In beiden Stellen, in welchen dieser Ausdruck vorkommt, ist es ein Sterbender, oder ein dem Tode Naher, der einem Ueberlebenden ein Versprechen

3. ich will dich bei Gott, dem Gotte des Himmels und Gotte der Erde schwören lassen, daß du für meinen Sohn keine Frau von den Töchtern des Kanaaniters nimmest, in dessen Mitte ich wohne;

4. vielmehr sollst du zu meinem Lande und meiner Verwandtschaft gehen und eine Frau für meinen Sohn, für Jizchaf, nehmen.

3. וְאֶשְׁבִּיעְךָ בַּיהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם
וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לְאֶתְקַח אִשָּׁה
לְבָנִי מִבְּנוֹת הַקְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֶנְכִי
יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ:

4. כִּי אֶל-אֶרְצִי וְאֶל-מִוְלַדְתִּי תֵלֵךְ
וּלְקַחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי לְיִצְחָק:

abnimmt, ohne dessen zugesagte Erfüllung er nicht ruhig sterben könnte. Sollte nun nicht das: „laß mich auf deiner Hand ruhen“? d. i. gieb mir die ganze Kraft und Macht, die du in deiner Hand hast, als Unterlage, damit ich darauf mich ruhig niederlegen könne. Dafür spricht auch, daß die Handlung des Handunterlegens nicht die Handlung des Schwörens ist, sondern dieser vorangeht.

B. 3. 'ה', in dessen Händen die Zukunft ruht. אלקי השמים ואלקי הארץ, nicht אלקי השמים והארץ, welches Gott nur indirekt in Beziehung zur Erde setzen könnte, nur insofern er Gott des Himmels ist, durch welchen wiederum die Erde bedingt ist; sondern: ebenso unmittelbar Gott der Erde wie er Gott des Himmels ist. —

ב. 3. כה כנעני, zwischen einer כה כנעני und einem אברהם בן אברהם ist die geistige und sittliche Kluft eine so große, daß sie nie und nimmer zu einander passen. Der Einfluß einer kanaanitischen Frau auf meinen Sohn wird aber ein um so größerer sein, als „ich mitten unter dem Kanaani wohne“, somit nicht nur die Frau, sondern die ganze Verwandtschaft und Bekanntschaft ihren Einfluß geltend machen würden. Daß sich dieses Letztere auf den Familieneinfluß bezieht, ist auch daran erkennbar, daß Elieser später so feinsühlend ist, statt בקרבו zu sagen, in deren Land ich wohne und somit deren Sitten kenne. בקרבו wäre eine Beleidigung gewesen: Ich komme zu Euch, weil ihr weit weg wohnt, in der Nähe möchten wir auch euch nicht haben!

B. 4. לכני ליצחק, zwei Rücksichten sollen Elieser leiten: לכני, in erster Linie, daß sie würdig sei, die Frau meines Sohnes zu werden, zu der Hoffnung berechtigt, daß sie ebenso meine Tochter werde, wie er mein Sohn ist. Dies die allgemeine Anforderung an den Charakter. Es können aber zwei ganz vortreffliche Menschen sein und passen doch in ihrer Individualität nicht zu einander, daher ferner: ליצחק, daß sie auch zu Jizchaf's Individualität passe. Wenn Abraham die kanaanitischen Töchter verwarf und eine Tochter aus Aram für seinen Sohn wünschte, so ist wohl zu bedenken, daß sie auch in Aram Gözendiener waren. Nicht darum Kanaan's Gözenthum, sondern nur die kanaanitische sittliche Entartung konnte das Motiv gewesen sein. Gözenthum ist zunächst eine Verirrung des Verstandes, die zu heilen ist. Allein sittliche Entartung ergreift das ganze Menschenwesen in der ganzen seelischen Tiefe des Gemüthes, und dort konnte selbst ein Abraham nicht hoffen, ein keusches, sittenreines, unschuldiges Weib für seinen Sohn zu finden; das den Adel der Gesinnung und der Sitte als Perle mit in's Haus bringen würde.

5. Der Knecht sprach zu ihm: Vielleicht wird die Frau mir nicht in dieses Land nachfolgen wollen, soll ich dann deinen Sohn wohl in das Land zurückkehren lassen, aus welchem du gezogen?

6. Da sprach Abraham zu ihm: Hüte dich, daß du meinen Sohn dorthin nicht zurückbringst!

7. Gott, der Gott des Himmels, der mich von meines Vaters Hause und von dem Lande meiner Geburt genommen, der über mich ausgesprochen und der mir geschworen hat also: deinem

5. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָעֶבֶד אֲוִלִי לֹא-
הָאִבָּהּ הָאִשָּׁה לְלֶכֶת אַחֲרַי אֵל-
הָאָרֶץ הַזֹּאת הִהְיֶיב אָשִׁיב אֶת-בְּנִי
אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יָצֵאתָ מִשָּׁם:

6. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הֲשָׁמֵר
לְךָ פֶּן-תָּשִׁיב אֶת-בְּנִי שָׁמָּה:

7. יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר
לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי
וְאֲשֶׁר דִּבֶּר-לִי וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע-לִי

Dem: לארצי ולמולדתי. לארצי giebt, wie schon oben (Kap. 12, 1.) bemerkt, die allgemeine Richtung, und מולדתי, das engere, vaterstädtische, ja, wie hier wahrscheinlich, das verwandte Familiengepräge.

W. 5. אולי von אול, verwandt mit אבל, אפל. Alle drei: eine Verbunkelung, אפל des physischen, אול des geistigen Lichtes, אבל des strahlenden Gemüthslebens: Dunkelheit, Zweifel, Trauer. Davon אויל, dem alles in der Schwelbe ist, alles zweifelhaft geworden.

אכה, nicht: Etwas wünschen, wo der Wunsch in unserer Brust entspringt, dies heißt חפץ אכּ. אכּה heißt vielmehr: dem Wunsche eines Andern sich fügen. Daher auch אכּה אכּה, gefügig, leicht regierbare Schiffe. (Job. 9, 26.). Deshalb auch אכּין nicht: der nach Allem Lüfterne, sondern: der sich den Wünschen Andern fügen muß, der Widerstandlose.

W. 6. השמר לך פן. השמר ursprünglich: abwehren, שמר: der abwehrende, schützende Dorn. Der שומר soll ein Wall um das Anvertraute sein. השמר stellt die Person selbst unter die eigene Hut: sich vor etwas hüten. Da dies nun in der Regel eine Hut ist, die gegen sich selbst gerichtet ist, die die eigene Persönlichkeit nicht vor Gefährdung, sondern irgend ein Verhältniß vor Gefährdung durch die Persönlichkeit schützen soll, in tiefem Grunde aber in der That eine Gefährdung der eigenen Persönlichkeit abwehren soll, die durch jedes Bergreifen an Andern in erster Linie sich selber gefährdet, so wird diese Gedankennüance durch das beigefügte לך, אכּ, in der Regel noch besonders hervorgehoben. — פן, von פנה wenden: Eine Seite, die Möglichkeit, wörtlich: die „Wendung“ der Dinge, daß mein Sohn dorthin zurückkehre, also: Nimm dich in Acht in Beziehung auf die Möglichkeit, daß du meinen Sohn dorthin zurückkehren lassen könntest. Schütze dich vor einer solchen Möglichkeit.

W. 7. Oben W. 3, beim Schwure, hieß es auch: ואלקי הארץ, denn, indem der Schwörende, dem Begriff des השבע zufolge, sich mit allem irdischen Seinen dem strafenden Gottes-Arm für den Fall des Wortbruches unterstellt, so ist dort der Ausdruck der unmittelbaren Gottesgegenwart auf Erden wesentlich an seiner Stelle. Wenn wir aber hier, bei einem Ausspruch des hingebendsten Gottvertrauens, den Ausdruck der ächt jüdischen unmittelbaren

Samen gebe ich dieses Land, der wird seinen Engel vor dir her senden und du wirst ein Weib von dort für meinen Sohn nehmen.

8. Wenn aber die Frau nicht einwilligen wird dir nachzufolgen, so bist du frei von diesem meinem Eide, nur meinen Sohn bringe dorthin nicht zurück!

לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת
הוּא יִשְׁלַח מִלְאָכָו לְפָנֶיךָ וְלִקְחֹת
אִשָּׁה לְבְנִי מִשָּׁם:

8. וְאִם־לֹא תֵאָבֶה הָאִשָּׁה לְלֶכֶת
אֶחְרָיִךָ וְנִקִּיתָ מִשְׁבַּעְתִּי וְאַתָּה בֶן־בָּרַךְ
אֶת־בְּנִי לֹא תָשִׁיב שָׁמָּה:

und speciellsten erwarten, die dem bestimmten Manne das bestimmte Weib zuführt, so weist ja auch Abraham auf Gottes-Offenbarungen, auf Alles das, was Gott speciell für ihn und an ihm gethan, hin, welches Alles noch weit mehr diese השגחה פרטית befundet, als der verhältnißmäßig noch allgemeine Ausdruck אלקי הארץ sagen würde. Der Gott des Himmels, der doch zugleich mich — nicht הוציאני — sondern לקחני, mich für seine besonderen Zwecke als Werkzeug herausgenommen hat, und der לי — nicht לי אמר, was eine Verheißung wäre, sondern — der eine Bestimmung über mich ausgesprochen, z. B. ויהי ברכה וגו', ושמו דרך ד' וגו', und für diese Bestimmung לי נשבע, mir die Verheißung gegeben, mein Same solle dieses Land haben, (der hat mir freilich weder direct verboten, meinem Sohne eine Frau von den jetzigen Bewohnern des Landes zu geben, noch meinen Sohn wieder in meine Heimath zurückwandern zu lassen; allein Beides erkenne ich als natürliche Folge dieser Bestimmung und dieser Verheißung, Beides als das einzige ihnen Gemäße), der — sei du nur ganz ruhig — der wird seinen Engel — nicht אהר, mit dir — sondern vor dir her senden, du wirst gar nichts dabei zu thun haben; der mich aus meinem Vaterhause zu finden gewußt, wird auch für meinen Sohn dich das rechte Mädchen aus meiner Verwandtschaft finden lassen — ולקחת so gut wie לקחני.

V. 8. Sollte gleichwohl — Gott zwingt ja nicht — das dir zugeführte Weib nicht wollen, so bist du frei von diesem meinem Schwure, nur thue du nichts gegen die göttliche Bestimmung. Es kommt viel mehr darauf an, nicht das Unrechte zu thun, (und unrecht ist Alles, was wir als dem Willen Gottes entgegen erkennen), als daß das Rechte durch uns geschehe. Die Mittel zum Rechten giebt Gott, hüten wir uns nur das Unrechte zu thun. Dies liegt in dem — ואם לא וגו', du bist dann frei, du kannst weiter nichts thun; nur glaube dann nicht, daß du dann noch überhaupt Etwas, und daher auch das Entgegengesetzte thun müßtest, nur bringe meinen Sohn nicht dorthin zurück. Eine Rückkehr Isaak's zur Familie in Aram wäre ein Aufgeben der ganzen abrahamitischen Bestimmung gewesen, die nur isolirt, also in der Fremde, zu lösen war. Als Jakob dorthin wieder zurückkehrte, war das Stammhaus noch in der kanaanitischen Isolirung und zog ihn alsbald nach der Geburt seiner Söhne dorthin wieder zurück.

נקה, נקה, נקה, Grundbedeutung schlagen, stoßen; נקה: alles fremdartige völlig abgestoßen haben. טהר mehr die Durchsichtigkeit, die innere Reinheit, נקי die äußere, (siehe zu Kap. 20, 5.): dann bist du rein von diesem Eide, dann berührt er dich nicht mehr.

9. Da legte der Knecht seine Hand unter die Hüfte Abraham's, seines Herrn, und schwur ihm über diese Angelegenheit.

9. וישם העבד את ידו תחת ירך אברהם אדניו וישבע לו על הדבר הזה:

10. Sodann nahm der Knecht zehn Kameele von den Kameelen seines Herrn, er aber ging und hatte alles Beste seines Herrn in seiner Hand; so machte er sich auf und ging nach Aram Naharajim zur Stadt Nachor's.

10. שליש. ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדניו וילך וכל טוב אדניו בידו ויקם וילך אל אברהם נהרים אל עיר נחור:

11. Er ließ die Kameele außerhalb der Stadt gegen einen Wasserbrunnen niederkniesen, zur Abendzeit, zur Zeit, wo die Schöpferinnen herauszukommen pflegen,

11. ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים לעת ערב לעת צאת השאבה:

B. 10. Indem erst in der zweiten Hälfte des Verses, ויקם וילך, der Aufbruch zur Reise erzählt wird, kann das וילך der ersten Hälfte nicht schon das Reisen selbst bedeuten, sondern gehört mit zur Zurüstung zur Reise. Die Kameele waren nicht beladen, sie waren bestimmt die Braut und ihre Dienerinnen aufzunehmen. Es waren herrschaftliche Kameele, als solche durch Rüst- und Sattelzeug kenntlich. Er aber ging zu Fuße und trug Geschenke. Aus Koheleth 10, 7. erscheint, daß Knechte überhaupt nie geritten, sie waren daran erkennbar, daß sie nur zu Fuße gingen. Auch bei der Rückreise ging er nur zu Fuße und führte Rebekka's Kameel. Unsere Damen scheinen keine cavaliermäßig geübten Reiterinnen gewesen zu sein, sondern des Führers bedurft zu haben, so ja auch die Sunamiterin (Rön. II. 4, 24.). Elieser trat also nicht als reicher Kaufmann mit etwa zehn beladenen Kameelen, sondern völlig als Knecht, als bepackter Knecht auf, der herrschaftliche Kameele irgendwo hin zu führen hat. Nur so war ja auch die spätere Probe hinsichtlich des Charakters des Mädchens eine wirkliche. Was einem müden bepackten Knechte gegenüber von reiner Menschlichkeit zeugte, konnte einem reichen Cavalier gegenüber alles Andere gewesen sein.

Daß man die reichsten Schmuckfachen von bedeutendem Werthe in einem Kasten von eben nicht großem Umfange tragen könne, braucht nicht erst erinnert zu werden.

Nach unseren Weisen waren Abraham's herrschaftliche Kameele an den Maulkörben kenntlich, die sie trugen und welche sie verhinderten, von fremden Aekern Etwas zur Nahrung zu nehmen. Jüdische Große dürften somit nicht in der Rücksichtslosigkeit, sondern in der größern Rücksicht und Schonung für fremdes Eigenthum ihre Auszeichnung gefunden haben.

B. 11. ויברך, von ברך das Kniegelenk, in welchem die Sammlung und Ueberleitung von Kräften zur Fortbewegung vermittelt wird, analog dem Begriffe ברך segnen, und ברכה Wasserjammung oder Wasserleitung. Lautverwandt mit פרק: Glied (chald.), wovon hebräisch: מפרקה Genick. — אל באר, einem Brunnen gegenüber, nicht nahe daran. — באר, באר klar machen, im Kal also klar werden, aus dem Dunkel zu Tage treten.

12. und sprach: Gott, Gott meines Herrn Abraham, füge doch heute vor mir und übe an meinem Herrn Abraham Liebe.

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָם אֲבֹתָם הִקְרָה־נָּא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה־חֶסֶד עִם אַבְרָם:

בר, כהר, כער, כחר, bedeuten alle ein glänzendes Hervortreten. כער: der erhöhte, brennende und leuchtende Feuerglanz. כחר: das Auserlesene verhält sich zu dem, aus welchem es hervorgehoben worden, wie das Glänzende zum Dunkeln; es ist immer ein leuchtendes Hervortreten. —

В. 12. 'ר, der du nicht nur als Ur-Ur-Ursache seit Jahrtausenden der Welt-zu Grunde liegst, sondern noch jeden kommenden Moment מַרְיָה bist, in's Dasein treten lässest, den ich ja als solchen ganz besonders in den bisherigen Lebenserfahrungen meines Herrn kennen gelernt, um dessen fernere Lebenszukunft es sich ja auch hier handelt:

נא הקרה נא! Wir haben nicht nur den Zusammenhang, sondern eigentlich die Identität der Wurzel קרה und קרא schon angedeutet. Es liegt dem jüdischen Begriff „מקרה“, nichts fern, als die Vorstellung, die wir mit dem Worte „Zufall“ verbinden; ihm dürfte gerade Nichts weniger „zufällig“ sein, als das, was er mit dem Worte מקרה bezeichnet. Erzählt Jemand כל הקורות אורו oder קוראות אורו, so sind dies ja alle diejenigen Lebensmomente, die er nicht herbeigerufen, die ihn vielmehr in ihre Richtung hineingerufen, die nur er nicht erwartet, berechnet, beabsichtigt hat, die aber um so mehr die höchste absichtsvolle Sendung Des sein können, der Alles fügt und scheidet. נקרי'ו כהר הגלבע (Sam. II. 1.) heißt: ich bin dort hinggerufen worden, es war nicht mein Wille und meine Absicht, eine höhere, außer mir liegende Macht hat mich dorthin geführt.

Am deutlichsten erscheint dies, wo uns aufgegeben wird, ein מקרה zu veranstalten. לכם והקרחם heißt es 4. В. M. 35, 11. von den Zufluchtsstädten, die wir im Lande also gelegen bestimmen sollen, daß sie den unabsichtlichen Todtschläger in leichter Weise zu sich laden und führen, wie dies ganz ausdrücklich in dem דרך לך הררך (5. В. M. 19, 3.) ausgesprochen ist (Siehe Mattoth 9, b.). Der Unglückliche hat es nicht beabsichtigt, einen Menschen gerade in der Nähe einer zur Zufluchtsstadt führenden Straße zu tödten, die ganze Handlung war ja eine unabsichtliche; daß er sich in der Nähe einer solchen Straße befindet, ist ihm gewiß etwas zufälliges. Allein von vorabherin war dafür gesorgt, daß in entsprechenden Abständen eine gebahnte Straße zu einer עיר מקלט führte. Koheleth hat daher vollkommen Recht, daß den Weisen wie den Thoren למה אחר יקרה את כלם, daß auch der Weise sich nicht dem מקרה entziehen kann; denn auch der Weiseste, wenn man will der Klügste, hat Lebensereignisse, ja auch der vielleicht größte Theil der seinigen sind solche, die er weder erwartet, noch vorausgesehen, am allerwenigsten mit Absicht herbeigeführt, die ihn vielmehr in Verhältnisse und Beziehungen hineinrufen, die ganz außer seiner Berechnung lagen.

Wenn also Elieser hier betet: הקרה לפני, so bittet er eben darum, Gott möge die Angelegenheit in die Hand nehmen, die ihn hierhergeführt; er, aus sich, könne sie nicht zum entsprechenden Ziele bringen. Die Beifügung לפני brückt den Wunsch aus, die erbe-

13. Siehe: ich stehe hier bei dem Wasser-Quell, und die Töchter der Stadtleute kommen heraus Wasser zu schöpfen,

13. הִנֵּה אֲנִי נֹצֵב עַל-עֵין הַמַּיִם
וּבָנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאוֹת לְשֹׂאֵב

14. so sei denn, das Mädchen, zu welcher ich sagen werde: neige doch deinen Krug, damit ich trinke, und sie sagt: trinke und auch deine Kameele will ich tränken, die hast du deinem Diener, dem Jizchaf, zugewiesen, und an ihr will ich erkennen, daß du an meinem Herrn Liebe geübt.

מַיִם: וְהִיא הַנַּעֲרָה אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיהָ
הַטְּרַנָּא בְדָךְ וְאִשְׁתָּהּ וְאָמְרָה שְׂתֵּהּ
וְגַם-גַּמְלֶיךָ אֲשַׁקָּה אִתָּהּ הַבְּחָרָה
לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וְבָהּ אֵדַע כִּי-עָשִׂיתָ
חֶסֶד עִם-אֲדֹנָי:

הַנַּעֲרָה ק

15. Da hatte er nun kaum ausge-

15. וַיְהִי-הוּא טָרַם כְּלָה לְדַבָּר

tene Fügung möge eine solche sein, die ihn in der Richtung, in welcher er sich bereits befindet, weiter fördere, d. h. eine seiner unternommenen Aufgabe förderliche.

B. 14. Die Weisen wollen übrigens (Thaanith 4. a.) Elieser's Verfahren keineswegs als eine mustergiltige Weise eine Frau zu wählen empfohlen wissen. Wohl nur ein Elieser, den die Zuversicht eines Abraham auf einer solchen Sendung geleitet, daß Gott schon seinen Engel vor ihm her senden und ihm das rechte Mädchen zuführen werde, durfte in einer solchen Zuversicht also handeln. Daß sein Verfahren, welches Chulin 95, b. formell als Beispiel für das verbotene נִיחוּשׁ aufgeführt wird, nicht eigentlich unter diesen Begriff falle, hat schon ר"ן zur Stelle erläutert. נִיחוּשׁ ist's, wenn Entschlüsse von Vorgängen abhängig gemacht werden, die in keinerlei vernünftigen, natürlichen Zusammenhang zu ihnen stehen. Allein das Merkmal, an welchem Elieser die für Jizchaf geeignete Frau erkennen wollte, gehört ja den Charaktereigenthümlichkeiten an, die noch heute das charakteristischste Kennzeichen der Nachkommen Jizchaf's und Rebekka's bilden, und die wir unter dem Begriff von חֶסֶד גַּמְלוֹת zusammenfassen. Diese überall hilfreich beizuspringen bereite Menschenliebe, die erst durch die Sendung der Abrahamiden mittelbar und unmittelbar auch in die nichtabrahamitische Welt sich allmählig Bahn gebrochen, hatte Elieser in Abraham's Hause kennen gelernt, sie war das charakteristische Merkmal des Abrahamzeltes, sie mußte den hervorstechendsten Zug in dem Charakter der künftigen Frau dieses Hauses, der rechten Gattin Jizchaf's bilden, und wohl durfte Elieser glauben, daß nur in der Familie Abraham's sich noch eine solche Gemüthsanlage finden dürfte und darauf sein Verfahren gründen. Sie muß doch jedenfalls eine seltene gewesen sein, sonst hätte sie überall für ihn kein Kennzeichen abgeben können. — לעבדך וגו' mit großer Feinheit sagt er, לעבדך וגו' nicht לאדני, oder לבן אדני; eben der Gedanke, daß Jizchaf, für den er eine Frau sucht, 'ד עבד ist, läßt ihn ein solches Merkmal wählen, und zugleich hoffen, daß Gott ihm die rechte zuführen werde. Ist es ja der dem Dienste Gottes Geweihte, dem er eine Genossin sucht. Die Förderung der Gottessache selbst ist durch die glückliche Wahl bedingt. —

B. 15. Voller konnte Abraham's Wunsch wohl kaum in Erfüllung gehen. Bethuel war in doppelter Weise mit ihm verwandt. Bethuel's Vater war Abraham's Bruder,

sprechen, siehe da kommt Ribka heraus, welche dem Bethuel, dem Sohne der Milka, der Frau Nachor's, des Bruders Abraham's, geboren worden war, und ihren Krug hatte sie auf ihrer Schulter.

16. Und das Mädchen war überaus gut vom Anblick, Jungfrau, und noch kein Mann hatte sich ihr vertraulich genähert. Sie ging zum Quell hinab, füllte ihren Krug und kam herauf.

וַהֲנִיָּה רֵבְקָה יֹצֵאת אֲשֶׁר יִלְדָהּ
 לְבִתְוָאֵל בְּרַמְלָה אִשְׁתֵּי נָחוֹר אֶחָיו
 וְאֶבְרָהָם וּבָדָה עַל־שִׁכְמָהּ:
 16. וְהָנַעַר טוֹבָה מְרֵאָה מְאֹד
 וּבְחֹלָהּ וְאִישׁ לֹא יָדָעָה וַתֵּרֶד הָעֵינָה
 וַתִּמְלֵא בָדָה וַתַּעַל:

seine Mutter Abraham's Brudertochter und zugleich Sara's Schwester. In diesem Berichte tritt eigenthümlich Milka, Rebekka's Großmutter, hervor, ebenso in Rebekka's Antwort, von Rebekka's Mutter wird geschwiegen. Sie, die Mutter, scheint nicht von abrahamitischer Familie und auch nicht von abrahamitischem Geiste gewesen zu sein. Es scheint, in Rebekka lebte der Geist der Großmutter weiter, die Mutter sah wohl ihr geistiges Ebenbild im Sohne. Der Verlauf der Erzählung läßt erkennen, daß Beide, Mutter und Sohn, das Regiment im Hause führten, der — abrahamitisch gesinnte — Bethuel aber, — wahrscheinlich als ein alter gutmüthiger „Jude“, der nicht so am Gelde klebte, — bei Seite geschoben war.

B. 16. Möglich, daß טוֹבָה מְרֵאָה und פַּחַח מְרֵאָה unterschieden sei, Ersteres mehr eine geistige und sittliche Schönheit des Antlitzes, eine Anmuth bedeute, die mehr auf den Charakter hinweist, das Letztere eine wirkliche äußere Schönheit bezeichne. Wir würden dies für gewiß halten, wenn es nicht auch von Washti hieße הִיא טוֹבָה מְרֵאָה; obgleich dies immer noch nicht ausschließt, daß nicht auch Washti mehr anmuthig als schön gewesen. Ihre Weigerung selbst dürfte wohl für Geist und sittliches Anstandsgefühl sprechen.

וְהָנַעַר, bis auf eine einzige Stelle fehlt überall im Pentateuch das ה fem. bei נָעַר und schließt dann auch קַטְנָה, also das Mädchen in demjenigen Alter mit ein, in welchem es die geschlechtliche Reife noch nicht erlangt hat. Nur bei מוֹצֵא שֵׁם רַע (5. B. M. 22, 19.) steht נָעַרָה, eben um zu statuiren, daß dieses Gesetz nur bei einem erwachsenen, d. i. geschlechtlich reifen Mädchen Anwendung findet (Siehe Kethuboth 40, b.).

בְּחֹלָהּ, כַּחַל lautverwandt mit פַּחַח, כַּחַל, welche auch ein für sich Abgeschlossenheit, Getrenntsein bedeuten. — וְאִישׁ לֹא יָדָעָה kann sich nicht bloß auf die Jungfräulichkeit beziehen, da dies schon durch בְּחֹלָהּ gesagt ist. Es heißt auch nicht: וְאִישׁ לֹא יָדָעָה wie überall sonst, sondern: וְאִישׁ לֹא יָדָעָה, was sonst nie wieder vorkommt. Also: sie war nicht nur בְּחֹלָהּ, was identisch mit dem gewöhnlichen וְאִישׁ לֹא יָדָעָה ist, sondern sie war so außerordentlich züchtig, daß וְאִישׁ לֹא יָדָעָה, daß noch kein Mann es je gewagt, sich ihr irgend wie vertraulich zu nahen. Das wahrhaft züchtige jüdische Weib besitzt eine solche sittliche Hoheit und Majestät, imponirt unbewußt so, daß der unflätigste Bube es nicht wagt, in ihrer Gegenwart auch nur einen unanständigen Scherz zu äußern, geschweige denn auch nur mit einem unanständigen Blicke ihr zu nahen. Das war allerdings bedeutsam, zumal in Aram.

17. Da lief der Knecht ihr entgegen und sprach: Laß mich doch etwas Wasser aus deinem Eimer schlürfen!

18. Sie antwortete: Trinke, mein Herr! Da eilte sie, ließ ihren Krug auf ihre Hand hinab und gab ihm zu trinken.

19. Sie hatte ihn nun völlig getränkt, da sprach sie: Auch für deine Kameele will ich schöpfen, bis daß sie völlig getrunken haben.

20. Da eilte sie, leerte ihren Krug in die Tränke, lief nochmals zum Brunnen um zu schöpfen und schöpfte für alle seine Kameele.

21. Der Mann staunte sie fortwäh-

17. וירץ העבד לקראתה ויאמר

הגמיאני נא מעט־מים מבקך:

18. והאמר שתה אדני ותמחר

ותרד בדה על־ידיה ותשקהו:

19. ותכל להשקותו והאמר גם

לגמליך אשאב עד אם־כלו לשתות:

20. ותמהר ותער בדה אל־השקת

ותרץ עוד אל־הבאר לשאב ותשאב

לכל־גמליו:

21. והאיש משתאה לה מחריש

B. 17 — 20. וירץ העבד, nicht Eliezer, „der Knecht“, in Knechtesgestalt eilte er ihr entgegen. Er bittet um „ein Wischen Wasser“ zu „schlürfen“. Sie antwortet: „trinke!“ und nennt ihn „mein Herr!“ obgleich er nur als Knecht vor ihr stand. Und nun zeichnet Zug für Zug das Weib, das mit abrahamitischem Gemüthe werth war, an Sara's Stelle zu treten. Sie sagte von den Kameelen, wie Eliezer gehofft hatte, zuerst nichts. Erst als sie seinen Durst vollständig gelöscht hatte, sprach sie: auch für deine Kameele will ich schöpfen, bis sie völlig ausgetrunken haben. Hätte Rebekka dies gleich gesagt, es hätte ein Charakterzug gefehlt, der den wahren חסד גומל und das wahre jüdische Weib kennzeichnet; sie wäre eine eitle Schwäperin gewesen, die sich auf ihr Gutes thun etwas zu Gute thut. Und nun er bietet sie sich nicht, auch den Kameelen Etwas zu trinken zu geben, was doch auch schon eine ziemliche Mühe gewesen wäre, auch nur Ein Krug für jedes Kameel gäbe zehn Wege und zehnmaliges Schöpfen, sondern: sie will schöpfen und in die Tränke schütten bis zehn Kameele sich voll getrunken haben!! Ein Kameel trinkt mit einem Male so viel, daß es auf viele Tage genug hat und des Wassers entbehren kann, vielleicht daher ja sein Name. Dabei, wie ist sie behend und hurtig, וחמרר, וחמרר, sie besinnt sich nicht lange und ist nicht schwerfällig, zumal wo es gilt, ein menschenfreundliches Werk zu vollbringen. Was Eliezer in dem Krug gelassen hatte, schüttet sie zuvor in die Tränke. Sie hätte es darin lassen oder auf die Erde schütten können. Allein die jüdische menschenfreundliche Natur ist so ökonomisch mit Kräften und Werthen, wie sie verschwenderisch damit ist. Eben weil ihr Alles, auch das Geringsste, Mittel zur מצוה, zur Pflichterfüllung ist, ist ihr Alles heilig. Nutzlos verschwendet sie nicht den geringsten Splitter Kraft und nicht den geringsten Tropfen Wasser. Für einen guten Zweck kennt hingegen ihre Hingebung mit Kraft und Gut keine Grängen.

B. 21. משתאה שרה, Grundbedeutung: öde, davon: die Unklarheit der Vorstellung, — השראה ל: sich im Anstaunen halten. Die Erfüllung überragte alle seine Vor-

rend an, schwieg, um zu wissen, ob Gott seinen Weg habe gelingen lassen oder nicht.

22. Erst als die Kameele völlig mit dem Trinken zu Ende waren, nahm der Mann einen goldenen Nasenring hervor, einen halben Schekel an Gewicht, und zwei Armbänder für ihre Hände, zehn Gold-Schekel an Gewicht,

לָרַעַת הַהַצְלִיחַ יְהוָה דְּרָכּוֹ אִם-
לֹא:

22. וַיְהִי כִּבְאֲשֶׁר כָּלוּ הַקָּמֵלִים
לְשִׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ גִּזְם זָהָב בְּקַע
מִשְׁקָלוֹ וְשָׁנֵי צְמִידִים עַל-יָדֶיהָ
עֶשְׂרֵה זָהָב מִשְׁקָלָם:

stellungen und Erwartungen, er wollte immer sprechen, hielt sich jedoch immer zurück um schließlich zu erfahren, ob das so sehr seinen Voraussetzungen entsprechende Mädchen denn auch hinsichtlich ihrer Abstammung Abraham's Bedingungen entspreche. — מִשׁוּחָאָה, stat. constr. er war ein sie Anstaunender, staunte sie fortwährend an. —

הַצְלִיחַ, von צלח, verw. mit שלח, etwas einem Ziele zu in Bewegung setzen. Der צ-Laut bringt die Nuance des Ueberwindens von Hindernissen und צלח heißt daher: mit Ueberwindung aller entgegenstehenden Hindernisse zu einem Ziele gelangen. So vom durch Nichts zu hemmenden Fortschritt des Feuers: פֶּן צִלַּח כֹּאֵשׁ (Amos 5, 6.) הַצְלִיחַ: Etwas glücklich zum Ziele gelangen lassen. Vielleicht ist auch סלח damit verwandt. Der schuldbelastete Mensch verdiente in seinem Lebenslauf gehemmt zu werden. Ihm gleichwohl noch ein Fortschreiten zu einer neuen Zukunft gestatten, ihn diesem Fortschreiten wieder geben heißt: סלח, verzeihen.

B. 22. וַיִּקַּח. Es steht noch nicht, daß er es ihr gegeben. In seiner Erzählung, B. 47., sagt er auch, daß er ihr dies Gescheide erst, nachdem sie ihn mit ihrer Familie bekannt gemacht, gegeben habe. Allein er hielt es doch jetzt bereits für gut, es hervorzunehmen und etwas von dem Reichtum blicken zu lassen, den er bei sich führte. Er wollte ja jetzt auch um Aufnahme in das Haus bitten. Elieser kannte die Welt, jedenfalls die aramäische Welt, sonst wäre ihm ja גְּמִילוֹת חֶסֶד nicht als etwas so Charakteristisches und Charakterisirendes erschienen. Um Aufnahme für zehn Kameele und die dazu gehörigen Leute zu finden, dazu gehört nicht bloß eine abrahamitische Tochter, dazu gehört ein ganzes abrahamitisches Haus. Das Mädchen war eine Perle an Menschenfreundlichkeit, allein wer weiß, ob nicht in unedler Fassung. Jedenfalls hielt Elieser vor der Frage nach ihrem Hause und der Möglichkeit dort Aufnahme zu finden es nicht für überflüssig, etwas Geld blicken zu lassen. Wer weiß auch, ob Rebekka als zartfühlende Tochter, die den Geist ihres das Hausregiment führenden Bruders sehr wohl kannte, der schwerlich für eine Anzahl bloßer Knechte mit Kameelen ein freundliches Willkommen gehabt hätte, ihren Namen gesagt haben würde, wenn sie in Elieser's Händen nicht Etwas hätte blinken gesehen, was, freilich nicht für sie, doch für den Genius ihres Hauses eine größere Anziehungskraft als die Gelegenheit auszuübender Menschenfreundlichkeit gehabt! Daß er bei der Erzählung im Hause ihrer Eltern diesen Umstand umging und einfach die Geschenke nach ihrer Auskunft über ihre Familie erscheinen läßt, ist wieder eine Feinheit, die überhaupt Elieser's Benehmen und Reden charakterisirt.

23. und sprach: Wessen Tochter bist du? Sage mir es doch! Ist wohl das Haus deines Vaters eine Stätte für uns über Nacht zu weilen?

24. Da sagte sie ihm: Bethuel's Tochter bin ich, eines Sohnes der Milka, die ihn dem Nachor geboren.

25. Sie sagte ihm ferner: Auch Stroh und Futter ist bei uns in Menge, auch ein Ort zu übernachten.

26. Da beugte der Mann das Haupt und warf sich Gott hin,

27. und sprach: Gesegnet Gott, Gott meines Herrn Abraham, der seine Liebe

23. וַיֹּאמֶר בְּתַמִּי אַתָּה הַגִּידִי נָא

לִי הַיֵּשׁ בֵּית־אָבִיךָ מָקוֹם לָנוּ לָלֶיֶן:

24. וַתֹּאמֶר אֵלָיו בְּתוּבָאֵל אֲנִכִּי

בְּדַמְלֵקָתָהּ אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר:

25. וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם־תֵּבֶן גַּם־

מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ גַם־מָקוֹם לָלוֹן:

26. וַיִּקַּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַיהוָה:

רַב־עֵי. 27. וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי

אֲדֹנָי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא־עָזַב חֶסְדּוֹ

B. 23. הגידי נא, er erwartet nicht, daß das Mädchen dies ohne Weiteres einem fremden Manne sagen würde und wiederholt daher die Bitte dringender..

B. 24. Sie hebt Milka und Nachor hervor, die als Abraham's und Sara's Geschwister wohl einen bekannteren Namen gehabt haben dürften.

B. 25. Auch hier tritt wieder die vortreffliche Natur hervor. Denkt zuerst an die Thiere, die sie so eben getränkt und gesehen, wie sie sich gelabt, „haben nun getrunken, sollen nun auch zu essen haben!“ Das Gefühl pulst noch ganz frisch in ihr. ירע צדיק, dazu brauchen wir im Judenthume keine Anti-Thierquälervereine, das übte schon unsere Altermutter Milka. — שבע, סבא, verwandt mit ספא, von ספא, von ספא, von ספא.

B. 26. קידה ist das vollständige Vor- und Niederbeugen des Hauptes fast bis zur Erde ohne Beugung der Knie, bezeichnet somit wohl die Beugung und Hingebung des Geistes, während השתחויה, das völlige Hinwerfen, das Zugestellen des ganzen leiblichen Wesens bedeutet. So begegnete das Volk der Aufforderung, die Bedeutung des Besach seinen Kindern geistig zu vererben, durch קידה und השתחויה (2. B. M. 12, 27.) und stellten damit Geist und Leib dieser Erziehungsaufgabe zu Gebote. Ähnlich Moses bei der ihm gewordenen höchsten Offenbarung des göttlichen Waltens (das. 34, 7.). Auch hier beugt Eliezer zuerst seinen Geist vor dem ihm hier so sichtbar hervorgetretenen geistigen Walten und Leiten göttlicher Vorsehung, und gab sich dann ganz derselben weiter hin. Er beugte seinen Geist vor dem allerhöchsten Geist, der in sein Herz geschaut und seinen Engel vor ihm her gesandt hatte.

B. 27. חסד ואמת. Was אהבה in der Gesinnung ist, das ist חסד in der That, אמת ist gewissermaßen ein beschränkender Beisatz. חסד ואמת ist eine solche Liebesthat, in welcher doch der Wahrheit nicht zu nahe getreten wird. Des Menschen Liebe ist blind. Sie erfüllt des Geliebten Wünsche ohne Rücksicht auf den wahren Werth dieser Wünsche. Gottes Liebe ist חסד ואמת, sie erfüllt nur solche Wünsche, in denen das Wahre gewahrt ist, die wahrhaft zum Heile gereichen. So bei Jakob (Kap. 47. 29). Die Fürsorge für

und seine Wahrheit nicht von meinem Herrn gelassen! Ich — bin noch auf dem Wege — und Gott hat mich schon in das Haus der Geschwister meines Herrn geführt!

28. Da lief das Mädchen und erzählte dem Hause ihrer Mutter diesen Ereignissen gemäß.

29. Ribka hatte aber einen Bruder, dessen Name Laban war, da lief Laban zu dem Manne hinaus zum Quell.

30. Es war aber, da man nun den Nasenring und die Armbänder an den Händen seiner Schwester gesehen und er

וַיִּמְתְּחוּ מֵעַם אֲדָנָי אֲנֹכִי בְדֶרֶךְ
נִתְּנִי יְהוָה בֵּית אָחֵי אֲדָנָי:
28. וַתֵּרֶץ הַנַּעֲרָה וַתֵּלֶךְ לְבֵית אִמָּהּ

בְּדַבְרֵים הָאֵלֶּה:

29. וּלְרִבְקָה אָח וּשְׁמוֹ לָבָן וַיֵּרֶץ
לָבָן אֶל־הָאִישׁ הַחוֹצֵה אֶל־הָעֵינָן:

30. וַיְהִי כִּבְרֵאת אַחֲדָנָם וְאֶת־
הַצְּמִדִים עַל־יָדָי אַחֲחוּ וּקְשָׁמוּ

seine Bestattung ist das חסד, die Beachtung der Bedingung: aber nicht in Mizrajim, das חסד. So auch das von den Kundschaftern der Mahab zu Leistende (Jof. 2, 14.) war ein חסד ואמת, eine bedingte Wohlthat. חסד ist überall das Salz, die Clausel, daß in Erfüllung der Liebe das Wahre, die Hauptsache nicht verloren gehe.

So vielleicht auch hier. Die Verheirathung ihrer Kinder ist der höchste Wunsch der Eltern. Suchen sie die Erfüllung dieses Wunsches ohne Berücksichtigung des Wesentlichen — (ist's nicht eine Tochter von abrahamitischer Gesinnung, so eine von וממרא oder von ארם) — dann erstreben sie ein חסד ohne אמת. Abraham aber wünschte nur חסד mit אמת, und beides gewährte ihm Gott.

וְגו'. Ohne so reinen, gewissenhaften, ganz in Abraham's Ab- und Ansichten eingehenden Sinn hatte Eliezer eigentlich eine ganz leichte Aufgabe. Land und Familie Abraham's waren ja bekannt, und daß der Brautwerber für einen Sohn Abraham's, eines so berühmten reichen Mannes, irgendwo einen Korb bekommen sollte, war gar nicht zu denken. Allein Eliezer war עבד אברהם, und suchte ein Weib ליצחק, da war um so größer die Gefahr, die Rechte nicht zu finden, je mehr er eines bereitwilligen Entgegenkommens wohl überall gewärtig sein konnte; daher glaubte er sich ganz der göttlichen Führung überlassen zu müssen. Und wie war die ihm geworden! Er war noch auf dem Wege — war noch gar nicht angekommen — und befand sich schon am Ziele! Darum gelobte er mit ברוך ד', auch weiter sich in dieser Angelegenheit nur ganz der Führung Gottes überlassen zu wollen.

B. 29. Eine beißende Aeußerung unserer Weisen bemerkt: es war nichts לבן, weiß, an ihm als sein Name! אל האיש, Eliezer tritt nicht mehr als עבד auf, bis er es selbst nachher sagte.

B. 30. Es ist dies ein eigenthümlicher Satz. Es ist bereits gesagt, daß er zu Eliezer hinaus bis zur Quelle gelaufen sei und hier heißt es nun: da er den Nasenring u. s. w. sah und die Worte zc. gehört hatte, ויבא, da kam er zc. Es scheint daher das Ganze eine fortlaufende Erzählung und dies: ויהי כראות וגו' bis zum folgenden Vers ein fortlaufender Vorderatz zu sein, zu welchem mit B. 31. der Nachsatz beginnt. Alle Haus-

die Worte seiner Schwester Ribka also gehört hatte: so hat zu mir der Mann gesprochen, und er nun zu dem Manne kam und siehe der stand noch bei seinen Kameelen am Quell:

31. da sprach er: Komme doch herein, Gesegneter Gottes! Warum stehst du draußen, ich habe ja schon das Haus bereit gestellt und einen Stamm für deine Kameele.

32. Da kam der Mann ins Haus und löste die Kameele, er gab Stroh und Futter den Kameelen und Wasser, seine Füße und die Füße der Leute, die mit ihm waren, zu waschen.

33. Man setzte ihm zu essen vor; er

אֶת־דְּבָרַי רִבְקָה אָחֲתוֹ לֵאמֹר כֹּה־
דִּבֶּר אֵלַי הָאִישׁ וַיָּבֵא אֶל־הָאִישׁ
וַהֲנִי עֹמֵד עַל־הַגְּמָלִים עַל־
הָעַיִן:

31. וַיֹּאמֶר בּוֹא בְרוּךְ יְהוָה לְמַעַן
תַּעֲמִד בְּחוּץ וַאֲנֹכִי פָנִיתִי הַפְּתִיחַ
וּמְקוֹם לְגַמְלִים:

32. וַיָּבֵא הָאִישׁ הַבִּיטָה וַיַּפְּחֵהוּ
הַגְּמָלִים וַיִּתֵּן תְּבֵן וּמִסְפּוֹא לְגַמְלִים
וּמִים לְרַחֵץ רַגְלָיו וְרַגְלֵי הָאֲנָשִׁים
אֲשֶׁר אִתּוֹ:

33. וַיַּיָּשֶׂם לְפָנָיו לֶאֱכֹל וַיֹּאמֶר לֹא

י, טו, טז

leute hatten das Geschmeide gesehen, allein während diese mit dem Anschauen beschäftigt waren (es heißt nicht כראוהו), hatte bei einem Laban der Anblick des Goldes sofort seinen Zauber geübt, „da ist mehr! bezahlt er schon so ein bisschen Wasser, wie nun gar eine ganze Bewirthung!“ Der spekulative Bruder nimmt also die Schwester bei Seite und hört sie nochmal genau aus, und eilt dann hinaus, damit ihm ja kein Anderer zuvorkomme, erwartet, ihn schon draußen auf der Straße zu finden, ist nicht wenig verwundert, bis zum Brunnen laufen zu müssen, wird aber vollends perplex, einen Mann, der nach Allem was er gesehen und gehört, doch ein mit Gold um sich werfender Rabin sein muß, noch bescheiden zuwartend bei seinen Kameelen am Brunnen zu finden! Darum verbeugt er sich auch nicht, spricht nicht höflich — wie etwa ein Abraham und Lot — er hat schon an Respekt vor ihm verloren, sondern sagt ziemlich brüsk: komme doch herein, was genirft du dich, du bist doch ein 'ר ברוך, d. h. ein reicher, mit Schätzen gesegneter Mann! Das giebt sich auch im Folgenden, B. 32. 33, kund.

B. 32. 33. Eliezer muß selbst für seine Kameele — vielleicht auch für sich und seine Leute sorgen, das Subjekt ist zweifelhaft — וישם (von שם wie טוב und יטב) und ישם — daß das Essen ihm nur so vorgesezt wurde, mit deutlicher Unentschiedenheit wie viel Laban dabei thätig gewesen! Alles dieses beweist, wie Laban durch Eliezer's Bescheidenheit schon herausgeföhlt hatte, daß er es nicht mit einem selbst reichen Manne zu thun haben müsse und kennzeichnet den Charakter, wie wir ihn noch bis im späten Alter wieder finden werden.

Auffallend ist der Name 'ר in Laban's Munde, zumal er später (31, 53.) nur an אלהי נחור appellirt. Es ist möglich, daß Rebekka das 'ר אלדי אדני וגו' aus Eliezer's Munde gehört und Laban wieder erzählt hatte, woher denn Laban bereits sein „Glaubens-

aber sprach: Ich esse nicht, bis daß ich meine Worte gesprochen; da sagte er: Sprich!

34. Er sprach: Ein Knecht Abraham's bin ich,

35. und Gott hat meinen Herrn überaus gesegnet, so daß er groß geworden. Er gab ihm Schaafe und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel.

36. Sara, die Frau meines Herrn, gebar nun meinem Herrn einen Sohn, nachdem sie schon alt geworden, und diesem gab er alles Seine.

37. Da beschwor mein Herr mich also: Nimm für meinen Sohn keine Frau von den Töchtern des Kenaani, in dessen Land ich wohne.

38. Daß du vielmehr zu dem Hause meines Vaters und zu meiner Familie gehest und eine Frau für meinen Sohn nimmst!

39. Da sprach ich zu meinem Herrn: Vielleicht wird die Frau mir nicht nachfolgen wollen?

40. Da sprach er zu mir: Gott, vor dem ich mich geführt, wird seinen Engel mit dir senden und deinen Weg beglücken, so daß du für meinen Sohn eine Frau aus meiner Familie und sogar aus meinem väterlichen Hause nimmst.

אֵל עַד אִסְדִּבְרָתִי דְבָרִי וַיֹּאמֶר
דְּבָר :

34. וַיֹּאמֶר עֶבֶד אַבְרָהָם אָנֹכִי :

35. וַיְהִי־הָיָה בְרַךְ אֱתֵרְאֲדֹנָי מְאֹד וַיִּגְדַּל וַיִּתְחַלְּלוּ צֹאן וּבָקָר וּכְסֵף וַיְהִי וְעַבְדָּם וּשְׁפָחָת וּגְמָלִים וַחֲמָרִים :

36. וַתֵּלֶד שָׂרָה אִשְׁתִּי אֲדֹנָי בֶּן לְאֲדֹנָי אַחֲרֵי וּקְנֻתָהּ וַיִּתְחַלְּלוּ אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לָו :

37. וַיִּשְׁבַּעֵנִי אֲדֹנָי לֵאמֹר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה לְבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אִשְׁרָ אָנֹכִי יֹשֵׁב בְּאֶרְצוֹ :

38. אִם־לֹא אֶל־בֵּית־אָבִי תֵלֶךְ וְאֶל־מִשְׁפַּחָתִי וּלְקַחְתָּ אִשָּׁה לְבְנִי :
39. וַיֹּאמֶר אֶל־אֲדֹנָי אֵלֵי לֹא־תֵלֶךְ הָאִשָּׁה אַחֲרָי :

40. וַיֹּאמֶר אֵלָי יְהוָה אֱלֹהֵי אֲשֶׁר־הִתְחַלַּכְתִּי לְפָנָיו יִשְׁלַח מַלְאָכּוֹ אִתִּי וְהַצִּילֵנִי בְּרַכְּךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לְבְנִי מִמִּשְׁפַּחָתִי וּמִבֵּית אָבִי :

bekennniß" kannte. Daß ein Laban überhaupt den Namen Gottes, oder seines Gottes, im Munde führte, gehört mit zum Charakter. Je egoistischer im Herzen, um so mehr die Sprache verbrämt mit „frommen“ Phrasen. — וַיֹּאמֶר דָּבָר, Laban führt immer entweder allein, oder vor Vater und Mutter her das Wort!

B. 34. Ihr habt's richtig herausgefühlt, bin nicht der Herr, bin nur der Knecht.

B. 35—48. Interessant ist ein Vergleich der Erzählung im Munde Elieser's mit dem vorhergehenden Bericht des wirklichen Vorganges. Alle Abweichungen motiviren sich auf den ersten Blick entweder aus Höflichkeitsrücksichten, wie schon Einiges bemerkt, oder aus dem Bestreben, den Leuten, die Elieser wohl durchschaute, das Ganze mundgerecht zu

41. Dann bist du von meinem Eide frei, wenn du zu meiner Familie kommen wirst; wenn sie sie dir nicht geben wollen, so sollst du frei sein von meinem Eide.

42. Da kam ich nun heute zum Quell und da sprach ich: Gott, Gott meines Herrn Abraham, wenn du doch meinen Weg beglücken möchtest, auf welchem ich gehe!

43. Siehe ich stehe hier bei dem Wasserquell, so sei denn das Mädchen, die zum Schöpfen kommt und ich sage zu ihr: laß mich doch etwas Wasser aus deinem Kruge trinken,

44. und sie sagt zu mir: trinke sowohl du, als auch für deine Kameele will ich schöpfen, das ist die Frau, die Gott für den Sohn meines Herrn angewiesen.

45. Ich nun, ich hatte kaum also zu meinem Herzen zu sprechen vollendet, siehe da kommt Mibka mit ihrem Krug auf der Schulter heraus und ging zum Quell hinab und schöpfte. Da sprach ich zu ihr: Laß mich doch trinken!

46. Da eilte sie, nahm ihren Eimer herab und sprach: Trinke, und auch deine Kameele will ich tränken, da trank ich und auch die Kameele tränkte sie.

47. Da fragte ich sie und sprach: Wessen Tochter bist du? da sagte sie: Die Tochter Bethuel's, Sohn Nachors, welchen ihm Milka geboren; da legte ich den Ring an ihre Nase und die Armbänder an ihre Hände,

41. אִם הִנָּקָה מֵאֵלָיו כִּי תָבוֹא
אֶל-מִשְׁפַּחְתִּי וְאִם-לֹא יִתְּנוּ לָךְ
וְהָיִיתָ נָקִי מֵאֵלָיו:

42. וַאֲבָא הַיּוֹם אֶל-הָעֵין וְאָמַר
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אַבְרָהָם אֵם-
יִשְׁרָאֵל מַצְלִיחַ דְרָכֵי אֲשֶׁר אָנֹכִי
הֹלֵךְ עֲלֶיהָ:

43. הִנֵּה אָנֹכִי נֹצֵב עַל-עֵין הַמַּיִם
וְהָיָה הָעֹלְמָה הַיֵּצֵאתָ לְשֹׂאֵב
וְאָמַרְתִּי אֵלֶיהָ הַשְׁקִינִי-נָא מֵעַם-
מַיִם מִבְּרֶךְךָ:

44. וְאָמְרָה אֵלַי נִם-אֲתָה נְשִׂימָה
וְנִם לְגַמְלֹתַי אֲשֹׂאֵב הִיא הַנְּשִׂימָה
אֲשֶׁר-הֵבִיחַ יְהוָה לְבָרְאֹדֹנָי:

45. אָנֹכִי טֹרֵם אֲכַלֶּה לְדַבֵּר אֶל-
לְבִי וְהָיָה רַבָּקָה יֵצֵאתָ וּבָרָה עַל-
שִׁבְמָה וּתְרֹד הָעֵינָה וְהַשְׂאֵב וְאָמַר
אֵלֶיהָ הַשְׁקִינִי-נָא:

46. וְהַמְהֵר וּתְרֹד בְּרָה מֵעֲלֶיהָ
וְהִיא אָמַר שְׂחֵרָה וְנִם-נְגַמְלֹתַי אֲשִׁיקָה
וְאֲשִׂיף וְנִם הַגַּמְלִים הַשְׂקָתָה:

47. וְאֲשִׂאֵל אֶתָּה וְאָמַר בְּתַמְרֵי
אֶתָּה וְהִיא אָמַר בְּתַבְּוֹאֵל בְּרַחֲמוֹת
אֲשֶׁר יִלְדָה-לּוֹ מִלְּפָה וְאֲשֵׁם הַנְּזָם
עַל-אִפְסָה וְהַצְמִידִים עַל-יָדָיִךָ:

machen. Das נא הקרה und Alles, was Elieser's Sorge über das Gelingen in den Augen der Leute zu auffallend groß hätte erscheinen lassen und sie mißtrauisch machen können,

48. und beugte mein Haupt und warf mich Gott hin und segnete Gott, den Gott meines Herrn Abraham, der mich in den wahren Weg geführt, die Tochter des Bruders meines Herrn für seinen Sohn zu nehmen.

49. Und nun, wenn ihr mit meinem Herrn Liebe und Wahrheit üben wollet, saget es mir; und wenn nicht, saget es mir, damit ich mich nach Rechts oder Links wende.

50. Da antwortete Laban und Bethuel und sagten: Von Gott ist die Sache ausgegangen, wir können dir nichts Böses oder Gutes sagen.

51. Hier ist Mibka vor dir, nimm sie und gehe, werde sie Frau dem Sohne deines Herrn, wie Gott gesprochen.

52. Da war es, als der Knecht Abraham's ihre Worte gehört hatte, warf er sich Gott hin zur Erde.

53. Und silberne und goldene Geräthe und Kleider holte der Knecht hervor und gab sie der Mibka und köstliche Früchte gab er ihrem Bruder und ihrer Mutter.

48. וַאֲקֹד וְאִשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה וְאֶבְרַךְ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אֲבֵרָהֶם אֲשֶׁר הִנְחֵנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת לְקַחַת אֶת־בִּתּוֹת אָחִי אֲדֹנָי לְבָנוֹ:

49. וְעַתָּה אִם־יִשְׁכֶּם עִשִׂים חֶסֶד וְאֱמֶת אֶת־אֲדֹנָי הַגִּידוּ לִי וְאִם־לֹא הַגִּידוּ לִי וְאִפְּנֵה עַל־יְמִינִי אוֹ עַל־שְׂמָאל:

50. וַיַּעַן לָבָן וּבְחַוָּאל וַיֹּאמְרוּ מִי־יְהוָה וַיֵּצֵא הַדָּבָר לֹא נוֹבֵל דְּבַר אֱלֹהֵי רַע אוֹ־טוֹב:

51. הִנֵּה־רַבְקָה לְפָנֶיךָ קַח וְלֶךְ וְהָיִי אִשָּׁה לְבֶן־אֲדֹנָיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:

52. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמַע עֶבֶד אֲבֵרָהֶם אֶת־דְּבָרֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצָה לַיהוָה:

חֲמִשִּׁי. 53. וַיֵּצֵא הָעֶבֶד כְּלֵי־כֶסֶף וְכֵלֵי זָהָב וּבְגָדִים וַיִּתֵּן לְרַבְקָה וּמַגְדָּנָת נָתַן לְאָחִיהָ וּלְאִמָּהּ:

bleibt weg. Ebenso alle die zarten Nüancen, die der obige Bericht enthält. Bei einer gewissen Klasse Menschen ist's durchaus gefährlich, gefühlvoll zu erscheinen, sie nennen das „romantisch“, „überspannt“, und fangen an der praktischen Solidität des Verhältnisses zu zweifeln, in welches sie eingehen sollen. Dieser begnügte sich damit, die auffallende Gottesfügung scharf hervortreten zu lassen, der entgegenzuhandeln auch ein Laban von seinem Standpunkt aus Scheu zu tragen pflegt.

B. 49. חסד ואמת: חסד, daß ihr seinem Sohne eine Tochter gebet, אמת, daß ihr auf die Bedingung eingeht, daß Zizchat weder jetzt noch künftig zu Euch in die Heimath seines Vaters komme.

B. 52. Hier wird er das einzige Mal עבד אברהם genannt. Jetzt hatte er so eigentlich seine Sendung als Abraham's Diener gelöst und fühlte sich als solchen in vollstem Maße. —

54. Darauf aßen und tranken er und die Leute, die er bei sich hatte, und übernachteten. Sie standen am Morgen auf und da sagte er: Entlassst mich nun zu meinem Herrn!

55. Da sagte ihr Bruder und ihre Mutter: Möge doch das Mädchen noch bei uns ein Jahr oder zehn Monate bleiben; dann mag sie gehen.

56. Er aber sagte ihnen: Haltet mich nicht hin, nachdem Gott meinen Weg beglückt hat; entlasset mich, damit ich zu meinem Herrn gehen möge.

57. Da sagten sie: Wir wollen das Mädchen rufen und sie fragen.

58. Da riefen sie Ribka und sagten zu ihr: Willst du mit diesem Manne gehen? Sie antwortete: Ich will gehen.

59. Da entließen sie ihre Schwester

54. וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ הוּא וְהָאֲנָשִׁים
אֲשֶׁר-עִמּוֹ וַיֵּלִינוּ וַיִּקְוּמוּ בַבֹּקֶר וַיֹּאמֶר
שְׁלַחְנִי לְאֲדֹנָי:

55. וַיֹּאמֶר אָחִיהָ וְאִמָּהּ הַיָּשֵׁב
הַנֶּעֱרָב אֲתָנּוּ יָמִים אִו עֶשְׂוֹר אַחַר
חֳלָה:

56. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֶל-תְּאֶחְרֹו אֲחִי
וַיְהִי הָעֲלִים בְּרַבִּי שְׁלַחְוִי וְאֶלְכָה
לְאֲדֹנָי:

57. וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנַעֲרָ וְנִשְׁאַלָהּ
אֶת-פִּיהָ:

58. וַיִּקְרְאוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ
הַתְּלָכִי עִם-הָאִישׁ הַזֶּה וְהָאֶמֶר אֵלָיו:

59. וַיִּשְׁלַחוּ אֶת-רִבְקָה אֶחָתָם

ק' לעורה

ק' לעורה

V. 53. מַגְרָנוֹת. Man ist durch nichts berechtigt, hier an etwas Anderes, als an köstliche Früchte und nicht an werthvolle Kostbarkeiten zu denken. מגר, wovon offenbar das Wort gebildet ist, kommt nur in diesem Sinne vor, und מגרנות steht, wo es mit noch andern Dingen, wie Esra 1, 6. Chron. II. 21, 3. vorkommt, immer zuletzt, war somit wohl nicht das Werthvollste. Geschenke von Werth gab er der jungen Braut. Conditives, Artigkeiten, der Mutter und dem Bruder; dem Vater — gar Nichts! Es ist dies wohl zu beachten. Was hat man nicht Alles in unsere jüdische Vergangenheit hinein und zurück datirt! Erzählungen und Märchen von Reisenden über die jetzigen Gewohnheiten von Orientalen mußten — nach dem Ariom: „Alles ist im Orient stabil und homogen“ — die Schablone abgeben, nach welcher man sich das jüdische Alterthum zurecht legte. Das מָרָר וּמָחַן, das man einigemal findet, ward sofort unter der archäologischen Brille zu einem Kaufpreis, den der Bräutigam den Eltern giebt. Hier haben wir doch auch eine „orientalische“ Heirath, aber dem Vater giebt Elieser Nichts und den andern Gliedern der Familie nur Aufmerksamkeiten von untergeordnetem Werthe. (Beiläufig hatten sich ja auch Rachel und Lea ganz außerordentlich tief verletzt gefühlt, daß Laban sich hatte für sie bezahlen lassen und hatten noch nach zwanzig Jahren nicht vergessen: כִּי מִכְרָנוּ!)

V. 59. אַחָתָם. Immer tritt bedeutsam Bethuel völlig in den Hintergrund, Laban, der Sohn, regiert, so daß nicht eine Tochter, sondern eine Schwester aus dem Hause entlassen wurde. Welch ein Contrast zu dem abrahamitischen Hause, wo Zizchal, ein Sohn

Ribka und ihre Amme, so wie den Knecht Abraham's und dessen Leute,

60. und segneten Ribka und sprachen zu ihr: Unsere Schwester! Werde du zu tausend Zehntausenden, und es erbe dein Same das Thor seiner Gasser.

61. Da machte sich Ribka und ihre Mädchen auf, sie bestiegen die Kameele und folgten dem Manne. Der Knecht aber nahm Ribka und ging.

62. Und Zizchaf war heimgekommen vom Hinkommen zum Brunnen des mich = schauenden = Lebendigen; er wohnte im Lande des Südens.

וְאֶת־מִנְקֵתָהּ וְאֶת־עֶבֶד אַבְרָהָם וְאֶת־אֲנָשָׁיו:

60. וַיְבָרְכוּ אֶת־רִבְקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אַחֲתֵנוּ אַתְּ הִי לְאֵלֵינוּ רַבָּה וַיִּירֶשׁ וַיִּרְעַד אֶת־שַׁעַר שָׁנְאָיו:

61. וַתָּקָם רִבְקָה וַנְּעִרְתֶּיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל־הַגְּמֵלִים וַתִּלְכְּנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת־רִבְקָה וַיֵּלֶךְ:

62. וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לְחַי רֵאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב:

von vierzig Jahren, in der heiligsten, für sein Leben entscheidendsten Angelegenheit so großartig gar nicht hervortritt, sondern die Wahl seines Weibes ganz dem Vater und dessen Veranstaltung überläßt!

Die Amme geht mit. Auch da sehen wir ein reineres Verhältniß. Eigentlich war es der Stolz der Mutter, selbst ihr Kind zu nähren, wie wir von Sara wissen. Wo nicht, so wurde es nicht bloß für Geld gesäugt, das Weib, das es mit ihrer Brust genährt, blieb ihm das ganze Leben anhänglich nahe.

B. 60. Diese Worte im Munde so gewöhnlicher Menschen wie Laban und seine Mutter werden nur dann verständlich, wenn wir annehmen, sie haben von der Bestimmung Rebekka's, Stammutter eines Volkes zu werden, sowie von der Bestimmung dieses Volkes Kunde gehabt. Daß diese erwartete Zukunft des abrahamitischen Hauses bekannt war, haben wir bereits oben bei dem Besuche Abimelech's gleich nach Zizchaf's Geburt gesehen.

B. 61. ויקח העבד. Rebekka und ihre Dienerinnen ritten, Elieser aber führte das Kameel Rebekka's und ging zu Fuß.

B. 62. בָּא מִבּוֹא kommt in ganz חַי רֵאִי nicht wieder vor, „kommt vom Kommen!“ בָּא heißt eigentlich: Hinkommen, dahin, wo man hingehört, wo man sich heimisch und hingezogen fühlt. Er muß also irgendwo hingegangen gewesen sein, wo er sich heimisch, wohin er sich gezogen fühlte: מִבּוֹא; und nun muß er wieder anderwärts hingegangen sein, wohin er nunmehr sich gezogen, wo er nunmehr sich heimisch fühlte. Und wohin war er gegangen? Nach לחי רֵאִי! Wir kennen ja den Brunnen, den eine Staudesgenossin Elieser's, durch Freiheitsdrang aus Abraham's Haus getrieben, also genannt, und dort erkannt hatte, daß auch dann und da, wann und wo Alles auf Erden für uns erstorben ist, „Ein Lebendiger uns schaut!“ Und über dem älteren Bruder Zizchaf's war da einer Dienerin des Hauses Abraham's Gottes Vorsehung und Wahrung sichtbar gewor-

63. Da ging Sizchaf hinaus zu sin-
nen in dem Felde zur Abend-Wende,
da hub er seine Augen auf und sah,
siehe da kommende Kameele!

63. וַיֵּצֵא וַיִּצְחָק לְשׂוּחָה בַּשָּׂדֶה
לְפָנֹת עֶרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה
גַמְלִים בָּאִים:

64. Da hub auch Ribka ihre Augen
auf und sah Sizchaf, da ließ sie sich
rasch vom Kameele hinab,

64. וַתִּשָּׂא רִבְקָה אֶת-עֵינֶיהָ וַתִּרְא
אֶת-יִצְחָק וַתִּפֹּל מֵעַל הַגָּמֶל:

den. Liegt es nicht unendlich nahe, uns zu sagen: während so Elieser, der Diener aus dem Hause Abraham's, ausgezogen war, um in Hoffnung auf Gottes wachende und waltende und fügende Vorsehung einen Schritt einzuleiten, der wie kein anderer für die ganze Zukunft Isaaq's verhängnißvoll entscheidend sein sollte, also — wenngleich in freudiger Weise, doch in ganz paralleler Lage mit Hagar und Ismael — hatte derjenige, den alles Dies am Nächsten anging, hatte Isaaq sich zu der Stätte hingezogen gefühlt, die ihn in der Zuversicht stärken konnte, daß Gott also für ihn, in seinem sich gestaltenden Geschehe, Elieser sichtbar nahe sein werde, wie er für den ältern Bruder Hagar sichtbar nahe gewesen. Darauf aber sehnte er sich wieder zurück nach derjenigen Stätte, wo ihm das Familienleben erblühen sollte. Der Brunnen lag ja am Rande der Wüste: והוא יושב בארץ הנגב. Es scheint, daß Sizchaf bereits selbstständig gewohnt und zwar בארץ הנגב. Während Abraham bereits seit mehreren Jahren mitten unter den anderen Völkern lebte, hatte er es für gut gehalten, Sizchaf, der jetzt wieder am Anfange stand, in der Stille, wie zuerst er selbst, isolirt wohnen zu lassen. (Siehe zu Kap. 20, 1.).

B. 63. שוח, wovon שיחים Bäume, Pflanzen, bezeichnet das innere Wachsen des Geistes und Gemüthes, das Zunehmen der Gedanken und Gefühle (vgl. שוח = שוך, צמח = צמח). So wie התפלל: sein Inneres neu tränken mit den Gedanken und Gefühlen der Reinheit und Lauterkeit (= התכלל). Die Weisen erklären es hier auch als wirkliches Beten, wie שפוך שיח. — באים, Kameele, die auf seine Wohnung hin zogen.

B. 64. Unzweifelhaft hat Elieser es sich angelegen sein lassen, auf der ganzen Reise ihr von Sizchaf zu erzählen; es lag dies ja ganz in der Natur der Sache, so daß sie ihn sogleich erkannte, und braucht daher nicht an eine „Ahnung“ gedacht zu werden. Sie konnte auch schon das Ackerfeld nach der Beschreibung erkannt, und aus der Art und Weise, wie Sizchaf durch dasselbe so gerade ihnen entgegenging, geschlossen haben, daß er der Eigenthümer sei. —

ויפל מעל, ein freiwilliges, rasches Hinablassen vom Kameele, wie bei Naaman לקראתו (Rön. II. 5, 21.) aus Achtung vor Elischa, ja vor dessen Diener. Ganz so wäre auch hier das Gefühl zu verstehen, mit welchem Rebekka dem Isaaq nicht entgegenreiten will. Auch dieses ist wieder charakteristisch. Eine eitle Dame würde gewiß Etwas darin gefunden haben, stattlich an der Spitze eines großen Gefolges entgegenzutreten, herablassend sich von ihrem künftigen Gemahle galant herunterheben zu lassen. Zumal da Isaaq nicht ritt, sondern ging, passte es nicht, daß sie dem gehenden Isaaq entgegenreiten sollte. Ferner scheint ja Reiten ein Zeichen der Bornehmtheit gewesen zu sein,

65. und sprach zum Knechte: Wer ist dieser Mann dort, der uns durch's Feld entgegen geht? Da sprach der Knecht: Es ist mein Herr! Da nahm sie den Schleier und bedeckte sich.

66. Der Knecht erzählte Jizchaf alle Dinge, die er ausgeführt,

67. da brachte sie Jizchaf in's Zelt als seine Mutter Sara. Er heirathete Ribka, sie ward ihm zum Weibe und er liebte sie und da erst tröstete sich Jizchaf um seine Mutter.

65. ותאמר אל העבד מיהאיש הלזה בתלך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הווא אדני ותקח הצעירה ותחבם:

66. ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה:

67. ויבאה יצחק האלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק את ר' אמו: פ

Rebekka wollte Jsaak nicht als Herrin entgentreten. Alles dies war aber nicht in Folge einer Berechnung — (sonst wäre diese Bescheidenheit wenig vom Stolze zu unterscheiden gewesen) — sondern ותפול, es geschah ganz von selbst, unwillkürlich, ohne Berechnung, war augenblickliche Eingebung eines richtigen Gefühles.

B. 65. ותחבם. Nun erst verschleierte sie sich! Da geht wieder ein Stück „Orientalismus“ verloren; und ist dies wieder ein Beleg, wie sehr wir gegen Alles auf unserer Hut sein müssen, was uns so apodiktisch zuversichtlich auf diesem Gebiete docirt wird. — צעיר rad. צע, wahrscheinlich verwandt mit שאף, in sich hineinziehen, ähnlich wie בלע: verschlucken und dem Anblick durch Zudecken entziehen.

B. 67. Wiederum ein Grundzug, der sich gottlob bei den Nachkommen Abraham's und Sara's, Jsaak's und Rebekka's nicht verwischt hat! Je mehr sie sein Weib wurde, desto mehr liebte er sie! Wie diese Ehe des ersten jüdischen Sohnes, werden die jüdischen Ehen, die meisten jüdischen Ehen, nicht durch die Leidenschaft, sondern durch die Vernunft geschlossen. Eltern und Verwandte überlegen, ob die jungen Leute zu einander passen; und darum steigt die Liebe, je mehr sie sich kennen lernen. Die meisten nichtjüdischen Ehen werden jedoch nach dem geschlossen, was sie „Liebe“ nennen, und da braucht man nur in die nach dem Leben gezeichneten Novellen-Schilderungen zu blicken, um zu gewahren, welche Kluft da zwischen der „Liebe“ vor der Ehe und nach derselben gähnt, wie schaal und fade Alles nachher, wie man sich Alles ganz anders vorgestellt u. s. w. Diese „Liebe“ war blind, jeder Schritt in die Zukunft hinein bringt Enttäuschung; von der jüdischen Ehe aber heißt es: ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה! Da ist die Hochzeit nicht Blüthengipfel, sondern Wurzelkeim der Liebe!

Und nun noch drei Worte, die, seitdem Gott dem Adam die Eva zugeführt, bis an's Ende der Tage nicht herrlicher gezeichnet werden! — וינחם יצחק את ר' אמו: Ein vierzigjähriger Mann, der untröstlich ist über den Tod seiner alten Mutter —

Kap. 25. V. 1. Abraham nahm wieder eine Frau, sie hieß Retura.

כה ששי. 1. וַיִּסַּף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה

וַיִּשְׁמָה קְטוּרָה:

2. Diese gebar ihm Simran, Zofshan, Medan und Midjan, Zischbat und Schuach.

2. וַתֵּלֶד לוֹ אֶת־זִמְרָן וְאֶת־יִקְשָׁן

וְאֶת־מֶדָן וְאֶת־מִדְיָן וְאֶת־זִשְׁבַּת וְאֶת־

שׁוּחַ:

3. Zofshan erzeugte Scheba und

3. וַיִּקְשָׁן יָלַד אֶת־שָׁבָא וְאֶת־

und er findet sich getröstet in seinem Weibe! Das ist die Stellung des jüdischen Weibes! Und zu welchem elenden Gewäsche schrumpft da Alles zusammen, was man von orientalischer Sinnlichkeit und Haremwirthschaft auch dem jüdischen Eheleben hat aufbürden wollen! Mit Sara's Scheiden war der ganze weibliche Sinn, das weibliche Gemüth aus dem Hause gewichen. Zizchak fand die Mutter in dem Weibe wieder; (daher auch: „es war ihm, als ob ihm die Mutter wieder in's Zelt trat, da er Rebekka einführte“), es ist dies das Höchste, das je über den Adel, über die Würde des Weibes geschrieben worden — und auf einem Blatte der urältesten jüdischen Geschichte steht's geschrieben.

Kap. 25. V. 1. Daß Abraham sich wieder verheirathete, ist schon deshalb nicht auffallend, weil er ja noch fünfunddreißig Jahre nach Sara's Tode lebte, mehr als die jetzt durchschnittliche Dauer einer Ehe. Außerdem ist ja, nach dem Worte der Weisen, der Mann nicht „ganz“ wenn ohne Frau, die Aufgabe eines Menschen ist jederzeit zu groß, als daß sie von Einem allein voll gelöst werden könnte. Unter Retura wäre nach R. Jehuda (ב"ר) Hagar zu verstehen, also dasselbe Weib, das ihm Sara zugeführt. Dabei ist nicht zu übersehen, wie rein und menschlich die Weisen ein Verhältniß auffassen, das später so trüb und betrübend erscheint. Zizchak, sagen sie, sei nach dem Brunnen an der Wüste hingegangen, um seinem Vater von dort selbst Hagar, seine, wie wir es nennen, seine „Stiefmutter“, zuzuführen! Und er hatte doch seine Mutter so lieb gehabt! Und er war doch, als er dort hinging, noch untröstlich über den Heimgang seiner Mutter! Mag man dies nun als historische Thatsache, oder als Lehrendeutung fassen, so bekundet es ja, in letztem Falle sogar noch mehr, die Anschauung, die der Zeit unserer Weisen eigen war. Wie tief sinkt dagegen selbst unsere Gegenwart herab, in welcher eine zweite Frau das Verhältniß von erwachsenen Kindern zum Vater gespannt, wenn nicht gar feindlich zu gestalten pflegt! Nach R. Jehuda hieße das וַיִּסַּף וַיִּקַּח, er nahm wieder, und zwar על פי רבוּר in Folge eines Geheißes desselben göttlichen Wortes, das früher ihm Sara Folge zu leisten geboten, die ihre Entlassung von ihm gefordert. Hagar habe seitdem als קטורה (קטר chald. Knoten) verschlossen und einsam, ohne weitere Verbindung mit einem Manne, gelebt, woher ihr Name (auch Hagar, verw. mit אגר, אגר bedeutet Aehnliches), sonst hätte sie wohl auch Abraham nicht wieder nehmen dürfen.

V. 3. אשורם u. s. w. scheinen, wie auch nach Onkelos, nicht Eigennamen, sondern ihren Nationalcharakter ausdrückende Gattungsnamen zu sein. אשר geradhin schreitend,

Deban; die Söhne Deban's aber waren in die Ebene hin Wohnende, einzeln Gerüstete, und Staatengruppen.

4. Midjan's Söhne: Efa und Efer, Chanoch, Abida und Elbaa; alle diese waren Söhne Retura's;

5. Da gab Abraham alles Seine dem Zizchaf;

6. den Nebenfrauenkindern aber, welche Abraham hatte, gab Abraham Geschenke und schickte sie noch während

דָּדָן וּבְנֵי דָּדָן הָיוּ אֲשׁוּרִים וְלְטוֹשֵׁם
וְלְאֲמִים:

4. וּבְנֵי מִדְיָן עֵיפָה וְעֶפֶר וְחָנוֹךְ
וְאַבְדָּע וְאַלְדָּעָה כָּל־אֵלֶיהָ בְנֵי
קְטוּרָה:

5. וַיִּתֵּן אֲבֹרָתָם אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ
לְיִצְחָק:

6. וּלְבָנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאֲבֹרָתָם
נָתַן אֲבֹרָתָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחֵם מֵעַל

wovon אשורים, die geradhin gerichteten Schritte. לטושם, לטש, schärfen, Geschärfte, vielleicht einzeln gerüstet Lebende, die zu ihrer Vertheidigung sich selbst genug waren.

B. 6. Selbst als מלא דמלא, wie in allen unsern Codices, können darunter nur die zuvor genannten Söhne Retura's verstanden sein. Sonst wäre ja gerade über deren Ausstattung gar nichts mitgetheilt. Das אשר bezieht sich auf בני und nicht auf פילגשים und der Plural resultirt aus בני: Retura's Söhne hatten nur die Pilagschim-Kindern zukommenden Rechte; denn Retura war nur Pilegesch. Ein Vergleich der vierbuchstabigen Worte: חלמיש, חרמש, עכביש, פרעוש, רטפש lehrt, daß das ש auch als Bildungsbuchstabe der Radix angefügt wird. So חלם: stark, gedrunken sein, חלמיש: Kiesel; חרם: wegfangen, vernichten, חרמש: Sichel; עכב: festhalten, (עקב auf lauern), עכביש: Spinne; פרע: ungebunden, frei, פרעש: Floh; רטפ verwandt mit רטב: feucht, רטפש: faulen. Somit auch פלג: halb sein, getheilt sein, פלגש: die unvollständige, nicht ganz berechnete Frau (so auch פלגם, rabbinisch, das Mittelding zwischen כבש und איל), ein Verhältniß, in welchem — sei es durch קידושין oder ייחוד, welches unentschieden ist — das sittliche, persönliche Band zwischen Mann und Frau hergestellt ist, d. h. die Frau ausschließlich dem Manne angehört, aber כחובה, d. h. die bürgerliche Berechtigung in Beziehung auf Vermögen zc. fehlt.

Daß wir überhaupt in dem Leben eines Abraham's und Isaaq's finden, daß nur auserlesene, wenige ihrer Kinder fähig waren, nicht nur מתנות, sondern auch נחלה, das ganze geistige Erbe, כל אשר לו des Vaters, anzutreten, daß, während von der späteren Zeit verlangt und erwartet wird, alle Kinder in den geistigen Bund eintreten zu sehen, es selbst einem Abraham nicht gelang, Alle dafür zu erziehen, das darf deshalb nicht auffallen, weil ja Abraham und Isaaq noch mit ihrer ganzen Mitwelt im Kampfe sich befanden. Außer Abraham's und Isaaq's Zelt gab's ja keinen Fußbreit für den Geist und die Sitte des Abraham'sbundes und hatte somit die häusliche Erziehung die Wucht des Beispiels einer ganzen Zeitgenossenschaft zu paralyfieren! Wie schwer wird es heutigen Tages einem jüdischen Familienvater, alle seine Kinder in seiner Richtung zu

er lebte fort von seinem Sohne Jizchak, ostwärts zum Lande des Ostens.

יִצְחָק בְּנֹו בְּעוֹדְנוּ חַי קְדָמָה אֶל-
אֶרֶץ קְדָם:

7. Und dieses nun sind die Tage der Jahre des Lebens Abraham's, die er gelebt: hundert Jahre und siebenzig Jahre und fünf Jahre.

7. וְאֵלֶּה יְמֵי שְׁנֵי-חַי אַבְרָהָם
אֲשֶׁר-חַי מֵאֹת שָׁנָה וְשִׁבְעִים שָׁנָה
וְחָמֵשׁ שָׁנִים:

8. Abraham verschied und starb in einem

8. וַיָּנֹוע וַיָּמָת אַבְרָהָם בְּשִׁיבָה

erziehen, im Vergleich mit vor hundert Jahren, und doch finden unsere Kinder auch außerhalb der väterlichen Schwelle noch gleichgesinnte Häuser! Ohnehin war diese Entfernung der Kinder Retura's eine Folge der göttlichen Bestimmung, daß זרע לך יקרא. Nach der Erklärung der Weisen umfassen מתנות auch geistige Gaben, die sie aus Abraham's Hause mit hinausgenommen, die aber bei ihnen mißbräuchlich in's Unlautere hinabgezogen und שמוה טומאה wurden.

קדמה, er sandte sie ostwärts, in das Land des Ostens. Das der abrahamitischen Zukunft verheißene Land — Palästina — ist der äußerste westliche Punkt des Morgenlandes an der Gränzscheide des Orients und Occidents. Westlich liegen die europäischen Länder, auf die sich zunächst Dasjenige verpflanzen sollte, dessen Träger Isaaq's Nachkommen sein sollen. Alles, was geistig und sittlich, erleuchtend und veredelnd der Menschheit geworden, ist von dieser Gränzscheide aus gekommen. שם und פה, Judäa und Griechenland, die beiden Länder, von denen Kultur und Religion der Völker ausgegangen, liegen hier „im Nabel der Erde“ nahe zusammen. Von da aus geht der Gang der Kultur, der Erleuchtung und Gesittung westwärts. Retura's Kinder werden ostwärts gesandt. Spät erst werden sie in diese geistig sittliche Zukunft eintreten.

B. 7. וימי שני חי u. s. w. siehe oben Kap. 23. B. 1. Auch Abraham lebte Tage und Jahre, jeder Tag bedeutungsvoll, und alle zusammen ein einheitliches Ganze, und jedes Lebensalter in eigener voller Geltung, und alles dies waren nur Tage aus den Jahren des wirklichen Lebens Abraham's, das weiter reicht, als die diesseitige Lebensspanne. — Eigenthümlich, daß wir im Hebr. bei großen Zahlen den Gegenstand im Singular, bei kleinen im Plural nennen. Es geht wohl mit den Jahren, wie überhaupt mit Massen. Wer Millionen hat, zählt jedes Einzelne nicht; wer wenig, jeden Groschen. Ebenso bei Jahren. Die Jahre, die man noch lebt, die sich noch nicht zu einer „Zehnheit“, zu einer Gesamtheit gruppirt, erscheinen in ihrer Vielheit שנים, was sich aber bereits zu einer Gesamtheit gerundet, erscheint auch als Einheit שנה.

B. 8. שיבה, שיב, nicht unwahrscheinlich verwandt mit שגב, stark werden, eine Höhe erreichen, die Anderes überragt. Was שגב räumlich ist, wäre שיב zeitlich. — וקן ושבע, reif und satt, hatte die dem Menschen erreichbare geistige und sittliche Vollkommenheit, und in seinem äußeren Gesichte die Erfüllung seiner Wünsche erreicht. — Tiefser und inniger die Weisen, Worte, die den Tod in einer Weise zeichnen, wie sonst wohl noch kein

guten Alter, reif und satt, und wurde **מִזְבַּח זָקֵן וְשָׂבַע וַיֵּאָסֶף אֶל-**
zu seinen Genossen gesammelt. **עֲמִיו:**

menschlicher Gedanke den Tod gedacht, geschweige denn ein Mund ausgesprochen: „Wenn ein צדיק stirbt, so läßt ihn Gott die seiner harrende Seligkeit blicken, und dieses Seligkeitsgefühl ist so überwältigend, daß an seiner Fülle der Fromme „satt“ wird, einschläft und stirbt.“ —

הָאָסֶף אֶל עֲמִיו, mit diesem Ausdruck war ein Gedanke in unserm Volke so heimisch, daß wir mit Stolz auf dessen Popularität Denen gegenüber hinblicken dürfen, die die Arroganz haben zu sprechen, „im A. T. werde das Dogma der Unsterblichkeit nicht gelehrt, das sei vielmehr ein Vorzug des neuen!“ Gewiß wurde es im A. T. nicht gelehrt, weil es nicht gelehrt zu werden brauchte. Dem Volke, das von seinen Todten sprach: **נָאסֶף אֶל עֲמִיו**, in welchem Jeder von sich sprach: **הִנֵּה אֲנִי נָאסֶף אֶל עֲמִי**, dem Volke war der Gedanke der Unsterblichkeit ein so gewöhnlicher, dem lag das Gegentheil so sehr außerhalb des ganzen Gedankenkreises, daß es höchst lächerlich gewesen wäre, es „den Glauben an die Unsterblichkeit“ erst lehren zu wollen, und das Volk nahm damit eine unvergleichlich höhere Stufe ein, als jeder Kreis, in welchem diese Wahrheit erst als Dogma gelehrt und mit sogenannten „Beweisen“ im Bewusstsein des Volkes gestützt und befestigt werden muß. Steht ja auch das: „und der Geist kehrt zu Gott zurück“ nicht erst in den Evangelien, sondern in dem alten jüdischen „Prediger“, (Kap. 12. V. 8.) der dies dort auch gar nicht predigt, sondern als einen ganz bekannten Vorgang seiner Schilderung der Auflösung des Menschen mit einschließt. Erst als von unjüdischem Geist-berührte Sekten die Unsterblichkeit zu leugnen begannen, mußte man anfangen, sie zu lehren. Wird ja auch das Dasein Gottes in der תורה nicht gelehrt, sondern ohne Weiteres vorausgesetzt: **בְּרֵאשִׁית** **בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים**! Endlich ist nicht zu vergessen, daß der Gedanke der Unsterblichkeit weder dem Judenthum noch dem Christenthum eignet. Noch ist kein Volk auf Erden gewesen — Philosophen haben auch hierin wie in so vielem sich aus der Wahrheit hinausgeflügelt — noch hat es kein Volk gegeben, das geglaubt hätte, wenn sie ihre Väter begruben daß sie damit ihre Väter eingescharrt! Das jüdische Volk sprach von dem Verstorbenen „נָאסֶף אֶל עֲמִיו“, längst vor dem Begräbnis; **קְבוּרָה** folgt immer erst nachher; der eigentliche Mensch war schon längst fort und zu den Seinen gegangen, wenn man seinen irdischen Leib auf Erden in die Erde begrub.

Dabei bezeichnet **אָסֶף** das Aufnehmen des Verirrten in den bergenden Schuß, des Hinausgewiesenen in die ursprüngliche Heimath — **וַאֲסַפְתֵּם אֶל הַתּוֹךְ בֵּיתְךָ** (5. B. M. 22, 2.) **עַד הָאָסֶף מְרִים** (4. B. M. 12, 15.), und ist dem Ausdrucke „הָאָסֶף“, demnach das Jenseits die eigentliche wirkliche Heimath des Menschen und das Diesseits die prüfungsvolle Fremde der Wanderjahre, aus welcher, nach zurückgelegter Wanderschaft, der Geist wieder heimkehrt und Aufnahme findet in dem seiner harrenden Kreis der Seinen.

Eigenthümlich ist es nun: es steht niemals **אֶל אֲבוֹתָיו**, immer: **הָאָסֶף אֶל עֲמִיו**, mit alleiniger Ausnahme, Richter 2, 10. von dem zeitgenössischen Geschlechte Josua's

9. Zizchaf und Zischmael, seine Söhne, begruben ihn in die Machpela-Höhle, in das Feld des Chitters Efron Sohn Zochar's, welches vor Mamre liegt,

10. das Feld, welches Abraham von den Söhnen Chet's gekauft hatte, dorthin wurden Abraham und seine Frau Sara begraben.

11. Es war nachdem Abraham gestorben war, segnete Gott seinen Sohn Zizchaf; Zizchaf aber wohnte in der Nähe des Brunnens zum mich-schauenden-Lebendigen.

12. Dieses nun sind die Nachkommen

9. וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמַעֲאֵל בְּנָיו אֶל-מְעַרַת הַמְּכַפְלָה אֶל-שָׂדֵה עֶפְרָן בֶּן-צֹחַר הַחִיטִּי אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי מַמְרֵא:

10. הַשָּׂדֵה אֲשֶׁר-קָנָה אֲבֹתָהֶם מֵאֵת בְּנֵי-חֵת שָׂמָה קֶבֶר אֲבֹתָהֶם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ:

11. וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אֲבֹתָהֶם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יִצְחָק בְּנֹו וַיָּשָׁב יִצְחָק עַם-בְּאֵר לְחַי רֵאִי: פ

שבעי. 12. וְאֵלֶּה הַלְּדוֹת יִשְׁמַעֲאֵל

sonst heißt es immer עם אבותיו — שכוב אל עמיו. Begraben wird man zu seinen Eltern, da kommt das Kind zu Vater und Mutter. Dort oben giebt es kein „Kind“, da ist alles verwandt, da ist nicht „Vater und Mutter“, was sie geben, das bleibt zurück. Dort oben findet der Geist nur gleichgeartete Menschenseelen, die von dem Einen Vater in die hiniedrige Hülle gehaucht waren. Und diesem, sowie die Hülle fällt, hinaufgesammelt werden zu den ihnen verwandten Geistern, steht gegenüber: das הכרת הנפש מעמיה. Nur die Seele wird in diesen Kreis aufgenommen, die hinieden der Bestimmung nicht untreu geworden, die sie mit dem ihr angehörenden Verein von Seelen theilt. Vielleicht steht daher Richter 2, 10. nicht absichtslos: וגם כל הדור ההוא נאספו אל אבותיו: im Gegensatz zu dem darauf folgenden Geschlechte, von dem es B. 12. heißt: ויעזבו את אלקי אבותם. Das mit Josua zu Grabe gegangene Geschlecht war den Ueberlieferungen seiner Väter treu geblieben, sie konnten jenseits bei den עמים, die auf Erden אבותם waren, aufgenommen werden. Nicht so das darauf folgende Geschlecht, das der von den Vätern überkommenen Bestimmung untreu geworden. —

B. 9. אל מערת א siehe oben 23, 19.

B. 10. Der Erwerbstitel wird immer und immer wiederholt, weil in diesem Kauf ja, menschlich gesprochen, den Kindern die einzige Bürgschaft gegeben war, daß ihre Väter in diesem Lande ihr Land erkannten, und sich deshalb ihre bleibende Ruhestätte dort genommen hatten.

B. 11. Bis dahin war der Segen, den Jsaak genoß, nur ein Theil des Abraham zugewendeten Segens. Jetzt segnete Gott ihn selbstständig.

B. 12. Nur zweimal steht das Wort תולדות ganz voll geschrieben, מלא דמלא, sowohl mit dem Waw der Wurzel als dem Waw des Plurals: אלה תולדות שמים (1. B. M. 2, 4.) und אלה תולדות פרוץ (Ruth 4, 18.), bei Esau fehlt das Waw der Wurzel, sonst überall das Waw des Plurals, hier bei Jsmael fehlen

Zischmael's Sohn Abraham's, welchen die ägyptische Hagar, Sara's Magd, dem Abraham geboren,

13. es sind dies Namen der Söhne Zischmael's, sie blieben mit ihren Namen bei ihren Nachkommen: Zischmael's Erstgeborener Nebajoth, Kedar, Abbeel und Mibsam.

14. Mischma, Duma und Massa.

15. Chadad und Thema, Setur, Nafisch und Kedma.

16. Dies sind Söhne Zischmael's und

בְּרֵאֵבְרָהֶם אֲשֶׁר יִלְדָה הַגֵּר
הַמִּצְרִית שֶׁפָּתַח שָׂרָה לְאַבְרָהָם:

13. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל
בְּשִׁמְתָם לְהוֹלִדָתָם בְּכַר יִשְׁמָעֵאל
בְּנֵיָהּ וְקָרָר וְאֲדָבְאֵל וּמִבְשָׁם:

14. וּמִשְׁמַע וְדוּמָה וּמִסָּא:

15. חֲדָד וְתִמָּה יֶטוּר נָפִישׁ

וְקִדְמָה:

מִכְפָּזֵר. 16. אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל

fehlen beide. Es dürfte dies gewiß nicht absichtslös sein. Vielleicht weist das fehlende Wurzel-Waw auf eine Mangelhaftigkeit in der Erzeugung, somit auf eine innere, das fehlende Plural-Waw auf eine Mangelhaftigkeit in der Ausdehnung, der Vermehrung und Verbreitung hin. Die der göttlichen Naturordnung folgenden Erzeugnisse des Himmels und der Erde sind intensiv und extensiv vollkommen. Ebenso die Erzeugnisse des Perez, an welche sich die jüdische Heilshoffnung der Menschheit knüpft. Esau's zahlreiche Nachkommen haben eine extensive Größe, aber ihre innere, geistig sittliche ist noch mangelhaft. Einmal kommt das Wort auch von Jakob's Nachkommen vor (Kap. 37, 12.) und da steht es ebenfalls mit mangelndem Wurzel-Waw, das ist aber eben da, wo mit dem Vergehen gegen Josef die noch fehlende sittliche Vollkommenheit der Söhne Jakob's zu Tage tritt und die damit beginnende Läuterung eingeleitet wird. Ismael's Nachkommen hatten weder die extensive Größe Edom's, noch die intensive Isaa's.

B. 13. Diese Wiederholung שְׁמוֹת וְאֵלֶּה u. s. w. und dann noch einmal בְּשִׁמְתָם ist auffallend. Aus B. 16. ist ersichtlich, daß die hier Genannten נְשִׂאִים waren. Es scheint demgemäß, daß diese Namen als Namen der Stämme der Ismaeliden bekannt waren und wird hier gesagt, daß diese Namen der Stämme ursprünglich Namen der Söhne Ismael's waren, die sich dann als Stammnamen bei ihren Nachkommen erhalten haben.

B. 16. בְּחֲצֵרֵיהֶם וּבְטִירָתָם. Wir haben schon bemerkt, mit welcher Fähigkeit die beiden Charaktere des Vaters und der Mutter sich in den Nachkommen Ismael's vererbt haben. Dem Geiste und dem Verstande nach Söhne Abraham's, der Sitte und dem Freiheitsdrange nach Hagariten, fügten sie sich nicht in den Zwang der Städte und nicht der Gewalt absoluter Herrscher; sie wohnten in חֲצֵרִים, Gegensatz zu festen Städten. חֲצֵר verwandt mit עוּר; was beim Tempelzelt חֲצֵר war, war beim Tempelhaus עוּרָה. Es scheint חֲצֵר: Hilfsraum zu bedeuten, also diejenige Umgebung der Wohnung, die den Bewohnern zu ihren häuslichen Bedürfnissen und Handthierungen zu Gebote steht. Je mehr Menschen in feste Städte hineingekittelt werden, desto mehr werden sie von der Natur losgelöst, desto größer wird der Gegensatz zwischen Stadt und Land (s. oben bei Rain. S. 4, 17.)

dies ihre Namen in ihren Gehöften und Burgen, zwölf Fürsten ihren Stämmen.

17. Dies aber sind die Jahre des Lebens Jischmael's: Hundert Jahre, dreißig Jahre und sieben Jahre; er verschied und starb und wurde zu seinen Genossen gesammelt.

וְאֵלֶּה שְׁמֹתָם בְּחֻצְרוֹתָם וּבְקִיּוּרָתָם
 שָׁנִים עָשָׂר נְשִׂאִים לְאִמָּתָם:
 17. וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל מֵאָחַד
 שָׁנָה וְשִׁלְשִׁים שָׁנָה וְשִׁבְעַת שָׁנִים
 וַיָּנַח וַיִּקָּמַח וַיִּאָסֶף אֶל-עַמּוּיוֹ:

הצרות: wo Jeder sein Land und den Platz, dessen er bedarf, als Umgebung seines Hauses hat. Er hat Alles, was er braucht, in seinem Zelte (אהל die nächste Umstrahlung seiner Person) und in dem es umgebenden Hilfsraum: er ist unabhängig. Später wurde die Bauart mit חצרים auch in die Städte im Orient, wie noch jetzt in Jerusalem, hineingetragen, wo freilich dann in der Regel mehrere Häuser in einem חצר zusammen liegen. — טיר das verstärkte דיר, die Hürde, somit: festere Umgebung durch Wall und Mauer. —

נשיאים. Bei Jismael und Israhel heißen die Fürsten: נשיאים, bei Edom: אלופים. נשיאים heißen sonst Wolken, und der reinste Begriff des Fürsten ist damit gegeben. Was die Wolke ist, das hat sie von der Erde, und Alles was sie von der Erde empfängt, empfängt sie, um es, in Segen verwandelt, der Erde wieder zu spenden. Das ist der jüdische Fürst, den Koheleth 2, 12. als Den bezeichnet, אשר כבר עשוהו, den das Volk gemacht, d. i. der aus einer Vereinigung des Edelsten und Besten aus dem Volke bereits hervorgegangen ist. Es ist ein Glück, wenn der Fürst eine Wolke, ein נשיא ist. Ein solcher נשיא-Sinn ist nothwendig, ohne ihn kann keine Gesamtheit blühen, und durch ihn werden die Gesamtkräfte des Volkes auf Ein Ziel geleitet, dieses Ziel ist aber beim נשיא nicht die Wohlfahrt des Fürsten, sondern die Wohlfahrt des Volkes. Wie bei der Wolke der Erde, kommt durch den rechten Fürsten alle auf ihn vom Volke übertragene Macht und Fülle segnend dem Volke wieder zurück.

Dem gegenüber steht אלוה, ein solcher Fürst, der die Kraft des Volkes zu seiner eigenen Machtvergrößerung absorbiert, ein Oberhaupt, durch welches das Volk nicht stark, sondern schwach erscheint. אלה hat böse Wetter in unserer Sprache, es ist verwandt mit עלה: schwach, ohnmächtig werden, רלב, rabb.: beschämen, kränken, selbst חלה: ganz in etwas Anderes aufgehen, verschwinden. Also: solche Führer, denen gegenüber die Geführten alle Selbstständigkeit und Bedeutung aufgeben. Solche אלופים hat man im jüdischen Kreise nicht nöthig. Nicht umsonst singt die jüdische Nationalhymne mit Stolz: unsere אלופים sind die am meisten Belasteten — אלופינו מסובלים — die größte Nationalbürde lastet auf ihnen. Sie sind die Höchstbesteuerten! Und umgekehrt die אלופים יהודה (— sie kommen nur dies Eine Mal in Secharja 12, 5 und 6 vor —) fühlen sich nur durch den geistigen Beistand ihres Volkes stark, sie sprechen: 'אמצה לי יושבי ירושלים בר' צבאו אלקיהם!

18. Sie nahmen ihre Wohnstätten von Chawila bis Schur, welches vor Mizrajim liegt, in der Gegend, wo du nach Aschur kommst; vor dem Gesichte aller seiner Brüder ließ er sich nieder.

19. Und dieses sind nun die Nachkommen Jizchal's Sohn Abrahams; Abraham hatte Jizchal erzeugt.

20. Jizchal war vierzig Jahre alt, als er Ribka, eine Tochter des Aramiten

18. וַיִּשְׁכְּנוּ מִחַוִּילָה עַד-שׁוּר אֲשֶׁר
עַל-פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאַחַה אֲשׁוּרָה עַל-
פְּנֵי כָל-אָחָיו נָפַל: פ

19. וְאֵלֶּה הַתּוֹלְדוֹת יִצְחָק בֶּן-אַבְרָהָם
אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת-יִצְחָק:

20. וַיְהִי יִצְחָק בֶּן-אַרְבָּעִים שָׁנָה
בְּקַחְתָּו אֶת-רִבְקָה בַּת-בְּתוּאֵל

B. 18. וישכנו, weniger als וישבו, bezeichnet mehr ein vorübergehendes Niederlassen, entsprechend dem Nomadenleben der Ismaeliten. — על פני כל אחיו וגו' siehe Kap. 16, 12. נפל irgendwo hinkommen, wohin man nicht gehört, wo man sich nicht in die übrigen natürlichen Verhältnisse als aus ihnen hervorgegangen einreicht, so נפילים, wie vom Himmel Gefallene. Also hier von Völkerschaaren, die ihre Wohnplätze wählen, wo es ihnen beliebt, „wie dahin geschneit.“

תולדת

B. 19. Wenn wir bedenken, wie ausführlich im folgenden Verse die Abstammung, Verwandtschaft und Herkunft Rebekka's nochmals vorgeführt wird, so kann uns die Wiederholung der kurzen Notiz: אה יצחק הוליד אברהם nicht Wunder nehmen. Diese Verschiedenheit der beiderseitigen Abstammung erscheint als die tiefeingreifende Ursache alles Folgenden.

B. 20. Nicht umsonst hören wir, daß Jizchal bereits vierzig Jahre alt war, als er Rebekka heirathete. So sehr es Abraham's innigster Wunsch und ängstlichste Sorge war, daß Jizchal die entsprechende Gattin bekomme, ließ er ihn doch erst vierzig Jahre alt werden, obgleich er bei seinem hohen Alter doch nicht wissen konnte, wie lange er noch leben würde. Allein eben diese Zögerung dürfte aus derselben Sorge erwachsen sein. Jizchal's Charakter sollte erst volle, männliche Selbstständigkeit und Reife erlangt haben, damit er nicht nur materiell, sondern auch geistig die ganze Stütze der Gattin werden konnte. Deshalb auch das, nach der Ueberlieferung, noch vollkommene Kindesalter der Rebekka (worauf ja auch schon oben das נער (חסר) hinweisen würde — siehe das. — wenn sie nicht als אילוני gleichwohl an Jahren schon älter gewesen sein könnte), damit sie unter dem um so mächtigeren Einfluß des abrahamitischen Geistes um so mehr eine Sara werden könne. Wir haben schon den schneidenden Gegensatz zwischen Rebekka und ihrer Umgebung kennen gelernt. Gleichwohl erinnert uns die Schrift nochmals an ihre aramäische Herkunft und Verwandtschaft. War gleich Jizchal Abraham's Sohn und hat Abraham und nur Abraham auf ihn einen Einfluß geübt, und war er so zu einem ächten Sohn Abraham's gereift, so war Rebekka doch, trotz ihrer unleugbaren Vorzüge die Tochter

Bethuel aus Padan = Aram, eine Schwester des Aramiten Laban sich zur Frau nahm.

21. Da flehte Zizchaf zu Gott in Betreff seiner Frau, denn sie war unfruchtbar; da wurde ihm Gott erfleht, seine Frau Ribka empfang.

22. Da bewegten sich die Kinder heftig gegen einander in ihrem Schooße, und sie sprach wenn es so geschah: warum ich dies? Sie ging hin Gott zu erfragen.

הַאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם אֲחֹת לְבֵן
הַאֲרָמִי לֹא לְאִשָּׁה:

21. וַיַּעֲמֵר יִצְחָק לַיהוָה לְנִכְח
אִשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הוּא וַיַּעֲתֵר לוֹ יְהוָה
וַתֵּהֵר רִבְקָה אִשְׁתּוֹ:

22. וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ
וַתֹּאמֶר אִם-כֵּן לָמָּה זֶה אֲנִי וַתִּלְדֵּנִי
לְדָרֶשׁ אֶת-יְהוָה:

eines Aramiten, in Aram geboren und erzogen, und die Schwester eines der ausgeprägtesten Aramiten: Laban's! Wenn nach dem Erfahrungssatz unserer Weisen die meisten Söhne den Mutter-Brüdern ähneln — רב בנים הולכים אחר אחי האם — welche Kinder würden aus dieser Ehe zu erwarten gewesen sein, wenn die meisten Ebenbilder ihres Oheims geworden wären? — und so sind wir von vornherein auf den später hervortretenden Zwiespalt vorbereitet, werden uns nicht wundern dürfen, daß auch ein Esau erscheint, werden uns wundern, neben ihm doch auch einen Jakob zu finden.

B. 21. ויעתר יצחק: einbohren, מחתרת, Einbruch. Das gewaltsame Andringen eines Schiffes gegen Wind und Wellen ebenfalls: חתר. עתר daher ein dringendes Bitten und Beten. Aehnlich פגע ב- noch stärker. Die gerade aufwirbelnde Rauchsäule heißt auch: עתר ענן הקטרת, עתרה נשיות שונא. (Prov. 27, 6.): wenn ein Feind uns küßt, so merkt man, daß die Küsse ihm „abgerungen und abgedrungen sind“, daß sie nicht vom Herzen kommen. Pharao spricht: העתירו בערי, im Hiphil, „lasset Etwas zu Gott für mich dringen“, sendet einen mächtigen, einflussreichen Fürsprecher für mich zu Gott. Er weiß nicht, daß man zu Gott leichter kommt, als zu dem Unterschreiber des Sekretärs eines Amtmannes.

לנכח אשתו. Zwanzig Jahre lang hatte Zizchaf im Gebete vor Gott um Erfüllung des Wunsches gerungen, von Rebekka Kinder zu erhalten. Ihm war ja die Verheißung bekannt לך ורע יקרא, er hatte ja jedenfalls Kinder zu erhoffen; allein ob die Fortträger des Abraham'sbundes von einer Schwester Laban's geboren werden würden, daran durfte er, trotz ihrer eigenen Vortrefflichkeit, insbesondere nach so langem Harren, zu zweifeln anfangen, seine Bitte bezog sich daher speciell auf Rebekka. — Wir sehen hier, nicht nur der erste Stein, sondern auch der Weiterbau des Hauses Israel's war nur der unmittelbaren Allmachtsspende Gottes zu verdanken. Wie Sara war auch Rebekka עקרה.

B. 22. ויתרצצו von רוצץ, laufen, eilen, im Hiphil: וירצוהו מן הכר, sie spornten ihn zur Eile an, also: התרוצץ sich, oder, wo wie hier zwei, sich gegenseitig zur Eile drängen. Einer ließ den Andern nicht ruhen. — ותאמר אם כן gehört dem Accente nach zusammen und heißt wohl: sie sagte wenn es ihr so geschah: warum ich dies?

23. Da ließ Gott ihr sagen: Zwei Völker in deinem Schooße und zwei Staaten, von deinem Innern an werden sie sich scheiden; ein Staat wird mächtiger werden als der andere, und der mächtige dem geringeren dienen.

24. Als nun ihre Tage voll waren zum Gebären, siehe da waren Zwillinge in ihrem Schooße!

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה לָּהּ שְׁנֵי גֵוִים
בְּבֶטְנְךָ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמְעִיךְ יִפְרְדוּ
וְלֵאמֹם מְלֵאִם יֵאָמֵץ וְרֵב יַעֲבֹד צְעִיר:
24. וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לֵלְדָת וְהִנֵּה
חֹמֶם בְּבֶטְנָהּ:

d. h. warum mache ich so ungewöhnliche Erfahrungen? — ותלך, nach der Erläuterung der Weisen: zu Schem und Eber — den Bewahrern der von Noa empfangenen Traditionen — um durch sie Aufschluß von Gott zu erbitten.

W. 23. שני גוים וגו', ושני לאמים וגו'. Uns scheint die Lehre vom Parallelismus, des 'כפל ענין וכו', eine freilich bequeme, aber schon einer ernstern menschlichen Rede, geschweige denn einer Gotteschrift durchaus unwürdige Interpretationsstrücke zu sein. Raam Kinder, höchstens Betrunkene mögen כפל ענין במלות שונות gebankenleer lallen. לאם ist der Staatsverband, אין לאום אלא מלכות. Verschiedene Völker brauchen doch nicht verschieden gear-tete Staaten zu bilden. Europa zählt eine Menge Völker, und doch sind die meisten europäischen Staaten im Grundprinzip und Wesen fast dieselben. Rebekka wurde gesagt, sie trage zwei Völker in ihrem Schooße, die zwei verschiedene sociale Gestaltungen repräsentiren werden. Einen Staat, der seine Größe auf Geist und Sitte, auf das Menschliche im Menschen erbaut; einen anderen, der seine Größe in Schlaueit und Macht sucht. Geist und Macht, Sittlichkeit und Gewalt stehen einander gegenüber, und zwar schon von vor der Geburt an werden sie sich einander gegenüberstehen. Ein Staat wird immer mächtiger sein als der Andere. Die Schale wird fortwährend schwanken zwischen לאום וְלֵאמֹם. Die ganze Geschichte ist nichts als ein Kampf ob Geist oder Schwert, ob, wie das Wort der Weisen diesen Gegensatz ausdrückt, Jerusalem oder Cäsarea das Herrschende sein soll.

רַב heißt nie der Aeltere, sondern immer: groß an Zahl und Macht. Zuletzt wird Derjenige, der bis dahin als der Mächtigere erschienen, nur für den materiell Geringeren gearbeitet, dessen Sieg vorbereitet haben, und sich ihm zuletzt selbst unterordnen — der Träger des Geistes und der Sitte geht als der endliche Sieger aus diesem Kampfe hervor, und der Träger der Macht wird nicht vernichtet, wohl aber findet er zuletzt selber sein Ziel in der Huldigung und Hingebung an den Andern.

W. 24. והנה חומם וגו'. והנה leitet immer etwas Unerwartetes ein. Da nun Rebekka bereits völlig darauf vorbereitet war, daß sie zwei Knaben in ihrem Schooße trug, so kann ja dieser nun auch sich also erweisende Umstand nichts Unerwartetes gewesen sein und sich hierauf das והנה nicht beziehen. Es scheint daher das Gegenteil. Nach dem ihr gewordenen Aufschluß von dem völligen Gegensatz der zu erwartenden Kinder hatte man nicht anders erwartet, als daß die beiden Kinder einander durchaus nicht ähnlich sein würden, wie dies ja selbst bei Zwillingen vorkommt. Das Ueberraschende war daher, daß sie sich wirklich wie Zwillinge völlig ähnlich waren. Nur in der Constitution waren

25. Es kam der Erste hervor, rothwangig, ganz wie ein haarichter Mantel; sie nannten ihn Esau.

26. Nachher kam sein Bruder hervor, seine Hand Esau's Ferse haltend, den nannte er Jaakob; Zizchak war sechzig Jahre alt als sie sie gebar.

27. Als nun die Knaben heranwuchsen, da war Esau ein Mann, der

25. וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כָּלוֹ
בְּאֵדָרֶת שֵׁעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו:

26. וַאֲחֵרֶיכֶן יֵצֵא אָחִיו וַיִּדּוּ
אֶחָוֶת בְּעֵקֶב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב
וַיֵּצֵחֶק בֶּן־שָׁשִׁים שָׁנָה בְּלֵדֶת אֲתָם:

27. וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ

sie verschieden, der eine war — wie dies gleich erzählt wird — körperlich ausgebildeter, kräftiger als der andere. Vielleicht weist auch die mangelhafte Schreibweise חסר דחסר: חסר דחסר für חסר דחסר, (wie ראשו על ראשו 2. B. M. 26, 24.) auf die äußerlich völlige Gleichheit und scheinbare Einheit hin. Diese äußerliche völlige Ähnlichkeit, zusammen gehalten mit der verkündeten völlig verschiedenen einst entwickelten Zukunft, hätte geeignet sein dürfen, darauf aufmerksam zu machen, daß der Keim zu dieser einstigen Verschiedenheit tief innerlicher liege, und zu veranlassen, diese tiefverschiedene Innerlichkeit der beiden Knaben früh zu studiren. — חסר דחסר, wenn חסר דחסר kommt, so würde analog חסר דחסר von חסר דחסר, der Wurzel von חסר דחסר und חסר דחסר, abzuleiten sein und dann zwei Wesen bezeichnen, die sich gegenseitig bedingen, die gleichzeitig aus Einer Wurzel ihre Existenz gefunden, und so sich in dem vorhandenen Erhaltungsfonds zu theilen haben. Dann wäre allerdings die Verbalform חסר דחסר ungewöhnlich aus der Substantivform gebildet.

B. 25. אֲדָמוֹנִי, auch von David Sam. I. 16, 12., rothwangig, Zeichen von Lebensfrische. Er war auch haaricht. Haar bei neugeborenen Kindern ist ein Zeichen, daß so viel Ueberfluß an Kräften und Säften vorhanden, daß davon sogar bereits auf die Bildung des Haares — dieses sonst viel später sich bildenden Körperteils — verwendet werden konnte. Und nun hier gar noch ein solcher Ueberfluß, daß der ganze Körper bereits Flaum hatte. Deshalb nannten sie, d. h. alle, die bei seiner Geburt gegenwärtig waren, ihn עשו (von עשה), ein schon fertiger, gemachter Mann. Der hat das „Leben“ und die „abwehrende Kraft“ schon in Fülle gleich mitgebracht.

B. 26. וַיִּקְרָא, da nannte er, Zizchak. Auf diesen Umstand hatte die Umgebung nicht geachtet, wohl aber Zizchak. Er sah dem Esau fast ähnlich; das bei ihrer Geburt erscheinende Besondere war aber ein Gegensatz. Esau's Besonderheit lag in seiner Persönlichkeit; Jaakob's in dem, was er that, oder in der Stellung, die er einnahm. Er nannte ihn עקב: der wird hinterdrein kommen, läßt Esau den Vortritt, kommt aber nach, ist eben der צעיר, der Geringere, Schwächere, der unerwartet zuletzt als der Erste dastehen wird. (עקב heißt unerwartet nachkommen. Daher auch עקב: Jemandem unerwartet Leides thun, ihn überlisten). (Siehe zu Kap. 22, 19.).

B. 27. וַיִּגְדְּלוּ וַיְהִי. Unsere Weisen, die nirgends Anstand nehmen, auf die kleinen und großen Irrthümer und Schwächen in der Geschichte unserer großen Väter aufmerksam

den Fang versteht, ein Mann des Feldes; und Jaakob ein sich ganz hingebender Mann, der in Zelten wohnt.

יָדַע צֵיד אִישׁ שָׂדֵה וַיַּעֲקֹב אִישׁ הָאֵם
יָשָׁב אֶתְהָלִים:

und sie dadurch erst recht lehrreich für uns zu machen (Siehe das zu Kap. 12, 10. Bemerkte), geben auch hier durch eine Bemerkung einen Fingerzeig, wie der scheidende Gegensatz unter den Enkeln Abraham's nicht sowohl in der Anlage, als in der fehlerhaften Erziehung ihren eigentlichen Ursprung genommen haben dürfte. So lange sie klein waren, achtete man nicht auf die in ihnen schlummernde Verschiedenheit, (siehe B. 24.) ließ beiden eine ganz gleiche lehrende und erziehende Behandlung angedeihen und vergaß die große, große Erziehungslehre: חנוך לנער על פי דרכו וגו', jedes Kind nach der in ihm schlummernden Anlage und der daraus sich für die Zukunft entwickelnden Eigenthümlichkeit für das Eine reine Menschliche und Jüdische zu erziehen! Die große jüdische Aufgabe ist Eins und einfach nach ihrer Grundbedeutung, aber in ihrer Verwirklichung so reich und mannigfaltig wie die Verschiedenheit der Menschenanlagen und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit des Lebens.

Als Vater Jakob die Stämme unseres künftigen Volkes in seinen Söhnen um sein Lager erblickte, da umstanden ihn nicht nur künftige Priester und Lehrer, da stand der Levitenstamm, der Königsstamm, der Kaufmannsstamm, der Bauernstamm, der Kriegerstamm, da stand das Volk in allen seinen mannigfaltigsten Eigenthümlichkeiten und Lebensentwickelungen vor seinem Geistesblick, und Alle segnete er sie, und אִישׁ כְּבָרְתוֹ בָרַךְ, und Jeden nach seiner Eigenthümlichkeit, mit und in seiner Eigenthümlichkeit segnete er sie. Denn der mit Abraham gestiftete Gottesbund will ein ganzes, frisches, volles Volksleben für Gott gewinnen, ein ganzes Volksleben mit allen seinen mannigfaltigen Lebensgestaltungen für die Eine große Aufgabe gewinnen: לשמר דרך ר' לעשות צדקה ומשפט. Da soll die Kraft und der Muth nicht minder wie der Gedanke und das Gefühl ihre für Gott arbeitenden Träger haben, und Alle in den verschiedensten Wegen des Berufs die Eine große Gesamtaufgabe lösen.

Eben darum aber muß Jeder „על פי דרכו“, nach der aus seiner Anlage voraussichtlichen Lebenszukunft auf verschiedenem Wege für das Eine große Ziel erzogen werden. Einen Jakob und Esau auf derselben Schulbank, unter denselben Lebensgewohnungen, in gleicher Weise etwa für ein studirendes, denkendes Leben unterrichten und erziehen zu wollen, hieße: mit Sicherheit den Einen verderben. Ein Jakob wird mit immer steigender Lust aus der Quelle der Weisheit und Wahrheit schöpfen lernen, ein Esau aber kaum die Zeit erwarten können, wo er die alten Bücher, zugleich aber auch eine ganze Lebensbestimmung hinter den Rücken wirft, die er nur einseitig und in einer Weise kennen gelernt, für welche er in seinem ganzen Naturell keine Anlage findet.

Hätten Jizchak und Rebekka in Esau hineingeschaut und sich früh gefragt, wie kann selbst ein Esau, wie kann die Kraft und der Muth und die Gewandtheit, die in ihm schlummert, zur Bethätigung im Dienste Gottes gewonnen, und der künftige גבור nicht ein ציד, sondern in Wahrheit ein גבור לפני ר' werden: es hätten Jakob und Esau

28. Da liebte Jizchak den Esau, denn er war auch Jäger mit dem Munde; Ribka aber liebte den Jaakob.

28. וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו כִּי־צַיֵּד
בְּפִיו וּרְבֵקָה אֲהָבָת אֶת־יַעֲקֹב:

mit ihren ganz verschiedenen Anlagen doch im Geiste und im Leben Zwillingenbrüder bleiben, es hätte früh schon Esau's Schwerdt mit Jakob's Geist sich vermählen können, und wer weiß, welch' eine andere Gestaltung dann die Gänge der Zeiten genommen hätten. So aber ויגדלו הנערים, erst als die Knaben Männer wurden war man überrascht, aus Einem Mutterchooße, aus derselben Pflege, Erziehung und Schule so völlige Gegensätze hervorgehen zu sehen! Vgl. Jeschurun VIII. S. 153 u. ff.

So wie bei Jakob das אִישׁ הָאֵלִים die Gemüthsart, und יוֹשֵׁב אֲהָלִים die Berufsart bedeutet, so ist auch wohl bei Esau das אִישׁ יוֹדֵעַ צַד die Bezeichnung der Gemüthsart, und אִישׁ שֹׂרֵף der Beruf.

Wir haben schon bei Nimrod, als dessen geistiger Erbe Esau erscheint, den Begriff צַד in seiner Verwandtschaft mit כּוֹד betrachtet. Wie כּוֹד das in sich Tragen eines verschwiegenen Planes bis zur Zeit der Ausführung bedeutet, so erhält צַד nur noch die Nuance der Schwierigkeiten überwindenden Ausführung. Der צַד muß es verstehen, äußerlich ganz unschuldig zu erscheinen und den Gedanken des Verderbens still im Herzen zu tragen. Es ist die vollendete Uebung der Tücke, in einem andern Gebiete: der Diplomatie. Esau verstand die Jagd, die Kunst der Selbstbeherrschung im lauernden Selbstinteresse. Die ganze oben angegedeutete, seinem Naturell so widerstrebende Erziehungsweise, die ihm geworden, die sein eigentliches Naturell nur zu Zeit abwartender Geduld zurückdrängte, konnte einer solchen Richtung nur Nahrung gewähren. Diese Sinnenart führte ihn dazu, אִישׁ שֹׂרֵף zu werden. Gerade dadurch, daß man ihn früher an die „Schulbank“ geschmiedet hatte, war er nun jetzt aus Widerwillen ganz draußen. Dem gegenüber war Jakob אִישׁ הָאֵלִים, ein Mensch, der nur Eine Richtung kennt, und dieser sich ganz hingiebt, in seinem ganzen Wesen nur Eins. Er ging auf in das Streben, als Abraham's Enkel, Jsaak's Sohn seine Aufgabe zu erfüllen, und deshalb wurde er ein יוֹשֵׁב אֲהָלִים, ein Mensch, der die höchste Aufgabe in Lösung der in Menschenkreisen zur Uebung und Entfaltung kommenden Erkenntniß und Erfüllung — so wie er als Mann zuerst dort, im Menschenkreise, die höchste Offenbarung des göttlichen Waltens erkannte und lehrte — יַעֲקֹב קָרָא בֵּית.

B. 28. Ein zweites Moment, das nur verderblich wirken konnte, war die Getheiltheit der Gefühle der Eltern hinsichtlich ihrer Kinder. Einheit der Eltern in der Erziehung und gleiche Gesinnung und Liebe zu allen ihren Kindern, — selbst zu dem weniger gut gearbeteten, das ja, mehr noch als das körperlich kranke, am meisten der liebenden Hingebung bedarf — das ist die erste Grundbedingung und der Eckstein einer jeden Erziehung. — Daß Jizchak's Sympathien sich dem Esau und Rebekka's dem Jakob zuwendeten, läßt sich übrigens aus der Anziehungskraft der Contraste leicht erklären. Jizchak, den vom Opfertode wieder auferstandenen, sehen wir dem Geräusche der Welt gerne entzogen, lieber in der Nähe stiller Dede, am Brunnen des „mich-schauenden-Lebendigen“, als in der Nähe des

29. Einst ließ Jaakob ein Gericht kochen, da kam Esau vom Felde und war matt.

30. Da sprach Esau zu Jaakob: Laß mich doch von diesem rothen Rothen da schlingen, denn ich bin matt! Darum nannte er sich Edom.

31. Da sprach Jaakob: Verkaufe mir noch wie heute deine Erstgeburt.

32. Esau erwiederte: Siehe ich gehe zu sterben, wozu ist mir da die Erstgeburt!

33. Da sagte Jaakob: Schwöre mir doch wie heute; da schwur er ihm und verkaufte seine Erstgeburt dem Jaakob.

29. וַיֵּד יַעֲקֹב נְיֹוד וַיָּבֵא עֲשָׂו מִן

הַשָּׂדֶה וְהוּא עָיִף:

30. וַיֹּאמֶר עֲשָׂו אֶל-יַעֲקֹב הֲלֵעִיטָנִי

נָא מִן-הָאָדָם הָאָדָם הַזֶּה כִּי עָיִף

אַנְכִי עַל-בֶּן קָרְא-שְׁמוֹ אֶדוֹם:

31. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכֶּרֶה כִּי־וּם אֶת-

בְּכֹרְתְךָ לִי:

32. וַיֹּאמֶר עֲשָׂו הִנֵּה אֲנִכִי הוֹלֵךְ

לְמוֹת וְלִמְהֵרָה לִי בְּכֹרְהָ:

33. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הֲשִׁבְעָה לִי

כִּי־וּם וַיִּשְׁבַּע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת-בְּכֹרְתוֹ

לְיַעֲקֹב:

bewegten Menschenverkehrs wohnen. Daß ihm Esau's kräftiges, thatkectes Wesen gefiel und er in ihm vielleicht eine Kraft zur Stütze des Hauses erblickte, die ihm abging, wäre nicht unmöglich; Rebekka hingegen sah in Jakob's ganzem Wesen ein Lebensbild aufblühen, oon dem sie im Hause ihres Vaters keine Ahnung hatte — die Sympathien sind erklärlich, allein Eltern sollten sich nicht von solchen dunklen Gefühlen in Beziehung zu ihren Kindern leiten und bestimmen lassen. —

ציד בפיו. Entweder: er führte die Jagd im Munde, wusste den Vater durch Erzählung seiner Jagdabenteuer und Heldenthaten zu fesseln, oder, was wahrscheinlicher: es war auch Jagd in seinem Munde, er übte auch Jagd, war auch ein Jäger mit dem Munde. Dieselbe berechnende und fangende Kunst wusste er auch gegen das Gemüth des Vaters zu üben. Rebekka's Liebe zu Jakob kam aber von selbst, war von ihm nicht „erjagt“; sein Wesen gewann ihre Liebe: אהבת אה יעקב.

W. 29. וַיֵּד הiphil von ווד (der Grundwurzel von כוד und צוד): Etwas lange zubereiten und ganz reif werden lassen. Daher ja auch Ausdruck der absichtlichen vorbedachten That im Gegensatz zu der unvorfäglichen. Dem hiphil nach hat er es nicht selbst bereitet, sondern durch Andere. נוד: wie מול und נמל, וול und נול, וור und נור, scheint auch וור und נור zusammen zu hängen, und נוד das Weichgefottene zu bedeuten.

W. 30. הלעיטני לעט (verwandt mit לרט, glühen) gierig hinunterschlucken. Es ist nicht sowohl das Gericht, als die Farbe die ihn reizt. Sie vergegenwärtigt ihm das Blut des röchelnden Thieres, die Augenweide nach welcher er im Felde jagt. „Gieb mir rasch von dem so prächtig Rothen!“ Und er rühmte sich noch später dieses charakteristischen Ausdrucks und nannte sich: Edom (das Roth-Sein).

W. 31. כיום Siehe zu 21, 23.

34. Jaakob aber hatte Esau Brod und ein Gericht Linsen gegeben; er aß, er trank, stand auf und ging; so verachtete Esau die Erstgeburt.

Kap. 26. B. 1. Es kam Hungersnoth in's Land, außer der ersten Hungersnoth, die in Abraham's Tagen war. Da

34. וַיַּעֲקֹב נָתַן לְעֵשָׂו לֶחֶם וְיַיִן
עֲדָשִׁים וַיֹּאכַל וַיִּשְׂתֶּה וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ
וַיִּבֹז עֵשָׂו אֶת-הַבְּכֹרָה: פ

כו 1. וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ מִלְכָּד הָרְעֵב
הָרְאשֹׁן אֲשֶׁר הָיָה בְיַמֵּי אַבְרָהָם

B. 34. ויעקב נתן, nicht: ויהן יעקב, hatte ihm bereits sofort gegeben, hatte nicht seinen Hunger benutzt um ihn zum Verkaufe zu zwingen. מכר heißt auch nicht nothwendig verkaufen im eigentlichen Sinne, sondern auch: überlassen, preisgeben, צורם (V. 32, 30) את סיסרא (Richter 4, 9.)

Von diesem ganzen Kaufpakte, finden wir übrigens, bekam Jakob nicht den geringsten Vorzug oder Vortheil, vielmehr ward Esau groß wie ein Fürst während Jakob sich bei den Schafen plagen mußte, also, daß die בכורה gar keinen äußern Vortheil gewährte; es konnte sich vielmehr nur darum gehandelt haben, wem die geistige Leitung des Hauses einst anvertraut werden sollte. Dazu kommt, daß beide noch Knaben — nach Baba Bathra 16, b. erst 15 Jahre alt — waren. Die בכורה war also nur in kindischem Spiele verkauft worden — so nennt sie auch קפרא in ב"ר in משחקים: ב"ר, also von einem Schacher, oder einem ernstesten Geschäfte konnte gar nicht die Rede sein. Esau kommt Abends hungrig nach Hause, Jakob kocht sich gerade ein Gericht: gieb mir rasch von diesem Rothen, mich lechzt danach, spricht Esau. Jakob giebt ihm, und spricht: so wie du gierig nach diesem Rothen bist, so fehlt mir die בכורה. Du treibst dich den ganzen Tag auf dem Felde herum und eben dachte ich mir, wie es werden würde, wenn der Vater einmal stürbe und das Abrahamszelt ein Jägerhaus werden sollte — deshalb lechze ich nach der בכורה wie du nach dem Gerichte. Nehmen wir hinzu was die oben citirte Ueberlieferung sagt, daß an diesem Tage Abraham gestorben war und Jakob sich nun denken mußte, wie es sein würde, wenn statt Jizchak, Ismael Abraham's Stelle vertreten sollte, sich denken durfte, der Großvater stirbt und der Enkel, der seine geistig sittliche Stelle einst ausfüllen soll, treibt sich auf dem Felde auf der Heßjagd herum — so ist diese ganze Verhandlung der beiden Knaben so erklärlich als charakteristisch. Und wie diese damals einander gegenüber standen, so standen Jakob und Esau Jahrhunderte lang zu einander. Jakob giebt gerne sein Materielles dem danach lechzenden Esau hin, wenn dieser ihm nur gestattet, seiner geistig sittlichen Lebensaufgabe zu warten. —

Kap. 26. B. 1. Seit das Land Abraham zum einstigen Besitze verheißen worden, sehen wir dasselbe wiederholt von Hungersnoth heimgesucht, eben das Land, das bestimmt war von Milch und Honig überzufließen. Denn die Blüthe dieses Landes soll nicht blos durch die Arbeit des Menschen und die Gunst der Natur, sondern in erster Linie durch die Sittlichkeit und Rechtschaffenheit seiner Bewohner bedingt sein. „Es speit die Bewohner aus, sobald sie sittlich entarten.“ So wie das Volk ursprünglich ein „hartes“, schwer zu gewinnendes Volk, durch die Macht des Gesetzes das Gottes-Volk wurde, so war auch

ging Jizchal zu Abimelech, dem Könige der Philister, nach Gerar.

2. Da erschien ihm Gott und sprach: Gehe nicht nach Mizrajim hinab, wohne in dem Lande, das ich dir sagen werde,

3. halte dich in diesem Lande auf, so werde ich mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinem Samen gebe ich alle diese Länder und halte den Schwur aufrecht, den ich deinem Vater Abraham geschworen.

4. Ich werde deinen Samen wie die Sterne des Himmels vermehren und deinem Samen alle diese Länder geben, und es werden sich durch deinen Samen alle Völker der Erde segnen,

וַיֵּלֶךְ יִצְחָק אֶל-אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ-פְּלִשְׁתִּים גְּרָרָה:

2. וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה וַיֹּאמֶר אֵל-תֵּרַד מִצְרַיִם שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ:

3. גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמָּךְ וְאֶבְרַכְךָ כִּי-לָךְ וְלִזְרַעְךָ אֶתן אֶת-כָּל-הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהִקְמַתִי אֶת-הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ:

4. וְהִרְבִּיתִי אֶת-זְרַעְךָ כְּכּוֹכְבֵי-הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזְרַעְךָ אֶת כָּל-הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהִתְבְּרְכוּ בְזְרַעְךָ כָּל-גּוֹי הָאָרֶץ:

sein Boden an sich hart und unfruchtbar, der Hungersnoth preis, und nur eben durch die Macht desselben Gesetzes zum Lande der Fülle und des Segens zu umwandeln. Garisim und Ebal, das ist das Bild der Alternative, zwischen welche das Volk von vornherein gestellt war; müste Öde der eine, üppige Blüthe der andere. Und auf Ebal, den öden, ward der Altar der Thora gebaut. Denn völlig voraussetzungslos soll durch das Gesetz ein Ebal zum Garisim werden. Land und Volk gehören innig zusammen, keines erreicht die Blüthe ohne das andere.

B. 2. Aus B. 3 ist ersichtlich, daß Jizchal die Absicht hatte, nach Mizrajim, der gewöhnlichen Zuflucht vor Hungersnoth, zu gehen. Er ging zuerst zum Abimelech, dem Bundesgenossen seines Vaters, wie es scheint, um womöglich durch ihn Hilfe zu finden. Es war aber auch dort die Noth. Da erschien ihm Gott mit der Weisung, keinen menschlichen Schutz zu suchen. Sein Acker sei die Pflege des Gottesgehorsams. שכן, wohne ruhig, ist mehr als גור und weniger als ישב. Wiederholt האל, gerade diese Länder, die du so wiederholt der Hungersnoth erliegen siehst, gebe ich dir und deinen Nachkommen, damit, durch Befolgung meiner Gesetze, dort sich eine solche Blüthe entfalte, daß dadurch alle Völker der Erde sich veranlaßt sehen werden, bei euch und in Befolgung eures Beispiels die Wege zu suchen und zu betreten, durch welche der Mensch Selbstschöpfer seines Segens wird.

5. als Folge davon, daß Abraham auf meine Stimme gehört: und was ich ihm zur Hut übergab gehütet: meine Gebote, meine Gesetze und meine Lehren.

5. עָקַב אֲשֶׁר-שָׁמַע אֲבִרְהָם בְּקוֹלִי
וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֵרָתִי מִצְוֹתַי הַקּוֹתֵי
וְתוֹרָתִי:

B. 5. עקב, siehe vor. Kap. B. 26. — וישמר משמרתִי, שמר die allgemeinste Bezeichnung dessen, was von uns hinsichtlich des uns von Gott übergebenen Gesetzes erwartet wird. Es ist uns ein anvertrauter Schatz, dem gegenüber wir שומרים sein sollen, den wir hüten und nach dem Willen des Eigners verwenden sollen, über den wir aber nicht nach eigenem Willen disponiren können.

Die Pflicht des Hüters involvirt zunächst zwei Thätigkeiten: 1. stete Aufmerksamkeit, das Anvertraute muß ihm immer präsent sein; daher die gewöhnliche Erläuterung: ושמרתם זו משנה (כ"ח an vielen Stellen): Hüten heißt Lernen, denn eben „Lernen“ ist ja nichts als das stete Gegenwärtighalten des geoffenbarten göttlichen Willens in allen seinen Beziehungen. 2. Schutz: den Schatz mit solchen schützenden Veranstaltungen zu umgeben, daß er in seiner Integrität erhalten bleibe; daher jene jüdische Nationalgewissenhaftigkeit, die sich in der Selbstüberwachung durch גורות und תקנות bethätigt. Diese Gewissenhaftigkeit, die sich nicht nur vor dem Unrecht, sondern auch vor Allem hütet, was an das Unrecht gränzt und leicht zu ihm führt, hat auch Abraham bethätigt. —

מצוה, צוה verwandt, wie schon Kap. 2, 1. bemerkt, mit צבא: auf einen Posten stellen, wodurch der Wille des Befehlenden in weitesten Kreisen gleichsam durch seine Stellvertreter verwirklicht wird, und dadurch gleichsam dessen Persönlichkeit den weitesten Umfang (צבא) gewinnt, durch צוה bildet er sich ein צבא. Daher מצוה im engeren Sinne zunächst solche Aufträge, durch welche die göttlichen Zwecke des Rechts und der Milde, משפט וצדקה, die Gott in seiner Welt gepflegt wissen will, also die Pflichten der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Milde, Liebe u. zur Verwirklichung kommen. —

תקות, von תקק (siehe Jeschurun VIII. S. 436.): die die sinnliche Willkür beschränkende Normen, die Gesetze der Sittlichkeit und Heiligung des leiblichen Lebens.

הורה, wie wir glauben, nicht von ירה sondern von הרה, wie הולך von הלך; הורה: einen Keim in sich aufnehmen, הורה: einen Keim in Jemanden legen, daher: den Keim des Wahren und Guten, den Keim des Geistigen und Sittlichen in den Andern legen: Lehren. תורתִי somit: die von Gott geoffenbarten Lehren des Wahren und Guten, die von uns in Geist und Gemüth aufgenommen werden sollen, die Erkenntniß des Wahren und die Entschlüsse zum Guten zu erzeugen. מצוה ist die zu lösende Aufgabe, חוק schafft den zu dieser Lösung fähigen Menschen, תורה giebt die Erkenntniß dazu.

Es dürften die hier von Abraham bezeugten Pflichterfüllungen dem (1. B. M. 18, 19.) ausgesprochenen Inhalte seiner Bestimmung parallel sein. מצוה entspricht dem עשות צדקה ומשפט, שמר דרך ד' לעשות וגו' חקתי, ist der Weg zu solcher Erfüllung, und תורתִי ist das צוה את בניו ואת ביתו, die Belehrung und Erziehung zu solchem Leben. (Siehe das.)

6. Darauf blieb Jizchaf in Gerar.
 7. Die Leute des Ortes fragten nach seiner Frau, er aber sagte: Sie ist meine Schwester; denn er fürchtete zu sagen: meine Frau, es könnten die Leute des Ortes mich umbringen wegen Ribka's, denn sie war gut von Anblid.
 8. Es war jedoch als er dort bereits längere Zeit gewesen, schaute Abimelech, der König der Philister, durch das Fenster und sah wie Jizchaf mit Ribka seiner Frau scherzte.
 9. Da rief Abimelech Jizchaf und sagte: Gleichwohl ist sie ja deine Frau, wie hast du denn gesagt, sie ist meine Schwester! Jizchaf erwiderte ihm: Weil ich dachte, ich könnte ihretwegen sterben.
 10. Da sagte Abimelech: Was hast du gethan! Wie leicht hätte der Eine unter dem Volke deiner Frau beigewohnt und so hättest du über uns eine Verschuldung gebracht.
 11. Darum befahl Abimelech dem ganzen Volke also: Wer diesen Mann und seine Frau berührt wird getödtet werden.
 12. Da säete Jizchaf in diesem Lande

- שני. 6. וישב יצחק בגרר:
 7. וישאלו אנשי המקום לאשהו ויאמר אחתי הוא כי ירא לאמר אשתי פריהרגני אנשי המקום על-רבקה כר טובת מראה הוא:
 8. ויהי כרארכו לו שם הימים וישקף אבימלך מלך פלשתים בצד החלון וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשהו:
 9. ויקרא אבימלך ליצחק ויאמר אנה הנה אשהך הוא ואנך אמרת אחתי הוא ויאמר אליו יצחק כי אמרתי פראמות עליה:
 10. ויאמר אבימלך מהזאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם את-אשהך והבאת עלינו אשם:
 11. ויצו אבימלך את-כל-העם לאמר הנגע באיש היה ובאשהו מות יומת:
 12. ויזרע יצחק בארץ ההוא

B. 6—11. Siehe Kap. 12, 10 f. und Kap. 20. — Daß die Besorgniß nicht ungegründet war, beweist der Umstand, daß, da Ribka's wahres Verhältniß zu Jizchaf bekannt zu werden schien, Abimelech es für nöthig erachtete, sie durch ein bei Todesstrafe ergangenes Verbot in Schutz zu nehmen. שם הימים, כי ארכו לו שם הימים, durch die Länge der Zeit wurde er wieder unvorsichtiger. — אחד העם: der König.

B. 12. In diesem Lande und in diesem Jahre, Land und Jahr waren ungünstig und doch fand er hundert שערים. Im Munde der Weisen heißt allerdings שער auch Maas, allein in חנוך kommt es nur als Thor und Marktplatz vor. So 2. B. Rön. 7, 1. Daher heißt auch wohl das Stw. שער: zu Markte setzen, feilbieten, davon Prov. 23, 6. 7. אל תלחם את לחם רע עין וגו' כי כמו שער בנפשו כן הוא וגו'.

und erreichte in diesem Jahre hundert Märkte; da segnete ihn Gott.

13. Da der Mann aber groß ward, immer zunahm an Größe bis daß er übermäßig groß war,

14. und ihm ein Reichthum an Schaafen, ein Reichthum an Rindern und großer Ackerbau wurde: da wurden die Philister eifersüchtig auf ihn.

15. Alle die Brunnen, die die Knechte seines Vaters in den Tagen seines Vaters Abraham gegraben hatten, hatten bereits Philister zugeworfen und mit Erde ausgefüllt.

וַיִּמְצָא בַשָּׁנָה הַהִוא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ יְהוָה:

שְׁלִישִׁי. 13. וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיִּגְדַּל הַלֶּחֶף וַיִּגְדַּל עַד כִּי־גִדַּל מְאֹד:

14. וַיְהִי־לּוֹ מִקְנֵה־צֹאן וּמִקְנֵה־בָקָר וַעֲבָדָה רַבָּה וַיִּקְנֵאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים:

15. וְכָל־הַבְּאֵרֹת אֲשֶׁר חָפְרוּ עֲבָדֵי אָבוֹ בְּיַמֵּי אַבְרָהָם אָבִיו סָתְמוּם פְּלִשְׁתִּים וַיִּמְלְאוּם עֶפְר:

zu Tische ladet, so ist es ihm als „ob er mit seiner Seele zu Markte siße“, als ob er ein Stück von seinem Leben feilbiete. האנים שוערים (Zirm. 29, 17.) sind „Markthüter“, Früchte die nicht vom Markte kommen, nicht verkäuflich sind, d. h. schlechte Früchte. שערורה und שערורה in Zirmija und Hosea heißt: Feilheit. Demgemäß hieße hier שוערים מאה: hundert Märkte. Es reichte der Ertrag nicht nur für seinen Bedarf aus, sondern er brachte das Hundertfältige gegen gewöhnliche Erträge davon auf den Markt. — ויברכהו ר. So war er zuerst der Gottgesegnete. Indem er den Segen nicht wucherisch aufspeicherte, sondern auf den Markt brachte, kam in dem Hungerjahr sein Segen der allgemeinen Noth zu Gute, und zuerst erblickte man in ihm nur den von Gott gesegneten Mann.

B. 13. ויגדל האיש, nicht ויגדל, auch nicht יצחק ויגדל, sondern ויגדל האיש, es ist dies ganz aus der Anschauung der Philister gesprochen: es ward ihnen der Mann zu groß und dadurch nicht nur ihr Reid, sondern auch ihre Eifersucht erregt. Ganz ebenso bei Jakob in Beziehung zu Laban's Söhnen ויפרץ האיש (1. B. M. 30, 43.).

B. 14. ויקנאו אותו, nicht ויקנאו בו wie gewöhnlich. קנה: etwas erwerben und als Eigenthum besitzen, davon ja מקנה: der Kauf und מקנה: das Eigenthum, der Besitz. — קנא: sein Eigenthum vindiciren, etwas als seiner Person gebührend fordern. Daher — קנא ב an dem Andern Etwas für sich in Anspruch nehmen, als eigentlich sich gebührend betrachten: Jemanden um Etwas beneiden. קנא את: die ganze Person fordern, sein Recht auf die Person geltend machen, so: וקנא את אשתו, er warnt die Frau vor Treubruch. So auch hier: ויקנאו אותו, nicht: sie beneideten ihn um den Segen, der war im Grunde in einer solchen Zeit ja ein Segen für das Allgemeine; allein sie fühlten sich durch die Stellung und das Ansehen verletzt, die er dadurch erlangte; ihre קנאה bezog sich auf den Mann mehr als auf seinen Reichthum.

B. 15. Diese dem fremden Abrahamiden als solchem sich zuwendende Eifersucht hatte sich schon sofort nach Abraham's Tode, als ja noch Zizhat gar nicht unter ihnen war,

16. Da sagte Abimelech zu Sizchal:
 Gehe von uns fort, denn du bist uns
 viel zu mächtig geworden.

16. וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל־יִצְחָק לֵךְ.
 מֵעַמָּנוּ כִּי־עֲצַמְתָּ מִמָּנוּ מְאֹד:

durch schadenfrohe Vernichtung der Brunnen geltend gemacht, die doch, wo auch immer sie sich befinden, eine öffentliche Wohlthat sind.

Mit dieser קנאה leitet sich eine ganze Reihe von Ereignissen ein, die ein mit Sizchal eingetretenes neues Stadium bezeichnen. Abraham mit allem seinem Reichtum und doch ebenfalls Fremdling in Mitte der Völker, errang durch seine ganze Persönlichkeit eine solche Achtung, daß er unbeneidet und unbeeifersüchtelt als נשיא אלקים unter ihnen wandelte. Einmal machte sich eine ähnliche Feindseligkeit geltend, die aber sofort von dem Fürsten desavouirt wurde (oben 21, 26.). Mit Sizchal begann das Galuth, begann die Verheißung גר יהי ורעך sich zu erfüllen. Das dem Abraham noch völlig ungetrübte Glück war bei Sizchal bereits durch Neid und hitanirende Eifersüchtelei getrübt, und Jakob erscheint uns bereits in vollendeter Knechtsgestalt. Damit ist eine dreifache Stellung der Abrahamiden als Fremde in Mitte der Völker gezeichnet: als Knecht, als beneidete Größe, als verehrte Hoheit. In allen dreien Schicksalsstellungen hat sich der Gottesbund schützend und segnend bewährt, der daher sich selbst nicht nur als ein עקב ועם יצחק עם אברהם, sondern als ein: ברית אברהם, ברית יצחק, ברית יעקב, manifestirte, in welchem Ausdruck die Väter nicht als Personen, sondern als Typen der durch sie zur Anschauung gekommenen verschiedenen Manifestationen der Kraft des göttlichen Bundes erscheinen.

Wenn einst das Galuth ihre Söhne zur endlichen, unverlierbaren Selbstständigkeit führen soll, so muß es sich daher in der entgegengesetzten, steigenden Linie entwickeln und in jedem Stadium den ברית bewähren. Es ist zuerst: ברית יעקב, die Prüfungsjahrhunderte in Knechtsgestalt und der im Elend in uns und an uns sich bewährende Gottesbund. Dieses Stadium liegt — vielleicht — bereits zurück. Als „Jakob“ haben wir uns glänzend bewährt, אי עניוהא לישראל — es gilt nun die Lösung des zweiten Stadiums, ברית יצחק, frei und selbstständig in Mitte der Völker, den Gegensatz und den Neid nicht zu scheuen, emancipirt das Abrahamsvermächtniß weiter zu tragen und des ברית יצחק, des uns gegen Neid und Eifersucht schützensden Gottesbundes gewärtig zu sein: es ist dies eine Galuth-Probe, die wir noch zu bestehen haben. — Dann erst dürfen wir dem letzten Galuth-Stadium entgegenharren, nicht obgleich wir Juden, sondern eben weil wir Juden, die Anerkennung und Achtung der Völker zu gewinnen, und Abraham gleich als נשיא אלקים unter ihnen zu wandeln: ברית אברהם. Dann werden die Völker selbst uns in das alte Erbe einsetzen — והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לך — und dann wird die Weltgeschichte den alten Satz gelöst haben, mit welchem bereits vor Jahrtausenden das Programm unseres Galuth und unserer Erlösung gegeben ist: — חכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אוכר והארץ אוכר (3. B. M. 26, 42).

17. Jizschaf ging von dort fort, lagerte im Thale Gerar und ließ sich dort nieder.

18. Da grub Jizschaf die Wasserbrunnen, welche sie in Abraham's Tagen gegraben und die Philister nach Abraham's Tode verstopft hatten, wieder auf, und nannte sie mit den Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte.

19. Es gruben die Knechte Jizschaf's im Thale und fanden dort einen Brunnen lebendigen Wassers.

20. Da stritten die Hirten von Gerar mit Jizschaf's Hirten und sagten: Unser ist das Wasser! Darum nannte er den Brunnen Eßel (Händel); denn sie hatten Händel mit ihm gesucht.

17. וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם יִצְחָק וַיַּחֲן בְּנֶחֱל־
גֶרָר וַיֵּשֶׁב שָׁם:

18. וַיֵּשֶׁב יִצְחָק וַיַּחְפְּרוּ אֶת־
בְּאֵרֵת הַמַּיִם אֲשֶׁר חָפְרוּ בְיַמֵּי
אֲבֹתָהֶם אֲבוֹ וַיִּסְתְּמוּם פְּלִשְׁתִּים
אַחֲרֵי מוֹת אֲבֹתָהֶם וַיִּקְרָא לָהֶן
שֵׁמוֹת בְּשֵׁמֹת אֲשֶׁר־קָרָא לָהֶן אֲבוֹ:

19. וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי־יִצְחָק בְּנֶחֱל־
וַיִּמְצְאוּ־שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים:

20. וַיִּרְיבוּ רֵעֵי גֶרָר עִם־רֵעֵי יִצְחָק
לֵאמֹר לָנוּ הַמַּיִם וַיִּקְרָא שֵׁם־הַבְּאֵר
עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ:

B. 16. לך מעמנו כי עצמת ממנו מאור. Es dürfte eine tiefe Wahrheit in der ם=Stufe der zum הימין, zum Ziele der Tage fördernden Geüla liegen, welche in dem Propheten-Bermächtniß der Endzeichen unseres Alphabets (siehe zu לך לך, S. 212), auf diese Stelle hinweisend, niedergelegt ist. Es dürfte damit uns gesagt sein: wie die unfreundliche קנאה, wie der Meid und die Eifersucht der Völker, die das glückliche Galuth=Israel auf der Jizschaf=Stufe findet, und die zu ihm sprechen: 'לך מעמנו כי עצמת וגו', nicht das geringste unter den göttlichen Werkzeugen zu unserer Rettung bilden. Wer weiß, wie leicht Jizschaf ohne diese ihn wieder in die Isolirung weisende Philister=Eifersucht in den großen Betrieb seines Reichthums und in die vornehme bürgerliche Stellung, die er dadurch gewonnen, mehr als es dem Sohne Abraham's und dem Träger seines geistigen Bermächtnisses geziemte, hätte aufgehen können, vor welchem Aufgehen eben die zurückweisende קנאה ihn rettend bewahrte. Gewiß ist es, daß seine, seiner Stufe entgegenreisenden emancipirten Söhne durch die trotz Allem abweisende קנאה immer wieder auf sich selbst zurückgewiesen werden, und daher diese קנאה kein unbedeutendes, rettendes Heilmittel sein dürfte, welches ihrem Glücke beigegeben ist, um dem so verlockenden Reiz desselben entgegenzuwirken, — und sie an ihren eigentlichen jüdischen Beruf immer wieder und wieder zu mahnen. —

B. 20. Daß das Brunnengraben etwas Erlaubtes, der Grund und Boden freies Gut und der Brunnen Demjenigen gehörte, der ihn gegraben, dürfen wir bei einem Sohne Abraham's voraussetzen und finden dies überdies oben Kap. 21, 30. bestätigt, da dort Abraham nur das officielle Zugeständniß fordert, daß er den Brunnen gegraben. Ueberdies war es ein lebendiger Quell, den sie fanden, also aus der Tiefe springendes Wasser,

21. Sie gruben einen anderen Brunnen, auch über den stritten sie, da nannte er ihn Sitna (Haderung).

22. Er rückte von dort fort und grub einen andern Brunnen, über den stritten sie nicht, da nannte er ihn Rechoboth (Räumlichkeit), denn jetzt hat Gott uns Raum geschafft, nun können wir in dem Lande gedeihen.

23. Er zog aber von dort hinauf nach Beer-Scheba.

21. וַיַּחְפְּרוּ בְּאֵר אַחֶרֶת וַיִּרְיבוּ
בֵּם-עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ שִׁטְנָה:
22. וַיַּעֲתִק מַשָּׁם וַיַּחְפֹּר בְּאֵר
אַחֶרֶת וְלֹא רָבו עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ
רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּרְעִמָה הַרְחִיב
יְהוָה לָנוּ וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ:
רביעי. 23. וַיַּעַל מִשָּׁם בְּאֵר שָׁבַע:

von dem man nicht sagen konnte, daß es etwa einem Andern entzogen wäre. Gleichwohl chikanirten sie, so recht in der Jahrhunderte herab gegen den Galuth-Juden geübten Weise: den Brunnen hast du gegraben, das Loch gehört dir, aber das Wasser ist unser! — עשך kommt in חנ"ך nur dies einzige Mal an dieser Stelle vor. Im Rabbinischen ist עסך sehr gewöhnlich. עסוק, מחעסך: sich mit Etwas beschäftigen, עיסמך: ein Geschäft, und עסיקין ganz in dem Sinn wie hier: Rechtsstreitigkeiten. Die Wurzel scheint verwandt mit עוק, עוק, חוק, עשך, die alle ein starkes Erfassen und Festhalten beduten. Daher dürfte עשך: Etwas gewaltsam mit dem Geiste erfassen heißen, Etwas chikanös zu erlangen suchen. עסך jedoch, rabbinisch, allgemein: die Erreichung eines Zweckes oder eines Gegenstandes mit dem ganzen Geiste erfassen, sich mit Etwas beschäftigen.

22. f. עתק Siehe oben Kap. 12, 8.

23. f. Bis dahin hatte ihn die Feindseligkeit der Philister gezwungen in die Isolierung gedrängt, die er vielleicht als Abraham's Sohn freiwillig hätte suchen sollen. Ähnlich der Ghetti-Isolierung, in welche der Judenhaß und Judenneid seine Entel Jahrhunderte lang zwängte. Bis dahin war ihm Gott nicht wieder erschienen, hatte ihn nicht seines Schutzes versichert, hatte ganz ungehindert den Neid und die Feindseligkeit gegen ihn und auf ihn wirken lassen. War es vielleicht heilsam, den Abraham'ssohn gewaltsam aus dem möglichen Versinken in Reichtum und Menschenansehen erwerbende Geschäftstätigkeit zu drängen? Erst jetzt, wo er (22.) glaubte sich sagen zu dürfen, fortan ungehindert im Lande bleiben und weiter gedeihen zu können, und er nun freiwillig hinaufzog zu der alten Isolierungsstätte, wo einst seine Wiege gestanden, wo er bei seinem Vater in der Kindheit gewohnt und wo sein Vater seiner gelstig großen Aufgabe gelebt (Kap. 21, 33.), — erst da (24.) erscheint ihm Gott, versichert ihn seines Schutzes und seines Segens, sagt ihm, er sei noch der alte Gott seines Vaters Abraham's, und werde sich auch ihm also schützend und segnend bewähren, und Alles dies um seines Vaters willen, den er — wie sonst nie wieder — "עברי", nennt, und mit diesem Namen dem Sohne Alles gesagt hat, was Er auch von ihm erwartet. Und wie er nun dort sofort einen Altar baut und die geistige Standarte des Abrahamberufes erhebt, und dort sein

24. In dieser Nacht erschien ihm Gott und sprach: Ich bin der Gott deines Vaters Abraham, fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir und werde dich segnen und deinen Samen vermehren um meines Dieners Abraham's willen.

25. Da baute er dort einen Altar, verkündete im Namen Gottes und schlug dort sein Zelt auf, und es stachen dort die Knechte Jizchaks einen Brunnen an.

26. Abimelech aber war zu ihm von Gerar gereist und was er an Genossen hatte und auch sein Feldherr Pichol.

24. וַיֵּרָא אֱלֹהֵי יְהוָה בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ אֶל-תִּירָא כִּי-אֶתְּךָ אֲנֹכִי וּבְרַכְתִּיךָ וְהִרְבִּיתִי אֶת-זַרְעֲךָ בְּעֶבְרַת אַבְרָהָם עִבְדִּי:

25. וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וַיִּטְּ שָׁם אֹהֶלֹו וַיִּכְרוּ-שָׁם עִבְדֵי יִצְחָק בְּאֵר:

26. וַאֲבִימֶלֶךְ הַלִּזְרִי אֱלֹהֵי מִנְרָה וַאֲחֹת מְרַעְהוּ וּפִיכֹל שַׂר-צְבָאוֹ:

Zelt aufschlägt ohne zuvor die Güte und die Beschaffenheit des Bodens zu untersuchen und ohne sich zuvor zu überzeugen, ob dort auch Wasser zu finden sei, kommt ihm Alles von selbst entgegen. — Wasser finden seine Leute beim ersten Spatenstich und der Fürst, der ihn fortgewiesen, sucht ihn selber unter allen möglichen Ehrenerweisungen in seiner Zurückgezogenheit auf — Alles Dinge, um welche er bis jetzt vergebens und unter Unannehmlichkeiten gerungen! —

B. 25. כרה und חפר sind verschieden. Aus כרה ויחפרהו (Ps. 7, 17.) und da חפר auch überhaupt aufsuchen, aufspähen, somit wohl aus der dunkeln, unbekanntem Tiefe an's Licht heben heißt, ist wohl כרה, das ja überhaupt bereiten heißt, der Anfang des Grabens und חפר die Vollendung, so tief graben, bis Wasser hervorquillt. Früher, bei den Philistern, mußte Jizchak Wasser suchen und um das Gefundene streiten. Jetzt, wo ihm Gott erschienen und er an dieser Stelle, um alles Andere unbekümmert, sein Zelt aufgeschlagen hatte, brauchte er nicht erst zu suchen, wo seine Knechte den ersten Spatenstich ansetzten, da fanden sie auch Wasser. Abimelech's Besuch und dies Graben war gleichzeitig.

B. 26. Dieser Besuch des Abimelech ist sehr charakteristisch. Obgleich er selbst dem Abraham'ssohne die dem Vater zugesicherte Bundestreue gebrochen, lag ihm doch daran, von dem Sohne einen Bundeseid zu erhalten. War es ja auch in späterer und spätester Zeit des jüdischen Nationallebens eben die jüdische Nation, die jedem völkerrechtlich geschwornen Bundeseide unter allen Umständen die Treue hielt, und um dieser Treue willen notorisch geachtet war. Ebenso charakteristisch ist das ונשלחך בשלום, „daß sie ihn ungeplündert fortgewiesen“, rechnen sie als hohe Wohlthat an! —

מרעהו, während רע, von רעה ein inniges Freundschaftsverhältnis bezeichnet, in welchem Jeder in dem Andern seine „Weide“, seine Befriedigung findet, bezeichnet מרע mehr den Vergnügungsgenossen, wie bei Simson. Es scheint auch das כו mehr ein sachliches als ein persönliches zu bezeichnen, mehr „Bekanntschaft“ als Bekannter, ebenso mehr Genos-

27. Da sprach Sizchaf zu ihnen: Warum seid ihr zu mir gekommen? Ihr habt mich ja gehasst und mich von euch fortgeschickt!

28. Sie antworteten: Wir haben doch wiederholt gesehen, daß Gott mit dir war, da sagten wir, möge doch ein Eid zwischen uns sein, zwischen uns und dir; so möchten wir ein Bündniß mit dir schließen:

29. daß du uns nichts Böses thuest, wie wir dich nicht berührt haben und wie wir dir nur Gutes erzeigt und dich ja in Frieden haben ziehen lassen; du bist ja nun ein Gesegneter Gottes!

30. Er bereitete ihnen ein Gastmahl, sie aßen und tranken,

31. standen früh am Morgen auf, schwuren Einer dem Andern, Sizchaf entließ sie, und sie gingen von ihm in Frieden.

32. Am demselben Tage kamen Sizchaf's Knechte und erzählten ihm wegen des Brunnens, den sie gegraben, und sagten ihm: Wir haben Wasser gefunden!

33. Er nannte ihn Schibah, darum ist der Name der Stadt Beer Scheba bis auf den heutigen Tag.

27. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יִצְחָק מִדּוּעַ בָּאתֶם אֵלַי וְאַתֶּם שִׂנְאתֶם אֹתִי וַתְּשַׁלְּחוּנִי מֵאַהֲבָתְכֶם:

28. וַיֹּאמְרוּ רָאוּ רְאִינוֹ כְּרִהֲנָה יְהוָה עִמָּךְ וַנֹּאמֶר הָהִי נָא אֱלֹהֵי בֵינוֹתֵינוּ בֵּינֵינוּ וּבֵינֶךָ וְנִבְרָתָה בְּרִית עִמָּךְ:

29. אַם-תַּעֲשֶׂה עִמָּנוּ רָעָה כַּאֲשֶׁר לֹא נִגַּעְנוּךָ וְכַאֲשֶׁר עָשִׂינוּ עִמָּךְ רַק טוֹב וְנִשְׁלַחְךָ בְּשָׁלוֹם אַתָּה עֹתָה בְּרוּךְ יְהוָה:

חמשי. 30. וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ:

31. וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֹּקֶר וַיִּשְׁבְּעוּ אִישׁ לְאָחִיו וַיִּשְׁלַחֵם יִצְחָק וַיֵּלְכוּ מֵאַהֲוֹ בְּשָׁלוֹם:

32. וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא וַיָּבֹאוּ עֲבָדֵי יִצְחָק וַיַּגִּידוּ לוֹ עַל-אֲדוֹת הַבְּיָאָר אֲשֶׁר חָפְרוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ מָצָאנוּ מַיִם:

33. וַיִּקְרָא אֹתָהּ שִׁבְעָה עַל-כֵּן שֵׁם-הָעִיר כָּאֵר שִׁבְעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: ׀

senſchaft als Genoffe. — ארוחה ſcheint den ganzen Borrath an Genoffen zu bedeuten, was er nur an Genoffen befaß. ארוח kommt ja häufig auch von Perſonen vor, וראונוי, וראונוך u. ſ. w. — פיכול, da der Feldherr in Abraham's Zeit auch פיכול hieß, ſo kann es, wenn es nicht derſelbe war, ein amtlicher Name ſein, wie אבימלך für alle philiftäiſchen Könige, ſo: פי כל „der Mund Aller“, d. h. der Befehlshaber, für alle dortigen Feldherren.

B. 33. Abraham hatte למקום, den Ort, die Gegend באר שבע genannt, Sizchaf den Brunnen שבעה — entweder von dem dort geleifteten Eide, oder weil ihm dort Gott ſichtbar im Bunde mit ſeinen concreten, irdiſchen Verhältniſſen, (das Siebte mit den

34. Esau war vierzig Jahre alt, da nahm er die Judith, die Tochter des Chitthers Beeri, und die Bofmath, die Tochter des Chitthers Elon, zur Frau.

35. Sie waren ein Geistes-Trutz dem Jizchak und der Ribka.

Kap. 27. V. 1. Es war nun, als Jiz-

34. ויהי עשׂו בן־אַרְבָּעִים שָׁנָה
וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־יְהוּדִית בַּת־בְּעֵרִי
קַחְתִּי וְאֶת־בִּשְׁמַת בַּת־אֵילֹן קַחְתִּי:
35. וְהָיוּ מִרְתָּ רֹחַם לְיִצְחָק
וְלְרִבְקָה: ׀

כו 1. וַיְהִי כִּי־זָקַן יִצְחָק וַתְּהַיֶּינּוּ

Sechsen), sich gezeigt; es war dies der Glanzpunkt in Jizchak's Leben — durch Beides erhielt die später dort gebaute Stadt ihren Namen.

V. 34. Mit dieser Heirath und noch dazu zugleich zweier Chitterinnen hatte Esau vollständig seine Unfähigkeit zur Tragung des Abrahamsberufes besiegelt. In einem Hause, wo gar zwei Töchter Cheth's walteten, war das abrahamitische Prinzip begraben. Wir haben gesehen, wie Jizchak und Ribka es als ihre Aufgabe erkannten sich zu isoliren, und nun denke man sich: Jizchak baut einen Altar und ויקרא בשם ד' und sein eigener ältester Sohn bringt die ע"ו in's Haus! Natürlich heißt es dann, daß sie מורת רוח וגו' waren.

V. 35. מרה, מורת רוח. Grundbedeutung: entgegenfahren, daher מורה: Scheermesser, das im rechten Winkel gegen das Haar fahren muß. (Aehnlich מול gegen und beschneiden). מרה auf Gemüth und Handlungsweise übertragen heißt demnach: gerade Etwas darum wollen oder nicht wollen, weil es der Andere nicht will oder will. Sie waren beiden, Jizchak und Ribka, trotzig entgegen, obgleich diese sonst in ihren Sympathien nicht übereinstimmten, und zwar bedeutsam Jizchak zuerst. Daß Schwiegertochter und Schwiegermutter sich nicht ganz vertragen, ist nichts so ungewöhnliches, zumal wenn die Letztere auch dem Sohne nicht ganz hold ist. So aber heißt es לצהק zuerst; denn es war hier nicht ein Gegensatz in gleichgiltigen Dingen. Sie waren ein vollendetes Widerspiel gegen den Geist, der in Jizchak und Ribka lebte.

Diese beiden Verse sind eine höchst bedeutsame Einleitung zu der nun folgenden Geschichte.

Kap. 27. V. 1. Wir folgen, wie schon wiederholt bemerkt, unsern Weisen, und halten es nicht für unsere Aufgabe, die Apologeten unserer großen Männer und Frauen zu sein, so wenig wie das Gotteswort es unterläßt, auch Verirrungen und Schwächen von ihnen zu berichten. Hat Rebekka Jakob veranlaßt, den Vater zu täuschen, so steht da ungeschminkt: בא אחיך במרמה. R. Chanina äußert sich (ב"ר 67.) über die in diesem Kap. erzählten Vorgänge: וותרן הוא, כל מי שאומר הב"ה וותרן הוא, „wer etwa sagt, Gott lasse seinen Frommen Etwas hingehen, „fromme“ Männer dürfen sich schon Etwas erlauben, וותרן אלא מאריך, dem sollen die Eingeweide umgewendet, (eigentlich losgerissen) werden, רוחיה וגבי דליה, זעקה אחת הזעיק יעקב אבינו לעשו אימתי נפרע לו בשושן הבירה וזעק רוחיה (Esther 4, 1. wie 1. V. M. 27, 34.) Gottes Langmuth borgt lange und fordert doch zuletzt das Ihre; Einen Schrei ließ Vater Jakob den Esau schreien, und der

hat alt geworden und seine Augen zu
dunkel waren um zu sehen, rief er seinen
עֵינָיו מְרִיבִים וַיִּקְרָא אֶת־עֵשָׂו |

ward in Sufa bezahlt, wo Jakob's Enkel über Esau's Enkel ebenso bitter schreien musste.“
ג' דמעות הוריד עשו אחת מימינו ואחת „drei Thränen“, heißt es im Thanchuma, והיא האכילתם לחם דמעה וחשקמו בדמעות שלש „drei Thränen weinte Esau, eine entquoll seinem rechten, eine seinem linken Auge und eine unterdrückte er, und sie, die bitterste, die nichtgeweinte, hat uns das Brod des Erils mit Thränen gesalzen und uns die Thränen in vollem Dreimaß zu kosten gegeben.“ — Allein wenn eine besonnene, ruhige Betrachtung dieses Ereignisses eine Ueberzeugung aufnöthigen sollte, bei welcher dasselbe viel von seinem Herben verlieren dürfte, so glauben wir nicht dieselbe deshalb unterdrücken zu müssen, um nicht als Apologeten zu erscheinen. Wird ja immer noch genug übrig bleiben, das sich der Billigung entzieht, zumal wenn es an dem Charaktermaßstab eines Volkes gemessen wird, dessen Ehrennamen „שורן“, lautet, das nur auf „geradem“ Wege alle seine Ziele erreichen, und dem jede Krümme für jedes Ziel widerstehen soll. —

Suchen wir denn ein Verständniß der Handlungsweise der drei Hauptpersonen in diesem häuslichen Drama, so ist uns Jakob's Verfahren völlig klar und durchsichtig. Von vorn herein appellirt die Mutter an seinen blinden Gehorsam gegen ihren Befehl (B. 8.). Sie erwartet nicht, daß er es um seines Vortheils willen thun werde, erwartet, daß sein ganzer Charakter als אָן שׂא sich dagegen sträuben werde, und schneidet daher jede Einwendung durch den mütterlichen Befehl und die Pflicht des kindlichen Gehorsams ab. Alles dabei geschehnde Unrecht und alle daraus entstehenden Folgen übernimmt sie; er hatte nur zu gehorchen. Was Jakob that, geschah daher nur aus Gehorsam gegen seine Mutter, und seine Handlungsweise trifft nur der Tadel, daß auch der kindliche Gehorsam seine Gränze in dem Gebote des Sittengesetzes findet, wo man auch aus Gehorsam gegen eine Mutter keine Täuschung begehen darf.

Allein, was hat Rebekka wollen? Der ärgste Juden- und Bibel-Feind wird doch Vernunft, oder wenn man lieber will, Klugheit in ihrem Verfahren suchen müssen, ja, je verschmitzter ein solcher eine jüdische Aeltermutter darstellen möchte, um so weniger wird er ihr die vollendete Imbecillität, die kinderhafteste Dummheit anmuthen wollen. Und gleichwohl, wenn ihre Absicht nichts anderes gewesen sein sollte, als durch diesen Betrug den Vatersegen auf das Haupt ihres geliebten Jakob zu lenken, welchen irgend nur denkbaren Erfolg konnte sie davon erwartet haben! Schreibe man in ihrer Ansicht dem Vatersegen welche Wirkung man wolle zu, immer musste unausbleiblich der Erfolg in das Gegentheil ihrer Erwartung ausschlagen. Sollte der Vatersegen den vorzüglichen Gottessegen auf das Haupt des Gesegneten herabrufen, wie konnte sie glauben, — gelänge es auch den blinden Vater —, Gott, den Allsehenden, durch eine so erbärmliche Mummerei zu täuschen, oder glauben, der Abrahamssegen, den Gott an die Bedingung des zu üben- den צדקה ומשפט geknüpft hatte, könne von demselben Gott auf dem Wege einer solchen List und Täuschung erschlichen werden! War aber mit dem Vatersegen irgend ein con-

ältesten Sohn Esau und sprach zu ihm: **בְּנֵי הַגִּדְלָל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנֵי וַיֹּאמֶר**
 Mein Sohn! Er sprach zu ihm: Hier **אֵלָיו תִּנְגְּנִי:**
 bin ich.

kreter Vortheil verbunden, etwa ein Vorzug in der einstigen Erbschaft, wie hätte eine solche, auf Betrug beruhende Ertheilung nicht **בְּקוֹחַ טַעִיָּה**, nicht durch und durch in ihren Folgen wichtig sein sollen! War doch die Entdeckung des Betruges unaussbleiblich. Wenn auch die Ausführung der Mummerei gelang, mit Esau's Heimkehr war unabweislich Alles an dem Tag — das mußte sich ja Rebekka sagen! Und dabei, wie plump die ganze Komödie, ein paar Ziegenfelle um Hals und Hände, wer als die vollendetste Arglosigkeit konnte damit getäuscht werden! — Was konnte sie mit einer solchen Komödie beabsichtigt haben — was Anders als eben die Komödie! Nur so, nur wenn die unaussbleibliche Entdeckung von vornherein mit berechnete Absicht gewesen, gewinnt Alles Sinn und Verstand, und wird von Rebekka's Standpunkt aus — begreiflich, und — wenn gleich nicht völlig zu billigen — doch zufällig gleichzeitig auch sehr wohl zu entschuldigen.

Als Einleitung zu diesen Vorgängen haben wir den Bericht gelesen, wie Esau der großen abrahamitischen Aufgabe aus freien Stücken den doppelten Faustschlag in's Angesicht gegeben, indem er zwei chittische Frauen geheirathet. Wenn Etwas Jizchak über die vollständige Unwürdigkeit seines ältesten Sohnes hätte die Augen öffnen können, so wäre es ja Dies gewesen. Gleichwohl sehen wir Jizchak seinen ältesten Sohn rufen, um ihn zu segnen, d. h. ihn zum künftigen Führer und Lenker des abrahamitischen Hauses zu machen. Was muß Esau für ein „Jäger mit dem Munde“ gewesen sein, wie muß er sich zu verstellen gewusst haben, daß er trotz seines ganzen unabrahamitischen Lebens den Vater getäuscht und sein Herz gefangen genommen!

In dem Wörtchen **נָא** — **הֲנֵה נָא וְקִנְיָהּ** — „siehe ich bin ja doch schon alt“ — liegt klar, daß er schon lange den Entschluß gehabt, einen solchen Segen zu ertheilen, daß dagegen aber remonstrirt worden. Rebekka hatte ihm wahrscheinlich stets gesagt: lasse es doch noch, hat ja noch Zeit, bist ja noch nicht so alt u. dgl., und hatte gehofft, inzwischen Jizchak zu enttäuschen. Es war ihr aber nicht gelungen. Was wollte sie nun? Was konnte sie wollen? Nichts, als ihm einmal ad hominem zu demonstrieren, daß, und wie er getäuscht werden könne! Wenn ihm gegenüber selbst ein Jakob, ein **אִישׁ חַם**, sich als **גִּבּוֹר צַדִּיק** verstellen kann, wie viel leichter einem Esau, sich ihm als **חַם** zu verstellen! Und das — Jizchak's Enttäuschung durch diese Täuschung — gelang auch Rebekka vollkommen. Sobald ihm die Täuschung zum Bewusstsein kam, faßte ihn ein jäher Schreck — er sah, nach dem Ausdruck der Weisen, das Gehirnom vor sich geöffnet, sah wie er sein Leben lang getäuscht worden. Sofort fiel ihm die Binde von den Augen, er faßte sich rasch und fügte bewußtvoll und aus freien Stücken: **גַּם בָּרוּךְ הוּא יְיָ** hinzu.

So hat auch **לוי בן יהושע** wohl diese Vorgänge aufgefaßt, indem er (z. B. St.) äußert: **לֹא מִמָּה שֶׁהִיָּתָה רַבְקָה אוֹהֶבֶת אֶת יַעֲקֹב יִחִיר מֵעֲשׂוֹ עֲשָׂתָה אֵת הַדָּבָר הַזֶּה אֲלֵא**, „nicht etwa weil Rebekka den Jakob mehr als

2. Er sprach: Siehe ich bin ja doch bereits alt geworden, weiß nicht den Tag meines Sterbens.

3. Und nun, nimm doch deine Geräthe, dein Gehänge und deinen Bogen und gehe auf's Feld und jage einmal mir ein Wildpret.

4. Und bereite mir Wohlſchmeckendes

2. וַיֹּאמֶר הַיְהִינָנִי וְקִנְיִי לֹא יִדְעֵמִי יוֹם מוֹתִי:

3. וְעַתָּה שְׂאֵנֶיָּהּ כְּלִיָּהּ הַלְיָהּ וְקִשְׁתָּהּ וְצֵאת הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִי צוּדָה:

4. וַעֲשֵׂה-לִי מִטְעָמִים כְּבִישׁ:

Esau liebte hat sie dies gethan, sondern damit dieser nicht mehr komme und den alten Vater täusche."

Auch Jizchal's Verfahren dürfte bei näherer Betrachtung des Segens, den er Esau ertheilen wollte, sich klarer herausstellen. Esau selbst hatte gar nicht erwartet, daß Jizchal ihm den ganzen Segen hätte ertheilen wollen, fragt er ihn ja sogleich: הלא אצלח לי? hast du denn nicht mir einen Segen vorbehalten, d. h. du hättest doch gewiß, wenn du mich gesegnet hättest, noch einen Segen für Jakob zurückbehalten, gib diesen Segen mir! Wohl gesteht ihm dies Jizchal zu, indem er ihm aber den Inhalt des Jakob ertheilten Segens mittheilt, zeigt er ihm, daß nur dieser Segen sich für Esau geeignet hätte, der für Jakob reservirt gewesene Segen für Esau völlig ungeeignet war.

Zwei Elemente waren durch seine beiden Söhne in seinem Hause vertreten, in Esau die materielle Macht, in Jakob die geistige. Beide Richtungen, das war Jizchal wohl bekannt, sind für das Gedeihen der Nation nöthig. Es war Jizchal ferner wohl die Prophezeiung bekannt: וְרַב עֹבֵר צַעִיר, der materiell Stärkere werde dem materiell Geringern dienen. Jizchal durfte aber geglaubt haben, die abrahamitische Bestimmung solle von einem Esau und einem Jakob in brüderlicher Vereinigung und gegenseitiger Ergänzung fortgetragen werden, und hatte deshalb Esau einen Segen materiellen Inhalts bestimmt, für Jakob aber einen geistigen in petto. Dieser für Jakob reservirt Segen hatte nun aber für Esau keine Bedeutung, dem Naturell und Sinn für diese geistige Seite des abrahamitischen Hauses abging. Rebekka aber kannte aus Laban's Hause die Unmöglichkeit und den Unsegen einer solchen Zerklüftung, sie wusste aus Erfahrung, wie auch das Materielle nur in einem vom Abrahamsgeiste durchwehten Hause, in einer vom Abrahamsgeiste geleiteten Hand zum Segen und zur Heilblüthe gelangt, sie schaute das Richtige, sie erkannte in dem entgeistigten Materiellen den Fluch, und sah den Segen nur ungetheilt auf Einem Haupte erblühen. Solche Erwägungen dürften die Handlungsweise Beider erklärlich finden lassen. Sehen wir nun das Einzelne:

B. 3. 4. Was mochte Jizchal veranlaßt haben, seinem Sohne, den er segnen wollte, zu sagen: koch mir erst ein schönes Gericht! Man hat sonderbarer Weise eine Parallele in Elifha's Saitenspiel (Röm. II. 3, 15.) finden wollen; als ob auch einem guten Braten eine das Gemüth begeisternde Kraft inne wohne! Man dürfte jedoch übersehen haben, daß nicht בעבור אברכך, sondern בעבור חברכך נפש steht. Dies findet sich bei einem ähnlichen Segen sonst nie. Die Persönlichkeit segnet, aber nie irgend ein hervorgehobener

wie ich es liebe, und bringe es mir damit ich es esse, damit dich meine Seele segne bevor ich sterbe.

5. Ribka aber hörte als Jizchak zu seinem Sohne Esau sprach, und Esau ging auf's Feld, Wild zu jagen um es heimzubringen.

6. Ribka aber hatte zu ihrem Sohne Jakob also gesprochen: Siehe ich habe deinen Vater also zu deinen Bruder Esau reden hören:

7. Bringe mir doch Wildpret heim und mache mir Wohltschmeckendes damit ich esse, so will ich dich segnen vor Gott bevor ich sterbe.

אֶהְבֵּתִי וְהִבִּיאָה לִּי וְאֹכְלָה בְּעֵבֹר
הַבְּרֶכֶת נַפְשִׁי בְּטֶרֶם אָמוּת:

5. וְרִבְקָה שָׁמְעָה בְּדַבַּר יִצְחָק
אֶל־עֵשָׂו בְּנֹו וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו הַשָּׂדֶה לְצֹוּד
צִיד לְהִבְיֹא:

6. וְרִבְקָה אָמְרָה אֶל־יַעֲקֹב בְּנָה
לְאִמֹר הִנֵּה שָׁמְעֵתִי אֶת־אָבִיךָ
מְדַבֵּר אֶל־עֵשָׂו אַחִיךָ לְאִמֹר:

7. הִבִּיאָה לִּי צִיד וְעֲשֵׂה־לִּי
מִטַּעַמִּים וְאֹכְלָה וְאַבְרַכְכָּה לְפָנַי
יְהוָה לְפָנַי מוֹתִי:

Theil derselben, wie פס. Ähnlich findet sich nur in Hiob: לא ברכוני חלציו (Kap. 31. 20.). Da ist es klar. Die Lenden, der erwärmte Leib des nackten Armen fühlt die Wohlthat des Wohlthäters und segnet ihn dafür. Ebenso vom Menschen zu Gott: ברכי נפשי, wo nicht bloß allgemein der Entschluß Gott zu dienen ausgesprochen, sondern der Mensch angeregt werden soll, einmal durch und durch Alles zu fühlen, was ihm Gott gethan, damit jede Faser seines Wesens ihm diene!

Somit dürfte es auch hier klar sein. Jizchak wollte Esau im Sinne seines künftigen Berufes segnen. Wie er hoffte, daß seine Anlagen sich einst für sittliche Zwecke segensreich bethätigen sollten, so sollte er einmal im Momente des Segens erscheinen. Soll einmal das wilde Waidhandwerk für einen edeln menschlichen Zweck bethätigen! Denn allerdings scheint es, daß dieses Jagen, um dem alten, schwachen Vater ein kräftiges Gericht zu bringen, nicht zu Esau's täglicher Beschäftigung gehörte. Er hatte Lust am Waidwerk, am rauchenden Blute, an Ueberwindung der Kraft der Thiere. Aber einem schwachen Kranken damit Labung zu erjagen lag nicht in Esau's Charakter. „Nimm doch einmal die Geräthe deines täglichen Berufes und erjage mir Wildpret und bereite du selbst mir schmackhafte Gerichte“, sollst einmal die Geräthe der wilden Jagdlust zu einer wohlthätigen, einen alten Mann erquickenden Handlung verwenden, sollst einmal fühlen, wie wohl es thue, mit seiner Kraft Andern eine Freude zu machen. Darum lenkt er auch in dem Segen, den er dem vermeintlichen Esau ertheilt, ihn von dem Waidhandwerk zu dem „von Gott gesegneten Felde“, zu dem Ackerbau hinüber, zur Wahrung des Wohlstandes im jüdischen Nationalleben. Dieses Erquicktwerden und dieses Gesegnetwerden durch die gewährte Erquickung liegt in dem: בעבור הברכה נפשי. Darum auch B. 5: Jetzt ging Esau einmal auf die Jagd mit dem Zweck, להביא, es nach Hause zu bringen!

B. 7. Das 'ר לפני' ist eine Umschreibung des נפשי: ich will dich als vor 'ר wirkend, d. h. mit deinem Berufe wohlthuend, segnen.

8. Und nun mein Sohn, höre auf meine Stimme, in Betreff dessen, was ich dir befehle.

9. Geh' doch zu den Schaafen und nimm mir von dort zwei gute Ziegenböckchen, damit ich sie wohlschmeckend deinem Vater bereite wie er es liebt,

10. dann bringst du sie deinem Vater und er isst, damit er dich vor seinem Tode segne.

11. Da sagte Jaakob zu Ribka, seiner Mutter: Siehe, Esau mein Bruder ist ein haarichter Mann und ich bin ein glatter Mann,

12. vielleicht wird mein Vater mich betasten, so werde ich in seinen Augen wie ein Betrüger sein, und so werde ich auf mich Fluch und keinen Segen bringen.

13. Seine Mutter aber sprach zu ihm: Ueber mich komme dein Fluch, mein Sohn; nur gehorche meiner Stimme und gehe hole mir.

14. Da ging er und nahm und brachte es seiner Mutter; seine Mutter bereitete Wohlschmeckendes wie es sein Vater liebte.

15. Dann nahm Ribka die kostbaren Kleider ihres ältesten Sohnes, die sie bei sich im Hause hatte, und bekleidete damit ihren jüngern Sohn.

8. ועתה בני שמע בקלי לאשר אני מצוה אתך:

9. לך-נא אל-הצאן וקח-לי משם שני גדיי עזים טובים ואעשה אתם מטעמים לאביך כאשר אהב:

10. והבאת לאביך ואכל בעבר אשר יברכה לפני מותו:

11. ויאמר יעקב אל-רבקה אמו הן עשו אחי איש שער ואנכי איש חלק:

12. אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה:

13. ותאמר לו אמו עלי קללתך בני את שמע בקלי ואלך קח-לי:

14. וילך ויקח ויבא לאמו ותעש אמו מטעמים כאשר אהב אביו:

15. ותקח רבקה את-בגדי עשו בנה הנדל החמוד אשר אהבה בבית ותלבש את-יעקב בנה הקטן:

11. Wiederholt heißt es hier und im Verfolge immer אמו, da sie nur als Mutter es forderte und er nur als Sohn gehorchen zu müssen glaubte.

B. 12. כמתעתע, wie ein Betrüger, wie Einer, der Jemanden irre führen will. Dieses „כ“ erklärt Alles. Jakob war kein Betrüger, wollte nicht täuschen, allein er wird, meint er, gar nicht Zeit haben, Jizchak aufzuklären, daß er nur der Mutter nicht ungehorsam sein wollte, Jizchak wird ihm sofort als Betrüger fluchen. Damit hatte er ihr aber auch indirekt auf die ehrerbietigste Weise gesagt, wie verwerflich ihm das Ganze wie es ihm als fluchwürdige Täuschung erscheine.

B. 15. אשר אהבה בבית, beiläufig ein charakteristischer Einblick in Esau's Ehe. Seine Kostbarkeiten vertraute er nicht seinen Frauen an!

16. Die Felle der Ziegenböckchen hatte sie zuvor auf seine Hände und die Glätte seines Halses gekleidet

17. und gab nun das Wohllichmeckende und das Brod, das sie bereitet hatte, in die Hand Jaakob's, ihres Sohnes.

18. So kam er zu seinem Vater und sagte: Mein Vater! Er erwiederte: Hier bin ich! Wer bist du mein Sohn?

19. Da sagte Jaakob zu seinem Vater: Ich, Esau dein Erstgeborner, ich habe gethan wie du zu mir gesprochen; stehe doch auf und setze dich und esse von meinem Wildpret, damit mich deine Seele segne.

20. Da sagte Jizchak zu seinem Sohne: Wieso hast du so rasch erlangt, mein Sohn? Er sprach: Weil Gott dein Gott es vor mich gefügt.

21. Da sprach Jizchak zu Jaakob: Tritt doch näher, damit ich dich betaste, mein Sohn, ob du wirklich mein Sohn Esau bist oder nicht.

22. Da trat Jaakob zu seinem Vater Jizchak hin und dieser betastete ihn, und sprach: Die Stimme ist Jaakob's Stimme und die Hände sind Esau's Hände.

23. Er erkannte ihn nicht, weil seine Hände wie seines Bruders Esau's Hände haaricht waren, und so segnete er ihn.

24. Er sprach: Du bist's, mein Sohn Esau? Er sprach: Ich bin's.

16. וְאֵת עֹרֹת הַגְּדִי הָעֵיזִים הִלְבִּישָׁה
עַל-יָדָיו וְעַל הַלְקַת צְוֹאֲרָיו:

17. וַתִּתֵּן וַתִּתֵּן אֶת-הַמִּטְעָמִים וְאֶת-
הַלֶּחֶם אֲשֶׁר עָשָׂה בְּיַד יַעֲקֹב בְּנָהּ:

18. וַיָּבֵא אֶל-אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי
וַיֹּאמֶר הֲנִנִי מִי אַתָּה בְּנִי:

19. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-אָבִיו אָנֹכִי
עָשׂוּ בְכֹרֶךָ עֲשִׂיתִי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ
אֵלַי קוּם-נָא שָׁבָה וְאָכְלָה מִצִּידִי
בְּעִבּוֹר הַבְּרֵכֶי נִפְשָׁךָ:

20. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל-בְּנוֹ מַה-זֶּה
מַה-רַּף לְמִצָּא בְּנִי וַיֹּאמֶר כִּי הִקְרָה
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנָי:

21. וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל-יַעֲקֹב גִּנְשָׁה-
נָא וְאִמְשָׁךְ בְּנִי הֲאֵתָה זֶה בְּנִי עָשׂוּ
אִם-לֹא:

22. וַיִּנָּשׂ יַעֲקֹב אֶל-יִצְחָק אָבִיו
וַיִּמְשָׁהוּ וַיֹּאמֶר הַקֶּל קוֹל יַעֲקֹב
וַתִּיָּדִים יָדָיו עָשׂוּ:

23. וְלֹא הִכִּירוּ כִּי-הָיוּ יָדָיו כִּי-יָדֵי
עָשׂוּ אֲחִיו שְׁעִירַת וַיִּבְרַכְהוּ:

24. וַיֹּאמֶר אַתָּה זֶה בְּנִי עָשׂוּ
וַיֹּאמֶר אָנִי:

B. 17. בנה siehe B. 11.

B. 23. Die Stimme und auch wohl die Redeweise — ר' אלקיך, wie die Weisen bemerken — erkennt Jizchak als Jakob's Stimme, und lässt sich doch durch eine solche einzelne Aeußerlichkeit wie die haarichte Hand täuschen! So mag es wohl auch im ganzen Leben gewesen sein. Der Totaleindruck Esau's auf Jizchak war gewiß auch kein günstiger, und dennoch ließ er sich durch einzelne erkünstelte Aeußerlichkeiten irre leiten.

25. Er sprach: Bringe mir es doch näher, damit ich von dem Wildpret meines Sohnes esse, damit dich meine Seele segne. Er brachte es näher; er aß. Er brachte ihm Wein; er trank.

26. Da sprach sein Vater Jizchaf zu ihm: Tritt doch näher und küsse mich, mein Sohn!

27. Da trat er hin und küßte ihn, da roch er den Duft seiner Kleider und segnete ihn, und sprach: Siehe der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines Feldes, welches Gott gesegnet!

28. So gebe dir Gott von dem Thau des Himmels, und von den Fettigkeiten der Erde und eine Fülle von Korn und Most.

29. Völker werden dir dienen und Nationen sich dir beugen — werde aber ein Mann deinen Brüdern, daß deiner Mutter Söhne dir sich beugen! Wer dir flucht, dem wird dann geflucht, wer dich segnet wird gesegnet!

30. Es war, als Jizchaf Jaakob zu segnen vollendet hatte, Jaakob war nur eben

25. וַיֹּאמֶר הַנְּשֵׂה לִי וְאֹכְלָה מִצִּיד בְּנֵי לְמַעַן תְּבָרֵךְ נַפְשִׁי וַיְנַשְׁלֵנוּ וַיֹּאכַל וַיִּבֵּא לוֹ יַיִן וַיִּשְׂתֶּה:

26. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק אָבִיו נְשֵׂה-נָא וְשָׁקֵה לִי בְּנֵי:

27. וַיֵּשֶׁב וַיִּשְׁקֵנוּ וַיִּרְחַ אֶת-רִיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר רֵאחַ רִיחַ בְּנֵי בְרִיחַ שָׂדֵה אֲשֶׁר בָּרַכָּהוּ יְהוָה:

שׁוֹ. 28. וַיִּתֵּן לָהּ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֹב דָּגַן וְחֵרֶשׁ:

29. יַעֲבֹדוּךָ עַמּוֹת וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָךְ לְאֻמִּים הַזֶּה גְבוּר לְאַחֶיךָ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָךְ בְּנֵי אִמְךָ אֲבִרֶיךָ אָרוּר וּמְבָרְכֶיךָ בְּרוּךְ:

30. וַיְהִי כַאֲשֶׁר כָּלָה יִצְחָק לְבָרֵךְ אֶת-יַעֲקֹב וַיְהִי אָנֹכִי יָצָא יָצָא יַעֲקֹב

B. 27. 28. Wir wissen bereits, welche Vorliebe Jizchaf für den von Gott gesegneten Ackerbau hatte. Siehe, spricht er daher, mein Sohn duftet bereits nicht nach dem Walde, sondern nach dem von Gott gesegneten Acker: so möge dir denn Gott geben die Stätte der Fruchtbarkeit und das von Ihm gesegnete Aufblühen.

B. 29. Völker und Staaten beugen sich nicht der geistigen, beugen sich nur der materiellen Größe. Jizchaf meint ja, Esau stehe vor ihm. Gott hatte Abraham heißen, sein Volk werde zum Segen werden für alle Völker. In dieser Aufgabe, meint Jizchaf, sollte Esau das Pensum des materiellen Wohlstandes werden, dem sich der Respekt der Völker und Staaten zuwendet. הַזֶּה ist Imperativ, nicht Segen, sondern Aufgabe: durch die materielle Fülle, die dir Gott gewähren wird, werden Völker und Staaten sich vor dir beugen; suche nun aber auch mit Jakob um die geistige Größe zu wetteifern, daß nicht bloß die Fremden dich achten, daß auch die Söhne deiner Mutter mit Achtung vor dir sich beugen, du auch ihnen als „Mann“ dastehst, dann, wenn dir dies gelungen, dann: אורריך ארוּר ומברכך ברוך!

von seines Vaters Jizchak's Angesicht fort gegangen, war auch sein Bruder Esau von seiner Jagd gekommen.

31. Da bereitete auch er Wohlschmeckendes und brachte es seinem Vater. Er sprach zu seinem Vater: Stehe mein Vater auf und esse von dem Wildpret seines Sohnes, damit mich deine Seele segne.

32. Da sprach sein Vater Jizchak zu ihm: Wer bist du? Er sprach: Ich bin dein Sohn, dein Erstgeborener, Esau.

33. Da erfasste Jizchak ein überaus großer Schrecken und er sprach: Wer denn ist Jener, der bereits Wildpret gejagt, mir es gebracht, und ich auch von Allem aß bevor du kamst und ich ihn segnete? — Er soll auch gesegnet sein!

34. Als Esau die Worte seines Vaters hörte, schrie er überaus laut und bitter auf, darauf sprach er zu seinem Vater: Segne mich auch, mein Vater!

35. Er sprach: Dein Bruder ist mit List gekommen, und er hat deinen Segen genommen.

36. Da sprach er: Kennt er darum sich Jaakob, daß er mich schon zweimal hintergangen, meine Erstgeburt hat er genommen, und nun hat er auch meinen Segen genommen! Er sprach: Hast du mir denn keinen Segen vorbehalten?

37. Da antwortete Jizchak und sprach zu Esau: Sieh zum Herrn habe ich ihn dir gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben, habe mit Korn und Most ihn gestützt — und dir nun, was soll ich dir thun, mein Sohn?

מאת פני יצחק אביו ועשו אחיו
בא מצידו:

31. ויעש גם הוא מטעמים ויבא
לאביו ויאמר לאביו יקם אבי ויאכל
מציד בנו בעבר תברכני נפשך:

32. ויאמר לו יצחק אביו מר
אפה ויאמר אני בנה בכרה עשו:

33. ויחרד יצחק חרדה גדלה
עד מאד ויאמר מראפוא הוא
הצד ציד ויבא לי ואכל מקל בטרם
תבוא ואברכהו גם ברוך יהיה:

34. כשמע עשו את דברי אביו
ויצעק צעקה גדלה ומרה עד מאד
ויאמר לאביו ברכני גם אני אבי:

35. ויאמר בא אחיך במרמה
ויקח ברכתי:

36. ויאמר הרי קרא שמו יעקב
ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח
והנה עתה לקח ברכתי ויאמר
הלא אצלתי לי ברכה:

37. ויען יצחק ויאמר לעשו הן
גביר שמתיו לה ואת כל אחיו נתתי
לו לעבדים ודגן ותירש סמכתינו
ולכה אפוא מה אעשה בני:

B. 37. Was Jizchak, als er Esau vor sich zu haben glaubte, nur als Aufforderung auszusprechen wagte: ראה גביר לאחיק, das ist ihm jetzt von Jakob eine Gewissheit. Daß er die geistige Führerschaft haben werde, versteht sich von selbst und — nachdem ihm die

38. Da sprach Esau zu seinem Vater: Ist dies dir denn der einzige Segen? Segne mich auch, mein Vater! Da erhob Esau seine Stimme und weinte.

39. Da antwortete sein Vater Jizchak und sprach zu ihm: Siehe, der Erde Fettigkeiten wird dein Wohnsitz sein, und von des Himmels Thau von oben,

40. auf deinem Schwerdte wirst du leben und deinem Bruder wirst du dienen; erst wenn du dich demüthigst, lösest du dein Joch von deinem Halse!

41. Da hasste Esau Jaakob wegen des Segens, mit welchem ihn sein Vater gesegnet, und es sprach Esau in seinem

38. וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל-אָבִיו הַבְּרָכָה
אֶחָת הֲוֹאֶלְךָ אָבִי בְּרַכְנִי גַם-אֲנִי
אָבִי וַיִּשָּׂא עֵשָׂו קִלּוֹ וַיִּבְכֶּה:

39. וַיַּעַן יִצְחָק אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו
הִנֵּה מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ יִהְיֶה מְוֹשְׁבֶךָ
וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל:

40. וְעַל-חַרְבְּךָ תַחֲיֶה וְאֶת-אָחִיךָ
תַעֲבֹד וְיִהְיֶה כְּאִשֶׁר תִּרְדּוּ וּפְרָקֶיךָ
עָלוּ מֵעַל צְוֹאֲרֶךָ:

41. וַיִּשְׂטֵם עֵשָׂו אֶת-יַעֲקֹב עַל-
הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַכּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר

Binde von den Augen gefallen — hatte er mit dem ihm auch mit vollem Bewusstsein die materielle Grundlage zuerkannt. Es war ihm ja nun klar geworden, wie im abrahamitischen Kreise Alles, auch Soldat und Kaufmann zc. vom abrahamitischen Geiste erfüllt sein müsse. Im Abrahamshause sah er daher keine Stellung mehr für Esau.

B. 38. Gibt es denn außer dem Abraham-Hause gar keinen Segen?

B. 39, 40. Nicht unter besonderer Gottes-Waltung und Führung; soweit es in „Himmel und Erde“, in der natürlichen Ordnung der Dinge liegt, wirst du irdische Fülle erreichen. Dein Schwerdt wird der Schöpfer deines Geschickes sein. Du wirst der Stärkere werden, wirst die Welt erobern, um — die eroberte Welt Jakob zu Füßen zu legen. „Rom“ erobert die Welt, um sie schließlich nach allen Verirrungen dem fleigreichen Genius Jakob-Israels zu Füßen zu legen. So lange du herrschen wirst, jede materielle Eroberung nur als Staffel zu immer weiteren Eroberungen betrachten und benutzen willst, so lange arbeitest du nur für den Bruder, so lange du רב bist, so lange רב יעבד צעיר; nur erst כאשר תרד, wenn du freiwillig herabsteigst, freiwillig dich dem Brudergenius huldigend unterordnest, wirst du dich emancipiren und ihm ebenbürtig als Bruder zur Seite treten. — רד und רוד verwandt mit רד (Vgl. Richter 19, 11.) erniedrigt werden, sich erniedrigen. ארד בשיחי (Ps. 55, 3.): ich fühle mich nicht erheben, ich sinke in Wehmuth hinab im Gebete. ויהודה עוד רד עם א' (Hoshea 12, 1.) Juda ist selbst in der Erniedrigung noch mit Gott, oder, da es B. 3. heißt ריב לד' זיהודה: fühlt sich noch erniedrigt in seinem Wandel mit Gott. Zu ארד בשיחי biete יורד בכבי (Jes. 15, 3.) eine Parallele.

B. 41. וישטם, שטם verwandt mit שחם (Magel. 3, 8.) und סחם, versperren, verstopfen, bezeichnet einen verhaltenen Haß, ähnlich wie נטר, das auch allgemein: bewahren, bergen und speciell: Haß bewahren und bergen heißt. Es ist traurig, da

Herzen: Daß nur die Trauertage um meinen Vater heran kommen, so werde ich schon meinen Bruder Jaakob erschlagen.

42. Ribka wurden die Worte ihres ältesten Sohnes Esau berichtet, da schickte sie hin und ließ ihren jüngern Sohn

עָשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יָמָיו אֶבְרָהָם אָבִי וְאֶהְרֵנָה אֶת־יַעֲקֹב אָחִי:

42. וַיִּגְדַּל לְרִבְקָה אֶת־דְּבָרָיו עָשָׂו בְּנֵיהָ הַגָּדֹל וְהַשְּׂלֵחַ וְהַקָּרָא לְיַעֲקֹב

hier vorausgesetzt zu sein scheint, daß wohl selten ein Mensch den Andern mehr liebt als er zeigt, wohl aber ihn mehr hasst, und daß daher „bergen“ stillschweigend das Bergen einer feindseligen Gesinnung bedeutet. — „Wegen des Segens, den der Vater ihm gegeben.“ Man darf schwanken, ob: wegen des Segens, den sein Vater dem Jakob, oder den er ihm, dem Esau, gegeben. Denn in diesem spricht sich ja erst vollständig aus, wie seine ganze Stellung dem künftigen Jakob-Hause gegenüber eine untergeordnete sein werde. „Was du bedeutest im Leben,“ war ihm ja gesagt, „fällt Jakob zu, und du mußt dich ihm unterordnen, wenn du ihm gleich werden willst.“ — וְאֶהְרֵנָה, mein Vater hat ja gesagt על חרכך חח, das soll der erste Gebrauch von meinem Schwerte sein.

B. 42. עשו בנה הגדול, 'עקב בנה הקטן, wird gemiß nicht umsonst hervorgehoben, ebenso am Schlusse der ganzen Erzählung: אַחִי רִבְקָה אִם יַעֲקֹב וְעָשָׂו. Nach allen diesen Vorgängen blieb Esau der Ältere, Jakob der Jüngere und Rebekka Esau's Mutter wie Jakob's. In diesem Ganzen spricht sich vollständig die edle, reine Gesinnung Rebekka's und Jakob's aus und findet sich unsere Auffassung bestätigt. Bei gemeinen Naturen wird Derjenige, der dem Andern Unrecht gethan, dem Andern dann erst recht böse, sucht nach Vorwänden und Gründen, um das gethane Unrecht hinterdrein zu rechtfertigen. Gemeine Seelen werden nach gethanem Unrecht nur noch rücksichtsloser. Und Rebekka und Jakob? Daß Esau nach dem Geschehenen mehr als ungehalten war, das findet Rebekka ganz natürlich. Esau konnte ja ihre Gründe niemals verstehen, geschweige verzeihen. Und hat Jakob auch nur im Geringsten von der ברכה und der בכורה Gebrauch gemacht? Nicht im Mindesten. Vielmehr sehen wir Jakob entschieden im Nachtheil. Sie waren doch Zwillingbrüder. Esau aber verheirathet sich bereits zu vierzig Jahren, bringt zwei, später sogar drei Schwiegertöchter in's Haus, nimmt Theil an des Vaters Wirthschaft und Hausstand und Jakob geht nackt fort, ohne Heller, um sich als Knecht zu verdingen, und durch Knechtsarbeit sich einen Familienstand zu erwerben, וַיַּעֲבֹד בְּאִשָּׁה וּבְאִשָּׁה שְׂמֵר. — Vielfach hat man es auffallend gefunden, wie Jizchak, der doch sowohl durch die Erbschaft von Abraham als durch selbstgewonnenen Segen ein mehr als gewöhnlich reicher Mann war, seinen Sohn Jakob so von Allem entblößt mit seinem bloßen Wanderstab habe fortwandern lassen. Allein dieser Umstand wurzelt tief in all den Motiven, die diesen Vorgängen zu Grunde lagen. Wenn Jakob durch Rebekka's Veranlassung die ברכה und die בכורה erhalten, so sollte es klar hervortreten, daß dabei auch nicht eine Spur von Rücksicht auf materiellen Wohlstand obwaltete. Esau sollte nach Jakob's Abreise auch nicht eine Stednadel vermiffen können. Es ist dies das größte Dokument für Rebekka's und Jakob's Seelenadel. Diese Worte אַם יַעֲקֹב וְעָשָׂו

Zaakob rufen und sprach zu ihm: Siehe dein Bruder Esau tröstet sich dich zu erschlagen;

43. und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme und mache dich auf, flüchte dich zu meinem Bruder Laban nach Charan;

44. bei ihm bleibst du einige Zeit, bis sich die Zorneshitze deines Bruders gelegt,

45. bis dann der Zorn deines Bruders von dir gewichen und er vergessen hat, was du ihm gethan, dann schicke ich hin und lasse dich von dort holen;

warum soll ich denn auch eurer beider an einem Tage beraubt werden?

בְּנֵה חֶקְטָן וְהֵאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו
אֹחִיךָ מִתְנַחֵם לָךְ לְהִרְגֶךָ:

43. וְעַתָּה בְנֵי שָׁמַע בְּקִלִּי וְקוּם
בְּרַח-לָךְ אֶל-לָבָן אָחִי חָרָנָה:

44. וַיִּשְׁבְּתָה עִמּוֹ יָמִים אַחֲרָיִם עַד
אֲשֶׁר-תֵּשׁוּב חֲמַת אָחִיךָ:

45. עַד-שׁוּב אֶף-אָחִיךָ מִמְּךָ וְשָׁכַח
אֶת אֲשֶׁר-עָשִׂיתָ לוֹ וְשָׁלַחְתָּי

וְלִקְחֶתִיךָ מִשָּׁם לָמָּה אֲשַׁבֵּל גַּם-
שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד:

sind gleichsam die Grabinschrift Rebekka's. Fortan tritt sie nicht mehr thätig auf. Sie war in Allem und bis an ihr Ende Mutter Jakob's und Esau's, hat stets mütterlich gehandelt. —

וּרְשָׁלַח, Jakob war also nicht zu Hause, nicht ein Mutterstöhnchen, das immer um die Mutter gewesen wäre. אָחִיךָ, der dein Bruder ist und bleibt, und gegen den du nie vergessen darfst, daß er dein Bruder ist.

V. 43. בְּרַח לָךְ, gehe als Flüchtling fort.

V. 44. חֲמָה ist ein höherer Grad von אֶף. אֶף ist der im Gesichte sich äußernde Zorn, ohne daß man nothwendig im Herzen so böse zu sein braucht. חֲמָה ist die wahre Gluth des Zornes.

V. 45. עַד שׁוּב אֶף. Es genügt nicht, daß sich die Hitze des Zornes gelegt. Ich werde warten, bis du ihm entgegenkommen kannst ohne von ihm Unfreundlichkeit erwarten zu müssen. Man sieht, Rebekka hat die beste Vorstellung von Esau's Gemüth, daß er selbst das Unrecht, das ihm geschehen, und dessen Größe von seinem Standpunkt aus sie keineswegs verkennt, werde ganz vergessen können. „Soll ich euch denn auch verlieren an Einem Tage“, wohl: wie ich euch an Einem Tage geboren? Den Gemordeten hätte sie nicht mehr und der Mörder wäre nicht mehr ihr Sohn. Zudem sie aber beide zu verlieren fürchtet, hat sie beide noch, hängt ihr Herz noch an Beiden, und Esau ist ihr nicht minder Sohn als Jakob. Es sind dies Alles Züge, die nicht zu übersehen sind.

שָׁכַח: Kinderberaubtsein — und אֲשַׁבֵּל: die Traube! Vielleicht bedeutet שָׁכַח nicht sowohl die Beeren, als vielmehr das kurze Stengelgeäste, an welchem die Beeren sitzen. So lange die Beeren daran sind, sieht man das Geäste nicht. Es wird nur sichtbar, wenn es der Beeren beraubt ist. אִשְׁתְּךָ כַּנֶּפֶן פְּרוּרָה: die kinderreiche Mutter ist ein fruchtgefegneter Weinstock. Sterben ihr ihre Kinder, so steht sie wie das nackte Traubengeäste da, dem man die Beeren abgepflückt.

46. Da sprach Ribka zu Jizschaf: Ich habe Unlust an meinem Leben vor den Töchtern des Chitter's; wenn Jaakob eine Frau von den Töchtern des Chitter's wie diese, von den Töchtern des Landes nimmt, wozu mir das Leben?

Kap. 28. V. 1. Da rief Jizschaf den Jaakob und segnete ihn. Er befahl ihm und sagte ihm: Du sollst keine Frau von den Töchtern Kenaan's nehmen.

2. Mache dich auf, gehe nach Padan Aram zum Hause Bethuel's, des Vaters deiner Mutter, und nimm dir von dort eine Frau von den Töchtern Laban's, des Bruders deiner Mutter.

3. Und Gott, der Allgenügende, wird dich segnen und dich fruchtbar machen und dich vermehren, daß du zu einer Versammlung von Völkern wirst;

4. er wird dir den Segen Abraham's geben, dir und deinem Samen bei dir,

46. ותאמר רבקה אל-יזחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים:

כח 1. ויקרא יצחק אל-יעקב ויברך אותו ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען:

2. קום לך פדנה ארם ביהח בתואל אבי אמה וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמה:

3. ואל שדי יברך אחי ויברך וירבך והיית לקהל עמים:

4. ויקח לך את-ברכת אברהם לך ולרצעך אתך לרשתך את-

V. 46. Wäre Rebekka ein gewöhnliches Weib gewesen, was hätte ihr willkommener sein können, als Jizschaf Esau's Mordgedanken zu verrathen, ihm damit zu sagen, wie sie ja nun wohl Recht gehabt, Esau ein zweiter Kain werden wolle u. dgl. Das thut sie jedoch nicht, läßt vielmehr Jakob's Reise nach Padan Aram aus ganz natürlichen und in sich völlig gerechtfertigten Motiven hervorgehen. — כאלה, wie wir sie bereits leider an den beiden Schwiegertöchtern kennen, מבנות הארץ, von dem Gott gesprochen: לא שלם עון: האמר ער עתה.

Kap. 28. V. 1. ויברך אותו, nun freiwillig und mit vollem Bewusstsein. Rebekka's Heilmittel hatte ihm völlig die Augen geöffnet.

V. 2. Wo eine Frau wie deine Mutter geboren und trotz eines Laban erzogen worden ist, da ist es auch möglich, daß du die entsprechende Frau findest.

V. 3. Du brauchst Nichts mit dir zu nehmen als Gott, der wird dich segnen, d. h. dir die Mittel geben, einen Hausstand zu gründen und dann dir die Kraft geben, Kinder zu erzeugen und sie in deinem Sinne zu erziehen, daß du dich in ihnen vervielfältigst, und du wirst, was mir nicht gelungen ist, עמים haben, verschieden geartete Kinder, Wurzeln der künftigen verschieden gearteten Stämme, aber sie alle werden עין קהל, eine einheitliche Gesamtheit bilden, es wird kein פסול unter ihnen sein.

V. 4. אתך, nicht אחרך, nicht erst aus deinen spätern Nachkommen wird sich ein einheitlicher Kern für das künftige Volk entwickeln. Keines deiner Kinder wird sich dir

daß du das Land deiner Fremdlingschaft erbest, welches Gott dem Abraham gegeben.

5. So schickte Jizchak Jaakob, und er ging nach Padan Aram zu Laban, dem Sohne des Aramiten Bethuel, dem Bruder Ribka's, der Mutter Jaakob's und Esaw's.

6. Da nun Esaw sah, daß Jizchak Jaakob gesegnet und ihn nach Padan Aram geschickt hatte, sich von dort eine Frau zu nehmen, — daß er, indem er ihn segnete, ihm gebot: du sollst keine Frau von den Töchtern Kanaan's nehmen,

7. und Jaakob seinem Vater und seiner Mutter gehorchte und nach Padan Aram ging:

8. da sah Esaw, daß die Töchter Kanaan's in den Augen seines Vaters misfällig waren,

9. und da ging Esaw zu Jischmael und nahm Machalath, die Tochter Jischmael's, des Sohnes Abraham's, die Schwester des Nebajoth, zu seinen Frauen sich zur Frau.

אָרֶץ מִגֵּרֹךְ אֲשֶׁר־נָתַן אֱלֹהִים
לְאַבְרָהָם:

שְׁבִיעִי. 5. וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת־יַעֲקֹב
וַיֵּלֶךְ פָּדָנָה אֲרָם אֶל־לָבָן בֶּן־
בְּתוּאֵל הַיַּרְמִי אֲחֵי רִבְקָה אִם
יַעֲקֹב וַעֲשׂוּ:

6. וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי־בָרַךְ יִצְחָק אֶת־
יַעֲקֹב וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ פָּדָנָה אֲרָם
לְקַח־לּוֹ מְשֵׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ
וַיֵּצֵא עָלָיו לֵאמֹר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה
מִבְּנוֹת כְּנָעַן:

מִפְטוּר. 7. וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל־אָבִיו
וְאֶל־אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פָּדָנָה אֲרָם:

8. וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי רָעוּת בְּנוֹת כְּנָעַן
בְּעֵינָיו יִצְחָק אָבִיו:

9. וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו אֶל־יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח
אֶת־מַחְלַת בַּת־יִשְׁמָעֵאל בֶּן־
יִשְׁמָעֵאל אֲחֹת נְבִיּוֹת עַל־נָשָׁיו לּוֹ
לְאִשָּׁה: ׀

entfremden, alle bei dir und mit dir Erben der dem Abraham gewordenen Verheißung sein. —

Vergleicht man den Inhalt dieses dem Jakob bewusstvoll erteilten Segens mit dem oben Esau zugeordneten, in welchem keine Spur von der abrahamitischen Bestimmung enthalten ist, so dürfte unsere Auffassung desselben gerechtfertigt erscheinen. Das Siegel aber des Ganzen ist das in V. 6. f. Enthaltene: Als Esau sah u. f. w. und daß er, indem er ihn segnete, u. f. w. u. f. w. erst nachdem er Alles dies gesehen, kam ihm ungefähr das Bewußtsein, daß die kanaanitischen Frauen seinem Vater nicht recht sein müssen — also von all dem Herzeleid und Kummer, die seine Frauen bis jetzt den Eltern gebracht, hatte Esau keine Ahnung und nun jetzt, nachdem ihm davon eine Vorstellung aufdämmerte — was that er? Entfernte er seine kanaanitischen Frauen? Nein! Er nahm sich noch eine Frau

10. ויצא יעקב מבית אביו שבע שבעה ויגלה חרנה:
 10. So ging Jaakob fort von Beer Scheba und ging gen Charan.

zu seinen Frauen zur Frau, על נשיו לו לאשה! So wenig Sinn und Verständniß hatte Esau für das, um was es sich eigentlich im Hause Abraham's handelte, und hat eben damit Rebekka's Beurtheilung seiner Befähigung für die künftige Leitung und Vertretung dieses Hauses vollkommen gerechtfertigt.

ויצא

B. 10. Obgleich es schon oben B. 5. heißt: וילך פרנה ארם, so wird doch hier mit diesem Ausgang aus väterlichem Hause wieder begonnen, weil eben damit die selbstständige Geschichte Jakob's sich einleitet.

Wenn Abraham die Wurzel des jüdischen Volkes ist, Jizchak die Fortsetzung zum Stamm, so ist Jakob der eigentliche Stamm selbst. Darum sprach auch Jizchak zu ihm: ויהן לך את ברכת אברהם וגו'. Ist ja Jakob Derjenige, der dem künftigen Volk Namen und Geschick vererben soll. Wir heißen nicht Abraham's Volk, sondern: Jisrael! Jakob sehen wir daher wie Abraham ein zweites לך לך erfüllen, sehen ihn, unsern nächsten Stammvater, auf den die ganze Geschichte von Abraham bis Jizchak hingearbeitet hatte, gleichfalls isolirt hinauszuziehen; jedoch ganz anders als Abraham. Abraham zog freilich in die Isolirung aus der Heimath; aber als Hausherr, mit Weib und Genossen, Verwandten und Vermögen. Jakob aber sehen wir durch Verhältnisse bewogen freiwillig hinauszuziehen, ohne das Mindeste mit sich zu nehmen. Er ließ vielmehr Alles dem ältern Bruder zurück, damit dieser erkennen konnte, es habe sich bei der בכורה um keinen materiellen Vorthail gehandelt.

Jakob zieht hinaus, um ein jüdisches Haus zu gründen, und nimmt dazu Nichts als sich, als das mit hinaus, was in seiner eigenen Persönlichkeit liegt — das ist das Faktum, mit welchem hier eingeleitet wird; denn Alles, was fortan folgt, bewegt sich nur um die Gründung des Hauses. War ja Jakob der Erste, der es aussprach, wie Gott vor allem im Hause zu suchen sei, der Erste, der den großen Gedanken dachte: בית אלקים, בית א', Gottes Haus, der eben nichts anders sagt, als: daß der Kreis, wo die Menschenseelen keimen und blühen, wohin der Mensch das trägt, was er erwirbt und es in Menschenleben bauende Thätigkeit umsetzt, die größte und nächste Stätte der Gottesoffenbarung sei.

Was schon Noa bei der neuen Grundlegung der Menschengeschichte prophetisch geschaut, daß, wenn es der japhetischen Cultur gegeben ist, die Menschen für das Schöne zu gewinnen, und dadurch veredelnd auf sie einzuwirken, es Sem vorbehalten sei, „Hütten zu bauen, in welchen Gott wohnt“, das trat zuerst durch Jakob in die Verwirklichung ein. Wenn jüdische Weisen den großen, die ganze Weltanschauung umwandelnden Satz gesprochen: עיקר שכניה כחחמונים, die Haupt- und ursprüngliche Stätte der Schechina ist auf Erden; oder: wenn Menschen gottselig ihre Augen himmelwärts drehen, und meinen, Gott oben

11. Da traf er -den Ort und übernachtete dort weil die Sonne untergegangen war, nahm von den Steinen des Ortes, stellte seine Kopfumgebung zurechte und schlief an diesem Ort.

11. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם בֵּי
בַּא הַשָּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי הַמָּקוֹם
וַיָּשֶׂם מִרְאֲשֵׁתוֹ וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם
הַהוּא:

suchen zu müssen, lachen die Engel sie aus und nennen sie Distelföpfe (ס"ד, 18.); oder: wer im Freien wandert und lernt, und sich von dem Lernen seiner Lehre unterbricht und spricht, wie schön ist dieser Baum, wie schön ist dieses Feld — wer also in der Anschauung der gotttreuen Entwicklung eines Menschen-Lebens nicht eine alles Andere verdunkelnd überstrahlende Herrlichkeit findet, so daß ihm dabei noch ein Auge für die Herrlichkeit der Natur bleibt — der hat fast sein Leben verwirkt (Aboth III. 9.) — solche und ähnliche Aussprüche verdanken wir dem Geiste Jakob's. Unter dem Einfluß der japhetischen Cultur flüchtet man sich aus dem „profaischen“, „gewöhnlichen“ Leben in die „Poesie“ der schönen Natur. Jakob's Erben finden Gott und alles Herrliche am Ersten und Nächsten im Hause. Das ist der Gegensatz jüdischen und nichtjüdischen Wesens.

So ging also Jakob von Beer Scheba nach Charan. באר שבע, das für Zizchar so bedeutungsvoll war, wo er innegeworden, wie mit ihm, wenn gleich nicht עבדוה, so doch schon גרוה begonnen, wo er aber, als er sich freiwillig isolirt hatte, nicht bloß Ruhe, sondern auch Anerkennung gefunden, dieses Beer Scheba der Ruhe und der Ehren gab Jakob freiwillig auf und wanderte nach Charan.

B. 11. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם kann nicht wohl heißen: er traf an einen Ort. Es müßte dann erstens heißen בַּמָּקוֹם, nicht בְּמָקוֹם; — פָּגַע ב־ heißt ferner nie ein bloßes Begegnen, sondern stets ein solches Zusammentreffen, bei welchem der Eine auf den Andern einen bedeutenden Eindruck macht. Daher ja auch das absichtlichste Aufsuchen mit Waffen oder Bitten: angreifen, oder in Jemanden dringen. Es muß also auch hier der Ort ein solcher gewesen sein, der ihn bedeutsam angezogen und gefesselt hat.

Er geht ohne alle Mittel hinaus in die weite Welt, noch dazu zu einem Laban, dessen Charakter ihm wohl bekannt gewesen sein dürfte, geht, um sich eine Frau zu holen, war deshalb in seinen Gedanken ganz in Charan, dem Ziel seiner Reise, — da „ward er von dem Orte betroffen“, festgehalten; die Bedeutung des Ortes, den er zu verlassen im Begriffe war, fesselte ihn. — „Er übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen“. Der Eindruck, den der Ort auf ihn gemacht, war doch nicht ein so bedeutender, daß er dort geblieben wäre, wenn nicht die Sonne untergegangen wäre. Da nahm er von den Steinen des Ortes und setzte sie zum Schutze seines Kopfes zurechte, um während des Schlafes nicht von Menschen oder Thieren betreten zu werden. Es war dies das erste Haus, das er sich baute. Und obgleich er von der Bedeutung des Ortes lebhaft berührt gewesen — er war an der Gränze des Landes seiner Zukunft — so schlief er doch an diesem Orte.

12. Er träumte und siehe da, eine Leiter — gestellt zur Erde — und ihre Spitze reicht in den Himmel; und siehe da, Engel Gottes — steigen hinauf und steigen hinab wider ihn;

12. וַיַּחלֵם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אֶרֶץ וְרֵאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה מַלְאָכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ:

8. 12. סלם von סלל und ם als Bildungsbuchstabe, wie ריקם, חנם, שפם (von שפה). סלל: hinaufsteigen. Es wird ihm also סלם, eine Leiter gezeigt, also, daß überhaupt eine Verbindung von der Erde aufwärts sei; — und sie ist: מוצב, sie ist gestellt, sie ist nicht von selbst und nicht zufällig da, sie ist durch eine höhere Macht gestellt, und zwar ארצה: zur Erde, also die Macht und der Wille, der sie gestellt, befindet sich nicht auf Erden, sondern in der Höhe, sie ist aus der Höhe hinab bis auf die Erde gestellt; — וראשו מגיע השמים, ihre Bestimmung ist gleichwohl nicht zunächst nur vom Himmel zur Erde, sondern: von der Erde aufwärts zum Himmel zu steigen; — dies ist die eine Gedankenreihe, die ihm gezeigt wird! Also zuerst überhaupt, daß das irdische Gesamtleben, somit auch das des Menschen, somit auch das seine, sein Ziel nicht in der Ebene, — nicht von Beer Scheba nach Charan, — sondern in der Höhe und aus der Höhe habe; daß alles Irdische von Oben geladen sei, sich zu einem himmlischen Höheziel emporzuarbeiten; daß dieses Ziel und dieses Aufwärtstreben zu ihm kein von Menschen erfundenes Märchen, kein auf Erden entstandener Wahn sei, sondern die wesentlichste, vom Himmel selbst gestellte Realität habe und unmittelbar auf Erden anzustreben sei. (Vgl. die Sätze, ב"ר 91, b. סולם זה סיני — סולם זה כבש מוצב ארצה זה מוכח ב"ר, also weit über die irdische Welt hin reicht die Leiter und überall ist ihre unterste Sprosse zu ersteigen.)

והנה, eine zweite Gedankenreihe: er sieht מלאכי אלקי, sieht Engel Gottes, Boten Gottes, Wesen auf Erden, die auf Gottes Geheiß Wirkungen im irdischen Leben hervorrufen, sieht sie hinaufsteigen und herabsteigen, sieht sie sich oben die Weisung für ihr Wirken hier unten holen, und sieht sie: בו, wider ihn herabkommen (— wie es nach Einer Auffassung bedeutet, die uns durch das Folgende gerechtfertigt scheint —). Er sieht, daß sich das Geschick des Menschen nicht auf Erden durch die sinnliche Welt vollzieht, sieht Boten Gottes und gewahrt, daß diese Gottesboten hinaufsteigen und schauen dort das Bild, das Ideal des Menschen, wie er sein sollte, und steigen hinab und vergleichen damit das Bild Dessen, was und wie er ist, um nach diesem Maßstabe ihm — freundlicher — feindlicher — zu begegnen. Und so waren sie auch — um mit den Worten der Weisen עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנו שלמטה בעו (Shulin 91, b.), hinaufgestiegen und hatten das Bild von ihm in der Höhe betrachtet und hinabgestiegen und betrachteten sein Bild nun hier unten, wie dies in ב"ר weiter ausgeführt ist: ומוצאין איקונין שלו ויורדין למטה ומוצאין אותו שן ישראל אשר בך אהפאר את הוא שאיקוניך חקוק למעלה עולין למעלה: „sie fanden oben das Bild von ihm als Gott verherrlichender Israel und stiegen hinab und fanden ihn schlafen“ — schlafen an der Stätte, die ihm den Gedanken an diese Bestimmung und ihn mit diesem Gedanken

13. und siehe da, Gott — steht bei ihm und spricht: Ich bin Gott, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Jizchal's; das Land, auf dem du schläfst, gebe ich dir und deinem Samen.

13. והנה יהוה נצב עליו ויאמר
אני יהוה אלהי אברהם אביך
ואלהי יצחק הארץ אשר אתה
שוכב עליה לך אתננה ולירעך:

hätte wachrufen und wach halten müssen — „sie wollten ihn darum gefährden“, מיר והנה, ^לר, נצב עליו

V. 13. והנה, eine dritte Gedankenreihe: ^לר, נצב עליו. Man nimmt dies gewöhnlich für: stand auf ihr, auf der Leiter, und das giebt dann ein recht schönes, dramatisches Bild: der schlafende Jakob zu Füßen der Leiter, die auf- und absteigenden Engel an der Leiter und die Gottesherrlichkeit hoch oben über der Leiter. Allein — נצב על- bezeichnet fast überall in הנ"ך nicht die räumliche Basis, auf welcher Jemand steht, sondern das Objekt, auf welches er seine geistige Thätigkeit, seine Aufmerksamkeit gerichtet hat. נצב על עין (1. B. M. 24, 13.) נצב עליך (2. B. M. 18, 14.) נצב על עולמו (4. B. M. 23, 6.) נצב עליהם (Sam. I. 19, 20.) und sonst, bezeichnet das Stehen neben einem Gegenstand mit auf denselben gerichteter Aufmerksamkeit. נצב selbst ist nicht das einfache Stehen, sondern mit geweckter Kraft und Energie irgendwo stehen, daher נצב: Posten. Ferner scheint hier ה' im Gegensatz zu אלקי in מלאכי אלקי zu stehen. Die Engel sind Gottesboten der Weltordnung, die er geschaffen und erhält und in welcher Alles mit dem Maßstabe des Rechts gemessen und gewogen wird. Ihnen ist Jeder und Jedes nur das, was er im Augenblick darstellt (— Vgl. 2. B. M. 23, 21. לא ישא לשעכם כי שמי בקרבו). — Aber ה' steht bei ihm, ה', jene Liebe, die sich vor Allem in Erziehung des Menschen offenbart, die nicht nur Vergangenheit und Gegenwart vor Augen hat, sondern auch die Zukunft schaut und schafft, und in jedem gegenwärtigen Menschen den zukünftigen Menschen erkennt und wenn sie in ihm einen reinen Keim erblickt, diesen Keim erhält und entwickelt.

Oder, wenn das בו nicht feindlich „wider ihn“, sondern „an der Leiter“ verstanden wird: Er sieht alle Kräfte, wenn sie Gott suchen wollen, aufwärts steigen, er aber braucht Gott nicht im Himmel zu suchen, er findet Gott bei sich. Es ward ihm da klar, was die Weisen mit den Worten festhielten: האבות הם הם המרכבה, reine Menschen wie die Väter sind die Träger der göttlichen Herrlichkeit; will sie doch zunächst auf Erden ihre Stätte haben, עיקר שכניה בהחיות, — Fasst sich ja der Inhalt dieser ganzen Offenbarung in der Wahrheit zusammen, daß ^לר, נצב עליו. —

Es scheint hier mit großer Bedeutsamkeit אברהם אביך und dabei יצחק ohne solche Bezeichnung zu stehen. Es dürfte dies wohl nie wieder vorkommen, daß der Großvater Vater genannt wird und gleichzeitig der Vater nur wie ein Fremder dabei steht. Es kann daher unmöglich von der leiblichen Abstammung die Rede sein. Vielmehr war Jakob in dieser Wendung Alles gesagt. Jakob war Abraham's Sohn, Jizchal nur das Mittelglied. Geistig war Abraham Jakob's Vater. „Du bist der Sohn dessen, zu dem

14. Es wird dein Same wie Staub der Erde und du breitest dich aus gen Westen und Osten, gen Norden und Süden; und es werden durch dich alle Familien der Erde gesegnet werden und durch deinen Samen.

14. וְהָיָה זְרַעְךָ כְּעֶפְרָת הָאָרֶץ וּפְרָצְתָּ יָמָה וּקְדָמָה וּצְפֹנָה וְנִגְבָּה וַיְבָרְכֶךָ בְּכָל־מְשֻׁפְחַת הָאָרְצָה וַיְבָרְעֶךָ:

15. Und siehe, Ich bin mit dir, und werde dich schützen in Allem, wo du gehst, und werde dich zu diesem Boden zurückbringen; denn ich werde dich nicht verlassen, bis daß ich vollbracht habe, was ich dir verheißen.

15. וְהִנֵּה אֲנִי עִמָּךָ וְשָׁמַרְתִּיךָ בְּכָל־אֲשֶׁר־תֵּלֵךְ וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל־הָאָרְצָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד־אֲשֶׁר אִם־עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לָךְ:

ich gesprochen: „Du, der du bist der Sohn und Erbe!“ In Jakob, dem ersten Erbauer eines ganzen jüdischen Hauses, gewinnt auch die abrahamitische Zukunft den ersten Anfang der Verwirklichung.

B. 14. „(Lch und Lurere) — durch dich sollen alle Familien der Erde gesegnet werden und durch deinen Samen“. Ganz entschieden scheint hier der Segen, der von ihm ausgehen soll, ein doppelter zu sein. Kann ja überhaupt der Gesamtmenschheit Ein Mensch und Ein Volk nur durch geistige Einwirkung und durch eine muster-gültige Lebensentfaltung Segen werden, bis sich erfüllt עשרה יחזיקו אשר יחזיקו עשרה „in jenen Tagen, daß, wenn zehn Männer aus allen Zungen der Völker einen Halt suchen werden, sie einen jüdischen Mann an seinem Gewand fassen werden und sprechen, wir wollen mit Euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist mit Euch“. (Secharja 8, 23.) Ein solcher Segen soll Jakob als Familienvater und sollen seine Nachkommen als Volk werden. Jakob zeigt das erste jüdische Haus und lehrt, wie man ein Familienleben, ohne גזלה אבחי, ohne ererbtes Vermögen, getragen von dem Segen und der Würde der מלאכה, der Arbeit, mit all seinen Sorgen, Mackereien und Bekümmernissen, bauen und durchleben könne, und doch עליו נצב ר', und doch Gott in seinem Leben nicht vermissen. Also: ein Familien- und Volksleben, rein getragen von der göttlichen Gnade und vollendet nach göttlichem Willen, das haben die Menschen von dir und deinem Samen zu lernen.

B. 15. „(die den Menschen tragende Liebe), Ich, bin mit dir, und wenn du auch nichts mitnimmst als deinen Stab, so hast du Mich. Dem Abraham's-Enkel wird nicht ואגדלה שמך wie dem Abraham verheißen; er geht in's Galuth, Schutz und Beistand wird ihm zugesagt und einstige Rückkehr. Ganz wie einst seinem Volke, als es denselben Boden verlassend in's Exil wanderte. — לא אעזבך. Ich werde so lange an dir arbeiten, so lange mich mit deinem Geschicke beschäftigen, bis du das geworden bist, was du werden sollst, und dann durch dich alle Familien der Erde gesegnet werden.

16. Da erwachte Jaakob von seinem Schlafe und sprach: In Wahrheit, Gott ist an diesem Orte! Und ich habe es nicht gewusst!

16. וַיִּקְץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר
אֲבֹן יֵשׁ יְהוָה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֲנִי
לֹא יָדַעְתִּי:

17. Da fürchtete er und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort! Nichts anders ist dies, als: Gottes Haus! Und dies eine Pforte zum Himmel!

17. וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מִה־נֹּרָא הַמָּקוֹם
הַזֶּה אֵין זֶה בֵּי אִם-בַּיִת אֱלֹהִים
וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם:

18. Früh am Morgen stand Jaakob auf und nahm den Stein, den er sich zu Kopf gesetzt hatte, und setzte

18. וַיִּשְׁכֶם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח
אֶת־הָאֲבֹן אֲשֶׁר-שָׂם מִרְאֵשִׁתּוֹ

B. 16. ויקץ, יקץ und קוץ heißen beide: erwachen, letzteres im הפעיל. Grundbed. von קוץ: Ueberdruß, Ekel bekommen an dem, woran man bis dahin mit Begierde hing. Wie der Sommer קיץ als diejenige Zeit heißt, in welcher die Früchte die bis dahin mit Begierde getrunkenen Säfte des Bodens verschmähen und die vollendete Selbstständigkeit erlangt haben, so wird auch mit קוץ und יקץ der Moment bezeichnet, in welchem der Mensch sich schlafend „vollgefogen“ hat an dem Busen der ihn regenerirenden Natur, und, sich von ihr „losreißend“, zum selbstständigen Dasein wieder erweckt. —

וַיֹּאמֶר ist nicht so getrennt, wie später וַיִּירָא וַיֹּאמֶר, daß die Rede eine neue Thätigkeit beginne, es ist vielmehr das, was er im Erwachen sprach, somit der erste Eindruck, den das im Schlaf Erlebte auf ihn machte: Hier also ist Gott! Er bezieht bescheiden die Gottesnähe nicht auf sich, sondern auf den Ort. Also nicht im Himmel ist Gott zu suchen, sondern wo ein schuldbloser Mensch sein Haupt niederlegt, da ist Gott! Dies sein erster Gedanke. Und sein zweiter: Und ich habe bis jetzt dies nicht gewusst! Nicht gewusst, daß Gottes Herrlichkeit ihre Stätte hinieden bei dem Menschen suche!

B. 17. וַיִּירָא. Nichts wohl, als dieses neue Bewusstsein und die neuen Anforderungen, die es mit sich bringt, daß der schwache Mensch Träger der Gottesherrlichkeit auf Erden werde — konnten dieses überwältigende Gefühl der Furcht in ihm hervorgerufen haben: wie furchtbar ist dieser Ort! Was mir hier gezeigt worden, ist ja nichts anderes als: „Haus Gottes“ und dies zugleich: „Pforte des Himmels“! Haus Gottes, Haus, in welches Gott einzieht, daß das irdische Leben ein solches werden könne und solle, daß, wenn die aufsteigenden Engel Gott im Himmel suchen, sie ihn auf Erden bei dem Menschen finden. Und ein jedes solches Haus, in welchem ein solches Leben gelebt wird, ist „Pforte zum Himmel“, Pforte, durch welche wir zu Gott kommen, somit die vollständigste Vermählung des Irdischen mit dem Himmlischen. —

B. 18. מצבה besteht aus Einem Stein, מוֹבַח ist eine von Steinen zusammengebaute Erhöhung, מצבה ist von der Natur gereicht, מוֹבַח von Menschen geschaffen. Vor הוֹרָה war die Wahrung Gottes zunächst nur in den Gängen der Natur und des Menschenschicksals offenbar, also in dem, was dem Menschen aus Gottes Händen wird; dem entspricht מצבה: der aus Gottes Schöpfung genommene Stein zum Denkmal an eine

ihn zum Denkstein, und er goß Del auf dessen Spitze,

וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצַק שֶׁמֶן עַל-
רֹאשָׁהּ:

19. und nannte den Namen dieses Ortes Beth-El; freilich früher war der Name der Stadt Luz.

19. וַיִּקְרָא אֶת-שֵׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא
בֵּית-אֵל וְאוּלַם לֹו שֵׁם-הָעִיר
לְרֹאשָׁנָה:

20. Da that Jaakob ein Gelübde, also: wenn Gott mit mir sein wird, und wird mich auf diesem Wege, den

20. וַיִּדַר יַעֲקֹב נֶדָר לֵאמֹר אִם-
יְהִי אֱלֹהִים עִמָּוִי וּשְׁמַרְנִי בַדֶּרֶךְ:

Gottes=That. Mit מתן הורה will Gott nicht sowohl in dem, was von Ihm dem Menschen wird, sondern in dem, was der Mensch mit dem von Ihm Gewährten schafft, offenbar werden, die Menschen=That soll Gottverherrlichung werden; das ist ja eben Bestimmung der Gesetzgebung; seitdem ist מצבה verworfen. —

entweder als Weihe des Steines, wie das Salben der Tempelgeräthe mit Del, wodurch — wie Del sich mit keiner andern Flüssigkeit mischt — so der gesalbte Gegenstand aus den übrigen geschieden und emporgehoben wird. Oder: im Sinne der Gussopfer. Wie später Wein hingegossen wurde zum Ausdruck, daß jede Freude von Gott stamme und ihm geweiht bleibe (יין משמח אלקי ואנשים), oder im höchsten Nationalgussopfer: Wasser hingegossen wurde zum Ausdruck, daß nicht nur außergewöhnliche Erlangungen, sondern jeder Tropfen Wasser Gottespende sei und wir uns durch jeden Tropfen Wasser mit Gott verbunden fühlen: so hier Del — beim spätern Opfer der Ausdruck der Gesundheit, des Wohlbefindens (להזהיל פנים משמן) —: daß er seine Erhaltung und sein Wohlbefinden aus Gottes Händen erwarte und als Gott geweiht bleibende Gottespende genießen wolle.

B. 19. Während diese Stätte von Gott gewürdigt wurde der wichtigste Ausgangspunkt auf Erden zu sein, an welchen sich das Heil der Gesamtmenschheit knüpft, hat man früher an diesem Orte gar nichts gefunden, nannte die Stadt nach einem Mandelbaum: Mandelstadt.

B. 20. נדר verwandt mit נדר: springen, jedoch nicht in die Höhe, sondern: von einem Orte zum andern, also: durch Uebersprungung des zwischen liegenden Raumes sich rasch nach einem andern versehen; und mit נטר, welches nicht bloß bewahren, verbergen, bedeutet, denn מטרה heißt: Ziel, somit נטר, der Punkt, den man נטר, auf den man aus der Ferne im Herzen hinblickt. „du sollst Keinen der Söhne deines Volkes als zu treffendes Ziel im Herzen tragen: es wird die Zeit schon kommen, wo ich dir vergelte!“ Wie nun נטר räumlich sich irgendwohin durch Uebersprungung des in der Mitte liegenden Raumes, נטר sich in Gedanken in ein fern liegendes Ziel versehen heißt: so auch נדר. (Vgl. die rabbinischen Ausdrücke: קפץ ונדר, קפץ ונשבץ). Jeder Gelobende versehen sich schon jetzt in einen Zeitpunkt, der noch nicht vorhanden ist, und bestimmt, was von ihm in demselben geschehen solle.

ich gehe, bewahren, und wird mir
Brod zu essen und Gewand zur Beklei-
dung geben,

הַיְהִי אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנִתַּן לִי לֶחֶם
לְאֹכַל וְבִגְד לְלִבָּשׁ:

Und eben darin, in dem Anticipiren der Zukunft, die ja noch dazu völlig unbekannt ist, liegt das Sündhafte des נָרָה. Es gehört schon sehr viel dazu, jeden gegenwärtigen Moment ganz zu übersehen, recht zu würdigen und treu auszufüllen; was im nächsten Moment Pflicht und gut ist, werden wir auch ohne besonders gelobenden Vorsatz zu leisten haben; was Unrecht ist, trotz gelobendem Vorsatz nicht thun dürfen. Für Gutes und Schlechtes sind somit Gelübde überflüssig. Nur Gleichgiltiges bliebe übrig. Es ist aber wohl mehr als Lhorheit, Gleichgiltiges zu einer ernsten Pflicht, noch dazu für eine unbekante Zukunft, zu erheben.

Nur in außerordentlichen Fällen, בשעת צרה, wo, wie hier, nicht die Zukunft anticipirt, sondern umgekehrt der gegenwärtige Moment so bedeutend ist, daß er als eine Grundlage für's kommende Leben in dieses hinübergetragen werden soll, ist ein Gelübde gestattet und kann auch מצוה sein, wie hier bei Jakob. —

Räthselhaft ist das Wort עמרי. Während עם, von עמם, nur eine parallele Begleitung bedeutet, scheint עמרי, von עמר, eine noch innigere Theilnahme zu bedeuten, so daß Einer durch den Andern seinen Stand erhalte und behalte. Auffallend ist nur, daß diese Präposition nur mit dem Suff. der 1. Person sing. vorkommt. —

‘וּשְׁמַרְנִי וְגו’ Indem hier — nicht wie in ברכה כהנים: ברכך ושמרך — die Bitte um Schutz der Bitte um Segen: Brod und Gewand, Nahrung und bürgerliche Stellung, vorangeht, kann sich der hier erbetene Schutz nicht auf zu wählende äußere Güter beziehen, die er ja noch nicht hatte, sondern auf die Erhaltung der geistigen und sittlichen Güter, die er in seiner Persönlichkeit trug, und die allerdings „auf dem Wege, den er ging“, um so leichter gefährdet werden konnten, je ärmer er an äußern Gütern war. Seitdem die Pforten des Paradieses zugefallen, ist die Gewinnung eines selbstständigen Heerdes, das וְנָתַן לִי, ein so schwieriges, von so vielfach künstlich verschlungenen Zuständen und Verhältnissen Abhängiges geworden, daß es des ganzen göttlichen Beistandes bedarf, daß man nicht um dieses Stückchen Brod sein ganzes besseres Selbst einbüße. Wer will, nicht die Verbrecher, sondern die Menschen zählen, die vor dem „Betreten des Weges zu Brod und Nahrung“ sittlich rein waren, und um des Brodes und der zu gewinnenden bürgerlichen Stellung willen, Leugner an Gott wurden, Sittlichkeit preisgaben, des Nächsten bis in das Kleinod seiner Ehre nicht schonten u. s. w. u. s. w.? Nicht umsonst zeigt das Wort der Weisen, wie in diesem „Weg“ וְעָלַה, גַּע, שׂד, להָרָה liegen. Jakob, der bis jetzt וְשָׁרַח war, und nun dahinwandert um ein Weib, und Brod für ein Weib und eine Familie zu gewinnen, schaut diese Gefahr so tief an, daß er zuerst Gott um Schutz seiner Persönlichkeit bittet, daß er nichts einbüße an geistiger und sittlicher Untadelhaftigkeit.

Untadelhaftigkeit ist daher das Erste, welches der erste Jude auf dem Wege zur Hausgründung sich wünschte, und dann וְגו’ לִי, mir, d. h. selbstständig Brod zum Essen und Kleid um in der bürgerlichen Gesellschaft anständig auftreten zu können, also:

21. und werde ich in Frieden zu dem Hause meines Vaters wiederkehren: so soll Gott mir Gott sein, וְהָיָה יְהוָה לִי לְאֱלֹהִים: 21. וְשָׁכַתִּי בְּשָׁלוֹם אֶל-בֵּית אָבִי

22. und dieser Stein, den ich zum וְהָיָבֵן הַזֶּה אֲשֶׁר-שָׂמַתִּי 22.

Nahrung und bürgerliche Stellung; und das Dritte, das in der Brust des Juden lebt und leben soll, ist: שלום, der Wunsch nach Frieden und endlich: בית אב, die unverwüßliche Anhänglichkeit an der Familie. —

Wenn Gott dies mir gewährt: וְהָיָה ר' לִי לְאֱלֹהִים, dies ist auch ein Gedanke, der von nun an weiterleben soll, und auf den noch die späteste גאולה zurückblickt. Wenn Gott in diesem Kampfe den Menschen schützt und segnet, dann hat sich Gott als ר', in seinem מדה הרחמים, gezeigt — und eine solche Beziehung Gottes zu uns wünscht sich Jeder. Allein nur der Jude spricht וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹהִים, dann soll Gott, der mich mit seiner segnenden Liebe überschüttet, mir ein Gott sein, der nicht nur spendet, sondern, der mit allem Gewährten seinen Willen gefördert wissen will. Gott als Gesetzgeber und nicht bloß als Spender zu huldigen, sich von ihm die Richtung jedes Pulschlags und die Verwendung jedes Groschens gestalten lassen, das heißt: ר' לִי לְאֱלֹהִים. So spricht Gott zu Jakob's erlösten Enkeln: Ich habe euch erlöst: לְהוֹיֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים, damit ihr nun euer gewonnenes menschliches und bürgerliches Leben nach meinem Willen gestaltet und vollendet.

B. 22. „— und so wird dieser Stein, den ich jetzt mir zum Denkmal für diesen Moment gesetzt, wo ich als ärmster Mensch auf kahler Haide mit Hinausblick in eine solche ganze gottgesegnete Zukunft dastehe, zu einem Hause ausgebaut werden, in welchem Gott ein solches Leben gelebt wird, daß Gott darin einziehe.“ Nur dadurch daß ר' uns אלקי wird, kann eine irdische Stätte zum Gottes-Hause werden. Auch dies kehrt eine verkehrte, oft am meisten mit ihren Gotteshäusern prunkende Zeit um. Baut, wie das der Prophet (Jesaja 43, 8.) nennt, ספס אה ספי „ihre Schwelle neben meine Schwelle,“ daß Jedes sein besonderes Gebiet, „Gott auch ein Haus“, aber beileibe nicht unser Haus zu dem seinigen habe! Besuchen Gott in seinem Hause, aber verbitten sich den Besuch Gottes in ihrem Hause — wo seine Gegenwart mit seinen Anforderungen freilich unbequem sein dürfte!

Nicht also ward's bei dem allerersten Grundstein zu dem ersten „Hause Gottes“ gedacht! Die Gottesheiligkeit der Häuser ist Bedingung der Gottesheiligkeit des Gotteshauses, das nicht מקדש heißt weil dort die der קדושה angewiesene Stätte sei, sondern weil von dort aus die Heiligkeit in alle menschliche Verhältnisse und Räume bringen soll, deren Mittelpunkt es ist. ועשו לִי מִקְדָּשׁ, heißt es einst von dem auf Grund dieses Steines auszubauenden Menschen- und Volksleben der Jakobsenkel, ושכנתי, וְהָיָה לְכֶם מִקְדָּשׁ; וְהָיָה לְכֶם מִקְדָּשׁ, heißt es selbst vom Kriegeslager und das Ziel der mit diesem Steine beginnenden Entwicklung heißt: וְהָיָה כָּל סִיר „jeder Topf in Jerusalem und Juda soll Gott heilig sein“ (Sacharja 14, 21.).

Denkstein gesetzt, soll zu einem Hause Gottes werden, und Alles, was du mir geben wirst, werde ich dir wiederholt verzehnten.

Kap. 29. B. 1. Da hob Jaakob seine Füße und ging nach dem Lande der Söhne des Ostens.

2. Da sah er, und siehe da, ein Brunnen auf dem Felde, und siehe da, drei Schaafsheerden lagern daneben; denn aus diesem Brunnen wollten sie die Heerden tränken, und der Stein war groß, der auf der Mündung des Brunnens lag,

מִצְבֵּה יְהוָה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר
תִּפְתָּח לִי עֵשָׂר אֲעִשְׂרֶנּוּ לָךְ:
כֹּת שֵׁנִי. 1. וַיֵּשֶׂא יַעֲקֹב רִגְלָיו וַיֵּלֶךְ

אֶרְצָה בְּנֵי-קָדָם:

2. וַיֵּרָא וְהִנֵּה בְּאֵר בְּשָׂדֶה וְהִנֵּה-
שָׁם שְׁלֹשָׁה עֵדְרֵי-צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ
כִּי מִן-הַבְּאֵר הַהוּא יִשְׁקוּ הַעֵדְרִים
וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל-פִּי הַבְּאֵר:

Auf diesen Stein schaut Jakob noch in seiner Sterbestunde als auf den Anfang und Grundstein Israel's hin, und spricht von Gott aus: משם רועה אבן ישראל, daß Er von da an diesen Stein als Hirte überwachend und schützend zu seinem Ziele führe. Von diesem Stein vielleicht heißt es in Escharja 3, על אבן אחת שבעה עינים, daß über diesen Einen Stein sieben Augen, somit die Fülle der göttlichen Vorsehung wache, er der הראשה, der erste Eckstein sei, der mit dem Bau des zweiten Tempels wieder auf's Neue zu legen war, dem aber לה חן חן תשואות, die rauschendste Fülle der Vollendung gesichert ist. Von diesem Steine heißt es daher sinnig in פרקי דר"א: Gott habe diesen Stein als fortsetzendes Zubehör der Erdgestaltung angefügt; denn auf dem mit diesem Steine beginnenden Bau „menschlicher Häuser für Gott“ beruht die ganze Bestimmungszukunft der Erde. Er ist der שחיה אבן, der Grund- oder Begründungs-Stein. Siehe שות, שרשים, רד"ק.

עשר אעשרנו לך (Siehe oben zu Kap. 14, 20.)

Kap. 29. B. 1. Da war er ein ganz anderer Mensch geworden als früher wo es hieß: ויצא וגו'. Jetzt heißt es: Jakob hob seine Füße. Nicht tragen die Füße den Menschen, nicht der Leib den Geist, sondern der Mensch die Füße, der im Menschen lebendige Geist den Leib. Mit solcher von Gott geweckten Fernsicht wandert ein Jakob, auch bloß mit dem Stecken in der Hand, frisch und fröhlich der Zukunft zu. —

Siehe oben Kap. 25, 6. Die östlichen Länder waren an Kultur und Gesittung von den westwärts liegenden sehr verschieden. Das erfuhr Jakob sehr bald im Folgenden.

B. 2. Sonst ist die Bedeckung eines zum öffentlichen, allgemeinen Gebrauch bestimmten Brunnens möglichst leicht abzuheben, damit er Jedem leicht zugänglich sei. Hier aber — und damit werden wir in die Charakteristik dieser Aramäer eingeführt — traut Einer dem Andern nicht und gönnt Einer dem Andern nichts. Es könnte ja Einer einmal mehr oder öfter aus dem Brunnen schöpfen und trinken als der Andere! Darum war hier der Deckel so schwer, daß Keiner allein, und nur Alle zusammen zum Brunnen gelangen konnten.

3. damit dorthin erst alle Heerden zusammen kommen sollten um den Stein von der Mündung des Brunnens zu wälzen und die Schaafe zu tränken, alsdann legten sie den Stein wieder an seine Stelle zurück.

4. Meine Brüder, woher seid ihr? sagte zu ihnen Jaakob. Aus Charan sind wir, sagten sie.

5. Kennt ihr den Laban, den Sohn Nachor's? sagte er zu ihnen. Wir kennen ihn, sagten sie.

6. Geht's ihm wohl? sagte er zu ihnen. Wohl, sagten sie, und siehe da seine Tochter Rachel, die mit den Schaaften kommt.

7. Da sagte er: Seht, noch ist der Tag groß, es ist noch nicht Zeit das Gut einzubringen; tränket die Schaafe und gehet und weidet!

8. Da sagten sie: Wir können das nicht, bis daß sich alle Heerden versammelt haben und sie den Stein von der Mündung des Brunnens rollen, dann tränken wir die Schaafe.

9. Noch spricht er mit ihnen, da war Rachel mit den Schaaften ihres Vaters gekommen, denn sie war eine Hirtin.

10. Da war es, als Jaakob Rachel, die Tochter Laban's, seines Mutterbruders sah, und die Schaafe

3. וַיָּבִיאוּ כָּל-הָעֵדְרִים וַיָּגִלּוּ אֶת-הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַהֲשִׁקּוּ אֶת-הַצֹּאן וַהֲשִׁיבוּ אֶת-הָאֶבֶן עַל-פִּי הַבְּאֵר לְמַקְוָה:

4. וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחֵי מֵאֵין אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִחָרָן אָנַחְנוּ:

5. וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲיַדְעֶתֶם אֶת-לָבָן בֶּן-נָחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדַעְנוּ:

6. וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲשָׁלוֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם וְהִנֵּה רַחֵל בָּתּוֹ בָּאָה עִם-הַצֹּאן:

7. וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא-עֵת הָאֶסֶף הַמִּקְנֶה הַשִּׁקּוֹ הַצֹּאן וְלָכוּ רְעוּ:

8. וַיֹּאמְרוּ לֹא נוֹכַר עַד אֲשֶׁר יָבִיאוּ כָּל-הָעֵדְרִים וַיָּגִלּוּ אֶת-הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַהֲשִׁיבוּ הַצֹּאן:

9. עוֹדְנוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרַחֵל בָּאָה עִם-הַצֹּאן אֲשֶׁר לְאִבֵּיהָ כִּי רָעָה הָיָה:

10. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת-רַחֵל בַּת-לָבָן אַחֵי אִמּוֹ וְאֶת-צֹאן

B. 7. המקנה, nicht הצאן, er bezeichnet die Heerden als מקנה und erinnert sie damit an ihre Pflicht gegen den Eigenthümer des Vieh's, das Vieh nicht müßig herumlagern, sondern auf die Weide gehen zu lassen.

B. 10. ויגל, Hiphil, kommt nie wieder in dieser Wurzel vor und bezeichnet die Leichtigkeit, mit welcher er den schweren Stein vom Brunnen schaffte: „er ließ ihn hinabröllen.“

In dieser Geschichte erfahren wir nun, was denn eigentlich Vater Jakob für den Bau seiner Zukunft mit hinaus genommen. Viel Geld hatte er nicht. Das Augenfällige ist: er war stark, hatte Kraft. Wozu die Anderen Alle erst zusammen kommen mußten, das that er allein, und zwar ohne Anstrengung, eine Kraft, die wir bei Jakob gar nicht

Laban's, seines Mutterbruders, da trat Jaakob hin und ließ den Stein von der Mündung des Brunnens hinabrollen und tränkte die Schaafe Laban's, seines Mutterbruders.

לָבָן אָחִי אִמּוֹ וַיִּנָּשׂ יַעֲקֹב וַיִּגְלֹל אֶת-
הַבֶּיֶן מֵעַל פִּי הַבְּיָר וַיִּשְׁקֵן אֶת-
צֵאֵן לָבָן אָחִי אִמּוֹ:

erwartet hätten. Dieser starke gesunde Körper war für jetzt an materiellen Gütern sein einziger Reichthum. Ein gar nicht genug zu schätzender Schatz, der, wie er ein bedeutendes Angebinde für eine ganze Zukunft ist, so auch nur durch eine rein verlebte Vergangenheit erworben werden kann. Er ist der Grundstock zu dem עושר וכבוד, die die הוֹרָה mit ihrer Linken bietet. Zweitens ist es ein unerforschlicher Rechtlichkeitsinn, der sich hier offenbarte. So wie Moses, der ja auch seine Zukunft am Brunnen fand, duldet ihn nicht die geringste Pflichtvergessenheit, die er wahrnimmt. Eine Pflichttreue, die er später ja selbst so glänzend in dem schwierigsten Dienstverhältnisse bewährte. Drittens eine arbeitsfreudige Geschicklichkeit und Thätigkeit, die rasch zugreift und nützt, wo es auch gar nicht seine Sache ist, die wir gar nicht von dem ישב אהלים erwartet hätten. Somit erscheint er als ächtes Prototyp des Volkes, dessen Stammvater er werden sollte, und das bestimmt war, die verschiedensten, materiellsten und geistigsten Berufsthätigkeiten in gleicher Würdigung und Ebenbürtigkeit zu repräsentiren. Der Stammvater hatte eine solche Vielseitigkeit, daß jeder seiner Söhne sagen konnte, er habe seine ihm eigenthümliche Fähigkeit vom Vater geerbt, der sich im Lehr- Nähr- und Wehrstand gleich vollkommen bewegte. —

Dreimal wird in diesem Verse wiederholt, daß Laban Jakob's Mutterbruder gewesen. Denn in Allem, was Jakob hier that, wird er durch das Gedächtniß an seine Mutter geleitet, die ihm hier in ihrem nächsten Verwandten lebendig vor die Seele trat. Es heißt ja gleich, daß Jakob Rahel geküßt habe. Ohne diesen wiederholten Hinweis auf die Erinnerung an die Mutter hätten wir Jakob's ganzes Verfahren als Galanterie gegen ein schönes Mädchen auffassen können. So wird bei ähnlichem Begegnen Moses' und der Töchter Jithro's einer solchen Auffassung durch den auffallenden Wechsel der Serualform vorgebeugt und die richtige gesichert, daß keine geschlechtliche Regung sondern das lebhafteste Rechtsgefühl ihn geleitet. ויכחו הרעים ויגרשום, die rohen Hirten vertrieben sie ohne Rücksicht für ihr schwächeres Geschlecht, ויקם משה וישען Moses rettete sie aus Rücksicht für ihr Geschlecht, weil sie die Schwachen waren, dann aber וישק את צאנם, war er ihnen gefällig nicht aus geschlechtlicher Rücksicht. So auch hier. Obgleich Rahel schön war, sah er nur die Verwandte in ihr. Das spricht sich auch durch sein Weinen aus, das sich kaum aus einem andern Motive wird erklären lassen. Wer weiß wie lange Jakob gewandert war ohne eine verwandte Seele zu sehen. Da tritt ihm mit einem Male in Rahel die Tochter eines Bruders seiner Mutter entgegen und ruft das Bild der Mutter überwältigend bis zu Thränen in ihm wach. Die Thräne zeigt wie der Ruß ein durchweg sittlicher war, ja selbst die Sorge für die Schafe glaubte er der Mutter zu leisten. — Rahel mußte ihn ja für verrückt gehalten haben, indem er ihr küssend und weinend um den Hals fiel. Darum reißt er sich los und erklärt ihr den Grund seiner Rührung.

11. Da küßte Jaakob Rachel, erhob seine Stimme und weinte.

12. Darauf erzählte Jaakob der Rachel, daß er der Verwandte ihres Vaters sei, daß er Ribka's Sohn sei; da lief sie hin und erzählte es ihrem Vater.

13. Als Laban nun die Nachricht von Jaakob, seinem Schweftersohne hörte, lief er ihm entgegen, umarmte ihn und küßte ihn und brachte ihn in sein Haus. Er erzählte Laban alle diese Begebenheiten.

14. Da sagte Laban zu ihm: Dennoch bist du mein Bein und mein Fleisch! Und so blieb er einen Monat bei ihm.

15. Da sagte Laban zu Jaakob: Wenn du auch mein Verwandter bist, solltest du mir deshalb umsonst dienen? Sage mir, was ist dein Lohn?

16. Laban hatte zwei Töchter, die älteste hieß Lea, die jüngere Rachel.

17. Lea's Augen waren zart, Rachel aber war schön von Gestalt und schön von Anblick.

11. וַיִּשָּׁק יַעֲקֹב לְרַחֵל וַיִּשָּׂא אֶת-קִלּוֹ וַיִּבְכֶּה:

12. וַיַּגֵּד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אֶחָיו אָבִיהָ הוּא וְכִי בְּדִרְבָּקָה הוּא וּבְרָצָן וּבְגֵד לְאָבִיהָ:

13. וַיְהִי כַשְׂמַע לָבָן אֶת-שְׂמֵעוֹ יַעֲקֹב בְּרִצְאָתוֹ וַיָּרַץ לְקַרְאָתוֹ וַיַּחֲבֹק-לוֹ וַיִּנְשָׁק-לוֹ וַיְבִיאוּהוּ אֶל-בֵּיתוֹ וַיְסַפֵּר לָבָן אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

14. וַיֹּאמֶר לוֹ לָבָן אַךְ עֲצָמִי וּבָשָׂרִי אִתָּה וַיֵּשֶׁב עִמּוֹ חֹדֶשׁ יָמִים:

15. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הַבְּרִיָּאִי אִתָּה וַעֲבַדְתָּנִי חָנָם הַגִּידָה לִּי מַה-מְשַׁבְּרָתְךָ:

16. וּלְלָבָן שְׁתֵּי בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה לְאֵה וְשֵׁם הַקְּטָנָה רַחֵל:

17. וַעֲיִנֵי לְאֵה רַבּוֹת וְרַחֵל הַיְיֹתָה יְבִת-הָאָר וּיִפֹּת מְרֵאָה:

B. 13. אה כל הרברים האלה. Alles, was wir wissen, insbesondere daß, obgleich aus dem reichen Hause seiner Schwester, er doch Nichts als seinen Stecken mitgebracht. Dies erklärt das „אך“, in Laban's Antwort. Obgleich arm, bist du mir doch als Verwandter willkommen.

B. 15. Wieder ein charakteristischer Zug von Jakob. Er hatte ihm schon den ganzen Monat freiwillig gedient. Jakob aß nicht gerne geschenktes Brod. Und zwar müssen diese Dienste schon so sehr bedeutend gewesen sein, daß selbst einem Laban, der doch gewiß genau berechnet hatte, was ein so kräftiger Mann an „Kost und Logis“ während eines Monats verbraucht hatte, diese genossenen Werthe dem geleisteten Dienst gegenüber so völlig verschwinden mußten, daß er nicht umhin konnte es umsonst gearbeitet zu nennen, und ihn lieber durch Lohn zu fesseln suchte, weil er sonst einen so tüchtigen Arbeiter zu verlieren fürchtete.

B. 17. Statt zu sagen: Lea war minder schön, ist es eine Feinheit, von ihr nur daß

18. Jaakob liebte Rachel und sprach: Ich will dir sieben Jahre um deine jüngere Tochter Rachel dienen.

19. Laban sagte: Es ist besser daß ich sie dir als daß ich sie einem andern Manne gebe; bleibe bei mir.

20. So diente Jaakob um Rachel sieben Jahre, durch seine Liebe zu ihr waren sie aber in seinen Augen wie einige Tage.

21. Da sprach Jaakob zu Laban: Gib mir meine Frau, denn meine Tage sind voll; ich möchte zu ihr kommen.

22. Da versammelte Laban alle Leute des Ortes und bereitete ein Gastmahl;

23. und als es nun Abend war, nahm er seine Tochter Lea und brachte sie zu ihm und er kam zu ihr.

24. Es gab ihr Laban seine Magd Silpa, seiner Tochter Lea zur Magd,

25. Als es nun Morgen war, siehe da war es Lea! Da sprach er zu

שלוש. 18. וַיֵּאמֶר יַעֲקֹב אֶתְרַחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבֹדְךָ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּרַחֵל בְּתוּךָ הַקְּטָנָה:

19. וַיֹּאמֶר לָבָן מִטוֹב הַתְּתִי אֶתָּה לְךָ מִתְּתִי אֶתָּה לְאִישׁ אֲחֵר שָׂבָה עִמָּרִי:

20. וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שִׁבְעַ שָׁנִים וַיְהִי בְעֵינָיו כִּימִים אֲחֵרִים בְּאֶהְבְּתוֹ אֶתָּה:

21. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לָבָן הֲבָרָה אֶת־אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמִי וְאָבוֹאוֹת אֵלַיָּה:

22. וַיַּיָּסַף לָבָן אֶת־כָּל־אִנְשֵׁי הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה:

23. וַיְהִי בָעֶרֶב וַיִּבַּח אֶת־לֵאָה בָּתוֹ וַיָּבֵא אֶתָּה אֵלָיו וַיָּבֵא אֵלָיָה:

24. וַיִּתֵּן לָבָן לָהּ אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלֵאָה בָּתוֹ שִׁפְחָה:

25. וַיְהִי בַבֹּקֶר וַהֲיָה־הִוא לֵאָה

zu rühmen, was schön an ihr war: sie hatte zarte und milde Augen, im Gegensatz zu Rachel, die überhaupt: schön war.

B. 21. Die 21. nicht rנה und nicht בתך הבה. Die 21. ist die Aufforderung zu einem neuen Entschluß von dem bis jetzt nicht die Rede gewesen. Mit dem letzten Augenblicke der bedungenen Dienstzeit, die Jakob geleistet, ist sie bereits seine Frau geworden, waren bereits die קירושין vollzogen, sie war bereits sein, und er fordert nunmehr die Seine.

B. 24. Er war sehr vorsichtig, er gab sie nicht Jakob, gab sie ausdrücklich Lea zum Eigenthum. Es ist dies auch für später nicht unwichtig; denn wenn später Jakob auch sie geheirathet, so konnte das, da sie eine Hörige der Lea war, nur in Folge einer Initiative der Frau geschehen sein.

B. 25. 26. Du kennst die hiesigen Sitten nicht. Wenn bei uns Jemand um die Jüngere anhält, so meint er stillschweigend auch die Ältere, da es bei uns nicht Sitte ist die Jün-

Laban: Was hast du mir gethan! Habe ich nicht um Rachel bei dir gebient? Warum hast du mich betrogen!

26. Da sagte Laban: So geschieht nicht in unserm Orte, daß man die Jüngere vor der Aelteren gebe.

27. Vollbringe die Hochzeitwoche der Einen, dann geben wir dir auch die Andere um einen Dienst, den du bei mir noch fernere sieben Jahre leisten wirst.

28. Jaakob that also und vollbrachte die Hochzeitwoche der Einen, darauf gab er ihm seine Tochter Rachel ihm zur Frau.

29. Es gab Laban seiner Tochter Rachel seine Magd Bilha ihr zur Magd.

30. Er kam auch zu Rachel und liebte auch Rachel, mehr als Lea, und diente bei ihm noch sieben andere Jahre.

וַיֹּאמֶר אֶל-לֵבָן מַה-זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרַחֵל עָבַדְתִּי עֹמֶר וְלָמָּה רָמִיתָנִי:

26. וַיֹּאמֶר לֵבָן לֹא-הִיעָשָׂה בֵּן בְּמִקְוֵמֹנוּ לְתַתּוֹ הַצְעִירָה לְפָנֵי הַבְּכִירָה:

27. מִלֵּא שָׁבַע זֹאת וְנִתְּנָה לָךְ גַּם-אֶת-זֹאת בְּעֵבֶרְךָ אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עֹמְדֵי עוֹד שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרוֹת:

28. וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב בֵּן וַיְמַלֵּא שָׁבַע זֹאת וַיִּתֵּן לוֹ אֶת-רַחֵל בְּתוּלוֹ לְאִשָּׁה: 29. וַיִּתֵּן לֵבָן לְרַחֵל בְּתוּלוֹ אֶת-בִּלְהָה שִׁפְחָתָהּ לָהּ לְשִׁפְחָהּ:

30. וַיָּבֵא גַם אֶל-רַחֵל וַיֵּאָהֵב גַּם-אֶת-רַחֵל מִלֵּאָה וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרוֹת:

gere vor der Aelteren zu verheirathen. Er kann daher zu der Jüngern nur durch die Aeltere kommen und bekommt erst die Aeltere und dann die Jüngere. Das ist alles ganz in Ordnung. Nach Lea's Hochzeit kommt dann Rachel's. Die „geben wir“ dir dann. In dem „wir“ liegt die ganze lokale Statthaftigkeit seines Verfahrens — die er ihm vorlügt. Natürlich mußt du mir dann noch sieben Jahre dienen!

רמה Grundbb. schleudern. Was man schleudern will, muß man erst in die Hand bekommen und auf der Hand ruhen lassen; sobald es aber dort ruht, schleudert man es weg. Ebenso der Betrüger. Er kann nur den betrügen, der sich ihm zuvor in die Hand gegeben, der ihm zuvor getraut. Nur das Vertrauen ist Mittel zu seinem Verderben.

В. 28. Auffallend ist die Wiederholung לו לאשה. Ob es die größere Innigkeit des Verhältnisses Jakob's zu ihr als zu Lea andeutet?

В. 30. ויאהב גם את רחל, also liebte er Lea auch und ließ sie das Verfahren ihres Vaters und die Art, wie sie sein Weib geworden, nicht entgelten. Wir dürfen hieraus schließen, daß Lea ebenso wie Jakob vom Vater mit Vorpiegelung der örtlichen Sitte getäuscht worden, und sie nicht mit Bewußtsein die Täuschung geübt. „Er liebte auch Rachel, (und zwar) mehr als Lea.“

31. Als Gott sah, daß die Gehaffte Lea war, öffnete er ihren Mutterchooß; Rachel aber war unfruchtbar.

32. Da empfing Lea und gebar einen Sohn und nannte ihn Reuben; denn sie hatte gesagt: Gott hat in mein Leiden geschaut! Jetzt wird mein Mann mich lieben!

33. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Gott hat gehört daß ich die Gehaffte bin, darum gab er mir auch Diesen! Da nannte sie ihn Schimeon.

31. וַיֵּרָא יְהוָה כִּי שָׂנוּאָה לֵאָה וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמָיָהּ וְרָחֵל עֲקָרָה:

32. וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי־רָאָה יְהוָה בְּעֵנָי כִּי עָתָה יִיחַבְּנֵי אִישִׁי:

33. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר כִּי־שָׁמַע יְהוָה כִּי־שָׂנוּאָה אֲנִי וַיִּתֵּן לִי גַם־אֶת־זֶה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן:

B. 31. Nicht: כי לאה שנואה, sondern: כי שנואה לאה, daß die Gehaffte von Beiden, d. h. die Mindergeliebte Lea war. So האחת אהובה והאחת שנואה. — Es ist tief bedeutsam, daß der eigentliche Kern des jüdischen Volkes nicht diejenige zur Mutter hat, die Jakob — so weit der heil. Text erzählt — zunächst nur nach dem sinnlichen Eindruck ihrer größern äußern Schönheit gewählt hatte, und daß Gott gerade die sich zurückgesetzte Fühlende die Hauptstammutter seines Volkes werden ließ. Zeigen uns ja die Namen, welche diese Mindergeliebte ihren Söhnen gab, wie sie gerade in dem Gefühle der Zurücksetzung um so heißer von dem Gefühle der Gattenliebe durchdrungen ward, sich zur vollsten beglückenden und beglückten Würdigung des Mutterberufs für die Bestimmung des Weibes und die Beglückung der Ehe emporschwang, und sich für beide an das Vertrauen auf die Alles sehende und hörende Gegenwart Gottes in der Ehe anklammerte. Die Liebe ihres Mannes war ihr Ziel, und mit jedem Kinde, das sie ihm geboren, hoffte sie einen Baustein mehr zum Grundbau dieser Liebe zu besitzen, und erfuhr die Verwirklichung dieser Hoffnung. Was der Braut und Gattin versagt war, der Mutter seiner Kinder gelang es ganz. Und so wurden die Stämme des jüdischen Volkes unter dem Sonnenstrahl der wärmsten und reinsten Gatten- und Mutterliebe und des hingebendsten Hinaufblickes zu Gott empfangen und geboren, gepflegt und erzogen, und in ihren Namen dem jüdischen Volke alle die heitern und ernsten Güter und Geister verewigt, die das Glück der jüdischen Ehen und Häuser bedingen — wie wir dies bereits im Jeschurun, zehnter Jahrg. S. 339. f. niedergelegt. Und gerade Lea, der Betrübtin, war es beschieden, die heitersten Seiten der Ehe und des Hauses zu erfahren und zu verewigen, während Rachel, der Glücklichen, die ernstesten beschieden waren.

B. 32.—35. Die aufeinanderfolgenden Namen zeigen, wie mit jedem neuem Kindesseggen, den Jakob Lea verdankte, auch sein Benehmen gegen sie lieberfüllt wurde. Zuerst: "ראה ר' בעני". Es war also bis dahin die Bevorzugung Rachel's in Jacobs Benehmen sichtbar, das schwand mit Reuben's Geburt, aber hörbar blieb es noch für Lea's Ohr. Sie fühlte es seinem Tone an, daß sie noch nicht in vollem Besitze seiner Liebe war, darum

34. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Jetzt nunmehr wird mein Mann sich mir anschließen! Darum nannte er ihn Levi.

34. ופתר עוד ופלד בן ותאמר
עתה הפעם ילדה אישׁי אלי כר
ילדתי לו שלשה בנים על-כן קרא
שמו לוי:

35. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn, da sprach sie: Nunmehr danke ich Gott; darum nannte sie ihn Jehuda. Nun hörte sie auf zu gebären.

35. ופתר עוד ופלד בן ותאמר
הפעם אודה את-יהוה על-כן קראה
שמו יהודה והפעם מלדת:

Kap. 30. V. 1. Als Rachel sah, daß sie Jaakob nicht geboren hatte, beneidete Rachel ihre Schwester und sprach zu Jaakob: Schaffe mir Kinder; wenn nicht, so sterbe ich.

1. ותרא רחל כי לא ילדה ליעקב
ותקנא רחל באחתי ותאמר אל-
יעקב הבה לי בנים ואם-אין מתה
אנכי:

2. Da zürnte Jaakob der Rachel und sprach: Bin ich an Gottes Stelle, der dir die Frucht des Leibes versagt hat?

2. ויחר-אף יעקב ברחל ויאמר
התחת אלהים אנכי אשר-מנע ממך
פר-בטן:

nannte sie den zweiten Sohn: Schimeon. Durch die Geburt des Dritten fühlte sie den Unterschied schon gänzlich verwischt, ja sie sprach die Zuversicht aus, daß jetzt das reinste, wahrste Gattenverhältnis zwischen ihnen bestehen werde, wie es eben der Begriff לירה ausdrückt. לירה, als den Schuldner des Andern fühlt, sein Glück nur in dem Andern und durch den Andern findet. Höchst bedeutsam spricht daher beim Lewi nicht sie, sondern er dies in seinem Namen aus. Was bei ihr Anmaßung gewesen wäre, war aus seinem Munde das süßeste Bekenntniß. על כן קרא שמי לי. Als daher Juda, der vierte, von ihr geboren ward, brauchte sie sich des Kindes nicht mehr zunächst als eines Fortschrittes zu der Liebe ihres Mannes zu freuen, die ihr schon voll sich zugewandt hatte, sondern konnte die Freude am Kinde rein genießen, und sprach daher die seligen Worte einer glücklichen Mutter aus: diesmal kann ich Gott rein für seine Gabe danken, und nannte ihn: Jehuda.

Kap. 30. V. 1. Sie glaubte wohl, es sei ihm gleichgiltig, da er doch durch Lea Kinder habe, und lasse er es daher an dem rechten Wunsch und an der rechten Bitte vor Gott fehlen. Hatte doch auch seine Mutter erst auf das Gebet seines Vaters Kinder erhalten.

V. 2. רחמת א' אני, an meinem Wünschen und Beten liegt es nicht, Gott hat dir die Mutterfreude versagt.

3. Darauf sprach sie: Siehe, meine Magd Bilha, komme zu ihr; möge sie für meine Kniee gebären, so werde auch ich durch sie gebaut.

4. Da gab sie ihre Magd Bilha ihm zur Frau, und Jaakob kam zu ihr.

5. Bilha empfing und gebar Jaakob einen Sohn.

6. Da sprach Rachel: Gott hat mich gerichtet und hat auch mein Weinen erhört und mir einen Sohn gegeben; darum nannte sie ihn Dan.

7. Bilha, Rachel's Magd, empfing wieder und gebar Jaakob einen zweiten Sohn.

8. Da sprach Rachel: Einen göttlichen Ringkampf habe ich mit meiner Schwester gerungen und habe es auch vermocht; darum nannte sie ihn Naftali.

3. וְתֹאמַר הַנָּה אִמְתִּי בְלֵהָה בָּא אֵלֶיהָ וְחָלַד עַל-בְּרִכֵּי וְאִבְנָה גַם-אֲנֹכִי מִמֶּנָּה:

4. וַתִּתֵּן לוֹ אֶת-בְּלֵהָה שְׂפָחָתָהּ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב:

5. וַתַּהַר בְּלֵהָה וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֶּן:

6. וְתֹאמַר רָחֵל דָּגַנִּי אֱלֹהִים וְגַם

שָׁמַע בְּקֹלִי וַיִּתֵּן לִי בֶן עַל-בְּנוֹ קָרָאתָ שְׁמוֹ דָּן:

7. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בְּלֵהָה שְׂפָחָתָהּ רָחֵל בֶּן שְׁנֵי לְיַעֲקֹב:

8. וְתֹאמַר רָחֵל נִפְתָּלִי אֱלֹהִים

נִפְתָּלְתִּי עִם-אֲחֹתִי גַם-יָבִילְתִּי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נַפְתָּלִי:

B. 3. Siehe R. 16, 2.

B. 6. וְגַם אִתּוֹ הַגּוֹי וְגו' רַן heißt sowohl, das Recht an Jemandem vollziehen, wie אִתּוֹ הַגּוֹי וְגו' רַן, als: Jemandes Recht zur Geltung bringen, wie עָמוּ ר' עָמוּ. Es ist zweifelhaft wie es hier zu verstehen sei. Das וְגַם שָׁמַע וְגו' spräche für die erste Bedeutung: Gott hat ein strenges Recht an mir geübt und mir selbst die Fähigkeit Mutter zu werden versagt, allein er hat nun doch auch meinen Wunsch erhört, indem er mir ein Kind gewährt, dem ich wenigstens geistig Mutter werden, und das, wenn ich es auch nicht gebären, ich doch pflegen und erziehen kann als meinen Beitrag zum Jakobs-Hause.

B. 8. פָּחַל. Lautverw. mit בָּרַל, בָּחַל, בָּטַל, die alle ein Scheiden und Sondern von Andern bedeuten, heißt פָּחַל: eine von allem Andern abschließende Verbindung. So פָּחַל die feste, zusammengedrehte Schnur, wodurch die verschiedenen Fäden zu Einem gesonderten Ganzen werden. So צִמִּיר פָּחַל: der fest aufliegende Deckel, wodurch das Gefäß von allem Andern abgeschlossen wird. הַפְּחָל wäre demnach das Bestreben, den Körper des Andern so fest mit dem seinigen durch Umschlingung zu verbinden, daß er dadurch von jedem Andern Halt losgelöst, ganz in seine Gewalt kommt und so zum Falle gebracht wird. Es ist dies ganz der Kampf des Ringens. נִפְתָּלִי אֱלֹהִים, ein göttlicher Ringkampf, ein Kampf, der nicht um Gemeines ringt, dessen man sich zu schämen habe, sondern: um göttliche Ziele habe ich mit meiner Schwester gerungen, um auch meinen Beitrag zum geistigen Aufbau unseres Hauses zu leisten;

9. Als Lea sah, daß sie zu gebären aufgehört hatte, nahm sie ihre Magd Silpa und gab sie Jaakob zur Frau,

9. וַתֵּרָא לֵאָה כִּי עָמְדָה מִלָּדָת וַתִּקַּח אֶת־זִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ וַתִּתֵּן אֹתָהּ לַיַּעֲקֹב לְאִשָּׁה:

10. und Silpa, Lea's Magd, gebar Jaakob einen Sohn.

10. וַתֵּלֶד וְזִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ לֵאָה

לַיַּעֲקֹב בֶּן:

11. Da sprach Lea: Da ist ein Glück gekommen, und nannte ihn Gab.

11. וַתֹּאמֶר לֵאָה בְּגֵד וַתִּקְרָא אֹתוֹ

שֵׁמוֹ גֵּד:

12. Lea's Magd, Silpa, gebar Jaakob einen zweiten Sohn.

12. וַתֵּלֶד וְזִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ לֵאָה בֶּן

שֵׁנִי לַיַּעֲקֹב:

13. Da sprach Lea: Ich bin noch in meinem glücklichen Fortschreiten, denn es haben Frauen mein Fortschreiten gepriesen — und nannte ihn Ascher.

13. וַתֹּאמֶר לֵאָה בְּאִשְׁרֵי כִּי

אֲשֶׁרוּנִי בְּגוֹת וַתִּקְרָא אֹתוֹ שֵׁמוֹ

אֲשֶׁר:

das habe ich damit bewiesen, daß ich selbst meine Sklavin meinem Manne zum Weibe gab, um so nahe als möglich Spenderin eines Kindes zu unserm Hause zu werden, dem ich dann ganz als dem meinen alle Mutterpflichten erfüllen könne.

B. 11. גר, von גרר: scharf, rasch, plöblich, trennend in etwas einfahren, einschneiden. Daher גרר: eigentlich ein Truppen-Keil, ein Haufe Gewaffneter, der rasch und plöblich in das Gebiet eines Andern einfällt, und גור: einen solchen Keil bilden, oder einen solchen Einfall machen. Wie die Begriffe des Bestimmens, Verhängens gerne durch Schneiden, Trennen, wie גור, חרץ, כרה, als ein Scharfes, Absolutes ausgedrückt werden, so fand auch der Begriff eines plöblich in die Verhältnisse einfallenden Geschickes seinen Ausdruck in גר: שולחן לגר שולחן, sie bedecken dem Glücke, dem Zufalle, den Tisch (Jes. 65, 11.). Und so heißt auch hier גר (א) wohl: ein unerwartetes Glück ist gekommen. Es war dies ein Sohn, auf den sie unter gewöhnlichen Umständen nicht hätte rechnen dürfen. War sie ja nur durch das Beispiel ihrer Schwester zu ihm gekommen.

B. 13. אשר, ist einerseits verw. mit עשר, חשר, אצר, אשר, die alle eine Ansammlung von Kräften mit mehr oder minderer Intensität bedeuten, andererseits finden wir אשר in der Bedeutung von Schritt und zwar insbesondere in sittlicher Beziehung; somit dürfte die Ubb. von אשר wesentlich: Fortschritt, d. h. die stetige Hinbewegung zu einem größern Reichthum von Kräften und Eigenschaften bedeuten. Davon heißt: אשר und אשר: das gedeihliche Fortschreiten und אשרי heißt wörtlich: Dessen ist aller Fortschritt zum Guten und zum Heile, der u. s. w. אשרי ist ein vermeintlich unter besonderm Segen einer Gottheit, der er geweiht ist, gedeihender Baum. Endlich

14. Da ging Reuben in den Tagen der Weizenerndte, fand Dubaim auf dem Felde und brachte sie seiner Mutter Lea heim. Da sagte Rachel zu Lea: Gib mir doch von den Dubaim deines Sohnes.

15. Da sprach sie: Ist es ein Geringes, daß du meinen Mann hast? Nun noch gar die Dubaim meines Sohnes haben zu wollen! Nun, sprach Rachel, so soll er denn diese Nacht zu dir kommen für die Dubaim deines Sohnes.

16. Als Jaakob nun Abends vom Felde kam, ging ihm Lea entgegen und sprach: Zu mir mußt du kommen, denn ich habe dich für die Dubaim meines Sohnes erlangt; da schlief er bei ihr in dieser Nacht.

רבעי. 14. וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בְּיָמֵי קְצִיר
חֲטָיִם וַיִּמְצָא דֹדַיִם בְּשָׂדֵה וַיָּבֵא
אֹתָם אֶל-לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל
אֶל-לֵאָה תִּנְרְנָא לִי מִדֹּדָי בְּנִי:
15. וַתֹּאמֶר לָהּ הַמַּעַט בְּחַיִּיךְ
אֶת־אִשִּׁי וְלִקְחַת גַּם אֶת־דֹּדָי
בְּנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל לָבֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ
חַלְיִלָּה תִּחַת דֹּדָי בְּנִי:
16. וַיָּבֵא יַעֲקֹב מִן־הַשָּׂדֶה בְּעֶרְבַּי
וַתֵּצֵא לֵאָה לְקִרְאָתוֹ וַתֹּאמֶר אֵלָי
הָבֹוא בִּי שָׁכַר שְׂבֻרֹתֶיךָ בְּדֹדָי
בְּנִי וַיִּשְׁכַּב עִמָּה בַלַּיְלָה הַזֶּה:

אשר, des Pron. relat., läßt ja immer das Subjekt oder Objekt mit einem neuen Prädikate denken, vergegenwärtigt ganz eigentlich einen Gegenstand durch seine Qualifikationen, ist somit die Partikel der Charakterisirung, die den Gegenstand in den Umfang der ihm zukommenden Merkmale einführt. — באשרי, sprach Lea, wie durch meine eigenen Geburten, zeigt sich's auch durch die Geburten meiner früheren Dienerin, daß ich noch in meinem alten Fortschreiten zum Heile mich befinde; denn in der That haben die Frauen in meinem Kindersegen mein fortschreitendes Gedeihen gepriesen.

B. 14. Man hat hier wiederum ein ernstes Geschäft erblickt, und es ist doch ganz undenkbar, daß Lea, deren ganzes Leben in dem Streben aufging, sich die Liebe ihres Gatten zu gewinnen, die Worte: Du hast meinen Mann, nun willst du auch noch meine Feldblumen haben! in einem ernstem Sinne gesprochen haben könne. Als ob zu dem Besitz des Mannes ein Paar Blumen irgend wie auch nur im Geringsten etwas hinzufügen, nur irgendwie dagegen in Betracht kommen könnten! Vielmehr erscheint das Ganze als das Zeichen eines ganz vertraulichen Zusammenlebens beider Schwestern. Während Jakob auf dem Felde ist, sitzen die beiden Frauen zusammen. Die Abende verlebt er abwechselnd im Kreise der Einen und der Andern. Reuben, ja noch ein kleiner Knabe, bringt Blumen mit nach Hause. Gib mir welche davon! bittet Rachel. Welche Anmaßung, sagt Lea scherzend u. s. w. giebt ihr aber von den Blumen, das ist aus dem folgenden לכן der Rachel ersichtlich. Nun, sagt Rachel, weil du so freundlich warst, darum soll er auch heute Abend bei dir einkehren. Das: קחת את אשִׁי kann sich auch vielleicht nur auf den Tag beziehen. Heute hast du meinen Mann u. s. w.

17. Da erhörte Gott Lea, sie empfing und gebar Jaakob einen fünften Sohn.

18. Da sprach Lea: Gott hat mir meinen Lohn dafür gegeben, daß ich meine Magd meinem Manne gegeben; sie nannte ihn daher Zifaschar.

19. Lea empfing wieder und gebar Jaakob einen sechsten Sohn.

20. Da sprach Lea: Gott hat mich mit einem guten Theil beschieden, jetzt wird mein Mann bei mir wohnen, denn ich habe ihm sechs Söhne geboren; sie nannte ihn daher Sebulun.

21. Nachher gebar sie eine Tochter und nannte sie Dina.

17. וישמע אלהים אל-לאה ותהר ותלד ליַעקב בן חמישי:

18. ותאמר לאה נתן אלהים שכרי אשר-נתתי שפחתי לאישׁ ותקרא שמו יששכר:

19. ותהר עוד לאה ותלד בן ששי ליַעקב:

20. ותאמר לאה וברני אלהים אתי ובר טוב הפעם יובלני אישי כירלדתי לו ששה בנים ותקרא את-שמו זבולון:

21. ואחר ילדה בת ותקרא את-שמה דינה:

B. 20. זכר veru. mit צבט לה קלי (Ruth. 2.), Jemandem etwas zu nieffen, zutheilen, und הצבתים, צבת (daf.): die zusammengenommenen Garbengebinde. Ebenso צבת: das Werkzeug, mit welchem man etwas von einer Masse zusammennimmt, Zange. Daher זכר: der beschiedene Theil. Da das אותי wiederholt die Person hervorhebt, so kann es auch heißen: Gott hat mich zu einem guten Theil — für meinen Mann — gemacht. Mein Mann findet in mir die Erfüllung seiner Wünsche. Ebenso יובלני. Vergewärtigen mir uns, daß זבול zunächst nur als Charakteristik des בית המקדש in seiner Geeignetheit für Gott vorkommt: בנה בניתי בית זבול לך (Rön. I. 8, 13.), ebenso זבול קרשך והפארתך (Jes. 63, 15.); daß זבל chald. und rabbin. das Mittel bezeichnet, den Boden zur entsprechendsten Aufnahme der Saat geeignet zu machen: Düngen; daß סבל, verstärkt, das Tragen einer auferlegten Last, somit Hingebung aller seiner Kräfte als Boden und Unterlage eines Gegenstandes bedeutet: so scheint זבל nicht einfach Wohnung, sondern eine solche Stätte zu bedeuten, die den Zwecken, Wünschen und Begehungen dessen, für den sie bestimmt ist, vollkommen entspricht: eine behagliche, entsprechende Wohnung. So dann auch Habakuk 3, 11. שמש ירח עמד זבולה, Sonne, Mond, harrten an der Stätte, der sie immer zueilen; die Sonne ging nicht unter, der Mond nicht auf, oder umgekehrt. Ebenso Bf. 49, 15. וצורם לבלות שאול. זבול, ihr, der Gerechten, Wesen ist bestimmt das Grab zu überdauern, daß es, das Grab, ihnen nicht die eigentliche, endliche Stätte bleibe. (מעון אחי, demnach: jetzt wird mich mein Mann als seine eigentliche Stätte anerkennen, (vgl. אחי, wird sich bei mir vor Allem heimisch fühlen.

22. Da gedachte Gott Rachel's, Gott erhörte sie und öffnete ihren Schooß.

23. Sie empfing und gebar einen Sohn. Da sprach sie: Gott hat meine Schmach hinweg genommen.

24. Sie nannte ihn aber Josef, damit zu sagen: Gott gebe mir noch einen andern Sohn!

25. Es war, als Rachel Josef geboren hatte, sprach Jaakob zu Laban: Entlasse mich, daß ich zu meinem Orte und meinem Lande gehe.

26. Gebe mir meine Frauen und meine Kinder, für die ich dir gedient, so möchte ich gehen; denn du kennst meinen Dienst, wie ich dir gedient.

22. וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמֶיהָ:

23. וַתֵּהוּר וַתֵּלֶד בֶּן וַתֹּאמֶר אִסְרָה אֱלֹהִים אֶת־חַרְפֹּתַי:

24. וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יוֹסֵף יִהְיֶה לִּי בֶן אַחֵר:

25. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רַחֵל אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לָבָן שְׁלַח־נִי וְאֶלְכָה אֶל־מְקוֹמִי וְלְאֶרְצִי:

26. הֲנִיָּה אֶת־נָשָׁי וְאֶת־יְלָדֵי אִשְׁרַעְבְּדֹתַי אִתָּךְ בְּהֵן וְאֶלְכָה כִּי אֶתָּה יָדַעְתָּ אֶת־עַבְדְּךָ אֲשֶׁר עָבַדְתִּיךָ:

B. 25. ואל ארצי ואל מולדתי אלך. Jithro spricht (4. B. M. 10, 30.): und der räumlichen Beziehung nach ist doch auch dies das allein richtige; man kann sich nicht in seinem Wohnort befinden ohne in seinem Lande zu sein. Nur bei Jakob war es etwas Anderes; er hat wohl einen Wohnort, aber kein Land. Das Land war nur ein Verheißenes, das Land der Zukunft. Darum heißt es auch wohl nicht ארצי ולא, sondern ואל ארצי ולא. Das Land in seiner konkreten Gegenwart zieht ihn nicht hin, und er ist ihm durch seine Rückkehr konkret nicht näher als in Aram. Allein durch die in seinem Heimathsorte zu gründende Selbstständigkeit lebt er mehr für das Land seiner Zukunft. Er läßt da seine Familie heranwachsen, wo ihre Enkel einmal ihr Heimathsland finden sollen.

B. 26. אהה ידעה אח עבדתי אשר עבדתיך. Vielleicht hat noch nie ein Mann solche vierzehn Jahre gedient. Er hatte vierzehn Jahre nicht für Weib und Kind, sondern um Weib und Kind gearbeitet, hatte mit vierzehn harten Dienstjahren zwei mitgiftlose Frauen erfreit. Diese vierzehn Dienstjahre, in welchen das ganze künftige Volks- und Familienleben des Hauses Jakob wurzelt, bilden das edelste und weithin leuchtendste Portal zu dem Kleinod der menschheitlichen Errungenschaft, zu dem jüdischen Familienleben. Sie zeigen, was dem jüdischen Manne sein Weib bedeutet, und machen Alles verstummen, was man von orientalischer Herabwürdigung in das Verhältniß des jüdischen Weibes hineinzuträumen wagt. Nach vierzehn Jahren stand Jakob genau auf demselben Standpunkte wie zu Anfang, hatte nur größere Sorgen erarbeitet; denn er hatte vier Frauen und zwölf Kinder zu versorgen, und hatte für deren Zukunft, wie vor vierzehn Jahre am Gedenkstein auf der Haide, noch nichts, als den Schatz, den er in Kopf und Herz und in der rüstigen Arbeitskraft des Leibes zählte.

הנה את נשי וגו' כי אהה ידעה וגו'. Du hast mich einmal getäuscht, täusche mich nicht

27. Da sprach Laban zu ihm: Möchte ich doch Günst in deinen Augen gefunden haben! Mir ahnet, als ob Gott mich um deinetwillen gesegnet habe.

27. וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי לָבָן אִם־נָא מִצְאָתִי הֵן בְּעֵינַיִךָ נִחְשָׁתִי וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בְּגִלְגָּלָהּ:

28. Dann sprach er: Bestimme deinen Lohn für mich, ich will ihn gerne geben.

חמ"ש. 28. וַיֹּאמֶר נִקְבְּרָה שְׂכָרְךָ עָלַי וְאַתָּנָה:

wieder, gieb mir Weib und Kind heraus, die ich redlich erworben, denn du weißt, wie ich um sie gedient.

B. 27. Laban möchte ihn gerne behalten, und am Liebsten wie bisher für die bloße Kost. Er spricht daher wie der ächte verschmizte „fromme“ Schurke. Er gesteht nicht, daß er ihn nur seiner tüchtigen Leistungen willen behalten möchte; solche konkrete Dinge, fühlt er, muß man bezahlen, und, sobald man sie gar gelobt hat, gut bezahlen. Er spricht daher ungemein „fromm“ — (und wie noch heute Diejenigen, die alle wahre Frömmigkeit abgestreift, einen abergläubigen Zipfel ergreifen, und meinen, נירוש, Aberglauben haben, sei „fromm“ fein —): ich lasse dich nicht gerne fort — es hat das eigentlich keinen wirklichen Grund, allein ich habe ein נירוש daran, es kommt mir fast so vor, als ob „ר“, der Gott, dem du dienest, mich um Deinetwillen, weil du ein so frommer Mann bist, gesegnet hat. Darum möchte ich gar zu gern einen solchen frommen Mann nicht von mir lassen. —

Er hatte gehofft, der „fromme“ Mann würde sich dadurch geschmeichelt fühlen und sich zum Verbleiben bereit erklären. Da Jakob aber schwieg, sah er die Nothwendigkeit ein, doch mit etwas Materiellem herauszurücken. „Bestimme du den Lohn, ich will ihn gerne geben.“ Darauf Jakob: Du weißt es ganz wohl klar und deutlich, brauchst nicht erst zu einer „Ahnung“ deine Zuflucht zu nehmen, was ich dir geleistet und was ich zu „deinem Segen“ beigetragen; brauchst nicht zu vermuthen daß Gott dich בגללי, um meinetwillen, sondern weißt es, daß er dich לרגלי, nach meinen Gange, nach dem wie ich Hand und Fuß tüchtig in deinem Dienst gerührt, gesegnet hat. Nicht meine Frömmigkeit, sondern meinen Fleiß hat Gott dir gesegnet — und nun — wann soll ich einmal anfangen mit dieser fleißigen Arbeitskraft auch etwas für mein Haus zu schaffen?

נרשח: siehe Jeschurun VIII. S. 436.

B. 28. Der gemeinsame Grundbegriff, nach welchem נקב zugleich: ein Loch machen und: bestimmen bedeutet, ist mir noch nicht klar. Analog heißt רצה wollen und רצע bohren, רצח morden; ערג sich nach etwas sehnen und הרג todt-schlagen. Vielleicht, wie in חר ברלתו, ויקב חר, buchstäblich: er löcherte eine Oeffnung in die Thür, somit נקב aus einem Ganzen ein entsprechendes Theil trennend herausheben heißt, liegt auch dem שכר, נקב שם, נקב שם, נקב dieselbe Anschauung, nur in abstrakter Bedeutung übertragen zu Grunde. Ehe der Lohn ausgesprochen, ist der Begriff „Lohn“ etwas ganz Allgemeines und umfaßt alle möglichen Werthe und Größen. Wie ein bestimmter Lohn in einer bestimmten Größe angegeben wird, wird dieser Werth in dieser Größe, aus allen den möglichen Werthen und Größen, die der unbestimmte Begriff Lohn enthält, getrennt

29. Da sprach er zu ihm: Du weißt sehr wohl was ich dir geleistet, und was deine Habe bei mir geworden,

30. denn das Wenige, was du vor mir hattest, das hat sich in Menge ausgebreitet, weil Gott dich nach meinem Bemühen gesegnet; und nun, wann soll ich auch für mein Haus schaffen?

31. Er sprach: Was soll ich dir geben? Jakob erwiderte: Geben sollst du mir nichts; wenn du mir Dieses leistest, will ich wieder deine Schaafe weiden, will sie ferner hüten.

32. Ich will heute all dein Kleinvieh durchgehen, sondere davon jedes punktirte und gefleckte Lamm aus und

29. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַתָּה יָדַעְתָּ אֲנִי
אֲשֶׁר עָבַדְתִּיךָ וְאֵת אֲשֶׁר־הָיָה
מִקְנֶיךָ אֵתִי:

30. כִּי מְעַט אֲשֶׁר־הָיָה לְךָ לְפָנַי
וַיִּפְרָץ לְרֹב וַיִּבְרַךְ יְהוָה אֶתְךָ לְרִגְלִי
וַעֲתָה מִתִּי אֵעֲשֶׂה גַם־אֲנֹכִי לְבֵיתִי:
31. וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן לְךָ וַיֹּאמֶר
יַעֲקֹב לֹא־תִתֶּן לִי מְאוּמָה אִם־
תַּעֲשֶׂה־לִּי הַדָּבָר הַזֶּה אֲשׁוּבָה
אֶרְעָה צֹאֲנֶךָ אֲשֶׁמֶר:

32. אֶעֱבֹר בְּכָל־צֹאֲנֶךָ הַיּוֹם הַזֶּה
מִשָּׂם כָּל־שֶׂה וְנֹקֵד וְטָלוּא וְכָל־

und herausgehoben, so daß alle andern Möglichkeiten nicht weiter in Betracht kommen. Der Begriff Lohn bleibt fortan auf den Umfang dieses aus dem Allgemeinen gleichsam „Herausgebohrten“ beschränkt. Ebenso בשמות אשר נקבו כשמות: Männer, die durch die Angebung ihrer Namen aus der Summe aller sonst in dem allgemeinen Begriff „Männer“ Enthaltene ausgefondert und herausgehoben worden sind. Ganz ähnlich bildet sich für unseren Sprachgedanken der Begriff נכר, der Fremdsein und in הכיר, eigentlich fremdmachen, erkennen bedeutet. Denn jedes Erkennen besteht in Bergegenwärtigung derjenigen Merkmale, wodurch ein Gegenstand aus der Summe seiner Gattung oder Art sich auscheidet, also aus seiner Gesamtheit ausgefondert und herausgehoben, somit „fremd“ gemacht wird. Bemerkenswerth ist, daß das mit נכר lautverwandte נקר ebenfalls „herausbohren“ heißt.

B. 30. לרגלי heißt wohl nicht: nach meinem Eintritt, sondern: nach meinem Gange und Schritt. So לרגל המלאכה וגו'. Nach dem Gange des Guts und der Kinder, denen ich folgen muß (1. B. M. 33, 14.) Ebenso להלכה לרגלה, die ihrem Schritte folgen (Sam. I. 25, 42.). Also hier: Gott hat dich nach meinem Gange, d. h. je nachdem ich mich in deinem Dienste bewegte, gesegnet.

B. 31. Geben sollst du mir nichts. Jakob hatte schon erfahren, wie Laban im Geben nach geleistetem Dienste zu betrügen wußte. Leisten, eine Einrichtung sollte er treffen, daß das, was Jakob's Lohn sein soll, von vornherein als Jakob's Eigenthum geboren werde, denn, was einmal Laban's Eigenthum geworden war, das war so leicht nicht selbst durch den gerechtesten Anspruch von ihm zu erlangen.

B. 32. נקודות, Punkt, und נעלות מטלעות, gefleckte Schuhe (Josua 9.) so wie נעלות מטלעות rabbinisch für Flecken, ist wohl die Bedeutung

jedes dunkle Lamm unter den Schaafen,
und geflecktes und punktirtes unter den
Ziegen: das soll nun mein Lohn werden.

שֶׁחֹחֹם בְּכֶשֶׁבִים וְטָלוֹא וְנֶקֶד
בְּעֵינִים וְהָיָה שְׂכָרִי:

des וְטָלוֹא als punktiert und gefleckt sicher. Sehr bemerkenswerth und wohl der Untersuchung bedürftig ist der Umstand, daß beide Wurzeln sich aber überhaupt in dem Kreise des Heerdenbegriffes bewegen, und נֶקֶד ein Viehzüchter, Amos 1., und טָלוֹא geradezu Lamm heißt! Fast wäre man versucht zu meinen, die tiefe Einsicht und specielle Sorgfalt, die Jakob bei dieser Gelegenheit in der Kunst der Schaafzucht an den Tag gelegt, habe נֶקֶד, eigentlich ja: Punktierer zum Ausdruck für einen geübten und sorgfältigen Viehzüchter und טָלוֹא, eigentlich das Gefleckte, für ein noch der besondern Wartung bedürftendes Thier, erhoben. Allein es lassen sich diese Begriffe auch nach allgemeinen sprachlichen Beziehungen erklären. Wir finden nämlich רַבְדִּים (Berachoth 50, a.) als Bezeichnung von Leuten, die Alles genau nehmen, auf das Kleinste achten: נֶקֶד in der Mishna (פ' 1, 1.) gleichbedeutend mit פְּלֶגֶם, als Bezeichnung eines allein stehenden Thiers, das einer Kategorie entwachsen ist, und die andere noch nicht erreicht hat, überhaupt נֶקֶד (Beshachim 111. b. und sonst) in der Bedeutung: Saubermachen, שְׂרָא דְמוֹנֵי נֶקֶד שְׂמִיָּה, siehe Rashi das. (in andern Stellen schwankt die Lesart zwischen נֶקֶד und נֶקֶר, siehe Aruch נֶקֶד). Aus allem diesen sind wir berechtigt נֶקֶד in Verwandtschaft mit נָגַד zu betrachten und als Grundbdtg.: eine besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen oder auf etwas richten, anzunehmen. Das ist aber Charakter jedes Isolirten, daß er die besondere Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nimmt. Daher auch: ein Punkt, als eine von der ganzen umgebenden Fläche gesonderte kleinste Ungleichheit. Ebenso wie נָגַד der über einen Kreis hervorragende Einzelne ist, auf den sich die besondere Aufmerksamkeit richtet. שְׂמַעוּ כִּי נִגְדִים אֲדַבֵּר, höret, denn was ich spreche verdient die vollste Aufmerksamkeit Aller. נֶקֶד hieße daher Einer, der jedem Einzelnen ganz besondere Fürsorge zuwendet, speciell ein sorgfältiger Züchter, welche specielle Bedeutung allerdings von Jakob erwachsen sein kann. (Vgl. das deutsche „Pünktlichkeit“.) — טָלוֹא findet sich nicht nur als junges Schaaf, Lamm, sondern auch als junger Mensch, Kind: טָלוֹא, Chald. und scheint daher seiner Gbb. nach mit תָּלוּהוּ, (auch vielleicht דָּלוּהוּ): an einem Halte schweben, verwandt zu sein: daher טָלוֹא: das noch schwankende, noch des Haltes bedürftige Wesen, das nur durch den Halt nicht fällt. Davon dann טָלוֹא das nicht zur vollendeten Einheit mit einem Andern Verbundene, nur Aufgehettete: Flecken, und dann Flecken. — חֹחֹם kommt als Farbe nicht wieder vor. Jedenfalls heißt es dunkel, ob, weil dunkle Farben wärmer halten, oder durch Hitze das Weiße dunkel wird, steht dahin. Kleine oder große Flecken galten als Auszeichnung sowohl bei Schaafen als Ziegen; חֹחֹם, dunkel, wahrscheinlich schwarz, nur bei Schaafen. Die normale Farbe der Wolle ist weiß: כְּצֶמֶר יִרְוִי (Zefaias 18.) Im Hohenlied 4, 12. wird das herabwallende Haar mit einer vom Gebirge herabfallenden Ziegenherde verglichen und die Zähne mit einer aus dem Boden heraufsteigenden Herde Schaafe. Daraus ergibt sich wohl (im Gegensatz zu רַמְבַּ"ן), daß die normale Farbe der Schaafe weiß und der Ziegen schwarz gewesen sein müsse.

33. Und es mag wider mich in Zukunft meine Pflichttreue zeugen, wenn du über meinen dir offenliegenden Lohn kommen wirst: was nicht punktiert und gefleckt unter den Ziegen und dunkel unter den Schaafen ist, das ist gestohlen bei mir.

34. Laban sagte: Wohl! Möge es, wie du gesprochen, sein.

35. An demselben Tage sonderte er die fußgezeichneten und gefleckten Böcke ab und auch alle punktierten und gefleckten Ziegen, Alles, woran nur etwas Weißes war, und alles Dunkle unter den Schaafen und gab sie in die Hand seiner Söhne.

36. Einen Weg von drei Tagen legte er zwischen sich und Jaakob, und Jaakob weidete die übrigen Schaafes Laban's.

37. Da nahm sich Jaakob frische Espenstäbe und von Haselnuß- und von Kastanien-Bäumen und schälte daran

33. וְעִנְיָהּ כִּי צְדִיקָתִי בְּיוֹם מָחָר
כִּי תָבוֹא עַל-שִׂבְרִי לְפָנֶיךָ כֹּל אֲשֶׁר-
אֵינְנִי נֹקֵד וְטָלוֹא בְּעֵינִים וְחוּם
בְּבָשָׂבִים נְנוּב הוּא אִתִּי:

34. וַיֹּאמֶר לָבָן הֲיֵן לִי יְהִי
כְּדַבַּרְךָ:

35. וַיִּסַּר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת-הַתְּיָשִׁים
הַעֲקָדִים וְהַטְּלָאִים וְאֵת כָּל-הַקְּעִיִּים
הַנִּקְדָּוֹת וְהַטְּלָאֹת כֹּל אֲשֶׁר-לָבָן בּוֹ
וְכָל-חוּם בְּבָשָׂבִים וַיִּתֵּן בְּיַד בְּנָיו:

36. וַיֵּשֶׁם דְּרֹךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בֵּינֵו
וּבֵין יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹב רֵעָה אֶת-צֹאן לָבָן
הַנּוֹתָרָה:

37. וַיִּקַּח-לֹו יַעֲקֹב מִקָּרַל לְבָנָהּ
לַח וְלוֹו וְעֵרְמוֹן וַיַּפְצֵל בָּהֶן פְּצִלוֹת

W. 33. וְעִנְיָהּ כִּי צְדִיקָתִי, die von mir zu erwartende Pflichttreue mag wider mich zeugen, wenn ich ihr nicht genügt.

W. 34. Laban geht darauf gerne ein — um es sofort illusorisch zu machen.

W. 35. Jakob hatte nur die Ausscheidung der jungen Lämmer und zwar nur der Klein- oder groß gefleckten bestimmt; Laban sondert sofort auch die Böcke und die Mutterthiere aus, von denen zu erwarten gewesen wäre, daß sie buntscheckige werfen würden, und zwar auch die nur am Fuße gezeichneten, Alles unter den Ziegen, woran nur irgend etwas Weißes, sowie unter den Schaafen Alles, woran nur irgend etwas Dunkles war, so daß nur eine Heerde von ganz weißen Schaafen und von ganz schwarzen Ziegen übrig blieb, von denen es ein Wunder gewesen wäre, auch nur im Geringsten buntscheckige Junge zu erwarten.

W. 37. Dem gegenüber wäre Das, was Jakob mit den Stäben versuchte, selbst dann eine völlig berechtigte Selbsthilfe gewesen, wenn es auch als ein völlig erprobtes Mittel betrachtet werden könnte, was sich doch schwerlich durch den Versuch bewähren dürfte. Allein, aus der spätern Erzählung wissen wir, wie Laban den Vertrag zehnmal änderte und in Gestalt und Stellung der Flecken und Streifen andere Bestimmungen traf, die durch eine solche allgemeine Einwirkung wie der Anblick der Stäbe doch wohl unmöglich zu

weiße Streifen, durch Entblößung des Weißen, welches an den Stäben war,

38. und stellte die Stäbe, die er geschält hatte, in die in den Wassertränken befindlichen Rinnen, wohin die weiblichen Thiere den männlichen gegenüber zu trinken zu kommen pflegten und beiderseits erregt wurden, wenn sie zu trinken kamen;

39. da wurden die Thiere den Stäben gegenüber erregt und die Thiere warfen Fußgezeichnete, Punktirte und Gefleckte.

40. Die Schaafse hatte Jaakob getrennt, und wendete das Gesicht der Thiere dem Fußgezeichneten und allem Dunkeln unter den Thieren Laban's zu. Sich aber bildete er besondere Heerden und gab sie nicht zu den Thieren Laban's.

41. Immer wenn man die aufgebundenen Thiere erregte, stellte Jaakob die Stäbe vor die Augen der Thiere in die Rinnen, sie durch die Stäbe zu erregen.

לְבָנוֹת מִחֶשֶׁף הַלְקֵן אֲשֶׁר עַל-
הַמְקֵלוֹת:

38. וַיִּצַּג אֶת-הַמְקֵלוֹת אֲשֶׁר פָּצַל
בְּרֵהֲטִים בְּשִׁקְתוֹת הַמַּיִם אֲשֶׁר
קָבְאוּ הַצֹּאן לְשִׁתּוֹת לְנֹכַח הַצֹּאן
וַיַּחְמְנָה בְּבֹאֵן לְשִׁתּוֹת:

39. וַיַּחְמוּ הַצֹּאן אֶל-הַמְקֵלוֹת
וַהֲלִדוּ הַצֹּאן עֵקְדִים נִקְדָּיִם וְטֹלְאִים:
40. וַהֲכִשְׁבִים הַפְּרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן
פָּנָיו הַצֹּאן אֶל-עֵקֶד וְכָל-חֹם בְּצֹאן
לְבָן וַיִּשֶׁת לּוֹ עֵדְרִים לְבָדוֹ וְלֹא
שָׁתָם עַל-צֹאן לְבָן:

41. וַהֲוִיָהּ בְּכָל-יָחַם הַצֹּאן
הַמְקֵשְׁרוֹת וְשָׁם יַעֲקֹב אֶת-הַמְקֵלוֹת
לְעֵינֵי הַצֹּאן בְּרֵהֲטִים לְיַחְמְנָה
בַּמְקֵלוֹת:

erreichen gewesen waren, daß diesmal Gesprenkelte, dann Gefleckte, dann Fußgezeichnete u. s. w. geworfen wurden. So, daß der Erfolg rein nur als besondere göttliche Fügung betrachtet werden muß, wie sich ja auch Jakob selbst darüber aussprach, und das Mittel mit den Stäben nur ein äußerst schwacher Ersatz für die widerrechtlich von Laban entfernten Zuchtthiere gewesen sein kann, das Jakob gleichwohl nicht unangewandt ließ, um auch hier, nach dem jüdischen Grundsatz אין סומכין על הנס, wenigstens das Seine gethan zu haben.

B. 39. וַיַּחְמְנָה ויחמנה eine gleichzeitig männlich und weiblich gebildete Form, vermuthlich um die beabsichtigte Wirkung auf beide Geschlechter zu beziehen, ganz so wie Laban nicht nur die weiblichen sondern auch die männlichen Zuchtthiere, die nicht ganz einfarbig gewesen, widerrechtlich entfernt hatte.

B. 41. 42. ובהעטף, המקשרות. Für die gewöhnliche Erklärung מקשרות frühwerfende, starke, העטף, spätwerfende, schwache, giebt es kaum eine Analogie. Die Auffassung des מקשרות wäre ganz ohne Stütze und für העטף reichte auch schwerlich die Analogie von העטף und עני כי יעטף aus, da dies immer zeitlich eingetretne Schwächezustände bezeichnet, nicht aber eine constitutionelle Schwäche. Dazu kommt, daß מקשרות ja ganz entschieden

42. Wenn man aber die Thiere bedeckt ließ, stellte er sie nicht hin; so wurden die Bedeckten dem Laban, und die Aufgebundenen dem Jaakob.

43. Der Mann wurde nun ungemein reich, es wurden ihm Schaafe in Menge, Mägde und Knechte, Kameele und Esel,

Kap. 31. V. 1. und er hörte die Reden der Söhne Laban's: Jaakob hat Alles, was unserm Vater gehört, sich angeeignet, und von dem, was unserm Vater gehört, hat er all' diese Herrlichkeit geschaffen;

2. auch Laban's Gesicht sah Jaakob, und siehe, der war auch nicht mehr mit ihm wie gestern und vorgestern.

3. Da sprach Gott zu Jaakob: Kehre zu dem Lande deiner Väter und zu deinem Geburtsorte zurück, und ich werde mit dir sein.

4. Da schickte Jaakob und rief Rachel und Lea auf's Feld zu seinen Schaafen,

42. וּבְהַעֲטִיף הַצֹּאן לֹא יָשִׂים
וְהָיָה הַעֲטֻפִים לְלָבָן וְהַקְּשָׁוִים
לְיַעֲקֹב:

43. וַיִּפְרָץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי
לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וְעַבְדִּים
וּמִמְלִים וְחֲמֹרִים:

לא 1. וַיִּשְׁמַע אֶת-דְּבָרֵי בְנֵי לָבָן לְאָמֹר
לֶקַח יַעֲקֹב אֶת כָּל-אֲשֶׁר לְאָבִינוּ
וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ עָשָׂה אֶת כָּל-הַכְּבֹד
הַזֶּה:

2. וַיֵּרָא יַעֲקֹב אֶת-פְּנֵי לָבָן וְהָיָה
אֵינָנו עִמּוֹ כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁוֹם:

3. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יַעֲקֹב שׁוּב אֶל-
אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וְלְמִוְלַדְתְּךָ וְאֶתְהַיְתָה
עִמָּךְ:

4. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל
וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל-צֹאֲנָו:

nicht auf einen Zustand, sondern auf eine Thätigkeit hinweist, die an den Thieren vorgenommen worden. Sabbath 52, b. lesen wir in der Mischna: שחחות כבולות ויצאות שחחות כבולות מאי שחחות שאווחין באליה שלהן למעלה כרי שיעלה und folgt 52, b. die Erläuterung: עליון זכרים. Demnach liegt es nicht fern, in מקשרות die Aufgebundenen zu erkennen und ובהעטיפי: „wenn man aber die Thiere bedeckt ließ“ wie sie im natürlichen Zustande sind. Wenn also die Thiere künstlich zum Wurf gebracht wurden — was man allerdings wohl vorzüglich mit den Besten that, von welchen man Junge wünschte — stellte er die Stäbe hin; wenn man sie aber sich selbst und dem natürlichen Wege überließ, nicht.

V. 43. ויפרץ האיש, siehe oben R. 26, 13.

Kap. 31. V. 1. Warum hier erst von den Söhnen und dann vom Vater gesprochen wird? Möglich daß Laban's einstiges Betragen gegen seinen Vater durch seiner Söhne Betragen gegen ihn sich rächte, und seine Söhne so das Regiment in seinem Hause führten, wie er einst in Bethuel's Hause.

5. und sprach zu ihnen: Ich sehe eures Vaters Angesicht, er ist mir nicht so mehr wie gestern und vorgestern, und nur der Gott meines Vaters hat mir beigestanden.

6. Ihr doch wisset es, daß ich mit meiner ganzen Kraft eurem Vater gedient.

7. Euer Vater aber hat mich mit Versprechungen getäuscht, hat meinen Lohn in zehn Bestimmungen gewechselt und nur Gott hat ihn mich nicht schädigen lassen.

8. Sagte er: Punktirte sollen dein Lohn sein, so warfen alle Schaafse Punktirte; sagte er: am Fuß Gezeichnete sollen dein Lohn sein, so warfen alle Schaafse am Fuß Gezeichnete;

9. so rettete Gott das Eigenthum eures Vaters und gab es mir.

10. Nun war es, als jetzt die Schaafse sich erregten, da erhob ich im Traum meine Augen und sah, und siehe:

5. וַיֹּאמֶר לָהֶן רְאֵה אָנֹכִי אֶת־פָּנָי
אֲבִיכֶן כִּי־אֵינְנוּ אֵלָי כְּתִמְלֵי שְׁלֹשָׁם
וְאֵלֹהֵי אָבִי הָיָה עִמָּדִי:

6. וְאַתֶּנָּה יֹדְעָתָן בִּי בְּכָל־כַּחֲוֵי
עַבְדָּתִי אֶת־אֲבִיכֶן:

7. וְאַבִּיכֶן הִתֵּל בִּי וְהִחֲלַף אֶת־
מִשְׁכָּרְתִּי עֲשֶׂרֶת מַנִּים וְלֹא־נָתַנּוּ
אֱלֹהִים לְהַרְעֵ עִמָּדִי:

8. אִם־כִּהָ יֹאמֶר נְקָדִים יִהְיֶה
שְׁבָרָךְ וְיִלְדוּ כָל־הַצֹּאן נְקָדִים וְאִם־
כִּהָ יֹאמֶר עֲקָדִים יִהְיֶה שְׁבָרָךְ וְיִלְדוּ
כָל־הַצֹּאן עֲקָדִים:

9. וַיַּצֵּל אֱלֹהִים אֶת־מִקְנֵה אֲבִיכֶם
וַיִּתְּנֵנִי:

10. וַיְהִי בַעֲתַי יַחַם הַצֹּאן וַאֲשַׁא
עֵינַי וַאֲרָא בַחֲלוֹם וְהִנֵּה הָעֶתְדִים

B. 5. An dem Gesichte eures Vaters sehe ich, wie Gott mir beigestanden, indem ich nur seinem Beistande es verdanke, daß es mir nicht bereits ärger ergangen.

B. 7. התל, rad. תלל, wovon תל: ein Trümmerhaufen, daher wahrscheinlich וְהוֹלִלְנוּ שְׂמֵרָה: unsere Zertrümmerer. Verwandt mit תלל: טלל, רלל, טל. Der Niedererschlag, Thau, der erst in die Höhe steigt und dann niederfällt. רל, der Herabgekommene, der früher reich gewesen. התל: Jemanden erst hohe Erwartungen bauen lassen und sie dann in Trümmer werfen: foppen, täuschen, Jemandem sein Versprechen nicht halten.

B. 9. הציל, entweder: Gott rettete das Vermögen eures Vaters vor der Gefahr unrechtes Gut in sich zu enthalten und gab mir das Meine; oder: was Gott mir von dem Vermögen eures Vaters gab, war ein gerettetes Gut, war nicht etwas mir nicht Gebührendes, sondern war mein Eigenthum, das in den Händen eures Vaters Gefahr lief mir entzogen zu werden.

B. 10—13. Obgleich Laban alle die buntfarbigen Böcke ausgesondert hatte und nur einfarbige da waren, so siehst du doch, daß Ich die Geburten nach den wechselnden Bestimmungen Laban's gestalten lasse; denn ich habe sehr wohl gesehen, was Laban dir thut.

die Böcke, welche die Schaafe bestiegen, waren fußgezeichnete, punktirte und gesprenkelte.

11. Da sprach ein Engel Gottes zu mir im Traum: Jaakob! Ich erwiderte: Hier bin ich.

12. Er sprach: Hebe doch deine Augen auf und siehe, alle die Böcke welche die Schaafe besteigen, sind fußgezeichnete, punktirte und gesprenkelte; denn ich habe Alles gesehen, was Laban dir thut.

13. Ich bin aber der Gott von Bethel, wo du einen Denkstein gesalbt und dort mir ein Gelübde gethan; jetzt mache dich auf, gehe hinaus aus diesem Lande und kehre zum Lande deiner Geburt zurück.

14. Da antworteten Rachel und Lea und sprachen zu ihm: Haben wir noch Antheil und Erbe im Hause unseres Vaters?

15. Sind wir ihm nicht wie Fremde geachtet, da er uns verkauft, und sogar unsern Kaufpreis selbst verzehrt hat?

הָעֵלִים עַל-הַצֹּאן עֲקָרִים וְקָרִים וְכִרְדִּים:

11. וַיֹּאמֶר אֵלַי מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים בְּחֵלוֹם יַעֲקֹב וַאֲמַר הִנְנִי:

12. וַיֹּאמֶר שְׂאֵנָה עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל-הָעֲפֹרִים הָעֵלִים עַל-הַצֹּאן עֲקָרִים וְקָרִים וְכִרְדִּים כִּי רָאִיתִי אֵת כָּל-אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לָּךְ:

13. אֲנִכִּי הָאֵל בֵּית-אֵל אֲשֶׁר מִשְׁחַתָּ שֵׁם מִצְבֵּה אֲשֶׁר נָבְרַתָּ לִּי שֵׁם נָבֵר עָפָה קוֹם צֵא מִדְּהַרְצֵן הַזֶּה וּשׁוּב אֶל-אֶרֶץ מוֹלְדְּתְךָ:

14. וַתַּעַן רָחֵל וְלֵאָה וַתֹּאמְרֵהוּ לוֹ הַעוֹד לָנוּ חֵלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית אָבִינוּ:

15. הֲלוֹא נִכְרִיּוֹת נִחַשְׁבָנוּ לוֹ כִּי מִכְרָנוּ וַיֹּאכַל גַּם-אֶכּוֹל אֶת-כִּסְפָנוּ:

Also nicht etwa weil du hier nicht meinen Schutz auch ferner finden könntest, sondern weil ich בֵּית אֵל, weil ich der Gott bin, dem eben ein בֵּית auf Erden gebaut werden soll, der seine Stätte im Familienleben der Menschen finden will, wie du dies bei dem Denkstein erfahren, und dessen Verwirklichung du dort gelobt. Dieses Gelübde erwartet bereits seine Erfüllung. Ich habe das dir Verheißene bereits gelöst, jetzt ist es an dir, das deinerseits Gelobte zu erfüllen — צֵא מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת, in diesem Lande, in Aram, kann dieses Familienleben wie Gott es will sich nicht entfalten, hier war es genug, daß Jakob einem Laban gegenüber materiell und geistig sittlich unverzehrt geblieben und die harte Probe der Redlichkeit einem Schurken gegenüber glänzend bestanden.

B. 14. Unsere feinfühlenden Weisen lassen es schwer gegen Rachel in die Waagschale fallen, daß sie vor ihrer ältern Schwester das Wort geführt, und meinen, deshalb sei sie auch früher gestorben.

B. 15. Wie Fremde hat uns unser Vater behandelt. Er hat nicht als Vater unser Glück bauen wollen als er uns verberathete. Gewuchert hat er mit uns. Andere Väter geben ihren Töchtern Mitgift um

16. Denn all' der Reichthum, den Gott von unserem Vater gerettet hat, ist unser und unserer Kinder! Und nun, Alles, was dir Gott gesagt hat, thue!

17. Da machte sich Jaakob auf, hub seine Kinder und seine Frauen auf die Kameele,

18. und führte all sein Eigenthum, alle Habe die er erworben, das für sein Eigenthum Erworbene, das er in Padan Aram erworben hatte, fort, um zu seinem Vater Sizchaf, zum Lande Kenaan heim zu kommen.¹

19. Laban war aber fortgegangen um seine Schaafse zu scheeren; da stahl Rachel — die Götzen ihres Vaters,

16. כִּי כָל-הָעֵשֶׂר אֲשֶׁר הִצִּיל אֱלֹהִים מֵאֲבוֹתֵינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ וְעַתָּה כֹּל אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֵלַי עֲשֵׂה:

שׁוּי. 17. וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת-בָּנָיו וְאֶת-נָשָׁיו עַל-הַגְּמָלוֹת:

18. וַיִּנְהַג אֶת-כָּל-מִקְנֵהוּ וְאֶת-כָּל-רֶכֶשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ מִקְנֵה קְנִיָּוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּפָדֵן אַרָם לָבוֹא אֶל-יִצְחָק אָבִיו אֶרְצָה בְּנֶעֱוֹ:

19. וְרָבֵן הָלַךְ לָנוֹן אֶת-צֹאֲנוֹ וְהִגְנֵב רָחֵל אֶת-הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאִבֶּיהָ:

damit die Mittel des Sidams zu mehren und zu einem bessern Leben ihrer Kinder beizutragen. Nicht so Laban. Er hat vierzehnjährige Dienste für uns von dir gefordert, und da wäre es doch wenigstens billig gewesen, was er mit uns verdient, uns wenigstens als Mitgift zu geben; allein das ist ihm nicht eingefallen, das, was er mit uns verdient, hat er für sich hingenommen!!

B. 18. מִקְנֵה neben רְכוּשׁ ist vorzugsweise das lebendige Eigenthum, die Heerden, רְכוּשׁ die andere bewegliche Habe (siehe R. 12, 5.). Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die andere bewegliche Habe, die er hatte, nur solche war, die er für sein Eigenthum — das ja direkt nur in Heerden bestand — eingekauft hatte.

B. 19—20. Zweimal hervorgehoben, daß gestohlen wurde. Es war also möglich zu stehlen, und ward nichts Anders entwendet als: Rachel — stahl die Götzen ihres Vaters, weil — wie die Weisen bemerken — sie den Gedanken nicht extragen konnte, ihren Vater nun ganz, ohne weitere Anregung zum Bessern, dem Götzenthum verfallen zu wissen. Sie nahm darum die zum Schutze des Hauses bestimmten Götter. Mußte das doch dem Laban deren Ohnmacht klar darthun, da sie sich selbst nicht schützen konnten. Die Etymologie und Bedeutung von תְּרָפִים ist dunkel. Aus בְּתָרְפִים (Jecheskeel 21, 26.) וְהַרְפִּים (Sechar. 10, 2.) und der Zusammenstellung אִפֹּד וְהַרְפִּים ersieht man, daß es Götzenbilder gewesen, die Drakel gaben. Auch Jakob stahl — des Aramiten Herz, weil er eben ein Aramite war, weil er es ihm nicht sagen und ihm darum nicht einmal eine Ahnung davon werden lassen durfte, weil er eben entfliehen mußte, wenn er überall, wozu er ja berechtigt war, fortgehen wollte.

20. und Jaakob stahl — das Herz des Aramiten Laban, deshalb weil er es ihm nicht sagte; denn er entfloh.

21. So floh er und alles Seine; er machte sich auf, setzte über den Fluß, und nahm seine Richtung zum Berge Gilead.

22. Am dritten Tage wurde es Laban berichtet, daß Jaakob entflohen war.

23. Da nahm er seine Genossen mit sich, setzte ihm auf einem sieben Tage langen Wege nach und erreichte ihn am Berge Gilead.

24. Gott aber kam zu dem Aramiten Laban im Traume und sprach zu ihm: Hüte dich, daß du mit Jaakob nichts sprichst von Gutem bis zu Bösem!

20. וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן הָאֲרָמִי עַל־כִּלְי הַגִּיד לוֹ כִּי בָרַח הוּא:

21. וַיִּבְרַח הוּא וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת־הַנָּהָר וַיֵּשֶׁם אֶת־פָּנָיו קֵר הַגִּלְעָד:

22. וַיִּגַּד לָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב:

23. וַיִּקַּח אֶת־אָחָיו עִמּוֹ וַיַּרְדֵּף אַחֲרָיו דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים וַיִּדְבֹק אַחֲרָיו בְּהַר הַגִּלְעָד:

24. וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל־לָבָן הָאֲרָמִי בַחֲלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן־תִּדְבֹר עִם־יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד־רָע:

גניבה, sich unverdient die gute Meinung eines Andern zuwenden, sich durch nicht-gemeinte Freundlichkeit, Gefälligkeit, Dienstleistung u. s. w. des Andern Gewogenheit gewinnen, eine Unaufrichtigkeit, die die Weisen unter dem Namen רעה גניבה bis in die äußerste Konsequenz verpönnen, und selbst bis zur Vermeidung des zufälligsten Scheins verurtheilen. Jakob's גניבה רעה bestand hier darin, daß er weder durch Miene noch Benehmen Laban merken ließ, ihm sei die in Laban vorgegangene Gesinnungsveränderung bekannt. Er mußte aber zu dieser Selbstbeherrschung, ja vielleicht Verstellung seine Zuflucht nehmen „weil er es ihm nicht sagte“ und nicht sagen konnte, „weil er nur fliehend fortkommen konnte“. Hätte er ihm gesagt, daß er, wozu er ja vollkommen berechtigt war, seinen Dienst verlassen wollte, wie er den „Aramiten“ kannte, hätte er — wie er das ja ihm auch später offen jagte — erwarten müssen, daß er ihn, wie er gekommen, nacht und allein, wieder vor die Thüre gesetzt haben würde.

B. 23. Dies Mitnehmen der Genossen zeigt die dagewesene Absicht, Gewalt zu gebrauchen. Laban's gemeine Natur erkannte, wie das im Verfolge ja klar heraustritt, in Jakob's ganzer Habe, nicht dessen mit seiner Kraft redlich erworbenes Eigenthum, — ist ja die Arbeitskraft kein sichtbares Kapital — sondern nur vom Wohlwollen des Dienstherrn bewilligte, noch dessen Belieben unterstehende und nur mit dessen Einwilligung fortzunehmende Güter.

B. 24. Immer kehrt das Epitheton „der Aramäer“ wieder. Nicht vor Laban, vor dem Aramäer, vor der personificirten Selbstsucht, die in ihm steckte, war Jakob geflohen,

25. Als daher Laban Jaakoberreichte, — und Jaakob hatte sein Zelt auf dem Berge, Laban aber seine Genossen auf dem Berge Gilead aufgestellt, —

26. da sprach Laban zu Jaakob: Was hast du gethan! Hast mein Herz bestohlen! Hast meine Töchter wie Kriegsgefangene weggeführt!

27. Warum bist du heimlich geflohen und hast mich bestohlen? Hast mir nichts gesagt, hätte dich doch in Freuden und mit Gefängen, mit Pauke und mit Harfe entlassen!

28. Hast mich nicht zugelassen meine Söhne und Töchter zu küssen! Jetzt siehst du's, wie thöricht du gehandelt.

25. וישג לָבָן אֶת־יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹב
תָּבַע אֶת־אֶהֱלוֹ בְּהָר וְלָבָן תָּבַע
אֶת־אֶחָיו בְּהָר הַגִּלְעָד:

26. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב מַה עָשִׂיתָ
וַהֲגַנַּב אֶת־לִבִּי וַתִּגְדֹּל אֶת־בָּנֹתַי
בְּשָׁבוֹת חָרָב:

27. לָמָּה נִחַבְתָּ לְבָרְחַ וַהֲגַנַּב
אֹתִי וְלֹא־הִגַּדְתָּ לִּי וַאֲשַׁלְּחֶךָ בְּשִׂמְחָה
וּבְנָשִׁים בְּתוֹף וּבְקִנּוֹר:

28. וְלֹא נָטַשְׁתָּנִי לְנָשֶׁק לְבָנַי
וְלִבְנֹתַי עִמָּה הִסְבַּלְתָּ עִשׂוֹ:

und von ihr drohte ihm Uebels. מטוב עד רע, es sei Gutes oder Böses. Laban's Güte war immer eine List, und Gutes oder Böses heißt: es sei mit List oder Gewalt.

B. 25. Das ganze Gebirge hieß später Gilead, speciell aber der Berg, auf welchem das Denkmal errichtet wurde. Jakob hatte sein Zelt auf einem dortigen Berge aufgestellt, Laban seine Leute in Reihe und Glied auf demjenigen Berg, der speciell Gilead genannt wurde.

B. 26. 27. והגנב אחי, והגנב אחי, das Erste: du hast mein Herz bestohlen, hast ihm die Befriedigung eines Gefühls versagt, das ihm doch als Vater und Großvater gebührte, oder wie oben: du hast mich über deine Absicht getäuscht. Das Zweite: Du hast mich bestohlen, Alles, was du mit fortgenommen ohne mich zu fragen, ist Diebstahl. Siehe 23.

B. 28. הסכל עשׂו. Wir haben im Hebräischen verhältnismäßig mehr Bezeichnungen für Thorheit als für Weisheit, vielleicht weil Weisheit einfach, Thorheit aber in der That von buntscheckiger Mannigfaltigkeit in der Erscheinung ist. שכל ebenso wie שכל lautw. mit סגל, welches die persönlichste, innigste Aneignung bedeutet. שכל: dasjenige Wesen im Menschen, das die Welt und ihre Objekte aufs innigste sich aneignet, d. h. Vorstellungen und Begriffe davon abstrahirt und seiner eigenen innigsten Natur gemäß combinirt und behandelt, somit: der Verstand. סכלות ist jene misbräuchliche Ausartung des Verstandes, die sich umgekehrt von innen heraus Vorstellungen und Begriffe bildet, ohne sie an der Wirklichkeit der Dinge zu prüfen und zu berichtigen, vielmehr seine subjektiven Meinungen und Ansichten an die Stelle der objektiven Wirklichkeit setzt. סכלות ist die sich auf ihre Subjektivität steifende Ansicht, und סכל ist der eingebildete Narr, oder vielmehr der Narr aus Ein-

29. Meine Hand ist in der Kraft euch Böses zu thun, aber der Gott eures Vaters hat vermischene Macht zu mir also gesprochen: Hüte dich mit Jaakob von Gutem bis zu Bösem zu sprechen!

30. Nun! Du bist nun einmal gegangen, denn du hast in der That dich nach dem Hause deines Vaters gesehnt; warum aber hast du meine Götter gestohlen?

31. Da antwortete Jaakob und sprach zu Laban: Weil ich mich gefürchtet, weil ich mir gesagt, du könntest mir deine Töchter rauben.

32. Bei wem du aber deine Götter findest, der soll nicht leben bleiben, in Gegenwart unserer Brüder erkenne dir

29. יֵשׁ-לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רַע וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אִמְשׁוּ אִמְרֵי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַשְׁמֵר לְךָ מִדְּבַר עַם-יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד-רָע:

30. וְעַתָּה הֲלֵךְ הֲלַכְתָּ בְּרִגְכֶסֶךָ נִכְסֶפְתָּ לְבֵית אָבִיךָ לָמָּה גָּנַבְתָּ אֶת-אֱלֹהָי:

31. וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן בִּי יִרְאֵתִי בִּי אָמַרְתִּי פְּרָה־גֹּזֵל אֶרְתִּי בְּנוֹתַי מִעַמִּי:

32. עִם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת-אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה נֶגֶד אַחֵינוּ הַכֹּרֵךְ לְךָ מָה

bildung. „הסכלה עשו“, spricht Laban, „du hast Wunder gemeint, wie klug du handelst, und jetzt siehst du, wie thöricht du gewesen.“ Wärest du offen fortgegangen, ich hätte dich väterlich entlassen (hätte dir vielleicht noch eine Mitgift hinterdrein gegeben!), und jetzt, da du nicht nur wie ein Dieb, sondern als Dieb fortgegangen, siehst du, habe ich die Macht und das Recht dir Alles zu nehmen — wenn nicht Gott es anders gewollt.

V. 29. עִמָּכֶם, ich habe Leute genug bei mir um mit euch allen fertig zu werden. — יֵשׁ לְאֵל יָדִי: wie das Verhältniß des Blutes zur Seele vorzugsweise nicht also ausgedrückt wird, daß die Seele im Blute, sondern umgekehrt, das Blut in der Seele ist, von der Seele umfassen und beherrscht wird (siehe R. 9, 4.): ebenso sagen wir hebr. nicht, die Hand habe Kraft, sondern: die Kraft hat die Hand. Der Seele geht keine Fähigkeit und Kraft verloren, auch wenn ihr der Körper ganz oder theilweise verstümmelt wird. Die Kraft hat mitunter keine Hand, aber nie hat eine Hand die Kraft. Daher die Ausdrücke עַם יַעֲקֹב oder יֵשׁ לְאֵל יָדִי u. s. w. Es kann aber אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם auch einfacher סְמִיכוֹת sein: es liegt in der Kraft meiner Hand. — אִמְשׁוּ, von מָשַׁח weichen, mit individualisirendem א, die eine Hälfte des Tages, die bereits gewichen ist, also nur die vergangene erste Hälfte des Tages, die vergangene Nacht.

V. 30. כֶּסֶךָ: sich nach etwas sehnen, daher wohl כֶּסֶךָ: das, womit man Alles ersehnt, Alles erreichen kann.

V. 31. Deine Töchter, und selbstverständlich alles Andere.

V. 32. Wie muß Jakob es verstanden haben, seinen Geist allen großen und kleinen Gliedern seines Hauses einzuprägen, daß er mit so voller Zuversicht darauf rechnen konnte, auch ein kleines Kind werde es nicht gewagt haben auch nur eine Stecknadel mit hinweg zu

heraus was bei mir ist, und nimm es dir; Jaakob wusste nicht, daß Rachel sie entwendet hatte.

33. Da kam Laban in Jaakob's Zelt und in Lea's Zelt und in das Zelt der beiden Mägde und fand nichts. Als er aus Lea's Zelt ging, kam er in das Zelt Rachel's,

34. und Rachel hatte die Götzen genommen, sie in das Rissen des Kameels gelegt und saß nun auf ihnen. Laban betastete das ganze Zelt und fand nichts.

35. Da sprach sie zu ihrem Vater: Möge es in den Augen meines Herrn nicht verdrießen, daß ich nicht vor dir aufstehen kann, es ist mir die Weise der Frauen. So suchte er und fand die Götzen nicht.

36. Da verdroß es Jaakob und nun erhob er sich zum Streite wider Laban. Es begann Jakob und sprach zu Laban: Was ist mein Verbrechen, was mein Vergehen, daß du mir nachgesetzt!

37. Da du alle meine Geräthe betastet hast, was hast du von allen Geräthen deines Hauses gefunden, lege es hier her in Gegenwart meiner und deiner Brüder, mögen sie zwischen uns Beiden entscheiden!

38. Der war ich zwanzig Jahre bei dir: Deine Schaafe und deine Ziegen haben nicht fehlgeboren und die Widder deiner Schaafe habe ich nicht gegessen;

עָמְדִי וְקַח-לְךָ וְלֹא-יָדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל בְּגָנְבָהֶם:

33. וַיָּבֹא לְבָן בְּאֹהֶל-יַעֲקֹב וּבְאֹהֶל לֵאָה וּבְאֹהֶל שְׁתֵּי הַאֲמָהוֹת וְלֹא מָצָא וַיֵּצֵא מֵאֹהֶל לֵאָה וַיָּבֹא בְּאֹהֶל רָחֵל:

34. וְרָחֵל לָקְחָה אֶת-הַתְּרָפִים וַתִּשְׁמַם בְּכֹר הַנָּמֶל וַתֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם וַיִּמְשֹׁשׁ לְבָן אֶת-כָּל-הָאֹהֶל וְלֹא מָצָא:

35. וַתֹּאמֶר אֶל-אָבִיהָ אֵל-יְיָחֵר בְּעֵינַי אֲדֹנָי כִּי לֹא אוֹכֵל לָקוּם מִפְּנֵיהָ כִּי-יִדְרֹךְ נָשִׁים לִי וַיִּחַפֵּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת-הַתְּרָפִים:

36. וַיִּחַר לַיַּעֲקֹב וַיִּרֶב בְּלִבָּן וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלָבָן מַה-פְּשָׁעִי מִה חֲטָאתִי כִּי דָלַקְתָּ אַחֲרָי:

37. כִּי-מִשְׁנֵשֶׁת אֶת-כָּל-בְּלִי מִה-מִצְאֹתָ מִכָּל כְּלֵי-בֵיתְךָ שֵׁים כֹּה נָגַד אִתִּי וְאַחֲרָי וַיִּזְכְּחוּ בֵּין שְׁנֵינוּ:

38. זֶה עֲשָׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי עִמָּךְ רָחֵלְךָ וְעֵצֶיךָ לֹא שָׁבְלוּ וְאֵילַן צֹאנְךָ לֹא אָכַלְתִּי:

nehmen, die nicht sein war. Jakob wusste freilich nicht von Rachel's That und würde sie trotz der Motive nicht gebilligt haben.

V. 38. U. 38. זה עשרים שנה בביתך — זה לי עשרים שנה אנכי עמך — und das ward mir dafür. אילי צאנך. Es scheint Brauch gewesen zu sein, daß die ausgedienten Leithämmer der Heerde dem Hirten zufielen.

39. Terrificens habe ich dir nicht heimgebracht, ich pflegte es dir zu ersetzen, von meiner Hand pflegtest du es zu fordern; mein war das Gestohlene am Tage, mein war es des Nachts;

40. ich war da am Tage da mich die Hitze verzehrte und der Frost in der Nacht; und verscheucht war der Schlaf in der Nacht von meinen Augen.

41. Das ward mir zwanzig Jahre in deinem Hause: gedient habe ich dir vierzehn Jahre für deine beiden Töchter, und sechs Jahre für deine Schaafe, und du verändertest meinen Lohn in zehn verschiedenen Bestimmungen.

42. Wäre nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abraham's und der Opferungsschauer Jizchal's für mich gewesen, du hättest jetzt leer mich fortgeschickt! Mein Elend und meiner Hände Mühe hat Gott gesehen, und es in verwichener Nacht erwiesen.

43. Da antwortete Laban und sprach zu Jaakob: Die Töchter sind meine Töchter, die Söhne meine Söhne, die Schaafe meine Schaafe, und Alles, was du siehest, ist mein, — und meinen Töchtern, was könnte ich diesen heute thun, oder ihren Söhnen, die sie geboren?

39. טִרְפָּה לֹא־הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ אֲנֹכִי
אֲחַטָּנָה מִיָּדִי הִבְקַשְׁתָּנָה וְנִבְתִּי יוֹם
וְנִבְתִּי לַיְלָה:

40. הָיִיתִי בַיּוֹם אֹכְלֵנִי חֶרֶב וְקָרָה
בַּלַּיְלָה וְחֶמֶד שָׂנְתִי מֵעֵינָי:

41. זֶה־לִּי עֲשָׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתְךָ
עַבְדְּתִיךָ אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּשֵׂתִי
בְנֵתִיךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּצֹאֲנֶיךָ וּפְחֻלְךָ
אֶת־מִשְׁכָּרְתִּי עֲשִׂיתָ מִנִּים:

42. לֹא־יְלִי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אֲבֹתָיִם
וּפָחַד יִצְחָק הָיָה לִי כִּי עָתָה רִיקָם
שַׁלַּחְתָּנִי אֶת־עֵינָי וְאֶת־יָדַי בְּפִי
רָאָה אֱלֹהִים וַיִּזְבַּח אֹמֶשׁ:

שְׁבַע. 43. וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל־
יַעֲקֹב הַבָּנוֹת בְּנֵתִי וְהַבָּנִים בְּנֵי
וְהַצֹּאֵן צֹאֲנֵי וְכֹל אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה
לִיהוּא וְלִבְנֵתִי מָה־אֲעֲשֶׂה לְאֵלֶּהָ
הַיּוֹם אִם לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יֵלְדוּ:

B. 39. טרפה, obgleich ich selbst als bezahlter Hüter für unabwendbare Unfälle (אונסין) nicht zu stehen hatte, ersetzte ich freiwillig, und wenn ich es nicht gethan hätte oder einmal nicht that, so forderdest du es, als wäre es meine Schuldigkeit; geschweige denn daß ich jeder Zeit das, was gestohlen wurde, zu ersetzen hatte.

B. 42. פחד יצחק ist nicht Gott, sondern der schreckenvolle Moment der Akeda, in welcher Jizchal bereits das Opferrmesser über sich gezückt fühlte. Es ist der Höhepunkt der von Jizchal gelösten sittlichen Wollendung. Wäre nicht Abraham's Gott und Jizchal's unendliches Verdienst mir beigestanden 2c. Bedeutsam ist hier das Wort der Weisen: חביבה מלאכה מזכות אבות הצילה ממון ומלאכה הצילה נפשות, Arbeit ist werthvoller als das Verdienst der Eltern, dieses hat nur Güter, jene Seelen gerettet.

B. 43. Es ist zweifelhaft, in welchem Sinne diese Antwort Laban's zu verstehen wäre. Es scheint das Hervortreten eines menschlichen Gefühles zu sein. Wenn ich auch

44. Und nun, komme, laß uns einen Bund schließen ich und du, daß Er Zeuge bleibe zwischen mir und dir!

45. Da nahm Jaakob einen Stein und hob ihn hoch auf zum Denkstein,

46. und es sprach Jaakob zu seinen Genossen: Sammelt auch Steine; sie nahmen Steine und machten einen Hügel, und sie aßen dort bei dem Hügel.

47. Laban nannte ihn Steinhügel des Zeugnisses, und Jaakob nannte ihn Galed.

48. Laban sagte nämlich: Dieser Steinhügel ist Zeuge zwischen mir und dir heute, darum nannte er ihn Galed,

49. und auch: Hammizpah (die Schaustätte), weil er gesagt hatte:

Gott wird zwischen mir und dir schauen — denn wir werden einander nicht mehr sichtbar sein —

44. וְעַתָּה לָקַח נְכֻרְתָּה בְּרִית אֵינִי וְאַתָּה וְהָיָה לְעֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ:

45. וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיִּרְמֵהוּ מִצְבֵּה:

46. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאֶחָיו לְקַטְוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ-הָגֵל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל-הַגֵּל:

47. וַיִּקְרָא-לוֹ לָבָן יַגַּר שְׂהָדוּתָא וַיַּעֲקֹב קָרָא לוֹ גַּלְעָד:

48. וַיֹּאמֶר לָבָן הַגֵּל הַזֶּה הוּא עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ הַיּוֹם עַל-כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גַּלְעָד:

49. וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר יַעֲקֹב יְהוּה בֵּינִי וּבֵינֶךָ כִּי נִסְתַּר אִישׁ מֵרֵעֵהוּ:

die Macht und das Recht habe, und Gott es mir nicht verboten hätte, ich hätte euch doch nichts Leidens thun können, da ja Alles was ich um mich sehe, selbst bis auf die Thiere hinab, von mir und dem Meinigen stammt.

B. 44. וְהָיָה, da בְּרִית in der Regel weiblich ist, so kann sich וְהָיָה wohl nur auf Gott beziehen, auf welchen Jakob hingewiesen hatte, der bereits als Mittler zwischen ihnen aufgetreten; Er, sagt Laban, soll ferner der Zeuge zwischen uns sein.

B. 45. Sobald Laban בְּרִית erwähnt und von Gott sprach, nahm Jakob einen Stein um ihn zum Denkmal zu setzen. Laban errichtete kein Denkmal; er konnte füglich Jakob's Worte trauen. Jakob aber scheint doch dem Steine mehr als dem Gotte in Laban's Munde getraut zu haben. Er veranlaßt daher auch Laban's Genossen zur Errichtung eines Hügels. Daher רִמֵּהוּ B. 51.

B. 46. וַיִּקְחוּ zu Laban's Genossen, die er mitgebracht hatte. Ehe man ein Bündniß für die Zukunft schließt, muß man erst in der Gegenwart sich befreundet haben, sie aßen daher erst gemeinschaftlich an dieser Stelle.

B. 47. Es scheint daß der Steinhügel, den die Genossen Laban's zusammengetragen hatten, Galed, und Jakob's Denkstein Mizpa genannt wurde; jener stand östlich auf Laban's Seite, dieser westlich auf Jakob's. Laban kommt auf dem Wege nach Kanaan zuerst an den Galed. Jakob hatte aber nicht erst an dem Gal-Ed, sondern bereits an der Maseba, die er zuerst passirt, sich des hier Besprochenen zu erinnern. (Siehe B. 52.).

50. Wenn du meine Töchter leiden lassen, oder zu meinen Töchtern noch Frauen nehmen wirst, so ist freilich kein Mensch bei uns, aber siehe: Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!

51. Laban sprach ferner zu Jaakob: Siehe, hier ist dieser Steinhügel — und hier auch der Denkstein — den ich zwischen mich und dich geworfen,

52. Zeuge ist dieser Steinhügel und Zeuge dieser Denkstein, daß ich nie diesem Steinhügel zu dir, und du nicht diesem Steinhügel und diesem Denkstein zu mir vorüber ziehen wollest zum Bösen.

53. Der Gott Abraham's und der Gott Nachor's — der Gott ihres Vaters werden zwischen uns richten! — Jaakob schwur bei dem Opferungsschauer seines Vaters Sitschaf.

54. Jaakob bereitete ein Mahl auf dem Berge und lud seine Genossen ein zum Speisen; sie speisten und übernachteten auf dem Berge.

Kap. 32. V. 1. Am Morgen früh stand Laban auf, küßte seine Söhne und seine Töchter und segnete sie; darauf ging Laban und kehrte zu seinem Orte zurück.

2. Jaakob aber war seines Weges gegangen, da trafen ihn Engel Gottes.

50. אִם־תַּעֲנֶה אֶת־בָּנֹתַי וְאִם־תִּקַּח נָשִׁים עַל־בָּנֹתַי אִין אִישׁ עִמָּנוּ רַאֲהָ אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינֶךָ:

51. וַיֹּאמֶר לָבָן לְיַעֲקֹב הֲנֵה הַגִּל הַזֶּה וְהֵנָּה הַמַּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ:

52. עַד הַגִּל הַזֶּה וְעַד הַמַּצְבָּה אִם־אָנִי לֹא־אֶעְבֹּר אֵלֶיךָ אֶת־הַגִּל הַזֶּה וְאִם־אַתָּה לֹא־תַעֲבֹר אֵלַי אֶת־הַגִּל הַזֶּה וְאֶת־הַמַּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעָה:

53. אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפֹּטוּ בֵּינֵנוּ אֱלֹהֵי אֲבֹתָם וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפֶתַח אָבִיו יִצְחָק:

54. וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר וַיִּקְרָא לְאָחָיו לֵאמֹר לֶחֶם לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיִּלְּנוּ בָהָר:

לב מספר. 1. וַיִּשְׁבְּם לָבָן בְּבֹקֶר וַיִּנְשָׁק לְבָנָיו וּלְבָנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לְמִקְמוֹ:

2. וַיַּעֲקֹב הַלֵּךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ־בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים:

V. 54. Jetzt bereitete Jakob ein Mahl auf seinem Berge. Das אחיו kann wieder nichts anders, als Laban's Genossen bedeuten.

Kap. 32. V. 2. Als Jakob vor zwanzig Jahren aus väterlichem Hause ausgezogen war וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם, da „traf er das Göttliche“. Jetzt, bei seiner Heimkehr, „trafen ihn die Engel“. Vor zwanzig Jahren war es für ihn ein „Ereigniß“, daß ihm das Göttliche erschien und es ihm klar wurde, daß die Schechina wieder also eintreten wolle auf Erden, daß, während die Engel Gott im Himmel suchen, seine Herrlichkeit bei den Menschen auf Erden weile, daß an dieser Wiedertehr der Gottesherrlichkeit auf Erden er und sein fünf-

3. Als er sie sah, sprach Jaakob: Ein Gottes-Lager ist dies, und nannte den Ort Machnajim.

4. Jaakob schickte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esau, nach dem Lande Seir, dem Gefilde Edom's,

5. und befahl ihnen also: So sollt ihr Esau, meinem Herrn, sagen: also hat dein Diener Jaakob gesprochen: Bei Laban habe ich als Fremdling gewohnt und bin bis jetzt dort zurückgehalten worden.

3. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב בְּאִשֶׁר רָאָם

מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם-

הַמָּקוֹם הַהוּא מַחְנֵיִם: פ

4. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכָיִם לְפָנָיו

אֶל-עֵשָׂו אָחִיו אֲרֻצָּה שִׁעִיר שְׂדֵה

אֲדוֹם:

5. וַיִּצַו אֹתָם לֵאמֹר בְּהַ תֹּאמְרוּן

לְאֵדְנִי לְעֵשָׂו בְּהַ אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב

עַם-לִבְנֵי גֵרָתִי וְאָחֵר עַד-עֵתָה:

tiges Volk in allen seinen Gliedern arbeiten solle — jetzt, in dem Momente, wo er zuerst, losgelöst von allen andern Verhältnissen, als selbstständige freie Familie aufathmete, war seine Erscheinung ein Ereigniß für die Engel, war es ein Ereigniß für die Engel, daß sie zum erstenmale eine solche Familie auf Erden trafen. Während er still, und der Göttlichkeit seiner und seines Hauses Bedeutung unbewusst, seines Weges zog, war er für die Engel Gottes ein Ereigniß.

B. 3. מחנה heißt durchaus nicht eine bleibende Niederlassung, sondern nur ein zeitweiliger Ruhepunkt eines einem Ziele zuwandernden Vereins von Wesen. Ein solches מחנה war Jakob mit seinen Frauen, Kindern, Knechten, Mägden, Heerden: sie waren auf der Wanderung, eine Heimath zu suchen, von welcher ihnen Gott verheißen hatte, dort bei ihnen sein zu wollen; sie waren also ein מחנה, das Gott in der Heimath suchte. Und ein solches מחנה waren die Engel, die Menschen suchen, irdische, menschliche Kreise für den Einzug Gottes auf Erden. Beide מחנות begegnen sich und er nannte den Ort: Machnajim, מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל und מחנה אלקי' — חנה, wandernder Ruhepunkt; aus der Lautverwandtschaft von אנה fügen; Etwas irgendwo hin versetzen, אני, das Ich in der Bewegung (während אנכי, von אנך verwandt mit ענג das Ich in der Ruhe), הנה, das sich, oder Anderes, bereitstellende Ich. חנה, das in Bewegung zu einem Ziele begriffene Ruhen. (Vgl. S. 139).

וישלה

B. 5, 6. Wir haben oben gesehen, aus welchen Gründen Jakob arm aus dem väterlichen Hause fortgegangen war, und wenn er jetzt reich zurückkehrt und zumal Esau auch nicht mehr zu Hause ist, lag das Bedürfniß sehr nahe, dem Esau sagen zu lassen, daß, und wie er Alles erworben. In drei Worten sagt er Esau das ganze Bittere und Prüfungsvolle seiner Vergangenheit. Fremd und unberechtigt sein ist überall hart, bei einem Laban sein unter allen Umständen eine harte Prüfung, עם לבן גרתי, als Fremder bei einem Laban seine Tage zu bringen, vergegenwärtigt das bitterste Loos. אחר עד עתה und nicht aus Wohlbehagen, sondern gezwungen war ich, so lange zu bleiben. Ich wäre

6. so ward mir Ochß und Esel, Schaaf und Knecht und Magd; ich habe gerne geschickt dies meinem Herrn mitzutheilen, um Gunst in deinen Augen zu finden.

7. Die Boten kehrten zu Jaakob zurück und sagten: Wir sind zu deinem Bruder, zu Esau, gekommen; er geht dir auch entgegen; aber vierhundert Mann sind mit ihm!

8. Da fürchtete sich Jaakob sehr und

6. וַיְהִי לִי שׂוֹר וְחֹמֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה וְאִשְׁלָחָה לְהַגִּיד לְאָדְנִי לְמִצְרָאֵן בְּעֵינָיִךְ:

7. וַיָּשָׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל-יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאוּ אֵל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו וְגַם הֵלֵךְ לִקְרֹאתָךְ וְאַרְבַּע-מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ:

8. וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ בְּחִץ

gerne früher gekommen. Allein bis vor sechs Jahren hatte ich nur Frauen und Kinder, aber noch nicht den ersten eigenen Groschen erworben. Auf diesem harten, wenig beneidenswerthen Wege zwanzigjähriger Mühen bin ich zu dem gelangt, was ich habe. Ich habe es für Recht gehalten, dich dies wissen zu lassen, damit — dieses lange Leid Sühne für Vergangenes, und mein jetziger Wohlstand selbst mein Fürsprecher bei dir sein möge.

B. 8. Wir können uns sehr wohl in Jakob's Lage verstehen, und müssen dies um so mehr, je bedeutsamer diese Begegnung ist, in deren Folge Jakob eine Offenbarung wurde, welche das göttliche Gesetz dem Jakobsvolke zur ewigen Erinnerung in das tägliche Mahl verwebte.

Wie Jakob und Esau hier einander gegenübertraten, so stehen sich bis auf den heutigen Tag Jakob und Esau gegenüber. Jakob: der dienende, arbeitende, sorgenerfüllte, mit Familiengliedern gesegnete Familienvater. Esau: der „fertige, gemachte“ Mensch. Was Jakob trotz des erhaltenen Segens und der erhaltenen Erstgeburt fast durch zwanzig mühevollen Jahre hatte erringen und erkämpfen müssen und nun als das größte Loos, als die größte Errungenschaft mit heimbrachte: selbstständiger Familienvater sein zu können, das ist Andern die von der Wiege an mitgegebene natürlichste Voraussetzung, das hatte Esau, „der fertige, gemachte“ Mensch, schon, als Jakob erst auszog, in vollem Maasse besessen; und während Jakob mit seiner Arbeit das Glück errang, Familienvater zu sein, war Esau inzwischen eine politische Größe, war Volks-Heerführer, ein אלוף mit feinen Reifigen geworden. So der äußere Gegensatz des „Ferienhalters“ und des „Gemachten“.

Zwei Prinzipien sind's, die sich in Jakob und Esau begegnen und deren Kampf und Sieg die Weltgeschichte bedeutet. Das menschlich beglückende und beglückte Familienleben in Jakob, der Glanz politischer Macht und Größe in Esau. Jahrtausende herab gilt's dem Kampfe: ob es genüge, Mensch zu sein, und alle sociale und politische Macht und Gestalt nur Werth habe als Mittel dieses Höheziel aller Menschenbestrebungen zu erreichen; oder ob alles Menschliche im Menschen, Haus und Familienleben, nur da sei, um den Trophäen der Politik zc. zc. zum Unterwurf zu dienen.

es war ihm Angst. Er theilte die Beute, die er bei sich hatte, und so auch die Schaaf, die Rinder und die Kameele zu zwei Lagern,

אֶת־הָעֵם אֲשֶׁר־אָהוּ וְאֶת־הַצֹּאן
וְאֶת־הַבָּקָר וְהַגְּמִלִּים לְשֵׁנֵי מַחֲנֹת:

Und wie ganz anders ist Jakob dem Esau gegenüber, als eben dem Laban. Wir erkennen, welche Kraft das Bewusstsein der Unschuld giebt, und welch' ein drückendes Gefühl selbst auch nur aus dem Anschein einer Verschuldung erwächst. Zwanzig Jahre Kampf gegen unschuldig zu erleidendes Unrecht schlagen nicht so nieder, als Eine Minute einem Menschen gegenüber, von dem wir wissen, daß er sich durch uns getränkt fühlen muß und die Motive, die uns, wenn auch nicht rechtfertigen, doch entschuldigen können, gar nicht einzusehen vermag!

Jakob fürchtete, obgleich ihn die Schutz zusagende Gottesverheißung geleitete; מִכֹּחַ, bemerkt das lehrende Wort der Weisen, שאין הבטחה לצדיקים בע"ה, es giebt keine unbedingte Zusicherung dem Frommen in diesem Leben. Eine jede ist durch fortdauernde Untadelhaftigkeit bedingt, eine jede kann in jedem Augenblick durch einen Fehltritt gefährdet werden; שְׂמַח יְגֵרוֹם הַחַטָּא, das ist die Besorgniß, die aus der Brust der erwähltesten Frommen nie weicht. — וַיִּצַר לוֹ ist der Form nach von יָצַר, nicht von צָרָה oder צוּר, dem gewöhnlichen Ausdruck für Noth und Bedrängniß. יָצַר, das verstärkte יָצַר, binden, heißt: bilden, formen. Alles Bilden ist ein Beschränken des Stoffes in ein durch den Zweck gegebenes Maas. Sind doch diese Begriffe so verwandt, daß wir auch bilden durch צוּר ausgedrückt finden: וַיִּצַר אוֹתוֹ בַּחֶרֶט 2. B. M. 32, 4. und צוּרָה geradezu: Form heißt. Vielleicht ist es ein Unterschied, ob Noth durch צוּר oder durch יָצַר ausgedrückt wird. צָר ist die äußere Beschränkung unseres Kreises, so daß wir uns nicht mehr frei bewegen können. Sie läßt unser inneres Wesen unangetastet. Ihr Gegensatz ist מְרוּחָה, die Weite. צָר aber wäre eine solche beengende Gestaltung der Verhältnisse, daß wir ihrer Obmacht als völlig willenloser Stoff zur Beute fallen. Sie gewinnen eine solche Obermacht über uns, daß sie aus uns machen können, was sie wollen. In solcher Lage fühlte sich Jakob damals Esau gegenüber, und das ist die Lage, in der wir uns Jahrhunderte herab den Esau-Völkern gegenüber befanden. Es ist das jener Zustand, den die Galuth-Verkündung קַח מַחֲוֹת (3. B. M. 26, 28.) „Wüthen des Zufalls“, nennt, daß unser Heil, unser Leben, unser Fortkommen nirgends das Beabsichtigte, Maßgebende war, sondern sich den Zwecken aller Uebrigen als das Unberechtigte hingeben und sich mit dem begnügen mußte, was als Abhub von der Glückstafel der Andern uns zufällig zufiel. וַיִּצַר לוֹ sagte demnach: Jakob fühlte, daß er der Willkühr des an der Spitze einer bewaffneten Macht gegen ihn heranziehenden Esau völlig preisgegeben sei, und, um doch Etwas zu retten — theilte er. So war auch unsere Zerstreuung im Galuth das Mittel unserer Erhaltung und Rettung. Nie und nirgends konnte uns Esau's Schwerdt auf einmal erreichen. Während wir am Rhein bluteten, waren unsere Brüder im Slavenreiche glücklich, und umgekehrt. וַיִּצַר לוֹ לְיִשְׂרָאֵל שֶׁפָּנָה לְבֶן הָאוֹמָה (Besachim 87 b). Dasselbe that Jakob im Drange der Noth.

9. und sprach: Kommt Esau zu dem einen Lager und schlägt es, so wird das übrige Lager der Rettung werden.

10. Darauf sprach Jakob: Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Jizchak, Gott, der zu mir spricht: Kehre zu deinem Lande und deinem Geburtsorte zurück, so werde ich dir Gutes erzeigen, —

11. ich bin schon zu geringe gegen alle die Wohlthaten und all die Treue, die du bereits an deinem Diener geübt; denn mit meinem Stecken habe ich diesen Jordan überschritten, und jetzt bin ich zu zwei Lagern geworden, —

12. rette mich doch von der Hand meines Bruders, von Esau's Hand; denn ich fürchte ihn, daß er nicht komme und mich, die Mutter sammt den Kindern erschlage;

9. וַיֹּאמֶר אִם-יָבוֹא עֲשׂוֹ אֶל-
הַמַּחְנֶה הָאַחַח וְהִכּוּ וְהָיָה הַמַּחְנֶה
הַנִּשְׁאָר לְפָלִיטָה:

10. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם
וְאֱלֹהֵי אָבִי יִצְחָק יְהוָה הָאֵלֹהִים אֲלֵי
שׁוֹב לְאֶרֶץ וְלִמְוֹלָדֶיהָ וְאֵיטִיבָה
עִמָּךְ:

11. קָטַנְתִּי מִכָּל הַחַסְדִּים וּמִכָּל-
הָאֱמֻנָה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת-עַבְדְּךָ כִּי
בְמִקְלֵי עֲבָדָי אֶחְדָּוְרֶנּוּ הַיּוֹד
וְעַתָּה הִיָּיתִי לְשֵׁנֵי מַחְנוֹת:

12. הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד
עֲשׂוֹ כִּי-יָרָא אָנֹכִי אֹתוֹ פֹּרְיָבוֹא
וְהִכָּנִי אִם-עַל-בָּנָיִם:

W. 9. Hier steht ein kleines Wörtchen, das die ganze Innigkeit ausdrückt, die man sonst vermiffen würde. Es find ja fühlende Wesen, von deren erbarmungslosem Niedermesseln sich nicht so trocken sprechen läßt. מַחְנֶה ist in der Regel männlich und tritt ja hier auch, וְהִכּוּ, וְהִנְשָׂאָר, nur männlich auf. Indem Jakob sich aber dessen Untergang denkt, nennt er es weiblich: הָאַחַח ist der Seufzer hörbar, der dabei sich Jakob's Brustentrag: wenn Esau zu dem einen „armen“ Lager kommt. —

W. 10.: In mir vererbt sich ja das, was durch dich dem Abraham und Jizchak geworden, und du bist ja auch mir selber nahe getreten; wenn ich jetzt heimlehre, so folge ich ja deinem Geheiß; —

W. 11. für mich freilich bete und bitte ich nicht, ich habe bereits so viel von dir erhalten, daß ich bereits Dem mit meiner Dankespflicht nicht genügen kann, bin durch die Fülle deiner Wohlthaten ja schon ganz klein geworden. Denn nicht die absolute, sondern die aus dem Verhältniß zu dem Empfangenen sich ergebende relative Größe der Leistungen macht die Größe des Menschen aus. Wir laufen Alle Gefahr um so geringer zu sein, je mehr wir haben; —

W. 12. gleichwohl rette mich vor meinem Bruder, der vielleicht ein Recht gegen mich hat, vor Esau, der seinem Charakter nach vielleicht eine Rache im Schilde führt, die ich doch vielleicht nicht verdient; rette mich um meiner Kinder willen, auf die du doch den Bau einer so großen Zukunft verheißest.

13. und du hast es doch gesagt: Gutes, Gutes will ich dir erzeugen, so daß ich deine Nachkommen wie Sand des Meeres werde werden lassen, der vor Menge nicht gezählt werden kann.

14. Dort blieb er in dieser Nacht und nahm von Dem, was er in Händen hatte, ein Geschenk für seinen Bruder Esau:

15. Zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert Schaafse und zwanzig Widder,

16. dreißig säugende Kameele mit ihren Jungen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen und zehn Füllen.

17. In getrennten Heerden übergab er es seinen Knechten und sprach zu seinen Knechten: Geht vor mir her und laffet einen Zwischenraum zwischen Heerde und Heerde.

18. Er befahl dem Ersten also: Wenn dich mein Bruder Esau trifft und fragt dich also: Wessen bist du, und wohin gehst du, und wessen sind alle die vor dir Gehenden?

19. So sagst du: Deines Dieners Jaakob, es ist ein Esau, meinem Herrn, gesendetes Geschenk, und siehe auch er selbst folgt hinter uns.

13. וְאַתָּה אָמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשָׂמַחְתִּי אֶת־זֶרְעֲךָ כְּחֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר מְרֹב:

שׁוֹן 14. וַיִּלֶן נֶשֶׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיִּקַּח מִן־הַבָּא בְיָדוֹ מִנְחָה לַעֲשׂוֹ אָחִיו:

15. עֲזִים מְאֹתִים וְתִישִׁים עֲשָׂרִים רְחֵלִים מְאֹתִים וְאֵילִים עֲשָׂרִים:

16. גְּמָלִים מִיִּנְקוֹת וּבְנֵיהֶם שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפְרִים עֲשָׂרָה אֶתְנַת עֲשָׂרִים וְעֵרֹם עֲשָׂרָה:

17. וַיְהִי בְיַד־עֲבָדָיו עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ וַיֹּאמֶר אֶל־עֲבָדָיו עֲבְרוּ לִפְנֵי וְרַח פְּשִׁימוֹ בֵּין עֵדֶר וּבֵין עֵדֶר:

18. וַיִּצַו אֶת־הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר כִּי יִפְגְּשֶׁךָ עֲשׂוֹ אָחִי וְשָׂאֶלְךָ לֵאמֹר לְמִי־אַתָּה וְאָנֹכָה הַלֵּךְ וְלָמִי אַתָּה לְפָנֶיךָ:

19. וְאַמַּרְתָּ לַעֲבָדֶיךָ לֵיעֲקֹב מִנְחָה הוּא שְׁלוּחָה לְאֲדֹנָי לַעֲשׂוֹ וְהִנֵּה גַם־הוּא אֹחֲרֵינוּ:

Auf diesen Angstschrei wird Jakob keine Antwort; sie wird ihm erst durch ein Erlebnis, dem er mit allem diesem entgegenging.

Wie später in den Galuthjahrhunderten, daron ותפלה, nächst dem Hilferuf zu Gott in Beschwichigung durch Spenden von seiner Habe das Jakobsvolk seine Rettung Esau gegenüber zu suchen hatte, also flüchtet schon der Stammvater in gleicher Lage zu dem gleichen Mittel. —

V. 19. ff. Einen ganz besonderen Werth legt Jakob darauf, daß jeder Heerdenführer bei Esau die Erwartung anrege, daß er nun sogleich Jakob begegnen werde, und ihm dann statt Jakob erst wieder ein Geschenk entgegentrete. Indem so wiederholt der

20. So befahl er auch dem zweiten und dritten, und allen denen, die hinter den Heerden gingen: in dieser Weise sprecht zu Esau wenn ihr ihn trefft,

21. immer saget: siehe, auch dein Diener Jaakob ist hinter uns! Denn er dachte, ich möchte erst seinen Zorn mit dem mir vorangehenden Geschenke beschwichtigen und dann sein Angesicht sehen, vielleicht wird er mein Angesicht erheben.

22. So zog das Geschenk vor ihm her, er aber blieb in dieser Nacht wach im Lager.

20. וַיִּצְוֵנוּ גַם אֶת־הַשְּׂנִי גַם אֶת־הַשְּׂלִישִׁי גַם אֶת־כָּל־הַהֲלֹכִים אַחֲרַי הַעֲדָרִים לֵאמֹר בְּדַבַּר הַזֶּה תִּדְבְּרוּן אֶל־עֶשָׂו בְּמִצְעָאֲכֶם אִתּוֹ:

21. וַיֹּאמְרוּהֶם גַּם הִנֵּה עֹבְדֶךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי־אָמַר אֲבִפְרָה פָּנָיו בַּמְּנַחָה הַהִלְכָה לְפָנָי וְאַחֲרֵיכֵן אֲרֵאֶה פָּנָיו אוּלַי יִשָּׂא פָּנָי:

22. וַתַּעֲבֵר הַמְּנַחָה עַל־פָּנָיו וְהוּא לֹן בְּלַיְלָה־הַהוּא בַּמַּחֲנֶה:

Zorn zum Ausbruch sich sammeln durfte, und dann statt Gelegenheit zum Ausbruch eine neue Beschwichtigung finde, hoffte er — gewiß mit tief psychologischem Blicke — am sichersten eine allmähliche Kühlung und Befänftigung erwarten zu dürfen.

В. 21. אכפרה פניו: Da פנים, von פנה, wenden, sich wenden, eine Richtung irgend wo hin nehmen, eigentlich allgemein: die Wendungen, die Richtungen bedeutet, die Jemand in Beziehung zu einem Gegenstande zu nehmen im Begriffe ist, und davon erst der Begriff פנים, Angesicht, als desjenigen Körpertheils stammt, in dessen Stellung, Bewegung und Blick diese Beziehungen ihren Ausdruck finden, so ist פנים der Ausdruck sowohl für die freundliche als unfreundliche Gesinnung. Es heißt ebenso: באור פני מלך חיים (Prov. 16, 15.) als: פני ר' בעושי רע (Ps. 34, 17.). אכפרה פניו heißt daher eigentlich: ich möchte die in ihm gegen mich vorhandene Gesinnung beschwichtigen. (כפר siehe zu Kap. 6, 19.).

אולי יש פני. Nach den verschiedenen Bedeutungen der Wurzel נשן erscheint auch der Ausdruck פנים נשן in verschiedener Bedeutung. Insbesondere sind es die beiden: aufheben und auf sich nehmen, die hier in Betracht kommen. Hier: vielleicht wird er mein Angesicht, das jetzt נופל ist, niedergeschlagen, und das ich nicht zu erheben wage, aufheben, d. h. durch Vergeben und Vergessen machen, daß ich wieder zu ihm aufschauen könne. לא חשני פני ל, überhaupt נשן פנים, ist in der Bedeutung auf sich nehmen, wovon: in sich aufnehmen, in den Kreis seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen aufnehmen, daher: כי חשני ראש, zählen, d. h. ja: die Existenzen mehrerer sich irgend einem gemeinsamen Begriff unterordnender Individuen nach einander in's Bewusstsein aufnehmen. Ebenso: נשן פנים במשפט, die Individualität, die Persönlichkeit der Parthei mit unter die Faktoren des Urtheils aufnehmen, Rücksicht darauf nehmen, wer vor Gericht steht.

23. Da stand er auf in der Nacht, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Kinder und überschritt die Furth des Jabbok.

23. וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ הוּא וַיִּקַּח אֶת-נְשָׁיו וְנָשָׁיו וְאֶת-שְׂפָחֹתָיו וְאֶת-אֶחָד עֶשְׂרֵן יְלָדָיו וַיַּעֲבֹר אֶת מַעְבַּר יַבֵּק:

24. Er nahm sie nemlich und führte sie über den Fluß; und brachte das Seine hinüber.

24. וַיִּקַּח־הֶם וַיַּעֲבֹר־הֶם אֶת-הַנָּחַל וַיַּעֲבֹר אֶת-אֲשֵׁר-לָו:

25. Uebrig blieb Jaakob allein, da

25. וַיֹּתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֵּאֲבֹק:

B. 23. ויקם. Er hatte erst die Absicht, über Nacht diesseits des Jabbok zu bleiben. Allein die Unruhe gönnte ihm keine Rast.

B. 25. Da er bereits alles Seine und all die Seinigen über den Fluß gebracht hatte, so erklärt sich das Allein-zurückbleiben nur, wie die Weisen lehren: נשתייר על פכים קטנים, daß, nachdem er bereits Alles hinüber gebracht hatte, er noch einmal zurückkehrte, um nachzusehen, ob er nichts vergessen. Und hieran knüpfen sie das bedeutsame Wort: ומכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופן וכל כך למה לפי שאין פושטין יריהם בגזל (Chulin 91, a.): daß der Gerechte auch in dem kleinsten Werthe rechtlich erworbenen Vermögens ein Heiligthum erblickt, das er weder vergeuden, noch nutzlos umkommen lassen dürfe, für dessen Verwendung er Rechenschaft zu geben habe. Eine Million hat für ihn den Werth einer Stecknadel, wenn es gilt sie für gottgefällige Zwecke zu verausgaben, eine Stecknadel den Werth einer Million, wenn sie nutz- und zwecklos umkommen soll. Das geringste erworbene Gut ist dem, der nicht ירו בגזל, פושט ירו בגזל, der nichts gewaltsam, sondern nur das sein eigen nennt, was seinem redlichen Bemühen zu erwerben gelungen, ein Denkmal der ihm fürsorgenden Allmacht und Güte, das Kleinste ein Produkt redlichen Schweißes und göttlichen Segens, und darum von unnennbarem Werthe.

Es hatte Jakob die Winzigkeit des Beistandes, den er von den Seinigen zu erwarten hatte, gegen die Dem gegenüber riesige Macht Esau's gemessen, und das Resultat dieser Erwägung hatte ihm einen Angststraf zu Gott entlockt, auf welchen ihm noch erst die Antwort werden sollte. Diesen Angststraf „הצילני נא“ bezeichnen die Andeutungen der Propheten, als das dritte Merkzeichen der Geula, als der Geula, die sich in der vollendeten, preisgebenden Machtlosigkeit des Galuth bewährt. Das Erlebnis, das ihm die so bedeutungsvolle Antwort bringen sollte, traf ihn entsprechend in einem solchen Momente, wo er auch noch des winzigen Beistandes, dessen er gewärtig sein konnte, beraubt, völlig allein sich befand, und nur auf das seiner Persönlichkeit Inwohnende angewiesen war.

עַבְרָאָה kommt nur bei diesem Ereigniß vor. אבק: Staub. Man übersetzt auch עפר: Staub, allein עפר ist nicht das, was wir Staub nennen, sondern der Humus, die fruchtbare lockere Erdhülle; verwandt mit עבר, Außenseite, עור Haut. So wie עור, die Haut am Körper das Organ ist, wodurch die Außenwelt auf den Körper einwirkt — עור wach werden ist der Zustand, in welchem die, im Schlaf in sich zurückgezogene, Seele

Ballen seiner Hüfte; da wich Jaakob's Hüftballen indem er mit ihm rang.

27. Da sprach er: Entlasse mich, denn der Morgen ist heraufgezogen. Er aber sprach: ich entlasse dich nicht, du habest mich denn gesegnet.

28. Da sprach er: Was ist dein Name? Er sprach: Jaakob.

29. Da sprach er: Nicht Jaakob soll mehr dein Name gesprochen werden,

בְּבִרְיָו וְהִקְלַע בְּרִירָה יַעֲקֹב
בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ:

27. וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר
וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ כִּי אִם־בְּרַכְתָּנִי:

28. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה־שֵּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר
יַעֲקֹב:

29. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד

Gang auf der Erde bedingt. Der Gegner wollte Jakob von der Erde aufheben und ganz niederwerfen. Das, sah er, gelang ihm nicht. Da packte er ihn an den Hüftballen und, indem Jakob sich ihm widersetzte, wurde der Muskel von seinen Bändern losgerissen, so, daß er fortan den Fuß nicht mehr regieren konnte und Jakob dadurch hinkend wurde. Also: während des ganzen nächtlichen Kampfes bemüht sich Jakob's Gegner, ihm den Boden völlig unter den Füßen zu entziehen, ihm die Existenz auf Erden überhaupt streitig zu machen. Das gelingt nicht; wohl aber gelingt's ihm, ihm die materielle Kraft zu schwächen und ihn zu hindern, sich seiner natürlichen Anlagen und Kräfte zum festen Fortschritt auf Erden zu bedienen. —

B. 27. — לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ כִּי אִם־, wörtlich: ich entlasse dich nicht; denn (ich entlasse dich) wenn du mich gesegnet. So überall das — לֹא־ כִּי אִם־, das כִּי ist immer elliptisch: denn ich thue es, wenn — also ich thue es nur, wenn u. s. w. — Jakob's Gegner kann also nur kämpfen, so lange es Nacht auf Erden ist, und zwar, so lange es Nacht ist, scheint er, wenn auch nicht der Sieger, doch der Mächtigere zu sein. Sobald es aber Tag zu werden beginnt, tritt das Gegentheil in die Erscheinung und Jakob wird der „Maßgebende“ für die Beendigung des Kampfes. Und die Bedingung, die Jakob für das Ende des Kampfes setzt, somit das Ziel des Ganzen, ist: die Anerkennung, daß Jakob statt Anfeindung Segen und Förderung verdiene, indem nur in dieser Anerkennung die Völker sich selber segnen, und sich die Verheißung erfüllt: וּנְבָרְכּוּ בְךָ כָּל־מִשְׁפַּחַת הָאָרֶצַּח וּבֹרֵעַךְ. Die ganze Nacht hindurch, spricht daher Jakob, hast du mich angegriffen, mich also als ein Hinderniß betrachtet, dessen Vernichtung in unablässigem Kampfe anzustreben wäre. Jetzt, da es tagt, giebst du den Kampf auf, ich aber nicht früher als bis du mir die segnende Anerkennung gezollt. Das Ziel der Geschichte liegt nicht darin, daß Jakob gezwungen werde, in die Masse der Völker aufzugehen, sondern umgekehrt, daß die Völker zur Einsicht gelangen, gerade in dem, in Mitten aller Kämpfe von Jakob vertretenen und emporgehaltenen Prinzipie liege auch das Heil der Völker, dem sie sich huldigend anzuschließen, und das vielmehr sie selbst mit allen ihren geistigen und materiellen Mitteln zu fördern, ja als einziges Ziel anzustreben haben. —

B. 29. לֹא יֵאמָר: לֹא יֵקְרָא: dein Name soll nicht mehr „der die Ferse zu halten Bestimmte“ „gedeutet“ werden; nicht, er soll nicht mehr Jakob heißen, Certheilt wird ihm

sondern Israel; denn du bist bei Gott und bei Menschen der Ueberragende geworden, da du vermocht hast.

שִׁמְךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־
אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וְהוֹכַל:
30. וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָהּ־

der Name Israel erst später durch Gott Kap. 35, 10), sondern der Name Jakob selbst soll als Israel begriffen werden. ישראל, von שרה, der einen Seite des Herrscherbegriffes, überragen, größer sein, heißt ja wörtlich: Gott ist der Ueberragende, der alles Andere an Macht und Größe Ueberwältigende, und das soll ja in Wahrheit die Bedeutung des Zustandes sein, der durch יעקב ausgedrückt ist. Nur wenn ein יעקב, ein seiner äußern Erscheinung nach nur unter die Ferse aller Uebrigen Gewiesenes, die feindseligsten Angriffe und Kämpfe des materiell gerüstetsten Gegners siegreich besteht, weist dieser Erfolg auf das Vorhandensein einer alle materielle Größe und Macht überwiegenden geistigen Kraft, auf das Vorhandensein einer Gottes-Allmacht hin, die sich eben in der siegreichen Ausdauer dieses äußerlich Schwachen offenbart, und ist somit gerade יעקב als ישראל zu begreifen. —

והוכל, da du vermocht hast. Du hast das vollständig erreicht, was du gewollt, nicht ich. Ich wollte dich niederwerfen, das habe ich nicht vermocht. Du wolltest nur nicht niedergeworfen werden, das ist dir gelungen. Das ist auch für alle Zeit die Stellung Jakob's und Esau's zu einander geblieben. Politisch und religiös spricht Esau: außer mir kein Heil, und erkennt seine Existenz für beeinträchtigt, so lange noch außer ihm ein Jakob, so lange es außer ihm noch eine Potenz giebt, die es beansprucht, auch zur Gestaltung der Welt in voller Berechtigung zu gehören. Jakob läßt alles Reinmenschliche in unangetasteter Berechtigung, ja verkündet allem Reinmenschlichen gerade die höchste Bedeutung und Blüte, wenn es den von ihm zu bringenden Geist in sich aufnimmt und zur Verwirklichung hinauslebt. „Segnende Anerkennung“ ist das Einzige, um welches Jakob mit Esau ringt.

Das: בעיני אלקי ואדם (Prov. 3, 4.). Wenn Hosea 12, 4. auf dies Erlebnis hinblickt: בבטן יעקב אחי אחיו ובאנו שרה אח אלקים, so ist dort der Begriff שר in seiner doppelten Abstammung gefasst. שר von שרה und ישר von שור. Es heißt: „Im Mutterchooße hielt er dem Bruder die Ferse, und in seiner Vollkraft ward er der Ueberragende mit Gott (wie קניתי איש את ר'); einem Engel gegenüber ward er der Maßgebende (Bedingung setzende), so daß er weinend sich von ihm Gnade erflachte u. s. w. Siehe oben Kap. 17, V. 15.

V. 30. Was fragst du mich nach meinem Namen? Wenn die Sonne aufgeht, dann erblicken alle Namen vor dem Einen Einzigen, von dem es heißt יהיה ר' אחר ושמו אחר und es wird nur Der einen Namen haben, der keinen Namen haben wollte, als die Menschen sprachen: ונעשה לנו שם, und von dem Gott deshalb sprach: ויאגלה שמך. — Er segnete ihn dort, ist doch jedenfalls eine räumliche Beschränkung. Es scheint daher: Eben dort ward Jakob die segnende Anerkennung, wo er, an der Gränze, mit der Wie-

nicht die Sehne der Schwäche essen, אֶת-גִּיד הַנְּשִׂיָה אֲשֶׁר עַל-כַּף הַיָּרֵךְ, welche am Hüftballen ist, bis auf

durch Widerstand gegen die Luft fortbewegende Organ. Ebenso מצה als Gegensatz zu חמץ. Im חמץ-Prozesse treten alle bisher zu einheitlicher Masse verbundenen Theile in Gegensatz und Widerstand zu einander; die Unterdrückung dieses im Entstehen begriffenen Widerstandes ist: מצה. Hat der eine der streitenden Gegensätze sein Ziel erreicht, so ist es מצה der Sieg (vgl. נוע und נוח). Auf die Einbuße eines geistigen Gutes übertragen, heißt נשה nicht eigentlich vergessen, sondern: aufgeben, die Hoffnung auf Wiedererlangung aufgeben. Von אשה, Frau im Sing. ist nicht נשה, sondern אש die Wurzel מאש כי מאש לקחה, denn im Singular erscheint sie im Verhältniß zum Manne als Gattin zu Gatten, ist sie nicht eine widerstandlos Preisgegebene, sondern ein Correlat, eine Ergänzung des Mannes, ihm paritätisch gleichgestellt. Im Plural jedoch tritt das öffentliche Verhältniß des weiblichen Geschlechtes, somit es als dasjenige hervor, das von seinen Rechten an das männliche abgegeben, dessen Rechte durch das Männliche mit vertreten werden. Nur im öffentlichen Leben, in der Pluralität, erscheinen sie als die Machtloseren, Schwächeren, aber sie sind נשים die „Gläubiger“ des Männlichen.

גיד הנשה wäre somit: die Sehne der Unterordnung, der Widerstandlosigkeit, Machtlosigkeit, somit nicht die anatomische, sondern die historische Bezeichnung der Spannader. Durch Losreißung derselben hat Jakob's Gegner dem durch sie an das Bein gehefteten Hüftmuskel die Kraft genommen das Bein zu regieren, diesen Verlust hat Jakob durch seinen Gegner erlitten, in dieser Beziehung hat er ihm nicht Widerstand leisten können. Die Sehne ist da, der Muskel ist da, das Bein ist da, aber der Gebrauch ist gehindert. Jedoch nicht auf ewig. נשה ist ein nur zeitweiliges Aufgeben, kein ewiger Verlust. Jakob ist ein נשה, hat einst eine große Rechnung mit שרו של עשו abzumachen.

Wenn aber die Erinnerung an dieses Ereigniß für alle Zeiten durch das Genußverbot der Spannader unter Jakob's Nachkommen festgehalten werden soll, so kann sicherlich nicht die Absicht sein, daß alle seine Nachkommen von der Thatsache Kunde erhalten, es habe ihr Stammvater in Folge eines Ringkampfes gehinkt, eben so wenig wie das Chamezverbot uns nur darüber für alle Zeiten au fait halten soll, welches Brod unsere Väter bei ihrem Auszuge aus Egypten gegessen. Beide Thatsachen sind an sich von so geringfügiger Bedeutung, daß deren Verewigung durch ein göttliches Gesetz nur dann erklärlich ist, wenn sich, wie es in der That ist, daran Wahrheiten von tiefeingreifenden Folgen für unsere Gesamtbestimmung knüpfen, die eben durch ein solches Genußverbot ihren Ausdruck und ihre ewige Neubelebung gewinnen sollen.

In einer solchen Bedeutsamkeit haben auch die Weisen dieses Verbot aufgefaßt, indem sie die Stelle: Jesaias 9, 7. f.: דבר שלח ארנ' ביעקב ונפל בישראל וירעו העם כלו אפרים יושב שמרון בגאווה ובגד' לבב לאמר לבנים נפלו וגויה נבנה שקמים גרעו וארזים נחליף וישגב ד' וגו' והעם לא שב עד המכהו ואח ד' צבאו לא דרשו „Ein Wort hat Gott einst an Jakob gesendet und es hat in Israhel seine Stelle gefunden, das soll das Volk ganz kennen lernen, Ephraim und Samariens Bewohner, die so stolz und hochmüthig sind zu sprechen: (eigentlich: in ihrem Stolz und Hochmuth zu sprechen:) Ziegel sind gefallen, Quadern

diesen Tag; denn er hat an Jaakob's Hüftballen an die Sehne der Schwäche gegriffen.

עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָנַע בְּכַף-יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנְּשִׂיָה:

bauen wir auf, Sykomoren sind gefällt, mit Zedern ersetzen wir. Und während Gott Rezin's Feinde u. s. w., kehrt das Volk doch nicht zurück zu Dem, der es in Wahrheit schlägt und Gott Zebaoth haben sie in allem dem nicht gesucht", — also erläutern: דבר ר' שלח ד' ביעקב זה גיד הנשה ונפל בישראל שפשט איסורו בכל ישראל (Chulin 91, a.). Das Wort, das Gott an Jakob gesandt, auf welches der Prophet hier hinweist, ist das Spannaderverbot (es war dies ein thatächlich an Jakob gesendetes Wort), es hat in Israel seine Stätte gefunden, d. h. das Verbot hat in Israel Platz gegriffen.

Nach allem diesem dürfte die Bedeutung dieses Verbotes nicht zweifelhaft bleiben. Nicht zu besiegen und nicht niederzuwerfen vermag Esau's Genius Jakob während des ganzen nächtlichen Kampfes, wohl aber ihm die Sehnen zu durchschneiden, ihn an dem Gebrauch seiner natürlich ihm zustehenden materiellen Kräfte zu hindern. Sinkend nur, nicht auf beiden Füßen stehend, ohne festen Stand und Gang auf Erden, schreitet Jakob durch die Geschichte. Und diese irdische Haltlosigkeit ist nothwendig, um Esau endlich die Augen zu öffnen. Stünde Jakob gleich Esau an der Spitze seiner vierhundert Reissigen, seine Unbesiegbarkeit wäre nie der Gottesfinger in der Geschichte geworden. Darum sollen auch die Söhne Jakob's, (der ja eben durch diese materielle Schwäche und in ihr „Israel“, der Fingerzeig für die allein obliegende Gottesmacht sein soll,) „diese Sehne der Unterordnung und materiellen Schwäche nicht essen“, es soll ihnen, so oft sie sich an den Tisch setzen, aus dem Wanderbuch ihres Lebens die Mahnung entgegentreten, daß sie auf diese Sehne, auf die der Unterordnung unter Esau verfallende Kraft, heiter Verzicht leisten, sich mit ihrem Dasein und dessen Erhaltung nicht auf sie hingewiesen, und etwa deshalb weniger geschützt und zum Gange durch die Zeiten weniger gesichert fühlen sollen, weil sie nicht wie Esau mit dem Schwerdte gerüstet, ja nicht einmal festen Schrittes auf Erden auftreten. Für Jakob-Israel liegt in Anderem, Höherem, nicht von Esau zu Schwächendem die Kraft. Wenn Jakob fällt, fällt es nicht weil es an materieller Macht Esau nicht gleichkommt, sondern weil es nicht verstanden, sich den Schutz seines Gottes zu erhalten. Wenn Israel steht, steht es nicht, weil eine feste materielle Stütze, sondern weil sein Gott es auf den Adlerflügeln seiner Allmacht trägt. Das ist das Wort, das an Jakob gesandt worden und seine ewige Beherrschung in Israel finden sollte, das ist das Wort, dessen voller, ganzer Inhalt dem Volke zum Bewusstsein kommen soll, das, wenn es sich geschlagen sieht, die Ursache seiner Calamität nicht in Gott, sondern darin sucht, daß es sich bisher nicht hinreichend mit materieller Schutzwehr vorgeesehen, und, statt durch Rückkehr zu Gott seine Zukunft zu sichern, in nichtigem Selbstgefühl spricht: was von Ziegeln zusammengefallen, bauen wir mit Quadern auf, Weiden konnte man umhauen, Zedern wird man nicht!

Vier göttliche Institutionen zählt das Buch בראשית: שבת und קשה und מילה und גיד הנשה; was die ersten beiden für die Gesamtmenschheit bedeuten, das sind die beiden letzten für den engeren jüdischen Kreis. שבת sichert die geistig sittliche Bestimmung der

Kap. 33. V. 1. Jaakob erhob seine Augen und sah, siehe, Esau kommt — und mit ihm — vierhundert Mann! Da theilte er die Kinder auf Lea, auf Rachel und auf die beiden Mägde.

2. Er stellte die Mägde und ihre Kinder zuerst, Lea und ihre Kinder sodann, Rachel und Josef zuletzt.

3. Er aber ging vor ihnen her und bückte sich siebenmal zur Erde, bis er zu seinem Bruder hinangelangte.

4. Da lief ihm Esau entgegen und umarmte ihn, warf sich an seinen Hals und küßte ihn; und sie weinten.

לג 1. וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה עֹשֵׂוּ בָא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיַּחֲץ אֶת־הַיְלָדִים עַל־לֵאָה וְעַל־רָחֵל וְעַל שְׂפֵי הַשְּׂפָחוֹת:

2. וַיִּשֶׂם אֶת־הַשְּׂפָחוֹת וְאֶת־יְלָדֵיהֶן רֵאשִׁיטָה וְאֶת־לֵאָה וַיְלִדֶיהָ אַחֲרָנִים וְאֶת־רָחֵל וְאֶת־יוֹסֵף אַחֲרָנִים:

3. וְהוּא עָבַר לִפְנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה שִׁבְעַת פְּעָמִים עַד־גִּישָׁתוֹ עַד־אָחִיו:

4. וַיֵּרָץ עֹשֵׂוּ לִקְרֹאתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ וַיִּפֹּל עַל צוּאָרוֹ וַיִּשָּׂקְהוּ וַיִּבְכּוּ:

Menschheit, מילה Israel's. קשה ist das Wahrzeichen für die Geschichte der Menschheit, גיד הנשר für die jüdische Geschichte. Die vom Menschen ausgehende sittliche That und das von Gott dem Menschen werdende Geschick, diese beiden Seiten bilden aber die Summe alles Einzel- und Gesamt-Daseins auf Erden. —

Kap. 23. V. 1. Er sah Esau nicht durch die Geschenke entwaffnet, er hatte seine Kriegersleute nicht entlassen, da theilte er u. s. w. Wie die Weisen diese ganze Geschichte als Programm für unser Verhalten Esau und den andern Mächten gegenüber betrachten, so lernen wir auch hier, wenn uns auch die Zuversicht zu Gott und seinen Verheißungen erfüllt, doch immer das Unfrige zu thun, אין סומכין על הנב.

V. 2. Es ist möglich, daß bei dieser Anordnung das Gefühl und die größere Anhänglichkeit maßgebend gewesen; allein nothwendig ist es nicht; wir werden im V. 6. und 7. sofort andere und wahrscheinlichere Motive angebeutet finden.

V. 4. Daß hier in der That ein reines menschliches Gefühl in Esau zum Ausbruch gekommen, dafür bürgt das Wörtchen ויבכו, sie weinten. Einen Kuß kann man heuchlen, Thränen, die in solchen Augenblicken ausbrechen, nicht. (בקר verwandt mit בקע, פקע, ausbrechen, Thränen sind Tropfen aus dem Innersten der menschlichen Seele). Dieser Kuß und diese Thränen lassen uns auch in Esau den Nachkommen Abraham's erkennen. In Esau kann nicht bloß der wilde Jäger gelegen haben, wie wäre er sonst fähig geworden, ein Beherrscher der ganzen Entwicklung der Menschheit zu werden. Das bloße Schwert, die bloße rohe Gewalt befähigt nicht dazu. Aber auch Esau legt nach und nach, und immer mehr und mehr das Schwert aus der Hand, giebt immer mehr und mehr der Humanität Raum, und zwar ist es gerade Jakob, an dem Esau zumeist Gelegenheit hat zu zeigen, daß, und wie das Prinzip der Humanität bei ihm zum Durchbruch zu kommen anfängt,

5. Da erhob Esau seine Augen und sah die Frauen und die Kinder und sprach: Wer sind dir diese denn? Er sprach: Die Kinder sind es, die Gott deinem Diener geschenkt.

6. Da traten die Mägde hin, sie und ihre Kinder, und bückten sich;

7. es trat auch Lea und ihre Kinder hin und diese bückten sich, und nachher trat Josef und Rachel hin und sie bückten sich.

5. וַיִּשָׂא אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הַנָּשִׁים וְאֶת־הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי־אֵלֶּה לְךָ וַיֹּאמֶר הַיְלָדִים אֲשֶׁר־הִנֵּן אֱלֹהִים אֶת־עַבְדְּךָ:

6. וַתִּגַּשְׁןָּ הַשֹּׁפְרוֹת הַנָּה וַיִּלְדִּינָּן וַתִּשְׁתַּחֲוּן:

7. וַתִּגַּשְׁנָּ גַם־לֵאָה וַיִּלְדִּיָּהּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וְאַחַר נָגַשׁ יוֹסֵף וְרָחֵל וַיִּשְׁתַּחֲוּ:

Wenn der Starke das Recht des Starken achtet, so mag es Klugheit sein. Erst wenn der Starke, wie hier Esau, dem Jakob, dem Schwachen um den Hals fällt und das Schwert der Gewalt weithin von sich wirft, erst dann zeigt sich, daß Recht und Menschlichkeit in ihm zum Siege kommen.

B. 5. Jakob spricht in seiner Erwiederung nur von den Kindern, und indem er diese Antwort auch als Auskunft für die Frauen gelten läßt, deutet er mit großer Feinheit an, wie er diesen seinen Reichthum nächst der göttlichen Gnade in leiblicher und geistiger Hinsicht seinen Frauen verdanke. Seine Frauen sind die Mütter seiner Kinder.

B. 6. 7. ותגשנה וג' ותשתחוונה ותגש וג' וישתחוו ואחר וג' וישתחוו. Die gewöhnliche Regel, die bei einem auf männliche und weibliche Subjekte zugleich sich beziehenden Prädikate dem männlichen den Vorzug giebt, reicht hier nicht aus, weil ja gleich im ersten Sage das Prädikat in Feminalform steht. Es scheinen vielmehr bei genauerem Zusehen edle, interessante Züge, insbesondere das ganze edle, muthige Selbstbewusstsein jüdischer Frauen sich zu verrathen, die selbst in äußerster Gefahr aufrecht bleiben, wo das sich das stärkere nennende Geschlecht den Kopf verliert. Wie viel mögen die Frauen und die Kinder in der letzten Zeit von dem bösen Dntel gehört haben, und wie sehr mag ihnen eingepägt worden sein, mit äußerster Demuth dem Gefürchteten entgegenzutreten! Nun, die שפרות, sie und ihre Kinder, traten hin und bückten sich. Das sonst ganz überflüssige הנה hebt dies ja noch ganz besonders hervor, darum ותשתחוונה, die Mütter mit inbegriffen und zuerst. Waren sie ja, ihrer ganzen Vergangenheit nach gewöhnt, sich vor noch viel weniger Gefürchteten zu beugen. Darauf trat Lea hin, das edle, stolze, selbstbewusste Weib, die eigentliche Mutter und Trägerin des Hauses, eine Lea beugt sich vor einem Esau — nicht, die Kinder thaten es: וישתחוו! Nun hätte Rachel vortreten sollen, da trat Josef als Ritter schützend vor die Mutter und Rachel, ängstlich, Esau möchte zürnen, beugt, um ihn zu entwaffnen, sich rasch, damit Josef sich auch beuge וישתחוו und so beugten sie sich beide. Darin dürfte denn auch das Motiv zu der oben gegebenen Anordnung zu suchen sein. Er ließ die Mägde voran hintreten, weil er von diesen das demüthigste Benehmen erwarten durfte, Rachel und Josef zuletzt, weil er es von diesen am wenigsten erwartete.

8. Da sprach er: Was soll denn dieses ganze Lager, das ich getroffen? Er sprach: Gunst in den Augen meines Herrn zu finden.

9. Da sprach Esau: Ich habe viel; mein Bruder, bleibe dir was Dein ist.

10. Darauf sprach Jaakob: Nicht doch, wenn ich doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, so nimm mein Hulbigungsgeschenk von meiner Hand; denn deshalb (bitte ich darum), ich habe zu deinem Angesicht wie zu einem Richter aufgeschaut, und du hast mich wohlwollend aufgenommen.

11. Nimm doch meinen Segen, der dir gebracht worden, denn es hat Gott mir ihn gnädig gewährt und dann: ich habe Alles. Er drang in ihn, da nahm er.

12. Er sprach: Laß uns nun aufbrechen und gehen, ich will mit dir Schritt halten.

13. Darauf erwiedert er ihm: Mein Herr weiß, daß die Kinder zart sind, und die Schaafe und Rinder liegen in ihrem Gedeihen mir ob; triebe man sie einen Tag an, es stürben alle Schaafe.

8. וַיֹּאמֶר מִי לָךְ כָּל־הַמַּחֲנֶה הַזֶּה
אֲשֶׁר פָּגַשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לְמַצְאֵחוֹ בְּעֵינַי
אֲדָנָי:

9. וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ יִשְׁלַח רַב אָחִי יְהִי
לָךְ אֲשֶׁר לָךְ:

10. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־נָא אִם־נָא
מַצְאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְּחָתִי
מִיָּדִי כִּי עַל־כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ בְּרֵאשִׁית
פָּנַי אֱלֹהִים וַתִּרְצָנִי:

11. קַח־נָא אֶת־בְּרַכְתִּי אֲשֶׁר
הֵבֵאתָ לָךְ כִּי־חָנְנִי אֱלֹהִים וְכִי יִשְׁלַח
לְרַבִּל וַיִּפְצַר־בּוֹ וַיִּקַּח:

12. וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנִלְכָה וְאֶלְכָה
לְנַגְדְּךָ:

13. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדָנָי יְדַע כִּי
הִילָחִים רַפִּים וְהֵצֵאן וְהִבְקֵר עֲלוֹת
עָלַי וְדַפְקוּם יוֹם אֶחָד וּמָתוּ כָּל־
הַצֹּאן:

B. 10. 11. Jakob gesteht es geradezu: ich muß dich in diesem Augenblicke als den sittlich und geistig Höheren erkennen, du hast den höchsten Sieg über dich errungen, einen Adel der Gesinnung, vor dem ich mich beuge. בכורה und ברכה waren die beiden Punkte, die sie entzweit hatten. Ueber beide spricht sich Jakob aus. Hinsichtlich der בכורה, dieses geistig sittlichen Momentes, reicht er in dem מנחה dem Bruder die hulbigende Anerkennung seines Seelenadels. Hinsichtlich der ברכה spricht er es aus, daß er aus ihr keinen materiellen Vortheil gezogen; was er habe, habe Gott ihm gewährt, und mit diesem durch Gottes Segen Selbsterrungenen habe er Alles, und weiter gehen seine Wünsche nicht. Damit war Beides geföhnt.

B. 13. עלה, wie עלי, das Aufsteigen, im Gegensatz zu der zu Boden sinkenden und am Boden bleibenden todtten Materie, zum Ausdruck der von belebten und belebenden Kräften geförderten Entwicklung wird, und daher ארכה, עלה העלה, רפאות העלה, das beginnende Heilen, und עלי das Blatt bedeutet: so scheint auch עלי das in Entwicklung

14. Ziehe doch mein Herr vor seinem Diener her, und ich, ich möchte in meinem stillen Gang mich weiter führen, nach dem Gange des Guten welches vor mir geht, und nach dem Gange der Kinder, bis daß ich zu meinem Herrn gen Seir komme.

15. Da sprach Esau: Ich möchte doch von dem Volke, das mit mir ist, bei dir stellen. Er aber sprach: Wozu dieses? Möge ich Gunst in meines Herrn Augen finden!

16. So kehrte Esau an diesem Tage seines Weges nach Seir zurück,

17. und Jaakob zog gen Suffoth und baute sich ein Haus. Für sein Besizthum baute er Hütten, darum nannte er den Ort: Suffoth.

18. Wohlbehalten kam Jaakob zur

14. יַעֲבֹרֵנָא אֲדָנִי לִפְנֵי עַבְדִּי וְאֲנִי אֲחַנְהֶלְקָהּ לְאִשִּׁי לְרֵגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר-לִפְנֵי וּלְרֵגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר-אָבִיא אֶל-אֲדָנִי שְׁעִירָה:

15. וַיֹּאמֶר עֲשׂו אֲצִינְהֶנָּא עִמָּךְ מִן-הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה אֲמַצְאֶהֶן בְּעֵינֵי אֲדָנִי:

16. וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂו לְדַרְבּוֹ שְׁעִירָה:

17. וַיַּעֲקֹב נָסַע סִבְתָּהּ וַיָּבֵן לּוֹ בַּיִת וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סִבֵּת עַל-בְּנוֹ קָרָא נְשֵׁם-הַמְּקוֹם סִבּוֹת: ׀

18. וַיָּבֵא יַעֲקֹב שָׁלֹם עִיר שְׂכֵם

Stadt Schechem, welche im Lande

begriffene, oder auch das säugende Thier zu bedeuten, das ja fortwährend belebten organischen Stoff für die Entwicklung eines andern Organismus aus sich erzeugt. Hier scheint es zu sagen: die Thiere, die ich bei mir habe, brauche ich weder zur Arbeit noch zum Schlachten, sondern als Zuchtthiere, zur Vermehrung meines Besitzstandes; als solche liegen sie mir ob und habe ich sie mit Rücksicht auf ihre gedeihliche Entwicklung zu behandeln.

B. 16. וישב לדרכו שעירה, dieses לדרכו ist nicht ganz klar. Vielleicht ist es bezeichnend für die Richtung, zu welcher Esau nunmehr in seiner Lebens- und Sinnesweise wieder zurückkehrte. Es ist ja das letzte Mal, daß wir Jakob und Esau zusammen sehen, von da an trennen sich ihre Lebenswege völlig. Wie das ganze Sid Hannaschah-Ereigniß erst in fernster Zukunft seiner Verwirklichung und Vollendung harret, so war dies Zusammentreffen in dem gehobenen Momente nur ein Wahr- und Anzeichen, wie einst am Ende der Tage sich die Beziehungen Jakob's und Esau's zu einander gestalten werden. Für die damalige Gegenwart und für noch geraume Zeit hinaus heißt es jedoch: Noch desselbigen Tages zog Esau gen Seir zurück „zu seiner gewohnten Weise“. Vielleicht!

B. 17. Es war dies das erste wirkliche Haus, das Jakob sich erbaute, und es weist dies darauf hin, daß er jedenfalls längere Zeit dort verweilte. Der Ort ist übrigens jenseits des Jordans, somit außerhalb Kanaan's.

B. 18. שלם, in völlig harmonischer, ungeschmälerter Ganzheit, nicht nur in materieller, sondern auch vor allem in sittlicher Beziehung mit Hinblick auf die sittlichen

Kanaan liegt, als er von Padan Aram kam, und lagerte im Angesicht der Stadt.

19. Den Theil des Feldes, wo er sein Zelt aufgeschlagen hatte, kaufte er von den Söhnen Chamor's, des Vaters Schem's, um hundert Reßita.

20. Dort errichtete er einen Altar

אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן כְּבָאוּ מִפְּדַן אֲרָם
וַיַּחַן אֶת־פָּנָיו הָעִיר:

19. וַיִּקַּן אֶת־חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר
נָטָה־שָׁם אֶהְלוּ מִיַּד בְּנֵי־חָמוֹר אָבִי
שְׁכֶם בְּמֵאָה קֶשֶׁטָה:

20. וַיַּצַּב־שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא־

Gefahren, denen ein Mensch in dem nothwendigen Streben zur Erlangung materieller Selbstständigkeit ausgesetzt ist. (Siehe zu Kap. 28, 20.). שלם ist der Ausdruck der vollendeten Harmonie, insbesondere der vollkommenen Uebereinstimmung des Aeußeren mit dem Inneren. Daher verwandt mit צלם. Alle Erscheinungsformen der Dinge sind nicht bloß ein Aeußeres, sondern sind vielmehr der höchst adäquate Ausdruck, in welchem sich das innere Wesen ausprägt; alle schöpferische Form ist die Ueberwältigung des äußeren Stoffes zur höchsten Vollkommenheit nach den von der Natur des Wesens gegebenen Bedingungen. Alle Vollkommenheit ist die harmonische Verwirklichung der Idee. Aller wahrhafter, des Namens שלום würdiger Friede ist, auch für's bürgerliche Leben, nicht eine nach äußerer Schablone bewirkte, sondern von innen heraus dem Wesen und der Idee des bürgerlichen Lebens harmonisch zugestaltete Ordnung der Dinge.

V. 20. וַיַּצַּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ וְגו', Beides ungewöhnlich. Das Errichten eines מזבח heißt sonst: עָשָׂה, בָּנָה, nie aber: הִצַּיַּב. Ferner lesen wir sonst von den Vätern nach dem Bauen des Altars 'וַיִּקְרָא בְשֵׁם ד', hier aber 'וַיִּקְרָא לוֹ א' א'. Schon oben Kap. 28, V. 10. haben wir das Verhältniß von מצבה (worauf וַיַּצַּב hinweist) und מזבח zu einander angedeutet. מצבה, der einzelne, von der Natur gereichte Stein, entspricht dem Erinnerungs-Denkmal an Das, was Gott an uns gethan, und war daher לאֲבוֹתָ, die Gott vor Allem erst in seinem Walten, in Natur und Geschichte, zu erkennen und zu lehren hatten. Die Menschenthätigkeit offenbarte mehr den Menschen als Gott, der noch nicht durch die Mizwoth seines Gesetzes die Entfaltung eines ganzen, in seinem Dienste zu vollbringenden Menschen- und Volkslebens zur Offenbarung seines Willens und Waltens geweiht hatte. Bei den אֲבוֹתָ hatte daher die מצבה neben dem die Hingebung der Menschenthätigkeit an Gott ausdrückenden מזבח ihre vollberechtigte Geltung. Dem entsprechend war auch die מצבה vorzugsweise zu נִסְכִּים, zur Anerkennung der von Gott erhaltenen Segensspenden, מזבח aber zu קִרְבָּנוֹת, zur Hingebung des ganzen lebendigen Wesens bestimmt. Mit חֲוָה tritt nicht nur מזבח in den Vordergrund, sondern es geht מצבה völlig in ihn auf: die Huldigung Gottes in dem uns von seinen Händen werdenden Geschiehe durch מצבה, getrennt von der Dahingebung der ganzen Thätigkeit unseres inneren und äußeren Lebens an die Vollbringung seines Willens, wird sündhaft. Denn nicht mehr in Dem, was von Ihm uns, sondern in Dem, was von uns Ihm wird, nicht mehr in der Beherrschung des Himmels und der

לֹא אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: ׀ Gott zum Denkmal und verkündete sich: Gott ist Gott Jisrael's.

Erde, sondern in der Beherrschung des Menschenlebens, nicht mehr in unserm Geschick, sondern in unserer That will Gott geschaut und offenbar werden, nicht mehr soll unser Thun ein Produkt unseres Geschickes, sondern unser Geschick, unser Wohl und Weh selbst, eine Schöpfung unseres Thuns und Lassens, von ihm bedingt, aus ihm hervorgehend sein; — עולה für sich und מוכח allein wird für עולה ומונחה, für זבח ונסכים die gemeinsame Stätte, die durch ihre Construction und Bedeutung die Aufgabe verkündet: durch die Gottes Gesetz vollbringende Menschenthätigkeit die Erde zu einem הר, zu einem „Gottesberg“ zu erheben, auf welchem das Alles überwältigende Feuer des Gesetzes — das אש ארץ als ארץ — die weithin leuchtende Offenbarung Gottes auf Erden zu sein bestimmt ist. Mit dem Eintritt Jakob's auf den künftigen Boden dieses Gesetzes bezeichnete Jakob vorbereitend diesen Wendepunkt, indem er ויצב שם מוֹכַח, indem er dort einen מוֹכַח als מצבה, als Denkmal errichtete, damit aussprechend, daß hier, auf diesem Boden, das „von Menschen zu Bauende“ das „Gottoffenbarungs-Denkmal“ werden, Gott aus dem Menschenleben hervorleuchten solle, es hier nicht gelte, nur Wohl und Wehe dankend oder ergeben aus Gottes Händen hinzunehmen, sondern mit Allem und in Allem alles Irdische zum göttlichen Wohlgefallen in Vollbringung seines Willens zu umwandeln.

Daher auch — ויקרא לו, er verkündete sich und den Seinen. Die Väter קראו בשם ה', riefen nach Außen im Namen Gottes, riefen die Menschen im Namen Gottes, riefen sie zu dem Bewußtsein, daß Gott nicht nur Der ist, der die Welt vor Jahrtausenden erschaffen, sondern Der ist, der noch Himmel und Erde trägt und von dem noch unmittelbar jeder gegenwärtige und kommende Moment stammt. Was aber Jakob mit diesem als מצבה errichteten מוֹכַח verkünden wollte, das hatte er nicht nach Außen, das hatte er zunächst erst sich und den Seinen zu verkünden: daß ה', daß die Allmacht, von der Alles stammt im Himmel und auf Erden, daß sie אלקי ישראל sein und werden wolle, Jisrael's Gesetzgeber, Richter und Gott, sichtbar nicht nur in Jisrael's Geschick, sondern vor Allem sichtbar in Jisrael's That.

Ist ja dieser Gedanke bis auf den heutigen Tag noch zunächst Erbtheil der Jakobsfamilie geblieben und hat noch erst seine Arbeit auch an uns zur vollen Verwirklichung zu bringen. „Glaube und Hoffnung“, „Tröstung und Stärkung“, diese מצבה-Gedanken sind außer dem jüdischen Kreise Das, was vor Allem von der „Religion“, von der Beziehung der Menschen zu Gott erwartet wird, und feiert diese daher vorzüglich ihre Siege als Retterin der Menschen im Schiffbruch des Geschickes. Aber die volle Unterwerfung des ganzen vollkräftigen Lebens unter den göttlichen Willen, die Pflege des Gesetzes als des alleinigen „Baumes des Lebens“ für den Einzelnen wie die Gesamtheit, die volle und ganze Beherrschung des Lebens in allen Beziehungen und Fugen durch die geoffenbarte Norm des göttlichen Willens, kurz, das Gesetz und der ihm entsprechende freie, freudige Gehorsam, diese Gestaltung des ganzen Menschenlebens zu einem Denkmal der Gottesoffenbarung, das ist

Kap. 34. V. 1. Dina, Lea's Tochter, die sie dem Jakob geboren hatte, ging hinaus, sich unter den Töchtern des Landes umzusehen.

2. Da sah sie Schechem, der Sohn des Chiwiten Chamor, der Fürst des Landes, nahm sie, legte sich zu ihr und that ihr Gewalt an.

3. Es hing aber seine Seele an Dina, der Tochter Jaakob's; er liebte das Mädchen und rebete dem Mädchen an's Herz.

4. Da sprach Schechem zu seinem Vater Chamor also: Nimm mir dieses Mädchen zur Frau.

לד המשי. 1. והצא דינה בת-לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבתות הארץ:

2 וירא אותה שכם בן-חמור החיני נשיא הארץ ויקח אותה וישכב אותה ויענה:

3 והרבק נפשו בדינה בתי-יעקב ויבא לב אה-הנער וידבר על-לב הנער:

4 ויאמר שכם אל-חמור אביו לאמר קח לי את-בילדה הזאת לאשה:

annoch der von Jakob's Haus allein gepflegte Schatz, und erst am Ende der Sage werden die Völker sprechen: יורנו מדרכיו ונלכה בארחיו. —

Nach der Ansicht יהודה ב"ר' ס'ר, daß die הנשה גיד nicht bloß במקומו נכתב, sondern schon sofort nach dem Ereigniß, — נוהג בבני נח — selbst vor מתן תורה von Jakob's Nachkommen beobachtet worden war, erhielt alles Obige noch die tiefere Begründung, daß ja sodann mit גיד der Anfang gemacht war, den Gottesgedanken nicht mehr nur durch den todbת מצבה=stein, sondern durch die lebendige, das ganze Leben beglückende מצוה=Thät zu verewigen. Um so prägnanter wäre dann das: ויצב שם מזבח וגו'. —

Kap. 34. V. 1. Lea's Tochter: ebenso ein Kind Lea's wie der größte Theil aller künftigen jüdischen Männer; und sie war dem Jakob geboren: es lebte ebenso in ihr Jakob's Geist. Und wenn sie auch mishandelt worden, und dazu vielleicht durch ihr „Hinausgehen“ aus dem väterlichen Kreis in die Mitte der Fremden Veranlassung gegeben, so war sie gleichwohl durch und durch eine Jakob's-Tochter. Sie ging hinaus sich umzusehen unter den Töchtern des Landes, die fremden Mädchen einmal kennen zu lernen, wie לראות באבי הנחל (Cant. 6, 11.) Sie war ein junges Mädchen und neugierig.

V. 2. Schechem, der Sohn, scheint der נשיא zu sein, hieß doch die Stadt nach ihm. Er war der „Gutsherr“, die Einfassen waren völlig von ihm abhängig, sonst wäre ja auch die spätere Gefügigkeit derselben vollends unbegreiflich.

V. 3. Nachdem er ursprünglich, durch Sinne gereizt, in sinnlicher Lust Jakob's Tochter gewaltsam mishandelt hatte, fesselte der sittliche und natürliche Liebreiz der Jakob's-Tochter ihn so, daß er ein dauerndes Verhältniß wünschte.

V. 4. קח לי — der Herr Schechem spricht ziemlich sultanisch. Daß sie seine Frau werde, scheint ihm nur von seinem Wunsche abzuhängen, war er doch der Gutsherr und sie — ein fremdes Judenmädchen!

5. Jaakob hatte gehört, daß er seine Tochter Dina entweiht hatte, seine Söhne aber waren bei seiner Habe auf dem Felde, und es hatte Jaakob geschwiegen bis sie heimkommen würden.

6. Da ging Chamor, Schechem's Vater, hinaus zu Jaakob, mit ihm zu reden.

7. Inzwischen waren die Söhne Jaakob's vom Felde heingekommen, sobald sie es gehört. Die Männer waren schmerzlich betrübt und es brannte sie

5. וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי טָמְאָה אֶת־דִּינָה בָּהּ וּבָנָיו הָיוּ אֶת־מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה וַיִּחַרְשׁ יַעֲקֹב עַד־בָּאִים:

6. וַיֵּצֵא חָמוֹר אָבִי־שָׁכֶם אֶל־יַעֲקֹב לְדַבֵּר אִתּוֹ:

7. וּבָנָיו יַעֲקֹב בָּאוּ מִן־הַשָּׂדֶה כִּשְׁמֹעָם וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נִבְלָה עֲשָׂה בְיִשְׂרָאֵל

sehr; denn er hatte an Jsrael eine

B. 5. Jakob's Schweigen offenbart die ganze Sachlage. Jakob war ein Greis, vielleicht schon sieben und neunzig Jahre. Wenn hier Etwas mit Vernunft, Vorstellung, auf dem Wege des Rechts zu thun gewesen wäre, so hätte er wohl nicht geschwiegen. Wenn der greise Vater zum Fürsten geht und sein geschändetes Kind zurückfordert, — wenn überall noch die Stimme des Rechts ein Gehör zu finden hoffen durfte — so wäre der Eindruck jedenfalls ein größerer gewesen, als der durch die jungen Brüder zu erzielende. Jakob's Schweigen zeigt, daß von vorn herein vom Rechte nichts zu erwarten gewesen und nur ein Weg der Gewalt offen erschien, der der jungen Kräfte bedurfte.

B. 7. Von einem doppeltem Gefühle waren die Männer beherrscht: **עצב**, von dem Schmerze der gewaltsamen Verzichtleistung, dem schmerzlichen Gefühle des Verlustes: ihre reine, sittlich keusche Dina war nicht mehr, sie hatten sie verloren, auch wenn sie sie aus Schechem's Händen wieder erlangten. Dies das eine, das persönliche Gefühl. Die verruchte That aber „brannte“ sie; denn **נבל** (— **נול**) — **נבל** bezeichnen denselben Begriff in verschiedenen Kreisen. **נול** und **נבל**: Trümmer, Schutt; **נבל**: Welken der Blätter, Schwachwerden der Kraft, Ersterben des thierischen Lebens, Ersterben der sittlichen Kraft, allgemein: das In-Trümmergehen eines früher kräftigen Wesens. Daher **נבלה**: eine That, die von völliger sittlichen Entartung zeugt, eine Schandthat. Auch eine That, die die völlige sittliche Unwürdigkeit dessen voraussetzt, an welchem sie geübt wird, so selbst Hiob 42, 8. So auch **נבל**: etwas als unwürdig, oder als nichtswürdig behandeln. Hier dürfte es in beiden Bedeutungen zu fassen sein —) hatte er an Jsrael geübt, eine Tochter Jakob's zu schänden!

Jakob, diese schwache, durch Nichts geschützte Familie, kann — das erfuhren sie bei diesem ersten Zusammenstoß derselben mit den andern Völkern — nur gesichert sein durch Anerkennung ihres sittlichen, geistigen Adels, durch welchen sie eben in ihrer materiellen Schwäche das siegreiche Göttliche zur Erscheinung bringt und als solche Jsrael ist. Hier aber war eben diese Menschenwürde in Jsrael getödtet: denn so würde sonst nicht geschehen sein; gegen eine einheimische, berechnigte Bürgerstochter hätte er Das

Schandthat geübt, sich zur Tochter Jaakob's zu legen; also würde sonst nicht geschehen sein!

8. Da sprach mit ihnen Chamor also: Schechem's, meines Sohnes, Seele hat Lust an eurer Tochter, gebet sie ihm doch zur Frau,

9. und verschwägert euch mit uns, eure Töchter gebet uns und unsere Töchter nehmet euch,

10. und bei uns möget ihr wohnen bleiben; das Land soll vor euch offen sein, bleibt, bereist es und siedelt euch darin an.

11. Schechem aber redete zu ihrem Vater und ihren Brüdern: Möge ich Gunst in euren Augen finden! Was ihr mir sagen werdet, will ich thun.

12. Leget mir sehr viel Ehegut und Geschenke auf, ich will es geben, wie ihr mir sagen werdet, und gebet mir das Mädchen zur Frau.

לִשְׁכַּב אֶת־בַּת־יַעֲקֹב וְגַן לֹא יַעֲשֶׂה:

8. וַיְדַבֵּר חָמוֹר אֲתָם לֵאמֹר שְׂכָם בְּנֵי הַשָּׂקָה נַפְשׁוֹ בְּבָהֶכֶם הֵנוּ נָא אַתָּה לוֹ לְאִשָּׁה:

9. וְהִתְחַתְּנוּ אִתָּנוּ בְּנֹתֵיכֶם הַחַיִּי לָנוּ וְאִתְּבְּנִיתֵנוּ תִקְחוּ לָכֶם:

10. וְאִתָּנוּ תִשְׁכּוּ וְהָאָרֶץ תְּהִי־לְפָנֵיכֶם שָׂבוּ וּסְחָרוּהָ וְהֵאָחֳזוּ בָהּ:

11. וַיֹּאמֶר שְׂכָם אֶל־אָבִיהָ וְאֶל־אֲחֵיהָ אֲמָצְאֶחֶן בְּעֵינֵיכֶם וְאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי אֲתֹן:

12. הֲרַבּוּ עָלַי מְאֹד מְהֵרָ וּמִתָּן וְאִתְּנָה בְּאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי וְהֵנוּ לִי אֶת־הַנְּעִר לְאִשָּׁה:

nicht gewagt; nur weil es ein „Judenmädchen“, eine בת יעקב, gewesen, war solches geschehen. Das fühlten sie tief. Die kräftige „Sehne des festen Auftretens“ den andern Völkern zu überlassen, war ihnen eben eingeschärft worden. Sie sollten es gleich erfahren, daß es doch Fälle geben könne, in denen, wie hier wo es sich um Rettung der Reinheit, der Sittlichkeit handelt, man wünschen könne, das Schwert aus Frau's Händen in die eigene nehmen zu können; dies das: ויחר להם.

W. 8—12. Darum wendet sich auch Chamor nicht an den Vater, sondern an die jüngern Söhne. Eine eigenthümliche Rolle spielen hier die beiden Väter. Für Dina hätte Jakob auftreten müssen. Er schweigt, denn er weiß, man würde ihn, den „Alten“, auslachen. Allein auch Chamor fühlt, daß er mit seinem Antrage bei Jakob, einem Vater, nichts ausrichten werde; dem lasse sich die Ehre seiner Tochter durch Nichts ersetzen; fürchtet auch wohl von Jakob durchschaut zu werden, daß die vorgespiegelten materiellen Vortheile einer Verbindung mit dem einflussreichen Gutsherrn bloße Floskeln wären. Darum wendet er sich an die jüngern Söhne, die er durch solche Aussicht gewinnen zu können meint. Schechem aber wendet sich an Vater und Brüder: leget mir so viel ihr wollt מחר ומתן auf, Geldverpflichtung des Mannes gegen die Frau und Geschenke an die Familie. — So weit lautet der Antrag ganz schön. Der gnädige Herr hätte nur so gnädig sein müssen, die Tochter zuerst wieder der Familie zurückzugeben und dann frei um sie zu werben. So aber, die Tochter und Schwester im Raubverließ, mit Vater

13. Da antworteten die Söhne Jakob's dem Schechem und seinem Vater Chamor mit List und sie führten das Wort. War's doch der, der ihre Schwester entehrt hatte!

14. Sie sagten ihnen: Wir können dies nicht thun, unsere Schwester einem Manne zu geben, der eine Vorhaut hat; denn das ist uns eine Schmach.

15. Jedoch dadurch werden wir euch zu willen werden, wenn ihr werden wollt wie wir, daß euch alles Männliche beschnitten werde.

16. Dann werden wir unsere Töchter euch geben und eure Töchter uns nehmen, werden bei euch wohnen und wir werden zu Einem Volke werden.

17. Wenn ihr uns aber nicht hinsichtlich des Beschnitten-werdens Gehör geben werdet, so nehmen wir unsere Töchter und gehen.

18. Ihre Worte wurden gut befunden in Chamor's und Schechem's, des Sohnes Chamor's, Augen;

13. וַיַּעֲנוּ בְנֵי-יַעֲקֹב אֶת-שָׁכֵם וְאֶת-חַמּוֹר אָבִיו בְּמַרְמָה וַיְדַבְּרוּ אִשְׁרָיִם טָמֵא אֶת דִּינָה אַחֲתָם:

14. וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת חֲדָבָר הַזֶּה לְתַת אֶת-אַחֲתֵנוּ לְאִישׁ אִשְׁרָלֹו עֲרֻלָּה כִּי-חֲרֻפָּה הוּא לָנוּ:

15. אַךְ-בְּזֹאת נֵאֱמֹר לָכֶם אִם תִּתְּנוּ כַּמִּנוּ לְהַמְלִיל לָכֶם בְּלִזְקָר:

16. וְנָתַנוּ אֶת-בְּנֹתֵינוּ לָכֶם וְאֶת-בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח-לָנוּ וַיִּשְׁכְּבוּ אִתְּכֶם וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד:

17. וְאִם-לֹא תִשְׁמָעוּ אֲלֵינוּ לְחַמּוֹל וְלִקְחָנוּ אֶת-בְּתוּלֵנוּ וְהָלַכְנוּ:

18. וַיִּיטְבוּ דְבָרֵיהֶם בְּעֵינֵי חַמּוֹר וּבְעֵינֵי שָׁכֵם בֶּן-חַמּוֹר:

und Bruder unterhandeln, heißt nur: eine formelle Zustimmung zu einer bereits vollzogene Gewaltthat erschwindeln wollen.

B. 13. Jakob's Söhne sprachen vor dem alten Vater, weil sie Etwas sprechen wollten, was nicht ganz mit der jüdischen Ehre und Geradheit übereinstimmte. War ein Makel daran, so sollte der nur auf sie fallen können. Für sich waren sie ganz beruhigt, denn es war ja Der, der טמא את דינה, und um sie aus seinen Klauen zu retten hielten sie sich zu Allem berechtigt. Seine Vorpiegelungen zogen sie gar nicht in Erwägung.

B. 15. נאור, wie אור ein Hebel heißt, mit dem Etwas in Bewegung gesetzt wird, also אור: das geistige Mittel, womit irgend eine Erkenntniß bewirkt wird. האור, Niph'al, daher: sich als Mittel hingeben, als Brücke, damit ein Anderer Etwas erreiche.

Sie sahen nur die Alternative: Entweder, dies geschieht nicht, und das war das Wahrscheinlichste, denn sie konnten keinen natürlicheren Einwand finden die Verschwägerung mit dem Herrn des Landes abzulehnen; oder es geschieht: dann konnten sie in dem geschwächten Zustande der Umgebung ihre Schwester befreien. In allem Dem lag noch nichts sehr Tadelnswerthes; denn eine Schwester aus so schmähhchen Zuständen zu retten sind alle rechtlichen Mittel erlaubt.

19. und es zögerte der Jüngling nicht die Sache auszuführen; denn er hatte Verlangen an der Tochter Jaakob's; er war aber der Geehrteste unter seinem ganzen väterlichen Hause.

20. Da kam Chamor und sein Sohn Schechem zu dem Thore ihrer Stadt und sie sprachen zu den Leuten ihrer Stadt also:

21. Diese Leute sind friedlich mit uns, mögen sie im Lande bleiben und es bereisen; das Land, es ist ja geräumig, möge ihnen offen stehen; ihre Töchter können wir uns nehmen und unsere Töchter ihnen geben.

22. Nur dadurch wollen uns die Leute willfährig werden bei uns zu bleiben, Ein Volk zu werden: daß uns alles Männliche beschnitten werde wie sie beschnitten sind.

23. Ihre Habe, ihr Erwerb und all ihr Vieh sind dann ja unser, nur laßt uns ihnen willfährig werden, daß sie bei uns bleiben.

24. Da gehorchten Chamor und seinem Sohne Schechem alle die aus

19. וְלֹא־אָחַר הַנְּעָר לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר
כִּי חָפֵץ חָפֵץ בְּבַת־יַעֲקֹב וְהוּא נִכְבָּד
מִכָּל בֵּית אָבִיו:

20. וַיָּבֹא חָמוֹר וְשָׂכָם בְּנוֹ אֶל־
שַׁעַר עִירָם וַיְדַבְּרוּ אֶל־אֲנָשֵׁי עִירָם
לֵאמֹר:

21. הַאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלָמִים הֵם
אִתָּנוּ וַיֵּשְׁבוּ בְּאֶרֶץ וַיִּסְתְּרוּ אֹתָהּ
וְהָאֶרֶץ הַנִּתְּ רַחֲבַת־יָדַיִם לְפָנֵיהֶם
אֶת־בָּנֹתָם נִקַּח־לָנוּ לְנָשִׁים וְאֶת־
בָּנֹתֵינוּ נָתַן לָהֶם:

22. אֶךְ־בְּזֹאת יֵאָחַז לָנוּ הַאֲנָשִׁים
לְשִׁבְתָּ אִתָּנוּ לְהָיוֹת לְעַם אֶחָד
בְּהַמּוֹל לָנוּ כָּל־זָכָר בְּאִשְׁרֵי הָעָם
נִמְלִיִּם:

23. מִקְנֵיהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל־בְּהֵמָתָם
הָלֹא לָנוּ הֵם אֶךְ נִצְוָה לָהֶם וַיֵּשְׁבוּ
אִתָּנוּ:

24. וַיִּשְׁמְעוּ אֶל־חָמוֹר וְאֶל־שָׂכָם

B. 19—24. Es erscheint als etwas ganz Ungeheuerliches, daß eine ganze freie Bürgerschaft sich bereit finden lasse sich zu beschneiden, damit er die Dina behalte! Ein ungewöhnlicher, nur hier, und zwar wiederholt vorkommender Ausdruck zur Bezeichnung dieser Ortsbewohner dürfte in dieser Beziehung vielleicht einige Aufklärung bieten. Wiederholt werden sie B. 24. 'שער עירו' genannt. Eine städtische Bevölkerung heißt sonst: באי שער העיר. So bei Abraham (R. 23, 11. 48.), wo eine städtische Volksversammlung, ein Gemeinderath, über den Fall zu entscheiden hatte. Der Ausdruck 'שער עירו' scheint fast darauf hinzuweisen, daß die Bewohner der Stadt Schechem größtentheils Bauern, Landleute waren, die ihr Beruf täglich hinaus, auf's Land führte. Demgemäß waren vielleicht Chamor und Schechem Gutsherrn der ganzen Gegend, die Leute von ihnen abhängig und ihnen hörig, gewöhnt, sich dem Herbst zu unterwerfen.

dem Thore seiner Stadt gingen, und es wurden alle Männliche beschnitten, alle die aus dem Thore seiner Stadt gingen.

25. Da war es, am dritten Tage, während diese leidend waren, nahmen zwei der Söhne Jaakob's, Schimeon und Lewi, Dina's Brüder, Jeder sein Schwerdt, kamen über die in Sicherheit ruhende Stadt und erschlugen alle Männliche.

26. Chamor und seinen Sohn Schemem hatten sie mit dem Schwerdte erschlagen, nahmen Dina aus Schemem's Haus und gingen.

27. Die Söhne Jaakob's kamen über die Erschlagenen, plünderten die Stadt, weil sie ihre Schwester entehrt;

28. ihre Schaaf, ihre Rinder und ihre Esel, die in der Stadt und die auf dem Felde waren, nahmen sie;

בָּנוּ כָּל־יְצִאֵי שַׁעַר עִירוֹ וַיְמַלּוּ כָּל־
זָכָר כָּל־יְצִאֵי שַׁעַר עִירוֹ:

25. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיוֹתָם
בְּאֵבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי־בְנֵי־יַעֲקֹב שְׂמֹעוֹן
וְלֵוִי אֶחָיו דִּינָה אִישׁ חֲרָבוֹ וַיָּבֹאוּ
עַל־הָעִיר בַּטַּח וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר:

26. וְאֶת־חָמֹר וְאֶת־שְׂכֵמוֹ בְּנוֹ הָרָגוּ
לְפִי־חָרֶב וַיִּקְחוּ אֶת־דִּינָה מִבֵּית
שְׂכָמוֹ וַיֵּצְאוּ:

27. בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל־הַחֲלָלִים
וַיִּבְזוּ הָעִיר אֲשֶׁר טָמְאוּ אֲחֹתָם:

28. אֶת־צֹאֲנֵם וְאֶת־בְּקָרָם וְאֶת־
חֲמֹרֵיהֶם וְאֶת־אֲשֶׁר־בְּעִיר וְאֶת־אֲשֶׁר
בְּשָׂדֵה לָקְחוּ:

B. 25, ff. Nun beginnt das Tadelnswerthe, das wir keineswegs zu entschuldigen brauchen. Hätten sie Schemem und Chamor erschlagen, es wäre kaum etwas dagegen zu reden. Allein sie haben der Wehrlosen, preisgegebenen Menschen nicht geschont, ja, sie haben noch mehr gethan, haben geplündert, haben überhaupt die Ortsbewohner das Verbrechen der Gutsherrn mit büßen lassen. Das war durch Nichts gerechtfertigt. Jakob wirft ihnen daher auch vor: ihr habt mich „getrübt“; unser Ruf, unser Name, unsere Ehre war klar wie ein Kry stall, ihr habt sie getrübt, habt „mich in übeln Geruch gebracht“, selbst unter dem Kenaani und Perisi. Und wenn ihr so nicht recht, so habt ihr auch nicht klug gehandelt, wir sind so wenig zahlreich zc.

Ihre einzige Antwort: וַיְהִי וְגו' enthält das ganze Motiv. Der Herr hätte sich das nimmer erlaubt, wenn es sich nicht um ein fremdes, verlassenes Judentmädchen gehandelt hätte. Dieser Gedanke hatte in Schimeon und Lewi das Bewusstsein geweckt, daß es Momente gebe, in welchen auch Jakob's Familie zum Schwerdt greifen müsse, um Reinheit und Ehre zu beschützen. So lange auf Erden nur das Recht geachtet wird, dem die Gewalt schützend zur Seite steht, so lange muß auch Jakob wohl zum Schwerdt zu greifen wissen. Sie wollten auch gar nicht klug handeln. Sie wollten sich gefürchtet machen, damit Keiner weiter ein Aehnliches wage. Jakob's Töchter sollen nicht als Preisgegebene dastehen. Sie waren jedoch zu weit gegangen, das an Unschuldigen zu rächen, was mächtige Schuldige begangen.

29. auch all ihr Vermögen und alle ihre Kinder und ihre Frauen führten sie gefangen fort und plünderten sie, und Alles, was im Hause.

30. Da sprach Jaakob zu Schimeon und Lewi: Ihr habt mich getrübt, mich dem Bewohner des Landes, dem Kenaani und Perisi, in Verhuf zu bringen! Dabei bin ich nur gering an Zahl, werden sie sich über mich versammeln und mich schlagen, so werde ich und mein Haus vernichtet werden.

29. וְאֶת־כָּל־חַיְלָם וְאֶת־כָּל־טָפְלָם
וְאֶת־נְשֵׂיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶת־כָּל־
אֲשֶׁר בְּבָיִת:

30. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־שִׁמְעוֹן וְאֶל־
לֵוִי עֲבַרְתֶּם אִתִּי לְהַבְאִישׁנִי בְיַשֵּׁב
הָאָרֶץ בְּכַנְעַנִי וּבְפָרְצִי וְאֲנִי מְתִי
מִסָּפֶר וְנִאֲסָפוּ עָלַי וְהַכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי
אֲנִי וּבֵיתִי:

In eigenthümlicher Weise schließt sich diese Geschichte der vorhergehenden an. Wie wir dort vorübergehend ein קול יעקב, eine menschliche Regung in Esau's Gemüth aufblitzen sahen, und darin den Keim der Humanität erkannten, der auch einst in Esau zur vollen Entfaltung aufgehen soll: so sehen wir hier mit Einemmale vorübergehend das Schwert Esau's in den Händen der Söhne Jakob's, und lernen daraus zur Aufhellung der jüdischen Geschichte die Wahrheit: daß, wenn wir zuletzt das Volk geworden sind, an dessen Händen am wenigsten vergossenes Blut klebt, wenn wir das mildeste, weichherzigste Volk geworden sind, dies nicht etwa in unserer Schwäche, in etwaiger Feigheit beruhe — die letzten Tage unsers nationalen Staatenlebens haben unsere Tapferkeit und unsern Kriegesmuth in so gefürchteter Weise gezeigt, daß die tapfersten Legionen Esau's gegen uns herbeigerufen werden mußten. Wir können auch das Schwert schwingen, können auch blutdurstig werden. Unsere Menschlichkeit und Milde sind Früchte der Erziehung, die Gott uns durch unser Geschick und sein Gesetz hat angebeihen lassen.

Allein nur in den Mitteln und in dem Maaß des Ausschreitens liegt das Tadelnswerthe. Das Motiv, das Schimeon und Lewi bewegte, der Zweck, den sie anstrebten, waren die heiligsten und berechtigtesten. Der Geist, der sie erfüllte, war der unentbehrlichste für eine Familie, die, als Jakob zum Volke heranwachsend, das Herbstes über sich ergehen lassen, die tiefste Erniedrigung erdulden und doch mit aller Elasticität des Geistes und mit allem Adel der Gesinnung aufrecht erhalten bleiben sollte für die welthistorische Auf-
erstehung zu einem unsterblichen Gange durch die Geschichte sonder Gleichen. Noch auf seinem Sterbebette werden wir den greisen Vater Fluch über die Mittel und die ausschreitende Leidenschaftlichkeit, segnende Anerkennung aber über die Motive und die Gesinnung aussprechen, und Schimeon und Lewi eine solche machtlose, zerstreute Stellung im künftigen Jakob-Israelvolke anweisen sehen, daß das materielle Heft in Israel nie in ihre Hände zur maßlosen Ausschreitung gelangen könne, ihr kräftiger, der geistigen und sittlichen Würde und Bestimmung stets bewusster Geist aber belebend, erhaltend und rettend in allen Kreisen des Volkes gegenwärtig und wirksam bleibe. Dasselbe Schwert, das Lewi hier zur Rettung der sittlichen Schwester-Ehre nach Außen wandte, sehen wir später gegen die

31. Da sprachen sie: Soll er denn wie eine Huhle unsere Schwester behandeln?!

Kap. 35. V. 1. Da sprach Gott zu Jaakob: Mache dich auf, ziehe hinauf nach Bethel und errichte dort einen Altar dem Gotte, der dir sichtbar geworden ist, als du vor deinem Bruder Esaw flohest.

31. וַיֹּאמְרוּ הַמְּוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת-

אֶחָזְקֵנוּ: פ

לה 1. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב קוּם
עֲלֶה בֵּית-אֵל וְשַׁבְּ-שָׁם וַעֲשֵׂה-שָׁם
מִזְבֵּחַ לַאֵל הַנִּרְאָה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֶךָ
מִפְּנֵי עֵשָׂו אֶחָיֶךָ:

eigenen Brüder nach Innen gewandt, wo es galt, rücksichtslos — את אחיו לא הכיר ואת בניו — die Brüder aus der eigenen Entartung empor zu retten.

Züge endlich, wie sie uns aus diesen und noch fernern Ereignissen in der ersten Jakobsfamilie begegnen, dürfen uns zugleich die Nothwendigkeit andeutend erkennen lassen, die vorhanden gewesen sein mag, diesen Menschenstamm in dem „eisernen Siegel“ des Leidens zu dem Adel der Gesinnung zu läutern und zu stählen, der sie befähigen sollte, für den Menschheit erlösenden Musterwandel dereinst erwählt zu werden. Nicht weil wir der gefügigste, sondern weil wir der ungefügigste, härteste Völkerstamm gewesen — עו שבאומות wie die Weisen bemerken — hat uns Gott zu seinem Werkzeug gewählt, um aus uns seinen härtesten, ausdauerndsten Stahl zu schmieden, und an unserer Gewinnung zuerst die Wundermacht seiner Waltung und die Wunderkraft seines Gesetzes zu zeigen. —

Kap. 35. V. 1. Das vorangehende Ereigniß hatte gezeigt, wie das Zusammenwohnen mit dem kanaanitischen Landeseinwohner die Jakobsfamilie gefährdete. Es hätte auch Jakob wohl nicht sich in solcher Nähe derselben niederlassen sollen, hätte vor allem die Stätte auffuchen sollen, wo er beim Ausgang aus väterlichem Hause den Grundstein zu seiner Zukunft gelegt und dabei das Gelübde seines Lebens gethan, und hätte dann die Heimath auffuchen sollen, die seine Eltern und Großeltern bereits für die ruhige Entfaltung des abrahamitischen Familienlebens geeignet gefunden hatten, und wo deren geachtetes Andenken auch ihn und die Seinigen schützend umfassen konnte. Zu Weidem wird er hier veranlaßt. Er zieht zuerst nach Bethel und dann nach Mamre-Kirjatharba-Chebron. —

ושב שם, bleibe dort, lasse dich dort eine Zeit lang häuslich nieder: wohl, um sich und die Seinigen ganz mit dem Geiste zu durchdringen, den die Bedeutung dieser Stelle und die an sie sich knüpfenden Erinnerungen so sehr zu wecken geeignet waren.

ועשה שם מזבח. Er hatte dort eine מזבח zur Erinnerung an das von Gott ihm dort Gewordene errichtet, hatte aber gelobt, die von Gott zu erhoffende Selbstständigkeit dazu zu verwenden, diesen Denkstein in ein „Haus Gottes“, d. h. in eine Stätte menschlichen Strebens und Schaffens umzuwandeln, das zum Ziele hat der Gegenwart Gottes auf Erden würdig zu werden. Die Erfüllung dieses Gelöbnisses heißt: einen מזבח bauen wo bis jetzt nur eine מזבח stand. Und das Ganze heißt: an der Stätte der Gottesoffenbarung sein Haus bauen und dabei einen Altar errichten, heißt: ושב שם עשה שם מזבח לאל הנראה אליך, der מזבח neben dem Hause (Vgl.: Kap. 28, 17 f. Kap. 38, 20.).

2. Darauf sprach Jaakob zu seinem Hause und zu Allen, die bei ihm waren: Schaffet die Götter der Fremde fort, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider,

3. wir wollen uns aufmachen und nach Bethel hinaufziehen; dort werde ich dem Gotte einen Altar errichten, der mich am Tage meiner Noth erhört und mit mir auf dem Wege gewesen, den ich gegangen.

4. Sie gaben Jaakob alle Götter der Fremde, die in ihrer Hand, und die Ringe, welche in ihren Ohren waren, und Jaakob vergrub sie unter der Eiche, welche bei Schechem ist.

5. Darauf zogen sie. Es war ein Gottesfurchen auf den Städten, die rings um sie waren, so daß sie den Söhnen Jaakob's nicht nachsetzten.

6. Jaakob kam nach Luz, welches im Lande Kanaan ist, — es ist dies Bethel — er und das ganze Volk, das mit ihm war.

2. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל-אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסֵרוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּתִבְכֶם וְהִטְהַרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׂמֹלְתֵיכֶם:

3. וְנִקְוָמָה וְנֵעְלֶה בֵּית-אֵל וְנַעֲשֶׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנִי אֲתִי בְיוֹם צָרָתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלַכְתִּי:

4. וַיִּתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת-הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֵן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עִם-שָׁכָם:

5. וַיִּסְעוּ וַיְהִי חֶפְזָת אֱלֹהִים עַל-הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא רָדְפוּ אַחֲרָי בְּנֵי יַעֲקֹב:

6. וַיָּבֹא יַעֲקֹב לִזְהָרָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן הוּא בֵּית-אֵל הוּא וְכָל-הָעָם אֲשֶׁר-עִמּוֹ:

W. 2. נָכַר, das nie für sich allein in der Bedeutung wie נָכַרִי, sondern stets in Verbindung mit einem Stat. constr. vorkommt: בֶּן הַנֹּכַר, בֶּן אֱלֹהֵי הַנֹּכַר u. s. w., scheint nicht adjektivisch der Fremde, sondern ein Substant. abstr.: die Fremde zu sein, und zwar sowohl das Ausland im Gegensatz zum jüdischen Lande, als die nichtjüdische Welt und das nichtjüdische Wesen im Gegensatz zur Judenheit und zum Judenthum zu bedeuten. Nur einmal in Nehem. 13, 30 heißt es: וְטַהֲרָתִים מִכָּל נֹכַר und scheint dort die entfernten נְכַרִיִּים zu bezeichnen. Es dürfte jedoch auch dort: von allem Ausländischen, allem unjüdischen Wesen bedeuten.

ähnlich dem: וְהִטְהַרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׂמֹלְתֵיכֶם, 2. B. M. 19, 14. Das Hinaufziehen zu der Offenbarungsstätte des Vaters in Bethel war für die Jaakobsfamilie, was für ihre Urenkel die Versammlung am Sinai war.

W. 4. In welchem Zusammenhange die Ringe mit der Abgötterei standen, ist dunkel. Daß auch das goldene Kalb, sowie der von Gideon gebildete Ephod aus solchen Ringen gemacht worden, hellt diese Beziehung nur wenig auf. Es können vielleicht zufällig auch die in Schechem erbeuteten Ringe gögenthümliche Embleme gehabt haben.

7. Dort baute er einen Altar und nannte die Stätte El-Bethel; denn dort waren ihm die göttlichen Beziehungen offenbar geworden, als er vor seinem Bruder floh.

8. Da starb Debora, Ribka's Amme, und wurde unterhalb Bethel unter die Eiche begraben; er nannte sie Thränen-Eiche.

7. וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם
אֵל בֵּית־אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו
הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו:

8. וַתָּמָת דִּבְרָה מִיִּנְקַת רַבְקָה
וַתִּקְבֹּר מִתַּחַת לְבַיַת־אֵל פְּתַח הָאֵלֹנִים
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אֵלֹנֵי בְּכוֹת: פ

B. 7. Er hatte früher die Stätte Bethel genannt, weil ihm dort die Wahrheit offenbart worden, daß Gott von dem Menschen auf Erden ein „Haus“ gebaut haben wolle, in welchem Er segnend und leitend seine Stätte finde. Jetzt, da er mit einem solchen „Hause“ an diese Stätte zurückkehrt, vereinigt er damit den Gedanken, wie in der Gewährung der geistigen und materiellen Kraft zur Erbauung eines solchen „Gottes-Hauses“ selbst sich die allmächtig waltende Gottheit offenbart, wie darum die reinste und höchste Menschenthät im tiefsten Grunde zur Gottesthat wird, ein jedes wahrhafte „Gottes-Haus“ nicht nur seiner Bestimmung, sondern auch seiner Entstehung nach ein Haus Gottes ist, und nannte die Stätte daher: „Gott des Gotteshauses“, wie ja einst David denselben Gedanken aussprach: מִמֶּךָ הַכֹּל וּמִדָּרַךְ נָתַנּוּ לָךְ Chron. I. 29, 14.

‘א שם נגלו וגו’, denn dort war ihm einst, als flüchtigem, völlig mittellosem Wanderer der Gottesbeistand für eine solche Zukunft zugesagt worden, und diese Verheißung hatte sich nun so voll und mächtig erfüllt. Der Plural in Attributen und Prädikaten zu אלקים ist keineswegs ein sehr gewöhnlicher. Vergleichen wir die Stellen: אשר לו א’ קרובים אליו (5. B. M. 4, 7.) ואם רע בעיניכם לעבוד את ד’ וגו’ וגו’ לא תוכלו לעבוד את ד’ כי א’ קדושים הוא (Josua 24, 15. f. 19.) ומי כעמך כישראל וגו’ אשר הלכו א’ לפדות לו וגו’ (Sam. II. 7, 23.), selbst das א’ חיים (Sam. I. 17, 26 und 36; Jirmija 10, 11; 23, 35: so scheint in allen diesen Stellen der Plural aus der Pluralität des Gottheitbegriffes der nichtjüdischen Welt entstanden zu sein, auf welchen alle diese Stellen hinblicken, und, im Gegensatz zu diesem, die Nähe, Heiligkeit, Wundermacht, lebendige Daseins-Wirklichkeit des Einen einzigen Gottes Israhel’s hervorheben zu sollen, der in seiner Alleinheit Das wirklich ist, was die polytheistische Welt von ihren Vielen vermeintlich träumt. So dürfte vielleicht auch hier der Plural aus dem Gegensatz zu den אלהי נכר erwachsen, deren Embleme er so eben aus dem Kreise der Seinen und Derer sich ihnen angeschlossen, — waren doch Frauen und Kinder von Schechem, wie es (oben B. 29.) scheint, bei ihnen — fortgeschafft hatte. Ihnen machte er es an dieser Stätte klar, wie das, was die übrige Welt in ihren Göttern als „betrogene Betrüger“ vergebens sucht, er in Wahrheit in dem אֵל בֵּית־אֵל gefunden, der ihm eben hier offenbar geworden.

B. 8. Wieso diese, jedenfalls hochbetagte Frau, sich in Jakob’s Begleitung befunden, ist nicht angegeben. Ob sie, wie Einige vermuthen, von Rebekka mit einer Botschaft an Jakob gesandt, oder ihm aus Laban’s Hause gefolgt war um das einstige Kind ihrer Pflege noch einmal wieder zu schauen, wie רמב”ן vermuthet, läßt sich eben nur vermuthen. Der Name des ihr Grab überschattenden Baumes zeigt jedenfalls die Pietät Jakob’s für seine Mutter, die er selbst in ihrer betagten Amme also geehrt, daß er deren Verlust schmerzlich beweinte.

9. Es ward Gott nochmals dem Jaakob sichtbar, als er von Padan Aram kam, und segnete ihn.

10. Es sprach Gott zu ihm: Dein Name ist Jaakob; nicht mehr sollst du Jaakob genannt werden, sondern Jisrael soll dein Name sein; da nannte Er ihn Jisrael.

11. Gott sprach zu ihm: Ich bin Gott, der Allgenügende, werde fruchtbar und vervielfältige dich; ein Volk, und zwar eine Versammlung von Völkern, soll von dir werden; Könige sollen aus deinen Lenden stammen,

12. und dieses Land, das ich dem Abraham und Jizchak gegeben, dir werde ich es geben, und deinem dir nachfolgenden Samen werde ich das Land geben.

13. Da enthob sich Gott von ihm an der Stätte, wo er mit ihm gesprochen.

9. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד
בְּבֹאוֹ מִפָּדָן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:

10. וַיֹּאמֶר-לוֹ אֱלֹהִים שְׁמוֹךָ יַעֲקֹב
לֹא-יִקְרָא שְׁמוֹךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-
יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמוֹךָ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ
יִשְׂרָאֵל:

11. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי
פְּרֹה וּרְבֵה גֹי וְקַתֵּל גֹּיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ
וּמִלְּקַיִם מִמֶּלְצֶיךָ יֵצְאוּ:

שׁוֹ. 12. וְאֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי
לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְנַנֶּה וְלוֹרְעֶךָ
אֶחְרִיק אֹתָן אֶת-הָאָרֶץ:

13. וַיַּעַל מֵעֵלְיוֹ אֱלֹהִים בְּמָקוֹם
אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֹתוֹ:

B. 11. גוי וקהל גוים: das Volk, das von ihm stammen wird, soll nach Außen eine Einheit und nach Innen eine einheitlich gesammelte Vielheit werden. Jeder Stamm soll eine gesonderte Volksindividualität repräsentiren. Das Jakobsvolk, das als „Jisrael“ die alles irdisch Menschliche siegreich durchdringende und gestaltende Gotteskraft den Völkern offenbaren soll, soll darum nicht eine einseitige Erscheinung bieten, sondern als Mustervolk in nuce die verschiedensten Völker-Erscheinungen darstellen. Es soll in seinen Stämmen das Kriegervolk wie das Handelsvolk, das Volk des Ackerbau's, wie das der Wissenschaften u. s. w. zur Darstellung bringen, auf, daß die Wahrheit durch die Welt hin leuchte, daß die Hingebung und Heiligung des Menschenlebens im Gottesbunde seines Gesetzes durch keine besondere Berufsstellung und Völker = Eigenthümlichkeit bedingt, sondern die ganze Menschheit in aller ihrer Mannigfaltigkeit berufen sei, den von Jisrael gelehrteten Einen einheitlichen Gottesgeist in sich aufzunehmen und die ganze Mannigfaltigkeit der Menschen- und Völker- Individualitäten zu Einem einheitlichen Gottesreiche zu gestalten. Da dürfte denn auch das ארץ אחרק אתן ארץ אחרק mit dem Ciporno heißen: und deinem dir nachfolgenden Samen werde ich einst die Erde geben — wie וצדיקים ירשו ארץ — es wird ihnen und dem von ihnen in treuer Nachfolge bewahrten geistigen und sittlichen Vermächtniß dereinst die ganze Erde zufallen (Jes. 2, 3.).

B. 13. במקום אשר דבר אתו. Dem ganzen Zusammenhange nach war die Stelle, an welcher sich hier Gott Jakob offenbarte, nicht dieselbe, die er bereits früher Bethel genannt

14. Da errichtete Jaakob ein Denkmal an der Stelle, an welcher er mit ihm gesprochen, ein Denkmal von Einem Stein, goß ein Gufopfer darauf und schüttete Del darauf hin.

15. Jaakob nannte den Ort, wo Gott mit ihm gesprochen hatte: Bethel.

16. Sie zogen von Bethel, und es war noch etwa eine Strecke Landes nach Efrath zu kommen, da gebar Rachel und es ging ihr schwer in ihrer Geburt.

17. Als sie so schwer fortschritt in der Geburt, sprach die Hebamme zu ihr: Fürchte nicht, denn auch dieses hier ist dir ein Sohn.

18. Indem darauf ihre Seele schied,

14. וַיַּצַּב יַעֲקֹב מִצְבָּה בַּמָּקוֹם

אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלָיו מִצְבֹּת אֶבֶן וַיִּסַּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן:

15. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת־שֵׁם הַמָּקוֹם

אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו שֵׁם אֱלֹהִים בֵּית־אֵל:

16. וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי־עוֹד

בְּבֵרַת הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרַתָּה וַתֵּלֶד רָחֵל וַתִּקַּשׁ בְּלִדְתָּהּ:

17. וַיְהִי כִּהִקְשָׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר

לָהּ הַמַּלְאָכָה אַל־תִּירָאִי כִּי־נִסְחָה לָךְ בֵּן:

18. וַיְהִי כִּבְצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה

hatte. Wenn gleichwohl wir B. 15. hören, daß Jakob auch diese Bethel nannte, so dürfte diesem die bedeutsame Absicht zu Grunde liegen, die Gegenwart Gottes nicht an eine besondere Stelle zu knüpfen. Ueberall, wo ein der Offenbarungsnähe Gottes würdiger Mensch weilt, da wird die Stelle zu einer Offenbarungsstätte Gottes geweiht, da entsteht ein „Bethel“. Und dies dürfte vielleicht auch in dem Beisatz אשר דבר אלהי במקום noch besonders hervorgehoben sein. „Gott entthob sich von ihm an der Stätte, wo Er mit ihm gesprochen hatte“. Er, und nicht der Ort, war Basis und Bedingung der dort sichtbar gewordenen besonderen Gottesgegenwart. האבות הן הן מרכבה, wie das erläuternde Wort der Weisen zur Stelle lautet.

B. 14. נסך bestand entweder aus Wein, zum Ausdruck, daß man seine höchste Freude Gott verdanke, oder aus Wasser, zum Ausdruck, daß auch jeder gewöhnliche Moment mit allen seinen Lebensbedingungen unmittelbar Gottes ist. — יצק שמן על — dürfte die bleibende Weihe des Steines für die Zukunft bedeuten, wie oben A. 28, 18. Vgl. השמן על ראשו Sam. I. 9, 6.

B. 16. כברה, das כ scheint Conjunction zu sein, und ברה, verw. mit פרט, פרה, ברר, פדר, trennen, theilen zu bedeuten, wie wir diese Wurzel auch in ברית wieder zu finden glauben. ברה הארץ hieße demnach: ein Stück Land, eine Strecke.

B. 18. בני אנוי scheint in seiner Gbb. die physische, oder moralische Fähigkeit zum Erwerb und Besitz zu sein, daher auch den Anspruch auf ein Gut zu bedeuten. In diesem Sinne heißt auch און rabbinisch geradezu: Rechtstitel: כוחבין עליו אנוי. (כ"ק פ' ב') Es ist Vorbedingung und Anfang vom הון. Der Mißbrauch dieser Erwerbs- und Besitzkraft heißt: עול, wie der Mißbrauch der Ueberordnung עול און. Daher aber auch און das erste durch einen herben Verlust hervorgerufene Schmerzgefühl; es ist

denn sie starb, nannte sie ihn Benoni; sein Vater aber nannte ihn Benjamin.

19. So starb Rachel und wurde auf dem Wege nach Esrath, das ist Beth Lechem, begraben.

20. Jaakob stellte ein Denkmal auf ihr Grab; es ist dies das Grabdenkmal Rachel's bis heute.

21. Jisrael zog weiter und schlug sein Zelt entfernt von dem Heerdenthurme auf.

22. Da war es, als Jisrael in diesem Lande wohnte, ging Reuben und nahm sein Lager neben Bilha, der Halbfrau seines Vaters, so daß Jisrael davon hörte — da waren Jaakob's Söhne zwölf.

23. Lea's Söhne: Jaakob's Erstgeborener Reuben, und Schimeon, Lewi, Jehuda, Jisachar und Sebulun.

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶן-אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בְנִי-מִיָּן:

19. וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקְבֹּר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא בֵּית לָחֶם:

20. וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מִצְבָּה עַל-קְבֻרָתָהּ הוּא מִצְבַּת קְבֻרַת-רָחֵל עַד-הַיּוֹם:

21. וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אֹהֶלָה מִהַלְאָה לְמַגְדַּל-עֵדֶר:

22. וַיְהִי בְשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיִּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת-בִּלְהָה פִּילְגֶשֶׁת אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל

וַיְהִי בְנֵי-יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר:

23. בְּנֵי לֵאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וַשְׁמֵעוֹן וְלֵוִי וַיהוּדָה וַיִּשְׁשׂוֹן וַחֲבִלּוֹן:

מקום האהלה במקום האהלה

der sich zum Besitz berechtigt glaubende Anspruch, der im Momente des Verlustes am schärfsten hervortritt, sich gleichsam gegen die Veraubung empört. Daher zunächst das durch die noch daliegende Leiche frisch gehaltene Schmerzgefühl um einen Dahingeschiedenen. וַיְהִי רַעַם כַּמְהֹאֲנָנִים: das Volk war als ob sie über sich selbst trauerten, sie sahen sich wie bereits Gestorbene an, und hielten gleichsam Trauer über sich. Hier somit בן אֹנִי: Sohn meiner Trauer, d. i. Sohn meines Hinscheidens, das man bald betrauern wird. Der Vater aber nannte ihn: בן מִיָּן, Sohn der Rechte, d. i. Sohn der Kraft, die heitere Bedeutung das אָן hervorkührend. Ueber den Namenwechsel יַעֲקֹב יִשְׂרָאֵל B. 20 u. 21. s. zu R. 45, 28.

B. 21—22. Wir haben bereits wiederholt (Kap. 9, 21; 12, 8; 13, 3.) die Schreibweise אֹהֶלָה als Bezeichnung des von Mann und Frau getheilten Zeltes gefunden, in welchem sogar die Frau als die eigentliche Herrin und Walterin des Hauses in den Vordergrund tritt. Möglich wäre es daher, daß auch hier אֹהֶלָה das Zelt bezeichnet, das Jakob bis dahin mit Rachel getheilt, und daß der Sinn dieser Stelle wäre: er schlug sein Zelt, das er nunmehr nicht mehr mit Rachel theilen konnte, fern von dem Heerdenthurm auf, um welchen die Familie und somit auch Lea und die andern Frauen lagerten. So lange Rachel lebte, lebte Jakob auch mit Lea und den andern Frauen; seit dem Tode Rachel's trennte er sich auch von ihnen. Möglich sodann, daß daher Reuben, um Jakob zur Wiederannäherung an seine Mutter Lea zu veranlassen, sein Lager im Zelte der Bilha nahm, damit der Vater erfahre, wie seine Trennung von der Familie den Söhnen auffalle. Er erreichte jedoch nicht seinen Zweck. Jakob blieb getrennt, und eine Folge davon war, daß die Familie mit den bereits vorhandenen Zwölfen abgeschlossen blieb: וַיְהִי בְנֵי יַעֲקֹב י"ב.

24. Rachel's Söhne: Josef und Benjamin.

25. Bilha's Söhne, der Magd Rachel's: Dan und Naftthali.

26. Silpa's Söhne, der Magd Lea's: Gad und Ascher. Dies waren Söhne Jaakob's, die ihm in Padan Aram geboren wurden.

27. Da kam Jaakob zu seinem Vater Jizchaf nach Mamre Kirjath Urba, es ist das Hebron, wo Abraham und Jizchaf sich aufgehalten.

28. Jizchaf's Tage waren hundertundachtzig Jahre.

29. Da verschied Jizchaf und starb und wurde zu seinen Völkern gesammelt, alt und an Tagen satt, und es begruben ihn Esau und Jaakob, seine Söhne.

Kap. 36. B. 1. Dies sind die Nachkommen Esau's, das ist Edom.

2. Esau hatte seine Frauen aus den Töchtern Kenaan's genommen, Uda, eine Tochter des Chitters Elon, und Dholibama eine Tochter Ana's, Tochter des Chiwiten Zibeon.

24. בְּנֵי רָחֵל יוֹסֵף וּבִנְיָמִן:

25. וּבְנֵי בִלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל בְּנֵי

וְנַפְתָּלִי:

26. וּבְנֵי זִלְפָּה שִׁפְחַת לְאֵהָ גָד

וְאַשֶׁר אֵלֶּה בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר יָלְדוּ לוֹ

בְּפָדָן אַרָם:

27. וַיָּבֹא יַעֲקֹב אֶל-יִצְחָק אָבִיו

מִמָּרָא קִרְיַת הָאֲרָבֶּעַ הַזֶּה הַבְּרוֹן

אֲשֶׁר-נִקְרָא שֵׁם אַבְרָהָם וַיִּצְחָק:

28. וַיְהִי יָמָיו יִצְחָק מֵאֵת שָׁנָה

וּשְׁמֹנִים שָׁנָה:

29. וַיָּגַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל-

עַמּוּוֹ זָקֵן וּשְׁבַע יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ

עֵשָׂו וַיַּעֲקֹב בְּנָיו: פ

לו 1. וְאֵלֶּה הַלְלוֹת עֵשָׂו הוּא אֶדוֹם:

2. עֵשָׂו לָקַח אֶת-נָשָׁיו מִבְּנוֹת

בְּנֵעַן אֶת-עֵרָה בַת-אֵלֹן הַחִתִּי וְאֶת-

אֶת-לִיבָמָה בַת-עֵנָה בַת-צִבְעוֹן הַחִתִּי:

B. 29. עשו ויעקב בניו. Wenn es oben R. 25, 9. bei Abraham's Begräbniß heißt: יצחק ושמעאל בניו, obgleich ja auch dort Ismael der ältere war, hier aber Esau zuerst genannt wird, so glauben wir auch darin eine Bestätigung der Thatsache zu finden, daß Jakob in äußerer, materieller Beziehung weder von der בכורה noch von der ברכה irgend welchen Vortheil gezogen; vielmehr nach Jizchaf's Tode anstandslos Esau den Vorrang als älterem Bruder eingeräumt habe.

Kap. 36. B. 1. Wenn in diesem Geschlechtsregister Namensverschiedenheiten in Vergleich mit anderswo, Genannten vorkommen und solche Namensdifferenzen auch noch in andern historischen Theilen der Schrift sich finden, so wollen wir nur daran erinnern, wie wir ja schon bei den wenigen Gliedern des abrahamitischen Hauses eine verhältnißmäßig sehr große Zahl von Doppelnamen finden: Abram, Abraham, Sarai, Sara; Esau, Edom; Jakob, Jisrael; Benjamin, Benoni; es kann daher auch nicht so sehr auffallen, wenn etwa Uda und Bosmath identische Namen der Tochter Elon's, Uhalibama und Jehudith zc. identisch wären.

3. auch Basemath, Tochter Zischmael's, Schwester des Nebajoth.

4. Uba gebar Esau Elifas, und Basemath gebar Reuel.

5. Dholibama gebar Jeusch, Saalam und Korach. Dies sind Söhne Esau's, welche ihm im Lande Kanaan geboren worden.

6. Esau nahm seine Frauen, seine Söhne, seine Töchter und alle Seelen seines Hauses, seine Habe und all sein Vieh und all seinen Erwerb, den er im Lande Kanaan erworben hatte, und ging in ein anderes Land vor seinem Bruder Jaakob;

7. denn ihr Vermögen war zu viel, als daß sie hätten zusammen wohnen können, und das Land ihres Aufenthaltes konnte sie wegen ihrer Heerden nicht tragen.

3. וְאֵת־בְּשֵׁמֶת בַּת־יִשְׁמָעֵאל אֵחֹת

נְבוֹיֹת:

4. וּתְלַד עֵדָה לְעִשָׂו אֶת־אֵלִיפֹז

וּבְשֵׁמֶת יִלְדָה אֶת־רְעוּאֵל:

5. וְאֵהֱלִיבָמָה יִלְדָה אֶת־יְעִישׁ

וְאֶת־זֵעֵלָם וְאֶת־קֹרַח אֱלֵה בְנֵי עִשָׂו

אֲשֶׁר יִלְדוּלוֹ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

6. וַיִּקַּח עִשָׂו אֶת־נָשָׁיו וְאֶת־בָּנָיו

וְאֶת־בָּנָתָיו וְאֶת־כָּל־נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ

וְאֶת־מִקְנֵהוּ וְאֶת־כָּל־בְּהֵמָתוֹ וְאֶת־

כָּל־קְנִינֹו אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן

וַיֵּלֶךְ אֶל־אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחָיו:

7. כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשְׁבֵּרַת

יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגֹרֵיהֶם

לְשָׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם:

8. 6—7. מפני מקניהם — מפני יעקב אחיו. Es werden hier zwei Motive für die Auswanderung Esau's angegeben. מפני יעקב אחיו bezeichnet jedenfalls die Entfernung von Jakob als das eine Motiv. Indem gleichwohl אחיו beigelegt ist, so ist der Grund dieses Wunsches der Entfernung nicht in einem unbrüderlichen Verhältnis zu suchen. Die Vergangenheit war völlig geföhnt. Allein der geistige und sittliche Gegensatz war ein zu großer, als daß sich Esau nicht fern von Jakob viel freier geföhlt hätte. Er hätte es gleichwohl nicht gethan, wenn die äußern Umstände ihr wirkliches Zusammenwohnen gestattet hätten. Allein מפני מקניהם war dies nicht möglich. Im Lande Kanaan hätten sie doch nicht zusammen bleiben können. Ihr beiderseitiges Wirthschaftswesen nahm zusammen einen viel zu großen Raum in Anspruch, als daß sie einen solchen dort, wo sie nur als גרים geduldet waren, hätten occupiren können. Da sie also jedenfalls מפני מקניהם sich hätten trennen müssen, zog Esau es vor, lieber „אל ארץ“, ganz in ein anderes Land zu ziehen, מפני יעקב אחיו, um so völlig außerhalb des genirenden geistigen und sittlichen Einflusses seines Bruders zu kommen. Es steht daher auch wohl absichtlich nicht ארץ אדום, sondern: אל ארץ, „nach irgend einem Lande“, um eben das Motiv deutlicher hervortreten zu lassen, daß die Entfernung von Jakob der Beweggrund war. —

8. Da ließ sich Esau auf dem Gebirge Seir nieder, Esau, das ist Edom.

9. Dies nun sind die Nachkommen Esau's, des Stammvaters Edom's, auf dem Gebirge Seir.

10. Es sind dies die Namen der Söhne Esau's: Elifas, Sohn Uda's, der Frau Esau's; Reuel, Sohn der Basemath, der Frau Esau's.

11. Söhne des Elifas waren Theman, Dmar, Zefo, Gaatham und Renas.

12. Thimna war Halbfrau des Elifas Sohn Esau's, und sie gebar Elifas den Amalek. Dies die Söhne Uda's, der Frau Esau's.

13. Dies sind Söhne Reuel's: Nachath, Serach, Schama und Misa. Diese waren Söhne Basemath's, der Frau Esau's.

14. Diese waren Söhne der Dholibama, Tochter Ana's, Tochter Zibeon's, der Frau Esau's: sie gebar Esau Zeusch, Jaalam und Korach.

15. Dies wurden die Fürsten der Söhne Esau's. Die Söhne des Elifas, des Erstgeborenen Esau's: Fürst Theman, Fürst Dmar, Fürst Zefo, Fürst Renas,

16. Fürst Korach, Fürst Gaatham, Fürst

8. וישב עשו בקר שעיר עשו הוא אדום:

9. ואלה הולדות עשו אבי אדום בקר שעיר:

10. אלה שמות בני עשו אליפו בקר עדה אשת עשו רעואל בן בשמת אשת עשו:

11. ויהיו בני אליפו הימן אומר צפו וגעתם וקנו:

12. והמנעו היתה פילגש לאליפו בן עשו ותלד לאליפו את עמלק אלה בני עדה אשת עשו:

13. ואלה בני רעואל נחת וזרח שמחה ומוה אלה היו בני בשמת אשת עשו:

14. ואלה היו בני אהליבמה בת ענה בת צבעון אשת עשו ותלד לעשו את זעישואת יעלם ואת קרח:

15. אלה אלופי בני עשו אליפו בכור עשו אלוף הימן אלוף אומר אלוף צפו אלוף קנו:

16. אלוף קרח אלוף געתם אלוף

B. 8. וישב, wohl: ließ sich vollends nieder. Schon vor Jakob's Rückkehr finden wir Esau in Seir (R. 32, 4.). Allein er scheint dort noch nicht seinen bleibenden Aufenthalt gehabt zu haben. Seine Familie und sein Besitz waren noch in Kanaan. Erst nach Jakob's Rückkehr zog er völlig nach Seir. Vielleicht findet darin auch das לרכו (R. 33, 16.) seine Erklärung. Er wohnte damals noch nicht in Seir, sondern war auf einem Zuge dorthin begriffen, und Jakob stellte ihm B. 14. in Aussicht, sehr bald, noch vor seiner, nemlich Esau's, Rückkehr in Kanaan ihn dort zu besuchen.

Amalek. Dies waren Elifas' Fürsten im Lande Edom, dies die Söhne Aba's.

17. Dies aber Söhne Neuel's, des Sohnes Esaw's: Fürst Nachath, Fürst Serach, Fürst Schamma, Fürst Mifa. Dies Neuel's Fürsten im Lande Edom, dies die Söhne der Basemath, der Frau Esaw's.

18. Dies die Söhne Dholibama's, der Frau Esaw's: Fürst Jeusch, Fürst Saalam, Fürst Korach. Dies die Fürsten Dholibama's, Tochter Ana's, der Frau Esaw's.

19. Dies sind die Söhne Esaw's, und dies ihre Fürsten, dies ist Edom.

20. Dies sind die Söhne Seir's, des Choriten, die Bewohner des Landes: Lotan, Schobal, Zibeon und Ana;

21. Dischon, Ezer und Dischan. Dies die Fürsten des Choriten, Söhne Seir's im Lande Edom.

22. Lotan's Söhne waren Chori und Hemam. Lotan's Schwester Thimna.

23. Dies die Söhne Schobal's: Alwan, Manachath und Ebal, Schefo und Dnam.

24. Dies die Söhne Zibeon's: sowohl Aja als Ana; es ist dies derselbe Ana, der die Femim in der Wüste fand, als er die Esel seines Vaters Zibeon wei-

25. Dies die Söhne Ana's: Dischon, und auch Dholibama war eine Tochter Ana's.

26. Dies die Söhne Dischan's: Chemdan, Eschban, Zithran und Keran.

32*

עַמְלֵק אֱלֹהֵי אֱלֹפִי אֲרִיפּוֹ בְּאֶרֶץ
אֲדוֹם אֱלֹהֵי בְנֵי עֵדָה:

17. וְאֵלֶּה בְנֵי רְעוּאֵל בְּרַעְשׁוֹ אֱלֹהֵי
נַחַת אֱלֹהֵי זֶרַח אֱלֹהֵי שָׁמָּה אֱלֹהֵי
מִזֵּה אֱלֹהֵי אֱלֹפִי רְעוּאֵל בְּאֶרֶץ אֲדוֹם
אֱלֹהֵי בְנֵי בְשֵׁמַת אִשְׁתִּי עֵשָׂו:

18. וְאֵלֶּה בְנֵי אֶהְלִיבָמָה אִשְׁתִּי עֵשָׂו
אֱלֹהֵי יְעוּשׁ אֱלֹהֵי יַעֲלָם אֱלֹהֵי קָרַח
אֱלֹהֵי אֱלֹפִי אֶהְלִיבָמָה בַת־עֵדָה
אִשְׁתִּי עֵשָׂו:

19. אֱלֹהֵי בְנֵי רְעִישׁוֹ וְאֵלֶּה אֱלֹפִיהֶם
הוּא אֲדוֹם: ׀

שְׁבִיעִי. 20. אֱלֹהֵי בְנֵי רְשִׁיעִיר הַחֲרִי יִשְׁבִּי
הָאֶרֶץ לֹטָן וְשׁוֹבָל וְצַבְעוֹן וְעֵנָה:

21. וְדִשׁוֹן וְאֶצֶר וְדִישׁוֹן אֱלֹהֵי אֱלֹפִי
הַחֲרִי בְנֵי שַׁעִיר בְּאֶרֶץ אֲדוֹם:

22. וְיֶהוּזָבָב בְּנֵי לֹטָן חֲרִי וְהַיָּמָם
וְאַחֲזָת לֹטָן הַתְּמַנֶּע:

23. וְאֵלֶּה בְנֵי שׁוֹבָל עֲלֹן וּמְנַחַח
וְעֵיבָל שֵׁפּוֹ וְאֹנָם:

24. וְאֵלֶּה בְנֵי צַבְעוֹן וְאִיָּה וְעֵנָה
הוּא עֵנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת־הַיָּמָם
בַּמִּדְבָּר בְּרַעְתּוֹ אֶת־הַחֲמָרִים לְצַבְעוֹן
אָבִיו:

25. וְאֵלֶּה בְנֵי רְעִישׁוֹ וְאֶהְלִיבָמָה
בַת־עֵדָה:

26. וְאֵלֶּה בְנֵי דִישׁוֹן חֶמְדָּן וְאִשְׁבָּן
וְיֶהְרָן וְכֶרֶן:

27. Dies die Söhne Ezer's: Bilhan, Saaman und Aran.

28. Dies die Söhne Dischan's: Uz und Aran.

29. Diefes sind die Fürsten des Choriten: Fürst Lotan, Fürst Schobal, Fürst Zibeon, Fürst Ana.

30. Fürst Dischan, Fürst Ezer, Fürst Dischan; dies sind die Fürsten des Choriten nach ihren Fürsten im Lande Seir.

31. Und dies sind die Könige, welche im Lande Edom regierten, bevor noch ein König die Söhne Jisrael's regierte.

32. In Edom regierte Bela, Sohn Beor's; der Name seiner Stadt war Dinhaba.

33. Bela starb, und an seiner Stelle regierte Jobab, Sohn Serach's aus Bazra.

34. Jobab starb, und es regierte an seiner Stelle Chuscham aus dem Lande Theman.

35. Chuscham starb, und es regierte an seiner Stelle Hadad, Sohn Hadad's, der Midjan im Gefilde Moab schlug; der Name seiner Stadt war Awith.

36. Hadad starb, und es regierte an seiner Stelle Samla aus Masreka.

37. Samla starb, da regierte an seiner Stelle Schaul aus Mechoboth am Strom.

27. אֵלֶּה בְּנֵי אֶזֶר בְּלָהֶן וְזַעֲוֹן

וְעֶקֶן:

28. אֵלֶּה בְּנֵי דִישָׁן עוּז וְאַרָן:

29. אֵלֶּה אֱלוֹפֵי הַחֲרֵי אֱלוֹף לֹטָן

אֱלוֹף שׁוֹבָל אֱלוֹף צְבֻעֹן אֱלוֹף עָנָה:

30. אֱלוֹף דִישָׁן אֱלוֹף אֶזֶר אֱלוֹף

דִישָׁן אֵלֶּה אֱלוֹפֵי הַחֲרֵי לְאֶלְפֵיהֶם

בְּאֶרֶץ שֵׁעִיר: פ

31. וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ

בְּאֶרֶץ אֱדוֹם לְפָנֵי מֶלֶךְ מֶלֶךְ לְבְנֵי

יִשְׂרָאֵל:

32. וַיִּמְלֹךְ בְּאֱדוֹם בְּלַע בֶּן-בְּעֹזַר

וְשֵׁם עִירוֹ דִּנְהָבָה:

33. וַיָּמָת בְּלַע וַיִּמְלֹךְ פַּחַתְיוֹ יוֹכָב

בְּזוֹרַח מִבְּצָרָה:

34. וַיָּמָת יוֹכָב וַיִּמְלֹךְ פַּחַתְיוֹ חֲשָׁם

מֵאֶרֶץ הַתִּימָנִי:

35. וַיָּמָת חֲשָׁם וַיִּמְלֹךְ פַּחַתְיוֹ חָדָד

בֶּן-בְּנֹד הַמַּכָּה אֶת-מִדְיָן בַּשְּׂדֵה

מֵאֵיב וְשֵׁם עִירוֹ עֹוִית:

36. וַיָּמָת חָדָד וַיִּמְלֹךְ פַּחַתְיוֹ

שַׁמְלָה מִמִּשְׁרָקָה:

37. וַיָּמָת שַׁמְלָה וַיִּמְלֹךְ פַּחַתְיוֹ

שָׂאוּל מִרְחֹבוֹת הַנָּהָר:

B. 31. לפני מלך וגו'. Esau's Geschick entwickelt sich nach den natürlichen Causalitätsverhältnissen des „Schwertes“. Während Jakob's Nachkommen noch in egyptischer Sklaverei schmachteten und ihnen noch nicht der erste Führer in Moses erstanden war, blühte schon Edom als Staat mit einer ganzen Reihe königlicher Dynastien. Ein Gegensatz, auf den Josua 24, 4. hinweist: ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים!

38. Schaul starb, und es regierte an seiner Stelle Baal Chanan, Sohn Achbor's.

39. Baal Chanan, Sohn Achbor's, starb, und es regierte an seiner Stelle Gabar; seine Stadt hieß Bau, seine Frau hieß Mehetabel Tochter Matreb's, Tochter Me-Sahab's.

40. Dies sind die Namen der Fürsten Esaw's nach ihren Familien: Fürst Thimna, Fürst Alwa, Fürst Zetheth,

41. Fürst Dholibama, Fürst Ela, Fürst Pinon,

42. Fürst Kenas, Fürst Theman, Fürst Mibzar,

43. Fürst Magdiel, Fürst Tram. Dies sind Edom's Fürsten nach ihren Wohnplätzen im Lande ihres Besitzes; dies ist Esaw, der Stammvater Edom's.

Kap. 37. V. 1. Jaakob ließ sich im Lande des Aufenthaltes seines Vaters, im Lande Kanaan, häuslich nieder.

2. Dies sind die Nachkommen Jaakob's: Josef, im Alter von siebenzehn Jahren, war als Hirte mit seinen Brüdern bei

38. וימת שאול וימלך החתיו בעל חגן ברעכבור:

39. וימת בעל חגן ברעכבור וימלך החתיו הדר ושם עירו פְּעוֹ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהֵתָבֵל בַּת מַטְרֵב מִן מֵי־סָחָב:

מטרי. 40. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֲלוֹפֵי עֲשׂוֹ לְמִשְׁפַּחְתָּם לְמַקְוֹתָם בְּשִׁמְתָם אֱלֹהֵי תְּמַנֵּעַ אֱלֹהֵי עֵלְוָה אֱלֹהֵי יִתָּח:

41. אֱלֹהֵי אֶהְלִיבָמָה אֱלֹהֵי אֵלָה אֱלֹהֵי פִינֹן:

42. אֱלֹהֵי קִנּוֹ אֱלֹהֵי תִימֹן אֱלֹהֵי מִבְּצָר:

43. אֱלֹהֵי מַגְדִּיָּאל אֱלֹהֵי עֵירָם אֵלָהּ אֱלֹפֵי אֲדוֹם לְמִשְׁבַּחְתָּם בְּאֶרֶץ אַחֲוָהֶם הוּא עֲשׂוֹ אָבִי אֲדוֹם: פ

לו 1. וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען:

2. אֵלֶּה הַתְּלוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן־שִׁבְעֵ-עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֵעָה אֶת־

וישב

Kap. 37. V. 1. 2. ושב und גור sind gewissermaßen Gegensätze. שב verwandt mit יצב: feststehen, und zwar, dem צ-Laut gemäß, mit einer, Hindernisse überwindenden Energie. שב, dem ש-Laut gemäß: ein natürliches, ruhiges, hindernisloses Weilen: Sigen. גור hingegen ist das Weilen an einem Orte, wo man nicht hingehört, keinen Boden hat. (Daher auch, auf Seelenzustände übertragen: Halt verlieren, „sich entsetzen“, fürchten). Da, wo seine Väter nur die flüchtige Wanderstätte gefunden, hoffte Jakob nun, nach so vielen Wanderungen, sich ruhig niederlassen zu können; war es ja das Land Kanaan, das eigentlich für seine ruhige Entfaltung verheißene Land. Allein die Zeit war im Gottesrathe noch nicht da. Vielmehr stehen wir hier erst an: תלויות יעקב. Bis hierher, wo er sich als selbstständiger Familienvater niederließ, gehörte er selbst noch zumeist

den Schaafen, als Jüngling aber war אָחִיו בְּצֵאן וְהוּא נָעַר אֶת־בְּנֵי בְלָהָה
er mit den Söhnen Bilha's und mit

zu יצחק, war mehr passiv, bedingt durch Jizchak's Familiengeschichte. Jetzt erst beginnt der weitere Fortschritt der jüdischen Geschichte durch ihn und sein Haus. —

Wir sind alle Söhne unserer zurückgelegten Lebensjahre. Sie sind, bewusst und unbewusst, unsere bildenden Mütter und Erzieher. — אֵין ist nicht Objekt von רָעָה, sondern Ortsbestimmung: als Hirte befand er sich mit seinen Brüdern bei den Schaafen. Nur die Tagesarbeit des „Berufes“ führte ihn mit den Brüdern, den Söhnen Lea's, zusammen. Aber „Jüngling“ war er, sein Jugendleben und Jugendstreben entfaltete er mit den Söhnen der שְׁפָרוֹת, die nicht seine „Brüder“, sondern die Söhne „der Frauen seines Vaters“ genannt werden. Wir haben also einen mutter- und geschwisterlosen Jüngling vor uns. Alle anderen wuchsen im Verein mit Geschwistern, unter dem Fittig und dem Einflusse mütterlicher Liebe heran. Josef stand allein. Die Mutter war ihm früh dahingegangen und hatte nur ihn zurückgelassen. Benjamin war noch Kind, kein Genosse für den Jüngling. Bei den Stiefbrüdern fühlte er sich nicht recht heimisch, und sich mehr zu den Söhnen der שְׁפָרוֹת hingezogen, zu denen — vielleicht — auch Eitelkeit ihn führte. Wir haben schon oben bei dem Entgegentreten zu dem gefürchteten Onkel den Unterschied zwischen den גְּבִירוֹת und שְׁפָרוֹת gesehen; wir glaubten wenigstens annehmen zu dürfen, daß bei diesen, wie emporgehoben sie auch als Gattinnen Jakob's waren, sich doch ein Gefühl der Unterordnung nicht ganz verlor. Das mag sich auch auf die Söhne übertragen haben. In Josef steckte der künftige Herrscher. Er war ein bißchen eitel und ein bißchen anmaßend. Natürlich hielt er sich lieber zu den Söhnen der שְׁפָרוֹת, die sich ihm vielleicht etwas unterordneten, ihm vielleicht etwas schmeichelten.

Es sollten freilich alle diese Gegenätze in einem jüdischen Hause nicht sein, es sollte das Pflichtgefühl und die gemeinsame Unterordnung unter Ein göttliches Lebensziel und die gemeinsame Arbeit an Lösung dieser Einen Lebensaufgabe alle Unterschiede ausgleichen. Allein das Ideal eines jüdischen Hauses ist erst Produkt der Erziehung durch das göttliche Gesetz und das jüdische Geschick. Wenn das, seiner Anlage nach עַוְשָׁנוֹת, keineswegs das gefügigste Volk, in dessen Anlage sehr wohl auch das נֹקֵם וְנוֹטֵר lag, das wir in seinen Uranfängen sogar aus קְנָאָה und שְׂנְאָה Verbrechen üben sehen, wenn dieses Volk durch die ihm durch Geschick und Lehre gewordene Erziehung so gehoben worden, daß solche grobe Verbrechen wie שׂוֹד und גְּזֵל Jahrhunderte herab in seinem Kreise nicht gefannt waren; wenn es das humanste, bruderliebendste Volk geworden; wenn die Vorsehung es wagen konnte, es — wie das die kaum entschwundenen Zeiten erlebt — den Mißhandlungen von Gesetzgebungen in die Arme zu werfen, die Jahrhunderte lang ganz geeignet waren, den heftigsten Zwiespalt, die trostloseste קְנָאָה und שְׂנְאָה in den Schooß des jüdischen Familienlebens zu säen, indem sie Söhne auf den Tod des Vaters, jüngere Brüder auf den Tod der älteren hinwiesen, Kinder zu Nichts kommen konnten, so lange die Väter, jüngere Brüder zu Nichts, so lange die älteren lebten, und so die natürlichsten Bande in Fluch und Hinderniß verkehrten — und doch das jüdische Familienleben mit Eltern-, Kinder- und Geschwisterliebe glänzend wie der Diamant und rein wie die Perle aus solchen heissesten

den Söhnen Silpa's, der Frauen seines Vaters, und Josef brachte ihr Gerede böse zu dem Vater.

3. Israel aber liebte Josef mehr als alle seine Söhne, denn er war ihm ein Sohn des Alters; und er pflegte ihm einen verbrämten Rock zu machen.

4. Als die Brüder sahen, daß gerade ihn ihr Vater mehr als alle seine

וְאֶת-בְּנָיו וְלִפְנֵי נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף
אֶת-דְּבָרָתָם רָעָה אֶל-אֲבִיהֶם:

3. וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת-יוֹסֵף מִכָּל-
בְּנָיו כִּי-בְרִחְקָנִים הוּא לוֹ וַיַּעֲשֶׂה לוֹ
כְּתָנִת פָּסִים:

4. וַיֵּרְאוּ אֶחָיו כִּי-אֵתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם

Bersuchungen hervorgehen, und die jüdische עוֹת sich zur Felsentreue und Standhaftigkeit gegen alle Versuchungen und Verlockungen verklären konnte —: so ist das eben ein Triumph der תורה, ein Triumph des göttlichen Gesetzes, das nicht aus uns, sondern an uns gekommen und seinen ersten glorreichsten Sieg in Eroberung unserer selbst feiern sollte. —

דרכה von רכב, verwandt mit טף: das Trippeln, das schwankende Gehen des Kindes, verstärkt חפה: die einzelnen, in sich nicht zusammenhängenden Töne des Paukenschlages. Auf Worte übertragen, ist es Gegensatz zu der zusammenhängenden und inhaltvollen Rede, die רבר (רור, טור, חור, חפר) und אמר (עמר, חמר) ausdrücken. Also mehr: Geschwätz, Gerede. Daher auch שפתי ישנים: die schwankende Lippenbewegung der Rede eines aus dem Schlafe Erwachenden. Im engeren Sinne heißt es dann: die Bösrrede, der nicht sowohl der innere als vielmehr der äußere Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Thatsachen fehlt. Es ist zweifelhaft, wie hier das דרכה zu verstehen sei. Entweder: Gerede über sie, was er von ihnen sah, hinterbrachte er dem Vater, und zwar nicht in entschuldigender Weise, sondern רעה, ohne sie לכה דן zu sein. Oder: es bezieht sich das Suffix auf die unmittelbar vorhergehenden Söhne Bilha's und Silpa's. Deren Geschwätz über die anderen Brüder hinterbrachte er in unfreundlicher Weise dem Vater.

B. 3. Trotz der vorerwähnten Schwächen steckte ein ganz herrlicher Mensch in Josef. Nicht Jakob, „Israel“ sah in ihm den vorzüglichsten seiner Söhne, בן וקונים הוא לו, er sah sich in ihm fortlebend, in ihm den Fortträger aller seiner geistigen Errungenschaften (Siehe Kap. 21, 7.). — פסים von דדם: aufhören, enden, scheint die Verbrämung der Säume eines Gewandes zu bedeuten, die allen Kleidern gegeben werden, welche die Persönlichkeit mehr hervortreten lassen sollen. Heißt doch vielleicht ערה, die allgemeine Bezeichnung von Schmäcken, ebenso wie דדם, zugleich aufhören, wovon: ער, bis. Jedenfalls war es eine Auszeichnung, die ihn als einen zu einer besondern Bestimmung Ausgewählten erscheinen ließ. — Daß alles Dies nicht vernünftig war, Jakob seine Reden nicht hätte aufnehmen sollen, wie überhaupt ein „Lieblingskind“ in der Geschichte unserer Väter und eines jeden Hauses nur verderbliche Folgen hat, das ist durch die herben Folgen, die alles Dies in der Geschichte nach sich zog, bitter genug hervorgehoben. Es sind dies Schwächen, die sich so leicht im Leben der Menschen wiederholen, aber immerhin Schwächen.

B. 4. Die Construction hebt das איתו hervor. Gerade ihn, der eben nicht zu ihnen gehörte, in keiner freundlichen Beziehung zu ihnen stand, ihnen manchen Vorwurf zuzog

Brüder liebte, da haßten sie ihn, und sie konnten mit ihm nicht zum Frieden sprechen.

5. Da träumte Josef ein Traum und er erzählte es seinen Brüdern; da haßten sie ihn nur noch um so mehr.

6. Er aber sprach zu ihnen: Höret doch diesen Traum, der mir geträumt.

7. Siehe da, wir trugen Garbenhaufen in die Mitte des Feldes zusammen, — und siehe, da stellte sich

מִכָּל-אָחִיו וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָבִיאוּ
דְבָרוֹ לְשָׁלוֹם:

5. וַיַּחְלֵם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגִּיד לְאָחָיו
וַיֹּסְפוּ עוֹד שִׁנְאוֹ אֹתוֹ:

6. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׁמְעוּנָא הַחֲלוֹם
הַזֶּה אֲשֶׁר חָלַמְתִּי:

7. וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְמִים אֲלֵמִים
בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֶלְמָתִי

u. s. w., gerade ihn, sahen sie, zog der Vater vor. — אהב mit individualisirendem א: sich dem Andern ganz hingeben und den Andern in seine nächste Nähe wünschen. Demgegenüber שנא (סנר): Dorn sein, von sich weisen, möglichst fern halten. Die Extreme erzeugten sich gegenseitig. Die Liebe des Vaters erzeugte den Haß der Brüder. — ולא יבאו, sie konnten mit ihm nicht zum Frieden sprechen, d. h. in einer Weise, die den Frieden erzeugt, oder: sie konnten sein „zum Frieden sprechen“ nicht ertragen, konnten es nicht ertragen, wenn er freundlich mit ihnen sprach. Befreundete nehmen sich Nichts, Gespannte Alles übel und mißdeuten das Freundliche am meisten.

B. 5. Er hatte einen Traum und erzählte davon seinen Brüdern. Raum aber hatte er vertraulich davon angefangen, wollten sie sofort nichts davon hören. Er aber dringt bittend in sie B. 6.: den Traum müßt ihr doch hören! — Etymologie von חלם siehe (Kap. 20, 3). Ob Träume Bedeutung haben, lassen auch die Weisen als eine offene Frage. Siehe Berachoth 55, a. Daß aber die Vorsehung diesen halbawachen Zustand benutzt, um Gedanken in die Brust des Menschen zu werfen und ganze Reihen von Begebenheiten damit einzufädeln, daß Gott auch den Glauben der Menschen an Träume in dieser Richtung benutzt, das sehen wir wiederholt aus Jakob's Geschichte.

B. 7. Drei Momente sind in dem Traume mit dem dreimal wiederholten „והנה“, hervorgehoben. — בתוך השדה ist nicht soviel als: auf dem Felde, das würde בשדה heißen. Ebenso sind אלמים und אלמות wohl nicht dasselbe. Bea VI, 10. wird zwischen אגור und אגורות unterschieden, und ist dort אלומה nach Einer Auffassung: כריכות קטנות ועושין. מנ' אור' עומר א'. Es scheint, daß das Feld erst völlig geschnitten, sodann erst kleine Bündel, אלמות, gebunden wurden, die sodann zu großen Haufen, אלמים, in die Mitte des leergeschnittenen Ackers zusammengetragen wurden. Er erzählt demnach: Im Traume waren wir gar nicht so geschieden, waren vereinigt bei der Arbeit und wollten größere Haufen in die Mitte des Feldes aus den kleineren zusammentragen. Auch ich war also bereit meine kleine Garbe zu dem größern Gesamthaufen hinzutragen; aber die Garbe wollte nicht, stellte sich und blieb stehen, wollte sich nicht zu dem Gesamthaufen in die Mitte tragen lassen. Und nun noch gar traten eure Garben um die meinige herum, und bückten sich vor meiner Garbe! Da lag einmal der vollständige Ausdruck einer isolirten,

meine Garbe aufrecht und blieb auch stehen, — und siehe, da stellten sich eure Garben in einen Kreis um sie und bückten sich vor meiner Garbe!

8. Da sagten ihm seine Brüder: Willst du wohl König über uns werden, oder jetzt schon uns beherrschen! Da hassten sie ihn um so mehr, wegen seiner Träume und wegen seiner Reden.

9. Ihm träumte noch ein anderer Traum, und er erzählte ihn seinen Brüdern. Er sprach: Siehe, ich habe noch einen Traum gehabt, und siehe, die Sonne und der Mond und elf Sterne bückten sich vor mir.

10. Er erzählte es seinem Vater und seinen Brüdern, da fuhr ihn sein Vater an und sprach: Was ist das für ein Traum, den du geträumt hast! Sollen wohl gar wir, ich, deine Mutter und deine Brüder, kommen, uns vor dir zur Erde hin zu beugen!?

וְגַם נִצְבָה וְהָיָה הַסְבִּינָה אֶל־מַתְיָכֶם
וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לְאֶל־מַתְיָ:

8. וַיֹּאמְרוּ לוֹ אָחָיו הַמֶּלֶךְ הַמֶּלֶךְ
עָלֵינוּ אִם־מִשׁוֹל הַמִּשְׁלָל בָּנֵנו וַיִּחַסְפוּ
עוֹד שָׁנָא אָחָיו עַל־חֲלֻמֹתָיו וְעַל־
דְּבָרָיו:

9. וַיַּחֲלֶם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיִּסְפֹּר
אָתּוֹ לְאָחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלֻמֹתַי
חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ
וְאַחַד עֶשֶׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי:
10. וַיִּסְפֹּר אֶל־אָבִיו וְאֶל־אָחָיו

וַיַּגְעֲרֵבוּ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם
הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתָּ הֲבֹא נְבוֹנָה אֲנִי
וְאִמְתָּ וְאִחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אֶרְצָה:

die Andern überragenden, ja sie um sich unterwürfig concentrirenden Stellung vor, und zwar wider seinen Willen: er war ganz bereit, seinen kleinen Beitrag zu dem Ganzen zu bringen und darin wie die Andern aufgehen zu lassen.

Eigenthümlich ist es ferner, daß ihm im Traume das Bild von Garbenbinden vorkommt; damit waren sie ja sonst in keiner Weise beschäftigt, sie waren ja Hirten. Ein ackerbautreibendes Volk zu werden, lag ja erst in der Bestimmung ihrer Zukunft. Lagen daher seinem Gemüthe Vorstellungen des Ackerbaues so nahe, daß er sich im Traume damit beschäftigte, so konnte dies nur aus Belehrung und Mittheilung seines Vaters Israel über die zu erwartende nationale Bestimmung seines Hauses herrühren. Um so mehr durften die Brüder sich zu der Aeußerung berechtigt glauben: Willst du wohl einmal König über uns werden, oder vielleicht gar schon jetzt über uns herrschen? So Etwas sollte dir nicht einmal im Traume vorkommen können! Sie hassten ihn daher nur noch mehr, sowohl über den Inhalt seiner Träume als über seine Redheit — wie sie es auffassten — ihnen Solches mitzutheilen.

B. 10. Die Brüder hatten diesen Traum zuerst gar nicht auf sich bezogen. Als sie aber den Vater ihn so deuten hörten, fingen sie auch an, daran zu glauben und beneideten ihn um die ihm bevorstehende Zukunft.

11. Da beneideten ihn die Brüder, und sein Vater behielt die Sache in Erinnerung.

11. וַיִּקְנְאוּ-בּוֹ אָחָיו וְאָבִיו נִשְׁמַר אֶת-הַדָּבָר:

12. Darauf gingen die Brüder fort — die Schaafte ihres Vaters in Schechem zu weiden.

12. שָׁנִי. וַיֵּלְכוּ אָחָיו לְרֵעוֹת אֶת-צֹאן אֲבֵיהֶם בְּשֶׁחֶם:

נקוד על אמ

B. 11. 12. Nach dem Vorgange Siporno's, eines unserer denkendsten Commentatoren, halten wir uns verpflichtet, uns hinsichtlich des nun folgenden Vorganges, wengleich nicht nach einer Rechtfertigung, so doch nach einer Erklärung umzusehen. Wir haben es doch nicht mit einer Rotte Räuber und Mörder zu thun, denen es ein Leichtes wird, um eines Rockes willen Mord und Todtschlag zu begehen. Macht ja Siporno mit Recht darauf aufmerksam, wie später, als den Brüdern in äußerster Noth das Gewissen schlug, sie (R. 42, 21.) sich keineswegs über ein an Josef verübtes Verbrechen, sondern nur über ihre Härte Vorwürfe machten, daß sie seinem Flehen haben widerstehen können. Sie müssen also die That an sich für hart, aber nicht für Unrecht gehalten haben. Wir müssen daher ein Auge auch für die leiseften Andeutungen haben, die uns alles Dies psychologisch erklärlich machen dürften.

Das Mißverhältniß, wird uns gesagt, hatte mit קנאה begonnen; es war darauf שנאה hinzugekommen, sie hassten ihn, weil sie aus seinen Träumen seine Gedanken und Pläne zu erkennen glaubten, sie fürchteten ihn jedoch nicht, weil sie nicht an deren Verwirklichung glaubten. Als sie nun aber seinen letzten Traum hörten — der ihm ja eine höchste Majestät auf Erden und nicht blos einen Herrscherrang im Familienkreise verhieß — und sahen, wie der Vater dies auffasste, es nicht als bloßen Traum ansah, sondern nachdenkend darüber wurde, an eine Möglichkeit der Erfüllung dachte: da fing in der שנאה zugleich wieder קנאה an wach zu werden (— קנא כ' heißt buchstäblich: seine berechtigten Ansprüche durch Jemanden gefährdet glauben —) und da heißt es denn unmittelbar darauf: וילכו אחיו und zwar bedeutsam durch Ethnach getrennt, also: sie gingen fort! Es war in sie tief das Bewußtsein gedrungen, daß ihnen durch Josef eine Beeinträchtigung ihrer Rechte drohe, darum gingen sie fort. Und zwar entfernten sie sich sehr weit. שכם ist von הברון zehn bis zwölf deutsche Meilen entfernt. Dazu ist das אמ in צאן אמ לרעות punktiert, nach מררש רבות, anzudeuten: nur ostensibel die Schaafte, in Wahrheit „sich zu weiden“; wollten die Selbstständigkeit bewahren, die sie durch Jakob's Meinung über die künftige Stellung Josef's beeinträchtigt glaubten. Eigenthümlich ist es, daß sie gerade nach Sichem gingen. שכם war ja die Stätte, wo sich das Gefühl ihrer Zusammenhörigkeit zu allererst so energisch bethätigt hatte, dort hatten Simon und Levi das denkwürdige: הכולנו אחתנו? ! gesprochen. Steht nun die ganze Familie als Ein Mann nach Außen, wenn ein Glied bedroht wird, um wie viel mehr hält sie zusammen, wenn im Innern von Einem Gliede Ehre und Selbstständigkeit bedroht wird — so durften sie denken, und deshalb nach שכם gezogen sein, dort, auf der Stätte brüderlicher Großthat, die ihnen wieder nothwendig scheinenden Entschlüsse zu nähren. Und wirklich war ihre Zukunft

13. Da sprach Jisrael zu Josef: Weiden deine Brüder nicht in Schechem? Gehe, ich will dich zu ihnen senden. Er sagte zu ihm: Ich bin bereit.

14. Gehe doch, sagte er ihm darauf, siehe nach dem Wohlbefinden deiner Brüder und dem Wohlbefinden der Schaaf, und bringe mir Antwort. So schickte er ihn aus dem Thale Chebron's, und er kam nach Schechem.

15. Es fand ihn ein Mann, und siehe, er war herumirrend auf dem Felde; da fragte ihn der Mann: Was suchst du?

16. Er sagte: Meine Brüder suche ich, sage mir doch wo sie weiden.

17. Sie sind von hier fortgezogen, sagte der Mann, denn ich habe sagen

13. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל-יוֹסֵף הֲלוֹא אַחֶיךָ רְעִים בְּשֵׁכֶם לְכָה וְאִשְׁלַחְךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְנִי:

14. וַיֹּאמֶר לוֹ לְךָ-נָא רְאֵה אֶת-שְׁלוֹם אַחֶיךָ וְאֶת-שְׁלוֹם הַצֹּאן וְהַשֶּׁבִּי דָבָר וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן וַיָּבֹא שְׁכֶמָה:

15. וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנְהוּ תֹעָה בַּשָּׂדֶה וַיִּשְׁאַלְהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה-תְּבַקֵּשׁ:

16. וַיֹּאמֶר אֶת-אֶחָיו אֲנִי מְבַקֵּשׁ הַנְּדִידָה-נָא לִי אִיפֹה הֵם רְעִים:

17. וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נִסְעוּ מִזֶּה כִּי

bedroht, wenn Josef's Stellung eine solche hätte werden sollen, wie sie ihnen vorschwebte. War es ja noch gar nicht so lange her, seitdem mit Nimrod das Königthum begonnen. Waren ja ihre Vettern in Seir-Edom bereits unter Aluphim und Königen geknechtet. Im Gegensatz zu diesem, die Menschen zu Ziegelsteinen für den Bau des Ehrgeizes eines Einzelnen herabwürdigenden Königthum sollte ja eben die Abrahamsfamilie einen Menschenverein verwirklichen, in welchem, auf dem Boden der Freiheit und Gleichheit, der Menschenadel und die Menschenwürde zur Geltung kommen, und die gemeinsame Aufgabe לשמר gleich gebietende Herrschaft haben sollte —: wo bliebe ihre und der Menschheit Zukunft, wenn auch sie sich in die Fesseln des Ehrgeizes eines Einzelnen schlagen ließen?? — Merkwürdig, als später, nach Salomo's Tode, das Volk dem Rehabeam erst Bedingungen setzen und seine Selbstständigkeit durch eine Capitulation wahren wollte, versammelte es sich wiederum nach Sichem, dort gegen ein seine Macht mißbrauchendes Königthum im Gefühle der Zusammenhörigkeit und Gleichheit vor Gott Opposition zu erheben. Es scheint hier ein kleines, ähnliches Vorspiel.

B. 13. Jakob fühlt den Bruch zwischen Josef und den Brüdern, will ihn sich nicht erweitern lassen und zugleich sein Brudergefühl auf die Probe stellen. Er giebt ihm zuerst keinen Auftrag; sagt vielmehr: es ist besser, daß ich dich zu ihrer Heerde schicke, daß du bei ihnen siehest. Josef ist sofort bereit. Sein Gemüth ist ja rein. Sein Herz weiß ja nichts davon, Fürst oder Herrscher sein zu wollen.

B. 17. Ob sich an Dothan eine Erinnerung knüpfte, die ihrer Stimmung und ihren Absichten noch mehr als Sichem zusagte, ob Sichem von anderer Seite doch auch das

hören: Wir wollen nach Dothan. Da ging Josef seinen Brüdern nach und fand sie in Dothan.

שָׁמְעוּ אִמְרֵיהֶם נִלְקָה דַּחְוָה וַיֵּלֶךְ
יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו וַיִּמְצְאֵם בְּדָחַן:

18. Sie sahen ihn von ferne. Bevor er aber ihnen noch näher kam, stellten sie ihn sich bis zur Todeswürdigkeit ränkeschmiedend vor.

18. וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ מֵרַחֵק וּבְטָרֵם
יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיַּתְנַבְּלוּ אֹתוֹ לְהַמִּיתוֹ:

19. Sie sagten Einer zum Andern: Siehe, da kommt der Meister der Träume!

19. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-אָחָיו הֲיֵנָה
בְּעַל הַחֲלֻמוֹת הַלְזָה בָּא:

20. Und nun kommt, erschlagen wir ihn, werfen wir ihn in eine der Gruben und sagen, ein wildes Thier hat ihn gefressen: dann wollen wir sehen, was aus seinen Träumen wird!

20. וְעַתָּה! לָכֵן וְנַהַרְגֵהוּ וְנִשְׁלַכֵהוּ
בְּאַחַד הַבְּרוֹת וְאָמַרְנוּ חַיָּה רָעָה
אֲכָלָתוֹ וְנִרְאָה מִה-יְהִי קְלָמָתוֹ:

21. Reuben hörte es und rettete ihn aus ihrer Hand; er sprach: Wir werden ihn nicht erschlagen!

21. וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיִּצְלָהוּ מִיָּדָם
וַיֹּאמֶר לֹא נִבְּנוּ נַפֶּשׁ:

Brudergefühl zu sehr wach rief, dem gegenüber דוחן eine Erinnerung brachte, die, wie der Name דחן ahnen läßt, das Rechtsgefühl mehr emporstachelte — wissen wir nicht.

B. 18. ויתנבלו אותו להמיתו. Siproino erinnert mit Recht, daß: wider Jemanden einen Plan schmieden, nicht heißen könne אותו ויתנבלו, sondern בו — ויתנבלו. Der Hithpael mit את, wie והתנחלחם אותם, verwandelt das im Reflexivum liegende Objekt zum Terminativ und das eigentliche Objekt ist das mit את eingeleitete: אותם, והתנחלחם אותם, ihr sollt sie euch (dat.) vererben. וינבלו אותו (dat.) entzündigen. ויתנבלו אותו ist daher eben so viel als: וינבלו אותם להם. Der Piel צדק u. f. w. heißt ebensowohl: Jemanden für gerecht, groß halten und erklären, als ihn dazu machen. So kann וינבלו אותו sehr wohl heißen: sie hielten ihn sich für einen נוכל, sie stellten ihn sich als נוכל vor. In בנכליהם אשר נכלו לכם (4. B. M. 25, 18.) erscheint נכל als Bezeichnung eines Verfahrens, durch welches dem sittlichen Leben unseres Volkes das höchste Verderben bereitet werde. Ebenso ארור נוכל (Maleachi 1, 14.): wehe dem, der unter dem Scheine das Heiligste zu begehen, gerade dieses Heilige in seinem Innern aufs Tiefste höhrend verlegt. Er hat Würdiges und weiht Gott absichtlich einen בעל כום. בעל נכל heißt somit: auf versteckte Weise die höchsten Interessen des Andern gefährden. Als er zu ihnen herankam, stellten sie ihn sich als einen, ihre heiligsten und edelsten Interessen aufs tiefste gefährdenden Menschen in einem solchen Grade vor: להמיתו, daß man ihn tödten dürfe, daß, zur Selbstvertheidigung ihn zu tödten, ihnen gerechtfertigt erschien.

B. 19. בעל החלומות wie בעל כנפים, בעל מומות, dem Flügel zu seiner Bewegung, Pläne zu seinen Absichten als Werkzeug bereit stehen. So בעל החלומות, dem Träume zu seinen Absichten bereit stehen, Meister der Träume.

B. 21. Reuben's Verhältniß zu den Brüdern, wie er in dieser Begebenheit auftritt, dürfte räthselhaft erscheinen. Er scheint nur zufällig bei ihnen zu sein, da er ja sich sehr

22. Es sprach Reuben zu ihnen: Vergießet kein Blut, werfet ihn in diese Grube, die in der Wüste ist, aber Hand leget nicht an ihn! Um ihn aus ihrer Hand zu retten, ihn zu seinem Vater zurückzubringen.

23. Da war es denn, als Josef zu seinen Brüdern gekommen war, ließen sie den Josef seinen Rock, den verbrämten Rock, den er an hatte, ausziehen,

24. nahmen ihn, und warfen ihn in die Grube. Die Grube aber war leer, es war kein Wasser darin.

25. Als sie sich darauf zum Essen niedersehten, da huben sie ihre Augen auf und sahen, siehe, da war eine von

22. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אֶל-
הַשָּׁפְכֵיכֶם הַשְּׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל-הַבּוֹר
הַזֶּה אֲשֶׁר בְּמִדְבָּר וְיָד אֶל-הַשְּׁלִחוֹ-
בּוֹ לִמְעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּד לַהֲשִׁיבוֹ
אֶל-אָבִיו:

שליש. 23. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר-בָּא יוֹסֵף אֶל-
אָחָיו וַיְפִשִׁיטוּ אֶת-יוֹסֵף אֶת-כַּתְּנֹתָיו
אֶת-כַּתְּנֵת הַפְּסִים אֲשֶׁר עָלָיו:

24. וַיִּקְחוּהוּ וַיִּשְׁלְכוּ אֹתוֹ הַבּוֹר
וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מַיִם:

25. וַיִּשְׁבּוּ לֶאֱכֹל-לֶחֶם וַיִּשְׁאֲלוּ
עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אִתְּתָר

halb wieder von ihnen entfernt haben muß, und bei der eigentlichen Entwicklung gar nicht gegenwärtig war. Ob er überhaupt als בכור an den gewöhnlichen Tagesbeschäftigungen nicht Theil zu nehmen hatte, ob er schon im Allgemeinen von ihren Ansichten über Josef differirte und daher an den Absichten und Berathungen, die sie nach Sichern geführt, nicht theilnehmen wollte, dürfte zweifelhaft sein. Wir werden noch B. 30 wieder darauf zurückkommen. — לא נכנו נפש ist ganz positiv. Einen solchen Gedanken, wie ihr eben angeregt, werden wir nicht ausführen. Ich, als der ältere Bruder, leide das nicht. Indem B. 22. nochmals seine Rede eingeleitet wird, scheint es erst Diskussion gegeben zu haben, worauf er dann, um sie zu beschwichtigen, mit dem andern Vorschlag hervortrat.

B. 23. Das ויקחרו steht erst nach dem Ausziehen des Rockes. Er hat überhaupt keinen Widerstand geleistet. Nur durch Bitten suchte er sie zu erweichen, wie wir aus Kap. 42, 21. wissen.

B. 25. וישארו עינים ist nie ein zufälliges, sondern ein absichtliches Ausschauen. Auch ihnen, da sie sich zum Essen niedersehten, ließ doch das Gefühl keine Ruhe. Sie schauten nach der Grube hin. — Die Ismaeliten waren ein verwandter Stamm und da dies keine „Kaufleute“ waren, die mit Allem und auch mit Menschen Geschäfte machten, so durften die Brüder, indem Josef den Ismaeliten verkauft wurde, erwarten, daß er bei ihnen bleiben und mit ihnen, nachdem sie ihre Gewürze in Mizrajim verkauft haben würden, in ihre Heimath, Arabien, zurückkehren würde. Es erklärt dies, weshalb die Brüder später gar keine Ahnung davon hatten, daß Josef in Egypten sein könne. Es würde dies sich noch mehr bestätigen, wenn, wie es immerhin möglich ist, und auch von Manchen so aufgefaßt wird, die Brüder ihn an die Ismaeliten verkauft hätten, von denen sie, wie gesagt, erwart-

Gilead kommende Karawane Iſſchmaeliten, und ihre Kameele Gewürze, Balsam und Lotus tragend; ſie waren im Begriff dieſ nach Mizrajim hinabzuführen.

26. Da ſprach Jehuda zu ſeinen Brüdern: Welch ein Vortheil iſt's, wenn wir unſern Bruder erſchlagen und ſein Blut verheimlichen!

27. Kommt, wir wollen ihn an die Iſſchmaeliten verkaufen, unſere Hand aber ſoll nicht an ihn rühren, denn er iſt doch unſer Bruder, unſer Fleiſch! Die Brüder gehorchten.

28. Inzwiſchen zogen midjanitiſche

יִשְׁמַעְאֵלִים בָּאָה מִגִּלְעָד וּנְמִלֵיהֶם
נִשְׂאִים נִבְאָת וְצָרִי וְלֹט הַחֲלִיבִים
לְהוֹרִיד מִצְרַיִם:

26. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל-אָחָיו מָה-
בַּצֵּעַ בִּי נַהַרְגֶנּוּ אֶת-אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת-
דָּמּוֹ:

27. לָכוּ וּנְמַכְרֶנּוּ לַיִּשְׁמַעְאֵלִים
וְיָדְנוּ אֶל-הַתְּהַרְבּוּ כִּרְאֲחֵינוּ בְּשָׂרֵנוּ
הוּא וְנִשְׁמְעוּ אָחָיו:

28. וַיַּעֲבְרוּ אַנְשֵׁים מִדְיָנִים סְחָרִים

ten durften, daß ſie ihn mit ſich in die Heimath nehmen würden, und dieſe es auch gethan hätten, wenn nicht inzwiſchen midianitiſche Kaufleute ſchon voraus gezogen wären, die ihn von den Iſſmaeliten auf Spekulation kauften und ihn dann in Egypten wieder verkauften. Dem würde dann anſcheinend der Bericht B. 56. entſprechen, demzufolge die Medaniten, vermuthlich gleichbedeutend mit Midianiten, ihn in Mizrajim verkauften. Wenn es dann Kap. 39, 1. heißt, daß Potiphar ihn von der Hand der Iſſmaeliten, die ihn dort hinabgebracht hatten, gekauft habe, ſo müßte dieſ dann nur indirekt verſtanden werden: vermittelt der Midianiten, an welche jene ihn verkauft hatten. Es dürfte dann aber darum auf die Iſſmaeliten dort, als die erſte Hand hingeblickt werden, in welche Joſef durch die Brüder gebracht worden war, weil eben dadurch die irriſche Meinung der Brüder motivirt iſt, die ihn gar nicht in Egypten erwarteten, eine Vorausſetzung, die zu dem Verſolg der Geſchichte nicht unweſentlich iſt. Da jedoch jedenfalls entweder B. 56, oder Kap. 39, 1. in uneigentlichem Sinne verſtanden werden muß, daß מִדְיָנִים aber viel weniger eine indirekte Vermittelung, als daß מִצְרַיִם אֶת מִצְרַיִם zuläſſt, wo vielmehr das אל, „nach Mizrajim hin“, nicht במצרים, in Mizrajim, ganz eigentlich eine indirekte Vermittelung ausdrückt; da ferner der Wortlaut des B. 28. durchaus berichtet, nicht die Brüder, ſondern dieſe midianitiſchen Kaufleute hätten Joſef aus der Grube gezogen und ihn an die Iſſmaeliten verkauft: ſo hat dieſe Auffaſſung viel mehr für ſich. Die Brüder wollten ihn an die Iſſmaeliten verkaufen, inzwiſchen kamen ihnen die Kaufleute zuvor, holten Joſef heraus, und verkauften ihn an die Iſſmaeliten. Immerhin meinten die Brüder, er befinde ſich in deren Händen und ſei mit ihnen in ihre Heimath zurückgekehrt. Es war gleichwohl eine ihnen unbekannte Zügung, daß dieſe ihn dennoch in Egypten verkauften. Der ganze Verkauf fällt gleichwohl den Brüdern zur Laſt, da er in ihrem Sinne geſchah, und ſie ihn gerne geſchehen ließen, ohne ihn zu hindern, was ihnen ja ein Leichtes geweſen wäre.

B. 26. מָה בַצֵּעַ, was böte uns der Tod unſeres Bruders für unſere Zwecke mehr Vortheile, als wenn wir ihn weit in die Fremde hin von uns entfernen!

Männer, Händler, vorüber, zogen und holten Josef aus der Grube, und verkauften Josef an die Fischmaeliten für zwanzig Silberstücke, und diese brachten Josef nach Mizrajim.

29. Als nachher Reuben zur Grube zurückkehrte und siehe, Josef war nicht in der Grube, da zerriß er seine Kleider,

30. kehrte wieder zu seinen Brüdern zurück, und sprach: Das Kind ist nicht da, und ich, wohin komme nun ich?!

31. Sie nahmen Josef's Rod, schlachteten einen Ziegenbock, tauchten den Rod in das Blut,

וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר
וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמַעֲאֵלִים
בְּעֶשְׂרִים כֶּסֶף וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף
מִצְרָיִמָּה:

29. וַיָּשָׁב רְאוּבֵן אֶל־הַבּוֹר וְהִנֵּה
אֶת־יוֹסֵף כֹּבֵד וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו:
30. וַיָּשָׁב אֶל־אָחָיו וַיֹּאמֶר הַיֵּלֶד
אֵינְנו וְאֲנִי אֲנָה אֲנִרְבֶּה:

31. וַיִּקְחוּ אֶת־כֶּתֶנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחַטוּ
שְׂעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת־הַכֶּתֶנֶת בְּדָמָם:

B. 30. וְאֲנִי כֹן, nicht אלך, nicht: wohin soll ich mich mit meinem Schmerze flüchten! Dazu liegt ja auch eigentlich kein Motiv vor. Er war ja nicht allein mit seinem Schmerze, hatte ja eine ganze Familie zu Schmerzensgenossen. כֹּן heißt ja auch wesentlich: in einen heimischen Ort sich begeben, in den man hingehört (verw. mit כֹּן (Job. 38, 11.) dem gewöhnlichen פֶּה, Ausdruck des Ortes, wohin ein Gegenstand gehört: hier; auch פֶּה, Mund, die Mündung, die sich öffnet, um das Hineingehörige aufzunehmen). Es drücken daher diese Worte vielmehr ein Scham- oder Reue-Gefühl aus das Gefühl eines zu erwartenden, begründeten oder unbegründeten, Bawurfes. Ich werde keine Stätte haben, wo ich werde ruhig sein, wo ich werde meine Augen aufschlagen können, alle Welt wird mich meiden. Was können nun die Motive zu einem solchen Gefühle gewesen sein? Möglich ganz einfach der Grund, daß er nicht mit der nöthigen Energie gegen das Verfahren aufzutreten angefangen. Er hatte die מצוה begonnen, ohne sie zu vollenden. Woher aber der Mangel dieser Energie, da er doch der Älteste war? Vielleicht weil er ja auch nicht rein von Makel gewesen, ihn noch das frische Bewusstsein einer Verirrung drückte. Das Bewusstsein der eigenen Schwäche raubte ihm die Kraft zu entschiedenerem Auftreten.

Es kann jedoch noch ein Anderes zu Grunde gelegen haben. Es war ja das Gefühl der Angst, das die Brüder zu dem Verbrechen getrieben, die Furcht, in der Selbstständigkeit von Josef überragt zu werden. Dieses Gefühl hätte auf natürlichem Wege Niemanden mehr als Reuben erfüllen müssen. Es waren ja in Jakob's Hause zwei Erstgeborne, Reuben und Josef, und zwar war Josef von der eigentlich beabsichtigten Frau. Der Verdacht mußte also bei dieser That hinsichtlich der Motive zunächst auf Reuben fallen. Deshalb hatte er sich ganz ferngehalten, deshalb fürchtete er, daß nun ein Jeder den Stein zuerst auf ihn werfen werde. Der Erfolg hat ja auch diese Bedenken scheinbar gerechtfertigt. Die Erstgeburt ward wirklich Reuben genommen und auf Josef übertragen.

32. schickten den verbrämten Rock, ließen ihn zu ihrem Vater kommen und sagen: Dies haben wir gefunden; erkenne doch, ob es der Rock deines Sohnes ist oder nicht.

32. וַיִּשְׁלְחוּ אֶת־כִּתְנֵת הַפְּסִים וַיָּבִיאוּ אֶל־אָבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מֵצָאנוּ הַכְּרָנָא הַכְּתָנֶת בְּבֶנֶךָ הֲוֵא אִם־לֹא:

33. Er erkannte ihn und sprach: Meines Sohnes Rock! Ein wildes Thier hat ihn verzehrt — zerrissen, zerrissen ist Josef worden!

33. וַיִּכְרָה וַיֹּאמֶר כְּתָנֶת בְּנֵי חַיָּה רָעָה אֲכָלָהּ: טֹרֵף טֹרֵף יוֹסֵף:

34. Da zerriß Jaakob seine Kleider, legte einen Sack an seine Lenden und hielt sich in Trauer um seinen Sohn viele Tage.

34. וַיִּקְרַע וַיַּעֲקֹב שְׂמֹלְתּוֹ וַיֵּשֶׁם שָׁק בְּמַתְּנָיו וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ יָמִים רַבִּים:

B. 32. Sie schickten den Rock nicht direkt, sondern ließen ihn durch Andere erst in andere Häuser und dann erst zum Vater kommen.

B. 33. וְיִכְרָה vergegenwärtigt ihm den Verlust, טֹרֵף טֹרֵף das Entsetzliche des Vorgangs, — er sieht den Sohn, das geliebte Kind, den blühenden Jüngling in den fletschenden Zähnen des Raubthieres: zerrissen, zerrissen ist Josef worden!

B. 34. וַיִּקְרַע שְׂמֹלְתּוֹ. Nur bei sehr seltenen Vorgängen, — wie noch bei Josua in Ai (Kap. 7, 6.) und bei den Brüdern (1. B. M. 44, 13.) — findet sich קרע שְׂמֹלֶת. In der Regel sonst בגד. בגד ist das Kleid, welches den Menschen in seinem äußern Erscheinen darstellt (daher בגיד: vollständig zu einer Scheinhülle werden, ein בגד ist nichts als ein בגד von einem Menschen, wir meinen den Menschen zu haben und haben nur ein Kleid!). Schmerz, Trauer, Scham drücken durch einen Riß in's Gewand aus: daß in die äußeren Beziehungen des Menschen ein Riß gekommen; seine Ehre, sein Glück hat einen Riß erlitten. Daher auch Ausdruck für אבלות. — אבל und seine verwandten Wurzeln drücken alle eine Dunkelheit, Unklarheit aus. אפל die Dunkelheit der Nacht. אול, die Wurzel von אויל, ein Narr, und אויל vielleicht. Es giebt zweierlei Narren auf Erden. Den einen, der jeden Augenblick seine Meinung wechselt, dem alles unklar ist, der daher Ja und Nein sagt, je nachdem es ihm einfällt. Es ist dies der unklare, buntscheckig phantastische Narr: אויל. Den Zweiten, sein Gegenpart: der beschränkte Mensch, der steif in einer einmal gefassten Meinung verharret, der sich durch Nichts überzeugen läßt, sich fest auf seine zwei Füße stemmt, der Lenden-Narr: (כסיל). Die Partikel אבֵּל tritt immer, dem noch eben für wahr und entschieden Gehaltene, es beschränkend, entgegen. Wenn nun Etwas geschehen ist, wodurch allem Glück, jedem hellen Strahl, jeder Heiterkeit und jedem festen Schritt auf Erden ein „Aber“, ein אבֵּל! entgegengesetzt wird, da ist אבלות: Trauer. Der Ausdruck dieser Trauer: קריעה, Gegensatz von שלום, dem Zustand ungestörten Wohles, eigentlich ja des Ganzseins. שמלה ist nun vorzugsweise das Gewand, das den nackten Leib berührt, שמלתו לעורו, (— daher wohl auch Waschen zur Sauberkeit mehr כבס שמלות, während טבילה von טומאה כבים בגדים: —). Jakob zerriß seine Gewänder

35. Alle seine Söhne und alle seine Töchter erhuben sich um ihn zu trösten; er aber weigerte sich, Trost anzunehmen, und sprach: Denn ich will zu meinem Sohne trauernd in das Grab steigen! Und so beweinte ihn sein Vater.

35. וַיִּקְמוּ כָל-בָּנָיו וְכָל-בָּתוּלוֹתָיו לְנַחֲמוֹ וַיִּמְאֵן לְהַתְנַחֵם וַיֹּאמֶר קִרְ אֲרָד אֶל-בְּנֵי אָבִי שְׂאֵלָה וַיִּבְךְ אֹתוֹ אָבִיו:

bis auf den nackten Leib und legt, statt eines sich sanft anschmiegenden Gewandes, ein härenes (קש bezeichnet den Stoff, Ziegenhaare, aus welchem Säcke gemacht wurden), also Etwas an, was den Menschen bei jeder Bewegung unangenehm berührt und ihn, wenn er einmal fröhlich sein will, unaufhörlich daran erinnert, er habe kein Recht dazu fröhlich zu sein. Deshalb auch ויהאבל, er hielt sich in der Trauer, hielt sich stets das „אבל!“ „Aber — Josef ist nicht da!“ entgegen.

B. 35. Alle seine Söhne und alle seine Töchter: wohl die Schwiegertöchter „standen auf“, nicht gingen, kamen, sondern „standen auf“, ihn zu trösten. Aufstehen zu einer That setzt überall einen vorangehenden Entschluß, eine Ermannung voraus. Sie waren also bis dahin selbst in Schmerz versunken gewesen; hatte doch Niemand so viel Schmerz zu empfinden, als eben sie, die Tröstenden. Einen alten Vater untröstlich vor sich zu sehen, jeden heitern Gedanken sich als Sünde anrechnend, da mußte selbst der hartgefotteste Bösewicht das Gefühl der quälendsten Reue empfinden, selbst so trostlos werden, daß er selbst des Trostes bedürfte, nicht aber Trost zu bringen vermöchte. Warum hat aber Keiner den Balsam in die Wunde geträufelt und gesprochen: er lebt? Antwort: Weil dies die größte Grausamkeit gewesen wäre. Ein zerrissenes Kind ist für das Bewußtsein der Eltern nicht verloren, ein ungerathenes mehr als verloren. Wer nicht den Schmerz tausendfach erhöhen wollte, der mußte schweigen, bis einmal Josef wiederkehren würde und dann die Freude über den Wiedergefundenen und die Thatsache der Wiederkehr selbst den Gedanken des geübten Verbrechens mildern würden. So hätte er zu dem Einen noch Elf Söhne in Einem Augenblick verloren.

Er weigerte sich להתנחם נחם. Siehe: (1. B. M. 6, 6.). Trösten kann man Niemanden, man kann ihm nur Trostgründe geben, die er sich selbst zu Gemüthe nehmen und damit eine Umstimmung seiner Stimmung bewirken muß; er aber weigerte sich, es auch nur zu versuchen, diese Umwandlung an sich zu vollbringen. כי ארד אל בני אבל, nicht als ob der Gram ihn tödten sollte, sondern er glaubte bis an sein Grab trauern zu müssen: sein Sohn darf ihn nicht heiter wiedersehen. Jakob mochte sich auch nach seiner Auffassung Vorwürfe machen. Nach einem so schrecklichen Vorgange hält das Gemüth sehr scharfe Abrechnung und verzeiht sich auch das Leisefte nicht. — ויבך אתו אביו, nicht עליו, sondern אהו. בכה verw. mit בקע, פקע, פקח, Alles ein Ausbrechen, ein Freiwerden aus einem Innern. בכה: die Wirkung eines hervorbrechenden Gefühls. על בכה: über eine äußere Veranlassung. את בכה, den Gegenstand gleichsam hinausweinen, ihn fortwährend im Herzen tragen, und die Wirkung dieses im Herzen Tragens durch eine von Zeit zu Zeit sich in's Auge stehende Thräne äußern. Er trägt ihn im Herzen, auch wenn er nicht weint. (יזע-בבקע בכה) Thräne ist der Schweiß der arbeitenden Seele, Schweiß ist die Thräne

36. Die Medaniten aber hatten ihn nach Mizrajim hin verkauft, an Potiphar, Pharao's Hofbedienten, den Fürsten der Küche.

36. וְהַמְדָּנִים מָכְרוּ אֹתוֹ אֶל-מִצְרַיִם לְפֹטִיפָר סָרִיס פְּרֵעָה שָׂר הַטְּבָחִים: פ

Kap. 38. V. 1. In dieser Zeit ging

לח רבעי. 1. וַיְהִי בַּעַת הַהוּא וַיֵּרֶד

des arbeitenden Leibes). Bezeichnend steht hier die Thräne zuletzt. Jakob jammerte nicht und schrie nicht. Das ויכך bezieht sich auf die spätere Zeit. Wenn die Andern heiter waren, stahl sich verstoßen eine Thräne in das Auge des Vaters. —

V. 36. סָרִיס bezeichnet einerseits unzweifelhaft eine Verstümmelung des Körpers, die der Fähigkeit beraubt Nachkommen zu erhalten, andererseits ebenso unzweifelhaft bloß: Diener. Eben dieser Potiphar war ja verheirathet und war ja, wahrscheinlich, אסנה seine Tochter. סָרִיס verwandt mit זרז, שרש. זרז: behend, rüstig in Bewegung sein, Etwas rasch fördern. זרז: ein Thier, das rasch, gelenk in den Lenden ist, rasch läuft. Aehnlich wie זרז von זרז ebenso סָרִיס rabb. von סָרִיס: ein Agent, der Etwas für den Andern betreibt und fördert. שרש ist auch im Grunde nichts Anderes; denn die Wurzel ist der „Agent“ der Bäume. Von שרש ist auch שרשרת, Kette, das ist: Vermittlerin zwischen zwei verschiedenen Theilen desselben Objekts. Demgemäß heißt סָרִיס im Allgemeinen: Agent, speciell: Hofagent, Hofdiener, irgend ein Angestellter in nächster Umgebung des Fürsten, der für die prompte Herbeischaffung der fürstlichen Bedürfnisse zu sorgen hat. Die andere Bedeutung: entmannt, ergiebt sich analog, wie שרש auch das Entgegengeetzte: Entwurzeln bedeutet, עקר, Wurzel, und עקר sproßlos, kinderlos, ohne Wurzelkraft für ein künftiges Menschengesein, so auch סָרִיס: Einer, der in Fortförderung, Fortsetzung des Menschengeschlechtes gehemmt ist. Potiphar war also Pharao's Hofbeamter und zwar שר הטבחים: Oberhofkochmeister der ägyptischen Majestät. Indem wir hier in den bedeutendsten alten Staat eingeführt werden, der für die Bildung der alten Völker so bedeutsam geworden, ist es charakteristisch, sogleich am Eingange einen „Fürsten“ der Küche, Bäcker, Schenke zu finden. Sagen dürfen wir uns, daß selbst in den entartetsten Zeiten der jüdischen Geschichte wir solche Chargen nicht finden. Wer dem Fürsten den Becher, den Teller u. kredenzte, war und blieb ein ganz gewöhnlicher Mensch. Nur in Staaten, in welchen, wie im alten Egypten, den Fürsten ein göttlicher Nimbus umfließt — sehen wir doch noch auf ägyptischen Bildern den König vor dem Göttlichen seiner eigenen Majestät knien — werden auch eines Abglanges dieses Nimbus theilhaftig, die in nächste Berührung mit der geweihten Person kommen. Ist der König ein Gott, so wird sein „Truchseß“ (Trog-Seßer) ein Ministrant des Göttlichen, und der Koch: ein „Fürst der Küche“. Ist dies eine heitere Seite des Amtes, so hat es zugleich eine entseßliche Zusammenstellung: der Viehschlächter war zugleich der Menschenschlächter. So der Oberhofmenschen-schlächter Nebusaradon (Kön. II. 25, 9.).

Kap. 38. V. 1. In dieser Entfernung Juda's von seinen Brüdern dürfen wir das Symptom einer Spannung oder Spaltung erkennen, die denn doch in Folge der an Josef verübten That unter den Brüdern entstanden, und sich am entschiedensten gegen

Jehuda fern hinab von seinen Brüdern, und entfernte sich bis zu einem Manne aus Abulam, der Chira hieß.

2. Dort sah Jehuda die Tochter eines Kaufmannes, der Schua hieß, die heirathete er und kam zu ihr.

3. Sie empfing und gebar einen Sohn; er nannte ihn: Er.

יְהוּדָה מָאֵת אָחָיו וַיֵּט עַד-אִישׁ
עַד-לָקֵי וַיִּשְׁמֹן חִירָה:

2. וַיִּרְאֶה שָׂם יְהוּדָה בַּת-אִישׁ כְּנַעֲנִי
וַיִּשְׁמֹן שָׂוַע וַיִּקַּחָהּ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ:

3. וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ
עֵר:

Juda richtete, unter dessen, als des, wie es scheint, Einflußreichsten, Vorschlag und Leitung sich der traurige Vorgang vollzogen hatte. Schwer übrigens sehen wir das Unrecht in Juda's eigenem Familienkreise gebüßt. Frau und Söhne starben, und was noch herber ist, die Söhne starben, weil sie vor Gottes Augen schlecht gewesen.

Wenn übrigens Juda's Vergehen mit Thamar einerseits auch hier ein Moment offenbart, welches dem sittigenden Einfluß des künftigen Gottesgesetzes vorbehalten blieb, so sehen wir doch eben gleichzeitig auch ihn nur in einer Monogamie leben, sehen ihn zu dieser Abirrung nur nach dem Tode seiner Frau kommen, und sehen endlich bereits vor der Gesetzgebung eine Institution durch die Sitte in Jakob's Hause geheiligt, die durch und durch auf dem sittlichsten Begriffe der Ehe und des Familienlebens zu beruhen scheint.

Daß die Ehe ihren sittlichen Charakter nur in ihrem Endziel, der Erzeugung und Herananziehung der Kinder (פרו ורבו) findet; daß eine Ehe, die dieses Ziel nicht erreicht, wesentlich in ihrem sittlichen Charakter getrübt erscheint; daß ferner der Begriff eines Familienkreises, d. i. eines Vaterhauses mit den ihm entstammenden Zweigen zusammen eine spezifische Individualität am Baume der Menschheit, eine charakteristisch einheitliche moralische Person dergestalt bilde, daß alle in ihm und aus ihm entstehenden Häuser an dem Ausbau eines bestimmten Grundtypus menschlicher Geistigkeit und Gestaltung gemeinschaftlich arbeiten, also, daß, wenn eine Ehe in eben diesem ihrem höchsten sittlichen Endzweck, dem Fortbau des Menschengeschlechtes in einer bestimmten durch die Familieneigenthümlichkeit gegebenen Richtung, mit dem kinderlosen Tode eines Gliedes mangelhaft geblieben, dieser sittliche Charaktermangel der Ehe durch Fortsetzung derselben mit der hinterbliebenen Wittve von einem der nächsten Familienglieder nachträglich ergänzt werden kann und soll: diese, den höchsten sittlichen Charakter der Ehe und die höchste sittliche Dignität der Familie ausprechenden Gedanken scheinen der großen Institution des *Sibbum* zu Grunde zu liegen, der wir schon hier, in dieser frühesten Zeit des Jakobshauses, in vollster Geltung begegnen. Obgleich Wittve des Verstorbenen, erscheint Thamar als die noch Angetraute des überlebenden Hauses (ויקרא) und zwar in solcher Schärfe, daß ihr vermeintliches Vergehen (B. 24.) als Ehebruch geahndet werden soll, in Beziehung zu einem nächsten Familiengliede aber so sehr das ursprünglich durch den Verstorbenen geknüpfte Eheband fortbauert, daß es zur Fortsetzung derselben keiner besonderen Anheftung bedarf, sondern dieselbe sich einfach vollzieht: רבא על כמתו בין בשוגג וכו' קנה

4. Sie empfing wieder und gebar einen Sohn; den nannte sie Dnan.

5. Sie gebar noch einen Sohn und nannte ihn Schela, und er war in Kesib als sie ihn gebar.

6. Jehuda nahm seinem Erstgeborenen Er eine Frau, die Thamar hieß.

7. Er, der Erstgeborene Jehuda's, war aber böß in Gottes Augen und Gott ließ ihn sterben.

8. Da sprach Jehuda zu Dnan: Komme zu deines Bruders Frau und erfülle die Schwagerehe an ihr und stelle eine Nachkommenschaft deinem Bruder her.

9. Dnan wußte, daß ihm nicht die Nachkommenschaft werden würde; so oft er daher zu seines Bruders Frau kam vernichtete er es zur Erde um seinem Bruder keine Nachkommen zu gewähren.

10. Gott mißfiel was er gethan, und er ließ auch ihn sterben.

11. Da sprach Jehuda zu seiner Schwiegertochter Thamar: Bleibe Wittwe in deines Vaters Hause, bis mein Sohn Schela groß sein wird; denn er dachte: er könnte auch wie seine Brüder sterben. Thamar ging und blieb im Hause ihres Vaters.

12. Nach langer Zeit starb Schua's Tochter, Jehuda's Frau; da suchte Jehuda Trost und ging hinauf zu seinen Schaaffsheerern, er und sein Freund Chira aus Udulam, nach Thimna.

4. וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֹתוֹ שְׁמוֹ דָּנָן:

5. וַתִּסַּף עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֹתוֹ שְׁמוֹ שֵׁלָה וְהָיָה בְּכֹזֵב בְּלִדְתָהּ אֹתוֹ:

6. וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעַר בְּכוֹרוֹ וַשְׁמָהּ תָמָר:

7. וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוּדָה רָע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיִּמָּתוּ יְהוָה:

8. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְדָנָן בֶּן אֵל-אִשְׁתִּי אַחִיךָ וַיְבִיטוּ אֲתָהּ וְהָקָם וַרַע לְאַחִיךָ:

9. וַיִּדַע דָּנָן כִּי לֹא לוֹ יְהִיָה הַזָּרַע וְהָיָה אִם-בָּא אֵל-אִשְׁתִּי אֲחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נִתְחַזַּרַע לְאַחִיו:

10. וַיִּרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּמָּת גַּם-אֹתוֹ:

11. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר בְּלָתוֹ שְׁבִי אֶל-מִנְהַ בֵּית-אָבִיךָ עַד-יִגְדַּל שְׁלָה בְנֵי כִי אֹמֵר פְּנֵי-יָמוֹת גַּם-הוּא בְּאֲחִיו וַתֵּלֶד תָּמָר וַתֵּשֶׁב בֵּית אָבִיהָ:

12. וַיִּרְבוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בֵּית-שׁוּעַ אִשְׁתִּי-יְהוּדָה וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל-גְּזוֹן צֹאנָו הוּא וְחִירָה רֵעֵהוּ הָעֶדְלָמִי תְּמַנָּה:

Jehamoth 43, b.; ein Verhältniß, das zur gerechten Würdigung Thamar's nicht unberücksichtigt bleiben dürfte. — Ob übrigens die Wurzel כבם ihre Grundbedeutung in der Lautverwandtschaft mit קום (Vgl. z. B. יין ין גפן — קול יבל —) findet, und demgemäß כבם der Grundbedeutung nach so viel als קים, aufrecht halten, aufrichten, wäre — ורקם ורק — wollen wir nur als eine Möglichkeit berühren.

13. Da wurde Thamar erzählt: Siehe, dein Schwiegervater geht hinauf nach Thimna seine Schaafse zu scheeren.

14. Da legte sie ihre Wittwenkleider ab, bedeckte sich mit einem Schleier und verhüllte sich, und setzte sich an eine offene Aussicht, welche am Wege nach Thimna lag; denn sie hatte gesehen, Schela war groß geworden und sie war ihm nicht zur Frau gegeben worden.

15. Jehuda sah sie und hielt sie für eine Buhlerin, denn sie hatte ihr Gesicht bedeckt.

16. Er lenkte ihr zu in den Weg ein und sprach: Gestatte doch daß ich zu dir komme, denn er wußte nicht, daß sie seine Schwiegertochter war. Da sprach sie: Was giebst du mir, wenn du zu mir kommst?

17. Er sprach: Ich werde ein Ziegenböckchen von den Schaafen schicken. Wenn du ein Pfand giebst bis du schickst, erwiederte sie.

18. Welches Pfand soll ich dir geben? sagte er. Sie sagte: Dein Siegel und deine Schnur und den Stab, den du in der Hand hast. Er gab es ihr, kam zu ihr und sie empfing ihm.

19. Sie stand auf und ging, legte ihren Schleier ab und zog ihre Wittwenkleider an.

20. Jehuda schickte das Ziegenböckchen durch seinen Freund aus Abulam, das Pfand aus der Hand der Frau zu nehmen; er fand sie aber nicht.

21. Er erkundigte sich bei ihren Ortsleuten: Wo ist die Buhlerin, sie war in der Aussicht an dem Wege? Sie sagten: Hier war keine Buhlerin.

13. וַיַּגֵּד לְחָמָר לְאִמּוֹ הִנֵּה חָמָר עָלֶיהָ חֲמֻנָתָהּ לָגוּ צֹאנָיו:

14. וַחֲסֹר בְּגָדֶיהָ אֶלְמְנוּתָהּ מִקְעָלֶיהָ וַחֲבָס בַּצַּעִירָה וַחֲתָעֶלְףָהּ וַחֲשָׁב בְּפִתְחַח עֵינָיו אֲשֶׁר עַל־דֶּרֶךְ חֲמֻנָתָהּ בִּי רְאִיתָהּ כִּי־נִבְלָה שְׁלָהּ וְהוּא לְאִנְיָתָהּ לֹא לְאִשָּׁה:

15. וַיִּרְאֶה יְהוּדָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְתָהּ פָּנֶיהָ:

16. וַיֵּט אֵלֶיהָ אֶל־הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר הֲבָה נָא אָבוֹא אֵלֶיךָ בִּי לֹא יָדַע כִּי כִלְתּוֹ הוּא וַחֲמָר מִה־תִּתֶּן־לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי:

17. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי־עֵיִם מִן־הַצֹּאן וַחֲמָר אִם־תִּתֶּן עֶרְבוֹן עַד שְׁלַחְךָ:

18. וַיֹּאמֶר מָה הָעֶרְבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן לָךְ וַחֲמָר חֲתָמָהּ וּפְתִילָהּ וּמִטָּהּ אֲשֶׁר בְּיָדָהּ וַיִּתֶּן־לָהּ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַתְּהַר לּוֹ:

19. וַתִּקַּם וַתֵּלֶךְ וַחֲסֹר צִעִפָּהּ מִקְעָלֶיהָ וַחֲלָבֶשׁ בְּגָדֶיהָ אֶלְמְנוּתָהּ:

20. וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת־גְּדִי הָעֵיִם בְּיַד רַעְיוֹ הָעֵדֹלָמִי לְקַחַת הָעֶרְבוֹן מִיַּד הָאִשָּׁה וְלֹא מָצָאָהּ:

21. וַיִּשְׁאַל אֶת־אֲנָשָׁי מִקְמָהּ לְאִמּוֹ אַיֵּה הַקְּדוּשָׁה הוּא בְּעֵינָיו עַל־הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמְרוּ לֹא־הָיְתָה בָּוָה קְדוּשָׁה:

22. Er kehrte zu Jehuda zurück und sprach: Ich habe sie nicht gefunden, und auch die Ortsleute haben gesagt: hier war keine Buhlerin.

23. Da sprach Jehuda: Mag sie es hinnehmen! Sonst werden wir noch zum Gespötte. Ich habe ja dieses Böckchen geschickt, und du hast sie nicht gefunden!

24. Ungefähr um drei Monate wurde dem Jehuda berichtet: Deine Schwiegertochter Thamar hat Unzucht getrieben und sie ist auch unzüchtig empfangen. Jehuda sprach: Führet sie hinaus, daß sie verbrannt werde.

25. Sie ward hinausgeführt — sie hatte aber zu ihrem Schwiegervater geschickt: Dem Manne, dem diese gehören, habe ich empfangen! Sie ließ ihm sagen: Erkenne doch, wem diese, das Siegel und die Schnüre und der Stab, gehören!

26. Jehuda erkannte sie und sprach: Sie ist gerechter als ich, deshalb, weil ich sie meinem Sohn Schela nicht gegeben habe! Er erkannte sie jedoch nicht weiter.

27. Zur Zeit ihrer Niederkunft waren Zwillinge in ihrem Schooße.

28. Als sie gebar, streckte Einer eine Hand, da nahm die Hebamme und knüpfte einen Purpurfaden um seine Hand, damit zu sagen: der ist zuerst gekommen.

29. Kaum aber wollte er seine Hand zurückziehen, war sein Bruder herausgekommen, da sprach sie: Was hast du deinetwegen für eine Bahn gebrochen! Er nannte ihn Perez.

30. Nachher kam sein Bruder, der den Purpurfaden an der Hand hatte; den nannte er Serach.

22. וַיָּשָׁב אֶל־יְהוּדָה וַיֹּאמֶר לֹא מָצָאתִיהָ וְגַם אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא־הָיְתָה בְּזֶה קְדֻשָּׁה:

23. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הִתְקַח־לָהּ פֶּן נִהְיֶה לְבוֹז הַגֵּזֶה שְׁלַחְתִּי הַגִּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מָצָאתָה:

24. וַיְהִי וּבְמִשְׁלַשׁ חֳדָשִׁים וַיִּגַּד לְיְהוּדָה לֵאמֹר וְנָתַתְּ תָמָר בְּלִחְךָ וְגַם הֵנָּה הָרָה לְזַנוּנִים וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הֲוֹצִיאוּהָ וְתִשְׂרֶף:

25. הוּא מוֹצֵאתָ וְהִיא שְׁלַחָה אֶל־חַמִּיָּה לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר־אַלְהָ לִּי אֲנִי הָרָה וְהֵאמֵר הַכֹּרֵנָה לְמִי הַחַתָּמֹת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה:

26. וַיַּגֵּד יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צִדְקָה מִמֶּנִּי כִּי־עַל־כֵּן לֹא־נִתְּתִיהָ לְשַׁלָּה בְנִי וְלֹא־יִסָּף עוֹד לְדַעְתָּה:

27. וַיְהִי בַעֵת לְדַחְתָּהּ וְהֵנָּה תְאוֹמִים בְּבֶטְנָה:

28. וַיְהִי בְלְדַחְתָּהּ וַיִּתֵּן יָדוֹ וְהִתְקַח הַמַּיְלֶדֶת וְהִתְקַשֵּׁר עַל־יָדוֹ שָׁנִי לֵאמֹר זֶה יֵצֵא רֵאשֹׁנָה:

29. וַיְהִי וּבְמִשְׁיֵב יָדוֹ וְהֵנָּה יֵצֵא אַחִיו וְהֵאמֵר מַה־פָּרַצְתָּ עָלַי פָּרָץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּרֶץ:

30. וְאַחֵר יֵצֵא אַחִיו אֲשֶׁר עַל־יָדוֹ הַשֵּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ זֵרַח:

Kap. 39. V. 1. Josef war inzwischen nach Mizrajim hinabgeführt worden, und Potiphar, ein Hofbedienter Pharaos, der Fürst der Köche, ein mizrischer Mann, kaufte ihn aus der Hand der Jischmaeliten, die ihn dorthin hinabgebracht hatten.

2. Da war Gott mit Josef, er ward ein Alles glücklich ausführender Mann, und ward dies in dem Hause seines mizrischen Herrn!

3. Als sein Herr gewahrte, daß Gott mit ihm war, und Alles, was er that, Gott durch seine Hand gelingen ließ:

4. da fand Josef Gunst in seinen Augen, so daß er ihn selbst bedienen mußte,

לט המש: 1. ויִסְרָף הוֹרַד מִצְרַיִמָּה

וַיִּקְנֵהוּ פּוֹטִיפָר קָרִים פְּרֹעָה שָׂר

הַטְּבָחִים אִישׁ מִצְרֵי מִדְּ

בְּיַשְׁמַעֲאֵלִים אֲשֶׁר הוֹרְדוּהוּ שָׂמָּה:

2. וַיְהִי יְהוָה אִתּוֹ יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ

מַצְלִיחַ וַיְהִי בְּבֵית אֲדֹנָיו הַמִּצְרָיִי:

3. וַיֵּרָא אֲדֹנָיו כִּי יְהוָה אִתּוֹ וְכֹל

אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מַצְלִיחַ בְּיָדוֹ:

4. וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֵן בְּעֵינָיו וַיִּשְׂרָתָה

Kap. 39. V. 1. Wiederholt wird von Potiphar hervorgehoben, daß er ein *איש מצרי* gewesen, eine Eigenschaft, die sich ja von einem Beamten am ägyptischen Hofe in Egypten von selbst verstünde. Wir kennen jedoch den Gegensatz, in welchem die Ägypter zu dem ganzen übrigen Völkercomplex gestanden, kennen insbesondere den Hochmuth, mit welchem sie auf nomadische Völker hinablickten. Einen noch tiefern Gegensatz bildet die Sitte und Lebensweise des Ägypters zu dem „ibrischen Jüngling“, wie er später genannt wird. Das Wort *מצרי* weist uns auf diesen Gegensatz hin und macht uns die Versuchung klar, in welcher sich der Jüngling befinden mußte, in Mitten eines ägyptischen Hauses und bei einer ägyptischen Herrschaft der reine Jüngling zu bleiben, also, daß Gott ihn würdigte, ihm nahe zu sein. Es läßt uns dieses Wort auch das Uebermaß von Geist und Geschicklichkeit errathen, das dazu gehörte, daß ein aus asiatisch nomadischen Händen gekaufter, asiatisch nomadischer Sklavenjüngling bei einem Potiphar, einem königlichen Beamten, der noch dazu ein Ägypter war, in solche Gunst gelangte.

V. 2 — 4. Dreimal heißt es *ויהי*. Die Welsen bemerken: die Brüder, erwachsen, zu Hause, in väterlicher und Geschwister-Gemeinschaft, bedurften der besonderen Gottes-Nähe nicht; allein Joseph, der isolirte, verstoßene, in eine solche Umgebung verstoßene Jüngling, er bedurfte des besonderen Gotteschutzes. Darum wanderte Gott mit ihm, und so ward er denn der treffliche Mensch, zu dem er schon immer die Anlage in sich trug, und der nur eben solcher Ereignisse bedurfte, um völlig geweckt und rein von all den kleinen irdischen Schwächen hervorzutreten, die ihm in glücklicher Umgebung noch anhaftend gewesen. Wenn Gott mit Josef war, so kann dies nur sein, weil Josef mit Gott war. Wenn die Ziele, die der Mensch anstrebt, mit Gottes Zielen zusammen fallen, so gestaltet Gott die Verhältnisse der Erreichung dieser Ziele günstig und förderlich.

(*לח* verwandt mit *שלח*, vielleicht auch *סלח*. *שלח*: schicken, zu einem Ziele hin bewegen. *לח* vielleicht: fahren lassen; die unverziehene Sünde ist ein Hemmnis im Lebens-

und endlich setzte er ihn über sein Haus, und gab Alles, was er hatte, in seine Hand.

אֹתוֹ וַיִּפְקְדֵהוּ עַל-בֵּיתוֹ וְכָל-יִשְׁלוֹ
נָתַן בְּיָדוֹ:

5. Da war es nun, seitdem er ihn in sein Haus, und über Alles, was er hatte, als Verwalter eingesetzt, segnete Gott das Haus des Mizri in Josef's Veranlassung; Segen Gottes war in Allem, was er hatte, im Hause und auf dem Felde.

5. וַיְהִי מֵאִזְּ הַפְּקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ
וְעַל כָּל-אֲשֶׁר יִשְׁלוֹ וַיִּבְרַךְ יְהוָה אֶת-
בֵּית הַמִּצְרִי בְּגִלְל יוֹסֵף וַיְהִי בְרַבַּת
יְהוָה בְּכָל-אֲשֶׁר יִשְׁלוֹ בְּבַיִת וּבְשָׂדֶה:

6. Alles Seine überließ er in Josef's Hand, und wußte neben ihm von Nichts als von dem Brode, das er

6. וַיַּעֲזֹב כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ בְּיַד-יוֹסֵף
וְלֹא-יָדַע אֹתוֹ מֵאוֹמָה כִּי אִם-תִּלְחַם

lauf des Menschen, er wird angehalten, סליחה löst den Knoten und gestattet einen ungehinderten Fortgang. צלח ist: ein Hindernisse überwindendes Fortschreiten zum Ziele.) Josef ward ein Mann, der Alles, was er unternimmt, glücklich zum Ziele führt. Da überwand der Mizri den Widerwillen gegen den Zwri und nahm ihn sogar in sein Haus, wies ihm in seiner Nähe Beschäftigung an. Und als nun, B. 3., auch dort sein Herr sah, daß auch dort „Gott mit ihm war“ und Alles, was er unternahm, Gott gelingen ließ — es war dies die erste Gottoffenbarung in einem mizrischen Kreise; in einem Kreise, in welchem das Gute und Sittliche nichts galt, zeigt sich plötzlich ein Jüngling, der arm und in tiefster Erniedrigung war, und dem doch Alles gelang, weil er es that, zeigt sich mit einemmale die segnende Kraft eines reinen und sittlichen Willens — da fand endlich Josef הן in seinen Augen, so daß er ihn zuerst zu seinem persönlichen Diener erhob und ihn dann zum Verwalter seines ganzen Hauses machte. מצא הן. (Siehe zu Kap. 6, 8.).

B. 5. פקד (verwundet mit כגר): einen Gegenstand, mit seinen Beziehungen und einzelnen Verhältnissen bekleidet, sich vergegenwärtigen. Daher derjenige, dem ein Gegenstand in Obhut gegeben werden, der also dessen Verhältnisse überwachen und erhalten soll: הפקיד, und Jemandem Angelegenheiten zu überwachen und zu versorgen übergeben: הפקיד. — ש' verwandt mit קשה und גשש: das Harte, Feste, Tastbare, Reelle. — גלל von בגלל, verwandt mit קלל, כלל. גלל: sich um seine Axe drehen, also den Schwerpunkt in sich haben, ohne Punkt der Reibung und des Hindernisses auf der Fläche, auf der man sich bewegt. Daher einseits קל: was nirgends einen Anhaltspunkt hat, in seiner Fortbewegung nirgends aufgehalten wird, das Leichte; andrerseits כלל: umfassen, alles Seinige in sich tragen. Allesvermittelnde Herbeiführen, Veranlassen, wird bildlich als eine drehende Kreisbewegung gedacht; es wird gleichsam das Verhältniß in seinem Mittelpunkte gefasst und ihm die beabsichtigte Wendung gegeben; so auch סבב. — מאומה: so wie מהומה von המם, so dürfte מאמה von אמם, der Wurzel von אמ, Mutter, und אמ, wenn, stammen. Wenn nun dem אמ die Bedeutung: „Bedingung eines werdenden Seins“ innewohnt, so wäre מאומה der Zustand, der etwas werdendes bedingt. Es ist der Anfang eines Seins. Dies ist aber vollständig Das, was wir durch „Etwas“ bezeichnen: „mehr als

aß — und dabei war Josef schön von Gestalt und schön von Anblick!

7. So war es, nach diesen Vorgängen, da hub die Frau seines Herrn ihre Augen zu Josef auf und sprach: Lege dich zu mir!

8. Er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr weiß neben mir um Nichts was im Hause vorgeht, und Alles, was ihm ist, hat er in meine Hand gegeben;

9. in diesem Hause ist Niemand

אשר הוא אוכל ויהי יוסף יפה תאר
ויהי מראה:

ש. 7. ויהי אחר הדברים האלה
והשוא אשת אדניו אחיעינה אל-
יוסף והיאמר שכבה עמי:

8. ויאמר ויאמר אל אשת אדניו
הן אדני לא ידע אתי מה בבית וכל
אשר ישלן נתן בידוי:

9. איןנו גדול בבית הזה ממיני

Nichts und doch noch nichts Vollendetes“. Der Uebergang von Nichtsein zu dem definitiven Sein: מאומה, Etwas. — רור, Reihe: das harmonische Ebenmaß der Glieder. — פח, פח hauchen, פע, strahlen. Der Begriff des Schönen wird also im Hebräischen nicht objectiv, als Beschaffenheit des schönen Wesens, sondern als der Eindruck bezeichnet, den es auf den Beschauer macht; Schönheit wird als Hauch und Strahl begriffen, mit welchem das Schöne auf das Gemüth wirkt. Höchst bezeichnend erscheint nun die Bemerkung von Josef's Schönheit, die wir gleich am Beginn der Erzählung als das Erste hätten erwarten sollen, womit sich der Unbekannte der Herrschaft empfahl, und die ja in der That der erste Empfehlungsbrief eines Unbekannten ist, ganz zuletzt. Es dürfte dies insbesondere für den weiteren Verlauf von Bedeutung sein. Es dürfte nemlich für einen Josef eine weit größere Versuchung sein, wenn ein nicht gewöhnliches Weib ihn zu verführen versucht. Es wird uns daher erzählt, daß nicht zunächst Josef's Schönheit, sondern die glänzenden Erfolge seines Geistes, die ihn vom niedrigen Sklaven fast zum Herrn seines Herrn erhoben, den gewinnenden Eindruck auf seine Herrin gemacht. Seine Schönheit gab diesem Eindruck nur die überwältigende Steigerung. אחר הדברים האלה heißt es daher im folgenden Verse. Alles Bisherige hatte dazu beigetragen.

8. ויאמר ויאמר אל אשת אדניו, er hat das unbegrenzte Vertrauen zu meiner Geschicklichkeit. וכל אשר ישלן נתן בידוי, das unbegrenzte Vertrauen zu meiner Redlichkeit.

9. ויאמר ויאמר אל אשת אדניו, abgesehen von der Schlechtigkeit gegen deinen Gatten, ist's ja auch, wie jede Unsittlichkeit, ein Verbrechen gegen Gott. — חטא. Es ist von Wichtigkeit, den Begriff der Sünde nach dem hebr. Sprachgedanken zu ergründen, da sich daraus zugleich der Begriff des Gegensatzes, der des sittlichen Lebens ergiebt. Im Deutschen heißt Sünde das zu Sühnende, ein Begriff, der in חטא nicht ursprünglich liegt. Wir wagen die Verwandtschaft von חטא mit חרה hervorzuheben. חרה: Etwas aus seinem gehörigen Kreis herausnehmen, insbesondere aber: brennende Kohlen aus dem Feuer nehmen. Es ist nun nicht unmöglich, daß חטא ebenso heiße: irgend eine unserer Beziehungen jenem Feuer, dem Feuerstrahl jenes Elementes entziehen, das eigentlich unser ganzes Wesen fassen, wecken, durchläutern und beleben soll. Die Kohle, die ich aus dem Feuer nehme, erlischt. So lange irgend eine

größer als ich; nicht das Geringste hat er mir vorenthalten außer Dich, insofern du seine Frau bist: Wie soll ich nun eine so große Schlechtigkeit begehen, und mich gegen Gott versündigen!

10. Da war es nun, da sie Tag für Tag zu Josef sprach, und er ihr kein Gehör gab bei ihr zu liegen, um sie zu sein;

11. da war es an einem solchen Tage, — er kam in's Haus um sein Geschäft auszuführen, es war Keiner von des Hauses Leuten dort im Hause:

וְלֹא־חָשַׁךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם־
אוֹתָךְ בְּאִשְׁרֵי אֶת־אִשְׁתּוֹ וְאִךְ אֶעֱשֶׂה
הַרְעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטְאתִי
לְאֱלֹהִים:

10. וַיְהִי כִּדְבָרָהּ אֶל־יוֹסֵף יוֹם וַיּוֹם
וְלֹא־שָׁמַע אֱלֹהֵי לְשֹׁכֵב אֶעֱלֶה לְהִיזוֹת
עִמָּה:

11. וַיְהִי כִּהְיוֹם הַהוּא וַיָּבֹא הַבַּיְתָה
לַעֲשׂוֹת מְלֶאכְתּוֹ וְאִין אִישׁ מֵאֲנָשֵׁי
בֵּית נָשָׁם בְּבַיִת:

meiner Kräfte von jenem göttlichen Feuer beherrscht ist, wird sie leben und Das erreichen, wozu sie bestimmt ist. Ueberlasse ich aber irgend eine Beziehung meines Wesens diesem Feuer nicht, so wird sie: Sünde. Wir sind berechtigt, das zur Beherrschung unseres ganzen Wesens bestimmte Element als „Feuer“ zu denken. Nennt sich ja das Göttliche selber אש אוכלת אשה. Ihm sollen wir stets ganz hingegeben sein, und so lange sind wir ohne Schlacken, das göttliche Feuer leuchtet stets und stets in uns und durch uns, wir sind לחם אשה ר': Nahrung des Göttlichen auf Erden. Sobald etwas diesem Feuer entfällt, wird es dunkel, schlecht. Ist das Sinnliche nicht Träger des Göttlichen, nicht קדוש, wird es viehisch: קרש. Was sich der Gluth des Göttlichen entzieht, verfällt der Gluth der Leidenschaft. Heißt aber חטא: Etwas dem Heerde des göttlichen Feuers entziehen, das dadurch dunkel, unerleuchtet, undurchglüht von dem Feuer wird, das es durchglühen sollte: so begreifen wir, wie sich das ganze קרבנו משה als symbolische Wiederherstellung des durch חטא gestörten Verhältnisses in buchstäblichstem Sinne darstellt. Wenn unser חטא nichts anderes war, als daß unser חלב וכליות sich nicht als Nahrung dem göttlichen Feuer überlassen, resp. hingegeben haben: so ist die Wiederherstellung eben nichts anderes, als daß wir sie dem göttlichen Feuer wieder übergeben. Unser ganzes Wesen, נפש, gehört Gott an, und als Consequenz davon, alle unsere Glieder, איברים, Seinem Feuer. נחיתה דם על המזבח ist reine Consequenz von נחיתה אברים על גבי האש. —

B. 11. Das כהיום הזה ist dunkel. כיום הזה und היום הזה bezieht sich gewöhnlich auf die Gegenwart des Erzählers, oder Lesers und beides ist hier nicht möglich. Bezieht man es auf die Zeit der Geschichte, so heißt es vielleicht: an einem solchen Tage, und bezieht sich auf das vorübergehende יום יום. Sie hatte bereits an diesem Tage ihre Verführungskunst an Josef versucht und dennoch wagte sich Josef „an einem solchen Tage“ in ihre Nähe, obgleich kein Mann sonst im Hause war. Es läge dann ein Vorwurf für Josef darin, den er schwer genug gebüßt hat. Es soll Niemand zu sehr auf seine sittliche Standhaftigkeit bauen.

12. da ergriff sie ihn an seinem Kleide und sprach: Setze dich doch zu mir! Er ließ sein Kleid in ihrer Hand, floh und ging hinaus.

13. Als sie sah, daß er sein Kleid in ihrer Hand gelassen und hinaus geflohen war,

14. rief sie ihre Hausleute und sagte ihnen: Sehet, hat er uns einen ibrischen Mann in's Haus gebracht um mit uns Muthwillen zu treiben! Er kam zu mir sich zu mir zu legen, da rief ich mit lauter Stimme.

15. Da er jedoch hörte, daß ich mit lauter Stimme gerufen, ließ er sein Kleid neben mir, floh und ging hinaus.

16. Sie legte sein Kleid neben sich, bis ihr Herr nach Hause kam,

17. und sprach zu ihm ebenso: Der ibrische Knecht, den du uns in's Haus gebracht hast, ist zu mir gekommen um Muthwillen mit mir zu treiben.

18. Und da ich nun meine Stimme erhob und rief, ließ er sein Kleid neben mir und floh hinaus.

19. Da der Herr die Neben seiner Frau hörte, die zu ihm sprach: Solche Dinge hat dein Knecht mir gethan! da entbrannte sein Zorn,

12. ותחפשנהו בבגדו לאמר שכבה עמי ויעזב בגדו בידה וינס ויצא החוצה:

13. ויהי כראותה פריעזב בגדו בידה וינס החוצה:

14. והקרא לאנשי ביתה והאמר להם לאמר ראו הביא לנו איש עברי לצחק בנו בא אליו לשבב עמי ואקרא בקול גדול:

15. ויהי כשמעו כרהרימתי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי וינס ויצא החוצה:

16. והניח בגדו אצלה עד-כונן אדניו אל-ביתו:

17. והדבר אליו בדברים האלה לאמר בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי:

18. ויהי כהרימתי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי וינס החוצה:

19. ויהי כשמע אדניו את-דברי אשר-אזו אשר דברה אליו לאמר בדברים האלה עשה לי עבדך ויחר אפו:

B. 12. Schon Siporno macht aufmerksam darauf, wie besonnen und rücksichtsvoll Josef selbst in einer solchen Stellung einem solchen Weibe gegenüber gewesen. — וינס, er floh — jedoch draußen stürzte er nicht, machte kein Aufsehen, sondern: draußen ging er. Sie vermuthete diese Rücksicht nicht, sonst hätte sie nicht geschrien. Bei ihr heißt es: החוצה וינס החוצה, כראתה וינס, sie sah ihn hinausgehen, deshalb rief sie. In ihrer Erzählung freilich sagt sie: החוצה וינס החוצה er floh und „schlich“ hinaus. Sie will ihn ja eben als den Verbrecher zeichnen.

20. und Josef's Herr nahm ihn und gab ihn in das Gefängniß, dorthin, wo die Gefangenen des Königs gefangen gehalten werden; dort war er im Gefängniß.

21. Gott war aber mit Josef und neigte ihm Wohlwollen zu, er ließ ihn Gunst in den Augen des Fürsten des Gefängnisses finden.

22. Der Fürst des Gefängnisses übergab in Josef's Hand alle die im Gefängnisse sich befindenden Gefangenen. Alles, was man dort that, hatte er zu thun.

20. וַיִּקַּח אֲדֹנָי יוֹסֵף אֹתוֹ וַיִּהְיֶהנָהוּ
אֶל-בַּיִת הַסֵּהַר מְקוֹם אֲשֶׁר-אֲסוּרֵי
הַמֶּלֶךְ אֲסוּרִים וַיְהִי-שֵׁם בְּבַיִת
הַסֵּהַר:

21. וַיְהִי יְהוָה אֶת-יוֹסֵף וַיִּט אֵלָיו
חֶסֶד וַיִּתֵּן חָנוּן בְּעֵינָיו שֶׁר בַּיִת-הַסֵּהַר:

22. וַיִּתֵּן שֶׁר בַּיִת-הַסֵּהַר בְּיַד-יוֹסֵף
אֶת כָּל-הָאֲסוּרִים אֲשֶׁר בְּבַיִת הַסֵּהַר
וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר עֲשִׂים שָׁם הוּא הָיָה
עֹשֶׂה:

B. 20. סהר, צהר, זרה, סחר u. s. w. סחר: im Kreise herumziehen. צהר und זרה: einen Strahlentkreis um sich bilden, einen Hof um sich bilden. סהר: ein umschließender Raum. Ob ihre Gefängnisse rund gewesen? Es scheint so, da auch בור, der gewöhnliche Namen für Gefängniß, rund war. Siehe folg. Kap. B. 3. Die Verwandtschaft von סהר, die Kreislinie, mit סור weichen, giebt den Begriff der Kreislinie als eine solche, die in jedem Punkt ihrer Fortbewegung von der eingenommenen Richtung weicht. Sie verändert unaufhörlich ihre „Berührende“, ihr Tangente, d. h. sie weicht unaufhörlich. — ויהי אל בית הסהר וגו' ויהי — ויתנהו אל בית הסהר וגו' ויהי, er gab ihn ins Gefängniß, so wäre der Schlusssatz, dort war er im Gefängniß, völlig überflüssig. Potiphar hatte auch das Staatsgefängniß unter sich (Siehe folg. Kap. B. 3.). Dorthin, אל בית הסהר, gab er ihn, ver setzte ihn dorthin, damit er dort sich nützlich mache wie bisher in seinem Hause, und auf diese Weise war er dort Gefangener. Es würde dies voraussetzen, daß er in seinem eigenen Innern von Josef's Unschuld überzeugt gewesen, und nur um seiner Ehre willen also handeln mußte. — אסיר ist Hauptwort, also ein bleibender Charakter, Gefangener, אסור als Zeitwort bezeichnet nur einen zeitweiligen Charakter. Ein Untersuchungsgefangener ist אסור, ein Strafgefangener: אסיר. Durch Keri und Kethib steht hier Beides. Es war das ein Gewahrsam, wohin sowohl Straf- als Untersuchungsgefangene kamen. Auf diesem Umstand scheint der weitere Verfolg zu beruhen. Dadurch konnte Josef mit Männern in Berührung kommen, die, nur zeitweilig internirt, wieder zu einer bedeutenden Stellung zurückkehrten. In der That scheinen der Fürst der Bäcker und der der Schenke nur in Untersuchungshaft gewesen zu sein.

B. 21. ויט אליו חסד, nicht der Menschen, sein, Gottes, Wohlwollen neigte Er ihm zu. Es war dies die tiefste Stufe, auf welche Josef sinken sollte. Von nun an wandte Gott ihm חסד zu. — שר ב'ה'. Wiederum ein שר. Je knechtischer und gefesselter ein Volk ist, um so mehr „Fürsten“ hat es. Wer nur ein Bißchen höher steht, wird gleich ein „Fürst“.

B. 22. Alles, was sie dort thaten, hatte er gethan, oder that es. Entweder war es eigentlich durch ihn geschehen, er hatte es versorgt, oder: was sonst Viele thun mußten, that er allein.

23. Nicht um das Geringste, was ihm anvertraut war, kummerte sich der Fürst des Gefängnisses, weil Gott mit ihm war, und, was er that, Gott gelingen ließ.

Kap. 40. V. 1. Es war nach diesen Begebenheiten, hatte der Schenk des Königs von Mizrajim und der Bäcker sich gegen ihren Herrn, den König von Mizrajim, vergangen.

2. Da zürnte Pharao über seine beiden Hofbedienten, über den Fürsten der Schenke und über den Fürsten der Bäcker,

3. und er gab sie im Gewahrsam des Hauses des Fürsten der Küche in das Gefängnißhaus, eben dort hin, wo auch Josef gefangen war.

4. Der Fürst der Küche bestellte Josef bei ihnen; er hatte sie zu bedienen; so blieben sie einen Kreis von Tagen im Gewahrsam.

5. Da träumte ihnen beiden, Jedem sein Traum in Einer Nacht, Jedem wie eine Deutung seines Traumes, dem

23. אין וישב בְּיַת־הַסֹּהַר רֹאֵה אֶת כָּל־מְאוּמָה בְּיָדוֹ בְּאִשֶׁר יִהְיֶה אִתּוֹ וְאִשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה יִהְיֶה מְצַלִּים: פ כז שבעי. 1. וַיִּדְרוּ אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חֲטָאוּ מִשְׁקָה מִלֶּךְ־מִצְרַיִם וְהֶאֱפִיחַ לְאַדְנֵיהֶם לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם: 2. וַיִּקְצַף פַּרְעֹה עַל שְׁנֵי סְרִיסָיו עַל שֵׁר הַמְּשָׁקִים וְעַל שֵׁר הָאוֹפִים: 3. וַיִּתֵּן אֹתָם בְּמִשְׁמַר בֵּית שֵׁר הַטְּבָחִים אֶל־בֵּית הַסֹּהַר מְקוֹם אֲשֶׁר יוֹסֵף אֶסֹּר שָׁם: 4. וַיִּפְקֹד שֵׁר הַטְּבָחִים אֶת־יוֹסֵף אֹתָם וַיְשַׁרְתָּ אֹתָם וַיִּדְרוּ יָמִים בְּמִשְׁמַר:

5. וַיִּחְלְמוּ חֲלוֹם שְׁנֵיהֶם אִישׁ חֲלֹמוֹ בְּלַיְלָה אֶחָד אִישׁ בְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ

Kap. 40. V. 1. 2. Im ersten Vers werden sie einfach Schenk und Bäcker genannt, im zweiten „Fürst“ der Schenke und „Fürst“ der Bäcker. Darin liegt der ganze Hohn und die Erbärmlichkeit einer solchen Fürstenschaft. Nach unten, dem Volke gegenüber, ist er ein שר, nach Oben aber ist er ein tieferer Sklave als der Gassenkehrer. Eben weil seine ganze „fürstliche Würde“ nur in der unendlichen Ehre dem Könige Wein zu schenken und Confekt zu bringen, somit rein nur in dem persönlichen Verhältnisse des Königs zu dem gefürsteten Diener besteht, so wird dieser der ärgste Sklave, völlig abhängig von dessen Gunst. Der König gebietet vollständig über Freiheit und Leben der „Fürsten“ wie über einen Leibeigenen. Der König sieht in ihm nicht den Fürsten, sondern nur den Bäcker und Schenk. Er ist sein „Herr“, und wenn dieser zürnt, so bekommt er einen Fußtritt und wandert ins Gefängniß.

V. 3. במשמר. Auch bei מקושש ist משמר nur eine Untersuchungshaft. Im Hause des Fürsten der Küche war ein Gefängniß. Ihm wurden sie anvertraut. Er konnte sie, wo ihm beliebt, bewahren. Siehe oben zu V. 20.

V. 5. Alles, was über die drei Worte שניהם חלום ויחלמו hinaus steht, scheint völlig überflüssig. „Jeder träumte seinen Traum,“ — „der Traum war wie die Deutung“: natürlich,

Schent und dem Bäcker, die des Königs von Mizrajim waren, die im Gefängniß gefangen waren.

6. Am Morgen kam Josef zu ihnen und sah sie, daß sie betrübt waren;

הַמְשָׁקָה וְהַבָּאֵה אֲשֶׁר לְמִלְךְּ מִצְרַיִם
אֲשֶׁר אֲסוּרִים בְּבֵית הַסֹּהַר:

6. וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם יוֹסֵף בְּבֹקֶר וַיֵּרָא
אֹתָם וְהֵנָּם זָעִפִּים:

denn die Deutung richtet sich nach dem Traum. Endlich: „der Schent u. s. w.“, als solche kennen wir bereits die Beiden vollständig. Es scheint vielmehr in allem Diesem diejenige Eigenthümlichkeit der Träume berichtet zu sein, die sie eben beunruhigte. In den Träumen selbst lag doch eigentlich gar nichts Auffallendes. Daß ein Schent träumt, er bereite Wein und kredenze ihn dem Könige, was er vielleicht bereits 30 Jahre lang gethan, und so auch der Bäcker, was war daran auffallend und der Deutung bedürftig? Allein eben die Klarheit und die Ähnlichkeit der beiden in Einer Nacht geträumten Träume fiel ihnen auf. Augenfällig schienen beide Träume Eines Inhalts, Jedem nur in den Vorgängen seines Berufes mitgetheilt, und in Beiden war Jeder in seinem Berufe Gegenstand des Traumes. „Jeder träumte seinen Traum in Einer Nacht; beide, die doch jetzt gefangen waren, sahen sich, der eine wieder als Schent, der andere als Bäcker des Königs, und dabei waren die Träume nicht wie ein Traum, sondern fast wie die Deutung eines Traumes“, d. h. sie waren so klar, daß fast nur eine Kleinigkeit zu fehlen schien und sie hätten keines Deuters bedurft. Hätten z. B. dem Schent statt dreier Neben, drei Tage geträumt, so wäre alles Andere klar und deutlich gewesen. Eben aber diese dämmernde Klarheit, Gleichheit und selbst in der Dreizahl hervortretende Uebereinstimmung beider Träume ließ sie diesen Träumen eine besondere, mit ihrem Gesichte in Beziehung stehende Bedeutung beilegen, über die sie nach Aufschluß grübelten. — פתח, verwandt mit פטר, öffnen, und zwar nicht ein mechanisches Oeffnen von Außen, sondern ein organisches von Innen heraus, wie פטר רחם und פטורי ציצים, ist ein schönes Wort für die Deutung eines Traumes, wie für jede vernünftige Deutung. Ein ganz vernünftiger Mensch kann einen Traum ganz genau deuten, ohne damit das Eintreffen desselben behaupten zu wollen. Die Deutung soll von Innen heraus sein. Eine solche Deutung eines Traumes von Innen heraus, ist die tiefste psychologische Aufgabe, sowie die Deutung eines jeden Symbols, die hermeneutische Erklärung eines Schriftstückes: פתרון sein soll, den Sinn von Innen heraus erschließen. Hineinlegen kann man überall das bunteste Allerlei. Heraussuchen (— daher ja auch פתרון —) nur das Eine, das Richtige. Und wie bei der organischen Geburt und bei dem Sich-erschließen der Knospe es einen innern Treibpunkt giebt, von dem aus die ganze Entfaltung ihren Ausgang nimmt, so liegt in jedem symbolisch Verschlungenen ein Kernpunkt, der erfasst sein will, damit sich sodann alles Andere von selbst ergibt.

B. 6. פתח verwandt mit פתח, wovon פתח, der Schleier. פתח: äußere Verschleierung des Angesichtes. פתח: eine Verschleierung des Angesichtes von Innen heraus. Der Anblick eines betrübten Gesichtes gleicht dem eines Schlafenden oder Sterbenden; die Seele, das Leben, ist daraus zurückgetreten, und der sonst lebendige Ausdruck ist verschleiert.

7. da fragte er die Hofbedienten Pharaos, die bei ihm im Gewahrsam des Hauses seines Herrn waren: Warum sind heute eure Gesichter trübe?

8. Sie sagten zu ihm: Einen Traum haben wir geträumt, und es ist kein Deuter für ihn da. Josef erwiederte ihnen: Sind doch Gottes die Deutungen, erzählet mir doch!

9. Da erzählte der Fürst der Schenke seinen Traum dem Josef und sprach zu ihm: In meinem Traume — siehe da ist ein Weinstock vor mir —

7. וַיִּשְׂאֵל אֶת־סֵרִיסֵי פַרְעֹה אֲשֶׁר אִתּוֹ בְּמִשְׁמַר בַּיִת אֲדֹנָיו לֵאמֹר מָדוּעַ פְּנֵיכֶם רָעִים הַיּוֹם:

8. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו חֲלֹמֵנוּ וּפְתוּר אֵין אִתּוֹ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף הֲלֹא לְאֱלֹהִים פְּתוּרִים סְפָרָה־נָּא לִי:

9. וַיֹּסֶפֶר שֶׁר־הַמִּשְׁקִים אֶת־חֲלֹמוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ בְּחֻלּוֹמֵי וְהִנֵּה־נֶפֶן לְפָנַי:

W. 7. Wie viele Worte sind in der ersten Hälfte dieses Sages überflüssig! Fast so viel als er enthält. Nochmals wird der ganze Paß der beiden Mitgefangenen abgelesen; וישאל hätte uns Alles gesagt. Ihre Personalien sind uns ja bereits mehr als bekannt. Trübt uns jedoch nicht Alles, so ist uns eben hier das geistige Genie, die חכמה Josef's gezeichnet. Er sah sie betrübt, wusste ja noch von Nichts, da fragte er die Hofbedienten Pharaos u. s. w. Der Unterschied der Anschauung, mit welcher ein gewöhnlicher Mensch die Welt und die Dinge anschaut, von derjenigen, mit welcher ein Josef die Welt und die Dinge anschaut, ist eben der: ein gewöhnlicher Mensch sieht bloß generell, dem חכם erscheint in jeder Person und Sache die ganze Specialität und Individualität. Jener spricht mit „Kaufleuten“, „Gelehrten“ u. s. w., Diesem ist in jedem Augenblick die Person, mit der er spricht, in allen ihren Eigenthümlichkeiten und Beziehungen zusammen gegenwärtig. Josef vergaß nie, was sie waren, zu welchem Zweck sie da waren, hatte stets ihre ganze Situation in scharf gezeichneten Zügen im Auge. Sie waren במשמר, (— und dadurch unterscheidet sich der ägyptische Pharaos vortheilhaft von seinem spätern jovialen persischen Collegem, daß er nicht sofort im Zorn endgiltig dekretirt —) konnten also morgen wieder draußen sein. Waren endlich ארו — eine dunkle Ahnung mochte Josef von der Möglichkeit vorschweben, da sie nur erst in Untersuchungshaft waren, könnten sie einst auf sein Geschick einen günstigen Einfluß üben, und mochte er daher in ihrem Zusammensein eine göttliche Fügung ahnen. Und eben weil ihm die Personen immer in allen ihren Beziehungen gegenwärtig waren, darum sah und hörte er auch alle ihre Worte und Handlungen, und so auch ihre Träume, immer im Zusammenhange mit ihrer ganzen Individualität; und begriff und verstand es auch, aus dieser Individualität heraus sie aufzufassen und zu würdigen.

W. 8. Ihr habt keinen Deuter hier? Wenn Träume einer Deutung werth sind, wenn sie eine Bedeutung haben, so muß sie Gott gesendet haben und Gott das Verständniß vermitteln. Gott ist aber auch hier gegenwärtig und kann das Verständniß auch durch den Mund eines Jeden gewähren.

10. und an dem Weinstock sind drei Ranken — und er, wie er nur aufbricht, da ist schon die Blüthe aufgeblüht, da haben seine Trauben schon Beeren gereift.

11. Und Pharao's Becher ist in meiner Hand — da nahm ich die Beeren und drückte sie in Pharao's Becher, und gab den Becher auf die Hand Pharao's.

12. Josef erwiederte ihm: Das ist seine Deutung: Die drei Ranken sind drei Tage,

13. in der Dauer von drei Tagen wird Pharao dich mitzählen und dich in dein Amt wieder einsetzen und du wirst dann Pharao's Becher in seine Hand geben, nach der frühern Weise, da du sein Schenk gewesen.

14. Denn, wenn du mich, wenn es dir gut gehen wird, bei dir im Gedächtniß wirst behalten haben, so wirst du doch mit mir Wohlwollen üben, wirst mich Pharao gegenüber erwähnen, und wirst mich aus diesem Hause hinausbringen.

15. Denn gestohlen ward ich aus dem Lande der Ibrim, und auch hier habe ich nicht das Geringste gethan, daß man mich in den Kerker gebracht.

16. Als der Fürst der Bäder sah, daß er gut gedeutet hatte, sprach er

10. וּבְנֵי עֵץ שְׁלֹשָׁה שָׁרִיגִים וְהוּא כְּפֹרְחָת עֲלֵתָהּ נֹצֵה הַבְּשִׁירֹלוֹ אֲשֶׁר לָתִיב עֲנָבִים:

11. וְכֹס פְּרֹעָה בְּיָדִי וְאָקַח אֶת-הָעֲנָבִים וְאֲשַׁחֲט אֹתָם אֶל-כּוֹס פְּרֹעָה וְאִתָּן אֶת-הַכּוֹס עַל-כַּף פְּרֹעָה:

12. וַיֹּאמֶר לוֹ יוֹסֵף זֶה פְּרֹחֲרֹנֹי שְׁלֹשֶׁת הַשָּׁרְיָגִים שְׁלֹשֶׁת יָמִים הֵם:

13. בְּעֹד וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פְּרֹעָה אֶת-רֹאשׁוֹ וְהִשְׁבִּיבָה עַל-בִּגְדֵי וְנִגְרָתָה כּוֹס-פְּרֹעָה בְּיָדוֹ בְּמִשְׁפַּט הַרְאִישׁוֹן אֲשֶׁר הָיִיתָ מְשַׁקְהוֹ:

14. כִּי אִם-זָכַרְתָּנִי אִתְּךָ בְּאֲשֶׁר יֵיטֵב לְךָ וְעָשִׂיתָ-נְאֻם עִמָּדִי חֶסֶד וְהוֹפְרַתָּנִי אֶל-פְּרֹעָה וְהוֹצֵאתָנִי מִן-הַבְּיֹת הַזֶּה:

15. כִּי-גָנַב גָּנַבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעֵבְרִים וְגַם-פֹּה לֹא-עָשִׂיתִי מְאוּמָה כִּי-שָׁמַו אֹתִי בְּבֹר:

16. וַיֵּרָא שֶׁר-הָאֵפִים כִּי טוֹב פָּתַר

B. 11. על כף פרעה, Pharao reichte also die Hand hin, um den Becher zu empfangen.

B. 14. כי, denn Gott hat dich hierher gesetzt, um dich die Träume und mich die Deutung finden lassen, weil Gott dich wieder in die alte Gunst einsetzen wird und weil, wenn du mich erst eine Zeitlang im Stillen wirst bei dir im Gedächtniß herumgetragen haben, du mich zuletzt doch einft bei Pharao in Erwähnung bringen wirst.

B. 15. Eigenthümlich wird das Land schon hier העברים genannt; es muß also diese Familie in den Augen der Völker schon so bedeutsam dagestanden haben, daß das Land als ihr Land bezeichnet werden konnte.

B. 16. כי טוב פתח kann nicht heißen: „etwas Gutes gedeutet“. Wißt man dem Traume und der Deutung irgend einen Werth bei, so kann nicht das Erfreuliche oder

zu Josef: Auch ich war in meinem Traume, und siehe, drei Körbe von vornehmen Ansehen sind auf meinem Kopfe,

17. und im obersten Korbe von jeglicher Speise Pharao's, Wäckerwert; und der Vogel frisst sie mir aus dem Korbe, von meinem Kopfe weg! —

18. Da antwortete Josef und sprach:

וַיֹּאמֶר אֶל-יוֹסֵף אַף-אֲנִי בָחֳלוֹמֵי
וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סָלִי חָרִי עַל-רֹאשִׁי:

17. וּבְסֵל הָעֵלְיוֹן מִכָּל מִאֲכָל
פְּרָעָה מַעֲשָׂה אֹפֶה וְהָעוֹף אֲכָל אֹתָם
מִן-הַסֵּל מֵעַל רֹאשִׁי:

18. וַיַּעַן יוֹסֵף וַיֹּאמֶר זֶה פְּתָרְנִי

Nichterfreuliche des Inhaltes, sondern die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit des Inhaltes über den Werth einer Deutung entscheiden. Es muß sich über den Werth einer Deutung übrigens schon vor dem Erfolge, somit unabhängig von diesem, eine Meinung bilden lassen. Denn auch Pharao später erkennt Josef die Palme der Einsicht und Weisheit sofort nach gehörter Deutung zu, ohne erst den Erfolg abzuwarten, ja, glaubt durch den Charakter der Deutung schon des Erfolges im Voraus versichert zu sein. טוב פתר heißt jedenfalls „gut gedeutet“, obgleich allerdings wenig Beispiele für einen solchen adverbialen Gebrauch des טוב vorkommen. Denkt man bei Träumen oder andern symbolischen Zeichen, daß Derjenige, der den Traum in das Gemüth eines Menschen sendet, ihm damit Etwas sagen will, so muß das Symbolartige in dem Traume so sein, daß der Betreffende es sich selbst erklären könne, es muß klar und durchsichtig sein. Wer die Deutung hört, muß, wenn sie richtig ist, sich sagen können: darauf wäre ich auch gekommen, und zwar muß nur Eine Deutung möglich sein, wie wir dies schon in dem Worte פתר gefunden zu haben glauben. Dem Schenkfürsten hatte geträumt, ein Weinstock stehe vor ihm u. s. w. Was Josef hinzufügt ist nichts, als: drei Ranken, die der Weinstock noch zu treiben hat, sind drei Tage, die noch vergehen müssen. Alles Uebrige ist damit von selbst so klar, daß der Schenk sich hätte sagen können: so hätte ich es auch verstehen müssen. Wenn nun aber diese Träume sicher die Vorsehung gesandt und so den herrschenden Glauben an Träume benutzt hat um Josef zu retten, so sehen wir hier, wie die Deutung seiner Bilder immer das Einfachste und Nächstliegende suchen müsse, nie hinein, sondern heraus deuten müsse und nur dann glauben dürfe „טוב פתר“, das Richtige getroffen zu haben, wenn die Erklärung sich so eng und nahe dem zu Erklärenden anschließt, daß man sich sagen muß: es könne fast nicht anders sein und ergebe sich von selbst aus der Sache. —

אף אני בחלומי. „Auch ich war in meinem Traume“, d. h. wohl, auch ich war der Mittelpunkt, der Gegenstand meines Traumes. Auch mein Traum hat sich um mich bewegt. — סלי חורי, da חורים die Freien, Adelligen bedeutet, so kann סלי חורי: eines Vornehmen würdige Körbe, feine, nicht gemeine Körbe bedeuten.

B. 17. Die Speisen waren alle Pharao's würdig und doch ist es nicht er, sondern ein Vogel, der sie isst, und zwar hat er die Reckheit sie mir aus dem Korbe vom Kopfe weg zu essen. Das thut kein Vogel einem lebendigen Menschen; den fürchtet er.

Das ist seine Deutung: drei Körbe sind drei Tage.

19. In der Dauer von drei Tagen wird Pharao deinen Kopf dir abnehmen und dich an einen Baum aufknüpfen lassen, und der Vogel dein Fleisch von dir abessen.

20. Da war es, am dritten Tage, am Tage, da man einst Pharao geboren hatte, machte er ein Gastmahl allen seinen Dienern und zählte den Fürsten der Schenke und den Fürsten der Bäcker mit unter seinen Dienern.

21. Den Fürsten der Schenke setzte er wieder ein in sein Schenkamt, und er gab den Becher in Pharao's Hand,

22. den Fürsten der Bäcker aber ließ er henken, wie es ihnen Josef gedeutet hatte.

23. Es gedachte aber der Fürst der Schenke Josef's nicht und so vergaß er ihn.

שְׁלֹשֶׁת הַסָּלִים שְׁלֹשֶׁת יָמִים הֵם:
19. בְּעוֹד וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים יִשָּׂא פְרָעָה

אֶת־רֹאשׁוֹ מֵעַלְיָהּ וְהָלָה אֹתָהּ עַל־
עֵץ וְאָכַל הָעוֹף אֶת־בְּשָׂרָהּ מֵעַלְיָהּ:

מִפְטוֹר. 20. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יוֹם
הַלֵּדָת אֶת־פְּרָעָה וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה לְכָל־

עַבְדָּיו וַיִּשָּׂא אֶת־רֹאשׁוֹ שֶׁר הַמְּשָׁקִים
וְאֶת־רֹאשׁ שֶׁר הָאֹפִים בְּתוֹךְ עַבְדָּיו:

21. וַיָּשֶׁב אֶת־שֶׁר הַמְּשָׁקִים עַל־
מִשְׁקָהוּ וַיִּתֵּן הַכּוֹס עַל־כַּף פְּרָעָה:

22. וְאֵת שֶׁר הָאֹפִים הָלָה כְּאִשֶּׁר
פָּתַר לָהֶם יוֹסֵף:

23. וְלֹא־זָכַר שֶׁר־הַמְּשָׁקִים אֶת־
יוֹסֵף וַיִּשְׁכַּחְהוּ:

B. 20. יום הולדת את פרעה, wörtlich: der Tag, an welchem die Mutter dazu gebracht wurde, den Pharao zu gebären; jedenfalls eine eigenthümliche Umschreibung. Vielleicht ist dies eine für Pharao rückwärtsvolle Bezeichnung. Es thut der Majestät eines Pharao nicht wohl, ihn als neugeborenes Kind sich vorzustellen. Es wird daher der Gedanke von ihm ab und auf die Mutter hingeleitet, damit jeder Gedanke an ein hilfloses Widelkind als respektwidrig vermieden werde. הולדת geht nämlich jedenfalls auf das Geschäft der Hebamme. So Jecheskeel (Kap. 16, 4, 5.), wo die Naturwidrigkeit der Geburt Israel's hervorgehoben werden soll: „deiner Geburt waren alle Umstände ungünstig, ohne Wunder wärest du am Boden verblutet.“ Dort heißt es auch wiederholt: יום הולדת אוחך משתה, daß in alter Zeit ein Gastmahl משתה heißt, scheint darauf hinzuweisen, daß man in alter Zeit geistiger gewesen. Wo Trinken die Hauptsache ist, da ist es ganz unmöglich, sechs Stunden lang ohne zu sprechen zuzubringen, während beim Essen der Mund andauernd und nicht eben geistig in Anspruch genommen ist. משתה ist jedenfalls ein menschenwürdigerer Ausdruck. — נשא ראש. נשא heißt: auch das Dasein eines Gegenstandes in den Kreis der Gedanken aufnehmen, daher: zählen. Menschen zählen wird wohl deshalb mit: Köpfe zählen ausgedrückt, weil, wenn eine Menge Menschen zusammenstehen, ihre Leiber eine compacte, nicht zählbare Masse bilden und nur die Köpfe geschieden hervorragen, somit gezählt werden können. — Beide standen noch auf der Liste der Diener, sie waren noch nicht cassirt, sondern in vorläufiger Untersuchungshaft.

B. 23. שכח, verwandt mit שגה, שגע, שגח. Siehe oben 8, 1. שכח heißt ein Vergessen durch Eingenommenheit von etwas Andern. Verwandt auch mit שקה: getränkt,

Kap. 41. B. 1. Es war nach Beendigung zweier voller Jahre, da träumte Pharao und siehe: er steht sinnend an dem Flusse.

2. Und siehe, aus dem Flusse steigen

מא 1. ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד על-היאָר:
2. והנה מן-היאָר עלה שבע פָּרוֹת

voll werden. שָׂבַח geistig: so voll von Etwas sein, daß für Anderes kein Raum ist. Dem Schenkfürsten lag es nicht am Herzen, das Gedächtniß an Josef fortwährend aufzufrischen, er war so von der Gegenwart erfüllt, daß er ihn vergaß.

מקץ

Kap. 41. B. 1. מקץ, קץ von קצַ verwanđt mit נָגַד abschneiden, trennen, auch mit כּוֹס Zahl und Maas bestimmen, wovon כּוֹס ein Gefäß von bestimmtem Maas. Bgl. כָּרַר, גָּר: trennen und bestimmen. So auch קצַ Beides. ויהי מקץ: es war eben, als man von Beendigung zweier voller Jahre kam. — פָּרֵעָה: kein Nomen proprium, sondern Bezeichnung der königlichen Würde in Egypten, wie alle Könige in Philistea Abimelech heißen. Demgemäß ist das Wort allerdings egyptischen Ursprungs. Würde es hebräisch oder die Bedeutung in beiden Sprachen dieselbe sein, so käme es von פָּרַע, ungebunden sein, und wäre eine sehr charakteristische Bezeichnung der Majestät in Egypten. Es gab keinen Staat, wo Alles so gebunden, so fest geregelt war, wo sich das ganze Staatsleben in so festen Klammern bewegte, wie Egypten. Einen gab es da, der frei war, es war die Spitze, der König, er hatte das Alle fesselnde Band der Staatsgewalt zu halten, er war somit frei, jedoch auch nur in seiner Art; denn in Wirklichkeit war auch das Leben der Könige genau normirt. Also nicht ein gewöhnlicher Mensch träumt, es war ein Königstraum. — עָמַד על, wo es nicht konkret auf Etwas stehen bedeutet, heißt es in der Regel nicht nur räumlich neben Etwas stehen, sondern zugleich Geist und Gedanken darauf gerichtet haben. ויעמד העם על משה (1. B. M. 18, 11.). העומד על בני עמך (Daniel 12, 1.). Also: er stand sinnend an dem Flusse. Der Fluß war Gegenstand seiner Betrachtung, der Fluß, der durch seine Ueberschwemmung die ganze Fruchtbarkeit des Landes bedingt. — יָרַיָא vielleicht verwandt mit יָעַר, קַעַר, vielleicht auch יָהַר. קַעַר, Schüssel, also: Behältniß zur Aufnahme von Flüssigkeiten. יָעַר רָבֵשׁ, also ebenfalls eine Ansammlung von Flüssigkeiten. Möglich auch, daß auch יָעַר darum Wald bedeutet, da Waldung für die Gegend ebenfalls eine Vermittelung der Ansammlung von Feuchtigkeit ist. Somit יָרַיָא: eine Wasseransammlung, speciell der Nil, in welchem sich die von den Gebirgen herabströmenden Wassermengen ansammeln und überfließen. Vielleicht so auch יָהַר, גְּבַר, übersprudelnder Muthwillen, וְלֹא יָנֹחַ, der daher keine bleibende ruhige Stätte gewinnt. (Habakuk 2, 5.).

B. 2. כְּרִיאָה, gesund, feist, dick, alles dies heißt כְּרִיאָה von כָּרַא, äußerlich machen, also כְּרִיאָה: äußerlich geworden, großen Umfang gewonnen habend. — אָחוּ Wiese, von אָחוּ zusammen verbinden, wovon אָח, Bruder. Gräser sind Geselligkeitspflanzen, die von selbst in der Regel nie vereinzelt vorkommen. Daher אָחוּ eigentlich: Geselligkeit. — Der Fluß giebt siebenmal gute Rüche und siebenmal schlechte Rüche; da der Fluß jedes Jahr nur Einmal spendet, so ist unmittelbar damit gesagt, daß die sieben Rüche sieben Jahre bedeuten,

sieben Kühe, schön von Ansehen und gesund von Fleisch, und sie gingen weiden auf die Wiese.

3. Und siehe, sieben andere Kühe steigen nach ihnen aus dem Flusse, schlecht von Ansehen und dünn von Fleisch, und sie stellten sich neben die Kühe an dem Ufer des Flusses.

4. Da fraßen die von Ansehen schlechten und von Fleisch dünnen Kühe die sieben von Ansehen schönen und gesunden Kühe; da erwachte Pharao,

5. schlief jedoch wieder ein, und träumte zum zweitenmale: Siehe, sieben Mehren

יָפוֹת מְרֵאָה וּבְרִיאַת בָּשָׂר וַתִּרְעֶינָהּ
בְּאָחוּ:

3. וַהֲגִיָּה שִׁבְעַת פְּרוֹת אַחֲרוֹת עֲלוֹת
אַחֲרֵיהֶן מִן־הַיָּאָר רַעוֹת מְרֵאָה
וְדַקּוֹת בָּשָׂר וַתַּעֲמִדְנָה אֶצְלֵי הַפְּרוֹת
עַל־שֵׁפֶת הַיָּאָר:

4. וַתֹּאבְלֶנָה הַפְּרוֹת רַעוֹת הַמְרֵאָה
וְדַקַּת הַבָּשָׂר אֶת שִׁבְעַת הַפְּרוֹת יְפוֹת
הַמְרֵאָה וַהֲבִיאַת וַיִּקַּץ פָּרְעֹה:

5. וַיִּישָׁן וַיַּחֲלֶם שְׁנַיִת וַהֲגִיָּה שִׁבְעַת

und dies damit auch für die Mehren entschieden. Pharao stand ja sinnend an dem Flusse, dachte an ihn, als den Spender der Fruchtbarkeit, somit des Reichthums an Vieh und Korn. Kühe und Mehren sind Spenden des Flusses. — Ferner: Als die guten Kühe aus dem Flusse gestiegen waren, fanden sie Weide und gingen dorthin zu weiden. Als aber die schlechten Kühe aus dem Flusse stiegen, da standen die guten Kühe bereits wieder an dem Rand des Flusses, weil sie bereits Alles abgeweidet hatten. Die schlechten Kühe waren an sich keine Kannibalen. Sie hätten die Guten nicht vor Hunger aufgezehrt, wenn diese noch Etwas übrig gelassen hätten. So ist auch unmittelbar bereits die Warnung gegeben, nicht Alles aufzuessen. Somit ist die ganze Deutung bereits im Traume enthalten. So spricht Gott in Bildern, und diese Deutung Josef's ist Muster und Maassstab für jede deutende Erklärung, die *רש*, nichts hineinlegen, sondern nur herausfinden darf.

W. 4. ויקץ פרעה, die Erscheinung der schlechten Kühe erschreckte ihn so, daß er erwachte, aber nicht zum wachen Bewusstsein kam, sondern weiter schlief und träumte. — קיץ und קץ synonym, wie טוב und טוב. קיץ: übersatt werden, Ekel haben. Im Schlafe regenerirt sich der Körper, und wenn er genug hat, „übersatt geworden“, dann erwacht er. Das gewöhnliche Erwachen wird im Hebr. schön durch eine aktive Thätigkeit, הקיץ: ausgedrückt. Im Schlafe tritt der Geist zurück und läßt den Körper an den Brüsten des Schlafes „saugen“, — sleep chief nourisher in life's feast — wenn er genug gesogen hat, dann schüttelt der Geist ihn von der Brust des Schlafes ab: הקיץ. —

W. 5. 6. הרך mildere Form von הרטש, durchwaschen, so vom Winde: durchwehen. Er erwachte, und siehe, es war ein Traum. Bis dahin war es ihm als volle Wirklichkeit erschienen und auch nach dem Erwachen war der Eindruck noch ein so mächtiger, daß er erst der vollen Besinnung bedurfte, um es als Traum zu erkennen.

שבלים, Mehren, von שבל. Die Begriffsbezeichnung der Kornähre durch שבל ist dunkel. שבל ist offenbar verwandt mit שפל und שול, niedrig und der untere Saum

wachsen an einem Halm, gesund und gut;

6. und siehe, sieben Aehren, dünn, und vom Ostwind durchweht, wachsen nach ihnen;

7. da verschlangen die dünnen Aehren die sieben gesunden und vollen Aehren! Pharao erwachte und siehe, es war ein Traum.

שֶׁבֶלִים עֲלוֹת בְּקִנְיָה אַחַד בְּרִיאֹת וּטְבוֹת:

6. וְהִנֵּה שִׁבְעַ שְׁבֵלִים דַּקּוֹת וְשֹׁדוּפֹת קָדִים צְמָחוֹת אַחֲרֵיהֶן:

7. וְהִבְלַעְנָה הַשְּׁבֵלִים הַדַּקּוֹת אֶת

שִׁבְעַ הַשְּׁבֵלִים הַבְּרִיאֹת וְהִמְלֵאוֹת וַיִּקַּץ פַּרְעֹה וְהִנֵּה חֲלוֹם:

eines Gewandes. Merkwürdigerweise bezeichnet dasselbe Wort שבלה Kornähre und Strudel im Strom. שבלח שטפחני (Ps. 69, 13.). Strudel entstehen durch plötzliches Hineinstürzen des strömenden Wassers in eine Tiefe, und somit entfernt sich die Bedeutung Strudel nicht von der Bedeutung des „Abwärts“, die in שול und שפל liegt. Demgemäß wäre auch שביל nicht einfach Weg, sondern ein jählings abwärts führender Weg, im Gegensatz zu מסלה, von סלל, dem aufwärts führenden Pfad. Sirmija 18, 15. in dem Verse: כי שבחוני יקטרו ויכשילום בדרכיהם שבילי עולם ללכת נתיבות דרך לא סלולה stehen vier verschiedene Bezeichnungen für „Weg“ und liegt der Sinn des Sages nur in der richtigen Würdigung der verschiedenen Nuancen des Begriffes. דרך ist die Bewegung eines Wesens zu einem Ziele überhaupt. דרך der sociale Weg, der den Menschen zum Menschen gesellt. [Daher Jes. 2, 3. ויורנו מדרכיו ונלכה באורחתיו: von den Wegen des jüdischen Individuum's, zu denen auch אסורות אסורות, עריות u. f. w. gehören, werden nur einige, die socialen jüdischen Wege aber alle Gemeingut der Völker werden]. שביל der abschüssige Weg, den man auch unfreiwillig geht. מסלה der aufwärts führende Pfad, den nur die freie Energie des sittlichen Menschen, nicht aber die Materie geht. נתיב, verwandt mit נדב, ein Pfad, den man aus freier Entschliessung einschlägt. Rings um sich steht der Mensch nur שבילים und zwar שבילי עולם, außer ihm stürzt die Materie jählings dem Ziele zu, folgt blind der Kraft, welche die Wesen führt, und stet und wandellos steht er diese Gänge unfreier Gebundenheit. „Was hat mein Volk dazu gebracht, mich zu vergessen und dem Nichtigen Weihopfer zu streuen? Die Unfreiheit, die sie überall um sich gewahrten, brachte sie zum Straucheln in ihren Lebenswegen, so daß sie freiwillig den Weg einschlugen, der nicht aufwärts führt.“ Von Gottes Wegen heißt es: auch sie „führen mit unwiderstehlicher, jäher Kraft; allein sie führen hindurch durch die Fluthen auf unsichtbarer Spur!“ בים דרכך ושבילך במים רבים ועקבותיך לא נורעו (Ps. 77, 20.). — Bezeichnet nun שבל einen jähen, plötzlichen Zusammensturz von Kräften, so kann vielleicht שבלח, wie Strudel, auch eine plötzliche Entwicklung von Kräften bedeuten, die bis dahin geschlossen zum Ziele strömten, wie dies in der Aehre der Monokotyledonen erscheint. Ohne Anfaß und Anzeichen einer Fruchtentwicklung steigt der Halm einfach und einheitlich empor und plöglich bildet sich die Krone von allseitig sich entladenden Fruchtkörnern.

8. Es war am Morgen, da ward sein Gemüth unruhig, er schickte daher und ließ alle Bilderschriftkundige Mizrajim's und alle Weisen desselben rufen; Pharao erzählte ihnen seinen Traum; allein Keiner deutete sie dem Pharao.

9. Da sprach der Fürst der Schenke mit Pharao also: Meine Vergehen bringe ich heute in Erinnerung.

10. Pharao hatte über seine Diener gezürnt und gab mich in's Gewahrsam des Hauses des Fürsten der Köche, mich und den Fürsten der Bäcker.

11. Da träumten wir in einer Nacht, ich und er; wie eine Deutung seines Traumes träumten wir Jeder.

12. Da war bei uns ein ibrischer Jüngling, ein Sklave des Fürsten der Köche, dem erzählten wir und der deutete uns unsere Träume; ganz seinem Traume gemäß deutete er Jedem.

13. Und wie er uns geedeutet hatte, so geschah es; mich hatte er wieder in

8. ויהי בבקר ותפעם רוחו וישלח ויקרא את כל חרטומי מצרים ואת כל חכמיה ויספר פרעה להם את חלמו ואין פותר אותם לפרעה:

9. וידבר שר המשקים את פרעה לאמר את חטאי אני מוכיר היום:

10. פרעה קצה על עבדיו ויהיו אתו במשמר בית שר הטבחים אתו ואת שר האפים:

11. ונחלמה חלום בלילה אחד אני והוא איש כפתרון חלמו חלמנו:

12. ושם אהנו גער עברי עבד לשר הטבחים ונספר לו ויפתר לנו את חלמתינו איש בחלמו פתח:

13. ויהי כאשר פתרו לנו כן היה אתי השרב על בני ואתו חלה:

B. 8. ותפעם, eigentlich: es wurde geklopft, geschlagen. — חרטומי von חרט: die der eingegrabenen Bilderschrift Kundigen. Diese, fortwährend in Deutung von Symbolen geübt, waren die Geeignetsten, von welchen die Deutung eines Traumes erwartet werden konnte. — Keiner deutete sie dem Pharao. Schon dadurch, daß sie die Träume nicht als einen auffassten, und an dem Willkürlichen der Deutung fand Pharao Veranlassung, sich durch keine der mannigfachen Deutungen befriedigt zu finden.

B. 10. קצה, verwandt mit קצב, כוב. כוב: wider Erwarten zu Ende gehen, daher auch: täuschen. קצב: mit gewaltsamer Einwirkung Ende, Gränze und Ziel setzen, bestimmen. קצה: mit gewaltiger Erregung einer Sache entgetreten und ihr ein Ende, oder doch Beschränkung bringen. כספ: sich nach einem Ende sehnen, streben, vgl. כלה. כספ: die Vermittlung um zu einem Zwecke zu gelangen, das Alles vermittelnde Geld. —

B. 11. 12. Der Schentfürst hatte erfahren, daß es eine Deutung gebe, die, ganz unabhängig von dem Erfolg, sich als richtig ausspricht. Er sagte daher: ich begreife sehr wohl, weshalb dir keine der versuchten Deutungen genügt; es ging uns einst ebenso.

14. Da schickte Pharao und ließ Josef rufen; sie hießen ihn aus dem Gefängniß eilen. Er aber schor sich, wechselte vollends seine Kleider und kam zu Pharao.

15. Da sprach Pharao zu Josef: Ich habe einen Traum gehabt und Keiner deutet ihn; ich habe aber von dir sagen hören, du hörtest einen Traum so daß du ihn deutest.

16. Josef erwiederte dem Pharao: Nicht bei mir! Gott möge, was zu Pharao's Heil gereicht, erwiedern lassen!

17. Da sprach Pharao zu Josef: In

14. וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וַיִּקְרָא אֶת-יוֹסֵף וַיְרִיצֵהוּ מִן-הַבּוֹר וַיַּגְלַח וַיַּחֲלֶף שְׂמֹלְתָיו וַיָּבֵא אֶל-פַּרְעֹה:

15. שָׁנִי. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף חֲלוֹם חֲלַמְתִּי וּפְתָר אֵין אֵתוֹ וְאֲנִי שָׁמַעְתִּי עֲלֶיךָ לֵאמֹר תִּשְׁמַע חֲלוֹם לְפָתֹר אֵתוֹ:

16. וַיַּעַן יוֹסֵף אֶת-פַּרְעֹה לֵאמֹר בְּלִעְרֵי אֱלֹהִים יַעֲנֶה אֶת-שְׁלוֹם פַּרְעֹה:

17. וַיְדַבֵּר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף

B. 14. Wir dürfen auf alle Züge aufmerksam sein, die uns Josef charakterisiren. Die Hofbedienten wollten ihn rasch herausholen zum Könige. Es gilt ja den König zu beruhigen, und war er doch nur ein verachteter, gefangener Sklave. Er aber läßt sich Zeit, scheert sich, wechselt erst seine Kleider — [es kommt nur noch Einmal שְׂמֹלְתָיו im Spiel vor: Sam. II. 12, 10. und auch dort geschah es unter Widerspruch oder doch Mißbilligung der Umgebung]. — Er eilt auch nicht, er „kommt“ zum Pharao. Er hat volles Bewußtsein seiner Persönlichkeit und seiner Sendung. Das machte ihn eben, wie wir gesehen, zum חכם, daß er jede Persönlichkeit, jedes Verhältniß, und so auch jede Lage in der ganzen Schärfe ihrer Besonderheit erfaßte.

B. 15. חָרַע חִלּוֹם, nicht חָרַע חִלּוֹם. Ich habe von dir gehört, „du hörst den Traum so an, daß du ihn von innen heraus erschließt.“ Es kommt eben auf das rechte Hören an. Von Zehn, die eine Rede, oder eine Geschichte hören, hört sie oft Jeder anders, und nur Einer richtig.

B. 16. בְּלִעְרֵי: „das ist nicht bis zu mir“, dazu bin ich viel zu geringe, als daß ich Solches von mir zugestehen dürfte.

B. 17. Es ist interessant, diese Erzählung des Traumes aus Pharao's Mund mit dem obigen Bericht über den wirklichen Vorgang zu vergleichen. Oben haben wir den Traum objektiv, hier, wie er sich in Pharao's Seele abspiegelt und er ihn wieder reproduciert. Wir werden daraus zugleich erkennen, wie die חרטומים, selbst wenn sie חכמים gewesen, auf falsche Fährte geleitet wurden. Jede Erzählung, mit Ausnahme der חזרה, trägt eine subjektive Färbung, den Eindruck nämlich, den das Ereigniß auf den Erzählenden gemacht. Wenn Gott Jemandem Etwas im Traume mittheilen will, so treibt er kein neckisches Spiel, ihm etwa Räthsel aufzugeben; seine Sprache, auch in Bildern, ist klar. Pharao aber hatte Wesentliches vermischt. In der Wirklichkeit des Traums stand

meinem Traume — siehe, da stehe ich an dem Ufer des Flusses,

18. und siehe, aus dem Flusse steigen sieben Kühe, gesund von Fleisch und schön von Gestalt, sie gingen weiden auf die Wiese.

19. Und siehe, sieben andere Kühe steigen nach ihnen herauf, ärmlich und von überaus schlechter Gestalt und mager an Fleisch, ich habe ihresgleichen an Häßlichkeit im ganzen Lande Mizrajim noch nicht gesehen.

20. Da fraßen die mageren und schlechten Kühe die sieben ersten gesunden Kühe.

21. Sie kamen in sie, allein es wurde

בְּחַלְמוֹי הִנְנִי עֹמֵד עַל-שֵׁפֶרֶת הַיָּאֵר:

18. וְהִנֵּה מִן-הַיָּאֵר עֹלֹת שִׁבְעַת פָּרוֹת בְּרִיאֹת בְּשָׂר וְיֹפֶת תֶּאֱרָר וְהִרְעִינָה בְּאַחוּ:

19. וְהִנֵּה שִׁבְעַת פָּרוֹת אַחֲרוֹת עֹלֹת אַחֲרֵיהֶן דְּלוֹת וְרַעוֹת תֶּאֱרָר מְאֹד וְרִקּוֹת בְּשָׂר לֹא-רָאִיתִי כַּהֵנָּה בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם לְרַע:

20. וְהֵאכְלָנָה הַפָּרוֹת הַרְקוֹת וְהִרְעוֹת אֶת שִׁבְעַת הַפָּרוֹת הַרְאֻשָּׁנוֹת הַבְּרִיאֹת:

21. וְהִבְאִנָּה אֶל-קַרְבָּנָהּ וְלֹא נֹדַע

Pharao על היאר, stehend am Flusse, und in dieser Betrachtung der Bedeutung des Flusses liegt der ganze Schlüssel zum Traume; in seiner Erzählung steht er על שפת היאר und erscheint Das als bloße Scenerie. Im Traume waren die Kühe בשר ובריאות, schön von Ansehen und gesund von Fleisch, beides gehört zusammen, und bezeichnet sie von vorn herein in ihrem Werthe für den Menschen. Pharao erzählt הואר, sie waren schön von Gestalt. Auf Symmetrie des Gliederbaues sieht aber kein Metzger, sieht ein Symboliker und Maler, und darum hatten auch die חרטומים auf alles Mögliche rathen können, sieben Töchter, sieben Provinzen u. s. w. Ebenso bei den magern Kühen. Oben sind sie רעות מראה ורקות בשר, sind für den Menschen schlecht und versprechen ihm nicht viel Fleisch. Hier sind sie דלות „armselig“, רעות הואר „schlecht von Gestalt“, und רקות הבשר „beschränkt“ an Fleisch. רק ist nicht ריק leer, sondern wie רק die beschränkende Partikel (und umgekehrt גם von גמה und גמא reichlich in sich aufnehmen, die erweiternde Partikel) ist, somit: beschränkt an Fleisch, alles Epitheta, die mehr die Beschaffenheit der Thiere an sich, als in ihrem Werthe für den Menschen vergegenwärtigen. (רקק verwannt mit רכך weich, zart sein, daher auch רק die erweichende Flüssigkeit: der Speichel). Er erzählt auch nicht, daß sich die Schlechten zuerst neben die Guten an den Rand des Flusses gestellt haben, woraus hervorgegangen wäre, daß sie nur aus Hunger, und weil keine Weide mehr da war, die Guten aufgezehrt. — Der Eindruck der schlechten Thiere und Aehren muß ein weit stärkerer gewesen sein, als der der guten. Pharao häuft bei ihnen die Attribute, um den Eindruck, den sie auf ihn gemacht, genügend zu schildern.

nicht erkannt, daß sie in sie gekommen waren, ihr Ansehen war schlecht wie zuvor — da erwachte ich,

22. und sah in meinem Traum, und siehe: sieben Mehren steigen an einem Halme auf, voll und gut, —

23. und siehe, sieben Mehren, dürr, dünn, vom Ostwind durchweht, wachsen ihnen nach.

24. Da verschlangen die dünnen Mehren die sieben guten Mehren. Ich habe es den Bilderschriftkundigen mitgeteilt, aber keiner weiß mir's zu sagen.

25. Da sprach Josef zu Pharao: Pharao's Traum ist nur Einer; Das, was Gott gestaltet, hat er Pharao verkündet.

26. Die sieben guten Röhre sind sieben Jahre, und die sieben guten Halme sind sieben Jahre; es ist nur Ein Traum.

27. Und die sieben mageren und schlechten Röhre, die nach ihnen heraufkommen, sind sieben Jahre und ebenso die leeren, vom Ostwind durchwehten Mehren; kommen werden sieben Jahre des Hungers.

28. Es ist also, was ich Pharao gesagt: Was Gott gestaltet, hat er Pharao gezeigt.

29. Siehe, es kommen sieben Jahre großer Sättigung im ganzen Lande Mizrajim;

30. nach ihnen erstehen sieben Jahre des Hungers, so daß alle die Sättigung im ganzen Lande Mizrajim vergessen wird, und der Hunger das Land zu Grunde richtet.

כִּי־בָאוּ אֶל־קַרְנֹנָה וּמְרֵאֵיהֶן רָע
כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה וַאֲיָקֹץ:

22. וַאֲרָא בְּחֵלְמִי וְהִנֵּה שִׁבְעַ
שִׁבְלִים עֹלֹת בְּקַנְנָה אֶחָד מִלְּאֵת
וּטְבוֹחַ:

23. וְהִנֵּה שִׁבְעַ שִׁבְלִים צְנֻמוֹת
דְּקוֹת שְׂדֵפוֹת קָדִים צְמָחוֹת אַחֲרֵיהֶם:
24. וַתִּבְלַעַן הַשִּׁבְלִים הַדְּקוֹת אֶת
שִׁבְעַ הַשִּׁבְלִים הַטְּבוֹחַ וַאֲמַר אֶל־
הַחֲרָטְמִים וַאֲיֵן מַגִּיד לִי:

25. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־פַּרְעֹה הֲלוֹם
פַּרְעֹה אֶחָד הוּא אֵת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים
עָשָׂה הַגִּיד לְפַרְעֹה:

26. שִׁבְעַ פָּרַח הַטְּבוֹחַ שִׁבְעַ שָׁנִים
הִנֵּה וְשִׁבְעַ הַשִּׁבְלִים הַטְּבוֹחַ שִׁבְעַ
שָׁנִים הִנֵּה הֲלוֹם אֶחָד הוּא:

27. וְשִׁבְעַ הַפְּרוֹחַ הַדְּקוֹת וְהַרְעֵת
הָעֹלֹת אַחֲרֵיהֶן שִׁבְעַ שָׁנִים הִנֵּה
וְשִׁבְעַ הַשִּׁבְלִים הַדְּקוֹת שְׂדֵפוֹת
הַקָּדִים יִהְיוּ שִׁבְעַ שָׁנֵי רָעָב:

28. הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל־
פַּרְעֹה אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עָשָׂה הִרְאָה
אֶת־פַּרְעֹה:

29. הִנֵּה שִׁבְעַ שָׁנִים בָּאוֹת שִׁבְעַ
גְּדוֹל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:

30. וְקָמוּ שִׁבְעַ שָׁנֵי רָעָב אַחֲרֵיהֶן
וְנִשְׁכַּח כָּל־הַשִּׁבְעַ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם
וּבִלְתִּי הָרָעַב אֶת־הָאֶרֶץ:

31. Die Sättigung im Lande wird wegen jenes Hungers, der darauf folgt, nicht mehr erkannt werden; denn er wird sehr schwer sein.

32. Und in Betreff dessen, daß der Traum Pharaos zweimal wiederholt worden: weil die Sache bereit steht von Gott und Gott sie zu gestalten eilt.

33. Und nun ersehe sich Pharaos einen einsichtigen und weisen Mann und setze ihn über das Land Mizrajim.

31. וְלֹא-יִזְדַּע הַשָּׂבַע בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
הָרָעֵב. הֵהוּא אֲחֵרֵיכֶן כִּי-רָבִד הוּא
מְאֹד:

32. וְעַל הַשְּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל-פְּרֹעָה
פְּעָמַיִם כִּי-נִבֹן הַדָּבָר מֵעַם הָאֱלֹהִים
וּמִמָּחֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ:

33. וַעֲתָה יִרְא פְּרֹעָה אִישׁ נָבוֹן
וְחָכָם וַיִּשְׂתַּחֲוּ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם:

B. 33. Während sonst in der Regel חכמה בניה vorangeht, steht hier bedeutsam נבון וחכם. נבון verwandt mit אגם: Aufnahme des Vorhandenen. Wer die Dinge nach ihrem Wesen und ihrer Bestimmung kennt, ist ein חכם. Beides ist etwas Gegebenes, es hat der Mensch es nicht erst zu schaffen. Der ist aber der wahrste חכם, der diese Erkenntnis des Wesens und der Bestimmung der Dinge von Dem entnimmt, der den Dingen ihr Wesen und ihre Bestimmung gegeben hat. Deshalb ist חכמה התורה die höchste. — בין, Einsicht, richtiger: Zwischenlicht — Einsicht, die Fähigkeit, in das Wesen der Dinge an sich einzudringen, hat kein Sterblicher; — aber Zwischenlicht, d. h. das aus dem Verhalten der Dinge zu einander zu Ermittelnde, das aus dem Verhalten mindestens zweier gegebener Momente Resultirende zu erkennen, das folgernde Urtheil, das ist die zu der Erkenntnis des Gegebenen hinzukommende eigentliche Operation des menschlichen Geistes. Eigenthümlich ist es nun, daß gerade diejenige geistige Thätigkeit, die uns mehr passiv erscheint, חכמה, die Receptivität, aktiv ausgedrückt wird, חכם, im Kal; und umgekehrt, diejenige Geistesoperation, in welcher wir am meisten selbstthätig erscheinen, die folgernde, produktive Thätigkeit, immer passiv ausgedrückt wird: נבון, נבונה. Es dürfen hier zwei wichtige Erinnerungen gegeben sein: Zur Aufnahme Dessen, was in Natur und göttlicher Offenbarung über Wesen und Bestimmung der Dinge gegeben ist gehört die vollste Energie des Geistes, eine völlige Concentration der Geisteskräfte, damit die ganze und die wahre Wirklichkeit erfasst werde. Energielos meint man gesehen, gehört, verstanden zu haben, und hat nur falsch gesehen, halb gehört, oberflächlich verstanden, und das Erfasste entfällt bald wieder. Umgekehrt hat der gewöhnliche Mensch mehr Freude an חכמה, an der folgernden, schließenden Thätigkeit, er sieht sich darin mehr produktiv, mehr sein Werk, und ist daher sehr zu warnen, nicht zu rasch, zu aktiv zu dieser Thätigkeit zu schreiten, sich beim Schließen mehr passiv als aktiv zu erhalten, die beiden Prämissen in sich so lange und so intensiv abspiegeln zu lassen, bis sich das Produkt, der Schluß, von selbst ergiebt, ehe man מוכן wird, lange נבון zu bleiben; sonst ist der Schluß scharfsinnig, aber die Prämissen sind unwahr. Keiner mehr als der Scharfsinnige läuft Gefahr, falsche Urtheile zu bilden. Daher auch die tiefen Sätze der Weisen; אדם אין בניה. Ohne theoretisches Wissen (בניה) bleibt das empirische.

34. Pharao selbst aber thue es und bestelle Beamten über das Land, und belege das Land Mizrajim mit einem Fünftel in den sieben Jahren der Sättigung.

34. יַעֲשֶׂה פַרְעֹה וַיִּפְקֹד פְּקָדִים
עַל-הָאָרֶץ וְחָמֵשׁ אֶת-אֶרֶץ מִצְרַיִם
בְּשִׁבְעַת שָׁנֵי הַשָּׂבַע:

35. Alle Nahrungsmittel dieser Kom-

35. וַיִּקְבְּצוּ אֶת-כָּל-אֲכָל הַשָּׂנִים

rische (רעה) mangelhaft; denn eben die theoretische Wissenschaft muß vielfach das Empirische controliren und berichtigen und Schein von Wirklichkeit unterscheiden lehren. Noch mehr aber bedarf das theoretische Wissen der Empirie. Denn ohne vollständige empirische Unterlage baut alle Theorie in die Luft. Es ist daher klar, warum gewöhnlich חכמה der חכמה vorangeht. Hier aber waren die gegebenen Verhältnisse völlig klar. Allein es galt zu ermitteln, was unter den gegebenen Umständen nun vorsorglich zu thun. Dazu war zuerst der נבון nothwendig. Das aber durch בינה Ermittelte musste dann mit חכמה, d. h. mit gerechter Würdigung aller wirklichen Verhältnisse ausgeführt werden. Für die praktische Ausführung ist der חכם wichtiger als der נבון. Der Scharfsinnige nimmt leicht die Dinge anders als sie sind, und geht irre. Also: einen einsichtigen und weisen Mann suche sich Pharao und setze ihn über das Land, וישירהו. שוה ist mehr als הפקיד. In הפקיד erscheint der Eingesezte mehr abhängig und untergeordnet, in שוה mehr als Selbstständiger. Die Zeiten werden so schwer, sich selbst überlassen wird das Land die in den Jahren der Fülle gegebenen Mittel der Abhilfe unbenuzt lassen. Deshalb ist es nothwendig, dem Lande einen „Vormund“, einen agrarischen Diktator zu geben, damit der Verbrauch in diesen Jahren nicht unbeschränkt bleibe.

B. 34. Was aber von Pharao selbst ausgehen soll, das ist die Steuererhebung eines Fünftels. Da erscheint Josef wieder als חכם. Mit der Anordnung und Erhebung dieser Steuer soll der dem Lande zu bestellende Vormund verschont bleiben, um ihn, der so sehr des moralischen Einflusses auf die Bevölkerung bedürfen wird, von allem Gehässigen frei zu erhalten. Eine jede Steuer, selbst die allernothwendigste und heilsamste, erscheint drückend. Dies soll daher Pharao, resp. durch die von ihm angestellten Steuerbeamten, selbst thun. Dem Andern bleibt noch genug zu thun übrig. Mit diesem $\frac{1}{5}$ soll nur das Allernothigste versorgt werden. Warum gerade $\frac{1}{5}$? Vielleicht deshalb. Nehmen wir einmal an, daß man in Jahren des Ueberflusses doppelt so viel darauf gehen läßt, als in Jahren gewöhnlicher Verhältnisse; und umgekehrt, daß man in Zeiten der Theuerung sich mit der Hälfte Dessen begnügen müsse, was in gewöhnlichen Zeiten verbraucht wird, so ergibt sich, daß im Ueberflusse viermal so viel verbraucht wird, als im Hungerjahr. Ist das wahr, so ergibt sich einfach, daß jedenfalls $\frac{1}{5}$ des in einem Ueberflussejahr Hervorgebrachten genügen muß, um ein Hungerjahr zu speisen, wenn auch alles Uebrige, die $\frac{4}{5}$, völlig aufgezehrt würde.

B. 35. Allein es soll noch ein Mehreres geschehen, es soll nicht bloß dem Allernothwendigsten vorgesorgt werden. Diese, dem einzusetzenden Landes-Vormund vorbehaltene, Maßregel wird in diesem Vers entwickelt. Das Verständniß aber hat Schwierigkeiten. • Es heißt: ויקבצו את כל אוכל וגו', wenn in den guten Jahren alle Nahrungsmittel auf-

menden guten Jahre soll man an sich halten, soll auch unter Pharao's Hand Getreide als Nahrungsmittel in den Städten aufspeichern und bewahren.

36. Es verbleiben somit die Nahrungsmittel zur Aufbewahrung für das Land, für die sieben Jahre des Hungers, die im Lande Mizrajim kommen, so wird das Land nicht durch den Hunger ganz zu Grunde gehen.

37. Es gefiel Dieses in Pharao's Augen und in den Augen aller seiner Diener,

38. und Pharao sprach zu seinen Dienern: Werden wir wohl Diesem gleich einen Mann finden, in welchem der Geist Gottes ist?

הַטְּבוֹת הַבָּאֹת הָאֵלֶּה וַיַּצְבְּרוּ־בָרֶךְ
תַּחַת יַד־פַּרְעֹה אֶכֶל בְּעָרִים וְשָׁמְרוּ:

36. וְהָיָה הָאֶכֶל לְפָקֶדוֹן לְאֶרֶץ
לְשִׁבַע שָׁנֵי הַרְעָב אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה בְּאֶרֶץ
מִצְרָיִם וְלֹא־תִבָּרַח הָאֶרֶץ בְּרָעָב:

37. וַיִּיטֵב הַדָּבָר בְּעֵינֵי פַרְעֹה
וּבְעֵינֵי כָל־עַבְדָּיו:

38. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־עַבְדָּיו
הַנִּמְצָא כָּהֵן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים
בּוֹ:

gespeichert werden sollen, so verhungert die Bevölkerung, ehe die Hungerjahre kommen. Möglich, daß קבץ, das allerdings sonst zusammen sammeln heißt, hier mehr: zusammen halten, an sich halten bedeute, eine Bedeutung, die an sich nicht fern, und in seiner offenbaren Verwandtschaft mit קפץ, כוץ, גוץ, גבש, כבש, גבש, גוץ, קפץ liegt, die allesammt ein Comprimiren ausdrücken. Demgemäß scheint ein Doppeltes vorgeschlagen. 1) eine Steuer im vorigen Vers. 2) hier eine Bevormundung der Verwendung, d. h. eine Beschränkung des Kornhandels, zunächst des Exportes. Egypten war ja im ganzen Alterthum der Kornspeicher der übrigen Welt. Es soll daher אוכל in natura im Lande verbleiben. Es heißt darum wiederholt אוכל und nicht חבואה, da zuletzt ja auch das Geld als Erträgniß der Jahre betrachtet werden könnte. Nichts soll daher in den Jahren des Ueberflusses nach Außen. Ja, es soll nicht einmal eine Stadt mit der andern in Getreide Geschäfte machen, so daß kein Korn in unfruchtbares Geld umgesetzt werde. Wollen die Producenten verkaufen, so sollen sie nur an Pharao verkaufen können und das also gekaufte Getreide unter seinem Verschuß geborgen bleiben. Und damit der wohlthätige Zweck dieser allerdings beengenden Controle Allen gegenwärtig bleibe und deshalb das Gehässige verliere, soll das von der Krone aufgekaufte Getreide nicht in ein Central-Magazin gebracht, sondern בערים ושמו, in jeder Stadt selbst das in ihr aufgekaufte Getreide unter Verschuß der Regierung aufgespeichert und so der Bevölkerung überall das wohlthuende Bewusstsein verbleiben, in diesen Kornvorräthen eine Sicherung gegen künftigen Mangel vor Augen zu haben — אינו רומה מי שיש — und überzeugt zu sein, daß nicht etwa die Regierung mit diesen Aufkäufen eine Handelspekulation nach dem Auslande beabsichtige, die sie dem Volke unterfagt.

39. Zu Josef aber sprach Pharao: Nachdem Gott dich alles Dieses hat wissen lassen, ist Keiner so einsichtig und weise wie du.

40. Du sollst über mein Haus gesetzt sein, und nach deinem Ausspruch soll mein Volk sich rüsten; nur um den Thron werde ich größer sein als du.

41. Pharao sprach ferner zu Josef: Siehe, ich habe dich über das ganze Land Mizrajim gesetzt.

42. Pharao zog seinen Ring von seiner Hand und gab ihn an Josef's

שלישי. 39. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אֹתְךָ אֶת-כָּל-זֹאת אֵיךְ נָבֹן וְחָכֵם בְּמֹדֶה:

40. אָתָּה תִּהְיֶה עַל-בֵּיתִי וְעַל-פִּיךָ יִשָּׁק כָּל-עַמִּי רק תִּכְסֶּם אֶנְדֹּל מִמֶּנּוּ:

41. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל-אֶרֶץ מִצְרָיִם:

42. וַיָּסֶר פַּרְעֹה אֶת-טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל-יַד יוֹסֵף וַיִּלְבָּשׁ

В. 40. על פיך ישק. Wir finden nirgends einen Mundfuß als Zeichen der Huldi- gung, wohl das Zumerfen eines Handkusses (Job 31, 27.), nie aber על פה für küßten. Es ist deshalb die andere Auffassung von נשק als: rüsten, entschieden vorzuziehen. Grundbedeutung ist wohl: ineinander eindringen, freundlich: küßen, feindlich: der Kampf, wahrscheinlich das Handgemenge, und die Vorbereitung dazu: sich rüsten. Hier also: nach deinem Ausspruch soll sich mein Volk gegen den kommenden Feind, den Hunger, Rüstzeug schaffen. Es ist der Ausdruck um so treffender, da, wie aus Jes. 22, 8. ersicht- lich, נשק ganz eigentlich der gesammelte Waffenborrath bedeutet. Zuvor übergibt er ihm die Fürsorge für sein, Pharao's, Haus und sodann die Leitung der Maßregel, mit welcher das Volk sich versorgen soll. — כסא. So wie קצר und קצץ ein gewaltfames Trennen und Scheiden bedeutet, und כסא das völlige Entziehen und Unnahbarmachen eines Gegen- standes dem Auge oder der Berührung seiner Umgebung, so heißt כסא eine hohe Unter- lage, die den, der sie besteigt, allen Andern gegenüber hebt und unerreichbar darstellt. Und zwar ist es nicht eine Säule zum Stehen, welche keine dauernde Stellung gewährte, sondern ein hoher Sitz zum Sitzen. Denn für den wahren Fürsten ist das *עמא העבא* im Kriege nur Ausnahmsberuf, sein eigentliches Wirken ist das friedliche innere Walten, und sein entsprechender Ausdruck der „gehobene Sitz“ in Mitte seines Volkes: der Thron.

В. 41—43. gehört zusammen. Pharao sprach zu Josef: Siehe ich habe dich „zum Heile des Landes“ (נחה) über das Land gesetzt, und zum Zeichen zog er den Ring von seiner Hand u. s. w. u. s. w. Ein Ring ist eine Auszeichnung der menschlichen Thätig- keit, gleichsam eine Krönung der Hand. Indem er seinen Ring an Josef's Hand steckte, machte er ihn zu seinem Stellvertreter, Josef's Hand zu Pharao's Hand. — Die Bedeu- tung der שש בברי' im pharaonischen Staat ist uns nicht bekannt. — רבך heißt Joma 43, b. eine in den Boden gelegte Steinreihe. מרכבים רבתי ערשי (Prov. 7, 16.) so wie das verwandte: רפרתי יצועי (Job. 16, 13.) weist auf Einlagen, Unterlagen hin. Vielleicht besteht eine Verwandtschaft mit רבץ, das auch vom Einlegen von Steinen gebraucht wird: מרכיץ בפוך אבניך (Jes. 54, 11.), und möglicherweise heißt רבך ein in Gold gefasster

Hand, kleidete ihn in Byffus-Gewänder und legte das goldene Medaillon an seinen Hals,

43. ließ ihn in den Wagen des Zweiten nach ihm ausfahren, und sie riefen vor ihm her: Ich befehle daß man knie! Und damit setzte er ihn über das ganze Land Mizrajim.

44. Pharao sprach darauf zu Josef: Ich bin Pharao; aber ohne dich soll im ganzen Lande Mizrajim Niemand seine Hand und seinen Fuß heben.

45. Pharao nannte Joseph Zosnath Baaneach und gab ihm Asnath, die

אתו בנגרי-גשש וישם רכב הזהב על-צווארו:

43. וירכב אתו במרכבת המשנה מאשר-לו ויקראו לפניו אברך ונתחן אתו על כל-ארץ מצרים:

44. ויאמר פרעה אל-יוסף אני פרעה ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת-רגלו בכל-ארץ מצרים:

45. ויקרא פרעה שם-יוסף צפנת פענח ויחן-לו את-אסנת בת-פוט

Stein, ein Medaillon. Jedenfalls heißt es aber nicht ein solches, nicht רכב זהב, sondern רכב הזהב, somit „das“ goldene Emblem; wahrscheinlich unter den Auszeichnungen die bedeutendste. Durch den Ring hatte er ihn zu seinem „משנה“, seiner „Wiederholung“, seinem „alter ego“ gemacht, ließ ihn in dem diesem alter ego bestimmten Wagen ausfahren, und man rief vor ihm: אברך! wörtlich: Ich befehle, daß man kniee! Vor der ägyptischen Majestät rief man nicht ברכו! knieet, sondern: אברך! Ich — d. h. die unterm Volk erscheinende Majestät — befehle, daß ihr knieet. Dem wahren Fürsten ist nur die freiwillige Ehrerbietung eine solche. Dem sultanischen ist die freiwillige Ehrerbietung zu plebejisch gleichstellend und erniedrigend. Da wird zu huldigenden Ehrenbezeugungen, zum Gruß befohlen. Dieses in Josef's Namen ausgerufene אברך, daß er befiehlt, daß man vor ihm auf die Knie falle, das stellte ihn vollends als den zweiten Pharao dar.

V. 44. Wahrscheinlich bei seiner Rückkehr von dem öffentlichen Installationszuge durch die Stadt.

V. 45. צפנת פענח. Sucht man Analogien für diese wahrscheinlich ägyptischen Worte, so hätte man für צפנת: צפן, verbergen. Für פענח findet sich jedoch vielleicht nur das rabbinische פנח, bewahren (Zebamoth 115, b. לפנחיא שבקיה, siehe das. Raschi) und hieße es dann vielleicht: Der, bei dem Geheimnißvolles bewahrt ist, der den Schlüssel zu Geheimnißvollem hat. — Zu Josef's Installation gehört offenbar, daß er sich verheirathen mußte; erst dann geht er hinaus an sein Amt. Im pharaonischen Staat muß ein Mann ohne Frau nur ein halber Mann gewesen sein. Zu dem Posten, den Josef ausfüllen sollte, gehörte ein ganzer Mann. Auch jetzt schenkt das Volksbewußtsein einem Junggesellen nicht volles Vertrauen. Fügen wir hinzu, daß die Aufgabe, die Josef wird, ganz besonders gefördert werden mußte, wenn er selbst Haus und Familie hatte. Wenn das Volk in den sieben Jahren der Fruchtbarkeit sich weise beschränken wollte, so reichten sie für fünf und dreißig Jahre aus. In sinnloser Verschwendung gingen sie dem Hungertode entgegen. Josef sollte diese heilsame und nothwendige Controlirung üben. Den wohlthätigsten

Tochter Potifera's, des Priesters zu On, zur Frau; darauf ging Josef hinaus über das Land Mizrajim.

46. Josef war dreißig Jahr alt als er vor Pharao, dem Könige von Mizrajim, stand; nun ging Josef von Pharao fort und bereifte das ganze Land Mizrajim.

47. Das Land erzeugte in den sieben Jahren der Sättigung zu Händevoll.

48. Er hielt aber alle Nahrungsmittel der sieben Jahre, welche im Lande Mizrajim waren, zurück, und gab Nahrungsmittel in die Städte. Die Nahrungsmittel des eine Stadt umgebenden Feldes gab er in sie.

49. Josef häufte Getreide auf wie Sand

פרע פתן אן לאשה ויצא יוסף על-
ארץ מצרים:

46. ויוסף בן שלשים שנה בעמדו
לפני פרעה מלך מצרים ויצא יוסף
מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ
מצרים:

47. ותעש הארץ בשבע שני השבע
לקמץ:

48. ויקבץ את כל אכל שבע
שנים אשר היו בארץ מצרים ויתך
אכל בערים אכל שדה העיר אשר
מביכיה נתן בתוכה:

49. ויצבר יוסף בר כחול הים

Einfluß würde er durch das eigene Beispiel üben können, wenn er, der Erste im Lande, mit dem Beispiele der Einfachheit in Familie und Haus vorangehen würde. Dazu war aber Familie und Haus nothwendig, dazu bedurfte er der Frau. Der Mann ohne Familie und Haus hängt nicht in so inniger Weise mit den allgemeinen Angelegenheiten und Sorgen zusammen; allein mit Frau und Kindern, und wäre er ein Kaiser oder König, steht er mitten inne in den allgemeinen Sorgen des Volkes.

B. 47, לקמץ (קמץ die Hand voll nehmen, verwandt mit כמס, bergen). Wo sonst nur eine einzige Frucht stand, da kamen jetzt Händevoll.

B. 48. אשר היו בארץ מצרים. Weil die außerordentliche Fruchtbarkeit nur im Lande Mizrajim war, war die Gelegenheit zur Handelsausfuhr um so mehr gegeben, und um so mehr die Nothwendigkeit, dem controlirend vorzubeugen.

B. 49. Daß der Vorrath einer jeden Stadt aufgelauft, als Staatseigenthum für jede bewahrt und später zur Zeit der Noth gekauft werden mußte, erzielte auch eine weise Oekonomie. Mit dem, was die Leute kaufen müssen, gehen sie sparsam um. Das Geschenke achtet man gering. — כי אין מספר. Nicht, daß es keine Zahl dafür gegeben hätte. Es giebt allerdings eine Anschauung; die dem Alterthum, insbesondere dem biblischen, alle mögliche kindische Unbeholfenheit andichten möchte. So auch: man habe nur bis zu einer gewissen Zahl zählen können. Es ist dies eine einfache Gedankenlosigkeit. Sobald man Namen für 1, 10, 100, 1000, ja 10,000 hat, so kann man alle möglichen Zahlengrößen bis ins Unendliche componiren. רבוא und רבבה ist auch keineswegs eine unbestimmte Menge, sondern eine ganz präzise Zahl, wie z. B. aus Zahlbestimmungen wie (Esa 2, 69.) ואלף שש רבבות ואלף Ist רבוא ein Infinitum, so kann

am Meere in außerordentlicher Menge, bis daß man zu zählen aufhörte, denn es war keine Zahl.

50. Josef wurden aber zwei Söhne geboren, bevor ein Jahr der Hungersnoth kam, die ihm Asnath, die Tochter Potifera's, des Priesters zu On, geboren hatte.

הַרְבֵּה מְאֹד עַד כִּי־חָדַל לְסַפֵּר כִּי אֵין מִסְפָּר:

50. וּלְיוֹסֵף יָלְדוּ שְׁנַי בָּנִים בְּטָרַם חָבּוּא שְׁנַת הָרָעַב אֲשֶׁר יָלְדָה־לוֹ אֲסֵנַת בַּת־פּוֹטִי פְרַע כֶּתָן אֶון:

es weder mehreremal, z. B. hier sechsmal, vorhanden sein, noch einen Rest, wie hier Tausend, haben. Und zwar ist es ganz entschieden: 10,000, wie aus Richter 20, 10. sich ergibt: ולקחנו עשרה אנשים למאה ומאה לאלף ואלף לרכבה u. s. w. Wenn es gleichwohl hier heißt: כי אין מספר, so muß man bedenken, daß allerdings es für die Vorstellung eine Gränze giebt. Zwischen 3000,000,000 und 3155,000,000 ist z. B. in unserer Vorstellung kein Unterschied. Wir können sie wohl zählen, haben aber keine Vorstellung davon. So groß war der immer mehr sich anhäufende Kornvorrath, daß man aufhörte sich genau zu sagen: so und so viel Scheffel liegen nun da, weil für die Vorstellung die Summe durch das neu Hinzugekommene gar nicht wuchs; sie überstieg gestern schon alle Vorstellung.

B. 50. Eine eigenthümliche Weise des Erzählens: es wurden ihm zwei Kinder geboren, welche ihm Asnath geboren hatte. Und dazu noch ילד, Singular, statt: ילדו. In ähnlicher Weise heißt es später Kap. 46, 20: וילד ליוסף בארץ מצרים אשר ילדה לו. Es scheint, daß hier die Geburt in doppelter Beziehung aufgefaßt wird, vom Standpunkt der Mutter und dem des Kindes. Es kann die Mutter physisch dem Vater das Kind gebären, dabei aber gleichwohl noch in Frage bleiben, ob das Kind auch nach der Geburt dem Vater geboren bleibt, ob es nach innerer Anlage und äußerem Einfluß sein Kind in geistiger und sittlicher Beziehung wird und bleibt. Unter gewöhnlichen Umständen genügt לו וילד; was die Gattin dem Gatten gebiert, wächst unter beiderseitigem Einflusse zu ihrem Ebenbilde heran. Es braucht dann nicht noch gesagt werden, daß לו ילד, daß dem Vater das Kind geboren worden. Hier aber ist dies ausdrücklich und bedeutsam hervorgehoben. Die Mutter war die Tochter einer angesehenen priesterlichen Familie, die also in alle ägyptischen „Geheimnisse“ und Anschauungen eingeweiht und darin erzogen war, und Josef war doch immer ein nur durch die Gunst des Königs gehobener Sklave und Zbri. Es kann Einer nach Außen der gefürchtete Gebieter eines Volkes sein und doch zu Hause der kriechende Sklave seines hochmüthigen Weibes. Wie viel gehörte dazu, daß Asnath wahrhaft Josef's Weib und Mutter seiner Kinder werden sollte! Es brauchte nur Asnath nicht ganz mit Geist und Herz in Josef's geistige und sittliche Lebensanschauung aufzugehen, es brauchte nur Josef nicht eben Josef gewesen zu sein, und die Gefahr lag nahe, daß sie ihm wohl Kinder gebären, und doch die Kinder nicht ihm geboren würden. Dazu kommt nun noch das impersonale ילד, in welcher Form, wie ויגר u. s. w., eine Thätigkeit oder eine Wirkung ganz absolut, und völlig abgesehen von ihrem Träger, als Subjekt des Satzes gefaßt wird. „Es wird gesagt“,

51. Josef nannte seinen Erstgeborenen Menascheh: denn es hat Gott mir mein ganzes Unglück und mein ganzes väterliches Haus zu Gläubigern gemacht.

52. Und den Zweiten nannte er Efrajim: denn es hat mich Gott im Lande meines Elendes blühen lassen.

53. Es gingen die sieben Jahre der Sättigung, welche im Lande Mizrajim war, zu Ende,

51. וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת־שֵׁם הַבְּכוֹר
מִנַּשֶׁה כִּי־נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת־כָּל־
עַמִּלִּי וְאֶת כָּל־בֵּית אָבִי:

52. וְאֶת שֵׁם הַשֵּׁנִי קָרָא אֶפְרַיִם
כִּי־רָפְרְפֵנִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עֲנִי:

רבעי. 53. וְהַקְּלִינָה שִׁבְעַת שָׁנֵי הַשָּׂבַע
אֲשֶׁר הָיָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

d. h. das Sagen wird bewirkt. „Es wurde geboren“: die Geburt wurde geboren, die Geburt wurde gefördert, verwirklicht. Damit wird die Geburt als solche als unter besonderem Einfluß, hier des göttlichen Schutzes und Segens, begriffen. Und der gehörte wahrlich dazu. In Mizrajim der einzige Jude sein, die Tochter eines מומר לער zur Frau haben und doch Kinder erhalten und erziehen, mit denen noch die spätesten Geschlechter sich segnen und keinen höhern Wunsch kennen sollen, als, daß Gott ihnen Kinder gleich diesen möge werden lassen, das ist allerdings eine זכירה, die besonders hervorgehoben zu werden verdient und daher auch später bei der Aufzählung der Familien des Jakobshauses in gleicher Weise angemerkt wird.

B. 51. וַיִּשְׁנִי überseht man gewöhnlich: Gott hat mich vergessen lassen all mein Unglück und mein ganzes väterliches Haus! Wem lehrte sich dabei das Herz nicht um? Josef nennt seinen Erstgeborenen danach, daß ihn Gott seinen alten Vater und seine ganze väterliche Familie habe vergessen lassen! Dadurch würde allerdings der Umstand, daß Josef sich so lange um seinen Vater nicht gekümmert, auf die faßlichste Weise gelöst. Josef wäre einfach ein herzloser Mensch gewesen. Glücklicher Weise ist „vergessen“ nicht die einzige Bedeutung von נשח, נשה heißt auch „Gläubiger sein“ (siehe Kap. 32, 33.) und וַיִּשְׁנִי kann ebensowohl heißen: Gott hat mir mein Unglück und meine Familie zu Gläubigern gemacht. Was mir bis jetzt als Unglück und Mißhandlung erschienen, das hat Gott Werkzeug meines höchsten Glückes werden lassen, so daß ich meinem Unglück und meiner Familie auf's Tiefste verschuldet bin. Die Form וַיִּשְׁנִי statt וַיִּשְׁנִי ist nach beiden Auffassungen gleich schwierig und würde sich nur durch eine Wurzel נשח erklären lassen, die sonst nicht weiter vorkommt. — Beiläufig wird der Ausdruck עמל zu der Aeußerung mißbraucht: der Jude ist faul, Arbeit bedeutet ihm Unglück. Dem gegenüber denkt sich der Jude selbst das Paradies nicht als ein dolce far niente, der jüdische Mensch ist selbst im Paradiese zur „Arbeit“ da, לעבדה ולשמרה, עמל ist aber nicht eine jede Arbeit, sondern nur eine mühevollere Arbeit ohne entsprechendes Resultat. Wenn uns „arbeitsamen“ Deutschen eine solche Arbeit eine Seligkeit wäre, was für eine Seligkeit müßte dann nicht „Müheseligkeit“ sein! Das עמל des Einen erzeugt im mitfühlenden Nebenmenschen חמל. Es kommt auch als das Unglück vor, das man Andern bereiten will, und heißt dann in solcher Beziehung auch: Unrecht; allein in seiner ersten Bedeutung liegt dies nicht.

54. und es begannen die sieben Jahre des Hungers zu kommen, wie es Josef gesagt hatte. Hungersnoth war in allen Ländern, im ganzen Lande Mizrajim aber war Brod vorhanden.

55. Da nun das ganze Land Mizrajim hungerte und das Volk zum Pharao um das Brod aufschrie, sprach Pharao zu ganz Mizrajim: Gehet zu Josef; was er euch sagen wird, thuet.

56. Es war aber die Hungersnoth über den ganzen Erdstrich. Da öffnete Josef alle Räume, in welchen Borrath war, und verkaufte im Einzelnen den Mizraern; die Hungersnoth nahm aber immer zu im Lande Mizrajim.

57. Und von überall her kam man nach Mizrajim, im Detail zu kaufen, zu Josef; denn die Hungersnoth war überall stark.

54. וַתְּחַלִּינָה שִׁבְעַת שָׁנֵי הָרָעָב לָבוֹא בְּאֶשֶׁר אָמַר יוֹסֵף וַיְהִי רָעָב בְּכָל-הָאֲרָצוֹת וּבְכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם הָיָה לֶחֶם:

55. וַתִּרְעַב כָּל-אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְעַק הָעָם אֶל-פַּרְעֹה לֵלֶחֶם וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְכָל-מִצְרַיִם לָכוּ אֶל-יוֹסֵף אֲשֶׁר-יֹאמַר לָכֶם תַּעֲשׂוּ:

56. וַהֲרָעַב הָיָה עַל כָּל-פְּנֵי הָאָרֶץ וַיִּפְתַּח יוֹסֵף אֶת-כָּל-אֲשֶׁר בָּהֶם וַיִּשְׁבֹּר לְמִצְרַיִם וַיַּחֲזֹק הָרָעָב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

57. וְכָל-הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִמָּה לְשֹׁבֵר אֶל-יוֹסֵף כִּי-חֲזָק הָרָעָב בְּכָל-הָאָרֶץ:

B. 56. 57. וישבר. וישבר seiner Grundbedeutung nach: Brechen, Zerbrechen, scheint das Detailliren, den Detail-Ein- und Verkauf zu bedeuten. Er verkaufte nur kleine, dem zeitlichen Bedarf eines Hauses entsprechende Quantitäten. Nur so konnte Spekulationsaufkauf vermieden werden. Wie die Weisen bemerken, wurde nur an selbstständige Männer und an keinen Sklaven verkauft, sonst konnte ja Einer fünfzig Sklaven schicken; und Jeder durfte nur Ein Lastthier mit sich führen. Und alle Welt musste אל יוסף kommen. Er besorgte selbst den Einzelverkauf; leitete nicht das Ganze von Oben herab aus vornehmer Ferne, verließ sich nicht auf untergeordnete Beamte, sondern besorgte Alles unmittelbar selbst und trat in unmittelbaren Verkehr mit den hungernden Familienvätern, die zum Einkauf kamen. Darum heißt es auch im folgenden Kap. Vers 6.: ויוסף הוא השליט, הוא המשביר, obgleich שליט war er doch selbst der משביר. Dies ihm von seiner Weisheit durch die Umstände gebotene Verfahren führte aber auch alles Folgende herbei. Nur so musste Jeder selbst kommen, sonst hätte Jakob nur Einen der Söhne, oder gar einen Fremden beauftragen können, für Alle mit zu besorgen. Und nur so kam es, daß Josef selbst mit seinen Brüdern in unmittelbare Berührung kommen musste. Die wiederholte Bemerkung, mit welcher Stärke die Noth auftrat, ist eine Motivirung dieses Verfahrens.

Kap. 42. B. 1. Jakob sah, daß Detailverkauf in Mizrajim war und es sprach Jakob zu seinen Söhnen: Warum seht ihr euch einander an?

2. Er sprach nämlich: Seht, ich habe gehört, daß in Mizrajim ein Detailverkauf stattfindet, gehet dorthin hinab und kauft einzeln uns von dort, damit wir leben bleiben und nicht umkommen.

3. So gingen der Brüder Josef's Hine hinab, im Einzelnen Korn von Mizrajim zu kaufen.

4. Benjamin aber, Josef's Bruder, schickte er nicht mit den Brüdern; denn er sagte, es könnte ihn ein Unglück treffen.

מב 1. וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יוֹשֵׁב בְּמִצְרַיִם

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִּתְרָאוּ:

2. וַיֹּאמֶר הֲגַה שְׁמַעְתִּי כִּי יוֹשֵׁב

בְּמִצְרַיִם רָדוּ שָׂמָּה וְשָׁבְרָר לָנוּ מִשָּׂם

וְנַחֲהָ וְלֹא נָמוּת:

3. וַיֵּרְדוּ אַחֲרָיוסָף עִשְׂרָה לְשָׁבֵר

כָּר מִמִּצְרַיִם:

4. וְאֶת־בְּנֵימִן אֶחָי יוֹסֵף לֹא־שָׁלַח

יַעֲקֹב אֶת־אֶחָיו כִּי אָמַר פֶּן־יִקְרָאנוּ

אִסּוֹן:

Kap. 42. B. 1. וירא. Es scheint, daß Jakob doch mehr Einsicht als seine Söhne hatte. Er hatte gehört, daß man in Mizrajim nur in Detail kaufen konnte. Die Söhne glaubten das nicht und sahen sich einander an, warteten, daß Einer sich zu der Reise für Alle entschließen möchte. Jakob aber sah die Glaubwürdigkeit des Gerüchtes aus der Dringlichkeit der Verhältnisse ein und sprach daher: was seht ihr euch einander an? Ihr müßt alle selbst hinunter.

B. 4. פן יקראנו אסון. פן verwandt mit קרה, קרע, קרר, קרר, eine Familie scheinbar disparater Begriffe: Rufen, Treffen, Zerreißen, Frost und Eis. Sie sind jedoch nur Modifikationen eines Grundgedankens:

קרר, Rufen: Jemanden aus der Richtung, die er inne hat, veranlassen, sie freiwillig zu verlassen und לקראתי: in meine Richtung zu kommen.

קרע, Zerreißen: die Theile eines Körpers aus ihrer natürlichen Richtung in die entgegengesetzte bringen. Während קרר bloß die Aufforderung ist, die bisherige Richtung freiwillig zu verlassen, heißt קרע dies gewaltsam thun. Gewaltfame Ueberwindung der Kohäsionskraft. Jedes Theilchen wird gewaltsam aus seiner Richtung herausgerufen. Es ist uns bereits bekannt, wie ח größtentheils das Gegentheil von ע bedeutet, so חר das zur Ruhe gekommene נע. Wenn קרע die Theilchen eines Körpers in die der Kohäsionskraft entgegengesetzte Richtung bringt, so thut

קרר, der Frost, das Gegentheil. Er bringt die Theilchen eines Körpers, die natürlich eine der Kohäsion entgegengesetzte Richtung haben, zerfließen, zusammen, hemmt ihre zerfließende Bewegung, macht sie cohärend: fest. קרע „ruft“ die Theilchen auseinander, קרר „ruft“ sie zusammen.

קרר, treffen. Alle jene Einflüsse, gleichviel ob glücklich oder unglücklich, welche einen Gegenstand oder Menschen aus seiner natürlichen oder selbstgewählten Richtung herausrufen und ihn veranlassen, eine andere einzuschlagen, heißen: מקרה. Wir nennen alle

5. So kamen die Söhne Israel's den Einzelkauf zu besorgen mitten unter den Kommenden; denn es war die Hungersnoth im Lande Kanaan.

6. Und Josef war der Gebieter über das Land und er war zugleich derjenige, der den Verkauf im Einzelnen an die ganze Bevölkerung des Landes besorgte. Die Brüder Josef's kamen und beugten sich ihm mit dem Angesichte zur Erde.

7. Wie Josef seine Brüder sah, erkannte er sie. Er stellte sich ihnen aber fremd

5. וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְשֹׁבֵר בְּחוּךְ הַבָּאִים בְּרִיחָהּ הָרָעֵב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:
6. וַיּוֹסֶף הוּא הַשְּׂלִיט עַל-הָאָרֶץ הוּא הַמְּשָׁבִיר לְכָל-עַם הָאָרֶץ וַיָּבֹאוּ אֵתְרֵי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לּוֹ אַפַּיִם אֶרְצָה:
7. וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת-אֶחָיו וַיִּבְרָם וַיִּתְנַבֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אֲתָם קְנֻשׁוֹת

von uns nicht berechneten, außer unserer Berechnung liegenden Ereignisse: Zufall, מקרה. Es ist aber vielleicht nichts also berechnet, also von dem Leiter aller Ereignisse gefügt, als das, was wir Zufall nennen. Wir haben es nicht berechnet, aber es ist vielleicht Berechnung des größten Rechenmeisters. In der objektiven Wirklichkeit ist das „Zufallende“ ein „Zugeschicktes“. פן יראנו: er wird in Einer Richtung gehen, es kann aber Etwas kommen, was ihn gerade aus dieser Richtung hinausruft. Daraus folgt aber, daß מקרה, der „Ruf“, einen „Rufenden“ voraussetzt. Unser Ausdruck „es ereignet sich“ ist heidnisch. Nichts gestaltet sich selbst, alles wird gestaltet. Nur der Mensch in seiner freien sittlichen Willensthätigkeit bestimmt sich selbst. — So heißen auch diejenigen Mittel, welche aufgeführte Bausteine aus ihrer natürlichen in die dem Menschen beliebige Richtung halten: קורות, Ballen.

אמן, irgend ein überwältigendes Ereigniß, Unglück. Es scheint verwandt mit חֲזַן, חסן: Etwas mit Macht zusammen fassen. Davon חסן: das Starke, Gewaltige, das viele Kraft in sich vereinigt. חֲזַן: der starke, haltende Arm. Vielleicht auch חֲשַׁן: das die Brust panzernde Schild. Möglich auch daß חֲזַן, eine milde Form von אמן, das Organ bezeichnet, das eine reiche Fülle von Eindrücken aufnimmt und durch welches der Mensch eigentlich dem mächtigsten Einfluß des Andern geöffnet ist.

B. 5. Hier treten sie zum ersten Male als בני ישראל auf. Es war dies auch ein Moment von keiner kleinen Entscheidung. Die ganze Zukunft trug er in seinem Schooße. Und sie kamen בחוך הבא. Es ahnte ihnen Nichts von dem Folgeschweren dieses Ganzen. —

B. 6. Siehe oben vor. Kap. B. 56. 57.

B. 7. ויברם ויתנבר וגו'. Scheinbar zwei entgegengesetzte Bedeutungen einer und derselben Wurzel, נכר: Erkennen und Fremdsein. Jedoch nur scheinbar. נכר im Hiphil: הכיר heißt nichts Anderes als: Fremdmachen. Alles „Erkennen“ ist ein „Fremdmachen“. Wir erkennen einen Gegenstand nur dann, wenn wir ihn fremdzumachen verstehen, ihn aus allen übrigen Dingen auszuscheiden vermögen. Je mehr Unterscheidungsmerkmale wir von einem Gegenstande kennen, desto specieller erkennen wir ihn. Mit jedem neuen uns bekannt werdenden Merkmale machen wir ihn allen andern Reichen, allen andern

und sprach mit ihnen in harter Weise und sagte zu ihnen: Wo kommt ihr her? Sie sagten: vom Lande Kanaan, Nahrung im Einzelnen einzulaufen.

8. Josef erkannte seine Brüder, sie aber erkannten ihn nicht.

9. Da gedachte Josef der Träume, die er von ihnen geträumt, und sprach

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֵאֵין בָּאתֶם וַיֹּאמְרוּ
מֵאֵרֶץ כְּנָעַן לְשֹׁבְר־אֶבֶל:

8. וַיִּבֶר יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו וְהֵם לֹא

הִכְרָהוּ:

9. וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֻמוֹת אֲשֶׁר

חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֵרַגְלִים

Gattungen, allen andern Arten, endlich allen andern Individuen derselben Art „fremd“, d. h. scheiden wir ihn von allen andern aus, und erkennen ihn als den einen, einzigen, von allen andern Unterschiedenen. Auch unser deutsches Unterscheiden, das mit Erkennen verwandt ist, ist in ähnlicher Anschauung gebildet. הכיר heißt also, einen Gegenstand aus allen andern durch seine Besonderheit herausheben. Demgemäß ist נכרי nicht der Unbekannte — er kann uns Jahrelang bekannt und doch נכרי sein — sondern der Andersseiende, der durch sein Leben und Wesen irgendwo nicht Hingehörende, nicht zum Anschluß Geeignete. Der andere Ausdruck für fremd: זר, heißt auch nicht unbekannt, sondern eigentlich das Fremdgewordene, das zu einem andern Kreise gehören könnte, aber wegen seiner Eigenthümlichkeit von diesem, oder aus diesem ausgeschieden worden, von זור: ausscheiden, ausdrücken. Daher זורר: Nießen. הזנכר heißt daher wie in נער יחנכר, sich von allen Andern unterscheiden, sich in seiner Eigenthümlichkeit zeigen, oder, wie hier und Rön. I. 14, 5.: sich in einer andern Eigenthümlichkeit darstellen als man wirklich ist. Er zeigte sich ihnen anders als er wirklich war, indem er sie hart anfuhr und auch als נכרי in einer fremden Sprache durch Vermittlung eines Dolmetschers mit ihnen sprach; dadurch gelang es ihm, daß לא הכירוהו.

B. 9. Wir müssen aus dem Gegebenen versuchen, uns Josef's Benehmen zu erklären. Wir hätten denken sollen, er habe schon um seines Vaters willen sich ihnen sofort zu erkennen geben müssen, um so mehr, da er ja bereits in Allem die göttliche Fügung erkannt und all sein Unglück sammt der Versündigung der Brüder gegen ihn als das göttliche Werkzeug seines höchsten Glückes verehren gelernt hatte. Ein geschiedter Mann wie Josef kann auch nicht geglaubt haben, sich in den Dienst seiner Träume stellen zu müssen. Bedeutet der Traum Etwas, so überläßt man dessen Realisirung Dem, der ihn geschickt. Es können ihn nur Erwägungen der zwingendsten Nothwendigkeit zu einem Verfahren veranlassen, das sonst als eine völlig zwecklose Chikanirung erscheinen würde, die man, abgesehen von dem sittlichen Charakter Josef's, schon seiner doch gewiß unleugbaren Klugheit nicht zutrauen dürfte. Denken wir uns ganz in seine Lage, so dürfte sich uns Folgendes ergeben: Würde Josef seinem Vater und seinen Brüdern gegenüber wirklich der Fürst und nichts als der Fürst haben bleiben wollen, hätte ihm nichts daran gelegen, wieder als Sohn und Bruder in den Kreis der Familie einzutreten, er hätte aller dieser Veranstaltungen nicht bedurft. Allein er, der auch als ägyptischer Fürst seine Kinder für das Haus Jakob erzogen und auch seine Gebeine einst in väterlichem Boden

zu ihnen: Kundschafter seid ihr! Die Blöße des Landes zu sehen seid ihr gekommen!

אַתֶּם לְרֵאוֹת אֶת־עֵרֹת הָאָרֶץ בָּאתֶם:

10. Sie sagten zu ihm: Nicht, mein Herr, deine Diener sind gekommen Nahrung für den Bedarf einzukaufen.

10. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לֹא אֲדָנִי וְעַבְדֶּיךָ בָּאוּ לְשִׁבְר־אֶכְל:

wollte ruhen lassen, er musste zuvor ein Zwiefaches als nothwendig erkennen: a), daß er wo möglich von seinen Brüdern, vor Allem aber b), daß seine Brüder von ihm eine andere Meinung erhielten. Ihre inneren Gesinnungen zu einander mussten zuvor völlig andere geworden sein, sonst wäre nie ein inniges Verhältniß wieder möglich gewesen, und wenn auch äußerlich der Familie wiedergegeben, wäre ihm die Familie und er für sie verloren geblieben. Daß Josef's Meinung von den Brüdern keine ungetrübte, daß ihm ihre heftige Rücksichtslosigkeit gegenwärtig geblieben, mit der sie seines Flehens in der Grube, mit der sie des Schmerzes des Vaters nicht geachtet, das ist durchaus natürlich und konnte nur durch den Erweis vollständiger Aenderung aus seinem Gemüthe getilgt werden. Es war ihm daher eine Nothwendigkeit, sie zu prüfen, ob sie wohl noch einmal im Stande wären — und zwar aus durchaus reellen Ursachen — einen Sohn dem Vater abzulocken. Vielleicht lebenslängliches Gefängniß, die zu Hause vielleicht verhungernde Familie waren ernstere Gründe, als eine imaginäre, von Josef's vermeintlicher Herrschsucht drohende Gefahr. Diese Prüfung war für Josef's Gemüth nothwendig, um, wenn sie sie bestehen, den letzten bitteren Tropfen aus seinem Innern zu tilgen. Das Zweite aber, und vielleicht das Wichtigere war: Josef gedachte seiner Träume, gedachte, wie diese Träume bei ihnen die Vorstellung von seiner Herrschsucht und der ihnen daraus drohenden Gefahr geweckt und zu einer solchen tiefen Ueberzeugung gesteigert, daß sie sich aus vermeintlicher Selbstvertheidigung zu dem größten Verbrechen berechtigt halten konnten. War dies bereits der Fall, als er noch im verbrämten Rock zwischen ihnen umherlief, um wie viel mehr musste er jetzt von ihnen mit Angst und Schrecken gefürchtet werden, wo er „König“ war und noch dazu Ursache hatte, sie zu hassen und nach Art gemeiner Seelen sich an ihnen zu rächen. Es war daher mehr als nothwendig, daß sie ihn in seinem wahren Charakter kennen lernten, und dazu war es vor Allem nöthig, daß er sich ihnen in seiner wahren Stellung zeigte. Bisher kannten sie ihn nur als den משרֵי, vielleicht den Commis eines untergeordneten Beamten, er musste sich ihnen als den שֵׁלֵי zeigen, sie mussten erfahren, wie er jetzt Alles mit ihnen machen konnte, was er wollte, und wenn er dann doch, statt allen Dessen, nur ihr größter beglückender Wohltäter wurde, so durfte er hoffen, sie damit von allen ihren irrigen Vorstellungen geheilt zu haben. Kurz, in dem Momente, wo er sich ihnen als Josef zeigte, musste ihnen die Binde von den Augen fallen und beiderseits ein völliger Strich durch die ganze Vergangenheit möglich sein. Nur so durfte er hoffen, wieder als Sohn und Bruder dem Vater und seinen Kindern wiedergegeben zu werden. Irrten wir nicht, so dürften eben solche Erwägungen es auch gewesen sein, die Josef davon zurückgehalten, in den Jahren seines Glückes seinem Vater Kunde von sich zu geben. Was hätte Jakob's Herz dabei gewonnen, gegen Ein wieder-

11. Und Alle, Söhne Eines Mannes sind wir; rechtliche Menschen sind wir; deine Diener waren nie Rundschafter.

12. Er aber sprach zu ihnen: Nein! Die Blöße des Landes seid ihr zu sehen gekommen.

13. Sie erwiederten: Zwölf sind wir, deine Diener, Brüder, Söhne Eines Mannes im Lande Kenaan. Siehe, der Jüngste ist heute noch bei unserm Vater, und der Eine ist nicht mehr da.

14. Josef aber sagte zu ihnen: Das ist es gerade, was ich euch gesagt habe; ihr seid Rundschafter.

11. כָּלֵנוּ בְּנֵי אִישׁ־אֶחָד נָהֵנוּ בְּנִים
אֲנַחְנוּ לְאֲדֹנָי עֲבָדֶיךָ מִרְגָּלִים:

12. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לֹא קָרַעְתֶּם
הָאָרֶץ בְּאֶהֱם לְרְאוֹת:

13. וַיֹּאמְרוּ שְׁנַיִם עָשָׂר עֲבָדֶיךָ
אֲחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ־אֶחָד בְּאָרֶץ
כְּנָעַן וְהַיְהִי הַקֶּטָן אֶת־אָבִינוּ הַיּוֹם
וְהָאֶחָד אֵינָנוּ:

14. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף הוּא אֲשֶׁר
דִּבַּרְתִּי אֲלֵכֶם לֵאמֹר מִרְגָּלִים אַתֶּם:

gewonnenes Kind zehn Kinder zu verlieren und fortan seinen Kinderkreis nur in feindseligster Spannung gegen einander deuten zu müssen?! Zu diesem großen Ziele, waren aber alle diese Veranstaltungen unumgänglich und — wie uns scheint — der Weisheit eines Josef völlig würdig. —

B. 11. f. Längst ist es bemerkt worden, daß er daraus, daß sie doch ein Jeder für sich zu kaufen hatten und doch alle zusammen gekommen, den Anlaß genommen habe, ihnen andere Gründe unterzuschieben, sie für Spione zu erklären. Wenn dem so ist, daß sonst nicht Familien zusammen gekommen sind, so wäre das ein charakteristisches Zeichen des Einflusses, den eine so allgemeine Calamität geübt. Man sagt sonst, Noth verbindet. Aber wie lange? So lange man in dem Andern einen Helfer erblickt. Aber sobald dieses aufhört, die höchste Noth isolirt. Jeder sucht dann nur sich selbst zu retten. Daß nun כָּלֵנוּ בְּנֵי אִישׁ־אֶחָד in dieser allerhöchsten Noth zusammenhielten, das ist kein unedles Merkzeichen des jüdischen Familiengeistes, der sie auch in der höchsten Noth, wo Keiner mehr Etwas von dem Andern zu erwarten hatte, ja, wo Jeder in dem Andern nur einen Concurrenten erblicken durfte, zusammen hielt. Keiner drängte sich vor. Sie wollten Alles, das sie doch nur einzeln erhalten konnten, gleichzeitig und gemeinschaftlich erhalten. — אָנַחְנוּ — אֲנַחְנוּ. In der Angabe ihrer socialen Stellung sprechen sie bescheiden: אָנַחְנוּ. Allein, in ihrem Charakter angegriffen, mit vollem, stolzen Bewußtsein: אֲנַחְנוּ. Hebllichkeit und Unbescholtenheit wiegen mehr als יָדוּם. — כֵּן, von כִּן: das, was so ist, wie es sein soll; der sich durch keine Rück- noch Absichten vom Rechten abwendig machen läßt. Wir waren nie Rundschafter. Es liegt dies gar nicht in unserer Sinnesart, Spionage zu treiben.

B. 13. Sie erklärten ihm ihr Zusammenkommen aus ihrer Brüderlichkeit und gingen in die Specialitäten ein, damit er sich eventuell erkundigen könne.

B. 14. Das eben greift Josef auf. Weil euer Vater weiß, daß euer Vorhaben ein gefährliches ist, schickt er den Jüngsten nicht mit.

15. Dadurch sollt ihr erprobt werden: bei Pharao's Leben! Ihr kommet nicht fort von hier, wenn nicht euer jüngerer Bruder hierher kommt.

16. Schicket Einen von Euch, daß er euren Bruder hole und ihr bleibet gefangen, damit eure Worte erprobt werden, ob Wahrheit bei euch ist. Wenn aber nicht, bei Pharao's Leben, so seid ihr Kundschafter!

17. Er nahm sie drei Tage in Gewahrsam.

18. Am dritten Tage sprach Josef zu ihnen: Thuet dies und bleibt am Leben! Ich bin gottesfürchtig!

19. Seid ihr rechtliche Männer, bleibe Ein Bruder von euch gefangen im Hause eures Gewahrsams, ihr aber gehet, bringet den Einkauf für den Hunger eurer Häuser heim,

20. und euren jüngern Bruder bringet zu mir, damit eure Worte sich bewahrheiten und ihr nicht sterbet; sie thaten also.

21. Da sprachen sie Einer zum Andern: Wir tragen also doch eine Schuld um unsern Bruder, daß wir die

15. בָּזֹאת תִּבְחָנוּ חַי פַּרְעֹה אִם-תֵּצְאוּ מִזֶּה כִּי אִם-בָּבוֹא אֶחְיֶיכֶם הַקָּטָן הִנֵּה:

16. שְׁלַחוּ מִכֶּם אֶחָד וַיִּקַּח אֶת-אֶחְיֶיכֶם וְאֶתֶּם הַתְּאֵסְרוּ וַיִּבְחָנוּ דְבָרֵיכֶם הַיֵּאֱמַת אֹתְכֶם וְאִם-לֹא חַי פַּרְעֹה כִּי מְרַגְלִים אַתֶּם:

17. וַיִּאֱסֹף אֹתָם אֶל-מִשְׁמַר שְׁלֹשַׁת יָמִים:

18. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף בְּיָוֶם הַשְּׁלִישִׁי זֹאת עֲשׂוּ וְחַי אֶת-הָאֱלֹהִים אֲנִי יִרְאֶה:

19. חֲמִשָּׁה אִם-בָּנִים אַתֶּם אֶחְיֶיכֶם אֶחָד יִאֱסֹר בְּבַיִת מִשְׁמַרְכֶּם וְאַתֶּם לְבוֹתֵיכֶם יִשְׁבֵּר רֵעֲבוֹן בְּתוֹכְכֶם:

20. וְאֶת-אֶחְיֶיכֶם הַקָּטָן תָּבִיאוּ אֵלַי וַיִּאֱמְנוּ דְבָרֵיכֶם וְלֹא תָמוּתוּ וַיַּעֲשׂוּ כֵן:

21. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-אָחִיו אֲבָל אֲנִשְׁמִים אֲנַחְנוּ עַל-אָחִינוּ אֲנֹשֶׁר

B. 16. 17. Er ließ ihnen drei Tage Zeit, um ihre Lage ganz durchdenken zu können und um das Dringliche derselben auf sie einwirken zu lassen. Ihnen droht Gefahr, ihre Familien verhungern, es waren der Gründe genug, die wohl Einen oder den Andern von ihnen zu dem Entschluß bewegen konnten, den Vater durch List oder Gewalt von dem Benjamin zu trennen. Denn er konnte doch hinlänglich wissen, daß der Vater es nicht gutwillig zulassen würde.

B. 20. ויעשו כן, sie konnten ja nicht anders.

B. 21. 22. אבל tritt immer einer früheren Annahme entgegen, verdunkelt (אפל, אול, אכל), was früher klar und entschieden geschienen. Indem die Brüder hier אכל sagen, müssen sie sich bisher nicht für schuldig gehalten haben. Sie werfen sich auch jetzt nur Grausamkeit und Härte vor, bisher auch dies nicht, sie hatten es als Nothwehr betrachtet.

Noth seiner Seele mit angesehen als er zu uns flehte, und wir kein Gehör gaben! Darum ist uns diese Noth gekommen!

רְאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ
וְלֹא שָׁמַעְנוּ עָלֵינוּ כִּן בְּאֵהָ אֵלֵינוּ הַצָּרָה
הַזֹּאת:

22. Reuben entgegnete ihnen: Habe ich

22. וַיַּעַן רְאוּבֵן אֲתֶם לֵאמֹר הֲלוֹא

Reuben aber sieht ihre Schuld nicht nur in Hartherzigkeit, er hatte ihnen von Anfang gesagt: ihr begeht ein Unrecht; er hatte in Josef nur ein Kind gesehen und seine Pläne, vor denen ihnen graute, als Kindereien betrachtet. Er sagte ihnen daher: Ihr habt euch nicht nur vorzuwerfen, daß ihr nicht Gnade für Recht habt ergehen lassen, sondern ihr habt euch schwer an ihm versündigt. — אשם und חטא. אשם: die mit 'א beginnenden Wurzeln individualisiren den Begriff, der mit dem zweiten und dritten Wurzelbuchstaben ausgedrückt wird, wie א.ה.כ.ל, א.כ.ל u. s. w. So auch אשם. אשם heißt: ein leerer Raum sein, daher אשם: die Hinweisung auf einen Raum, den Etwas einnimmt, oder einnehmen soll. שממה: ein des Inhalts vollkommen entleerter Raum, die Debe. Auch die Geistesöde, in welcher kein Gedanke aufdämmert, heißt שממה, eine Geistesleere ohne Vorstellung und Gedanken. אשם demgemäß: in sich selbst den Grund der Verödung tragen, in der eigenen Persönlichkeit den Grund der שממה haben. Es können Jemandem alle Güter ohne sein Verschulden geraubt werden, dann ist es שממה ohne אשם. Wenn aber der Persönlichkeit selbst der Grund der Entziehung von Gütern und Freuden innewohnt, so ist das Bewusstseyn davon: אשם. אשם ist also das Bewusstseyn, daß man eine Verödung an Lebensgütern und Freuden verdiene. חטא ist, wie wir gesehen haben, eine „Verdunkelung“ unseres sittlichen Wesens, Entziehung Dessen, das 'ר אשה ר' sein sollte, diesem göttlichen Einflusse. חטא bezeichnet somit das Vergehen nach seinem Ursprunge in unserem Innern und nach seiner Wirkung auf unser Inneres. חטא ist die unausbleibliche, sofort im Entstehen eintretende innere Folge der Sünde: unser Fernwerden von dem Göttlichen, während אשם die zu erwartende äußere Folge der Sünde bezeichnet. אשם ist die Stimme des Gewissens, die dem חוטא die שממה in Aussicht stellt. Daß אשם mehr in Beziehung zu den äußern als innern Momenten der Sünde steht, sehen wir an den Opfern. אשם גלות und מעליות stehen schon durch das Vergehen selbst in Beziehung zu äußern Gütern. Specifisch ist dafür אשם der Ausdruck der bestmächtigen Persönlichkeit, und nur אשם hat ein Minimum bestimmten Werthes. אשם ושממה und אשם ושממה treten vorzugsweise für אשם ein, und stets steht dabei אשם, „er verdient שממה“ und dies hängt tief mit dem Begriff אשם (שכך), ja eigentlich „Sorglosigkeit“, zusammen. אשם entsteht aus Sorglosigkeit und sittlicher Gleichgiltigkeit und hat nur ein geringes, sich leicht entschuldigendes Schuldbewusstseyn zur Folge. Während daher für אשם auch die irdische Gerechtigkeit eintritt, gehört es mit zur erziehenden göttlichen Wahrung, unser in אשם eingeschlafertes Bewusstseyn durch אשם, durch äußere Leiden, durch angehende „Verödung“, aufmerksam zu machen, daß etwas in unserer Lebensweise fehl ist und der Aenderung bedarf. Dieses Wecken und Bethätigen des Schuldbewusstseins ist Zweck der Sündenopfer, die somit die Leidenserziehung vertreten, und tritt dieses אשם על היסורין bei אשם חלוי שבא

euch nicht gesagt: versündigt euch nicht an dem Kinde, Ihr wolltet aber nicht hören. Seht, darum wird auch sein Blut jetzt geahndet!

23. Sie wußten aber nicht, daß Josef sie verstand, denn der Dolmetscher war zwischen ihnen.

24. Er wendete sich von ihnen und weinte. Er kehrte dann wieder zu ihnen zurück, sprach mit ihnen, nahm von ihnen den Schimeon und ließ ihn vor ihren Augen fesseln.

אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם וְלֹא שָׁמַעְתֶּם וְגַם דָּרְמוּ הַנֶּהַן
בְּיָדְךָ וְלֹא שָׁמַעְתֶּם וְגַם דָּרְמוּ הַנֶּהַן
נִדְרָשׁ:

23. וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שָׁמַע יוֹסֵף
כִּי הַמְּלָאךְ בֵּינֵיהֶם:

24. וַיִּסַּב מֵעֲלֵיהֶם וַיִּבֶךְ וַיָּשָׁב
אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם וַיִּקַּח מֵאֵתָם
אֶת־שִׁמְעוֹן וַיֹּאסֶר אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם:

על הדפס um so bedeutender hervor, als eben bei der zweifelhaften שגגה das Schuldbewusstsein am meisten schlummert und der ernststen Bedung in noch höherm Grade bedarf. So auch hier: Seit 20 Jahren haben sie bei sich plaidirt und sich entschuldigt, jetzt aber werden sie durch Leiden erschüttert und es tritt das אכל אשמים אנחנו hervor: es lastet dennoch ein ungefühntes Unrecht noch auf uns, das uns und den Unserigen Gefahr und Untergang, שממה, Verödung droht — die Stimme des Gewissens läßt sich nicht ersticken, man kann Asche auf die Kohlen schütten, aber noch nach fünfzig Jahren schlägt die Flamme hell hervor — אכל! Es ist doch alles unwahr, was wir uns vorgesprochen! עלינו אלנו, nicht באה אלנו: das strafende Verhängnis ist erst im Anzuge, die gegenwärtige Noth nur der Anfang. —

אל החטאו בילד; indem ihr euch an dem Kinde vergreift, handelt ihr schlecht, es ist nicht das göttliche Feuer, das in euch lobert, ihr fallt aus dem göttlichen Feuer dem Feuer der Sünde in die Hand.

B. 23. לוי: Dollmetscher, Fürsprecher, Gedicht, Spott, allen diesen mit der Wurzel לוי ausgedrückten Begriffen liegt der gemeinschaftliche Begriff des künstlichen לו (weichen), der „Uebertragungskunst“, zu Grunde. Der Dolmetscher überträgt Gedanken und Worte in ein solches Sprachgewand, daß sie zum Verständniß des Hörenden Eingang finden; der Fürsprecher stellt Thatfachen in einem solchen Gewande dar, daß sie zum Urtheil des Hörenden den gewünschten Eingang finden; die Dichtkunst stellt Gedanken in einem das Gemüth ansprechenden schönen Gewande dar. Alles dies ist eine künstliche Uebertragung aus dem natürlichen in einen dem jeweiligen Zwecke entsprechenden Ausdruck. Es giebt aber auch eine fluchwürdige „Uebertragungskunst“, es ist dies die Kunst des Wortes, die Dinge anders darzustellen als sie sind, und zwar also, daß Schlechtes und Gemeines als schön und edel, Heiliges und Ehrwürdiges zur Frage herabgewürdigt erscheint. Es ist dies die Kunst der verführerischen Dialektik, die Kunst der לצי.

B. 24. סבב eine Kreislinie um Etwas bilden. הסובב eine Kreislinie um sich selber bilden, sich um sich selber drehen, d. h.: sich ganz umwenden.

25. Josef befohl es, da füllte man ihre Geräthe mit Getreide; aber auch ihr Geld, jedem in seinen Sack zurückzulegen und ihnen auch Vorrath für die Reise zu geben; man that ihnen also.

26. Sie nahmen ihren Einkauf auf ihre Esel, und gingen von dannen.

27. Da öffnete Einer seinen Sack um seinem Esel Futter in der Herberge zu geben, da sah er sein Geld und siehe, es war oben auf in seinem Gepäcksack.

28. Er sagte zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder zurückgegeben und es liegt sogar in meinem Gepäcksack. Da entging ihnen ihr Herz und sie sagten erschrocken Einer zum Andern: Was hat uns Gott da gethan!

29. Sie kamen zu ihrem Vater Jaa-

25. וַיִּצְוּ יוֹסֵף וַיְמַלֵּא אֶת־כְּלֵיהֶם
בָּרֶךְ וּלְהַשִּׁיב בְּסִפְיָהֶם אִישׁ אֶל־שַׁקּוֹ
וְלָתֵת לָהֶם צֹרֶה לְדַרְךָ וַיַּעַשׂ לָהֶם
כֵּן:

26. וַיִּשָּׂאוּ אֶת־שִׁבְרָם עַל־חֲמֹרֵיהֶם
וַיֵּלְכוּ מִשָּׁם:

27. וַיִּפְתַּח הָאֶחָד אֶת־שַׁקּוֹ לָתֵת
מִסֹּפֹא לְחֲמֹרוֹ בְּמִלּוֹן וַיֵּרָא אֶת־
בְּסָפוֹ וְהִנֵּה־הוּא בְּפִי אֲמֹתָחָיו:

28. וַיֹּאמֶר אֶל־אָחָיו הֲוֹשֵׁב בְּסִפִּי
וְגַם הִנֵּה בְּאֲמֹתָחָי וַיֵּצֵא לָבָם
וַיַּחְרְדוּ אִישׁ אֶל־אָחָיו לֵאמֹר מַה־
זֹאת עָשָׂה אֱלֹהִים לָנוּ:

29. וַיָּבֹאוּ אֶל־יַעֲקֹב אֲבִיהֶם אֶרְצָה

B. 25. Der Befehl, ihre Behälter mit Getreide zu füllen, geschah bei ihnen wie bei den Andern, das ולהשיב וגו' war das Besondere. — צידה ist nicht allgemeine Nahrung, sondern Nahrung für eine bestimmte Frist. Es ist nicht die Nahrung, die schon verspeist wird (טרף), sondern die „eingefangen“ (צוד) wird, um später verspeist zu werden. Auf die traurige Thatsache, daß die menschliche Nahrung unter der Anschauung eines Kampfes mit der Natur und der Gesellschaft ihre Benennung טרף, לחם, hat, haben wir schon hingewiesen. Dieser Anschauung analog ist צידה von צוד.

B. 27. Das Verhältniß von שש zu אמחה ist dunkel. שש, von שקק, wahrscheinlich gleichbedeutend mit נסק וּגו' אסק וּגו' hinaufsteigen, ein Tragmittel, von der Wurzel des Hinaufsteigens gebildet, wie סל Korb von סלל. אמחה von מחח ausdehnen, scheint einen größeren, dehnbaren Behälter zu bedeuten, in welchem mehrere Säcke und Bündel zusammen bewahrt werden. Es ist ja auch nicht wahrscheinlich, daß das Geld in den Korn sack gelegt worden sei, in welchem es ja leicht unter das Getreide gekommen wäre, ohne sofort sichtbar zu werden.

B. 28. Der Schreck war um so größer, da er sein Geld in seinem Beutel wieder fand, es daher auf eine persönliche Anklage abgesehen zu sein schien. Daß Josef überhaupt ihnen noch diese Verlegenheit bereitete, war ganz im Plane des Ganzen. Er wollte sich ihnen eben völlig als שליט zeigen, wie er Alles mit ihnen machen könnte, was er wollte.

aus, und siehe, da hatte Jeder sein Gelbbündel in seinem Sack! Sie und ihr Vater sahen ihre Gelbbündel und fürchteten sich.

36. Ihr Vater Jakob sprach aber zu ihnen: Mich habt ihr kinderlos gemacht! Josef ist nicht da, Schimeon ist nicht da, und Benjamin wollt ihr fortnehmen — über mich ist doch alles Dieses ergangen!

37. Da sprach Reuben zu seinem Vater: Meine beiden Söhne sollst du tödten, wenn ich ihn dir nicht heimbringe. Gib ihn mir in Händen, ich bringe ihn dir wieder.

38. Er aber sprach: Mein Sohn wird nicht mit euch hinabgehen; denn sein Bruder ist todt, er allein ist übrig, würde ihn ein Unglück auf dem Wege treffen, den ihr gehet, so würdet ihr mein grauses Haupt in Kummer in's Grab bringen.

Kap. 43. B. 1. Der Hunger war aber schwer im Lande.

2. Da sie nun den Einkauf, den sie von Mizrajim gebracht, aufgezehrt hat-

איש צרור בכספו בשקו ויראו את צרות בכספיהם הנמה ואביהם ויראו:

36. ויאמר אליהם יעקב אביהם אתי שבליתם יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין התקחו עלי הו כלנה:

37. ויאמר ראובן אל אביו לאמר את שני בני תמות אם לא אביאנו אליך הנה אתו על ידי ואני אשיבנו אליך:

38. ויאמר לאירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראוהו אסון בדרך אשר תלכו בה והורדתם את שיבתי ביגון שאולה:

מג 1. והרעב קבר בארץ:

2. ויהי כאשר כלו לאכל את הנשבר אשר הביאו ממצרים ויאמר

B. 36. Ihr könnt es mir nicht übel nehmen, daß ich euch den Benjamin nicht mitgeben will, ich darf nicht. Ich weiß freilich nicht, wie Josef weggekommen, auch Simon's Verlust ist mir unerklärlich. Untereinander mögen diese Ereignisse allerdings nicht in Zusammenhang stehen, allein כולנה עלי הו: in mir treffen sie zusammen, mir wurden sie geraubt. Wenn Jemandem wiederholt sich Dinge in gleicher Weise ereignet haben, und er auch nicht in ihre veranlassenden Ursachen Einsicht hat, so soll er nicht wieder in ein ähnliches Verhältniß eingehen, bevor es ihm klar geworden. Er soll sich das wiederholte Faktum als סימן, als zu beachtendes Augenmerk nehmen, und sich, bis es ihm klar geworden, vor Ähnlichem hüten. Das ist die Lehre der Weisen: בית חינוק ואשה אע"פ: Josef ist unter Euch verloren gegangen, ebenso Simon, und nun soll ich es mit Benjamin versuchen — ich darf nicht!

B. 37. Es war dies gut gemeint, es lag aber nicht die geringste Ursache darin, Jakob zur Aenderung seiner Entschlüsse zu bewegen.

Kap. 43. B. 3. הער הער. הער: dauern, הער machen, daß Etwas dauere, daher:

ten, sagte ihr Vater zu ihnen: Kehret doch wieder hin, kaufet uns etwas Nahrung.

3. Jehuda aber antwortete: Der Mann hat uns wiederholt gewarnt, ihr sollt mein Angesicht nicht wieder sehen, wenn euer Bruder nicht mit euch ist.

4. Schickst du unsern Bruder mit uns, so gehen wir gerne hinab und kaufen dir Nahrung;

5. schickst du aber ihn nicht mit, so können wir nicht hinabgehen; denn der Mann hat uns gesagt: ihr werdet mein Angesicht nicht wieder sehen, wenn euer Bruder nicht mit euch ist.

6. Da sagte Zisrael: Warum habt ihr mir denn das Leid zugefügt? Dem Manne zu sagen, ob ihr noch einen Bruder habet!

אֲלֵיהֶם אָבִיהֶם שָׁבוּ שִׁבְרֵד לָנוּ מֵעַט
אֲכָל:

3. וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוּדָה לֵאמֹר הָעֵד
הָעֵד בְּנוֹ הָאִישׁ לֵאמֹר לֹא תֵרְאוּ פָנַי
בְּלִפְי אַחֵיכֶם אֲתִיבָם:

4. אִם יִשְׁלַח מִשְׁלַח אֶת־אֲחִינוּ
אִתָּנוּ נֵרְדָה וְנִשְׁבְּרָה לְךָ אֲכָל:

5. וְאִם אֵינְךָ מִשְׁלַח לֹא נֵרְד כִּי
הָאִישׁ אָמַר אֵלֵינוּ לֹא תֵרְאוּ פָנַי
בְּלִפְי אַחֵיכֶם אֲתִיבָם:

6. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל לָמָּה הִרְעַתֶּם לִי
לְהַנְיֵד לְאִישׁ הָעֹזֵר לָכֶם אָח:

Zeuge sein, d. i. Etwas, das sonst dem Bewusstsein der Menschen entschwinden würde, im Geiste auffassen, festhalten, und zur entsprechenden Zeit aussagen, somit: dem Vergänglichen Dauer gewähren. Daher עַד auch Denkmal. Das Geschäft der nichtjüdischen Zeugen besteht bloß in dieser Aussage nach geschehener That. Der jüdische Zeuge hat auch im Augenblick der That dem beginnenden Verbrecher das ihm entschwindene Gesetz zu gegenwärtigen, welches wiederum ein Dauer-geben dem Entschwindenden ist, also: warnen. — כִּי also: a) wider Jemanden zeugen nach der That, oder b) warnen vor der That. Dies Letztere hier. Und zwar liegt darin, daß Josef ihnen dies gleich Anfangs gesagt hatte, sie aber beim Fortgehen nochmals daran ernstlich erinnerte, daß sie es nicht wagen sollten, ohne Benjamin zu kommen.

B. 5. Damit war Jakob die zwingende Nothwendigkeit dargethan.

B. 6. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל. Bis dahin, seit Josef's Verlust, immer יַעֲקֹב. Denn יַעֲקֹב bezeichnet den gedrückten Gemüthszustand, in welchem der Mensch sich abhängig, sinkend, und den Verhältnissen „nachhinkend“ fühlt, ihnen nicht vorangehen kann, sondern sich von ihnen in's Schlepptau nehmen läßt. Der wahre Jude fühlt sich aber nur so lange gedrückt, als er nicht weiß, was er thun soll. Nur zwei Dinge drücken den rechtschaffenen Juden: 1) Schuld, 2) Zweifel über das, was er zu thun habe, nicht über das, was kommen könne. So lange Jakob im Zweifel war und glaubte, Benjamin nicht schicken zu dürfen, so lange erscheint er als יַעֲקֹב. Von dem Augenblick aber, wo er die zwingende Nothwendigkeit klar vor Augen hatte — Benjamin's Leben war ebenso in Gefahr, wenn er da bleiben, als wenn er mitgehen sollte — richtet er sich auf und ist יִשְׂרָאֵל. Sobald der Jude weiß, daß er mit menschlichen Kräften nicht mehr helfen kann, alsobald

7. Sie erwiederten: Der Mann hat wiederholt nach uns und unserer Herkunft gefragt: Lebt euer Vater noch? Habt ihr noch einen Bruder? Da berichteten wir ihm, diesen Fragen entsprechend. Konnten wir denn wissen, er werde sagen: bringet euren Bruder herab!

8. Da sprach Jehuda zu Zisrael, seinem Vater: Schicke nur den Knaben mit mir, so wollen wir uns aufmachen und gehen, damit wir am Leben bleiben und nicht umkommen, sowohl wir als du und unsere Kinder.

9. Ich will ihn dir verbürgen, von meiner Hand sollst du ihn fordern. Wenn ich ihn dir nicht heimbringe und ihn vor dich hinstelle, so will ich dir gesündigt haben alle Tage.

7. וַיֹּאמְרוּ שְׂאוֹל שְׂאוֹל שְׂאוֹל הָאִישׁ לָנוּ
וְלִמּוֹלְדֵינוּ לֵאמֹר הֲעוֹד אֲבִיכֶם חַי
הֲיֵשׁ לָכֶם אָח וְנָגֵד לּוֹ עַל־פִּי הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה הִדְּוַע גִּדַּע כִּי יֹאמֶר הוֹרִידוּ
אֶת־אֲחֵיכֶם:

8. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־יִשְׂרָאֵל אָבִיו
שְׁלַחָה הַנַּעַר אִתִּי וְנִקְוָמָה וְנִלְכְּהָ
וְנִהְיֶה וְלֹא נָמוּת נָם־אֲנַחְנוּ נָם־אִתָּה
נָם־טַפְּנוּ:

9. אָנֹכִי אֶעֱרָבְנוּ מִיָּדִי הַבְּקָשָׁנוּ
אִם־לֹא הִבִּיאֲתוּ אֵלֶיךָ וְהִצַּגְתִּיו
לְפָנֶיךָ וְחָטַאתִי לְךָ כָּל־הַיָּמִים:

heißt es ihm: גול על ר' תו', was dir zu schwer ist, „wälze“ Gott zu. Eben das Schwere, aber Unabweisliche, übt er mit frischem gehobenen Muth; denn eben da, wo der Mensch nicht ausreicht, beginnt ihm die „Herrschaft Gottes“, die ihm sein Name „שרא“ verbürgt. Er hat darum auch ferner keine Klage mehr, sondern nur noch den Vorwurf, daß sie unnöthiger Weise ihres jüngeren Bruders gegen den egyptischen Gewalthaber erwähnt.

W. 7. Das 'ה' hat eine dreifache Modulirung. Der Laut an sich ist belebter Athem, deßhalb ist er Träger des Seins in היה, הוא u. s. w. Wo ein Dasein unselbstständig, fast als nichtdaseiend erscheinen soll, da erscheint das 'ה' ruhend, verschwindet für das Gehör. So das 'ה' fem.; so auch das 'ה' optativum wie נרדה, das Hinuntergehen ist noch nicht positiv entschieden, sondern nur im Wunsch herandämmern. Eine positiv vorliegende Wirklichkeit ist: ה, הַסֵּפֶר, dann liegt es da. Ist die Existenz noch schwankend zwischen Sein und Nichtsein, so schwankt auch der Laut: —ה, הַסֵּפֶר הזה? das fragende und staunende ה.

W. 8. Zu diesem seinem Vater „Zisrael“ sprach Juda. So lange der Vater die Nothwendigkeit nicht eingesehen, hatte Juda nichts versprochen, er hatte eingesehen, sein Vater habe Recht, er durfte ihn nicht schicken. Es hätten ja da auch seine Worte nichts genügt, denn was er nicht glaubte thun zu dürfen, darin durfte er sich auch nicht auf die Redlichkeit eines Andern verlassen.

W. 9. Es soll dann der schwankende Verdacht, der jetzt auf uns Allen lastet, in Betreff Benjamin's in concentrirter Gestalt auf mir ruhen.

10. Denn hätten wir uns nur nicht zögernd aufgehalten! Denn wir wären jetzt schon zweimal zurückgekehrt!

10. כִּי לֹלֵא הִתְמַהְמְהֵנוּ כִּרְעָהָהּ
נִשְׁבְּנוּ זֶה פְּעָמִים:

11. Da sprach Jisrael, ihr Vater, zu ihnen: Wenn dem so ist, was bleibt übrig! Thuet dies: nehmet von Dem,

11. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל אֲבִיהֶם
אִם־כֵּן וְאִפְּוֹא נֵאתָ עֲשׂוּ קָחוּ מִזְמֶרֶת

dessen das Land sich rühmt, in euren

W. 10. Hätten wir nur nicht geögert, so könntest du schon längst aus dieser quälenden Ungewißheit sein. Die Reise ist gar nicht so groß. לולא, von לול, ein verschlungener Aufgang, und לולאוח zusammenhaltende Schleifen. Unsere Öögerung war die לולאוח, war das, was uns zurückgehalten; unser ganzes Unrecht und Unglück war das החמהמה, die Unentschlossenheit; sonst wäre schon Alles heiter gelöst.

החמהמה von מהה, rad. von מה: was; das unentschiedene Sachliche. מ: das unentschiedene Persönliche, von מי, מג, u. f. w., die ein in's Unbestimmte übergehendes Berfließen bedeuten. Ebenso מההמה, החמהמה sich unentschieden, unentschlossen halten: öögern, sich in dem Zustand des מה halten, wo man noch nicht weiß ob rechts oder links.

W. 11. Was בטנים sind, ist unbestimmt. Warum schickte Jakob nichts von den שבעה מינים, die doch eigentlich das שבח הארץ, hier זמרה הארץ bilden? Einfach wohl darum, weil nichts gewachsen war. Was er sendet, sind lauter Dinge, die sich lange halten und schon aus frühern Jahren stammten. Daher man auch im Midrasch ושקרי בטנים auf das Del aus diesen Früchten bezieht, die Früchte waren schon lange aufgezehrt.

צרי von צרה verw. mit צרע, זרה, hinaussetzen, streuen u. f. w. Das ausschwitzende Balsam-Harz, dasselbe wie נחף. — זמרה. Höchst eigentümlich ist es, daß unsere Sprache, Gesang und Rebe mit derselben Wurzel bezeichnet. Wir haben drei Ausdrücke in Beziehung auf Gesang und Lied, נגן, שיר, זמר. — שיר ist das Lied im Gedichte. נגן ist die Instrumentalmusik. Möglich daß נגן geradezu Instrument heißt. Im Midrasch heißt מנגיניך: deine Machinationen. Ebenso heißt die Maschinerie an Salomo's Thron: מנגנון (שני' חרג' zu Esther 1, 2.). Man leitet dies gewöhnlich aus dem Griechischen ab. Es ist jedoch möglich, daß נגן zu Grunde liegt. זמרה heißt die Melodie, der natürliche Gesang ohne Worte. Ist dies wahr, wie denkt sich unsere Sprache das Verhältnis der Melodie zum Lied, wenn sie die Melodie: „Rebe“ nennt? Daß überhaupt Erscheinungen des Gedankens und der Rede durch Pflanzenercheinungen ihren Ausdruck finden, ist unserer Sprache nicht fremd. So סעיף: Zweig und Gedankenreihe. מלל: abpflücken und מלה: ein einzelnes Wort, so wie מלל: einzelne Worte sprechen. Bergegenwärtigen wir uns die Verwandtschaft von זמר mit שמר, so ergiebt sich die die Bedeutung für זמרה, Rebe, als derjenige Pflanzenteil am Weinstock, in welchem die im Stamme aufsteigenden Säfte bewahrt, zusammengehalten und geläutert werden, bis sie die Frucht des Weines zu erzeugen fähig sind. Es wächst nicht die Frucht unmittelbar am Stamme; in weiten, sich schlängelnden Ranken strömen erst die Säfte hin, bis sie sich in der Beere zur Frucht gestalten. Ganz in demselben Verhältnis steht der Gesang, die Melodie, zum Worte des Liedes. Gefühle und Empfindungen, die in des Menschen Geist noch nicht zur völligen Gedankenklarheit für den Wort-Ausdruck gereift sind, gewin-

Geräthen und bringet dem Manne ein Geschenk: ein wenig Balsam, ein wenig Honig, Gewürze und Lotus, Pistacien und Mandeln.

הָאָרֶץ בְּכִלְיֵיכֶם וְהוֹרִידוּ לְאִישׁ מִנְחָה
מֵעֵט צִרִי וּמֵעֵט דְּבַשׁ נִכְאֹחַ וְלֹטֹם
בְּטָנִים וּשְׂקָדִים:

12. Und doppeltes Geld nehmet in eure

12. וְכֶסֶף מִשְׁנֵה קַחוּ בְיַדְכֶם וְאֵת

nen auf den Flügeln des Gefanges diese Klarheit und Reife, um dann auf der Höhe der Begeisterung das Wort zu finden. Der natürliche Mensch spricht für Andere, singt für sich, und in der wahren, der Natur nicht entfremdeten Kunst wird die Melodie nur Trägerin des Wortes sein wollen, wird die Melodie um des Wortes willen, nicht umgekehrt — wie in den meisten Operntexten — das Wort um der Melodie willen da sein. Die Melodie ist die sanft sich hinwindende Rebe, die auf ihrem Longewinde das begeisterte Wort als Frucht darreicht. Die Richtigkeit dieser Auffassung dürfte auch in weiteren Sprachformen eine nicht unwillkommene Bestätigung finden. Das begeisterte Wort, die Frucht des Gefanges heißt: שיר. שיר ist aber — wie bereits (zu Kapitel 9, 21.) entwickelt — nur ein Glied der Familie שגר, שקר, שכר. Alle vier, שגר, שקר, שכר, שגור bedeuten ein Produciren von innen heraus. שגר: die thierische Geburt. שקר die logische, absichtliche Producirung, der in der äußeren Wirklichkeit nichts entspricht: die Lüge. שכר, die unabsichtliche geistige Producirung der Phantasie, welcher ebenso nichts in der äußeren Wirklichkeit entspricht: der Kauf. שיר ist die wahre edle Producirung, die nicht die concrete Wirklichkeit, sondern das derselben zu Grunde liegende, nur von des Menschen Innern wahrgenommene Unsichtbare zum Ausdruck bringt. Das wahre שיר besingt immer Gott in der konkreten Erscheinung der Natur und Geschichte. Nun ergibt sich die einfache Parallele: wie sich זמרה, die Rebe, zu שכר, dem berauschenden Saft, verhält, also verhält sich זמרה, der Gesang, zu שיר, dem begeisterten Liebeswort.

מנחה, wahrscheinlich eine solche Gabe, die נחה, die Jemandem den Weg zu einem Andern bahnen soll. Sollte die Wurzel מנה, verwandt mit מנה, sein, so wäre es eine Gabe ganz anderer Art, die nämlich den Nutzen des Empfängers beabsichtigt, während מנחה vielmehr ein Geschenk im Interesse des Gebers bedeutet. — Mit ungemeiner Feinheit hebt Jakob wiederholt das טעם hervor. Bei einem so großen Herrn wäre es eine Beleidigung viel zu schenken, es soll ja nur Ausdruck einer Huldigung sein.

V. 12. משנה, entweder: noch einmal Geld, d. i. das Wiedermitgebrachte und euer Geld zum Einkauf, oder: auffer dem wieder zurückzugebenden, doppelt so viel zum Einkauf als das erste Mal; verfehlet euch mit doppelt so viel Geld als ihr braucht. שנה: wiederholen. ונה, ונה, ונה, ונה bedeuten Alle ein Anderssein, aber ein Anderssein des Gegensatzes. שנה aber nur ein individuelles Anderssein, d. h. eine Wiederholung desselben Begriffes, dieselbe Erscheinung in einer andern Individualität wiederholt. So spricht schon das Wort שנה, mit welchem die Weisen ihre Gesetzeslehren bezeichneten, aus, daß sie nur tradirten, d. h. wiederholten, was sie selbst lernend gehört und empfangen, daher auch שמעוהו, das Gehörte, im Gegensatz zu אגרוהו, dem Selbstproducirten. Es kommt jedoch שנה auch als das Anderssein des Gegensatzes: sich verändern, vor. — משנה: Irrthum aus zu

Hand, und das Geld, das oben auf in eure Beutel zurückgegeben worden, gebet mit euren Händen wieder zurück; vielleicht ist es ein Versehen.

13. Und euren Bruder nehmet! Macht euch auf und lehret zu dem Manne zurück!

14. Und Gott, der Allgenügende, gebe euch Erbarmen vor dem Manne, daß er euren andern Bruder und Benjamin wieder fortlasse! Und ich — wenn ich denn der Kinder beraubt bin, so bin ich der Kinder beraubt.

הַכֶּסֶף הַמּוֹשָׁב בְּפִי אִמְתָּחֶיכֶם
תָּשִׁיבוּ בְיָדְכֶם אֵילָּי מִשָּׁנָה הוּא:

13. וְאֶת־אֲחֵיכֶם קַחוּ וְקוּמוּ שׁוּבוּ
אֶל־הָאִישׁ:

14. וְאֵל שְׂרֵי יְהוָה לָכֶם רַחֲמִים

לְפָנַי הָאִישׁ וְשַׁלַּח לָכֶם אֶת־אֲחֵיכֶם
אֲחֵר וְאֶת־בְּנֵי־מִין וְאֲנִי כְּאִשֶׁר שָׁבַלְתִּי
שָׁבַלְתִּי:

großer Intensität des Geistes, im Gegensatz zu שגגה, dem Irrthum aus Nachlässigkeit (siehe Kapitel 8, 1.). Es kann ein Versehen aus zu großem Geschäftsdrange sein. Der Empfänger hat geglaubt, es in die Kasse zu thun, und hat es wieder in den Sack gelegt. Aus dieser zu großen Geschäftigkeit kann aber auch das Umgekehrte entstehen, daß empfangene Zahlung irrtümlich abgeleugnet wird. Sehet euch deshalb mit doppeltem Gelde zum Einkauf vor.

B. 14. לפני האיש. Gehet nur hin, in Vertrauen auf den Allgenügenden, Allem, und auch meinen Leiden zur rechten Zeit das Ziel setzenden Gott; in dem Momente der Gefahr, in dem Augenblicke, wo ihr euch לפני האיש befinden werdet, wird Gott euch Erbarmen zuwenden. — רחמים bezeichnet jene-Zuneigung Gottes zu seinen Geschöpfen, die die allgemeinste und unverlierbarste ist, und die ebenso den Grundzug im Verhältnisse der Geschöpfe zu einander bilden soll. Es ist die Verwandtenliebe, die Liebe des Vaters zum Kinde, die Liebe der Kinder zu einander um des gemeinsamen רחם willen, aus dem sie stammen. Man ist geneigt רחמים mit dem populären רחמנות zu verwechseln und Mitleid darunter zu verstehen. Und doch ist Mit-Leid noch tief unter dem, was das wahre רחמים bedeutet. Was ist feltner, was adelt den Menschen mehr, Mitleid, oder Mitfreude? Sehr wenige Menschen giebt es, die nicht mit den Schmerzen des Andern Mitleid empfinden. Allein bei Weitem nicht Alle, die heute einen Armen bemitleiden, werden sich in gleichem Maasse mit ihm freuen, wenn er über Nacht das große Loos gewinnt und morgen in einer Carosse mit den Seinen an ihnen vorüberfährt. רחמים, das Gefühl, das wir ererbt haben sollen, bedeutet mehr als Mitleid. Es stammt von רחם, mit welchem die tiefste aufopferungsreichste Energie eines Wesens für die Entstehung eines anderen Wesens, die Hingebung alles Blutes und aller Kraft um ein anderes Wesen entstehen und sich vollenden zu sehen, bezeichnet wird; רחם ist der Heerd der tiefsten Hingebung. Und auch nachher, wenn das Wesen da ist, entstammt dem רחם nicht bloß Mitleid mit dem Weinenden, sondern noch innigere Mitfreude mit dem Lächelnden. Ein Lächeln des Kindes auf dem Schooße entschädigt für jahrelangen Kummer und schlaflose Nächte. Von diesem רחם ist רחמים gebildet und leidet somit nicht nur mit dem Andern,

15. Die Männer nahmen dieses Geschenk, auch doppeltes Geld nahmen sie mit und Benjamin. Sie brachen auf, zogen nach Mizrajim hinab und standen vor Josef.

16. Josef sah Benjamin bei ihnen und sprach zu dem über sein Haus Gesetzten: Bringe diese Männer in's Haus, lasse schlachten und zurichten; denn die Männer sollen mit mir zu Mittag speisen.

17. Der Mann that also wie Josef gesagt hatte, und es brachte der Mann die Männer in Josef's Haus.

18. Die Männer fürchteten sich, da sie in Josef's Haus gebracht wurden, und sagten: Wegen des anfangs in unsere Gepäckbeutel zurückgelegten Geldes werden wir jetzt dahin gebracht, sich auf uns zu wälzen, über uns herzufallen und uns zu Sklaven und unsere Lastthiere zu nehmen.

15. וַיִּקְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת-הַמְּנֻחָה הַזֹּאת וּמִשְׁנֵה-כֶּסֶף לָקְחוּ בְיָדָם וְאֶת-בְּנִימִן וַיָּקֻמוּ וַיֵּרְדוּ מִצְרָיִם וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי יוֹסֵף:

שם. 16. וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת־בְּנִימִן וַיֹּאמֶר לְאִשְׁרַי עַל-בֵּיתוֹ הֲבֵאתָ אֶת-הָאֲנָשִׁים הַבְּיֹתָה וּמִבֶּחַם טָבַח וְהָיוּ כִּי אֵתִי יֹאכְלוּ הָאֲנָשִׁים בַּצֹּהֲרִים:

17. וַיַּעַשׂ הָאִישׁ כַּאֲשֶׁר אָמַר יוֹסֵף וַיִּבְאֵר אִישׁ אֶת-הָאֲנָשִׁים בְּיֹתָה יוֹסֵף:

18. וַיֵּירָאוּ הָאֲנָשִׁים כִּי הוּבְאוּ בֵּית יוֹסֵף וַיֹּאמְרוּ עַל-דְּבַר הַכֶּסֶף הַנֶּשֶׁב בְּאִמְתַּחֲתֵינוּ בַּתְּחִלָּה אֲנַחְנוּ מוֹבְאִים לְהַחְגִּיל עָלֵינוּ וּלְהַרְגֵל עָלֵינוּ וּלְקַחַת אֶתְנוּ לְעֲבָדִים וְאֶת-חַמְרֵינוּ:

sondern ruht nicht, bis es ihn glücklich sieht. — und ich — ich will mich inzwischen auch darauf vorbereiten, daß, wenn ich mit eurem Fortgange meiner Kinder beraubt sein sollte, ich auch darauf im Vorhinein gefasst bin.

B. 16. Daß Josef sich nicht sogleich zu erkennen gab, war um so motivirter, als er Benjamin sah und nicht wissen konnte, ob er dem Vater nicht vielleicht geraubt worden. Er musste sie vielmehr erst durch Benjamin's Zurückhaltung auf die Probe stellen.

צרהים. צרה eigenthümlich verwandt mit צער, gering, beschränkt sein. Daher vielleicht צרה nicht Glanz, Schein, Strahl, sondern vielleicht jene Helle, in welcher jedes Wesen in den schärfsten Umrissen, somit in den beschränktsten, engsten Gränzen seiner Gestalt besteht, wo auch das Kleinste in seiner Geschiedenheit sichtbar ist. Nach der Verschiedenheit dieser Erkennbarkeit der Gegenstände werden ja die verschiedenen Tageszeiten בקר, ערב, ליל genannt. Daher denn auch הוהר, sich klar der Gränzen seiner Befugnisse bewusst halten, sich in schärfstem Lichte sehen: sich warnen lassen, sich in Acht nehmen. צרהים eine verständigere Bezeichnung als Mittag; Mittag ist nur ein Punkt. Kein Mensch speist zu Mittag. Allein bis zum Mittag überwindet das Licht immer mehr die Nacht, von da immer mehr die Nacht das Licht. צרהים ist die Stunde, die zur Hälfte von dem aufsteigenden, zur andern Hälfte von dem absteigenden Lichte ausgefüllt wird.

B. 18. „— sich auf uns zu wälzen“, d. h. uns wiederholt zu brüden, zu mishandeln; „über uns herzufallen“, d. i. uns als Leibeigene zu nehmen und unsere Thiere zu confisciren.

19. Da traten sie zu dem Manne, der über Josef's Haus gesetzt war, hin und sprachen mit ihm am Eingange des Hauses.

20. Sie sagten: O, mein Herr! Wir waren schon einmal herabgekommen Nahrung einzukaufen,

21. und da war es, als wir zur Herberge gekommen waren, da öffneten wir unsere Gepäckbeutel und siehe, da lag das Geld eines Jeden obenauf in seinem Gepäckbeutel, es war unser eigenes Geld in seinem Gewichte; wir haben es wieder mit hergebracht,

22. und anderes Geld haben wir mit herabgebracht Nahrung einzukaufen; wir wissen nicht, wer unser Geld in unsere Gepäckbeutel gelegt.

23. Er erwiderte: Friede mit euch, fürchtet nichts! Euer Gott und der Gott eures Vaters hat euch einen verborgenen Schatz in eure Gepäckbeutel gegeben, euer Geld ist mir zu gekommen; er führte auch Simeon zu ihnen heraus.

24. Darauf brachte der Mann die Männer in Josef's Haus, ließ Wasser reichen, sie wuschen ihre Füße und er ließ auch ihren Eseln Futter geben.

19. וַיָּגִשׁוּ אֶל-הָאִישׁ אֲשֶׁר עַל-בֵּית יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו פֶּתַח הַבַּיִת:

20. וַיֹּאמְרוּ בִּי אֲדֹנָי יְרֵד יַרְדְּנוּ בַּתְּחִלָּה לְשֹׁבֵר-אֶכֶל:

21. וַיְהִי כִּי-בָּאוּ אֶל-הַמָּלְאָךְ וַנִּפְתְּחָה אֶת-אֲמֻתְחֹתֵינוּ וְהִנֵּה כֶסֶף-אִישׁ בְּפִי אֲמֻתְחָתוֹ כֶּסֶפְנוּ בְּמִשְׁקָלֹ וַנִּשֵׁב אִתּוֹ בְּיַרְדְּנוּ:

22. וְכֶסֶף אַחֵר הוֹרְדְנוּ בְּיַרְדְּנוּ לְשֹׁבֵר-אֶכֶל לֹא יָדַעְנוּ מִרַעַם כֶּסֶפְנוּ בְּאֲמֻתְחֹתֵינוּ:

23. וַיֹּאמֶר שְׁלוֹם לָכֶם אֶל-הִירְאוּ אֱלֹהֵיכֶם וְאֱלֹהֵי אֲבִיכֶם נָתַן לָכֶם מִטְמוֹן בְּאֲמֻתְחֹתֵיכֶם כֶּסֶפְכֶם בָּרָא אֵלַי וַיֹּצֵא אֱלֹהִים אֶת-שִׁמְעוֹן:

24. וַיָּבֵא הָאִישׁ אֶת-הָאֲנָשִׁים בֵּיתָהּ יוֹסֵף וַיִּתֵּן מִיַּם וַיְרַחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לְחֻמְרֵיהֶם:

B. 19. „Am Eingang des Hauses“. Sie fürchteten sich hineinzufolgen.

B. 20. בִּי ist zweifelhafter Abstammung. Es ist in der Regel Ausdruck einer Bitte in schmerzlichem, verlegenem Zustande, um Anhörung und Entschuldigung. Die Wurzel kann entweder ברה sein, analog wie von נרה, נרי und נִי, die Klage, und bezeichnet somit, der Bedeutung von ברה, der Wurzel von ברו zufolge, eben einen unklaren, verlegenen Zustand eines hin und her geworfenen Gemüthes. Oder es wäre die Wurzel ביה, die sich jedoch nur in den verwandten בקע, בכך wiederfindet, und bezeichnete dann den Ausdruck eines schmerzlichen Gefühles.

B. 21. ונפתחה, wir öffneten ganz arglos, ohne Etwas zu ahnen.

B. 23. Um sie ganz zu beruhigen, damit sie in Gemüthsruhe speisen, möchten, gab er ihnen sofort Simeon heraus.

25. Sie bereiteten das Geschenk vor bis Josef zu Mittag heimkommen würde; denn sie hatten gehört, sie sollten dort speisen.

26. Als Josef nach Hause kam, brachten sie ihm das Geschenk, das sie mitgebracht hatten, in's Haus und bückten sich vor ihm zur Erde.

27. Er fragte sie nach ihrem Wohlergehen und sagte: Ist euer alter Vater, von dem ihr gesprochen habet, wohl? Lebt er noch?

28. Sie antworteten: Deinem Diener, unserm Vater, ist wohl, er lebt noch, und neigten ihr Haupt und bückten sich.

29. Er hob seine Augen auf und sah

25. וַיָּבִינוּ אֶת־הַמִּנְחָה עַד־בּוֹא יוֹסֵף בְּצֹהֲרַיִם כִּי שָׁמְעוּ כִּי־שָׂם וְאָכְלוּ לֶחֶם:

26. וַיָּבֵא יוֹסֵף הַבַּיְתָה וַיָּבִיאוּ לוֹ אֶת־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר־בְּיָדָם הַבְּיָתָה וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ־לוֹ אַרְצָה:

27. וַיִּשְׁאַל לָהֶם לְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר הַשָּׁלוֹם אֲבִיכֶם הוֹקֵן אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם הָעוֹדְנוּ חַי:

28. וַיֹּאמְרוּ שָׁלוֹם לְעַבְדְּךָ לְאֲבִינוּ עוֹדְנוּ חַי וַיִּקְרוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

29. וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת־בְּנֵי־מִן

וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ ק'

B. 26. הביתה, wahrscheinlich in das innerste Gemach, wo Josef sie erwartete.

B. 27. השלום לאביכם ist viel mehr als השלום, welches nur die Frage nach dem harmonischen Zustimmen der äußeren Verhältnisse ausdrückt, wobei noch ein inneres Zerknirschsein möglich wäre. Die Frage הִי הָעוֹדְנוּ nach der Frage nach seinem Wohlfühlen verräth so ganz das ängstliche Sohnesherz. Indem er sich nach des Vaters Wohlfühlen erkundigt, überfällt ihn die Angst: Gott, wenn er inzwischen gestorben wäre! und rasch fügt er hinzu: er lebt doch noch?

B. 28. Sie konnten nur antworten שלום לאבינו, ihm war שלום, er war es nicht, ihm fehlte ja Josef und Simeon und Benjamin. — ויקרו וישתחוו. קרה von קרד, der Wurzel von קרד, heißt: mit aufrechtstehendem Unterkörper den Scheitel bis zur Erde neigen, eine Verbeugung, die uns wohl kaum möglich ist. השתחויה aber heißt sich ganz flach zu Boden werfen und drückt somit völlige Unterthänigkeit und Hingebung aus. Auch bittend wirft man sich also hin כוכות השתחויה, הכל בזכות קידה, steht aber stets beim Dank und dann folgt השתחויה. Die alte Welt war auch in solchen Kleinigkeiten gedankenvoll. Dadurch, daß der Andere uns Wohlwollen erwiesen hat, fühlen wir uns aufgerichtet, er hat uns stehende Stellung gegönnt und bereitet, deshalb neigen wir uns stehend, erkennen unsere Stellung als seine Gewährung an und dann השתחויה: versprechen mit gänzlicher Hingebung die Verpflichtung für den Dank zu lösen. Im Anfang, B. 25, heißt es nur וישתחוו; jetzt aber, wo er sie wohlwollend aufgenommen und sich theilnehmend nach ihrem Vater erkundigt hatte: ויקרו וישתחוו, und hier steht auch das וישתחוו! das Gefühl der קידה übermög bereits! (Siehe Suda 53 a.).

B. 29. חנן, חנן eine Fülle von Segnungen niederströmen lassen, verwandt mit ענן.

Binjamin, seinen Bruder, den Sohn seiner Mutter, und sprach: Ist dies euer jüngerer Bruder, von dem ihr mir gesagt? Er sprach: Gott schenke dir seine Gnade, mein Sohn!

30. Es eilte aber Josef, — denn seine Gefühle waren zu seinem Bruder hin rege geworden, und er wollte weinen, — und er ging hinein in das Gemach und weinte dort.

אָחִיו בֶּן־אִמּוֹ וַיֹּאמֶר הֲזֶה אֶחָיִים
הַקָּטָן אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם אֵלַי וַיֹּאמֶר
אֱלֹהִים יַחַדְךָ בְּנִי:

שבעי. 30. וַיִּמְתֵּר יוֹסֵף קִרְנֵי־בְמָרוֹ
רַחֲמָיו אֶל־אָחָיו וַיִּבְקֶשׁ לִבְכוֹת וַיָּבֹא
הַחֲדָרָה וַיִּבְכֶּה שָׁמָּה:

В. 30. נכמרו רחמיו, er wusste ja, was er noch mit ihm vorhatte und welche eine schmerzliche Lage er ihm, wenngleich vorübergehend, nicht ersparen konnte. **כמר**: Regewerden heftiger Gefühle, auch Wurzel von **מכמרה**, **קש**. **כמר**: Priester der heidnischen Welt. Rabbinisch heißt **כמר של זתים** Früchte übereinander legen, daß sie warm und mürbe werden, oder sie zu diesem Ende in die Erde vergraben, weich und mürbe durch Absperrung machen. **מכמר בשרא** (**Pešachim** 58 b.): Anfang der Fäulniß beim Fleisch. **קמר תחת הבית**, **כיב שהוא קמור**, ein verstopfter Canal. Grundbedeutung: 'Etwas, was sich eigentlich Luft machen möchte, durch Sperrung zurückhalten, und so in Gährung gerathen lassen. Daher einerseits: **קש**, andererseits: Gährungsproceß. Auf Gefühle übertragen, sind es eben verschwiegene, mit sich herumgetragene Gefühle, die in um so heftigere Gährung gerathen, vgl. **כי יחמק לכבי**, sie gähren und ertragen die Sperre der sie verschließenden Brust nicht mehr. Also ein starkes Regewerden von Gefühlen. Wahrscheinlich heißen davon die heidnischen Pfaffen **כמרים**, im Gegensatz zu **כהנים**. Der jüdische **כהן** speculirt nicht auf Andacht, Gefühle. Der jüdische Gottesdienst ist nicht darauf berechnet, dunkle Gefühle rege zu machen. Das jüdische Heiligthum wendet sich zunächst an den Verstand: **החפלה**, sein Urtheil berichtigen, sich klar machen über alle seine Beziehungen und Obliegenheiten. Gefühle sind ungemein billig. „Hat andächtig vor Gott geweint“ und steht auf — und ist um kein Haar breit besser, als er gewesen! Darauf speculirt der **כמר**, der heidnische Pfaffe. Der **כהן** aber soll selbst **כן** und Andern **מכין** sein, feste Grundlage und Richtung geben. Im Heidenthum wirkt man auf Empfindungen, um durch sie den Verstand zu fesseln. Empfindungen aber sind ein Uhrwerk ohne Weiser, eine „Unruhe“, die an sich nicht weiß woher, wohin, die man dann beliebig benutzen kann. Man macht die Hölle heiß oder fanatisirt das Gemüth; feiert seinen Triumph, wenn **מכמרו מעים**, die inneren Eingeweide der Gläubigen recht in Gährung kommen. — **כמר** damit auch **גמר**, wenn der Gedanke so reif geworden, daß er nun zu Wort und That übergeht, **גמר אומר**, u. dgl. Was **כמר** für Gefühle, das ist **גמר** für Gedanken. **גמר חסיד**, er fühlt sich beengt; hat hier nichts mehr zu schaffen, muß entweder in's Irrenhaus oder sterben. **גמר נא רע רשעים**: mögen die Verhältnisse sich so gestalten, daß der **רשע** sagt meines Bleibens ist nicht mehr, mein **רע** hat hier nichts mehr zu schaffen. — **ויבקש לבכות**, er fühlte das Bedürfnis zu weinen. (**פגש**: etwas finden, **בקש**: etwas suchen, in **מצא** liegt Weibes). — **כמר** Grundbedeutung: in einen Raum hineingehen. — **אדר**, **הדר**, **ערר**

31. Er wusch sein Angesicht, ging wieder hinaus, hielt an sich und sprach: Tragt das Essen auf!

32. Man setzte ihm allein vor und ihnen allein und auch den Mizrim, welche mit ihm speisten, allein; denn es konnten die Mizrim nicht mit den Ibrim speisen, denn es war den Mizrim ein Gräuel.

33. Sie saßen vor ihm, der Älteste nach seinem Alter, und der Jüngere nach seiner Jugend; da staunten die Männer Einer den Andern an.

31. וַיִּרְחֹץ פָּנָיו וַיֵּצֵא וַיִּתְאַפֵּק
וַיֹּאמֶר שִׁימוּ לִי לֶחֶם:

32. וַיִּשְׂמוּ לוֹ לִבְדוֹ וְלָהֶם לִבְדָם
וְלַמִּצְרִים הָאֲכָלִים אִתּוֹ לִבְדָם כִּי
לֹא יִקְלוּן הַמִּצְרִים לֵאכֹל אֶת-
הָעֵבְרִים לֶחֶם כִּי הוֹעֵבָה הוּא
לַמִּצְרִים:

33. וַיֵּשְׁבוּ לִפְנֵי הַבְּכֹר כְּבִכְרָתוֹ
וְהַצְעִיר כְּצַעֲרָתוֹ וַיִּתְמְחוּ הַיְּאֻנָּשִׁים
אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ:

דרר, alle diese Wurzeln bedeuten einen Kreis, bilden um einen Gegenstand. ערר die zusammengehaltene Heerde. אדר und דרר der Kreis physischer oder geistig sittlicher Wirkungen, der von der dem Mittelpunkt inwohnenden Kraft und Größe zeugt. Heißt דרר ja auch ganz konkret eine prächtige Umhüllung.

W. 31. ויתאפק, ויתאפק Quellen-Behälter. Eine bildreiche Bezeichnung für: an sich halten von Gefühlen. Als er hinauskam, erneute der Anblick die Gefühle und machte eine neue Anstrengung nothwendig.

W. 32. Josef speiste auch nicht mit den Mizrim. Er hat also selbst als Fürst seine ibrische Herkunft nicht verleugnet. — עברים war doch nur die charakteristische Bezeichnung der Nachkommen Abraham's. Es ist daher sehr eigenthümlich, daß schon damals, wo sie noch aus kaum 70 Personen bestanden, sie schon so charakteristisch hervortraten, daß sie einen besonderen nationalen Namen hatten und ja Josef schon früher auch das Land Kanaan ארץ העברים nennen konnte! — הועבה. Eine auffallende Erscheinung bietet die Wurzel העב. Sie ist augenscheinlich verwandt mit חאב, und beide sind aus ראב, Schmerz haben, erwachsen. Beide bedeuten eine heftige Schmerz-Empfindung, העב durch die Gegenwart, חאב durch die Abwesenheit des betreffenden Gegenstandes. Da indeß העב verabscheuen, nur im Pi'el, חאב, nach etwas schwachen, nur im Kal vorkommt, Einmal חאב im Pi'el erscheint, יעקב, אה גאון יעקב (Amos 6, 8.), und dort auch verabscheuen bedeutet: so dürfte sich wohl die ganze Erscheinung aus der umwandelnden Bedeutung des Pi'el erklären, wie גאל und גאל, dort aber ist געל auch im Kal das Gegentheil von גאל. —

W. 33. ויתמחו: Gefühl einer Vorstellung, über die wir uns nicht klar werden, also eine unklare Vorstellung: Staunen. Verwandt mit דמה, etwas vorstellen und zwar liegt auch in דמה die doppelte Richtung: a) דמה אל, die Vorstellung von etwas Anderem in uns anregen, einem Andern ähnlich sein, also immerhin eine nicht so klare Vorstellung wie die Vorstellung des Gegenstandes selbst. Dann b) דמה absolut, eine unklare Vorstellung

34. Er ließ nun von sich aus Theile ihnen zu tragen, da war Benjamin's Theil fünfmal größer als ihrer Aller Theile; sie tranken und berauschten sich bei ihm.

Gen. 44 V. 1. Darauf befahl er dem über sein Haus Befehlten: Fülle die Gepäckbeutel der Männer mit Nahrung, soviel sie nur tragen können, und lege das Geld eines Jeden obenan in seinen Beutel;

2. meinen Becher aber, den silbernen

34. וישא משאת מאת פניו אליהם
 ותרב משאת בנימן ממשאת כלם
 חמש ידות וישתו וישכרו עמו:
 מד 1. ויצו את אשר על ביתו לאמר
 מלא את אמתחת האנשים אשר
 באשר ויכלון שאת ושם בכסף איש
 בפי אמתחתו:
 2. ואת גביעי הכסף השים

haben: meinen, sich einbilden. Hiervon das rabbinische דמא: Das, worüber man keine klare Vorstellung hat, דמי מחוקן דמי אינו מחוקן (Jeruschalmi); ferner דמוע, das Gemischte; ebenso טמע von einer Menschen-Familien-Misgung. Daher denn auch טמא, das Unklare, Getrübte, im Gegensatz zu טהור, das Reine, Klare.

V. 34. חמש ידות. In dieser egyptischen Geschichte finden wir auffallend die Fünfszahl, wo wir im jüdischen Kreise die Siebenzahl erwarten; hier, bei der Vorstellung der Brüder, bei den Abgaben. Es kann das tief in der verschiedenen Weltanschauung liegen. 5 ist wohl aus 10 entstanden; 10 ist nach menschlicher Anschauung ein Ganzes. Nach heidnischer Anschauung ist die Welt uranfänglich ein Ganzes, Fertiges: 10. Nach jüdischer Anschauung ist sie noch nicht fertig, ist erst 7, auf dem Wege zu 10. Gott schafft sie noch immer fort, wenn nicht physisch, so doch social. Die die Weltanschauung besingende Harfe, lehren die Weisen, hatte zuerst nur 7 Saiten, durch David ward die Harmonie 8saitig, und erst zu Mosi's Zeit wird sie mit 10 vollbesaitet werden. — „ישתו וישכרו עמו“ haben sie sich berauscht, haben gewiß nicht unmaßig getrunken, tranken ganz gewöhnlich (וישתו), waren aber auch das Wenige nicht gewöhnt. Hatten sie sich auch bis dahin keine Gewissensbisse gemacht, der Schmerz hatte sie nicht verlassen, haben wohl, so lange Josef weg war, gar keinen Wein getrunken. Daß es vielleicht in Josef's Absicht lag, sie ein wenig zu berauschen, ist auch wohl denkbar, sonst hätten sie sich schwerlich zum zweiten Mal ihr Geld in ihre Säcke legen lassen.

Gen. 44. V. 1. 2. גביע, Becher. גביע Hügel. Verwandt mit גבא: Ansammlung von Flüssigkeiten, Pfütze. גבא: einlassiren, einsammeln. Ebenso wie eine Stoffansammlung in die Tiefe, so auch von festen Stoffen in die Höhe: Hügel. גביע scheint nicht der Becher zu sein, aus dem man trinkt, sondern ein großes Gefäß, in welchem der Wein gemischt wird. Auch bei Pharao finden wir nicht גביע, sondern כוס פרעה in der Hand des Mundschent's. גביע entspricht mehr unserer Flasche. Verstärkt ist es קבעה und erklärt sich daher die Zusammenstellung: את קבעה כוס חמרי (Jes. 51, 22.). — Josef's Hausmeister muß ein rechtlicher Mann gewesen sein. Oben, wo er den Leuten etwas Freundliches leisten sollte, war er sofort bereit, und heißt es daher einfach (V. 17.): ויעש האיש כאשר אמר יוסף. Hier aber, wo ihm der Auftrag wurde, einem unschuldigen Menschen die böseste

Becher, legst du obenan in den Gepäc-
beutel des Jüngsten und auch sein Ein-
kaufsgeld. Er that nach dem Befehle
Josef's, den dieser ausgesprochen hatte.

3. Der Morgen leuchtete und die
Männer, sie und ihre Esel, waren
bereits entlassen.

4. Sie waren eben zur Stadt hin-
aus, noch nicht fern, da hatte bereits
Josef zu dem über sein Haus Gesezten
gesprochen: Auf, eile den Leuten nach,
und erreichst du sie, so sage ihnen:
Warum habt ihr Böses für Gutes ver-
golten?

5. Ist's nicht gerade Der, aus wel-
chem mein Herr zu trinken pflegt, und
er, er hat einen Ahnungsglauben an
ihn! Ihr habt schlecht gehandelt in dem, was ihr gethan!

בְּפִי אֲמַתְחַת הַקֶּטָן וְאֵת כֶּסֶף שַׁבְרוֹ
וַיַּעַשׂ כַּדְבָר יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר:

3. הַבֹּקֶר אִזְר וְהַיָּאֲנָשִׁים שִׁלְחוּ
הַמָּוֶה וְחֲמֹרֵיהֶם:

4. הֵם יָצְאוּ אֶת־הָעִיר לֹא הִרְחִיקוּ

וְיוֹסֵף אָמַר לַאֲשֶׁר עַל־בֵּיתוֹ קוֹם
רְדֵף אַחֲרֵי הַיָּאֲנָשִׁים וְהַשְׁנֵתֵם וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם לָמָּה שְׁלַמְתֶּם רָעָה פִּיחַת
טוֹבָה:

5. הֲלוֹא זֶה אֲשֶׁר יֹשֶׁתָה אֶרְנִי בּוֹ
וְהוּא נִחַשׁ וַיִּנְחַשׁ בּוֹ הַרְעַתֶּם אֲשֶׁר
עַשִׂיתֶם:

Chitane zu bereiten, muß er wohl stußig geworden sein, muß es kaum für Josef's Ernst gehalten haben; es gehörte Josef's gemessener Befehl dazu, daß er es ausführte; denn hier heißt es: ויעש כדבר יוסף אשר דבר.

B. 5. Er läßt den Gegenstand, um den es sich handelt, gar nicht nennen, läßt vor-
aussetzen, sobald man ihnen nachseht, wüßten sie bereits von selbst, warum es sich handle.
וירוש בור, verwandt mit נרוץ: mit Gewalt der Eilfertigkeit nach Etwas
hinstreben, נרוץ mit ש: ohne Ueberwindung der Hindernisse nach dem Ziele streben; nach
einem Ziele ohne Ueberwindung der natürlichen Mittelglieder zu gelangen suchen, ent-
weder a) Etwas ohne die natürlichen Mittelglieder bewirken, oder b) Etwas ohne die
natürlichen Mittelglieder erkennen wollen, z. B. das Unbekannte, Zukünftige nicht durch
Schluß aus natürlichen Prämissen; beides ist נרוץ. Deshalb vielleicht auch נרוץ: Schlange,
die über das in der Mitte Liegende hinwegschlüpfende, oder es auf Umwegen Umgehende.
Hier: entweder, braucht er ihn zu verborgenen Zauberkünsten, darum hättet ihr euch fürchten
müssen; allein jetzt hatten sie ihn ja, und hatten eben darum nichts zu fürchten. Also
wohl entweder: mein Herr wird nach ihm auf übernatürlichem Wege sich bemühen und
den Dieb entdecken; oder, und dies ist das Wahrscheinlichere: der Becher hat für ihn
einen ganz besonderen Werth, ist unerseßlich; denn er hat ein נרוץ daran, hält es für
ein Unglück, nicht bloß für einen Verlust, wenn er ihn verlöre.

Demgemäß heißt es denn eigenthümlich später: wußtet ihr denn nicht, daß ein Mann
wie ich נרוץ hat? Nicht etwa, daß alle an נרוץ Hängende damit ein hübsches Beispiel
an Josef hätten, sondern Josef spricht als ägyptischer Herr, als ägyptischer Magnat, nicht
als Sohn des Abrahamhauses. Je höher, je größer ein Mensch, je wundergleicher sein

6. Er erreichte sie und sprach diese Worte zu ihnen.

7. Sie erwiederten ihm: Warum spricht mein Herr solche Worte! Entweihung wäre es deinen Dienern Solches zu thun;

8. siehe, Geld, das wir obenauf in unseren Gepäckbeuteln gefunden haben, haben wir dir vom Lande Kanaan her wiedergebracht, wie sollten wir aus dem Hause deines Herrn Silber oder Gold stehlen!

9. Bei Wem von deinen Dienern es gefunden wird, der soll sterben! Und auch wir, wir wollen meinem Herrn Sklaven bleiben.

10. Er erwiederte: Auch jetzt noch ist es so wie ihr sagt. Der, bei welchem es gefunden wird, wird mir Sklave bleiben; ihr aber bleibet frei.

11. Schnell brachte Jeder seinen

6. וַיִּשְׁגְּם וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם אֶת־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

7. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לָמָּה יְדַבֵּר אֲדֹנָי
בַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה חֲלִילָה לְעַבְדֶּיךָ
מַעֲשׂוֹת בְּדָבָר הַזֶּה:

8. הֲנֵן כֶּסֶף אֲשֶׁר מָצְאנוּ בְּפִי
אֲמִתְּחַחְתִּינוּ הַשִּׁיבֵנוּ אֵלֶיךָ מֵאֶרֶץ
כְּנָעַן וְאֵךְ נִגְנֹב מִבַּיִת אֲדֹנָיךָ כֶּסֶף
אִוָּזָהב:

9. אֲשֶׁר יִמָּצֵא אִתּוֹ מִעַבְדֶּיךָ וּמִתּוֹ
וְגַם־אֲנִיחֵנוּ נִהְיֶה לְאֲדֹנָי לְעַבְדִּים:

10. וַיֹּאמֶר נִסְעֶתָה כְּדַבְרֵיכֶם כִּי
הוּא אֲשֶׁר יִמָּצֵא אִתּוֹ יִהְיֶה־לִּי עֶבֶד
וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּם:

11. וַיִּמָּהְרוּ וַיִּזְרְדוּ אִישׁ אֶת־

Glück, um so mehr hängt er an ג'רו, um so abergläubischer wird er — man denke nur an Napoleon — er ist selbst von seinem Glücke überrascht. Der gewöhnliche Mensch hat noch manches beim Schicksal zu gute; allein wenn wir einmal so weit gekommen sind, daß wir uns sagen müssen, unserem צ'רו, unserem sittlichen Verdienste verdanken wir unser Glück nicht, dann schreiben wir es leicht übernatürlichen Umständen zu, und eben wegen der entstittlichen Wirkung des ג'רו ist es verboten. Sobald wir nämlich glauben, wir könnten zu unserem Glücke noch etwas Anderes thun, als brav sein, hätten uns noch vor Etwas Anderem als vor Schlechtigkeit zu fürchten, sofort sind wir in Gefahr schlecht zu werden, unterlassen aus ג'רו entweder das Gute, oder thun etwas Schlechtes im Vertrauen auf ג'רו. Wir wägen dann unsere Handlungsweise gar nicht mehr auf der Wage des Gottesgesetzes, thun nicht mehr was unsere Pflicht ist, weil wir glauben, Etwas gethan zu haben, wodurch wir ohnehin zum Ziele gelangen.

B. 7. ו'לילה, wir würden es für eine Ertdödtung unseres ganzen geistigen und sittlichen Charakters halten, wenn wir dies gethan hätten.

B. 10. Auch jetzt ist es noch vollständig so, wie ihr sagt. Ihr habt vollständig Recht. Es ist eine reine Unmöglichkeit, daß Der, der freiwillig Geld wiederbringt, ein Spitzhube sei. Allein Einer ist ja da, der diese Probe noch nicht geliefert hat. Er wusste ja, daß der Becher bei Benjamin war.

Gepäckbeutel zur Erde und Jeder öffnete seinen Gepäckbeutel.

12. Er suchte. Bei dem Ältesten fing er an, und bei dem Jüngsten hörte er auf; da wurde der Becher in Benjamin's Gepäckbeutel gefunden.

13. Sie zerrissen ihre Gewänder; Jeder lud seinem Esel wieder auf und sie lehrten zur Stadt zurück.

14. Jehuda und seine Brüder kamen in Josef's Haus, er war noch dort, und sie warfen sich vor ihm zur Erde.

15. Da sprach Josef zu ihnen: Was ist das für eine That, die ihr gethät! Wisset ihr denn nicht, daß ein Mann wie ich Ahnungsglauben hat?

16. Jehuda erwiderte: Was sollen wir meinem Herrn sagen, was sprechen, womit uns rechtfertigen! Gott hat die Sünde deiner Diener heimgesucht; hier sind wir zu Sklaven meinem Herrn, wir sowohl als der, in dessen Hand der Becher gefunden worden.

17. Er aber sprach: Entweihung wäre mir, Dieses zu thun; der Mann, in dessen Hand der Becher gefunden worden, der soll mir Sklave bleiben, ihr aber geht zum Frieden zu eurem Vater.

אֲמַתְחֶהוּ אֶרְצָה וַיִּפְתְּחוּ אִישׁ אֲמַתְחֶהוּ:

12. וַיִּחַש׵ בַּגְּדוֹל הַחֵל וּבִקְטָן כֻּלָּהּ וַיִּמְצָא הַנְּבִיעַ בְּאֲמַתְחַת בְּנִימִן:

13. וַיִּקְרְעוּ שְׂמֹלְתָם וַיַּעֲמֵם אִישׁ עַל-חֲמֹרוֹ וַיִּשְׁבוּ הָעִירָה:

מִפְטֵר. 14. וַיָּבֹא יְהוּדָה וְאָחָיו בֵּיתָהּ יוֹסֵף וְהוּא עוֹרְנוֹ שָׁם וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו אֶרְצָה:

15. וַיֹּאמֶר לָהֶם יוֹסֵף מַה-הִמְעַשְׂתֶּם הִנֵּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם הֲלוֹא יָדַעְתֶּם כִּי-נֶחֱשׁ יִנְחַשׁ אִישׁ אֲשֶׁר כָּמֹנִי:

16. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה מִה-נִּאֲמַר לְאָדֹנָי מִה-נִּדְבַר וּמִה-נִּצְטַדֵּק הָאֱלֹהִים מִצָּא אֶת-עֵינָיו עַבְדֶּיךָ הַנְּגֹנוֹ עַבְדִּים לְאָדֹנָי גַּם-אֲנַחְנוּ גַּם אֲשֶׁר-נִמְצָא הַנְּבִיעַ בִּידוֹ:

17. וַיֹּאמֶר חֲלִילָה לִּי מַעֲשׂוֹת זֹאת הָאִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא הַנְּבִיעַ בִּידוֹ הוּא יְהוּדָה לִּי עֶבֶד וְאַתֶּם עָלוּ לְשָׁלוֹם אֶל-אֲבִיכֶם: ׀

V. 14. Nun tritt Juda hervor; denn nun gilt es, seine Bürgschaft zu lösen.

V. 16. Alle Formen werden da gebraucht: Was könnten wir sagen, was dein Herz rührte und Eingang bei dir fände: אמר, — worauf pochen: רכר, — oder uns rechtfertigen. Eins können wir sagen: hierin sind wir unschuldig, aber anderweitig müssen wir uns versündigt haben, und das sucht Gott nun heim. — Josef hatte ja Alle unter Verdacht gestellt und hatte Benjamin als Rechtflichkeitsbürgen betrachten wollen. Jetzt war nun der Rechtflichkeitsbürge selbst als Dieb erschienen, daher mußten sie glauben, daß sie nun alle wieder in den alten Verdacht zurückfielen und daher Alle der Sklaverei verfallen wären. Erst als Josef sich anders, und zwar dahin geäußert hatte, nur Benjamin solle strafbar bleiben, sie aber frei hinaufziehen, wagt Juda die Vorstellung in Folgendem.

18. Da trat Jehuda zu ihm hin und sprach: O, mein Herr, lasse deinen Diener doch ein Wort in die Ohren meines Herrn sprechen, und deinen Zorn nicht wider deinen Diener rege werden; denn du bist dem Pharao gleich.

19. Mein Herr hat seine Diener gefragt: Habt ihr einen Vater oder einen Bruder?

20. Wir sagten meinem Herrn: Wir haben einen alten Vater und ein junges Kind des Alters; sein Bruder ist todt, er ist allein von seiner Mutter übrig geblieben und sein Vater liebt ihn.

21. Du sagtest darauf deinen Dienern: Bringet ihn zu mir herab, ich will mein Auge auf ihn richten.

22. Wir aber sagten meinem Herrn: Der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen; verlasse er seinen Vater, so stirbe er.

23. Du erwiedertest deinen Dienern:

18. ויגש אליו יהודה ויאמר כי ארני ודברנא עבדך דבר באוני ארני ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך בפרעה:

19. ארני שאל את עבדיו לאמר תיש לכם אב או אח:

20. ונאמר אל ארני יש לנו אב זקן וילד זקנים קטן ואחיו מת ויחר הוא לבדו האמו ואביו אהבו:

21. והאמר אל עבדך הורדהו אלי ואשימה עיני עליו:

22. ונאמר אל ארני לא יוכל הנער לעזב את אביו ועזב את אביו ומת:

23. והאמר אל עבדך אם לא ירד

ויגש

B. 18. באוני ארני, ein schöner Ausdruck, wenn man dem Andern etwas sehr zu erwägen geben will. Ich will nicht an dein Gefühl appelliren, sondern an deinen Geist und deinen Verstand mich richten. — ואל יחר אפך. חרה heißt wohl nicht: glühend werden, dies ist חרר. Vielmehr erscheint es in Verwandtschaft mit ארה, ערה, הרה. ארה: Etwas zu sich hin und aufnehmen, daher abpflücken, und ארון: ein Behälter, welcher etwas für den Gebrauch aufnimmt. ערה: der Zustand, in welchem man alle Eindrücke aufnimmt, wahrnimmt: die Blöße. הרה das Aufnehmen eines Reimes. חרה: der gereizte Zustand, in welchem die leiseste Berührung oder äußere Einwirkung einen Eindruck macht, noch nacktere Nacktheit: daß nemlich durch irgend eine Sache Jemandes Gemüth so gereizt ist, daß man ihrer gar nicht erwähnen darf. Möge das, was ich spreche, deine Empfindlichkeit nicht reizen; denn siehe, du bist wie Pharao und Pharao ist wie du; b. h. ich achte dich wie Pharao, sollte ich daher Etwas sagen, was dir unangenehm ist, so glaube nicht, daß es aus Misachtung geschehe; was ich dir sage, würde ich auch Pharao sagen.

B. 21. u. f. Alle diese Verhandlungen waren wohl während der drei Tage ihrer Haft zwischen ihnen und Josef vorgegangen.

Wenn euer jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr mein Angesicht nicht wieder zu sehen bekommen.

24. Da wir nun zu deinem Diener, meinem Vater, hinaufkamen und ihm die Worte meines Herrn berichteten,

25. und unser Vater sagte: Gehet wieder hin und kaufet uns etwas Nahrung,

26. da sagten wir: Wir können nicht hinabgehen. Ist unser jüngster Bruder mit uns, so gehen wir hinab, denn wir können des Mannes Angesicht nicht zu sehen bekommen, wenn unser jüngster Bruder nicht mit uns ist.

27. Dein Diener, unser Vater, sagte darauf zu uns: Ihr wisset, daß meine Frau mir zwei Kinder geboren,

28. davon ist der Eine von mir fortgegangen, ich dachte, er kann nur zerrissen worden sein, ich habe ihn bis jetzt nicht wieder gesehen;

29. nehmet ihr nun auch diesen von mir weg und es trifft ihn ein Unglück, so bringet ihr mein greises Haupt in Unglück zu Grabe.

30. Und nun — komme ich nun heim zu deinem Diener, meinem Vater, und der Knabe ist nicht mit uns, und des Einen Seele ist an des Andern Seele geknüpft:

31. so wird es sein, wie er nur sieht, daß der Knabe nicht da ist, so stirbt er, und es werden dann deine Diener das greise Haupt deines Dieners, unsers Vaters, in Kummer zu Grabe bringen.

אֲחֵיכֶם הַקָּטָן אֲהַבְכֶם לֹא הִסְפוּן לִרְאוֹת פָּנָי:

24. וַיְהִי כִּי עָלִינוּ אֶל-עַבְדְּךָ אָבִי וַנִּגַּד לּוֹ אֵת דְּבַר־יְהוָה:

25. וַיֹּאמֶר אָבִינוּ שָׁבוּ שִׁבְרוּ-לָנוּ מִעֹט-אֲבָל:

26. וַנֹּאמֶר לֹא נוּבֵל לָרֶדֶת אִם-יֵשׁ אֲחִינוּ הַקָּטָן אִתָּנוּ וַיֵּרְדְּנוּ כִּי-לֹא נוּבֵל לִרְאוֹת פְּנֵי הָאִישׁ וְאֲחִינוּ הַקָּטָן אִינְנוּ אִתָּנוּ:

27. וַיֹּאמֶר עַבְדְּךָ אָבִי אֵלֵינוּ אֲהַבְכֶם יַדְעֵתֶם כִּי שְׁנַיִם יִלְדָה-לִּי אִשְׁתִּי:

28. וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאִתִּי וַאֲמַר אֶךָ טָרַף טָרַף וְלֹא רָאִיתִיו עַד-הַנּוּנָה:

29. וְלִקְחֵתֶם נִם-אֶת-זֶה מֵעַם פָּנָי וְקָרְהוּ אִסּוֹן וְהוֹרְדֵתֶם אֶת-שִׁבְתִּי בְרָעָה שְׂאֵלָה:

30. וְעַתָּה כִּבְאֵל אֶל-עַבְדְּךָ אָבִי וְהִנֵּעַר אִינְנוּ אִתָּנוּ וְנִפְּשׁוּ קִשְׁוֹרָה בְּנִפְשׁוֹ:

31. שֵׁנִי וְהִזָּה כְּרָאוֹתוֹ כִּי-אֵין הַנֶּעַר וְמָת וְהוֹרִידוּ עַבְדְּךָ אֶת-שִׁיבַת עַבְדְּךָ אָבִינוּ בְּיָגוֹן שְׂאֵלָה:

W. 31. Sobald er nur sieht, daß der Knabe nicht da ist, wird er auf der Stelle sterben, wir werden gar nicht einmal Zeit haben, ihm die Sache auseinanderzusetzen und sie etwa in milderem Lichte erscheinen zu lassen.

32. Denn dein Diener hat den Knaben nur auf seine Bürgschaft von meinem Vater erhalten und gesprochen: Wenn ich ihn dir nicht heimbringe, so will ich gegen meinen Vater alle Tage gesündigt haben.

33. Und nun, lasse doch deinen Diener an des Knaben Stelle zum Sklaven meinem Herrn verbleiben, und den Knaben mit seinen Brüdern hinaufziehen!

34. Denn wie soll ich zu meinem Vater hinaufkommen und der Knabe ist nicht mit mir! Könnte ich etwa das Unglück mit ansehen, das meinen Vater trübe!?

Gen. 45. V. 1. Nicht länger konnte Josef aller der um ihn Stehenden halber an sich halten. Er rief: Lasset Jedermann von mir weg und hinausgehen! Und es blieb Keiner bei ihm, als Josef sich seinen Brüdern zu erkennen gab.

2. Er ließ seiner Stimme freien Lauf im Weinen; Mizrajim hörte es und es hörte es das Haus Pharao's.

3. Josef sprach zu seinen Brüdern: Ich bin Josef, lebt mein Vater noch? Die Brüder konnten ihm nicht antworten, denn sie waren bestürzt vor ihm.

32. כִּי עֲבַדְךָ עָרַב אֶת־הַנֶּעַר מִעַם אָבִי לֵאמֹר אִם־לֹא אָבִיאֲנֹו אֵלֶיךָ וְחָטָאתִי לְאָבִי כָּל־הַיָּמִים:

33. וְעַתָּה וְשָׁב־נָא עֲבַדְךָ הַחַת הַנֶּעַר עֶבֶד לְאֲדֹנָי וְהַנֶּעַר יַעַל עִם־אָחָיו:

34. כִּי־רֵאִיךָ אֶעֱלֶה אֶל־אָבִי וְהַנֶּעַר אֵינְנֹו אִתִּי מִן־אֶרֶצְךָ כְּרַע אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֶת־אָבִי:

מה 1. וְלֹא־יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכָל הַנֹּעְצִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָּל־אִישׁ מִעָלָי וְלֹא־עָמַד אִישׁ אִתּוֹ בְּהִתְרַדֵּעַ יוֹסֵף אֶל־אָחָיו:

2. וַיִּתֵּן אֶת־קֹלוֹ בְּבָכֵי וַיִּשְׁמְעוּ מִצְרַיִם וַיִּשְׁמַע בֵּית פַּרְעֹה:

3. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אָחָיו אֲנִי יוֹסֵף הֲעוֹד אָבִי חַי וְלֹא־יָכֹלוּ אָחָיו לַעֲנוֹת אִתּוֹ כִּי נִבְהָלוּ מִפְּנָיו:

Gen. 45. V. 1. Bisher hatte er, der großen Menschenmasse willen, die zum Einlauf um ihn standen, an sich halten können. Es ging nicht länger.

V. 2. „Es hörte es Ägypten, es hörte es das Königshaus!“ Es ist dies an sich ein Zeichen seiner hohen Stellung, das ganze Land, der ganze Hof nimmt Theil an einem Vorgang, von dem man noch nichts weiter weiß, als, daß er in lautes Weinen ausgebrochen. Ueberhaupt aber tritt in der ganzen Erzählung das Weinen häufig hervor. Wohl kann man auch Thränen heucheln; aber so ein rechtes Weinen, נחן קול, das ist ein Siegel des Gemüthes, ein Siegel der Aufrichtigkeit.

V. 3. „Lebt mein Vater wirklich noch?“

4. Da sprach Josef zu seinen Brüdern: Tretet doch zu mir her! Sie traten hin. Da sprach er: Ich bin euer Bruder Josef, den ihr nach Mizrajim hin verkauft habet!

5. Und nun, betrübt euch nicht, und lasset es in euren Augen nichts Bekümmernbes sein, daß ihr mich hierher verkauft habet; denn zur Lebenserhaltung hat Gott mich vor euch geschickt.

6. Denn jetzt schon ist die Hungersnoth zwei Jahre auf Erden, und noch fünf Jahre werden kommen, wo kein Pflügen und Erndten sein wird.

7. Da hat mich denn Gott vor euch her gesendet, euch eine Erhaltung im Lande zu gründen, es für euch zu eurer großen Rettung zu erhalten.

8. Und nun, nicht ihr habt mich hierher gesendet, sondern Gott! Und hat mich Pharao zum Vater, zum Herrn seinem ganzen Hause gemacht und zum Herrscher im ganzen Lande Mizrajim.

4. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל-אָחָיו גְּשׁוּ-נָא אֵלַי וַיִּנְשְׂאוּ וַיֹּאמֶר אֲנִי יוֹסֵף אֲחֵיכֶם אֲשֶׁר-מְכַרְתֶּם אֹתִי מִצְרָיִמָּה:

5. וְעַתָּה אֵל-לֹהֵיכֶם בְּעֵינֵיכֶם כִּי-מְכַרְתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי לְמַחְזָה שְׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֵיכֶם:

6. כִּי-חָרָה שְׁנָתַיִם הָרָעָב בְּקָרֵב הָאָרֶץ וְעוֹד חֲמֵשׁ שָׁנִים אֲשֶׁר אֵין חָרִישׁ וְקָצִיר:

7. וַיִּשְׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֵיכֶם לְשׁוֹם לָכֶם שְׂאֵרִית בְּאָרֶץ וּלְהַחְיֹת לָכֶם לְפָלִיטָה גְדֹלָה:

8. וְעַתָּה לֹא-אֲהִימָּה שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי הָאֱלֹהִים וַיְשִׁימֵנִי לְאָב לְפָרְעֹה וּלְאֶהֱרֹן לְכֹל-בֵּיתוֹ וּמִשְׁלַ בְּכֹל-אֶרֶץ מִצְרָיִם:

W. 5. אל העצבו, lasset den Gedanken an die Art und Weise, wie ich hierhergekommen, euch nicht die Freude über mein Hiersein, das doch ein Glück ist, trüben, rauben. עַבֵּב ist ja das Gefühl eines gezwungenen Entfagens und Verzichtens. Ihr könnt euch ruhig dem freudigen Gefühle des Glückes hingeben. — אל kommt nie wieder in חֲנֹךְ vor, weil חָרָה ein Zustand des Gemüthes ist und עֵינִים ein Verstandesurtheil bedeutet. Nur hier ist es bedeutsam in dieser Verbindung. Eurem Gefühle kann ich nicht auferlegen, daß es euch nicht leid sein soll; denn Unrecht ist Unrecht, und das Gefühl ist ein berechtigtes. Allein euer Verstand soll auch dieses Bewusstsein mildern, dadurch, „daß ihr es mit andern Augen ansehen“ lernt, so wie er es ja schon längst anders anzuschauen gewöhnt war. Möglich, daß auch das כִּי nicht: daß, sondern: „denn“ bedeutet: denn ihr habt mich ja hierher verkauft! Ihr seid ja die mittelbare Ursache der großen glücklichen Stellung, in welcher ihr mich jetzt hier findet.

W. 7. להחיות לכם לפליטה גדולה ist schwer zu verstehen. Das Object von החיה wird nie mit ל ausgedrückt. Ob es heißt: das Land für euch zu eurer großen Rettung zu erhalten? Der Zweck dieser ganzen großen Gottesveranstaltung waret ihr.

W. 8. לאב, die Grundbedeutung von אב, rad. אבה, einwilligen, ist ja: Derjenige, dem das Weto zusteht, ohne dessen Einwilligung ein Anderer nichts thun darf, somit hier: Rathgeber.

9. Eilet, gehet hinauf zu meinem Vater und saget ihm: So hat dein Sohn Josef gesprochen: Mich hat Gott zum Herrn für ganz Mizrajim gemacht, komme doch herab zu mir, zögere nicht!

9. מַהֲרֹוּ וְעֲלוּ אֶל־אָבִי וְאָמְרֹתֶם אֵלָיו בְּהָ אָמַר בְּנֵךְ יוֹסֵף שָׁמַנִּי אֱלֹהִים לְמִצְרָיִם לְכָל־מִצְרָיִם רְדֵה אֵלַי אֶל־תַּעֲמֹד:

10. Du wirst im Lande Goshen wohnen und mir nahe sein, du, deine Kinder und die Kinder deiner Kinder, deine Schaafes und deine Kinder und alles Deinige.

10. וְיָשַׁבְתָּ בְּאֶרֶץ־גֹּשֶׁן וְהָיִיתָ קְרוֹב אֵלַי אִתָּה וּבְנֵיךָ וּבְנֵי בְנֵיךָ וּצְאֹנְךָ וּבְקָרְךָ וְכָל־אֲשֶׁר־לְךָ:

11. Ich will dich dort ganz versorgen,

11. וְכִלְכַּלְתִּי אִתָּךְ שָׁם כִּרְעוּד

В. 11. כלכל, כלכל, verdoppelt von כלל: umfassen. Verwandt mit גלל: rollen, Etwas um seinen Mittelpunkt drehen, daher: Kugel, Hirnschädel, Rad. Davon כלל: eine Peripherie um einen Mittelpunkt bilden, d. h. einen Gegenstand das ganze Ausmaß der ihm innewohnenden Kraft als seinen Inhalt allseitig finden lassen. Daher auch כל, der ganze Inbegriff: ganz, Alles. Daher כלכל: Etwas ganz umfassen, seinem ganzen Inhalte nach ganz in sich aufnehmen. מי יכלכל יום באו: wer kann die Bedeutung des Tages seines Kommens ganz umfassen, ganz in sich aufnehmen, oder: ihm seine ganze Peripherie zuerkennen, d. h. das ganze Ausmaß seiner Wirkungen bestimmen. Daher aber auch, wie hier, Jemandes Angelegenheiten ganz in sich aufnehmen, oder Jemandem den ganzen Umfang des ihm Gehörigen gewähren, d. h.: ihn versorgen.

Wiederholt weist Josef die Brüder darauf hin, wie diese ganze Kette von Ereignissen offenbar sich als Gottesfügung darstellt, und in der That führt uns wohl kaum eine andere Geschichte in gleichem Maße die Weise der göttlichen Providenz vor Augen. Sie ist der lebendigste Commentar jenes großartigen Spruches salomonischer Weisheit: רב כמיל ושוכר כל מחולל (Prov. 26, 9.). „Der große Weltenmeister erzeugt aus dem kleinsten Anfang Alles; wie physisch, so auch social, läßt Er Alles aus kleinsten Keimen werden. Er ist es, der Alles zu freisender Geburt führt und hat als Solcher Thoren, und hat als Solcher Verbrecher in seinem Dienste“. Ohne es zu wissen und zu wollen, dient Ihm auch die Thorheit und die Sünde. In dieser Geschichte liegen die Fäden offen, in andern nicht; aber an dieser lernen wir die Gänge Gottes.

An den „zwei Loth Seide“, wie die Weisen es ausdrücken, die Jakob an Josef's Rockverbrämung spendete, ging der בְּרִית בֵּן הַבְּחָרִים in Erfüllung. In Kanaan wäre die Jakob'sfamilie schwerlich ein Volk geworden. Wie sie heranwuchs, hätte sie sich unter die Bevölkerung zerstreut. Um zum Volke zu werden, ohne sich zu vermischen, dazu mußte sie in Mitte einer Nation kommen, der das ganze jüdische Wesen national widerstand, und dies war Mizrajim. So war später der Fanatismus, der die Ghetti baute, das wirksamste Mittel in Gottes Hand, um uns von aller Unkultur des Mittelalters fern zu halten und im engen Untkreis Familiensinn und Familienglück und Gemeindefinn bei uns zu pflegen. Um uns in Mizrajim eine gesonderte Provinz zum Boden der Entwickelung

denn noch kommen fünf Jahre Hungersnoth, du könntest sonst und dein Haus und alles Deinige verarmen.

12. Eure Augen sehen es ja und die Augen meines Bruders Binjamin, daß mein Mund es ist, der mit euch spricht.

13. Erzählet meinem Vater alle meine Ehre in Mizrajim, und Alles, was ihr gesehen habet; eilet und bringet meinen Vater hierher!

14. Er fiel seinem Bruder Binjamin um den Hals und weinte, und Binjamin weinte an seinem Halse.

15. Er küßte alle seine Brüder und weinte in ihrer Umarmung; nachher sprachen auch seine Brüder mit ihm.

16. Die Nachricht war aber in Pharao's Haus gedrungen: Josef's Brüder sind gekommen! und es gefiel dies Pharao und seinen Dienern.

חָמֵשׁ שָׁנִים רָעַב פְּרֹתְוֹרֵשׁ אֶתְהוּ
וּבְיֹתָהּ וְכָל-אֲשֶׁר-לָהּ:

12. וְהִנֵּה עֵינֵיכֶם רְאוּת וְעֵינַי אֶתְךָ

בְּנִימִין כִּרְפֵי הַמְדַבֵּר אֲלֵיכֶם:

13. וְהִגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת-כָּל-כְּבוֹדִי

בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר רְאִיתֶם

וּמְתָרְתֶם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת-אָבִי הֵנָּה:

14. וַיִּפֹּל עַל-צוּאְרֵי בְנֵימִן אֶחָיו

וַיִּבְכּוּ וּבְנֵימִן בָּכָה עַל-צוּאְרָיו:

15. וַיִּנְשָׁק לְכָל-אֶחָיו וַיִּבְכּוּ עֲלֵהֶם

וַאֲחֵרֵי כֵן דִּבְרוּ אֶחָיו אִתּוֹ:

16. וְהִקְלָל נִשְׁמַע בַּיֵּת פְּרַעֲהַ לְאָמֹר

כִּי אָתָּה יוֹסֵף וַיִּטַּב בְּעֵינַי פְּרַעֲהַ

וּבְעֵינַי עֲבָדָיו:

lung zu sichern, mußte ein Sprößling voran und „Vater“ des Pharao und Gebieter des Landes werden; und damit kein Egypter dem Juri vorwerfen könnte, ihr gehört nicht hierher, ihr seid hier nicht geboren, mußten alle Egypter die Scholle, wo ihre Wiege gestanden, verlassen und selber Fremdlinge auf dem Boden werden, den sie fortan bebauten. —

So hatte auch bereits die wunderbare, ohnehin so folgenreiche Strömung der Völkerwanderung Europa fast überall mit Fremdlingen bevölkert, als der Jakobsstamm seine große Wanderung in die Zerstreuung unter die europäische Menschheit antrat, und dem Verweisungsbefehle germanischer Unduldsamkeit: „Ihr gehört nach Palästina hin!“ stellt die Geschichte unerbittlich die Gegenfrage entgegen: „Hat denn beines Urahn's Wiege hier gestanden?“

Und endlich war das erste wie das letzte Galuth aus קנאה und חנם entsprungen, und durch sie der harte Schicksalstiegel motivirt, in dem sie Alle geschmolzen und in der Schule des herbsten Unglückes zum Gefühle der Gleichheit und Brüderlichkeit geläutert wurden. —

B. 16. Daß auch Pharao's Diener sich mit Josef's Freude und mit dem Umstand freuten, daß er durch das Band der Familie nun dauernd dem Bande erhalten blieb, zeugt für Josef's hohe Sittlichkeit, die ihm selbst im Kreise der Staatsdienerschaft keine Reider aufkommen ließ.

17. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף אָמֹר
 17. Pharao sprach zu Josef: Sage
 deinen Brüdern, thuet dies: Belabet
 אֶל-אֶחָיו וְאָתָּה עֲשׂוּ טַעֲנוּ אֹתָּהּ

B. 17. טען: mit Etwas belasten. מטעני חרב (Jesaias 14, 19.): auf Schwerdter Gespieße. Davon rabbinisch: טענה, die Belastung, die klägerische Behauptung. Verstärkt ist es: טחן, durch Last zermalmen, zermahlen.

בעירכם. בעיר, Thier, von בער, das zugleich: brennen, Thier und den Thoren bedeutet. Wir haben für Weisheit kaum so viele Namen als für Thorheit, vielleicht weil die Narrheit mannigfaltiger und buntschelliger ist: בער, כסיל, פחי, אויל, סכל. Unter den verschiedenen Bedeutungen des בער ist wohl jedenfalls „Brennen“ die ursprüngliche. Denn lautverwandt damit heißt באר: aus der Dunkelheit an's Licht treten, daher באר: der lebendige Brunnen, Wasser aus der Tiefe, und באר: klar machen, בהר: leuchten, gesteigert: בער brennen. Jemanden zum Glanz, zur Auszeichnung hervorheben: בחר, erwählen.

In welcher Beziehung heißt das Thier: בעיר? חיה heißt es, insofern es das Leben repräsentirt im Gegensatz zur Pflanzenwelt, בהמה bezeichnet die dem Menschen sich als כמה (rad. כהם: כהם) als „Piedestal“ seiner Menschengröße unterordnende Thierart; (vgl. auch die Verwandtschaft von כהם mit פעם, auf Etwas aufschlagen, auftreten, stoßen; Schritt und Amboß). בעיר heißt das Thier nach seinem instinktiven Charakter. Wir haben bei Betrachtung des Begriffes חטא dessen Verwandtschaft mit חרה und demgemäß als ein absichtsloses Hinausfallen aus dem „göttlichen Feuer“ sowie כפרה als ein Wiederhingeben an das אשרת ר' לחם אשה ר' zu erkennen geglaubt. (Siehe zu Kap. 39, B. 9). Ist dies kein Traum, so würde die im Menschen waltende göttliche Kraft, der der Mensch sich frei hingeben soll und sich ihr daher auch muß entziehen können, sich als „Feuer“ darstellen. Es giebt aber auch lebendige Wesen, die sich dem göttlichen Willen nicht entziehen können, in welchen jede Regung und jede Thätigkeit ein willenloses Produkt des in sie gehauchten göttlichen Feuers ist, deren Lebensthätigkeit somit ein „Brennen“ ist. So lange diese Feuerkraft in ihnen lebt, können sie sich ihr nicht entziehen, und בעיר wäre somit die prägnanteste Bezeichnung des Thieres nach seiner unfreien, instinktiven Natur. So wird 2. B. M. 22, 4. jede naturgemäße, das fremde Eigenthum gefährdende Thätigkeit des Thieres, שן ורגל, hinsichtlich deren es מועד מחלחו ist, für deren Leitung und Wahrung daher die Intelligenz des Eigenthümers volle Verantwortung trägt, charakteristisch durch בער und das Thier als בעיר bezeichnet.

Unter den bunten Charakteren der Thorheit bezeichnet פחי (von פחה offen stehen) den Arglosen, Unerfahrenen, den äußeren Einflüssen und Vorspiegelungen Preisgegebenen; אויל (אויל, wovon אויל, verwandt mit אפל, Abdunkelung des physischen oder geistigen Lichtes), denjenigen, der gar keine feste Ansicht hat, Alles unklar anschaut und immer zwischen Zweifeln hin und her schwankt; כסיל, verwandt mit גול, der eine unberechtigte Ansicht sich gewaltsam bildet und mit Gewalt behauptet. Es ist der Lenden-Narr, (כסלים), der sich wie ein Athlet auf seine Lenden stützt und stämmt, der eine Ansicht, in die er sich einmal festgerannt hat, festhält und keiner Belehrung zugänglich ist.

euere Thiere und gehet, kommet zum Lande Kanaan.

18. Nehmet euern Vater und eure Familien und kommt zu mir! Ich gebe euch gerne das Beste des Landes Mizrajim, und genießet das Fett des Landes!

19. Du aber hast den Befehl: Dieses thuet! Nehmet euch vom Lande Mizrajim Wagen für eure Kinder und für eure Frauen, und nehmet euren Vater auf und kommet.

20. Und möge euer Auge kein Bedenken tragen über eure Geräthe; denn das Beste des ganzen Landes Mizrajim ist euer.

21. Jisraels Söhne thaten also.

בְּעֵרְכֶם וּלְכוּ בְּאוֹ אֶרֶץ כְּנָעַן:

18. וּקְחוּ אִתְּכֶם וְאִתְּבָתֵיכֶם

וּבְאוּ אֵלַי וְאֶהְיֶה לָכֶם אֶת־טוֹב אֶרֶץ

מִצְרַיִם וְאָכְלוּ אֶת־חֵלֶב הָאָרֶץ:

רביעי. 19. וְאַתָּה צִוִּיתָה וְאַתָּה עָשׂוּ

קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגֵלוֹת

לְטַפְּכֶם וּלְנִשְׁיֹכֶם וּנְשֵׂאתֶם אִתְּ-

אֲבֵיכֶם וּבְאתֶם:

20. וְעֵינֵיכֶם אַל־תָּחֹם עַל־כְּלֵיכֶם

כִּי־טוֹב כָּל־אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא:

21. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ לָהֶם

Eigenthümlich ist סכל, offenbar ja verwandt mit שכל, seinem scheinbaren Gegensatz. Beiden liegt der Begriff סגל, die innigste Aneignung, zu Grunde. שכל ist jene geistige Kraft, durch welche der Mensch sich die Welt geistig aneignet, die Anschauungen in Begriffe und Urtheile umwandelt und festhält; sie ist das Subjektive, das die objektive Welt in sich aufnimmt, eine Thätigkeit, die רעה bezeichnet. Der סכל hat diese subjektive Kraft; allein er bleibt bei ihr stehen, er bildet subjektive Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, ohne ihnen die objektive Wirklichkeit zu Grunde zu legen, und ohne sie an der Wirklichkeit zu berichtigen. סכל ist somit die mißbräuchliche Anwendung des שכל. (Aehnlich wie סבא das mißbräuchliche שבע). — בער endlich ist Derjenige, dem es wirklich an der Anlage fehlt, der ein instinktives Leben lebt und kaum sich über das Thier erhebt. —

B. 18. חָלַב verwandt mit חָלַב. Mittelbegriff: חָלַף, in einen andern Kreis, Zustand, Bestimmung u. übergehen. חָלַב: was der Organismus für die Reproduktion eines andern Wesens ausgeschieden; חָלַב: was er an vorläufig überflüssigen Säften für die künftige eigene Reproduktion ausgeschieden. Es ist daher nicht das mit dem Fleische organisch verwachsene Fett, sondern das als ונקלה קרום רוחב besonders abgelagerte, gleichsam ein zurückgelegtes Capital, ein Behrpfennig des Thieres für künftige Noth. Daher zugleich bildlicher Ausdruck für das Werthvollste, wie hier.

B. 19. ואתה צוה, ein sehr feiner Zug des ägyptischen Herrschers. Josef war ja mächtig, aber je größer ein rechtlicher Mensch ist, um so mehr nimmt er sich in Acht, daß man ihm nicht Etwas als Mißbrauch seiner Macht zur Last legen könne.

B. 20. אל תחום. Das Cholem wies zunächst auf eine Radix חום hin, verwandt mit dem rabbinischen חשש, Rücksicht auf Etwas nehmen, Bedenken gegen Etwas tragen.

die Josef zu ihnen gesprochen, wiederholten, und er die Wagen, die Josef geschickt hatte um ihn aufzunehmen, sah: da lebte der Geist ihres Vaters Jaakob auf,

28. und Jisrael sprach: Es ist zuviel! Josef, mein Sohn, lebt noch! Ich gehe hin und will ihn sehen, bevor ich sterbe!

יוסף אשר דבר אליהם וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו ורחי רוח יעקב אביהם:

חמישי. 28. ויאמר ישראל רב עוד

יוסף בני חי אלקה ואראנו בטרם אמות:

מו 1. ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא

Kap. 46. V. 1. Da brach Jisrael auf und alles Seine; er kam nach

erhub er sich aus der zwanzigjährigen Trauer, da שרתה עליו שכינה wieder, und darum steht auch sofort

V. 28. wieder ישראל, während bisher, — mit einer einzigen Ausnahme, wo er sich zu einem Entschlusse erhob und Herr über Zweifel geworden, wo also auch eine, wenn gleich nur momentane Ermannung des Geistes zu bezeichnen war — immer nur יעקב gestanden. So hieß es oben Kap. 35, 20. im Schmerz über Rahel's Tod: ויצב יעקב וגו' nach der Ermannung aber sofort V. 22: ויסע ישראל: רב: — Es ist zu viel! Der Glanz, in dem er Josef wiederfinden sollte, ist eine Zugabe. Es ist genug, daß er überhaupt noch lebt.

Kap. 46. V. 1. Da brach Jisrael auf, in der freudigsten Stimmung, in dem Glanz- und Höhepunkte seines ganzen, in bitteren Kämpfen und Leiden so vielfach geprüften Lebens, er und all die Seinigen.

Sie reisten südwärts und kamen an die letzte Gränzstadt, an das durch die Erinnerung der Väter verherrlichte Beer-Schewa. Da opferte er זבחים. Wir finden nicht wieder, daß unsere Erzväter זבחים geopfert hätten. Sie, wie alle Noachiden, brachten vielmehr nur עולות. עולה drückt die gänzliche Hingebung an Gott aus, זבח ist an sich ein von den בעלים zu verzehrendes Familienmahl, und weiht die Familienstätte, das „Familienhaus“ und den Familientisch zu Tempel und Altar. זבחים, ja in der Regel שלמים, drücken ja den höheren Gedanken aus, daß „Gott zu uns komme“; sie werden daher aus jenem heiteren Bewusstsein dargebracht, daß, wo ein Familientreis pflichttreu und einig lebt und sich von Gott getragen fühlt, da ברור צדיק אלקי ברור, da sei Gott gegenwärtig. Darum sind שלמים, „Friedensopfer“ des gottgesegneten Familienlebens, so spezifisch jüdisch. Der Gedanke des Aufgehens in Gott und des Hingehens an Gott dämmerte auch in nichtjüdischen Gemüthern. Allein, daß das ganz gewöhnliche Leben so von Gott durchdrungen sein kann, daß, „man isst und trinkt und schaut dabei Gott“, daß alle unsere Familienräume Tempel, unsere Tische Altäre, unsere Jünglinge und Jungfrauen Priester und Priesterinnen, diese Durchgeistigung des ganz gewöhnlichen Privatlebens, das ist eine Spende des Judenthums. Daß Jakob-Jisrael nicht עולות, sondern זבחים opferte, das liegt darin, daß Jakob sich jetzt zum ersten Male in seinem Familientreise glücklich und heiter und „ganz“ fühlte.

Beer Scheba und opferte Mahlopfere dem Gotte seines Vaters Jizchak.

2. Da sprach Gott zu Jisrael in Gesichtern der Nacht, und sagte: Jaakob, Jaakob! Er sprach: Hier bin ich!

3. Er sprach: Ich bin der Gott, der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht nach Mizrajim hinabzugehen; denn zu einem großen Volke werde ich dich dort machen.

4. Ich werde mit dir nach Mizrajim hinabziehen und Ich werde dich auch wieder herausbringen, und Josef wird seine Hand auf deine Augen legen.

בְּאֶרֶב שֶׁבַע וַיִּזְבַּח וַיִּזְכֹּחַ לְאֱלֹהֵי אָבִיו יַצְחָק:

2. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמֵרָאֵת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב וַיֵּעָקֵב וַיֹּאמֶר הִנְנִי:

3. וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֵל-הַיְרֵא מִרְדָּה מִצְרַיִם כִּי-לֹא-יִגְדֹל גְּדוֹל אֲשִׁימָךְ שָׁם:

4. אָנֹכִי אֲבִיר עִמָּךְ מִצְרַיִם וְאָנֹכִי אֲעֲלֶךָ גַּם-עִלָּה וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף יָדוֹ עַל-עֵינָיֶךָ:

In diesem Bewusstsein und Gefühle brachte er Gott ein „Familienopfer“ und in diesem Gefühle brachte er sein Opfer, tief bedeutsam, לאלקי אביו יצחק, nicht allgemein לאלקי. In dem Liede am rothen Meere spricht Jisrael: „In dieser meiner Rettung hat sich Gott als die mich tragende Allmacht mir gezeigt, auf daß ich ihn in meine Mitte aufnehme und ihm eine entsprechende Stätte werde; es ist dies aber derselbe Gott, den mich die Väter gelehrt, dem auch die Väter gebient, und der durch mich nur noch zu erhöhter Anerkennung gelangen will!“ „Der Belehrung und dem זכות der Väter verdanke ich diese Rettung“. So auch hier. Die Seligkeit, die Jakob eben jetzt empfand, schrieb er nicht seinem Verdienste, sondern dem זכות אבות zu. — Vielleicht auch ist es ein Hinblick auf die עקרה. Jakob's ganzes bisheriges Leben war nichts als eine in konkreter Wirklichkeit sich vollziehende עקרה, deren Auferstehungsmomente er eben jetzt sich genahrt fühlte.

2. 3. Gott sprach: „Fürchte dich nicht nach Mizrajim hinabzugehen!“ Jakob war ja in der freudigsten Stimmung. Dieser Anrede muß somit etwas vorangegangen sein, wodurch bei ihm die entgegengesetzte Stimmung, ja ängstliche Besorgniß hervorgeufen worden war, so daß er der Beruhigung bedurfte. Dies ist auch vollständig im 2. enthalten. Zuerst die Bezeichnung der Erscheinung selbst: מראות הלילה „Erscheinung der Nacht“ spricht schon für den ernst stimmenden Eindruck des Ganzen. Dann der Zuruf: יעקב, יעקב! nicht: ישראל, enttäuschte ja vollends Jakob über die folgenschwere Bedeutung dieses Hinabziehens nach Mizrajim. Deshalb denn auch Jakob's: הִנְנִי! Ich bin bereit für Alles, was du bestimmst. Darauf Gott: Fürchte du dich nicht, ich bin der Gott, dem du so eben dein heiteres Familienopfer geweiht, und in letztem Ziele winkt auch aus diesem Gange die heitere Größe. Dort sollst du zu dem verheißenen großen Volke werden. Ich selbst begleite dich (deinen ganzen Familientreis) hinab und führe dich (wenn du zum Volke geworden bist) wieder herauf, und, was dich persönlich betrifft, du wirst Josef nicht wieder verlieren! (Vgl. Kap. 15, 1.).

min, Dhad, Jachin, Zochar und Schaul, Sohn der Kanaaniterin.

11. Lewi's Söhne: Gerschon, Kehath und Merari.

12. Jehuda's Söhne: Er, Dnan, Schela, Perez und Serach. Er und Dnan starben im Lande Kanaan. Perez Söhne waren Chezron und Chamul.

13. Jisachar's Söhne: Tola, Puwa, Job und Schimron.

14. Sebulun's Söhne: Sereb, Elon und Jachleel.

15. Dies die Söhne Lea's, welche sie dem Jaakob in Padan Aram geboren hatte, und seine Tochter Dina. Alle Seelen seiner Söhne und seiner Töchter: dreiunddreißig.

16. Gad's Söhne: Zifson, Chagi, Schuni und Ezbon, Cri, Arobi und Areli.

17. Ascher's Söhne: Jimna, Jischwa, Jischwi, Beria und ihre Schwester Serach. Beria's Söhne: Cheber und Malkiel.

18. Es waren dies die Söhne Sil-

ואהר ויבין ועזר ושאר בן
הכנענית:

11. ובני לוי גרשון קהת ומררי:

12. ובני יהודה ער ואונן ושלה
ופרץ וזרח וימת ער ואונן בארץ
כנען ויהיו בני פרץ חצרן וחסול:

13. ובני יששכר הולע ופועה ויוב
ושמרון:

14. ובני זבולון סרד ואלון ויחלאל:

15. אלה ובני לאה אשר ילדה
ליעקב בפני אדם ואת דינה בתו
כל נפש בניו ובנותיו שלשים
ושלש:

16. ובני גד צפיון וחגי שוני ואעבן
ערי וארודי ואראלי:

17. ובני אשר ימנה וישורה וישון
ובריעה ושרח אחתם ובני בריעה
חבר ומלכיאל:

18. אלה בני ולפיה אשר נתן לבן

erzeugte, von Dina geborne Sohn sein; es wäre dann selbst dieser Sohn der Jakob'sfamilie nicht entfremdet worden. Sie wird כנענית genannt, weil ihr Sohn physisch ein כנעני בן gewesen. Es träte dann hier schon der Grundsatz hervor, daß in der Verbindung einer Jakobstochter mit einem כנעני האם, הולד הולך אחר האם, das Kind zur Familie der Mutter, und nicht zu der des Vaters gezählt wird.

B. 12. ער ואונן. Es wird stets bei ihnen hervorgehoben: וימת וגו'. Der göttliche Familienschutz ist kein unbedingter, an Reinheit und Sittlichkeit ist die Erhaltung geknüpft. Es genügt nicht, von jüdischen Eltern geboren zu sein. Darum fehlen auch Er und Dnan hier nicht.

B. 18. Im Geschlechtsregister wird darauf hingedeutet, daß, wenn Silpa und Bilha Frauen Jakob's geworden sind, dies nur auf Veranlassung ihrer „Herrinnen“

pa's, welche Laban seiner Tochter Lea gegeben hatte; sie gebar diese dem Jaakob: sechszehn Seelen.

19. Rachel's Söhne, der Frau Jaakob's: Josef und Benjamin.

20. Dem Josef wurden im Lande Mizrajim geboren, die ihm Asnath, die Tochter des Priesters zu On, Potifera geboren hatte: Menasche und Efrajim.

21. Benjamin's Söhne: Bela, Becher und Aschbel, Gera, Naaman, Echi und Rosch, Muppim, Chuppim und Arb.

22. Dies die Söhne Rachel's, die dem Jaakob geboren worden; alle Seelen: vierzehn.

23. Und Dan's Söhne: Chuschim.

24. Naftali's Söhne: Jachzeel, Guni, Jezer und Schilem.

25. Es sind dies die Söhne Bilha's, welche Laban seiner Tochter Rachel gegeben, sie gebar diese dem Jaakob; alle Seelen: sieben.

26. Alle Seelen, die dem Jaakob nach Mizrajim kamen, die von ihm stammenden, außer den Frauen der Söhne Jaakob's, alle Seelen: sechsundsechzig.

לְיָאָה בְּהוּ וַתֵּלֶד אֶת־אֵלֶּיהָ לְיַעֲקֹב
נָשִׁים עֲשָׂרָה נָפֶשׁ:

19. בְּנֵי רָחֵל אִשְׁתֵּי יַעֲקֹב יוֹסֵף
וּבִנְיָמִן:

20. וַיֻּלְּדוּ לְיוֹסֵף בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
אִשָּׁר יָלְדָהּ לוֹ אֲסַנַּת בַּת־פּוֹטִפָר פַּרְעֹ
פְּתוֹן אֵן אֶת־מְנַשֶּׁה וְאֶת־עֲפְרַיִם:

21. וּבְנֵי בִנְיָמִן בְּלָע וּבְכֹר וְאֶשְׁבֵּל
נְרָא וְנַעֲמָן אֶתִּי וְרֵאֵשׁ מְסִים וְחָפִים
וְאַרְדִּי:

22. אֵלֶּיהָ בְּנֵי רָחֵל אִשָּׁר יָלְדָה
לְיַעֲקֹב כָּל־נַפְשׁ אַרְבָּעָה עָשָׂר:

23. וּבְנֵי דָן חֻשִׁים:

24. וּבְנֵי נַפְתָּלִי יַחְזֵאֵל וְגֻנִי וְיֶזֶר
וְשִׁלֵּם:

25. אֵלֶּיהָ בְּנֵי בִלְהָה אִשְׁר־נָתַן
לָבֵן לְרָחֵל בְּהוּ וַתֵּלֶד אֶת־אֵלֶּיהָ
לְיַעֲקֹב כָּל־נַפְשׁ שִׁבְעָה:

26. כָּל־הַנְּפֹשׁ הַבָּאָה לְיַעֲקֹב
מִצְרַיִמָּה וַיָּצְאוּ יָרְכוּ מִלְּבַד נָשִׁי בְנֵי
יַעֲקֹב כָּל־נַפְשׁ נְשִׁים וְנָשׁ:

selbst geschehen. Ebenso wird bei Rachel angedeutet, daß sie die einzige Gattin seiner Wahl gewesen.

B. 20. ויולד ליוסף. Im Lande Mizrajim, umgeben von einer ganz fremden Lebensweise, werden doch „Kinder dem Josef geboren“. Er zeugte sie nicht nur, sondern auch als sie da waren, waren sie sein, und selbst seine Frau, die Tochter eines ägyptischen Priesters, gebar sie ihm und erzog sie ihm.

B. 26. כל נפש. Esau's Haus zählte nur 6 Seelen, und es heißt von ihm כל נפשות כל נפש וט, Jakob's Haus zählt 70 Seelen und sie heißen zusammen nur Ein נפש יעקב! Außerhalb des jüdischen Berufes

27. Und Josef's Söhne, die ihm in Mizrajim geboren worden: zwei Seelen; alle dem Hause Jaakob's gehörige Seelen, die nach Mizrajim gekommen waren: siebenzig.

27. וּבְנֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר-לָדָדוּ בְּמִצְרַיִם נַפְשׁ שְׁנַיִם כָּל-הַנַּפְשׁ לְבֵית-יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיִמָּה שִׁבְעִים: ׀

28. Jehuda aber sendete er sich voran zum Josef, damit dieser ihn bevor er ankam nach Goshen anweise; so kamen sie zum Lande Goshen.

שׁוּ. 28. וְאֶת-יְהוּדָה שָׁלַח לִפְנֵי אֶל-יוֹסֵף לְהוֹרֹת לִפְנֵי גֹשֶׁן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה גֹשֶׁן:

29. Josef spannte seinen Wagen an, und fuhr hinauf seinem Vater Jisrael nach Goshen entgegen. Als dieser sich ihm zeigte, warf er sich an seinen Hals und weinte an seinem Halse noch,

29. וַיֹּאסֵר יוֹסֵף מְרַבְּבָתוֹ וַיַּעַל לְקָרְאֵת-יִשְׂרָאֵל אָבִיו גֹּשֶׁן וַיֵּרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל-צַוְנָאָרָיו וַיִּבֶךְ עַל-צַוְנָאָרָיו עוֹד:

30. da Jisrael zu Josef sprach: Jetzt möchte ich sterben! Nachdem ich dein Angesicht gesehen, daß du noch lebst!

30. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל-יוֹסֵף אֲמוֹתָה הַפֶּעַם אַחֲרַי רְאוּתִי אֶת-פְּנֵיךָ כִּי עוֹדָה חַי:

schlägt oft jeder Sohn seinen eigenen Weg ein. Wo aber in Wahrheit und Treue jüdischer Sinn erhalten ist, da mögen es siebenzig sein, und es waltet doch in Allen Ein Geist und Ein Sinn.

B. 28. להורות לפניו: damit Josef, ehe er hinkam, ihm die Anweisung gebe, nach Goshen zu ziehen. Es solle nicht scheinen, als ob er eigenmächtig mit seiner Familie dort einzöge, obwohl er „Vater des Fürsten“, oder vielmehr, weil er dieses war. Jakob kannte die Welt und wusste, wie Jeder ihn nach sich beurtheilen, und ihm eine eigenmächtige Willkühr andichten könnte, die er sich in solcher Stellung selbst erlauben würde.

B. 29. Josef weinte, Jakob weinte nicht; Josef weinte noch, Jakob hatte bereits ausgeweint; Josef weinte noch, selbst als Jakob bereits mit ihm sprach — in solchen kleinen Zügen spiegelt sich die faktischste Wahrheit. Jakob hat inzwischen ein einförmiges Leben geführt, hat ihn beweint, sein ganzes Gemüthsleben war in die Trauer um Josef eingegangen. Josef hatte das wechselvollste Leben gehabt, hatte nicht Zeit gehabt, sich so dem Schmerze der Trennung hinzugeben; seine jedesmalige Gegenwart musste ihn ganz erfüllen. Jetzt, wo er sich am Halse des Vaters befand, da fühlte er erst recht die überstandene Trennung und lebte die zurückgelegten zwanzig Jahre noch einmal durch. Jakob war schon Jisrael geworden, Josef weinte noch. —

B. 30. Jetzt möchte ich sterben! Er fühlte sich auf dem Gipfel des möglichen Glückes, konnte nicht mehr glücklicher werden! Mit diesem Gipfel der Seligkeit möchte er enden.

31. Josef sprach zu seinen Brüdern und zu dem Hause seines Vaters: Ich will hinaufgehen und möchte Pharao berichten und möchte ihm sagen: meine Brüder und meines Vaters Haus, die im Lande Kanaan waren, sind zu mir gekommen.

32. Die Männer sind Schaafhirten, denn sie waren Heerdenzüchter, ihre Schaafe und ihre Kinder und alles Ihrige haben sie mitgebracht.

33. Wird euch dann Pharao rufen lassen und spricht: Was ist euer Thun?

31. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל-אֶחָיו וְאֶל-בֵּית אָבוֹתָם אֵלֶיהָ וְאָנֹכִי לְפָרְעֹה וְאָמְרָה אֶלְיוֹ אֲחֵי וּבֵית-אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בָּאוּ אֵלַי:

32. וְהָאֲנָשִׁים רְעֵי צֹאן כְּרֹאֲמֵי מִקְנֵה הָיִד וְצֹאֲנָם וּבְקָרָם וְכָל-אֲשֶׁר לָהֶם הֵבִיאוּ:

33. וְהָיָה כִּי-יִקְרָא לְכֶם פָּרְעֹה וְאָמַר מַה-מַּעֲשֵׂיכֶם:

B. 31. „Zu dem Hause seines Vaters —“ sie bildeten noch alle Ein Haus. Er sagte es ihnen Allen, denn sie hatten es Alle zu beherzigen, den Gegensatz nemlich, in welchem sie sich zu der Bevölkerung befinden würden, und erhalten sollten. — Aומר, אגידה: Im Vaterhause ist er nicht מושל, äußert er nur Wunsch und Absicht. Ich möchte wohl, halte es für Recht u. s. w. — אעלה. Goshen muß demnach wohl niedriger als die Residenz gelegen gewesen sein. Später, als Pharao sein Volk bereben wollte, Israel zu drücken, spricht er die Befürchtung aus: ועלה מן הארץ; diese sonst schwierige Aeußerung dürfte darin ihre Erklärung finden. Unsere Väter sollten sich in Goshen ansiedeln, weil diese Provinz dem ganzen Centralleben Egyptens entlegen war. „Wenn das so weiter geht“, spricht der spätere Pharao, „und sie sich so vermehren, so werden sie bei erster Gelegenheit aus ihrer Provinz, in die sie jetzt eingesperrt sind, herauskommen und wir werden uns vor Juden nicht retten können“. Demnach muß aber das ויעל des B. 29. aus der Lage Mizrajim's Kanaan gegenüber gesprochen sein, woher Jakob kam.

B. 32. „Ich möchte ihm geradezu sagen, daß ihr dem Stande der Schaafhirten angehört, obwohl man dies in Mizrajim nicht für das Ehrenhafteste hält“. „Denn sie waren Heerdenzüchter“. Nicht daß sie immer selbst die Schaafe geweidet hätten, das konnten ihre Knechte thun; allein ihre bürgerliche Nahrung hatten sie aus der Viehzucht.

B. 33. In einem Staate wie Mizrajim, wo der Mensch völlig in den sogenannten Beruf aufging, und eigentlich kein Mensch, sondern ein Handwerker, ein Landbauer, ein Krieger u. s. w. geboren wurde, war die Frage nach dem Berufe natürlich die erste Frage. Auch sie sollten auf Pharao's Frage ungeschweht diese unangenehme Wahrheit hervortreten; denn der nicht zu umgehende Abscheu der Egyptianer vor ihrem Berufe war, wie überhaupt die Abneigung der Völker gegen die Juden, das erste Erhaltungsmittel dieses zum isolirten Gange durch die Zeiten bestimmten Menschenstammes. Bis zum geistig sittlichen Morgen der Völker schützten die Pallisaden, die der Wahn der Völker gegen die Juden errichtete, diese vor jeder Ansteckung durch die Barbarei und Entsittlichung der Menschen, in deren Mitte sie Jahrhunderte hinab zu wandeln haben sollten. Deshalb lehrte auch hier

34. so saget auch: Heerdenzüchter waren deine Diener von unserer Jugend bis jetzt, wir sowohl als unsere Väter; damit ihr im Lande Goshen wohnen bleibet; denn Mizrajim's Abscheu ist jeder Schaafhirte.

Kap. 47. V. 1. Josef kam und berichtete Pharao: Mein Vater und meine Brüder, ihre Schaafse und ihre Kinder und alles Ihre sind vom Lande Kanaan gekommen, jetzt sind sie im Lande Goshen.

2. Und als einen Theil seiner Brüder nahm er von ihnen fünf Männer und stellte sie vor Pharao.

3. Pharao sprach zu seinen Brüdern: Was ist euer Thun? Da sagten sie zu Pharao: Schaafhirten sind deine Diener, wir sowohl als unsere Väter.

4. Sie sagten ferner zu Pharao: Uns im Lande aufzuhalten sind wir gekommen, denn für die Schaafse deiner Diener ist keine Weide mehr, denn der Hunger ist schwer im Lande Kanaan; und nun, lasse doch deine Diener im Lande Goshen wohnen.

34. וַאֲמַרְתֶּם אֲנָשֵׁי מִקְנֵה הַיּוֹד עֲבָדֶיךָ מִנְעוּרֵינוּ וְעַד-עַתָּה גַם-אֲנַחְנוּ גַם-אֲבוֹתֵינוּ בְּעִבּוֹר הַיָּשָׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן כִּי-רָחַעְתָּ מִצְרַיִם כָּל-רְעֵה צֹאן:

מז 1. וַיָּבֹא יוֹסֵף וַיִּגַּד לְפָרְעֹה וַיֹּאמֶר אָבִי וְאֶחָיו וְצִאֲנָם וּבְקָרָם וְכָל-אֲשֶׁר לָהֶם בָּאוּ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וְהֵנָּה בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן:

2. וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חַמְשָׁה אֲנָשִׁים וַיִּצַּגֵם לִפְנֵי פָרְעֹה:

3. וַיֹּאמֶר פָּרְעֹה אֶל-אֶחָיו מַה מַּעֲשִׂיכֶם וַיֹּאמְרוּ אֶל-פָּרְעֹה רְעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ גַם-אֲנַחְנוּ גַם-אֲבוֹתֵינוּ:

4. וַיֹּאמְרוּ אֶל-פָּרְעֹה לָנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן כִּי-אֵין מְרֻעָה לְצֹאן אֲשֶׁר לְעֲבָדֶיךָ כִּי-רָעַב הָרָעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְעַתָּה יִשְׁבְּרוּנָא עֲבָדֶיךָ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן:

Josef sofort die den Egyptern unangenehme Seite hervor, in der ausgesprochenen Absicht, damit sie dadurch eine gesonderte Provinz zum Wohnplatz eingeräumt erhielten.

Kap. 47. V. 1. 2. Josef stellt seine Brüder früher als seinen Vater dem Pharao vor. Er mochte wohl gewusst haben, Jakob werde im Gefühl seiner sittlichen Würde auch vor einem Pharao das Knie nicht beugen. Es ist ihm daher lieber, zuvor einige Glieder der Familie ihm vorzuführen, die es wohl an entsprechender Unterthänigkeitsbezeugung nicht würden fehlen lassen. Daher auch וַיִּצַּגֵם לִפְנֵי, er stellt sie Pharao zu Gebote, wie אֲצִיגָה נָא עִמָּךְ וְגו' (Kap. 39, 15.).

V. 3. רְעֵה צֹאן im Sing. Vom Schaafhirtenstand sind deine Diener. Josef hatte ihnen an die Hand gegeben zu sagen, מִקְנֵה, Viehzüchter. Sie aber scheuen sich ihres Berufes nicht und sagen geradezu: Schaafhirten.

V. 4. Obgleich in Goshen wahrscheinlich während der Hungerjahre ebensowenig Weide für das Vieh wie in Kanaan gewesen sein wird, so hatte doch wohl Josef wie überall so auch in Goshen Futterkräuter für das Vieh in den Stadtgebieten aufgespeichert.

5. Pharao sprach darauf zu Josef: Dein Vater und deine Brüder sind zu dir gekommen,

6. das Land Mizrajim ist vor dir offen, im Westen des Landes weise deinem Vater und deinen Brüdern ihren Wohnsitz an, mögen sie im Lande Gosen wohnen, und wenn du weißt, und unter ihnen tüchtige Männer sind, so setze sie zu Oberbeamten der Heerden, die ich habe.

7. Josef brachte seinen Vater Jaakob und stellte ihn Pharao vor; Jaakob segnete Pharao.

8. Da sprach Pharao zu Jaakob: Wie viele sind die Tage der Jahre deines Lebens?

5. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יוֹסֵף לֵאמֹר
אָבִיךָ וְאֶחָיִךָ בָּאוּ אֵלֶיךָ:

6. אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמִטְבֵּךְ
הָאָרֶץ הַזֹּשֶׁב אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אֶחָיִךָ
יָשְׁבוּ בָאָרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם-יָדַעְתָּ וְיִשְׂבְּם
אֲנָשִׁים-חַיִּל וְשִׂמְתָם שָׂרֵי מִקְנֵה עֹל-
אֲשֶׁר-לִי:

7. וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת-יַעֲקֹב אָבִיו
וַיַּעֲמֵדֵהוּ לְפָנָי פַּרְעֹה וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב
אֶת-פַּרְעֹה:

8. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל-יַעֲקֹב כַּמָּה
יָמֵי שְׁנֵי חַיֶּיךָ:

B. 5. Sie sind zu dir gekommen, ihre Versorgung liegt dir ob und die Mittel dazu gebe ich dir.

B. 6. ואם ידעת — חושבים berechtigte גרים, nicht als גרים, sondern als bleibend berechtigte. — ומי ידעך. Mit großer Feinheit spricht dies Pharao als zwei Bedingungen aus. Es kann sein, daß בם אנשי חיל und du weißt es nicht, oder willst es nicht wissen, wünschst es nicht, daß sie in meinen Dienst treten; er giebt somit Josef selbst Ausreden an die Hand, wenn er es etwa nicht wünschen sollte.

B. 7. ויבא, nicht לקח wie bei den Brüdern; ebenso nicht ויצגרו, sondern ויעמדהו. Jakob wartet auch nicht bis der Fürst ihn anredet. Er fühlt sich auch ein Fürst auf Erden und kommt ihm mit einem Segensgruß entgegen.

B. 8. Auch heute sprechen Fürsten, deren Zeit natürlich höchst kostbar ist, bei einer Audienz in der Regel nur ein paar kurze, hingeworfene Fragefäße, die aus gleichgiltigen Verhältnissen des Anzuredenden herausgegriffen sind. Selten hat aber wohl ein Fürst mehr Feinheit in ein paar Frageworte zu bergen verstanden, als hier Pharao, und noch seltener ein Angeredeter in einem kurzen Antwortfaß mehr Weisheit ausgesprochen, als hier Jakob. Wenn man nach Jahren zählt, rechnet man nicht mehr nach Tagen. Nur bei wenigen auserlesenen Menschen geschieht's, bei denen jeder Tag bedeutungsvoll und von ihnen als besondere Aufgabe betrachtet wird. Der wahre Mensch lebt nicht Jahre, sondern Tage. So in dem großen Psalm Moscheh's, wo die ganze Weltgeschichte wie ein Traum vorüberzieht, heißt es zuletzt: wenn selbst tausend Jahre Weltgeschichte nichts mehr als eine Minute bedeuten, dann bedeuten die Tage gar nichts. Nur wo die חורה eingezogen und die Thätigkeit des Menschen im Dienste Gottes bestimmt und weiht, da lebt der Mensch Tage. Heute hat er Kraft, heute wirkt er, um den Zusammenhang und

9. Jaakob erwiederte Pharao: Die Tage der Jahre meiner Wanderungen sind hundertunddreißig Jahre; wenig und unglücklich waren die Tage der Jahre meines Lebens und haben nicht die Tage der Jahre des Lebens meiner Väter in den Tagen ihrer Wanderungen erreicht.

10. Jaakob segnete sodann Pharao und ging von Pharao fort.

11. Josef wies seinem Vater und seinen Brüdern einen Wohnsitz an und gab ihnen Besitz im Lande Mizrajim in dem Besten des Landes, im Lande Ramses, wie es Pharao befahlen.

12. Josef versorgte seinen Vater und

9. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־פַּרְעֹה יְמֵי שָׁנָי מְגֹרֵי שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה מְעַט וְרַעִים הָיוּ יְמֵי שָׁנָי חַיִּי וְלֹא הִשְׁגִּינוּ אֶת־יְמֵי שָׁנֵי חַיֵּי אֲבֹתַי בְּיָמַי מְגֹרֵיהֶם: 10. וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה וַיֵּצֵא מִלִּפְנֵי פַרְעֹה:

שְׁבִיעִי. 11. וַיּוֹשֶׁב יוֹסֵף אֶת־אָבִיו וְאֶת־אֶחָיו וַיִּתֵּן לָהֶם אֶחָוָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּמִטְבַּת הָאָרֶץ בְּאֶרֶץ רַעַמְסֵס בְּאֶשֶׁר צִוָּה פַרְעֹה:

12. וַיְכַלֵּל יוֹסֵף אֶת־אָבִיו וְאֶת־

die Folge völlig unbekümmert, der Tag ist Gott zugezählt und unverloren. „למנות ימינו“, „Lehre uns so unsere Tage zählen!“ — So spricht auch Pharao hier: Wie viele Tage hast du in den Jahren deines Lebens gelebt? und giebt in dieser Fragestellung den tiefen Eindruck kund, den die ganze Erscheinung Jakob's auf ihn gemacht.

B. 9. In seiner Antwort unterscheidet Jakob Leben und Sein: du fragst nach den Tagen der Jahre meines Lebens? gelebt habe ich nicht viel, gewillt bin ich auf Erden 130 Jahre. Die Tage der Jahre, die ich mein Leben nennen könnte — (in denen ich meine Aufgabe voll gelöst) — waren nur wenige, und sie eben waren רעים, waren eben die bittersten, sorgenerfülltesten. Es war mir die Aufgabe geworden, die Pflichten des Unglücks im Unglück zu üben. Der Inhalt meines Lebens ist keineswegs mit dem Lebensinhalt meiner Väter zu vergleichen. Sie haben mehr gelebt, jeder Tag ihres Hierseins war Leben und sie hatten ihre Lebensaufgabe in heiteren Verhältnissen zu lösen. Es ist dies keine Klage über Kürze des Lebens, sondern Bescheidenheit im Rückblick auf den sittlichen Werth des zurückgelegten Lebens.

B. 11. Sie waren nur in der ausgesprochenen Absicht, sich zeitlich im Lande aufzuhalten, gekommen. Auf Pharao's ausdrückliches Verlangen und auf seinen Befehl wurden sie zur förmlichen Niederlassung veranlaßt und ward ihnen Grundbesitz angewiesen. — אחוה. Nach jüdischer Anschauung ergreift der Mensch nicht vom Boden Besitz, sondern läßt sich vom Boden fesseln; nicht אחוה, sondern האחוה ב־ heißt: Land in Besitz nehmen. Nur bewegliche Habe geht in die Person auf und wird von dieser vertreten. Der unbewegliche Besitz ist vielmehr Träger der Persönlichkeit und Vertreter derselben im Rechtsgebiete. Ein Verhältniß, das im jüdischen Civilrechte von weitreichenden Folgen ist.

B. 12. לחם לפי הטף. Kindern kann man Nichts abknappen, selbst in Zeiten der Theuerung und des Mangels lassen sie sich nicht wie Erwachsene beschränken, insbesondere

seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters mit Nahrung nach Bedürfniß der Kinder.

13. Im ganzen Lande war aber keine Nahrung, denn der Hunger war sehr schwer. Das ganze Land Mizrajim und auch das Land Kenaan verging vor dem Hunger.

14. Alles im Lande Mizrajim und im Lande Kenaan vorhandene Geld sammelte Josef für den Einkauf, den sie machten; das Geld aber brachte Josef in Pharao's Haus.

15. Als das Geld vom Lande Mizrajim und vom Lande Kenaan geschwunden war, kam ganz Mizrajim zu Josef und sprach: Gib uns Brod, warum sollen wir vor deinen Augen sterben? Denn Geld ist nicht mehr da.

16. Josef erwiederte: Bringet eure Heerden, so gebe ich euch für eure Heerden, wenn kein Geld mehr da ist.

17. Sie brachten Josef ihre Heerden, und Josef gab ihnen Brod für die Pferde und für die Habe an Schaafe, an Rindern und für die Esel. Er führte sie für alle ihre Heerden mit Brod durch dieses Jahr hin.

אָחִיו וְאֵת כָּל-בֵּית אָבִיו לֶחֶם לִפְנֵי הַטָּרָף:

13. וְלֶחֶם אֵין בְּכָל-הָאָרֶץ כִּי-רָבַד הִרְעֵב מְאֹד וַחֲלָה אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶרֶץ כְּנָעַן מִפְּנֵי הַרְעֵב:

14. וַיִּלְקַט יוֹסֵף אֶת-כָּל-הַכֶּסֶף הַנִּמְצֵא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנָעַן בְּשֹׁבֵר אֲשֶׁר-הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת-הַכֶּסֶף בֵּיתָה פַּרְעֹה:

15. וַיְהִי כִּי-הִכְסֵף מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמֵאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֵאוּ כָּל-מִצְרַיִם אֶל-יוֹסֵף לֵאמֹר תְּהֵא-לָנוּ לֶחֶם וְלָמָּה נָמוּת נְגִידָה כִּי אָפֶס כֶּסֶף:

16. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף הִבֹּו מִקְנֵיכֶם וְאֶהְיֶה לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם אִם-אָפֶס כֶּסֶף:

17. וַיָּבִיאוּ אֶת-מִקְנֵיהֶם אֶל-יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בַּסּוּסִים וּבַמִּקְנֵה הַצֹּאן וּבַמִּקְנֵה הַבָּקָר וּבַחֲמֹרִים וַיִּנְתְּלֵם בְּלֶחֶם בְּכָל-מִקְנֵיהֶם בַּשָּׁנָה הַהִוא:

nicht טף, in dem zarten Alter, den dieses Wort ausdrückt. Es scheint daher hiermit angedeutet, daß Josef die Borräthe auch seinem Vater und seiner Familie nur mit weiser Sparsamkeit zuwendete.

B. 13. וַחֲלָה, das Land verging, ermattete, rad. להרה, verwandt mit לאה, Kraftlos werden. לאה ist wohl die Wurzel von לא, der logischen Negation, der Verneinung eines Seins, unterschieden von אל, der sittlichen Negation, der Verneinung eines Wollens oder Sollens. לאה ist der Uebergang aus dem Sein in das Nichtsein, das Schwinden der Kräfte.

B. 17. בַּסּוּסִים unter allem Heerdenbesitz der werthvollste, wegen dessen Egypten berühmt war.

18. Auch dieses Jahr ging zu Ende, da kamen sie zu ihm im folgenden Jahre und sagten: Wir können es meinem Herrn nicht vorenthalten, daß, wenn das Geld und der Besitz an Vieh meinem Herrn verfallen ist, meinem Herrn nichts mehr vorliegt als unser Leib und unser Boden.

19. Warum sollen wir und unser Boden vor deinen Augen zu Grunde gehen? Erwirb uns und unsern Boden für das Brod, so werden wir und unser Boden Pharao zu Knechten werden, und gieb dann Saat damit wir leben und nicht sterben und der Boden nicht wüste wird.

20. Da kaufte Josef den ganzen Boden Mizrajims für Pharao; denn die Mizrer verkauften jeder sein Feld weil der Hunger ihnen zu stark geworden war; so ward das Land Pharao's Eigenthum.

21. Das Volk aber versetzte er städteweis von einem Ende des Gebietes Mizrajim's zu dem andern Ende.

18. וְהָתֵם הַשָּׁנָה הַהוּא וַיָּבֹאוּ אֵלָיו בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּת וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא-נִבְחַד מֵאֲדֹנָי כִּי אִם-תָּתֵם הַכֶּסֶף וּמִקְנֵה הַבְּהֵמָה אֶל-אֲדֹנָי לֹא נִשְׂאָר לְפָנֵי אֲדֹנָי בְּלֹתֵי אִם-גִּוְיָתְנוּ וְאִדְמָתְנוּ:

19. לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם-אֲנַחְנוּ גַּם-אֲדָמָתְנוּ קָנָה אֲתָנוּ וְאֶת-אֲדָמָתְנוּ בְּלֶחֶם וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאֲדָמָתְנוּ עֲבָדִים לְפָרְעֹה וְחֹרֶרַע וְנִהְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהֵאֲדָמָה לֹא תִשָּׂם:

20. וַיִּקַּן יוֹסֵף אֶת-כָּל-אֲדָמַת מִצְרַיִם לְפָרְעֹה כִּי-מָכְרוּ מִצְרַיִם אִישׁ שְׂדֵהוּ כִּי-חֹקַן עֲלֵיהֶם הָרָעַב וְהָתִי הָאָרֶץ לְפָרְעֹה:

21. וְאֶת-הָעָם הֵעֲבִיר אֲתוֹ לְעָרִים מִקְצֵה גְבוּל-מִצְרַיִם וְעַד-קִצְהוּ:

B. 21. לערים nicht: in Städte, sondern städteweis, immer eine ganze Stadtbevölkerung zusammen nach einer andern Stadt. Der ganze Boden war Staats-eigenthum geworden, und um dieses neuerworbene Recht vollständig concret werden zu lassen, sollten alle bisherigen Eigenthümer ihr bisheriges Eigenthum verlassen, somit eine vollständige Auswanderung eintreten. Allein Josef's Weisheit milderte die Maßregel dadurch, daß immer eine Gesamtbevölkerung zusammenblieb und sich nur auf einem neuen Boden wieder zusammenfand. Somit blieben die alten socialen und communalen Beziehungen dieselben und es trat nicht eine ganze Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse ein. Die Weisen deuten auf die Folgen hin, die diese Versetzung der Gesamtbevölkerung für die neuen Ankömmlinge der Jakobsfamilie haben mußte, auf welche fortan kein Egyptianer mit Hohn herabbliden konnte. Es befand sich auch kein Egyptianer mehr auf eigenem Hofe. Es war übrigens diese ganze Maßregel nicht eine von Josef erfundene. Das Volk selbst hatte sie B. 19, und zwar zugleich die Leibeigenschaft in Vorschlag gebracht. Josef verschwächte diese und adoptirte nur den Staatsankauf der Ländereien, aus welchem zuletzt nur eine Grundsteuer resultirte.

22. Nur den Boden der Priester kaufte er nicht; denn die Priester hatten ein Festgesetztes von Pharao, sie aßen das ihnen Bestimmte, welches ihnen Pharao gab; darum verkauften sie ihr Land nicht.

23. Josef sprach zum Volke: Seht ich habe euch und euer Land heute dem Pharao erworben. Hier habt ihr Saat, damit besäet den Boden,

24. und wenn es zu den Erträgen kommt, so gebt ihr ein Fünftel dem Pharao und die vier übrigen Theile verbleiben euch zur Feldsaat, zu eurer Nahrung und für die Glieder eurer Häuser und zur Nahrung für eure Kinder.

25. Sie sagten: Du hast uns am Leben erhalten! Mögen wir nur Gunst in meines Herrn Augen finden, wir wollen gerne Pharao zu Knechten werden.

22. רק אדמת הכהנים לא קנה
כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו
את חקם אשר נתן להם פרעה על-

כן לא מכרו את אדמתם:

23. ויאמר יוסף אל העם הן קניתי
אתכם היום ואת אדמתכם לפרעה
האל לכם זרע וזרעתם את האדמה:

24. ודעה בהבואת ונתתם חמישית
לפרעה וארבע הידה יהיה לכם
לזרע השדה ולאכלכם ולאשר
בבתים ולאכל למפכם:

מבטור. 25. ויאמרו החיתנו נמצא
הן בעיני ארני ודנינו עבדים לפרעה:

W. 22. „Nur den Boden der Priester kaufte er nicht u. s. w.“. Hier sehen wir einen vollendeten Gegensatz zu jener Hypothese, die sich aus der sogenannten „Sendung Moses“ in so manche Anschauung eingebürgert, als hätte Moses „seine“ staatliche und religiöse Weisheit von den Egyptern erlernt. Die angeblichen Lehrer Moses, die ägyptischen Priester, hatten Boden, ja, waren nach der zu Josef's Zeiten eingetretenen Veränderung die einzigen wirklichen Boden-Eigenthümer und hatten außerdem ein festgeschicktes Staatseinkommen. Unsere כהנים hatten keinen Boden und kein gesichertes Einkommen aus Staatsmitteln, waren vielmehr mit ihrer Existenz auf den guten Willen und die Achtung der Einzelnen hingewiesen. Wäre משה רבנו ע"ה ein „Moses“ gewesen, er hätte für seinen Stamm ganz anders gesorgt.

חק. Gewöhnlich werden חקים als Beschränkungen, als etwas grundlos einmal Festgesetztes begriffen, und die Bezeichnung חק, sowohl nach ihrer Abstammung, חקק verw. mit חגג, חכך, als nach ihrer Anwendung, ergiebt doch das gerade Gegentheil. חק ist das von den Bedingungen, Bedürfnissen und Bestimmungen irgend eines Wesens, einer Sache oder eines Verhältnisses Geforderte, fließt somit tief aus dem Wesen der Dinge und der Bedingung ihres Daseins und ihrer Bestimmung. So: הטרפני לחם חקי (Prov. 30, 8.) die für meine Existenz nothwendige, und von dir mir zugewiesene Nahrung. So hier: die für die Subsistenz der Priester erforderlichen Mittel. So sind denn auch חקים: unsere sittliche Nahrung, göttliche, tief aus der Natur unseres Wesens und unserer Bestimmung erfllossene Feststellungen, deren Beachtung die Existenz und Zweckerfüllung unserer sittlichen Natur ebenso wie das tägliche Brod die Existenz und Zweckerfüllung unserer leiblichen Natur bedingt.

26. Josef machte es zum Gesetz bis auf diesen Tag für das Land Mizrajim: es gehört dem Pharaos in Beziehung auf das Fünftel. Nur der Boden der Priester allein ward nicht Pharaos Eigenthum.

26. וַיִּשֶׂם אֲתָהּ יוֹסֵף לְחֶק עַד-הַיּוֹם הַזֶּה עַל-אֲדָמַת מִצְרַיִם לְפָרְעָה לְחֶמֶשׁ וְרֶק אֲדָמַת הַכֹּהֲנִים לְבָדָם לֹא הָיְתָה לְפָרְעָה:

27. So siedelte sich Jisrael im Lande Mizrajim, im Lande Goshen an. Sie ließen sich dort nieder, wurden fruchtbar und vermehrten sich sehr.

27. וַיָּגֵשׁ יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ וַיִּפְרוּ וַיִּרְבּוּ מְאֹד:

28. Siebzehn Jahre lebte Jaakob im Lande Mizrajim, und es waren die Tage Jaakob's, die Jahre seines Lebens: hundertsiebenundvierzig Jahre.

28. וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שִׁבְעַ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיְחִי יַמְרֵי יַעֲקֹב שְׁנַיִם חִיָּו שִׁבְעַ שָׁנִים וָאַרְבָּעִים וּמֵאָת שָׁנָה:

B. 26. לפרעה להמש, der Boden gehörte Pharaos für das Fünftel, d. h. war sein Eigenthum zur Sicherung des Fünftels. Wer das Fünftel nicht entrichtete, dem war die Krone berechtigt das Ganze zu nehmen. Eigentlich waren alle Egypter in Beziehung zum Lande nur ארסים, Pächter, geworden, denen nur 1/2, 1/3, oder 1/4 des Ertrages zugekommen wäre. Das sollte allerdings in Wirklichkeit nicht eintreten, sie sollten 1/5 für sich behalten und nur 4/5 dem Grundeigentümer entrichten. Allein das thatsächliche Verhältniß sollte im Prinzip gewahrt bleiben, daher nicht לפרעה להמש, sondern לפרעה לחמש, das Ganze gehört ihm zur Sicherung des Fünftels. Das ganze Verhältniß schließt Leibeigenschaft aus.

B. 27. ויאחזו בה: sie ließen sich von dem Boden fesseln. Hier liegt eine Andeutung des Anfangs jener Verfündigung, deren Thatsache uns Jecheskeel (Kap. 20.) aufbewahrt. In dem süßen Bewußtsein hier festhaft zu sein lag im Laufe der Zeit die Gefahr sehr nahe, den Stammesüberlieferungen untreu zu werden und sich ihrer großen Bestimmung zu entfremden.

ויחי

B. 28. וירי schließt sich unmittelbar dem Vorhergehenden an, ohne die sonst gewöhnliche פרשה-Abtheilung. Wenn man bedenkt, daß die hiermit eingeleiteten siebzehn Jahre die einzigen waren, die Jakob ruhig durchlebte, sie somit, seinem ganzen vergangenen Leben gegenüber, als die eigentliche Blüthe desselben betrachtet werden dürften, so hätte man um so mehr erwarten können, deren Erzählung werde durch einen besondern Abschnitt hervorgehoben sein. Dessen Abwesenheit jedoch lehrt uns, daß diese siebzehn Jahre wohl individuell mitzählen, national jedoch gerade die minderbedeutenden waren, daß vielmehr die Jahre des getrübt, gedrückt Lebens, in welchen die Prüfung zu bestehen war, mitten im herbsten Jakob-Geschichte sich den Namen Jisrael zu erwerben und dessen würdig zu bleiben, diejenigen gewesen, in welchen Jakob seine ewige nationale Bedeutung errungen, und für welche die hier folgenden siebzehn Jahre nur den heiter lohnenden Abschluß bilden.

Daher auch das eigenthümliche וירי י' Jakob's ganzes Lebensbild war ein einheitliches. וירי י' scheint, in Hinblick auf Jakob's bescheidene Aeußerung über seinen Lebens-

29. Jisrael's Tage näherten sich zum Sterben, da ließ er seinen Sohn Josef rufen und sprach zu ihm: Wenn ich denn doch Gunst in deinen Augen gefunden habe,

29. וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לְמוֹתוֹ
וַיִּקְרָא לְבָנָו לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם
נָא מָצְאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׁים־נָא יָדְךָ

inhalt, dieselbe wahrheitsgetreu rectificiren zu sollen. Es waren nicht blos מַגֵּרִי, die nur wenig חַיִּים zählten, vielmehr waren alle Tage seiner Wanderschaft auf Erden Jahre wirklichen und wahrhaftigen Lebens. — Daß wir bei kleinen Zahlen das Gezählte im Plural, bei großen im Singular ausdrücken, hat vielleicht darin seinen Grund: bei einer kleineren Mehrheit stellen sich dem Auge und dem Gedanken die Einzelnen mehr in ihrer Individualität dar, während bei großer Anzahl sich mehr die Gesamtsumme hervorstellt, die den gemeinsamen Charakter der gezählten Objekte trägt. Wir sagen: חַמְשָׁה אַנְשִׁים und עֶשְׂרִים אִישׁ, „fünf Männer“ und „zwanzig Mann“.

B. 29. אִם נָא מָצְאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ. So spricht nicht ein Vater zu seinem Sohne, ja nicht einmal ein Sohn zu seinem Vater, am allerwenigsten hatte wohl Jakob also zu Josef zu sprechen. Das Wörtchen נָא dürfte das Auffallende lösen. Josef hat gewiß mit aller Hingebung durch seine so hohe Stellung dem Vater Vorrechte zufließen lassen wollen, die Jakob jedoch nie annehmen wollte. Jakob wollte nicht Vater des Ministers sein. Hier war endlich eine Gelegenheit, in welcher Jakob Josef's Machteinfluß benutzen wollte, daher: wenn ich denn doch Gunst u. s. w.; willst mir denn eine besondere Güte erweisen, so erfülle mir diese Bitte. — שִׁים נָא יָדְךָ חַתָּה יָרֵכִי. (Siehe oben Kapitel 24, 2.) יָרֵךְ, verwandt mit יָרַק von sich werfen, wovon: שֵׁיבֵךְ. יָרֵךְ: der hintere oder der untere Theil, der, wenn der Mensch sich niedersezt oder niederlegt, zuerst mit dem Boden in Berührung kommt. Das Gegentheil von שָׁכַם in הִשְׁכַּם. „lege die Hand unter mich im Grabe“ — versprich mir die Verwendung deiner Macht also, daß ich darauf sicher mich zum Sterben niederlegen könne. Auffallend ist, wie schon bemerkt, die Form עָמַר für עָמַי, die mit keinem andern Suffirum vorkommt. Vielleicht liegt darin die Nuance, daß das Erbetene nicht blos die Beziehung zwischen dem Bittenden und dem Angesprochenen, sondern den ganzen Standpunkt des Bittenden berührt. Unerklärt bliebe aber immer noch, warum man nicht auch sagen kann: וְעִשִׂיתִי עִמָּךְ, und wenn dies zwischen Menschen und Menschen auch vielleicht zu anmaßend wäre, warum es auch von Gott zum Menschen nicht vorkommt. —

חָסֵד, verwandt mit אָשַׁר: sich ergießen, daher sich ganz hingeben (חָסֵד einen Andern ganz hingeben: der Entwürdigung preisgeben). Charakteristisch ist die Wahrung des Begriffs des wahren חָסֵד durch die Beifügung וְאִמָּה. So: alle Wege Gottes sind וְאִמָּה. Der Mensch übt oft aus lauter Liebe רַעוּת. וְאִמָּה ist eine Liebe, die über die Hingebung nicht das Wesentliche vergißt. Abraham hat den sehnlichsten Wunsch seinen Sohn zu verheirathen. Wenn er nun so von diesem Wunsche beherrscht wäre, daß, fände er keine geistig und sittlich dem וְרַע אֲבֵרָה entsprechende Frau, er auch die Wahl einer Andern gestattete, so wäre dies kein חָסֵד שֶׁל אִמָּה. חָסֵד ist immer eine dem חָסֵד beigefügte Clausel.

so lege doch deine Hand unter meine Hüfte, und übe an mir Liebe und Wahrheit: begrabe mich doch nicht in Mizrajim!

30. Ich werde mich zu meinen Vätern legen, dann trage mich hinauf von Mizrajim und begrabe mich in ihr Begräbniß. Er sprach: Ich werde nach deinem Worte thun.

31. Da sprach er: Schwöre mir. Da schwur er ihm, und Jisrael bückte sich zum Kopfe des Bettes hin.

פָּתַח יַרְכֵי וְעָשִׂיתָ עִמּוֹדֵי חֶסֶד וְאָמַת
אֶל-נָפְאֵה הַקְּבָרָנִי בְּמִצְרָיִם:

30. וְשָׁכַבְתִּי עִם-אֲבֹתַי וְנִשְׂאָה־נִי
מִמִּצְרָיִם וְקָבַרְתָּנִי בְּקְבָרָתָם וַיֹּאמֶר
אֲנֹכִי אֵעָשֶׂה כְּדַבָּרְךָ:

31. וַיֹּאמֶר הַשְׁבָּעָה לִּי וַיִּשָּׁבַע לּוֹ
וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל-רֹאשׁ הַמֶּטֶה: פ

Jakob weiß ganz gewiß, daß Josef seinen Vater mit allem möglichen Glanz bestatten werde. Er spricht aber: vergiß über die חסד das אמת nicht. Ich will lieber gar nicht, als in Mizrajim begraben werden. Der Hauptnachdruck liegt auf der Bitte: nicht in Mizrajim begraben zu werden. Wir hätten denken können, die Erfüllung dieser Bitte sei gar nicht so schwer gewesen, daß es dazu einer feierlichen Beschwörung bedurft hätte. Allein da, wie sich aus Allem ergibt, Pharao und Egypten es durchaus nicht gerne gesehen hätten, wenn Jakob und seine Familie wieder fortgezogen wären, so mußte schon das Hinaufbringen der Leiche nach Kanaan keinen guten Eindruck machen, vielmehr offenkundig zeigen, Josef's Familie betrachte sich noch nicht als eingebürgert und hänge mit ihrem Herzen noch an der alten Heimath.

Allein das Motiv dürfte noch tiefer zu suchen sein. Jakob hatte noch 17 Jahre mit seinem Hause in Mizrajim gelebt, mochte gewahrt haben, welchen mächtigen Einfluß das הארו בה auf seine Nachkommen zu üben begonnen, wie sie schon anfangen im Nil den Jordan zu begrüßen, und in dem Aufenthalt in Mizrajim gar kein Galuth zu erblicken. Motiv genug, um mit so feierlichem Ernst darauf zu bringen, daß sie ihn nicht in Mizrajim begraben, daß sie ihn in das Land ihrer alten, wirklichen Heimath tragen sollten, Motiv genug, ihnen zu sagen: ihr hoffet und wünschet in Mizrajim zu leben, ich möchte nicht einmal in Mizrajim begraben sein. Darum sprach er diesen Wunsch auch nicht als Jakob, von individuell persönlichem Standpunkt, sondern als „Israel“ aus, als Träger der nationalen Bestimmung, als Mahnung an die nationale Zukunft seiner Kinder.

V. 30. וַיִּשְׁכַּבְתִּי וַיִּגַּד, sich niederlegen zu seinen Vätern ist nicht das örtlich in ihrer Nähe begraben werden, sondern ist der leiblich in die Erscheinung tretende Akt des Sterbens, wie האסך die seelische Seite dieses Aktes bedeutet. האסך: das Heimgehen der Seele in die Heimath der Seelen, שכב: das Niederlegen des Leibes auf die Erde, in deren gemeinsamem Schooß, wo immer auch sie begraben seien, die vorangegangenen Eltern ruhen. —

V. 31. וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמֶּטֶה. Wie sich Elieser vor Gott hinwarf, als er seine Sendung erreicht hatte, so hier Jakob. Er hatte damit das Letzte erreicht, was er

Kap. 48. V. 1. Es war nach diesen Ereignissen, da ließ er Josef sagen: Siehe, dein Vater ist krank. Er nahm darauf seine beiden Söhne mit sich, Menasche und Sfrajim.

2. Er ließ es Jaakob erzählen und dann ihm sagen: Siehe, dein Sohn Josef ist zu dir gekommen; da erkräftigte sich Jaakob und setzte sich im Bette auf.

3. Jaakob sprach dann zu Josef: Gott, der Allgenügende, ist mir in Luz im Lande Kanaan erschienen und hat mich gesegnet.

4. Er sprach zu mir: Siehe, ich mache dich fruchtbar und vervielfäl-

כח 1. ויהי אחרי הדברים האלה
ויאמר ליוסף הנה אביך חלה ויקח
את שני בניו עמו את מנשה ואת
אפרים:

2. ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך
יוסף בא אליך ויחזק ישראל וישב
על המטה:

3. ויאמר יעקב אל-יוסף אל שדי
נראה אלי בלון באתרן בגען ויברך
אתי:

4. ויאמר אלי הניני מפרך

auf Erden zu versorgen hatte. Das Kopfsende des Bettes war ihm im Rücken. Naturgemäß saß er mit dem Angesicht zum Fußende gerichtet und Josef vor ihm. Ein Beugen auf das Kopfsende hin ist somit ein Zurückbeugen. Es war ein hingebender Dank an Den, der ihn durch seine ganze Vergangenheit hindurch zu diesem Ziele hingeleitet. Gott hatte ihn hierher seinem Sohne zugeführt.

Kap. 48. V. 1. חלה leitet stets einen Wendepunkt ein. חלה, — ה drückt das Gehemmtsein einer Bewegung aus, wie נוע und נוח. So עלה: die selbstständige Erhebung, Entwicklung, das Aufsteigen, (die unbelebte Materie sinkt, die belebende Kraft hebt das Belebte empor). Wird dieses Vorwärtsschreiten, eigentlich das Sichaufwärtsbewegen gehemmt, so ist es: חלה, die gehemmte Entwicklung. רפה (רפה) ist das Lösen des die Aufbewegung hemmenden Knotens, die Heilung; daher Genesung. תעלה, die wieder eintretende Aufwärtsentwicklung, das wieder beginnende Aufsteigen.

Oben, wo Jakob von Josef etwas wünscht, läßt er ihn rufen; hier, wo er Josef etwas, und zwar das Höchste, die בכורה ertheilen will, läßt er ihm bloß mittheilen: dein Vater ist krank. Er soll als Kind, in dem Gefühle Dessen, dem der altbetagte Vater erkrankt ist, von selbst kommen, und bei dieser Gelegenheit giebt er ihm, was er ihm zu ertheilen hat. Ein Jakob macht, selbst wenn er das Höchste schenkt, nicht viel Wesen daraus. —

V. 2. Josef weiß nicht, wie es seinem Vater geht, will ihn nicht aufregen, ויגד: läßt ihm zuerst wie gelegentlich erzählen, daß er komme, und läßt dann erst, ויאמר, ihm sagen, er sei da.

V. 3. f. Durch das וערה des V. 5. ist es klar, daß die Ertheilung der בכורה an Josef durch Einsetzung seiner beiden Söhne als besondere Stämme in den vorhergehenden Versen eine vorbereitende Erläuterung finden müsse. Nun ist es, wie uns scheint, wohl nicht denkbar, daß dies in dem Umstande liegen könne, daß, als Jakob auf seiner Heim-

tige dich und lasse dich zu einer Versammlung von Völkern werden und gebe dieses Land deinem dir nachfolgenden Samen zum ewigen Besitz.

5. Und nun, deine beiden Söhne, die dir im Lande Mizrajim geboren sind bevor ich zu dir kam, sind mein: Efrajim und Menasche sollen mir wie Reuben und Schimeon gehören.

6. Die Kinder aber, die du nach ihnen erzeugt, sollen dir bleiben, auf den Namen ihrer Brüder sollen sie in ihrem Erbe genannt werden.

והרבייתך ונתתיה לקהל עמים ונתתיה
אתה הארץ הזאת לירעה אחריך
אחוזת עולם:

5. ועתה שני בנך הנולדים לך
בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה
ליהם אפרים ומנשה בראובן
ושמעון יהיו לי:

6. ומולדתך אשר הולדת אחריהם
לך יהיו על שמם אחיהם יקראו
בנחלתם:

tehr die Verheißung geworden: והנני מפרך וגו' ונתחך לקהל עמים, oder wie die Verheißung (Kap. 25, 11.) wörtlich lautete: פרה ורבה גוי וקהל גוים יה' ממך, seiner Familie nur noch der Zuwachs durch Benjamin, Efrajim und Menasche bevorstand, somit dies גוים sich nur auf diese beiden Lestern beziehen konnte, und sie somit als zwei getrennte Stämme von vorn herein bezeichnet gewesen wären. Denn schwerlich kann in einem Familienkreise, der bereits aus 11 Söhnen bestand, ein solcher Zuwachs so bedeutend erscheinen, daß er in den Worten והרבייתך והנני מפרך וגו' angekündigt sein dürfte. Vielmehr, wie wir dies bereits oben zur Stelle angedeutet, ist mit dem קהל גוים, hier קהל עמים, die durchaus für dieses Volk charakteristische Bestimmung gegeben, daß es innerhalb seiner vollkommenen, durch die Gemeinsamkeit der Einen geistigen und sittlichen Aufgabe gegebenen Einheit, eine Mannigfaltigkeit verschieden gearteter Stämme umschließen soll. Es soll das Ackerbau- wie das Handelsvolk, das Kriegervolk wie das Volk der Wissenschaft u. s. w. und somit als Mustervolk die Wahrheit faktisch darstellen, daß der Eine gemeinsame Menschen- und Völkerberuf, wie ihn das Gottesgesetz offenbart, durch keine besondere Art des Berufs und der Anlage bedingt ist, sondern die Gesamtmenschheit in allen Nuancen ihrer Mannigfaltigkeit in ganz gleicher Weise ihren Beruf in der einen, Allen gemeinsamen geistigen und sittlichen Lebensaufgabe finde. Die Gliederung in verschiedene Stämme und die daraus hervorgehende Theilung des verheißenen Bodens an diese gesondert zu erhaltenen Stämme, sie ist es, auf welche hier hingewiesen ist. Nur in ihrer Folge hat es überhaupt Bedeutung, daß Efrajim und Menasche zu zwei besondern Stämmen erwachsen sollen. Ohne sie wäre ja jede Verschiedenheit in die Gesamtnationalmasse aufgegangen, so wie auch das Land an die Nation im Ganzen und nicht nach Stämmen zur Vertheilung gekommen wäre. — אחוזת עולם. Obgleich wir es nun schon Jahrhunderte lang nicht mehr im Besitze haben, so ist es doch unsere ewige ארזתנו, ארזתנו ברה, wir sind an es gefesselt, es hält uns, wenn gleich wir es nicht haben.

7. Und ich — als ich von Padan kam, starb mir Rachel im Lande Kanaan auf dem Wege, als noch etwa eine Strecke Landes war bis nach Efrath hin, da begrub ich sie dort auf dem Wege nach Efrath, d. i. Bethlechem.

8. Da sah Jisrael Josef's Söhne und sprach: Wer sind diese?

9. Josef erwiederte seinem Vater: Meine Söhne sind es, die mir Gott

7. וַאֲנִי וּבְנָי מִפְּדֵן יָמָהּ עָלִירְחֵל

בְּאֶרֶץ בְּנֵעַן בְּדֶרֶךְ בְּעוֹד כְּבָרְת־אֶרֶץ
לְבָנָא אֶפְרָתָה וְאֶקְבְּרָהּ שָׁם בְּדֶרֶךְ
אֶפְרָתָה הוּא פֶּיֶת לְחָם:

8. וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶחָד־בְּנֵי יוֹסֵף

וַיֹּאמֶר מִי־אֵלֶּה:

9. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אָבִיו בְּנֵי הֵם

B. 7. עלי, es war ein Verhängniß, das über mich gekommen. כברה siehe Kap. 35, 16. — Man pflegt diese Aeußerung, in welcher Jakob hier auf Rachel's Tod und Begräbniß hinblickt, als Entschuldigung dafür zu erklären, daß er ein so bedeutendes Gewicht darauf legt, in Machpela begraben zu werden, und doch Josef's Mutter selbst nicht dort begraben hatte. Allein, wäre dies der Sinn, so hätten wir dies oben bei der frühern Unterredung erwarten sollen, wo Jakob sich eben das Versprechen hinsichtlich seines Begräbnisses geben ließ. In dem Zusammenhange, in welchem wir es hier erblicken, kann es nur in Beziehung zu der hier, hinsichtlich der Söhne Josef's, getroffenen Bestimmung stehen. In dieser ganzen Unterredung bis zu dem Momente, in welchem er seinen Enkeln die materielle Stellung in der Zukunft seiner Nation segnend ertheilt, wird Jakob nur als Jakob, und nicht als Jisrael bezeichnet. Es scheint somit diese Begünstigung der Söhne Josef's nicht aus nationalen Rücksichten, sondern aus individuell persönlichen Beziehungen erklossen zu sein, die Jakob, als Jakob, als Mensch in seiner Individualität, berühren. In den letzten Tagen seines Lebens tritt ihm ganz besonders das Bild der Frau in's Gedächtniß, die er am innigsten geliebt, die das eigentliche Weib seiner Wahl gewesen, die ihn am frühesten verlassen, und die ihrem ganzen Geschick nach Gefahr lief, für die spätern Nationalerinnerungen in den Hintergrund zu treten. Wenn einmal die Söhne Jisrael's in spätern Zeiten das Grab ihrer Stammeltern aufsuchen, werden sie Abraham und Sara, Jizchak und Rebekka, Jakob und Lea finden, aber Rachel, Josef's Mutter, war es nicht einmal im Tode vergönnt, ihren Platz in der gemeinsamen Ruhestätte der Stammeseltern zu erhalten. Und nur zwei Stämme — ganz gleich den früher Mägdegewesenen Müttern Bilha und Silpa — nennen sie ihre Mutter. So würde gerade das Weib seines Herzens, das er sich als die eigentliche Mutter seines künftigen Volkes gedacht, aus dem Herzen der Nation verschwinden. Daher war es Jakob Herzensbedürfniß, Josef, Rachel's Erstgeborenen, zum Erstgeborenen seines Stammvolkes zu erheben, ihm durch Bestimmung seiner Söhne zum Doppelstamm die nationale Erstgeburt zu ertheilen, und damit zugleich Rachel's Gedächtniß wenigstens in einem Stamme mehr als Bilha's und Silpa's fortleben zu lassen.

B. 9. ויקחו לי תרומה: wenn dasjenige, was wir Jemandem bringen, durch diese Hingabe für uns selbst eine neue Weihe erhält, drückt sich dieser Gedanke durch לקח אל- aus, wie תרומה לי. Indem du sie mir bringst, gewinnst du deine Söhne doppelt.

hier geschenkt. Er sprach: Nimm sie doch her zu mir, daß ich sie segne.

10. Jisraels Augen waren schwer vor Alter, er konnte nicht sehen. Er schritt sie näher zu ihm, er küßte sie und umarmte sie.

11. Da sprach Jisrael zu Josef: Dein Angesicht zu sehen habe ich nicht mehr, für möglich geachtet, und nun hat mich Gott selbst deinen Samen sehen lassen!

12. Da ließ sie Josef von seinen Knieen hervortreten und warf sich auf sein Angesicht zur Erde.

אֲשֶׁר-נָתַתְּ לִי אֱלֹהִים בְּיָמַי וַיֹּאמֶר
קַח־סֵמָּא אֵלַי וְאֶבְרַכְכֶּם:

שׁוֹנֵי 10. וַעֲיַנֵּי יִשְׂרָאֵל כִּבְדוֹ מִזְקֵן
לֹא יוּכַל לִרְאוֹת וַיִּגַּשׁ אֵתֶם אֲלָיו
וַיִּשָׁק לָהֶם וַיַּחַבֵּק לָהֶם:

11. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל-יוֹסֵף רְאוּהָ
פְּנֵיךָ לֹא פָלַתִּי וְהִנֵּה הִרְאָה אֶתִּי
אֱלֹהִים גַּם אֶת-זְרַעֲךָ:

12. וַיּוֹצֵא יוֹסֵף אֹתָם מֵעַם בְּרַכּוֹ
וַיִּשְׁתַּחוּ לְאִפְּיוֹ אֶרְצָה:

Es liegt darin die ganze Innigkeit des Gefühls, das ein Sohn empfinden muß, der das Glück hat, seine Kinder seinem alten Vater zum Segnen hinzubringen. Mit V. 8. tritt der Name Jisrael ein. Es ist der Stammvater des künftigen Volkes, der, vom Gottes-Geiste gehoben, die Enkel für ihre Stellung in der nationalen Zukunft seines Volkes segnet.

V. 11. בלל verwandt mit פלל, etwas von außen in einen Stoff bringen und diesen damit ganz zu einer einheitlichen Masse durchdringen lassen, (unterschieden von ערב: mengen, mischen). Was בלל konkret ist, das bedeutet פלל geistig: ein geistiges Element, einen Gedanken, eine Wahrheit, ein Prinzip u. in einen Kreis von Gedanken oder Verhältnissen bringen, und diese durch dies hineingetragene Element durchdringend verbinden und einen. Daher פלל das Geschäft des Richters, der das Prinzip des Rechts und des Gesetzes in alle Verhältnisse durchgreifend bringt und dadurch die Vielheit zu einer Einheit gestaltet. Daher dieser ja auch אלהים genannt, von אלה: diese, ein Begriff, der immer die Subsumierung einer Vielheit unter eine Einheit voraussetzt. הפלל: sich mit göttlichen Gedanken durchdringen. Jüdisches Beten ist nicht von Innen heraus, sondern von Außen herein. Gäbe es nur ein Beten von Innen heraus, d. h. ein Hinauslegen bereits im Innern vorhandener Gedanken, so wären „vorgeschrriebene“ Gebete, noch dazu, zu einer bestimmten Zeit, von einer unbegrenzten Mehrheit zu betende Gebete purer Wahnsinn. Denn sie setzten voraus, daß, auf Commando, in einem bestimmten Augenblick bei einer beliebigen Vielheit von Menschen gewisse Gedanken und Empfindungen vorhanden und des Ausdruckes bedürftig seien. So nicht. הפלל heißt: ewig geltend bleibende Wahrheiten immer wieder auf's Neue unserem Innern zuführen, und alle Fugen unseres Wesens immer auf's Neue mit ihnen durchdringen, eben weil sie sonst sich abschwächen, entschwinden, ja schon entschwinden sein können. Hier: ראה פניך: der Gedanke, dich noch einmal wiederzusehen, lag mir so fern von jeder Möglichkeit der Realisirung, daß ich ihm in mein Inneres keinen Eingang verschaffen konnte.

V. 12. Das Gefühl, das den Vater bei diesem Gedanken erfüllte, bemeisterte in noch höherem Grade den Sohn.

13. Darauf nahm Josef sie beide, Efraim mit seiner Rechten, zur Linken Jisraels, und Menasche mit seiner Linken, zur Rechten Jisraels, und führte sie so ihm näher.

14. Da streckte Jisrael seine Rechte und legte sie auf Efraim's Haupt, und der war doch der Jüngere, seine Linke aber auf Menasche's Haupt. Er legte seine Hände mit Bedacht, denn Menasche war der Erstgeborene.

15. Er segnete Josef und sprach: Der Gott, vor dem meine Väter sich geführt, Abraham und Jizchak, — der Gott, der mich weidet von meinem Dasein bis auf diesen Tag, —

16. der Engel, der mich erlöst aus al-

13. וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת־שְׁנֵיהֶם אִתּוֹ אֶפְרַיִם בְּיָמֵינוּ מִשְׁמָאל יִשְׂרָאֵל וְאֶת־ מְנַשֶּׁה בְּשֵׁמְאֵלוֹ מִיְמִין יִשְׂרָאֵל וּבְיָשׁוּ אֵלָיו:

14. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת־יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל־רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת־ שְׁמָאלוֹ עַל־רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שְׂבַל אֶת־ יָדוֹ כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר:

15. וַיְבָרֵךְ אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְנוּ אֲבֹתַי לִפְנֵי אַבְרָהָם וַיְצַחֵק הָאֱלֹהִים הַרְעָה אֹתִי מִעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה:

16. הַמַּלְאָךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל־רָע

B. 15. Er segnete Josef, indem er dessen Kinder segnete. Ist ja des Vaters höchster Segen der Segen, der seinen Kindern wird. — der Herr kommt nur von Gott und Menschen vor und bezeichnet ein Sich-selbst-führen, somit einen Wandel aus freier sittlicher Energie, oder bildlich von Elementen, die im Dienste Gottes als Boten wandeln, so von Blüten. Er spricht diesen sittlich freien Wandel vor Gott bescheiden nur von seinen Eltern aus. Aber auch er hatte Gott kennen gelernt, Er war ihm der Hirte, der ihn geleitet und geführt, geweidet und erhalten von dem Anfang seines Daseins bis auf diesen Tag.

B. 16. Es ist sehr schwer in diesem Zusammenhange von einem Engel auszusprechen, daß er segnen solle, zumal da unmittelbar zuvor Gott genannt ist, in dessen Händen ja allein der Segen liegt. In ב"ר Kap. 97. spricht sich אלעזר ר' nach der Lesart des Saltut also aus: הקיש גאולה לפרנסה ופרנסה לגאולה מה גאולה פלאים אף פרנסה פלאים, „es sind hier die Ernährung (הרועה) und die Erlösung einander wechselseitig gleichgestellt; wie die Erlösung so geschieht auch die Ernährung durch Wunder, und wie die Ernährung ist auch die Erlösung täglich“. Somit haben wir hier nicht an die Erlösung aus einer besondern Gefahr, sondern an jene Erlösung zu denken, deren wir Tag für Tag wie der Ernährung bedürfen. Beide, Parnasa und Geula, sind keine Ergebnisse der einmal von Gott allgemein gesetzten Weltordnung, sondern Wirkungen der besondern göttlichen Fürsorge. Daß der Rechtschaffene, Gewissenhafte, nur auf redlichem, sittlichem Wege sein Brod Suchende auf diesem Wege sein Brod finde, ist פלאים, ist ein jedesmaliges Geschenk der göttlichen Weltwunder, wie es heißt: טרף נתן ליראיו זכור, „was Andere der Gewalt verdanken, giebt Er seinen Verehrern, Er ist unauf-

Iem Uebel, -segne die Knaben, daß in ihnen mein Name und meiner Väter Name, Abraham und Sischak, genannt werde und sie den Fischen ähnlich zur Menge gedeihen mitten auf Erden.

יְבִרְךָ אֶת-הַנְּעָרִים וַיְקַרְא כְּהֵם שְׁמִי
וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וַיְצַחַק וַיִּדְנֶוּ לְרֹב
בְּקֶרֶב הַיָּרֵץ:

härlich seines Bundes eingedenk". Und daß der also nur sittlich dahin wandernde Mensch in einer mit physischen und socialen Uebeln drohenden Welt unangefochten aufrecht bleibt, dazu bedarf er der steten göttlichen Erlösung, der steten גאולה.

גא, verwandt mit גחל, Kohle: ein brennbarer Stoff, der bereits im Feuer gelegen, ihm aber entzogen wurde, ehe das Feuer ihn vollständig bewältigte. (So auch געל: Etwas vor der Zeit hinauswerfen aus der Hülle, in welcher es sich befindet; allein während גא zur Rettung, bedeutet געל in entgegengesetztem Sinne: Etwas aus seiner bis dahin schützenden und nährenden Hülle hinauswerfen). גאולה ist aber die vollkommene Rettung, die nicht wie גחל noch die Spuren des Brandes an sich tragen, sondern gänzlich frei und unverfehrt läßt, wie Abraham aus dem Feuer Chaldäa's, wie Daniel's Genossen aus der Gluth des Ofens. Hätten wir Augen zu sehen, bemerkt ein Wort der Weisen, wir würden es gewahren, wie wir überall und immer von מוֹיָקִים, von schädlich auf uns einwirkenden Elementen in der physischen Welt umgeben sind, und wie im physischen, so wahrlich auch im socialen Leben. Weh' uns, wenn wir dafür nicht blind wären. Wohl uns, daß wir die Gefahren des Todes nicht sehen, denen wir jeden Augenblick in der physischen Welt entgehen, noch das von Neid und Bosheit uns zuge dachte Verderben und Unheil gewahren, das im socialen Leben täglich und stündlich uns unbewusst an uns vorüberziehen mag. Das ist das רע, aus welchem רב"ה uns jeden Augenblick rettet, und zwar also rettet, daß wir uns der Gefahr nicht einmal bewußt werden. Nun bemerkt בר נחמן שמואל בר נחמן, „größer ist noch die Ernährung als die Erlösung, diese geschieht durch einen Engel (המלאך הגואל), jene durch רב"ה selbst. Verstehen wir diesen Satz recht, so liegt ihm die Wahrheit zu Grunde, daß die stete Geula von Untergang drohenden Uebeln ja der Parnassa vorangehen muß, die bloße Existenz des Menschen überhaupt bedingt, somit ein Moment ist, das von vorn herein mit dem Dasein eines Menschen- oder Volks-Individuums gegeben sein muß, gleichsam der Raum ist, der ihm innerhalb des Weltgetriebes durch die göttliche Zügung geschaffen ist. Es ist dies das „Geschick“ des Menschen, bei welchem der Jude aber stets an den „Schickenden“ denkt, das ihm stets „מלאך“, „Bote“ der göttlichen Fürsorge bleibt. Es ist dies die göttliche Bestimmung, die bei dem Eintritt eines Menschenkinde oder eines Volkes in's physische, sociale oder historische Dasein „es soll leben!“ spricht, und seinen מלאכים, seinen „Geschickten“, für es befiehlt, „es zu hüten auf allen seinen Wegen, es auf Händen zu tragen, daß es an keinem Stein den Fuß verlese, daß es über Schafal und Otter dahinwandle, Leu und Schlangen zertrete“ (Bj. 91.). (Vielleicht ist das Wort מלאך ja von מלך gebildet, eine bewältigend wirkende Macht, die aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit wirkt, sondern מ'א, das Zeichen einer andern, sie leitenden und sendenden Persönlichkeit, unsichtbar in sich trägt: buchstäblich בקרבו שמי, wie es vom

er groß werden, jedoch sein jüngerer Bruder wird größer als er, und sein Samen wird die Ergänzung der Stämme werden.

יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו ורצו יהיה מלאכה הנונים:

sehen“, „ergänzen“, מלא. Damit wäre denn Efrajim charakteristisch gezeichnet. Efrajim's Nachkommen werden die Rüstung der Stämme Israel's nach Außen werden. Darum auch גרם, nicht עמים. Wie Josef selbst zuerst von der Jakobsfamilie getrennt, und so bedeutsam in den Kreis eines nichtjüdischen Staates eintrat, freilich aber auch als Solcher den-jüdischen Gottesdienst — „ה„ — treu bewahrte — על ארץ — Eרות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ — so hatte ja auch Efrajim später zuerst den Charakter eines nichtjüdischen Staates, freilich dann in trauriger Entfremdung, angenommen. Eine Entfremdung, die aber, so wenig wie bei seinem Ahn, mit dieser Trennung nothwendig gegeben war. Es ist daher wohl möglich, daß es also heiße: „Seine Nachkommen sollen als eine von Außen respectirte Macht eine Lücke in der äußeren Erscheinung der übrigen Stämme ausfüllen, sollen eine kräftigende Rüstung der übrigen Stämme nach Außen werden; nächst Juda war Efrajim jedenfalls der tapferste Stamm. Vielleicht auch blickt ורעו zunächst auf Josua hin, der ja ganz eigentlich das Rüstzeug der Stämme genannt werden kann. —

Charakteristisch sehen wir hier wiederum den Erstgeborenen gegen den Jüngeren zurückgesetzt. Von Kain und Hebel an bis weit hinab erscheint diese Zurücksetzung der בכורים. Hebel war der Gottgefälligere, Kain verworfen. So war auch unter Noa's Söhnen Ehem vielleicht nicht der älteste. Unter Abraham's Söhnen weicht Ismael dem Jizchal, unter Jizchal's Esau dem Jakob, unter Jakob's Söhnen Reuben dem Josef, unter Josef's Menasche dem Efrajim und die eigentliche leitende Herrschaft kommt an Juda. Auch Moses war der Jüngere, David der Jüngste der Geschwister. Ja, die בכורה im ganzen Volke verloren ihre Würde. In diesem Ganzen erkennt man Eines: während einerseits der Erstgeborene der Bevorzugte, der anerkannte Vertreter der Familie bleibt und als Solcher פ' שנים erhält und damit angedeutet ist, daß eigentlich Geist und Macht Hand in Hand gehen sollten, so ist doch die Weltgeschichte nichts als Kampf der materiellen Macht gegen den göttlichen Geist. Das Ziel ist, wie es Ribka verkündet worden: רב יעבר צעיר, der Starke wird des Schwachen Diener. Vor diesem Ziele aber steht die geistige Potenz der nationalen Macht geschieden gegenüber: הקול קול יעקב והדים ירי עשו: כאשר חרר, ward dem Esau gesagt, erst dann wirst du ihm ebenbürtig zur Seite stehen, wenn du dich freiwillig selbst unterordnest. Bis dahin meint das materiell Gewaltige zu herrschen, wird aber stets beherrscht. Es sind dies die zwei Kronen, die, nach Secharja 6, einst im משיח vereinigt sein werden, der כהן על כסאו „Priester auf seinem Throne“ sein und die friedliche Vereinigung beider verwirklichen wird: ועצם שלום היה בין שניהם; bis dahin bleiben die Kronen nur לזכרון בהיכל ד', ist ihre Vereinigung nur ein im Heiligthum bewahrtes Ideal, wird fort und fort in der jüdischen Geschichte gelehrt, daß eigentlich die materielle Macht Hand in Hand mit dem Geiste gehen sollte, die Wirklichkeit aber dem noch nicht entspricht. Die einerseits materiell bevorzugte Erstgeburt tritt anderseits zurück, und dieser zeitliche Widerspruch zwischen ihrer Bestimmung und der Wirklichkeit scheint selbst im Gesetze durch בכור פריץ vergegenwärtigt.

20. Er segnete sie an jenem Tage also: Mit dir möge Jisrael also segnen: es mache dich Gott wie Efraim und Menasche; er setzte Efraim vor Menasche.

21. Darauf sprach Jisrael zu Josef: Siehe, ich sterbe, und Gott wird mit Euch sein und euch zu dem Lande eurer Väter wieder zurück bringen.

22. Ich aber habe dir die Würde des über deinen Brüdern stehenden Einen ertheilt, die ich dem Emoriten abgerungen mit meinem Schwerte und meinem Bogen.

20. וַיְבָרֶכֶם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר
בְּךָ יִבְרַךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יִשְׁמַךְ
אֱלֹהִים בְּאֶפְרַיִם וּבְמִנְשֶׁה וַיִּשֶׂם אֶת־
אֶפְרַיִם לְפָנָי מִנְשֶׁה:

21. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הִנֵּה־
אֲנִי מֵת וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהֵשִׁיב
אֶתְכֶם אֶל־אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם:

22. וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שָׂכָם אַחַד עַל־
אֲחִיךָ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי
בְּחַרְבִּי וּבְקִשְׁתִּי: פ

B. 20. ביום ההוא: an jenem Tage ward zuerst die ברכה ausgesprochen, die seitdem im Munde aller Kinder segnenden jüdischen Eltern lebt. Daher auch die beiden Worte voll und pathetisch auseinander gezogen: ויברכם לאמור. ויברך וגו'. כד יברך וגו'. deine Kinder sollen so gesegnet werden, daß, wenn Väter in Israel ihre Kinder segnen wollen, sie keinen höhern Segen kennen mögen, als: Gott lasse dich wie Efraim und Menasche werden.

B. 22. שכם אחד על אחיך. Das mit שכם verbundene אחד macht es unmöglich, daß hier שכם ein nomen proprium, der Name der Stadt, sein könne. Und heiße selbst, wie man gewöhnlich meint, שכם: Theil, Loos, so bleibt das אחד noch völlig unerklärt. אחד ist nie Einer absolut, sondern stets Einer von Zweien oder Mehreren, Einer unter Vielen. Es kann also nicht heißen: Ich habe dir einen Theil mehr als deinen Brüdern ertheilt. Es giebt auch im Grunde kein Beispiel für שכם als: Theil. Vielmehr erscheint שכם als Schulter, die entweder eine Würde oder eine Bürde trägt: והרי המשרה על שכמו (Jes. 9, 5.) (Ps. 81, 7.). Wörtlich heiße es daher: Ich habe dir die Schulter des Einen über deinen Brüdern ertheilt, d. h. ich habe dir die Würde und die Bürde des Ersten unter deinen Brüdern ertheilt, der nach meinem Tode, mich vertretend, an ihrer Spitze stehen und sie leiten soll. — אשר לקחתי וגו', deine Brüder, meine Kinder, die ich mit „meinem Schwerte“, mit dem, was — im Gegensatz zu Esau's Schwert — mein Schwert ist, die ich mit meiner geistigen Kraft und geistigen Arbeit dem Emori abgerungen. Jakob spricht: Siehe ich sterbe, an Erbschaft habe ich nicht viel zu hinterlassen, wir sind hier in der Fremde, Gott muß euch erst wieder in unser Land zurückführen, dort werdet ihr נחלות haben; hier haben wir nur ברכות und Wünsche. Was ich aber hier zu vergeben habe, das habe ich dir gegeben; es ist dies die Würde und Bürde, mein Nachfolger in Leitung der Familie, der erste zu sein über deinen Brüdern, über meinen Kindern, die die einzigen Eroberungen sind, die ich im Leben gemacht, und über die ich im Sterben verfügen kann. Daß sie mitten unter den Emoriten keine Emoriter geworden, daß ich sie Alle nun um mich als meine Söhne, als Fortträger des Namens und Berufes Jisrael

Kap. 49 B. 1. Jaakob berief seine Söhne und sprach: Sammelt euch alle in Einem! Ich möchte euch sagen, was euch in der Hinterlassenschaft der Tage treffen wird.

מט רבעי. 1. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל-בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֲאִסְפוּ וְאֶנְיְדָה לָכֶם אֶת-אֲשֶׁר-יִקְרָא אֲחֵיכֶם בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים:

2. Haltet zusammen und höret, Söhne Jaakob's! Und höret auf euren Vater Jisrael!

2. הִקְבְּצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל-יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם:

versammeln kann, das sind meine Trophäen, meine Errungenschaften und Siege aus der Hand des Emoriten.

Kap. 49. B. 1. 2. האספו — הקבצו sind keineswegs gleichbedeutend; es ergibt sich dies schon aus der Erwägung, daß האספך selbst von Einem Individuum gesagt werden kann: ער האספך מרים (4. B. M. 12, 15.). אספך heißt: Etwas aus dem Kreise, oder der Vertlichkeit, wo es eigentlich nicht hingehört, dorthin aufnehmen, wohin es gehört. Es liegt immer die Verwandtschaft mit עוב darin, ein Loslösen von allem Andern, Ungehörigen. Daher האספו: Reißt euch von allem Fremdartigen los und findet euch alle in dem Einem gemeinsamen Ziele beisammen! Lasset euch alle von dem Einem Gemeinsamen umfassen, aufnehmen! Stellet euch alle auf Einen Boden! האספו fordert daher die geistige Sammlung auf einen einzigen Punkt, für ein einziges Ziel, wie die Weisen darum treffend erläutern: הטהרו! Wörtlich hieße es: Lasset euch aufnehmen (d. h. von eurer gemeinsamen Bestimmung).

קבצו hingegen — (verwandt mit קפץ schließen, כיץ zusammenschrumpfen, כבש zusammenpressen, bezwingen, selbst כב' trocken, das Feste, im Gegensatz zum Zerfließenden, גביש, ein Edelstein, vielleicht der Diamant, seiner Festigkeit und Härte willen), — bezeichnet immer ein räumliches, äußeres Zusammenfinden Mehrerer.

Wir haben somit hier zwei Aussprüche: Gebet euch zusammen eurem Einem Ziele hin, so möchte ich euch vergegenwärtigen, was euch am Ende der Tage treffen wird. Eigentlich was euch a. E. d. L. rufen wird, (siehe Kapitel 24, 12.). אחרית ist wohl von קץ zu unterscheiden. קץ ist das Ende, womit Etwas aufhört, אחרית ist das, was nachher kommt, nachdem das Andere geendet, somit hier: nachdem die jetzigen Zeitentwickelungen abgelaufen, also: die Hinterlassenschaft der Tage, das Ziel der Völkergeschichte.

Wir wissen aus dem Verfolg, daß Jakob in diesem Augenblick seine Söhne nicht in ihrer Uebereinstimmung, sondern in ihren charakteristischen Verschiedenheiten im Geiste erblickte. Deshalb: „So verschieden ihr auch seid, gebt euch in eurer Verschiedenheit ganz dem Einem Geiste hin, so will ich euch enthüllen, was euch am Ziele der Tage werden wird“. Erst muß Ein Sinn alle Söhne der Jakobsfamilie durchdringen, ehe das אחרית הימים kommt. Es kommt nicht, so lange nicht das האספו sich verwirklicht hat, ja — vielleicht — wird es so lange nicht einmal begriffen, und darum folgen hier von dem אחרית הימים nur kurz andeutende Pinselstriche.

!ושמעו, הִקְבְּצוּ, diese beiden Worte des sterbenden Vaters tragen die ganze jüdische Geschichte bis zum אחרית הימים. Materiell seid ihr בני יעקב, eine machtlose Minorität.

3. Reuben, mein Erstgeborener bist du, meine Kraft und der Erste meiner Habe, bevorzugt an Würde und bevorzugt an Macht —

3. ראובן בכרי אֶתָהּ כְּחֵי וְרֵאשִׁית
אוֹנֵי יִתָּר שְׂאֵת יִתָּר עָוֹ:

Weil ihr aber eine so machtlose Minderheit seid, הקבצו, haltet zusammen, wachset ineinander, lasset euch nicht zerfallen, im קבץ, in der Eintracht liegt eure Stärke; — und יקב: nur durch Eins kann die materiell schwächste Minderzahl der stärksten Majorität den Sieg abgewinnen, es ist der Geist, es ist שמעו, es ist die Hingebung an Geistiges, darum: שמעו בני יעקב! habet ein Ohr, habet Sinn für's Geistige, „durftet“ nach Geistigem, wie das Wort in seiner Tiefe heißt, שמעו ist das geistige צמא, schöpft, trinket gerne Geist! Dies ist das Testament unseres Vaters Jakob. „Eintracht und Geist“, darin erkennt er Stärke und Leben seiner Kinder, und, „wenn der Durst nach Geist in euch wach wird, so habet keinen andern Durst als nach den Ueberlieferungen eures Vaters Israel, ושמעו אל ישראל אביכם!“ Der Trunk aus dem jüdischen Born des Geistes und einträchtiges Zusammenhalten, dahin lautet das älteste Vermächtniß unseres sterbenden Vaters und das ruft uns noch das späteste Prophetenwort zu: והאמת והשלום אהבו! (Sacharja 8, 19.).

B. 3. האמפו, הקבצו, waren die ersten Gedanken, die Jakob beim Anblick seiner Söhne um sein Sterbelager erfüllten. Das Aneinanderhalten und das wache Interesse für alles Geistige war zunächst das Vermächtniß für Alle. Soll aber eine solche, aus so verschiedenen Elementen bestehende Gesamtheit eine innere und äußere Einheit bilden, so bedarf sie einer Leitung; diese leitende Spitze sucht Jakob und mustert dazu seine Söhne. Am natürlichsten wäre diese Stellung dem Erstgeborenen zugekommen. Daher wendet er sich zuerst zu Reuben.

כח. כח, Kraft, verwandt mit כה: so, und dies verwandt mit כרה: dunkel werden. כח ist jene dunkle Quelle eines werdenden Wesens, die wir in uns und überall nur in ihren Produkten erkennen, die aber an sich uns stets dunkel bleibt, wir nennen sie: Kraft; כה: so, ist Bezeichnung des Wilbes, des Entwurfes, wonach sich Etwas gestalten soll.

אן verwandt mit רן, die Fähigkeit etwas zu erwerben und zu besitzen. (Siehe oben Kap. 35, 18.). Jakob spricht: du bist כח, entweder: du bist Derjenige, in dessen Bildung und geistiger Erziehung und Pflege sich zuerst meine Kraft gezeigt; oder: in dir ruht meine Kraft, durch dich wirke mein Geist still weiter. Mit der gelungenen oder misslungenen Erziehung des ältesten Sohnes und der ältesten Tochter ist fast das ganze Werk der Erziehung, und hätte Jemand die zahlreichste Familie, gewonnen oder verloren.

ראשית אנוי: bist mein erster Besitz; vgl. oben מיד האמרי גר; Jakob's erste Ertrungenschaft war Reuben.

יתר: was weiter reicht als ein Anderes; in der Zeit: übrig bleiben; im Raume: die über ihren natürlichen Umfang hinaus gespannte Sehne. Daher יתר entweder Substantiv: Vorzug an Würde und Vorzug an Macht, wobei man dann aber suppliren müßte: dir gebührte. Wahrscheinlicher aber ist es Adjectiv und zwar stat. const. von יתר, wie ירך von ירך: כתרף von כתרף: bevorzugt an Würde u. c. שאת, wahrscheinlich

4. Jedoch eine dem Wasser gleiche Haltlosigkeit läßt den Vorzug nicht zu, denn du hast das Lager deines Vaters erstiegen; da entweihst du Den, der mein Lager erstieg.

5. Schimeon und Lewi, Brüder sind's; allein Werkzeuge der Gewalt sind ihre Bewerbungen.

4 פָּחוּ כַמִּים אֶל-תּוֹתֵר כִּי עָלִיתָ
מִשְׁבְּבֵי אֲבִיךָ אֶן חֲלַלְתָּ יְצוּעֵי
עָלָה: פ

5. שְׁמֵעוֹן וְלֵוִי אֲחֵים כָּלֵן חָמָס
מִבְּרִיתָהֶם:

hier: Hoheit, Würde, wie שאהו חבעת אהבם (Job. 13, 11.) משאתו יעצו להריוח (Ps. 62, 5.), um so mehr, da die jüdische Würde נשיא heißt (Siehe zu Kapitel 25, 16.): du bist בכור, und als solcher bevorzugt an Würde und darum auch bevorzugt an Macht. Als Erstgeborener hast du die Bestimmung נשיא deiner Brüder zu sein, Oberhaupt und Leiter deiner Familie, und darum auch einen größern Antheil an materieller Macht zu erhalten, damit der geistigen Führerschaft die materielle Grundlage nicht fehle. Möglich auch, daß es geradezu: tragen hieße, du solltest am meisten zu tragen haben (im Gegensatz zu Esau's אלופים sind מסובלים, die Belasteten) und darum auch einen größern Antheil an Macht.

B. 4. Es ist zu bedauern, daß die Radix פחו nicht öfter vorkommt. Aus אנשים נפוחים (Richter 9, 4.) sieht man ebenfalls, daß es einen Charaktermangel bedeutet. Allein unbestimmt bleibt, welchen. Unglücklicherweise steht es hier mit Wasser zusammen. Es giebt aber kaum Etwas, das so verschiedene Auffassungen zuläßt wie Wasser. Wasser hat keine innere Festigkeit, somit: Haltlosigkeit wie Wasser. Wasser fließt immer nach unten, strebt nach dem Niedrigen (wofern es nicht vergeistigt zur Regenbildung in Wolken aufsteigt). Wasser ist flüchtig, bewegt sich rasch vorwärts zc. Im Munde unserer Weisen heißt אִפְחוּ צְלוּחֵיהוּ: das Ueberfließen des Glases. Die allgemeinste, dem Flüssigen als solchem innewohnende Eigenschaft wäre: der Mangel an Cohäsion, somit die Haltlosigkeit. — אל תותר ist Hiphil und heißt darum wohl nicht: du darfst keinen Vorzug haben, sondern ist Prädikat zum Subjekt פחו, die Haltlosigkeit deines Charakters gestattet dir den Vorzug nicht, weil du zc., da hast du den entweihst, der zc., also: dich; es ist milde umschrieben. Indem nun aber gleichwohl hier gesagt ist: du bist der köstlichste Edelstein in meinem Schatz, bist כחי וראשית אוני, allein zum Führer der Familie taugst du nicht, der muß יע fein, der darf sich nicht durch linde schmeichelnde Winde und auch nicht durch stürmende Orkane bewegen lassen, muß innere Charakterfestigkeit haben, nicht haltlos wie Wasser sein — so ergiebt sich aus allem Dem, daß denn doch der ganze Vorgang nicht jene Bedeutung haben könne, die in dem schroffen Worte ונ' ישכב וגו' liegt. Einem Sohne, der כח אביו וראשית אמו war und יתר שאת ויתר יע sein sollte, wird auch ein sonst leichteres Vergehen hoch angerechnet. Ein wirkliches Verbrechen hätte ein Jakob bei einem Neuben nicht so milde und leicht als פחו כמים bezeichnet.

B. 5. In Schimeon's und Lewi's Charakter tritt ein Zug hervor, der sie, um an die Spitze der künftigen Leitung gestellt zu werden, eigentlich ganz besonders befähigt hätte. Sie sind אחים, haben das brüderliche Gesamtgefühl (von אחה durch אהין Alle

6. In ihren Rath darf mein Wille nicht kommen, in ihrer Versammlung בְּסֻדָּם אֶל־תָּבֵא נַפְשִׁי בְּקִהְלָם

durchschlingenden Faden an einander gereiht) in hohem Grade bewährt, das ohne allen Egoismus sich von dem dem Geringsten des Familienkreises zugesügten Unrecht ebenso getroffen fühlt, als wäre es ihm selbst geworden. Allein: מִכְרָחִיהֶם. כָּל חֵמֶם מִכְרָחִיהֶם: entweder von כּוּר, wovon כּוּר, der Siegel, in welchem etwas bereitet wird, und dann כִּכְרָה allgemein: Mittel; wahrscheinlicher aber von כָּרָה. כָּרָה: graben; im Vergleich mit חָפַר ergiebt sich, daß חָפַר bis auf den Grund graben, Wasser aus der Tiefe holen heißt, daher überhaupt: Verborgenes an's Licht bringen, wovon: eripären, und auch jenes Erschrecken und Erblichen, das eintritt, wenn eines Menschen bisher verborgen gewesene Vergangenheit an's Licht gezogen wird, während כּוּשׁ vielmehr die Scham über getäuschte Erwartung von der Zukunft ausdrückt. Dem zur Seite heißt כָּרָה: das erste Abstechen einer Grube, die erste Anlage, dann überhaupt: Zurichtung, z. B. eines Mahles, endlich auch: die Erwerbung, Aneignung eines Gutes oder einer Person: אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי (1. B. M. 50, 5.), וְאֶכְרָה לִי (Hosea 3, 2.), so daß die Wurzel in ihrer ursprünglichen Bedeutung mit קָרָה, קָרָה: Etwas zu sich rufen verwandt, und somit: etwas zu sich bringen, etwas zu erlangen suchen zu bedeuten scheint. So: וְגַם מִיָּם חִכְרוּ מֵאִתָּם כִּכְסָף וְשִׁחִיתָם (5. B. M. 2, 6.), selbst Wasser habt ihr nur auf ganz friedlichem Wege von ihnen für Geld zu erlangen suchen müssen für eueren Durst. Im Hinblick auf die citirte Stelle Hosea 3, 2. dürfte dann כִּכְרָה ganz eigentlich die Bewerbungen um eine Person bedeuten. Schimeon und Lewi haben ihre ganz friedlich und freundlich aussehenden Bewerbungsmittel, Bedingungen, die sie unter dem Scheine als מָרָר וּמָחַן dem Schechem auferlegten, zu Werkzeugen der schreiendsten Gewaltthat gebraucht.

B. 6. סוּר, verwandt mit: וּרּ still im Innern etwas „kochen“, auf etwas im Stillen, aber heiß sinnen, und mit: צוּר das Erfonnene künstlich zu erlangen streben. In der Mitte steht סוּר die Mittheilung Dessen, was man still erfonnen: die gemeinsame Berathung. קָהֵל: die Versammlung zur Ausführung. Also: Gefinnung und Geist hätten Schimeon und Lewi wohl zur Führerschaft, allein ihre Mittel und Wege sind die verwerflichen, darum: darf in ihren Rath mein Wille, (der Wille meiner Nation) nicht kommen, d. h. in ihrem Rath darf nicht der Nationalwille beschloffen werden, ihr Rath nie als Repräsentant des Nationalwillens erscheinen; „in ihrer Versammlung nie meine Ehre mit angegeschlossen sein“ (יָחַד von יָחַד) von dem, was sie thun, nie die Nationalehre berührt werden; wenn sie „rathen“, darf nie mein Wille, und wenn sie „thaten“ nie meine Ehre auf's Spiel kommen; denn כַּמָּם אִישׁ: ihr אָף, ihr Born war ein an sich vollkommen gerechter, allein sie haben in ihrem Born „Mord“ geübt, haben in ihrem Born unschuldige Menschen erschlagen — hätten sie sich lediglich an dem „großen Junker“ vergriffen, Jakob hätte sie schwerlich so hart getadelt. —

וּכְרָצוֹם עֵקְרוֹ שׁוּר. Was dies heißt ist mehr als zweifelhaft. שׁוּר heißt entschieden: Dohse, עֵקֶר entschieden: lähmen, die Fußsehne durchschneiden. רָצוֹן heißt jedoch ohnehin überwiegend nur ein freundliches Wohlwollen, und da es nicht כְּרָצוֹם (wie Nehemias

tung, denn sie war zu hart. Vertheilen **כִּי קִשְׁתָּהּ אֶחְלֶקְכֶם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל:**
will ich sie in Jaakob und zertheilen in **פ**

Es wird jedoch nur ihr **א** und ihre **עברה** mit **ארור** belegt. Der Fluch trifft weder sie noch ihr Streben an sich.

אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל: חלק: theilen, nicht in der Absicht, ein bisheriges Ganze zu schwächen, vielmehr: vertheilen eines Werthvollen, damit so Viele als möglich Antheil daran erhalten.

פיץ, הפיץ hingegen: ein Zertheilen in möglichst kleine Theile, damit ein bisheriges Ganze nicht mehr als solches beisammen sei.

קב: die Galutherscheinung des jüdischen Volkes, gedrückt, verfolgt.

ישראל: die durch Gott gewonnene siegreiche Erscheinung des jüdischen Volkes.

Demnach: die Gefahr für das Gesamtwohl durch Schimeon's und Lewi's übergroße Festigkeit ist nur in der Blüthezeit des Volkes vorhanden, wo es eine mächtige Gesamtheit bildet, die leicht durch den Einfluß zweier solcher, von glühendem Kraft- und Gesamtgefühl erfüllter, compakter Stämme hingerissen werden könnte. Darum in **ישראל:** **אפיצם**, im blühenden jüdischen Staat sollen sie zertheilt werden. Wie auch geschehen. Lewi erhielt gar keinen Antheil am Lande, und seine Existenz war durch **מעשר** lediglich auf das freie Wohlwollen jedes Einzelnen hingewiesen. Es war ja der jüdische Zehnte, im Gegensatz zu dem spätern und heutigen Zehnten der Kirche und der Gutsherrschaft, durchaus **לחובעים**, **ממון שאין לו חובעים**, eine Abgabe, zu welcher der Bodenbesitzer allerdings verpflichtet war, auf welche aber kein Lewite irgend einen direkten Anspruch hatte. Der Verpflichtete konnte den Zehnten Jedem aus dem Stamme Lewi geben, der ihm beliebte, und Keiner konnte ihn von ihm fordern. Schimeon's Gebiet war ganz eine Enclave von Juda und machte ihn völlig von diesem mächtigen Stamme abhängig. Somit war für die Zeit der Blüthe Schimeon's und Lewi's politischer Einfluß völlig paralysirt.

Allein im Galuth, wo die Wucht des Geschickes Alles niederbeugt, und die Nation selbst auseinandergerissen ist, da liegt die Gefahr, daß alles Selbstgefühl verloren gehe und der Druck jede geistige Kraft ertödtet. Auf, daß selbst der als Hausirer vagirende Jude auf den europäischen Gassenbuben mit stolzem Selbstgefühl hinablicke, und er, zu Boden gedrückt und über die Erde hingestreut, das Selbst- und Gesamtgefühl sich bewahre, dazu: **אחלקם ביעקב**, dazu war es höchste Wohlthat, daß die Zertheilung der Stämme Schimeon und Lewi im jüdischen Staate die natürliche Folge hatte, daß, als der Staat in Trümmer ging und die Nation nach allen Gegenden hin zerstreut wurde, in dieser Zerstreung überall sich auch Söhne Schimeon's und Lewi's befanden, die die Kraft und den Muth, das Feuer und den edlen jüdischen Stolz durch die Pflege des den Staat überlebenden jüdischen Geistes wach und lebendig erhielten. Zu dem Kern der jüdischen Lehrer der Jugend und der Wissenschaft, commentirt eine alte Uebersetzung, stellen jederzeit die Stämme Schimeon und Lewi das bedeutendste Contingent. **משמעת ספרים**, **ומשנים בבתי כנסיות ומשבת לוי בתי מדרשות שהיו עוסקין בהוראה** der Mishna in den Synagogen von Schimeon, und von Lewi Lehrhäuser, wo das Studium der Thora-Wissenschaft gepflegt wird“ (**בר צ"ח**).

8. Jehuda, du bist es, dir werden deine Brüder hulldigen! Deine Hand sitzt in dem Nacken deiner Feinde. Dir beugen sich die Söhne deines Vaters.

9. Ein junger, alter Löwe ist Jehuda, über gemeinem Raub bist du, mein Sohn, erhaben. Er kniet, er ruht auch wie ein Löwe, und wer möchte ihn aufreizen zum entflammten Leu!

10. Nicht wird weichen Herrscherstab von Jehuda und Gesetzeschreibgriffel

8. יהודה אָתָּה יִדְוֶךָ אַחֵיךָ יִדְךָ
בְּעַרְףְּ אֲבִיךָ יִשְׁתַּחֲוּוּ לָךְ בְּנֵי אָבִיךָ:
9. גֵּוֹר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטָּרְף בְּנֵי
עֲלִיתָ כְּרַע רַבֵּץ בְּאַרְיֵה וְכִלְבִּיא מִי
יִקְיָמוּנוּ:
10. לֹא יִסּוּר שִׁבְטֵי מִיְהוּדָה וּמַחְקֵק

B. 8. Indem Jakob seine Söhne mustert, um den zum Führer Tüchtigen zu finden und er bereits Reuben, Schimeon und Lewi für diese Führerschaft untauglich gefunden, ruht endlich sein Blick auf Juda mit dem Ausspruch: Du bist's, du bist der Berufene, du vereinigst die erforderlichen Eigenschaften, die Reuben einerseits, Schimeon und Lewi andererseits nach entgegengesetzten Seiten hin fehlen; ידך בערף איביך: nicht erst dein Schwert, deine natürliche Macht sitzt in dem Nacken deiner Feinde. Du begehst keinen Mord, du brauchst keine כלי חמס deinen Feinden gegenüber. Die Entfaltung deiner natürlichen Macht wird so achtungsgebietend sein, daß deine Feinde dir den Rücken kehren, dich nicht anzugreifen wagen und froh sind, wenn du sie in Ruhe lässest. Und nach Innen wirfst du in solcher edlen Ueberlegenheit dastehen, daß deine Brüder sich dir freiwillig unterordnen.

B. 9. Du vereinigst den Muth der Jugend und die Besonnenheit des Alters in dir, hast keine Lust an Kampf und Raub um des Kampfes und des Raubes willen, bist keine Hyäne und kein Wolf, bist ein Löwe und über gemeinem Raubmord erhaben.

כרע רבץ וי. Nicht in Kampf und Schlachtengewühl wohnt Juda's Größe, nicht der aufflackernde Muth, der in der Stunde der Gefahr sich Achtung zu verschaffen weiß, und dann erlahmt, ist was ihn kennzeichnet; selbst wenn er ruht bleibt er Löwe, die Achtung gebietende Größe, die er in der Ruhe entfaltet, schafft Sicherheit nach Außen und gewährt unter seiner Leitung den Frieden, der die bestimmungsgemäße Entfaltung im Innern möglich macht. — Es ist zu bedauern, daß die eigentliche Bedeutung des לביא nicht bekannt ist. Sie ist gewiß so charakteristisch wie גור und אריה. Möglich, daß seine Bedeutung in der Wurzel לבה liegt, die rabbinisch: entflammen, anfachen, gleichbedeutend mit להב, heißt, und hieße לביא der Löwe in seiner Erregtheit, der entflammte Löwe. ויכילמו: wer möchte machen, daß er wie ein entflammter Löwe aufstehe!

B. 10. Diese in Juda's Kern wurzelnde zwiefache Einwirkung nach außen und innen befähigen ihn, für das „Scepter und den Schreibgriffel“: Schirmherr der Macht und des Geistes zu werden. שבט, verwandt mit שפט, שפט, ist der Ausdruck für die ausübende Gewalt, die die Dinge in gehörige Ordnung bringt und darin erhält. Es weicht nicht die ordnungsgebietende Macht und nicht בגליו רגליו. Man braucht hier nicht an בין שליחה zu denken. באר חפרוה וגו' כרוה וגו' במחוקק במשענחם. Aus 4. B. M. 21, 18.

zwischen seinen Füßen hinweg, bis daß sein scheinbar letzter, schwacher Sprößling kommt, und ihm dann, dem männlich starken, altersschwach die Völker zufallen.

מִבֵּין רַגְלָיו עַד קְרִיבָא שִׁילָה וְלוֹ יִקְרָה עַמִּים:
11. אִסְרֵי לַגֶּפֶן עִירָהּ וְלִשְׂרָקָה

11. Er bindet an den Weinstock sein Füllen, an die edle Rebe seiner

wo מִחוּקָק zusammengestellt ist mit dem Fürstenstab und beide gebraucht werden, wenn gleich nicht zum Ausgraben des Brunnens (חפר), so doch zum anlegenden Vorstechen (כרה), ergiebt sich jedenfalls, daß מִחוּקָק einen Schreibgriffel von größerer Dimension und Festigkeit als unsere Federn bezeichnet, vielleicht ein Werkzeug, um in Stein Inschriften zu meißeln. Ja, die Construction: במחוקק במשענוחם läßt fast vermuthen, es sei מִחוּקָק eine als Schreibgriffel dienende Spitze an Stabe gewesen. Jedenfalls ergiebt sich daraus, daß der Herrscher den Herrscherstab und den Schreibgriffelstab sitzend „zwischen den Füßen“ gehalten haben, und sich hierauf das יסור מבין רגליו beziehen könne. Scepter und Gesetzschreibgriffel werden stets zwischen Juda's Füßen ruhen. Die Autorität, die dem göttlichen Gesetze Achtung und Bewusstsein im Volke verschafft, שכתב (רש גלוּחא) מִחוּקָק (נשיא), wird stets aus Juda sein

עַד כִּי יבֹא שִׁילָה. עַד כִּי יבֹא שִׁילָה kann von שול: der äußerste, untere Saum, das äußerste Ende sein. Jakob liegt hier auf seinem Sterbebette am ersten Anfange des Volkes, zu welchem noch kaum der Grundstein gelegt ist, und schaut hinab auf den allerlepten Sprößling aus Juda's Stamm. Das Suffix ם ist mit ה geschrieben, zum Zeichen der Schwäche, und indem Jakob diese letzte Generation שִׁילָה nennt, sagt er damit: es wird eine Zeit kommen, wo man das ביה רור in seinem tiefsten, untersten Ende erblicken wird, wo Juda nicht als ארי, nicht Löwenstark, sondern weiblich schwach, und also erscheinen wird, daß man es in seinen letzten Zügen liegend halten werde, wo Juda's Macht und Manneskraft fast verschwunden sein wird, und gerade dann — wenn die weltgeschichtlichen Todtengräber schon den Sarg für Juda's verendenden Leib bestellen, לוֹ יִקְרָה עַמִּים, wird es sich männlich erheben und ihm עַמִּים קָרָה zufallen.

יִקְרָה rad. יקה, identisch mit קרה, (wie אלה und אל, עלה und יעל, אלה ואלה, פחה und פח, פרהה und פת, פחה und פח): stumpf werden. So: das Auge, das spottet אִם לִיקְרָה, der Stumpfheit der alten Mutter (Prov. 30, 17.). Hier also: die Stumpfheit, die Altersschwäche der Menschheit. Es kommt also die Zeit, wo der jüdische Geist an seinem Ende scheint, und dem gegenüber die Menschheit alt und stumpf geworden ist, hat Alles durchgelebt, Alles durcherprobt, fühlt, es muß ein neuer, regenerirender Geist kommen, und den wird der letzte Sproß aus Juda bringen.

B. 11. Jakob sieht also משיח, und wie sieht er ihn? Er sieht den Menschheitretter, den Völkerüberwinder nicht zu Ross, sondern auf jungem Esel. — „Esel“ ist überall, als Lastthier, Repräsentant des friedlichen Wohlstandes, der friedlichen nationalen Größe, während Rosse die kriegerische Macht repräsentiren. So wird unter allen unreinen Thieren nur der Esel herausgegriffen, um durch פטר חמור die Weihe des ganzen beweglichen Besitzes auszudrücken. Es ist ja dasjenige Thier, das ruhigen Schrittes den Menschen und seine Güter trägt. So sollte die jüdische Königsmacht nicht in Rossen ihren

Eselin Sohn; er hat in Wein sein Gewand gebadet, in Traubenblut seinen Mantel;
 בְּנֵי אֶתְנֹן בָּגְדָם בַּיַּיִן לְבָשׂוּ וּבְדָם-
 עֲנָבִים סוּתָהּ: מחור ק

Ausdruck finden. Dem jüdischen Könige war verboten להרבות סוס. Sollte der jüdische König ja auch erst לאחר ירושה ושיבה, nach völliger Eroberung und gesicherter Besitznahme des Landes, also ausdrücklich nicht zunächst zu kriegerischen Zwecken erwählt werden, und dürfte eben darin die Verfündigung des Volkes zu Samuel's Zeiten gelegen haben, daß sie einen König zur Landesvertheidigung gefordert, wie Samuel ihnen Kap. 12, 12. vorwirft: וחראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם והאמרו לי לא כי מלך ימלוך! Darum erscheint hier der einstige wirkliche, wahrhaftige, Israel und die Menschheit erlösende König auf עירו, בני אחונו. Zwei hervorstechende Züge treten hier im Bilde der zu erwartenden kommenden Zeit hervor. Der König der Menschheit reitet nicht auf einem Rosse, sondern auf einem Esel: er kommt also als König des Friedens; und er bindet sein Thier an Weinstöcke. Wenn man das Thier, und noch dazu עי, das gewedte, muthige Füllen, an Weinstöcke bindet, so ist das ein Zeichen von einer unendlich gesteigerten Entwicklungspotenz der Natur (die Weinstöcke stämmig wie unsere Bäume) und von übergroßem Wohlstand und Ueberflusse. Ueberfluß in unendlich gesteigertem Segen der Natur, und Friede in der Menschenwelt, das sind ja die beiden Merkzeichen, die überall im Munde der Propheten diese endliche Zeit charakterisiren. So lange das friedliche Thier nicht in seine Würde eingesetzt ist, die Führer der Menschen vielmehr auf kriegerischen Rossen erscheinen, und so lange man die Thiere nicht an Weinstöcke bindet, so lange sind wir noch sehr fern von der zu erwartenden Regenerirung der Natur- und Menschenwelt. (Vgl. über den jüd. König u. משיח Jeschurun VI S. 127 ff.)

Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung dürfte die Stelle, Escharja 9, 9. liefern: גילי מאור בח ציון הריעי בח ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב גילי מאור בח ציון הריעי בח ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב „freue dich sehr und jauchze; denn siehe, dein König kommt dir, er ist ein צדיק und נושע“: er ist kein משיח; משיח kommt nicht, um uns zu helfen, sondern in seinem Beispiel uns zu lehren, wie uns geholfen würde; er ist צדיק, ein gerechter Mensch und deshalb wird ihm geholfen. Er ist kein Gott, der hilft, sondern er ist ein Mensch, dessen Größe darin besteht, daß er in so eminenten Weise „gerecht“ ist, daß ihm um seiner Gerechtigkeit willen Gott hilft, Gott ihm zum Siege verhilft. Er ist ferner עני, erscheint ohne Civilliste, und endlich nicht als Kriegesheld, sondern על חמור, als Bringer des Friedens und des Wohlstandes, das bezeichnet חמור, und speciell wiederholt: „auf einem Füllen, Sohn von Eselinnen“. Es ist dies sehr eigenthümlich. Es scheint: er ist על חמור, aber nicht aus Armuth, sondern der חמור ist אחונו, eine Zucht von Thieren friedlicher Beschäftigung; das Thier, das ihn trägt, ist ein aus seinem Friedensreichthum erzogenes Thier. So auch hier: בני אחונו, עירה. Das letzte schwache Ende (שיליה) stellt sich plögl. männlich dar, und ihm gegenüber erklären sich die Völker banterott. Obgleich er aber so männlich stark geworden, bleibt er doch an sich bescheiden weiblich (עירה und סוּתָהּ), selbst nachdem er männlich

12. glühender an Augen als von Wein, weißer an Zähnen als Milch —

13. Sebulun wird an einer Hafensbucht von Meeren wohnen, wird selbst zu einem Hafen von Schiffen, und sein äußerstes Gebiet wird an Sidon reichen.

14. Ziffachar, ein gelenktes Lastthier, ruht zwischen den Geräthreihen.

12. חֲכָלֵי עֵינַיִם מִיַּיִן וְלִבְרֻשָׁנִים

מִחֲלָב: פ

13. וְכוֹלֵן לְחֹף יַמִּים יִשְׁכֵּן וְהוּא

לְחֹף אֲנִיּוֹת וַיִּרְבְּהוּ עַל-צִידוֹ: פ

14. יִשְׁשַׁכֵּר חֲמֹר גָּרָם רֶבֶץ בֵּין

הַמְשֻׁפְּתִים:

die Welt erobert hat, und seine ganze Männlichkeit besteht darin, daß er friedliche Reichthümer sammelt (בני אחינו). In einem Gemälde, das mit so wenigen Pinselstrichen ein Bild von der bedeutsamsten Dimension hinhaucht, ist man berechtigt, die leiseste Nuance zu beachten.

Er sieht diesen letzten Sprößling Juda's — sein Kleid ist roth, aber nicht von Menschenblut, Traubenblut hat es gefärbt. סוּרָה von סוּר, wovon מְסוּרָה, Hülle, Ueberwurf.

B. 12. Er sieht dieses sein letztes Geschlecht: sieht die Wiedertekehr des Paradieses auf Erden, die ganze Natur paradiesisch verjüngt, die Menschengröße nicht in Unterjochung und Zerstörung der Menschen, an dem Gewande ihrer Großen kein Tropfen Menschenblut, und er sieht dies Geschlecht — (חֲכָלֵי: nur bei Augen, glühende Glänze) — feurigern Auges als vom Weine, weißer an Zähnen als Milch — Lebensmuth und Luft sprüht ihnen aus den Augen, die Weiße der Zähne zeugt von ihrer Gesundheit —

Dies war etwas von dem אַחֲרֵית הַיָּמִים, von welchem Jakob seinen Söhnen wohl noch ein Mehreres hatte enthüllen mögen, als ihm vergönnt war. —

B. 13. Mit Juda hatte Jakob gefunden, was er suchte: Führer und Träger der ganzen Zukunftsbestimmung des jüdischen Volkes bis in die fernste Zukunft. Jetzt geht er die andern Söhne durch, und zeichnet mit kurzen Worten eines jeden Eigenthümlichkeit für den künftigen Volksverein, bis er in Josef wieder zu einem Ruhepunkt kommt. In Juda war der Wehrstand gefunden, ihm schließt sich in Sebulun der Nährstand an. חוֹף von חָפָה, (wovon חוֹפָה die Umhüllung), die Hafensbucht, wo das Meer von möglichst vielen Seiten schüßend vom Lande umschlossen ist, vielleicht auch weil in einer solchen Bucht die Strömung des Meeres gehemmt ist, und daher die Wogen am Gestade sich reiben, von חָפָה, rabbinisch: reiben. Sebulun wird also an einer Hafensbucht der Meere wohnen, dadurch wird er selbst zu einem Hafen für Schiffe werden, er wird von Handelschiffen aufgesucht werden, die von dort den Produktenreichtum des Landes auffuchen werden, aber Welthandel wird er nicht treiben, sein äußerster Rayon wird sich an Sidon, diese bedeutendste Handelsgröße der alten Welt, lehnen. Er wird ein Handelsstamm, allein in dies commercielle Streben nicht aufgehen. Er läßt sich auffuchen von den Schiffen der Handelswelt und lehnt sich, commercieell sich unterordnend, an Sidon.

14. B. גָּרָם: Knochen, jedoch nicht dasselbe wie עָצָה. עָצָה bedeutet das Feste, Starke, Markige, verwandt mit עָצָה, Ansammlung von Kräften. גָּרָם findet sich in המעלות גָּרָם

15. וַיֵּרָא מִנְּחֻרָה כִּי טוֹב וְאַתָּה 15. Er hat eingesehen, daß Ruße das

(II. Kön. 9, 13.) als Treppenstufe, also als das stetig vorwärts und aufwärts Führende — (davon auch כרם, der terrassenartig angelegte Weinberg) — so auch גרם rabbinisch: vermitteln, veranlassen, herbeiführen. Demgemäß scheint גרם nicht Knochen als Last tragende, sondern Glied und Gelenk als die bewegende, arbeitende Hebelkraft zu bezeichnen. Daß חמור als Bild eine Charakterseite bezeichnet, die vollständig allem Edlen ebenbürtig erscheint, ist aus Jesaias 32, 20. ersichtlich. Dort heißt es: אשריכם וורעי על: Ihr seid die Fortschreitenden (euer ist der Fortschritt), denen jedes Gewässer gleichgilt, daran die Gottesfaat zu säen, die sich hingeben, um Stier gleich sich an's Joch schirren zu lassen und Esel gleich Lasten zu tragen, (wörtlich: die rüstig den Fuß des Ochsen und des Esels strecken, d. h. die den rüstigen Schritt des Ochsen und des Esels schreiten, wie שלח אצבע, שלח יד. So Job 30, 11. רגלי שִׁדְחוּ, sie wollen meine Füße strecken, d. h. mir vorschreiben, wie ich wandeln soll). שור: die Thatkraft, die wirkt; חמור: die Kraft des Tragens. Also גרם חמור eine gelenkte Kraft, die schwere Lasten auf sich nimmt und rüstig weiter fördert. Eine solche Kraft wird Zffachar entfalten, eine Kraft, die arbeitet und trägt, שור und חמור in sich vereinigt. משפחים: der Ort, wo zwei Reihen geordneter Geräthe sind. Wie wir die Häuslichkeit durch Herd bezeichnen, so im Hebräischen durch geordnete Reihen von Geräthen. So wird Ps. 68, 14. durch אִם חֲשַׁבְתֶּם בֵּין שַׁפְחִים! der Gedanke ausgedrückt: O, wenn ihr doch nur immer im Gegensatz zu den „Heeres-Königen“ euch mit der Lebensaufgabe der בית, der im Hause zu erfüllenden Pflichten begnügen möchtet! Also: Zffachar ist ein starker und rüstiger Arbeiter, der am heimischen Herde der Ruhe genießt; im Bilde: ein Lastthier dessen Gelenken man es ansieht, daß es tüchtig arbeiten kann und gearbeitet hat, und nun innerhalb des Wohlstandes des häuslichen Kreises, den es mit seiner Arbeitskraft selbst geschaffen hat, ausruht.

B. 15. In Zffachar ist jene Richtung gezeichnet, die gerne arbeitet, aber nur in solcher Weise und in jenem Sinne, wie sie im ächten jüdischen Volke Werth hat. Während in Juda der Herrscher- und in Sebulun der Handelsstamm dasteht, erscheint in Zffachar der eigentliche Kern des jüdischen Volkes, der jüdische Landmann. Er arbeitet nicht, um unablässig zu arbeiten und zu gewinnen; der jüdische Mann aus dem Volke geht nicht auf in die Last der Arbeit, er arbeitet, um sich מנוחה, um sich Ruße zu gewinnen. Er läßt mit seinen Produkten Sebulun Millionen verdienen, bleibt lieber selbst zu Hause und sieht, daß die so gewonnene, die selbstständig erarbeitete Ruße das höchste Gut ist, das der Mensch mit seiner Arbeit erarbeiten soll; denn in der Ruße richtet der Mensch sich auf, hat der Mensch sich selber gewonnen. Darum neigt er seine Schulter zu tragen, läßt Juda den Herrscherstab, Sebulun die Kaufmannsflagge, ihn reizt nicht Kriegerruhm, nicht Handelsgewinn, er kennt andere Eroberungen und andere Schätze, die nur in Ruße errungen und gepflegt werden können. Gerade dieser Stamm wurde dadurch Pfleger der geistigen Schätze der Nation. Als nach Saul's Falle alle Stämme sich um David sammelten, da kamen von Allen Tausende und Hundert-

Gute sei, und daß dafür der Boden entsprechend; darum hat er seine Schulter zum Tragen geneigt und sich zum Tribut des Ackerbauers hingegeben.

16. Dan wird seines Volkes Recht vertreten, wie nur Einer der Stämme Jisrael's.

הָאָרֶץ כִּי נָעָמָה וַיֵּט שִׁכְמוֹ לְסִבְלָה
וַיְהִי לְמַס־עֶבֶד: ם
16. הֵן יָרִין עִמּוֹ כְּאַחֵר שְׁבִטֵי
יִשְׂרָאֵל:

tausende. Issachar schickte nur Zweihundert, die ראשים, die Häupter, — die Andern blieben zu Hause und arbeiteten — aber diese waren ירעי בינה mit, sie brachten בינה mit, eigentlich: Zwischenlicht, Erkenntniß der Beziehungen der Dinge und Menschen zu einander und der Resultate ihrer etwaigen Aufeinanderwirkung. Diesen Blick hatte sich Issachar in der erarbeiteten Muße gewonnen, und zwar ידוע בינה, concretes Erkennen, feinen sophistischen Scharfsinn, sondern jenes praktische Verständniß der wirklichen Verhältnisse der Personen und Sachen, welches die wahre חכמת החירה gewährt, und zwar לעתים: in gerechter Würdigung eines jeden Zeitmomentes in seiner Besonderheit. Das waren die: ם וכל אחיהם על פיהם „von derer Munde alle ihre Brüder lebten“. Diese Erkenntniß der חורה und deren Uebung in steter praktischer Anwendung auf die concreten Verhältnisse wird nicht gewonnen bei steter Arbeit im Dienste des Geschäftes, wird nur in den Stunden der Muße gewonnen, die man sich mit der Arbeit erarbeitet, wird daher nur von einem Volke gewonnen, das zu diesem Zwecke וירא מנוחה כי טוב, die Muße als den reinen wirklichen Gewinnst der Arbeit betrachtet, um, wie dies die Weisen ausdrücken, לעשות, הורחם קבע ומלאכתם עראי, die Thora-Wissenschaft als das wesentliche Ziel, die Arbeit als das zufällige Mittel zu schätzen. Und als reinstes, sicherstes und entsprechendstes Mittel zu diesem Ziele erschien Issachar הארץ: der Landbau. Mit Begeisterung gab er sich daher den Lasten des Ackerbaues hin: ויהי למס עובר.

Die Bezeichnung eines Idioten durch „עם הארץ“, datirt aus einer spätern Zeit, in welcher längst der ruhige, Muße gewährende Bodenbesitz für den Juden bereits verloren war, in welcher die Wissenschaft und die Geisteskultur sich in den Städten concentrirte, der Jude auf dem „Lande“ sporadisch wohnte und, fern von den Herden der Bildung, unter der Last seiner Arbeit geistig und sehr häufig auch sittlich verkümmerte. In חנך ist הארץ stets die „Volksgemeine“ in edelster Bedeutung.

B. 16. Mit Issachar waren die sechs Söhne Lea's erschöpft, von ihr stammt der ganze Kern des Volkes. Dan ist der erste Sohn der שפחות, den eine der früheren Dienerinnen dem Jakob geboren. Es begreifen sich die Worte, mit denen Jakob ihn einführt. War ja die Heirath aus dem edlen Wunsche seiner Frau hervorgegangen, möglichst viele Söhne zum Bau des Gottesvolkes zu stellen. Dan war der erste Sohn der Dienerin Rachel's, die den Schmerz nicht verwinden konnte, für den Bau des verheißenen Volkes, wie es schien, ganz unfruchtbar zu bleiben. Jakob spricht daher: Dan wird sein Volk vertreten, wie nur Einer aus Jisrael's Stämmen. Er steht durchaus nicht zurück, gehört ebenso zum Wesen, wie die andern (obgleich die Verbindung mit Bilha und Silpa von Jakob gar nicht beabsichtigt, und diese Mütter ursprünglich eine untergeordnete Stellung

17. Werden wird Dan eine Schlange am Heerweg, eine Natter am Pfade, die beißt des Rosses Ferse, und da ist rücklings der Reiter gefallen.

17. יהידן נחש על־דרך שפיפון
על־ארח הנשן עקב־סוס ויפל
רָכְבוֹ אָחֹר:

18. Auf deinen Beistand hoffe ich, Gott!

18. לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה: ׀

19. Gab, manche Freischaar wird wie ein Keil in ihn einfahren, er aber wird wie ein Keil in ihre Ferse fahren.

חמישי. 19. גַּר גָּרֹד יגודנו והוא
יגד עקב: ׀

hatten), ist den andern völlig ebenbürtig und hat ebenso seinerseits seinen eigenthümlichen Beitrag zum Nationalganzen zu spenden. Es folgen nun vier Söhne der שפחות. Während Juda, Sebulun, Issachar wesentliche und dauernde Grundzüge bieten, bringen die Söhne der Dienerinnen Seiten, die nicht gerade dauernde Grundzüge bilden, sich jedoch zu Zeiten nützlich und hilfreich bewährten.

B. 17. Es heißt nicht: 'יהי דן נחש וגו'', wie נפתלי אילה וגו', sondern: 'יהי דן נחש וגו': werden wird Dan eine Schlange am Wege. דרך: die offene große Heerstraße, auf der man offen einander entgegenzieht, im Gegensatz zu ארח, das auch den Privatweg bezeichnet, der von einem Menschen zum andern führt. שפיפון, von שפף, gleichbedeutend mit שוף, von der Stelle schlüpfen (שף מרוכחיה). Dan wird keine furchtgebietende Macht entfalten, sondern die Kraft des Schwachen: die Klugheit, und zwar על־דרך und על־ארח. Wenn Israel von Heeresmacht angegriffen ist, wird er es vertheidigen, allein nicht durch Juda gleiche Löwenmacht, sondern durch Schlaueit. Kann Israel im menschengesellschaftlichen Verkehr — ארח — sich vor fanatischer Feindseligkeit nicht retten, so ist Dan die schlüpfende Natter am Pfade, die dem Rosse in die Ferse beißt, so daß sofort der Reiter rückwärts fällt. Es heißt, wie bemerkt, nicht על־דרך דן — bewahre Gott, daß dies je dauernder Charakterzug eines jüdischen Stammes sei! — יהי דן werden wird Dan u. sich nicht anders zu helfen wissen, als durch Schlangenflugheit, und darum denn auch wahrscheinlich:

B. 18. לישועתך קויתי ר'! Indem Jakob hier Dan genöthigt sieht, zur Klugheit seine Zuflucht zu nehmen, möchte er wohl der Zeit gedenken, wo er selbst einem Laban gegenüber in gleicher Nothwendigkeit sich befunden, und hofft nun zu Gott, daß, so wie es ihm gelungen, in Mitten dieser Klugheits-Prüfung עם אש zu bleiben und seinen geraden rechtlichen Charakter zu bewahren, es so auch seinen Kindern gelingen möge, unter Druck und Kampf, der sie zur Klugheit zu greifen nöthigt, doch nie Schlaueit einen Grundzug ihres Charakters werden zu lassen, eine Hoffnung, die die Galuthgeschichte seiner Kinder glänzend gerechtfertigt.

B. 19. Dan bildet die Gränzhut gegen die Philister im Westen, und die Weisen sehen in Simson den vollendeten Typus des im vorigen Verse geschilberten Kampfes der einzelnen Klugheit einer immensen feindlichen Uebermacht gegenüber. גרד: einschneiden, plötzlich in Etwas einfahren. גרד: ein detachirter Truppentörper, der wie ein Keil plöz-

20. Durch Ascher wird dessen Speise markig, und Königswonnen liefert er.

21. Raftali, ein sehgleicher Bote, erzeugt schön gegliederte Reden.

22. Ein edel hervorragender Sohn war Josef, ein edel hervorragender

20. מְאִשֵּׁר שְׂמֵנָה לְחֶמְוֹ וְהוּא

יֵהֵן מְעַדְנֵי מֶלֶךְ: ם

21. נִפְתָּלִי אֵילָה שְׁלֵחַת הַנְּתָן

אֲמֵר־שָׁפָר: ם

22. בֶּן פָּרְתִי יוֹסֵף בֶּן פָּרְתִי

lich in ein Gebiet einfährt. Gad sitzt ruhig an seiner Gränze, beunruhigt die Nachbarn nicht, allein, wenn angegriffen, schlägt er sie muthig zurück und verfolgt sie über die Gränze, עקב. Er bewahrt somit den frischen, kecken Muth, der, wenn gereizt, voll das Seinige thut. Das Entgegengesetzte von Dan.

B. 20. Gad und Dan's Bedeutung wird in Recht vertretender Bertheidigung nach Außen gezeichnet, Ascher und Raftali haben ihre Eigenthümlichkeit im Innern. Durch Ascher, d. h. Ascher bewirkt es, daß er fette, gesunde, treffliche Speise hat, indem er königliche Delikatessen liefert. Es scheint, daß Ascher's Land mehr geeignet war, Delikatessen als die nothwendigen Lebensmittel zu produciren. Indem aber Ascher Luxusfrüchte producirte und zu Markte brachte, schaffte er sich reichliche und treffliche Nahrung.

B. 21. Wenn man ein Reh als Bote gebrauchen könnte, so erzielte man damit gewiß die schnellste Ausführung. Also: was man Raftali aufträgt, das wird rasch ausgeführt werden. Raftali geht nicht seine eigenen Wege, wirkt nur als Bote der Andern, er ist nicht selbstschöpferisch; was aber Andere zum Wohl der Gesamtheit beschlossen haben, das eignet er sich rasch an und führt es sicher aus. Dabei ist er zugleich גו' ורגו. Es kann dies נותן nicht Attribut zu אילה sein. אילה ist femin. שפר: schön, wovon auch שופר: das natürlich hohle Horn, שפרירו, שפריר, ונטה אח שפרירו (Jirm. 43, 10): Pavillon, ein rundes Gewölbe. Also שפר: nicht sowohl äußere sinnliche Schönheit, als vielmehr: harmonische Gestalt der einzelnen Theile eines Gegenstandes, während פה, verwandt mit פע, פח, strahlen, hauchen, die Schönheit nach dem Hauch und Reiz der Anmuth bezeichnet, den sie auf den Beschauer übt. שפר ist demgemäß: Wölbung, Kreisbogen, die harmonische Bildung, wo sich das Ganze von Einem leitenden Mittelpunkte aus gestaltet. Auch das verwandte ספר, zählen, ist das Zusammenbringen einer Vielheit unter eine Einheit, sowie das ebenfalls verwandte סור in סורר die Kreislinie ausdrückt. Einheit in der Mannigfaltigkeit ist aber der Begriff der Harmonie. Auf Reden angewandt ist also שפר die elegante schöne Gliederung, die schöne Form der Rede. Raftali ist weder für die That noch die Wissenschaft selbstschöpferisch. Allein er weiß die Gedanken Anderer sich sowohl für die That als für die Rede glücklich anzueignen, weiß sie rasch auszuführen und schön darzustellen.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, so ordnen sich Gad und Dan Juda, Ascher Sebulun, Raftali Zissachar ergänzend unter.

B. 22. בן פרת kann nicht heißen: ein blühendes Reis, פרת kann überhaupt hier nicht von פרה sein, wo dann das ם feminalbezeichnung wäre, da בן entschieden mascul.

Sohn schon an der Quelle — Töchter! על־יַעֲיִן בְּנוֹת צַעֲרָה עַל־יֵעִן
auch sie schritt über die Mauer! — שׁוֹר:

23. Als daher ihn mit Bitterkeiten überschütteten und sich zu Haber verschworen, als mit tiefem Haß ihn sich zum Ziele die Herren der Pfeile erkoren,

וַיִּמְרְרוּהוּ וַרְבוּ וַיִּשְׂטְמוּהוּ בַּעֲלֵי חֲצִים:

ist. צערה kann nicht Prädikat von בנות sein; denn jenes ist Singular und dieses Plural. Der Wortlaut des Textes dürfte vielmehr die folgende Auffassung rechtfertigen. Die Wurzel פרה findet sich rabbinisch geradezu als trennen, sondern, z. B. אוכלא ראפרה, und ist verwandt mit פרה, פרט, ברר, ברה, die ja alle eine Trennung und Sonderung bedeuten. Dazu kommt das Wort אפרה, das keineswegs die Abstammung aus Esrajim bezeichnet, so אפרתי רוד בן איש אפרתי (Sam. I. 16, 12.), vielmehr: מוכתר בנימום, פלטיאני, hofsfähig, durch Sitte geabelt, somit überhaupt: vornehm, adlig bedeutet, wie es ריב"ל und ילקות (Sam. I. 1, 77.) erläutern 'ר יהודה ב' נחמ" וס. Es ist dies ganz der Grundbedeutung: Sondern gemäß, „durch Charakter oder Stellung ausgezeichnet, von der gewöhnlichen Welt gesondert“. Vielleicht ist selbst der Titel אפרחמים davon gebildet. פרה wäre somit adjektivische Qualform, und בן פרה wäre: ein edler, für sich stehender, edel hervorragender, durch seine Charaktereigenthümlichkeit edel von seinen Brüdern gesonderter Sohn, בן פרה על־י עין, und zwar nicht erst jetzt als Minister durch seine äußere Stellung geabelt, schon als בן, er war schon ein durch Gesinnungs- und Geistesadel geabelter Mensch, als er noch nicht in der Fremde, als er noch als Sohn an dem „heimischen Quell“ stand. Dieser Quell, an welchem und aus welchem Josef den Adel der Gesinnung sog, war wohl kein anderer, als seine Mutter Rahel, deren Gedächtniß, wie wir oben gesehen, ja Jakob in seinen letzten Tagen besonders erfüllte: aus der Mutter hat er diesen Adel, schon als Kind und Knabe, gewonnen. בנות, „Töchter!“ — oder: Frauen! wie Lea's Wort: אשׁרוני בנות — „auch sie, die der Quell Josef's gewesen, auch sie war über die Mauer geschritten“, oder: „auch sie schritt über die Mauer“, d. h. auch sie war kein gewöhnliches Weib.

שׁוֹר, Mauer, von שׁוֹר: schauen, und zwar Dasjenige schauen, was Andere nicht schauen, geistiges in die Ferne Schauen, daher auch שׁוֹר, das schauende Wort, der begeisterte Gesang, insbesondere das Schauen der unsichtbaren Waltung Gottes in den konkreten Erscheinungen. Daher שׁוֹר: Mauer, die das sieht, was durch sie den Blicken Anderer entzogen ist, die den häuslichen Kreis einschließt und abschließt. Daß dies kein spitzfindiges Spiel ist, beweist der andere Name für Mauer: חומה; חמא ist chald. sehen.

Das Walten der Frauen ist den Blicken entzogen, überschreitet gewöhnlich nicht die Grenzen des heimischen Kreises, — כל כבודא בח מלך פנימה, אשׁחך וגו' בירכתי ביתך — eine ungewöhnliche Frau zieht, ohne daß sie es will, die Blicke der Welt auf sich, oder strebt mit ihrem Geist über den beschränkten Kreis der gewöhnlichen Häuslichkeit hinüber.

8. 23. 24. וימררוהו, wie וימררו את חייהם (2. B. M. 1, 14.). רבו eine grammatisch schwierige Form. Eine Ableitung von רבה in der Bedeutung von Bogenschützen

24. ותשב באיחון קשתו ויפא ורעי. 24. da blieb doch in unerschütterlicher Ruhe sein Bogen, selbst als schon

ist der Form nach nicht zulässig, und ja auch die Bedeutung Schütze in רכה קשת keineswegs begründet, da קשת selbst Schütze heißt, und רכה קשת vielmehr ein Heranbilden von Schützen bedeuten dürfte. Von רכב, vermehren, wäre es eine Imperativform, die hier ganz ungehörig wäre, und passt auch der Begriff Vermehren nicht in den Zusammenhang. Nach Raschi wäre es als Pluralform von רוב, streiten, aufzufassen, wie רומ von רום, und hieße es dann, da רוב, streiten, intransitiv ist: sie haben sich selbst in den Hader hineingelegt. Es war ihnen von Außen keine gerechte Veranlassung gegeben, sie haben sich vielmehr selbst durch irrige Voraussetzungen über Josef's Absichten und Pläne in eine solche Feindseligkeit gegen ihn hineingebracht. שטם, verwandt mit סתם, zustopfen, sperren, daher שטם: einen heimlichen Groll, einen tiefversteckten Haß hegen, wie נטר: bewahren und Groll nachtragen. Es ist jedoch von נטר — und daher auch von שטם — nicht das erlittene Unrecht das Object, sondern die beleidigende Person, לא חטור את בני עמך. Ist ja auch מטרה, von נטר, das Ziel, das Augenmerk, der ferne Zielpunkt, nach dem man seine Pfeile schießt. לא חטור את heißt daher, du sollst nicht im Stillen auf deinen Nächsten zielen, ihn nicht still im Herzen mit herumtragen, um ihn gelegentlich mit dem Pfeil der Rache zu treffen. שטם ist der noch verstecktere Haß. בעלי חצים wird gewöhnlich für Umschreibung von Schützen genommen, und werden die Brüder also genannt, weil sie ihn mit den Pfeilen ihres Verrathes getroffen hatten. Wir möchten es anders verstehen. Zu diesen Pfeilen bekommen wir sofort einen Bogen: ותשב באיחון קשתו — und der befindet sich in Josef's Hand. Wir finden auch sonst nirgends בעל also mit einer Waffe verbunden, etwa בעל חרב u. s. w., daß es den mit der Waffe Gerüsteten bedeuten würde. Vielmehr wären בעלי חצים diejenigen, die die Pfeile haben, zu welchen der Bogen sich in der Hand Josef's befindet. Josef hat den Bogen, und aus ihren Händen selbst hätte er die Pfeile erhalten, die er, wenn er es gewollt, auf sie losgedrückt hätte. —

Allein: ותשב באיחון קשתו. ויחי: dasjenige, was sich aus alter Zeit als kräftig bewährt hat, worauf die Gegenwart ruht. Verwandt mit ארן, Säulenfuß, der Träger, worauf etwas ruht. Daher auch ארון, die Eselin, das Thier, das vorzüglich zum Reiten gebraucht wurde, Tragethier, Reitthier, während חומר, von חומר, die Last, mehr als Lastthier diente. Also: da blieb doch in seiner alten festen Ruhe, unerschütterlich, sein Bogen, er nahm nicht den Bogen von der Schulter, sie mit den von ihnen selbst gereichten Pfeilen zu verderben, selbst nicht in der Zeit, wo schon

פון: פון ומכרכר (Sam. II. 6, 16.) eine außerordentliche Kraftäußerung, andererseits: פו, עטרה פו, כלי פו, sehr werthvolles Gold; die Verwandtschaft dieser Bedeutungen ist dunkel.

זרוע יד: der Arm der Hand (זרע, זרע, streuen, werfen), das Organ, durch welches die Hand kräftig in Bewegung gesetzt wird, in welchem eigentlich die Stärke der Hand beruht; also: selbst nicht als schon die Arme seiner Hand die höchste Kraft zu äußern im Stande, oder: schon fürstlich geschmückt waren, durch die allmächtige Gottesfügung u. Also:

gülden geschmückt waren die Arme seiner Hände: von den Händen der Schwungkraft Jaakob's, die von dort ab weidet den Stein Jisrael's.

25. Es war dies von dem Gotte deines Vaters, der dir ferner beistehen wird; du bleibst bei dem Allgenügenden, der dich weiter segnen wird, mit Segnungen des Himmels von Oben, mit Segnungen der Fluth, die tief unten ruht; mit Segnungen der Brüste und des Mutter Schooßes.

26. Es sind dies Segnungen deines Vaters, die selbst nur auf Grund der Seg-

ידו מִיְדֵי אָבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֵעָה
אָבִן יִשְׂרָאֵל:

25. מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעֲזֹרְךָ וְאֵת שְׂדֵי
וְיִבְרַכְךָ בְּרִכַּת שָׁמַיִם מֵעַל בְּרִכַּת
הַחַיִּים רִבְצָת תַּחַת בְּרִכַּת שָׁרִים
וְרַחֵם:

26. בְּרִכַּת אָבִיךָ גְּבֹרֵי עַל-בְּרִכַּת

Es hatten ihm das Bitterste bereitet, hatten sich gewaltsam in Feindseligkeit hineingelegt, hatten sich ihn versteckt zum Ziele ihres Verderben brütenden Hasses gesetzt, die Eigner der Pfeile, die ihm für seinen Bogen da lagen — sie hatten ihn selbst um ihn zu verderben nach Mizrajim verkauft, und dies von ihnen selbst bereitetes Verhältniß hatte ihn zum Herrn ihres Geschickes gemacht und sie völlig in seine Hand gegeben — Er aber nahm nicht den Bogen von der Schulter, die Brüder mit ihren eigenen Pfeilen zu verderben, selbst nicht als er bereits durch Gottes Hand zu so fürstlicher Macht gelangt war — das ist sein Abel, der Gesinnungsabel, durch Geburt und mütterlichen Einfluß ihm eigen, der ihn zum עַל עַץ gemacht, ihn von Geburt an so hoch über Alle und Alles hinaushob.

Die göttliche Allmacht, die Josef's Geschick so wundervoll gestaltet, nennt Jakob אביר יעקב. Er erkennt in Josef's Geschick die Wiederholung seines eigenen. Wie Jakob aus väterlichem Hause arm hinauswanderte und durch אביר יעקב zu dem reich gesegneten Familienleben gelangte, ganz so, und in noch erhöhtem Maße erging's Josef. „Dieselbe Schwungkraft, die mich aus der Armuth auf der Haide zum gesegneten Familienvater gemacht, hat dich aus der Sklaverei, in die dich die eigenen Brüder verkauft, zur fürstlichen Macht erhoben“, es ist dies derselbe Gott, „der von damals — von Bethel an — weidet, d. i. überwacht und weiterführt, den Stein, den Jakob in jener Nacht aufgestellt“. Von damals an waltet er und segnet das Unscheinbare, segnet nicht das Große, sondern das Kleine, zeigt seine Größe nicht an dem Verfolger, sondern an dem Verfolgten. —

B. 25. Nicht רחם ושרים, wie man der natürlichen Zeitfolge nach hätte erwarten sollen, sondern ברכה שרים ורחם: dir wird nie ein Kind geboren werden, dem nicht bereits bei der Geburt die Mutter mit der Kraft gesegnet ist, es zu nähren.

B. 26. ברכה אביך גברו וגו'. Die gewöhnliche Auffassung: die Segnungen deines Vaters übertreffen die Segnungen meiner Eltern, ist sprachlich nicht begründet, und dem Sinne nach, als ein ungeheures Selbstgefühl ausdrückend, widerstrebend. — גבר על braucht durchaus nicht: Etwas an Kraft übertreffen zu heißen, z. B. גבר עלינו חסדו (Ps. 117, 2.), wo

nungen meiner Erzeuger zu der Höhe gelangt, bis zu dem Ziele hinan, wohin die Hügel der Zeiten streben; sie werden Josef's Haupt zu Theil, zu Theil dem Scheitel des Enthaltfamsten unter seinen Brüdern.

הַזֵּרִי עַד-תְּפֹאֶת נִבְעַת עוֹלָם תְּהִינָּה
לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקֶדֶד נְיִיר אֶחָיו: פ
ש. 27. בְּנִימָן וְיִטְרֵף בְּבִקְר

27. Benjamin wird den Wolf zerreißen, am Morgen schon zehrt er ein

ly den Boden, den Ort bezeichnet, auf welchem die Liebe sich hoch emporhebt, wo sie sich stark zeigt. Ebenso: וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם עַל הָאָרֶץ. (1. B. M. 7, 24.). Die Wasser stiegen auf der Erde, nicht: über die Erde. Ebenso hier: die Segnungen, die dein Vater jetzt zu erteilen hat, sind auch nur auf den Segnungen gewachsen, die meine Erzeuger mir erteilt haben. Diese sind der Grund und Boden, auf welchem sich nun meine Segnungen emporheben können. Lasset den Segen, den Eltern bei ihrem Scheiden über Kinder aussprechen, euch nicht gleichgiltig sein; daß ich euch jetzt im hohen Greisenalter segnen kann, dies wurzelt in der Reinheit der Eltern, in dem Augenblick, wo der Greis ihnen einst sein Dasein verdankte: nicht אֲבֹתַי, sondern הוֹרֵי. —

נִבְעוֹת עוֹלָם: nicht konkrete Hügel, sondern wie in Habakuk (3, 6.): שָׂרוּ גִבְעוֹת עוֹלָם, wo „wenn niedersinken die Hügel der Zeiten“ das Niedersinken derjenigen Größen bedeutet, die sich in der Zeit als Träger der Verhältnisse emporheben. נִבְעוֹת עוֹלָם ist somit das letzte Ziel, wohin alle Größen der Zeiten streben. Und in der That hatte ja Jakob in den ihn umstehenden Kindern nicht bloß die Anfänge der Entwicklung seines Volkes, sondern eben damit die Anfänge der allerlepten Vollendung der Entwicklung des gesammten Menschengeschlechtes um sich — וְלוֹ יִקְרָה עַמִּים — also: bis zu den allerlepten Zielen, wohin sich überhaupt die ganze Entwicklung der Menschheit bewegt. —

נְיִיר אֶחָיו, nicht wahrscheinlich der „Gekrönte“ seiner Brüder. Denn נִיר heißt sonst nie der gekrönte, social geadelte Mensch, sondern stets der sittlich Geadelte. Denn daß נִיר ein paar Mal Krone heißt, ist auch nur von dem Grundbegriff נִיר, absondern, abgränzen, insofern נִיר, die Krone, ein den Gekrönten symbolisch von Andern abgränzendes, absonderndes Zeichen ist, wie יָר, der Reif, von וֹר. רִגְוֹר: sich von allem Ungeweihten fern halten. נְיִיר: der die Selbstbeherrschung übt, sich von allem Unedlen fern zu halten, ein Charakter, den ja Josef in seiner ganzen Geschichte so glorreich bewährt hat.

Juda und Josef sind augenscheinlich die beiden Centra, auf welchen Jakob's in die Zukunft schauender Blick ruhen bleibt, und zwar bis יִקְרָה עַמִּים, bis נִבְעוֹת עוֹלָם, bis in die allerfernste Zukunft. Und in der That sehen wir auch Josef stets Juda zur Seite. בֵּית יוֹסֵף und בֵּית יְהוּדָה umfaßt im Munde der Propheten die ganze Nation. Und selbst für jene ferne Zukunft feiert die Ueberlieferung einen Sprößling aus dem Hause Josef's, dem Sprößling aus dem Hause Juda's als Vorgänger und Genossen zur Seite: מִשִּׁיחַ בֶּן דָּוִד und מִשִּׁיחַ בֶּן יוֹסֵף. Das Verhältniß ist nicht klar, weil nicht offenbart. Aber grundlos ist es gewiß nicht, wenn hier Jakob hervorhebt, daß die Hoffnungen und Segnungen jener fernen Zukunft wie auf Juda's Haupt, so auch auf Josef's Scheitel ruhen.

B. 27. Es hätte etwas Herbes, wenn er hier den jüngsten Sohn, mit dem er scheidet, nur als einen reißenden Wolf zu schildern gewußt. Es heißt ja aber auch nicht: וְאֵב

Stüd, aber am Abend wird er ihn als Beute vertheilen.

28. Alle diese sind Stämme Jisrael's, zwölf, und dies ist's, was ihr Vater über sie ausgesprochen, da er sie segnete; Jeden, nach dem, was seinem besondern Segen gemäß war, hat er sie gesegnet.

יֹאכֵל עֵד וְלַעֲרֵב יִחַלֵּק שְׁלָל:
 28. כָּל-אֵלֶּה שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנַיִם
 עָשָׂר וְחָמֵשׁ אֲשֶׁר-דִּבֶּר לָהֶם אָבִיהֶם
 וַיְבָרֶךְ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר בְּבִרְכָתוֹ
 בִּרְךְ אֹתָם:

sondern: זאב יטרף, und kann daher זאב sehr wohl Objekt sein. Wenn Jakob aber hier zuletzt an einen Wolf denkt, so ist es ja der letzte Blick, den er auf seine „Heerde“ wirft. Er hat ja zwanzig Jahre lang den konkreten Wolf für seine konkrete Heerde zu fürchten gehabt — und sieht nun jetzt seine Kinder, hat sie gesegnet, hat sie in ihrer Eigenthümlichkeit für den ganzen Lauf der Zeiten erkannt und gezeichnet, und sein letzter Blick hat so eben auf dem Ende der Zeiten, auf der Ueberwindung der letzten Weltmacht, מלכות רביעית, geruht; er sieht das Galuth und die Galuthmacht, gegen welche seine Kinder den Kampf zu bestehen haben werden, und spricht: der Allerkleinste, der Allerjüngste, der wird es sein, der den „Wolf“ (das ewige Amalek) von der Jakob's-Heerde scheucht; schon am frühen Morgen, am Anfange der Nationalgeschichte, wird er dem Wolf schon „ein Lächtiges versetzen“, am Abend der Zeiten aber wird er ihn vollständig vernichten. Ist es ja Ueberlieferung, מסורת אגדה, daß der Erzfeind, Amalek, nicht durch Juda, sondern durch die schwächste Macht der Söhne Rahel's überwunden werden wird. אִם לֹא יִסְחָבוּם צְעִירֵי הַצֹּאן (Sirm. 49, 20.) „die Jüngsten der Heerde“ werden sie als Beute dahin schleifen. — ער von ערר, verm. mit חרת, zerbrechen, ein abgerissenes Stück.

28. Alle diese sind Stämme Jisrael's; es sind zwölf, nicht mehr, nicht weniger; nicht dreizehn, daß etwa Josef für zwei gezählt werde, auch nicht elf, daß etwa Reuben ausfiele; und sie sind alle: שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל, gehören Alle zum Ganzen, sind Alle „Grundstücke“ Jisrael's, zwölf Pfeiler, die Gott in den Schooß der Zeiten eingegraben hat, auf welchen sich das Gebäude der Nation entwickeln soll. Und dieses — ist nicht der Segen, den Jakob seinen Söhnen ertheilt hat, denn es ist ja zum Theil nur Charakterschilderung — sondern dies ist, was ihr Vater über sie ausgesprochen hatte, d. i. wie er Jeden in seiner Eigenthümlichkeit gezeichnet hatte, als er sie segnete. Jeden aber, „nach dem seiner Eigenthümlichkeit entsprechenden Segen“, hat er darauf sie gesegnet. Nachdem er eines Jeden Eigenthümlichkeit ausgesprochen hatte, segnete er einen Jeden demgemäß, segnete einen Jeden, daß Jeder in seiner Eigenthümlichkeit, mit derselben und durch sie, zum Segen gelange. Selbst die hier schon bei ihrer Zeichnung Gesegneten, und diese vielleicht am allermeisten, bedurften noch des besondern Segens, damit die ihnen gewordene, äußerlich gesegnete Stellung, ihnen auch wirklich zum Segen gereiche. Denn wider seinen Willen und ohne sein Zuthun kann Gott keinen Menschen glücklich machen; und so auch umgekehrt umwandelt der wahrhafte Jude sich selbst die thränenreichste Lage zu einem Quell des reichsten Segens. עוכרי בעמק הכנא מעין שיחורו — „Nicht“, lautet ein Wort der Weisen, „weil er Löwenmacht dem Juda, Wolfskühnheit dem Benjamin, Rehe's Raschheit dem Naftali zc.

Füße in das Bette, verschieb und wurde zu seinen Völkern hingegenommen.

Kap. 50. V. 1. Da warf sich Josef auf das Angesicht seines Vaters und weinte über ihm und küßte ihn.

2. Josef befahl seinen Dienern, den Ärzten, seinen Vater einzubalsamiren, und die Ärzte balsamirten Sissrael ein.

וַיִּנְחֵם רַגְלָיו אֶל-הַמִּטָּה וַיִּגְוַע וַיִּנְחֵם אֶל-עַמּוּיוֹ:

נ 1. וַיִּפֹּל יוֹסֵף עַל-פְּנֵי אָבִיו וַיִּבְכֶּה עָלָיו וַיִּשְׁק-לוֹ:

2. וַיִּצַו יוֹסֵף אֶת-עַבְדָּיו אֶת-הַרְפָּאִים לְחַנֵּט אֶת-אָבִיו וַיַּחְנְטוּ הַרְפָּאִים אֶת-יִשְׂרָאֵל:

Kap. 50. V. 1. Eigentlich: er fiel; es drückt die heftige Gemüthsbewegung aus, wo man mehr willenlos fällt. Er fiel auf das Angesicht seines Vaters und weinte sich satt, und als er sich satt geweint hatte, gab er ihm den Kuß des Abschiedes.

V. 2. חנט, es ist dunkel weshalb חנט einbalsamiren heißt. Man könnte glauben, es sei mit ענר, einwickeln, verwandt, weil Mumien ganz mit Binden umwunden sind. Es ist jedoch wahrscheinlich dies Umwinden nicht das Wesen der Procedur. חנט bezeichnet sonst ein gewisses Entwicklungsstadium der Fruchtbäume: חנטה פגיה (Hosel. 2, 13.) Im Talmud bedeutet חניטה jenen Moment, wo die Früchte bereits das Stadium erreicht haben, in welchem sie insofern חנט-pflichtig werden, daß אכילת קבע von ihnen אסור ist. חנטה ist identisch mit עונת המעשרות. Es wird dieser Moment im Jeruschalmi dahin erläutert: wenn die Frucht so reif ist, daß sie oder ihr Kern, eingesäet, wachsen würde, wo sich also bereits die wesentlichsten Stoffe in wesentlichster Beschaffenheit in ihr gesammelt, sie also bereits mit den aromatischen Stoffen, die der Frucht den Wohlgeschmack verleihen, durchdrungen ist. Nun ist ja Einbalsamiren nichts als ein Ausfüllen und Durchdringen des von seinen Weichtheilen entleerten Körpers mit aromatischen Stoffen, und dürften vielleicht in dieser Weise die Bedeutungen zusammenhängen.

Einen eigenthümlichen Gegensatz bildet die in dem Einbalsamiren sich aussprechende Anschauung zu der jüdischen. Solche Gegensätze, wo sie sich finden, sind vor Allem derjenigen Richtung gegenüber zu betonen, die, die Göttlichkeit der Thora leugnend, das ganze „Mosessthum“ aus dem in der Schule ägyptischer Priesterweisheit gereiften „Genius des Moses“ erwachsen lassen möchten. Welch' ein diametraler Gegensatz tritt hier zu Tage! Dem Ägypter wurde der Körper einbalsamirt, damit er in seiner Individualität bliebe. Die Seele aber blieb nicht in ihrer persönlichen Individualität, sondern wanderte von Leib zu Leib — selbst Thierleiber hindurch — in mannigfachster Metamorphose. Dem Juden bleibt die Seele, der Körper wandert; er hat, sobald die Seele in den Kreis der Thierigen heimgangen, mit dem Individuum nichts mehr zu thun. Vielmehr ist es מצוה, ihn sofort in möglichst nahe Berührung mit der auflösenden Erde zu bringen. Er wird wieder Erde und mag dann alle möglichen Wandlungen irdischer Körper durchmachen. Der Ägypter glaubt an eine Seelenwanderung und sucht den Körper vor möglicher Wandelung zu schützen. Der Jude glaubt an eine ewige persönliche Existenz der Seele und giebt den Körper der irdischen Wandelung hin. Möglich hat darum gerade

3. Es wurden ihm vierzig Tage voll, denn also war die volle Zeit der Einzubalsamirenden. Die Egypter beweinten ihn siebenzig Tage.

4. Die Tage seines Beweinens waren vorüber, da sprach Josef zu dem Hause Pharaos also: Wenn ich denn Gunst in euren Augen gefunden habe, so sprecht doch zu, Pharaos Ohren also:

3. וַיִּמְלֵאוּ לוֹ אַרְבָּעִים יוֹם כִּי בָן
יִמְלֵאוּ יָמֵי הַחַנְטִים וַיִּבְכוּ אֹתוֹ
מִצְרַיִם שִׁבְעִים יוֹם:

4. וַיַּעֲבְרוּ יָמֵי בְּכִיתוֹ וַיְדַבֵּר יוֹסֵף
אֶל-בֵּית פַּרְעֹה לֵאמֹר אִם-נָא
מָצְאתִי חֵן בְּעֵינֵיכֶם דְּבַרְדֵּנָא בְּאָזְנֵי
פַּרְעֹה לֵאמֹר:

Jakob in Mizrajim es so bedeutsam hervorgehoben: אֲנִי נֹאסֵף אֶל עַמִּי קָבְרוּ אִתִּי וְגו', wie oben bemerkt. Vielleicht hat eben der Mangel des Glaubens an eine bleibende Individualität der Seele in Egypten, sowohl das Einbalsamiren der Leichen, als auch die colossalen Bauten der für Todtenwohnungen bestimmten Pyramiden erzeugt. Da man die Seelen wandelnd glaubte, wollte man wenigstens die Leiber festhalten. Jüdisch war also das Einbalsamiren nicht, und Josef mag selbst hier nur der ägyptischen Sitte Rechnung getragen haben, die eine Unterlassung als Mangel an Pietät ausgelegt haben würde. Vielleicht hatte Jakob auch deshalb Josef schwören lassen ihn nicht in Egypten zu begraben, damit man nicht, wie die Weisen bemerken, eine רֵעַ aus seinem Leibe mache; denn im Grunde war ja das ägyptische Aufbewahren der Mumien nichts Anderes. Die Aerzte balsamirten „Jisrael“: „standesgemäß!“ Einem ächtjüdischen Begräbniß kann man gottlob nicht ansehen, ob ein Reicher oder Armer zur Erde bestattet wird, wohl aber ob er טוב בשם טוב, oder schon בחיי קריו מת gewesen.

B. 3. Im jüdischen Kreise beginnt die Trauer erst nach סתימת הגולל, nachdem die vorliegende Gottespflicht an der Leiche vollzogen ist. Allein da, wo das Begräbniß eigentlich gar nichts zu bedeuten hat, da für einbalsamirte Leichen es völlig gleichgilt, ob sie über der Erde oder in der Erde verharren, mochte auch schon die Trauer vor dem Begräbniß beginnen. Bemerken aber dürfen wir, daß Jakob von dem ägyptischen Volke beweint wurde.

B. 4. f. Es ist eigenthümlich, daß Josef bei seiner mächtigen Stellung, die ihn dem Pharaos so nahe sein ließ, in so indirekter Weise die Bewilligung seines Gesuches anstrebte. Es scheint, Josef müsse der Bewilligung seines Gesuches nicht so sicher gewesen sein, und habe deshalb diese indirekte Weise vorgezogen. Ein durch einen Dritten gegebener und erhaltener Abschlag läßt sich beiderseits leichter ignoriren. Es mochte dies mit der vorhandenen Antipathie gegen Ausländer zusammenhängen, der es wohl sehr unliebsam gewesen sein mag, einen Ausländer an der Spitze des Staates zu wissen, und noch dazu aus Kanaan! Josef's Herkunft musste durch dieses Begräbniß des Vaters in Kanaan wieder sehr frisch in's Bewusstsein treten.

„אם נא מצאתי“, „וידבר“, eine Zusammenstellung, die den vollendeten Staatsmann in dem Verkehr mit Pharaos Hofleuten bezeichnet. וידבר drückt die Entschiedenheit des

5. Mein Vater hat mich also beschworen: siehe ich sterbe, in mein Grab, das ich mir im Lande Kanaan bereitet, dorthin begrabe mich. Und nun möge ich doch hinaufziehen, meinen Vater begraben und wiederkehren.

6. Pharao sagte darauf: Ziehe hinauf und begrabe deinen Vater, wie er dich hat schwören lassen.

7. Josef zog nun hinauf seinen Vater zu begraben, mit ihm zogen alle Diener Pharao's hinauf, die Ältesten seines Hauses und alle Ältesten des Landes Mizrajim,

8. das ganze Haus Josef's, seine Brüder und das Haus seines Vaters; nur ihre Kinder, ihre Schaafe und ihre Kinder ließen sie im Lande Goshen.

9. Auch Wagen und Ketter zogen mit ihm hinauf; es war das Lager sehr bedeutend.

10. Sie kamen zur Dorutenne dießseits des Jardens und hielten dort eine sehr große und bedeutende Todtenklage; er veranstaltete dort seinem Vater eine sieben tägige Trauer.

5. אָבִי הַשְּׁבִיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי
מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר בָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ
כְּנָעַן שָׁמָּה תִקְבְּרֵנִי וְעָתָּה אֵעָלֶה
נָא וְאִקְבְּרָה אֶת־אָבִי וְאֶשׁוּבָה:

6. וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה עֲלֶה וְקַבֵּר אֶת־
אָבִיךָ בְּאֶרֶץ הַשְּׁבִיעָה:

7. וַיַּעַל יוֹסֵף לְקַבֵּר אֶת־אָבִיו
וַיַּעֲלוּ אִתּוֹ כָּל־עַבְדֵי פַרְעֹה וְקִנְי
בֵּיתוֹ וְכָל וְקִנְי אֶרֶץ מִצְרָיִם:

8. וְכָל בֵּית יוֹסֵף וְאֶחָיו וּבְנֵי
אָבִיו רַק טָפָם וְצֹאנָם וּבְקָרָם עֲזָבוּ
בְּאֶרֶץ גּוֹשֵׁן:

9. וַיַּעַל עִמּוֹ גַם־רֶכֶב גַּם־פָּרָשִׁים
וַיְהִי הַמַּחֲנֶה כָּבֵד מְאֹד:

10. וַיָּבֹאוּ עַד־נֶגֶן הָאָמָר אֲשֶׁר
בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ־שָׁם מִסְפָּד
גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אָבֵל
שִׁבְעַת יָמִים:

Tones, ' וְנָ וְנָ וְנָ die Höflichkeit der Form aus. Die Form der Rede, in der ein hoher Staatsmann spricht, ist außerordentlich höflich, in dem Tone liegt das ganze Bewusstsein seiner Stellung. Ähnlich bei Abraham in seiner Bitte an die Söhne Chet's. Gemessen im Tone, höflich in der Form. Er wusste, daß sie es ihm nicht abschlagen werden, im Gegentheil sehr erfreut sein dürften, einem so mächtigen Staatsmann einen Gefallen thun zu können.

§. 7. וְנָ וְנָ וְנָ sind die höchsten Chargen am Hofe. וְנָ וְנָ וְנָ die höchsten Chargen in der Regierung.

§. 10. מִסְפָּד dürfte verwandt sein mit וְנָ: ein zugemessenes Theil, וְנָ bei Ruth: ebenfalls zumessen, zutheilen, ebenso וְנָ, וְנָ, וְנָ, וְנָ, Grundbedeutung: Jemandem etwas ihm Gehührendes zutheilen, oder Etwas in die gebührende Stelle setzen. Demgemäß וְנָ: Jemandem nun, nachdem er von uns geschieden, diejenige Stellung in unserer Erinnerung geben, die ihm gebührt. Vor dem וְנָ kann Niemand von einem

11. Der kanaanitische Bewohner des Landes sah die Trauer in der Dornen-
tenne und sie sprachen: Das ist eine
bedeutende Trauer für Mizrajim! Dar-
um nannte er sie: Mizrajim in Trauer;
sie ist jenseits des Jordans.

12. Sodann erfüllten an ihm seine
Söhne also wie er ihnen befohlen.

13. Es trugen ihn seine Söhne in's
Land Kanaan und begruben ihn in
der Höhle des Felses der Machpela,
welches Feld Abraham zum Grabbesitz
von dem Chitter Efron vor Mamre
gekauft hatte.

14. Josef und seine Brüder und
Alle, die mit hinaufgezogen waren sei-
nen Vater zu begraben, kehrten nach
Mizrajim zurück, nachdem er seinen
Vater begraben hatte.

15. Die Brüder Josef's sahen, daß
ihr Vater gestorben war und sagten:
wenn Josef doch einen stillen Groll gegen

11. וַיֵּרָא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי
אֶת-הָאֵבֶל בְּגוֹן הָאֵטָר וַיֹּאמְרוּ
אֵבֶל-כָּבֵד זֶה לְמִצְרַיִם עַל-כֵּן קָרָא
שְׁמָהּ אֵבֶל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר
הַיַּרְדֵּן:

12. וַיַּעֲשׂוּ בָנָיו לְוֹ כֵּן כַּאֲשֶׁר
צִוּם:

13. וַיִּשְׂאוּ אֹתוֹ בָנָיו אֶרְצָה כְּנָעַן
וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּמַעְרַת שְׂרָה הַמְּכַפְּלָה
אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם אֶת-הַשְּׂדֵה
לְאַחֲזַת-קֶבֶר מֵאֵת עֶפְרָן הַחִתִּי עַל-
פְּנֵי מִמְרָא:

14. וַיָּשָׁב יוֹסֵף מִצְרַיִמָּה הוּיָא
וְאָחָיו וְכָל-הָעֹלִים אִתּוֹ לְקַבֵּר אֶת-
אָבִיו אַחֲרֵי קֶבְרוֹ אֶת-אָבִיו:

15. וַיֵּרְאוּ אַחֲרֵי-יוֹסֵף כִּרְמַת אֲבִיהֶם
וַיֹּאמְרוּ לְוֹ יִשְׁטַמְנוּ יוֹסֵף וְהָיָה

Menschen sagen, welche Stellung er in der Erinnerung werde einzunehmen haben, er kann sich auch in allerletzter Zeit zum Guten oder Bösen ändern; nur im הדספר kann er „die bleibende Einreihung in das Register der Menschen“ bekommen.

B. 11. Also ein Gränzort des kanaanitischen Landes verewigte mit seinem Namen die Anerkennung, die ein jüdischer Stammvater in der Fremde gefunden hatte.

B. 12. So weit gingen die Egypter mit, sie gingen nicht mit hinüber in das Land Kanaan. Daher, und auch wohl um das Land der Philister zu umgehen, der Umweg bis zum Jordan. Von dort nahmen die Kinder allein die Leiche und bestatteten sie nach des Waters Anordnung. Die ganze Begleitung wartete jenseits des Jordans, an der Gränze, bis nach vollendetem Begräbniß und begleitete dann Josef und die Brüder wieder nach Hause.

B. 15. So lange Kinder um einen Vater, eine Mutter, leben, so lange finden sie in den Eltern den Halt der Einigung. Selbst unter den besten Kindern können kleine Differenzen sein; so lange aber die Eltern leben, schwindet aus Liebe und Anhänglichkeit zu den Eltern jeder Miston. Nach dem Tode lockert sich das Band, sie treffen sich nicht mehr so oft, werden sich fremder, wenn Vater und Mutter nicht mehr den Mittelpunkt

uns in sich bergen sollte! Er könnte jetzt uns all das Böse zurückgeben, das wir an ihm vollbracht.

16. Sie gaben daher den Auftrag, Josef zu sagen: Dein Vater hat vor seinem Tode also beauftragt:

17. Also saget Josef: O doch, verzeihe doch das Verbrechen deiner Brüder und ihr Vergehen, daß sie Böses an dir vollbracht haben. Und nun, gewähre doch Verzeihung dem Verbrechen der Diener des Gottes deines Vaters! Josef weinte als man also zu ihm sprach.

יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל-הַרָעָה אֲשֶׁר
נַמְלָנוּ אֵתוֹ:

16. וַיִּצְוּ אֶל-יוֹסֵף לֵאמֹר אֲבִיךָ
צִוָּה לְפָנָי מוֹתוֹ לֵאמֹר:

17. כֹּה-תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אֲנָּה שָׂא
זֶה פֶשַׁע אֲחֵיךָ וְחַטָּאתָם כִּי-רָעוּהָ
נַמְלִיךְ וְעַתָּה שָׂא זֶה לְפָנֶיךָ עֲבָדֶי
אֲדֹתָי אֲבִיךָ וַיִּבְנֶה יוֹסֵף בְּדַבְרָם
אֵלָיו:

bilden. Nun gar hier ist es etwas ganz Natürliches. Die Brüder „sahen“, merkten, daß der Vater nicht mehr da sei. Es braucht ja nur Einer dem Andern ein Unrecht gethan zu haben, so muß dieser Andere ganz außerordentlich freundlich sein, wenn der Schuld-, bewusste nicht glauben soll, er sei ihm unfreundlich. — לו, von ליה: ein Heischsaß, angenommen daß — wenn es nun doch so wäre, daß —.

B. 17. Eine große Feinheit zeigt sich in dem, was sie in des Vaters, und was sie in ihrem eigenem Namen sagen lassen. Der Vater spricht von פשע und חטא in ihrem Benehmen. פשע, verwandt mit פצע, das Bergreifen an einer Person, פשע besonders: sich an einem anvertrauten Gute vergreifen, schnöder Mißbrauch eines mehr oder minder innigen Verhältnisses. Den Vater lassen sie aber auch, entschuldigend, von einer Ueber-eilung, חטא, sprechen, welches die Annahme voraussetzt, Josef könne vielleicht auch etwas Schuld mit getragen haben. Sie, in ihrem Namen, sprechen nur von פשע, „wir wissen nichts von einer Entschuldigung“. Ferner sagen sie: שׂא נא לפשע, den Vater aber lassen sie gesagt haben: שׂא נא פשע. Jakob spricht: Hebe das Verbrechen deiner Brüder fort, denke gar nicht mehr daran, lasse es nicht geschehen sein. Sie aber: Hebe das dem Verbrechen Anwohnende fort, seine Folgen, seinen Einfluß ꝛ. — לפשע — wir bleiben schuldig, wir vergessen nichts davon, lasse es aber bei dir keine Folgen haben. (So heißt es nicht ואהבת את רעך כמוך, sondern לרעך. Jenes ist wohl bei der Verschieden-artigkeit der Menschenpersönlichkeiten kaum zu fordern. Die Persönlichkeiten der Mitmenschen kann wohl Keiner in gleichem Maasse lieben. Es können ja Persönlichkeiten geradezu ganz unausstehlich sein. Allein לרעך, dem, was deinem Nächsten anwohnt, seinem Glücke, seinem Wohle, seinem Heile, wie unliebenswürdig auch die Person sein mag, sollst du freundlich wie dem eigenen zugethan sein; sollst dich über sein Glück wie über das eigene freuen, sein Glück wie das eigene fördern, über sein Unglück dich wie über das eigene betrüben). Ferner: sie nennen sich nicht אחיך, den Titel haben wir eingebüßt, haben nicht brüderlich an dir gehandelt, aber wir sind noch עבדי אלקי אביך, theilen und tragen mit dir dieselbe Aufgabe und Bestimmung, sind Genossen eines und desselben Bundes.

18. Es gingen dann auch seine Brüder und warfen sich vor ihm nieder und sagten: Hier sind wir dir zu Knechten!

19. Josef aber sagte zu ihnen: Fürchtet nichts! Denn bin ich denn an Gottes Statt?

20. Habet ihr auch Böses über mich gesonnen, Gott hat es zum Guten gewollt um dies Gegenwärtige zu gestalten, ein zahlreiches Volk zu erhalten.

21. Und nun fürchtet nichts! Vielmehr versorgen werde ich Euch und eure Kinder! Er tröstete sie und sprach ihnen an's Herz.

22. So wohnte denn Josef in Mizrajim, er und seines Vaters Haus; und Josef lebte hundert und zehn Jahre.

18. וַיִּלְכוּ גַם-אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו וַיֹּאמְרוּ הִנְנּוּ לְךָ לְעֲבָדִים:

19. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף אַל-תִּירְאוּ כִּי תַחַת אֱלֹהִים אָנִי:

20. וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָה לְטוֹבָה לְמַעַן עֲשֶׂה בַיּוֹם הַזֶּה לְהַחַיֵּת עַם-רַב:

שבעי. 21. וַעֲתָה אַל-תִּירְאוּ אֲנֹכִי אֲכַלְכֵּל אֶחְכֶּם וְאֶת-טַפְּכֶם וַיְנַחֵם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל-לִבָּם:

22. וַיָּשָׁב יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם הוּא וּבֵית אָבִיו וַיְחִי יוֹסֵף מֵאָה וָעֶשְׂרִי שָׁנָיִם:

B. 19. Gott mag die Gesinnung, die Absicht richten. Ich, als Mensch, habe ja nur an den Erfolg zu denken, und da bin ich vielmehr euch zu größtem Dank verpflichtet.

B. 21. אכלכל אחכם וינחם אותם וידבר על לבם ist nicht wohl so zu fassen, als ob Josef seiner Brüder Hauptbesorgniß zunächst auf die materielle Unterstützung bezogen hätte. Eine solche Voraussetzung ist ja auch durch das וידבר על לבם beseitigt. Vielmehr: Noch einmal, fürchtet nicht, daß mit des Vaters Tode eine Aenderung in meiner Gesinnung vorgegangen sei. Vielmehr werdet ihr täglich den Beweis in Händen haben, daß ich der Alte bin und bleibe. — וינחם אותם, וינחם, ja Trost und Reue, Beides eine völlige Sinnesänderung in der bisherigen Ansicht über Etwas. Man hat bisher Etwas für Recht gehalten, sich vielleicht gar damit gebrüstet, sieht nun plötzlich, daß es Unrecht sei und man sich dessen zu schämen habe: Reue. So würde auch wahrer Trost nur ein solcher sein, der den von einem schmerzlichen Leid Betroffenen zu der Ueberzeugung bringt, daß auch dies zum Heile gereiche, nicht wie der „babylonische Trost“ spricht: „was kann man dazu thun, man muß sich in das Unabänderliche fügen“, (B. R. 38. a.) sondern das Bewusstsein belebt: würde man die Verhältnisse so durch- und überschauen wie Gott sie durchschaut und überschaut, so würde man es nicht ändern, selbst wenn man es vermöchte. So sucht auch Josef sie hier erst zu einer ganz entgegengesetzten Ansicht über die Vergangenheit zu bringen: „Gott hat euch zum Werkzeug meines und so vieler Menschen Glückes gebraucht“ zc. und dann: וידבר על לבם, nicht nur: אל לבם, sondern: על לבם, so, daß seine Worte und Gründe Macht über ihre Gefühle bekamen. וינחם וידבר sich nicht an's Herz, sondern an den Verstand, und dann: וידבר על לבם. (Vgl. 25, 29.)

B. 22. ישב, zumeist das ruhige, anstrengungslose (Gegensatz von יצב) sorglose Wohnen.

23. Josef sah von Efrajim Kinder des dritten Geschlechtes, auch Kinder Machir's, des Sohnes Menasche's, wurden auf Josef's Knieen geboren.

מפטר. 23. וַיֵּרָא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי נְשָׁאִים גַּם בְּנֵי מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה יָלְדוּ עַל־בְּרֵכֵי יוֹסֵף:

24. Josef sprach zu seinen Brüdern: Ich sterbe. Und Gott wird doch euch einst wieder bedenken und euch von diesem Lande zu dem Lande hinaufführen, das er Abraham, Iſzchaq und Jaakob zugeschworen.

24. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו אָנֹכִי מֵת וְאֱלֹהִים פֶּקֶד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהִעֲלֶה אֶתְכֶם מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב:

B. 23. Von Efrajim erlebte er Urenkel-Kinder, von Menasche Enkel-Kinder, Efrajim entwickelte sich rascher.

B. 24. נאסף אל עמי — פקד יפקד, diese beiden kleinen Worte wurden die Lichtpunkte, die den Nachkommen Jahrhunderte hindurch die Hoffnung auf kommendes Morgenroth wach hielten. פקד, wie schon bemerkt, verwandt mit בגר, Jemanden im Geiste mit der ihm entsprechenden Außerlichkeit bekleiden. Daher: Jemanden in ein Amt einsetzen, ihm einen Kreis geben, in dem sich seine Persönlichkeit entfalten kann. Das Amt ist sein geistiges Gewand; daher auch umgekehrt Gewand symbolischer Ausdruck für das Amt wird und der כהן, מחוסר בגדים, nicht in der erforderlichen Erscheinung für die עבודה dasteht. (Gegensatz zu dem deutschen Ausdruck: ein Amt bekleiden). Von Gott in Beziehung zum Menschen gebraucht, wie פקד אה שרה, heißt es ja: er bekleidete Sara mit dem ihr entsprechenden Geschicksgewande, gestaltete um Sara das ihr entsprechende Geschick. Einer kinderlosen Frau fehlt das „Gewand“, es fehlt ihr das Gebiet, innerhalb dessen sie ihre Thätigkeit entfalten kann. In Bezug auf ein Volk — wie hier — heißt es ebenfalls: Eingreifen in die Gänge des Geschickes, um ihm das ihm entsprechende Geschick zu gestalten, sei es zu Freud oder Leid. Hier ward somit dem Jakobshause gesagt: Es wird eine geraume Zeit hingehen, wo Gott nicht אהכם פקוד euch nicht bedenken wird, und gewinnen wir hier überhaupt den Begriff des jüdischen Galuth, sowohl der frühern als der spätern Zeit. Indem Gott sich ein machtloses יעקב-Volk erwählte, ist dessen Galuth kein besonderes Verhängniß, sondern einfache Consequenz der natürlichen Verhältnisse. Nicht Israel's Fall bedarf der besondern השגחה (— והלכתי עמכם בקרי —); Israel's Erhaltung ist ein נס. Sich selbst überlassen sinkt es, und nur wenn es sich den Adlerflügeln der göttlichen Führung hingiebt, wird es emporgehalten. Ein יעקב בית als גרים hineingesetzt in die Mitte eines לעז, in die Mitte eines so „fremdzüngigen“, mit seiner ganzen geistigen Anschauung in so vollendetem Gegensatz zu ihm stehenden Volkes wie Mizrajim, hat das Galuth in seiner herbsten Gestalt als natürliche Folge zu erwarten. In dem אהכם פקוד פקוד פקוד waren sie daher vorbereitet auf die Leiden, die da kommen, aber auch auf die Erlösung, die ihnen werden werde.

25. Josef beschwor Jisrael's Söhne also: Wird Gott euch einst wieder bedenken, so habt ihr meine Gebeine von hier hinaufzubringen.

26. Josef starb im Alter von hundert und zehn Jahren; man balsamirte ihn ein, und er wurde nach seinem Willen in einen Sarg in Mizrajim gelegt.

25. וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
לֵאמֹר פֶּקֶד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם
וְהֵעֵלְתֶם אֶת־עֲצָמֹתַי מִזֶּה:

26. וַיָּמָת יוֹסֵף בְּרַמְמָה וְעֶשְׂרֵת
שָׁנִים וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ וַיִּשֶׂם בְּאֲרוֹן
בְּמִצְרַיִם:

חוקי

B. 25. Er beschwor, nicht die Brüder, sondern „בני ישראל“; somit auch die kommenden Geschlechter. Es liegt keine Annäherung in dieser Verpflichtung, sie hatten ihn ja herabgebracht, es lag eine kleine Sühne darin, er durfte ihnen diese Verpflichtung auferlegen. Zugleich war die Verpflichtung und die Gebeine, an denen sie in Erfüllung gebracht werden sollte, eine Bürgschaft für die Zuversicht, mit welcher sie der Rückkehr nach Kanaan entgegenharren sollten.

B. 26. וישם ist eine dunkle Form. Oben bei Laban (Kap. 24, 33.) ist es קרי und glaubten wir darin Laban's schwankendes Benehmen gegen Eliezer gezeichnet zu sehen. Vielleicht deutet es hier auf die im Jakobshause ungewöhnliche Weise hin, die Josef aber aus den vorangehenden Gründen selbst angeordnet hatte, eine Leiche unbestattet im Sarge zu bewahren. Er ließ sich in einen Sarg im Lande Mizrajim legen, wörtlich: er legte (sich) in einen Sarg. Das בארון במצרים dürfte im Gegensatz zu Jakob's Bestattung zu fassen sein. Sein Vater ließ sich sofort nach dem Tode nach Kanaan bringen. Er beschränkte sich darauf, sich in einem Sarge für die einstige Hinaufbringung bewahren zu lassen.

ארון ist ein schöner Ausdruck für: Sarg. Es kommt nur noch bei den Gesetzestafeln und (Rön. II. 12, 10.) als Zedaka-Büchse vor. Beides sind Behälter, in welchen nicht etwas vergraben, sondern für Jemanden in Empfang genommen und bewahrt liegen soll, die Heiligthumspenden für das Heiligthum, das Gesetz für Israel. Die Wurzel ארה heißt ja abpflücken, Etwas für sich oder andere hinnehmen. Demgemäß ist ארון auch als Sarg ein Behälter, in welchem die von dem Menschen zurückgelassene Hülle für den Signer — zeitweilig — aufbewahrt bleibt.

Schnellpressendruck von G. L. Brönnner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Berichtigungen.

Vorwort Zeile 12 von oben ließ der halachischen. — S. 12 Z. 8 v. u. l. B. 7. — S. 19 Z. 2 v. o. l. Samen streuendes. — S. 21 Z. 20 v. o. l. schafft. — S. 57 Z. 26 v. o. l. derjenigen. — S. 87 Z. 2 v. o. l. der Eine. — S. 92 Z. 16 v. u. l. einen. — S. 112 Z. 10 v. o. l. sein können. — S. 163 Z. 6 v. o. l. אשר ברי נאשרו דברי. — S. 188 Z. 8 v. o. l. nun. — S. 192 Z. 23 v. o. l. Entfehlung. — S. 203 Z. 6 v. u. l. Eins. — S. 269 Z. 5. v. u. l. Abnd. — S. 280 Z. 7 v. u. l. also. — S. 282 Z. 4 v. u. l. אנה. — S. 288 Z. 21 v. o. l. סכניא. — Daf. Z. 14 v. u. l. sondern. — S. 319 Z. 5 v. o. l. hinaus. — S. 334 Z. 9 v. o. l. rief Hagar vom Himmel zu. — S. 416 Z. 10 v. o. l. zu deinem. — S. 446 Z. 15 v. u. l. wir — S. 447 Z. 3. v. u. l. Jahren. — S. 463 Z. 7 v. u. l. nichts Anderes — S. 471 Z. 15 v. o. l. dem Anderen. — S. 487 Z. 3 v. u. l. Guteherren. — S. 491 Z. 8 v. u. l. Ephod. — S. 496 Z. 7 v. u. l. ist nach: anderswo das Komma zu streichen. — S. 502 Z. 1. v. u. l. heißesten — S. 559 Z. 14 v. unten l. Das. — S. 562 Z. 21 v. oben l. שמי. — S. 597 Z. 9 v. oben l. Jidrael. — S. 615 Z. 1 v. oben Desgl. Z. 20 l. als Wein.
