BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

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

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

DRITTER BAND:

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1873.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES

ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

DRITTER BAND:

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1873.

Vorwort.

Schon im Winter 1869 nicht ohne Vorarbeiten begonnen und zweimal (bei 6, 16 und 14, 3) durch göttliche Schickungen unterbrochen, hat sich die Arbeit an diesem Commentar über *Mischle* bis in den Winter 1872 hinausgezogen. Nach ihrer Beendigung fehlen dem von Keil und mir unternommenen Gesamtcommentare zum Alten Testament nur noch Hoheslied und Koheleth, welche, von mir bearbeitet, den Schlußband bilden werden.

Auch dieser Commentar zu den Sprüchen darf sich mannigfacher Mitwirkung meiner Freunde Fleischer und Wetzstein rühmen. Im Jahre 1836 trat Fleischer seine Leipziger Professur unter Anderem mit einer Vorlesung über das salomonische Spruchbuch an; ich war seiner Zuhörer einer, und bin nun so glücklich, den geliebten Lehrer auf Grund seines eigenhändigen Hefts (angefangen den 13. Mai, geschlossen den 9. Septbr. 1836) in die Reihe der Ausleger des Spruchbuchs einführen zu können. Die Beiträge Wetzsteins beginnen diesmal erst mit c. 30 und bestehen dort in Bemerkungen zu Mühlau's Schrift über die Sprüche Agurs und Lemuëls (1869), die mir mein Dorpater Freund zur Verfügung gestellt hat.

Der exegetische Apparat hat sich mir im Verlauf der Arbeit weit über die S. 41 f. angegebenen Werke hinaus erweitert. Ich erwarb den in Koslow (Eupatoria) 1835 gedruckten Commentar des Karäers Ahron b. Josef (1294), bekam aus der Bibliothek des *D.* Hermann Lotze den in Neapel 1487 gedruckten und an Werth einer Handschrift gleichen Commentar des mit Dante verflochtenen römischen Dichters Immanuel, geliehen, und benutzte unter den in den *Biblia Rabbinica* zusammengestellten Auslegern auch den Commentar des Spaniers Menachem b. Salomo Meîri (1447), welcher zuerst im Amsterdamer Bibelwerk erschien und mir in einer handlicheren Ausgabe (Fürth 1844) aus der Bibliothek meines lieben Freundes und Studiengenossen Baer vorlag.

Diesem verdanke ich wie vieles Andere so auch die Vergleichung mehrerer Handschriften, besonders einer von Jakob Sappir aus Arabien mitgebrachten, die in seinen Besitz übergegangen ist.

In der Benutzung des *Graecus Venetus* war ich nicht auf die Ausgabe Villoisons (1784) beschränkt. Die einzige Venediger Handschrift dieser Uebersetzung hat einer meiner jüngeren Freunde, v. GEBHARDT, an Ort und Stelle sorgsamst verglichen und darin nicht wenig von Villoison falsch Gelesenes und Uebersehenes entdeckt — wir haben von ihm eine kritische Gesamtausgabe dieser sonderbaren Uebersetzung zu erwarten, welche sowol in Ansehung der hebräischen Sprachkenntnis als der griechischen Sprachmeisterschaft ihres Verfassers ein bis jetzt ungelöstes Räthsel ist.

Das Wortregister zu diesem Commentare hat wie das zu Jesaia *D.* Hermann STRACK angefertigt, welcher sich durch seine jüngst erschienenen textgeschichtlichen *Prolegomena ad Vetus Testamentum Hebraicum* als einen Hebraisten von seltenem Wissen bewährt hat. Auch das Fehlerverzeichnis hinten verdanke ich zumeist seinem scharfen und geübten Blicke.

Mit Recht rühmt Baco in seinem Werke *de augmentis scientiarum* (VIII, 2) die Sprüche Salomo's als eine Spruchsammlung ohne Gleichen. Möchte es mir mit Gottes Hilfe gelungen sein, das entstehungsgeschichtliche, sprachliche und praktische Verständnis des unvergleichlichen Buches einigermaßen zu fördern.

Leipzig, am 30. October 1872.

F. D.

Nachschrift.

Als ich dieses Vorwort durchsah, bekam ich in Hilgenfelds Zeitschrift [1873 S. 111 ff.] Egli's Recension meines Commentars zur Genesis zu lesen. In meinem Comm. zu Jes. 49, 12 hatte ich Anlaß, eine Ansicht dieses Gelehrten zu besprechen, es geschieht in freundlicher Weise — wahrscheinlich hat er es nicht gelesen, denn sonst würde er doch wol an mir nicht fortsetzen, was er an meines Freundes Köhler Comm. zu den nachexilischen Propheten begonnen. Seine Recension besteht aus übermütigen Machtsprüchen, beleidigenden, theilweise sogar blasphemen Witzen und plumpen Misgriffen einer in ihren Mitteln nicht wählerischen Leidenschaftlichkeit. Wir geben einige Proben.

> [S. 112] Für das Beste, was über die Genesis geschrieben worden, hielt man so ziemlich allgemein den bekanntlich neu herausgegebenen Commentar des leider zu früh verstorbenen D. Tuch, welcher den verschiedenen um ihn herumtänzelnden Häslein auch mit der Löwin in der Fabel zurufen konnte: *ἕνα ἄλλα λέοντα*. Was thut Delitzsch, da er doch eine kleine Geschichte der Kritik und Exegese der Genesis liefern wollte? Man sieht ihm die Herzensangst an, mit welcher er an diesem schweren Stein vorbeisteuern sollte, und mit einer vornehmen Verbeugung macht er die Sache ab.

Ich rühme aber S. 51 den Commentar Tuchs als „ein selbständiges, in allen Aeußerlichkeiten des Textverständnisses überaus sorgfältiges" Werk und bezeuge S. 34, daß hier die Ergänzungshypothese „in feinster Weise durchgebildet" ist. Und im Lauf der Auslegung wird Tuchs öfter und immer (s. z. B. S. 71. 303) mit williger Anerkennung gedacht. Das Obige ist also die grundloseste Insinuation. Der Recensent fährt fort:

> Lockt ihn doch längst eine ganz andere Compagnie! Unter den Schumann, Kalisch, Popper, Mozer, Krummacher, Blank, Heim, J. P. Lange *e tutti quanti* lauter gläubige Leut mit federleichtem Wissensränzel, da ist gut mantschen (*sic*), da wird ihm wohl . .

Welch pöbelhafte Sprache und dabei welche Ignoranz! Schumann ist ein Rationalist von sächsischem Schrot und Korn, er beginnt sein Capitel von der Axiopistie der Genesis mit den Worten: *exspiravit inspirationis absurdae doctrina.* Kalisch ist Jude, kam 1849 als politischer Flüchtling aus Berlin nach London und huldigt in seinen englischen Commentaren zu Genesis, Exodus, Leviticus einer zunehmend negativen Richtung. Popper ist gleichfalls jüdischer Gelehrter und hält, wie ich S. 36 f. berichte, einzelne Stücke des Pentateuchs für jünger als die Septuaginta (280 v. Chr.), womit Egli mehr als zufrieden sein wird. Diese drei rechnet er unter die „gläubigen Leut"! Dann folgt ein „Mozer". Es ist wol F. C. v. Moser gemeint, allerdings ein kirchlich gläubiger Mann, aber zugleich ein deutscher Patriot ohne Furcht und Tadel, ein großer Staats- und Völkerrechtslehrer — für meinen Recensenten jedoch auch einer von denen „mit federleichtem Wissensränzel".

Von S. 210 f. sagt Egli, daß er „ärgeren Unsinn" im ganzen Buche nicht angetroffen als auf diesen paar Seiten. Aber der „Unsinn" besteht nur darin daß ich die Flutgeschichte nicht argen Unsinn sagen lasse; übrigens dürfen S. 210 u. 211 keine Prüfung competenter Richter scheuen. Mein Gegner, dem der Haß in den Kopf gestiegen, fährt dann fort:

> Oder sollen wir etwa für diese Verdrehung des Bibeltextes durch ein lächerliches Lob des Ararat entschädigt werden, welches damit schließt: „Es ist als ob

von diesen Höhen herab sich die Wasser nach allen Seiten verlaufen hätten." Mir will scheinen hinter diesem Quasi stäcke der Chimboraço, vom Dhawalagieri (*sic*) und Tschamalari aufgehetzt (*sic*), dem Herrn Professor eine Ohrfeige zu geben, daß er nicht an sie gedacht.

Die „lächerliche" Beschreibung des Ararat fußt auf K. v. Raumer und auf Ritter, welcher in seiner Erdkunde, Th. X B. III S. 365, unter Anderem sagt: „Der Ararat liegt in der Mitte von rings ihn umgebenden Gewässern, wie kein anderer Punkt des alten Continents eine ähnliche Erscheinung darbieten möchte." Die auch in dieser Beziehung centrale Lage des Ararat ist mir wichtig, weil ich die noachische Flut für keine schlechthin universale halte. „Nach 7, 19 — sage ich S. 216 — scheint es, als ob wir uns die höchsten Gipfel des Himâlaja und der Cordilleren überflutet denken sollen. Aber an sich schon wird die absolute Aussage dadurch eine relative, daß sie nach Maßgabe des damaligen geographischen Gesichtskreises zu verstehen ist, und die Aussage beschränkt sich in v. 20 selber." Wie läßt sich denn also sagen, ich hätte an jene Bergriesen nicht gedacht? Der Witz mit der Ohrfeige, an sich schon zwiefach unsittlich im Munde eines Theologen, ist obendrein gänzlich gegenstandlos. — —

Mein Commentar zur Genesis entspricht noch lange nicht dem Ziele meines Strebens und ist auch jetzt noch kein fehlerfreies Werk. So ist z. B. S. 182 Z. 8 Vulgata in *Itala* und S. 208 *med.* die Ziffer 30,000 (welche Egli gedankenlos nachschreibt) in 15,000 zu ändern. Aber diese vierte Auflage ist der Ertrag einer rastlosen zehnjährigen Fortarbeit in dem nicht auszustudierenden Buche. Sie enthält eine Menge neuer Aufschlüsse, welche den überlieferten Text betreffen. Eine beträchtliche Anzahl hebräischer Wortstämme ist darin zum ersten Male etymologisch richtig erklärt. Die fortschreitende Forschung auf ägyptologischem und arischem Gebiet ist bis zu dem Zeitpunkte verfolgt, wo ich abschließen mußte, und alles darauf Bezügliche ist nicht, wie Egli meint, „natürlich blos andern Werken entlehnt", sondern soweit nicht eigene selbständige Controle reichte mit Fachmännern ersten Ranges durchgesprochen. Und übrigens gibt es auch linguistische und exegetische Quellen und Hülfsmittel, die mir mehr zugänglich sind als vielen Andern. Deshalb ist es gar nicht möglich, daß Jemand dermaßen gelehrt sei, daß er aus diesem Buche nicht Vieles lernen könnte. Oder ist mir etwa schon wegen meines theologischen Standpunktes die wissenschaftliche Befähigung abzuerkennen? Wenn es sich so verhielte, dann stünde es so, daß wir, die wir am kirchlichen Bekentnis festhalten, Commentare wie die von Hitzig und Knobel trotz des verschiedenen Standpunkts lernbegierig studierten, während auf der andern Seite die unserigen um des verschiedenen Standpunkts willen höchstens eines vornehmen Herumblätterns gewürdigt würden. Aber noch ist dieser wissenschaftliche Pharisäismus die Krankheit Weniger; noch gilt auf dem Gebiete der alttestamentl. Forschung das *suum cuique* und die Schranke des Anstands; noch ist Hilgenfelds Zeitschrift die einzige, in welcher sich von Zeit zu Zeit fanatische Bornirtheit in Victor-Hugo-Tone breit machen darf.

אויה לי כי גרתי משך שכנתי אהלי קדר

ספר משלי

DAS SALOMONISCHE SPRUCHBUCH.

Die Natur sucht sich selbst zu ergründen, aber sie findet sich nicht, als im Wort der himmlischen Aussprüche.

Oettinger in der Einleitung zu den Sprüchen Salomo.

EINLEITUNG.

Das Buch der Sprüche heißt seinem äußeren Titel nach, welcher dem Anfangsworte desselben entnommen ist, סֵפֶר מִשְׁלֵי. Es ist eins der 3 Bücher, welche sich von den übrigen 21 durch ein eigentümliches Accentuationssystem unterscheiden, dessen bis jetzt beste Darstellung S. Baer in Bd. 2 (1860) unseres größeren Psalmencommentars gegeben hat.[1] Das Gedenkwort für diese drei Bücher (Iob, Mischle, Tehillim), aus ihren Anfangsbuchstaben zusammengesetzt, ist אֱמֶ"ת oder, ihrer talmudischen und masoretischen Aufeinanderfolge nach, תְּאֵם.

Die Alten nehmen im Hinblick auf die Aufschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, mit der es anhebt, das ganze Buch für salomonisch. Daß es nur 800 Verse (פסוקים) enthalte, während laut 1 K. 5, 12 Salomo 3000 Sprüche verfaßt hat, vereinbart R. Samuel bar-Nachmani durch die Bemerkung, daß jeder einzelne Vers sich in zwei, drei Bild- oder Sinnreden (z. B. 25, 12) zerlegen lasse, anderer noch gewaltsamerer Vereinbarungen zu geschweigen.[2] Auch der Ausspruch des R. Jonathan, daß Salomo erst das Hohelied, dann Mischle, zuletzt Koheleth geschrieben, indem das eine dem Liebesfrühling des Jünglings, das andere der Lebensweisheit des Mannes, das dritte dem Lebensüberdruß des Greises entspreche[3], geht von der Einheit des Buches und seiner salomonischen Abkunft aus.

Auch noch heutzutage fehlt es nicht an solchen, welche wie Stier das Spruchbuch vom ersten bis zum letzten Capitel für altsalomonisch halten, gleichwie Klauß (1832) und Randegger (1841) alle Psalmen ohne Ausnahme als von David verfaßt zu erweisen gewagt haben. Aber seit die historische Kritik auch auf biblischem Gebiete zur Geltung gekommen ist, erscheint jene blinde Hingabe an die noch dazu misverstandene Ueberlieferung als kaum erwähnenswerthe Unkritik. Das Spruchbuch gibt sich selbst als aus verschiedenartigen und verschiedenzeitigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Unter den Händen der kritischen Analyse verwandelt es sich in einen bunten Markt der mannigfaltigsten Geisteserzeugnisse der Spruchdichtung aus wenigstens drei Epochen.

1) A. B. Davidsons (Prof. in Edinburgh) *Outlines of Hebrew Accentuation, Prose and Poetical* 1861 fußen in Darstellung der poetischen Accentuation auf Baers תורת אמת (1852).

2) *Pesikta* ed. Buber (1868) 34b. 35a. Statt der „800 Verse" hat der Ausspruch, wie er anderwärts sich findet, die Ziffer 915. So viel Verse des Buches Mischle zählt die Masora.

3) *Schir-ha-Schirim Rabba* c. 1. f. 4a.

§. 1. *Aeußere Anlage des Buches der Sprüche und dessen Selbstzeugnisse über seine Herkunft.* Die innere Ueberschrift des Buches, welche es in der Weise späterer orientalischer Buchtitel wegen seines wichtigen und gemeinnützlichen Zweckes anpreist, reicht, wie unter den Neueren von Loewenstein und Maurer erkannt worden ist, von v. 1—6; denn v. 7, welcher von Ewald, Bertheau, Keil hinzugenommen wird, ist als neuer Anfang der Anfang des Buches selbst. Das Buch wird Sprüche Salomo's etc. überschrieben und daran knüpft sich die Angabe des Zweckes. Der Zweck des Buches ist, wie v. 2 vorerst summarisch angibt, ein praktischer und zwar zwiefacher: theils ein sittlicher, theils ein intellektueller. Ersterer wird in v. 3—5 auseinandergelegt: sittliche Bildung, sittliches Urtheil bietet es zur Aneignung dar, nicht blos um den Unweisen zur Weisheit zu verhelfen, sondern auch um den Weisen zu fördern; der letztere in v. 6.: es will durch seinen Inhalt das Verständnis sinniger Reden überhaupt schärfen und üben. Mit anderen Worten: es will den sittlichen Nutzen gewähren, welchen die Spruchdichtung beabsichtigt, und will zugleich mit dieser vertraut machen, so daß der Leser an diesen salomonischen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt verstehen lernt. So verstanden sagt der Buchtitel nicht, daß das Buch außer משלי שלמה auch Sprüche anderer Weisen enthalte; er würde ja auch, wenn es dies sagte, sich selbst widersprechen. Es ist möglich, daß das Buch auch nicht-salomonische Sprüche enthält, möglich, daß der Verfasser des Buchtitels solche selbst anhangsweise beigefügt hat, aber der Titel stellt nur salomonische Sprüche in Aussicht. Wenn nun 1,7 das Buch beginnt, so können wir nach Lesung des Titels nicht anders denken, als daß hier die salomonischen Sprüche beginnen. In dieser Meinung wird uns, wenn wir weiter lesen, der Inhalt und die Form der folgenden Reden nicht irre machen, denn beide sind Salomo's würdig; um so betroffener aber werden wir 10,1 still stehen, wo eine neue Aufschrift משלי שלמה uns in den Weg tritt, auf welche dann in einer langen Reihe bis 22,16 Sprüche ganz anderen Tones und ganz anderer Form folgen, kurze Denksprüche, eigentliche Maschals, während wir bis hieher weniger Sprüche als Mahnreden lasen. Was sollen wir nun urtheilen, wenn wir von dieser zweiten Aufschrift משלי שלמה aus auf den Abschnitt 1,7—c. 9., der unmittelbar auf den Buchtitel folgte, zurückblicken? Sind im Sinne des Buches 1,7—c. 9 keine משלי שלמה? Nach dem Buchtitel, der solche verhieß, scheinen sie es sein zu müssen. Oder sind es משלי שלמה? In diesem Falle scheint die neue Ueberschrift משלי שלמה 10,1 ganz unbegreiflich. Und doch ist nur eins von beiden möglich, auf einer Seite muß also ein falscher Schein des Gegentheils sein, der bei näherer Untersuchung verschwindet. Es fragt sich, auf welcher. Erwägt man, daß die Haltung des Titels 1, 1—6 nicht mit der des Abschnittes 10, 1—22, 16., wol aber mit der von 1,7—c. 9 übereinstimmt (er hat mit 1,7—c. 9 die Breite des Ausdrucks, mehrere Lieblingswörter, unter diesen das sonst im Spruchbuch nicht vorkommende ערמה und מזמה gemein), so liegt Ewalds Ansicht nahe, daß c. 1—9 ein ursprüngliches Ganzes aus Einem Gusse ist und daß der Verf. dabei keine andere

Absicht hatte, als eine Einleitung zu dem größeren von 10,1 an folgenden salomonischen Spruchbuch zu geben. Es ist ja aber auch möglich, daß der Verf. des Titels sich in Stylisirung desselben nach dem Abschnitt 1,7—c. 9 gerichtet hat. Bertheau, indem er dies voraussetzt und zugleich im Gegensatze zu Ewald die Einheit des Abschnitts leugnet, entscheidet sich dafür, daß uns in 1,8—c. 9 eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter vorliegt, zum Theil ursprünglich Einleitungen zu größeren Spruchwerken, welche der Verf. des Titels zusammengestellt, um zu der großen Samlung 10,1—22,16 eine umfassende Einleitung zu geben. Aber die Entstehungsweise des Abschnittes, wie Bertheau sie sich vorstellt, ist wenig natürlich; es ist immer wahrscheinlicher, daß der Verf., der laut des Buchtitels Sprüche Salomo's geben will, diese durch eine eigene lange Einleitung einführt, als daß er, statt mit den Sprüchen Salomo's zu beginnen, erst lange andersartige Auszüge aus Spruchwerken gibt. Wenn auch der Verf. wirklich, wie Bertheau meint, in den Titelworten die Absicht ausspräche, neben den משלי שלמה auch דברי חכמים mitzutheilen, so würde er doch sein Werk nicht verkehrter und selbstwidersprechender haben anlegen können, als wenn er mit einer Samlung von דברי חכמים das משלי שלמה überschriebene Ganze, welches Sprüche Salomo's als Schlüssel zu den Sprüchen der Weisen überhaupt darreichen soll, begonnen hätte. Es ist aber außer der Ansicht Ewalds, welche, an sich schon, abgesehen von inneren Gründen, natürlicher und wahrscheinlicher als die Bertheau's ist, noch die Möglichkeit einer anderen vorhanden. Keil ist nach dem Vorgange Heinr. Aug. Hahn's der Ansicht, daß im Sinne des Verf. des Titels c. 1—9 ebensowol salomonisch seien als c. 10—22., daß er aber vor dem letzteren Abschnitt die Ueberschrift משלי שלמה wiederholt habe, weil von da an Sprüche folgen, welche den Charakter des משל in besonderem Maße an sich tragen (Hävernicks Einl. 3, 428). Dafür läßt sich die ähnliche Erscheinung im Buche Jesaja anführen, wo auf den Gesamttitel erst eine einleitende Rede folgt und dann 2,1 der Gesamttitel in kürzerer Fassung wiederholt wird. Daß diese Analogie hier unanwendbar ist, wird der weitere Verfolg der Untersuchung zeigen.

Auf den einleitenden Abschnitt 1,7—c. 9 und den größeren c. 10—22,16., welcher gleichförmig kurze salomonische Denksprüche enthält, folgt 22,17—24,22 ein dritter Abschnitt. Hitzig rechnet zwar den zweiten Abschnitt von c. 10—24,22., aber es hebt mit 22,17 ein ganz anderer Stil und eine viel freiere Bewegung in der Spruchform an, und die Einleitung, welche diese neue Spruchreihe einführt und an die Haltung des Gesamttitels erinnert, läßt uns nicht in Zweifel, daß der Samler diese Sprüche gar nicht für salomonische angesehen haben will. Es wäre zwar möglich, daß, wie Keil (3, 410) behauptet, der Samler, indem er beginnt: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen,* seine eigenen Sprüche verallgemeinernd דברי חכמים nennt, zumal da er fortfährt: *und dein Herz richte auf mein Wissen;* aber diese Auffassung widerlegt sich durch die folgende Ueberschrift eines vierten Abschnitts 24,23ff. Dieser kleine Abschnitt, ein Anhängsel zum dritten, ist גם אלה לחכמים überschrieben.

Wenn Keil auch hier dem Sinne dieser Ueberschrift, daß die folgenden Sprüche חכמים zu Verfassern haben, aus dem Wege gehen zu können meint, so thut er sich selbst unnöthige Gewalt an. Das ל ist hier das Lamed der Verfasserschaft und wenn die folgenden Sprüche von חכמים verfaßt sind, so sind sie nicht von dem Einen חכם Salomo, es sind דברי חכמים im Unterschiede von משלי שלמה.

Die משלי שלמה beginnen erst wieder 25,1., und diese zweite große (der ersten 10,1—22,16 entsprechende) Reihe erstreckt sich bis c. 29. Dieser fünfte Abschnitt des Buches hat eine Ueberschrift, die wie die des vorangegangenen Anhängsels anhebt: גם אלה *auch das sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Der Sinn des העתיקו kann nicht zweifelhaft sein; es bedeutet wie das aramaeo-arabische נסח von seiner Stelle wegrücken, die folgenden Sprüche standen wo anders, von da entnahmen sie die Männer Hizkia's und stellten sie in einer besonderen Schrift zusammen. So hat auch der griechische Uebersetzer die Worte verstanden: „Das sind die Lehrsprüche Salomo's, die unzweifelhaften, welche ausgeschrieben haben die Freunde Hizkia's, des Königs Juda's." Man sieht aus dem Zusatz *αἱ ἀδιάκριτοι* (solche, welche alle *διάκρισις* ausschließen), daß der Uebersetzer ein Gefühl der hohen literaturgeschichtlichen Bedeutung jenes überschriftlichen Zeugnisses hat, welches an die Thätigkeit der von Pisistratos zur Redaktion alter Werke, wie des Hesiodos, bestellten Dichter-Grammatiker erinnert. Die jüdischen Ausleger nehmen nach dem Vorgange des Talmud ohne Weiteres an, daß das גם zu der ganzen Ueberschrift mit Einschluß des Beziehungssatzes gehöre, und daß sie also die Redaktion auch der vorausgegangenen Sprüche durch Hizkia und seine Genossenschaft (חזקיה וסיעתו) mitbezeugt[1]; schon deshalb unwahrscheinlich, weil das אשר העתיקו וגו, wenn es so gemeint wäre, dann hinter 1,1 stehen müßte. Die Ueberschrift 25,1 unterscheidet also vielmehr die folgende Samlung als eine hizkianische von der vorausgegangenen. Wie nun auf die משלי שלמה 10,1—22,16 zwei Anhänge folgten, so auch auf die hizkianische Lese salomonischer Sprüche. Jene beiden Anhänge aber leiteten sich im Allgemeinen von חכמים ab, diese nennen in genauer Angabe die Personen ihrer Verfasser: der erste c. 30 Agur Sohn Jakeh's, der zweite 31,1—9 einen König Lemuël. Insoweit sind die Ueberschriften klar; die sonst unbekannten Namen weisen in das Ausland, ihnen entspricht das eigentümliche Colorit dieser zwei Spruchreihen. Als ein dritter Anhang zur hizkianischen Samlung folgt 31,10ff. noch ein vollständiges alphabetisches Spruchlied, welches die preiswürdigen Eigenschaften eines braven Weibes beschreibt.

Fassen wir das Besprochene nun kurz zusammen, so zerlegt sich das

1) Nach *b. Bathra* 15[a]: חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת (Gedenkzeichen: ירמ"ש). Daraus, daß Jesaia den Hizkia überlebte, wird dort geschlossen, daß dieses Hizkia-Collegium auch nach Hizkia's Tode noch fortbestand; Fürst in seiner Schrift über den Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch 1868 S. 78 f. zieht daraus noch weiter gehende Folgerungen.

Buch der Sprüche selbst in folgende Theile: 1) Der Buchtitel 1,1—6., bei dem fraglich, wie weit der Umfang des Buches reicht, dem er ursprünglich gilt; 2) die Ermahnungsreden 1,7—c. 9., bei denen fraglich, ob schon mit ihnen die salomonischen משלי beginnen sollen oder ob sie nur die Einleitung dazu von einem andern Verfasser, etwa dem Verf. des Buchtitels, sind; 3) die erste große Reihe salomonischer משלי c. 10—22,16.; 4) erster Anhang zu dieser ersten Reihe, Worte von חכמים 22,17—24,22.; 5) zweiter Anhang, Nachtrag einiger דברי חכמים 24,23ff.; 6) die zweite große Reihe salomonischer Sprüche, die von den אנשי חזקיה zusammengestellte c. 25—29.; 7) erster Anhang zu dieser zweiten Reihe: Worte Agur's bin-Jakeh c. 30.; 8) zweiter Anhang: Worte Königs Lemuël 31,1—9.; 9) dritter Anhang: das akrostichische Spruchlied אשת חיל 31,10ff. Diese 9 Theile lassen sich in 3 Gruppen zusammenfassen: die einleitenden Ermahnungsreden mit dem Gesamttitel an ihrer Spitze und die beiden großen Reihen salomonischer Sprüche mit ihren beiden Anhängen. Unsere Untersuchung wird nun weiter folgenden Weg einschlagen. Wir betrachten die einzelnen Theile des Buches erst aus dem Gesichtspunkte ihrer mannigfaltigen Spruchformen, dann ihrer Stils, drittens ihrer Lehrtypen. Von jeder dieser drei Betrachtungsweisen haben wir Aufklärungen über die Entstehung dieser Sprüche und ihres Samlungen zu erwarten.

§. 2. *Die einzelnen Theile des Buches der Sprüche von Seiten der mannigfaltigen Spruchformen.* Wenn das Buch der Sprüche eine Samlung von Volkssprichwörtern wäre, so würden wir eine Menge einzeiliger Sprüche, wie z. B. „von Frevelhaften geht Frevel aus" (1 S. 24,14.) darin antreffen; aber wir suchen nach solchen vergeblich; 24,23[b] scheint auf den ersten Anblick ein einzeiliger Spruch zu sein, jedoch ist die Zeile: *auf Gesichter sehen beim Rechtsprechen ist nicht gut* nur die Anfangszeile eines mehrzeiligen in v. 24f. sich fortsetzenden Spruches. Mit Recht findet Ewald es unstatthaft, mit dem Buche der Sprüche die arabischen Spruchsamlungen von Abu-Obeida, Meidani u. A., welche die landläufigen Volkssprichwörter auflasen und erklärten, zu vergleichen. Vergleichbarer sind die hundert Sprüche Ali's. Wie diese, sind die Sprüche Salomo's sämtlich Erzeugnisse seines Geistes und nur mittelbar des Volksgeistes. Daran zu zweifeln wegen der großen Anzahl dieser Sprüche wäre unbedacht. Selbst ein göttliches Genie, behauptete früher Eichhorn, reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich ihn. Vertheilt man aber die Sprüche Salomo's auf seine 40 Regierungsjahre, so kommen auf jedes Jahr noch nicht 20, und man wird Herbst beistimmen, daß so viel Sprüche selbst von höchstem Witze für ein „göttliches Genie" keine unlösbare Aufgabe seien. Wenn daher erzählt wird, daß Salomo 3000 Sprüche gedichtet habe, so findet Ewald in seiner Gesch. Israels die Zahl nicht zu groß, und Bertheau hält es an sich nicht für unmöglich, daß die משלי שלמה der Samlung den Einen Salomo zum Verfasser haben. Die Menge der Sprüche kann uns also nicht bestimmen, sie als großentheils im Munde des Volkes entstanden anzusehen, und die Form zeugt entschieden dagegen. Es ist zwar wahrscheinlich, daß in diesen Sprüchen zum Theil Volkssprichwörter verarbeitet

sind[1] und manche ihrer Wendungen sind sicher dem Volkssprichworte nachgebildet, aber so wie sie vorliegen sind sie sämtlich Erzeugnisse der kunstmäßigen Maschaldichtung.

Die einfachste Form ist gemäß der Grundeigentümlichkeit des hebräischen Verses der Zweizeiler. Das Verhältnis der beiden Zeilen zu einander gestaltet sich sehr mannigfaltig. Die zweite Zeile kann den Gedanken der ersten, nur etwas anders gewendet, wiederholen, um diesen Gedanken möglichst anschaulich und erschöpfend auszudrücken; wir nennen solche Sprüche synonyme Zweizeiler, z. B. 11,25.:

Eine segnende Seele wird gemästet,
Und ein Labender wird selbst gelabt.

Oder die zweite Zeile enthält die Kehrseite des Gegensatzes zum Satze der ersten, die in der ersten ausgesprochene Wahrheit wird in der zweiten mittelst Entgegenhaltung ihres Gegentheils erläutert; wir nennen solche Sprüche antithetische Zweizeiler, z. B. 10,1.:

Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
Und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.

Wie hier decken sich auch 10,16. 12,5 Wort um Wort, während anderwärts die Antithese sich in die Form der Frage kleidet 18,14. 20,24. Zuweilen sind es zwei verschiedene Wahrheiten, welche in den beiden Zeilen ausgesprochen werden, die Berechtigung zu ihrer Verknüpfung liegt nur in einer gewissen Verwandtschaft und der Grund dieser Verknüpfung in der Zweizeiligkeit als dem Minimalmaße des Kunstspruchs — synthetische Zweizeiler, z. B. 10,18.:

Ein Deckmantel des Hasses sind lügnerische Lippen,
Und wer Verleumdung ausbringt ist ein Thor.

Gar nicht selten reicht eine Zeile nicht aus, um den beabsichtigten Gedanken zur Darstellung zu bringen, der in der ersten begonnene Ausdruck desselben vollendet sich erst in der hinzutretenden zweiten — eingedankige Zweizeiler, z. B. 11,31 (vgl. 1 Petr. 4,18):

Wird schon der Gerechte auf Erden geahndet,
Um wie viel mehr der Frevler und Sünder!

Zu diesen Zweizeilern gehören auch alle die, in welchen der in der ersten angehobene Gedanke in der zweiten durch einen Beziehungs-, Begründungs-, Zweck- oder Folgesatz eine ihn ergänzende oder vollendende Bestimmung erhält, z. B. 22,28. 16,10. 13,14. 19,20.[2] Es kommt aber

1) Isaak Euchel (gest. 1804) in seinem באיר (Commentar) zu Mischle sieht in 14,4[a] und 17,19[b] solche Volkssprichwörter (מְשָׁל הַקַּדְמוֹנִי).

2) Solche eingedankige Zweizeiler sind auch 15,3; 16,7.10; 17,13.15; 18,9. 13; 19,26.27; 20,7.8.10.11.20.21; 21,4.13.16.21.23.24.30; 22,4 11; 24,8.26; 26,16; 27,14; 28,8.9.17.24; 29,1.5.12,14. Aus einem Satz mit ל und Infin. besteht die zweite Zeile auch 14,27. 15,24. 17,23. 19,27; aus einem Satz mit כִּי 16, 12.26.21,25.22,9.; 27,1.29,19; mit יַעַן 26,4.5; 25,8; 30,6.; mit כִּי אִם 18,2. 23,17. Einen Schluß *a minori ad majus* oder umgekehrt bilden die zwei Zeilen wie 11,31 auch 15,11; 17,7; 19,7[ab].10; 21,27 Im grammatischen Verhältnis des Vorder- und Nachsatzes stehen sie 23,1.2 15 f.; 27,22. 29,21 (vgl. 22,29 24,10. 26,12. 29,20 mit hypothetischem Perf. und 26,26 mit hypothet. Fut.); in dem logischen Verhältnis von Grund und Folge 17,14. 20,2. 4.; in comparativem Verh. 12,9 u. ö.

noch eine fünfte Form hinzu, welche dem ursprünglichen Charakter des Maschal am meisten entspricht: der seinen ethischen Gegenstand durch ein Aehnliches aus dem Bereiche des Natürlichen und Alltäglichen erläuternde Spruch, die eigentliche παραβολή. Die Fassung dieses parabolischen Spruches ist sehr mannigfaltig, je nachdem der Dichter selbst die beiden Gegenstände ausdrücklich vergleicht oder nur nebeneinanderstellt, damit der Leser oder Hörer ihre Vergleichung vollziehe. Der Spruch ist mindest poetisch, wenn die Aehnlichkeit der beiden Gegenstände durch ein Verbum ausgedrückt ist, wie 27,15 (wozu aber v. 16. gehört):

Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage
Und ein zänkisch Weib gleichen einander.

Der gewöhnliche weder unpoetische noch eigentümlich poetische Ausdruck ist die Einführung des Bildes durch כ und des Abgebildeten durch כֵּן, wie 10,26.:

Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen,
So der Träge denen, die ihm Auftrag geben.

Diese vollständige sprachliche Bezeichnung des Aehnlichkeitsverhältnisses kann zu Gunsten der das Maschal zierenden Kürze auch verkürzt werden, indem das כֵּן beim Verglichenen weggelassen wird, wie 25,13. 26,11.:

Wie ein Hund zu seinem Gespei zurückkehrend —
Ein Thor wiederkommend mit seiner Narrheit.

Wir nennen die parabolischen Sprüche dieser drei Formen vergleichende. Die letzte, abgekürzte Form der vergleichenden Sprüche bildet schon den Uebergang zu einer andern Art der parabolischen Sprüche, welche wir im Unterschiede von den vergleichenden die emblematischen nennen wollen, denen nämlich, in welchen der Gegenstand, auf den es ankommt, und sein Sinnbild ohne solchen näheren Ausdruck des Aehnlichen wie z. B. 26,20. 27,17.18.20 lose neben einander gestellt werden. Dies geschieht entweder durch ein verknüpfendes ו, z. B. 25,25:

Frisches Wasser auf eine lechzende Seele
Und eine gute Post aus fernem Lande.[1]

Oder auch ohne ו, in welchem Falle die zweite Zeile wie die Unterschrift

Diese Beispiele zeigen, daß der Zweizeiler nicht blos im jüngeren, sondern auch schon im altsalomonischen Maschal keineswegs immer aus zwei Parallelgliedern besteht.

1) Dieses sogen. *Vae adaequationis*, welches hier in den Sprüchen zuerst als Bindewort von Bild und Sache ohne verbales Prädicat erscheint (vgl. dagegen Iob 5,7. 12,11. 14,11 f.), ist als ו der Gleichung nur eine Abart jenes ו der Zugesellung, welches im Arabischen واو الجمع oder واو المعيّة oder واو الاستصحاب genannt wird (s. zu Jes. 42,5 S. 442) und, weil das Sprachbewußtsein ihm die Verbalkraft des zu sich Nehmens *secum habere* beimißt, mit dem Acc. construirt wird z. B. السوقيّة والكلاب السلوقيّة die Marktleute gleichen den Jagdhunden (eig. gesellen sich die J. zu, machen sie zu ihres Gleichen, vergleichen sich ihnen). Mehr Beispiele in Freytags *Arabum Proverbia* unter den neuen Sprichwörtern mit dem Anfangsbuchstaben ك.

unter das in der ersten vor Augen gemalte Bild oder Doppelbild ist z. B. 25, 11 f. 11, 22.:

Ein goldner Ring in eines Schweines Nase —
Ein schönes Weib und verstandlos.

Diese zweizeiligen Grundformen können sich aber zu mehrzeiligen erweitern. Da der Zweizeiler die eigentliche und vorzüglichste Form des Kunstspruchs ist, so liegt, wenn zwei Zeilen zur Darlegung des beabsichtigten Gedankens nicht ausreichen, die Vervielfältigung zu Vierzeilern, Sechszeilern, Achtzeilern am nächsten. Im Vierzeiler ist das Verhältnis der beiden letzten Zeilen zu den beiden ersten gerade so vielgestaltig, wie das Verhältnis der zweiten Zeile zur ersten im Zweizeiler; nur für das antithetische Verhältnis findet sich zufällig kein Beispiel. Wir treffen aber auf synonyme Vierzeiler, z. B. 23, 15 f. 24, 3 f. 28 f.; synthetische 30, 5 f.; eingedankige 30, 17 f., besonders solche, in denen die beiden letzten Zeilen einen Begründungssatz mit כי 22, 22 f. oder פן 22, 24 f., oder ohne Exponenten die Begründung 22, 26 f. bilden; auf vergleichende ohne Ausdruck der Vergleichung 25, 16 f. (vgl. dagegen 26, 18 f., wo die Zeilenzahl fraglich) und sogar auf emblematische 25, 4 f.:

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmid fertig.
Hinweg den Bösewicht vor dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.

Verhältnismäßig am häufigsten sind die Vierzeiler, deren zweite Hälfte ein mit כי oder פן beginnender Begründungssatz ist. Unter den seltneren Sechszeilern spinnen 23, 1—3. 24, 11 f. einunddenselben Gedanken in mannigfachen Wiederholungen mit eingeflochtener Begründung fort; in allen übrigen, welche in der Samlung vorkommen, 23, 12—14. 19—21. 26—28. 30, 15 f. 30, 29—31., sind die beiden ersten Zeilen eine prologische Einleitung zum Kern des Spruches, z. B. 23, 12—14.:

O lass Ermahnung eingehn in dein Herz
Und deine Ohren neige Worten der Erfahrung:
Erspare dem Knaben nicht die Züchtigung:
Wenn du ihn mit der Ruthe schlägst — er stirbt nicht.
Du wirst ihn mit der Ruthe schlagen
Und seine Seele aus der Hölle retten.

Aehnlich geformt, nur noch gedehnter ist der Achtzeiler 23, 22—25., der einzige, der sich von c. 10 an findet:

Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeuget,
Und verachte nicht, weil sie gealtert, deine Mutter.
Wahrheit kaufe und verkauf' sie nicht,
Weisheit und Tugend und Einsicht.
Voll Jubels ist der Vater eines Gerechten
Und des Weisen Erzeuger, er freut sich seiner.
Freuen wird sich dein Vater und deine Mutter,
Und frohlocken wird die dich geboren.

Der Maschalspruch neigt hier schon zum Maschallied über; denn dieses Oktastich wird ebenso gut als ein Maschalliedchen angesehen werden können, wie der alphabetische Maschalpsalm 37 aus fast lauter Tetrastichen besteht.

Wir haben nun gesehen, wie der Zweizeiler sich zu Vier-, Sechs-, Achtzeilern vervielfältigt, aber er wächst gleichsam in einseitiger Vervielfältigung auch zu Drei-, Fünf-, Siebenzeilern. Es entstehen Dreizeiler, wenn der Gedanke der ersten Zeile in der zweiten nach dem synonymen Schema wiederholt wird 27, 22., oder wenn der Gedanke der zweiten nach dem antithetischen Schema noch einmal gegensätzlich ausgedrückt wird in der dritten 22, 29. 28, 10., oder wenn zu dem in einer oder zwei Zeilen ausgesprochenen Gedanken noch seine Begründung hinzutritt 25, 8. 27, 10. Auch das parabolische Schema ist hier vertreten, sei es, daß der abgebildete Gegenstand in zwei Zeilen entfaltet wird, wie in dem vergleichenden Spruche 25, 13., oder daß sein Wesen an zwei Bildern in zwei Zeilen zur Darstellung gebracht wird, wie in dem emblematischen Spruche 25, 20.:

Kleider anziehen bei Frostwetter,
Essig auf Natrum
Und einer der Lieder singt einem mismutigen Herzen.

In den wenigen vorkommenden Fünfzeilern enthalten die drei letzten Zeilen gewöhnlich die Begründung des Gedankens der beiden ersten 23, 4 f. 25, 6 f. 30, 32 f.; eine Ausnahme macht nur 24, 13., wo das כן vor den drei letzten Zeilen die Ausdeutung des Bildes in den beiden ersten einführt. Als Beispiel möge 25, 6 f. dienen, wo wie es scheint רמו statt ראו zu lesen ist:

Such nicht zu glänzen vor dem König
Und an den Platz der Grossen stell dich nicht;
Denn besser, man sagt dir: komm hier hinauf!
Als dass man vor Edlen dich erniedrige,
Dieweil sich erhoben deine Augen.

Von Siebenzeilern kenne ich in der Samlung nur den einzigen 23, 6—8.:

Geniesse nicht das Brot des Scheelsüchtigen,
Und gelüste nicht nach seinen Leckereien,
Denn wie einer der sichs berechnet ist er:
Iss und trink! sagt er zu dir
Und sein Herz ist nicht bei dir,
Deinen Bissen, den du gegessen, musst du ausspeien
Und vergeudet hast du deine schönen Worte.

Man sieht aus diesem Heptastich, das schwerlich Jemand für ein kleines Maschallied nach dem zusammengesetzten Strophenschema halten wird, daß der zweizeilige Spruch sich bis zu dem Umfange von sieben und acht Zeilen erweitern kann. Ueber diese Gränze hinaus hört das Spruchganze auf, משל im eigentlichen Sinne zu sein; er wird nach Aehnlichkeit der Ps. 25. 34 und besonders 37 zum Maschalliede. Zu diesen Maschalliedern gehören außer dem Prologe 22, 17—21 das über den Trunkenbold 23, 29—35., das über den faulen Landwirth 24, 30—34., die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße 27, 23—27., das Gebetlein um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum 30, 7—9., der Fürstenspiegel 31, 2—9., das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Es ist befremdend, daß dieses Lied das einzige Beispiel alphabetischer Aufreihung in der ganzen Samlung ist; selbst eine Spur ursprünglicher, später zerstörter alphabe-

tischer Folge läßt sich nicht nachweisen. Auch läßt sich in den angeführten Maschalliedern ein sicher durchgeführtes Strophenschema nicht entdecken; am ersten noch 31,10ff., aber selbst hier sind die Distichen durch untermischte Tristichen durchbrochen.

In dem ganzen ersten Theile 1,7—c.9 ist der gedehnte Fluß des Maschalliedes die herrschende Form, man würde aber vergeblich auf Strophen ausgehen: eine so feste Gruppirung findet sich hier nicht, bei Voraussetzung der Abfassung in der salomonischen Zeit ließe sie sich freilich erwarten. Die rhetorische Form überwiegt hier die rein poetische. Diese erste Theil der Sprüche besteht aus folgenden funfzehn Maschalliedern **1**,7—19. 20ff. c.**2**. **3**,1—18. 19—26. 27ff. **4**,1—**5**,6. 7ff. **6**,1—5. 6—11. 12—19. 20ff. c.**7**. c.**8**. c.**9**. In c.3 u. 9 dieser Maschallieder findet sich eine kleine Zahl von Zwei- und Vierzeilern, die als selbständige Maschals gelten können und sich in die besprochenen Schemen einpassen lassen; andere kleine Theilganze sind nur Wellen im Flusse größerer Reden, oder ganz formlos, oder mehr als oktastichisch. Den verhältnismäßig größten Eindruck eines selbständigen, eingewobenen Maschal macht das Oktastich 6,16—19., der einzige Zahlenspruch, welcher sich in der Samlung von c.1. bis 29 findet:

Sechs sinds, die Jahve hasset
Und sieben sind seiner Seele Greuel:
Hochfahrende Augen, lügnerische Zunge
Und unschuldig Blut vergiessende Hände;
Ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füsse, die eilends dem Bösen zulaufen,
Ein Lügen aushauchender falscher Zeuge,
Und der Gezänk ausstreut zwischen Brüdern.

Solche Zahlensprüche, für welche die spätere Kunstlehre den Namen מִדָּה geprägt hat (vgl. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 199. 202), finden sich noch einige in c.30. Mit Ausnahme von 30,24—28 (vgl. Sir. 25, 1. 2) hat der Zahlenspruch die auch von Sirach in den meisten seiner Zahlensprüche (Sir. 23,16. 25,7. 26,5. 28) festgehaltene Eigentümlichkeit, daß die in der ersten Parallelzeile genannte Zahl in der zweiten wie Iob 5,9 um Eins überboten wird. Dagegen ist die Form der Priamel weder in unserem Mischle noch im Buche Sirach's ausgebildet. Sprüche wie 20,10 (*Zweierlei Steine, zweierlei Maß — ein Greuel Jahve's sind alle beide*) und 26,12 (*Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat geschaffen alle beide*), wol zu unterscheiden von 17,3. 27,21 u. dgl., wo die erforderliche Einheit, und 27,3., wo die erforderliche Gleichheit des Prädicats fehlt, sind nur ein schwacher Ansatz zur Priamel, ein stärkerer 25,3., wo mit drei Subjekten präambulirt wird (*Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz — sind unergründlich*). Vielleicht ist 30,11—14 eine größere verstümmelte Priamel: hier wird mit vier Subjekten präambulirt, es fehlt aber dazu der das gemeinsame Prädikat enthaltende Nachsatz. Wir glauben hiermit die Formen des Maschal in der Samlung erschöpft zu haben. Nur etwa die Maschalkette, d.i. die Aneinanderreihung von Sprüchen gleichen Gegenstandes ist noch zu erwähnen, wie die Kette von Sprüchen über den Thoren 26,1—12., über

den Faulen 26,13—16., über den Zänker 26,20—22., über den Heimtückischen 26,23—28., aber diese Form gehört mehr der Technik der Maschalsamlung, als der Technik der Maschaldichtung an.

Wir wenden uns nun zu den einzelnen Theilen des Buchs, um innerhalb ihrer Grenzen ihre Spruchformen näher zu beleuchten und so ein kritisches Urtheil über den Ursprung der Sprüche, die sie enthalten, vorzubereiten. Um dieses in keiner Weise vorweg zu nehmen, folgen wir in Besprechung der einzelnen Theile der Anordnung der Samlung. Da ist nun nicht zu leugnen, daß an dem einleitenden pädagogischen Theile 1,7—c.9 trotz des reichen und tiefen Inhalts sowol die Kunstform des Maschal, als überhaupt Kunst der Form am allerwenigsten hervortritt. Dieser Theil besteht, wie bereits gezeigt, nicht aus eigentlichen Maschals, sondern aus 15 Maschalliedern oder, wenn man lieber will, Maschalreden, maschalartigen Lehrdichtungen. In dem Flusse dieser Reden laufen einzelne Maschals unter, welche als selbständig gelten oder wie 1,32. 4,18f. leicht verselbständigt werden können. Wir treffen in den Maschalketten der c.4 u. 9 auf synonyme (9,7. 9. 10.), antithetische (3, 35. 9,8.), eingedankige (3,29. 30.) und synthetische (1,7. 3,5. 7.) Zweizeiler und auf mannigfach angelegte Vierzeiler (3,9f. 11f. 31f. 33f.); aber das parabolische Schema ist gar nicht vertreten, einzelne Sprüche, wie 3,27f., sind ganz formlos, und abgesehen von dem oktastichischen Zahlenspruch 6,16—19 legen sich die Gedanken, welche die Einheit einzelner Gruppen bilden, überall in solcher Breite auseinander, daß das Maß des eigentlichen Maschal weit überschritten wird. Der Charakter dieses ganzen Theiles ist nicht concentrirend, sondern entfaltend. Selbst die unterlaufenden Zweizeiler verleugnen diesen Charakter nicht; sie sind meistens mehr wie aufgelöste Tropfen, als wie Goldmünzen mit scharfem Umriß und festem Gepräge, z.B. 9,7.:

Wer den Spötter belehrt, erwirbt sich Schande,
Und wer dem Frevler verweiset sein Laster.

Die wenigen Vierzeiler sind schon straffer, gedrungener, gerundeter, weil sie dem Streben in die Breite mehr Raum verstatten, z.B. 3,9 f.:

Ehre Jahve von deiner Habe
Und von den Erstlingen all deines Einkommens,
Und füllen werden sich deine Speicher mit Sättigung
Und überströmen werden von Most deine Kufen.

Aber über die Vierzeiler hinaus kennt der Verfasser keine Grenzen künstlerischen Ebenmaßes, die Rede strömt so lange, bis sie ihren Gegenstand ganz oder vorläufig erschöpft hat, sie ruht erst am Ziele ihres Weges und bewegt sich wiederaufathmend von da weiter. Man wird auch diesem dahineilenden Redestrom mit seinen frischen durchsichtigen Wellen die Schönheit nicht absprechen können; es ist aber eine eigentümliche Schönheit des rhetorisch zersetzten, aufgelösten, gleichsam aus seinem Verschlusse genommenen und weithin duftenden Maschal. Die funfzehn Reden, in welchen zwölfmal der Lehrer und dreimal die Weisheit selber auftritt, sind weder von ebenmäßig gemeiselter Form noch von ineinander geschmiedetem Zusammenhang, aber doch ein Liederkranz von inne-

rer Einheit und wolgeordneter Mannigfaltigkeit des Inhalts. Zwar erkennt Bertheau hier weder Einheit des Inhalts noch Einheit des formellen Charakters, aber ein alttestamentliches Stück von gleichem Umfange und dabei planmäßigerer innerer Einheit gibt es gar nicht, ebensowenig ein solches, welches mehr als dieses durchweg gleiches formelles Gepräge hätte. Bertheau glaubt an einigen Stellen eine größere Kunst der Form beobachtet zu haben, und allerdings finden sich mehrere Abschnitte, welche sich gerade in zehn Versen vollenden. Aber es ist bloßer Zufall, denn das erste Maschallied besteht aus Sinngruppen von 1, 2 und 10 Versen, das zweite aus 8 und 6 Versen, das dritte aus 10 und 12, das vierte aus 10 und 8, das fünfte aus 2 und 6 u. s. f. Die Zehnzahl der Verse kommt beiläufig sechsmal und wenn 4,1—9 aus Peschitto, 4,20—27 aus LXX zu ergänzen sein sollte, achtmal vor, ohne daß man diese Dekaden als Strophen ansehen und ohne daß man einen Schluß auf einen besonderen Verfasser dieser dekadischen Stücke ziehen kann. In 1,20—33 findet Bertheau sogar neben regelmäßigem Versbau eine genau eingehaltene künstliche Strophenbildung (3×4 Verse mit einem Nachhall von zweien). Aber er zählt statt der Stichen die masoretischen Verse, und diese sind nicht die wahren Formtheile der Strophe.

Wir gehen nun zum zweiten Theile der Samlung über, dessen Ueberschrift משלי שלמה uns keinesfalls befremden kann, da die hier beginnende Spruchreihe, mit 1,7—c. 9 verglichen, den Namen משלי mit besonderem Vorrecht für sich in Anspruch nehmen darf. Die 375 Sprüche, welche in der Theilsamlung 10—22,16 ohne durchgreifenden Plan aneinander gereiht sind, nur nach mehr oder weniger hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen (s. Bertheau S. XII), sind samt und sonders Zweizeiler; denn jeder masoretische Vers zerfällt naturgemäß in zwei Stichen und nirgends (auch nicht 19,19) steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in nothwendigem Zusammenhange; jeder ist für sich ein kleines wolgerundetes und geschlossenes Ganze. Eine scheinbare Ausnahme macht nur 19,7., ein Dreizeiler, aber in Wirklichkeit ein Zweizeiler mit dem entstellten Reste eines verloren gegangenen Zweizeilers. Die LXX hat hier zwei in unserem Texte fehlende Zweizeiler; der zweite ist der in unserem Texte nur noch verstümmelt vorhandene:

ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν,
ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται,

vielleicht die falsche Uebersetzung von

מרע רבים ישלם־רע
מרדף אמרים לא ימלט

Der Allerweltsfreund wird gelohnt mit Bösem,
Wer Redereien nachjagt, entkommt nicht.

Nicht allein aber, daß alle diese Sprüche Zweizeiler sind, sie haben auch, zwar nicht ausnahmslos, aber doch in bei weitem überwiegender Zahl einen gemeinsamen Charakter, nämlich den antithetischen. Zweizeiler von vorherrschend antithetischem Charakter stehen hier beisammen. Daneben sind allerdings auch alle anderen Schemen vertreten: das synonyme 11,7.25.30. 12,14.28. 14,19 u. a. m., das eingedankige 14,7. 15,3 u. a. m., besonders in Sprüchen mit comparativem מן 12,9. 15,16.17. 16,8.19. 17,10. 21,19. 22,1 und mit steigerndem אף כי 11,31. 15,11. 17,7. 19,7.10. 21,27., das synthetische 10,18. 11,29. 14,17. 19,13.; das parabolische aber am allerschwächsten, denn die beiden Sprüche 10, 26. 11,22 sind die einzigen dieser Art und ich wüßte nicht, welche andere Bertheau noch anführen könnte. Wir werden weiter sehen, daß in einer anderen Theilsamlung des Buches die parabolischen Sprüche ebenso gehäuft beisammen stehen, als hier die antithetischen. Hier stehen fast überall die beiden Glieder der Sprüche als Satz und Gegensatz in kunstmäßigem Parallelismus; auch in den synonymen Sprüchen sind die beiden Glieder die parallel laufenden Strahlen Eines Gedankens, in den synthetischen treten zwei Einzeiler, um dem Parallelismus als einem Grundgesetze des Kunstspruches zu genügen, in äußerliche lockere Verbindung. Aber auch in den Sprüchen, in denen ein eigentlicher Parallelismus nicht stattfindet, vielmehr beide Glieder erst einen vollständigen Satz bilden, sind nach Bertheau's sich bestätigender Beobachtung Verse und Glieder so gebaut, daß sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind.

Auf diese lange Reihe von Zweizeilern, welche sich als משלי שלמה geben, folgt 22,17—24,22 eine Reihe von דברי חכמים, eingeführt durch eine Einleitung 22,17—21., welche unverkennbar von der Art der größeren Einleitung 1,7—c. 9 ist und an die auch die in diesen „Worten Weiser" durchweg festgehaltene Form der Anrede erinnert. Diese דברי חכמים durchlaufen an Umfang alle Formen des Maschal vom Zweizeiler an 22, 28. 23,9. 24,7.8.9.10 bis zum Maschalliede (über den Säufer) 23,29—35. Zwischen diesen Grenzen ist der Vierzeiler am beliebtesten 22,22 f. 24 f. 26 f.; 23,10 f. 15 f. 17 f.; 24,1 f. 3 f. 5 f. 15 f. 17 f. 19 f. 21 f., aber auch Fünfzeiler 23,4 f. 24,13 f. und Sechszeiler 23,1—3. 12—14. 19—21. 26—28. 24,11 f. finden sich, von Dreizeilern, Siebenzeilern und Achtzeilern wenigstens je einer 22,29.; 23,6—8.; 23,22—25. Bertheau behauptet einen Unterschied im Bau dieser Sprüche von dem der vorausgegangenen, indem er die Zahl der Worte zählt, die in diesen und jenen einen Vers ausmachen, aber dieses Verfahren ist unberechtigt: daß der auffällig große masoretische Vers 24,12 achtzehn Wörter enthält, daran ist der Dichter ganz unschuldig; im Sinne des Dichters ist 24,11 f. ein Sechszeiler, und in der That ein sehr zierlicher, nichts weniger als überladen. Nicht die Wörter der masoretischen Verse, sondern die Stichen hat man zu zählen. Einen Unterschied dieser Sprüche von den vorausgegangenen kann ich, nach Stichen zählend, nicht entdecken; auch in den vorausgegangenen steigt die Wörterzahl der Stichen von 2 bis 5; nur das läßt sich etwa sagen, daß die Zahl 2 (z. B. $23,4^b$; $24,8^a$. 10^b) hier verhältnismäßig häufiger ist, und das hat allerdings darin seinen Grund, daß das Gleichmaß der Glieder oft sehr gestört, oft keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. Auf den ersten Anhang zu den משלי שלמה folgt dann 24,23 ff. noch ein zweiter, גם־אלה לחכמים überschriebener, welcher einen Sechszeiler $24,23^b$—25., einen Zweizeiler v. 26., einen Dreizeiler v. 27.,

einen Vierzeiler v. 28 f. und ein Maschallied über den Faulen enthält v. 30 ff., letzteres in der Form eines Erlebnisses des Dichters, ähnlich wie Ps. 37, 35 f. Die Moral, welche der Dichter aus dem erzählten Erlebnisse gezogen hat, ist in zwei Versen ausgedrückt, die wir schon 6, 10 f. lasen. Augenscheinlich treten diese beiden Anhänge wie durch ihre Anfangs-, so durch ihre Schlußverse in die engste Beziehung zu der Einleitung 1, 7—c. 9.

Es folgt nun in c. 25—29 die zweite große Reihe von משלי שלמה, zusammengestellt, wie die Ueberschrift sagt, auf Veranstaltung König Hizkia's. Sie zerfällt, wie es scheint, in zwei Hälften, denn wie 24, 30 ff. ein Maschallied am Ende der beiden Anhänge steht, so scheint das Maschallied 27, 23 ff. die Scheidewand zwischen den beiden Hälften dieser Spruchlese bilden zu sollen. Sie unterscheidet sich sehr scharf von der c. 10 beginnenden. Umfang der Stichen und mehr oder minder strenge Beobachtung des Parallelismus geben kein unterscheidendes Merkmal ab, es sind aber augenfällige andere vorhanden. In der ersten Lese waren ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt, hier auch Dreizeiler 25, 8. 13. 20. 27, 10. 22. 28, 10.; Vierzeiler 25, 4 f. 9 f. 21 f. 26, 18 f. 24 f. 27, 15 f. und Fünfzeiler 25, 6 f.; außerdem das erwähnte Maschallied. Die Art der Aneinanderreihung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in der ersten Lese, sie ist eben so planlos, doch finden sich hier einige Ketten oder Schnüre verwandter Sprüche 26, 1—12. 13—16. 20—22. Ein zweiter wesentlicher Unterschied beider Samlungen ist aber dies, daß in der ersten der antithetische Spruch das überwiegende Element war, hier der parabolische und besonders der emblematische; in c. 25—27 finden sich fast nur Sprüche dieses Schema's. Wir sagen fast, denn ausschließlich solche Sprüche zusammenzustellen ist nicht Plan des Samlers; es finden sich auch Sprüche der anderen Schemen, weniger synonyme u. dgl., als antithetische, und die Samlung beginnt gleich in einem recht bunten Quodlibet: 25, 2 ein antithetischer Spruch, 25, 3 ein Priamel mit drei Subjekten, 25, 4 f. ein emblematischer Vierzeiler, 25, 6 f. ein Fünfzeiler, 25, 8 ein Dreizeiler, 25, 9 f. ein Vierzeiler mit negativ begründendem פן, 25, 11 ein emblematischer Zweizeiler (*Goldene Aepfel in silbernen Kapseln — ein Wort gesprochen auf gehörige Weise*). Die antithetischen Sprüche nehmen besonders in c. 28 u. 29 zu, der erste und letzte Spruch der ganzen Samlung 25, 2. 29, 27 sind antithetisch; aber zwischen diesen beiden Endpunkten ist der Vergleichungs- und Bildspruch so vorherrschend, daß diese Samlung einem bunten Bilderbuche mit erklärenden Unterschriften gleicht. An Umfang ist sie viel kleiner als die vorige; ich zähle bei 137 masoretischen Versen 126 Sprüche.

Auch die zweite Lese salomonischer Sprüche hat einige Anhänge, deren erster c. 30 nach der Ueberschrift einen sonst unbekannten Agur b. Jakeh zum Verfasser hat. Das erste Gedichtchen dieses Anhangs bringt in tiefsinniger Weise die Unerforschlichkeit Gottes zum Bewußtsein. Hierauf folgen einige eben so eigentümliche Stücke: ein Vierzeiler über die Unantastbarkeit des göttlichen Worts 30, 5 f., ein Gebet um den Mittelstand zwischen Reichtum und Armut v. 7—9., ein Zweizeiler gegen

Verleumdung v. 10., eine Priamel mit fehlendem Nachsatz v. 11—14., die unersättlichen Vier (eine *Midda*) v. 15 f., ein Vierzeiler über den ungehorsamen Sohn v. 17., die unbegreiflichen Vier v. 18—20., die unerträglichen Vier v. 21—23., die winzigen, aber klugen Vier v. 24—28., die stattlichen Vier v. 29—31., ein Fünfzeiler: Empfehlung bescheidenen klugen Schweigens v. 32 f. Zwei andere Anhänge bilden den Schluß des ganzen Buches: die Ermahnung der Mutter Lemuël's an diesen ihren königlichen Sohn 31, 2—9., und das Lob des braven Weibes durch alle Buchstaben des Alphabets 31, 10 ff.

Nachdem wir die mannigfaltigen Formen des Kunstspruchs und ihre Vertheilung auf die einzelnen Theile der Samlung kennen gelernt, fragen wir, welche Folgerungen, den Ursprung dieser einzelnen Theile betreffend, sich aus den in ihnen vorfindlichen Spruchformen ziehen lassen. Wir knüpfen dabei an die Auffassung Ewalds an, welcher in den einzelnen Theilen der Samlung die Hauptwendungen der Geschichte der Spruchdichtung vertreten sieht. Die משלי שלמה 10, 1—22, 16 gelten ihm als die älteste Samlung, welche die denkbar einfachste und altertümlichste Art der Spruchdichtung darstellt. Ihre Merkmale sind der ebenmäßige zweigliedrige Vers, der vollkommen abgeschlossene, für sich verständliche runde Sinn desselben, der rasche Flügelschlag von Satz und Gegensatz. Die älteste Form des Kunstspruchs ist nach Ewald, unserer Terminologie nach, der antithetische Zweizeiler, wie er in 10, 1—22, 16 herrschend ist. Neben den antithetischen Zweizeilern finden sich jedoch hier auch andersartige; Ewald betrachtet den Gegensatz der beiden Glieder so sehr als das ursprüngliche Grundgesetz des Kunstspruchs, daß diese andersartigen Zweizeiler ihm schon das Abnehmen der inneren Kraft des zweigliederigen Verses, das schon anfangende Erschlaffen der Kunst in ihren ältesten Grenzen und Gesetzen und den Uebergang in eine neue Weise bezeichnen. In den משלי שלמה c. 25—29., der späteren Samlung, ist jene strenge Bildung des Verses schon in voller Erschlaffung und Auflösung begriffen: der Gegensatz des Sinnes der Glieder erscheint hier nur ausnahmsweise, die Kunst wendet sich von der gedrungenen Fülle und Stärke der Darstellung mehr zur Ausschmückung des Gedankens durch starke, auffallende Bilder und Redensarten, zur zierlichen Malerei gewisser Sittenzustände und Lebenserscheinungen, und jemehr der Kunstspruch von dem Anhauche eines kräftigen Dichtergeistes verlassen wird, desto stärker nähert er sich wieder dem Volkssprichwort; das runde Ebenmaß der zwei Glieder schwindet, weniger durch Verkürzung des einen von beiden, als durch zu große Dehnung und durch Erweiterungen des zweigliederigen Spruches bis zu längeren Ermahnungen zu sittlichem Leben und dahin einschlagenden Schilderungen. Damit tritt die Spruchdichtung wesentlich in eine verschiedene Gestalt und Art. „Während sie an innerer, scharfer Kürze und Kraft verliert, sucht sie durch den zusammenhängend belehrenden Vortrag, durch ausführliche Schilderung und mehr das Einzelne ganz erschöpfende Darstellung wieder zu gewinnen; ihre kühn abgerissene, strenge und doch einfach schöne Form zerreißend, erhebt sie sich zu rednerischer Gewandtheit, zum Versuche hin-

reißender Beredtsamkeit, wobei zwar das eigentlich Dichterische und Künstlerische allmählich zerrinnt, die Wärme aber und leichte Verständlichkeit steigt." In c. 1—9., der Einleitung der älteren Samlung, und 22, 17—c. 24., der von einem späteren Vorredner eingeleiteten ersten Hälfte des Nachtrags zur älteren Samlung (c. 25—29 ist die zweite Hälfte), ist die große Veränderung vollendet, deren Werden die spätere Samlung von משלי שלמה bes. in c. 25—29 offenbarte. Das Ebenmaß der zwei Versglieder ist hier völlig geschwächt, der einzelne Spruch kommt beinahe nur noch als Ausnahme vor, die Spruchdichtung ist in Ermahnen und Predigen übergegangen und um Vieles leichter und geschmeidiger, flüssiger und faßbarer geworden. „Wirklich steht nicht blos Verlust auf Seiten dieser späteren Gestalt der Spruchdichtung: während sie die treffende spitze Kürze, die innere Fülle und gedrängte Kraft der alten Sprüche auf immer einbüßt, hat sie schon an Wärme, Eindringlichkeit und Faßlichkeit gewonnen; die Weisheit, welche zuerst nur ihr Wesen und ihren Inhalt in unendlicher Mannigfaltigkeit erkennbar zu machen strebt, endet damit, daß sie, sicher und klar geworden, nun auch sich inniger und dringender an die Menschen wendet." In den ganz äußerlich angehängten späteren Zusätzen c. 30—31 ist die Spruchdichtung bereits vollkommen in kleine niedliche Schilderungen einzelner sittlicher Wahrheiten zerfallen. Während das Schöpferische zurücktritt, wendet sich aller Fleiß auf die überraschende Ausführung und neue, überlegt künstliche Darstellung.

Diese Anschauung des Entwickelungsganges der Spruchdichtung ist einer der Hauptbestimmungsgründe des Urtheils Ewald's über Salomonisches oder Nichtsalomonisches in der Samlung. In 10, 1—22, 16 gilt ihm zwar nicht alles als altsalomonisch; als unmittelbar und in der gegenwärtigen Gestalt von Salomo verfaßt, aber der Hauch salomonischen Geistes belebt und hält Alles, was etwa später sich angeschlossen und von anderen und späteren Dichtern abstammt. Die meisten Sprüche der späteren Samlung aber (c. 25—29) sind nicht viel älter als die Zeit Hizkia's, doch findet sich in ihr auch einiges Salomonische und Nächstsalomonische, die Samlung reicht mit ihren Armen zum Theil wirklich, wie das משלי שלמה der Ueberschrift besagt, in die salomonische Zeit zurück. Dagegen findet sich in der Einleitung c. 1—9. und in der ersten Hälfte des Nachtrags (22, 17—c. 24) auch nicht ein einziger Spruch mehr aus der salomonischen Zeit; beide Stücke gehören zweien Dichtern des siebenten Jahrhunderts an, einer neuen Zeit, in welcher die Lehrdichter aus eigener Schöpfung längere Stücke zu den älteren salomonischen Samlungen hinzudichteten. Noch später sind die vier kleinen Stücke 30, 1—14. 15—33. 31, 1—9. 10 ff.; sie können nicht vor dem Ende des siebenten oder dem Anfange des sechsten Jahrhunderts gedichtet sein.

Wir erkennen die Beobachtungsgabe, das Feingefühl, den Tiefblick in diesen Ansichten Ewald's über die Ursprünge des Buches an, können sie aber doch größtentheils nicht probehaltig und annehmbar finden. Geben wir zu, daß er die Geschichte der Spruchdichtung im Allgemeinen richtig construirt hat, so ist der Schluß, daß Sprüche, welche die Merkmale der ältesten Spruchdichtung an sich tragen, der salomonischen, die anderen der näheren oder ferneren nachsalomonischen Zeit angehören, doch ein sehr trüglicher. In diesem Falle müßte Vieles im Spruchbuche Sirachs salomonisch sein, und die משלי אסף von Isaak Satanow, dem Zeitgenossen Moses Mendelssohns, so wie gar manche Sprüche in der Spruchsamlung מלין דרבנן und in anderen mittelalterlichen und neueren jüdischen Dichterwerken möchten vielleicht um Jahrtausende zurückdatirt werden. Neben dem allgemeinen Entwickelungsgange ist ja auch die Individualität des Dichters in Anschlag zu bringen; ein alter Dichter kann neben formell Vollendetem Unvollkommenes hervorbringen, was einer gesunkenen Kunstperiode anzugehören scheint, und ein späterer Dichter kann erfolgreich mit dem Gediegensten des Altertums wetteifern. Aber auch die Ewald'sche Construction des Entwickelungsganges der Spruchdichtung ist zum Theil willkürlich. Daß der zweigliedrige Vers die älteste Form des Kunstspruches ist, wollen wir nicht bestreiten, aber daß es der zweigliedrige antithetische Vers sei, ist eine unbeweisbare Voraussetzung, und daß Salomo nur antithetische Zweizeiler gedichtet habe, ist eine geradezu abgeschmackte Behauptung, welcher Keil mit Recht entgegenhält, daß einerlei Form und einerlei Inhalt Zeichen der Armut, der geistigen Beschränktheit und Einseitigkeit ist. Es gibt auch andere Arten des Parallelismus, die nicht minder schön und kräftig sind, als der antithetische, und auch andere Spruchformen als den Zweizeiler, in denen der Lehrgedanke, der beim besten Willen sich in keinen Zweizeiler zwängen läßt, sich nothwendigerweise in das Zweigwerk einer größeren Zeilenzahl spalten muß. Sodann muß ich Keil auch darin beistimmen, daß Ewalds Behauptung, in der hizkianischen Samlung sei die strenge Bildung des Kunstspruchs in voller Auflösung begriffen, eine Uebertreibung enthält. Wenn die erste Lese 10, 1—22, 16 nur zwei Bildsprüche enthält (10, 26. 11, 22), während es doch ganz thöricht wäre, diese zwei, weil es Bildsprüche sind, Salomo abzusprechen oder ihn nur für den Verfasser dieser zwei zu halten: so versteht es sich von selbst, daß die hizkianische Samlung, die sich vorzugsweise in Zusammenstellung von Bildsprüchen gefällt, eine Menge Sprüche enthalten muß, in welchen eine andere Art des Parallelismus herrscht, welche das Aussehen loserer Verknüpfung hat. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Salomo, der für die größten und kleinsten Naturgegenstände ein offenes, durchdringendes Auge hatte, viel solcher Bildsprüche gedichtet? Und ist z. B. der Spruch (26, 23): *Glasur von Silberschlacken auf irdenem Scherben, liebeglühende Lippen und ein boshaft Herz* minder schön, kräftig und Salomo's würdig, als irgend welcher antithetischer Zweizeiler? Wenn Ewald sich vorstellt, daß die 3000 Sprüche, die Salomo gedichtet hat, alle nach dieser Einen Schablone verfertigt gewesen sind, so sind wir vielmehr von vornherein überzeugt, daß die Spruchdichtung Salomo's, welche den Zwei- und Vierzeiler bereits als Spruchform vorfand, sowol innerhalb der Grenzen des Zweizeilers die bunteste Mannigfaltigkeit des Gedanken- und Maßverhältnisses entfaltet, als innerhalb des Maschal überhaupt die ganze Leiter vom Zweizeiler bis zum Achtzeiler und umfänglicheren Spruchgedicht

durchlaufen haben wird. So wenig wir aber Ewald's Kriterien, die er an die beiden Samlungen 10,1—22,16 und 25—29 anlegt, für richtig halten können, so treffend ist seine Zeichnung der in c.1—9. 22,17 ff. uns entgegentretenden Gestalt und Art der Spruchdichtung, und so beachtenswerth seine Folgerung, daß diese Stücke einer neuen, jüngeren Zeit der Spruchdichtung angehören. Da in 22,17—21 offensichtlich ein von Salomo verschiedener jüngerer Dichter eine Reihe von דברי חכמים einführt, so ist es möglich, ja nicht unwahrscheinlich, daß derselbe oder, wie Ewald meint, ein anderer, etwas älterer Dichter in 1,7 — c.9 die von 10,1 an folgenden משלי שלמה einleitet.

Wenn aber Salomo nicht blos Zweizeiler, sondern auch Dreizeiler u.s.w. verfaßt hat, so befremdet es, daß in der ersten Samlung 10—22, 16 ausschließlich Zweizeiler zusammengestellt sind, und wenn er nicht blos Gegensatzsprüche, sondern mit gleicher Vorliebe Bildsprüche verfaßt hat, so ist es gleich befremdend, daß in der ersten Samlung die Bildsprüche fast gänzlich fehlen, in der zweiten dagegen c.25—29 vorherrschen. Diese befremdende Erscheinung ließe sich verhältnismäßig leichter erklären, wenn man annehmen könnte, daß beide Samlungen, nicht blos die zweite, von den אנשי חזקיה veranstaltet und daß sämtliche salomonische Sprüche von ihnen nach den Spruchformen in zwei Theilsamlungen vertheilt worden seien. Aber abgesehen von anderen Gegengründen müßte man dann die ziemlich große Anzahl antithetischer Zweizeiler, die in der zweiten Samlung stehen, in der ersten erwarten. Denkt man sich beide Samlungen als ursprünglich Ein Ganzes, so läßt sich gar kein vernünftiger Grund ausfindig machen, weshalb es vom ursprünglichen Samler oder auch von einem späteren Erweiterer der Samlung in der vorliegenden Weise halbirt worden wäre. Wir haben somit die zwei Spruchlesen für das Werk zweier verschiedener Verfasser zu halten. Die zweite ist von den אנשי חזקיה, die erste unmöglich von Salomo selbst, da die Zahl der von Salomo verfaßten und also wol auch aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Verfasser der Samlung wäre, der Stempel seiner planmäßig ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde; sie ist also von einem anderen Verfasser, und dieser andere Verf. ist gewiß nicht verschieden von dem Verf. des einleitenden Kranzes von Maschaldichtungen 1,7— c.9. Denn wäre der Verfasser des Buchtitels nicht zugleich Verf. der Einleitung, hätte er diese anderswoher entnommen, so ist es unbegreiflich, wie er auf den Buchtitel משלי שלמה וגו׳ 1,1—6 nichtsalomonische Dichtungen folgen lassen konnte. Ist 1,7— c.9 nichtsalomonisch, so sind diese Maschaldichtungen nur als Werk des Verf. des Buchtitels und als Einleitung zu den von 10,1 an folgenden משלי שלמה erklärlich. Es muß ein und derselbe Verf. gewesen sein, welcher die משלי שלמה 10,1—22,16 herausgegeben, zu ihnen die Einleitung 1,7— c.9 hinzugedichtet und ihnen die דברי חכמים 22,17—24,22 angehängt hat; der zweite Samler hat dann diesem fertigen Buche zunächst einen Nachtrag von דברי חכמים 24,23 ff. und dann die hizkianische Lese salomonischer Sprüche c.25— 29., vielleicht auch, damit das Buch ähnlich wie in seiner ursprünglichen Form schlösse, die nichtsalomonischen Spruchgedichte c.30 f. angehängt.[1] Wir behaupten noch nicht, daß das Buch so entstanden ist, nur dies, daß es, vorausgesetzt den nichtsalomonischen Ursprung von 1,7 — c.9., nicht wol anders entstanden sein kann. Aber von Neuem erhebt sich, nur noch verstärkter, die Frage des Befremdens: wie war es möglich, daß der erste Samler dem zweiten eine so große Menge Zweizeiler, darunter fast alle parabolischen, und außerdem alle mehr als zweizeiligen Sprüche Salomo's als Nachlese übrig ließ? Man wird den Grund dieser befremdenden Erscheinung kaum in etwas Anderem finden können, als in dem Urtheil des Verfassers der ersten Samlung über das Zweckgemäße und seinem Geschmack als bestimmenden Motiven seiner Auswahl. Denn wie man auch über Quelle und Entstehungsweise der beiden Samlungen denken möge, immer setzt die zweite, wie sie vorliegt, die erste voraus, und das Befremdende in der Selbstbeschränkung des Verfassers dieser kann nur in der Freiheit seinen Grund haben, welche er seiner Subjektivität verstattete.

Ehe wir nun die Stilweisen und Lehrtypen des Buches und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, näher betrachten, zieht eine andere Erscheinung innerhalb desselben, welche vielleicht über die Entstehungsweise der einzelnen Samlungen uns Aufschluß gibt, jedenfalls aber jetzt, wo wir uns ein Urtheil zu bilden begriffen sind, nicht länger unbeachtet bleiben darf, unsere Aufmerksamkeit auf sich.

§. 3. *Die Wiederholungen im Buch der Sprüche.* Wir finden nicht allein in verschiedenen Theilen der Samlung, sondern auch innerhalb des Bereiches einzelner Theile Sprüche, die sich gleich oder ähnlich lautend ganz oder theilweise wiederholen. Ehe wir ein Urtheil fällen können, werden wir die Erscheinung uns so genau als möglich bekannt machen müssen. Wir beginnen mit den משלי שלמה 10—22,16., denn diese Samlung ist im Verhältnis zu c.25—29 jedenfalls die frühere, und auf die Erklärung jener Erscheinung in Betreff der salomonischen Sprüche kommt es uns vorzüglich an. In dieser früheren Samlung begegnen wir 1) ganzen Sprüchen noch einmal in völlig gleichlautender Form: 14,12 =16,25; 2) ganzen Sprüchen noch einmal mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 10,1=15,20; 14,20=19,4; 16,2=21,2; 19,5 = 19,9; 20,10=20,23; 21,9=21,19; 3) ganzen Sprüchen noch einmal fast gleichlautend, aber etwas umgebogenen Sinnes: 10,2=11,4; 13,14= 14,27; 4) Sprüchen mit gleichlautender erster Zeile: 10,15=18,11; 5) Sprüchen mit gleichlautender zweiter Zeile: 10,6=10,11; 10,8= 10,10; 15,33=18,12; 6) Sprüchen mit fast gleichlautender einer Zeile: 11,13=20,19; 11,21=16,5; 12,14=13,2; 14,31=17,5; 16,18 = 18,12; 19,12=20,2; vgl. auch 16,28 mit 17,9. 19,25 mit 21,11. Man wird bei Vergleichung dieser Sprüche die Beobachtung machen, daß großentheils die äußere oder innere Aehnlichkeit der Umgebung den Samler veranlaßt haben kann, den einen Spruch hierhin und den anderen

1) Zöckler nimmt 24,23 ff. als einen zweiten Nachtrag zur ersten Hauptsamlung; das ist auch richtig, aber die neue Ueberschrift führt eher auf zwei Samler, als auf Einen, s. weiterhin S. 26. 29 f.

dorthin zu stellen (freilich nicht immer, denn welchen Grund z. B. die Stellung von 16,25. 19,5.9 hat, weiß ich nicht zu sagen); sodann daß der früher stehende Spruch großentheils allem Anschein nach auch der früher entstandene ist, denn der zweite des Spruchpaares ist meistens ein synonymer Zweizeiler, welcher eine Zeile des ersten, gewöhnlich antithetischen weiter ausführt, vgl. 18,11 mit 10,15; 20,10.23 mit 11,1; 20, 19 mit 11,13; 16,5 mit 11,21; 20,2 mit 19,12., auch 17,5 mit 14,31., wo aus einem antithetischen Spruche ein synthetischer geworden ist; es finden sich aber auch hier Ausnahmen, wie 13,2 vgl. mit 12,14., 15,33 vgl. mit 18,12., wo dieselbe Zeile das erstemal mit einer synonymen, das zweitemal mit einer antithetischen verbunden ist; indes ist auch hier der Gegensatz ein so lockerer, daß der früher stehende Spruch den Anschein der Priorität hat. — Wir gehen nun, um weitere Schlüsse zu ziehen, zu der zweiten Samlung c. 25—29. über. Vergleichen wir die Sprüche dieser unter einander, so finden sich im Bereiche dieser Samlung unverhältnismäßig weniger Wiederholungen, als im Bereiche der anderen; nur ein einziger ganzer Spruch findet sich fast gleichlautend, aber umgebogenen Sinnes noch einmal: 29,20=26,12.; Sprüche aber wie 28,12.28. 29,2 sind, ungeachtet der partiellen Aehnlichkeit, gleich ursprünglich. Dagegen finden sich in dieser zweiten Samlung zahlreiche Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen aus der ersten: 1) ganze, völlig (abgesehen von bedeutungslosen Varianten) gleichlautende Sprüche: 25,24= 21,9; 26,22=18,8; 27,12=22,3; 27,13=20,16; 2) ganze sinngleiche Sprüche mit etwas abgewandeltem Ausdruck: 26,13=22, 13; 26,15=19,24; 28,6=19,1; 28,19=12,11; 29,13=22,2; 3) Sprüche mit einer gleichen und einer verschiedenen Zeile: 27,21=17, 3; 29,22=15,18; vgl. auch 27,15 mit 19,13. Vergleicht man diese Sprüche mit einander, so kann es bei manchen, z. B. bei 27,21=17,3; 29,22=15,18., ungewiß bleiben, auf welcher Seite die Priorität ist; bei anderen aber hat ohne Zweifel die hizkianische Samlung die Urgestalt des auch in der anderen vorkommenden Spruchs erhalten: so bei 26,13. 28,6.19. 29,13. 27,15 in Verhältnis zu ihren Parallelen. Auch in den übrigen Stücken des Buches treffen wir auf solche Wiederholungen, wie in den beiden Lesen salomonischer Sprüche. In 1,7 — c. 9 findet sich 2,16 wenig verändert noch einmal 7,5., und 3,15 kehrt 8,11 wieder; nicht erwähnenswerth ist $9,10^{a}=1,7^{a}$, und 9,4.16. hieher zu ziehen wäre abgeschmackt. In dem ersten Nachtrage von דברי חכמים 22,17— 24,22 wiederholen sich öfter einzelne Verszeilen in anderer Verbindung, vgl. 23,3 u. 6.; 23,10 u. 22,28.; 23,17f. u. 24,13f.; 22,23 u. 23,11.; 23,17 u. 24,1. Daß in solchen Fällen ein Spruch häufig die Nachbildung des anderen ist, setzt das Verhältnis von 24,19 zu Ps. 37,1., vgl. auch 24, 20 mit Ps. 37,38 außer Zweifel. Finden sich hier ähnlich mit überlieferungsgemäß salomonischen lautende Sprüche, so ist die Priorität voraussetzlich auf Seite der letzteren, wie 23,27 vgl. 22,14; 24,5f. vgl. 11,14.; 24,19f. vgl. 13,9., in welchem letzteren Falle die Richtigkeit der Voraussetzung handgreiflich ist. Innerhalb des zweiten Nachtrags von דברי חכמים 24,23ff. lassen sich seiner Kürze wegen keine Wiederholungen erwarten, doch ist gleich der Anfang 24,23 aus einem salomonischen Maschal 28,21 wiederholt, und 24,33f. sind wörtlich wie 6,10f., die Priorität ist voraussetzlich auf Seiten des Dichters von 1,7 — c. 9., wenigstens des Maschals in der Gestalt, in welcher er es mittheilt. Die Anhänge c. 30—31 bieten für die Erscheinung, die wir hier besprechen,[1] nichts Bemerkenswerthes, und wir können also nun an die Frage gehen, welche Einsicht in die Entstehungsweise der vorliegenden Sprüche und Spruchlesen uns die gemachten Beobachtungen gewähren.

Aus den zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen der ersten Samlung von משלי שלמה in der hizkianischen schließen wir, wie aus einem anderen Grunde zu Ende des vorigen Abschnitts unserer Untersuchung, daß beide Samlungen verschiedene Verfasser, mit anderen Worten: daß nicht beide die אנשי חזקיה zu Verfassern haben. Zwar beweisen die Wiederholungen an sich noch nicht gegen die Einheit des Verf., denn es finden sich ja auch innerhalb der einzelnen Samlungen selbst und auch innerhalb c. 1—9 (vgl. 6,20 mit 1,8; 8,10f. mit 3,14f.) Wiederholungen trotz der Einheit ihrer Verfasser. Wenn aber zwei Spruchlesen ohnedies so mannigfach andersartig sind, wie 10,1—22,16 und c. 25—29., so wird das schon von vornherein Wahrscheinliche durch solche Wiederholungen fast zur Gewißheit erhoben. Aus der großentheils abweichenden Gestalt, in welcher die hizkianische Samlung Sprüche und Spruchtheile, die auch in der ersten sich vorfinden, mittheilt, und aus ihrer sonstigen Selbständigkeit schließen wir weiter, daß die Männer Hizkia's das Uebereinstimmige nicht aus der ersten Samlung entnommen, sondern wie der Verf. dieser aus anderen Quellen geschöpft haben. Da man aber nicht einsieht, warum die Männer Hizkia's eine so große Anzahl sicher ächt salomonischer Sprüche, welche nach Abzug der verhältnismäßig wenigen wiederholten übrig bleibt, beiseite liegen gelassen haben sollten (denn diese Umgehung erklärt sich nicht daraus, daß sie auswählten was für ihre Zeit schicklich und heilsam war), so halten wir uns weiter zu dem Schlusse berechtigt, daß ihnen die andere Samlung als eine in ihrer Zeit gangbare bekannt war. Ihr Zweck ging zwar nicht darin auf, diese ältere Samlung zu ergänzen, sie berücksichtigen aber ihr Bestehen und wollten ihr, ohne sie überflüssig zu machen, ein ähnliches Volksbuch an die Seite stellen. Die verschiedene Auswahl in beiden Samlungen hat

1) Ganz dieselbe Erscheinung — bemerkt Fleischer — zeigt sich in den verschiedenen dem Chalifen Ali zugeschriebenen Spruchsamlungen, wo oft einunddersel be Gedanke in der einen Samlung so, in einer zweiten anders gestaltet, hier kürzer, dort länger gefaßt, vielfach wiederkehrt. Ueberhaupt gilt einfürallemal der Grundsatz, daß der Orient eine scrupulöse Genauigkeit in unveränderter Fortpflanzung des Ueberlieferten höchstens nur bei heilig und göttlich geachteten Religionsschriften kennt; daher auch diese Sprüche eben nur, seit sie ein fester Bestandtheil des Kanons geworden waren, unverändert fortgepflanzt worden sind — vor jener Zeit ist es ihnen eben so gegangen, wie allem was im Orient der Willkür des umgestaltenden Geistes, dem Verkehre des Lebens preisgegeben ist: einunddersel be Urtext ist von dem einen Sprecher und Schreiber so, von dem andern anders variirt worden. So die berühmten Dichterwerke des Orients, wie z. B. Firdusi's Schahname und Sadi's Rosengarten, von denen keine Handschrift ganz mit der andern übereinstimmt.

in der verschiedenen Abzweckung derselben ihren im Großen und Ganzen nachweisbaren Anlaß. Die erste Samlung beginnt mit dem Spruche: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater und ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer,* die andere mit dem Spruche: *Es ist Gottes Ehre, eine Sache zu verbergen, und der Könige Ehre, eine Sache zu erforschen.* Die eine Samlung will ein Buch für die Jugend sein und wird dieser in der großen Einleitung 1, 7 — c. 9 gewidmet; die andere ist ein Volksbuch, wie es der Zeit Hizkia's frommte („Salomonis Weisheit in Hizkiastagen", wie Stier sie benannt hat), und nimmt deshalb seinen Anlauf nicht, wie die andere, von dem Pflichtverhältnisse des Kindes, sondern des Königs. Wenn auch nicht Alles in den beiden Samlungen in bewußter Beziehung auf diese verschiedenen Zwecke steht, so haben die Samler wenigstens von Anfang bis zu Ende (vgl. 22, 15 mit 29, 26) diese Zwecke vor Augen. — Auch über die Zeit, in welcher die erste Samlung angefertigt ist, geben uns die obigen Beobachtungen eine Vermutung an die Hand. Mehrere Spruchpaare, die sie enthält, stellen uns wesentlich dieselben Sprüche in älterer und jüngerer Gestalt vor Augen. Keil hält nun freilich auch die weniger originell scheinenden Sprüche für altsalomonisch; er macht darauf aufmerksam, daß ein und derselbe Dichter denselben Gedanken nicht immer gleich kurz, prägnant, treffend ausspreche, und behauptet, daß selbst eigentliche Aenderungen und Ueberarbeitungen einzelner Sprüche von Salomo selbst ausgegangen sein können. Möglich ist das, aber erwägt man, daß auch davidische Psalmen nach- und umgedichtet worden sind und daß in den דברי חכמים sich nach- und umgedichtete salomonische Sprüche finden, ferner daß vor allen Dichtungen Sprüche der Abwandelung unterliegen und zur Nachbildung und Umbildung einladen, so wird man es nicht wahrscheinlich finden. Man wird lieber annehmen, daß zwischen der Herausgabe der 3000 Sprüche Salomo's und der Veranstaltung der 10—22, 16 vorliegenden Samlung eine geraume Zeit verflossen war, in welcher das altsalomonische Maschal im Munde des Volkes und der Dichter eine Menge von Nebenschößlingen getrieben hatte, und daß der Samler solche mittelbar salomonische Sprüche mit den unmittelbar salomonischen unbedenklich zusammengesellte. Aber boten ihm denn die drei Chiliaden salomonischer Sprüche nicht Ausbeute genug? Wir werden diese Frage verneinen müssen, denn war jene Unzahl salomonischer Sprüche an sittlich-religiösem Werthe den uns erhaltenen gleich, so lassen sich weder die vielen Wiederholungen innerhalb der ersten Samlung, noch die verhältnismäßige Dürftigkeit der zweiten erklären. Die Männer Hizkia's stellten ihre salomonische Spruchlese zwar nahe an 300 Jahre nach Salomo zusammen, aber es ist kein Grund vorhanden, das altsalomonische Spruchbuch in damaliger Zeit für untergegangen zu halten. Vielmehr läßt sich aus den Gebieten, auf welche einige Sprüche unserer Samlungen hinüberstreifen (Landwirthschaft, Kriegskunst, Hofleben u. dgl.) und aus Salomo's Vorliebe für die Mannigfaltigkeit des Natur- und Weltlebens mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß seine drei Chiliaden Sprüche keine viel größere Ausbeute als die vorliegende gewährt haben werden. Ist aber die erste Samlung in einer Zeit

entstanden, in welcher die alten salomonischen Sprüche sich bereits durch neue Zusammenstellungen, Umbiegungen, Nachahmungen bedeutend vervielfältigt hatten, so wird wol keine Zeit ihrer Entstehung angemessener gelten können, als die Zeit Josaphat's, welche der Zeit Salomo's noch verwandter war als der Davids. Die der Förderung des öffentlichen Gottesdienstes, der Volksbildung, der Rechtspflege zugewandte Persönlichkeit Josaphats; die ehrfurchtgebietende, von den Nachbarvölkern weit und breit anerkannte Herrschaft des Hauses Davids; das damalige auf fernen Weltverkehr gerichtete Streben; der auf die Niederlage der verbündeten Völker gefolgte tiefe Friede — das alles sind verwandte Züge, welche die Zeit Josaphats zu einem Nachbilde der salomonischen stempeln. Bei dieser Verwandtschaft läßt sich Pflege der Chokma von ihr erwarten. Wenn der Verf. der Einleitung und Herausgeber des älteren Spruchbuchs nach Salomo und vor Hizkia gelebt hat, so setzen wir ihn am passendsten in eines der ersten Regierungsjahre Josaphats etwa 70 J. nach Salomo's Tode. Wenn es Spr. c. 1—9 öfter heißt, daß die Weisheit öffentlich auf den Straßen und Wegen sich vernehmen lasse, so stimmt dies dazu daß nach 2 Chr. 17, 7—9 die von Josaphat ausgesandten Fürsten, Priester und Leviten (den karolingischen *missi* vergleichbar) in allen Städten Juda's mit dem Thora-Buch in der Hand als Volkslehrer auftraten, und dazu daß nach 2 Chr. 19, 4 Josaphat selbst das Land von Beërseba bis zum Gebirge Ephraim bereiste und das Volk zu Jahve, dem Gotte der Väter, zurückführte. Für die damalige Beliebtheit der allegorischen Bildrede haben wir an 2 K. 14, 8—11 (2 Chr. 25, 17—21) ein Zeugnis, welches auch an seinem Theil der Einordnung des gern allegorisirenden Dichters von Spr. c. 1—9 in diese Geschichtsepoche günstig ist.

Mit der Zeit Josaphats verträgt sich auch dies daß in der ersten Samlung das Königtum durchweg nach seiner Lichtseite in dem Schmucke der Gerechtigkeit (14, 35. 16, 10. 12. 13. 20, 8), der Weisheit (20, 26), der Gnade und Wahrheit (20, 28), der Liebe zum Guten (22, 11), der göttlichen Leitung (21, 1) und Machthoheit (16, 14. 15. 19, 12) erscheint, während in der zweiten Samlung, welche sofort mit einer Königsspruchreihe beginnt, das Königtum fast nur (mit Ausnahme von 29, 14) seiner Nachtseite nach aufgefaßt und auf das Verderbliche der Tyrannenwirthschaft (28, 15. 16. 29, 2), des Steuerdrucks (29, 4) und der Camarilla (25, 5. 29, 12) und Vielherrschaft (28, 2) hingewiesen wird. Elster hat Recht, wenn er bemerkt, daß in c. 10—22, 16 das Königtum im Wesentlichen seiner Idee entspreche und die Warnung vor Misbrauch der königlichen Gewalt fern liege. Wenn diese Sprüche hierin weit kenntlicher als die in c. 25—29 die Physiognomie der davidisch-salomonischen Zeit an sich tragen, so ist andererseits ihrer Zusammenstellung die Zeit Josaphats, des Sohnes und Nachfolgers Asa's, günstig, während in der Zeit Hizkia's, des Sohnes und Nachfolgers des Ahaz und Vaters und Vorgängers Manasse's, in welcher, durch Ahaz verschuldet, die Vermittelungen mit dem Weltreich begonnen hatten, jene trübere Anschauung des Königtums, welche auch der zweite Anhang an der Stirn trägt (24, 23—25), nahe gelegt war.

Also zwischen Salomo und Hizkia und wahrscheinlich unter Josaphat

erschien das in c. 1—24,22 unseres kanonischen Werks enthaltene ältere Spruchbuch; die משלי שלמה 10,1—22,16., die den Haupttheil, den Kern desselben bildeten, waren nach vorn von der großen Einleitung 1,7—c. 9., in welcher der Samler sich selbst als hochbegabten Lehrdichter und als Werkzeug des Geistes der Offenbarung bekundet, nach hinten von den דברי חכמים 22,17—24,34 umschlossen. Einen solchen Anhang von דברי חכמים kündigt der Verfasser 1,6 zwar nicht an, aber er läßt sich nach diesen Worten des Buchtitels von ihm erwarten; die Einleitung dazu 22,17—21 ist wie ein Nachklang der großen Einleitung, entsprechend dem geringeren Umfange dieses Anhangs. Das Werk trägt im Großen und Ganzen den Stempel der Einheit; denn noch in dem letzten, es sehr angemessen abschließenden Spruche (24,21 f.: *Fürchte Jahve, mein Sohn, und den König* etc.) ist der Grundton festgehalten, den der Verf. von Anfang angschlagen hat. Ein späterer Samler der nachhizkianischen Zeit erweiterte das Werk durch Anfügung der hizkianischen Lese und einen kleinen Nachtrag von דברי חכמים, die er nach dem Gesetze der Analogie auf 22,17—24,22 zunächst folgen ließ. Die Uebereinstimmung der Ueberschriften 24,23. 25,1 begünstigt wenigstens die Annahme, daß diese Anhänge von Einer Hand herrühren. Der Umstand, daß die דברי חכמים 22,17—24,22 in zweien ihrer Sprüche auf die ältere Samlung salomonischer Sprüche, die דברי חכמים 24,23 ff. dagegen durch 24, 23 auf die hizkianische Samlung und durch 24,33 f. auf die Einleitung 1,7—c. 9 zurückweisen, verstärkt die naheliegende Vermutung, daß mit 24,23 eine zweite von anderer Hand hinzugefügte Hälfte des Buches beginnt. Es ist kein Grund vorhanden, diesem zweiten Samler die Nachträge c. 30—31 abzusprechen; vielleicht suchte er, wie schon oben bemerkt, durch ihre Anfügung den Schluß des erweiterten Spruchbuchs dem des älteren gleichförmig zu machen. Wie die ältere Lese der משלי שלמה, so hat nun auch die hizkianische Sprüche der Weisen zur Rechten und zur Linken, der König der Spruchdichtung steht inmitten würdiger Umgebung. Der zweite Samler unterscheidet sich vom ersten dadurch, daß er sich nirgends selbst als Spruchdichter zu erkennen gibt. Es wäre möglich, daß das Spruchgedicht vom braven Weibe 31,10ff. sein Werk wäre, aber ein Anhalt zu dieser Vermutung ist nicht vorhanden.

Nach dieser Zwischenuntersuchung, auf welche uns die Wiederholungen im Buche geführt haben, wenden wir uns nun unserem Plane gemäß zur Untersuchung desselben aus dem Gesichtspunkte seiner Sprachform und seines Lehrinhalts, und sehen zu, ob die bisher gewonnenen Ergebnisse, die nur erst vorläufig als solche gelten können, sich auf diesem weiteren Untersuchungswege befestigen und vielleicht näher bestimmen.

§. 4. *Das Buch der Sprüche von Seiten seiner mannigfaltigen Stilweisen und Lehrtypen.* Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Verhältnis, in welchem hinsichtlich der Sprachform die Spruchlesen c. 10—22,16 und c. 25—29 zu einander stehen. Ist der Grundstock dieser beiden Spruchlesen wirklich altsalomonisch, so wird sich wesentlich gleiches sprachliches Gepräge an ihnen nachweisen lassen müssen. Abzusehen ist dabei natürlich von den ganz oder theilweise identischen Sprüchen. Wenn חדרי בטן ein in der ersten Samlung beliebtes (18,8. 20,27. 30), vielleicht von Salomo selbst gemünztes Redebild ist, so kann, daß dieses Redebild sich auch 26,22 findet, nicht in Anschlag kommen, da in 26,22 sich der Spruch 18,8 wiederholt. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß in der ersten Samlung einige Ausdrücke vorkommen, welche man in der hizkianischen Samlung wieder anzutreffen erwarten könnte und doch nicht wieder antrifft. Ewald zählt Spr. S. 4—6 solche Ausdrücke auf, um zu beweisen, daß das altsalomonische Sprachgut sich mit geringen Ausnahmen nur in der ersten Samlung finde. Aber sein Verzeichnis schmilzt, genau besehen, um mehrere Ausdrücke zusammen. Daß manche dieser Ausdrücke sich auch in der Einleitung 1,1—c. 9 finden, beweist freilich gegen ihn nichts. Aber מרצא 12,18. 13,17. 14,30. 15,4. 16,24 findet sich auch 29,1., רהם 11,19. 12,11. 15,9. 19,7 auch 28, 19., נרגן 16,28. 18,8 nicht blos 26,22., sondern auch 26,20., לא ינקה 11,21. 16,5. 17,5 auch 28,20; diese Ausdrücke beweisen also für, nicht gegen die sprachliche Einheit der beiden Samlungen. Das Verzeichnis der beiden Samlungen gemeinsamer Ausdrücke ließe sich bedeutend vermehren, z. B. נפרע 29,18 wie das *Kal* 13,18. 15,32., אץ 19,2. 21,5. 28, 20. 29,19., מרנים 21,9. (25,24.) 21,19. 23,29. 26,21. 27,15. Mag es also immerhin auffällig sein, daß die Redebilder מקור חיים 10,11. 13,14. 14,27. 16,22 und עץ חיים 11,30. 13,12. 15,4., so wie die Ausdrücke מחתה 10,14. 15. 13,3. 14,28. 18,7; 10,29. 21,15., רפות 12,17. 14,5. 25. 19,5. 9., סלף 13,6. 19,3. 21,12. 22,12 und סלף 11,3, 15,4 sich nur in der ersten Samlung und nicht in der hizkianischen finden, ein schlagender Gegenbeweis gegen die Einheit des Ursprungs der Sprüche beider Samlungen ist das nicht. Auch die mit Recht von Ewald hervorgestellte Erscheinung, daß Sprüche, die mit יש anfangen (z. B. 11,24 יש מפזר ונוסף עוד *Manchen gibt's, der verschwendet und dabei noch gewinnt*) ausschließlich der ersten Samlung eigen sind, kann uns daran nicht irre machen; es ist das eine eigene Art von Sprüchen, die der Verf. dieser Samlung mit Vorliebe zusammengelesen hat, so wie er alle parabolische Sprüche außer den zweien 10,26. 11,22 übergangen hat. Wenn auch mit יש gebildete Sprüche sich nur in der ersten finden, so ist dagegen das parabolische כ und das sprichwörtliche gleichsam ein Erlebnis berichtende Perfekt (vgl. in der zweiten Samlung außer 26,13. 27,12. 29,13 noch 28,1. 29,9), wofür Döderlein (Reden u. Aufsätze 2,316) den Ausdruck *aoristus gnomicus* geprägt hat[1], beiden Sentenzen gemein. Eine andere Bemerkung Ewald's, Jahrb. 11,28, daß breitgedehnte Sprüche mit איש ausschließlich der hizkianischen Samlung eigen seien (29,9. 3. 25,18. 28), bestätigt sich vollends nicht; man lese nur 16,27—29., wo drei Sprüche mit איש zusammenstehen, und 20,6., wo איש eben so wie 29,9 in Einem Spruche zweimal vorkommt. Eher frappirt es, daß der Artikel, näml. der nicht blos punktatorisch synkopirte, sondern durch ה ausgedrückte in der ersten Samlung nur zweimal 20,1. 21,31., in der zweiten öfter 26,14.

1) Aehnlich ist im Bereich des deutschen Sprichworts z. B. „Wer nicht mitsaß, auch nicht mitaß."

18. 27,19. 20. 22 vorkommt. Da jedoch auch die erste den Artikel nicht gern ungebraucht läßt, so kann auch dies uns nicht bestimmen, die sprachliche Einheit der zweiten Samlung, wenigstens ihrem Grundstock nach, mit der ersten zu verneinen.

Aber auch die von Keil gegen ihn vertheidigte sprachliche Einheit von 1,1—c. 9 mit diesen beiden? Es ist wahr und verdient alle Beachtung, daß sich eine Einheit des Wort- und Begriffsschatzes zwischen 1,1—c. 9 und c. 10—22,16 nachweisen läßt, welche die Einheit von 10—22,16 und c. 25—29 noch bei weitem übertrifft. Die Einleitung ist mit der ersten Samlung auf's Engste verbunden durch den gleichen Gebrauch von אָנֹכִי, אִישׁוֹן von tiefer Finsternis 7,9. 20,20., אחרית, אכזרי 5,9. 17,11., בינה u. חבונה, זרה Buhlerin, חסר לב, חרשׁ רע, יוסיף לקח 1,5. 9,9. 16,21.23., יפיח, נלוז, מדנים, מרפא, נָסַח fortgerissen werden 2,22. 15, 25., נקה, לא, הָעִז, עץ חיים, צרב u. תקע nebeneinander, das mit Vorliebe gebrauchte הפיק, פרע, פתים u. פתאים, קרץ mit den Augen zwinken 6,13. 10,10., קֶרֶת 8,3. 9,3.14. 11,11., ראשית, רפאים, שכל טוב 3,4. 13,15., ישכנו־ארץ 2,21. 10,30., שלח מרון, תהפכות, תורה Unterweisung, חושיה, תחבולות, und das sind nicht die einzigen Berührungen beider Stücke, auf die ein aufmerksamer Leser stoßen wird. Dieses von 1,1—9,18 sich gleichbleibende Verhältnis zu c. 10—22,16 ist ein starker Beweis für die von Bertheau angezweifelte eigene innere Einheit jenes Stückes. Aber werden wir daraus mit Keil den Schluß ziehen, daß die Einleitung nicht minder altsalomonisch sei als c. 10—22,16? Der Schluß liegt nahe, aber wir ziehen ihn doch nicht. Denn neben diesen Berührungen steht nicht Weniges, was der Einleitung gegenüber den משלי שלמה ausschließlich eigentümlich ist: die Ausdrücke מזמה im Singular 1,4. 3,21., ערמה 1,4. 8,5. 12 und מליצה 1,6., מענל 2,9. 4,11. 26 u. מעגלה 2,15. 18. 5,6. 21., אישון Augapfel 7,2. 9 und גרגרות, die Vv. אֶתֶם 1,27., פֶּתַע ebnen 4,26. 5,6. 21 u. שָׁטָה 4,15. 7,25. Eigentümlich in diesem Stücke ist die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung, wie *Versamlung und Gemeinde* 5,14., *liebliche Hindin und reizende Gazelle* 5,19., vgl. 5,11. 6,7. 7,9. 8,13. 31. Dieser Gebrauch ist aber nur ein Zug in dem von 10,1—22,16 sowol als von c. 25—29 durchaus verschiedenen stilistischen Grundcharakter dieses Stückes, seiner aufgelösten, in die Länge und Breite sich ergießenden, in Wiederholungen sich gefallenden, selbst den synonymen Parallelismus bis zum Gleichlaut verschwemmenden Form (vgl. z. B. 6,2), die wir, weil sprachliche und poetische Form hier unzertrennlich sind, schon im zweiten Abschnitt unserer Untersuchung besprochen haben. Diese Grundverschiedenheit der ganzen Haltung fordert trotz jener zahlreichen sprachlichen Berührung für 1,1—c. 9 einen von Salomo verschiedenen, und zwar einen jüngeren Verfasser. Hält man dieses fest, so finden jene Berührungen im Zusammenhange unserer Ergebnisse die befriedigendste Erklärung. Der hochbegabte Verfasser der Einleitung hat seinen Stil, ohne zum sklavischen Nachahmer zu werden, an den salomonischen Sprüchen gebildet. Und warum treffen seine Parallelen zu diesen fast alle die Spruchlese 10,1—22,16 und nicht c. 25—29? Weil er jene, nicht diese, herausgegeben und sich besonders in den

Sprüchen, die er 10,1—22,16 zusammengestellt, gefallen, in diese eingelebt hat. Nicht allein Ausdrücke dieser von ihm selbst veranstalteten Spruchlese klingen in seinen Dichtungen wieder, diese sind großentheils aus Keimen jener erblüht. Man kann 19,27 vgl. 27,11 als Keim der Mahnreden an den Sohn und 14,1 als Anlaß zu der Allegorie von Frau Weisheit und Frau Thorheit c. 9 ansehen. Ueberhaupt haben die Dichtungen dieses Lehrdichters ihre verborgenen Wurzeln in dem älteren Schrifttum. Wer hört, um nur eins hier zu erwähnen, in 1,7—c. 9 nicht das שמע 5 Mos. 6,4—9 vgl. 11,18—21 wiederklingen? Die ganze Eigentümlichkeit dieses Lehrdichters ist deuteronomisch. Die Mahnreden 1,7—c. 9 sind innerhalb des Buchs der Sprüche, was das Deuteronomium innerhalb des Pentateuchs. Wie dieses die תורה des mosaischen Gesetzes, so suchen jene die תורה der salomonischen Sprüche zu verinnerlichen und dem heranwachsenden Geschlecht in's Herz zu prägen.

Wir fragen nun weiter, ob sich an dem Stile der beiden Anhänge 22,17—24,22 und 24,23 ff. bestätigt, daß der erstere das vom Verf. der großen Einleitung herausgegebene Spruchbuch schloß, der letztere von einem anderen Verf. zugleich mit der hizkianischen Samlung angeschlossen worden ist. Bertheau faßt beide Anhänge zusammen und spricht die Einleitung dazu 22,17—21 dem Verfasser der großen Einleitung 1,7—c. 9 ab. Darin, daß v. 19 dieser kleineren Einleitung (*ich habe dir kundgemacht* אף אתה *eben dir*) das Pronomen eben so nachdrücklich wiederholt wird, wie 23,15 (לבי גם־אני vgl. 23,14. 19), und darin, daß נעים v. 18 auch in den folgenden Sprüchen 23,8. 24,4 vorkommt, sehe ich keinen Grund, sie dem Verfasser der großen Einleitung abzusprechen, da nach Bertheau's eigener, richtiger Beobachtung die Sprachform der gesammelten Sprüche von Einfluß auf die Einleitung des Samlers ist; mit größerem Rechte läßt sich שלישים v. 20 als Ehrenname der gesammelten Sprüche, verglichen mit נגידים 8,6., für die Einheit des Verf. beider Einleitungen geltend machen. Eben so wenig läßt sich aus dem Gebrauche des Pronomens 24,32., dem שית לב ebendas. und ינעם 24,25 die Gleichzeitigkeit beider Anhänge beweisen, denn diese sprachlichen Berührungen würden, wenn sie etwas beweisen, zu viel beweisen: nicht blos die Gleichzeitigkeit beider Anhänge, sondern die Einheit ihrer Verfasser; in diesem Falle sieht man aber nicht ein, was die sie auseinanderhaltende Ueberschrift גם אלה לחכמים soll. Ueberdies sind 24,33 f. aus 6,10 f., und näher als die Vergleichung des ersten Anhangs, liegt die Vergleichung von ינעם mit 2,10. 9,17., ארם חסר לב mit 17,18., יזצמוהו mit 22,14 — Berührungen, welche, wenn sie eines Erklärungsgrundes bedürftig sind, sich daraus erklären, daß dem Verfasser oder den Verfassern der Sprüche 24,23 ff. das Spruchbuch 1,1—24,22 vollständig vorgelegen haben kann. Aus Nachahmung ließen sich freilich auch die Berührungen von 22,17—24,22 erklären, denn nicht blos die kleine Einleitung, auch die Sprüche selbst stimmen zum Theil auffällig mit dem Sprachgebrauch von 1,1—c. 9., vgl. אֲשֶׁר בדרך 23,19 mit 4,14., חכמות 24,7 mit 1,20. 9,1 und einiges Andere. Aber nach 1,7 denkt man sich das ältere Spruchbuch doch lieber mit als ohne einen Anhang von דברי חכמים; sodann ist es wegen

des Gleichlautes der beiden Ueberschriften 24,23. 25,1 wahrscheinlich, daß die jüngere Hälfte des kanonischen Buches schon 24,23 beginnt, und wir können uns deshalb nicht entschließen, auch noch 24,23ff. als Bestandtheil des älteren Spruchbuches anzusehen, besonders da $24,23^b$ gleich $28,21^a$ ist und der Verf. der Einleitung die beiden Verse 24,33f. (die noch dazu 6,10f. in anscheinend ursprünglicherem Zusammenhange stehen) schwerlich zweimal in sein Buch aufgenommen hat.

Die Anhänge hinter der hizkianischen Samlung c.30f. sind von so eigentümlicher Form, daß es Niemanden einfallen wird, sie (etwa auf solche Ausdrücke hin wie רעת קדושים 30,3 vgl. 9,10) einem der vorausgegangenen Spruchdichter zuzuschreiben. Wir begnügen uns hier mit Verweisung auf Mühlau's Schrift *De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole* 1869, wo die aramäoarabische Färbung dieser höchst wahrscheinlich ausländischen Stücke eingehend besprochen ist.

Nachdem sich uns vielfach bestätigt hat, daß die beiden Spruchlesen mit der Aufschrift משלי שלמה ihrem Grundstock nach wirklich altsalomonisch, jedoch nicht ohne untermischte Nachbildungen sind, daß dagegen die Einleitung 1,7 — c.9 eben so wie die דברי חכמים 22,17 — c.24 und c.30f. altsalomonisch gar nicht sein will, sondern dem Herausgeber des älteren, bis 24,22 reichenden Spruchbuches angehört, so daß also das gegenwärtige Buch Dichtungen Salomo's, Dichtungen des älteren Herausgebers und außerdem andere theils unbekannter israelitischer, theils zweier namhaft gemachter, außerpalästinischer Lehrdichter (Agur und Lemuël) in sich vereinigt, wenden wir uns zu dem Lehrinhalte des Werkes und fragen, ob in diesem eine Mannigfaltigkeit der Lehrtypen und in dieser Mannigfaltigkeit ein entwickelungsmäßiger Fortschritt bemerkbar ist. Es wäre möglich, daß die Sprüche Salomo's, die Worte der Weisen und die Spruchdichtungen des Herausgebers wie drei Zeiten, so drei Entwickelungsstufen der Spruchdichtung darstellen. Jedoch sind die Worte der Weisen 22,17 — c.24 den Sprüchen Salomo's so inhaltsverwandt, daß auch das scharfsichtige Auge in ihnen nicht mehr als die Abendrothstrahlen des untergegangenen salomonischen Maschal entdecken wird. Es bleiben also nur auf der einen Seite die Sprüche Salomo's mit ihren Nachklängen in den Worten der Weisen, auf der anderen die Spruchdichtungen des Herausgebers übrig, und diese weisen sich wirklich als Denkmale zweier scharf zu unterscheidender Entwickelungsstufen des Maschal aus.

Der gemeinsame Grundcharakter des Buches in allen seinen Theilen wird richtig getroffen, wenn man es ein Buch der Weisheit nennt. In der That führt bei den Kirchenvätern nicht blos das Buch Sirach und das salomonische Apokryphon, sondern auch unser Buch der Sprüche diesen Namen, welcher auch bei den Juden gebräuchlich gewesen zu sein scheint, da Melito von Sardes zu dem Titel „Sprüche Salomo's" ἡ καὶ Σοφία hinzufügt, da ferner Eusebius (*h. e.* 4,22) berichtet, daß nicht allein Hegesippus und Irenäus, sondern der ganze Chor der Alten die Sprüche Salomo's Παναρετος Σοφία nannten.[1] Bemerkenswerth ist auch, daß es von Dionys von Alexandrien ἡ σοφὴ βίβλος und von Gregor von Nazianz ἡ παιδαγωγικὴ σοφία genannt wird. Mit diesen Namen ist nicht blos ein Lob des Buches ausgesprochen, sondern es ist zugleich der Kreis menschlicher Geistesthätigkeit bezeichnet, aus dem es hervorgegangen ist. Wie die Weissagungsbücher ein Erzeugnis der נבואה sind, so ist das Buch der Sprüche ein Erzeugnis der חכמה σοφία, und zwar des menschlichen Strebens, die objektive σοφία zu erfassen, also der φιλοσοφία oder des *studium sapientiae*. Aus der Liebe zur Weisheit ist es hervorgegangen, Liebe zur Weisheit anzuregen und in den Besitz der geliebten zu setzen, dazu ist es geschrieben. Wir brauchen uns nicht im Hinblick auf Col.2,8 zu sträuben, das Buch der Sprüche ein „philosophisches" zu nennen, da der Ursprung des Namens φιλοσοφία ein durchaus edler ist: er besagt die Relativität des menschlichen Wissens gegenüber der Absolutheit des göttlichen und die Möglichkeit eines endlos sich steigernden Wechselverhältnisses zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Auch eignen ihm nicht von vornherein die Begriffsmerkmale dialektischer Gedankenentwickelung und wissenschaftlicher Systembildung — die Anlage hiezu war dem israelitischen Volke nicht verliehen: es bedurfte der Befruchtung durch japhetischen Geist, um Philosophen wie Philo, Maimuni und Spinoza aus sich zu erzeugen. Aber Philosophie ist überall schon da vorhanden, wo das Natürliche, Sittliche, Positive zum Gegenstand eines Nachdenkens gemacht werden, welches seine letzten Gründe, seine gesetzlichen Zusammenhänge, sein wahres Wesen und Ziel zu erfassen strebt. In diesem Sinne geht Christ. Bened. Michaelis in Bd.1 (1745) seiner *Adnotationes uberiores in Hagiographa* von der Auslegung der Psalmen zu der der Sprüche mit den Worten über: „Aus der Betkammer David's treten wir nun in die Weisheitshalle Salomonis, um den Sohn des größten Theologen als den größten Philosophen zu bewundern."[2]

Es ist uns, indem wir den N. φιλοσοφία auf die Geistesrichtung übertragen, welcher das Buch der Sprüche angehört, nicht blos um ein geläufiges Wissenschaftswort zu thun, es findet wirklich ein inneres that-

1) Diese Benennung war manchen Spuren nach in Palästina heimisch. Der jerus. Talmud in einer von Krochmal *Kerem Chemed* V,79 angeführten Stelle theilt den Kanon in תורה, נביאות und חכמה. Raschi zu *Baba bathra* 14^b nennt Mischle und Koheleth סיפרי חכמה. Das B. Koheleth heißt *b. Megilla* 7^a seinem Inhalt nach חכמתו של שלמה. Das Hohelied hat in der Peschitto die Aufschrift *chekmetho dechekmotho*.

2) *In hoc genere* — sagt Baco von Verulam *de augmentis scientiarum VIII,2* — *nihil invenitur, quod ullo modo comparandum sit cum aphorismis illis, quos edidit rex Salomon, de quo testatur Scriptura, cor illi fuisse instar arenae maris. Sicut enim arenae maris universas orbis oras circumdant, ita et sapientia ejus omnia humana non minus quam divina complexa est. In aphorismis vero illis praeter alia magis theologica reperies liquido haud pauca praecepta et monita civilia praestantissima, ex profundis quidem sapientiae penetralibus scaturientia atque in amplissimum varietatis campum excurrentia.* Demgemäß nennt Baco die salom. Sprüche in ebendems. Werke *insignes parabolas s. aphorismos de divina atque morali philosophia.*

sächliches Verhältnis des Buches der Sprüche zu dem statt, was das Wesen der Philosophie ist, was ihre durch die Schrift anerkannte Berechtigung auch innerhalb des Heidentums ausmacht (Act. 17,27 vgl. mit Röm. 1,19 f.), und was sie zu einem nothwendigen naturgemäßen Geistes-erzeugnis stempelt, welches nirgends da ausbleiben kann, wo ein Mensch oder ein Volk zu höherem Selbstbewußtsein aufsteigt und über das unmittelbare Selbstbewußtsein und seine Thatsachen in ihrem Wechselbezuge zu der äußeren Erscheinungswelt zu reflektiren beginnt. Die Räthsel der Welt in ihm und außer ihm lassen dem Menschen keine Ruhe, er muß sie zu lösen suchen, und indem er das thut, philosophirt er, d.h. er strebt nach Erkenntnis des Wesens und der Gesetze in dem Erscheinenden und Geschehenden, weshalb auch Josephus mit Bezug auf Salomo's Kenntnis der Naturdinge sagt (*ant.* 8,2,5): *οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν*, vgl. Irenäus *c. haer.* 4,27,1: *eam quae est in conditione* (κτίσει) *sapientiam Dei exponebat physiologice.*

Die Geschichtsbücher zeigen uns, wie sehr die salomonische Zeit durch ihren wolhäbigen gemütlichen Frieden, ihren lebhaften vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, ihren bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten Gesichtskreis das philosophirende Forschen begünstigte, wie Salomo selbst in gemeinmenschlichem und, so zu sagen, welttümlichem Wissen in damaliger Zeit eine unvergleichliche Höhe einnahm; auch lernen wir aus 1 Kön. 5,11 vgl. Ps. 88. 89 einige der Weisen kennen, welche den Hof des weisesten Königs zierten, und das משל, welches durch ihn zu einem besonderen Zweige israelitischen Schrifttums ausgebildet wurde, ist ja die eigentliche Dichtungsform der חכמה. Deshalb ist im Buche der Sprüche für משלים auch geradezu der N. דברי חכמים üblich, und man wird sich durch ein sorgsames Erwägen aller Sprüche, in welchen von den חכמים die Rede ist, überzeugen, daß dieser Name nicht blos einen allgemeinen ethischen Sinn hat, sondern Name solcher zu werden beginnt, welche Weisheit, d.h. Erkenntnis der Dinge in der Tiefe ihres Wesens, zu ihrer besonderen Lebensbeschäftigung gemacht haben und die sich in Einheit der Gesinnung und Gemeinsamkeit des Strebens zu besonderen Kreisen innerhalb des Volkes verbanden. Darauf führen Sprüche wie 13,20: *Wer mit Weisen geht, wird weise, und wer Umgang mit Thoren pflegt, wird verderbt;* 15,12: *Nicht liebt der Spötter, daß man ihn zurechtweise, zu Weisen geht er nicht.* Darauf führt der durch das Buch der Sprüche hindurchgehende Gegensatz von לץ und חכם, an dem man sieht, daß zugleich mit dem Weisheitsstreben auch der Zweifel, das was wir Freigeisterei nennen, in Israel eine größere Macht gewann. Religionsspott, Gottesleugnung in Grundsatz und Handlungsweise, ein Abschütteln aller Furcht Jahve's und überhaupt aller *δεισιδαιμονία* waren zwar in Israel Erscheinungen, welche schon die davidische Zeit aufzuweisen hatte. Man kann aus den Psalmen ersehen, daß man sich die Gemeinde der davidischen Zeit keineswegs als ein Musterbild religiösen Lebens zu denken hat, daß es in ihr גוים gab, die denen draußen nichts nachgaben, und daß es auch an Gottesleugnern nicht fehlte. Daß aber in der salomonischen Zeit, welche mehr als eine andere der Gefahr der Verfleischlichung und Verweltlichung, der Religionsgleichgültigkeit und starkgeistigen Weitherzigkeit ausgesetzt war, die Zahl der לצים zunahm und Zweifel und Spott sich vertieften, ist natürlich. Die salomonische Zeit scheint für solche Menschen, welche das Heilige höhnten und dabei Anspruch auf Weisheit machten 14,6., die, wo man sie zu Worte kommen ließ, Streit und Aergernis anrichteten 22,10., und die Gesellschaft der חכמים geflissentlich mieden, weil sie sich über deren Ermahnungen erhaben dünkten 15,12., den Namen לץ erst ausgeprägt zu haben. Denn in den Psalmen der davidischen Zeit ist dafür נבל gebräuchlich (in den Spr. nur 17,21 in dem allgemeinen Sinne: Bube) und auf den Namen לץ treffen wir nirgends (in den Psalmen nur einmal in dem nachdavidischen einleitenden Ps. 1,1). Einer der salomonischen Sprüche (21,24) gibt eine Begriffsbestimmung des neu aufgekommenen Wortes:

Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Freigeist (לץ),
Einen, der in Ueberschwang der Frechheit handelt.

Durch die Selbständigkeit gottentfremdeten Denkens und Handelns unterscheidet er sich vom פתי, der nur verführt und deshalb rettbar ist 19, 25. 21,11; durch seine Nichtanerkennung des Heiligen wider besseres Kennen und Können vom כסיל, אויל u. חסר לב, welche Wahrheit und Zucht aus Unverstand, Beschränktheit und Gottvergessenheit, aber nicht grundsätzlich verachten. Schon dieser eigens ausgeprägte Name, die gegebene Definition (vgl. den ähnlichen definirenden Spruch 24,8), überhaupt die reiche und feine Kunstspruche in Bezeichnung der mannigfaltigen Arten der Weisheit (ערמה, מוסר, חבונות, מזמות, תחבולות, das erst von der Chokma geprägte תושיה u.a.), des Unterrichts in der Weisheit (לֶקַח, תורה, רעה weiden, erbauen 10,21., חנך einweihen 22,6., תוכיח 15, 12., לקח נפשות Seelen gewinnen 11,30), der Weisen selbst (חכם, נבון, מוכיח Bußprediger, Sittenlehrer 25,12 u.a.) und der verschiedenen Menschenklassen (darunter auch אדם אֲחֹרי ein rückwärts Schreitender [Retrograder] 28,23) — alles das beweist, daß חכמה damals nicht blos Bezeichnung einer sittlichen Eigenschaft war, sondern auch Bezeichnung einer in Gottesfurcht wurzelnden Wissenschaft, der sich damals viele Edle in Israel hingaben; Jeremia stellt 18,18 den חכם neben den כהן und נביא, und wenn Ezechiel 7,26 זקן für חכם sagt, so wird dies nach Iob 12,12 zu verstehen sein. „Man kann sich kaum genug denken — sagt Ewald in einer Abhandlung über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, Jahrb. 1, 96 f. — wie hoch die Ausbildung war, welche das Streben nach Weisheit (die Philosophie) schon in den ersten Jahrhunderten nach David erlangt hatte, und gewöhnlich übersieht man zu sehr, welchen mächtigen Einfluß es auf die ganze Entwickelung des Volkslebens Israels übte. Je mehr man jene Jahrhunderte wieder erkennt, desto mehr muß man über die gewaltige Macht erstaunen, welche die Weisheit als eigentümliche Beschäftigung vieler Männer im Volke schon so früh nach allen Seiten hin übte. Sie bildete sich offenbar zuerst in besonderen Kreisen des Volkes aus, indem in der ihr überhaupt günstigen Zeit seit Salomo sich wißbe-

gierige Schüler um einzelne Meister zusammenfanden, bis sich so immer vollkommener Schulen ausbildeten. Aber ihre Macht zog sich von da allmählich durch alle übrigen Bestrebungen des Volkes und wirkte auf die verschiedenartigsten Zweige des Schrifttums.“ Wir finden uns mit dieser zuerst von Ewald ausgesprochenen geschichtlichen Anschauung vollkommen einverstanden, obgleich wir die Ausführung im Einzelnen vielfach bestreiten müssen. Das Schrifttum und die Volksgeschichte Israels werden allerdings nicht verstanden, wenn man nicht neben der נבואה die einflußreiche Entwickelung der חכמה als einer besonderen Richtung und Beschäftigung des Geistes innerhalb Israels in Anschlag bringt.

Und wie war diese Chokma beschaffen, worauf gerichtet? Sie war, um ihre Beschaffenheit und Richtung mit Einem Worte zu bezeichnen, universalistisch oder humanistisch. Ausgehend von der Furcht oder der Religion Jahve's (דרך ה' 10,29), aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, war ihr Streben auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Wahrheit gerichtet. Während die Prophetie, welche von der Chokma als eine für gesunde Entwickelung eines Volkes unentbehrliche geistige Macht anerkannt wird (באין חזון יפרע עם 29,18) dem geschichtlichen Processe dient, welchen die göttliche Wahrheit eingeht, um sich innerhalb Israels und von da aus innerhalb der Menschheit zur Geltung zu bringen, sucht die Chokma dieser Wahrheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volkstümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, an denen schon damals die Anlage der Jahvereligion zur Weltreligion erkennbar war. Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane (ich gebrauche absichtlich dieses Fremdwort) im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahvetum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigentümlichkeiten des Buchs der Sprüche und der von Salomo an beginnenden langen und breiten Strömung des Schrifttums der Chokma, welches, als das palästinische Judentum den schroffen, ausschließenden, nationalstolzen Charakter des Pharisäismus annahm, in dem Alexandrinismus sich fortsetzte. Bertheau wundert sich darüber, daß sich in den Sprüchen keine warnende Erwähnung des Götzendienstes findet, welcher seit der Zeit der königlichen Herrschaft mehr und mehr Eingang im israelitischen Volke gewann. „Wie ist es zu erklären“ — fragt er Spr. S. XLII — „wenn die Sprüche, zum Theil wenigstens, gerade in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Götzendienst und Jahvereligion entstanden und wenn sie zu einer Zeit gesammelt sind, in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunkt erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte, dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit der phönizisch-babylonischen Naturreligion, der oft auf dasselbe Gebiet der sittlichen Weltanschauung hinleiten mußte, auf welchem unser Buch sich bewegt?!“ Die Erklärung liegt darin, daß die Chokma ihren Standpunkt in einer Höhe und Tiefe nahm, in welcher sie das Durcheinanderwogen der Volkstümer und ihrer Culte unter sich und über sich hat, ohne davon innerlich erschüttert zu werden. Sie billigte natürlich

das Heidentum nicht, betrachtete vielmehr die Furcht Jahve's als Anfang der Weisheit, und das Suchen Jahve's als Voraussetzung alles Wissens (28,5 vgl. 1 Joh. 2,20); aber das Ankämpfen wider das Heidentum überließ sie der Prophetie, sie selbst beschränkte sich auf ihren Beruf, die Schätze allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheit in der Jahvereligion zu heben und zur Veredelung des Israeliten als Menschen zu verwenden. Vergeblich wird man in den Sprüchen nach dem Namen ישראל suchen, selbst der Name תורה hat einen viel flüssigeren Begriff als den des geschriebenen sinaitischen Gesetzes (vgl. 28,4. 29,18 mit 28,7. 13,14 und ähnlichen Stellen), Gebet und gute Werke werden über das Opfer gestellt 15,8. 21,3.27., thätiger Gehorsam gegen die Lehre der Weisheit über alles 28,9. Und mit besonderer Vorliebe gehen die Sprüche auf Gen. c. 1 u. 2., die jenseit aller Volkstümer liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechts, zurück. An diese urgeschichtlichen Abschnitte der Genesis lehnt sich, um nur von den מטעי שלמה zu reden, das in dem A. T. sonst nirgends vorkommende Bild vom Baume des Lebens (vielleicht auch das von der Quelle des Lebens), an sie die in den Sprüchen tiefgreifenden Gegensätze von Leben (Unsterblichkeit 12,28) und Tod oder Aufwärts und Abwärts (15,24.), an sie auch manches Andere, wie z. B. was 20,27 von der menschlichen נשמה gesagt ist. Hierher gehört auch die von Stier (Der Weise ein König 1849 S. 240) gemachte Beobachtung, daß אדם bei weitem am häufigsten in dem Buche Iob und den salomonischen Schriften vorkommt. Alle diese Erscheinungen erklären sich aus der welttümlichen gemeinmenschlichen Richtung der Chokma.

Wenn Jakobus 3,17 sagt, daß die Weisheit von oben auf's erste keusch ist, dann friedfertig, mild, lenksam, voll Erbarmen und guter Werke, zweifel- und heuchellos — so ist damit die Art und der Inhalt der Predigt der Weisheit in den salomonischen Sprüchen so treffend als möglich bezeichnet, und man könnte fast denken, daß der apostolische Bruder des Herrn, indem er die Weisheit zeichnet, das mit den dringendsten Ermahnungen zur Keuschheit anhebende Buch der Sprüche vor Augen habe. Nächst der Keuschheit sind die Ermahnungen desselben besonders auf Friedfertigkeit, auf linde Gelassenheit (לב מרפא 14,30), stille Innerlichkeit (14,33), auf Demut (11,2. 15,33. 16,5. 18), auf Erbarmen (selbst gegen die Thiere 12,10), auf Festigkeit und Lauterkeit der Ueberzeugung, auf Förderung des Nächsten durch weises Reden und liebreiches Handeln gerichtet. Die deuteronomische Verinnerlichung und Verklärung des Gesetzes hat hier ihren Fortgang. Wie im Deuteronomium, ist hier Liebe ein Grundton der Ermahnung, Liebe Gottes zu den Menschen und Liebe der Menschen zu einander in ihrer Wechselbedingung (12,2. 15,9); der Begriff der צדקה neigt sich schon zu dem der Mildthätigkeit, des Almosengebens (δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη) über. Vergebende, tragende Liebe (10,12), Liebe, welche auch den Feinden wolthut (25,21 f.), sich nicht über des Feindes Unfall freut (24,17 f.), nicht Gleiches mit Gleichem vergilt (24,28 f.), sondern Alles Gott anheimstellt (20,22), Liebe in ihren mannigfachen Gestaltungen als Gattenliebe, Kindesliebe, Freundesliebe wird hier in neutestamentlicher Schärfe

und sinnigster Innigkeit anempfohlen. Wandel in der Furcht Gottes (28, 14) des Allwissenden (15,3.11. 16,2. 21,2. 24,11f.), auf den als letzte Ursache Alles zurückgeht (20,12.24. 14,31. 22,2) und dessen Weltplane Alles dienen muß (16,4. 19,21. 21,30), und auf der anderen Seite thätige reine Liebe zu den Menschen — das sind die Angeln, in welchen sich alle Weisheitslehren der Sprüche bewegen. Friedr. Schlegel in der vierten seiner Vorlesungen über Literaturgeschichte unterscheidet nicht ohne tiefe Wahrheit von den historisch-prophetischen oder heilsgeschichtlichen Büchern des A. T. das Buch Iob, die Psalmen und die salomonischen Schriften als Bücher der Sehnsucht, entsprechend dem Dreiklang von Glauben, Hoffnung und Liebe als den drei Stufen des inneren geistlichen Lebens. Das B. Iob ist darauf gerichtet, den Glauben in Geduld zu erhalten, die Psalmen athmen und schildern die Hoffnung im Kampfe der irdischen Sehnsucht, die salomonischen Schriften verkündigen uns das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Sprüche jene Weisheit, welche aus der ewigen Liebe hervorgeht und sie selber ist. Wenn Fr. Schlegel in derselben Vorlesung sagt, daß die Bücher des alten Bundes am meisten in der Signatur des Löwen stehen als dem Elemente der in göttlichem Feuer glühenden Willenskraft und des mutigen Kampfes, daß aber in dem innersten verborgenen Kern und Herzen des heiligen Buches aus der Hülle dieser Löwenkraft schon die christliche Gestalt des Lammes emporsteigt, so gilt dies besonders von den Sprüchen, denn in den Sprüchen predigt eben jene himmlische Weisheit, welche, persönlich erschienen, in der Bergpredigt ihren Mund aufthut, schon mitten im A. T. neutestamentliche Liebe.

Es wird erzählt, daß man in vorchristlicher Zeit wie Hoheslied und Koheleth so auch Mischle zu apokryphiren geneigt war und daß erst die Männer der großen Synagoge die Kanonicität auf Grund geistlicher Deutung feststellten; man wurde an Mischle nach *b. Sabbath* 30^b solcher Selbstwidersprüche halber wie 26,4.5 und nach *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 1 wegen solcher weltlicher Stücke wie von dem mannstollen Weibe c. 7 irre. Aber dieses Weib bedarf keiner Allegorisirung und jener Selbstwiderspruch löst sich leicht. Der theopneuste Charakter des Buches und sein Anspruch auf Kanonicität erweisen sich aus seinem integrirenden Verhältnis zu der alttest. Heilsvorbereitung — abgesehen aber von dem Buche als vorliegendem Ganzen versteht es sich von selbst, daß die Conception eines Erfahrungsspruchs wie 14,4 und einer Weissagung wie Jes. 7,14 sehr verschiedene Vorgänge des Geisteslebens sind und daß überhaupt die Wirkung des göttlichen Geistes auf den חכם eine andere ist, als auf den נביא.

Wir haben bis hierher den lehrinhaltlichen Charakter der Sprüche nach den Merkmalen gezeichnet, die ihnen in allen ihren Theilen gemeinsam sind, so aber, daß wir unsere Belege nur aus den משלי שלמה und דברי חכמים mit Ausschluß der einleitenden Spruchdichtungen des älteren Herausgebers entnommen haben. Vergleichen wir beide mit einander, so ist gar nicht zu verkennen, daß in dem Lehrtypus der letzteren die חכמה, deren Ausfluß das Buch ist und die es zum Zweck hat (לדעת חכמה 1,2),

in verhältnismäßig viel ausgeprägterer Fassung und Gestalt vor uns steht; wir haben dasselbe Verhältnis vor uns, dessen Abschattung das Verhältnis der Lehre von der Weisheit im Avesta und dagegen in dem späteren Minochired ist (s. Spiegel, Parsi-Grammatik S. 182ff.). Die חכמה erscheint auch schon in den משלי שלמה als ein an und für sich Seiendes, welches dem schwankenden subjektiven Meinen entgegengesetzt ist (28, 26), aber hier ist ihr eine Objektivität bis zur anscheinenden Persönlichkeit beigelegt: sie tritt predigend auf und legt allen Menschen Leben und Tod zu ewig entscheidender Wahl vor, sie spendet denen, die ihr nicht widerstreben, den Geist (1,23), sie empfängt und erhört Gebete (1,28). Die Spekulation über die חכמה ist hier mit Anschluß an das Iob c. 28 (welches man auch Spr. 2,4. 3,14f. 8,11. 19 durchhört) und besonders an 28,27., wo der Weisheit demiurgische Function zugetheilt wird, bis zu ihrem jenseitigen Quellort vorgedrungen: sie ist die Mittlerin der Weltschöpfung 3,19.; sie war schon vor der Weltschöpfung bei Gott als sein vorzeitliches Kind von königlicher Würde 8,22—26., sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung 8,27—30., sie blieb auch nach der Schöpfung sein Liebling und trieb vor ihm tagtäglich ihr wonnigliches Spiel, besonders auf seiner Erde unter den Menschenkindern 8,30f. Staudenmaier (Lehre von der Idee S. 37) befindet sich gewiß nicht auf falscher Fährte, wenn er unter diesem Spiel der Weisheit vor Gott die Entfaltung der in ihr, der Weltidee, einheitlich verbundenen Ideen oder Lebensgedanken versteht; diese Entfaltung ist Gottes Ergötzen, weil sie der göttlichen Anschauung den Inhalt der Weisheit oder der im göttlichen Verstande gründenden Weltidee nach allen ihren Thätigkeiten und inneren harmonischen Bestimmungen darstellt; sie ist ein heiteres Spiel, weil die göttliche Idee mit dem frischen, ewig jungen Lebensdrange zugleich die Reinheit, Güte, Unschuld und Heiligkeit des Lebens verbindet, weil ihr Geist der lichte, helle, einfache, kindliche, in sich friedevolle, harmonische und selige ist; und dieses Spiel geht besonders auf dem Erdkreise unter den Menschen vor sich, an denen die Weisheit ihr Ergötzen hat; denn als göttliche Idee ist sie zwar in Allem, inwiefern sie der innerste Lebensgedanke, die Seele eines jeden Wesens ist, aber es ist auf der Erde der Mensch, in welchem sie zu ihrem Selbstbegriffe kommt und ans Licht des klaren Tages selbstbewußt hervortritt. Staudenmaier hat das große Verdienst, die reiche und tiefe Inhaltsfülle dieses biblischen Theologumens von der Weisheit gebührend gewürdigt und in ihm der Grundstein einer heiligen Metaphysik und ein Schutzmittel gegen den Pantheismus in allen seinen Gestalten nachgewiesen zu haben. Wir sehen, daß in der Zeit des Herausgebers des älteren Spruchbuches die Weisheit der Schule dem Gegenstande ihrer liebenden Hingabe, der in allem Geschaffenen lebenden und webenden, den Hintergrund aller Dinge bildenden göttlichen Weisheit bis auf eine Höhe der Spekulation nachgegangen ist, auf welcher sie für die spätesten Zeiten ein zurechtweisendes Panier aufgepflanzt hat. Mit Recht bezeichnet Ewald (a. a. O. S. 98) die Aussagen der Einleitung der Sprüche über die Weisheit als ein deutliches Zeichen der einstigen hohen Macht der Weisheit in Israel, indem sie uns zeigen, wie

diese Macht sich selbst in ihrer eigenen reinsten Höhe auffassen lernte, nachdem sie einmal so ausgebildet und damit gleichsam so selbstbewußt geworden war, als sie in dem alten Israel überhaupt werden konnte.

Auch noch manche andere Erscheinung kennzeichnet den fortgeschrittenen Lehrtypus der Einleitung; die Ansicht Hitzig's (Sprüche S. XVIIf.), daß 1,6—9,18 der am frühesten verfaßte Bestandtheil der Gesamtsamlung sei, widerlegt sich von allen Seiten, wogegen die von Bleek in seiner Einleitung in das A. T. skizzenhaft und wie divinatorisch hingeworfenen Ansichten mit unseren eigenen mühsam gewonnenen und hier ausführlich begründeten Ergebnissen überraschend übereinstimmen. Der fortgeschrittene Lehrtypus der Einleitung c. 1—9 zeigt sich unter Anderem daran, daß wir hier die Allegorie, welche bis dahin in der alttestamentlichen Literatur nur in eingewobenen Kleingemälden vorkommt, zur selbständigen Dichtungsform ausgebildet finden, besonders c. 9., wo doch ohne Widerrede אשת כסילות eine allegorische Person ist. Die Kunstsprache der Chokma hat sich nach manchen Seiten hin erweitert und verfeinert (wie erinnern an die Synonymenreihe חכמה, דעת, בינה, ערמה, מזמה, תושיה, מוסר), und die sieben Säulen am Hause der Weisheit, wenn es auch unzulässig ist, dabei an die sieben freien Künste zu denken, deuten doch auf eine Siebentheilung, deren der Dichter sich bewußt war. Die durchgehende Anrede בני, die nicht Anrede des Vaters an den Sohn, sondern des Lehrers an den Schüler ist, legt die Vermutung nahe, daß es damals בני חכמים, d. i. Weisenjünger, wie בני נביאים, und also wahrscheinlich auch Weisheitsschulen gab. „Und wenn geschildert wird, wie die Weisheit auf allen Gassen Jerusalems, auf den Höhen der Stadt wie sonst an jedem günstigen Orte laut zum Volke rede: fühlt man da nicht, daß auch solche erhabene Schilderungen nicht möglich gewesen wären, ohne daß damals die Weisheit vom Volke als eine der ersten Mächte betrachtet wurde und die Weisen wirklich eine große öffentliche Thätigkeit entfalteten?“ Wir müssen auf diese Frage Ewald's (a. a. O. S. 97 f.) bejahend antworten.

Es ist das Verdienst Bruch's in seiner Weisheitslehre der Hebräer 1851, zuerst auf die Chokma oder den Humanismus als eine eigentümliche Geistesrichtung in Israel aufmerksam gemacht zu haben; er irrt aber darin, daß er sie in ein indifferentistisches und sogar feindliches Verhältnis zum Nationalgesetz und zum Nationalcultus setzt, welches er dem Verhältnis christlicher Philosophen zur orthodoxen Theologie vergleicht. Richtiger urtheilt Oehler in seinem vorzugsweise auf das Buch Iob bezüglichen Programm vom J. 1854, welches er „die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit“ betitelt hat, und in seinem umfänglichen inhaltreichen Artikel „Pädagogik des Alten Testaments“ in Schmids Pädagogischer Encyklopädie S. 653—695 (bes. S. 677—683).

§. 5. *Die alexandrinische Uebersetzung des Buchs der Sprüche.* Vom höchsten Interesse für die Geschichte des Spruchbuchs ist das Verhältnis der LXX zum hebräischen Texte. Die Sprüche Agur's (c. 30 des hebräischen Textes) sind zur Hälfte hinter 24,22 und zur anderen Hälfte hinter 24,34 und die Sprüche König Lemuëls (31,1—9 des hebr. Textes) ebendorthin hinter die Sprüche Agurs gestellt, während das akrostichische Spruchlied vom braven Weibe an seiner Stelle hinten im Buche belassen worden ist. Jene Umstellung erinnert an die Umstellungen in Jeremia und beruht ebenso wie diese auf Verkennung des wahren Sachverhalts; der Uebersetzer hat die ihm unbequeme neue Ueberschrift 10,1 beseitigt und den neuen Anfang 22,17 nicht gemerkt; er hat die neue Ueberschrift 24,23 verwaschen, und ebendas hat er der Ueberschrift דברי אגור in zwei plumpen Verdeutelungen (*λόγον φυλασσόμενος* und *τοὺς ἐμοὺς λόγους. φοβήθητι*) und der Ueberschrift דברי למואל in Einer desgleichen (*οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ*) angethan, so daß die Sprüche Agurs und Lemuëls sich ohne Widerspruch denen Salomo's eingliedern ließen, wobei immer noch räthselhaft bleibt, weshalb die mit דברי אגור beginnenden Sprüche gehälftet worden sind; Hitzig erklärt es aus einer Verwirrung der Columnen, in welchen, je zwei auf jeder Blattseite, die hebräische Handschrift geschrieben war, die dem Uebersetzer vorlag und in der die Sprüche Agurs und Lemuëls (deren Namen die Tradition als symbolische Salomo's verstand) bereits dem c. 25 vorgeordnet waren. Aber auch übrigens bietet diese griechische Uebersetzung Sonderbares in Menge, interessant an sich und von großem kritischen Werthe. Daß sie 1,16 wegläßt, könnte darin, daß dieser Vers dem ursprünglichen Text fremd war und ihm aus Jes. 59,7 beigeschrieben wurde, seinen Grund haben, aber es fehlen auch Sprüche wie 21,5., bei denen sich kein Grund erkennen läßt. Ungleich zahlreicher aber sind die Zusätze. Häufig ist dem Distich eine Zeile angefügt wie 1,18., oder ein ganz anderes Distich wie 3,15., oder von den zwei Zeilen des hebräischen Verses ist jede zum Distich erwachsen wie 1,7. 11,16., oder wir treffen auf weit über dieses Maß hinausgehende längere Einschaltungen wie hinter 4,27. Manche dieser Sprüche lassen sich leicht ins Hebräische zurückübersetzen wie der Vierzeiler hinter 4,27:

כי דרכי מימינים ידע יהוה
ועקשים דרכי משמאילים
הוא יפלס מעגלותיך
וארחותיך בשלום יצליח׃

Aber Manches lautet auch wie ursprünglich griechisch. So z. B. die Zusatzzeile 9,10. 13,15.; das Distich 6,11.; das lahme Tristich 22,14 und der formlose Schweif 25,10. Der Werth der Erweiterungen ist sehr verschieden; nicht wenige dieser Sprüche sind wirklich sinnig wie 12,13:

Wer milden Blickes, findet Erbarmen;
Wer processirt, zermalmet Seelen —

und seltsam kühn in Bildern wie 9,12:

Wer auf Lügen sich stützt, jagt (רעה) *nach Winden,*
Er hascht nach flatternden Vögeln;
Denn im Stiche lässt er seines Weinbergs Wege
Und irrt hinweg von eignen Ackers Geleise,
Und schweift durch wasserlose Steppe und dürstig Land
Und sammelt mit den Händen dürre Heide.

Keinesfalls hatte der den Alexandrinern vorliegende hebr. Text alle diese Zusätze ohne Ausnahme, aber an manchen Stellen wie 11,16 fragt es sich

wirklich, ob dieser nicht aus LXX zu vervollständigen ist, und anderwärts, wo wenn man das Griechische liest der hebr. Wortlaut sich von selbst einstellt, sind es wenigstens alte hebr. Beischriften und Einschaltungen, welche die Uebersetzung wiedergibt. Diese selbst aber hat ihre allmähliche Entstehungsgeschichte gehabt. Dem von Origenes zurechtgestellten hexaplarischen Texte ging der Text der *κοινή* (*communis*) voraus, der auch seinerseits mancherlei Recensionen erfahren hat, und in vorchristlicher Zeit, vielleicht (wie Hitz. annimmt) bis in das 2. christliche Jahrh. herab, befand sich die Uebersetzung selbst, ohne als unantastbar fertig zu gelten, im Flusse des Werdens, denn nicht selten stehen zwei verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Spruchs neben einander wie 14,22. 29,25 (wo auch die Peschitto doppelt und zwar nach LXX übersetzt), oder auch sie sind durcheinandergerathen wie 22,8. 9. Diese Uebersetzungs-Doubletten sind sowol text- als auslegungsgeschichtlich wichtig, überhaupt gibt es neben den Bb. Samuel und Jeremia kein Buch, für welches die LXX von so hoher Bedeutung wäre wie das Spruchbuch; wir werden ihre von Bertheau (1847) und Hitzig (1858) in ihren Commentaren, von Ewald in seinem Jahrb. 11 (1861) und Comm. (Ausg. 2. 1867) besprochene Textgestalt[1] im Verlauf der Auslegung gebührend zu würdigen suchen. Die historische Wichtigkeit der ägyptischen Textrecension wird dadurch gesteigert, daß auch der alte syrische Uebersetzer der salomonischen Schriften nicht allein den Grundtext, sondern auch die LXX vor sich hatte, denn die landläufige Ansicht, daß die Peschitto im Unterschiede von der Syro-Hexaplaris lediglich aus dem Grundtext mit Zuziehung des Targums geflossen sei, erweist sich mehr und mehr als irrig. Im Spruchbuch ist das Verhältnis der Peschitto und des Targums sogar das umgekehrte; das Targum der Sprüche gibt den masoretischen Text mit Benutzung der Peschitto wieder, die hie und da sich zeigenden Berührungen mit LXX sind durch Peschitto vermittelt.[2] Daß aber Hieronymus in seiner Uebersetzung nach der *Hebraea veritas*, der kirchlichen Vulgata, zuweilen der LXX gegen den Grundtext folgt, ist mit Hitzig daraus zu erklären, daß er ein Exemplar der bereits vorhandenen, aus LXX geflossenen lateinischen Uebersetzung zu Grunde legte. Daher kommt es daß hinter 4,27 die zwei in LXX angefügten Disticha stehen geblieben sind und daß wir statt des Einen Distichs 15,6

1) Vgl. auch J. Gottlob Jäger, *Observationes in Proverbiorum Salomonis Versionem Alexandrinam* 1788; de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien 1863; M. Heidenheim, Zur Textkritik der Proverbien, in dessen Vierteljahrsschrift für Deutsch- und Englisch-Theologische Forschung und Kritik in No. VIII (1865) und IX. XI (1866). Eigentümlich und hie und da dem hebr. Original genähert ist der von Procopius in seiner *Ἑρμηνεία εἰς τὰς παροιμίας* zu Grunde gelegte Text der LXX (bei Angelo Mai in *t.* IX seiner *Classici Auctores*), den Heidenheim beigezogen hat. Wie bald sogar der hexaplarische Text in Schwanken gerieth, zeigt das Scholion des Evagrius in den von Tischendorf in seiner *Nobitia* 1860 aus einer Handschrift von Patmos herausgeg. *Σχόλια εἰς τὰς παροιμίας* von Origenes.

2) s. Dathe, *De ratione consensus Versionis Syriacae et Chaldaicae Proverbiorum Salomonis* (1764), in dessen von Rosenmüller herausg. *Opuscula*.

zwei lesen: *In abundanti* (nach der LA בְּרֹב statt בֵּית des masor. Textes) *justitia virtus maxima est, cogitationes autem impiorum eradicabuntur. Domus* (בית) *justi plurima fortitudo, et in fructibus impii conturbatio,* indem Hieron. die zwei Uebersetzungsversuche der LXX stehen gelassen und den zweiten nach dem Grundtext berichtigt hat.[1]

Die uns in griechischen und syrischen Quellen erhaltenen Bruchstücke der Uebersetzungen Aquila's, Symmachus', Theodotions u. s. w. hat neuerdings vollständiger noch als es von Montfaucon geschehen konnte, Frid. Field in seinem Werke *Origenis Hexaplorum quae supersunt* etc. (*Oxonii* 1867. 4) zusammengestellt. Von eigentümlichem Interesse ist die in nur Einer Handschrift der St. Marcusbibliothek vorliegende jüngere Uebersetzung des Grundtextes in kühner, an seltenen und neugebildeten Wörtern reichen Sprache von einem unbekannten Verf. und aus noch immer unermittelter Zeit (*Graecus Venetus*), s. d' Ansse de Villoison, *Nova Versio Graeca Proverbiorum, Ecclesiastis, Cantici Canticorum* etc. *Argentorati* 1784) und dazu die *Animadversiones* von Jo. Ge. Dahler ebend. 1786).

* *

Die Literatur der Auslegung des Spruchbuchs findet man bei Keil, Einleitung in das A.T. (1859) S. 346 f. Das linguistisch bedeutendste ältere Werk ist der Comm. von Albert Schultens (*Lugduni Batavorum* 1748. 4), dessen Verdienste um semitische Philologie und alttest. Exegese Mühlau in der Luth. Zeitschrift 1870, 1 nach Gebühr in Erinnerung gebracht hat; der von Semler bevorwortete Vogel'sche Auszug (*Halae* 1769) ersetzt das Originalwerk durchaus nicht. Aus Schultens' und zwar Schröders Schule stammen die Anmerkungen von Alb. Jac. Arnoldi, mütterlicherseits Schultens' Enkel, welche Schultens' Sohnessohn, Heinr. Alb. Schultens, lateinisch (*Lugduni Bat.* 1783) herausgegeben hat. Unter den Commentaren englischer Ausleger nimmt der lateinisch geschriebene von Thomas Cartwright (*Amstelredami* 1663. 4) neben der *Exposition of the Book of Proverbs* von Charles Bridges (Ausg. 4. London 1859) immer noch eine ehrenvolle Stelle ein; auch die *Critical Remarks on the Books of Iob, Proverbs* etc. (Oxford 1772. 4) verdienen Beachtung. Zu den neuern Commentaren sind seit dem Verzeichnis der Auslegungsliteratur bei Keil die von Elster (1858) und Zöckler (1867 innerhalb des von J. P. Lange herausgegebenen Theologisch-homiletischen Bibelwerks) hinzugekommen; die c. 25 — 29 hat Rud. Stier in zwei Schriften: „Der Weise ein König" und „Salomonis Weisheit in Hiskiastagen" 1849 und die c. 30. 31 in einer Schrift „Die Politik der Weisheit" 1850 besonders ausgelegt. Neununddreißig Seiten Bemerkungen zu

1) Auch die äthiopische Uebersetzung ist wie im Einzelnen so im Ganzen und Großen von LXX abhängig, indem sie das Buch der Sprüche in Sprüche (*παροιμίας*) c. 1—24 und Unterweisungen (*παιδεῖαι*) Salomo's c. 25—31 theilt, s. Dillmann in Ewalds Jahrb. 5, 147. 150.

den Sprüchen bietet die von Mühlau herausgegebene Abth. III (1865) der Neuen exegetisch-kritischen Aehrenlese von Friedr. Böttcher. Den Comm. zu den Sprüchen in Cahens französ. Bibelwerk hat Leop. Dukes 1841 gearbeitet, der Verf. der Rabbinischen Blumenlese 1844 und der Schrift Zur rabbinischen Spruchkunde 1851. Dort findet man auch die jüdischen Ausleger aufgezählt bis auf L. H. Loewenstein, dessen Comm. (1838) werthvolle Beiträge zu kritischer Feststellung des masoretischen Textes enthält, wobei Heidenheims handschriftlicher Nachlaß und auch der in meiner Vorrede zu Baers Psalter-Ausgabe und in dem *Specimen lectionum* der Baer'schen Genesis-Ausgabe erwähnte Codex vom J. 1294 benutzt sind. Unter die besten Arbeiten Malbim's gehört nächst dem Comm. zu Jesaia auch der zu Mischle (Warschau 1867).

I. Das ältere Spruchbuch c. I—XXIV.

Aufschrift und Motto I, 1—6.

Der äußere Titel d. h. die synagogale Benennung des gesamten Spruchbuchs lautet seinem Anfangswort nach משלי (*Mischle*). Origenes bei Eus. *h. e.* VI, 25 hat dafür *Μισλώθ* d. i. מִשְׁלוֹת, was in Talmud und Midrasch als Benennung des Buchs nach seinem Inhalt vorkommt. In ähnlicher Weise wechseln als Psalter-Name תהלים und תהלות. Auf diesen äußeren Titel folgt der welchen das Spruchbuch und zwar, auf seine allmähliche Entstehungsweise gesehen, zunächst das ältere sich selbst gibt. Er reicht von 1, 1 bis 6 und nennt nicht allein Inhalt und Autor, sondern preist es auch an von Seiten der Dienste, die es leisten kann und möchte. Es enthält *Sprüche Salomo's des Sohnes Davids, Königs Israels.* Die Bücher der נבואה und חכמה, eingeschlossen das Hohelied, betiteln so sich selbst, unter den Geschichtsbüchern nur die Denkwürdigkeiten Nehemia's. מִשְׁלֵי hat *Dechî,* um es von dem folg. complexen Genitiv, den es regirt, abzuheben[1], und מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל ist zum zweiten Hemistich gemacht, weil zu שְׁלֹמֹה, nicht zu דָּוִד gehörig.[2] Was den Grundbegriff von מָשָׁל betrifft, so lassen wir die in Gesch. der jüd. Poesie S. 196 versuchte Zurückführung des V. מָשַׁל, aram. מְתַל auf die √ תל sanskr. *tul* (wov. *tulâ* Wage, Aehnlichkeit), lat. *toll-ere* auf sich beruhen; die Vergleichung des arab. مثل führt sicherer zu gleichem Ziele. „מָשָׁל bed. nicht, wie Schultens und nach ihm Andere lehren, *effigies ad similitudinem alius rei expressa,* v. מָשַׁל in der sinnlichen Grundbed. *premere, premente manu tractare.* Denn das entsprechende arab. V. مثل bed. das gar nicht, sondern: stehen, sich darstellen, daher dann: ähnlich s., eig. sich als etwas darstellen, es repräsentiren, und im Hebr. auch: herrschen, eig. mit עַל auf oder über etwas stehen, mit בְּ es aufrecht erhalten, wie قام mit ب *rem administravit* [s. Jesaia S. 691]. So z. B. Gen. 24, 2 von Eliezer: הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ der sein (Abrahams) ganzes Eigentum verwaltete (Lth.: *der allen seinen gütern furstund*). Also מָשָׁל uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie urspr. etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann, als allgemeines Symbol, auf alles andere Gleichartige angewendet wird

1) Norzi hat מִשְׁלֵי irrig mit *Munach.* Das מ ist übrigens masoretisch *majusculum,* wie das ב, ש und א in den Anfängen der Thora, des Hohenliedes und der Chronik.

2) Wenn es zu דוד gehören sollte, müßte משלי שלמה בן־דוד מלך ישראל accentuirt sein.

und insofern bildlich steht. Ein Beispiel bietet 1 S. 10, 11 f. Falsch leitet man die Bed. des Worts davon her, daß solche Denksprüche oder Sprichwörter gewöhnlich Vergleichungen enthielten oder in bildliche Rede eingekleidet wären; denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung" (Fl.). Hienach ist מָשָׁל seinem Wurzelbegriff nach das mit etwas Stehende = etwas dastehn Machende = Darstellende. Dieses Darstellende kann eine Sache oder Person sein, wie z. B. sich sagen läßt, Iob sei ein מֹשֶׁל d. i. Repräsentant, Gleichnis, Typus Israels (s. das von mir herausgegebene Werk עץ חחיים von Ahron b. Elia c. 90 S. 143), und wie im Arab. مَثَل (gewöhnlicher مِثْل = מָשָׁל vgl. מֹשֶׁל Iob 41, 25) ganz so allgemein wie das etymologisch verwandte *instar* (v. *instare*) gebraucht wird. Im Hebr. aber ist מָשָׁל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblümten und Körnigen z. B. das Spottgedicht, welches den dem es gilt als Straf- und Warnungsexempel hinstellt Hab. 2, 6., insbes. aber, wie dort definirt wird, die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern dieser allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden darstellt. Nun folgt die Angabe des Zwecks, welchem diese Sprüche dienen, zunächst im Allgem. v. 2: *Zu erkennen Weisheit und Zucht, zu verstehen verständige Reden.* Sie wollen den Leser einerseits in Weisheit und Zucht einweihen, andererseits ihn zum Verständnis verständiger Reden anleiten, indem sie selbst solche Reden enthalten, in denen scharfer und tiefer Verstand ist, und den Verstand dessen schärfen, der sich damit beschäftigt.[1] Wie Schultens den Grundbegriff des neuerdings häufig mit sanskr. *vid* wissen (wovon mittelst Gunirung *vêda* Wissen) zusammengebrachten יָדַע bereits richtig nach ودع als *deponere, penes se condere* bestimmt hat: so erklärt er auch חָכְמָה richtig *soliditas;* es bed., v. חכם ✓ حكم (s. zu Ps. 10, 8) fest s., eig. die Dichtigkeit und dann wie *πυκνότης* die Tüchtigkeit, die Lebensweisheit und in höherem allgemeinen Sinne die Erkenntnis der Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins. Neben der Weisheit steht die Moral מוּסָר, eig. die Zucht d. i. sittliche Zurechtweisung und demgemäß Selbstbeherrschung und Selbstleitung, v. יָסַר = וָסַר verw. אָסַר, eig. *adstrictio* oder *constrictio;* denn der Nominalvorschlag מ bed. sowol *id quod* oder *aliquid quod* (*ὅ, τι*) als *quod* in conjunctionellem Sinne (*ὅτι*) und bildet also theils concrete Begriffe (wie מוֹסֵר = מֹאסֵר Fessel) als abstracte. Der nächste allgemeine Zweck der Sprüche ist דַּעַת Insichaufnahme von Weisheit und sittlicher, durch Erziehung und Uebung vermittelter Bildung; ein zweiter: zu verstehen Verständigkeits-Aussprüche d. i. von Verständigkeit ausgehende und solche zum Ausdruck bringende (vgl. אִמְרֵי אֱמֶת 22, 21). Von einem *Kal* בִּין geschieden s. (wov. בֵּין zwischen, Constr. v. בֵּן Zwischenraum) bed. das *Hi.* הֲבִין unterscheiden, verstehen; בִּינָה ist dem Sinne nach das

1) לָדַעַת bei Loewenstein richtig mit *Dechî* nach Cod. 1294, s. über die Regel, nach welcher der Vers getheilt ist, *Thorath Emeth* p. 51 §. 12.

n. actionis dieses *Hi.* und bed. die Verständigkeit als die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Fähigkeit, das Wahre und Falsche, das Gute und Böse (1 K. 3, 9), das Heilsame und Verderbliche zu unterscheiden. Im Folg. wird nun 2^a in v. 3—5, dann 2^b in v. 6 auseinandergelegt, zunächst die unmittelbare Bestimmung v. 3—5: *Zu erlangen einsichtsvolle Zucht, Gerechtigkeit und Recht und gerades Wesen, darzureichen Unerfahrenen Klugheit, der Jugend Erkenntnis und Ueberlegung; es höre der Weise und gewinne an Lehre, und der Verständige Verhaltungsregeln eign' er sich an.* Mit dem von Insichaufnahme gemeinten דעת wechselt das von geistiger Hinnahme und Aneignung gemeinte synonyme (s. 2, 1) קַחַת, welches, auf das Verhältnis des Lehrers und Lernenden bezogen, das Correlat von חת *παραδιδόναι tradere* ist (9, 9). מוּסַר חַשְׂכֵּל aber ist das was, wenn חכמה ומוסר verschmelzen, herauskommt: Einsichts-Zucht d. i. solche Sittlichkeit und Sittigkeit, welche nicht auf äußerlicher Uebererbung, Anerziehung, Nachahmung und Gewöhnung beruht, sondern mit vernünftiger Erkenntnis des Warum und Wozu verbunden ist; הַשְׂכֵּל wie 21, 16 (vgl. הַשְׁקֵט das Ruhehalten Jes. 32, 17) substantivisch gebrauchter *inf. abs.*, von שָׂכַל (wov. שֵׂכֶל *intellectus*) שכל verflechten, indem das Durchdenken als ein Verflechten, Compliciren, Configuriren der Gedanken (der Syllogismus gleichsam als אֶשְׁכֹּל סָכָל Thor und חַסְכְּוִיל aram. סְכוֹל Traubenkamm) vorgestellt ist (womit auch thöricht handeln, von der Gedanken-Confusion, der Begriffs-Verwirrung, vgl. עֶקֶל Verstand und יְעָקְּלֵנִי, zusammenhängt). Die in 3^b folgende Synonymen-Reihe (vgl. 23, 23), welche unmittelbares Objekt zu לקחת zu sein sich nicht wol eignet, setzt sich aus dem מוסד השכל als Entfaltung seines Inhalts heraus, als ob es hieße: dasjenige nämlich, was pflichtmäßig und recht und redlich ist. Mit dem häufigen Begriffspaar צֶדֶק ומִשְׁפָּט (2, 9) oder מִשְׁפָּט וְצֶדֶק (Ps. 119, 121) wechselt צדקה ומשפט oder auch משפט וצדקה (21, 3). Die Bemerkung Heidenheims, daß in צֶדֶק der Begriff des *justum* und in צדקה der des *aequum* vorwiege, ist dadurch veranlaßt, daß nicht צדק, sondern צדקה *δικαιοσύνη* im Sinne der Mildthätigkeit und dann geradezu das Almosen (*ἐλεημοσύνη*) bed. (s. zu 10, 2), aber auch צדק bed. öfter eine Sinnes- und Handlungsweise, welche nicht durch Gesetzesbuchstaben und Talio, sondern durch die Liebe normirt ist (s. zu Jes. 41, 2. 42, 6). צדק und צדקה verhalten sich ungef. wie Rechtbeschaffenheit und Gerechtigkeit, welche handelnd jene in Ausübung bringt. מִשְׁפָּט (v. שָׁפַט schlichten, richten, vgl. שבט سَبِيط schlicht s.) ist das Recht und das Rechte worin es sich verwirklicht, hier, subjektiv gewendet, der Rechtssinn.[1] מֵישָׁרִים (defektiv für מישרים v. יָשָׁר gerad, eben s.) ist Pluraletantum, für dessen Sing. מֵישׁוֹר (n. d. F. מֵישָׁר) die Form מִישׁוֹר (in gleichem ethischen Sinne z. B. Mal. 2, 6) gebräuchlich ist; es heißt so gerade d. i. rechtgemäße, aufrichtige d. i. hinterhaltlose, redliche d. i. pflicht- und

1) Nach Malbim ist משפט das fixirte objektive Recht, צדק die Gerechtigkeit, welche nicht ohne weiteres nach dem Gesetzesbuchstaben, sondern je nach Sache und Person entscheidet.

wortgetreue Sinnes- und Handlungsweise. Eine neue Wendung der Bestimmung und Zweckdienlichkeit dieses Spruchbuchs v. 4: es will den Einfältigen Witzigung darreichen. Die Form פְּתָאִים (in welcher wie in גּוֹיִם das י *plur.* ungeschrieben bleibt) ist in dieser ihrer Schreibung (vgl. 7,7. 8,5. 9,6. 14,18. 27,12) Zwitterform[1], gemischt aus פְּתָיִם (1,22.32., wofür einmal *plene* פְּתָיִים 22,3) und פְּתָאִים (7,7); diese zwei Formen mit י und Uebergang des י in א wechseln in den Pluralen solcher Nmm. wie פֶּתִי, Segolatform „v. פָּתַח (verw. פָּתַח) offen s., eig. der Offenherzige d. h. dessen Herz jedem Einflusse Anderer offen steht, der Arglose, Gutmütige — eine *vox media,* im Hebr. gew. (obwol nicht immer, vgl. z. B. Ps. 116,6) *in malam partem:* der Alberne, Einfältige, der sich leicht beschwatzen und verführen läßt, wie ähnliche WW. in andern Sprachen, lat. *simplex,* gr. *εὐήθης,* franz. *naïv*; im Arab. hingegen in der Form فَتًى stets im guten Sinne: ein durch traurige Erfahrungen noch nicht mistrauisch gemachter und niedergedrückter, hoch- und edelgesinnter Mensch, daher bes. *juvenis ingenuus, vir animi generosi*" (Fl.). Die פתאים Unselbständigen bedürfen der עָרְמָה; weshalb, sagt 14,15 vgl. 8,5. 19,25. Das N. עָרְמָה (eine eben solche Feminin-Segolatform wie חָכְמָה) bed. hier *colliditas* in gutem Sinne, während das entsprechende arab. عرم (wol zu unterscheiden v. عرم ערם abschälen, bloslegen *nudare*) nur in üblem Sinne von böswilligem, chicanirendem Betragen üblich ist. Im Parallelgliede ist das generell (collektiv) gemeinte נַעַר der Unreife, der erst zu geistiger und sittlicher Klarheit und Festigkeit gelangen soll; ein solcher bedarf der *peritia et sollertia,* wie Fl. treffend übers., denn דַּעַת ist erfahrungsmäßiges Wissen und מְזִמָּה (v. זָמַם, זמם, der Wurzelbed. nach zusammenpressen *comprimere,* dann, auf geistige Concentration übertragen: sinnen) bed. im Sing. *sensu bono* die Fähigkeit, die rechten Vorsätze zu fassen, die rechten Maßregeln zu ergreifen, die rechten Pläne zu entwerfen. In v. 5 gehen die Infinitive des Zwecks der Abwechselung halber in selbständige Sätze über. Daß יִשְׁמַע nicht *audiet,* sondern *audiat* bedeuten will, zeigt 9,9; וְיֹסֵף ist aber auch selbst Jussiv (mit zurückgegangenem Ton vor dem vornbetonten לֶקַח, vgl. 10,9 und dagegen den wie 2 S. 24,3 unterbliebenen Tonrückgang 16,21.23) mit consecutivem ו (= arab. ف): er möge hören, so wird er .. oder: damit er. Wer weise ist wird eingeladen, diese Sprüche zu hören, um Lehre (*doctrinam*) hinzuzufügen zu der welche er bereits besitzt, nach dem Erfahrungssatz 9,9. Mt. 13,12. Das Segolat לֶקַח, welches *in pausa* sein ֫ festhält (wie ebenso בֶּטַח, יֶשַׁע, צֶמַח, aber auch מֶלֶךְ, צֶדֶק, חֶרֶב u. a.) bed. Hinnahme und concret was man mit Ohr und Geist in sich aufnimmt, daher Lehre (*διδαχὴ* mit dem Zwecke der *ἀποδοχή*) wie schon Dt. 32,2 (parall. אִמְרָה wie 4,2 תּוֹרָה) und dann in den Besitz des Empfängers übergegangene Gelahrtheit, Kenntnis, Wissenschaft (Jes. 29,24 parall. בִּינָה). Schultens vergleicht das von Befruchtung der weiblichen Palme durch den Blütenstaub der

1) Ebenso עֲפָאִים Ps. 104,12. וכצבאים 1 Chr. 12,8., vgl. *Michlol* 196ᵃ. In v. 22.32 fehlt das stumme א.

männlichen übliche arab. لقح. Das Partic. נָבוֹן (dessen Finitum nur einmal Jes. 10,13 vorkommt) ist das Passiv oder Reflexiv des *Hi.* הֵבִין verständigen, verstehen machen: ein Verständigter oder der sich verständigen läßt und also Verständiger — wer das ist möge durch diese Sprüche תַּחְבֻּלוֹת erwerben. Dieses Pluraletantum (wahrscheinlich zusammenhängend mit חֶבֶל Schiffer, eig. der mit den חֲבָלִים Schiffsseilen zu thun hat, bes. die Segel handhabt, LXX *κυβέρνησιν*) bed. Leitung, Lenkung, Kunst, etwas zu leiten (Iob 37,12 von Gottes Kunst, die Wolken zu steuern) und, pluralisch gedacht, die Maßnahmen, Anschläge in gutem oder auch wie 12,5 bösem Sinne, hier leitende Gedanken, maßgebende Grundsätze, zweckmäßige Regeln und Maximen, wie 11,14 kluge Regierungsmaßregeln, 20,18. 24,6 von Strategemen; Fl. vergleicht das arab. *tedbîr* (Leitung, v. دَبَّرَ) mit seinem Plur. *tedâbîr* und das weitschichtige syr. *dûboro* Führung, Veranstaltung u. s. w. Nun wird die 2ᵇ angegebene mittelbare Bestimmung dieser Sprüche auseinandergelegt, indem wieder in die Infinitivconstruction eingelenkt wird: der Leser soll an diesen Sprüchen oder mittelst derselben als eines Schlüssels derartige Sinnsprüche überhaupt (wie solche 22,17 ff. angehängt sind) verstehen lernen v. 6: *Zu verstehen Sinnspruch und Bildrede, Worte Weiser und ihre Räthsel.* In Gesch. der jüd. Poesie S. 200 f. ist die Herleitung des N. מְלִיצָה von לוּץ in der Wurzelbed. leuchten, sanskr. *las* mit den häufigen Bedd. *ludere* und *lucere* versucht worden; das Arabische aber legt eine andere Wurzelbed. nahe. „מליצה von der √ لاص *flexit, torsit,* also eig. *oratio detorta, obliqua, non aperta;* daher לֵץ Spötter, eig. *qui verbis obliquis utitur;* ebenso *Hi.* הֵלִיץ verspotten, aber auch *verba detorta retorquere* d. h. dolmetschen, erklären" (Fl.). Von den für חִידָה zur Wahl stehenden Wurzelbegriffen: scharf, spitz s. (wov. חַד viell. verw. mit sanskr. *katu* scharf von Geschmack, aber nicht mit *acutus*) und verschlungen s. (vgl. אָחַד, אָגַד, עָקַד, anklingend an das zur Zeit noch dunkle *catena*) ist bereits zu Ps. 78,2 dem letzteren der Vorzug gegeben worden. „Die Wurzelbed. bietet das arab. حاد drehen, wenden (wov. *hid* biege ab, weiche aus!), daher חידה sowol *στροφή*, List, Rank, als auch Räthsel, dunkler Ausspruch, *perplexe dictum*" (Fl.). Den sinnlichen Grundbegriff weist das von Schult. verglichene حيدة als Benennung des Knotens im Horn des Steinbocks auf. In der nachbiblischen Technik ist חידה das eig. Räthsel und מליצה die Poesie (neben הֲלָצָה der poetischen Prosa). Der *Graec. Venet.* übers. es *ῥητορείαν.*

Auf den Titel des Buchs folgt dessen Motto, Symbolum, Wahlspruch v. 7: *Die Furcht Jahve's ist der Erkenntnis Anfang, Weisheit und Zucht ist Narren verächtlich.* Das 1. Hemistich spricht den obersten Grundsatz der israel. Chokma aus, wie er sich auch 9,10 (vgl. 15,33) Iob 28,28 findet und in Ps. 111,10 (von wo LXX hier eine 2. Zeile eingeflickt hat) übergegangen ist. רֵאשִׁית vereinigt in sich wie *ἀρχή* die Begriffe von *initium* (wonach J. H. Michaelis: *initium cognitionis, a quo quisquis recte philosophari cupit auspicium facere debet*) und *principium* d. i. der Basis und zwar der triebkräftigen, also der Wurzel (vgl.

Mi. 1,13 mit Iob 19,28).[1] Die Weisheit kommt von Gott und wer diesen fürchtet überkommt sie (vgl. Jac. 1,5 f.). יִרְאַת ה׳ ist ehrfürchtige Unterordnung unter den Allesbedingenden, und zwar, da absichtlich יהוה, nicht אֱלֹהִים(הָ) gesagt wird, unter den Einen, den Schöpfer und Regirer der Welt, welcher Israel das Gesetz gegeben und auch außerhalb Israels seinen heiligen Willen nicht unbezeugt läßt; die Kehrseite der Furcht Jahve's als des Allheiligen ist עֲוֹנֹאת רָע 8,13 (nachbiblisch רְאֵת חֵטְא). Die invertirte Wortstellung 7[b] will sagen, daß die Weisheit und Zucht, welche man auf dem Wege der Gottesfurcht erlangt, nur von אֱוִילִים verachtet wird, d. i. den Verdickten, Verdumpften, Verdummten, s. über das Stammwort אול *coalescere, cohaerere, incrassari* Jes. S. 424 und zu Ps. 73,4. Schon Schult. vergleicht richtig *παχεῖς crassi pro stupidis.*[2] בּוּז hat den Ton auf *penult.* und kommt also von בּוז; die 3 *pr.* von בָּזָה würde בּוּזוּ oder בָּזֵהוּ lauten. Das Perf. (vgl. v. 29) ist nach lat. *oderunt* (Ges. §. 126) zu beurtheilen.

Erste einleitende Spruchrede I, 7—19.

Warnung vor Gemeinschaft mit denen die an Leben und Eigentum des Nächsten sich versündigen.

Nachdem der Herausgeber den Zweck angegeben, dem sein Spruchbuch dienen soll, und den Grundsatz, auf den es basirt ist, verräth sich auch sofort, für wen er es bestimmt hat: es hat vorzugsweise das heranwachsende Geschlecht im Auge v. 8—9: *Höre mein Sohn, die Zucht deines Vaters, und entschlage dich nicht der Unterweisung deiner Mutter; denn ein lieblicher Kranz sind jene deinem Haupte und Halsketten deiner Kehle.* „Mein Sohn" sagt der Weisheitslehrer zu dem Schüler, den er vor sich hat oder vor sich zu haben denkt, als väterlicher Freund; die neutest. Vorstellung der Zeugung in ein neues geistiges Leben 1 Cor. 4,15. Phil. 10. Gal. 4,19 liegt außerhalb des alttest. Vorstellungskreises: der Lehrer fühlt sich als Vater kraft seiner wolmeinenden fürsorgenden zärtlichen Liebe. Vater und Mutter sind des Angeredeten leibliche Eltern. Wenn der Talmud אביך von Gott und אמך von der Gemeinde (אֻמָּה) versteht, so ist das nicht grammatisch-historische Deutung, sondern praktische Aus- und Umdeutung in Midraschweise. Ebendieselbe Ermahnung (mit צְנַח statt שְׁמַע und מְצַוֶּתְךָ statt מוּסַר) wiederholt sich 6,20 und ebenso ist was in Einem Satze von den Eltern gesagt werden könnte auch 10,1 auf zwei synonyme Parallelsätze vertheilt. Wolbedacht ist das gestrengere מוּסַר, welches den Gedanken an empfindliche Zuchtmittel nahe legt (13,24. 22,15. 23,13 f.), dem Vater zugetheilt, und die lediglich durch das Wort vermittelte תּוֹרָה der Mutter; auch die

1) In Sir. 1,14.16 hat der Syr. beidemal ריש חכמתא, aber das zweite Mal, wo die griech. Uebersetzung *πλησμονὴ σοφίας* hat, mag שׂבע חכמה (nach Ps. 16, 11) im Urtexte gestanden haben.

2) Curios ist Malbims Erklärung: die Skeptiker, v. אוּלַי vielleicht!

Weisheit sagt immer חוֹרָתִי und nur einmal 8,10 מוּסָרִי. רֹאשׁ, welches auch wie neutrisches *illa* gebraucht wird z. B. Iob 22,21., geht hier auf die väterliche Zucht und mütterliche Belehrung zurück. Diese als folgsam hingenommene und befolgte werden des Kindes schönste Zierde. לִוְיָה v. לָוָה לוּי winden, wickeln (√לו, wov. auch לוּל = לַוְלַי wie רוּד aufwallen = הַוְהַוּ) bed. Windung, Gewinde und insbes. Kranz; Anmuts-Kranz ist s. v. a. ein anmutiger, *corolla gratiosa*, wie Schult. übers., vgl. 4,9., wonach die Weisheit solchen Kranz verleiht.[1] עֲנָקִים (oder עֲנָקוֹת Richt. 8, 26) sind Halsketten, Halsgeschmeide, Denom. von dem im Arab. und Aram. gebräuchlichen عُنُق עוּנַק Nacken (viell. von עָנַק = עוּק niederdrücken, von schwerer Bürde, vgl. *αὐχήν*, ahd. *hnacch*). גְּרוֹנֶךָ ist wie *fauces* die Gurgel oder Kehle, deren man sich zum Hinunterschlingen (arab. *ǵarǵara, taǵarǵara*) bedient — ein Extensivplur. (Böttcher §. 695) und eher als גָּרוֹן zur Bezeichnung der äußeren Kehle geeignet; jedoch gebraucht Ezechiel auch גרון (16,11) wie unser Dichter גרגרות (3,3. 22, 6,21) zur Bez. des Vorderhalses.[2] Der allgem. Mahnung folgt nun specielle Warnung v. 10: *Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, willfahre nicht.* Nachdrücklich wiederholt sich בְּנִי.[3] Die Intensivform חַטֵּאים bed. Menschen, denen die Sünde zur Gewohnheit geworden, also lasterhafte. פְּתֵה ist nicht Denom.: zu einem פֶּתִי machen oder machen wollen, die Bed. bereden (mit *πείθειν* zusammenklingend) gewinnt פִּתָּה von der Wurzelbed. des *Kal* aus, indem es sich wie *pandere (januam)* zu *patere* verhält: offen, zugänglich, empfänglich machen, näml. für Zureden. Die Warnung 10[b] ist wie ein vom Abgrund zurückschreckender Ruf so kurz als möglich. In der Form תֹּאבֶא (v. אָבָה einwilligen, wollen, s. Wetzstein zu Iob S. 349) fehlt das präformative א wie in תָּמְרוּ 2 S. 19,14 vgl. Ps. 139,20. Ges. §. 68,2., und statt תֹּאבֶה (= תֹּאאבֶה 1 K. 20,8) ist nicht תֹּאבֵא (vgl. 11,25), sondern nach aram. Weise (vgl. יִגְלֵי גְּלֵי) תֹּאבֵא vocalisirt; ebendahin gehört die auf *Zere* auslautende Form תַּעֲשֵׂה, worüber zu Gen. 26,29 u. Jes. S. 648. Ges. §. 75 Anm. 17. Aus der Zahl der Sünder, die zu ihrer Beschönigung und Verstärkung Theilnehmer werben, werden nun die beispielsweise herausgehoben, welche die Habsucht zu Mördern macht v. 11—14: *Wenn sie sagen: Geh mit uns, wir wollen lauern auf Blut, nachstellen Unschuldigen ohne Ursach; wollen der Hölle gleich sie lebendig verschlingen und in vollem Wolsein gleich Hinabfahrenden zur Grube. Allerlei kostbar Gut erlangen wir, füllen unsere Häuser mit Beute. Dein Loos solst du werfen in unserer Mitte, Eine Kasse nur haben wir alle.* Das V. אָרַב bed. *nectere* fest (√רב dicht) verflechten (s. zu Jes. 25,11) und insbes. (aber so daß es ohne Ellipse sein

1) In לויה חן hat חֵן wie אִישׁ 6,27 verbindendes *Schalscheleth*, weshalb auch das Pasek-Zeichen dahinter wegbleibt. Dieses Klein-*Schalscheleth* kommt nur 8 mal vor, s. *Thorath Emeth* p. 36.

2) Die Schreibung variirt sehr: hier und 6,21 לגרגרתך; 3,3 גרגרתך; 3,22 לגרגרתיך. So nach Masora und correkten Texten.

3) Das *Pazer* von בָּנָי hat den Werth eines *Athnach*, s. Accentsystem XIX, 7.

Obj. in sich selbst trägt) *ἀναίτιος πάσχειν* = *insontem*. Ueber Strafbarkeit, Thatwelleptisch für לַשָּׁקֵרִים (Jud. Ausll.) oder, was der Parallelismus und der Sprachgebrauch dieses Buches mehr empfehlen, *per synecdochen* für einem Menschen, mit bes. Rücksicht auf sein zu vergießendes Blut (vgl. unseren Ausdruck: ein junges Blut, mit der unterliegenden Vorstellung des Blutes inwiefern es durchschimmernd den Körper färbt, oder ihm Leben und Kraft verleiht) wie Ps. 94, 21.[1] So wie im nachbiblischen Hebräisch בָּשָׂר וְדָם (oder auch umgekehrt *αἷμα καὶ σάρξ* Hebr. 2, 14) vom Menschen als solchem zu sagen ist im A. T. noch nicht üblich, jedoch geht דָּם zuweilen wie נֶפֶשׁ synekdochisch auf die Person, nie aber mit Bezug auf das Blut als Wesensbestandtheil der Leiblichkeit, sondern immer mit Bezug auf gewaltsame Tödtung, welche Leib und Blut scheidet (Psychol. S. 242); an u. St. erklärt sich לָדָם durch das Mi. 7, 2 damit wechselnde לַחֲמוֹת, läßt uns lauern auf (zu vergießendes) Blut. Das V. צָפַן wird wie טָמַן mit חָבִיא, מַקְשִׁים, פָּחַת, רָשַׁת verbunden, man hat also auch hier eines hinzuzudenken: die in der Lautgruppe צֵף ausgedrückte Vorstellung des Breitschlagens (wov. צְפִיחָה *diducendo obducere*) ist in die des sich Zusammennehmens, an sich Haltens, Spähens und Lauerns übergegangen, weshalb צָפַן (sinnverw. das wie טָמַן die für die Bed. charakteristische dumpfe Labialis aufweisende aram. und arab. כמן) im Sinne von *speculari* (*insidiari* mit צפח wechselt (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7 mit 37, 32). Das Adv. חִנָּם (ein alter Accusativ v. חֵן) bed. eig. gunst- oder schenkweise (*ὠρεάν* = *gratis* = *gratis*) und demgemäß ohne Lohn oder auch ohne Ursach, was häufig s. v. a. ohne Schuld; nirgends aber bed. es *sine effectu qui noceat* (Ew.) schad- oder straflos (Loewenst.). Man hat also entw. נְקִי חִנָּם „rucht-los Sittenreinem" (wie אֹיְבֵי חִנָּם die mir grundlos Feinden Thren. 3, 52) zu verbinden; ihm dem seine Unschuld nichts hilft, den Gott trotz seiner Unschuld nicht gegen uns schützt (Schult. Berth. Elst. u. A.) oder חִנָּם zum V. zu ziehen, wofür sich Hitz. nach LXX Syr. Raschi Ralbag Imm. mit Recht im Hinblick auf 18, 19, 5. 25, 31 entscheidet, vgl. auch Iob 9, 17. (wo die Accentfolge die gleiche (*Tarcha* transmutirt aus *Mugrasch*) wie häufig (vgl. Jes. 28, 14 f.) fließt in diesem חִנָּם das was der Schriftsteller denkt mit dem was die redend Eingeführten denken zusammen. In 12 ist Hitzigs Uebers.: „wie die Hölle (verschlingt) was lebt" schon deshalb unstatthaft, weil כ mit Substantivkraft (wie *instar* Gleiche) gedachte Präposition, nicht aber Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14 f.). חַיִּים gehört mit בְּלָעֵם zusammen und ist Acc. des Zustandes (حال nach der Terminologie der arabischen Grammatik), in welchem sie Schuldlose gleich der Hölle (der unersättlichen 27, 20. 30, 16) verschlingen wollen, näml. während dieselben Ihre Opfer sich im Zustande der Lebensfrische befinden; ohne allen Zweifel wie Ps. 55, 16. 63, 10. 124, 3 in Sache und Ausdruck eine Anspielung auf das Geschick der Rotte Korah Num. 16, 30. 33. Ist dies der Sinn des חַיִּים, so hat תְּמִימִים als Parallelwort die Voraussetzung für sich. *ἀμεγρός* nicht in ethischem Sinne, in welchem es allerdings als Synonym

1) Nur in diesem Sinne (wie der Hades bei Leibesleben) ist die vorliegende Accentuation des Verses (vgl. das Trg.) zu rechtfertigen.

von נָקִי (s. zu Ps. 15) stattthaft wäre (vgl. 29, 10 mit Ps. 19, 14), sondern im physischen Sinne zu bed. (Gr. Ven. *καὶ τέλειον*; Parchon wie Raschi: בְּרִיאִים, s. Böttcher *de inferis* § 293), dieser physische Sinn ist für חַי durch Iob 21, 23., für תָּם wahrsch. durch Ps. 73, 4 (s. dort) belegbar, und warum sollte das in der Opferthora z. B. Ex. 12, 5 von Fehllosigkeit des Opferthiers gebräuchliche תְּמִימִים nicht auch einen solchen אִישׁ אֹרְחוֹ תָּם (Jes. 1, 6) bedeuten können? Mitten in mangellosem äußeren Wolbefinden wollen sie selbe verschlingen gleich Hinabfahrenden zur Grube (vgl. Ps. 28, 1. 88, 5 mit Jes. 14, 19) d. h. gleich solchen denen plötzlich der Boden unter den Füßen weggezogen wird, so daß sie spurlos in Grab und Hades versinken. Der genit. Verbindung יֹרְדֵי בּוֹר (mit Tonrückgang) liegt die Verbindung des Finitums mit Ortsaccusativ Ps. 55, 16 zu Grunde. Ihrer Einladung zu dem sein Verwerfungsurtheil in sich selbst tragenden Gewerbe fügen sie v. 13 f.[1] als Köder die glänzende Selbstbereicherung bei, welche sie bei gleichberechtigter Kameradschaft in Aussicht stellen können: הוֹן (v. הוּן طاب *levem*, dann *facilem esse, être aisé, à son aise*) bed. *aisance*, Gemächlichkeit, Wolhabenheit und concret das wobei sich bequem leben läßt, also Geld und Gut (Fleischer zu Levy's Chald. WB. I, 428 f.). Mit diesem in Mischle ungemein häufigen הוֹן ist das seiner Grundbed. nach geradezu entgegengesetzte יָקָר (v. יקר وقر *grave esse*) verbunden wie auch 12, 27. 24, 4.: schwerwiegende Habe die das Leben leicht macht. Doch soll damit nicht behauptet sein, daß dieses schon von Sohult. bemerkte Oxymoron beabsichtigt oder auch nur daß es dem Sprachbewußtsein gegenwärtig sei. מָצָא hat hier die ihm urspr. eigene Bed. des Erlangens wie Jes. 10, 14 des Hinlangens. שָׁלָל (v. שָׁלַל ab- und herausziehen, √ של vgl. שָׁלַח, שָׁלַף, سلب Jes. S. 447) ist das dem Feinde Abgezogene, *exuviae* und dann Kriegsbeute und Beute überh. מִלֵּא (etwas anfüllen mit etwas) regirt doppelten Acc. wie das *Kal* (voll werden von etwas) Einen. In v. 14 sagt die Lockrede, wie es zur Verwirklichung des Verheißenen kommen wird. Die Ausleger haben hier Mühe, sich das was gemeint ist vorzustellen. Schließen Vertheilung durch das Loos und gemeinschaftliche Kasse sich nicht aus? Werden sie wirklich bei Verlosung der Beute zu gleichen Theilen auf die Länge gleich Viel in ihren Geldbeuteln haben? Oder ist gemeint, daß sie, abgesehen von dem Beutetheil, der jedem durch das Loos zufällt, eine gemeinschaftliche Kasse haben, die bei eintretender Ebbe des Geschäfts für die Gesellschaftsbedürfnisse herhalten muß und an die sich vorderhand der neue Kamerad halten kann? Oder ist der Sinn nur, daß sie nach dem Grundsatz *τὰ τῶν φίλων κοινά* (*amicorum omnia communia*) einander wechselseitig so aushelfen werden, als ob sie alle nur Eine Kasse hätten? Der Sinn ist ungleich einfacher. Die Einheit der Kasse besteht darin daß die Beute, welche Einzelne von ihnen machen, nicht ganz oder auch nur vorzugsweise diesen, sondern Allen zusammen gehört und verlost wird, so daß

1) Hier in v. 14 ist גּוֹרָלֵךְ mit *Munach* (nicht *Metheg*) der zweiten Silbe zu schreiben; s. *Thorath Emeth* p. 20. Accentuationssystem VII § 2.

möglicherweise wer bei der Affaire gar nicht mitwirkte den größten Gewinnst ziehen kann. Bei dieser Vorstellung der Sache verhält sich 14ª zu 14ᵇ begründend. Das gemeinsemitische כִּיס ist noch jetzt in Syrien und anderwärts Name der Börse (Plur. *akjâs*), hier ist die Kasse (Procop. τὸ χρηματῶν δοχεῖον) gemeint, welche durch den Ertrag des Geschäfts gebildet wird. Dieser Ertrag besteht nicht blos in Geld, ist aber hier in seinem Geldwerth gedacht. Der anscheinende Widerspruch zwischen Verlösung und gemeinschaftlicher Kasse fällt fort, wenn was zunächst gemeinschaftliches Eigentum ist durch das Loos vertheilt wird, wobei die Zurückbehaltung eines Stammcapitals oder Reservefonds nicht ausgeschlossen ist.

Nachdem die Menschen beschrieben sind, vor deren Verlockung gewarnt wird, wiederholt sich die Warnung um so nachdrücklicher, um sich dann dreifach zu begründen v. 15: *Mein Sohn, gehe nicht auf dem Wege mit ihnen, enthalte deinen Fuß von ihrem Steige.* Wenn בְּדֶרֶךְ für sich allein nicht s. v. a. בְּדֶרֶךְ אֹתָם sein kann, so ist אֹתָם als seine Determination anzusehen.[1] Fuß (nicht Füße), wie Auge, Hand u. dgl. wird gern da gesagt, wo weniger die äußern Gliedmaßen als das was sie einheitlich vermitteln in Betracht kommt (4, 26 f.). נְתִיבָה v. נָתַב נתב bed. eig. das Erhöhete, insbes. den (erhöhten) Fußsteig. Erste Begründung v. 16: *Denn ihre Füße laufen dem Bösen zu und eilen zu Blutvergießen.* Daß sie darauf aus sind, haben sie v. 11 f. kein Hehl, aber warum soll daß solches ihr Zweck ist keinen Grund der Warnung vor ihnen abgeben können, zumal da diesem Beginnen hier mit לָרַע der Stempel des sittlich Verwerflichen aufgedrückt wird? Uebrigens ist diese Kreisbewegung der Gedanken in der Weise dieses Dichters, und daß v. 16 in seinem Stile, zeigt 6, 18. Das Fehlen dieses Distichs (16ᵇ = Röm. 3, 15) in LXX *B.* א wiegt allerdings schwerer, als das Vorhandensein desselben in LXX *A* (Procop. Syrohexapl.) da die Uebers. keine selbständige, sondern aus Jes. 59, 7 herübergeschriebene ist, aber wenn in LXX erst später supplirt, hat es doch nicht den Anschein eines zum hebr. Text aus Jes. 59, 7 gemachten Zusatzes (Hitz. Lagarde). Ueber Reminiscenzen in Jes. c. 40–66 s. Jes. S. 412. Wie immer ist לִשְׁפֹּךְ punktirt, denn nach ל wie מ fällt die Aspiration regelmäßig weg, aber Ez. 17, 17 ist auch לִשְׁפֹּךְ geschrieben und die Punktation in diesem Falle (vgl. zu Ps. 40, 15) also inconsequent. Zweite Begründung v. 17: *Denn umsonst ist hingebreitet das Netz in den Augen alles Beflügelten.* Unzulässig ist die von Raschi in Umlauf gesetzte Erklärung: *conspersum est rete*, näml. mit Körnern als Lockspeise, denn so wenig als זָרָה besprengen kann זָרָה bestreuen bed.: Obj. ist immer was gestreut, nicht was bestreut wird. Also

[1] Die arabischen Grammatiker betrachten das als halbe Determination und nennen es خصوص; jenes אֹתָם gälte ihnen als virtuelles coordinirtes Attribut. Indes ist nach arabischer Grammatik auch möglich, daß בְּדֶרֶךְ „auf einem Wege", d. i. auf gemeinschaftlichem Wege, indem in der Indetermination zuweilen der Begriff nicht blos von أحد, sondern von واحد liegt.

conspersum est rete, aber nicht v. זוּר = זרה, זרר *extendere*, wovon זָרוּר schon der Form nach nicht herkommen kann (es müßte זְרִירָה heißen, Ben), sondern v. זָרָה, Pass. v. זוּר zerstreuen, wurfeln. Das lockere Netz wird, wenn es auseinandergeschüttet und ausgeworfen wird, gleichsam gewürfelt *ventilatur*, hin- und hergestreut (Schult. Fl.). Geschieht dies aber unvorsichtig vor den Augen der zu fangenden Vögel, so fliegen diese davon. Der Hauptton liegt auf בְּעֵינֵי als dem Grunde des חִנָּם nach dem ovidischen *Quae nimis apparent retia, vitat avis.* Die nach J. H. Mich. naheliegende *applicatio similitudinis* ist doch von ihm selbst und den Meisten verfehlt worden. Denn wollte der D. sagen, daß sie ihr Bluthandwerk mit so offener Verwegenheit treiben, daß der mehr als ein Gimpel sein müßte, der sich von ihnen fangen läßt: so wäre das ein schielender Warnungsgrund; wäre denn vor Gemeinschaft mit ihnen nicht gleich sehr zu warnen, wenn sie es schlauer anfingen und auf mehr Erfolg zu rechnen hätten? Hitz. Ew. Zöckl. u. A. fassen deshalb חִנָּם nicht in dem Sinne: umsonst, indem sie sich nicht fangen lassen, sondern: umsonst, indem sie gleichwol das Netz nicht sehen, sondern nur die gestreuten Körner. Aber nach dem Vorausgegangenen läßt sich bei חֲרָשֶׁת nur entweder an das Netz der frevlen Anschläge oder an das Netz der verführerischen Vorspiegelungen denken. So wird also, wie Ziegler erkannt hat, der Gewarnte das Gleichnis auf sich selbst appliciren sollen: Gehe nicht mit ihnen, denn ihr Ziel ist böse; gehe nicht mit ihnen, denn wenn der Vogel vor dem offen ausgebreiteten Netze davonfliegt, so wirst du doch nicht so blind sein, dich von ihrer plumpen Lockrede verstricken zu lassen. בַּעַל ist der mit Flügel (Flügeln Koh. 10, 20) Versehene, wie בַּעַל כָּנָף, בַּעַל חֲבָרִים bildet Eigenschaftsbegriffe. Die beiden כִּי sind coordinirt und es folgt nun mit וְ angeknüpft, eine dritte Begründung v. 18: *Und sie lauern ihrem eignen Blute auf, stellen ihren eignen Seelen nach.* Die Warnung begründet sich v. 16 aus der Unsittlichkeit des Treibens der Verführer, v. 17 aus der Frechheit der Verführung als solcher und nun aus der Selbststrafe, die ihr Raubmorden in sich trägt: sie wollen Andere morden, morden aber, wie der Ausgang zeigt, dadurch sich selber. Der Ausdruck gestaltet sich nach v. 11, als ob es hieße: allerdings legen sie Schlingen, wie sie selbst sagen, aber nicht, wie sie hinzusetzen, Anderer Blute, sondern ihrem eignen; allerdings stellen sie nach, wie sie sagen, aber nicht, wie sie hinzusetzen, den Unschuldigen, sondern ihrem eignen Leben (Fl.). Statt לְדָמָם könnte es nach Mi. 7, 2 auch לְדַמִּים heißen, aber לְנַפְשֹׁתָם wurde *ipsis* bed. (nachbiblisch לְעַצְמָם), während לְנַפְשֹׁתָם den Begriff der Seele unverwischt läßt: *animis ipsorum*, denn wenn die alttest. Sprache *ipse* noch anders als durch das mit Nachdruck gesprochene Personalpronomen ausdrücken will, geschieht es mit Hinzunahme von נֶפֶשׁ (Jes. 3, 10), וְרִים war schon deshalb nöthig, weil v. 17 ein anderes Subj. hat (vgl. Ps. 63, 10).

[1] Die handschriftliche Masora bem. לרת וחסר und demgemäß ist מזרת defectiv geschrieben in *Erfurt.* 1. 2. 3, *Francof.* 1294, in der Ausgabe von Norzi und anderwärts.

Epiphonem v. 19: *Also ist das Ertrotzen aller der Habgier Frohnden: sie nimmt die Seele ihres Eigners hin.* Nach Iob 8, 13 gestaltet, Hier wie dort sind in אָרְחוֹת Treiben und Ergehen, Gang und Ausgang zusammengedacht. בֶּצַע bed. eig. Losgeschnittenes, Schnitt, Abbruch, dann was man für sich los- und davonbringt: Ausbeute, Gewinn, bes. ungerechten (28, 16); בֹּצֵעַ בָּצַע ist der Gewinn- oder Habsüchtige. Subj. zu יִקַּח ist בֶּצַע die Gewinnsucht πλεονεξία (s. Jes. 57, 17). Wie Hosea 4, 11 von drei andern Dingen sagt, daß sie לֵב den Verstand (νοῦς) wegnehmen, so unser D. von dem ungerechten Gewinn oder der Habgier, daß er נֶפֶשׁ das Leben (ψυχή) wegnimmt (לָקַח נֶפֶשׁ das Leben nehmen 1 K. 19, 10. Ps. 31, 14). בְּעָלָיו heißt nicht der Besitzer ungerecht genommenen Gutes, sondern, da es wie בעל אף 22, 24 vgl. 23, 2. 24, 8. Koh. 10, 11 ein innerlich gewendeter Begriff sein will: der dem Habgier eigen ist. Der Sing. בְּעָלָיו beweist zwar nicht, daß בְּעָלָיו als Sing. gedacht ist, vgl. 22, 23. Ps. 34, 23, aber nach 3, 27. 16, 22. Koh. 8, 8 ist dies doch wahrscheinlicher, obwol man ohne Suff. immer בַּעַל בֶּצַע, nicht בַּעֲלֵי (vom Intensivplur. בְּעָלִים) sagt.

Zweite einleitende Spruchrede I, 20 ff.

Strafpredigt der Weisheit an ihre Verächter.

Nachdem der Weisheitslehrer seinen Jünger vor den Verlockungen der selbstverderberischen Sünde gewarnt hat, deren thierisch-dämonisches Wesen im Raubmord gipfelt: führt er die Weisheit selber redend ein, wie sie unter lockenden Verheißungen und abschreckenden Drohungen die Schwachen und die Frechen zur Buße ruft. Die Weisheit wird hier personificirt d. i. persönlich vor- und dargestellt. Diese Personification setzt aber voraus, daß die Weisheit unserem Spruchdichter mehr als eine Eigenschaft und Artung menschlicher Subjectivität ist: sie gilt ihm als eine unabhängig von dieser vorhandene göttliche Macht, welcher sich zu untergeben die Glückseligkeit und welcher sich zu entziehen das Verderben des Menschen ist. Und auch dem öffentlichen Auftreten der Weisheit, wie es hier geschildert wird, muß objektive Thatsächlichkeit zukommen, ohne welche dem Bilde Ueberzeugungskraft abginge. Der Vert. muß an volks- und lebensgeschichtliche Thatsachen, an menschliche Vorgänge (wie 2 Chr. 17, 7—9 vgl. Weish. 7, 27) denken, durch welche die Weisheit ohne Worte und in Worten solche Predigt hält. Aber das Bild kann auch nicht so zeitgeschichtlich sein, daß es nur die Beziehung auf eine bestimmte Zeit und nicht auf jedwede litte, — es ist ein zu aller Zeit und allerorten ergehender Bußruf, den er, seiner zufälligen Aeußerlichkeit entkleidend, hier auf seinen unsichtbaren göttlichen Hintergrund zurückführt, wenn er anhebt v. 20 f.: *Die Weisheit ruft auf der Gasse*

(1) Bei der wolbezeugten Schreibung בְּצַע בֶּצַע dient das *Metheg* als Hemmung der bei dem Tonrückgang naheliegenden allzuschnellen Aussprache des *Zere* wie in מָצָא 11, 26., s. *Thorath Emeth* p. 21 und zu Jes. 63, 12. Das *Merchaa* statt *Metheg* in den Ausgg. ist irrig.

auf den Hauptstraßen läßt sie ihre Stimme hören, an den lärmvollen Plätzen predigt sie, in Thor-Hallen, in der Stadt redet sie ihre Reden. Auf Form und Lautwandel gesehen, könnte חָכְמוֹת eine amalgamirende Abstractbildung sein (Ges. Ew. 165c. Olsh. 219b), denn obwol die Formen חָכְמוֹת und גְּלוּת anderer Entstehung sind, so liegen doch in שִׁגְלוּת und תִּוְלוֹלוֹת solche Abstractbildungen vor; die Endung *ôth* ist hier mit Uebergang des *u* in minder dunkles, aber intensiveres *o* (vgl. יְהוֹ im Wortanfang und Wortmitte neben יְהוּ am Wortende) zu *ôth* gesteigert und dadurch dem mit dem Abstractum sich naheberührenden Femininplural (vgl. חָכְמוֹת 14, 1 *sapientia* als Plur. von neutrischem *sapiens*) genähert. Dagegen daß חָכְמוֹת Sing. in Abstractbed. sei, spricht nicht entscheidend, daß es mit Plur. des Prädicats verbunden wird, denn תּוֹרוֹת hier wie 8, 3 ist schwerlich Plur. und wenn 24, 7 רָאמוֹת Plur. ist, könnte חָכְמוֹת als numerischer Plur. die verschiedenen Wissenschaften oder Wissensgebiete bez. — wol aber dies daß es mit תְּבוּנוֹת wechselt Ps. 49, 4 vgl. Spr. 11, 12. 28, 16 und daß eine Abstractbildung von dem ohne hin nicht concreten חָכְמָה (Fem. v. חָכָם) unnöthig war. Noch weniger aber ist חָכְמוֹת = חָכְמָה ein Singular, welcher חָכְמָה zum Eigennamen umzuwandeln bezweckt, wofür Hitz. auf תְּרוּמוֹת Ps. 78, 15 verweist, die Singularendung *ôth* ohne Abstractbed. existirt nicht. Nachdem Dietrich in seinen Abhandlungen 1846 gezeigt hat, daß der Ursprung des Plurals nicht von Auseinanderzählung, sondern von Zusammenfassung ausgeht, und daß bes. auch die Benennungen geistiger Kraft häufig Plurale sind, welche den Begriff nicht äußerlich, sondern innerlich multipliciren, unterliegt es keinem berechtigten Zweifel mehr, daß חָכְמוֹת die allumfassende, absolute oder, wie Böttcher §. 689 es ausdrückt, die volle leibhaftige Weisheit bed. Da solche Intensivplurale zuweilen mit Plur. des Prädicats verbunden werden z. B. das monotheistisch verstandene אֱלֹהִים Gen. 35, 7 (s. dort), so könnte תִּרְנֻּנָה Plur. sein. Dagegen daß es eine *forma mixta* aus תִּרְנֹן (v. רָנַן) und תִּרְנָה (Iob 39, 23) oder תִּרְנָה, sträubt sich schon der Auslaut auf *ah*. Es kann aber auch emphatische Form der 3 *fem. sing.* (s. 30, 5) sein, denn daß das Hebräische eine solche dem arab. *taktubanna* (sie wird schreiben) entsprechende emphatische Form kennt, dafür stehen, den Verdacht der Textverderbnis (Olsh. S. 452) abwehrend, die 3 Beispiele Richt. 5, 26. Iob 17, 16. Jes. 28, 3 ein, vgl. תִּשְׁלַחְנָה Ob. 13 (u. dazu Caspari), ein Beispiel der 2 *masc. sing.* dieser Bildung. רָנַן (nebst רָנָה) ist ein Schallwort „von helltönender, gellender Stimme (daher רִנָּה von einem mit heller und durchdringender Stimme sprechenden Redner), zunächst von dem hellen Schwirren einer Saite oder Bogensehne, oder von dem hellen Klirren der Pfeile im Köcher und des geschlagenen Metalls überhaupt (Ges.)". רְחוֹבוֹת deckt sich der Bed. noch mit *plateae* (Lc. 14, 21) und ist ein, welches anderwärts auch das was draußen vor der Stadt und den Gehöften ist bed. kann, bed. hier das „Freie" im Gegens. zu dem Innern der

(1) Auch im Indogermanischen geht das *s* des Plurals wahrsch. auf die Pron. *sma* (*sam*) = σφε zurück, s. Schleicher, Compendium der vergl. Gramm. §. 247.

Hitzig, שׁרי (Plin. v. 29 *at*, der Grundform zu שׁרה v. 3 *at* = שׁרר) die „Umwendenden“ sind, indem das Epitheton (Jes. 22, 2) dichterisch als Substantiv gebraucht ist = lärmvolle, stark begangene Straßen oder Plätze. רחבות ist der Platz, von wo nach mehreren Seiten hin Straßen ausgehen, vgl. *rasat-aun* Ort wo der Quell hervorbricht, *ras en-nahr* Ort, von wo der Fluß sich theilt; der Sing. ist so wenig als 8, 2 distributiv gemeint. Wenn von שׁפי (welches auch seinerseits Spalt, Durchbruch bed.) zu unterschieden, ist die Thoröffnung, der Thoreingang. Vierfach drückt der D. aus, daß die Weisheit predigend auftritt, und vierfach daß sie öffentlich predigt; das an 5. Stelle stehende בְּעִיר ist zusammenfassend, nicht auf dem Felde vor den Wenigen, die ihr da begegnen, sondern in der Stadt, der volkreichen.

Mit אִמְרֵיהֶם אוֹמֵר ist der D. mit seiner Einführung da angelangt, wo nun die (sonst mit לֵאמֹר eingeführten) selbsteignen Worte der Rednerin folgen können v. 22: *Wie lange, Einfältige, habt ihr Einfältigkeit lieb und lassen Spötter sich Spöttsucht gefallen und hassen Thoren Erkenntnis!?* Drei Menschenklassen sind es die sie anredet: die פְּתָיִים die Einfältigen, welche der Verführung zugänglich, für das Böse nur zu empfänglich sind; die לֵצִים Spötter d. i. Freigeister (v. לוּץ לָאַץ *flectere, torquere*, eig. *qui verbis obliquis utitur*) und die כְּסִילִים Thoren d. i. geistig Schwerfälligen und Stumpfen (von כָּסַל כסל dick, plump, träge s.), die Anrede an sie geht alsbald in Aussage über sie über, vgl. die selbe Enallage 1, 27 f. עַד מָתַי hat *Mahpach* wegen des folgenden *Pasek*, s. *Thorath Emeth* p. 26. Absichtlich redet die Weisheit nur die פְּתָיִים an, bei denen sie noch am ehesten Zugang zu finden hofft. Zwischen Hütt, welche das währende Lieben und Hassen ausdrücken, steht das Perf. חָפְצוּ, welches sagt woran die Spötter Gefallen gefunden, was ihre Liebhaberei, Lieblingssache geworden. לָהֶם ist der sogen. *dat. ethicus*, welcher dem Ausgesagten reflexe Beziehung auf Willen und Behagen des Subj. gibt, wie wir sagen: „ich liebe mir das und das.“ Die Form תְּאֲהַבוּ halten Abulwalid Parchon Kimchi für ein *Pi.*, aber תְּאַהֲבוּ statt תְּאַהֲבוּ wäre eine den Charakter des *Pi.* verwischende Recompensation der virtuellen Verdoppelung. Schultens hält sie für ein defectiv geschriebenes *Païel* wie תְּאַוֶּינָה, aber diese Conjug. ist im Hebr. nicht erweislich — vielmehr ist תְּאַהֲבוּ die außer Pausa einzig mögliche *Kal*-Form neben תֶּאֱהַבְנָה, regelrecht entstanden aus תְּאַהֲבִי Ew. § 193ᵃ. Die Vertheilung des *Mercha-mahpach* auf תְּאַהֲבוּ ist mit Makkefirung des Wortpaars gleichen Werthes, s. Baer, *Ballerium* p. X. In Codd. und sonst in correkten Texten ist תְּאַהֲבוּ-פֶתִי geschrieben mit *Gaïgat* bei der ersten Silbe als Diener des *Mercha-mahpach*. Das hie und da zum ת gesetzte *Gaja* ist unrichtig. Auf den Ruf zur Besinnung, der in dem klagenden „Wie lange!“ liegt, folgt lockender Vorhalt dessen was sie umkehrend zu gewärtigen hätten v. 23: *Kehret euch um zu meiner Zurechtweisung, siehe so würde ich euch zuquellen lassen meinen Geist, würde euch wissen lassen meine Worte.* Ein Wunschsatz ist 23ᵃ nicht, welcher bei fehlender Wunschpartikel הָבִיעָה oder nach 23, 1. 27, 23 שִׂים תָּשִׁיתִי lauten würde. Das den Hauptsatz einlei-

tende תָּשִׁיבוּ ist Imperf. (Jes. 23, 18) der Gnome, welche das Satzgefüge ist wie Jes. 26, 10. Iob 20, 24. תְּכֹחָתִי ist nicht s. v. a. *si convertamini*, was תָּשׁוּבוּ heißen würde, sondern *si revertamini*, aber לְתוֹכַחְתִּי bed. deshalb nicht: auf meine Rüge d. i. infolge derselben (Hitz. nach Num. 16, 34), sondern es ist *anastatice praegnans*: meiner Rüge euch zuwendend und unterstellend. Man denkt sich ἔλεγχος (LXX Symm.): Beweisführung, Ueberführung, Bestrafung. Wenn sie, ihren bisherigen Weg verlassend, sich ihr Gemüth zu Gemüte führen ließen, so würde die Weisheit ihnen hervorsprudeln lassen d. i. rückhaltlos erschließen und mittheilen ihren Geist, sie wissen lassen (näml. erlebnisweise) ihre Worte. הַבִּיעַ (v. נָבַע √ נבע Genes. S. 635) ist ein übliches Bildwort vom freien Hervorströmenlassen der Gedanken und Worte, indem der Mund als Quell (vgl. 18, 4 mit Mt. 12, 34) und die ῥῆσις (s. LXX) als ῥεῦσις gedacht ist; nur hier hat es den Geist zum Obj., aber parall. mit דְּבָרַי, also den Geist als wirksame Macht (Hauch) der Worte, welche wenn Geist sich darin ausspricht *πνεῦμα καὶ ζωή* sind Joh. 6, 63. Die Reden der Weisheit im Spruchbuch berühren sich nahe mit den Reden des Herrn im Logos-Evangelium. Die Weisheit erscheint hier als Quell der Heilsworte für die Menschen, und diese Heilsworte verhalten sich also zu ihr wie die *λόγοι* zu dem sich selbst darin aussagenden göttlichen *λόγος*.

Die Rede der Weisheit nimmt nun eine andere Wendung. Zwischen v. 23 u. 24 ist eine Pause wie zwischen Jes. 1, 20 und 21. Vergeblich warnet die Weisheit, daß ihr Klagen und Locken Gehör finde. Darum verwandelt sich ihr Bußruf in Gerichtsverkündigung v. 24—27: *Weil ich rufen und ihr euch geweigert, meine Hand ausgestreckt und Niemand aufgemerkt, und ihr unbefolgt lasset all mein Rathen und auf meine Zurechtweisung nicht eingeht: so werd' auch ich bei eurem Unglück lachen, werde spotten wenn euer Schrecknis hereinbricht, wenn wie ein Unwetter hereinbricht euer Schrecknis und euer Unglück wie ein Sturm herbeikommt, wenn hereinbricht über euch Beängstigung und Beängstigung.* Mit יַעַן (welches wie מִן v. עָנָה עִנָּה anstrebende Absicht bed., aber mehr den Satzgrund oder die Ursache als wie Jes. 1, 29 den Beweggrund oder Zweck ausdrückt) anhebend, nimmt der zusammengesetzte Satz mit גַּם־אֲנִי *ego vicissim* die Wendung zum Nachsatz, ebenso wie hier finden sich יַעַן קָרָאתִי (als Wort Jahve's) mit גַּם־אֲנִי, dem Ausdruck der Talio, im B. Jesaia 66, 4 beisammen, so wie auch מִן mit seinem Gegens. אֵבֶת Jes. 1, 19 f. Die Construction *quoniam vocavi et renuistis* für *quoniam quum vocarem renuistis* (vgl. Jes. 12, 1) ist die gewöhnliche zerstreute semitische (Fl.), die parataktische statt der periodisirenden. Das Ausstrecken der Hand ist ähnlich wie das Ausbreiten Jes. 65, 2 als Streben gemeint, die Verirrten heranzuwinken und heranzuziehen. Ueber הִקְשִׁיב, näml. אָזֶן, das Ohr steif (√ קשׁ) machen *arrigere* von Schult. falsch nach قشب *polire* durch *aurem purgare* erklärt, s. Jes.

1) In den Hagiographen überall *plene* ausgen. Iob 17, 10.

2) Punktire לְתוֹכַחְתִּי, wie v. 25 וְתוֹכַחְתִּי, das *Metheg* gehört zum ת (nicht zum כ) als dem Anlaut der zweiten Silbe vor der Tonsilbe.

§. 26ᵗ Anm. 2. פָּרַע ist Syron. v. פָּרַם (Arab. فَرَمَ) Jes. 58, 6, vgl. 4 Esr. 5, 5 (Bluhm fahon). Verkehrterweise gibt Ges. der RA. פרע ראש die Bed. des Abscheerens statt des Fliegenlassens des Haupthaars. Denn פָּרַע bed. lösen (= anheben, synon. חָרַר) loslassen, erlassen, unbefolgt lassen, es vereinigt die Bedd. des Losens und Leer- oder Ledigmachens, welche im Arab. auf فَرَغَ und فَرَجَ vertheilt sind. Letzteres bed. intrans. losgelassen s., daher von Geschäften frei s. oder werden; mit מִן einer Sache: von ihr loskommen d. h. mit ihr zu Stande kommen, fertig werden (Fl.). Also: weil ihr fahren gelassen (*missum fecistis*) all meinen Rath (עֵצָה wie לִדָּה v. יָלַד) וְעֹטֵ֣ יֵעֵץ d. i. was nur immer ich, um euch zurechtzubringen, rathen mochte. אָבָה vereinigt in sich die Bedd. des Einwilligens 1, 10., Willfahrens 1, 30. (mit לְ) und wie hier, des Acceptirens. Der Hauptsatz beginnt wie ein Nachklang von Ps. 2, 4 (vgl. Jer. 20, 7). Wie שָׂחַק mit בְּ nicht zu verstehen ist, zeigt 31, 29; בְּ ist das des Zustandes oder der Zeit, nicht des Objects. צָרָה *calamitas opprimens, obruens* (v. אוּר = צָרַר beschweren, niederdrücken), s. zu Ps. 31, 12. בֹּא verhält sich zu רֵאָתְכֶם wie Eintreffen zu Herbeikommen. פַּחְדְּכֶם ist nicht das wovor ihnen graut, denn die Angeredeten befinden sich im Stande fleischlicher Sicherheit, sondern was sie mitten in dieser aufschrecken, erschrecken wird. Das *Chethîb* שׁאתּ läßt sich שְׁאָתָה (v. שָׁאָה = שָׁאַת, wie רְאוּת, זְעוּת n. d. F. הַאֲבֵת, אַחֲבַת) lesen; das *Kerî* substituirt dem infinitivischen Namen das übliche participielle שֹׁאָה (wo dann das *Jod* יתר „überflüssig") Krachendes (Fem. v. שֹׁאֶה), dann Gekrach und Zusammensturz mit Gekrach; über die Wurzelbed. (wüste s. und dann dumpf tönen) s. zu Ps. 35, 8. Parallel ist סוּפָה (v. סוּף = סָפָה) Fortraffung als Bez. des hinwegraffenden (s. 10, 25) Sturmwinds. Die Infinitivconstruction 27ᵇ setzt sich 27ᶜ im Finitum fort, diese syntaktische und logische Attraction, vermöge welcher ein Modus oder Tempus durch 3 oder durch die bloße parallele Nebenordnung (wie 2, 2) von einem andern angezogen ist, des letzteren Natur und Bedeutung übergeht, ist dem Hebr. eigenthümlich. Folgt ein neuer Satz oder Satzabschnitt, wo die Rede gleichsam wieder einen neuen Anlauf nimmt, so hört jene Attraction auf und die ursprüngliche Ausdrucksweise tritt wieder ein, vgl. 1, 22 wo nach dem הֵמָּה wieder in das Fut. wie hier 27ᶜ in die Infinitivconstr. eingelenkt wird (Fl.). Das alliterirende Wortpaar צָרָה וְצוּקָה (Jes. 30, 6. Zef. 1, 15) verhält sich wie Enge und Klemme (Hitz.); das Maschal liebt den Stabreim.[1]

28 „Alsdann" — fährt die hehre Straßenpredigerin fort — wird die Noth sie hoten lehren v. 28—31: *Alsdann werden sie mich rufen und ich werde nicht erwidern, werden frühe nach mir suchen und mich nicht finden* „dafür daß sie Erkenntnis gehaßt und die Furcht Jahves

1) Jul. Ley in seiner Schrift über die metrischen Formen der hebr. Poesie (Iserlohn 1875) hat gerade diese im Maschal häufigen Alliterationsstäbe zu wenig beachtet. Lagarde theilte mir seine Beobachtung des Stabreims im Spruchbuch unterm 8. Sept. 1846 mit dem Bemerken mit: „In den Denkmälern des A. T. ist uns nur die hehre Kunstpoesie erhalten, in solchen Spuren, wie jenen des Stabreims, aber lassen sich Anklänge an die Volkspoesie oder Herübernahmen aus ihr sehen."

willkommen hießen, Siehaben nicht gewollt auf meinen Rath, verworfen all mein Zurechtweisung: so werden sie denn essen von der Frucht ihres Weges und von ihren Anschlägen sich sättigen. In den klang- und affectvollen Formen יִשְׁחֲרֻנְנִי, יִמְצָאֻנְנִי und יִקְרָאֻנְנִי könnte das Suff. נִי den altertümlichen Endung *ûn* angehängt sein (Ges. Olsh. Böttch.), aber aufgelöste Formen wie יְכַבְּדֻנְנִי, יְבָרְכֻנְנִי (aus יְכַבְּדוּנִי) u. dgl. sprechen mehr dafür daß das נ epenthetisch (Ew. §. 250ᵉ).[1] Die Anrede springt hier in Aussage um: *stultos nunc indignos censet ulteriori alloquio* (Mich.). Das ist jenes Lachen und Höhnen v. 26, welches hier aus der Rede der Richterin über die Unverbesserlichen herausklingt. שָׁחַר ist Denom. v. שַׁחַר mit Morgengrauen ausgehn und suchen, wie auch בָּקַר Ps. 27, 5 viell. Frühe erscheinen und allgewöhnlich שָׁכַם (I. II. IV) sich frühe aufmachen, eifrig s. (Lane: *he hastened to do or accomplish or attain the thing needed*) bed. Irrig hält Zöckler mit Hitz. v. 29—30 für den Vordersatz zu v. 31. Mit וַיֹּאכְלוּ setzen sich die gerichtverkündenden Futt. von v. 28 fort; der Satzbau ist wie Dt. 28, 46—48. Der Nachsatz nach חָמַס בִּי oder, wie außer hier und Dt. 4, 37 vgl. Gen. 4, 25 gewöhnlich gesagt wird (תַּחַת אֲשֶׁר *(anstatt) dass*), kennzeichnet sich Dt. 22, 29. 2 Chr. 21, 12 anders, und übrigens steht תחת אשר öfter hinter (z. B. 1 S. 26, 21. 2 K. 22, 17. Jer. 29, 19) als vor dem Hauptsatz. פָּחַז vereinigt in sich die Bedd. von *cadere* und *abhorrere* (Fl.). Die Construction von אבה לְ folgt der sinnverwandten von שָׂנֵא. Frucht des Weges Jemandes heißen die guten Folgen guter (Jes. 3, 10), die schädlichen Folgen schlechter Handlungsweise. „Das" führt 31ᵇ den Gegenstand ein, von welchem als Ganzen das, was man ißt und womit man gesättigt wird, als Theil genommen ist, oder auch den Gegenstand, von welchem als Quelle die Sättigung selbst als Ausfluß herkommt" (Fl.). In correkten Texten hat וַיֹּאכְלוּ *Dechî* und zugleich *Mûnach* als dessen Diener. Ueber die Punktationsgesetze, nach denen יִמְלְאוּ (mit *Munach* auf der Tonsilbe, *Tarcha* auf *antepen.* und *Metheg* vor dem *Chatef-pathach*) zu schreiben ist, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 11. Accentsystem IV §. 4; Norzi accentuirt das Wort falsch mit *Rebia mugrasch*. Mit Ausnahme von Spr. 22, 20 hat das Pluralet. מוֹעֲצוֹת überall den Sinn widergöttlicher Rathschläge. Die Rede geht nun summirend zu Ende v. 32—33: *Denn der Einfältigen Abtrünnigkeit tödtet sie, und der Thoren Sicherheit bringt sie um. Wer aber mir gehorcht, wohnt sicher und ist beruhigt vor Uebels Schrecknis.* Von den zwei Bedeutungswendungen des v. שׁוּב: sowol Zukehr (mit אֶל u. dgl. Bekehrung) oder Abkehr (mit מֵאַחֲרֵי oder מֵעַל Abfall), ist in מְשׁוּבָה die letztere (wie in dem nachbiblischen תְּשׁוּבָה Buße die erstere) ausgeprägt; Abkehr von der Weisheit und von Gott fallen hier zus. שַׁלְוָה ist hier *carnalis securitas*, das Wort kann aber auch äußere und innere Ruhe der Frommen bed., ebenso wie שָׁאַן, wovon שַׁלְאָנָן Iob 21, 23 gleichsam ein durch Einfügung

1) In Codd. ist יקראוּנני geschrieben, das *Metheg* zeigt in diesem Falle die Tonsilbe an, s. *Thorath Emeth* p. 7 not. p. 21 not. und Accentsystem II §. 1 Anm. Desgleichen ist in יִשְׁחֲרֻנְנִי das *Rebia* über das ר zu setzen. Im Sillukwort נְנִי tritt es zweifellos hervor, daß die Form als *Milel* zu sprechen ist.

des -a von עֵר gebildeter Superlativ ist „*in coram et malam partem* gesagt wird“ (Ges.). שְׁעֵי ist wie nach der Masora auch Jer 30,10. 46,27. 48,11. 3 *Esr pler* (Ew. § 120ᵃ) von dem ungebräuchlichen שָׁעַן ruhig s.: er ist zu voller Ruhe gelangt und genießt solcher. Die Constr. mit מִן folgt der Analogie von מִן חָשַׁךְ, מִן שָׁקַט u. dgl. Die negative Fassung des מִן: *sine allo pavore mali* (Schult. Ew.) ist unnöthig; auch Iob 21,9 mag „Friede vor Schrecknis“ zu erklären sein, zumal da שָׁלַם auf √ של *extrahere* zurückgeht. פַּחַד רָעָה möge man als genit. Verbindung von פחד רע wol unterscheiden.

Dritte einleitende Spruchrede c. II.

Ernstliches Streben nach Weisheit als Weg zur Gottesfurcht und zur Tugend.

Die Ermahnung war bis hieher fast nur warnend und schreckend. Der Lehrer, auf die Zucht des Elternhauses zurückweisend, warnte vor Gemeinschaft mit den Blutthaten der Habgier, welche auf Selbstmord hinauslaufen, und die Weisheit hielt ihren Verächtern den Spiegel des Strafgeschicks vor, welches ihrer wartet. Jetzt wird die Ermahnung positiv, der Lehrer legt den Segen des Trachtens nach Weisheit auseinander, das Trachten nach Weisheit, welches Gott mit der Gabe der Weisheit erwidert, führt zu religiös-sittlicher Erkenntnis und diese bewart den Menschen auf seinem Lebenswege vor allem Bösen. Demgemäß flicht der Lehrer Bedingungen und Verheißungen zusammen v. 1—8; *Mein Sohn, wenn du annimmst meine Reden und meine Gebote bei dir verbirgst, so daß du aufhorchen lässest auf die Weisheit dein Ohr, zuneigest dein Herz der Verständigkeit — ja wenn du rufest dem Verstand, an die Verständigkeit deine Stimme richtest; wenn du sie suchest wie Silber und wie nach Schätzen nach ihr spürest: alsdann wirst du verstehn die Furcht Jahve's und Erkenntnis Gottes erlangen. Denn Jahve verleihet Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Verständigkeit; er verwart für die Geraden Förderung, ein Schild solchen die in Unschuld wandeln, indem er bewart die Bahnen des Rechts und den Weg seiner Frommen behütet.* Das erste אִם mit dem was es einführt v. 1—2 läßt sich als exclamatives „o wenn *(o si)*“ und also optativ fassen wie Ps. 81,9. 139,19.; כִּי אִם v. 3—5 mit den eingeschobenen Bedingungssätzen wäre dann begründendes „denn alsdann“. Da es aber dieser D. liebt, einunddenselben Ged. in immer neuen Wendungen zu entfalten, so hat man die bedingenden Vordersätze wol schon mit v. 1 beginnen zu lassen und כִּי אִם als neuen Ansatz anzusehen. Hiernach nimmt dieses כי אם im Sinne von *imo* mit zu ergänzender vorausgeg. Verneinung „vielmehr wenn du ihr selber entgegenkommst, z. B. durch wißbegieriges Fragen, nicht blos sie ruhig an dich kommen lassest.“ אם würde dann seine conditionale Bed. behaupten und כי wie Iob 31,18. Ps. 130,4 indem es ein hinzuzudenkendes Nein begründet, den Sinn von *imo* bekommen. Aber die mit אם aneinandergereihten Aussagen sind zu gleichartigen Sinns, um ein solches Nein zwischen sich zuzulassen; אי wird also nicht so unmittelbar, sondern unmittelbar bestätigend sein, es ist, denn — d. h. durch Beifügung der vorausgegangenen Bedingungen und nimmt sie, nachdem in v. 2 die Form des Bedingungssatzes aufgegeben war, wieder auf Ew. § 356ᵇ vgl. 330ᵇ. Das V. צָפַן, welches 1,11.18 als Synon. von טָמַן auftrat, stellt sich hier 1ᵇ 7ᵃ als Synon. zu טָמַן wov. טְמוּנִים *speculum*, Synon. v. צְפוּנִים *recondita*; die Lautgruppen צת, צט, סת, סט (vgl. auch תּוּשִׁיָּה wov. θησαυρός Schatz) drücken Nüancen der Wurzelvorstellung des Zusammenpressens aus. Der Inf. der Folge לְהַקְשִׁיב (Gr. Ven. ὡς ἀκοῦσαι) ist von dem Objektsacc. אָזְנְךָ gefolgt, indem הקשיב eig. steifen (nicht säubern, wie Schult. und nicht: spitzen, wie Ges. meint) bed., vgl. zu Ps. 10,17. Mit חָכְמָה wechseln בִּינָה, welches eig. das Unterscheiden und Sphären (p/d F. תְּבוּנָה, תְּלוּנָה, תְּמוּרָה), welches die Unterscheidung bed., Bezeichnungen der Unterscheidungsfähigkeit in bestimmten Fällen und im Allgem., aber diese nicht als Seelenvermögen, sondern als Gottesmacht vorgestellt, welche als Gottesgabe (Charisma) sich mittheilt. Für כִּי אִם ist ein altes אַל תַּקְרִי (lies nicht so, sondern so) כִּי אִם (wenn du Mutter die Einsicht nennst), welches die LA כִּי אִם (LXX) als überlieferte voraussetzt, falls אִם beabsichtigt wäre (wonach das Targ. in der *Bibl. rabbinica*, aber nicht im Texte Norzi's übers.) würde, 3ᵇ dem entsprechend lauten: 3,4 vgl. Iob 17,14. Also: ja wenn du der Einsicht rufest d. h. sie herbeirufest (18,6), sie zu dir einlädst (9,15). Das ק von בִּקֵּשׁ ist mit Ausnahme des Imper. (z. B. בַּקְּשׁוּ) immer des Dagesch entledigt. 4ᵇ gehört zu den Anklängen an das B. Iob in diesen Einleitungsreden, vgl. Iob 3,21 wie zu v. 14 Iob 3,22 (Ewald, Sprüche S. 49). חָפַשׂ (חָפַשׂ) *scrutari* geht wie חָפַר zeigt, von der Grundbed. des Grabens aus und ist also wurzelverw. mit חָפַר. In dem Hauptsatze v. 5 ist יִרְאַת ה׳ wie Ps. 19,10 die Furcht Jahve's wie sie sein soll, also seine rechte Verehrungsweise, die Offenbarungsreligion in ihrem Wesen. Mit ה׳ wechselt אֱלֹהִים wie 9,10. דַּעַת ist aus Praxis und Erlebnis hervorgehendes Wissen und also nicht blos Kenntnis, sondern Erkenntnis. Die Gedankenbewegung dreht sich nur scheinbar im Kreise. Wer nach Weisheit strebt — dies der Zus. — näml. ernstlich und nach der reellen, der gelangt auf diesem Wege in Gemeinschaft mit Gott, denn eben Er reicht Weisheit dar, sie ist nirgend anders als bei Ihm und kommt nirgend anders her als von Ihm. Sie kommt מִפִּיו (LXX falsch מִפְּנֵיו) d. h. sie ist vermittelt durch sein Wort Iob 22,22 oder auch (denn λόγος und πνεῦμα liegen hier undistinguirt ineinander): sie ist sein Aushauch (Weish. 7,25 ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής), der Einhauch (נִשְׁמַת) des Allmächtigen, macht nach Iob 32,8 die Menschen verständig. Ob man 7ᵃ וְצָפַן (*Chethîb*) oder יְצָפֵן (*Kerî*) liest, kommt auf eins heraus; jenes ist Ausdruck der vollendeten Thatsache wie *προοίμιον* 1 Cor. 2,9 und wird von LXX Syr. mit Recht bevorzugt, weil man (da der Ged. gegen v. 6 ein neuer ist) die Copula ungern vermißt. Statt לישרים ist לישרים mit *Dechî* zu schreiben. Das Chokma-Wort (außer Spr. u. Iob nur Mi. 6,9. Jes. 28,29) תּוּשִׁיָּה ist eine Hifil-Bildung (mit Uebergang des ô in â wie in תּוּכָה) von יָשָׁה (wov. die Eigennamen יְשׁוּת und

(Ps. 119) = يَسَّى, und يَسِّى, in Stand setzen, fördern, *Hif.* יַשִּׂיג = יַשִּׂג, bestehen, und bed. also Förderung d. i. Macht oder Gabe zu fördern und concret was fördert und frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück.[1] Die Ableitung von יֵשׁ (8, 21) ist verwerflich, weil „die Bildung ohne alle Analogie wäre, um so mehr, da das י dieses Wortes nicht die Stelle des י vertritt wie man aus يَئِس und كَهْ sieht" (Fl.); und die Ableitung von נָשָׂה = שָׂרָה schlicht s. (Hitz.) schweift ohne Noth in ein anderes Wurzelgebiet hinüber.[2] An u. St. bed. תּוּשִׁיָּה Förderung im Sinne wahren Glückes. Der Parallelsatz 7ª kleidet sich in Appositionsform. (Ew.) ein Schild (מָגֵן *n. instr.* v. גָּנַן decken) für הֹלְכֵי תֹם Unsträflichkeits-Wallende (Fl.) d. i. solche die den Weg (Objektsacc. wie 6, 12., wofür 10, 9. בְּתֹם) der Unsträflichkeit wandeln; תֹּם ist ganze volle Hingabe, sittliche Makellosigkeit, welche Gott von ganzem Herzen, das Gute ohne Ausnahme will = תָּמִים der gleiche Ged. findet sich Ps. 84, 12. לְנָצֹר 8ª ist ein ebensolcher Inf. der Folge wie לְהִשְׁמִיר und setzt sich ebenso wie dort im Finitum fort. Die „Bahnen des Rechts" sind mit Bezug auf die sie Einschlagenden und Einhaltenden gemeint; parall. der „Weg seiner Frommen" (חֲסִידָיו der welcher חֶסֶד eifrige innige Liebe zu Gott hegt), denn das ist eben אֹרַח צַדִּיקִים (12, 28), sie sind חֹלְכֵי צְדָקוֹת (Jes. 33, 15). Statt des *Munach* ist dem וְדֶרֶךְ verbindendes *Tarcha* (וְדֶרֶךְ) zu geben. Mit wiederholtem אָז nehmen die zum Trachten nach Weisheit ermunternden Verheißungen einen neuen Anlauf v. 9—11: *Alsdann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Redlichkeit, jeglich Geleis des Guten. Denn eingehn wird Weisheit in dein Herz, und Wissen wird deiner Seele wolthun. Ueberlegung wird Wacht über dich halten, Verständigkeit dich bewaren.* Ueber die ethische Trias צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵישָׁרִים

---

1) Irrigerweise hielt ich das Wort früher für eine Hofal-Bildung und gab ihm die Grundbed. des in Stand Gesetztseins, des Realisirtseins, der Realität im Unterschied von dem Scheinbaren. Der Einwand von J. D. Michaelis *Supplem.* p. 1167: *Non placent in linguis ejusmodi etyma metaphysica* etc. trifft hier zwar nicht, da das Wort ein junges, von der Chokma geprägtes ist, aber von der Grundbed. Förderung (vgl. bei Seneca: *Deus stator stabilitorque est*) leiten sich alle Bedeutungsnuancen weit zwangloser ab. Ebenso Fl.: „תּוּשִׁיָּה v. آسى u. واسى mit Worten und Werken fördern, mit Rath und That beistehen und Vorschub leisten, woraus die Bedd. *auxilium, salus* und *prudens consilium, sapientia* sich leicht entwickeln, vgl. den Spruch Ali's: واساك من تغافل der fördert dich, der sich nicht um dich bekümmert."

2) Das mit יֵשׁ gleichbed. أَيِسَ (fast nur in dem verneinenden لَا يَئِسُ = يَئِسُ) welchem das aram. אִיתַי (אִיתַי) sich zur Seite stellt, setzt ein außen Gebrauch gekommenes آسَ (= أَسَّ) gegründet s., gründen voraus und wird von den Arabern richtig als ein altes Segolatnomen angesehen, in welches Verbalkraft hinein gelegt worden.

3) Allerdings werden وسى und سوى in Sprachgebrauch confundirt (Wetzstein in DMZ XXII, 119), aber die Wurzeln וְשׁ und שְׁוֵ sind verschieden; ש (und שׂ) dagegen sind Modificationen Einer Wurzel.

v. 3. Trug Seb. Schmid: *et omnis via quia bonum addit, emendandi* was in Vergleich mit Jos. 26, 7 kahm ausgedrückt wäre. Richtig faßt J. H. Michaelis alle vier Begriffe als Objektsacc., der vierte ist das die Anzählung abbrechende summarische Asyndeton (vgl. Ps. 8, 7) dazu: *omnem dichique orbitam boni.* Hier: *bonam*, aber auch in diesem Falle wäre טוֹבִים Genitiv (s. 17, 2). מַעְגָּל ist das Geleise in welchem der Wagen hinrollt, in עגל vereinigen sich die Wurzelbegriffe des Runden (גל) und Rollenden (עג). Ob כִּי v. 10 begründendes „weil" (Verss. u. die meisten Ausll.) oder „denn" (JHMich. Ew. u. A.) sei, ist fraglich. Daß bei כִּי = denn das Subjekt dem Verbum vorausgehen würde wie v. 6. 21. 1, 32 (Hitz.), entscheidet wie v. 18 zeigt nicht. Dagegen spricht für כִּי = weil die Analogie des auf das folgenden כִּי v. 6; die Unebenmäßigkeit zwischen v. 5—8 und v. 9—11, wenn der neue Ansatz v. 9 schon mit v. 10 einem anderen weicht; die Sinnverwandtschaft der Subjektbegriffe in v. 10. 11., welche v. 11 ungeeignet macht, Nachsatz von v. 10 zu sein, wogegen die Verheißung nicht blos intellectueller, sogleich/zugleich praktischer Einsicht in das Rechte und Gute seinem ganzen Umfange nach und in seiner ganzen Mannigfaltigkeit recht wol so wie wir v. 10. 11 lesen begründet oder erläutert werden kann: denn einziehen wird (näml. um es zu seiner Bleibstätte zu machen, 14, 33 vgl. Joh. 14, 23) Weisheit in dein Herz und Wissen wird deiner Seele wolthun (näml. durch den Genuß, welchen der Gegenstand des Wissens, und die Ruhe, welche die Sicherheit des Wissens gewährt). נָעִים ist sonst Fem. Ps. 139, 6., hier aber wie 8, 10. 14, 6 in der Bed. τὸ γνῶναι nach Art anderer Infin. Masc. In v. 11 wird der Inhalt des אִם תִּבְחַר weiter explicirt. שָׁמַר עַל von Bewachung hat (da Iob 14, 16 anders zu deuten) nur unser Dichter (hier und 6, 22). Ueberlegung d. i. die Fähigkeit wolbedachten Handelns wird Wache über dich halten, dich in Obhut nehmen; Verständigkeit d. i. die Fähigkeit, bei Entgegengesetztem die rechte Wahl, bei Extremen die rechte Mitte zu treffen, wird dich bewaren. In תִּנְצְרֶכָּה ist wie Ps. 61, 8. 140, 2, 5. Dt. 33, 9 u. ö. die Assimilation des 1. Stammbuchstaben unterblieben, um dem Worte volleren Klang zu geben; die Schreibung בָּהּ für בָּךְ diducirt es auch für das Auge.[1] Wie in v. 10—11 das אִם חָכְמָה, so wird nun die in Aussicht gestellte Bewarung auseinandergelegt v. 12—15: *Dich zu retten von bösem Weg, vor dem Manne, der Falschheit redet, die da verlassen der Redlichkeit Bahnen, um zu gehen auf Finsternis-Wegen, die sich freuen Böses zu vollbringen, frohlocken über bösartige Falschheit, — sonderen Pfade verkrümmt sind und die abwegig in ihren Geleisen.* Daß für daß דֶּרֶךְ רָע nicht genitivisch *via mali*, sondern adjektivisch *via mala* gedacht ist, spricht דרך לא־טוב 16, 29. Dem bösen Wege d. i. Wandel steht die in der Person des Verführers entgegentretende falsche Rede [entgegen]; vor beiderlei Contagium rettet die Weisheit. תַּהְפֻּכוֹת (wie das gleichgebildete תַּהְלֻכוֹת nur als Plur. vorkommend) sind Verdrehungen, näml. des Guten und Wahren und zwar zum Zwecke der Täuschung (17, 20).

---

1) Die richtige Accentfolge nach Codd. bei Norzi ist תִּנְצְרֶכָּה, s. *Thorath Emeth* p. 49. § 5. Accentuationssystem XVIII § 3.

fallaciae d.i. Ränke im Handeln und Lug und Trug im Reden; Fl. vergleicht אֱוֶל Lüge und אֱוָיל Lügner. לְחַצֶּרְלָךְ hat *Munach*, den steten Diener des *Dechî*, statt des *Metheg* nach der Regel Accentsystem VII §. 2. חֲצוֹבִים knüpft an das collektive אִישׁ an (vgl. Richt. 9,55); wir haben es in der Uebers. in einen Relativsatz mit abstractem Präsens aufgelöst. Die Vocalisation des Artikels schwankt, doch ist die LA הַחֲצוֹבִים wie v. 17 הַחֲצוּבַת die besser bezeugte (*Michlol* 53[b]); הָעֲקֻבִים ist eins der drei Wörter, welche ihr *Metheg* behalten und dazu noch ein *Munach* bei der Tonsilbe annehmen (s. die zwei andern Iob 22,4. 39,26). Den „Bahnen der Geradheit" (vgl. den adjekt. Ausdruck Jer. 31,9), welche ans Licht zu kommen sich nicht scheut, stehen die „Finsternis-Wege" entgegen, die ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13,12., die sich vor Gott (Jes. 29,15) und Menschen (Iob 24,15. 38,13. 15) geflissentlich verbergen. In v. 14 ist das Regimen des מִן 12[b] als erloschen zu denken; die Schilderung verläuft selbständig. Wer vor dem Bösen nicht zurückschaudert, sondern dem Truge desselben sich ergibt, der wird schließlich darin heimisch als in seinem eigentlichen Lebenselemente und freut sich, ja frohlockt über das was er als verwerflich und verderblich verabscheuen sollte. Das neutrische רָע ist häufig attributiver Genit. 6,24. 15,26. 28,5 vgl. טוֹב 24,25., welcher hier, da תַּהְפֻּכוֹת schon an sich böse sind, nicht unterscheidet sondern steigert: *perversitates non simplices aut vulgares, sed pessimae et ex omni parte vitiosae* (JHMich.). Mit אֲשֶׁר (οἵτινες) v. 15 lenkt diese Wendung zum Schlusse. Fl. Brth. u. A. fassen אָרְחוֹתֵיהֶם als Acc. der näheren Bestimmung wie σκολιὸς τὸν νοῦν, τὰς πράξεις, aber sollte es Acc. sein, so wäre bei dieser Wortstellung עִקְּשׁוּ (Jes. 59,8. Spr. 10,9 vgl. 9,15) zu erwarten; עִקְּשִׁים ist Präd., indem אֹרַח wie דֶּרֶךְ beide Geschlechter zuläßt. וְנִלְוָזִים trägt sein Subj. הֵם in sich; לוז ist wie לוּן לוּן schwächere Potenz v. לוּץ *flectere, inclinare*, intrans. *recedere:* sie sind abgebeugt, abwegig nach rechts und links in ihren Geleisen (בְּ wie 17,20). Mit wiederaufgenommenem לְהַצִּילְךָ wird die Bewarung, welche die Weisheit ihren Besitzern leistet, nun noch weiter besondert v. 16—18: *Dich zu retten von unzugehörigem Weibe, von fremder, die glatte Reden führet, die da verläßt den Gespons ihrer Jugend und den Bund ihres Gottes vergisset; denn hinabsinkt sie zum Tode samt ihrem Hause und zu den Hadesschatten ihre Geleise — alle die zu ihr eingehen kehren nicht zurück und erreichen nicht des Lebens Pfade.* Das von v. 10.11 her fortwirkende Subj. ist die dort vierfach benannte Weisheit. זָר bed. *alienus*, was auch s. v. a. *alius populi* sein kann, aber viel weiteren Umfangs den nicht zu einem bestimmten Kreise Gehörigen (z. B. den Nichtpriester oder Laien), die nicht mir gehörige Person oder Sache, oder auch den Anderen als ich bez., wogegen נָכְרִי *peregrinus* sich kaum irgendwo des Wesensmerkmals fremdländischer auswärtiger Herkunft entäußert. Während also אִשָּׁה זָרָה das Nicht-Eheweib ist, kennzeichnet sie נָכְרִיָּה als Nicht-Israelitin; die Prostitution war in den Culten der Midianiter, Syrer und anderer Nachbarvölker Israels theilweise sanctionirt und also nichts weniger als sittlich geächtet, in Israel dagegen durch das Gesetz (Dt. 23,

18 f.) verpönt und deshalb vorzugsweise durch eingewanderte Frauen vertreten (23,27 u. vgl. die Ausnahme Ruth 2,10)[1] — ein Krebsschaden, der besonders seit der letzten Zeit Salomo's zugleich mit der Abgötterei fortfraß und, mit der vom Gesetze gestatteten Polygamie sich entschuldigend, den Staat ruinirte. Die Chokma kämpft dagegen und setzt überall die Ehe als allein der Stiftung und Idee des Verhältnisses entsprechend voraus. Die Ehe als „Gottes-Bund" bezeichnend verwirft sie nicht allein ehebrecherische, sondern überhaupt außereheliche, weil ungeheiligte und also unberechtigte Geschlechtsgemeinschaft und desgleichen willkürliche Scheidung. Ueber die alten Feierlichkeiten des Eheschlusses sind wir nicht näher unterrichtet, aber aus v. 17. Mal. 2,14 geht hervor (Ew. Brth. Hitz., nicht aber Köhler), daß der Eheschluß als religiöser Akt galt und daß die welche sich ehelichten Gott als Zeugen und Bürgen der Pflichten, die sie auf sich nahmen, anriefen. Das Perf. in dem Attributivsatz אֲמָרֶיהָ הֶחֱלִיקָה geht auf die im Schmeicheln und Heucheln erworbene Routine, welche ihre Worte geglättet d. h. gelernt hat, durch Schmeichelworte anzulocken (Fl.). אַלּוּף so wie es hier gebraucht ist hat nichts mit dem gleichlautenden Phylarchen-Namen, welcher Denominativ v. אֶלֶף, zu schaffen, sondern kommt unmittelbar von אָלַף sich an eine Person oder Sache gewöhnen, vertraut damit werden (weshalb aram. אַלַּף, אִלֵּף lernen, *Pa.* lehren) und bed. also als Synon. v. רֵעַ den Genossen oder Vertrauten (s. Schultens); Parallelen wie Jer. 3,4 legten den alten Ausll. die allegorische Deutung der Buhlerin als Personification der Apostasie oder Häresie nahe. In 18[a] übers. LXX ἔθετο γὰρ παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον αὐτῆς; sie (das ausschweifende Weib) hat ihr Haus an den Tod (den Todesabgrund) hin gesetzt. Dieses שָׁחָה ist viell. das Ursprüngliche, denn der Text wie er vorliegt ist mislich, obwol, recht verstanden, zulässig. Die Accentuation faßt בֵּיתָהּ als Subj., aber בַּיִת ist sonst überall Masc. und eignet sich nicht wie das seltnere אֹרַח v. 15 zu doppelgeschlechtigem Gebrauch; auch wäre hier der weibliche Gebrauch (Brth. Hitz.) herbeigezwungen, da das vorausgestellte Präd., selbst wenn ביתה weiblich gedacht wäre, regelrecht שָׁחָה wie z. B. Jes. 2,17 lauten konnte. שָׁחָה ist wie Ps 44,26 *3 pr.* v. שׁוּחַ ساخ sich senken, sinken; die Correctur שָׁחֲחָה (Josef Kimchi) empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil שָׁחָה und שָׁחַח sprachgebräuchlich sich bücken oder beugen bed., und שָׁחָה transitiv zu fassen (Ralbag: הִשְׁפִּילָהּ) ist sprachwidrig. Deshalb faßt AE. ביתה als Appos.: zum Tode, ihrem Hause, aber dann würde der D. אֶל־שְׁאוֹל sagen, denn der Tod ist kein Haus. Andererseits können wir in ביתה auch keinen Acc. der näheren Bestimmung erkennen (JHMich. Fl.); der Ausdruck wäre hier wie 16[a] zwecklos gekünstelt. Schon Böttch. hat ביתה als Permutativ das persönliche Subjekt erkannt: denn sie sinkt zum Tode hinab, ihr Haus d. i. sie selbst samt allem was zu ihr gehört, vgl. das Permutativ des Subj. Iob 29,3. Jes. 29,23 (s. dort) und die nähere Angabe des Obj. Ex. 2,6 u. o.

1) Im Talmudischen hat אַרְמִית (Aramäerin) diesen Sinn des biblischen נכריה.

Ueber das im salom. Schrifttum heimische רְפָאִים Schatten der Unterwelt (v. רָפָה synon. חָלָה entkräftet, kraftlos werden oder s.) s. Jes. S. 206. Was 18[b] von der Person der Buhlerin sagt, sagt v. 19 von den in ביתה Mitgemeinten, ihren Hausgenossen. בָּאֶיהָ ist s. v. a. בָּאֶיהָ אֵלֶיהָ; das Partic. der *vv. eundi et veniendi* nimmt das Accusativ-Obj. des Finitums als Genitiv im *st. constr.* zu sich, wie z. B. 1,12. 2,7. Gen. 23,18. 9,10 (vgl. Jer. 10, 20). Das auf *ult.* betonte יְשׁוּבֻן lautet betheuernd: es gibt keine Umkehr für die welche der Hurerei anheimgefallen sind[1], und sie erreichen die Lebens-Pfade nicht, von denen sie sich so weit weg verloren.[2] Mit לְמַעַן beginnt ein neuer, den beiden לחצילך sich an die Seite stellender Ansatz der Entfaltung dessen was die Weisheit ihrer bewarenden Eigenschaft nach leistet v. 20—22: *Damit du gehest auf der Guten Weg und der Gerechten Bahnen einhältst. Denn die Redlichen werden das Land bewohnen, und die Unschuldigen werden darin verbleiben. Die Gottlosen aber werden aus dem Lande ausgerottet und die Treulosen entwurzelt man daraus.* Die Weisheit — so der Zus. — wird dich bewaren, nicht männlicher, nicht weiblicher Verführung zu verfallen; bewaren, damit du . . למען (v. מַעַן = מַעֲנָה Tendenz) geht auf Absicht und Zweck der bewarenden Weisheit. Auf die zwei negativen Zweckbestimmungen folgt eine positive als die dritte und letzte. טוֹבִים (Gegens. רָעִים 14,19) ist hier allgemeinen ethischen Sinnes: die Guten (nicht: die Gütigen). שָׁמַר mit dem Obj. des Weges kann in anderem Zus. auch bed.: sich hüten daß man ihn nicht beschreite Ps. 17,4., hier: ihn (indem man bereits darauf ist) sorgfältig einhalten. Die Verheißung v. 21 lautet wie in dem Maschalpsalm 37,9. 11. 22 vgl. Spr. 10,30. אֶרֶץ ist Canaan als das Land, welches Gott den Patriarchen zugesagt und wohin er Israel aus Aegypten verpflanzt hat, nicht die Erde, wie Mt. 5,5 gemäß dem erweiterten, entschränkten neutest. Gesichtskreis. Irrig wird יִוָּתְרוּ (*Milel*) von Schult. *funiculis bene firmis irroborabunt in terra* erkl. Das V. יָתַר עדי bed. straff spannen (wov. יֶתֶר *funis*), dann aber auch intrans. lang ausgestreckt, überhangend s. (s. Fl. zu Iob 30,11), wov. יֶתֶר Ueberblieb Zef. 2,9 und wonach hier LXX *ὑπολειφθήσονται*, Hier. *permanebunt*. In 22[b] geben die alten Uebers. יסחו als Fut. des Passivs נָסַח Dt. 28,63. Aber dieses müßte יִנָּסְחוּ lauten. Die Form יִסְחוּ könnte, יִסָּחוּ punktirt, *Ni.* v. סָחַח sein, aber weder ein mit נָסַח gleichbed. סָחַח anzunehmen, noch mit Hitz. יִסָּחוּ (*Ho.* v. נסח) zu vocalisiren, noch mit Böttch. (§. 1100 S. 453) יִסָּחוּ für ein wirkliches *fut. Ni.* zu halten ist nöthig: יִסָּחוּ ist wie 15,25. Ps. 52,7 Activ: *evellant* und dieses mit unbestimmt bleibendem Subj. (wofür JHMich. auf Hos. 12,9 verweist) s. v. a. *evellentur*. Dieses unbestimmte „sie" oder „man" — bem. Fl. — kann sogar auf Gott gehen wie hier und

1) Man erinnert sich dabei an *Aen.* 6,127—129 (*revocare gradum superasque evadere ad auras Hoc opes, hoc labor est*) und beherzigenswerth ist eine zwar unsaubere, aber schaurige talmudische Erzählung *b. Aboda zara* 17[a], wo der ausschweifende Rabbi von der theuer bezahlten Lustdirne selbst vernehmen muß, daß er der Hölle ohne Aussicht auf Rückkehr verfallen.

2) In correkten Texten ist ולא־ישׁרגו makkefirt, s. *Thorath Emeth* p. 41. Accentuationssystem XX §. 2.

Iob 7,3., was bes. im Persischen üblich z. B. مردمرا از کل ساختند *hominem ex pulvere fecerunt* statt *homo a Deo ex pulvere factus est*. Für בוגדים gewährleistet בָּגַד die Grundbed. verdeckt, d. i. heimtückisch (meuterisch und räuberisch Jes. 33,1), und also treulos Handelnder.[1]

Vierte einleitende Spruchrede III, 1—18.

Ermahnung zu Lieb und Treue und selbstloser Hingabe an Gott als der rechten Weisheit.

Die vorige Spruchrede suchte den Jünger gegen verderbliche Gemeinschaft zu wappnen; diese bezeichnet ihm näher das Verhalten gegen Gott und Menschen, welches ihn wahrhaft glücklich machen kann v. 1—4: *Mein Sohn, meine Lehre vergiß nicht, und meine Gebote ware dein Herz, denn Länge der Tage und Jahre des Lebens und Frieden werden sie dir mehren. Huld und Treue mögen dich nicht verlassen, winde sie um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens, und erlange Gnade und feine Klugheit in den Augen Gottes und der Menschen.* Die Ermahnung nimmt einen neuen Anlauf; תּוֹרָתִי und מִצְוֹתַי gehen auf die folg. neue Lection und Verhaltungsregeln. Inmitten des Redeverlaufs heißt es יִצֹר, nicht יִנְצֹר; die nicht assimilirte Form wird nur im Schlußfall z. B. 2,11. 5,2 verwendet. Der Plur. תּוֹרֹתַי für תּוֹרָה geht auf Lehre und Vorschriften; die Synallage hat darin ihren Grund, daß die Femininconstruction im Hebr. nicht zu strenger Durchführung gekommen ist, auch das Vulgärarabische hat die Formen *jaktubna, taktubna* außer Brauch gesetzt. „Tage-Erstreckung" ist lang sich hinstreckende Dauer des Bestandes nach der Verheißung Ex. 20,12 und „Lebens-Jahre" (9,11) sind Jahre, näml. deren viel, eines Lebens, welches Leben im vollen Sinne des Worts ist. חיים hat hier die prägnante Bed. *vita vitalis, βίος βιωτός* (Fl.). שָׁלוֹם (√שׁלם) ist aller Störung entledigtes reines Wolsein, Friede als Befriedung nach außen und innere Befriedigung. Mit v. 3 beginnt die Lehre; אַל (nicht לֹא) zeigt, daß 3[a] nicht die Verheißung v. 2 fortsetzt. חֶסֶד (√חס *stringere, afficere*) ist herrschendem Sprachgebrauch nach Wolaffectionirtheit, sei es Gottes gegen die Menschen oder dieser gegen Gott oder dieser gegen einander, liebreiche Gesinnung, gleichbed. mit dem neutest. *ἀγάπη* (s. z. B. Hos. 6,6); אֱמֶת (aus צַמֶּתֶת) Beständigkeit, welche auf ihren Zusagen besteht und berechtigte Erwartungen nicht täuscht, also Treue *πίστις* in dem ineinanderliegenden Sinne von *fides* und *fidelitas*. Die zwei Sinnes- und Verhaltungsweisen sind hier als sittliche Mächte (Ps. 61,8. 43,3) gedacht, welche treffliche Dienste leisten und köstlichen Gewinn bringen, und 4[b] zeigt daß ihre Verzweigung nach der Seite Gottes und der Menschen hin, die religiöse und sociale, wurzelhaft ungeschieden bleibt. Das Suff. ־הֶם geht

1) Aehnlich verhält sich im Arab. *labbasa* zu *libâs* (לְבוּשׁ): es bed. eine Sache durch Zudeckung unkenntlich machen, wov. *telbîs* Betrug, *mulebbis* Fälscher.

nicht auf Lehre und Vorschriften, sondern eben auf diese zwei Cardinaltugenden. Wenn der Jünger ermahnt wird, sie sich vorn um den Hals zu winden (s. über גרגרת 1,9 vgl. 3,22), so ist es hier nicht auf Schmuck abgesehen, aber auch nicht (wofür Belege fehlen) auf Sicherung gegen böse Einflüsse durch sie wie durch Amulete[1], sondern mit Bezug auf den Siegelring, den man an einer Schnur um den Hals zu tragen pflegte (Gen. 38, 18 vgl. Hohesl. 8,6), auf stete unverlierbare Gegenwärtigkeit. Das Parallelglied 3^c bestätigt das; 3^b und 3^c zusammen erinnern an die Anordnung der Tefillim (Phylakterien) Ex. 13,16. Dt. 6,8. 11, 18., in denen was hier Redebild ist zu äußerlichem Vollzuge kommt, aber als Realbild der geforderten Verinnerlichung. לוּחַ (v. לָחַח erglänzen z. B. vom aufgehenden Stern, blinkenden Schwert, s. Wetzstein in DMZ XXII, 151 f.) bed. die durch Politur zum Schreibstoff hergerichtete Tafel; Liebe und Treue auf die Tafel des Herzens schreiben ist s. v. a. die Verpflichtung zu beiden Tugenden sich tief einprägen, so daß man von innen heraus dazu angetrieben wird (Jer. 31, 33). Auf die ermahnenden Imper. folgt v. 4 wie 4,4. 20,13. Am. 5,4. 2 Chr. 20,20 ein zweiter, statt dessen auch das *perf. consec.* stehen könnte; der Ermahnende will mit dem Guten, wozu er ermahnt, zugleich dessen gute Folge. שֵׂכֶל heißt 1 S. 25,3 die Gestalt, denn شَكْل bed. *forma* als Verknüpfung oder Verbindung der Lineamente oder Conturen zu einer Figur $\sigma\chi\tilde{\eta}\mu\alpha$, wonach hier שֵׂכֶל טוֹב von dem gefälligen Aeußeren und dem vortheilhaften Eindruck, den das wolgebildete Aeußere eines Menschen macht, als Bild für den welchen seine inneren Vorzüge hervorbringen (Fl.) gemeint sein könnte, also günstige Ansicht, gewogenes Urtheil, gute Meinung (Ew. Hitz. Zöckl.). Aber überall sonst (13,15. Ps. 111,10. 2 Chr. 30,22) bed. שֵׂכֶל טוֹב gute d. i. feine wolanständige Einsicht oder Klugheit, und שֵׂכֶל hat in der Mischle-Sprache keine andere Bed. als *intellectus*, die von der innerlich gestaltenden Geistesthätigkeit ausgeht. Gnade in Gottes- und Menschen-Augen erlangt der, welchem Gnade beiderseits erwiesen wird; feine Klugheit der, welchem sie beiderseits zuerkannt wird.[2] Es ist unnöthig, mit Ew. Hitz. die zwei Obj. auf Gott und Menschen zu vertheilen. In den Augen beider zumal erscheint der welcher Liebe und Treue im Herzen trägt als ein solcher welchem חֵן und שֵׂכֶל טוֹב zuerkannt werden müssen. Wären חסד ואמת nur im Verh. zu den Menschen gemeint, so wäre die folg. Ermahnung unvermittelt, während sie aus dem Vorigen hervorgeht, wenn da die Eigenschaft eines חסיד und אמין nicht allein gegen Menschen, sondern auch gegen Gott empfohlen wird v. 5—8: *Vertrau auf Jahve mit deinem ganzen Herzen und auf deinen Verstand stütze dich nicht. Auf allen deinen Wegen acht' auf Ihn, und Er wird ebnen deine Pfade. Sei*

1) Fl. erinnert sich hier der Giraffe im *Jardin des Plantes*, welche von ihren arabischen Führern oben am Kopfe mit Schnüren und Zierraten geschmückt war, welche das *'ain* (den bösen schädigenden Blick) von dem kostbaren Thiere abzulenken bezweckten.

2) Die richtige Accentfolge ist וּמְצָא־חֵן וְשֵׂכֶל טָוב, auch וּמְצָא־חֵן וְשֵׂכֶל־טָוב ist zulässig, falsch aber ist וּמְצָא־חֵן וְשֵׂכֶל טָוב.

nicht weise in deinen Augen, fürchte Jahve und weiche vom Bösen. Gesundheit wird dann eigen deinem Nabel und Erfrischung deinen Gebeinen. Von Gott allein kommt wahres Gedeihen, wahre Hülfe; er kennt die rechten Wege zum rechten Ziele, er weiß was uns frommt, er vermag uns von dem was uns schadet zu befreien; darum ist es unsere Pflicht und unser Heil, unser Vertrauen ganz und gar auf ihn zu setzen und uns nicht auf eigene Einsicht zu verlassen. Das V. בָּטַח hat die Wurzelbed. *expandere*, von wo es viell. auf noch näherem Wege als zu Ps. 4,6 bemerkt worden zu der Bed. *confidere* gelangt: sich mit dem ganzen Körper an etwas hinlehnen, um daran auszuruhen, stärker noch mit עַל, wenn man sich ganz darauf legt, franz. *se reposer sur quelqu'un*, ital. *riposarsi sopra alcuno*, wie חָשַׁן mit אֶל sich an etw. hinlehnen, um sich daran zu stützen, mit עַל sich auf etw. stützen (Fl.). דָּעֵהוּ (gleicher Form wie שָׁאֵהוּ Num. 11,12) deckt sich nicht mit: erkenne ihn; es ist wie 1 Chr. 28,9 nicht blos ein theoretisches Erkennen gemeint, sondern angelegentlich eingehende, den ganzen Menschen betheiligende Kenntnisnahme. Das an und für sich schon nach alt- und neutestamentlichem Sprachgebrauch sinnvolle praktisch-mystische דעתו wird noch durch *toto corde* verstärkt; das Herz ist die Centralstätte aller geistig-seelischen Kräfte, Gott mit ganzem Herzen erkennen ist s. v. a. das ganze innere Leben auf lebhafte Vergegenwärtigung Gottes und willfährige Beachtung seines Willens concentriren. Die Ihm erwiesene Aufmerksamkeit erwidert Gott damit, daß er die Pfade eines solchen ebnet d. i. mit Beseitigung aller Hindernisse geradewegs zum rechten Ziele lenkt. אֹרְחֹתֶיךָ hat *Cholem* in der ersten Silbe (s. Kimchi's Wörterbuch[1]). „Sei nicht weise in deinen Augen" ist s. v. a. *ne tibi sapiens videare*, denn wie JHMichaelis bem. *confidere Deo est sapere, sibi vero ac suae sapientiae, desipere*. „Fürchte Gott und weiche vom Bösen" ist die doppelseitige Bezeichnung der $\varepsilon\dot{\upsilon}\sigma\dot{\varepsilon}\beta\varepsilon\iota\alpha$ oder praktischen Frömmigkeit in den Chokma-Schriften, den Sprüchen 16,6., den Maschalpsalmen 34,10.15 und dem B. Iob 28, 28 vgl. 1,2; für סוּר מֵרָע sagt die nachbiblische Sprache יָרֵא חָטְאָא. Das bei תְּהִי 8ª vorgestellte Subj. ist eben diese religiös-sittliche Handlungsweise. Die Conjectur לִבְשָׂרְךָ (Clericus), לִשְׁאֵרְךָ = לִשְׁרֵךְ (Ew. Hitz.) deinem Fleische oder Leibe ist unnöthig; LXX Syr., die so übers., verallgemeinern den Ausdruck, der nicht nach ihrem Geschmacke. שֹׁר v. שָׁרַר fest s., fest verbinden eig. der Nabelstrang (welcher arab. *surr* heißt, wov. denom. *sarra* der Nabelstrang des Neugebornen abschneiden), dann der Nabel, dessen Entstehung mit der Verselbständigung des Neugebornen zusammenfällt und der als festes Centrum (vgl. שְׁתִי Grundlage, Basis Iob S. 487) des Leibesbestandes gilt. Verdoppelung des ר läßt das Punktationssystem, wahrsch. wegen der vorherrschenden halbgutturalen

1) Im *st. constr.* 2,19 und bei schwerem Suffix 2,15 ist *ŏ* statt *ō* in Ordnung, aber אָרְחָתֹו Ben-Aschers Iob 13,27 vgl. 33,11 ist eine Inconsequenz.

d.i. uvulären Aussprache dieses Lautes bei den Tiberiensern[1], in der Regel nicht zu; שָׂחֲךָ hier und שָׂחֲכָה Ez. 16,4 gehören zu den Ausnahmen, vgl. die aufgelöste Verdoppelung in שָׂרַרְתָּ Hohesl. 7,3., wozu so wenig eine Hauptform שָׂרַר anzunehmen ist, als zu הָרְרֵי ein הָרַר. Das *ἅπ. γεγρ.* רְפָאוֹת Heilung hat hier wie מַרְפֵּא 4,22. 16,24 und תְּרוּפָה Ez. 47,12 nicht den Sinn der Wiederherstellung von Krankheit, sondern der Hebung der gesunkenen Kraft oder der Stärkung der vorhandenen; der Nabel kommt als Mittelpunkt der *vis vitalis* in Betracht. Eine der abstracten Kalbildung רְפָאוֹת entsprechende Pielbildung ist שִׁקּוּי; das Arabische gebraucht neben transit. سَقَى auch سَقَّى (vgl. *Pu.* Iob 21,24) und أَسْقَى wie hebr. חִשְׁקָה; das infinitivische سَقْي bed. bis zum Verwischen der eig. Bed. Spende, Wolthat, Freundlichkeitserzeigung, an u. St. aber ist nach Iob 21,24 (das Mark seiner Knochen wird getränkt, Arnheim: gesättigt) und 15,30 zu erkl. Irrig halten Brth. Hitzig v. 8 für den Nachsatz zu v. 7, indem sie רְפָאוֹת als Subj. fassen; der D. müßte, so verstanden sein wollend, וְתִתִּי geschrieben haben. Subj. ist vielmehr die vom Bösen abgewandte Hingabe an Gott, die sich auch äußerlich durch Entäußerung des irdischen Besitzes an Ihn sich betätigen soll v. 9—10: *Ehre Jahve von deinem Wolstand und von den Erstlingen all deines Ertrages, so werden voll werden deine Speicher sättigender Fülle und deine Kufen von Most überströmen.* Es kann auffallen, daß die sonst vom Ceremonialgesetz abgekehrte Chokma hier die Zehntenablieferung anempfiehlt. Aber erstens ist das Bewußtsein der Zehntenpflicht älter als das mosaische Gesetz Gen. 28,22., sodann ist sie hier auf einen allgemeinen ethischen Ausdruck gebracht; עֲשֵׂר und מַעֲשֵׂר kommen im Spruchbuch nicht vor, die nachbiblische Sprache nennt den Zehnten חֵלֶק תַּנָּבַהּ den Antheil des Höchsten. כַּבֵּד bed. wie וְכַבֵּד schwer machen, dann als gewichtig oder würdevoll ansehen und behandeln (*opp.* קָלַל als leicht ansehen und behandeln, v. קָלַל = ثَقُلَ leicht s.). הוֹן eig. Leichtigkeit im Sinne von *aisance* Wolhabenheit bildet mit כַּבֵּד ein *Oxymoron (fac Jovam gravem de levitate tua)*, aber ein weder 1,13 noch hier vom Verf. beabsichtigtes. מִן ist beidemal partitiv wie im Gesetz vom Dienstzehnten der Leviten Lev. 27, 30 und von der Challa (Hebe vom Teige) Num. 15,21., wo auch רֵאשִׁית (wofür Hebr. 7,4 *ἀκροθίνια*) in gleichem Sinne vorkommt, vgl. Num. 18,12 (im Gesetz von der Theruma oder Priester-Hebe), so wie תְּבוּאָה im Gesetz vom zweiten Zehnten מעשר שני Dt. 14,22., vgl. Num. 18,30 (im Gesetz vom Priesterzehnten מעשר מן המעשר). Mit ו *apodosis imperativi* beginnt v. 10 der Nachsatz. שָׂבָע (wie רָעָב gebildete Nebenform zu שִׂבְעָ) Sättigung ist s. v. a. satt und zwar reichlich satt machende Fülle; auch תִּירוֹשׁ ist ein solcher Acc., wie ihn die Vv. des Vollseins regiren, denn פָּרַץ durchbrechen, spez. überfluten bed. geradezu überflüssig voll s. oder

1) s. meine Schrift: Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebräische (1868) S. 11—13.

werden (Iob 1,10). אָסָם (v. אָסַם, chald. אֲסַן, syr. ܐܸܣ aufspeichern) ist der Speicher, gleichbed. mit אוֹצָר (v. אָצַר = חָסַן Jes. 23,18 *recondere*), woher span. *magazen*, franz. u. deutsch *magazin*. יֶקֶב (v. יָקַב وَقَبَ hohl s.) ist die Kufe oder Butte, in die der Most aus der Kelter (גַּת oder פּוּרָה) abläuft, griech. *λάκκος* oder *ὑπολήνιον*. Uebrigens vgl. ebendieselbe Ermahnung und Verheißung in prophetischer Fassung Mal. 3,10—12. Das Gegenstück folgt: wie man in guten Tagen Gottes nicht vergessen soll, so soll man sich auch durch böse Tage ihm nicht entfremden lassen v. 11—12: *Die Schule Jahve's, mein Sohn, verschmähe nicht und werde nicht unwillig ob seiner Züchtigung. Denn wen er lieb hat züchtigt Jahve, und zwar wie ein Vater den Sohn den er gern hat.* Die Originalstelle hiezu ist Iob 5,17 f. Es gibt für das B. Iob kein bezeichnenderes Motto, als dieses Tetrastich, welches den Grundged. des B. Iob ausspricht, daß es eine Leidenszüchtigung und Leidensprüfung gibt, welche Liebe Gottes zum Beweggrund hat und die Kindschaft nicht ausschließt.[1] Man kann sagen: v. 11 spricht das Räthsel des B. Iob aus und v. 12 dessen Lösung. מוּסָר *παιδεία* haben wir „Schule" übers., denn יָסַר *παιδεύειν* bed. wirklich jemanden in die Schule nehmen. Für תּוֹכָחָה oder תּוֹכַחַת ist Ahndung oder Rüge das entsprechendste deutsche Wort. קוּץ בְּ (wov. hier der Prohibitiv תָּקֹץ bei צַל) bed. Ekel (Ueberdruß) vor etwas oder Widerwillen (Verdruß) gegen etw. empfinden. LXX (citirt Hebr. 12,5 f.): *μηδὲ ἐκλύου* werde auch nicht zaghaft, was sich dem allgem. Gedanken fügt, daß wir uns durch die Zorngeberde, in welcher Gott bei Leidensverhängnissen erscheint, nicht von ihm wegscheuchen, nicht ihm entfremden lassen sollen. In 12ᵃ läßt die Accentuation unbestimmt, ob יי als Subj. zum Relativ- oder zum Hauptsatz gehört; die überlieferte, auch von Ben Bil'am bezeugte Accentfolge ist כִּי אֶת אֲשֶׁר יאהב יהוה, indem diese Stelle zu den wenigen gehört, wo dem *Athnach* mehr als drei Diener (näml. *Mahpach, Mercha* und drei *Munach*) vorhergehen.[2] Zu diesem Absonderlichen kommt auch noch dies, daß אֶת, obgleich nicht makkefirt, sein *Segol* behält wie außer hier noch Ps. 47,5. 60,2. In 12ᵇ ist in Beihalt von 9,5ᵇ zu erkl.: und (zwar) wie ein Vater den Sohn, den er gern hat; ו ist das erklärende wie 1 S. 28,3 (Ges. §. 155,1ᵃ) und יִרְצֶה (wozu man nun beliebig אֹתוֹ oder בּוֹ ergänzen kann) ist einem Satze mit אֲשֶׁר gleichgeltender Bestimmungssatz. Die Uebers. *et ut pater qui filio bene cupit* ist syntaktisch (vgl. die Wortstellung Jes. 40,11) und accentuologisch (s. 13ᵇ) nicht minder zulässig, aber übersetzend: „und wie ein Vater hat er den Sohn gern" oder mit Hitz. (nach Jer. 31,10., einer syntaktisch nicht ganz gleichartigen Stelle): „und hat ihn wie den Sohn ein Vater gern" (was Zöckl. ohne syntaktisches Recht des 2. Modus halber vorzieht, vgl. z. B. Ps. 51,18) gewinnt man keinen rechten Parallelsatz, da doch die Handlung des Züchtigens das Hauptsächliche und die Liebe das Begleitende ist (13,24). Bei unserer Auffassung ist יוֹכִיחַ aus 12ᵃ herüberzu-

1) Procop zu u. St. unterscheidet richtig *παιδεία* und *νιμωρία*.
2) s. *Thorath Emeth* p. 19. Accentuationssystem VI §. 6.

denken. Die LXX findet das Parallelwort in וכאב, indem sie übers. *μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν, ὃν παραδέχεται* und also יְכַאֵב oder וְיַכְאֵב gelesen hat.

Solche Untergebung unter Gott den Allweisen, Allesbedingenden, uns väterlich Liebenden ist Weisheit und solche Weisheit geht über alle Schätze v. 13 - 15: *Heil dem Menschen, der Weisheit erlangt hat, und dem Menschen der sich Verständigkeit verschafft. Denn besser ist ihr Erwerb als Silbers Erwerb und als Hochgold ihr Gewinn. Kostbarer ist sie als Korallen, und all deine Kleinode kommen an Werth ihr nicht gleich.* Mit dem Perf. מָצָא wechselt das Imperf. יָפִיק, welches als *Hi.* v. פוּק *exire* die allgem. Bed. *educere* hat. Dieses Herausbringen ist entw. ein Herausgeben d. i. Hergeben oder Darreichen Jes. 58, 10. Ps. 140, 9. 144, 13 (vgl. נָפַק ausgeben, auszahlen), oder ein HeraushoLen, Herausbekommen, Erhalten 8, 35. 12, 2. 18, 22. So erinnert also 13ª an das Gleichnis vom Schatz im Acker und 13ᵇ an das von der köstlichen Perle, um die der ἔμπορος, der edle Perlen sucht, Alles darangibt. Auch hier deutet sich die Verheißung dessen der auf den Erwerb von Weisheit ausgeht mit einem Kaufmann an; denn סַחְרָהּ und כָּתָם (beide wie Jes. 23, 3. 18. 45, 14 v. סָחַר, letzteres n. d. F. זָרַע, נָזַע, ohne daß man eine zweite Hauptform סָחַר anzunehmen braucht) gehen auf das Stammwort סָחַר Handel treiben mit der Grundbed. ἐμπορεύεσθαι (LXX) zurück, und auch die Erwähnung der Perlen fehlt hier nicht, denn jedenfalls hat sich mit dem in der Maschaldichtung beliebten פנינים die Bed. Perlen verschmolzen, wenn es auch nicht die urspr. Bed. des Worts ist. Zunächst wird 14ᵇ פָּזָּהּ durch חָרוּץ (außer Mischle in dieser Bed. nur Ps. 68, 14) überboten, eig. überh. Grubenerz v. חָרַץ einschneiden, aufgraben, und dann poet. Name des Goldes, viell. des ausgegrabenen im Untersch. vom Flußgold; Hitz. hält χρυσός für Ein Wort damit, aber dieses (sanskr. ohne Endung *hir*, zend. *zar*) läßt die Herleitung von √ *ghar* glänzen zu (s. Curtius). תְּבוּאָתָהּ haben wir „Gewinn" übers., weil nicht der Ertrag gemeint ist, den die Weisheit bringt, die Zinsen die sie trägt, sondern der Gewinn, das Einbekommen ihrer selbst. Was nun פְּנִינִים betrifft, wofür hier das *Chethîb* מְנִיִּים hat, so spricht für die Grundbed. Korallen 1) der Name, welcher mit dem arab. مَنّ zusammenfällt; dieses Wort, von dem Wurzelbegriff des Treibens, bes. pflanzlichen, ausgehend bed. den Ast und alles was sich ast- oder zweigähnlich erhebt und vervielfacht (Fl.); 2) die den פנינים Thren. 4, 7 zugeeignete Röthe im Untersch. von dem an Schnee und Milch veranschaulichten reinen Weiß (s. zu Iob 28, 18). Indes mag die Bed. des Worts sich im Gebrauch verallgemeinert haben (LXX an u. St. *λίθων πολυτελῶν*, Ge. *Ven. λιθιδίων*); die vom Iob-Targum, Raschi und bes. von Bochart vertretene Bed. Perlen lag um so näher, als man auch Korallen und Edelsteine, wie Carfunkel, Sarder, Pyrope, in Form von Perlen verarbeitet haben mag. יִקָּרָה hat infolge Tonrückgangs das *Munach* auf *penult.* und zwar als von der Masora bemerkte Ausnahme, da bei den auf ־ָה auslautenden Haupt- und Eigenschaftswörtern das נסוג אחור d. i. das Zurückweichen des Tones sonst nicht eintritt

z. B. חֵפֶץ חָיְתָה Gen. 12, 14., בָּרָה חֵיא Hohesl. 6, 9., צָרָה חֵיא Jer. 30, 7. „חֵפֶץ ist zunächst *abstr.* Geneigtsein zu etwas, Lust, Wille, Gefallen an etwas; dann auch *concr.* etwas woran man Gefallen hat, was schön, köstlich ist, vgl. نفيس, شهي, daher نفيسة جارة Edelsteine" (Fl.). שָׁוָה mit בְּ bed. Aequivalent (Kaufpreis, Tauschmittel) für etwas sein; die nächstliegende Constr. im Arab. wie Hebr. ist die mit لِ: einer Sache äquivalent s. (s. zu Iob 33, 27), das ב ist *Beth pretii*, wie wenn man arabisch sagt: *biabi anta* in dem Werthe meines Vaters bist du, ich gebe ihn für dich hin. Deutlich vernimmt man in v. 14—15 den Nachklang von Iob c. 28. Dieser Vierzeiler kehrt, wenig variirt, 8, 10—11 wieder. Talmud und Midrasch (s. Aruch u. חפץ I) betonen, daß es dort וכל־חפציך, hier וכלי־חפציך heißt und erklären Letzteres von Edelsteinen und Perlen (אבנים טובות ומרגליות). Daß die Weisheit so unvergleichlichen Werthes, wird nun begründet v. 16—18: *Länge der Tage ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Ihre Wege sind wonnige Wege, und all ihre Steige sind Friede. Ein Lebensbaum ist sie denen die sie erfassen, und wer immer sie festhält ist beglückt.* Wie in der Rechten Jahve's nach Ps. 16, 11 Wonnen sind, ohne daß dieser ihr Inhalt je sich erschöpft, so hält die Person der Weisheit in ihrer Rechten „Erstreckung der Tage", näml. der Lebenstage, also Leben, das Gut der Güter; in ihrer Linken Reichtum und Ehre (8, 18), die zwei Güter, welche das Leben zwar nicht bedingen, aber, von der Weisheit und also weise hingenommen, das Lebensglück erhöhen — in der Rechten das Hauptgut, in der Linken die *προσθήκη* Mt. 6, 33. Didymus: *Per sapientiae dextram divinarum rerum cognitio, ex qua immortalitatis vita oritur, significatur; per sinistram autem rerum humanarum notitia, ex qua gloria opumque abundantia nascitur.* Die LXX fügt wie zwischen 15ª und 15ᵇ so auch hier nach v. 16 zwei Zeilen hinzu: „Aus ihrem Munde gehet Gerechtigkeit aus, Recht und Barmherzigkeit trägt sie auf ihrer Zunge", viell. aus dem Hebr. übersetzt, aber gewiß von einem Leser hinzugedichtet. דַּרְכֵי־נֹעַם 17ª sind Wege, auf denen man was dem inneren und äußeren Menschen annehmlich ist und wolthut zu genießen bekommt; das parall. שָׁלוֹם ist nicht etwa ein von zu ergänzendem נתיבות abhängiger Genit., die Steige der Weisheit sind selber שלום, indem sie zu gehen allseitiges Wolsein und tiefinnerliches Wolgefühl (Frieden) bringt. Ueber נְתִיבָה *via eminens, elata* hat schon Schultens das Rechte (s. oben zu 1, 15)[1]; נְתִיבוֹתֶיהָ hat *Munach* und statt des Gegenton-Methegs *Tarcha*, s. zu 1, 31ᵇ. Das Bild vom Lebensbaum, dessen Genuß Unsterblichkeit bringt, ist wie 11, 30. 15, 4 (vgl. 13, 12) Apok. 2, 7 aus der Paradiesesgeschichte der Genesis. Das altkirchliche Sprichwort *Lignum vitae crux Christi* vermittelt sich durch Mt. 11, 19. Lc. 11, 49 gewissermaßen mit dieser Stelle des Spruchbuchs. חָזַק בְּ bed. feste Verbindung mit etwas ein-

1) Die Wurzel ist nicht etwa ein נתב tappen, sondern נתח, wov. نَبَّ aufbrodeln, نَتَأَ sich erheben, anschwellen u. s. w.

gehen, vollständig ausgedrückt הֶחָזִיק יָד בְּ Gen. 21,18 die Hand fest mit etwas verbinden, es fest erfassen. Die welche sich an die Weisheit hingeben, bekommen zu erfahren, daß sie ein Lebensbaum ist, dessen Frucht Kraft des Lebens enthält und mittheilt, und wer immer die Weisheit festhält, ist beglückt oder auch glücklich gepriesen (Ps. 41,3) d.i. (s. zu Ps. 137,8) glücklich zu preisen. Das Prädicat מְאֻשָּׁר geht auf jeden Einzelnen der תֹּמְכֶיהָ, vgl. 27,16. Num. 24,9. Es ist der sogen. distributive Sing. des Prädicats, der besonders da gern gebraucht wird, wo der Plural des Subjekts ein Participium ist (s. zu v. 35).

Fünfte einleitende Spruchrede III, 19—26.

Die weltschöpferische Weisheit als Mittlerin göttlicher Obhut.

O Kind, hüte dich vor Verführern (1,8 ff.); höre auf die Warnungsstimme der Weisheit (1,20 ff.); trachte nach Weisheit: sie ist der Weg zu Gott, kommt von Gott und lehrt dich den bösen Weg meiden und den guten gehen (c. 2); du wirst ihrer habhaft, wenn du, auf Selbstvertrauen verzichtend, selbstlos an Gott dich hingibst (3,1—18) — das sind die bisherigen vier Schritte dieser einleitenden Paränese. Jede Rede trägt das Ihrige bei, das was die Weisheit ist und was sie leistet, ihr Wesen und ihren Segen, lebendig und eindrücklich zu vergegenwärtigen. Aus ihrer Hand gelangen alle gute Gaben Gottes an die Menschen. Sie ist der Lebensbaum, an den Gott die Menschen gewiesen. Ihre Stellung zwischen Gott und Menschen ist also eine mittlerische. Diese mittlerische Stellung — fährt nun der Spruchredner fort — hatte sie von Anbeginn; schon das weltschöpferische Wirken Gottes war durch sie vermittelt v. 19—20: *Jahve hat durch Weisheit die Erde gegründet, hergestellt die Himmel durch Verstand. Durch seine Erkenntnis brachen hervor die Wasserschwalle, und die Aetherhöhen troffen Thau hernieder.* Es ist die Weisheit gemeint, mittelst welcher Gott die Weltidee entwarf und nun auch verwirklichte; die Weisheit, in welcher Gott die Welt gedacht hat, ehe sie wurde, und durch die er auch die Gedachte in äußere Wirklichkeit setzte; die Weisheit, welche zwar eine Eigenschaft und Thätigkeit Gottes ist, dieweil sie seinem Wesen eignet und sein Wesen sich in ihr bethätigt, nicht minder aber, wie zwar nicht aus dieser vierzeiligen Versgruppe, aber aus allem Bisherigen und aus der Selbstaussage 8,22 ff., deren Präludium sie ist, hervorgeht, eine göttliche Macht, welcher Gott gegeben hat ihr Leben zu haben in sich selber. Außer dem Zus. dieser Reden betrachtet führt diese Versgruppe so wenig als Jer. 10,12. Ps. 104,24 über die eigenschaftliche Fassung hinaus; das Targum jerus. I, indem es Gen. 1,1 בראשית durch בְּחוּכְמָא (בְּחוּכְמְתָא) übers., combinirt 8,22 mit solchen Stellen wie die unsrige. יָסַד (hier mit zurückgezogenem Ton) bed. wie وسد eig. festlegen, gründen, indem man einer Sache die feste Basis ihres Bestandes gibt. Das parall. *Pil.* von כּוּן (كان, verw. כהן Jes. S. 691) bed. aufstellen, herstellen, hier s. v. a. Existenz und Existenzweise geben. Falsch ist es, 20^a mit dem Trg. von Spaltung d.i. Theilung der unter- und oberhimmlischen Wasser zu verstehen; נִבְקְעוּ, von Wassern gesagt, bez. ihr Hervorbrechen Gen. 7,11. Ex. 14,21 vgl. Ps. 74,15; eig. sich herausspalten d.i. aus dem Erdinnern hervorquellen: es ist, ohne daß die Urgewässer und die späteren in Uferschranken gethanen Gewässer unterschieden werden (vgl. Iob 38,8 f. Ps. 104,6—8) die Ueberflutung der Erde für den Zweck ihres Bildungsprocesses und die Bewässerung des ausgeschiedenen Festlandes gemeint. תְּהוֹמוֹת (v. הוּם = חָמָה dröhnen, brausen) sind vorzugsweise die innerirdischen Wasservorräthe Gen. 49,25. Ps. 33,7. Während aber 20^a von den unterhimmlischen Wassern zu verstehen ist, deutet 20^b auf die oberen. שְׁחָקִים (v. שחק *comminuere, attenuare*) eig. dünn und fein sich weithin Erstreckendes heißt die oberste Luftschicht und dient auch als poet. Bezeichnung des Wolkenhimmels (s. zu Ps. 77,18). Ein anderer Name עֲרָפִים kommt von עָרַף, welches aus dem hier 20^b gebrauchten רָעַף träufeln, rinnen transponirt ist. Das als Objektsacc. hinzugefügte כָּל vertritt synekdochisch alle vom Himmel hernieder kommenden und die Erde befruchtenden Wasser. Diese Bewässerung von oben geht fort (יִרְעָפוּ), wogegen die Ausstattung der Erdoberfläche mit großen und kleinen Gewässern eine grundlegliche Schöpfungsthatsache ist (נִבְקְעוּ). Aus dieser Hoheit, in welcher schon das Schöpfungswerk die Weisheit darstellt, werden nun, da der Verf. sich überall nur in ethischer Absicht über das Wesen der Weisheit ausspricht, Ermahnungen abgeleitet v. 21—22: *Mein Sohn, mögen sie nicht weichen von deinen Augen — beware Förderung und Ueberlegung, und sie werden Leben deiner Seele sein und Anmut deiner Kehle.* Wenn man zu אַל־יָלֻזוּ *per prolepsin* die in 21^b folgenden Synonyme der Weisheit zum Subj. macht (Hitz. Zöckl), so klaffen 19—20 und 21—22 auseinander; Subj. sind Weisheit, Verstand, Erkenntnis, welche Gotte eignen und von ihm aus dem welcher sie zu seinem Augenmerk macht zu eigen werden. Ueber לוּז *obliquari, deflectere* s. zu 2,15 vgl. 4,21; über תְּשִׁיָּה (hier *defective* nach der Masora, wie richtig Vened. 1515. 1521 und Nissel 1662) zu 2,7; über יָלֻזוּ für תָּלֻזְנָה zu $3,2^b$. Die LXX (vgl. Hebr. 2,1) übers. ohne Deutlichkeit der Beziehung: *νὶὲ μὴ παραῤῥύῃς* (*παραρυῇς*) werde nicht vorbeigeströmt d. h. laß es nicht unbeachtet, halte es dir stets gegenwärtig; das Trg. mit dem Syr. לָא נָיֵל *ne vilescat*, als ob es אַל־זוּלוּ hieße. In 22^a setzt sich die *synallage generis* fort: וְתִחְיֶיךָ וְחֵן für וְתִחְיֶינָה. Ueber גַּרְגְּרוֹת s. zu 1,9. Durch die Weisheit gewinnt die Seele Leben, näml. göttlich wahres und selig empfundenes, und die äußere Erscheinung des Menschen Anmut, die ihn angenehm macht und ihm die Herzen gewinnt. Und noch mehr als das, die Weisheit macht in allen Lebenslagen getrost in Gott v. 23—26: *Alsdann wirst du wolgemut gehen deinen Weg und nicht anstoßen deinen Fuß. Wenn du dich nieder legst, so zagst du nicht, sondern legst dich nieder und hast süßen Schlaf. Du brauchst dich nicht zu fürchten vor plötzlichem Schrecken und vor dem Unwetter der Gottlosen, wenn es hereinbricht. Denn Jahve wird deine Zuversicht sein und behüten deinen Fuß vor*

Verstrickung. Das mit ל des Zustandes versehene לָבֶטַח (vgl. unser „bei guter Laune") ist gleichbed. mit dem zuständlichen Adverbialaccus. בֶּטַח 10, 9. 1, 33. In 23^b übers. LXX ὁ δὲ ποὺς σου οὐ μὴ προσκόψῃ, wogegen sie Ps. 91, 12 die Person zum Subj. macht (*μήποτε προσκόψῃς τὸν κτλ.*); auch a. u. St. behält man sicherer das Subj. aus 23^a bei, zumal da die Sprache für das Intransitiv von נָגַף (schlagen, stoßen) über ein *Hithpa.* תִּתְנַגֵּף verfügt Jer. 13, 16. In v. 24 klingt Iob 11, 18., in v. 25 Iob 5, 21 hindurch. Die Satzfügung 24^b ist ganz so wie Iob $5, 24^b$: *et decumbes et suavis erit somnus tuus* = *si decubueris, suavis erit.*[1] Das dem Sinne nach hypothetische Perf. ist wie dort und Iob 11, 18 (vgl. Jer. 20, 9) als *perf. consec.* oxytonirt; gleichartige Beispiele sind 6, 22. Gen. 33, 13. 1S. 25, 31 vgl. Ew. §. 357^a. עֲרֻבָה (vom Schlaf wie Jer. 31, 26) ist das flektirte עָרֵב, welches im Hebr. von wolthuenden Eindrücken, wie das arab. *ʿariba* von munterem willigem Sinne gesagt wird. שֵׁנָה *somnus* (*n. actionis* v. יָשֵׁן mit der im kurzvocaligen يَسِنَ erhaltenen Grundform *śina*, s. Iob S. 284 Anm.) trifft in der Flexion mit עֵינָה *annus* zus. אַל 25^a verneint wie Ps. 121, 3 mit Affekt: fürchte dich nur nicht = du hast dich ganz und gar nicht zu fürchten. Richtig Schultens: *subest species prohibitionis et tanquam abominationis, ne tale quicquam vel in suspicionem veniat in mentemve cogitando admittatur.* פַּחַד Schrecken bed. hier wie 1, 26 f. das Schrecknis, פַּחְאִם (mit accusativischem *om*) ist virtueller Genit. wie 26, 2 חִנָּם (mit accusativischem *am*). Ueber שׁאָה s. zu 1, 27. Der Genit. רְשָׁעִים könnte nach Ps. 35, 17 *genit. subjecti* sein, aber näher liegt doch, daß der welcher die Weisheit Gottes zum Leitstern erwählt hat sich nicht vor Strafgeschick wie es die Frevler trifft zu fürchten hat; es ist die שׁאָה gemeint, welche den Frevlern 1, 27 durch die Weisheit gedroht wird. Dergleichen braucht er nicht zu fürchten, denn die Weisheit ist eine Gabe Gottes und verbindet den der sie empfängt mit dem Geber: Jahve wird und ist fortan seine Zuversicht. Ueber das ב *essentiae*, welches die engste Verbindung des Subjekts mit dem Prädicate das es einführt ausdrückt, s. zu Ps. 35, 2. Wie hier ist das Präd. ein mit Pronominalsuffix versehenes Nomen auch Ex. 18, 4. Ps. 118, 7. 146, 5. כֶּסֶל ist wie Ps. 78, 7. Iob 31, 24 sinnverwandt mit מִבְטָח und מִקְוֶה[2] Gegenstand und Grund des Vertrauens. Daß das Wort in anderem Zus. auch die Dummdreistigkeit Ps. 49, 14 und Thorheit Koh. 7, 25 (vgl. über כְּסִיל, welches im Arab. wie *belîd* den Schwerfälligen, im Hebr. den Thoren bez., oben zu 1, 22) bedeuten kann, kommt daher, daß es von dem sinnlichen Grundbegriff der Fleisch- und Fettfülle ausgeht, von wo aus sich ebensowol zu den Begriffen der Schwerfälligkeit und Trägheit als der Zuversichtlichkeit, sei es der Selbstzuversicht oder der Zuversicht zu Gott, gelangen läßt (s. Schultens zu u. St. und Wünsche's Hosea S. 207 f.). לֶכֶד ist Packung, Einfangung, wie im Netz oder Falleisen oder Grube, v. לָכַד packen (vgl. arab. *lakida* anhaften, III. IV.

1) In 24^a ist nach Cod. 1294 und älteren Drucken zu accentuiren: אִם־תִּשְׁכַּב לֹא. Did LA תִּשְׁכָּב ist gegen Accentuationssystem VII §. 2.

2) Nach Malbim ist תִּקְוָה Erwartung des Guten und כֶּסֶל vor Ueblem getroster Mut.

festhalten); eine andere Wurzelbed., in welcher sich √ נכ mit יר נכ berührt: stoßen, angreifen (wov. النكاية der Angriff auf den Feind DMZ XXII, 140), ist dem Hebr. fremd. Ueber das מן von מלכד bem. Fl.: „Das מִן nach d. Vbb. des Schützens, Hütens, Bewarens, wie שׁמר und נצר, drückt eig. aus, daß man durch jene Handlungen eine Person oder Sache von etwas entfernt hält oder zu halten sucht, wie lat. *defendere, tueri aliquem ab hostibus, a periculo.* Im deutschen vor liegt die sinnliche Grundbed. des Davortretens, um den oder das Dahinterstehende oder -liegende mit seinem Körper, seinen Waffen zu decken."[1]

Sechste einleitende Spruchrede III, 27 ff.

Ermahnung zur Menschenliebe und Geradheit.

Den Schluß der 5. Rede kennzeichnet die Verheißung, in die sie ausklingt. Die 6. sondert sich auch dadurch ab, daß sie, wie bisher keine, Spruch an Spruch reicht. Die erste Reihe empfiehlt Nächstenliebe und die andere warnt vor der Gemeinschaft mit den Lieblosen. Die erste Bethätigung der Nächstenliebe, die sie empfiehlt, ist Dienstfertigkeit v. 27—28: *Verweigere keinerlei Gutes dem dazu Berechtigten, wenn es in deiner Macht steht es zu thun. Sage nicht zu deinem Nächsten: „Geh und komm wieder, morgen werd' ich geben!" während du es jetzt schon hast.* Ueber den Intensivplur. in Singularbed. בְּעָלִים s. zu 1, 19. Ohne Suff. sagt man nicht בְּעָלִים, sondern בַּעַל טוֹב, und dieses bed. hier nicht den Wolthätigen (בעל wie נוֹ oder صاحب), sondern den dem die Wolthat zukommt (vgl. 17, 8) d. h. hier: den ihrer Würdigen (בעל wie أَهْل), den welcher der Mann dazu ist (jüd. Ausll.: מי שׁהוא ראוי לו). Man soll nichts Gutes demjenigen, welcher (wenn auch kein juristisches doch moralisches) Recht darauf hat, vorenthalten (מָנַע מִן wie Iob 22, 7. 31, 16)[2], wenn man im Stande ist ihm dieses Gute zu thun. Die RA יֶשׁ־לְאֵל יָדִי Gen. 31, 29 u. ö. bed.: es ist zuständig (möglich) der Kraft meiner

1) Hitzig merzt 3, 22—26 als späteres Einschiebsel aus. Und warum? Weil c. 3, welches er für ein Redeganzes hält, dann aus 2×10 mit בְּנִי beginnenden Versen besteht; zu diesem der Symmetrie entnommenen Grunde sind seinem Scharfsinn leicht andere erfindlich. Aber die Reden, in welche c. 1—9 zerfällt, beginnen nicht alle mit בני (s. 1, 20) und wo dieses im Redeanfang steht ist es nicht immer das erste Wort (s. 1, 8), und wo es als erstes Wort oder in der ersten Zeile vorkommt beginnt nicht immer eine neue Rede (s. 1, 15 inmitten der ersten, 3, 11 inmitten der vierten), und übrigens rechnet die hebräische Dicht- und Redekunst nicht nach den durch Sophpasuk abgegrenzten Versen, welche immer zweizeilig accentuirt, in Wirklichkeit aber häufig drei- und mehrzeilig sind. Die ausgemerzten Verse sind dem unangefochten Gelassenen in nichts ungleich, sie weisen gleichen Bau der meist aus 3, zuweilen aber auch nur aus 2 Worten (vgl. $3, 22^b$ mit $1, 9^b$. 10^b) bestehenden Stichen auf, gleich breitspurigen Gedankengang und gleiche Anklänge an Iob und Deuteronomium.

2) Accentuire אַל־תִּמְנַע טוֹב, nicht אַל־תִּמְנַע־טוֹב. Die Doppelmakkefirung ist zwecklos und dagegen die Trennung des טוֹב von מִבְּעָלָיו durch *Dechi* (den Untertrenner des *Athnach*) sinngemäß. So in den besten Handschriften.

Hand d. i. ich habe die Macht und Mittel dazu. Wie זד den Uebermütigen bed., aber auch neutrisch von übermütigen Handlungen gesagt werden kann (s. Ps. 19,14): so bed. אֵל den Mächtigen, aber auch (obwol nur in dieser RA) die Macht. Das *Kerî* beseitigt den Plur. יָדֶיךָ, weil auf לְאֵל sonst immer die Hand in der Einzahl folgt. Den Plur. לְרֵעֶיךָ aber beseitigt es, weil die folg. Anrede sich an Einen richtet. Nothwendig war keine dieser Verbesserungen: der Sprachgebrauch erleidet Ausnahmen trotz des *usus tyrannus* und der Plur. לְרֵעֶךָ läßt distributive Fassung zu: zu deinen Genossen, sei es dieser oder jener. Hitz. hält auch לְרֵעֶךָ für einen Singular, aber das Masc. zu רֵעָה, dessen Grundform allerdings *raʿj* ist, lautet רֵעֶה oder kürzer רֵעַ. לֵךְ וָשׁוּב will nicht sagen: fort! geh wieder heim! sondern: geh und komm wieder; שׁוּב wiederkommen, auf etwas zurückkommen, es noch einmal versuchen.[1] Das ו von וְיֵשׁ אִתָּךְ ist wie 29ᵇ das zustandssätzliche (واو الحال): *quum sit penes te, sc. quod ei des.* „Morgen werd' ich geben" ist weniger ein Versprechen, als eine Vertröstung und Vertagung, weil ihm schwer wird, sich des Erbetenen zu entäußern. Dieses Festhalten am Eignen ist lieblose Selbstsucht, diese Verschiebung einer Pflichterfüllung eine Unterlassungssünde — *οὐ γὰρ οἶδας*, wie LXX hinzu setzt, *τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα*. Eine zweite Bethätigung der Nächstenliebe ist die Arglosigkeit v. 29: *Sinne nicht wider deinen Nächsten Böses, während er doch zutraulich mit dir zusammen wohnt.* Das V. חָרַשׁ *χαράσσειν* bed. einschneiden und wird sowol vom *faber ferrarius* als *tignarius* (Jes. S. 463) gesagt, welcher mit schneidendem Werkzeug (חֶרֶשׁ Gen. 4,22) Metall oder Holz bearbeitet und als חָרָשׁ von Profession חָרָשׁ heißt; aber das Wort bed. ebenso gew. pflügen d. i. mit dem Pfluge einschneiden und חֹרֵשׁ heißt auch der Pflüger und ohne Zusatz bed. es immer diesen. So fragt es sich denn, ob die metaphorische RA חָרַשׁ רָעָה bed. Böses schmieden, vgl. *dolorum faber, mendacia procudere, ψευδῶν καὶ ἀπατῶν τέκτων* und das homerische *κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύειν* (Fl. u. die Meisten), oder Böses pflügen (Raschi Ew. u. A.). Trg. Syr. Hier. übers., ohne zu entscheiden, mit חשב *moliri;* LXX Gr. Ven. aber *τεκταίνειν*. Beweiskräftig für diese Uebers. ist weder Ez. 21,36., wo חָרְשֵׁי מַשְׁחִית nicht solche sind welche Verderben schmieden, sondern Schmiede, welche Verderben anrichten; auch מַחֲרִישׁ 1 S. 23,9 beweist nichts und gehört viell. gar nicht zu חרשׁ *incidere* (Keil), sondern zu חרשׁ *silere* in der Bed. *dolose moliri.* Dagegen ist aus Iob 4,8. Hos. 10,13 vgl. Ps. 129,3 zu ersehen, daß sich mit חָרַשׁ רָעָה der Sinn *arare malum* verbinden konnte, und der Spruch Sir. 7,12 *μὴ ἀροτρία ψεῦδος ἐπ' ἀδελφῷ σου* setzt dies außer Zweifel. Sonach scheint man

1) Ebenso wird رجع gebraucht in Thaalebi's Vertrautem Gefährten S. 24 Z. 3 der Flügelschen Ausg. Einem Haschimiden wird der Eintritt verwehrt, da versucht er's erzürnt noch einmal; er wird wieder zurückgestoßen, da versucht er's nicht wieder (فلم يرجع), sondern spricht u. s. w. Flügel hat die Stelle misverstanden. Fleischer erklärt رجع mit Verweisung auf Spr. 3,28 durch *revenir à la charge.*

mit der RA, wenn man sich das Bild klar machte, bald die Vorstellung des Schmiedens bald die des Pflügens verbunden zu haben; der vorliegende Sprachgebrauch spricht mehr dafür, daß sie von letzterer als daß es von ersterer ausging. Ob יָשַׁב אֶת zusammenwohnen oder wie Böttch. nach Ps. 1,1. 26,4 f. zusammensitzen bed., darüber sollte man nicht streiten; es bed. überh. dauerndes Beisammensein, sei es nach unserer Unterscheidung ein Sitzen Iob 2,13 oder Wohnen Richt. 17,11.[1] Die Sorglosigkeit dessen, der uns Vertrauen schenkt, zu seinem Schaden ausbeuten ist lieblos. Die Liebe schuldet sich zwiefach dem der weil er an sie glaubt sich ihr hingibt. Eine dritte Bethätigung derselben ist die Friedsamkeit v. 30: *Hadere nicht mit einem Menschen grundlos, wenn er kein Leid dir zugefügt.* Statt תָּרִיב oder, wie das *Kerî* verbessert, תָּרִיבָ wäre nach אַל die verkürzte Form תָּרֵב oder תָּרֵבָ regelrechter; רוּב oder רִיב (√ רב dicht s.) bed. hart an einander gerathen, handgemein werden, streiten. Hadern und Zanken mit einem Menschen, sei es wer es wolle, ohne berechtigenden Grund soll unterbleiben; ein solcher Grund liegt aber nicht vor, wenn er mir kein Leid gethan, das ich ihm rügend vorzuhalten hätte. גָּמַל רָעָה mit Acc. oder Dat. der Person bed. jemandem Uebles zufügen, *malum inferre* oder auch *referre* (Schult.), denn גָּמַל (verw. גָּמַר) bed. vollführen, anthun, sowol von der Initiative als der Vergeltung, sowol von zuvorkommendem als erwiderndem Anthun, hier in ersterem Sinne. Auf diese Ermahnungen zur Nächstenliebe in Form der Warnung vor dem was ihr widerstreitet folgt die Warnung vor Gemeinschaft mit den Lieblosen v. 31—32: *Sei nicht neidisch auf den Mann der Gewaltthat, und habe keinen Gefallen an allen seinen Wegen. Denn ein Greuel Jahve's ist der Abwegige, aber bei den Geraden ist sein Geheimnis.* Die Begriffe der Eifersucht und des Neides liegen in קָנָא (schon von Schult. auf גנא קָנָא *intensius rubere* zurückgeführt) ungeschieden ineinander; die LXX, welche bei תקנא an תקנה (*κτήσῃ*) denkt, bringt den Eifer in 31ᵇ, als ob hier ואל־תחתר wie in der Grundstelle Ps. 37,1.7 (LXX dort *μὴ παραζήλου*, hier *μηδὲ ζηλώσῃς*) geschrieben wäre. Hienach unsern Text zu corrigiren (Hitz.) empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil בכל־דרכיו ein zu vager Ausdruck für den Gegenstand des Sichereiferns wäre, während es zu אל־תבחר paßt und die Gegenbem. daß בחר בכל im Grunde kein בחר wäre, nicht trifft, da 1) בחר häufig das Gefallen an etwas ohne die Verstellung der Auswahl ausdrückt und 2) „habe nicht Gefallen an allen seinen Wegen" hebräisch s. v. a. an irgend einem seiner Wege Ew. §. 323ᵇ. Der welcher das Recht (Zef. 3,4) und die es auf ihrer Seite haben vergewaltigt, indem er gewissenlos beiden rechthaberische rohe Gewalt entgegensetzt, wird dadurch nach gemeinem Weltlauf eine gefürchtete Person, deren Ansehen, Macht und Vermögen sich steigern, aber man soll ihn nicht darum beneiden und nach keiner Seite hin Gefallen an dieser allseits verwerflichen Handlungsweise in sich aufkommen lassen; denn ein

1) Accentuire וחוא־יושֵׁב לָבֶטַח. So in correkten Texten; das *Rebia mugrasch* לָבֶטַח ist nach Accentuationssystem XVIII §. 2 transformirt.

Gegenstand des Abscheu's für Jahve ist der נָלוֹז *inflexus, tortuosus* (s. 2, 15) welcher, vom Rechten abgebogen, krumme falsche Wege geht, wogegen bei Geraden, die geraden Sinnes den geraden Weg gehen, Jahve's סוֹד ist — ein Anklang an Ps. 25, 14. סוֹד (√ סר fest, gedrungen s.) bed. eig. das Zusammengedrängtsein oder Beisammensitzen (vgl. das der Form nach dem hebr. יְסוֹד entsprechende وِسادة, وِساد Polster, Divan) für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung (חֻבָּסֵד) und dann theils den vertraulichen Verkehr wie hier (vgl. Iob 29, 4), theils die geheime Mittheilung, das Geheimnis (Am. 3, 7). LXX *ἐν δὲ δικαίοις [οὐ] συνεδριάζει.* Die Abwegigen, welche der Einfalt des Rechtthuns allerlei krumme Wege vorziehen, sind Gotte widerwärtig und er mag nichts mit ihnen zu schaffen haben, die Geradgesinnten aber macht er theilhaft seiner engsten Gemeinschaft, er verkehrt mit ihnen als seinen Freunden. Das Glück des Gottlosen, weit entfernt, beneidenswerth zu sein, hat zur Kehrseite den Fluch v. 33: *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Gottlosen, und der Gerechten Wohnstatt segnet er.* Von אָרַר (vgl. ארר *detestari, abhorere,* ein Schallwort von dem bei unmutigem Anfahren gebräuchlichen Empfindungslaut) ist מְאֵרָה ebenso wie מְסִלָּה (v. סָלַל) mit recompensirter Verdoppelung gebildet. Fluch ist nicht blos Entziehung der äußeren Güter, die das Leben beglücken, und Segen nicht blos äußere Glücksgüterfülle; der Schwerpunkt des Fluches liegt in der nicht zu übertäubenden Gewissensunruhe, und der des Segens in dem beseligenden Bewußtsein, daß Gott mit uns ist, in der Seelenruhe und Zufriedenheit, welche der Gnade und Güte Gottes gewiß ist. Das dichterische נָוֶה (v. נוה = נוי *tetendit aliquo*) bed. den Ort der Niederlassung und mag, da es bes. den Weideplatz bez., ein dem Nomadenleben entnommenes Wort sein, wofür 24, 15 (Fl.). Während Gottes Fluch im Frevler-Hause heimisch ist (s. Köhler zu Sach. 5, 4), segnet Er dagegen die Wohnstätte Gerechter. LXX Hier. lesen וַיְבָרֵךְ, aber וְיָבֶרְךָ ist, da Gott auch weiterhin Subj. bleibt, gefälliger. Sein Verhalten zum Menschen bestimmt sich nach dem Verhalten des Menschen zu Ihm v. 34: *Gilts den Spötter, so spottet Er, den Demütigen aber gibt er Gnade.* Die meisten Ausll. erkl.: „Wenn der Spötter Er (auch Er hinwieder) spottet, so gibt er (dagegen) den Demütigen Gnade." Für die Wortfolge im Nachsatze, in welchem der Vortritt des Verbums z. B. Lev. 12, 5 das Gewöhnliche, verweist man auf 23, 18 vgl. 24, 14., aber wozu hätte der D. die zwei Thatsachen in das Verhältnis von Bedingung und Folge gestellt? Die eine Thatsache ist nicht Folge, sondern Kehrseite der andern, und demgemäß werden sie Ps. 18, 26 f. in nebengeordneten Sätzen einander entgegengehalten. Das bloße ו hat in solchen Antithesen häufig den Sinn von „und dagegen" z. B. Iob 8, 20., weshalb LXX Trg. Syr. Hier. das אִם wie als gar nicht vorhanden übergehen. Ziegler übers.: Fürwahr! der Spötter spottet er, aber ein affirmatives אִם existirt nicht, das schwurweise betheuernde ist verneinend. Annehmbarer wäre die Aushülfe Bertheau's, welcher den ganzen v. 34 zum Vordersatz von v. 35 macht; aber wäre dies beabsichtigt, so würden in v. 35 nicht anders benannte Subjekte eintreten. So werden also 34^a und 34^b zwei selbständige Parallelsätze sein; אִם־לַלֵּצִים ist Vordersatz: wenn bezugs der Spötter d. h. wenn auf Spötter sein Handeln bezogen ist, so spottet Er. Das ל ist das des Bezugs und vergleicht sich in diesem elliptischen Gebrauch dem überschriftlichen z. B. Jer. 23, 9. הוּא ist nachdrückliches *αὐτός*, Er hinwieder und in letztentscheidender Weise (Ew. §. 314$^{a b}$). Statt יָלִיץ könnte es auch יָלִיצֵם heißen (denn חָלִיץ hat wo es als Regens vorkommt den Acc. bei sich 19, 28. Ps. 119, 51), aber man vermißt das Obj. nicht: wenn es den Spöttern gilt (so übers. auch Loewenst.), so ists Er der hinwieder spottet. LXX übers.: *κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν*, vgl. Jac. 4, 6. 1 P. 5, 5. הוּא ist neben יהוה geradezu Gottesname geworden (DMZ XVI, 400), weshalb sie es mit *κύριος* übers. Ein *ὑπερήφανος* (übermäßig Erscheinender d. i. sich Gebarender) ist der לֵץ nach der Definition 21, 24. Der Ausdruck der Talio ist in *ἀντιτάσσεται* (er bietet ihnen die Spitze) verallgemeinert. Für עניים heißt das *Kerî* עֲנִיִּים lesen: עָנִי (v. עָנִה Grundform עָנַי (عنو) ist der Niedrige (*ταπεινός*) oder sich Beugende d. i. Sanft- und Demütige, der Dulder, und das passive עָנִי der Niedergebeugte, der Leidende; die Begriffsgrenzen sind aber fließend, indem bei עני die Tugendfrucht der Leidensschule vorausgesetzt wird. Angemessen schließt nun diese Weisheitsspruchreihe mit den Grundgegensätzen der Weisen und Thoren v. 35: *Ehre werden Weise erben, die Thoren aber tragen Schande davon.* Faßt man וּכְסִילִים als Obj., so läßt sich kaum erkl.: Thoren rafft Schande fort (Umbr. Zöckl. Brth.), denn הורים bed. Jes. 57, 14. Ez. 21, 31 „hoch und weit hinwegheben", nicht „fortraffen". Eher: *τοὺς δ' ἄφρονας ὑψοῖ ἀτιμία* (Gr. Ven. u. ähnlich Hier.) d. i. nur ihr verdanken sie als abschreckende Beispiele ihre Berühmtheit (Ew.), wozu Oetinger *ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν* Phil. 3, 19 vergleicht[1]; aber קָלוֹן ist der Gegens. von כָּבוֹד (Hab. 2, 16) und also doch wol ebenso Objektsbegriff wie 35^a letzteres. Ist es Obj., so wäre es schön, wenn man מֵרִים von מוּר n. d. F. לוּן Neh. 13, 21 = מְמִירִים (Hos. 4, 7) fassen und übersetzen dürfte: Doch Thoren tauschen Schande ein (Loewenst.). Aber מוּר bed. wie עבר *transire*, eig. vorüberstreichen oder -streifen; es ist intransitiv und nur das *Hi.* bed. activen Wechsel. So wird also מֵרִים das Partic. v. הֵרִים sein; der distributiv gefaßte Plur. (Thoren = wer nur immer Thor) ist mit Sing. des Prädicats verbunden. Jedoch ist dieser Numeruswechsel hier härter als 3, 18 und anderwärts, wo der Plur. des Particips die Auflösung in einen Relativsatz mit *quicunque* gestattet und härter als 28, 1., wo der Sing. des Präd. durch Attraktion herbeigeführt ist, weshalb מרים ein Schreibfehler für מרימי oder מרימר sein dürfte (Böttch.). Richtig JHMich. (nach Trg. Syr.): *stulti tollunt ignominiam tanquam portionem suam, quae derivato nomine* תרומה *dicitur.* חֵרִים bed. in der Opfer- und überh. Cultussprache den besten Theil, den Gotte und dem Heiligtum schuldigen

1) Noch anders Jona Gerundi: die Thoren aber hebt Schande hoch d. h. nur der Schandbare, der kein Ehrgefühl hat, macht aus Thoren viel Aufhebens.

Pflichttheil (s. zu 3,9) von etwas abheben, weshalb Raschi מרים durch מפרישׁ לו und Ralbag durch מגבית לו glossirt. Ebenso ist מרים wol auch 14,9 gemeint. Ehre ists was die Weisen erben, sie fällt ihnen ungesucht als Besitztum zu, Thoren aber nehmen als Abhub (näml. ihres thörichten Handelns) Schande hin. Bedeutsam wechseln Fut. und Partic. Das Leben der Weisen endet in Herrlichkeit, die Thoren aber ernten Schande, die Frucht ihres Thuns ist Schande und immer wieder Schande.

Siebente einleitende Spruchrede IV—V 6.

Erinnerungen aus dem Elternhause.

Noch sind die Mittel, durch welche der Weisheitslehrer seinen Ermahnungen und Warnungen Eingang zu verschaffen und Nachdruck zu geben sucht, nicht erschöpft. Er hat das Gewicht seiner Person eingesetzt, um das Herz des Jüngers zu gewinnen, und hat statt seiner die hehre Person der Weisheit selber reden lassen, welche schreckend und verheißend um die Seelen der Menschen wirbt. Jetzt verstärkt und erläutert er das Pflichtgebot, welches er 1,8 an die Spitze aller gestellt hat, durch sein eignes Beispiel, indem er dem Kreise von Jüngern, von dem er sich umgeben sieht, aus seiner Jugendgeschichte heraus erzählt, welche gute Lehren ihm seine Eltern auf den Lebensweg mitgegeben 4,1—4: *Höret, Söhne, des Vaters Zucht, und merket auf, um Verstand euch anzueignen. Denn gute Lehre reiche ich dar, meine Weisung vernachlässigt nicht! Denn ein Sohn bin ich gewesen meinem Vater, ein zarter und einziger angesichts meiner Mutter. Da unterwies er mich und sprach zu mir: „Festhalte meine Worte dein Herz, beobachte meine Gebote und lebe!“* Daß hier in der Anrede בָּנִים an die Stelle des bisherigen בְּנִי tritt, ist äußerlich dadurch herbeigeführt, daß בני im Verlauf dieser Rede eine andere Verwendung findet: der D. selbst wird so von seinem Vater angeredet. Absichtlich sagt er nicht אֲבִיכֶם (vgl. 1,8): er meint nicht den Vater jedes Einzelnen der Angeredeten, sondern sich selbst, der in Verh. zu ihnen, den Jüngeren, ein Vater ist und wie er ihnen väterliche Liebe entgegenbringt, so auch väterliche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann. Mit Recht ist לְרַצֹּת, nicht לְרַצֹּת vocalisirt; die Worte geben nicht das Obj. des Aufmerkens an, sondern den Zweck. Die uns sonderbar erscheinende Begriffsverbindung דעת ביזה (vgl. 1,2) verliert das Sonderbare, wenn man sich erinnert, daß דעת seinem Etymon nach Deposition oder Aufnahme in Bewußtsein und Leben bed. Ueber לֶקַח Auffassung, Hinnahme, Lection = Lehre s. 1,5. נָתַתִּי ist das Perf., welches ebenjetzt Geschehendes als fix und fertig bez. Ges. §. 126,4. עֹזֵב ist hier Synon. v. נָטַשׁ 1,8., Gegens. v. שָׁמַר 28,4. Dem Hauptfaktum נֵיהִי־לִי geht regelrecht das die Umstände, unter denen es geschah, bezeichnende Nebenfaktum im Perf. voraus, s. zu Gen. 1,2 f. Oberflächlich verstanden wäre die Aussage 3ª eine Plattheit; der Verf. meint daß das naturgesetzliche Verhältnis auch ein sittlich sich bethätigendes war. Es war ein Verh. wechselseitiger Liebe, wie 3ª sagt: er galt seiner

Mutter — dies bed. das vom Reflex im Urtheil Gen. 10,9 und liebender Fürsorge Gen. 17,18 gebräuchliche לְפָנַי — als zartes und deshalb zärtlich zu hütendes Kind (רַךְ wie Gen. 33,13) und als einziges, sei es daß er es wirklich war oder so sehr als ob er es wäre geliebt war. יָחִיד (A.S. Th. μονογενής) kann mit Rücktritt der Zählung auch *unice dilectus* (LXX ἀγαπώμενος) bed., vgl. Gen. 22,2 יְחִידְךָ (wo LXX, ohne deshalb יְדִידְךָ vor sich zu haben, τὸν ἀγαπητόν übers.). Die LA לפני wird durch alle Verss. geschützt; לְבָנִי ist keine Variante.[1] Die Unterweisung des Vaters beginnt mit dem Jussiv, welcher im Unterschiede von יִתְמָךְ des ō halber יְתָמְכֵהוּ punktirt ist.[2] LXX falsch ἐρειδέτω, als ob es יסמך hieße; richtig Symm. κατεχέτω. Der Imper. וְחַיֵּה ist wie 7,2. Gen. 20,7 mehr als וִיחִי, der Redende will mit dem Mittel zugleich dessen Zweck: beobachte meine Gebote und werde so des Lebens theilhaft! Der Syr. fügt noch ותורתי כאישון עיניך hinzu, aber er steht mit diesem Flick aus 7,2 allein. Die Ermahnung des Vaters besondert sich nun v. 5—6: *„Erwirb Weisheit, erwirb Verstand, vergiß nicht und weiche nicht von den Reden meines Mundes. Verlasse sie nicht, so wird sie dich behüten; liebe sie, so wird sie dich bewaren.“* Weisheit und Verstand sind 5ª als Kaufgegenstand (vgl. 23,23. 3,14) wie die Eine köstliche Perle Mt. 13,46., und die Reden väterlicher Zucht 5ᵇ demzufolge als solche gedacht, welche dieses köstliche Besitztum darbieten oder doch zu seiner Erwerbung verhelfen. Man kann zwar correkter Weise nicht sagen אַל־תִּשְׁכַּח מֵאִמְרֵי־פִי, wol aber אַל־תִּשְׁכַּח מִשְׁמֹר אִמְרֵי־פִי (Ps. 102,5) und in diesem Sinne geht אַל־תִּשְׁכַּח voraus, oder auch: das Accusativ-Obj., welches der Verf. bei אַל־תִּשְׁכַּח im Sinne hat, kann, indem er mit אַל־תֵּט fortfährt, nun nicht mehr als solches zum Ausdruck kommen. Daß die אמרי־פי als Erwerbungsmittel der Weisheit gemeint sind, zeigt v. 6, wo diese Hauptbegriff zu sein fortfährt. Der aus nur 4 Worten bestehende Vers sollte durch *Mugrasch* halbirt sein[3]; das ו in beiden Halbversen führt die *apodosis imperativi* ein (vgl. z. B. 3,9 f. und die *apod. prohibitivi* 3,21 f.). Die sachliche Vorstellung der Weisheit v. 5 wird in v. 6 persönlich. Auf v. 5 zurückkommend erklärt der Vater weiter, daß die Weisheit mit dem Streben danach beginne und daß dieses Streben ihr grundleglicher Anfang selbst sei v. 7—9: *„Der Weisheit Anfang ist „„Erwirb Weisheit““, und um all dein Besitztum bringe Verstand in deinen Besitz. Halte sie hoch, so wird sie dich hoch emporheben; sie wird dich zu Ehren bringen,*

1) In einigen Ausgg. ist לבני als *Kerî* zu לפני bemerkt, aber irrig und gegen das ausdrücklich vorbeugende Zeugnis der Masora: לפני ב׳ סבירין לבני ומשעין בהון וסמן לפני אפרים ובנימן ומנשה רך ויחיד לפני אמי d. h. zwei Stellen gibts, wo man meinen sollte, nicht לפני sondern לבני lesen zu müssen und dadurch leicht beirrt wird, näml. Ps. 80,3 und Spr. 4,3.

2) Die Schreibung יָתְמָךְ mit schwerem *Metheg* (*Gaja*) und *Kamez chatuf* ist die Ben-Aschers, wogegen יִתְמָךְ mit *Cholem* und feststehendem *Metheg* die Ben-Naftali's, s. *Michlol* 21ª (unter Verbalform 25). Metheg-Setzung §. 30.

3) Nach correkter LA in Codd. u. älteren Ausgg. hat וְשִׁמְרֶךָּ auch wirklich *Rebia mugrasch* und אֶהָבֶהָ *Mercha* (mit *Zinnorith*), s. *Thorath Emeth* p. 47 §. 6. Accentuationssystem XVIII §. 1. 2 und über das Zinnorith *Psalterium* p. *XII s.*

falls du sie umfähest. Sie wird deinem Haupte verleihen einen lieblichen Kranz, mit prangendem Diadem wird sie dich beschenken.“ Im Motto des Buches 1,7 wollte der Verf. sagen, daß die Furcht Jahve's es sei, von der alle Weisheit anhebe und ausgehe; יראת ה׳ ist Subjekt und steht als solches voraus. Hier will er sagen, worin der Anfang der Weisheit bestehe; ראשית חכמה ist Subj. und steht als solches voraus. Das Prädicat ließe sich nach 16,16 auch קְנֹה־חכמה (= קָנוֹת) lesen: Der Weisheit Anfang ist (besteht in) Weisheits-Erwerbung; aber der Imper. קְנֵה, den auch A.S.Th. (*κτῆσαι*) Hier. Syr. Trg. ausdrücken [LXX läßt v. 7 unübersetzt], wird durch 7ᵇ geschützt. Hitzig übers. nach Merc. de Dieu Döderl.: ‚Das Höchste ist Weisheit: schaff' dir Weisheit', was Zöckler gutheißt; aber die Gründe, die ihn zu dieser Zerbröckelung bestimmen, sind Spitzfindigkeiten; wenn der Verf. so verstanden sein wollte, hätte er wenigstens הַחָכְמָה ראשית schreiben müssen. Aber ראשית חכמה ist eine genit. Verbindung, wie die Relativität des Begriffs ראשית sie erwarten läßt, und er will sagen, daß der Weisheit Anfang in dem Satze קְנֵה חָכְמָה bestehe (vgl. die ähnliche Formulirung Koh. 12,13); dieser Satz ist wirklich der *lapis philosophorum*, er enthält alles was nöthig ist, um weise zu werden. Darum nannte sich die griechische *σοφία* bescheiden *φιλοσοφία*, denn *ἀρχὴ αὐτῆς*, sagt Weish. 6,18., *ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία*. In 7ᵇ setzt sich der Satz fort, welcher das zur Weisheit verhelfende Specificum enthält. Das בְּ ist das des Preises: alles gib für die Weisheit daran (Mt. 13,46.44); kein Preis sei dir zu hoch, kein Opfer zu groß. Ueber den Sinn des *ἅπ.γεγρ.* סַלְסְלֶ֫ךָּ entscheidet רוֹמְמֶ֫ךָּ des Nachsatzes; סָלַל bed. erhöhen, wie einen Weg oder Damm durch Aufschütten, das *Pilpel* hier tropisch: hoch werthen oder schätzen. Gut Böttcher: halte sie hoch im Preise, steigere sie (als Käufer) immer höher, biete Gebot auf Gebot. LXX (von Brth. gebilligt): *περιχαράκωσον αὐτήν* umwalle sie d.i. umziehe sie mit einem Walle סְלֻלָּה — ein fremdartiges und hier unpassendes Bild. Halte sie hoch — sagt der Verf. — so wird sie dirs mit Hoheitsstellung erwidern[1], und (mit chiastischer Umstellung der Leistung und der Folge): sie wird dich ehren[2], falls (*ἐάν*) du sie minniglich umfängest. חִבֵּק ist von Umfassung im Drange zärtlicher Liebe wie im Hohenliede 2,6. 8,3 gemeint; das *Pi.* verhält sich zum *Kal* wie *amplexari* zu *amplecti*. Die Weisheit erhöht ihre Verehrer, ehrt ihre Liebhaber und macht die Erscheinung des Menschen anmutig, sein Auftreten ehrfurchterweckend. Ueber לְוַיַּת־חֵן s. 1,9. מִגֵּן überliefern (Gen. 14,20), hingeben (Hos. 11,8) ist in freier dichterischer Weise mit zwei Acc. statt mit Acc. und Dat. verbunden. LXX *ὑπερασπίσῃ*, aber mit Kranz oder Krone schildet man nicht.

Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Ermahnung, die dem D. sein Vater ertheilt, nun in Ermahnen des D. selbst übergehe

1) Loewenstein hat richtig ותרוממך, s. meine Vorrede zu Baers *Genesis* p. *VII*.

2) Man lese חֹבְקֶ֫דָךְ, nicht חֹבְקֶ֫דָהּ (Hahn) oder חֹבְקֶ֫דָהּ (Loewenst.), der Ton liegt auf *penult*, und die Tonsilbe hat *Zere*, wie in וְנֹתֶ֫דָךְ Dt. 32,7., s. *Michlol* 66ᵇ.

(Hitz.); das Ermahnen des Vaters geht bis hieher nur im Allgem. auf Trachten nach Weisheit und es läßt sich erwarten, daß die guten Lehren, die der Vater dem Sohne gleichsam als Viaticum mitgibt, sich weiter fortsetzen und nach und nach spezieller werden, worauf hin sie einen neuen Anlauf nehmen v. 10—12: *Höre, mein Sohn, und nimm meine Reden an, so werden sich dir mehren Jahre des Lebens. Im Wege der Weisheit hab' ich dich unterwiesen, dich angeleitet in der Geradheit Geleisen. Wenn du gehest wird nicht eingeengt sein dein Schreiten, und falls du läufst wirst du nicht straucheln.* Ueber קַח von aneignender Hinnahme und Aufnahme *in succum et sanguinem* s. 1, 3.; über שְׁנוֹת חַיִּים Jahre nicht blos der Lebensdauer, sondern des Lebensgenusses 3,2.; über מַעְגָּל (מַעְגְּלָה) Gleis (Geleise) 2,9.; über das בְּ bei הוֹרָה vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts Ps. 25,8. Die Perfekta v. 11 sind anders als נתתי 2ᵃ; sie blicken auf früher ertheilte Lebensregeln zurück, welche diese Ansprache summarisch wiederholt. Der Weisheit Weg ist der welcher zu ihr führt (Iob 28,23); der Geradheit Geleise solche welche den der Richtschnur des Guten und Rechten folgenden Weg vorzeichnen. Wenn der Jüngling diese Richtung einhält, wird er nicht im Dunklen oder Ungewissen ängstlich tappenden Schritts dahingehn, und wenn er in jugendlichem Feuer seinen Lauf beflügelt, wird er an keinem unvorhergesehenen Anstoß straucheln und zu Falle kommen. יֵצַר ist wie von יָצַר gebildetes metaplastisches Fut. zu צָרַר oder צוּר enge s., beengen. Trg. (nach der LA des Aruch): לא חשנק ארחך du wirst deinen Weg nicht einzuschnüren oder einzupferchen brauchen (תְּשֻׁנָּק). Die durch Verheißungen lockende Mahnung wird nun zu schreckender Warnung v. 13—17: *Halte fest an der Zucht, laß nicht ab, beware sie, denn sie ist dein Leben. Auf der Frevler Pfad begib dich nicht, und schreite nicht daher auf der Bösen Wege. Laß ihn fahren, gehe nicht darüber; laß ihn abseits liegen und gehe weiter. Denn sie können nicht schlafen, wenn sie nicht Böses thun und sie sind des Schlafes beraubt, wenn sie nicht zu Falle bringen. Denn sie essen Brot des Frevels, und Wein der Gewaltthätigkeiten trinken sie.* Anderwärts bed. מוּסָר auch Selbstzucht oder sittlich-religiöse Bildung 1,3., hier die Zucht d.i. erzieherische elterliche Belehrung. תְּרֶ֫ךָ ist das aus *tarp* umgelautete segolirte *fut. apoc. Hi.* vom Indicativ תַּרְפֶּה, vgl. den Imper. חֶרֶף aus *harp.* נְצֹרָהּ ist *imper. Kal* (nicht *Pi.* wie AE meint) mit *Dag. dirimens*, vgl. das Verbalsubstantiv נְצֹרָה Ps. 141,3 mit gleichem Dagesch n. d. F. יִקְהַת Gen. 49,10. מוּסָר (sonst immer Masc.) ist hier als Synon. der Weisheits-Namen weiblich gebraucht: beware sie (die Zucht), denn sie ist dein Leben[1] d.i. deines Lebens Leben. In v. 14 stehen Gottlose (s. über den Wurzelbegriff von רשע zu Ps. 1,1) und gewohnheitsmäßig Böse d.i. Lasterhafte in Parallele; בוֹא und אָשַׁר verhalten sich wie Betretung und Einherschreitung, *ingressus* und *progressus*. Das V. אָשַׁר bed. wie יָשַׁר gerad, eben, glücklich s., wov. אשר = אֹשֶׁר Glück, und

1) Man punktire בִּי הִיא, das *Zinnorith* vertritt die Stelle des *Makkef*, s. *Thorath Emeth* p. 9.

geradaus schreiten 9,6., von welcher Bed. אָשַׁר theils das Intensiv, wie hier, theils das Causativ 23,19 ist (anderwärts Causativ der Bed. glücklich s. Gen. 30,13). Die Bed. *progredi* ist nicht durch ein zu ergänzendes צְעָדָיו vermittelt; das Derivat אֲשׁוּר (אַשּׁוּר) Schritt zeigt, daß sie unmittelbar aus der Wurzelvorstellung geradlinigter Bewegung hervorgeht. Noch weniger ist Schultens Uebers. *ne vestigia inprimas in via malorum* berechtigt; denn das arab. أثر ist Denom. v. أَثَر, welchem sein urspr. Verbum أثر = אחר אָשַׁר abhanden gekommen. Ueber פְּרָעֵהוּ laß ihn (den Weg) fahren (*opp.* אָחַז Iob 17,9., חָמַךְ Ps. 17,5) s. zu 1,25. שָׁטָה, sonst (wie שׁטט maßlos, insolent s.) *in malam partem* gebraucht, hat hier seine Grundbed. abseits gehen. מֵעָלָיו (franz. durch *de dessus,* ital. *di sopra* ausdrückbar) will sagen: so daß du nicht auf ihm zu stehen kommst. עָבַר bed. beidemal *transire*, aber das zweite Mal fällt „weiter (fürder) gehen" (vgl. 2 S. 15,22 u. zu Hab. 1,11) mit „entgehen *evadere*" zusammen. In der Begründung v. 16 könnte in den Bedingungssätzen ebensogut das Perf. stehen, wie in Virgils *Et si non aliqua nocuisses, mortuus esses;* es steht aber wie Koh. 5,11 das Fut., um zu sagen, daß sie (die רעים und רשׁעים) nicht schlafen können und ihr Schlaf geraubt d. i. fort und dahin ist, wenn sie nicht fortwährend Böses thun und Andere in Unglück bringen; Unterbrechung dieser ihnen zur andern Natur gewordenen Handlungsweise wäre ihnen wie Störung ihrer Diät, die sie krank macht. Dem *Kal* יִכְשׁוֹלוּ, welches hier den Sinn des Sündigen haben müßte (vgl. dagegen v. 19) und von abgefeimten Bösewichtern matt wäre, substituirt das *Kerî* mit Recht das *Hi.* יַכְשִׁילוּ, welches auch 2 Chr. 25,8 so objektlos in der Bed. zu Falle bringen als Gegens. v. עזר vorkommt. Das zweite כִּי führt die Begründung der Bedingtheit ihres leiblichen Wolbefindens durch Bösesthun ein. Wenn der D. meinte: sie leben von Brot das in Frevel besteht d. i. von Frevel als ihrem Brote, so hätte er im Parallelglied חָמָס gesagt; die Genit. sind von den Mitteln der Erwerbung gemeint: sie leben von ungerechtem Gut, von Brot und Wein, den sie sich durch Frevel und allerlei Gewaltthätigkeit oder Unbill verschaffen. Ueber das Etymon von חָמָס (حمس *durum, asperum, vehementem esse*) s. Schultens; der Plur. חֲמָסִים gehört jüngerer Sprachzeit an (s. Psalmen S. 178 zu 2 S. 22,49). Der Tempuswechsel gibt die Vorstellung, daß sie solches Brot gegessen habend solchen Weins darauf setzen, und es damit hinunterspülen. Die zwei Wege, die zur Wahl vor dem Jüngling liegen, unterscheiden sich wie Licht und Finsternis v. 18—19: *Und der Gerechten Pfad ist wie Helligkeit des Morgenglanzes, welche fortgehend heller wird bis zum vollen Tage. Der Gottlosen Weg ist Tiefdunkel, sie erkennen nicht woran sie straucheln.* Der hebr. Styl pflegt allerlei logische Verhältnisse in sein ו zu bergen, aber das ו 18[a] stünde füglicher vor 19[a], wo das Ausbleiben bei dieser Entgegenhaltung der beiderlei Wege unerträglich ist. Daß ein ו von seiner rechten Stelle abgekommen, ist nun zwar nicht ohne Beispiel (s. zu Ps. 16,3), aber da v. 19 sich leichter als v. 18 an v. 17 anschließt, ohne eine Partikel vermissen

zu lassen, so ist es wahrscheinlicher daß die zwei Verse umzustellen sind, als daß das ו von ואורח dem דרך zuzutheilen ist. Das Sündigen — sagt v. 16 — ist den Gottlosen so zur andern Natur geworden, daß sie ohne selbiges nicht schlafen können; sie müssen immerfort sündigen — fügt v. 17 hinzu — denn so und nicht anders erwerben sie sich ihr tägliches Brot. Im Hinblick auf diese furchtbare Selbstverkehrung, welcher das Böse zum Bedürfnis und zur Lebensbedingung geworden, sagt der D. weiter, daß der Gottlosen Weg כַּאֲפֵלָה[1] wie Tiefdunkel, wie gänzliche Abwesenheit des Lichts ist: es ist nicht anders möglich als daß sie stürzen, aber sie wissen gar nicht, woran sie zu Falle kommen, weil sie das Böse gar nicht als solches erkennen und keine Ahnung der Strafe haben, die es mit innerer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt, wogegen der Gerechten Pfad in stetem Steigen begriffenes Licht ist, Licht der Erkenntnis und Licht wahren Glückes, welches in und mit der Erkenntnis gegeben ist.[2] Ueber בַּמֶּה s. zu Jes. 2,22; es ist das מִכְשׁל *σκάνδαλον* gemeint, woran anstoßend (vgl. Lev. 26,37) sie den Stoß zum Falle bekommen. נֹגַהּ[3], außerbiblisch (z. B. Sir. 50,4 Syr.) der Morgenstern (Venus), bed. biblisch das Frühlicht, das Licht des Sonnenaufgangs, den Morgensonnenschein 2 S. 23,4. Jes. 62,1., welcher im Morgenroth sich ankündigt Dan. 6,20. Das Leuchten dieses Morgensonnenscheins ist הוֹלֵךְ וְאוֹר gehend und leuchtend d. h. ein immer lichter werdendes. In der Verbindung הָלוֹךְ וְאוֹר wäre es fraglich, ob אור als Gerundiv (Gen. 8,3.5) oder als Particip (2 S. 16,5. Jer. 41,6) oder auch als Participialadjektiv (Gen. 26,13. Richt. 4,24) gedacht sei; in der Verbindung הולך ואור dagegen bleibt das Gerundiv außer Frage: das den Fortschritt bezeichnende Partic. verbindet sich entw. mit dem Partic. Jon. 1,11 oder mit dem Participialadj. 2 S. 3,1. 2 Chr. 17,12 oder mit einer andern Adjektivbildung 2 S. 15,12. Est. 9,4 (wo וְגָדוֹל nach וְגָדֵל anderer Stellen als Adj., nicht nach 2 S. 5,10 als Gerundiv gemeint zu sein scheint). So wird also וְאוֹר wie auch וְטוֹב 1 S. 2,26 Particip sein n. d. F. בּוֹשׁ sich schämend (Ges. §. 72

1) Das ב hat in guten Handschriften und Drucken *Pathach*, wie auch Kimchi im *Michlol* 45[a] die Regel aufstellt: כל בְּאבנים פתוח, כל כַּאפלה פתוח.

2) Hitzig stellt v. 19. 18 ebenso um und zieht zu v. 19 das כי 16[a] (Denn der Frevler Weg . .), indem er übrigens v. 16. 17 für eine unechte Beischrift, v. 16 für eine den Text des v. 19 umbildende Glosse erklärt. Aber sofort den Anfang der scharfsinnigen Beweisführung beanstanden wir. „Daß die Frevler freveln — sagt Hitz. — ist schon gewiß (1 S. 24,14), und mit ihrer Energie im Sündigen sollte die Warnung v. 15 nicht motivirt sein." Aber die Warnung vor dem Weg der Frevler wird nicht aus ihrer Energie im Sündigen, sondern aus ihrer Sündenknechtschaft begründet: ihr Schlafen, ihr Essen und Trinken — ihr Schlaf- und Wachleben ist durch Sünde bedingt und von Sünde durchdrungen. Diese Begründung der Warnung leistet was zu leisten ist und macht sich durch nichts verdächtig. Und daß in v. 16 und 19 לא ידעו und לא ידעו, יכשולו und יכשלו, נגזלה und כאפלה sich ähnlich sehen, beweist nicht daß v. 16 als Paralleltext aus v. 19 entstanden sei — die Gedanken sind hier wie dort gleich originell.

3) Böttcher zu 2 S. 23,4 erklärt נֹגַהּ vom auftreffenden (vgl. נגף, נגח), die Wolken bezwingenden Glanze; aber näher liegt *ferire* oder *percutere* (vgl. נגע Ez. 17,10. נָכָה Ps. 121,6 und das ebenso von starken Sinneseindrücken gebräuchliche ضرب), wie Silius IV, 329 vom Lichte sagt: *percussit lumine campos.*

Anm. 1) vgl. בּוֹס Sach. 10,5. קוֹם 2 K. 16,7. „נְכוֹן הַיּוֹם entspricht ganz dem griech. *τὸ σταθηρὸν τῆς ἡμέρας, ἡ σταθηρὰ μεσημβρία* (wie man auch *τὸ σταθηρὸν τῆς νυκτός* sagt) und dem arab. قائمة النهار und قائمة الظهيرة. Das Bild ist wahrsch. von der Wage hergenommen (vgl. Lucan in B. 9 seiner Pharsalia: *quum cardine summo Stat librata dies*): vor und nach dem Mittag neigt sich die Zunge an der Wage des Tages links und rechts, im Mittagspunkte aber steht sie gerade mitteninne aufgerichtet" (Fl.). Es ist die Mittagszeit gemeint, wo die Tageshelle zwischen Werden und Entwerden zu voller Intensität gelangt ist, wo, wie wir zu sagen pflegen, die Sonne im Zenith (= سَمْت Strebe- d. i. Scheitelpunkt) steht. Es gibt neben Mr. 4,28 keine biblische Stelle, welche so wie diese beiden ein Bild der stufengängigen Entwickelung gibt. Das Wachstum der beseligenden Erkenntnis wird dem der Tageshelle bis zu ihrem mittägigen Höhepunkte verglichen, auf welchem angelangt sie eine in Gott Alles wissende geworden 28,5. 1 Joh. 2,20.

Die väterliche Ermahnung nimmt nun einen neuen Anlauf v. 20—22: *Mein Sohn, auf meine Worte merke auf, meinen Reden neige dein Ohr. Laß sie dir nicht entrücken deinen Augen, hüte sie im Innersten deines Herzens. Denn sie sind Leben allen, wer nur immer ihrer habhaft wird, und seinem ganzen Körper Heilung.* Ueber das nach chaldäischer Weise wie חִלְּדִי, חִנְּדַי, חִסְּרִיג gebildete *Hi.* הֲלִיזִי für הֲלִיזִי s. Ges. §. 72 Anm. 9; Ewald §. 114^{e} gibt ihm die Bed. „verspotten", indem er חָלִיץ damit verwechselt, statt der Bed. entrücken *efficere ut recedat* (vgl. zu 2,15). Diese vorauszusetzende causative Bed. hat es auch hier: mögen sie = möge man (s. zu 2,22) nicht wegrücken von deinen Augen; das aus v. 20 hinzuzudenkende Obj. sind die Worte väterlicher Ermahnung. Hitz. bem. zwar: „der Accus. läßt sich nicht ergänzen", aber mit größerem Rechte ist zu bem., daß יָלִיזוּ und לָלוּזוּ nicht einunddasselbe, um so weniger, als חָלִיזִי sich nicht wie חָלִיץ eignet, innerliches Transitiv zu sein. Hie und da findet sich die LA יְלִיזוּ, aber die masoretischen und grammatischen Autoritäten (z. B. Kimchi) fordern יֲלִיזוּ. Der Plur. לְמֹצְאֵיהֶם setzt sich 22^{b} im Sing. fort, indem das Ausgesagte auf jeden Einzelnen der Vielheit bezogen wird (3,18.28.35); מָצָא ist von Haus aus ein activerer Begriff als unser „finden"; es bed. erreichen, erzielen, erschwingen u. dgl. מַרְפֵּא bed., jenachdem das מ vom Daß der Handlung oder vom Was ihrer Bewerkstelligung verstanden wird, entw. Heilung oder Heilungsmittel, hier wie רְפָאוֹת 3,8 nicht mit der unterliegenden Vorstellung der Krankheit, sondern der mit dem Leibesleben des Menschen verbundenen Schwankungen, welche es nicht allein steter Stärkung, sondern auch je und je der Zurechtbringung bedürftig machen. Nichts erhält Seele und Leib gesünder, als wenn wir die guten Lehren, die uns treue Fürsorge auf den Lebensweg mitgegeben, immerfort vor Augen haben und im Herzen tragen: die Gottseligkeit hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens 1 Tim. 4,8. Nach dieser allgem. Bevorwortung wird die Ermahnung nun speziell v. 23—27: *Vor allem andern zu Hütenden bewahre dein Herz, denn von ihm aus hat das Leben seine Ausgänge. Thue weg von dir Mundes-Verdrehung, und Lippen-Schiefheit entferne von dir. Deine Augen mögen stracks vor sich blicken, und deine Wimpern geradaus auf das Ziel vor dir sich richten. Ebene das Geleis deines Fußes, und alle deine Wege seien richtig. Weiche nicht ab zur Rechten und zur Linken, entziehe deinen Fuß dem Bösen.* Obschon מִשְׁמָר an sich und in diesem Zus. den Gegenstand vorsichtigen Meidens (*cavendi*) bedeuten könnte (s. zu 2,20^{b}): so verwendet es der vorliegende Sprachgebrauch doch nur als Bezeichnung des Orts der Bewachung oder des Gegenstands respektvoller Wahrnehmung (*observandi*), so daß also nicht mit Raschi AE u. A. zu erklären ist: Vor allem wovor man sich zu hüten hat (*ab omni re cavenda*) beware dein Herz, sondern: vor allem was man zu hüten hat (*prae omni re custodienda*) beware es als das kostbarste aller dir anvertrauten Güter. Das Herz, welches schon seinem Etymon nach das Kernhafte am Menschen (vgl. arab. *lubb* Nuß- oder Mandelkern) bez., kommt hier nicht als physisches, sondern als geistiges und zwar ethisches Centrum in Betracht. Die תּוֹצָאוֹת eines Dings, z. B. einer Grenze, sind der Punkt, von wo es ausgeht, und der von da ausgehende lineare Verlauf. Wenn also der Verf. sagt, daß die תּוֹצָאוֹת חַיִּים vom Herzen ausgehen[1], so sagt er damit daß das Leben im Herzen nicht nur seinen Quell hat, sondern auch die Richtung, die es nimmt, durch das Herz als seinen Einsatzpunkt bestimmt wird. Physisch angesehen, ist das Herz der Behälter für das Blut, in welchem die Seele wallet und waltet; der Eimer am Blutquell, welcher schöpft und ausgießt; das Hauptgefäß des physisch verselbständigten Blutlebens, von wo es ausgeht und worein es mündet (Psychol. S. 232). Analoges wie von dem Herzen im niederen leiblich-vitalen Sinne gilt von ihm im höheren geistig seelischen Sinne. Herz nennt die Schrift auch die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen in ihrer concreten centralen Einheit und nach allen Seiten ihrer dynamischen Bethätigung und ihrer ethischen Bestimmtheit — alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da zusammen und entfalten sich wieder von da aus; alles was hellenisch und hellenistisch *νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός* genannt wird, liegt in *καρδία* ineinander, und alles wodurch בשׂר und נפשׁ afficirt werden, tritt im לב ins Licht des Bewußtseins (ebend. S. 251). Das Herz ist das Triebwerk des denkenden, wollenden und empfindenden Geisteslebens; es ist die Stätte des Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins, des Bewußtseins unseres Verhältnisses zu Gott und also des unserer sittlichen Natur eingeprägten Gottesgesetzes; es ist die Werkstatt unserer durch Selbstbethätigung zu Stande kommenden individuellen geistigen und ethischen Lebensgestalt — das Leben im höheren wie niederen Sinne geht also von ihm aus und erhält von da die Impulse der Richtung, die es nimmt, und

1) Die Punktation hier und 5,1^{b} ist in correkten Texten die gleiche: חָשׁ mit *Munach.*

1) Die rechte Schreibung ist hier מִמֶּנּוּ mit makkefirtem כִּי.

wie ernstlich müssen wir uns also gemahnt, wie heilig verpflichtet fühlen, dem Herzen seine Reinheit (Ps. 73,1) zu waren, damit aus diesem Lebensborn nicht blos Scheinleben und ein Zerrbild des Lebens, sondern wahres gottgefälliges Leben hervorgehe! Wie man diese sorgsame Hütung des Herzens in Ausführung zu bringen hat, zeigen die v. 24 und weiter folgenden goldenen Regeln. Mund und Lippen v. 24 sind als Redewerkzeuge und nicht ihrer Aeußerlichkeit, sondern der von ihnen ausgehenden Rede nach gemeint. Dem Munde eignet עִקְּשׁוּת *distorsio* (6,12), wenn was er redet Entstellung und Verstellung, also Falschheit als Gegensatz der Wahrheit und der Liebe ist (2,12), und den Lippen לָזוּת, wenn was sie sprechen vom Wahren und Rechten auf Seiten- und Schleichwege abbiegt. Da das *Kamez* solcher Abstracta sowol von Vv. ע״ו wie רָמוּת Ez. 32,5 als von Vv. ל״ה wie גָּלוּת Jes. 45,13. חָזוּת eb. 28,18 sonst als unveränderliches behandelt wird, so liegt in diesem לָזוּת entweder eine Inconsequenz der Punktation vor, oder es ist vorausgesetzt, daß auch schon die Hauptform לָזוּת wie שְׁבוּת = שְׁבִרִת Num. 21,29 lautete. Eine andere Regel v. 28 empfiehlt Samlung (Concentration) im Gegens. zur Zerstreutheit. Sie ist auch schon, äußerlich gefaßt, beherzigenswerth, wie Ben-Sira 9,7 sagt: *μὴ περιβλέπου ἐν ῥύμαις πόλεως* — zweckloses neugieriges Umhergaffen wirkt auf die Seele immer decentralisirend und leicht befleckend. Die Regel geht aber in diesem auf äußere Selbstzucht gerichteten Sinne nicht auf; sie empfiehlt auch gerade unverwandte Richtung auf ein festes Ziel (und welches andere wäre dies in diesem Zusammenhange, als das welches die Weisheit dem Menschen steckt?) ohne Abschweifen des Blicks auf Unnützes und Verbotenes, und fällt in diesem innerlicheren Sinne mit der Forderung eines einfältigen, nicht schielenden Auges Mt. 6,22 zus., wo Bengel *ἁπλοῦς* erkl.: *simplex et bonus, intentus in coelum, in Deum, unice.* נָכַח (√ נכ) bed. eig. Fixirung oder Festhaltung mit dem Blicke und נֶגֶד (wie das arab. نجد zeigt) die Emporragung, welche den Gegenstand in die Augen fallend und hervorstechend macht; beide bez. hier was geradaus vor uns liegt und dem geradaus sehenden Auge sich darbietet. Die Nennung der עַפְעַפִּים (v. עָפַף flattern, sich zitternd bewegen), welche nicht zum Seh- sondern Schutzapparat des Auges gehören, ist durch den dichterischen Parallelismus herbeigeführt; indes folgen die in diesem Worte mit den Wimpern zusammengefaßten Augenlider in ihrer Bewegung der Richtung des visirenden Auges. Zu der Form יַיְשִׁרוּ (defektiv nach der Masora) mit lautbar gebliebenem Jod vgl. Hos. 7,12. 1 Chr. 12,2 und zu Gen. 8,17.; die erweichte Form יְחִישִׁיר kommt nicht vor, man bildete nur יְהִישִׁיר oder יְחוֹשִׁיר. Das Verständnis der folg. Regel v. 26 ist von richtiger Auffassung des פַּלֵּס abhängig, welches weder „wäge ab" (Ew.) noch miß ab (Hitz. Zöckl.) bed. Die Bed. darwägen hat פַּלֵּס einmal Ps. 58,3 als Denom. v. פֶּלֶס Setz- und Schnellwage[1]; überall sonst bed. es abgleichen, ebnen, bahnen, s. zu Jes. 26,7.

1) Das angeblich gleichbed. arab. *teflis*, welches auch noch in der neuesten Ausg. des Gesenius'schen Lexikons figurirt, ist schon zu Iob 37,16 als ein Wort ohne alle Gewähr bezeichnet worden.

40,12. Die Ermahnung geht also nicht auf sorgsam erwägende Ueberlegung, welche den einzuschlagenden Weg nach dem Ziele bemißt, welches man erreichen will, sondern auf Herrichtung des Weges durch Fortschaffung alles dessen was im ungehinderten Vorwärtseilen aufhält und das sichere Auftreten und Fortschreiten gefährdet. Ebendieser Sinn ergibt sich, wenn פַּלֵּס zunächst abwägen, dann mit der Setzwage gerade richten, sinnverw. mit תָּכַן, bedeutete (Fl.). Wir sollen alles beseitigen, was uns auf unserem Lebenswege sittlich hinderlich oder gefährlich werden kann, um, wie LXX (Hebr. 12,13) übers., richtige Tritte mit unseren Füßen zu thun. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Ged. ist 26[b]. Seinem Weg eine Richtung geben heißt חָכִין דַּרְכּוֹ 2 Chr. 27,6.; ein richtiger Weg, der die Richte einhält und einzuhalten erleichtert, heißt sonach דֶּרֶךְ נָכוֹן und „alle deine Wege seien richtig" (vgl. Ps. 119,5 LXX *κατευθυνθείησαν*) will also sagen: siehe zu daß alle Wege die du gehest straks zum Ziele führen. In engstem Zus. damit warnt 27[a] vor Ab- und Umwegen und 27[b] bringt das auf den kürzesten moralischen Ausdruck, der hier statt סוּר מֵרָע 3,7., indem das Bild vom Wege fortwirkt, חָסַר רַגְלְךָ מֵרָע lautet. LXX hat nach v. 27 noch vier Zeilen, die wir S. 39 ins Hebr. zurückzuübersetzen versucht haben. Echt sind sie keinesfalls. Denn während in 27[a] Rechts und Links s. v. a. Abwegs ist, wird hier die rechte und linke Seite als die der Wahrheit und ihres Gegentheils unterschieden, und während dort das *ὀρθὰς τροχιὰς ποιεῖν* vom Menschen gefordert wird, wird es hier als Wirkung Gottes verheißen, was kein Widerspruch ist, aber bei dieser Gleichheit des Ausdrucks stylistische Armut verriethe. Hitzig beanstandet auch die Echtheit des hebr. v. 27. Aber er setzt den v. 26 erklärend fort und verhält sich dazu doch nicht glossatorisch. Und bei der allgemeinen Haltung von 26. 27[a] kommt ein Wort wie 27[b], welches diesen Gedanken den sittlichen Stempel aufdrückt, wirklich nicht unwillkommen.

Daß mit v. 27 die Ermahnung des Vaters, welche der D., in seine Jugend sich zurückversetzend, reproducirt, noch nicht geschlossen ist, zeigt die Wiederaufnahme der Anrede בָּנִי 5,1., wogegen 5,7 die Anrede בָּנִים anzeigt, daß nun von den Erinnerungen aus dem Elternhause zu Folgerungen daraus für den Kreis von Jünglingen fortgegangen wird, von welchem sich der D. umgeben denkt. Daß in 5,7 ff. ein Gegenstand der Mahnung, mit dem die 7. Rede schließt, festgehalten und weiter verfolgt wird, spricht bei der Zusammengehörigkeit aller dieser Reden nicht dagegen, daß mit 5,7 eine neue Rede beginnt. Daß aber für den welcher sich 4,3 רַךְ nennt die Warnung vor der Buhlerin nicht passe (Zöckl.), widerlegt sich durch 1 Chr. 22,5. 2 Chr. 13,7. Auf die drei Lebensregeln 4,24. 25. 26—27 folgt eine vierte 5,1—6: *Mein Sohn, auf meine Weisheit merke auf, und meiner Verständigkeit neige dein Ohr, zu beobachten Wolüberlegtheit und daß Erkenntnis deine Lippen bewaren. Denn Honigseim träufeln der Buhle Lippen, und glatter als Öel ist ihr Gaumen. Ihr Ende aber ist bitter wie Wermut, schärfer als ein vielschneidig Schwert. Ihre Füße gehn hinab zum Tode, am Hades haften ihre Schritte. Weit entfernt daß sie den Weg des Lebens ein-*

schlage, schwanken ihre Geleise, ohne daß sie's beachtet. Weisheit und Verständigkeit wachsen bei ernstlich danach Trachtenden mit dem Alter. Es ist des Jünglings Vater, welcher hier williges Gehör für seine auf dem Wege langjähriger Erfahrung und Beobachtung erlangte Lebensweisheit anspricht. In v. 2 setzt sich der Inf. des Zweckes ganz so wie 2,2.8 im Finitum fort. מְזִמּוֹת (s. über das Etymon zu 1,4) sind Pläne, Entwürfe, Vorsätze, meist in üblem Sinne von Ränken und Kniffen (s. 24,8), aber auch von wolbedachten Entschließungen zu Gutem und sogar von den Rathschlüssen Gottes Jer. 23,20. Dieser edle Sinn des Nomens מזמה mit seinem Plur. ist innerhalb des Spruchbuchs der Einleitung c. 1—9 eigentümlich (s. S. 4 Z. 2 v. u.). Der Plur. bed. hier und 8,12., sich zu חכמות und תבונות stellend (s. S. 55), die Ueberdenkung und Ueberlegung, welche die Voraussetzung wolbedachten Handelns, und שְׁמֹר ist also nicht anders als 19,8 und überall da gemeint, wo es Pflichtschuldiges zum Obj. hat: der Jüngling wird zu sorgsamer Beachtung und fortgehender Bethätigung des *quidquid agas prudenter agas et respice finem* aufgefordert. In 2ᵇ verhütet das *Rebia mugrasch* die genit. Zusammennehmung des ודעת שפתיך; man übersetze: *et ut scientiam labia tua tueantur.* Lippen welche Erkenntnis bewaren sind solche welche nichts über sich gehn lassen (Ps. 17,3ᵇ), was nicht aus Erkenntnis Gottes (2,5. 3,6) und in Ihm des Guten und Rechten hervorginge und auf Bethätigung dieser Erkenntnis abzielte, vgl. Köhler zu Mal. 2,7. שְׂפָתֶיךָ (v. שָׂפָה שָׂפָה Rand, Lippe, eig. das woran man reibt und was sich reibt) ist Fem., der Sprachgebrauch aber setzt sich darüber hinweg und gebraucht das Wort doppelgeschlechtig (vgl. 3ᵃ mit 26,23). Ueber das pausale יִנְצֹרוּ für יִצְרוּ s. zu 3,1. 2,11. Den Lippen, welche Erkenntnis waren, stehn die Lippen entgegen, welche Honig der Verführung träufeln; die Ermahnung zweckt eben darauf ab, gegen diese Honiglippen zu wappnen. זָרָה heißt das Weib, welches eines Andern ist oder doch dem nicht zukommt, dem sie sich preisgibt oder der um sie buhlt (s. 2,16). Sie tritt hier als Verführerin des Jünglings auf. Der D. malt die Liebe und Liebenswürdigkeit, die sie erkünstelt, mit Farben des Hohenliedes 4,11 vgl. 5,16. נֹפֶת heißt der von selbst aus den Waben (צוּפִים) herausfließende Honig, also der reinste und süßeste; das Stammwort ist nicht נוּף, welches schwingen und nur mittelbar (wenn das Obj. eine Flüssigkeit ist) sprengen bed., sondern, wie schon Schult. erkannt hat, ein V. נָפַת = نفث brodeln, aufquellen, نفث pusten, ausspucken, ergießen. Parchon hat das Wort richtig unter נָפַת (während Kimchi es unter נוּף n. d. F. בּשׂת stellt) und erkl. es: חלות דבש היוצאים מן חכוורת קודם ריסוק, wofür דבש היוצא gesagt sein sollte: der Honig, welcher aus den Zellen ausläuft, ehe sie in Scheiben zerschnitten werden (der sogen. Jungfernhonig). Der Gaumen חֵךְ = *hink* (v. חנך *imbuere* z. B. nach Beduinensitte den Gaumen des Neugebornen mit Dattelhonig) kommt hier wie 8,7 u. ö. als Redewerkzeug in Betracht; glatter als Oel (gleiches Bild wie Ps. 55,22) zeigt er sich, wenn er liebliche zärtliche eindringliche Worte hervorbringt (2,16. 6,24); auch unser „schmeicheln" ist s. v. a. glatt und schön thun, schmeicheln ist in der Wehersprache s. v. a. den Aufzug glätten. In v. 4 wird dem Liebreiz der Verführerin, durch dessen Eindruck der Unüberlegte sich hinreißen läßt, die Kehrseite der süßen und glatten Außenseite entgegengehalten: ihr Ende d. i. das Letzte das man ihrerseits zu schmecken bekommt, die schließliche Folge des Umgangs mit ihr (vgl. 23,32) ist bitter wie Wermut, scharf wie ein Schwert mit mehreren Schneiden. Die alttest. Sprache faßt Bitterkeit und Giftigkeit als sinn- und sachverwandt; der Name לַעֲנָה (*Aq.* ἀψίνθιον) bed. im Arab. den Fluch. חֶרֶב פִּיּוֹת wird von Hier. nach LXX *gladius biceps* übers., aber Doppelschneiden heißen פִּרְפִיּוֹת und ein doppelschneidiges Schwert חֶרֶב שְׁנֵי פִּיּוֹת Richt. 3, 16. So wird also der Plur. hier poetisch verstärken, gleichsam ξίφος πολύστομον was so frißt als ob es drei, vier Schneiden hätte (Fl.). Das Ende, in welches die so schön verlarvte Verführung ausläuft, ist bitter wie das Bitterste und schneidig wie das Schneidigste: Selbstverdammung und Gefühl göttlichen Zorns, Herzdurchbohrung und hinrichtendes Gericht. Die Füße der Buhlerin gehen abwärts zum Tode; im Hebr. ist dieses *descendentes ad mortem* durch genit. Verbindung ausgedrückt; מָוֶת ist Genit. wie in יוֹרְדֵי בוֹר 1,12., anderwärts sagt der Verf. יוֹרְדוֹת אֶל 7,27. 2,18. Tod מָוֶת (benannt von der auf die Todtenstarre folgenden Streckung der Leiche) heißt der Zustand der Abgeschiedenheit vom Diesseits als Strafübel, mit dem sich die Vorstellung göttlichen Zorns verbindet. In שְׁאוֹל (Senkung, Abgrund, v. שָׁאַל ע״ו של *χαλᾶν*, s. zu Jes. 5,14) liegen die Vorstellungen des Grabes als Ort der Verwesung und der Unterwelt als Ort leiblosen Schattenlebens ineinander. Ihre Schritte halten den Hades fest ist s. v. a. sie streben nach dem Hades hin und führen geradewegs ihm zu; ähnlich sagt man im Arab. هذا الدرب يأخذ الى البلد dieser Weg führt geradefort nach der Stadt hin (Fl.). Versucht man es, den Satz mit פֶּן 6ᵃ mit 5ᵇ als seinem Hauptsatz zu verbinden: sie schreitet gerade auf den Abgrund los, damit sie nur ja nicht den Weg des Lebens wandele (so z. B. Schultens), oder besser mit 6ᵇ: um nur ja nicht den Weg des Lebens zu wandeln, schwanken ihre Pfade hin und her (wie Gr. Ven. und Kamphausen in Bunsens Bibelwerk nach Brth. Ew. übers.): so sträubt sich im ersteren Falle noch mehr als im letzteren die Verschiedenheit des Subj. und im letzteren obendrein das bei diesem negativen Zwecksatze nur störende לֹא תָדָע. Auch durch die Wortstellung gibt sich 6ᵃ als selbständiger Ged. Aber mit jüd. Ausll. (Raschi AE Ralbag Malbim u. A.) תְּפַלֵּס nach Talmud (*b. Moëd katan* 9ᵃ) und Midrasch als Anrede zu fassen ist unthunlich; der Warnung: wolle den Lebensweg nicht abwägen ist kein in diesen Zus. passender Sinn abzugewinnen — man müßte denn bei dieser anredenden Fassung des תפלס mit Cartwright JHMich. 6ᵃ als Vordersatz zu 6ᵇ fassen: *ne forte semitam vitae ad sequendum eligas, te per varios deceptionum maeandros abripit ut non noveris, ubi locorum sis;* aber dann ließe sich die Fortsetzung der Anrede in 6ᵇ erwarten. Nein, Subj. zu תפלס ist die Buhlerin und פֶּן ist ein verstärktes לֹא. So schon LXX Hier. Syr. Targ., so Luther Geier Nolde und unter den jüd. Ausll. Heidenheim, welcher zuerst mit der durch Tal-

mud und Midrasch sanctionirten Tradition brach, indem er 6ª als einen mit Frageton gesprochenen Verneinungssatz faßte. Aber פֶּן eignet sich nicht für die Frage sondern den Ausruf. Hienach erkl. Böttcher *viam vitae ne illa complanare studeat!* (פָּלַס in der Bed. *complanando operam dare*); aber die Buhlerin als solche und das Streben, auf den Weg des Lebens zu kommen, stehen in Widerspruch, es müßte ein Versuch der Umkehr gemeint sein, welcher weil die Macht der Sünde über sie zu groß ist misglückt, aber dahin lauten die Worte nicht, sie sagen das gerade Gegentheil, näml. daß es der Buhlerin nicht beikommt, den Lebensweg zu beschreiten. Wie in der Warnung selbständiges פֶּן s.v.a. *cave ne* sein kann (Iob 32,13), so auch in der Aussage s.v.a. *absit ut*, denn פֶּן (v. פָּנָה n.d.F. בָּנַן = *banj*, עִיץ = *ʿasj*) bed. Wegwendung, Fortschaffung. Also: weit entfernt daß sie den Weg des Lebens (der Leben zum Ziel und Lohn hat) einschlüge — denn פָּלַס bahnen, bahnbrechen Ps. 78,50 hat hier den Sinn des Bahnens für sich selbst — schwanken vielmehr ihre Pfade geflissentlich (Jer. 14,10) hin und her, sie gehen ordnungs- und ziellos bald hierhin bald dorthin, ohne daß sie Notiz davon nimmt d.h. ohne sich darob zu kümmern daß sie dabei Gefahr läuft, in jähe Tiefe zu stürzen. Das Unbewußtsein, welches der Zustandssatz לֹא תֵדֵעַ ausdrückt, hat zum Obj. nicht den Sturz (Ps. 35, 8), von dem hier nicht direkt die Rede, sondern eben dieses Schwanken, dessen Gefahr sie nicht anficht. נָעוּ hat *Mercha* beim ע mit vorstehendem *Zinnorith*; es ist *Milra* (*Michlol* 111ᵇ), die Punktation schwankt in Betonung der Form ohne ersichtlichen Grund Olsh. §. 233 S. 285. Die alten jüd. Erklärer (und neuerdings noch Malbim) verstehen wie 2,16 so auch hier unter der זרה die Ketzerei (מינות) oder auch die offenbarungsfeindliche Philosophie; die alten christlichen Erklärer die Thorheit (Origenes) oder Sinnlichkeit (Procop) oder Häresie (Olympiodor) oder falsche Lehre (Polychronios). Die LXX welche v. 5 רגליה durch *τῆς ἀφροσύνης οἱ πόδες* übers., legte diese allegorische Deutung nahe. Aber sie ist unnöthig und erweist sich an 5,15—20. wo der זרה das Eheweib entgegengesetzt wird, als falsch.

Achte einleitende Spruchrede V, 7 ff.

Warnung vor Hurerei und Preis der Ehe.

Mit der Wendung 5,1—6., die noch einmal so wie 4,20 anhebt, ist die 7. Rede zum Schlusse gediehen. Dreimal wiederholt sich in gleichen Ansätzen die Anrede בְּנִי 4,10. 20. 5,1. Es liegt kein Grund vor, die mit ויאמר לי 4,4 eingeführte väterliche Ermahnung, die der Verf. in seiner Jugendzeit zu vernehmen bekam, irgendwo früher abzubrechen, als hier wo der Verf. das שמעו בנים wieder aufnimmt, mit welchem er diese erzählende 7. Rede begonnen hat. Daß er, nachdem der Vater ausgeredet, dies nicht in abrundender Weise zum Ausdruck bringt, könnte als ein Zeichen dafür gelten, daß er gegen Ende mehr und mehr der Rolle des Berichtenden uneingedenk geworden, wenn nicht dieses folgende ועתה

בנים, mit welchem er die Ermahnung, die ihm selber zu theil geworden, für seinen Zuhörerkreis verwerthet, das Gegentheil bewiese. Die 8. Rede entpuppt sich aus dem Schlusse der siebenten und schließt sich durch ihr zurückweisendes מֵעָלֶיהָ so eng an die Schlußwendung dieser an, daß sie als Fortsetzung dieser erscheint, aber der neue Anfang und der in sich geschlossene, lediglich auf das Geschlechtsleben bezogene Inhalt sichert ihr relative Selbständigkeit. Der D. leitet aus dem Vorausgegangenen die Warnung vor Umgang mit der Buhlerin ab und begründet sie aus den verderblichen Folgen v.7—11: *Und nun, Söhne, höret auf mich und geht nicht ab von meines Mundes Reden. Halte fern von ihrer Nähe deinen Weg und tritt nicht heran zur Thüre ihres Hauses, auf daß du nicht Anderen hingebest deine Jugendfrische und deine Jahre dem Wüterich; auf daß nicht Fremde sich sättigen an deinem Vermögen und dein Erarbeitetes komme in eines Ausländers Haus, und du heulest am Ende das du nimmst, wenn dein Fleisch und Leib dahin schwinden.* Nirgend tritt hier oder im weiteren Verlauf dieser Rede eine Bez. auf die Criminalstrafe des Ehebruchs hervor, welche nach Lev. 20,10 in Tödtung, nach Ez. 16,40 vgl. Joh. 8,5 in Steinigung, nach dem späteren traditionellen Strafrecht in Strangulirung (חנק) bestand. Ewald findet in v. 14 eine Anspielung auf diese gesetzliche Strafe des Ehebruchs und liest aus v. 9 f. heraus, daß der ertappte Ehebrecher vom Ehemanne zum Sklaven gemacht und seiner Mannheit beraubt zu werden pflegte. Aber daß Jemand Lust daran finde, den Buhlen seines Weibes zu seinem Sklaven zu machen, liegt an sich ferne, und weder Gesetz noch Geschichte Israels enthalten Belege für diese Freiheitsstrafe oder gar die Entmannung des Ehebrechers, wofür Ew. auf Grimms Deutsche Rechtsaltertümer verweist. Das Bild, welches hier vom D. skizzirt wird, ist ein anderes. Der welcher in das Netz der Verführerin geht, verliert an sie Gesundheit und Vermögen. Sie steht nicht allein, sondern hat ihren Anhang, welcher den Gimpel der in ihre Falle geht gründlich ausbeutelt. Nirgends tritt die Bez. auf den Mann der Buhlerin hervor. Der D. denkt gar nicht besonders an eine Verheiratete. Und die Wortwahl läßt eher an eine Ausländerin, als an eine Israelitin denken, obwol der Verf. solches Hurenpack schon als solches lieber als heidnisch denn als israelitisch ansehen und demgemäß bezeichnen mag. Der Anhang der sich Prostituirenden besteht aus ihrer Verwandtschaft und ihren älteren Günstlingen, den Genossen ihres Gewerbes, welche im Bunde mit ihr dem bethörten Neuling Lebenskraft und Vermögen aussaugen (Fl.). Mit וְעַתָּה beginnt diese Rede, indem sie mit dieser folgernden applicativen Wendung (vgl. 7, 24) an die vorige anknüpft. In v. 8 muß man an eine solche denken, welche aus der Unzucht ein Gewerbe macht; מֵעַל, bem. Schult. mit Verweisung auf Ez. 23,18., *crebrum in rescisso omni commercio:* מִן bez. die Entfernung und עַל die Nähe, aus der man sich entfernen soll. Ueber הוֹד, welches urspr. wie unser Pracht (*bracht* v. *brechen*) Klangfülle und dann Glanzfülle zu bedeuten scheint, s. zu Iob 39, 20; hier ist es Bez. der Jugendfrische oder Jugendblüthe, so wie die Jahre, von deren Hinopferung gewarnt wird, in prägnantem Sinne die

schönsten Jahre, die Jahre jugendlicher Vollkraft sind. Neben אַחֵרִים hat das *singularetantum* אַכְזָרִי (s. Jer. 50,42) collektiven Sinn; über die Wurzelbed. s. zu Jes. 13,9. Es ist das *adj. relat.* v. אַכְזָר n. d. F. אַכְזָב, welches nicht aus אַךְ זָר zusammengesetzt, sondern von einem verschollenen V. כָּזַר gebildet ist. Die Alten denken dabei an Tod und Teufel; der אכזרי gehört aber zu der habsüchtigen Gesellschaft, welche den der ihn einmal anheimgefallen immer aufs neue in die Sünde hineintreibt, die ihr Profit ist, und ihn so leiblich ruinirt: es sind Leute, die diesem ihrem Opfer von Haus aus fern stehen, und darunter barbarisch rohe, unerbittlich grausame Unmenschen (Ge. Ven. *τῷ ἀπανθρώπῳ*), welche nicht eher ruhen, als bis er vollständig zu Grunde gerichtet ist, sowol leiblich als finanziell. Diese andere Seite des Ruins hält v. 10 als Schreckbild vor. Denn הוֹד geht auf die Person in ihrer stattlichen Erscheinung, כֹּחַ aber auf ihren Besitz an Geld und Gut, indem dieses Wort ganz so wie in der auffällig gleichlautenden Stelle Hos. 7,9 als Synon. v. חַיִל (Gen. 34,29 u. ö.) in der Bed. Vermögen gebraucht ist. Diese Bed. ist wol durch eine Metonymie vermittelt wie Gen. 4,12. Iob 31,39., wo der Begriff der Erzeugungsfähigkeit in den des ihr angemessenen Ertrags übergegangen ist; so hier der Begriff der Arbeitskraft in den des dadurch Erworbenen. יַעְצְבֶךָּ ist nicht wie כֹּחֶךָ von יִשְׁבְּעוּ regirter Accus.; die Herüberziehung dieses Verbums zerstört den Parallelismus, auch paßt dazu nicht die Ortsangabe, welche, als virtuelles Präd. gefaßt, 10[b] als selbständigen Prohibitivsatz erscheinen läßt: *neve sint labores tui in domo peregrini*, nicht *peregrina*; wenigstens ist נכרי vorliegendem Sprachgebrauch nach immer persönlich, so daß בֵּית נָכְרִי (vgl. Thren. 5,2) wie מלבוש נכרי Zef. 1,8 nach עיר נכרי Richt. 19,12 zu erklären sein wird. עָצַב (v. עצב عصب festbinden, zusammenschnüren, dann sich anstrengen *πονεῖν laborare*) ist saure Arbeit 10,22 und was dadurch erschwungen wird; Fl. vergleicht das ital. *i miei sudori* und das franz. *mes sueurs*. Das Fut. ישבעו und das 10[b] zu ergänzende יהיו setzen sich v. 11 in consecutivem Perf. fort; es hat wie auch ואמרת 11[a] im masor. *textus receptus* betonte *ultima*[1]. נָהַם, sonst vom dumpfen Tosen des Meeres Jes. 5,30 und Brüllen des Löwen 28,15., hier wie Ez. 24,23 von dumpfem Stöhnen des Menschen, ein Wort welches den Naturlaut wiedergibt wie הוּם, הָמָה. LXX mit ihren Tochterversionen hat *καὶ μεταμεληθήσῃ* d. i. ונחמת (*Ni.* נָחַם Schmerz der Reue empfinden, gleichfalls ein Schallwort, welches das tiefe Aufathmen nachbildet) — ein glückliches Quidproquo, wie wenn jemand das arabische نهم *fremere, anhelare* und ندم *poenitere* verwechselte. Worin das Ende besteht, welchem der Bethörte verfällt und das ihm Schmerzenslaute der Verzweiflung erpreßt, sagt 11[b]: sein Fleisch schwindet hin, indem Wollust und Aerger zusammengewirkt haben, seine Gesundheit zu untergraben. Der Verf. verbindet hier zwei Synonyme zur Verstärkung des Begriffs, wie wenn jemand sagte: Alle deine Thränen und Zähren

1) Ben-Ascher accentuirt וְנָהַמְתָּ, וְאָמַרְתָּ, dagegen Ben-Naftali וְנֶהֱמֹתָ, וְאָמַרְתָּ; der *textus rec.* folgt Ersterem.

helfen dir nichts (Fl.); er liebt diese Synonymenhäufung, wie wir S. 28 gezeigt haben. Wenn jemandes Blutsverwandter שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ heißt Lev. 18, 6. 25,49., zeigen sich die zwei Synon. in Unter- wie hier in Nebenordnung. שְׁאֵר scheint mit שְׁרִירִים Muskeln und Sehnen und mit שֹׁר Nabelstrang zusammenzuhangen und also das Fleisch hinsichtlich seiner an den Knochen (Mi. 3,2) ansitzenden Muskulatur, wie בָּשָׂר hinsichtlich seiner mit Haut bekleideten tastbaren Außenseite (s. Jes. S. 418) zu bezeichnen. Nun gibt der D. denen die er warnt zu hören, wie der Wollüstling, auf seinen Lebenslauf zurückblickend, sich selbst verurtheilt v. 12—14: *Und sprechest: Wie hab' ich doch Zucht gehaßt, und Zurechtweisung hat verschmäht mein Herz! Und ich habe nicht angehört die Stimme meiner Leiter und meinen Lehrern nicht geliehn mein Ohr. Ich bin schier verfallen in jeglich Laster inmitten der Versamlung und Gemeinde.* Die Frage 12[a] (hier mehr Ausruf als Frage) ist die Verschmelzung zweier: wie ist es mir möglich gewesen, wie hat es nur dahin kommen können daß . . Ebenso sagt man arabisch كيف فعلت هذا (Fl.). Das Regimen des אֵיךְ ist in 12[b] schon im Erlöschen und in 13[a] erloschen. Das *Kal* נָאַץ (wie 1,30. 15,5) bed. verschmähen, das *Pi.* intensiver: verhöhnen und verwerfen (√ נץ *pungere*). שָׁמַע בְּ bed. hörend wie רָאָה בְּ sehend an etw. haften; mit dem klassischen *ἐπακούειν obedire* deckt sich noch mehr שָׁמַע לְ z. B. Ps. 81,9.; שָׁמַע בְּקוֹל ist die übliche Phrase für gehorchen. כִּמְעַט mit folg. Perf. ist s. v. a. es fehlt wenig daß das oder das geschehen wäre z. B. Gen. 26,10. Man erkl. jetzt meistens: es fehlte wenig daß ich nicht durch jene böse Gesellschaft verführt zu Verbrechen hingerissen worden wäre, für die ich dann öffentlich Strafe erlitten hätte (Fl.). Ewald versteht רָע geradezu vom Strafübel mit dem Aeußersten desselben, der Steinigung, und Hitzig erklärt כָּל־רָע „die Ganzheit des Uebels", sofern der schimpfliche Tod des Verbrechers alle andern Uebel wie geringere in sich faßt. Aber בכל רע bed. entw. in allem Uebel oder: in allem Bösen, und da רע im Unterschiede von לב (Hitz. vergleicht Ez. 36,5) ein Gattungsbegriff ist, so bed. das s. v. a. *in omni genere mali*. Schon dadurch ist die Bez. auf die Todesstrafe des Ehebrechers ausgeschlossen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß an sie mitgedacht sein könnte, wenn nur der zu spät zur Besinnung Gekommene im Vorigen deutlich als Ehebrecher gezeichnet wäre. Es ist aber überhaupt fraglich, ob בכל־רע von dem Unglück gemeint ist, welches der Sünde folgt. Der Sprachgebrauch läßt das zu, vgl. 2 S. 16,8. Ex. 5,19. 1 Chr. 7,23. Ps. 10,6., aber nicht minder die Bez. auf das sittlich Schlechte, vgl. Ex. 32,22 (wo Keil mit Recht 1 Joh. 5,19 vergleicht), und חָרַיְתִּי (wofür man in ersterem Falle נָפַלְתִּי erwartete, s. 13,17. 17,20. 28,14) ist letzterer Beziehung sogar günstiger. Auch בְּתוֹךְ קָהָל וְעֵדָה (vgl. über die Synonymenhäufung zu 11[b]), diese Umschreibung des *palam ac publice* mit ihrem בתוך (vgl. Ps. 111,1. 2 Chr. 20,14), sieht eher nach einer Steigerung der sittlichen Selbstanklage aus. Er befand sich in allem Bösen, darin lebend und webend inmitten der Gemeinde, dieser dadurch Aergernis gebend und, indem er den äußeren Cultus und Gemeindebrauch mitmachte, sich selbst als Heuchler brandmarkend. Daß

mit dem einen Namen die Gemeinde in bürgerlicher, mit dem andern in kirchlicher Hinsicht gemeint sei, ist nicht anzunehmen: in der Volksgemeinde des geoffenbarten Gesetzes sind die politische und religiöse Seite nicht so geschieden, sie heißt unterschiedslos קָהָל und עֵדָה (von יָעַד). Eher ließe sich sagen, daß קהל die Gesamtekklesia und עדה die Gesamtheit ihrer Repräsentanten sei, aber auch der große Gemeinderath führt bald diesen (Ex. 12, 3 vgl. 21) bald jenen Namen (Dt. 31, 30 vgl. 28) — die Zusammenstellung dient also nur zur Begriffsverstärkung.

Der durch Darlegung der schlimmen Folgen verschärften Warnung vor außerehelicher Geschlechtsgemeinschaft tritt nun die Anpreisung der außerehelicher Liebe in Form der Aufforderung zum Genusse derselben an die Seite v. 15—17: *Trinke Wasser aus deinem Behälter, und Gerinne heraus aus deinem Borne. Mögen ausströmen deine Quellen nach außen, auf die Straßen die Wasserbäche. Dir allein mögen sie gehören und nicht gehören Fremden mit dir.* Man trinkt Wasser, um seinen Durst zu löschen; hier ist das Trinken ein Bild der Befriedigung der Geschlechtslust, von welcher Paulus 1 Cor. 7, 9 sagt: *κρεῖσσόν ἐστι γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι*, und diese kommt hier dem vorherrschenden Charakter des A. T. gemäß nur als schöpferisch eingepflanzter Naturtrieb in Betracht, ohne Rücksicht auf seine Vergiftung durch die Sünde, welche auch innerhalb der ehelichen Schranke Beherrschung, Mäßigung und Zurückhaltung desselben vor Verirrung zur Pflicht macht. Vor dieser Ausartung des innerhalb der gottgeordneten Schranken berechtigten Naturtriebes zum *πάθος ἐπιθυμίας* warnend nennt der Ap. 1 Thess. 4, 4 das Weib eines Jeden *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος* (vgl. 1 P. 3, 7). Ebenso heißt hier בּוֹר und בְּאֵר des Verheiratheten das bundesmäßig (2, 17) ihm angehörige Eheweib.[1] Das Bild entspricht der sexuellen Natur des Weibes, deren Ausdruck נִקְבָה ist, aber enger an der Naturseite des Bildes haftet Jes. 51, 1., wonach das Weib wie ein Schacht ist und die Kinder wie daraus losgesprengtes und zu Tage gefördertes Erz. Den Unterschied von בור und באר gibt schon AE zu Lev. 11, 36 richtig an: jener fängt den Regen auf, dieser quellt von innen heraus. In jenem findet sich, wie Raschi zu *Erubin* II, 4 bem., מים מכונסים, in diesem מים חיים. Das nachbiblische Hebräisch beobachtet diesen Unterschied minder streng (s. Kimchi's WW.), das biblische aber durchweg, sofern das *Kerî* Jer. 6, 7 בּוֹר richtig in die dem arab. بِئْر entsprechende Form בֵּאֵר umsetzt. Sonach ist בור die Cisterne, für deren Herstellung חצב Jer. 2, 13., und באר der Brunnen, für dessen Herstellung חפר Gen. 21, 30 und כרה eb. 26, 25 die üblichen Wörter sind (s. Malbim zu *Sifra* 117[b]). Dieses Unterschieds zeigt sich auch der D. bewußt, indem er das Wasser, das man aus dem בור trinkt, schlechtweg מים nennt, das aus dem באר dagegen נוזלים Rinnendes *fluenta*; man wird dadurch sofort an Hohesl. 4, 15 vgl. 12 erinnert. Der בור bietet nur stehendes Wasser (wie einmal der Sohar sagt: בור ליתּ לֵיהּ מדּילֵיהּ אלא מה דּיתבּרין בגוּוהּ d. h. der בור hat kein eignes, sondern nur darin aufbewartes Wasser), obwol von oben herniedergekommenes; der באר aber hat lebendiges Wasser, welches aus seinem Innern (מִתּוֹךְ 15[b] absichtlich für das blose מִן 15[a]) herausquillt und frisch wie das Gießbachwasser vom Libanon ist (נזל eig. *labi* gleiten, vgl. אָזַל *placide ire* und überh. *ire*, Jl. *loco cedere, desinere*; זָלַל IV hinuntergleiten lassen *deglutire*, vom Gourmand). Welch ein kostbares Besitztum ein Brunnen für den Nomaden ist, zeigt die Patriarchengeschichte, und eine Cisterne in sicherer und stattlicher Fassung ist eins der hauptsächlichsten Immobilien jedes wolbestellten Hauses. Das Bild der Cisterne wird hier durch das vom Brunnen überboten, beide aber bez. sich auf den beim Weibe und zwar, wie die nachdrücklichen possessiven Suff. sagen, bei dem legitimen Weibe zu suchenden und zu findenden Liebesgenuß (vgl. das Gegenstück 23, 27). In v. 16 begegnen wir zwei andern in ähnlichem Steigerungsverh. stehenden Synonymen. Wie עַיִן die Quelle ihrem Quellpunkt nach bez., so מַעְיָן (*n. loci*) die oberhalb hinfließende, welche in ihrem Verlauf anwächst und sich in verschiedene Rinnsale vertheilt; ein solcher Bach heißt mit Bezug auf das vom Quellpunkt aus sich vertheilende Wasser oder auch auf den Weg, den er sich spaltet פֶּלֶג (v. פלג Iob 38, 25), arab. فَلَج (wie auch äthiop.) oder فَلْج, was durch نهر صغير erklärt wird (Fl.).[1] Man kann nicht umhin, bei diesem Doppelbilde an die männliche Zeugungskraft zu denken, deren Vehikel das Sperma ist; ähnliche Bilder sind die Wasser Juda's Jes. 48, 1 und die wie aus einem Eimer sich ergießenden Wasser Israels Num. 24, 7., wo זרעו das Parallelwort zu מים ist, vgl. auch den Eigennamen מוֹאָב (v. מוֹר = מוּר v. מָוָה *diffluere*) *aqua h. e. semen patris*, und das vom *Kerî* beseitigte שָׁגַל = שכל (wov. שֶׁכֶל = דְּלִי *situla*). Viele Ausll. haben sich hier durch חוּצָה und בָּרְחֹבוֹת beirren lassen, dem Texte die Ermahnung aufzuzwängen, die Zeugungskraft nicht außerehelich zu vergeuden. LXX übers. יפצו *ὑπερεκχείσθω*, aber Origenes bevorzugt wie auch Clemens Alex. die LA *μὴ ὑπερεκχείσθω*, die sich in Compl. Ald. und mehreren Codd. findet und von Lagarde wie schon Cappellus für ursprünglich gehalten wird; die drei Göttinger (Ew. Brth. Elster) emendiren demgemäß אַל־יָפֻצוּ. Aber jenes *μή* der LXX ist erst später angeflickt; die urspr. LA, welche Syrohex. verbürgt, war *ὑπερεκχείσθω* ohne *μή* wie auch bei Aq. *διασκορπιζέσθωσαν* ohne *μή* (s. Field). Auch der hebr. Text bedarf keines אל. Clericus und neuerdings Hitz. Zöckl. Kamphausen umgehen diese Remedur, indem sie v. 16 fragend fassen — eine meistenst und auch hier nichtige Aushülfe, denn wozu hätte der Verf. nicht אם יפצו geschrieben? Schultens bem. richtig: *nec negationi nec interrogationi ullus hic locus*, indem er (wie auch Fl. und v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2,

1) LXX übers. ersteres *ἀπὸ σῶν ἀγγείων* d. i. מִכֵּלֶיךָ (s. Lagarde).

1) Letztere Vorstellung (s. zu Ps. 1, 3) liegt nach Iob 38, 25 näher: der Bach als sich Rinnsale spaltend oder in solche gespalten; *falg* (*falag*) bed. nach der Vorstellung Jes. 58, 8 auch wie *fagr* das (wie aus einem Spalt hervorbrechende) Morgenlicht.

402) v. 16 als Nachsatz faßt: *tunc exundabunt*, so daß er die Aufforderung v. 15 durch die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft aus unverletzter Ehe bekräftigt. Aber um so verstanden zu werden, müßte der Verf. וְיִפְצוּ geschrieben haben. So wie der Text lautet setzt יִפְצוּ als Jussiv den Imper. שְׂחַח fort, und der vollkommen zusammenhangsgemäße Sinn ist der, daß innerhalb des ehelichen Verhältnisses die Zeugungskraft sich frei und ungehemmt bethätigen soll. חוּץ und רְחֹבוֹת hießen 1,20 der freie Raum von den Häusern und die an und zwischen denselben sich hinstreckenden breiten Wege und Plätze; חוּץ (von חוּץ خَصَّ abspalten, eximiren, *seorsim ponere*) ist ein, je nachdem man sich das Draußen als Gegens. des Hauses, der Stadt oder des Landes denkt, sehr relativer Begriff. An u. St. ist חוּץ Gegens. der Person und also das außer ihr Befindliche, worauf sich die Ausübung ihrer Manneskraft erstrecken soll. Die beiden bildlichen Ausdrücke sind Ausmalung des *libero flumine* und Gegens. jener Selbstbeschränkung, welche die eheliche Pflicht gegen 1 Cor. 7,3—5 versagt oder aus unlautern Beweggründen ihren Erfolg, den Kindersegen, vereitelt. Denn daß allerdings an diesen mitgedacht ist, zeigt v. 17. Wie זרע mit der Ursache (dem Sperma) die Wirkung (die Nachkommenschaft) befaßt, so verbindet sich in v. 16 mit dem Ergusse der Manneskraft die Vorstellung der Lebensanfänge, die dadurch gesetzt werden. Denn Subj. von v. 17 sind die v. 16 genannten *effusiones seminis*. Diese in ihren Wirkungen — sagt v. 17 — mögen dir allein gehören, näml. dir allein (לְבַדֶּךָ eig. in deiner Abgesondertheit) innerhalb deines ehelichen Verhältnisses, nicht, indem du mit andern Frauen verkehrst, verschiedenen Familienkreisen, AE faßt das Subj. richtig indem er glossirt: הפלגים שׁהם הבנים תכשׁרים, und Immanuel erklärt יִהְיוּ־לָךְ treffend durch יתיחסו לך. Der außerehelich Geborene gehört seinem Vater nicht allein, er weiß nicht wem er rechtlich angehört, sein Vater muß ihn Ehren halber vor der Welt verleugnen. Also, wie Grotius bem.: *ibi sere ubi prolem metas*. In ואין setzt sich das יהיו fort. Es ist nicht so adverbiell für לא gebraucht, wie schon im alten klassischen Arabisch ليس für لا gebraucht wird (Fl.), sondern da es Verbalkraft in sich trägt, so setzt es jenes יהיו regelrecht im Sinne von ולא יהיו = ולא תיו fort. Mit v. 18 wird die Anpreisung ehelicher Minne von neuem angehoben; die drei Verse 18—20 haben mit 15—17 gleichlaufenden Gedankengang: *Es sei dein Brunnquell gesegnet und habe Freude an dem Weibe deiner Jugend. Die liebreizende Hindin und anmutige Gazelle — mögen ihre Brüste dich allezeit berauschen; in ihrer Liebe magst du taumeln fort und fort. Warum aber willst du in Taumel gerathen an einer Fremden und umfahen den Busen einer Auswärtigen?* Wie בור und באר ist auch מָקוֹר ein Bild des Weibes; das Stammwort ist קוּר √ כר קר, deren Bedd. graben und runden in dem Grundbegriff des rund Ausgrabens oder Ausbohrens zusammenfallen, nicht קוּר = קָרַר, deren *Hi.* in dem Sinnspiel Jer. 6,7 kühles (Wasser) quellen bed. Es ist der Brunnen der Geburt gemeint (vgl. מקור von der weiblichen ערוה z. B. Lev. 20,18), nicht der Zeugung (LXX ἡ σὴ φλέψ, näml. φλὲψ γονίμη); der Segen, der ihm gewünscht wird, ist Kindersegen, wofür בָּרוּךְ um so bezeichnender, wenn בָּרַךְ, wie dem Araber sein Sprachbewußtsein sagt, sich ausbreiten, und בֶּרֶךְ also Ausbreitung verschaffen bed. Das מִן 18ᵇ erklärt sich aus der mit dem Bilde vom Brunnquell gegebenen Vorstellung des Schöpfens; die LA einiger Codd. מֵאִשָּׁה ist prosaisch dagegen (Fl.). Indes findet sich שׂמח מן anderwärts (Koh. 2,10. 2 Chr. 20,27) als fast gleichbed. mit שׂמח ב; jenes bed. Erfreuung von irgendwoher, dieses an irgendetwas. In der genit. Verbindung „Weib deiner Jugend" (vgl. 2,17) liegt beides: dein jugendliches und das dir in deiner Jugend vermählte Weib, jenachdem man das Suff. auf den Gesamtbegriff oder nur auf das zweite Glied der Wortkette bezieht. Die thematisch vorausgestellte Subjektsbezeichnung 19ᵃ wirbt um Liebe für die zu Liebende, indem sie selbe als liebenswürdig hinstellt. אַיֶּלֶת ist das Weibchen des Hirsches, der seinen Namen אַיָּל von der Wehrkraft seines Geweihes haben mag, und יַעֲלָה וְאַיֶּלֶת (v. יעל وعل klettern) das des Steinbocks (יָעֵל) und also eig. nicht die Gazelle, welche ihrer Zierlichkeit halber צְבִי heißt, sondern die Gemse. Diese Thiere sind in der semitischen Poesie gemeinübliche Bilder weiblicher Schönheit wegen ihres zarten schönen Gliederbaues und ihrer lebhaften schwarzen Augen. דַּדֶּיהָ bed. immer sinnliche Liebe und wechselt in diesem erotischen Sinne 7,13 mit דּוֹדִים. In 19ᵇ folgt auf das vorausgestellte Subj. das Präd. Gr. Ver. übers. als ob es דודיה, und Syr. als ob es דרכיה hieße, richtig aber Aq. τίτθοι αὐτῆς. Wie τίτθος sich auf √ *dhâ* saugen (Causativ mit *ἀμέ* zum Saugen anlegen) zurückführen läßt (s. Curtius, Griech. Etymologie Nr. 307), so דַּד, שַׁד, תַּד שָׁדָה (gew. im Dual *tadjein*) auf שָׁדָה ثَدًى *rigare*, wonach auch das Verbum יְרַוּךָ gewählt ist: sie mögen dich reichlich tränken, bildlich s. v. a. liebeweckend und liebebefriedigend dich laben oder (was das aram. רַוִּי geradezu bed.) berauschen.[1] Auch דַּהֲיָה ist ein erotisches Wort, welches außer hier nur bei Ez. vorkommt. Die LXX verwischt die stark sinnliche Färbung dieser Zeile. In 19ᶜ verwandelt sie תשגה in תשגה πολλοστὸς ἔσῃ, viell. auch weil ihr jenes zu sinnlich schien; Mose ha-Darschan (bei Raschi) schlägt vor, es nach dem arab. سجى bedecken, überziehen, über etwas kommen (III = עסק sich mit etwas beschäftigen) zu erklären: befasse dich mit ihrer Liebe d. i. sei ihr in Liebe hingegeben immerdar. Und selbst Immanuel, der Verf. eines sich beispiellos frei in erotischen Schilderungen ergehenden hebräischen Divans, bemerkt, indem er תשגה richtig vom Liebesrausch versteht: קורא דחמרת חשקו אפילו באשתו שגגה er nennt das fortwährende Liebkosen selbst der Gattin eine Verirrung. Aber dieser sittenrichterliche Seitenblick liegt hier dem D. ferne. Er redet von einer sittlich zulässigen Liebesekstase oder vielmehr, da תמיד das Momentane und Außerordentliche ausschließt, von einer mit dem Gefühl überschwenglichen Glückes verbundenen Intensität der Liebe. שָׁגָה bed. eig. vom Wege abirren, daher tropisch mit ב einer Sache gleich-

1) Viele Ausgg. haben hier בְּבָלֵּי, aber dieses regelwidrige *Dagesch* ist zu tilgen.

sam *delirare ea,* ganz von ihr eingenommen sein, so daß man seiner nicht mehr mächtig ist, sich nicht mehr halten kann — das übliche Wort vom Taumel der Liebe und des Weins 20,1 (Fl.). Die Antwort auf das Warum v. 20 lautet: kein vernünftiger Grund, nur thierische Sinnlichkeit, nur heillose Verblendung kann dich dazu verleiten. Das ב von בְּזָרָה ist wie 19ᵇ und Jes. 28,7 das des Gegenstandes, durch den man in Taumel geräth. חֵק (so nach der Masora viermal im A. T. für חֵיק), eig. Einschnitt oder Tiefung, bed. wie חֹק (v. חקק *cohibere*) den Vorderleib sowol zwischen den Armen oder (beim Weibe) den Brüsten als zwischen den Schenkeln, also den Busen Jes. 40,11 (mit dem bauschigen Theile des Kleides *sinus vestis,* welcher arab. جَيْب heißt) und den Schooß; חִבֵּק (wie 4,8) umschlingen legt hier die erstere Bed. näher, auch sonst heißt die Gattin jemandes אשת חיקו oder השכבת בחיקי als die an seiner Brust Ruhende. Die Alten, auch noch JHMich. deuten auch v. 15—20 allegorisch, aber ohne damit die dem gesteigerten neutest. Bewußtsein von der Befleckheit alles Sarkischen widerstrebenden hochsinnlichen Züge zu entfernen, denn auch das *castum cum Sapientia conjugium* wäre doch immer in Bildern der ehelichen Beiwohnung geschildert. Uebrigens könnte zwar זרה als Gegens. der חכמה die personificirte Welt- und Fleischeslust sein, aber 19ᵃ ist sicherlich nicht die חכמה, sondern ein Weib von Fleisch und Blut. So wird also der D. das eheliche Zusammenleben nicht in bildlichem Sinn, sondern in Wirklichkeit meinen — er schildert es absichtlich so lockend und weiß dabei gar wol, daß es das Präservativ gegen gemeine Fleischeslust in sich selbst trägt. Daß Geschlechtsverkehr außer der Ehe das verderbliche Beginnen eines Bethörten ist, wird nun begründet v. 21—23: *Denn Augenmerk Jahve's sind eines Jeden Wege, und alle seine Geleise bahnet er. Die eignen Verschuldungen packen ihn, den Frevler, und in seiner Sünde Banden wird er festgehalten. Er stirbt in Mangel an Zucht, und in der Fülle seiner Narrheit taumelt er dahin.* Es ist unnöthig, נֹכַח als adverbialen Acc. zu fassen: gerade vor Jahve's Augen; es kann auch Nom. des Prädicats sein: des Menschen (denn אִישׁ ist hier Individuum, gleichviel ob männliches oder weibliches) Wege sind Vorwurf oder Gegenstand (eig. Fixirung) der Augen Jahve's. Hieran würde sich passend der Ged. schließen: *et omnes orbitas ejus ad amussim examinat,* aber מְפַלֵּס als Denom. v. פֶּלֶס Ps. 58,3 fügt sich nicht allen den Stellen, wo das Verbum mit dem Obj. des Weges verbunden ist, und Ps. 78,50 zeigt daß es da die Bed. durchbrechen, bahnbrechen, bahnen hat (√ פל spalten, vgl. talm. מְפֻלָּשׁ geöffnet, zugänglich, v. פלש = פלס *perfodere, fodiendo viam, aditum sibi aperire*). Das Bahnen der Wege ist hier aber nicht wie Jes. 26,7 als Beseitigung der Hindernisse zu Gunsten des Wandelnden gedacht, sondern allgemeiner als Ermöglichung des Beschreitens: der Mensch kann keinen Schritt in irgendwelcher Richtung thun ohne Gott, und das enthebt ihn so wenig der sittlichen Verantwortlichkeit, daß das Bewußtsein dieser vielmehr durch das Bewußtsein der allseitigen Umschlossenheit von Gottes Wissen und Macht erst recht ge-

steigert wird. Die Abmahnung v. 20 wird also in v. 21 daraus begründet, daß der Mensch auf Schritt und Tritt beobachtet und bedingt von Gott ist: es ist ihm unmöglich, sich dem Wissen und der Abhängigkeit von Gott zu entziehen. So alle Wegegleise des Menschen bahnend hat er dem Wege der Sünde auch das Strafgeschick zugeordnet, durch das sie sich bestraft: „seine Missethaten packen ihn, den Frevler." Das Suff. יִלְכְּדֻנוּ geht nicht auf אִישׁ v. 21 zurück, womit ausnahms- und unterschiedlos Jedweder gemeint war, sondern vorwärts auf das folg. Obj., den Frevler nämlich, wie das dem „ihn" nach dem Schema Ex. 2,6 beigefügte erklärende Permutativ sagt; das Permutativ unterscheidet sich von der Apposition dadurch, daß diese eine vorbedachte Erläuterung ist, welche das Verständnis mehrt, jenes eine nachgebrachte Erläuterung, welche Misverständnis verhütet. Aehnlich ist die im Aramäischen und Neuhebräischen vulgär gewordene, im Althebr. der *syntaxis ornata* angehörige Constructionsweise 14,13ᵇ. Statt יִלְכְּדֻנוּ sagt der D. dichterisch יִלְכָּדְנוּ; das inlautende כ könnte der energischen Grundform יִלְכָּדְנֻן angehören, ist aber, wenn man Formen wie קָבְנוּ (v. קבב) Num. 23,13 vergleicht, epenthetisch (vgl. S. 59). Das von חַבְלֵי *laquei* (wogegen חֶבְלֵי *tormina*) regirte חַטָּאתוֹ ist entw. *gen. exeg.*: Bande welche in seiner Sünde bestehen, oder *gen. subj.*: Bande welche seine Sünde knüpft, oder besser *gen. possess.*: Bande welche seine Sünde mit sich bringt. Von diesen Banden wird er festgehalten werden und so verenden: er (הוּא rückweisend auf den Beschriebenen) wird hinsterben in Zuchtlosigkeit (Symm. *δι' ἀπαιδευσίαν*) oder besser, da אֵין und רב sich entgegengesetzt sind, in Ermangelung der Zucht. Mit dem absichtlich aus v. 20 wiederholten יִשְׁגֶּה verbindet sich die Vorstellung des Sturzes, welcher dem Dahintaumelnden gewiß ist. Schon in v. 20 begann sich mit diesem Verbum der Sinn sittlicher Verirrung zu verbinden. אִוֶּלֶת ist der rechte Name der schrankenlosen Fleischeslust, die ihn fleischlich sicher macht. אולת hängt mit אול Wanst zus.; אול heißt sich zusammenziehen, verdichten, verdicken (Jes. S. 424). Dummheit und das altnordische *dumba* Finsternis sind wurzelverwandt. Auch im Semitischen haben Schwärze und Finsternis ihre Namen von der Verdichtung. אויל ist der dessen Geist verdichtet, verdunkelt und gleichsam crasse Materie geworden ist.

Neunte einleitende Spruchrede VI, 1—5.

Warnung vor unbesonnener Bürgschaftleistung.

Erst in der 12. Rede 6,20 ff. kommt der Verf. auf das Thema von der Keuschheit zurück. Zwischen die 8. und 12. schieben sich drei andere Sittenspruchreihen, welche weder unter sich noch mit der 8. Rede zusammenhängen, auf welche sie folgen. Sollen wir deshalb mit Hitz. u. Kamph. 6,1—5. 6—11. 12—19 für eine von anderswo hieher verpflanzte Einschaltung halten? Wir finden hier die dem Verf. der Einleitung eigne Liebe zu Synonymie und Gleichlaut 6,2.3.5 und treffen auf gleiche Wechsel-

wörter 6,4 vgl. 4,25 und Bildwörter 6,18 vgl. 3,29 (חרשׁ), Wortbildungen 6,10 (וּבְקֹ.) vgl. 3,8 (שְׁקוּי), Begriffe 6,12 vgl. 4,24 (עקשׁות פה); 6,14 vgl. 2,12.14 (תהפכות) und Constructionen 6,12 (תהלך עקשׁות פה) vgl. 2,7 (תהלכי תם), gleiche Charakterzeichnung 6,18[b] vgl. 1,16 und Bedrohung 6,15 vgl. 1,26 f. 3,25 — so viel Anzeichen der Einheit des Verf., als wir nur erwarten können. Und was hätte den Interpolator bewogen, die drei Spruchstücke 6,1—5. 6—11.12—19 gerade hier einzusetzen? Vergeblich klaubt Hitz. aus c. 5 einige ihm mit c. 6 gemeinsame Wörter und Begriffe heraus, welche daß die angezweifelte Spruchgruppe gerade hier angeschoben sei erklärlich machen sollen; die Berührungen sind nicht hervorstechend. Wenn nun unser D. schon in 3,1—18., noch mehr aber in 3,27 ff. allerlei Lebensregeln ohne straffes oder ohne jedes ersichtliche Band aneinandergefügt hat, so befremdet es nicht, wenn er 6,1., wo ohnehin בני den neuen Ansatz kennzeichnet, zu einem anderen Gegenstand aus der Fülle seines Lehrstoffs abspringt und der zwischen 6,1 und 5,23 ganz so wie zwischen 3,27 und 3,26 mangelnde Zusammenhang berechtigt nicht zu kritischem Verdachte.

Der Verf. warnt vor Verbürgung oder vielmehr: er räth wenn man sich verbürgt hat sich möglichst bald aus der Schlinge zu ziehen v. 1—5: *Mein Sohn, wenn du Bürgschaft geleistet für deinen Nächsten, Handschlag gegeben hast für einen Andern: bist du verstrickt in deines Mundes Reden, eingefangen in deines Mundes Reden. Thue denn dies, mein Sohn, und reiß dich los — denn du bist in deines Nächsten Gewalt gerathen — geh, bitte inständig und bestürme deinen Nächsten. Gestatte keinen Schlaf deinen Augen und keinen Schlummer deinen Lidern: reiß dich los wie eine Gazelle aus der Hand und wie ein Vogel aus der Hand des Weidmanns.* Die Hauptfrage ist hier, ob לְ nach עָרַב den für welchen oder bei welchem man sich verbürgt einführt. Sonst bed. ערב (√ רב, wov. auch אֲרֵב *nectere*, eng und dicht verschlingen) mit dem Acc. der Person sich für jem. verbürgen, ihn bürgend vertreten 11,15. 20,16 (27,13). Gen. 43,9. 44,32 (wie mit Acc. der Sache: etwas verpfänden, als Pfand einsetzen Jer. 30,21. Neh. 5,3 = שׂים وضع Iob 17,3), und sich bei jem. verbürgen wird 17,18 durch עָרַב לְפָנַי ausgedrückt. Die RA עָרַב לְ ist sonst unbelegbar und also fraglich. Blicken wir auf v. 3, so ist der dort genannte רֵעַ (רֵעֶה) unmöglich der Gläubiger, bei dem man sich verbürgt hat, denn ein so ungestüm drängendes Auftreten bei diesem wäre ebenso zwecklos als unanständig. Ist aber derjenige gemeint, für den man haftbar geworden, so ist gewiß auch לְרֵעֶךָ von ebendiesem zu verstehen und לְ also *dat. commodi*; ähnlich ist das targumische עַרְבוּתָא עַל Bürgschaft für jem. 17,18. 22,26. Ist nun aber etwa der זָר 1[b] im Untersch. von רֵעַ der Fremde, bei dem man sich verbürgt hat? Die Parallelen 11,15. 20,16., wo זר derjenige heißt, für den man eintritt, zeigen daß in beiden Zeilen ein und dieselbe Person gemeint ist; זר ist in den Sprüchen s. v. a. אַחֵר, jeder von der in Rede stehenden Person Verschiedene 5,17. 27,2., so wie רֵעַ nicht den Freund, sondern überh. den zu welchem man in irgendwelcher, wenn auch nur

sehr äußerlichen, Bez. steht, mit Einem Worte: den Mitmenschen oder Nächsten bed. 24,28 (vgl. das ebenso vag und oberflächlich gebrauchte arab. صاحبك und قرينك). Weiter fragt es sich ob man 1[b] zu erklären hat: wenn du einem Andern oder: wenn du für einen Andern den Handschlag gegeben. Auch hier sind wir von Belegen aus dem Sprachgebrauch verlassen, denn die RA תָּקַע כַּף oder blos תָּקַע von bürgschaftleistendem Handschlag erscheint wo sie sonst vorkommt ohne weiteren Zusatz 17,18. 22,26. 11,15; jedoch findet sich Iob 17,3 תִּתְקַע לִי gleichsam: sich einschlagen in jemandes Hand d. h. ihm den Handschlag geben. Aus dieser Stelle folgert Hitz., daß der Bürge dem Schuldner den Handschlag gegeben, zum Zeichen daß er für ihn einstehe, ohne Zweifel in Gegenwart von Zeugen, zunächst des Gläubigers. Aber diese Vorstellung ist naturwidrig und das „ohne Zweifel" schwebt in der Luft. Derjenige, in dessen Hand man einschlägt, ist allewege der welchem man die Bürgschaft leistet und durch Handschlag bekräftigt. Auch Iob will dort sagen: wer sonst als du, o HErr, könnte mir Bürgschaft leisten, nämlich meiner Ehrenrettung. Ist nun der זר 1[b], wie wir gezeigt haben, nicht der Gläubiger[1], sondern der Schuldner, so ist das ל *dat. commodi* wie 1[a], die zwei Zeilen decken sich vollständig. תָּקַע bed. eig. mit schallendem Geräusch stoßen, schlagen, verw. mit وقع, welches als Intransitivum desselben gelten kann (Fl.), dann insbes. die Hand oder mit der Hand einschlagen. Der welchem das Handgelöbnis für den Andern geleistet wird, bleibt hier unbezeichnet. Eine neue Frage ist die, ob in v. 6, wo נוֹקַשׁ (*illaqueari*) und נִלְכַּד (*comprehendi*) ebenso wie Jes. 8,15 vgl. Jer. 50,24 einander folgen, der hypothetische Vordersatz sich fortsetzt oder nicht. Wir entscheiden uns mit Schult. Ziegler Fl. gegen die Fortwirkung des אִם. Die Wiederholung des בְּאָמַרְתָּ פִּיךָ (vgl. 2,14) geschieht zu recht starker Vergegenwärtigung des Gedankens: du, du selbst hast dich dann in das Netz verstrickt und kein Anderer; diese Verstärkung des Ausdrucks würde aber durch Einordnung des v. 2 in den Vordersatz sehr an Kraft verlieren, während sie, wenn man v. 2 als Nach- und also Hauptsatz faßt, in ihrer vollen Stärke hervortritt. Der neue Satzanfang v. 3 bedarf keiner Folgerungspartikel; das die Aufforderung dringlich machende אפוא (vgl. 2 K. 10,10., häufiger in Fragsätzen) verkettet eng genug. זאת geht neutrisch auf das was folgt; das ו vor הִמָּצֵל ist das erklärende, wie wir in familiärer Redeweise sagen: Sei so gut und sage mir's oder: Thue mir den Gefallen und komm mit, wo kein Franzose sagen würde: *Faites-moi*

1) Eine gar nicht schlechte Uebersetzung der „unter moralischen Titeln und in gewisse Abschnitte eingetheilten Lehr- und Sittensprüche Salomonis" von Rabbi Joseph Joel in Fulda 1787, deren handschriftliches Autograph Herr S. Baer besitzt, übers. hier: „Mein Sohn, bist du für deinen Freund Bürge geworden, und hast du einem Andern die Hand gegeben, so bist du durch dein Wort gefesselt, durch dein Versprechen gehalten. Thue doch was ich dir sage, mein Sohn, bemühe dich so bald du kannst loszukommen, du stehest sonst unter der Gewalt deines Freundes, scheue keine Beschwerlichkeit, dringe in deinen Freund."

le (ce) plaisir et venez avec moi (Fl.).[1] Der Satz כִּי בָאתָ[2] ist nicht zu übers.: falls du in deines Nächsten Hand gerathen, denn dieser Fall ist ja v. 1—2 als wirklich eingetreten hingestellt. Nach zwei Seiten hin ist der Bürge nicht mehr *sui juris*: der Gläubiger hat ihn in seiner Hand, denn er hält sich, wenn der Schuldner nicht bezahlt, an den Bürgen und auf diese Weise hat schon mancher ehrliche Mann Haus und Hof verloren Sir. 29,18 vgl. 8,13., und der Schuldner hat, ihn, den Bürgen, in seiner Hand, indem die schuldige Leistung, welcher die Bürgschaft gilt, von seiner Gewissenhaftigkeit abhängt. Das Letztere ist hier gemeint: du hast Freiheit und Wolstand von dem Willen deines Nächsten, für den du eingestanden bist, abhängig gemacht. Der Satz mit כי begründet die Aufforderung sich los zu machen (התנצל v. נצל = שׁל צל) aus- oder abziehen); es ist ein Zwischensatz, nach welchem zur näheren Erklärung über das dergestalt begründete התנצל fortgegangen wird. Der Sinn des מִתְרַפֵּס ist sicher. Das V. רָפַס (רָפַשׂ, רָפַס) bed. auftrampen *calcare, conculcare;* der Kamus erkl. رفس durch ركض بالرجل. Das *Hithpa.* könnte zwar bed.: sich stampfend verhalten d. i. barsch auftreten, wie הִתְנַבֵּא und sogar das mediale *Ni.* נִבָּא sich (in Begeisterung) redend verhalten, aber Ps. 68,31 und die Analogie von הִתְבּוֹסֵס spricht auch hier für die Bed. sich aufstampfen d. i. heftig zu Boden werfen oder: sich treten, auf sich herumtreten lassen d. i. sich auf das inständigste demütigste Bitten verlegen. So Gr. Ven. *πατήθητι*, so Raschi („demütige dich gleich der Schwelle die betrappt und getreten wird"), AE Immanuel („demütige dich unter die Sohlen seiner Füße"), so Coccejus JHMich. u. A.: *conculcandum te praebe.* Streitiger ist יִרְהַב. Die talmudisch-midrasische Erklärung (*b. Joma* 87[a]. *Bathra* 173[b] und anderwärts): nimm in Menge deine Freunde herzu (הִתְרַבֵּה = רָהַב) discreditirt sich schon dadurch, daß sie die Erkl. des התרפס durch (יד) תַּחַר פַּס *solve palmam (manus)* d. i. zahle was du kannst neben sich hat. Auch mit der Bed. herrschen (Parchon Imm.), welche רהב übrigens gar nicht hat, ist nichts anzufangen. Den rechten Sinn gibt רָהַב בְּ ungestüm auf jem. losfahren Jes. 3,5. Ueberh. bed. רָהַב heftig erregt s. (arab. *rahiba* sich fürchten, und so begegnen, hier mit dem Acc.: bestürme deinen Nächsten (näml. daß er seine Verpflichtung erfülle). Demgemäß übers. mit mehr oder weniger treffender Wortwahl LXX *παρόξυνε*, S. Th. *παρόρμησον*, Gr. Ven. *ἐνίσχυσον*, Syr. (den der Targumist abschreibt): גרג (*solicita*) und Kimchi glossirt: חזקהו בדברי רצוי nimm ihn in Beschlag mit begütigenden Worten. Der Talmud erkl. רֵעֶיךָ als Plur.[3], aber der Plur., welcher 3,28 zulässig war, ist hier durchaus un-

1) Die richtige Accentfolge ist בָּנַי | עֲשֵׂה זֹאת אָפוֹא, drei Diener vor dem *Pazer*, s. *Thorath Emeth* p. 30. Accentuationssystem XII § 4. Nach Ben-Naftali's Ansicht wäre dem זֹאת *Mercha* zu geben.

2) Das *Zinnorith* vor dem *Mahpach* in כִּי בָאתָ vertritt zugleich das Makkef. Ben-Naftali aber weicht hier von Ben-Ascher ab: er setzt *Makkef* und läßt das Zinnorith weg, s. *Thorath Emeth* p. 16 und meinen größeren Psalmencomm. Bd. II, S. 460 Note 2.

3) Einen Unterschied des כתיב und קרי gibt es hier nicht; die Masora bem.:

zulässig: es ist also *plena scriptio* für רֵעֶךָ mit Beibehaltung des dritten Radicals der Grundform des Stammworts (רֵעַי = רֵעָה) oder auch mit י als *mater lectionis*, um die pausale Form von der außerpausalen zu unterscheiden vgl. 24,34; LXX Syr. Hier. u. s. w. übers. richtig singularisch. Die schon in לֵךְ (vgl. *ὕπαγε* Mt. 5,24) liegende Unverzüglichkeit wird nun v. 4f. noch besonders zur Pflicht gemacht. Man soll nicht schlafen und schlummern (Ausdruck ganz so wie Ps. 132,4), sich nicht Ruhe und Rast gönnen, bis der Andere uns durch Leistung des Verbürgten unserer Bürgschaft entbunden. Man soll sich los machen wie eine Gazelle oder wie ein Vogel, wenn er gefangen, sich mit Aufbietung aller Kräfte und Künste zu entwinden sucht. Das nackte מְהֵר 5[a] läßt sich nicht „alsbald" übers., denn in dieser Bed. ist es rabbinisch, nicht biblisch. Die Verss. (außer Hier. und Gr. Ven.) übers. so, als ob es מְפַח hieße. Bertheau will so lesen und Böttch. hält צַד für hinter מיד ausgefallen. Parallelismus mit Aufsparung ist es nicht, denn ein Finkler ist nicht zugleich Gazellenjäger. Der Verf., wenn er so geschrieben, hat מיד wie 1 K. 20,42 absolut gedacht und mit חִנָּצֵל verbunden: Reiße dich los gleich der Gazelle aus der Hand, der du verfallen (Hitz.), wonach התנצל כצבי מיד accentuirt sein sollte. צְבִי, aram. טְבִי, arab. ظَبْيٌ ist die von ihrer Zierlichkeit benannte Gazelle (غَزَال); צִפּוֹר der Vogel, vom Pfeifen (צפר = صفر, vgl. صَفَّارَة Vogelpfeife), arab. صافر Pfeifender (mit Prosthese عصفور Zwitscherer, Psalmen S. 794). Der Vogelsteller heißt יָקוּשׁ (v. יָקֹשׁ n. d. F. יָקֹשׁ, verw. קִישׁ Jes. 29,21., נָקַשׁ (קש) n. d. F. בָּגוֹד (Fem. בְּגוֹדָה) oder dunkler בָּגֵד; man sollte denken, daß das *Kamez* n. d. F. قَاتُول (s. zu Jes. 1,17) als festes gelten müßte, aber Jer. 5,26 wird יְקוּשִׁים vocalisirt.

Zehnte einleitende Spruchrede VI, 6—11.

Weckruf an den Faulen.

Altera paraenesis, bem. JHMichaelis, *ad debitorem potius directa, sicut prima ad fidejussorem.* Aber dieser Zus. ist erklügelt. Diese kleinen Spruchreden, deren jede ein abgerundetes Ganzes bildet, sind schwerlich von vornherein für diese Einleitung in das vom Verf. herausgegebene salomonische Spruchbuch bestimmt gewesen; er nimmt sie aber in diese herein, und daß er dieses Lehrstück über den Faulen auf das über den Bürgen folgen läßt, mögen ihn nur zufällige Berührungen des einen mit dem andern (vgl. לֵךְ 6[a] mit 3[b]; תְּנוּמוֹת ׳ שְׁנוֹת v. 10 mit v. 4), wie sie auch weiterhin die Anreihung von Spruch an Spruch bestimmen, veranlaßt haben. Wie Elihu Iob 35,11 sagt, daß Gott die Thiere uns zu Lehrern gesetzt hat, so schickt er den Faulen zu der von ihrer Emsigkeit benannten Ameise in die Schule v. 6—8: *Geh zur Ameise, Fauler;*

לית בספרא כתיב ירוד (dies die einzige Stelle des Spruchbuchs, wo das Wort mit י geschrieben ist), sie kennt also nur unangefochtenes רֵעֶיךָ.

sieh ihre Wege und werde weise. Sie die keinen Richter, Vogt und Regenten hat: sie schafft im Sommer ihr Brot herbei, hat eingesammelt in der Erntezeit ihre Nahrung. Das dem לֵךְ meistens beigeschriebene *Dechî* trennt Untrennbares: der Ged.: geh zur Ameise, Fauler! leidet keine andere Distinction als beim Vocativ, das *Dechî* von לֵךְ אֶל־נְמָלָה verwandelt sich aber wegen der Beschaffenheit des aus nur zwei Silben ohne Gegenton bestehenden Athnach-Worts in *Munach*.[1] Die Ameise hat ihren hebräisch-arabischen Namen נְמָלָה von der נָמַם (Jesaia S. 687), welche zunächst vom Schalle gebraucht, die Vorstellung des Leisen, Dumpfen, Heimlichen ausdrückt, also von ihrer rührigen und doch unvernehmbaren Bewegung; ihr aramäischer Name in Peschitto und Trg. שׁוּמְשְׁמָנָא (auch arab. *sumsum, simsim* von kleinen rothen Ameisen) benennt sie nach ihrer schnellen Beweglichkeit, ihrem geschäftigen Hin und Herlaufen (s. Fleischer zu Levy's Chald. WB 2,578). Sie ist ein Muster unermüdlicher und wolorganisirter Arbeit; aus dem Plur. דְּרָכֶיהָ läßt sich schließen daß der Verf. ihre Künste im Ein- und Aufspeichern, Lasttragen, Häuserbauen u. dgl. beobachtet hat (s. die Talmud- und Midraschstellen darüber in Hamburgers Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud 1868 S. 83 f.). Zu ihr wird der Faule (עָצֵל, aram. u. arab. עצל mit dem Grundbegriff der Schwere und Schwerfälligkeit) geschickt, um sich durch sie beschämen und witzigen zu lassen. Der Relativsatz v. 7 beschreibt sie, welche Subj. von v. 8., näher: er ist gleich einem Satze mit גַּם כִּי *quamquam*.[2] Das Gemeinwesen der Ameisen weist eine eigne Arbeiterklasse auf, ist aber nicht so wie das der Bienen bis zu einer königlichen Spitze hinauf gegliedert. Die drei hier genannten Aemter repräsentiren die oberste richterliche, polizeiliche und executive Gewalt; denn קָצִין (v. קָצָה entscheiden mit der Endung *in*, s. *Jesurun* p. 215 s.) ist der Richter (قَاضٍ); שֹׁטֵר (v. שׁטר سطر liniiren, schreiben) ist der Aufseher (im Kriege der Listen- und Controleführer) oder, wie Saalschütz den Wirkungskreis der Schotrim sowol in Städten als im Lager richtig bezeichnet, der Polizeibeamte; מֹשֵׁל (s. Jesaia S. 691) der den Schoftim und Schotrim übergeordnete Regent des ganzen Staatsorganismus. Der Syr. und das ihm sklavisch folgende Trg. übers. קָצִיר mit חַצָּדָא (Ernte), indem sie dieses Wort mit קְצִיר verwechseln. In v. 8 kann der Tempuswechsel nicht dadurch veranlaßt sein, daß קַיִץ und קָצִיר als frühere und spätere Zeit des Jahres unterschieden werden; denn קַיִץ (= قَيْظ v. قاظ glühend heiß s., vgl. تغيّظ von der Glut der Mittagshitze) ist der Spätsommer, wo die Hitze aufs höchste steigt; der Knabe der Sunamitin aber erliegt in der Erntezeit dem Sonnenstich 2 K. 4, 18 f. Sinnig Löwenstein:

1) Cod. 1294 accentuirt: לֵךְ אֶל־נְמָלָה, und das ist nach Ben-Aschers Regel das Richtige.

2) Gemeinhin wird v. 7 nur durch *Rebia* halbirt, aber die richtige Accentuation ist אֲשֶׁר אֵין־לָהּ קָצִין שֹׁטֵר וּמֹשֵׁל, s. *Thorath Emeth* p. 48 §. 3.

אמר חכין לאלתר אגרח לחבא d. h. תָּכִין geht auf sofortigen, אָגְרָה auf künftigen Bedarf, oder besser: jenes zeigt sie während der Sommerglut in anhaltender Arbeit begriffen, dieses als mit dem Ende der Ernte auch selber mit Einheimsung des Wintervorraths fertig geworden. Die Worte von Herbeischaffung der Kost im Sommer kehren bei Agur 30, 25 wieder und der Illustration dieses ganzen Verses dient die aramäische Fabel שׁוּשְׁמָנָא וּטְרָשִׁכּוֹס (die Ameise und die Cicade)[1], die sich auch bei Aesop und Syntipas findet. Die LXX hat hinter dem „Geh zur Ameise" noch einen fünfzeiligen Spruch ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν. Hitz. hält ihn für urspr. griechisch und allerdings enthält er, wie Lagarde nachgewiesen, idiomatisch griechische Ausdrücke, wie sie sich einem Uebersetzer aus dem Hebräischen nicht darzubieten pflegen. Jedenfalls ist er eine Interpolation, die den hebr. Text durch Ueberladung verunziert. Nachdem der D. den Faulen ermahnt, sich an der Ameise ein Beispiel zu nehmen, sucht er auch seinerseits ihn aus seiner Schlaftrunkenheit und Sorglosigkeit aufzurütteln v. 9—11: *Bis wann, o Fauler, willst du liegen? Wann wirst du aufstehn von deinem Schlafe? „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten um auszuruhn!" So kommt wie ein stark Zuschreitender deine Armut, und deine Noth wie ein Schildbewehrter.* Der Weckruf v. 9 ist nicht der Art, daß ihn Paulus Eph. 5, 14 im Sinne haben könnte. עָצֵל hat als Vocativ *Pasek* hinter sich und ist wegen des *Pasek* in correkten Ausgg. nicht mit *Munach*, sondern *Mercha* accentuirt. Die Worte v. 10 sind nicht ironischer Zuruf (schlaf nur immer noch eine kleine, in Wirklichkeit aber lange Weile), sondern *per mimesin* wiedergegebene Einwendung des Faulenzers, mit der er den unangenehmen Störer abwehrt. Die Plur. bei מְעַט lauten wie Selbstspott: noch ein Bischen, aber ein erkleckliches! Die Hände falten d. i. über die Brust kreuzen oder in den Schooß legen kennzeichnet auch Koh. 4, 5 den Nichtsthuer; חִבּוּק *complicatio* (vgl. bei Livius: *compressis quod ajunt manibus sedere* und Lucan 2, 292: *compressas tenuisse manus*) ist wie שִׁקּוּי 3, 8 gebildet und der Inf. שְׁכַב wie חְסַר 10, 21 und שְׁפַל 16, 19. Das *perf. consec.* schließt sich an die dem Faulen aus dem Munde genommenen Worte an, welche dazu wie ein hypothetischer Vordersatz sind: wenn du so sagst und immer wieder sagst, so hat dies zur Folge, daß dich plötzlich und unabwehrbar Armut und Noth überkommen. Daß מְהַלֵּךְ den *grassator* d. i. Landstreicher (arab. دوّار einer der viel herumwandert) oder den Räuber oder Feind (wie عَدُوّ eig. *transgressor finium*) bedeute, rechtfertigt der Sprachgebrauch nicht; הָלַךְ bed. 2 S. 12, 4 den Wandersmann und מְהַלֵּךְ ist ein rüstig zuschreitender, nicht gerade ein κακὸς ὁδοιπόρος (LXX). Der Vergleichspunkt 11ᵃ ist das unvorhergesehene, wie in Eilmarsch oder Sturmschritt (Böttch.) schnelle und 11ᵇ das feindliche und unhintertreibliche Ueberkommen; denn ein Mann mit Schild führt, wie Hitz. bem., nichts Gutes im Schilde: er greift an auf

1) s. Goldberg *Chofes Matmonim* (Berlin, Bethge 1845) p. נז und Landsbergers Berliner Promotionsschrift *Fabulae aliquot Aramaeae* 1846 p. 28 s.

Gegenwehr gefaßt, und der Wehrlose erliegt ihm ohne Möglichkeit des Widerstandes. LXX übers. כאיש מגן ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς (vgl. δρομεύς = מני־ארג Iob 7,6 LXX *A*), wir wissen ganz und gar nicht auf welchen Anlaß. Und hinter v. 11 flicken sie noch zwei Zeilen an: „Wenn du aber unverdrossen bist, wird kommen wie ein Quell deine Ernte, der Mangel aber wird ὥσπερ κακὸς δρομεύς sich trollen." Auch diesen „schlechten Läufer" müssen wir laufen lassen, denn Lagarde's Rückübersetzung: ומחסרך כְּחָשׁ בְּאִישׁ נָמֹג kann kein Mensch verstehen. Die vier Zeilen v. 10—11 wiederholen sich in dem Nachtrage von דברי חכמים 24,33 f. und könnten, wenn dieser Nachtrag aus der hizkianischen Zeit stammt, unserem D., dem Herausgeber des älteren Spruchbuchs, entlehnt sein. Statt כִּמְהַלֵּךְ steht dort מִתְהַלֵּךְ (so kommt heranwandelnd deine Armut, d. i. nach und nach, aber sicher heranrückend) und statt מחסרך ist מחסריך geschrieben, wie sich auch hier v. 9 für משנתך die Variante משנתיך mit Jod als *mater lectionis* des pausalen *Segol* findet.

Elfte einleitende Spruchrede VI, 12—19.

Warnung vor Heimtücke.

Es folgt nun ein drittes kurzes Lehrstück, welches in eine ähnliche abschreckende Aussicht wie das vorhergegangene ausläuft v. 12—15: *Ein nichtswürdiger Mensch, ein heilloser Mann ist der Falschheit des Mundes übt, der mit seinen Augen zwickert, mit seinen Füßen scharrt, mit seinen Fingern deutet. Tücken sind in seinem Herzen, er schmiedet Böses allezeit, streuet Zwietracht aus. Darum wird urplötzlich herbeikommen sein Unglück, plötzlich wird er zerschmettert und keine Heilung gibts.* Es fragt sich, was in v. 12 Subj. und was Präd. ist. So viel ist klar, daß über den welcher seinen hinterlistigen Geberden nach beschrieben wird das Urtheil der Verwerfung gefällt werden soll. Er, der so beschrieben, ist also Subj. und אָדָם וְלִיַּעַל ohne Zweifel Präd. Aber beginnt das complexe Subj. schon mit אִישׁ אָוֶן? So z. B. Hitzig: „Ein heilloser Mensch ist der Bösewicht, der da . ." Aber der Wechsel von אדם und איש ist ein Anzeichen paralleler Zusammengehörigkeit, und wenn 12[b] attributiv zu איש און gehörte, so mußte nachdem nicht איש חָאָוֶן gesagt ist wenigstens mit הַהוֹלֵךְ fortgefahren werden. Die allgemeinen sittlichen Kategorien 12[a] sind also, wie ohnehin wahrscheinlich, Präd.; die reiche Gliederung des Subj. fordert auch schon stylistisch ein entfalteteres Präd. Einfacher in der Anlage und auch logisch verschieden ist 16,27. Dort heißt es, wie gewöhnlich, אִישׁ בליעל. Da אדם און nicht wol möglich, wechselte der Verf. bei בליעל. Dieses Compositum aus בְּלִי und יַעַל (von יָעַל erspießlich s., nützen) gilt so sehr als Ein Wort, daß es sogar den Artikel annimmt 1 S. 25,25. Es bed. die Nichtswürdigkeit, gew. in genitivischer Wortkette, aber auch den Nichtswürdigen Iob 34,18., und so ist es hier zu nehmen, denn אָדָם bildet keinen Constructivus und fungirt nie als Regens eines Genitivs, בליעל ist also virtuelles Adj. (wie etwa *nequam* in *homo nequam*), die Verbindung ist

ähnlich wie אדם רָשָׁע 11,7 u. ö., obwol mehr appositionell als diese rein attributive. Synonym mit בליעל ist אָוֶן (√ *an* hauchen) Heillosigkeit d. i. Mangel an allem sittlichen Gehalt. So nichtswürdig und heillos ist wer Mundes-Schiefheit (vgl. 4,24) wandelt d. i. wer die Sprache zu einem Mittel seiner Unwahrheit und Lieblosigkeit macht; עִקְּשׁוּת פֶּה ist sittlich gemeint, ohne aber jene Verziehung des Mundes auszuschließen, welche zum Geberdenspiel des Hämischen gehört. Es ist Objektsacc., denn הָלַךְ wird auch in sittlichem Sinne mit dem Acc. dessen verbunden, was man wandelt d. i. handelnd ausübt 2,7. 28,18. Jes. 33,15. קוֹרֵץ בְּעֵינָיו läßt sich dem Sinne nach übers.: der mit seinen Augen blinzelt (*nictat*), aber die eig. Bed. des Wortes ist das nicht, denn קרץ wird nicht blos von den Augen 10,10 (vgl. 16,30 *qui oculos morsicat* oder *connivet*) Ps. 35,19., sondern auch von den Lippen gesagt 16,30. Falsch ist auch Loewensteins Erkl.: der die Augen aufreißt. Das V. קרץ vereinigt die Bedd. des arab. قرص mit scharfem Werkzeug und قرض mit stumpfem Werkzeug (مِقْرَاض Kneipzange) abkneipen. Es bed. kneipen, zwicken wie قرص *pincer* z. B. قرص بالسكين الرصاصة er knipp mit dem Messer das Bleisiegel ab, daher: wiederholt die Augen zusammenkneipen, provinziell: mit den Augen zwickern (Frequentativ v. zwicken) — die Geberde des Falschen, der Andern dadurch ein Zeichen gibt, daß sie ihm einen Dritten zu necken und verspotten, zu belügen, und betrügen helfen oder ihn wenigstens nicht daran verhindern (Fl.), vgl. den Spruch Ali's: „O Gott, vergib uns das sträfliche Augenwinken (رمزات)" und dazu Fleischer, Sprüche Ali's S. 100 f. Daß das folg. מוֹלֵל בְּרַגְלָיו von Reden d. i. Zeichen geben mit den Füßen und, so zu sagen, bedeutsamer *oratio pedestris* gemeint sei (LXX AE Brth. Hitz. u. A.), ist sehr unwahrscheinlich, da der Sprachgebrauch für die Bed. *loqui* das *Pi.* מִלֵּל ausgeschieden hat und מולל eine andere passende Deutung zuläßt, denn מוֹלֵל bed. im Talmudischen *fricare, confricare* z. B. המולל מלילות der welcher geröstete Aehren zerreibt (*b. Beza* 12[b]. *Ma'seroth* IV, 5) wonach Syr. Trg. חָכַּס (stampfend), Aq. *τρίβων*, Symm. *προστρίβων*, Hier. (*qui*) *terit pede* und Raschi: משפשף (reibend, kratzend); es ist einer gemeint, der mit den Füßen scharrt, sie am Boden hin- und herzieht, um Andern damit ein Zeichen zu geben; auch das arab. ملّ *levem et agilem esse,* welches als Synon. v. اسرع mit فى des Weges verbunden wird, bed. eig. die Füße schnell hin- und herbewegen (Fl.).[1] מוֹרֶה erscheint hier seiner Grundbed. gemäß (*pro-*

1) Der Wurzelbegriff des V. ملّ ist Unruhe der Bewegung; das N. مَلَّة bed. die Glut mit ihrem zuckenden Leuchten und Brennen: glühende Asche, innere Erregung, äußere Hast; مَلِل (مَلَّ) ist der fiebernde Kranke, aber auch der hastig Dahineilende und überh. der Ungeduldige und Hastige (s. Wetzstein bei Baudissin indessen *Iob. Tischendorfianus* zu 7,6). Das Reiben geschieht mittelst schnellen Hin- und Herbewegens und das Sprechen (מִלֵּל) indem die Sprachwerkzeuge, bes. die

jicere, sc. brachium oder *digitum* = *monstrare*) mit בְּאֶצְבְּעֹתָיו verbunden; ein anderer Ausdruck für dieses höhnische, hämische *δακτυλοδεικτεῖν* ist שְׁלַח אֶצְבַּע Jes. 58,9. In v. 14 setzt sich die Beschreibung des schlechten Subjekts fort, nur einmal zum Particip zurückkehrend: es sind selbständige aber logisch sich dem complexen Subjektsbegriff einordnende Sätze. תַּהְפֻּכוֹת sind eben die Schalkheiten d. i. hämischen Bosheiten, welche als עִקְּשׁוּת פֶּה in Wort und Miene zu Tage kommen. Ueber das dem חרשׁ *machinari* unterliegende Doppelbild des Schmiedens und Ackerns s. zu 3,29., und über die Weglassung des הוא bei חֹרֵשׁ zu Ps. 7, 10. Die RA שִׁלַּח מדנים (wie v. 19. 16,28) Streitigkeiten loslassen, so daß sie losbrechen, erinnert eher an die Entfesselung der Winde durch Aeolus als an das Werfen des Erisapfels. Statt מדנים corrigirt das *Kerî* מְדָנִים, dagegen bleibt מְדָנִים 6,19. 10,12 unbehelligt. Die Form מְדָנִים kommt einmal 18,18 und ihr Constructivus מִדְיְנֵי einmal 19,13 vor. Ueberall sonst hat der Text מדונים, wofür das *Kerî* מְדָנִים lesen heißt 18,19. 21,9. 19. 23,29. 25,24. 26,21. 27,15. Anerkannt sind also die Formen מְדָן und מָדָן; jene steht ohne analoges Beispiel allein, dieser vergleicht sich wenigstens das Eine מְצָד מצדה (Psalmen S. 163 Anm. 3). Wahrscheinlich sah man die Existenz dieser zwei Formen durch Gen. 25,2 vgl. 37, 28. 36 gesichert, wo מִדְיָן und מָדָן als Name zweier Söhne Abrahams von Ketura vorkommen. Aber der Volksname מִדְיָנִים ist kein Rechtfertigungsgrund für die siebenmalige Beseitigung des regelrechten מרונים d. i. מְדוֹנִים welches der Plural des häufigen מָדוֹן n. d. F. מְאוֹרִים, מעורים ist, obwol sich auch מְרוּנִים n. d. F. מְבוּשִׁים, מְצוּקִים lesen läßt. Mit v. 14 ist die Beschreibung zu Ende. Ein Nichtswürdiger und Heilloser ist wer solches treibt. Der Schwerpunkt liegt in der Charakteristik, aus welcher die Folgerung gezogen wird: Darum wird urplötzlich herbeikommen sein Unglück u. s. w. Ueber אֵיד, dessen Wurzelbed. sich durch Am. 2,13 illustriren läßt, s. 1, 26. פִּתְאֹם ist ein alter Acc. v. einem absoluten N. פֶּתַע, gleichbed. mit dem als adverb. Acc. gebrauchten פֶּתַע, beide ausgehend von dem Wurzelbegriff des Spaltens, Oeffnens, Auf- und Hervorbrechens. „Zerschmettert werden" (wie ein zerbrechlich Geschirr Ps. 2,9. Jes. 30,14. Jer. 19,11) ist ein häufiges Bild für den Untergang (שֶׁבֶר) eines Heeres (vgl. انكسر الجيش), einer Stadt oder eines Staates, eines Menschen. וְאֵין setzt wie 29,1 das יִשָּׁבֵר fort: es wird gleichsam kein Heilmittel für seine zerschmetterten Glieder geben (Fl.). Ohne ו würde dieses אֵין מַרְפֵּא accusativisch und also adverbiell gedachtes Satzglied sein: ohne daß es Heilung gibt.

Was nun folgt ist kein besonderes Lehrstück (Hitz.), sondern bekräftigende Fortsetzung des vorigen. Das letzte Wort vor der Strafdrohung 14^b ist ja auch hier das letzte. Der Ged., daß keine Untugend Gotte ein größerer Greuel ist, als das (in der That satanische) Streben, Menschen die sich lieben gegen einander zu setzen, kleidet sich in die Form des

Zunge, in Bewegung gesetzt wird. Nur die Bed. vorn abkuppen *praecidere, circumcidere* fügt sich jenem Wurzelbegriff nicht: מל in dieser Bed. scheint eine Nüance von מר *stringere* zu sein.

Zahlenspruchs, die wir S. 12 erörtert haben. Von dort nehmen wir auch die Uebers. dieses Musters einer *Midda* herüber v. 16—19: *Sechs sinds die Jahve hasset, und sieben sind seiner Seele Greuel: Hochfahrende Augen, lügnerische Zunge und unschuldig Blut vergießende Hände; ein Herz das Gedanken des Unheils schmiedet, Füße die eilends dem Bösen zulaufen, ein Lügen aushauchender falscher Zeuge und der Zwietracht ausstreut zwischen Brüdern.* Der Sinn ist nicht, daß die Sechs Gotte verhaßt und wenn nun gar das Siebente dabei ist ihm ein Greuel sind (Loewenst.); die Midda-Form in Amos' Völkergerichtsrunde 1, 3 — 2, 6 und in dem Spruche Iob 5, 19 zeigt, daß die Sieben einzeln gezählt sein wollen und das Siebente das Nonplusultra alles Gottverhaßten ist. Man übersetze nicht: *sex haecce odit*, denn חֲנָּה חֲמֵשׁ (חֵן הֵם) weist rückwärts und hinwärts, aber nicht wie אֵלֶּה auf unmittelbar Folgendes vorwärts; es müßte שֵׁשׁ אלה oder correkter שֵׁשׁ חאלה heißen. Aber auch Hitzigs Erklärung: „Jene sechs Dinge (näml. v. 12—15) haßt Jahve" ist unmöglich, denn (was auch gegen jenes *haecce* gilt) das selbständige Fürwort חנה המה (הֵחָמָּה, חֲחָנָה) wird nie wie das chaldäische חִמְּנִין (חִמְּנוֹ) als Accusativ verwendet im Sinne von אֶתְהֶם, es ist immer (außer wo es mit einer Präposition verbunden virtueller Genitiv ist) nur Nominativ, sei es des Subj. oder des Präd., und wo es Nom. des Präd. ist wie Dt. 20, 15. Jes. 51, 19 liegen Nominalsätze vor, in denen הנה (המה) das Verbum des Seins vertritt oder richtiger: in denen die logische Copula, aus dem Satzgefüge selbst resultirend, unausgedrückt bleibt. Demgemäß ist שָׂנֵא ח׳ Relativsatz, wonach auch hier wie 30, 15 und anderwärts accentuirt ist: *sex (sunt) ea quae Deus odit, et septem (sunt) abominatio animae ejus.* Was es sagen will daß Gottes Seele etwas haßt, darüber s. zu Jes. 1, 14. Die Schreibung תועבות wird als durch das Zahlwort veranlaßte Irrung (s. 26, 25) vom *Kerî* mit Recht beseitigt; der D. beabsichtigte, indem er תועבת schrieb, gewiß wie 3, 32. 11, 1 den Singular. Die 3 ersten Stücke verhalten sich wie Sinnesweise und Wort und That, bezeichnet durch die Gliedmaßen, mittelst welcher sie zu Tage treten. Die Tugenden zusammen sind wie ein Leib (Organismus) und die Demut ist dessen Kopf. Darum steht als die Sünde der Sünden obenan *mentis elatae tumor*, welcher im *elatum (grande) supercilium* sich ausspricht: עֵינַיִם רָמוֹת, die Geberde des רָם Hochmütigen (vgl. Ps. 18, 28 mit 2 S. 22, 28), ist das Gegentheil des Gesichtsausdrucks des שַׁח עינים Iob 22, 29; עַיִן ist im A. T. fast immer (s. Hohesl. 4, 9) Fem., und Adjective bilden bekanntlich keinen Dual. Das 2. Stück ist die lügnerische Zunge und das 3. die mordlustigen Hände. דָּם־נָקִי ist unschuldiges Blut im Untersch. von דַּם הַנָּקִי Blut der Unschuldigen Dt. 19, 13.[1] Das 4. Stück ist ein arglistiges Herz; s. über חֹרֵשׁ v. 14.

1) Die Schreibung דָּם folgt der masoretischen Regel: כל דם נקי קמץ דם הנקי פתח, s. Kimchi, *Michlol* 205^b und Heidenheim zu Dt. 19, 10., wo in Druckausgaben (auch Norzi) irrig דֵּם נקי sich findet. Uebrigens ist dem דָּם־ *Metheg* zu geben, damit man nicht *dom* lese, wie z. B. שֵׁשׁ־מאות Gen. 7, 11., damit man nicht שֶׁשׁ- lese.

3, 29 und über אָוֶן v. 12. Das 5. Stück: mit Hast dem Bösen zulaufende Füße; לָרָעָה wie לָרַע in dem ebenso wie hier 17^b und 18^b in Jes. 59, 7 wiederklingenden Distich 1, 16. Die Verbindung מִהֵר לָרוּץ *propere cucurrit* (Gegens. לְאַחֵר אִחֵר) ist s. v. a. רָץ מַהֵר. Zum 6ten ist Gotte verhaßt ein „Lügen- Reder, Falschheits-Zeuge." Es ist Ein Subjekt, welches so zwiefach charakterisirt wird. כְּזָבִים sind Erdichtungen und שֶׁקֶר ist Entstellung des Sachverhalts und zwar in dieser Nebeneinanderstellung geflissentliche; die Ursprünge dieser Synonyme sind dunkel, Fürst gibt jenem den Wurzelbegriff der Spinnung (eig. Verknüpfung) und diesem den der Schminkung. Man bringt כזבים vor, um שקר aufrechtzuhalten.[1] Sprachlich wäre es auch zulässig, עֵד שָׁקֶר im Sinne von עדות שקר wie 25, 18 als Apposition zu כזבים zu fassen, aber in der nächstliegenden Parallele 14, 5 ist der Begriff ein persönlicher, indem von dem עד שקר ausgesagt wird, daß er Lügen aushauche. Dort unterliegt es keinem Zweifel, daß der Satz ein Verbalsatz und יָפִיחַ Finitum ist, näml. *Hi.* v. פוּחַ. Dieses *Hi.* bed. sonst auch *sufflare* 20, 8., *afflare* Ps. 10, 5. Ez. 21, 36., *perflare* Hohesl. 4, 16., *anhelare (desiderare)* Ps. 12, 6. Hab. 2, 3., mit כזבים aber *efflare*, ein Synonym zu הֵגֶה wie חִשֵּׁף und חִשֵּׂף, welches an sich (vgl. 12, 17) keinen üblen Nebensinn hat, aber meist mit כזבים verbunden wird, nicht ohne Bezug darauf, daß Erlogenes ohne Realität und nichts weiter als חבל רוח ist. Aber was für eine Form ist יפיח da wo es nicht wie 14, 5 Präd. eines Verbalsatzes, sondern in der Verbindung mit כזבים wie hier und 14, 25. 19, 5. 9 (einmal mit אמונה 12, 17) Subj. eines Nominalsatzes ist? Das Nächstliegende ist, es für ein vom *fut. Hi.* gebildetes Nomen zu halten. Solchen Bildungen begegnen wir zwar nur auf dem Gebiete der Eigennamen, wie יָכִין, יָאִיר, יָקִים; indes findet sich wenigstens das Eine *n. appell.* יָרִיב (Befehder), welches ebensowol vom *Hi.* als vom *Kal* gebildet sein kann. Aber sollte der Constructivus von יפיח n. d. F. יריב nicht יְפִיחַ lauten? Man entgeht diesem Bedenken auch nicht wenn man יפיח n. d. F. יָגִיעַ, יָחִיל, יָדִיד, יָשִׁישׁ u. dgl. von einem secundären V. יָפַח ableitet, dessen Existenz durch Jer. 4, 31 gesichert ist und von dem auch יָפֵחַ Ps. 27, 12 herzukommen scheint, obgleich es sich auch n. d. F. יָרֵב (neben יָרִיב) auf תַּפִּיחַ zurückführen läßt. Aber auch in diesem Falle erwartet man als Verbindungsform יְפִיחַ wie יְרִיד, wie sie von יָפַח wirklich יְפִיחַ (vgl. אֲבֵל v. אָבַל, שְׁמִיחַ שָׂמֵחַ) lautet. Soll man nun etwa annehmen, daß das *Kamez* als festes behandelt ist? Das wäre lautgesetzwidrig, da es wie man auch ableite nicht naturlang ist. So wird also die Verbindung keine genitivische sein. Wäre aber יפיח ein mit dem Präformativ des 2. Modus gebildetes so starres Substantiv wie etwa יַלְקוּט oder auch wäre es eine solche participiale Intensivform activer Bedeutung wie נָבִיא, so widerstritte die darin fortpulsirende Verbalkraft dem Sprachgebrauch. Es bleibt nichts übrig als יָפִיחַ für einen in die Stelle eines Nomens eingesetzten Attributivsatz zu halten: einer der aushaucht, und dafür gibt es ein gleichartiges Beispiel,

1) So unterscheidet diese Synonyme Isaak Albo in seiner Dogmatik mit dem Titel ספר עקרים II, 27.

denn in anderer Weise wird man mit יוֹסִיף Koh. 1, 18 nicht fertig. In 19^b gelangt der Zahlenspruch zu seiner Pointe. Der Ausbund alles Gottverhaßten ist der welcher seine teuflische Freude daran hat, Menschen die sich nahe stehen zu entzweien. So auf 14^b zurückkommend rundet sich diese kleine Spruchrede refrainartig ab.

Zwölfte einleitende Spruchrede VI, 20 ff.

Warnung vor Ehebruch unter Hinweis auf seine furchtbaren Folgen.

Nach jenen drei kleineren Lehrstücken kommt der Weisheitslehrer wieder auf das Thema des achten zurück: Warnung vor den Fleischessünden, deren Macht und Verbreitung unter den Menschen eine so unermeßlich große ist, daß ihnen, besonders der Jugend, die abschreckenden Folgen derselben nicht genug vorgehalten werden können v. 20 f.: *Beware, mein Sohn, das Gebot deines Vaters und entschlage dich nicht der Unterweisung deiner Mutter. Binde sie dir aufs Herz immerfort, schlinge sie dir um den Hals.* Das Suff. -*ēm* geht auf die mit מצוה und תורה bezeichneten guten Lehren (vgl. 7, 3); das Masc. steht wie üblich (z. B. 1, 16. 5, 2) statt des Fem., dessen Formen nie durchgedrungen. Ueber das an die Tefillin und Amulete erinnernde Bild für stete Vergegenwärtigung s. zu 3, 3. Aehnlich lautet von Zusammenschluß der Personen Hohesl. 8, 6. Das V. עָנַד (nur hier und Iob 31, 36) bed. biegen, insbes. abbiegen (wov. عِنْد Abbiegung, nebenausgehende Richtung, Seite, Acc. als Adv. zur Seite *apud*) und umbiegen, umwinden *circumplicare*. Die Vorstellung der guten Lehren personificirt sich nun und wird ebendamit einheitlich v. 22: *Wenn du dahergehest, wird sie dich leiten; wenn du liegest, wird sie Wacht über dich halten und erwachest du, wird sie mit dir sich unterreden.* Subj. ist die Weisheitslehre, mit welcher sich die Vorstellung der Weisheit selber verschmelzt. Die Futt. sind nicht anwünschend oder ermahnend, sondern verheißend; die Formung des 3. Satzes beweist das. Ebenso und in gleicher Folge wie im *Schemá'* Dt. 6, 7 vgl. 11, 19 werden 3 Zustände des Außenlebens unterschieden: Gehen, Liegen und Aufstehn. Die hie und da sich findende Punctation בְּהִתְהַלֶּכְךָ ist die Variante Ben-Naftali's; Ben-Ascher und also der *textus rec.* verwirft das Metheg in diesem Falle, s. Baer, Metheg-Setzung §. 28 Anm. Das V. נָחָה mit seinem *Hi.* in verstärkter *Kal*-Bed. ist in den Psalmen heimischer als in den Sprüchen; das arab. نَحَا zeigt, daß es eig. richten *(dirigere)*, Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen bed. שָׂמַר mit עַל in Obhut nehmen hatten wir schon 2, 11.; dieser Verf. hat Lieblingswendungen, in deren Wiederholung er sich gefällt. Mit dem Liegen ist Schlafen zusammengedacht. וְהִקִיצוֹתָ ist wie Ps. 139, 18 hypoth. Perfekt nach Ew. §. 357a: *et ut expergefactus es, illa te compellabit.* Brth. falsch: sie wird dich sinnend machen. Abgesehen davon daß dieses *Hi.* in der Bibelsprache ohne Beleg ist, fordert die Personification ein anschaulicheres

Bild. שִׂיחַ (שׂוּחַ) bed. innerliches und lautes Sprechen (ein ausgen. Gen. 24, 63 poetisches, im Talmudischen[1] vulgär gewordenes Wort), mit ב das Sprechen über etwas Ps. 69, 13., mit Acc. das Besprechen einer Sache Ps. 145, 5 oder das Ansprechen, kurz für לְ שִׂיחַ Iob 12, 8 (wie מִגֵּן mit Acc. 4, 9 = מגן לְ): wenn du erwacht bist, wird die Weisheit sofort dich ins Gespräch ziehen und deine Gedanken mit dem rechten Inhalt erfüllen, deinem Handeln die rechte Richtung und Weihe geben. Da in חִיא die Vorstellungen der Weisheit und der heilsamen Lehre ineinanderliegen, so kann der Verf. begründend fortfahren v. 23: *Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Unterweisung ein Licht* (Hier. *et lex lux*), *und ein Weg des Lebens sittigende Zurechtweisungen.* Darüber daß תורה hier nicht den positiven, spezifisch israelitischen, sondern den verallgemeinerten Sinn wahrheitgemäßer Belehrung über Gottes Willen und des Menschen Pflicht hat, s. die Einl. S. 35. Diese menschlich vermittelte, aber göttliche Lehre ist אוֹר Licht, welches den Menschen, der sich ihr untergibt, erleuchtet, und das Gebot מִצְוָה, welches den Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet (eingeschl. das Verbot מִצְוָה לֹא תֵעָשֶׂה Lev. 4, 2), ist נֵר eine Leuchte, welche, an jenem Lichte entzündet, in Betreff menschlichen Handelns und der Folgen desselben alles Dunkel der Ungewißheit lichtet. אור und נר verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes, Primäres und Abgeleitetes. Loewenstein accentuirt falsch: וְתוֹרַת אוֹר statt וְתוֹרַת אוֹר (wie Cod. 1294 und die 3 Erfurter), s. über den hier nicht stattfindenden Ton-Rückgang zu 3, 15. Der Gen. מוּסַר bez. Zweck und also Charakter der Zurechtweisungen: nicht disciplinarische in dem äußerlichen Sinn dieses Worts, sondern eher: moralische, auf Zucht im Sinne der Erziehung d. i. sittlichen Bildung und Veredelung abzielende. Solche Zurechtweisungen sind דֶּרֶךְ חַיִּים Weg zu wahrem Leben, Anleitung solches zu erlangen. Daran schließt sich der Zwecksatz v. 24 an: *Dich zu bewaren vor bösem Weibe, vor der Glätte fremder Zunge.* Ueber die genit. Verbindung אֵשֶׁת רָע Weib böser Art s. zu 2, 14 und über die adjektivische לְשׁוֹן נכריה zu v. 17; die fremde Zunge ist die mit glatten Worten (2, 16) ködernde Zunge (לָשׁוֹן) der Fremdländischen (s. S. 64 unten). Anders Ew. Brth.: vor der von glatter Zunge, der Fremden wie Symm. Theod. *ἀπὸ λειογλώσσου ξένης*, aber חֶלְקַת ist Subst. (Gen. 27, 16) und als weibliche Adjektiv-Form ohne Beispiel. Eher ließe sich חלקת לָשׁוֹן als erstes Glied und נכריה als zweites des *st. constr.* ansehen, indem jenes Einen Begriff bildet und לשון deshalb unverkürzt bleibt, vgl. Ps. 68, 22. Jes. 28, 1., aber 1) ist diese syntaktische Erscheinung noch problematisch, s. Friedr. Philippi, Wesen und Ursprung des St. Constr. S. 17 und 2) ist die Annahme einer solchen Anomalie hier unnöthig.

1) Die von Wetzstein hingeworfene Vermutung, شيخ *schêch* sei s. v. a. משׂרח (מסרח) Sprecher, ist unhaltbar, da das V. شاخ alt s. ein sogen. *munṣarif* d. i. durchconjugirbares, in allen Formen gebräuchliches und also gewiß das Stammwort zu *schêch* ist.

Das Proömium dieser 12. Lehrspruchrede ist nun zu Ende. Den Ton des Dekalogs anschlagend beginnt sie selber v. 25 f.: *Begehre nicht nach ihrer Schönheit in deinem Herzen, und nicht fahe sie dich mit ihren Wimpern, denn um ein hurerisch Weib kommt man bis auf einen Laib Brot herunter, und ein verheiratet Weib verstrickt eine kostbare Seele.* Die Warnung 25ª ist schon auf dem Wege der Verinnerlichung des לֹא תַחְמֹד Ex. 20, 17 in der Weise des Bergpredigers Mt. 5, 28 (*ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*); der talmud. Spruch הרהורי עבירה קשו מעבירה (*Joma* 29ª) meint nur, daß die Imagination der sündlichen That den Körper noch mehr ausmergelt als diese selber. Die Warnung: „nicht fahe sie dich (correkte Punktation: תִּקָּחֶךָּ) mit ihren Augenlidern" geht auf ihr (des Lasterweibes) kokettes Liebäugeln und buhlerisches Winken. In der mit כִּי בְעַד (so ist zu punktiren) beginnenden Begründung ist die Verbindung אִשָּׁה זוֹנָה appositionell Ges. §. 113; der Begriff זונה wirkt in 26ᵇ herüber. „כִּכַּר לָחֶם [= כר √ כִּרְכֵּר runden, s. zu Gen. 49, 5], eig. Brotkreis, ist ein kleines rundes Brot, wie es noch jetzt in Italien *(pagnotta)* und im Morgenlande (قُرْص) gebacken wird, hier Ausdruck des äußerst Geringen" (Fl.). בְּעַד (Constr. v. בַּעַד بَعْد) ist wie Iob 2, 4. Jes. 32, 14 im Sinne von *ὑπέρ pro* gebraucht, und mit עַד verbindet sich die Vorstellung des Herabkommens bis zu diesem Tiefpunkte. Ew. Brth. erkl. nach LXX *τιμὴ γὰρ πόρνης ὅση καὶ ἑνὸς ἄρτου, γυνὴ δὲ ἀνδρῶν τιμίας ψυχὰς ἀγρεύει.* Aber vom Preis (Lohn) ist hier keine Rede; der Parallelismus ist synonym, nicht antithetisch: beidemal wird dem welcher in die Falle geht mit Verlust gedroht. Der Hurer vergeudet sein Vermögen (29, 3) bis zur Verarmung (s. die Erwähnung des Brotlaibs in Beschreibung der Bettelarmut 1 S. 2, 36), und eine Verheiratete (aber zugleich Anderer Umgang Suchende) macht zu ihrem Jagdfang eine kostbare Seele, indem der welcher in ehebrecherischen Umgang mit ihr willigt vielleicht nicht sein Vermögen, gewiß aber Freiheit, Reinheit, Würde seiner Seele, seiner Person verliert.

צוּד begreift, wie צִידוֹן Fischerstadt, صيّاد Jäger und Fischer zeigt, urspr. alle Arten von Jagd, ist aber im Hebr. nur von Jagd auf Wild gebräuchlich. Die Wurzelbed. (vgl. צָדָה) ist spähen, fahnden. Die sittliche Nothwendigkeit der verderblichen Folgen, welche die Ehebruchssünde nach sich zieht, wird durch Beispiele naturnothwendiger Verkettung von Ursache und Wirkung veranschaulicht v. 27—29: *Kann Jemand Feuer holen in seinem Busen und seine Kleider würden nicht verbrannt? Oder kann Jemand hingehn über Glühkohlen und seine Füße würden nicht versengt? So der welcher zu seines Nächsten Weibe eingeht, keiner bleibt unbestraft der sie berührt.* Wir würden sagen: Kann Jemand, ohne daß u. s. w.; jenes ist die semitische „zerstreute (parataktische) Construction." Das erste אִישׁ hat verbindendes *Schalscheleth.* חָתָה bed. mit der Feuerzange oder Schaufel (מַחְתָּה das Werkzeug dafür) einen Brand oder Kohlen fassen und fortholen, vgl. خاث *f. o.* nach Lane: *he seized or snatched away a thing;* die Form

יַחְתָּה ist *Kal* wie יַחְנֶה (s. Köhler *de Tetragrammate* 1867 p. 10). חֵיק (eig. Einschnitt) ist hier nicht der Schooß, sondern wie Jes. 40, 11 der Busen. Ein 2. Beispiel naturnothwendiger verderblicher Folge wird mit אִם der Doppelfrage eingeführt. גֶּחָלִים (v. גֶּחֶל n. d. F. פֶּחָם, wofür aber גַּחֶלֶת gebräuchlich) ist die lautgesetzliche (Ges. §. 27 Anm. 2) Umlautung von *gaḥḥalîm*. Auf das Fem. וְרַגְלֶיהָ folgt hier (vgl. dagegen 1, 16) die den Genusunterschied einhaltende rhythmisch wollautende Form תִּכָּוֶינָה v. כָּוָה كوى sengen so daß ein Brandmal (כִּי Jes. 3, 24 *cauterium*) zurückbleibt. In v. 29 folgt die in diesen Beispielen enthaltene Lehre: *τὸ εἰς πῦρ καὶ εἰς γυναῖκα ἐμπεσεῖν ἴσον ὑπάρχει* (Pythagoras bei Maximus *Eclog.* c. 39). בּוֹא אֶל ist hier wie das zweite in Ps. 51, 1 ein Euphemismus, und נָגַע בְּ berühren ist wie נגע אל anrühren Gen. 20, 6 gemeint. Wer sich mit seines Nächsten Weibe einläßt, wird nicht straflos (נָקִי) bleiben. Da beide Ausdrücke fleischliches Nahen und Sichvergreifen besagen, so versteht sich daß er nicht schuldlos bleibt von selber. Nun werden Dieb und Ehebrecher gegen einander gehalten, wobei vorausgesetzt ist, daß Ehebruch ein noch schlimmeres Verbrechen v. 30 f.: *Man begegnet nicht verächtlich dem Diebe, falls er stiehlt um seine Gier zu stillen wenn er hungert, und ergriffen kann er siebenfach bezahlen, alle Habe seines Hauses hingeben.* Meistens erkl. man 30ᵃ: selbst in dem Falle läßt man's dem Diebe nicht als Bagatelle hingehen. Ew. bem.: בּוּז לְ steht hier in seiner nächsten Bed. des Uebersehens, woraus erst die des Verachtens folgt. Aber diese „nächste" Bed. ist lediglich zu Gunsten unserer Stelle ersonnen; die Erkl.: „man läßt es einem Diebe nicht so hingehen" widerlegt sich durch Hohesl. 8, 1. 7, denn an 31ᵇ vgl. Hohesl. 8, 7ᵇ und 34ᵃ vgl. ebend. 8, 6ᵃ bestätigt sichs, daß von v. 30 an in die Maschalsprache des Verf. Reminiscenzen aus dem zur Literatur der Chokma gehörigen Hohenliede hineinspielen. Hitzigs richtige Voraussetzung, daß בּוּז לְ immer positive Verachtung bed., nöthigt nicht zu fragender Fassung: Verachtet man nicht den Dieb, wenn . .? so verstanden sein wollend hätte der Verf. גם כי אף כי oder גם כי geschrieben. Richtig Mich.: *furtum licet merito pro infami in republica habetur, tamen si cum adulterio comparatur, minus probrosum est.* Ueber נֶפֶשׁ im Sinne von Eßlust und sogar Schlund und Magen s. Psychol. S. 204. Ein Zweites ist, daß der Dieb, wenn er ergriffen wird (wir halten aber וְנִמְצָא nicht für das hypoth. Perfekt, sondern was zunächst liegt für das Part. *deprehensus*), sein Verbrechen wieder gut machen kann. Das Fut. יְשַׁלֵּם so als Potentialis zu fassen legt sich schon dadurch nahe, daß siebenfacher Ersatz des Gestohlenen in der israel. Gesetzgebung unerhört ist: sie kennt nur zwiefachen, vierfachen, fünffachen Ex. 21, 37. 22, 1—3. 8 (vgl. Saalschütz, Mos. Recht S. 554 ff.). Diese Ueberbietung des gesetzlich Nothwendigen führt in den Bereich der Freiwilligkeit: er (der Dieb, wobei nun nicht gerade an den zu denken ist, welchen bittere Noth dazu macht) kann siebenfachen d. i. überreichlichen Ersatz leisten, die ganze Habe (s. über הוֹן zu 1, 13) seines Hauses kann er hingeben, um nicht blos dem Gesetze zu genügen, sondern den an welchem er sich vergangen zu begütigen und sich wieder

einen ehrlichen Namen zu verschaffen. Was v. 30 und 31 sagen, ist vollkommen zutreffend. Den Dieb aus Armut verachtet man nicht, man bedauert ihn, während der Ehebrecher unter allen Umständen der Verachtung verfällt. Und: Diebstahl kann gut gemacht werden und zwar vollauf, aber der Ehebruch mit seinen Folgen ist irreparabel. In Gegensatz zu v. 30 sagt v. 32 f.: *Wer Ehebruch begeht* (wörtlicher lat. *adulterans mulierem*) *ist unsinnig, ein Selbstverderber — der thut das. Schläge und Schande erntet er und sein Schimpf bleibt unausgelöscht.* נָאַף, welches urspr. *excedere* ausschweifen zu bed. scheint, ist wie auch im Dekalog vgl. Lev. 20, 10 transitiv: *ὁ μοιχεύων γυναῖκα.* Ueber herzlos *(excors, vecors)* = *amens* s. Psychol. S. 254. מַשְׁחִית נַפְשׁוֹ ist wer sich selbst mutwillig und geflissentlich zu Grunde richtet. Ein Selbstmörder d. i. wer seine Lebensstellung und sein Lebensglück zu ruiniren sich vornimmt — der thut es, näml. dies daß er sich mit dem Weibe eines Andern einläßt. Es ist die äußerste und untilgbarste Selbstinfamirung. Sonderbar Behaji: der annullirt sie (seine Seele) mit Berufung auf Dt. 21, 12. Koh. 4, 17., wo עשׂה s. v. a. בָּטֵל *καταργεῖν* sei, was unwahr und unmöglich.[1] נֶגַע geht auf körperliche Mishandlung des Eindringlings seitens des Ehemanns (Dt. 17, 8. 21, 5); Hitz., welcher v. 32 streicht, bezieht es auf die Hiebe, die der Dieb von Gesetzes wegen bekommt, aber diese würden מַכָּה (מַכּוֹת) heißen. Die Punktation נֶגַע וְקָלוֹן ist mit נֶגַע וְקָלָלוֹן (Locwenst. u. andere gute Ausgg.) zu vertauschen. מָצָא hat activere Bed. als unser „finden": *consequitur τυγχάνει.* Mit לֹא תִמְחֶה ist schon in den Gegensatz zu v. 31 übergeschritten: ein Bestohlener ist zufrieden zu stellen, nicht aber der hintergangene Ehemann v. 34 f.: *Denn Eifersucht ist Mannes-Grimm und verschont nicht am Rachetage. Er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelch Sühn-Mittel, und gibt sich nicht zufrieden wenn du ihm auch noch so große Beschenkung bietest.* Der Zus. stempelt קִנְאָה zum Subj.; denn es handelt sich um fleischlichen Verkehr mit des Andern Weibe: die Eifersucht ist nicht gewöhnliche חֵמָה Zornesglut (v. חָמַם wie שִׁנָּה v. שָׁנַן), sondern חֲמַת־גֶּבֶר (Constr. wie שִׁנַּת) Zornesglut eines Mannes, der mit Aufbietung aller seiner Manneskraft seiner beleidigten Mannesehre Genugthuung verschaffen wird. גֶּבֶר hier bedeutsam für אִישׁ mit dem Grundbegriff der Stärke, Festigkeit, vgl. جبر etwas Zerbrochenes, bes. einen zerbrochenen Knochen wieder befestigen, einrichten, daher *Algebra*, eig. die Operation, wodurch eine unvollständige oder einer Verminderung unterliegende Größe vervollständigt wird (Fl.). Das folg. וְלֹא־יַחְמֹל (mit orthophonischem *Dagesch* wie v. 25 יַחְמֹד und makkeफirt) schließt sich an den Gen. גבר an, mit bestimmter Bez. auf den Mann, welchen der treulose Hausfreund zum Hahnrei gemacht hat. Ist der Tag gekommen, wo der ans Licht getretene Ehebruch Rache heischt und zuläßt, so kennt der in seinem Recht und seiner Ehre Gekränkte keine Schonung; er nimmt keine Rücksicht auf irgendwelches Sühnmittel, insbes. Sühngeld, wo-

1) Eher hätte sich Behaji auf Zef. 3, 19. Ez. 7, 27. 22, 14 berufen können, aber dort bed. עשׂה את *agere cum aliquo*, wie wir sagen: mit jemandem abrechnen.

durch der Ehebrecher ihn zu begütigen und daß er ihn nicht die gesetzliche Strafe erleiden lasse zu bestimmen sucht; er willigt nicht ein, wenn du das Geschenk, wodurch du ihn dafür zu gewinnen suchst, auch noch so hoch greifst. Die RA נָשָׂא פָנִים *πρόσωπον λαμβάνειν* bed. sonst das Angesicht d. i. die Erscheinung, und den Eindruck eines Menschen annehmen d. h. günstig auf sich wirken lassen; hier wird es von dem כֹּפֶר d. i. dem Mittel gesagt, durch welches Bedeckung d. i. Nichtahndung, Vergebung der Schuld, Straflosigkeit des Straffälligen bezweckt wird. Ueber אָבָה einwilligen s. zu 1, 10. שֹׁחַד, aram. שׁוּחַד, ist Beschenkung, bes. Bestechung. Daß die Rede schließlich wieder in Anrede übergeht, rundet sie schön ab.

Dreizehnte einleitende Spruchrede c. VII.

Warnung vor Ehebruch durch Darstellung seiner Verabscheuungswürdigkeit an einem Beispiel.

Die furchtbare Verwüstung, welche Ehebruch und überhaupt außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebs im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft anrichten, läßt den Verf. dieser an die Jugend gerichteten Widmungsreden noch immer nicht von dem schon mehrfach behandelten Thema loskommen: er nimmt seine Warnung noch einmal auf, bekräftigt ihr gutes Recht durch das selbsterlebte Beispiel eines Opfers der Verführung und gibt ihr v. 24 ff. ein möglichst eindrückliches Finale. Der Eingang wirbt zunächst im Allgem. um treue Werthaltung dieser wolgemeinten Lebensweisheitsregeln v. 1—3: *Mein Sohn, hüte meine Reden, und meine Gebote wollst du bei dir verwaren. Hüte meine Gebote, so wirst du leben, und meine Unterweisung so wie deinen Augapfel. Winde sie um deine Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens.* LXX hat hinter v. 1 noch ein Distich sinnigen Inhalts, aber hier den Zus. störend. Ueber צָפַן s. zu 2, 1.; אִתָּךְ geht wie dort auf den Bereich der eignen Person und zwar ihre Innerlichkeit. Ueber den Imper. וחיה, welcher hier, weil er sich zwischen von שְׁמֹר regirte Objekte drängt, seinem Sinne nach als Folgesatz übersetzt werden mußte, s. zu 4, 4. Dort ist וֶחְיֵה (bei *Silluk*) punktirt, hier nach Kimchi (*Michlol* 125[a]) וֶחְיֶה (mit *Segol* bei *Athnach*), wie sichs auch in Cod. Erfurt. 2 u. 3 und in den Ausgg. von Athias und Clodius findet, so daß das Wort zu den פתחין באתנח (mit scharfen statt langen Vocalen bei Pausalaccenten) gehört; ein Grund dafür, zumal da 4, 4 das dem Imper. charakteristische *Zere* (*ê* aus *aj*) unverändert geblieben, ist nicht abzusehen. Ueber אִישׁוֹן עָיִן, arab. *insân el-ʿain*, das Männchen des Auges d. h. der Augapfel, benannt nach dem Miniaturbild des Hineinblickenden, s. zu Ps. 17, 8.; die Endung *ôn* ist hier diminutiv, wie syr. *achuno* Brüderchen, *bʿruno* Söhnchen u. dgl. Ueber v. 3 s. zu 6, 21. 3, 3. Die תפילין של יד werden siebenmal um den linken Arm und siebenmal um den mittleren Finger gewunden. Das Schreiben auf die Tafel des Herzens kann als verinnerlichende Beziehung auf Dt. 6, 9 (die *Mezuzoth*)

gelten. Das wofür sorgsame Warung, feste Aneignung, lebendige Verinnerung empfohlen wird, sind die Ermahnungen des Weisheitslehrers und durch ihn der Weisheit selber, welche in Gegensatz zur Welt und ihrer Lust der würdigste Gegenstand der Liebe ist und mit reinster innigster Liebe geliebt zu werden verdient v. 4 f.: *Sprich zur Weisheit: meine Schwester bist du, und Freundin wollest du die Einsicht nennen, um dich zu bewaren vor unzugehörigem Weibe, vor fremder, die glatte Reden führet.* Das kindliche, geschwisterliche und freundschaftliche Verhältnis dient zur Verbildlichung und Benennung engen und vertrauten Verhältnisses auch zu Wesen und Dingen, welche nicht Fleisch und Blut sind. Wenn im Arabischen der Arme Bruder der Armut, der Zuverlässige Bruder der Zuverlässigkeit heißt und *abu, um* (אַב), *achu, ucht* in mannigfachster Weise als Ausdruck der Wechselbeziehung zweier Begriffe gebraucht werden: so ist da (wie auch trotz Ew. §. 273[b] in vielen hebr. Eigennamen) dasjenige volkstümlich geworden, was hier wie Iob 17, 14. 30, 29., durch den Gedankenzus. vermittelt, nur erst als dichterisches Wagnis auftritt. Die Bildrede v. 4 veranlaßt nicht blos, die Weisheit wie ein persönliches Wesen höherer Art zu denken, sondern war auch selbst durch diese Vorstellung so nahe gelegt, daß 2, 3 sich für אִם leicht אֵם unterschiebt. In Zusammenhalt mit Weish. 8, 2 vergleicht sich אֲחֹתִי der Anrede Salomo's an die heimgeholte Braut. Während das *ôth* von אָחוֹת keineswegs aus abstractivem *âth* verfärbt, sondern *achôth* aus *achajath* entstanden ist, bed. מוֹדַע (wie Ruth 2, 1 vgl. מוֹדַעַת 3, 2), hier bei *Mugrasch* מוּדָע, eig. die Bekanntschaft und dann den Bekannten, aber nicht in dem oberflächlichen Sinne, in welchem wir dieses Wort und der Araber sein مَعْرِفَة gebraucht (z. B. in der von Fl. angeführten RA كنّا اصحاب صرنا معارف *nous étions amis, nous ne sommes plus que de simples connaissances*), sondern im Sinne familiärer vertrauter Verbundenheit. Der Inf. לְשָׁמְרָךְ bedarf zu seiner Erkl. keines zu ergänzenden Zwischengedankens: *quod eo conducet tibi ut* (Mich.), sondern schließt sich als Zwecksatz unmittelbar an: verbinde dir die Weisheit und dich der Weisheit so eng, damit sich dich beware. Uebrigens s. zu 2, 16; dieser Vers wiederholt sich hier mit Variation Eines Worts.

Wie nothwendig es dem Jüngling ist, sich mit Hülfe der Weisheit gegen die Lockungen der Buhlerin zu wappnen, begründet der Verf. nun durch ein Selbsterlebnis v. 6 f.: *Denn durchs Fenster meines Hauses, hinter dem Gatter blickte ich hervor, da sah ich unter den Unerfahrenen, gewahrte unter den jungen Leuten einen Jüngling Verstandes baar.* Zwar ist כִּי auf den unmittelbar folgenden Satz bezogen, sachlich aber eröffnet es die ganze folg. Exemplificirung. Der Anschluß an v. 5 wäre schon straffer, wenn statt der zerstreuten semitischen Construction periodisirend gesagt wäre: *nam quum . . prospicerem vidi etc.* חַלּוֹן (v. חָלַל durchbohren) ist eig. ein Ort wo die Wand durchbrochen ist. אֲשְׁנָב (v. שָׁנַב = شَغَبَ angenehm, kühl, frisch s.) ist

das Fenstergitter oder Gitterfenster d. h. Jalousie, welche die Sonnenstrahlen abhält, zum Niederschlagen und Aufziehen. נִשְׁקַף bed. urspr. sich lang machen um zu sehen, den Hals und Kopf hoch oder lang vorstrecken, *καραδοκεῖν*, arab. أطلّ, اطلع und تطلّع, von Sachen: *imminere*, lang über etwas hervor-, hinaus-, hereinragen, vgl. اسقف vom Strauße: lang und gebogen, hinsichtlich des Halses in die Höhe ragend, سَقَف Abstr. gekrümmte Länge. Und בְּעַד ist so gebraucht wie im Arab. zwar nicht بعد aber دُونَ gebraucht wird: so gestellt, daß man im Verhältnis zu einem Andern anderen Personen oder einer Sache den Zugang versperrt: „ich lugte hinter dem Gitterfenster hervor, d. h. rücksichtlich der Personen oder Sachen im Zimmer vor dem Gitterfenster stehend und so ins Freie blickend“ (Fl.). Daß es, wie wir v. 9 erfahren, tief in der Nacht war oder doch über der Beobachtung bis zum Rendez-vous Nacht wurde, widerspricht diesem Gucken nicht, denn abgesehen vom Monde und zumal von Straßenbeleuchtung gibt es sternenhelle Nächte, und um zu sehen was der Erzähler sah war keine Nacht zu ägyptisch finster. Aber schon weil es Nacht war ist 6[a] nicht zu übers.: ich sah mich unter den Erfahrungslosen um (so z. B. Loewenst.), sondern er sah unter diesen, gewahrte unter dem jungen Volke, das sich so spät noch draußen tummelte, einen Jüngling, dessen Verstandlosigkeit an dem was weiter geschah zu Tage trat. Brth.: daß ich sähe — syntaktisch unmöglich. Die Bed. des וָאֵרֶא bestimmt sich nicht nach dem folg. אָבִינָה, sondern umgekehrt steht אָבִינָה unter der Nachwirkung des den historischen Aorist kennzeichnenden וָ (= וָאַבִינָה Neh. 13, 7). Ueber פֶּתִי s. zu 1,4. בָּנִים ist das Masc. zu בָּנוֹת arab. *benât* in der Bed. Mädchen. בַּבָּנִים hat in correkten Texten accentgemäßes regelrechtes ב *raphatum*.[1] Nun folgt wohin er damals im Finstern den jungen Laffen gehen sah v. 8 f.: *Auf und abgehend in der Straße nahe bei ihrer Ecke, und den Weg nach ihrem Hause beschritt er in Düsternis, als gedunkelt der Tag, inmitten der Nacht und tiefen Dunkels.* Man kann עִבֵר als Appos. fassen *juvenem amentem, ambulantem* oder auch als Prädicatsacc. *vidi juvenem . . ambulantem*, denn daß man auch so hebr. sich ausdrücke (vgl. z. B. Jes. 6, 1. Dan. 8, 7), leugnet Hitz. mit Unrecht. Der Uebergang des Particips in das Finitum 8[b] ist wie 2, 14. 17 und der des Infinitivs 1, 27. 2, 8. שׁוּק سُوق (Dimin. *suweika*, zu untersch. v. سِكَّة Gasse, Allee) bed. noch heute wie ehedem sowol breite Gasse, Hauptstraße, als auch öffentlichen Platz, Marktplatz, wo Handel getrieben oder dem Etymon nach: das Vieh zum Verkauf hingetrieben wird. Auf der Straße ging er hin und wieder, so zwar daß er sich nahe zu ihrer (des Weibes welcher er harrte) Ecke hielt d. h. sich nie zu weit von ihrer Hausecke entfernte und immer wieder dorthin zurücklenkte. Die

1) Ueber das Targum von 7, 6 f. s. Perles, Etymologische Studien 1871 S. 9.

Ecke wird genannt, weil er von da den Blick immer wieder über die Front des Hauses schweifen ließ, ob die Ersehnte sich zeige. Ueber פִּנָּה für פְּנָיָה s. zu Ps. 27, 5.; eine Hauptform פֵּן ist nie im Gebrauch gewesen, פִּנִּים Sach. 14, 10 ist Plur. von פִּנָּה. אֵצֶל (v. وصل אָצַל verbinden) ist als Subst. die Seite (als die Stelle wo eins sich an das andere anschließt) und bed. also als Präp. (wie *juxta* v. *jungere*) zur Seite, ital. *allato*. וַיֶּרֶךְ ist Objektsacc., denn so werden die *vv. eundi* (z. B. Hab. 3, 12. Num. 30, 17 vgl. 21, 22) construirt. Die Zeitbestimmungen v. 9 machen den Eindruck einer aufsteigenden Klimax; denn mit Unrecht leugnet Hitz., daß נָשֶׁף die Dämmerung bed.; der Talmud *Berachoth* 3[b] unterscheidet mit vollem Rechte תרי נשפי zwei Dämmerungen: die Abend- und Morgendämmerung. Aber der Begriff bleibt bei diesem engeren Sinne nicht stehen und braucht dies nicht, da das Stammwort נָשַׁף (die stärkere Potenz von נָשַׁב, s. zu Jes. 40, 24) die Ausdehnung des Begriffs auf die ganze kühle Hälfte (Abend und Nacht) des Gesamttags gestattet, vgl. die Parallele vom Ehebrecher, der sich durch Nachtdunkel und Gesichtsmaske verhüllt, Iob 24, 15 mit Jer. 13, 16. Dennoch scheint die erste Synonymengruppe בַּנֶּשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם (so ist mit *Cod. Francof.* 1294 zu punktiren), gegen die zweite gehalten, eine frühere Zeit der zweiten Tageshälfte zu bezeichnen: denn auch wenn man mit Hitz. בָּעֶרֶב יוֹם (nach Richt. 19, 9) liest bleibt gleicher Sinn mit בֶּעֱרֶב יוֹם, näml. *advesperascente die* (Hier.), indem עָרַב = غرب weggehen und insbes. untergehen, von der Sonne, und also abendlich werden bed. Er sah den Jüngling im Düstern, als der Tag sich geneigt hatte (*κέκλικεν* Lc. 24, 29) hin und wieder gehen, und als das Nachtdunkel seinen Mittel- oder Höhepunkt erreicht hatte, war er noch immer auf der Lauer. אִישׁוֹן לַיְלָה Augapfel der Nacht ist wie pers. *dili scheb* Herz der Nacht poët. Benennung der Mitternacht. Falsch Gusset: *crepusculum in quo sicut in oculi pupilla est nigredo sublustris et quasi mistura lucis ac tenebrarum.* אישון ist wie anderwärts לב Bez. der Mitte; die Anwendung auf die Nacht war aber vorzugsweise passend, da der Augapfel das Schwarze im Weißen des Auges ist (s. Hitz.). Den Acc. nach ist *in pupilla noctis et caligine* (nicht *caliginis*) zu übers., und so hats der D. wol auch gemeint, indem zu וַאֲפֵלָה sich von selbst ein ב hinzudenkt. Endlich sieht der junge Thor sein Warten belohnt: Gleich und Gleich findet sich zusammen v. 10—12: *Siehe da ein Weib auf ihn zugehend, im Anzug einer Buhldirne und versteckten Herzens. Stürmisch aufgeregt ist sie und unbändig, im eignen Hause haben keine Ruhe ihre Füße. Bald vor der Thür, bald auf den Gassen und nächst jeder Ecke stellt sie sich auf die Lauer.* „V. 12 — bem. Hitz. — spricht ein Pflegen aus statt des einmaligen Thuns v. 11 und zwar die Gewohnheit einer Gassenhure. Allein sie, die in Rede steht, ist keine solche; das Lauern kommt nicht ihr zu (vgl. Iob 31, 9), und v. 11 ist nicht gemeint, sie sei bleibend also gemutet.“ Aber Hitzigs Uebers. dieses v. 11: „Stürmisch erregt war sie . . im Hause nicht hatten Ruh' ihre Füße“ ist falsch, da weder וְהִיא noch שָׁכְנוּ gesagt ist. Also gibt der D. in v. 11 und 12 eine

Charakteristik des mit וְהִנֵּה in den Rahmen seines Bildes eintretenden Weibes, welche über das was damals sich seinen Augen darbot hinausgeht; man müßte mit v. 12 auch v. 11 ausmerzen, und das wäre auch noch keine Radicalcur, da jene jenseit des Augenfälligen und zwar damals Augenfälligen liegende Charakteristik schon mit וּנְצֻרַת לֵב beginnt. Man muß somit annehmen, daß das Weib für den hier schildernden Beobachter keine Unbekannte war. Er beschreibt sie 1) wie sie damals erschien. שִׁית hält Hitz. für s. v. a. שִׁוְיִת Aehnlichkeit (v. שָׁוָה) und warum? Weil שִׁית nicht „anlegen", sondern „stellen" bedeute. Aber Ex. 33, 4 beweist das Gegentheil und rechtfertigt die Bed. Anzug, welche das Wort auch Ps. 73, 6 hat. Meîri vergleicht minder passend 2 K. 9, 30., erklärt aber richtig תִּקּוּן (Ausstaffirung, Putz) und bemerkt nach alter Weise, daß שִׁית elliptisch s. v. a. בְּשִׁית sei. Es ist nicht Nominativ (Brth.). sondern Acc. wie תִּבְנִית Ps. 144, 12. Ew. §. 279[d]. Wie Hitz. für וּנְצֻרַת לֵב zu der Uebers. „und im Herzen 'nen Pfeil" *(et saucia corde)* kommt, enträthsele man sich durch Nachlesen seines Comm. Der Sprachgebrauch 4, 23., bemerkt er unter Anderem, würde sie zu einer braven Person stempeln. Als ob eine RA wie נָצַר לֵב nicht *sensu bono* und *sensu malo* gebräuchlich sein könnte! Man kann das Herz verwaren, indem man es sorgsam vor sittlicher Gefahr schützt oder auch indem man was darin ist geflissentlich verbirgt. Das Part. צָפוּר bed. Jes. 1, 8 cernirt (blokirt), Ez. 16, 12 bewart geblieben und Jes. 48, 6. 65, 4 verborgen, versteckt; Ewald §. 187[b] führt diese dritte Bed. an den zwei jes. und unserer Stelle auf צָרַר *Ni.* נָצַר (wie נָגַל) zurück, aber 1) würde man dann sicherer צוּר (vgl. נִגּוֹל, נְבֻכִים) als Verbalstamm zu Grunde legen müssen; 2) gelangt man zu dem Begriffe des Verborgenen (Versteckten) leichter von dem des Verwarten aus, als von dem des Eingeengten. Wie man im Sinne von *κρυφίους* im Lat. geradezu *homo occultus, tectus, abstrusus* sagt, so heißt jenes Weib נִצֶּרֶת לֵב nicht sowol im Sinne von *retenta cor h. e. quae quod in corde haberet non pandebat,* franz. *retenue* (Cocc.), als im Sinne von *custodita cor, quae intentionem cordis mentemque suam callide novit premere* (Mich.); sie ist versteckten Sinnes, hinterhaltigen Wesens, indem sie ihrem Gatten Treue heuchelt und ihrem Buhlen als ihrem Einziggeliebten schmeichelt, während sie in Wahrheit Keinen liebt und Jeder ihr nur Mittel zum Zweck, näml. zur Befriedigung ihres weltlichen fleischlichen Begehrens ist. Denn wie der Verf. sie weiter zeichnet, sie ist הֹמִיָּה (Fem. v. הֹמֶה = הֹמֶי wie 1, 21. Jes. 22, 2) *tumultuosa* äußerlich wie inwendig stürmisch weil voll durcheinandergehender Lüste und Launen (*opp.* *ἡσύχιος* 1 P. 3, 4. 1 Tim. 2, 11), und סֹרֶרֶת eigensinnig, an Gebot der Pflicht, der Zucht, der Sitte sich nicht kehrend (v. سَرَّ *pervicacem, malum esse*). Sie ist das reine Gegentheil des geräuschlosen Wirkens und der demütigen Sittsamkeit einer rechten Hausfrau, wild, störrig und auch läufisch wie ein Thier zur Zeit der Brunst (Hos. 4, 16): *in domo ipsius residere nequeunt pedes ejus,* also nicht *οἰκουρός* oder *οἰκουργός* (Tit. 2, 5), weit entfernt von dem echt weiblichen *εἴσω ἥσυχον μένειν δόμων*

(Eurip. in den Herakliden), eine عَوَانٌ, wie man eine solche im Arab. (Wünsche zu Hos. 12, 1), oder eine נֶפֶשׁ בָּרָא, wie man sie im Aram. nennt. Wie sie es macht wenn sie sich draußen umhertreibt, sagt v. 12. Es ist kein Gassenmensch, welches gezeichnet wird (keine „Husterin" قَحْبَة, wonach auch der weibliche Dämonenname سِعْلَاة erklärt wird), sondern jenes mannstolle Eheweib, welches nicht besser als eine solche Metze wenn sie ausgeht auf Courtisane, auf Liebhaber Jagd macht. Das alternirende פַּעַם (eig. ein Stoß) vergleicht Fl. mit den gleichbed. مَرّ ein Vorübergehen, كَرّ ein Zurückgehen, *una volta, una fiata, une fois* (s. v. Orelli, Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 51). Ueber חוּץ s. zu 5, 16; es ist der freie Raum draußen vor der Hausthür oder auch vor dem Stadtthor, der Parallelismus spricht hier und 1, 20 mehr für erstere Vorstellung. Nach dieser Digression, in welcher sich der D. von dem was er ebenjetzt erzählen will etwas weitweg verliert, kehrt er zur Scene zurück und beschreibt den selbstbeobachteten Vorgang weiter v. 13: *Und sie ergriff ihn und küßte ihn, nahm eine freche Stirn an und sagte ihm.* Das V. נָשַׁק ist hier seiner Grundbed. nach mit dem Dativ verbunden: *osculum fixit ei.* So wird auch Gen. 27, 26 construirt und das Dagesch in לוֹ ist wie dort *Dag. forte conj.* nach dem Lautgesetze, für welches die Nationalgrammatik den Kunstausdruck אתי מרחיק (*veniens e longinquo* d. i. Anziehung eines folgenden Wortes durch ein auf Penultima betontes) gemünzt hat. Die Penultima-Betonung des נָשַׁקָה ist die Folge lautgesetzlichen Tonrückgangs (נסוג אחור), welcher hier, wo das Wort von Haus aus nur mit Metheg und also halb betonte Penultima hatte (נָשָׁקָה), für das folg. לוֹ gleiche Dagessirung mit sich bringt, wie die urspr. Penultima-Betonung von וְהֶחֱזִיקָה für das folg. בּוֹ, denn die Lesart והחזיקה בּוֹ bei Loewenstein ist gegen die hier in Betracht kommenden Punktationsregeln des *textus receptus.*[1] Wie בּוֹ und לוֹ verdoppelndes Dagesch bekommen haben, so ist es umgekehrt aus חֶמְנָה (von Kimchi *Michlol* 145[a] bezeugte Raphe-Schreibung) nach Ew. §. 193[b] geschwunden. Und wie נשקה zurückgegangenen Ton hat, so das eigentlich pausale, auf Ultima betonte וַתֹּאמֶר, aber ohne das folg. לוֹ mittelst Dagessirung anzuziehen, was nur wenn das erste der zwei Wörter auf *ā* (*āh*) auslautet, stattfindet. חֲזֵה פנים sagt man von dem, welcher Festigkeit oder Härte des Gesichts (صَلَابَةُ الوَجْه) d. h. Unverschämtheit oder, wie wir sagen, eine eiserne Stirn zeigt (Fl.). Sie ergriff ihn und kam ihm küssend zuvor, was beides an sich schon frech war und indem sie dann weiter die dem Weibe ziemende Passivität und Schamhaftigkeit verleugnete und sich über Sittlichkeit und Gesetz hinwegsetzte, sprach sie zu dem Jüngling v. 14 f.: *Friedopfer zu bringen lag mir ob, heute habe ich abgezahlt meine Gelübde. Darum bin ich herausge-*

1) s. darüber Baer, *Thorath Emeth* p. 29 s. und Psalmen S. 357 (zu Ps. 52, 5).

gangen dir entgegen, dein Antlitz aufzusuchen, und hab' dich denn gefunden. Wir haben זִבְחֵי שְׁלָמִים Friedopfer übersetzt, davon ausgehend, daß שֶׁלֶם (Singular nur Am. 5, 22 und auf der phöniz. Opfertafel von Marseille) Befreundung (v. שָׁלַם gutes Einvernehmen halten, dem Activ zu שָׁלֵם in gutem Einvernehmen stehen) und dann die darauf abzielende Gabe bedeute, denn die Idee dieser Opfergattung ist Bezeugung und Befestigung der Gemeinschaft mit Gott. Aber im Hinblick auf die Derivata שַׁלְמֹנִים und שְׁלוּם ist es viell. noch näher gelegen, שֶׁלֶם mit שָׁלֵם vollständig entrichten zu combiniren und Dankabstattungsopfer oder mit v. Hofm. Verdankopfer zu übers., wo nicht geradezu Dankopfer, denn das eigentliche eucharistische Opfer, welches der Ausdruck der Danksagung auf besonderen Anlaß ist, wird aus der Gattung der Schelamim durch den Zusatz עַל־תּוֹדָה herausgehoben (Lev. 7, 12—25). Das Charakteristische der Schelamim ist die Theilung des Opferfleisches zwischen Jahve und seinen Priestern einerseits und dem (den) Darbringenden andererseits; es wird nur ein Theil des Opferfleisches Feuerspeise Jahve's (Lev. 3, 16), einen Theil empfangen die Priester, einen andern die Darbringenden gleichsam von Gottes Altar zurück, um es in geheiligter Freude mit den Ihrigen zu verspeisen. So hier die Verführerin: es lagen ihr infolge eines geleisteten Gelübdes darzubringende Fried- oder Verdankopfer ob, heute (sie rechnet den Tag im Sinne des *dies civilis* von Nacht zu Nacht) hat sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt und die שַׁלְמֵי נֶדֶר haben ihr reichlich viel abgeworfen, um ihn, ihren lieben Buhlen, davon zu bewirthen; denn mit עַל־כֵּן will sie sagen, daß eben die Aussicht auf den lustigen Schmauß, die sie ihm machen könne, sie ihm so entgegen getrieben. Diese Rede des Weibes gewährt uns einen Blick in die damalige Sittengeschichte. Die Schelamim-Mahle entarteten in ähnlicher Weise wie unsere Kirmsen. Die Verweltlichung liegt der Lustbarkeit da zwiefach nahe, wo ein Gesetz diese sanctionirt und sie sich hinter der Larve der Frömmigkeit bergen kann. Ueber שַׁחַר, ein exquisiteres Wort für בַּקֵּשׁ, s. zu 1, 28. Jemandes Antlitz suchen ist s. v. a. seine Person, ihn selbst, aber doch nicht ohne Bezug auf den gewünschten Anblick der Person. So hat sie ihn denn gefunden und malt ihm invoraus den Genuß aus, der seiner wartet, in Speis' und Trank, dann in Liebeswonne v. 16—18: *Ich habe mit Pfühlen gepolstert meine Bettstatt, bunten Zwillichen, ägyptischem Gezwirne; habe beduftet mein Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet. Auf denn, wir wollen in Minne uns berauschen bis zum Morgen, wollen in Liebkosungen uns vergnügen.* Das N. עֶרֶשׂ v. עָרַשׂ = عرش aufbaun, zimmern bed. überh. das Holzgestell, also nicht sowol das innere Bett, als die aufgeschlagene Bettstelle (vgl. عَرْش Thron, عريش Laube). Diese Bettstatt hat sie, damit man weich und angenehm darin liege, reich und schön ausgepolstert. רָבַד √ רב bed. dicht an- oder auflegen, also entw. *vincire* (wov. der Name der Halskette Gen. 41, 42) oder *sternere* (versch. von רָפַד Iob 17, 13., welches die Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten *sublevare* aus gewinnt, √ רפ),

wov. מַרְבַדִּים Pfühle, Kissen *stragulae*; Böttcher punktirt falsch מִרְבַּדִּים, das ב bleibt aspirirt und der Silbenverband ist loser als in מִרְבָּד Ew. §. 88[d]. Das den zweiten Halbvers beginnende חֲטֻבוֹת ist keinesfalls Adj. zu מרבדים, jedenfalls nur Appos., wahrsch. ein selbständiger Begriff, nicht v. חָטַב (verw. חָצַב) Holz hauen (wov. حَطَب Brennholz), wonach es Kimchi und mit ihm *Graec. Ven.* (περιξύστοις) von den sorgsam gehobelten Bettstangen oder Bettbretern versteht, sondern v. חָטַב = خَطِبَ gestreift, mehrfarbig s. (s. zu Ps. 144, 12), wov. syr. *machṭabto* ein gemustertes (gestreiftes, gewürfeltes) Kleid; Hitz. findet das Bunte hier unpassend, aber mit Unrecht, denn das Angenehme eines Betts wird nicht allein durch dessen Weichheit, sondern auch durch den Eindruck, welchen dessen Kostbarkeit auf das Auge macht, gesteigert. Das folg. אֵטוּן מִצְרַיִם steht zu חטבות in Appositionsverh. wie wenn man arabisch sagt *ṯaub-un dîbâǧ-un* ein Kleid Brocat = von Brocat. אֵטוּן (nach syrischer Weise für אֶטוֹן wie אמון) bed. targumisch das Seil (z. B. Jer. 38, 6), wie arab. *ṭunub*, syr. (z. B. Jes. 54, 2) *ṭûnob*; die Wurzel ist טן nicht in der Bed. binden, winden (Dietr.), sondern in der Bed. strecken, der Faden oder Strick ist von der Dehnung in die Länge benannt und אטון ist also Fadenwerk, sei es gewebtes oder gesponnenes.[1] Die Berühmtheit der ägyptischen Manufactur spricht sich noch in dem spanischen *aclabtea* feine Leinwand aus, was s. v. a. neuarabisch *el-ḳobṭîje (ḳibṭîje)*; man hatte dort besonders auch eine genaue Kenntnis der Färbestoffe, die sich in den Pflanzen und Fossilien des Landes vorfanden (Klemm, Culturgeschichte 5, 308—310). In v. 17 f. erinnert der Ausdruck an das Hohelied. Dort 4, 14 finden sich die drei Spezereinamen wie hier, und man sieht daß מר אהלות nicht genitivisch verbunden sein will: es sind drei Dinge wie in dem ebenso accentuirten Titelvers 1, 3. Die Myrrhe מֹר *(Balsamodendron Myrrha)* gehört wie der Weihrauch zu den in Palästina nicht minder als bei uns exotischen Amyrideen; das Aromatische daran sind nicht Blumen und Blätter, so daß sich Hohesl. 1, 13 an ein Myrrhensträußchen denken ließe, sondern das aus der Rinde quellende Harz *(Gummi Myrrhae* oder schlechtweg *Myrrha)*, bestehend aus fettglänzenden, mehr oder weniger durchsichtigen, roth- oder gelbbraunen Körnern. אֲהָלוֹת (schon im Munde Bileams Num. 24, 6) ist der semitisirte altindische Name der Aloë *agaru* oder *aguru*; das Aromatische ist das Holz des Agila-Baums *(Aquilaria Agallocha)*, bes. seine in der Erde verdorrte Wurzel *(agallochum* oder *lignum aloës)*, im neueren Gebrauch und Handel der eingedickte Saft seiner Blätter. קִנָּמוֹן ist *κιννάμωμον* (wie מֹר ein den Griechen durch die Phönizier zugekommenes semitisches Wort[2]), der Zimmt d. i. die

1) Daher wol das griech. *ὀθόνη*, welches Fick in seinem vergleichenden Wörterbuch mit dem arischen Verbalstamme *vadh* binden, winden, kleiden combinirt, aber nicht ohne ein Fragezeichen dazu zu machen.

2) Die Myrrhe hat ihren Namen מֹר von der Bitterkeit und קִנָּם scheint

innere Rinde des *Laurus Cinnamomum* (Zimmtbaums). Die Myrrhe ist in Arabien heimisch, die Aloë gibt sich schon durch ihren Namen als indisch, der Zimmet kam gleichfalls durch Indienfahrer von der Ostküste Afrika's und Ceylon (Taprobane). Alle drei Spezereien sind Droguen d. i. trockene Apothekerwaaren, aber man hat deshalb doch nicht zu erklären daß sie ihr Bette mit diesen Spezereien, näml. den im Rauchfaß entzündeten, angeschwungen (Hitz.), was nach Hohesl. 3, 6 eher קְטֹרֶתִי heißen würde. Das V. נוּף (nur hier als *Kal*) bed. sich erheben (s. zu Ps. 48, 3) und trans. emporheben und hin- und herbewegen, schwingen, schwenken (= הֵנִיף), hier mit doppeltem Acc. etwas aus einem hin- und hergeschwenkten Gefäße besprengen; man wird sich diesem nächstliegenden Sinne nach die drei Arome in aufgelöstem flüssigem Zustande als Essenzen zu denken haben, vgl. Ex. 30, 22—33. Est. 2, 12. Die Frage Hitzigs: „Wer wird mit wolriechendem Wasser, also nicht reinem, Bettlacken beträufeln?“ verräth wenig Kenntnis der Mittel, wodurch man auch heute noch die Wäsche wolriechend macht. Der Ausdruck רָוָה דּוֹדִים lautet wie שָׂבֵי דוֹדִים Hohesl. 5, 1., obwol dort דּוֹדִים wol nicht wie hier Acc. sondern Voc. ist; רָוָה ist das *Kal* zu רָוָה 5, 19 und bed. etwas reichlich, in vollen Zügen trinken. Die Verbalform עָלַס für עָלַץ (beides neben עָלַז 23, 16 die stärkere Potenz des Begriffs) hat sonst nur noch das B. Iob (20, 18. 39, 13); das *Hithpa.* bed. sich höchlich vergnügen, viell. (da das *Hithpa.* zuweilen reciprok gebraucht wird, s. zu Gen. 2, 25) mit dem Begriff der Wechselseitigkeit (Trg.: חַד לְחַד). Man lese *bo°habim* mit *Chatef-Kamez* nach Ben-Ascher (s. Kimchi's Lex.); die Punktation בְּאֲהָבִים (mit unpassendem Artikel) ist die Ben-Naftali's. Die Verführerin benimmt dem Jüngling nun alle etwaige Besorgnis; die Umstände, unter denen ihre Einladung ergeht, sind so günstig als möglich v. 19 f.: *Denn der Mann ist nicht zu Hause, er ist auf eine weite Reise gegangen. Er hat den Geldbeutel mit sich genommen, wird erst am Tag des Vollmonds nach Hause kommen.* Es ist wahr, daß der Art. in לִמְעֻרְפֶּלֶת אִישׁ steht d. i. der Determination dient: der Mann, von dem hier *κατ' ἐξοχήν* und allein die Rede sein kann, näml. der Ehemann der Buhlerin (Fl.), aber andererseits ist es charakteristisch, daß sie nicht אִישָׁהּ (wie z. B. Gen. 29, 32) sagt, sondern das Liebes- und Pflichtverhältnis, in das sie zu ihm gestellt ist, ignorirt und von ihm wie einem Fernstehenden redet (AE). Irrigerweise will Vogel für בְּבֵיתוֹ nach dem Trg. בְּבַיִת lesen; man sagt hebr. אינו בביתו *il n'est pas chez soi*, wie man sagt לָקַח בָּרֹוֹ *il a pris avec soi* (vgl. Jer. 38, 10). מֵרָחוֹק will Hitz. mit dem Verbum verbinden, was nach Jes. 17, 13. 22, 3 möglich, denn das hebr. מרחוק (מִמֶּרְחָק) fernher hat häufig den Sinn von fernhin, indem das Längenmaß nicht vom Ausgangs- sondern Endpunkt bestimmt wird, wie z. B. bei Homer Il. 2, 456 *ἔκαθεν δέ τε φαίνεται αὐγή* der Glanz leuchtet in die Ferne, eig. aber aus der Ferne her bed. Aehnlich sagt man franz. sowol *il vient du coté du nord* er kommt von der Nordseite, als *il va du coté du nord* er geht nordwärts. Aber wie wir nicht sagen: er ist auf eine Reise weitweg gegangen, sondern: auf eine weite Reise, so ist hier מרחוק als virtuelles Adj. (s. Jes. 5, 26) s. v. a. רְחוֹקָה (Num. 9, 10): eine Reise die fernher ist = eine solche von wo er weit zurück hat. Gut Mich.: *ut timorem ei penitus adimat, veluti per gradus incedit.* Er hat eine Reise mit fernem Zielpunkt angetreten, aber noch mehr: er hat das Geld mitgenommen, hat also Geschäfte, die ihn aufhalten, und noch mehr: er hat sogar die fernliegende Zeit seiner Rückkunft bestimmt angegeben. צְרוֹר הַכֶּסֶף (so, nicht חֲכֶסֶף צְרוֹר, ist nach Ben-Ascher zu schreiben, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 41) ist die Geldkatze (v. צָרַר zusammenschnüren), nicht eine von vielen, sondern die eine seinige. Der Termin steht 20[b], um das Späte zu betonen, voran, s. über בָּמָא zu Ps. 81, 4. *Gr. Ven.: τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καιροῦ* nach Kimchi u. A., welche כסא (כסה) von der Wurzel כס rechnen ableiten und nur im Allgem. eine bestimmte Zeit bezeichnen lassen. Aber die zwei Stellen fordern einen spezielleren Begriff, und das syr. ܟܣܐ, welches 1 K. 12, 32. 2 Chr. 7, 10 die Zeit vom 15. des Monats ab bezeichnet, beweist daß das Wort nicht, wie der Talmud will, den Neumond (oder geradezu Neujahrstag) bezeichnet, wo die Mondscheibe sich zu decken d. i. füllen beginnt (יתכסה), sondern den Vollmond, wo sie bedeckt d. i. gefüllt ist, so daß also die Zeit der hier erzählten nächtlichen Scene nicht die des letzten Viertels ist (Ew), in welchem der Mond gegen Mitternacht aufgeht, sondern die des Neumonds (Hitz.), wo die Nacht ohne Mondschein ist. Da die Herleitung des Worts von כסא (כסה) bedecken den befriedigenden Begriff der Bedeckung oder Füllung der Mondscheibe ergibt, so suchen wir nach keiner andern; Dietr. statuirt den Wurzelbegriff der Rundung und Hitz. des Schauens (כסא = סכה, שכה, s. dagegen zu Ps. 143, 9). Das ל ist das der Zeit, zu welcher, um welche, gegen welche hin etwas geschieht; es ist vager als בְּ sein würde. Erst in etwa 14 Tagen wird er zurückkommen.

Der Erfolg v. 21: *Sie brachte ihn herum durch die Fülle ihrer Beredung, durch ihrer Lippen Glätte riß sie ihn fort.* Es ist eine Klimax: erst brachte sie ihn zum Weichen, den Widerstand seines Innern bis auf den letzten Rest überwindend (vgl. 1 K. 11, 3), dann stieß oder, wie wir sagen, riß sie ihn vollends fort, näml. vom rechten Wege oder Verhalten (vgl. Dt. 13, 6. 11); mit הִטַּתְהוּ (= הִטִּיתְהוּ) als Hauptfaktum wechselt 21[b] mitvergangenheitliches Imperf. Ueber לָקַח s. oben S. 46 g. E.; hier heißt so die Rhetorik der Sünde (Zöckler), und viell. hat das vorausgeg. לקח 20[a] dem Verf. dieses antiphrastische לֶקַח zugeführt (Hitz.), so wie חֵלֶק (lautlich das invertirte לֶקַח, gebildet wie שֵׂגֶל, welches das Abstractum zu שֶׁגֶל, wie jenes zu חֶלֶק) und תַּהְדֻּמֹּת sich wechselseitig bedingen, indem sich mit חלק die Vorstellung des Schlüpfrigen (Ps. 73, 18) verbindet. Die Folge des Erfolgs v. 22—23: *So geht er denn ihr nach mit Einem Mal, wie ein Ochs der zum Schlachthaus hineingeht und wie ein Verrückter zur Einzwängung*

eine sec. Bildung aus קָנָה, wov. קָנֶה Rohr, vgl. den Zimmtnamen *cannella*, franz. *cannelle*. *Cinnamum* (*κίνναμον*) ist nur eine kürzere Form für *cinnamomum*; Plinius *h. n.* XII, 19 (42) gebraucht beide Formen ohne Unterschied.

in Fußschellen, wie ein Vogel dem Netze zueilt, ohne zu erkennen, daß es sich um sein Leben handelt — bis der Pfeil seine Leber spaltet. Das Partic. חָלֵלְךָ (so, mit *Mercha* bei der Tonsilbe und *Mehuppach* bei der vorhergehenden offnen Silbe, ist nach der Regel bei Baer, *Thorath Emeth* p. 25, zu accentuiren) hält den Nachtritt des Bethörten für die Vorstellung fest. פִּתְאֹם fixirt den Punkt, wo er mit Einem Male, bisher stehend, das Stelldichein ins Haus der Geliebten selbst zu verpflanzen sich entscheidet, nun *κεφωθείς*, wie LXX übers., d. h. wie wir sagen: ein Gimpel, der auf die Leimruthe gegangen. Er folgt ihr wie ein Ochs der zur Schlachtbank eingeht, bewußtlos hingehend, um sich schlachten zu lassen; LXX mit ungrammatischer Verwischung des Attributivsatzes: *ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται.* Von וּכְעֶצֶם an (so nach Kimchi mit doppeltem *Segol*, nicht וּבְעֶצֶם, wie häufig punktirt wird) häufen sich die Schwierigkeiten und es ist mit dem überlieferten Texte nicht auszukommen. Der Ochs scheint als Seitenstück für sich ein anderes Thier zu fordern, und demgemäß finden LXX Syr. Trg. in עכס einen Hund (zu welchem sie aus אויל auch noch einen Hirsch אַיָּל herausklauben), Hier. ein Lamm (*et quasi agnus* כֶּבֶשׂ), Raschi eine Giftschlange (etwa nach ἔχις?), Loewenstein und Malbim eine Klapperschlange (נחש מְצַלְצֵל nach עֶגֶס), aber das alles ist aus der Luft gegriffen. Auch Symmachus *σκιρτῶν* (*ἐπὶ δεσμῶν ἄφρων*) ist ohne Halt und wie das von Schelling beliebte *et sicut saliens in vinculum cervus* (אויל) schon wegen der unsemitischen Wortstellung untauglich. Das N. עֶגֶס Plur. עֲגָסִים bed. Jes. 3, 18 eine Fußspange als Frauenputzstück (wov. ebend. v. 16 das Denom. עָגַס Fußspangengeklirr machen). An sich bed. das Wort nur die Fessel *compes* v. עָגַס عكش *contrahere, constringere* (s. Fleischer zu Jes. 59, 5), und daß es auch von irgendwelchem Hemmungsmittel der freien Bewegung gesagt werden kann, zeigt das arab. عِكاس als Name eines Stricks womit das Kameel an Kopf und Vorderfüßen fest gemacht wird. Mit Festhaltung dieser Bed. läßt sich allenfalls erkl.: *et velut pedicâ* (= וּכְבִצְכֶּס) *implicatus ad castigationem stulti* er folgt ihr wie mit einer Fußfessel (gebunden) zur Züchtigung des Thoren d. i. seiner selbst (Mich. Fl. u. A.). Anders Lth., welcher früher „in einem Fessel" übersetzte, dann aber (לְ, nicht בְּ ergänzend): *vnd wie zum fessel da man die Narren züchtiget.* Aber die Ellipse ist hart und der Parallelismus läßt an der Stelle von עכס ein lebendiges Wesen erwarten. Da nun Gesenius' Auskunft, daß עכס Fessel s. v. a. Gefesselter sein könne weder Jes. 17, 5. 21, 17 (s. dort) noch Spr. 23, 28 (wonach עכס wenigstens active persönliche Bed. haben müßte) für sich hat, so stellen wir die Nennwörter des Satzes um und schreiben: וְכָאִוִּיל אֶל־מוּסַר עָכֵס er folgt ihr wie ein Verrückter (Psychol. S. 292) zur Züchtigung (Einengung) mit Fußfesseln, oder wenn אויל nicht sowol psychisch als sittlich gemeint ist und auf selbstverderberisches Thun geht (Ps. 107, 17): wie ein Wahnwitziger d. i. ein Verbrecher zur Kettenstrafe. Das eine Bild bez. das Geschick, in das er wie ein unvernünftiges Thier hineinläuft, als Verlust des Lebens, und das andere bez. das

Geschick, welchem er sich von jenem Weibe wie ein schwerer Verbrecher vom Häscher zuführen läßt, als Verlust der Freiheit und der Ehre. Die Verwirrung, in die der Text gerathen, setzt sich v. 23 fort. Denn das Bild vom tödtlichen Pfeilschuß fügt sich weder an das vom Ochsen der zur Schlachtbank geht, noch vom Tollhäusler, dem Fußschellen angelegt werden, passend an: jener wird nicht erschossen und bei diesem ist es nur auf Unschädlichmachung, nicht auf Tödtung abgesehen. Die LXX macht deshalb aus אויל einen איל Hirsch und combinirt den Pfeilschuß mit diesem: *ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ.* Aber wir bedürfen keines Eingriffs in den Text selbst, nur einer Zurechtstellung seiner Glieder. Die drei Gedanken v. 23 gewinnen rechten Anschluß und Verlauf, wenn mit בְּמַהֲתֵי צִפּוֹר אֶל־פָּח (hier *Mercha-mahpach*) von neuem mit einem Vergleiche angehoben wird: er folgt ihr mit lüsterner Begier gleichwie ein Vogel der Schlinge (s. über Schlinge פח und Sprenkel מוקש zu Jes. 8, 15) zueilt. Was dann folgt ist Fortführung von 22ª. Subjekt ist nun wieder der Jüngling, dessen Weg mit dem eines Schlachtviehs, eines Kettensträflings, eines Gimpels verglichen worden ist: und er weiß nicht (*non novit* wie 4, 19. 9, 18 und dem Sinne nach *non curat* 3, 6. 5, 6), daß es um den Preis seines Lebens geschieht (בְּנַפְשׁוֹ wie 1 K. 2, 23. Num. 17, 3), daß sein Leben der Preis ist, womit er diese Art von Liebe erkauft (הִיא neutrisch wie nicht blos Koh. 2, 1 u. dgl., sondern z. B. auch Lev. 10, 3. Est. 9, 1) — es kümmert ihn das nicht, bis (עַד אֲשֶׁר = עַד אֲשֶׁר oder עַד כִּי) der Pfeil seine Leber zer- oder durchspaltet (פְּלַּח wie Iob 16, 13) d. h. bis er die Todeswunde empfängt, an der er, wenn auch nicht sofort, doch unrettbar hinstirbt. Anderwärts werden als der tödtlich getroffene Theil des Leibesinnern die Nieren (Iob a. a. O.) oder die Gallenblase (Iob 20, 25) genannt; hier die Leber, welche כָּבֵד, arab. *kebid,* viell. als dasj. Organ heißt, in welchem sich schwere schmerz- und leidvolle Affectionen fühlbar machen (vgl. Aeschylus, *Agam.* 801: *δῆγμα λύπης ἐφ' ἦπαρ προσικνεῖται*), absichtlich diese, weil die Leidenschaft sinnlicher Liebe sich nach altertümlicher Vorstellung in der Leber reflectirt. Des Liebeskranke hat *jecur ulcerosum* (Horaz *Od.* I, 25, 15), er ist leberkrank (Psychol. S. 268). Der Pfeil aber ist hier nicht der Liebespfeil, welcher liebeskrank macht (so z. B. Wessely), sondern der Todespfeil, welcher den in sündliche Liebe Verstrickten tödtet. Der thörichte Jüngling setzt das verwerfliche Verhältnis, auf das er sich eingelassen, bis dahin fort, wo es zum vollendeten Ehebruch wird und seinem Körper Siechtum, seiner Seele Gewissenspein, seinem Namen Schande bringt, kurz ihn innerlich und nach außen unwiederbringlich zerrüttet.

Die Erzählung ist nun zu Ende. Mit וְעַתָּה lenkt der Verf. wie 5, 7 zum Schlusse, indem er die Ermahnung daraus folgert v. 24 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und horchet auf meines Mundes Reden. Nicht schweife ab zu ihren Wegen dein Herz, und irre nicht auf ihren Pfaden.* Das V. שָׂטָה (wov. *jēśṭ*, wie *jēṭ* 4, 15 mit tonlangem *ē* aus *i*) gebraucht der Verf. auch von Abbiegung von schlechtem Wege; hier aber wo das Gemälde eines untreuen Eheweibes (einer סוֹטָה)

vorausgegangen, ist das im Eifergesetz Num. c. 5 heimische eigentliche Wort für Ausschweifung einer אִשָּׁה אִישׁ besonders passend. Mit שָׁטָה wechselt תָּעָה (wov. *tēta'* wie Gen. 21, 14 aus *tit'eh*): irre nicht auf ihren Pfaden, was die Folge der Verirrung auf dieselben sein würde. Theodotion: *καὶ μὴ πλανηθῇς ἐν ἀτραποῖς αὐτῆς* mit *καί* wie auch Syr. Trg. Hier. Die Masora rechnet diesen Vers zu den 25, welche am Satzanfang אַל und in der Satzmitte וְאַל haben (s. Baer in der Luth. Zeitschrift 1865 S. 587); der Text Norzi's hat deshalb richtig וְאַל, was auch gute Handschriften (z. B. *Erfurt.* 2 und 3) bieten. Die Ermahnung, schon im Vorigen motivirt, wird nun noch in nachdrücklichem Finale begründet v. 26 f.: *Denn viel sind der Erschlagenen, die sie niedergestreckt, und zahlreich sind ihre Hingemordeten. Eine Vielheit von Wegen zur Hölle ist ihr Haus, hinabführend zu des Todes Kammern.* Auch die Uebers.: „denn viele Erschlagene hat sie hingestreckt" (Syr. Trg. Hier. Lth.) ist syntaktisch möglich; denn רַבִּים kann nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter seinem Substantiv vorausgestellt werden z. B. Neh. 9, 28 vgl. אחד Hohesl. 4, 9., und die Accentuation, welche dem Athnach zwei Diener (die üblichen zwei *Munach*) vorausgehen läßt, scheint wirklich so zu construiren. Anders verhielte es sich, wenn רבים hier *magni* (so z. B. Ralbag und neuerdings Brth.), nicht *multi* bedeutete, aber רבים und עֲצֻמִים stehen auch sonst in der Bed. viel und zahlreich neben einander Ps. 35, 18. Jo. 2, 2. Mi. 4, 3. „Ihre Getödteten" sind die von ihr Getödteten; das *partic. pass.* wird mit dem Genitiv des Thäters verbunden z. B. 9, 18 vgl. قَتِيلُ المحبّة einer den die Liebe getödtet (Fl.). Zu v. 27 vgl. 2, 18. 9, 18. In 27[a] ist בֵּיתָהּ nicht s. v. a. בביתה nach 8, 2., auch nicht elliptisch s. v. a. דרכי ביתה: jenes ist unnöthig, dieses keinesfalls durch Ps. 45, 7. Esr. 10, 13., aber auch nicht durch Dt. 8, 15. 2 K. 23, 17 belegbar (s. dagegen Philippi, Status constructus S. 87—93). Richtig Hitz.: ihr Haus bildet eine Mehrheit von Wegen zur Hölle, sofern der Ehebruch auf verschiedenen Wegen zur Hölle führt. Aehnlich weichen Subj. und Prädicat im Numerus ab 16, 25. Ps. 110, 3. Iob 26, 13. Dan. 9, 23 und öfter. Ist man einmal in ihrem Hause, so geht man auf diese oder jene Weise, aber sicher zu Grunde: es besteht aus vielen Gängen zur Hölle, solchen welche hinabführen (דרך ebensowol Fem. Jes. 37, 34 als Masc. ebend. 30, 21) zu den äußersten Winkeln des Todes (vgl. Iob 9, 9 Kammern des Südens = dessen ins Unabsehbare sich verlierende fernste Räume), denn חַדְרֵי (خِدْر) ist der am weitesten nach hinten zu stehende und verborgenste Theil des Zeltes oder Hauses (Fl.). Diese חַדְרֵי־מָוֶת vgl. עִמְקֵי שְׁאוֹל 9, 18 nähern sich dem Begriffe der גֵּיהִנֹּם, der später aus שְׁאוֹל heraus sich besondert.

Vierzehnte einleitende Spruchrede c. VIII.

Predigt der Weisheit von ihrer Hoheit und ihren Gaben.

Der Verf. hat den ethischen Stoff, den er in dieser Einleitung des salomonischen Spruchbuchs zu einem Memorial für die Jugend verarbeitet, nun nahezu erschöpft, so daß es Zeit ist, an Schließung des Kreises mittelst Zurückwendung des Endes zum Anfang zu denken. So führt er denn wie im Eingange 1, 20 ff., so hier im Ausgange die Weisheit selber predigend ein. Dort erging ihr Selbstzeugnis im Gegens. zu den Lockstimmen der Verführung, hier ist die auf den Straßen zu sich einladende Himmelstochter das Gegenbild der auf den Straßen lauernden Buhlerin, welche zwar ein Weib von Fleisch und Blut, keine Personification, aber doch wie die incarnirte *ἀπάτη* der Weltlust ist. Ihr stellt er die Weisheit entgegen, deren Erscheinung zwar keine so sinnlich handgreifliche, aber doch eine nicht minder reelle, dem Menschen menschlich nahe tretende und um seine Hingabe werbende ist v. 1—3: *Hält nicht die Weisheit ihre Predigt und die Verständigkeit läßt ihre Stimme hören? Oben auf Höhepunkten an dem Wege, am Zusammenstoß der Steige hat sie sich aufgestellt. Zur Seite der Thore, an der Ausmündung der Stadt, am Pforteneingang ruft sie gellend laut.*

Wie הִנֵּה auf Thatsächliches hinweist, so gibt הֲלֹא (הֲ + לֹא) es zu bedenken (vgl. 14, 22); dem Leser gegenüber ist die Frage in Rückblick auf 1, 20 ff. zwiefach berechtigt. Mit חכמה wechselt הבונה wie z. B. 2, 1—6.; solche Namen der Weisheit verhalten sich zu ihrem Hauptnamen ungefähr so wie אלהים, עליון u. dgl. zu יי. In Beschreibung der Scene häuft der Verf., wie er es liebt, Synonyme, die sich wie 7, 9 berühren ohne zusammenzufallen. Unter מְרוֹמִים versteht Hitz. Berggipfel und zeiht deshalb den Schreiber des v. 2 als Glossator des Ungeschicks, aber die „Höhen" wollen nach 9, 3. 14 von den hochgelegenen Theilen der Stadt verstanden sein; dort an dem Wege, der hinab- und hinaufführt, nimmt sie ihren Standort. עַלֵּי = على altertümlich und dichterisch für עַל bed. hier „hart an, dicht neben", eig. so daß etwas über den Rand einer Sache hervorsteht oder gleichsam ihm auf die Ränder (حواشي) tritt (Fl.). Das בית von בֵּית נְתִיבוֹת faßt Hitz. wie Brth. mit LXX Trg. Hier. präpositionell als Verstärkung von בין, aber da wo es einmal Ez. 1, 27 in diesem Sinne vorkommt lautet es vollständig בֵּית לְ. Hier ist es *acc. loci* des Substantivs; „Haus der Steige" (Syr. *bèth urchotho*) ist der Ort wo mehrere Wege zusammenstoßen, der Knotenpunkt wie אֵם הַדֶּרֶךְ Ez. 21, 26 der Ausgangspunkt, jenes der Kreuz- wie dieses der Scheideweg. So schon Immanuel: Ort der gangbaren Straßen, Meîri: Ort der Verzweigung (richtiger: des Zusammenlaufs) der Wege. נְצָבָה bed. mehr als קָמָה (sie erhebt sich) und עָמְדָה (sie tritt hin), es bed. daß sie sich dort aufpflanzt. In v. 3 findet Brth. nicht übel die Ortsangaben: diesseit,

jenseit und innerhalb der Thore. לְיַד zur Hand ist s. v. a. zur Seite wie Ps. 140, 6. לְפִי von der Stadt ist dasselbe was לְפֶתַח 9, 14 vom Hause: an dem Munde d. i. der Mündung der Stadt, also da wo man zu ihr aus- und eingeht. Dieser Aus- und Eingänge einer Stadt gibt es mehrere, weshalb noch פְּתָחִים מְבוֹא hinzugefügt wird: überall da wo man durch eine der Pforten (Thore) hinein- und herausgelangt. מָבוֹא ganz das franz. *avenue*, der Raum oder Weg, welcher zu etwas hin, in etwas hineinführt (Fl.). Ueberall da erhebt sie gellend und also weithin schallend ihre Stimme; s. über חָרְצָה *(Gr. Ven.* falsch nach Raschi: *ἀλαλάξουσι*) zu 1, 20. Nun beginnt die Predigt; das Exordium spricht mit Betonung ihrer absoluten Wahrheit allgemeine Aufmerksamkeit an v. 4—9: *An euch, Männer, ergeht meine Predigt, und mein Ruf an die Menschenkinder. Begreift doch, ihr Unerfahrnen, was Klugheit, und ihr Thoren, was Verstand ist. Höret, denn fürstliche Dinge will ich reden, und meiner Lippen Erschließung ist gerades Wesen. Denn Wahrheit verlautbart mein Gaumen und ein Greuel meinen Lippen ist Freveln. In Richtigkeit geschehen meines Mundes Aussprüche, es ist darin nichts Gewundenes und Verschrobenes. Sie alle sind zum Ziele führend für den Einsichtigen, und gerade für die zur Erkenntnis Gelangten.* Hitz. nimmt v. 4—12 unter seine kritische Lupe und verurtheilt dieses Stück, wie deren mehrere in c. 8—9, als unklares und störendes Einschiebsel. Aber wenn dieses Präambulum, welches an Elihu erinnert, nicht nach jedermanns Geschmack ist, so ist es doch in Ansehung des Begriffs- und Gedankenkreises, so wie der variirenden Entfaltung gewisser Grundgedanken ganz in der Weise unseres Dichters. Die Terminologie ist eine uns fremdartige, die Uebersetzung deshalb schwierig, die obige strebt wenigstens nicht so schlecht zu sein, daß sie den D. discreditirt. Die Tautologie und Plattheit des v. 4 schwindet, wenn man אִישִׁים und בְּנֵי אָדָם wie attisch *ἄνδρες* und *ἄνθρωποι* versteht, s. zu Jes. 2, 9. 53, 3 (wo אִישִׁים wie hier und Ps. 141, 4 s. v. a. sonst בְּנֵי אִישׁ Ps. 49, 3. 4, 3); die Weisheit wendet sich mit ihrer Predigt an Hoch und Niedrig, Standespersonen und Proletarier. Der Verbalsatz 4ª wechselt 4ᵇ mit einem Nominalsatz, wie häufig eine Präposition mit ihrem Nomen (z. B. 8ª) das ganze Prädicat eines semitischen Satzes ausmacht (Fl.). Ueber עָרְמָה *calliditas* im guten Sinne s. zu 1, 4.; über פְּתָאִים Empfängliche für Gutes und Böses je nach dem Einflusse, der sich ihrer bemächtigt, s. ebendaselbst und über כְּסִילִים geistig Schwerfällige, in denen die Fleischmasse den Geist überwiegt, zu 1, 22. Mit ערמה läuft לֵב parallel, indem das Herz (seinem semit. Etymon nach das Festsitzende, Kernhafte, der Centralpunkt) statt des Verstandes steht, dessen Sitz es ist (Psychol. S. 249), oder Herzigkeit = Verständigkeit bez. (vgl. חסר־לב 6, 32 u. ö. = *ἄνους* oder *ἄλογος*). Faßt man ערמה und לב objectiv, wie wir übersetzt haben: das was es um beide ist und worin sie bestehen, so hat das von diesem Verf. geliebte בִּין beidemal die einfach transitive Bed. des Einsichtgewinnens in Wesen und Werth beider, und man braucht das zweite הָבִינוּ weder in der doppelt transitiven Bed. „zur Einsicht bringen" zu fassen, noch mit Hitz.

in חָכְמוּ zu verwandeln.[1] Daß wozu die Weisheit auffordert ermöglicht ihre Predigt, denn sie spricht נְגִידִים aus. Hitz. deutet dieses Wort *conspicua* augenscheinliche Wahrheiten, der *Gr. Ven.* aber versteht sein *ἐναντία* nach Kimchi's Erklärung: Wahrheiten die man ihres Werthes halber zum Augenmerk und Strebeziel (נֶגֶד) macht. Jedoch heißt der Fürst נגיד v. נָגַד כֶּגֶד erhaben und dadurch augenfällig s. (wov. auch נגיד חִגֵּיד zu Tage fördern, vorbringen), und daß נגידים als Plur. dieses נגיד *princeps* in der Bed. *principalia* oder *praestantia* (LXX *σεμνά*, S. Th. *ἡγεμονικά*, Hier. *de rebus magnis)* verstanden sein will (vgl. *νόμος βασιλικός* vom Gesetz der Liebe, welches die andern wie ein König seine Unterthanen überragt), verbürgt der gleichartige Ausdruck 22, 20. Daß man aber נגידים nicht als Abstractum wie מישרים und zwar als *acc. adverb.*: auf edle Weise zu fassen braucht, weil es sonst נגידות heißen müßte (Brth.), zeigt neben 22, 20 auch 16, 13., vgl. über diesen neutrischen Gebrauch des Masc. Ew. §. 172ª. „Meiner Lippen Oeffnung (d. h. dies daß sie sich öffnen, nicht: das was sie eröffnen) ist gerades Wesen" läßt sich als *metonymia antecedentis pro conseq.* ansehen: das was ich ausspreche ist . . oder auch als dichterische Attribution, welche einem Subj. dasjenige attribuirt, was dadurch hervorgebracht wird (vgl. 3, 17ᵇ): Mein Reden bringt recht sich Verhaltendes zu Tage (Fl.). Wort- und sachparallel ist 23, 16 vgl. 31; מֵישָׁרִים Sach- und Recht- und Gesinnungsgemäßheit (s. zu 1, 3) ist ein der Einleitung (c. 1—9) und dem ersten Anhang der ersten Reihe salomonischer Sprüche (22, 17—24, 22) mit dem Hohenliede gemeinsames Wort. Dort Hohesl. 5, 16 wie hier (vgl. 5, 3. Iob 6, 30) kommt auch der Gaumen als Redewerkzeug vor. כִּי 7ª führt die v. 6 angefangene Motivirung des Höret! weiter fort (vgl. 15—17. 4, 16 f.), so daß dieser zweite Grund dem ersten coordinirt ist, nicht diesen selbst wieder motivirt (Fl.). Ueber אֱמֶת s. zu 3, 3.; חָגָה, hier vom Gaumen (vgl. Ps. 37, 30) wie 15, 28 vom Herzen gesagt, lasen wir bisher noch nicht; es bed. sowol still innerliche Meditation als auch (aber nur poëtisch) aus ihr hervorgehendes Reden (s. zu Ps. 1, 2). Das Gegentheil der Wahrheit, näml. der sittlichen, ist in 7ᵇ רֶשַׁע Frevelhaftigkeit in Worten und Grundsätzen — ein Segolat, welches auch in Pausa mit der einzigen Ausnahme Koh. 3, 16 sein Segol behauptet. Das ב von בְּצֶדֶק 8ª ist das der engen Verbindung einer Eigenschaft mit einer Handlung oder Sache, welches mit einem Subst. ebensowol Adverbia als wie hier virtuelle Adjectiva bildet: *cum rectitudine (conjuncta i. e. vera) sunt omnia dicta oris mei* (Fl.); es ist das allerdings dem ב *essentiae* (3, 26., wonach Schult. Brth. erklären) verwandte (Hitz.) ב der eigenschaftlichen Bestimmtheit, welches mit dem abstracten Begriff verbunden wird (z. B. Ps. 33, 4), aber auch den gattungsbegrifflichen Artikel zuläßt (s. zu Ps. 29, 4). Das Gegentheil von צֶדֶק (hier im Sinne von *veracitas*, was es im Arab. bed.) ist נֶהֱפָךְ וְעִקֵּשׁ *dolosum ac perversum.* עִקֵּשׁ (Form der Gebrechen Ges.

1) Diese Conjectur findet sich schon in der hebr. Zeitschrift הַחִלּוּץ Jahrg. III (1856) S. 112.

§. 84, 9) ist was gewaltsam um- und verbogen d. h. der Wahrheit und Sittlichkeit entfremdet ist und diese, so zu sagen, parodirt oder carikirt. Sinnverwandt, aber von etwas anderer Vorstellung ausgehend ist נפתל. Das V. פָּתַל, zunächst von Fäden, Stricken, Seilen u. dgl. gesagt, bed. sie verschlingen, über und in einander drehen, wov. פָּתִיל eine Schnur, aus mehreren verflochtenen Fäden gemacht (vgl. فَتِيلَة ein Licht- oder Lampendocht); *Ni.* sich verschlingen, spez. ringen *luctari*, von der Verschlingung der Glieder, und trop. sich wenden und drehen, wie der Listige *(versutus)*, Lügner und Betrüger, von Worten und Gedanken, welche durch listige Wendungen der Wahrheit und Aufrichtigkeit ausweichen, nicht gerade heraus gehen, *opp.* ישר, נכון (Fl.). Es ist nichts von Trug- oder Zerrbildlichem in den Aussprüchen der Weisheit, vielmehr sind sie alle נְכֹחִים gerade vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2), geradaus gehend und ohne Umschweif auf das rechte Ziel losgehend für den Einsichtigen, den Kenner (vgl. Neh. 10, 29) und יְשָׁרִים gerade oder eben, keinen Anstoß zum Straucheln gebend, der Gefahr der Verirrung enthebend für solche, welche Erkenntnis, näml. des Guten und Bösen, und also Unterscheidungsfähigkeit erlangt haben (Ges. §. 134, 1), kurz für solche, welche sie zu würdigen wissen. Die Selbstempfehlung setzt sich nun in wiederaufgenommener Anrede fort v. 10—12: *Nehmt meine Zucht hin und nicht Silber, und Erkenntnis lieber als auserlesenes Hochgold. Denn besser ist Weisheit als Korallen, und alle Kleinode wiegen sie nicht auf. Ich, die Weisheit, habe die Klugheit inne und das Wissen rechter Entschließungen ist mir erreichbar.* Statt וְלֹא־כֶסֶף mit fortwirkendem קְחוּ heißt es וְאַל־כֶּסֶף mit zu ergänzendem תִּקָּחוּ; übrigens ist mit Codd. und älteren Ausgaben קְחוּ מוּסָרִי mit Löschung des Makkef zu accentuiren. „Solche Negationen und Prohibitionen — bemerkt hier Fl. — sind comparativ aufzufassen: statt euch Silber zu erwerben erwerbt euch lieber Weisheit. Aehnlich das altarabische النار ولا العار das Feuer und nicht die Schande! Auch unter den neuarabischen Sprichwörtern, welche Burckhardt gesammelt, haben viele diese Form z. B. Nr. 34: الحجامة بالفاس ولا الحاجة للناس Besser mit der Axt sich schröpfen lassen als um die Gunst Anderer zu betteln.“ In 10^b läßt sich auch mit Hier. Kimchi u. A. übersetzen: und Erkenntnis ist vorzüglicher als Hochgold (נִבְחָר neutrisch: *auro pretiosius*), und in Beihalt von 16, 16 scheint diese Construction beabsichtigt. Aber Fl. hat ganz Recht, daß dieser assertorische Satz als Parallelsatz unbequem gegen den vorausgegangenen Imperativsatz absticht und, was noch wichtiger, daß dann v. 11 in tautologischer Weise *idem per idem* begründen würde. Wir nehmen deshalb wie die aramäischen und griechischen Uebersetzer sowol hier als v. 19 כֶּסֶף נִבְחָר zusammen, indem wir קְחוּ fortwirken lassen: *et scientiam prae auro lectissimo*, wonach auch accentuirt ist. Ebenso prägnant ist das מִן in מֵחָרוּץ der hier variirten Grundstelle 3, 14—15 (s. dort). Auf v. 11 = 3, 15 folgt v. 12 als Rechtfertigung dieser Werthung der Weisheit über alles. Ueber אֲנִי mit *Gaja* s. die Regel, welcher die Accentuation dieses Worts in den

drei sogen. metrischen Bb. folgt, in Merx' Archiv 1868 S. 203 (vgl. Baers *Thorath Emeth* p. 40). Man übersetze: *ego sapientia incolo sollertiam*, denn das V. שָׁכַן wird ebensowol mit Objektsacc. 2, 21. 10, 30. Ps. 37, 3 (vgl. גור Ps. 5, 5) als mit ב Gen. 26, 2. Ps. 69, 37 construirt. Die Weisheit bewohnt die Klugheit, hat sich in ihr gleichsam häuslich niedergelassen und festgesetzt, ist heimisch in deren ganzem Bereiche und beherrscht ihn. Nicht unpassend vergleicht Brth. *οἰκῶν* neben *μόνος ἔχων* 1 Tim. 6, 16. Ueber מְזִמּוֹת s. 1, 4. 5, 2. Es heißen so wolüberlegte, fein durchdachte Entwürfe, Pläne, Entschlüsse und דַּעַת ist hier das solcher mächtige Wissen. Diese geistige Macht ist nichts der Weisheit Jenseitiges, sie wird ihrer bei jedem Anlaß habhaft, sie strebt danach nicht vergeblich, ihr Wissen bestimmt sich nach ihrem Wollen. Die Weisheit schreibt sich hier persönlich zu was sie dem Menschen, der sie in sich aufnimmt, leistet. Weit entfernt nun daß 13^a noch von אמצא abhängig wäre (Loewenst. Brth.), was eine der Weisheit als dem Principe des Guten unwürdige Aussage ergibt, beginnt mit v. 13 eine neue auf der Basis des Fundamentalsatzes 13^a sich erhebende Gedankenreihe.

Die Weisheit sagt was sie haßt und warum sie es haßt v. 13: *Die Furcht Jahve's ist Hassen des Bösen — Hoffart und Hochmut und Laster-Weg und falschrednerischen Mund hasse ich.* Wenn Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist (9, 10. 1, 7), so steht die persönlich gedachte Weisheit vor allem andern was von ihr zu sagen ist in einem der Gottesfurcht auf Seite der Menschen entsprechenden Verhältnisse der Hingabe oder Ergebenheit zu Gott, und wenn, wie die Prämisse 13^a lautet, Gottesfurcht zu ihrer Kehrseite Hassen des Bösen hat, so ergibt sich daraus, was die Weisheit mit שָׂנֵאתִי von sich aussagt. Statt des mit יִרְאַת gleichgeformten *n. actionis* שִׂנְאַת, welches den Art. annehmend zum Subst. wird, gebraucht der Verf., um das Präd. als solches zu kennzeichnen (Hitz.), lieber das *n. actionis* שָׂנְאָת, welches zwar auch Nomen ist, aber doch nicht substantivisch gebraucht wird; שָׂנְאָת wie מְלֹאַת Jer. 29, 10. קָרְאַת Richt. 8, 1 ist s. v. a. שָׂנְאָת wie יִבֵּשׁ das Trocknen, יְכֹלֶת das Können, vgl. שִׂנְאָה das Hassen, מְלֹאָה das Vollsein, קְרִיאָה das Lesen (Fl.). Das Böse, das die Weisheit haßt, wird nun besondert wie 6, 16—19 das Böse das Jahve haßt. Die Tugend aller Tugenden ist die Demut, darum haßt die Weisheit vor allem die Selbstüberhebung in allen Gestalten; die Paronomasie גְּאָה וְגַאֲוָן will den Begriff seinem ganzen Inhalte und Umfange nach ausdrücken (vgl. Jes. 15, 6. 3, 1 und oben zu 1, 27 *extr.*), גְּאָה (v. גֵּאֶה der Nominalform der Gebrochen) Hochfahrendes = Hoffart steht neben גאון wie Iob 4, 10 גֵּבֶה Hohes = Hoheit. Es folgt *viam mali*, die Sünden des Wandels d. i. des Handelns befassend, und *os fallax* (s. zu 2, 12), die Sünden des Mundes repräsentirend. Mit Recht verwirft Hitz. die Interpunction רַע וְ und bevorzugt רָע. Diesem *Dechî (Tiphcha init.)* zufolge hat תַּהְפֻּכֹת in Codd. und guten Ausgg. die Diener *Asla* und *Illuj* (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 11); Abenezra und Mose Kimchi betrachten das *Asla* irrig als

Trenner und meinen וּפִי *et os* = *axioma meum* erklären zu sollen, aber *Asla* verbindet und hat nach sich ת *raphatum*. Nachdem die Weisheit gesagt was sie haßt und also nicht ist, sagt sie nun, was sie ist und hat und gewährt v. 14—16: *Mein ist Rath und Förderung, ich bin Einsicht, mein ist Thatkraft. Durch mich regieren Könige und Oberherren verfügen Rechtsgemäßheit. Durch mich herrschen Herrscher und Edle — alle Richter der Erde.* Wer etwas schenkt, muß es selbst besitzen; in diesem Sinne spricht sich die Weisheit Rathfertigkeit, Förderung (im Sinne der Darreichung und des Inbegriffs wesentlicher, wahrhaft beglückender Güter, s. über תּוּשִׁיָּה 2, 7) und Thatkraft (s. Koh. 7, 19) zu; בִּינָה aber besitzt sie nicht blos, diese ist vielmehr ihr eigenstes Wesen und fällt mit ihr in eins zusammen. Daß v. 14 sich nach Iob 12, 13. 16 gestaltet hat (Hitz.), ist möglich, ohne daß daraus etwas gegen die Aechtheit folgt. Und wenn v. 15 f. und Jes. 32, 1. 10, 1 in unzufälligem Wechselverh. stehen, so ist die Priorität auf Seiten unseres Spruchdichters. Der Zusammenhang gibt dem an sich misverständlich knappen Ausdruck seine beabsichtigte Prägnanz. Es ist nicht gemeint, daß die Weisheit die höchsten Stellen im Staate zu vergeben hat, sondern daß sie zur Behauptung und Ausfüllung derselben befähigt. Bei 15[b] liegt es nahe, an Gesetzgebung zu denken, aber der Sprachgebrauch weist für das *Po.* חֹקֵק nur die Bedd. des Befehligens und Decretirens oder Urtelns auf; צֶדֶק ist Objektsacc., das Gegentheil der חֻקְקֵי־אָוֶן Jes. 10, 1. רָזֵן ist ein poet. Wort v. רָזַן = رَزَنَ schwer, gewichtig, dann fest, unerschütterlich s., trop. von der majestätischen Ruhe, Würde und Gesetztheit (vgl. وَقَار und כָּבוֹד) im ganzen äußern Habitus, im Sprechen und Handeln, wie sie sich für einen Machthaber ziemt (Fl.). In 16[b] darf man nicht erklären: *et ad ingenua impelluntur quicunque terrae imperant,* denn נָדִיב ist Adj. ohne so flüssigen Verbalsinn. Aber überhaupt ist נְדִיבִים nicht Präd., wozu es sich nicht eignet, weil es mit Verwischung seiner ethischen Bed. (v. נָדַב innerlich antreiben, näml. zu edler That, bes. zur Freigebigkeit) auch den Edlen nur von Geschlecht und nicht von Gesinnung (Jes. 32, 8) bez. Also ist נְדִיבִים ein viertes Synonym für Hochgestellte und כָּל־שֹׁפְטֵי אֶרֶץ die summarische Zusammenfassung aller Arten von Hoheitsstellung, denn שָׁפַט vereinigt in sich die Beziehungen auf Regiment, Rechtspflege und Verwaltung. Es heißt כָּל, nicht וְכָל — eine sogen. *asyndeton summativum.* Statt אֶרֶץ (LXX) findet sich auch die LA צֶדֶק (Syr. Targ. Hier. Venetus, aufgenommen nach Codd. und Neapel 1487 von Norzi). Aber diese LA, wenn nicht durch Abirrung auf den Ausgang des vorigen Verses entstanden, ist eine Aufhülfe, deren der Text nicht bedarf und gibt eine Summirung, welche zu dem was summirt wird (מלכים, רוזנים, שרים, נדיבים) nicht recht paßt; übrigens nennt die Schrift sonst nur Gott selber שׁוֹפֵט צֶדֶק (Ps. 9, 5. Jer. 11, 20). Die masoretische LA[1] der meisten Ausgg., welche auch der Cod. von *Hilla* (ספר חללי) bot, verdient den Vorzug.

1) Hätten die Masoreten שִׁפְטֵי צֶדֶק gelesen, so würden sie dazu לית („kommt nicht weiter vor") bemerkt und den sonst unbelegbaren Ausdruck in ihr Register der מלין דכל חד וחד ליית כותיה חלוק (der Ausdrücke, deren jeder einzelne ohne gleichlautende Parallele ist) *Masora finalis* p. 62 aufgenommen haben.

Die Rede der Weisheit erhebt sich nun wie v. 13 von neuem: sie sagt wie sie denen die sie lieben diese Liebe lohnend erwidert v. 17—21: *Ich bethätige den mich Liebenden Liebe, und die frühe nach mir suchen finden mich. Reichtum und Ehre ist bei mir, bleibende Habe und Gerechtigkeit. Besser ist meine Frucht als Hochgold und Feingold, und mein Ertrag (besser) als auserlesenes Silber. In der Bahn der Gerechtigkeit schreite ich, inmitten der Steige des Rechts, zum Erbgut zu geben den mich Liebenden Reelles, und ihre Schatzkammern füll' ich.* Das Chethib, אֹהֲבִיָּה gelesen *(ego hos qui eam amant redamo),* hält Gesenius, Lehrgeb. §. 196, 5., für eine mögliche Synallage *(eam = me),* aber eher möchte man meinen, daß es (= יחיה) אֹהֲבִי ח׳ zu lesen sei. Die Alten geben alle die LA אֹהֲבַי wieder. אֹהֵב (= אֹאֲהֵב mit Verwandlung des *ĕĕ* in *ê* und Verdrängung des stammhaften א, vgl. אֹמֵר, חֹבֵא 1, 10) ist die Form des *fut. Kal,* welche 1, 22 תֶּאֱהָבוּ flektirt wird. Ueber שָׁחַר (*Gr. Ven.* gut: *οἱ ὀρθρίζοντές μοι*) s. 1, 28., wo sich auch ebendieselbe epenthetische Futurform findet. In der Aussage v. 18 wiederholt sich theilweise 3, 16., wonach אִתִּי von Besitz *(mecum)* und freier Verfügung *(penes me)* gemeint ist. Ueber הוֹן s. 1, 13; statt des Beiworts יָקָר dort haben wir hier עָתֵק. Das V. עָתַק bed. *promoveri* fortrücken, von wo aus sich die Bedd. des Alten (vgl. *aetas provecta* vorgerücktes Alter), Altehrwürdigen und Edlen, des Freien (vgl. עַתִּיק Jes. 28, 9 und عَتِيق *manumissus*) und Ungebundenen, des Frechen entwickeln. Von der Kleidung gesagt bed. עָתִיק Jes. 23, 18 stattlich vom Begriffe des Altehrwürdigen aus, von Hab' und Gut gesagt wird עָתֵק wie عَاتِق (vgl. تَالِد, تَلَد, تِلَاد) solche Güter bez., welche durch langes Forterben vom Vater auf den Sohn sich vermehren und befestigen und nicht erst erworben, sondern nur ererbt zu werden brauchen, *opes perennes et firmae* (Schult., Ges. *thes.*, Fl.), obwol sich auch, was aber bei der Form עָתֵק minder wahrscheinlich, von dem Begriffe des Altehrwürdigen aus *opes superbae* (Hier.) stattliche Wolhabenheit erklären ließe. Auch צְדָקָה ist hier ein Gut, welches gespendet wird, eig. aber die spendende Güte selber, wie das durch den späteren Gebrauch des hebr. צדקה (*δικαιοσύνη* = *ἐλεημοσύνη*) beeinflußte arab. صَدَقَة alles das bez., was Gott dem Menschen oder der Mensch dem Menschen aus Güte zufließen läßt (Fl.). Die Gerechtigkeit ist nämlich theils eine recompensative, welche nach dem Gesetz der Vergeltung Gleiches mit Gleichem erwidert, theils eine communicative, welche nach dem Gesetz der Liebe auch ohne und wider Verdienst alles Gute und vor allem sich selbst entgegenbringt; sich selbst aber dem Menschen schenkend verähnlicht sie diesen sich selber (s. Ps. 24, 7), so daß er ein צדיק wird und vor Gott und Menschen als solcher gilt. Frucht und Ertrag der Weisheit (jenes ein vom Baume 3, 18., dieses ein von der

Aussaat 3, 9 entnommenes Bild) heißt der Gewinn und Nutzen, den sie gewährt. Neben חָרוּץ 8, 10. 3, 14 wird hier als feine Goldsorte פָּז genannt, kurz für זָהָב מִופָז gediegenes, aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes oder überh. ausgeschiedenes Gold, v. פָּזַז = פָּצַץ von Hartem gewaltsam losmachen; Trg. דְּהַבָּא אוּבְרִיזִין Gold welches die Feuerprobe *obrussa* des Schmelztigels bestanden, griech. *ὄβρυζον*, pers. *ebrîz*, arab. *ibrîz*. In 19b ließe sich wie auch 10b נִבְחָר als Präd. zu תְּבוּאָתִי fassen, aber das Gleichgewicht des Sinnes verlangt als Seitenstück zu dem מחרוץ ומפז 19a etwas mehr als das blose בֶּסֶף. In v. 20 f. wird Gegenliebe selbst als Erwiderung der Liebe unter den Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit gestellt. Aber recompensative und communicative Gerechtigkeit fallen hier zusammen, wo es sich darum handelt, berechtigter reiner Liebe und Liebesbethätigung Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Solche Liebe heischt Gegenliebe, und nicht blos innerliche, sondern auch nach außen sich bethätigende. In diesem Sinne sagt die Weisheit v. 20, daß sie streng nach Gerechtigkeit und Recht verfahre, und fügt v. 21 hinzu, worin sich dieses ihr Verfahren beweise. Das *Pi.* חִלֵּךְ ist Ausdruck festen und steten Wandels, und בְּתוֹךְ will sagen, daß sie in diesem ihrem Wandel nach keiner Seite abweiche. לְהַנְחִיל unterscheidet sich von בְּהִנָּחֵל wie *ut possidendam. tribuam* von *possidendam tribuendo;* jenes bez. die Richtung der Thätigkeit, dieses ihre Art und Weise, beides fällt wenn wir *ita ut* . . übers. ineinander.[1] Ueber den Ursprung des יֵשׁ s. zu 2, 7.; es bed. das Gegründetsein, also *substantia* und scheint hier wie dieses Wort im mittelalterlichen Latein und Romanischen (ital. *sustanza,* span. *substancia*) und wie im klassischen Griechisch *οὐσία* und *ὕπαρξις* (*τὰ ὑπάρχοντα*) Hab' und Gut zu bez. Da aber dieser Wortgebrauch sonst nicht vorkommt (weshalb Hitz. יֵשׁ = יֵשׁ לִי ich hab's erkl.) und hier wo die Weisheit redet יֵשׁ sich mit תּוּשִׁיָּה zusammendenkt, so wird es wenigstens reellen Besitz bed. (wie auch wir nicht jedwedes Eigentum, sondern Grundeigentum Realitäten zu nennen pflegen), solchen Besitz, welcher reellen Werth hat, und zwar nicht nach Cours und Taxe, sondern nach gesundem Urtheil, welches einen höheren als gemeinweltlichen Maßstab anlegt. Das *Pasek* zwischen אהבי und יֵשׁ will die zwei י auseinanderhalten und hat für לְהַנְחִיל אֹהֲבַי die Accentuation mit *Tarcha* und *Mercha* zur Folge (s. Accentsystem VI §. 4 vgl. *Thorath Emeth* p. 17 §. 3). Die Fortsetzung des Infinitivs im Finitum 21b ist wie 1, 27. 2, 2 und allgewöhnlich.

Die Weisheit nimmt nun einen neuen Anlauf, ihr Recht auf Gehör und Gehorsam und Liebe der Menschen zu begründen. Wie der göttliche König in Ps. 2 seinen Widersachern das Selbstzeugnis entgegenhält: „Melden will ich von einem Rathschluß! Jahve sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe heute dich geboren": so entfaltet die Weis-

1) Biesenthal combinirt das etymologisch schwierige חנחיל mit נָחַל: zufließen machen, so daß נָחַל Ererbung im Untersch. von Erwerbung bed., weshalb auch נַחֲלָה im Untersch. von יְרֻשָּׁה lieber das Erbe Vieler als des Einzelnen bezeichne.

heit hier ihren göttlichen Adelsbrief: sie stammt aus Gott vor aller Creatur und ist der Gegenstand der Liebe und Freude Gottes, so wie sie hinwieder den Gegenstand ihrer Liebe und Freude an Gottes Erde und insbesondere den Menschenkindern hat v. 22: *Jahve hat mich hervorgebracht als Erstling seines Weges, als frühestes seiner Werke ehedem.* Die alten Uebersetzer geben קָנָנִי (mit *Kamez* bei *Dechî*, s. darüber zu Ps. 118, 5) theils durch Vv. des Schaffens wieder (LXX ἔκτισε, Syr. Trg. בְּרָאנִי), theils durch Vv. des Erwerbens (Aq. Symm. Theod. Venet. *ἐκτήσατο*, Hier. *possedit*); als geschaffen erscheint die Weisheit auch, gewiß nicht ohne Bez. auf diese Grundstelle, bei Sirach 1, 4 *προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία*; 1, 9 *αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν*; 24, 8 *ὁ κτίσας με*. In dem christologischen Streite gewann dieses Wort dogmengeschichtliche Bedeutung, indem man allgemein von der Identität der *σοφία ὑποστατική (sapientia substantialis)* mit der Hypostase des Gottessohns ausging. Die Arianer gebrauchten das ἔκτισέ με als Beweis für ihre Lehre von dem *filius non genitus, sed factus* d. h. für dessen zwar vorweltliche, aber doch nicht ewige, sondern zeitanfängliche Entstehung, wogegen die Orthodoxen die Uebers. *ἐκτήσατο* bevorzugten und von dem ewigen Sein des Sohns beim Vater verstanden und sich mit dem ἔκτισε der LXX durch Bez. desselben nicht auf das Wesen, sondern die Stellung abfanden (Athanasius: *Deus me creavit regem* oder *caput operum suorum*, Cyrill: *non condidit secundum substantiam, sed constituit me totius universi principium et fundamentum).* Aber 1) die Weisheit ist nicht selber Gott, sondern Gottes; sie hat der neutest. Offenbarung zufolge im Logos persönliches Dasein, aber ist nicht der Logos selbst; sie ist die Weltidee, welche, einmal entworfen, Gotte gegenständlich ist, nicht als todtes Schemen, sondern als lebendiges Geistesbild; sie ist das Urbild der Welt, welches aus Gott entstanden vor Gott steht, die Welt der Idee, welche das Medium zwischen der Gottheit und der Welt der Wirklichkeit bildet, die bei der Entstehung und Vollendung der Welt, so wie Gott diese haben will, betheiligte geistige Macht. Diese Weisheit personificirt hier der Dichter, er redet nicht vom persönlichen Logos, aber der weitere Offenbarungsverlauf weist ihre faktische Personification im Logos nach. Und 2) indem ihr der D. der Weltentstehung vorausgegangenes Dasein zuspricht, erklärt er sie, indem für vorweltlich und also vorzeitlich, ebendamit für ewig. Denn wenn er sie an die Spitze der Creaturen als deren erste stellt, so will er sie damit doch nicht selber zu einer weltlichen zeitanfänglichen Creatur machen; er rückt ihre Entstehung mit der Entstehung der Creatur nur deshalb zusammen, weil jene von vornherein auf diese bezogen ist und abzweckt; die Macht, welche wurde ehe Himmel und Erde wurden und bei der Entstehung der Erd- und Himmelswelt mitgewirkt hat, kann doch nicht selber unter die Kategorie der Creaturen um und über uns fallen. Ebendarum hat 3) die Uebers. mit ἔκτισεν nichts gegen sich, es ist aber ein von der *κτίσις* Himmels und der Erde verschiedenes, weil zu dem Zwecke dieser *κτίσις* geschehenes *κτίζειν* gemeint, und sicher hat der D. mit Absicht nicht בְּרָאנִי, sondern קָנָנִי

geschrieben. Allerdings geht קנה (גנא) wie alle Benennungen des Schaffens auf einen sinnlichen Wurzelbegriff zurück: den des Schmiedens (s. zu Gen. 4, 22) wie ברא auf den des Schneidens (s. zu Gen. 1, 1), aber an קנה haftet nicht in gleicher Weise das Merkmal der Zeitanfänglichkeit wie an ברא, welches immes göttliches Hervorbringen von bisher noch nicht Gewesenem ausdrückt. Das V. קנה vereinigt die Bedd. schaffen und sich etwas schaffen, bereiten *parare* (z. B. Ps. 139, 13) und sich etwas bereiten *comparare*, wie *κτίζειν* und *κτᾶσθαι* beide auf √*kshi* bauen zurückgehen und jenes *struere*, dieses *sibi struere* bedeutet. In dem קנני liegt also beides: daß Gott die Weisheit hervorgebracht und daß er sie sich zu eigen gemacht, freilich nicht so wie ein Mensch sich Weisheit von außen her zu eigen macht 4, 7. Aber der Begriff des Hervorbringens ist hier der durch den Zusammenhang erforderte nächste. Denn רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ ist nicht s. v. a. בְּרֵאשִׁית דרכו (Syr. Trg. Lth.), wie Hier. sogar liest: *Ita enim scriptum est: ADONAI CANANI BRESITH DERCHO (Ep. CXL ad Cyprian.)*, sondern es ist, wie die entscheidende Grundstelle Iob 40, 19 zeigt, zweiter Acc. des Objekts (LXX Aq. Symm. Theod.). Wenn aber Gott die Weisheit zum Erstling seines Weges d. i. seiner Schöpferthätigkeit gemacht hat (vgl. zum Begriff *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* Apok. 3, 14 und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15), so ist das Machen nicht als Erwerbung, sondern als ein diese Schöpferthätigkeit Gottes eröffnendes, auf sie abzielendes Hervorbringen zu denken, und dies wird auch durch das folg. חוללתי (*genita sum*, vgl. Gen. 4, 1 קניתי *genui*) bestätigt. Hienach hat nun auch קֶדֶם מִפְעָלָיו das Präjudiz für sich, ein paralleler zweiter Objectsacc. zu sein. Die alten Uebers. fassen קדם alle als Präpos., aber der uns vorliegende Sprachgebrauch kennt es als solche nicht; es wäre ein Aramaismus, denn קֶדֶם Dan. 7, 7., häufiger מִן־קֶדֶם (Syr. Trg.), wird so gebraucht. Aber wie קֶדֶם räumliches und dann zeitliches Vornsein bed. (v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 76), so läßt es sich auch von dem Gegenstand sagen, in welchem das Vornsein erscheint, also (nach Sir. 1, 4) *προτέραν τῶν ἔργων αὐτοῦ* (Hitz.). Erst in מֵאָז (Jes. 48, 8 vgl. 40, 21) folgt eine Bestimmung des Wann, welche dann weiter ausführlich entfaltet wird v. 23: *Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt, von Anbeginn, seit den Uranfängen der Erde.* Darüber daß נְסַכְתִּי nicht übersetzt werden kann: ich bin gesalbt = geweiht worden s. zu Ps. 2, 6. Aber auch die Uebers.: ich bin gewebt = gewirkt worden (Hitz. Ew. und schon einer der Griechen: *ἐδιάσθην*) empfiehlt sich nicht, denn das vom Embryo gebrauchte רָקַם Ps. 139, 15 liegt noch weit ab von dem metaphorischen Sinne, in welchem נָסַךְ = نسج *texere* hier auf die Entstehung einer Person und sogar eines solchen Geistwesens wie die Weisheit übertragen sein würde; nicht einmal נִסַּכְתִּי, wie LXX liest (*ἐθεμελίωσέ με*), läßt sich von einem solchen sagen. Richtig Aq. *κατεστάθην*, Symm. *προκεχείρισμαι*, Hier. *ordinata sum*, aber ohne daß ersichtlich, wie נסכתי zu dieser Bed. kommt. Wörtlich, aber unverständlich Gr. Venet.: *κέχυμαι*, wonach (vgl. Sir. 1, 10) Böttch.: ich bin gegossen = gestaltet worden, aber sich selber sagend, daß dieses Bild zur Personification nicht paßt; auch ist nicht wahrsch., daß der Verf. das in diesem Sinne von Götzenbildern übliche Wort auf die Entstehung der Weisheit übertragen habe. Der Sachverhalt ist der daß das von königlichem Salben oder Weihen so wenig als סוּךְ übliche נָסַךְ ebenso wie יָצַק (חִצְרִיק), צוּק (מָצוּק Seule) und יָצַג (הִצְּיִיג) von der Bed. des Hingießens in die des Hinstellens und Bestellens übergeht; die vermittelnde Vorstellung scheint, da נסיך Dan. 11, 8 wie נֵסֶךְ das Gußbild und im Syr. massiv bed., die des Metallgusses zu sein. Die jüdischen Ausleger bemerken in Zusammenhalt mit dem Fürstennamen נָסִיךְ ganz richtig (obwol ohne etymologische Einsicht), daß Einsetzung in fürstliche Würde gemeint ist. Von den drei Synonymen der *aeternitas a parte ante* weist מֵעוֹלָם rückwärts in unabsehbare Ferne, מֵרֹאשׁ in den Weltanfang, מִקַּדְמֵי־אָרֶץ nicht in die Zeiten welche der Entstehung der Erde vorausgingen, sondern in die ältesten Zeiten ihrer allmählichen Entstehung selber; dieses קדמי dem hebr. Sprachbewußtsein gemäß wiederzugeben ist unmöglich: es ist ein zeitlicher Extensivplural Böttcher §. 697. Das wiederholte מִן will übrigens nicht sagen, daß Ursprung und Hoheit der Weisheit mit der Grundlegung der Welt zusammenfielen, sondern daß sie als diese geschah bereits vollendete Thatsachen waren. Dieses ihr vorweltliches Dasein kommt zu noch unzweideutigerem Ausdruck v. 24—26: *Als die Wasserschwalle noch nicht waren, ward ich geboren, als die Quellorte noch nicht waren, die mit Wassern beladenen; ehe denn die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln ward ich geboren, als er noch nicht ausgewirkt hatte Erd' und Fluren, und die Summe der Staubtheile des Erdkreises.* Die Schilderung ist dichterisch und läßt der Fantasie ziemlichen Spielraum. Anschluß an Gen. c. 1 ist nicht ersichtlich. Bei תְּהוֹמוֹת ist nicht an die ungebändigten Urgewässer gedacht, sondern wie auch 3, 20 an die innerirdischen Wasservorräthe, und demzufolge bei מַעְיָנוֹת nicht an die Quellen des Meeres auf dessen Boden (Ew. nach Iob 38, 16), sondern an die Quellen oder Quellorte (denn מַעְיָן ist *n. loci* zu עַיִן Quelle als Auge der Erde, s. Gen. 16, 7), mittelst welcher die innerirdischen Wasser sich der Erde droben mittheilen (vgl. Gen. 7, 11 mit 49, 25). נִכְבְּדֵי־מָיִם ist ausmalendes Epitheton zu מַעְיְנוֹת, welches ungeachtet seines weiblichen Plurals als Masc. construirt wird (vgl. 5, 16). Die Masora unterscheidet das dreimal vorkommende נכבדי (Jes. 23, 8. 9) seiner Schreibung nach nicht. Die Schreibung נִכְבָּדֵי (welche wie בָּתִּים *bāttim* Methег fordern würde) ist zu verwerfen; es ist überall נִכְבַּדֵּי (Ew. §. 214[b]) mit *Pathach* bei folg. *Dagesch* zu schreiben, wie auch Kimchi *Michlol* 61[b] verstanden sein will. Kimchi glossirt מעיני מים רבים, was Gr. Venet. der sonstigen Bed. des נכבד gemäß *πηγαῖς δεδοξασμένων ὑδάτων* wiedergibt (wie auch Böttch.: die geehrtesten = herrlichsten), aber Meîri Immanuel u. A. urtheilen richtig, daß das Beiwort hier nach Gen. 13, 2. Iob 14, 21 (an letzterer Stelle aber bed. כבד nicht „zahlreich s.") zu verstehen sei: beschwert = in reichem Maße ausgestattet. Mit בְּאֵין im (noch) Nichtsein wechselt v. 25 בְּטֶרֶם, ein Subst. welches Abschneidung vom Vorhandensein (s. zu Gen. 2, 5) und dann

als Partikel *nondum* oder *antequam*, mit בְּ immer *antequam* bed., und in v. 26 עַד־לֹא so lange noch nicht (auch dieses urspr. ein Subst. v. עָדָה in der Bed. Fortgang). Bei חָקְקָה (wie Iob 38, 6 v. יָסַד in etwas auf- oder eindrücken *imprimere, infigere*) fragt man sich: wohinein? Wol nicht: in die Tiefen der Erde, sondern wie der Karäer Ahron b. Joseph antwortet: אל קרקע חים in den Meeresboden, denn aus den Wassern stiegen sie empor Ps. 104, 8 (vgl. zu Gen. 1, 9). אֶרֶץ וְחוּצוֹת ist entw. Verbindung des Ganzen mit seinem Theile: *terra cum campis* oder ארץ gewinnt durch diese Zusammenstellung den Sinn bebauten Landes, während חוצות die Strecken unbebauten Landes oder des freien Feldes außerhalb der Städte und Dörfer (vgl. פַּר, עֲרָבָה) bed. (Fl.), s. Iob 5, 10. 18, 17 (wo wir „in der Steppe weit und breit" übersetzt haben) und über den Grundbegriff oben zu 5, 16. Synonym mit ארץ als Gegens. zu חוצות ist חֶבֶל, welches wie יְבוּל Ertrag v. יָבַל herkommt und also das Erdreich als fruchttragendes (wie אֲדָמָה eig. den Humus als Erdüberzug) bez. Hienach empfiehlt es sich, unter רֹאשׁ עַפְרוֹת mit Ew. „den wie zerstreut auf den Landfluren liegenden Haufen der vielen Schollen des fruchtbaren Ackerlandes" zu verstehen. Auch Hitz. übers.: „die ersten Schollen des Erdreichs." Wir leugnen nicht, daß עפרות Erdschollen d. i. in sich zusammenhängende Erdstücke bedeuten könne, wie Iob 28, 6 עַפְרוֹת זָהָב Goldstufen d. i. goldhaltige Erd- oder Erzstücke bed. Aber für Erdscholle hat die Sprache die Nomm. רֶגֶב und מַגְרָפָה, und wenn man עַפְרוֹת, diesen Plur. des collectivbegrifflichen עָפָר (Staub als Masse), welcher wie von einem *n. unitatis* עֲפָרָה herkommt, und רֹאשׁ, welches unter andern Bedd. sowol in Prosa als Poesie auch die der Summe d. i. des Haupt- oder Totalbetrags hat (vgl. رأس المال das Capital, *τὸ κεφάλαιον*), neben einander liest: so ergeben die zwei Wörter in ihrer Wechselbeziehung den Sinn der Summe der einzelnen Theile des Staubes, gleichsam der Staubatome (Cocc. Schult. *summam pulverum orbis habitabilis*), und Fl. bemerkt richtig, daß andere Erklärungen, wie *ab initio pulveris orbis, praecipua quaeque orbis terrarum, primordia pulverum orbis, caput orbis terrarum* (d. i. nach Raschi: den ersten Menschen, nach Umbr.: den Menschen überhaupt) die Wahl des Plurals עפרות unbegriffen lassen. Ehe diese Creaturen entstanden, war die Weisheit, wie sie selbst sagt und nachdrücklich wiederholt, schon geboren; חוֹלָלְתִּי ist das Passiv des *Pil.* חוֹלֵל, welches unter Kreisen d. i. sich Winden, mit Schmerz gebären (Aq. Theod. *ὠδινήθην*, Gr. Ven. 24ª *πέπλασμαι*, 25ᵇ *ὠδίνημαι*), dann aber poet. überhaupt gebären, hervorbringen bed. (25, 23. 26, 10). Aber nicht allein ihr Dasein ging der Grundlegung der Welt voraus, sie war auch beim Schöpferwerk mitwirksam betheiligt v. 27: *Als er die Himmel herrichtete war ich dabei, als er einen Kreis abmaß um des Wasserschwalles Spiegel.* Wieder ein Hauptsatz, mit zwei Zeitbestimmungen bekleidet. Das Ortsadv. שָׁם läßt sich, zumal dichterisch, für אָז *eo tempore* (arab. ثَمَّ im Untersch. v. ثَمَّ *eo loco*) gebrauchen, aber hier hat es

örtlichen Sinn, welcher den zeitlichen einschließt: die Weisheit war dabei als Gott die Welt schuf, und war also damals längst schon ins Dasein getreten, so wie der Knecht Jahve's Jes. 48, 16 mit eben solchem שָׁם אֲנִי sagt, daß er dabei ist, seit die Völkergeschichte die mit Cyrus begonnene neue Wendung genommen. חָקַק bed. feste Stellung oder bestimmte Richtung geben. So Iob 28, 27 von der Weisheit selbst, die der Schöpfer sich als Muster (Ideal) hinstellte, hier wie Jer. 10, 12. Ps. 65, 7 von der Auf- und Herstellung im Weltganzen. Im Parallelgliede scheint חוּג, entsprechend dem שָׁמַיִם, den Himmelskreis oder das Himmelsgewölbe (Iob 22, 14) bezeichnen zu sollen, welches (so sagt man) nach der Vorstellung der Hebräer wie bei Homer als eine Halbkugel auf den äußersten Enden der mit Wasser umgebenen Erdscheibe ruhe und also auf den Gewässern aufliege. Aber man sehe Hupfeld zu Ps. 24, 2 — diese Vorstellung von dem die Erde umgürtenden Okeanos wird in das A. T. hineingetragen, ohne sich aus ihm begründen zu lassen. LXX (*καὶ ὅτε ἀφώριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων*) scheint תהום von den oberen Wassern zu verstehen; aber תהום heißen diese nie, eher könnte יָם Iob 9, 8. 36, 30 den Himmelsocean bez. Die Grundstelle, nach welcher die unserige auszulegen sein wird, ist Iob 26, 10 חֹק חָג עַל־פְּנֵי מָיִם eine Schranke hat er abgezirkt ob der Wasserfläche d. h. über dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend. So hier mit Vertauschung der Functionen der zwei Wörter: בְּחַקּוֹ חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם als er absteckte einen Kreis über des Wasserschwalles Fläche, um näml. diesem d. i. den Meeren, Quellen, Flüssen, in denen das unterhimmlische Gewässer als oberirdisches hervortritt, einen festen Bezirk (מְקוֹם Gen. 1, 10) anzuweisen. חָקַק bed. *incidere, figere* feststecken, bemessen, consigniren und geradezu zeichnen, was mittelst fester Eindrücke des Griffels oder Grabstichels geschieht. Hier aber ist dieses doppellautige Verbum entdagessirt, um zwischen dem Infinitiv und dem Substantiv חֹק (seine Satzung oder Schranke) zu unterscheiden; denn correkte Texte haben בְּחָקּוֹ (*Michlol* 147ª) und obgleich ein Monosyllabum folgt findet doch kein Tonrückgang statt, nach der Regel, daß die auf *o* auslautenden Wörter ihre Ultimabetonung in diesem Fall behaupten (z. B. משמו אל Num. 24, 23). Auch Fl. entscheidet sich zuletzt für die Erklärung: *quum delinearet circulum super abysso* als er den Bereich des Meeres gleichsam mit dem Zirkel absteckte. In v. 28 f. kehren diese zwei Züge des Weltschöpfungsbildes wieder (die Entstehung des Firmaments und die Eindämmung der unteren Wasser); man sieht daran daß die Rede, von einem neuen Hauptsatze getragen, hier von neuem anhebt v. 28—31: *Als er festigte die Aetherhöhe droben, als er bändigte des Wasserschwalles Quellen; als er dem Meere seine Schranke setzte, daß die Wasser nicht überschritten sein Geheiß, als er abmaß der Erde Pfeiler: da war ich bei ihm als Werkmeister und war eitel Ergötzen Tag für Tag, spielend angesichts seiner allezeit, spielend auf dem Erdreich seiner Erde und mein Ergötzen habend an den Menschenkindern.* Wir haben יְשַׂחֲקִים wie Symm. *ἀθέρα* übers., denn es heißen so (v. سحق שָׂחַק zerreiben, dünn

machen) die feinen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herabhangenden Wolken — ein poet. Name des Firmaments רָקִיעַ. Die Befestigung אַמֵּץ ist nicht local, sondern innerlich gemeint: von der auf Dauer eingerichteten Ausspannung des Himmelsraums oberhalb der Erde (Ausdruck wie Ps. 78, 23). In 28b bemerkt die Masora den Plur. עֵינוֹת statt עֵינוֹת mit לית als Unicum (vgl. *Michlol* 191a); der Lautübergang ist wie in גָּלִיָּה aus *galajta*. Der Inf. עֲזוּז scheint auf den ersten Blick trans. gefaßt werden zu müssen, wie ihn LXX u. Trg. bis Gr. Ven. u. Lth. *(da er festiget die Brünnen der tiefen)* gefaßt haben. Elster glaubt daran festhalten zu sollen, weil בְּ hier durchweg Schöpferthätigkeit einführt, und an sich ist trans. Gebrauch des עָזַז, wie das arab. عزّ zeigt, wol möglich: als er sein עז gegen die מים עזים (Jes. 43, 16) setzte. Aber die fehlende Subjektsbezeichnung spricht dafür daß dieses Verbum hier wie überall sonst Intransitiv ist, nur darf man nicht mit Hitz. u. A. übers.: als die Quellen der Flut wild anstürmten, sondern, da 28b wenn nicht eine Schöpferthätigkeit doch ein Schöpferwerk besagen muß, entweder wie Ew. mit Bezug auf מעוז Festung: als sie fest wurden, oder besser wie Fl. mit Bezug auf מים עזים: als sie mit Macht, mit starker Fülle hervorbrachen. Ob das Suff. von חֻקּוֹ 29a auf das Meer oder auf Jahve zurückgeht, entscheidet sich nach dem gleichlaufenden פִּיו. Wenn dieses s. v. a. sein Gestade wäre (vgl. Ps. 104, 9), so gingen beide Suff. auf das Meer, aber der Rand des Meeres oder eines Flusses heißt שָׂפָה, nicht פֶּה, welches nur *ostium* (Mündung), nicht *ora* bed. Auch Jes. 19, 7 wird zu übersetzen sein: an der Mündung des Nil, und daß פי Ps. 133, 2 den unteren Saum bezeichnen kann, kommt daher daß der Leibrock unten wie oben ausmündet d. i. offen ist. So werden also beide Suff. auf Gott zu beziehen und פיו nach Iob 23, 12 zu beurtheilen sein. Der Satz כּוֹ וגו׳ entspricht in periodisirender Rede einem Satze mit *ut* Ew. §. 338 . בְּחוּקּוֹ ist gleiche Form, nur *plene* geschrieben, wie v. 27 בְּחֻקּוֹ = בְּחָקְקוֹ.[1] In dem diese Zeitbestimmungen sich unterordnenden Hauptsatze v. 30 fragt es sich vor allem was אָמוֹן bed. Hofmanns (Schriftbew. 1, 97) „stetiglich" (*inf. abs.* in adverbieller Bed.) ist ein sinniger Einfall, aber אָמַן währen steckt zwar in אֱמֶת, ist aber übrigens in diesem Sinne, welchen נֶאֱמָן vertritt, nicht gebräuchlich. Auch מְהֵימְנָתָא (glaubend, vertrauend) des Trg. (Gr. Ven. sogar *πίστις*, als ob er אֱמוּן hieße) ist sprachlich unzulässig, dem aramäischen *haimēn* entspricht hebr. הַאֲמִין. Es ist nur zweierlei möglich: entweder bed. אָמוֹן *opifex* oder *alumnus*. Die Bed. *alumnus* (Aq. *τιθηνουμένη*, Meïri und Malbim: אמון בחיק האל *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ θεοῦ*) würde das Wort von אָמַן stützen, festigen, pflegen aus gewinnen; die Form hätte passiven Sinn (Symm. Theod. *ἐστηριγμένη*), wie גָּדוֹל gedreht, gedrungen, stark, groß und נָקוֹד punktirt (mit wandelbarem *ā*, versch. v. der Form בָּגוֹד חָמוֹץ Jes. 1, 17), und אָמוֹן würde sich in der Bed. Pflegling, Zögling,

[1] Man könnte sie auch für erweicht aus בחקקו ansehen, aber daß שׁוּרֵי Ps. 92, 12 aus שָׁרְרֵי erweicht sei, oder הוֹרֵי Gen. 49, 26 aus הָרְרֵי, ist keineswegs gewiß.

Liebling (Schult. Euchel Elster u. A., auch Raschi AE Kimchi, welche alle in אמון den Sinn der Erziehung גידול finden) zu אָמוֹן gepflegt Thren. 4, 5., אֹמֵן Pfleger und אֹמֶנֶת Pflegerin stellen. Zusammenhangsgemäß ist diese Wortbed., denn die Weisheit erscheint weiterhin als Gottes Kind, als welches sie vor ihm ihr freudvolles Spiel hatte und besonders Gottes Erde, wo sie sich der Menschen freute, zu ihrem Spielplatz erkor. Aber ebendeshalb weil dies weiterhin gesagt wird verlieren wir auch nichts wenn אמון anders zu fassen sein sollte. Und es ist anders zu fassen, denn die Weisheit ist dem קנני und zweimaligen חיללתי zufolge Gottes eignes Kind, die Bezeichnung אמון aber würde ihn zum אֹמֵן der Weisheit machen und das Kind, welches ein אֹמֵן trägt Num. 11, 12 und pflegt Est. 2, 7., ist nicht sein eignes. Es kommt hinzu, daß אָמוֹן in dieser Bed. *ἅπαξ λεγόμενον* wäre, wogegen es in der Bed. *opifex* Jer. 52, 15 (s. dort Hitz.) wirklich vorkommt; diese Bed., für welche sich Ew. Hitz. Brth. Zöckler entscheiden, liegt auch dem *ἁρμόζουσα* der LXX, מחקנא des Syrers, *cuncta componens* des Hier. und der Bezeichnung der Weisheit als *ἡ τῶν πάντων τεχνῖτις* Weish. 7, 21 zu Grunde. Der Werkmeister heißt אָמוֹן, wofür Hohesl. 7, 2 אָמָּן oder vielmehr אָמָּן *(ommān)*, aram. und mischnisch אוּמָּן, wol nicht als der den man mit etwas betraut, auf den man sich in einer Arbeit verläßt oder verlassen kann (Fl. zu u. St.), sondern von אָמַן fest s. als der in seiner Kunst fest ist, wie viell. auch die rechte Hand den Namen יָמִין als der *artifex* unter den Gliedern hat; das Wort kommt auch als Eigenschaftswort in der Bed. „kundig, geschickt" vor und bildet vorliegendem Sprachgebrauch nach ein Femin. nur deshalb nicht, weil das Handwerk (אוּמָנוּת) Männer- nicht Frauensache ist; auch im Griech. hat *δημιουργός* in dem Sinne von *τὰ δημόσια* (*εἰς τὸ δημόσιον*) *ἐργαζόμενος* kein Femin., und im Lat. ist *artifex* als Subst. (z. B. bei Plinius: *artifex omnium natura*) wie als Adj. doppelgeschlechtig. Es ist also ganz in Ordnung, daß wir אָמוֹן und nicht אָמוֹנָה (n. d. F. בָּגוֹדָה) lesen; auch im Deutschen würden wir fehlgreifen, wenn wir „Werkmeisterin" (Hitz.) übersetzten, denn es will gesagt sein, daß sie die Stelle eines Werkmeisters bei ihm einnahm, wobei vorzugsweise an die Kunstleistungen eines חָרָשׁ gedacht ist. Diese Selbstbezeichnung dieser Weisheit tritt hier wolvermittelt auf, denn nachdem sie gesagt hat, daß sie aus Gott geboren worden ist, ehe die Welt ward, und daß sie zugegen war, als diese wurde: beantwortet nun dieses אמון die Frage, worauf Gott sein Absehn hatte, als er der Weisheit ihr sonderliches Dasein gab, und in welcher Eigenschaft sie der Weltschöpfung assistirte: sie war es, welche die in Gottes Schöpferwillen urständenden und durch sein Schöpfergeheiß in Bewegung gesetzten Schöpfungsgedanken aus ihrer idealen Wirklichkeit in reale umsetzte und gleichsam die Entwürfe der einzelnen Creaturen künstlerisch ausführte; sie war die Mittelursache, war die demiurgische Macht, deren sich die göttliche Schöpferthätigkeit bediente, wie 3, 19 gesagt wird: Jahve hat בחכמה die Erde gegründet und wie das jerus. Targum Gen. 1, 1 in Zusammenhalt mit Spr. 8, 22 übers.: בְּחוּכְמָא בְּרָא יְיָ יָת שְׁמַיָּא וְיָת אַרְעָא. Aber — das ist nun die Frage —

fügt sich die weitere Gedankenfolge dieser Deutung des אמון? Um was folgt nicht miszuverstehen, müssen wir uns vorerst vergegenwärtigen daß wenn אמון den Pflegling bedeutete, die Weisheit doch im Folgenden nicht als kleines Kind (Num. 11, 12) gedacht sein könnte, denn das wäre eine Vorstellung ohne Sinn; Spielen kommt allerdings der Jugend zu, aber, wie beispielsweise 2 S. 2, 14 zeigt (wo שׂחק לפני von Kampfspielen junger Krieger vor dem Feldherren gesagt ist), nicht ausschließlich kleinen Kindern. Sodann hüte man sich, שַׁעֲשׁוּעִים mit LXX Syr. im Sinne von שַׁעֲשׁוּעָיו zu fassen, was von Targ. Hier. Venet. Lth. glücklich vermieden wird; denn nicht was die Weisheit für Jahve, sondern was sie in sich selbst ward, wird hier gesagt: der Ausdruck will nach Ps. 109, 4 (vgl. Gen. 12, 2) beurtheilt sein, wo Hitz. richtig übers.: „ich bin ganz Gebet", Böttcher aber in einer für seine Auslegungsmanier charakteristischen Weise „ich bin Schmiere" beliebt (s. Neue Aehrenlese Nr. 1222). Es ist das Ergötzen gemeint, welches ihr diese mittlerische Betheiligung an Gottes Schöpferwerk gewährte, die Freude am Schaffen, in der sie aufging. Das Pluralet. שעשועים ist hier nicht nach Jer. 31, 20., sondern nach Jes. 11, 8. Ps. 119, 70 zu verstehen, wo sein Stammwort, das Pilpel שִׁעֲשַׁע (von der Grundbed. des Streichelns *demulcere* ausgehend) intransitiv: irgendwo oder an etwas sein Ergötzen haben, sich vergnügen bed. — ein Synonym zu dem Begriffe des Spiels (vgl. aram. שְׂחָא *Ethpe.* spielen, *Ethpa.* plaudern), denn Spiel ist im Gegens. zur Arbeit eine Beschäftigung die auf Vergnügen abzweckt. Aber auch die Arbeit d. i. die Beschäftigung, die etwas Nützliches zu schaffen bezweckt, kann einem Spiele gleich werden, wenn sie keine Anstrengung kostet oder wenn die Anstrengung, die sie kostet, ganz und gar hinter das Vergnügen zurücktritt, welches sie gewährt. So ging die Weisheit tagtäglich d. i. während des ganzen Schöpfungsverlaufes in eitel Wonnegenuß auf und die Rührigkeit, mit welcher sie die Schöpfungsgedanken in Wirklichkeit umsetzte, war ein fröhliches Tummeln angesichts des Gottes ihres Ursprungs, dessen Geheiße sie in kindlicher Ergebenheit folgeleistete, vgl. 2 S. 6, 21., wo David sein Hüpfen und Springen vor der Bundeslade her ein שַׂחַק לִפְנֵי ה׳ nennt. Mit Vorliebe aber trieb sie ihr wonnigliches Spiel in der Erdwelt, was sich aus dem persischen Minokhired erläutern läßt, welcher die Weisheit ganz so wie hier das Spruchbuch personificirt und unter anderem von ihr sagt: „Die Schöpfung der Erde und ihre Mengung mit Wasser, das Aufgehen und Wachsen der Bäume, alle die verschiedenen Farben, der Geruch, der Geschmack und das Angenehme jedes Dings — alles das ist vorzugsweise die Ausstattung und Bewerkstelligung der Weisheit."[1] Auch dort sagt sie, daß sie vor allen himmlischen und irdischen Wesen zuerst mit Ormuzd gewesen ist und daß alles Himmlische und Irdische durch sie entstanden und auch im Bestande erhalten bleibt — die Erde aber war innerhalb des Weltganzen der liebste Gegenstand ihrer Spiellust, diese gründen zu helfen (3, 19) war ihr Lieblingsgeschäft, diese auszu-

1) s. Spiegel, Grammatik der Pârsisprache S. 162 vgl. 182.

gestalten und mit der Mannigfaltigkeit der ihr bestimmten Wesen zu versehen war ihrer Schöpfungskraft der angenehmste Spielraum. Denn die Erde ist die Wohnstätte der Menschen, und die Herzenslust der Weisheit war gerade bei (אֵת־ Präpos.) den Menschenkindern, bei diesen fand sie ihren Hochgenuß, diese waren ihr eigentlicher und liebster Wirkungskreis. Da hiermit die Aussage der Weisheit über ihren Antheil an der Weltschöpfung schließt, so ist in v. 31 das innige Verhältnis gemeint, welches sie damals zur Erde und Menschheit einging und seitdem bis heute fortführt. Der Erde wendete sie ihre Liebe um des Menschen willen zu, und dem Menschen als dem nicht blos körperlichen, sondern zugleich geistigen Wesen, welchem sie ihr Inneres erschließen und den sie, wenn er sie in sich aufnimmt, zu Gott emporrücken kann (Weish. 7, 27). Ausdrückliche Beziehungen auf Gen. c. 1 oder 2 finden sich hier nicht. Man wird also bei יוֹם יוֹם (Tag für Tag wie Gen. 39, 10 vgl. Est. 2, 4 יוֹם וָיוֹם) nicht an die sechs Schöpfungstage zu denken haben. Indem aber die ganze Schilderung sich zu בְּנֵי אָדָם als ihren Schwerpunkt herabsenkt, deutet sich an, daß die Schöpfung im Menschen zu ihrem Schlusse und also Ziele gekommen ist. Die Verbindung תֵּבֵל אֶרֶץ ist wie Iob 37, 12., wo אַרְצָה für אֶרֶץ ganz so wie לַיְלָה, חָרְמָה u. dgl. ein urspr. Accusativ mit erloschener Bed. ist.

Nachdem die Weisheit in v. 22—31 die Begehrungswürdigkeit ihrer Gemeinschaft aus ihrer mittlerischen Stellung zwischen Gott und der Welt begründet hat, beginnt mit וְעַתָּה בָנִים שִׁמְעוּ־לִי wie 7, 24. 5, 7 der paränetische Schlußtheil ihrer Rede v. 32 f.: *Und nun, Söhne, höret auf mich, und Heil denen die meine Wege einhalten.* Die LXX läßt v. 33 weg und beseitigt das durch sein וְ störende וְאַשְׁרֵי 32[b] durch Umstellung der Stichen. Aber dieses ואשרי ist ähnlich wie das *καὶ μακάριος* Mt. 11, 6.; die organische Verknüpfung latitirt, wie Schleiermacher (Hermeneutik S. 73) es treffend ausdrückt, in der blos anreihenden, der begründende Satz stellt sich hier mit וְ dem zu begründenden an die Seite, statt mit כִּי sich ihm unterzuordnen. Einen solchen Exclamativsatz mit אשרי lasen wir schon 3, 13.; dort folgte als regierter Genitiv אָדָם, hier bildet ein ganzer Satz (statt der sonst üblichen Participialconstruction שֹׁמְרֵי דרכי) diesen Genitiv Ges. §. 123, 3 Anm. 1. Die Aufforderung 32[a] und ihre Begründung 32[b] wiederholen sich entfalteter in v. 33—36: *Höret Zucht und werdet weise, und entzieht euch nicht. Heil dem Menschen der auf mich höret, zu wachen an meinen Thüren Tag für Tag, zu warten der Pfosten meiner Pforten. Denn wer mich findet, hat Leben gefunden und hat sich Gunst seitens Jahve's verschafft. Und wer mich verfehlt, thut sich selber Leid an, alle die gegen mich gehässig lieben den Tod.* Der Imper. וַחֲכָמוּ 33[a] *(et sapite)* ist nach 4, 4 וְחָיֵה vgl. das *Chethib* 13, 20 zu beurtheilen; man sieht dies aus dem folg. וְאַל־תִּפְרָעוּ, zu welchem nach 15, 32 wie 4, 13 zu אַל־תֶּחֱדָל als Obj. מוּסָר hinzuzudenken ist: und schlagt nicht in den Wind (*ne missam faciatis*, s. über פרע zu 1, 25), näml. die Zucht *(disciplinam)*. Das hier auf שִׁמְעוּ folgende אשרי verhält sich zu diesem ebenso motivirend wie das ebenso auf שִׁמְעוּ folgende יאשרי 32[b]; man

hat laut Masora אֲשֶׁרַי mit *Mercha* und bei der ersten Silbe *Gaja* zu schreiben (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 26. 29 vgl. zu Ps. 1, 1). לְשָׁקְדִ bed. zu wachen nicht im Sinne von *ad vigilandum*, sondern *vigilando* wie Jes. 5, 22. 30, 1. Ew. §. 280d. Im Untersch. von הֵעִיר und הִקְרִיץ, welche das Wachen als Folge des Ausgeschlafenhabens oder der Unterbrechung des Schlafes bez., heißt שָׁקַד das Wachen als Zustand und zwar als solcher in dem man sich willentlich behauptet (Psychol. S. 275), das intentionelle Wachen (vgl. شَقِقَ mit durchbohrenden Augen etwas fixiren), mit עַל des Orts und Objekts und Ziels, worauf es sich richtet (Jer. 5, 6 vgl. חציר על Iob 8, 6). Die Plurale דַּלְתוֹת *(fores*, wie חֹבוֹת Jer. 1, 18 *moenia)* und פְּתָחִים sind amplificirende Plur. der Ausdehnung, die Vorstellung eines Palastes oder Tempels nahe legend; מְזוּזוֹת *(postes portae, in quibus cardines ejus moventur* v. זוז sich hin- und herbewegen) will sagen, daß der von dem die Rede ist sich in nächster Nähe des Eingangs hält, um den Augenblick, wo er sich aufthut oder die dort Wohnende sich zu sehen gibt, nicht zu verfehlen. „Das Bild ist von dem Hofdienste hergenommen: die Weisheit wird von ihren Schülern gleichsam wie eine Königin oder hohe Patronin cultivirt, vgl. Samachschari's Goldne Halsbänder, Spruch 35: Heil dem Menschen, der nur an Gottes Thürringe rüttelt und der keinen Nagel breit von Gottes Schwelle weicht" (Fl.). In v. 35 wird die Seligpreisung des Verehrers der Weisheit begründet. Das *Chethîb* lautet כִּי מְצָאַי מְצָאֵי חַיִּים, aber der Uebergang in den Sing. 35b ist hart und häßlich, das *Keri* betrachtet mit Recht das zweite מצאי als versehentliche Wiederholung des ersten und substituirt כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים, womit das וְחֹטְאִי der Antithese stimmt. Ueber מְצָאַי, wofür minder genau meistens מֹצְאַי (nur mit *Dechi* ohne *Metheg*) geschrieben wird, s. Accentuationssystem VII §. 2. חֵפֶץ herausbekommen = erlangen wechselte mit מָצָא schon 3, 13 (s. dort); es wird seinem Etymon gemäß mit מִן dessen verbunden, von oder bei dem man etwas erlangt, hier wie 12, 2. 18, 22 Gottes Wolgefallen: *favorem a Jova impetravit.* חֹטְאַי 36a könnte zwar „mein Sündigender = der an mir Sündigende (חֹטֵא לִי)" bed., wie קָמַי häufig s. v. a. קָמִים עָלַי ist, aber der Gegensatz von מֹצְאִי setzt es außer Zweifel, daß חטא hier in seiner ältesten Bed. steht: etwas verfehlen, wonach man läuft (19, 2), sucht (Iob 5, 24), schießt (*Hi.* Richt. 20, 16) u. s. w., *id non attingere quod petitur*, arab. اخطا fehlen *opp.* اصاب treffen (Fl.). Eben weil es der Begriff der Verfehlung ist, welcher, ethisch gewendet, in den der Sünde und Verschuldung (des „Fehls, Fehlers, Fehltritts") übergeht, kann חטא nicht allein mit dem Acc. des Sache, an welcher man sich vergeht Lev. 5, 16., sondern auch mit dem Acc. der Sache, welche man verwirkt d. i. verfehlt und verliert 20, 2 vgl. Hab. 2, 10., verbunden werden, so daß mit חֹטֵא נַפְשׁוֹ *(animae suae h. e. sibi ipsi injuriam facit)* nicht allein מֹצֵא נפשׁו 15, 32 *(animam suam nihili facit)*, sondern auch חוֹטֵא נפשׁו 20, 2 *(animam suam pessumdat)* sinnverwandt ist. Wer die Weisheit verfehlt, indem er einen andern Weg als den Weg zu ihr einschlägt, der handelt selbstmörderisch, mit andern Worten: alle die

welche die Weisheit geflissentlich hassen *(Pi.)*, lieben den Tod, denn die Weisheit ist der Baum des Lebens 3, 18., Weisheit und Leben sind eins 35a, wie die menschlich erschienene Weisheit Joh. 8, 51 sagt: wer mein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich. An dem Logos hat die Weisheit ihre für sich seiende Existenz, in ihm hat ihre Personification ihre Berechtigung und ihre Wahrheit.

Funfzehnte einleitende Spruchrede c. IX.

Eine doppelte Einladung: die der Weisheit und ihrer Nebenbuhlerin, der Thorheit.

Die vorige Rede pries diejenigen selig, welche am Portale der Weisheit ihren Standort genommen, ihrer Erscheinung und ihres Winkes gewärtig. Es gibt also ein Haus der Weisheit wie ein Haus Gottes Ps. 84, 11 und wenn nun von einem Hause der Weisheit und von der Einladung zu dem Gastmahle darin (ähnlich wie in der Parabel Mt. c. 22 von der Einladung zu dem Hochzeitsmahle des Königssohns) die Rede ist, so kommt das nicht unvermittelt v. 1—3: *Die Weisheit hat sich ein Haus gebauet, ausgehauen ihrer Seulen sieben, hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein, auch gedeckt ihren Tisch, hat ausgesandt ihre Dienerinnen, lädt ein auf den Höhenrücken der Stadt.* Ueber חָכְמוֹת s. zu 1, 20. Es ist ein *plur. excellentiae*, welcher eine Abart des *plur. extensivus*. Weil Ausdruck einer mehrheitlichen Einheit verbindet er sich (wie meist auch אלהים *Deus*) mit dem Sing. des Prädicats. Die Perfecta zählen auf was die Weisheit alles gethan hat, um ihre fort und fort ergehende Einladung vorzubereiten. Wenn wir eine Parabel vor uns hätten, so würden die verumständenden Perf. in historisches וַתִּשְׁלַח auslaufen; es ist aber, wie das Fiens תִּקְרָא zeigt, ein allegorisches Gemälde der Veranstaltung und des Vollzugs von gegenwärtig Wirklichem. Statt בָּנְתָה בֵּיתָהּ heißt es בֵּיתָהּ בָּנְתָה, indem das Haus schon im Entstehen als das ihrige vorgestellt wird, und 1b ließe sich zwar übers.: sie hat ausgehauen ihre sieben Seulen (Hitz.), genauer ihre Seulen, nämlich sieben (nach dem Schema דָּבָקִם דָּגָה Gen. 37, 2), aber die Construction ist straffer, שִׁבְעָה ist ganz so wie Ex. 25, 37 Acc. des zweiten Objekts oder des Prädicats nach Art der Verba mit dem Begriffe: zu etwas machen, in etwas verwandeln, welche einen doppelten Acc. zu sich nehmen Ges. §. 139, 2: *excidit columnas suas ita ut septem essent.* Daß das Gemälde allegorisch ist, so darf man sich von der Deutung der Sieben nicht mit der Bem. „auf der Zahl liegt kein Nachdruck" (Brth.) dispensiren. Vorerst wird man sich das Haus mit seinen sieben Seulen architektonisch veranschaulichen müssen: es sind — wie Hitz. richtig bemerkt — die Seulen des מסדרון [s. Bachmann zu Richt. 3, 23 und Wetzstein zu Ps. 144, 12., wo חָצַב vom Aus- und Behauen des Holzes, wie חָצַב vom Aus- und Behauen der Steine] im inneren Hofe, welche die Gallerie des ersten (und zweiten) Stockwerks tragen: ihrer vier in den Ecken und drei in der Mitte dreier Seiten;

mitten durch die vordere führte in den Hof der Hausöhrn [besser geschrieben: Hausährn aus *area* d. i. die Hausflur]. Aber darin daß der Verf. mit den sieben Seulen von c. 8—9 auf die sieben ersten Capp. (arab. أَبْوَاب Pforten) seines Buches zurückblicke, können wir Hitz. nicht beipflichten; wir denken von der Gliederung dieser Einleitung des Spruchbuchs anders und die Abschnitte eines Buchs „Pforten שערים", zu nennen ist späte arabisch-jüdische Schriftstellersitte, von der sich im A. T. noch nirgends eine Spur zeigt. Auch mit Heidenheim (vgl. Dante's Prosaische Schriften, übers. von Streckfuß S. 77) an die sieben freien Künste (שבע חכמות) zu denken ist unthunlich; denn diese Theilung der *artes liberales* in sieben, bestehend aus Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie), läßt sich auf altisraelitischem Boden nicht erwarten, und überdies war es die weltliche Wissenschaft, welche man so theilte, die Weisheit aber, welche hier in Rede steht, ist eine durchaus religiös-sittliche Größe. Der Midrasch denkt an die sieben Himmel (שבעה רקיעים) oder die sieben Klimate oder Erdtheile (שבעה ארצות), aber beide Beziehungen fordern gekünstelte Combinationen und haben wie auch die Bez. auf die sieben Kirchenzeiten (Vitringa u. Chr. Ben-Michaelis) dies gegen sich, daß sie sich weder aus diesen einleitenden Spruchreden noch überh. aus der alttest. Schrift wahrscheinlich machen lassen. Die patristische und mittelalterliche Bez. auf die sieben Sacramente der Kirche richtet sich selbst, aber auf richtigem Wege befindet sich die alte Auslegung, wenn sie für die sieben Seulen auch die sieben Gaben des h. Geistes zur Wahl stellt. Die Siebenzahl der Erweisungen des Geistes, schon durch die sieben Lampen des h. Candelabers (der מְנוֹרָה) nahegelegt, ist durch Jes. 11, 2 (s. dort) constatirt, und daß die Weisheit Inhaberin und Spenderin des Geistes ist das sagt sie selber 1, 23. Ihr Geist ist רוח חכמה, zugleich aber da sie, aus Gott geboren, Mittlerin zwischen Gott und der Welt ist, רוח יהוה; er ist רוח בינה, רוח עצה und רוח גבורה, denn sie sagt 8, 14 לי עצה ׳ אני בינה לי גבורה; er ist auch רוח דעת und רוח יראת ה׳, denn Furcht und Erkenntnis Jahve's sind laut 9, 14 der Anfang der Weisheit und wesentlich diese selber. Wenn also das Haus der Weisheit die Stätte ihres Wechselverkehrs mit ihren Verehrern ist, das System der Anstalten, die sie getroffen, um ihren Jüngern die Fülle ihrer Kräfte und Gaben zu erschließen und mitzutheilen: so empfiehlt es sich, unter den sieben Seulen die sieben Potenzen ihres sich selbst mittheilenden Wesens (apokalyptisch ausgedrückt, die ἑπτὰ πνεύματα) zu verstehen, welche die Wohnung, die sie unter den Menschen aufgeschlagen, tragen und schmücken. Fleisch und Wein sind Bilder der Nahrung für Geist und Herz, die man bei der Weisheit findet, und ohne daß man zu fragen hat, was das Fleisch besonders und der Wein besonders bedeute, Bilder des mannigfaltigen, stark und fröhlich machenden Genusses. Das segolirte *n. verbale* טֶבַח, welches 7, 22 das Schlachten oder Geschlachtetwerden selbst bedeutete, bed. hier im concreten Sinne das Schlachtvieh; Mich. bemerkt richtig, daß טבח im Untersch. von זבח das übliche Wort

für *mactatio extrasacrificialis* sei. Ueber מָסַךְ יַיִן s. zu Jes. 5, 22; es ist nicht vom Mischen des Weins mit Wolgerüchen und Gewürzen, sondern mit Wasser (warmem oder kaltem) gemeint und bed. geradezu den Wein mundrecht machen, einschenken und kredenzen (wie κεραννύναι *temperare*); LXX ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα, κρατήρ ist eben Name des Gefäßes, in welchem die Mischung geschah, man trank nicht ἄκρατον, sondern κεκερασμένον ἄκρατον Apok. 14, 10. Die häufig vorkommende RA עָרַךְ שֻׁלְחָן bed. den Tisch (v. שֻׁלְחָן eig. die entrollte und hingebreitete Lederdecke) zurichten, näml. durch Aufsetzung der Gerichte (s. über עָרַךְ zu Gen. 22, 9). Das V. קָרָא bed., wenn von einem Mahle die Rede ist, einladen; קְרָאִים v. 18 (vgl. 1 S. 9, 13 u. ö.) sind die Gäste. Statt עֲרוֹחֶיהָ übers. LXX τοὺς ἑαυτῆς δούλους, es sind allerdings die Lehrer gemeint, welche bereits im Dienste der Weisheit stehen; aber daß die zur Weisheit Einladenden weiblich gedacht sind, gehört zur geschmackvollen Durchführung des Gemäldes. Die Einladung ergeht, um weithin und allen vernehmbar zu sein, so daß die Weisheit in ihren Dienerinnen auf den Höhepunkten der Stadt ihren Standort nimmt. Statt בְּרֹאשׁ 8, 2. 1, 21 heißt es hier עַל־גַּפֵּי. Man hat das semitische גַּף (= *ganf*) Flügel v. גנף = כנף decken und גַּף (= *gaff* oder *ganf*) Rücken zu unterscheiden, welches sich entw. v. גָּפַף oder גָּבַב *convexus, incurvus et extrinsecus gibber fuit* ableitet, daher urspr. jede nach außen gebogene, krumm hervortretende Oberfläche (vgl. die Wurzeln *cap, caf,* קב כף גף גב u. s. w.), hier der sich kuppelförmig erhebende Gipfel einer Anhöhe (Fl.), also nicht *super alis* (nach Analogie von πτερύγιον, nach Suidas = ἀκρωτήριον), sondern *super dorsis* (wie man lat. *dorsum montis* und auch *viae* sagt). Nun folgt mit Zurücktritt der Mittelspersonen die Straßenpredigt der zu ihrem Mahle einladenden Weisheit v. 4—6: *„Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!" Wer Verstandes mangelt zu dem spricht sie: „Auf, esset von meinem Brote und trinkt von dem Wein den ich gemischt! Laßt ab ihr Einfältigen und lebet, und geht geradaus auf dem Weg der Einsicht!"* Die Frage מִי פֶתִי (so mit *Munach,* nicht מִי־פֶתִי mit *Makkef* ist hier und v, 16 zu schreiben, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 40) *quis est imperitus* ist wie Ps. 25, 12 nur eine lebhaftere Wendung für relatives *quisquis est.* Der Zurücktritt der נערות und das unmittelbare Auftreten der Weisheit selbst, dazu die Unterbrechung ihrer, wie sich erwarten ließ, zusammenhängenden Predigt durch das אָמְרָה לוֹ sind Anzeichen, daß die reine Durchführung des allegorischen Gemäldes hier ein Ende hat; Hitzig sucht durch Ausmerzung von v. 4—5. 7—10 Folgerichtigkeit hineinzubringen, aber diese Interpolationen, die er ausscheidet, sind noch weit unbegreiflicher, als die das Bild vom Gastmahl verlassende Spruchreihe im Munde der Weisheit, welche übrigens durchweg im Geiste dieses Spruchdichters gehalten ist. Daß die Thorheit v. 16 mit gleichen Worten wie v. 4 die Weisheit zur Einkehr bei sich einladet, befremdet nicht; beide richten sich an die Einfältigen (s. über פֶּתִי 1, 4) und Unverständigen (wie der Jüngling 7, 7) und suchen sie, die für Böses wie Gutes Zugänglichen und noch nicht völlig Entschiedenen, auf ihre Seite zu bringen, was das

wetteifernde *devertat huc* beider sagen will. Der v. 4 ist halb rückwärts, halb vorwärts bezogen; 4ª hat seine Einführung an dem תקרא v. 3, wogegen 4ᵇ selber Einführung des Folgenden ist. Die Voraussstellung des *nom. absolutus* חֲסַר־לֵב ist durch die Formung von 4ª bedingt; das מִי wirkt fort, ohne daß es gerade zu ergänzen ist: *excors (= si quis est excors) dicit ei* (nicht *dixit,* weil dem tonangebenden תקרא syntaktisch sich unterordnend). Es ist ein Nominalsatz, dessen virtuelles Präd. (der Unverständige wird so und so von ihr angeredet) in v. 16 durch וְ gegen das Subj. abgehoben wird. Der Plur. der Anrede v. 5 f. zeigt, daß der Unerfahrene und Unverständige als wesentlich Eine Menschenklasse angesehen werden. Das בְּ nach לַחֲם und שָׁתָה geht weder von der Vorstellung des Hineinessens (Einhauens) in etwas noch von der des Essens mit etwas d. h. indem man sich dessen bedient, noch des Sichgütlichthuns an etwas (wie בְּ רָאָה) aus; für das Rechte (vgl. Lev. 22, 11. Richt. 13, 16. Iob 21, 25 und insbes. לֶחֶם בְּ Ps. 141, 4) entscheidet sich zuletzt Mich.: *communicationem et participationem in re fruenda denotat,* wonach LXX *φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων.* Das attributive מָסַכְתִּי steht mit weggelassener Zurückbeziehung kurz für מְסַכְתִּיהוּ. Daß die Weisheit v. 2 Fleisch und Wein herrichtet, hier aber Brot und Wein anbietet, ist kein Widerspruch, der sich mit Hitz. kritisch verwerthen ließe; לֶחֶם ist allgemeinste, alles begreifende Benennung der Nahrung. Bertheau vergleicht passend die Einladung Jahve's Jes. 55, 1 und Jesu Joh. 6, 35. Daß פְּתָאִים 6ª ein Plur. in Abstractbed. sei (wonach die vier Griechen und zwei Aramäer übers., nur Gr. Ven. *τοὺς νηπίους*), ist unwahrsch.; der Verf. bildet das Abstractum v. 13 anders und der Ausdruck hier wäre zweideutig. Denn פתאים läßt sich hier als Objektsacc. fassen: Verlasset die Einfältigen d. i. tretet aus dieser Menschenklasse aus (Ahron b. Joseph; Umbr. Zöckler), oder auch, was wir vorziehen (da es immer ein sonderbarer Gedanke ist, daß die פתאים die פתאים verlassen sollen), als Vocativ und zwar so daß עִזְבוּ nicht absolut „laßt ab" bed. (Hitz.), sondern so daß aus פתאים das hinzuzudenkende Obj. herauszunehmen ist: gebet auf, laßt fahren, näml. die Einfältigkeit (AE Imman. u. A., wogegen Raschi Meïri u. A. wie Ew. Brth. sich für פתאים als *n. abstr.* entscheiden). Ueber וְחְיוּ für *et vivetis* s. 4, 4. LXX umschreibend: *ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε.* יָשַׁר verhält sich zu אַשּׁוּר (אֲשׁוּר) wie דָּרַךְ zu הֲדֵךְ; das *Pi.* aber in seinem nicht intransitiven (s. 4, 14), sondern transitiven Sinne (Jes. 1, 17. 3, 12 u. ö.) zeigt, daß sich die Vorstellung des geradeaus und vorwärts Gehens damit verbindet. Das Eigentümliche des פתי ist eben die Charakterlosigkeit. Setzt sich nun im Folg. die Predigt der Weisheit fort, so sagt sie im Sinne des Dichters, weshalb sie ihre Einladung an die Einfältigen d. i. die noch Unentschiedenen und vielleicht für das bessere Empfängliche richtet v. 7—9: *Wer einen Spötter in Zucht nimmt, holt sich Schande und wer einem Spötter Zurechtweisung ertheilt, ein Makel wirds ihm. Weise nicht den Spötter zurecht, daß er dich nicht hasse; ertheile Zurechtweisung dem Weisen, so wird er dich lieben. Gib dem Weisen und er wird noch weiser; reiche Wissen dem Gerechten und er*

gewinnt an Lehre. Zöckler meint, daß hiermit die Aufforderung an die פתאים motivirt wird, die Gemeinschaft von Menschen ihres Gleichen zu verlassen (er erklärt 6ª wie Ahron b. Joseph: הפרדו בין הפתאים), aber seine Bemerkung, daß unter den „Einfältigen" Spötter und Frevler als zur selbigen Kategorie gehörig inbegriffen seien, vermengt zwei scharf unterschiedene Arten von Menschen. לֵץ ist der Freigeist, welcher über Religion und Tugend spottet (s. 1, 22) und רָשָׁע der Gottlose, welcher weil er sich der Bedingtheit durch Gott entzogen dem entzügelten Triebe zum Bösen folgt. Die Gedankenreihe v. 7 und weiter will begründen, weshalb die Weisheit, abgesehen von den Weisen, welche bereits die Ihrigen sind, sich nur an die Einfältigen und Unverständigen wendet: den לץ und רשע muß sie sich selbst überlassen, weil sie da auf keine Empfänglichkeit für ihre Einladung hoffen kann, sie würde wider Mt. 7, 6 das Heiligtum den Hunden geben und ihre Perlen vor die Säue werfen. יָסַר *παιδεύειν* (mit der vorwiegenden Vorstellung der bittern Lection des Verweises und der Strafe) und תּוֹכִיחַ *ἐλέγχειν* sind Wechselbegriffe Ps. 94, 10.; das לְ ist hier Exponent des Objekts (Rüge jemandem ertheilen) wie v. 8. 15, 12 (anders als Jes. 2, 4. 11, 4., wo es *dat. commodi:* das Unrecht zu Gunsten des Benachtheiligten ans Licht stellen). Man punktire: יֹסֵר לֵץ mit *Mahpach* der Penultima und also zurückgegangenem Ton, aber *Metheg* als חזמרת-Zeichen beim *Zere,* damit man dieses nicht zur Kürze verflüchtige[1]; das in einigen Ausgg. zwischen die zwei Worte gesetzte *Pasek* ist masoretisch falsch. Wer dem Spötter die Moral liest, zieht sich Schande zu — der Unverbesserliche erwidert den guten Willen mit Beschimpfung. Aehnlich dem לוֹקֵחַ לוֹ hier ist מֵרִים *tollit* = *reportat* 3, 35. 4, 29. In 7ᵇ ist מומו keinesfalls von ומוכיחו regiertes Obj.: und wer dem Gottlosen verweist seinen Fehler (Meïri Arama Loewenst.: מומו = מומו עליו und so auch Gr. Ven. *μῶμον ἑαυτῷ scil. λαμβάνει*); offenbar läuft מומו mit קלון parallel. Aber מומו ordnet sich auch nicht als dem קלון gleichlaufendes Obj. dem לוֹקֵחַ unter: *maculam sibimet scil. acquirit,* denn so verstanden sein wollend müßte der Verf. wenigstens מום לו geschrieben haben. Vielmehr ist מומו wie Dt. 32, 5 Appos., so hier, ohne daß etwas ergänzt zu werden braucht, Präd. (Hitz.): sein Schandfleck ists, näml. dieses Beginnen, was s. v. a. מוּמָא הוּא לֵיהּ (Trg.), *opprobrio ipsi est.* Zöckler vergleicht nicht unrichtig Ps. 115, 7. Koh. 5, 16., aber der Ausdruck *(macula ejus = ipsi)* liegt hier minder weit von unserer Ausdrucksweise ab. Mit andern Worten: wer den Spötter zurechtweist, hat nur Haß zu gewärtigen (אל־תּוֹכַח mit regelrecht zurückgegangenem Ton, vgl. dagegen Richt. 18, 25), Liebe dagegen seitens des Weisen. Das ' von יְאֶהָבֶךָ ist das der Folge *(apodosis imperativi)*: so wird er dich lieben (wie jetzt auch Ew. übers.), nicht: damit er dich liebe (Syr. Trg.), denn es handelt sich hier lediglich um den Erfolg, nicht um Bezweckung von etwas Anderem. Ermahnung wirkt beim Spötter weniger als nichts, um so

1) s. oben S. 54 Anm. und vgl. auch die betreffenden Regeln in Merx' Archiv I S. 63 f. 206.

mehr fruchtet sie beim Weisen. Es bewährt sich da der Spruch *habenti dabitur* Mt. 13, 12. 25, 29. Wenn zu תֵּן etwas zu ergänzen ist, so ist es לֶקַח (4, 2), aber נתן *tradere παραδιδόναι* ist für sich allein schon Correlat des לקח *accipere* (nachbibl. קִבֵּל) *παραλαμβάνειν* z. B. Gal. 1, 9. חודיע לְ = Wissen דעת darreichen folgt der Analogie von חוכיח לְ Zurechtweisung תוכחת ertheilen. Ueber die Jussivform וְיֹסֶף in der *apod. imper.* s. Ges. §. 128, 2. Beachte in v. 9 den Wechsel von חכם und צדיק! Die Weisheit ist nicht blos eine intellectuelle Stufe, sie ist eine sittliche Beschaffenheit; ebendarin gründet ihre Empfänglichkeit für Zurechtweisung, ihre Ergreifung jeder Gelegenheit der Selbstbereicherung — sie ist demütig, indem sie ohne Eigenwilligkeit und Selbstgenugsamkeit Gottes Willen ihre höchste und schlechthin bedingende Norm sein läßt (3, 7). So schließt sich naturgemäß v. 10 an: *Der Weisheit Anbeginn ist Furcht Jahve's, und Erkenntnis des Allheiligen ist Verstand.* Das ist der oberste Grundsatz der Chokma, welcher 1, 7 als Motto an der Spitze des Spruchbuchs steht. Die LXX übers. רֵאשִׁית dort und תְּחִלַּת hier mit *ἀρχή*; Gusset unterscheidet die zwei Synonyme wie *pars optima* und *primus actus,* aber jenes bez. die Gottesfurcht als das Obenanstehende, dem alles was Weisheit ausmacht sich unterordnet, dieses als das die Weisheit Anhebende, das sie in ihrem Verlaufe und Bestande für sich voraussetzt Mit יהוה wechselt wie 2, 5 אלהים so hier קְדוֹשִׁים als innerlich multiplicirender Plur. (Dietrich, Abhandlungen S. 12. 45) wie 30, 3. Jos. 24, 9. Hos. 12, 1 von Gott, der קדוש קדוש קדוש (Jes. 6, 3) d. i. der absolut Heilige ist. Falsch Mich. nach dem Vorgange der Alten, welche um diesen nicht numerischen Plur. noch nicht wußten: *cognitio quae sanctos facit et sanctis propria est.* Das mit יְרַאת gleichlaufende דַּעַת ist von lebendiger praktisch wirksamer Erkenntnis gemeint, welche sich diesem allheiligen Gotte als normativem, aber unerreichbarem Vorbild unterstellt. Sonderbar ist nun die diesem Wahlspruch der Weisheit beigegebene Begründung v. 11: *Denn durch mich werden zahlreich deine Tage und werden dir gemehrt werden Jahre des Lebens.* Falsch Hitz.: „und werden sich dir mehren Jahre des Lebens"; תּוֹסִיף ist immer und überall (z. B. auch Iob 38, 11) transitiv, in der ähnlich lautenden Stelle 3, 2 hatte יוסיפו die Weisheitslehren zum Subj., hier חכמה und בינה als Subj. zu fassen ist nicht thunlich, da 11[a] die Weisheit redendes Subj. ist — der Ausdruck folgt dem Schema *dicunt eos* = *dicuntur* wie z. B. Iob 7, 3. Ges. §. 137 Anm.* — eine Verschweigung der wirkenden Ursache, welche da näher liegt, wo wie 2, 22 von strafrichterlichen Verhängnissen die Rede ist, also: man (näml. himmlische Mächte) werden dir Jahre des Lebens (חַיִּים in prägnantem Sinne wie 3, 2) in reichlichem Maße verleihen, so daß immer eine Strecke zur andern hinzukommt. Aber in welchem Folgezusammenhang steht das mit dem Inhalte des Wahlspruchs v. 10? Die Alten sagen, daß der Satz mit כי zu v. 5 f. zurückkehre. Die Verse 7—10 — bem. auch Fl. — sind gleichsam parenthetisch. Hitz. scheidet sie als Einschaltung von anderer Hand aus, aber auch der Anschluß des v. 11 an v. 5 f. behält noch etwas Ungefügiges: „Schreitet vorwärts auf dem

Wege der Einsicht, denn durch mich werden zahlreich deine Tage", und wenn wie Hitz. meint v. 12 unantastbar echt ist, dessen Anschluß an v. 11 keineswegs auf der Hand liegt, so wird auch die Schwierigkeit der Verkettung von v. 7—10 mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kein entscheidendes Anzeichen der Unechtheit dieser Gedankenreihe sein. Wie der Fortgang von v. 6 zu 7 vermittelt ist, haben wir gesehen: die Einladung der Weisheit ergeht an die Empfänglichen mit Ausschluß der Unverbesserlichen. Und v. 11 verhält sich zu v. 10 wie Begründung der Ursache aus der Wirkung. Gottesfurcht ist es, womit die Weisheit beginnt, Gotteserkenntnis worin vor allem sie besteht, denn durch sie erfüllt sich die Verheißung des Lebens, welche der Gottesfurcht 10, 27. 14, 27. 19, 23 vgl. Dt. 4, 40 und der mit ihr verbundenen Demut 10, 17 gegeben ist. Diese auf Gottesfurcht ruhende Weisheit kommt dem Weisen selber zugute, v. 12: *Wenn du weise bist, bist du weise dir zugut, und spottest du, wirst du allein es büßen.* Die LXX nebst Syr. verpfuscht den Gedanken 12[a], indem sie übers.: wenn dir selber, so auch den Nebenmenschen zugut. Der *dat. commodi* לָךְ will sagen, daß es der eigne Nutzen des Weisen ist, weise zu sein. Selbst der Iob 22, 2 f. ausgesprochene Gegensatz: nicht Gotte, sondern dir selber zu Nutz (Hitz.) ist schwerlich beabsichtigt, obgleich es, sofern die Betonung eine gegensätzliche, der nächstliegende ist. Das Perf. וְלַצְתָּ ist das hypothetische Ges. §. 126 Anm. 1. Etwas tragen, näml. Sündliches (חֵטְא oder עָוֹן), ist s. v. a. es büßen Iob 34, 31 vgl. Num. 9, 13. Ez. 23, 35. Auch 12[b] ist ein Gegensatz schwerlich beabsichtigt. Weisheit ist des Menschen eigner Vortheil, Freigeisterei sein eigner Schaden. Der Mensch entscheidet, je nachdem er ein Weiser oder ein Religions- und Tugendspötter zu sein vorzieht, über sein eignes Wohl und Wehe. Mit diesem Notabene schließt die Rede der Weisheit.

Der Dichter führt uns nun ein anderes Bild vor, indem er auch die der Weisheit entgegenwirkende Thorheit personificirt, und zwar weiblich, wie es ihr Name mit sich bringt, wie es der Gegensatz zur Weisheit fordert und wie es dadurch, daß die Verführung, wie die 13. Spruchrede (c. 7) gezeigt hat, besonders in Gestalt entarteter Weiblichkeit auftritt, nahe gelegt wird v. 13—15: *Frau Thorheit gebahrt sich lärmend, die Leichtfertigkeit und die nicht weiß irgendwas, und hat sich gesetzt an ihres Hauses Eingang, auf einen Sessel hochoben in der Stadt, um zu rufen denen die des Weges ziehen, welche geradhin ihre Pfade wandeln.* Die Verbindung אֵשֶׁת כְּסִילוּת ist genitivisch und der Genitiv nicht wie in אשת רע 6, 24 specificirend, sondern appositionell wie in בת־ציון (s. zu Jes. 1, 8). הוֹמִיָּה ist Präd. wie 7, 11: ihr Ziel ist Sinnengenuß und deshalb ihr Auftreten leidenschaftlich erregt, die Gegenwirkungen des Innern durch Toben übertäubend. In 13[b] wird weiter gesagt wer und wie sie ist. פְּתַיּוּת heißt sie als die personificirte Charakterlosigkeit und Leichtsinnigkeit. Von פֶּתִי sich ableitend müßte dieses Abstractum פְּתִיּוּת wie אֲבָוִיּוּת lauten; Hitz. meint, es sei mit *a* geschrieben wegen des folg. *u*-Lauts, aber diese Bildung endet immer in *ijjûth,* nicht *ajjûth.* Wie aber von חָזָה sowol חִזָּיוֹן = חִזָּיוֹן als

gebildet wird, so kann von פֶּתִי sowol פְּתוּת wie חָזוּת oder פְּתוּת wie לָזוּת, רָשׁוּת als פְּתָיוּת gebildet werden, statt dessen פְּתַיּוּת beliebt wird; Kimchi, *Michlol* 181[a], stellt das Wort richtig zu der Form פְּעָלוּת. Mit וּבַל (14, 7), dichterisch und stärker als וְלֹא, setzt sich die Subjektsbezeichnung fort; die Worte וּבַל־יָדְעָה פֶּתִי (so mit *Mercha* und ohne folg. Makkef ist ידעה nach Codd. und alten Ausgg. zu schreiben) haben den Werth eines Adjektivs: und nicht wissend irgendetwas (מְאוּמָה = *τι* wie Num. 23, 3. Iob 13, 13 und hier in verneinendem Satz wie in Prosastyl מְאוּמָה) d. h. aller Erkenntnis ermangelnd. Das Targum übers. erklärend: nicht erkennend שַׁבְתָּא das Gute und LXX substituirt: sie weiß nicht *αἰσχύνην*, was nach Hitz. die von ihm gebilligte LA כְּלִמָּה voraussetzt, aber כלמה bed. immer *pudefactio*, nicht *pudor*, keine כלמה kennen wäre s. v. a. keine Beschämung von außen auf sich wirken lassen, für Schamlosigkeit würde der Dichter sich des nächstliegenden Ausdrucks ובלי־ידעה בשת bedient haben. In וְיָשְׁבָה setzt sich die mit תיסרה begonnene Aussage über das Subj. fort: auch die Thorheit hat ein Haus, in welchem Werke der Thorheit getrieben werden, und hat sich bei der Thür (לְפֶתַח wie לְפִי 8, 3) dieses Hauses niedergelassen; sie sitzt da עַל־כִּסֵּא. Die meisten Ausll. denken an einen Thron (LXX *ἐπὶ δίφρου*, bes. von der *sella curulis* gebräuchlich) und Zöckler, wie Umbr. Hitz. u. A. מְרוֹמֵי קָרֶת genitivisch damit verbindend, wechselt in 14[b] die Scene, indem er den „Höhenthron der Stadt" von der Hausthür weg irgendwo andershin rückt. Aber das Sitzen ist Gegens. zu dem Stehen und Gehen der auf den Straßen predigenden Weisheit (Evagrius gut: *in molli ignavaque sella*), und wenn כסא und Hausthür neben einander genannt sind, so ist jenes ein Stuhl vor dieser, und die Accentuation trennt כסא von מרומי קרת richtig durch *Mugrasch*. Fl.: „Nach Accent und Sinn ist מרומי קרת *acc. loci:* auf den Höhen der Stadt, wie 8, 2 f. בית נתיבות und מבא פתחים." Es sind die Höhepunkte der Stadt, an denen wie die Weisheit v. 3. 8, 2 so auch die Thorheit, ihre Rivalin (weshalb Koh. 10, 6 nicht hieher gehört), sich Nachfolger wirbt. Sie sitzt vor ihrer Thür, um zu rufen לְעֹבְרֵי דָרֶךְ (mit *Munach*, wie in Cod. 1294 und alten Ausgg., nicht makkefirt) denen die den Weg vorüberziehen (genit. Verbindung mit Voraussetzung der Accusativconstruction *transire viam* wie 2, 7), um zu rufen (einzuladen) הַמְיַשְּׁרִים (so mit מ *raphatum* und voraufgehendem *Gaja* ist nach der Vorschrift Ben-Aschers zu punktiren, s. Methegsetzung §. 20) die welche gerad machen ihre Pfade d. i. geradeswegs, stracks vor sich hin (vgl. Jes. 57, 2) gehen. Sowol die Participial-Construction (die Schemen *amans Dei* und *amans Deum*) als die des V. קרא (erst mit Dat., dann Acc.) wechseln. An diese Leute, welche in ihrer Unschuld (לְהָתֵם 2 S. 15, 11) hingehen, richtet sich das Weib, welches in eigner Person ihrem Hause als Aushängeschild dient v. 16 f.: *„Wer ist einfältig? er trete beiseite hieher!" Und ist einer Verstandes baar, so spricht sie zu ihm: „Gestohlene Wasser schmecken süße und Brot der Heimlichkeit ist angenehm."* Der פתי hat eine für das Gute und sein Gegentheil zugängliche Seite: die Weisheit knüpft an die eine und die Thorheit an die andere an. Und wie der חסר־לב der Weisheit

ein Vacuum bietet, das sich vielleicht mit dem rechten Inhalt füllen läßt, so ist dieses Vacuum der Thorheit, weil sie da auf keinen Widerstand stößt, willkommen. In diesem Sinne lautet v. 16 wie v. 4 (ausgen. den Hinzutritt eines verbindenden und eines nachsätzlichen ו: *et si quis excors, tum dicit ei)*, der Wortlaut ist der gleiche, aber die Meinung je nach den zwei Sprecherinnen verschieden. Das wozu beide einladen ist Genuß in ihrer Gemeinschaft, Essen und Trinken ist beidemal Symbol, dort geistigen, hier sinnlichen Genusses. Daß die Weisheit 9, 5 Wein und Brot bietet, die Thorheit Wasser und Brot, hat nur darin seinen Grund, daß der besondere Sinnengenuß, zu welchem letztere einlädt, geschlechtlicher Art ist, denn Wasser trinken aus eigenem oder fremdem Brunnen ist 3, 15—20 Symbol ehelicher oder außerehelicher, insbes. ehebrecherischer Befriedigung der Geschlechtslust. מַיִם גְּנוּבִים (so, ohne Makkefirung, haben correkte Texte) ist geschlechtlicher Liebesgenuß, welcher dem dazu Berechtigten entwendet ist, also fleischlicher Verkehr mit אֵשֶׁת אִישׁ, und לֶחֶם סְתָרִים Fleischeslust, welche weil widergesetzlich die Verborgenheit (סתרים Extensivplur. wie מַצְפֻּנִים Böttcher §. 694) suchen muß (vgl. *furtum* heimliche Buhlschaft). Gerade solcher Genuß, nach dem man sich den Mund wischt, als wäre nichts geschehen (30, 20), ist für den Menschen, welcher ohne Weisheit dem Naturtriebe folgt, besonders süß (מתק wie Iob 20, 12) und wonnig, das Verbot gibt solchem Genusse Reiz und die Heimlichkeit Würze, und eben solche absonderliche Vergnügungen bietet die בסילית, die personificirte Fleischlichkeit, dar. Aber wehe dem der bethört ihr Haus betritt! Er geht hinein v. 18: *Und er weiß nicht, daß dort dem Schattenreich Angehörige sind, in des Hades Tiefen ihre Geladenen.* Wie nahe bei einander das Haus der Ehebrecherin und der Hades sind, so daß man durch jenes in diesen eingeht, lasen wir schon 2, 18, 7, 27. Hier in dem Schlußwort der an die Jugend gerichteten und zumeist vor Wollustsünden warnenden Einleitung des Spruchbuchs werden jene zwei Aussagen noch überboten: die dort im Hause der Unzucht versammelte Gesellschaft besteht aus רְפָאִים d. i. (vgl. S. 66 oben) Verlebten, nur noch scheinbar Lebendigen, dem Scheinleben des Schattendaseins des Todtenreichs Anheimgefallenen, ihre (der בסילית) Geladenen (vgl. 7, 26 ihre Erschlagenen) befinden sich in den Tiefen des Hades (nicht in den Thälern, wie Umbr. Loewenst. Ew. übers., sondern in den Tiefen, Aq. Symm. Theod. *ἐπὶ τοῖς βαθέσι*, denn עֲמֻקֵּי ist nicht allein Plur. zu עֹמֶק, sondern auch *per metaplasmum* zu עִמְקִי 25, 3 wie אֲמָרֵי zu אִמְרֵי), also in שְׁאוֹל תַּחְתִּית (Dt. 32, 22), sie sind der Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes entfallen und dem äußersten Verderben anheimgefallen. Das Unzuchthaus, in welches die Thorheit hineinlockt, führt nicht allein zur Hölle, es ist die Hölle selber, und die sich von ihr bethören lassen sind wie wandelnde Leichen und schon diesseits im Bereiche des Zorns und des Fluches.[1]

1) Die LXX hat hinter v. 18 wie hinter v. 12 ansehnliche Zusätze, über die wir anderwärts sprechen werden.

Erste Samlung salomonischer Sprüche c. X—XXII, 16.

Die Aufschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה zeigt daß nun kommt was der Buchtitel 1, 1—6 in Aussicht gestellt hat. Es beginnt diejenige Lese salomonischer Sprüche, welche unter jenem Titel zusammen mit der Einleitung 1, 7 — c. 9 das ältere Spruchbuch bildete. Die Einleitung ist unverhältnismäßig lang: es ist des Herausgebers Art, sich in die Länge und Breite zu ergehen, und überdies macht ihn erzieherischer Eifer für die Jugend und seine ohne Zweifel vorauszusetzende Absicht, gewissen sittlichen Gebrechen seiner Zeit zu steuern, so beredt und wenn er den Leser bis zu den eigentlich salomonischen Sprüchen so lange hinhielt, so konnte er dies auch damit entschuldigen, daß seine Einleitung zwar nicht aus salomonischen Sprüchen, aber aus Salomo-Sprüchen besteht d. h. inhaltlich und formell sich auf die musterbildliche Autorschaft Salomo's zurückführt. In dieser Einleitung c. 1—9 laufen größere Strecken in zusammenhängender Gedankenverknüpfung auf Ein Ziel hinaus; selbst in 6, 1—19 unterscheiden sich unverkennbar drei zwar kürzere, aber doch Einen Grundgedanken entfaltende Spruchreden. Solche Sprüche, welche von vornherein bestimmt wären, ein gerundetes Kleinganzes für sich zu bilden, finden sich gar nicht. Dagegen besteht die nun folgende salomonische Lese aus lauter Zweizeilern, meistens antithetischen, übrigens aber alle Formen des Kunstspruchs durchlaufenden, wie wir S. 14 f. übersichtlich erwiesen haben. Demgemäß muß auch die Auslegung von jetzt ab auf Stetigkeit reproducirten Gedankenzusammenhangs verzichten. Indes ist die Aneinanderreihung der Sprüche auch hier keine rein zufällige und gedankenlose; es ist mehr als die Folge eines glücklichen Wurfs, wenn Gleichartiges beisammensteht; der Samler hat Spruch um Spruch nach gewissen gemeinsamen Merkmalen zusammengeordnet (Brth.), und noch mehr als das: die Masse besondert sich nach Gruppen, nicht hinterher, sondern indem irgendwelche Ideenverknüpfung eine Anzahl Sprüche verknüpft, worauf die Reihe durch eine andere von neuem Ausgangspunkte her abgelöst wird (Hitz.). Ein durchgreifender Plan, wo ihn Oetinger in seiner summarischen Inhaltsübersicht nachzuweisen sucht, findet nicht statt; die Fortbewegung folgt keinem systematischen Schema, sondern ist wellenartig. Aber daß der Herausgeber, den wir auch für den Ordner zu halten haben, diese Sprüche nicht auf gut Glück zusammenwürfelt, sondern sich in der Zusammenstellung durch Beweggründe leiten läßt, zeigt sofort der erste Spruch, welcher gemäß der Abzweckung dieses vorzugsweise der Jugend gewidmeten Spruchbuchs gewählt ist v. 1: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Kummer.* Man sieht hier (vgl. Hos. 13, 13) recht deutlich, daß חָכָם (v. חָכַם eig. dicht, tüchtig, solid s., wie *πυκνός* = *σοφός*) ein urspr. praktischer und ethischer Begriff ist. Aehnliche Sprüche finden sich auch weiterhin, aber aus synonymen Parallelgliedern bestehende, in denen entweder der Vater beidemal die Eltern repräsentirt wie 17, 21.

23, 24 oder Vater und Mutter auf beide Glieder vertheilt sind wie 17, 25. 23, 25 und bes. 15, 20 wo $20^a = 10^a$ obigen Spruchs. Es ist unzutreffend daß, wie Hitz. bem., die Gegensätzlichkeit die Vertheilung nach sich ziehe: die Vertheilung liegt näher im synonymen Zweizeiler und ist da unverfänglicher als im antithetischen. So könnte aus unserem Spruche gefolgert werden, daß der Kummer wegen eines thörichten, sich auf Abwege verirrenden und zu nichts Rechtem kommenden Sohne vorzugsweise in die Mutter falle, sowie Sir. 3, 9 öfter in unglücklichen Ehen vom Vater zu Ungunsten der Mutter ausgebeutet worden ist. In der That aber wird der Begriff der Eltern in dieser Weise nur auseinandergezogen und die beiden Glieder stehen in suppletivem Wechselverhältnis. יְשַׂמַּח ist die inmitten des Satzes und in Verbindung übliche Form, יְשַׂמַּח die pausale. הוּגָה v. הוגה (יגה) hat passives *û* wie חוֹרָה actives *ô*. „Der Ausdruck des Prädicats 1^b ist wie 3, 17. 8, 6. 10, 14 f., vgl. z. B. كُرِّئَ الاستقصا Ueberschärfung ist Trennung d. i. bewirkt sie (vgl. unser: Allzuscharf macht schartig), Burckhardt, Sprüchw. Nr. 337" (Fl.). Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, welche Hab' und Gut unter sittlich-religiösen Gesichtspunkt stellen v. 2: *Keinen Nutzen bringen Schätze des Frevels, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.* LXX Aq. übers. *ἀνόμους* (*ἀσεβεῖς*), הוֹעִיל mit dem Acc. ist möglich Jes. 57, 12., aber אוֹצְרוֹת für sich allein sagt man nicht, es fordert einen näher bestimmenden Genitiv. Aber auch דְּרַשִׁיעָא des Targ., *παρανόμων* des Symm. ist verfehlt, denn die Frage: wem? bleibt dabei offen. Richtig Syr. Hier. Theod. Quinta: *ἀσεβείας*, vgl. 4, 17. Mi. 4, 10., neutest. *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*. Schätze an denen Frevel haftet nützen nicht, näml. dem der sie mit Frevel zusammengebracht. Dagegen rettet Gerechtigkeit vom Tode ($2^b = 11, 4^b$, wo der Parallelismus verdeutlicht, daß der Tod als Zorngericht gemeint ist). Schon das Deuteronomium 24, 13 sagt, daß barmherzige Liebe צְדָקָה לִפְנֵי יְ׳ die Cardinaltugend der Lebensgerechtigkeit ist. Glaube (Hab. 2, 4) ist ihre Seele und Liebe ihr Leben. Deshalb sind *δικαιοσύνη* und *ἐλεημοσύνη* Wechselbegriffe, und man sollte es den Apokryphen nicht zum Vorwurf machen, daß sie obigen Spruch *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται* wiedergeben Tob. 4, 10. 12, 9. Sir. 3, 30. 29, 12., denn auch Dan. 4, 24 sagt ebendasselbe, und der Gedanke ist biblisch, sofern das Almosengeben nicht als todtes Werk, sondern wie Ps. 112, 9 als die Lebensbethätigung eines Gott fürchtenden und gläubig in Ihm und seinem Wort ruhenden Gemüts verstanden wird. Ein anderer Spruch, dessen Glieder in chiastischem Verh. zu denen des vorigen stehen v. 3: *Nicht hungern läßt Jahve des Gerechten Seele, die Gier der Gottlosen aber stößt er fort.* Der Gedanke ist der gleiche wie 13, 25. Auch dort wie 6, 30 kommt die Seele als Vermögen des Begehrens und zwar nach Nahrung in Betracht, denn die unterste Lebensgestalt der Seele als Leibeslebensmacht ist der Selbsterhaltungstrieb. Das parall. הַוַּת, in welches LXX Ar. irrig den Sinn von חַיָּה Leben, Syr. Targ. den Sinn von הוֹן Habe hineinlegen, bed. die Begierde, ohne aber mit אַוָּה verwandt zu sein (Brth.); es ist

das arab. هَوَى v. הָוָה, هَوَى, welches von der Grundbed. *χαίνειν hiare* klaffen aus nicht nur haltloses Dahinfahren und dröhnendes Stürzen (vgl. 11, 6. 19, 13), sondern auch das Losfahren *ferri in aliquid* bed., woher הַוָּה heftiges Begehren, im Hebr. überall (hier und Ps. 52, 9. Mi. 7, 3) von schranken- und zügellosem Gelüste (vgl. den Plur. הַוַּאֲוַיָּה Willkürlichkeiten, Capricen); die Abfolge der Bedd. dieses wichtigen Verbalstamms (von welchem auch הָיָה הָוָה *accidere* und dann *esse*, wenigstens nach arab. Sprachbewußtsein, ein Ausläufer ist) findet sich bei Fleischer zu Iob 37, 6 und nach Fl. bei Ethé, Schlafgemach der Phantasie II S. 6 f. Das V. הָדַף bed. stoßen in den mannigfachsten Nüancen, hier fortstoßen *repellere* wie 2 K. 4, 27 (vgl. حذف ab-, losstoßen = schießen); das Fut. lautet beständig יֶהֱדוֹף wie יֶהֱוֶה. Der Seele des Gerechten schafft Gott Befriedigung, näml. in segnender Gewährung; das Gelüsten der Frevler läßt er nicht in Erfüllung gehen: es kann eine Zeit lang so scheinen, als ob es das Erzielte erreichte, aber schließlich stößt Gott es zurück, so daß es weil ihm zuwider fernweg vom Ziele bleibt. Statt והוות רְשָׁעִים findet sich in einigen Ausgg. (Plantin 1566 Bragadin 1615) והוות בְּגֹדְרִים, aber gegen alle entscheidende Zeugen, lediglich durch Abirrung des Gedächtnisses auf 11, 6. Es folgen zwei Sprüche, welche sagen wie mans zu nichts und wie mans zu etwas Rechtem bringt v. 4: *Arm wird wer lässige Hand führt, die Hand des Fleißigen aber macht reich.* Aehnlich sind die drei Sprüche 19, 15. 12, 24. 27. Aus den zwei letzten geht hervor, daß רְמִיָּה Subst. so wie aus Ps. 120, 2 f. (לְשׁוֹן רְמִיָּה) daß es Adj. und aus Lev. 14, 15 f. (wo כַּף Femin.) daß es zumal hier Adj. sein kann und also auch sein wird. Das Masc. ist רָמִי wie עָרֵי zu עָרִיָּה, was aber beides nicht vorkommt; „der Grundbegriff ist der des sich lässig Hinwerfens, wenn man mit abgespannten Muskeln sich nicht mehr gerade und straff hält, arab. ترامى“ (Fl.). Die Uebers.: betrügerische Wagschale (Loewenst. nach Raschi) ist gegen den biblischen Sprachgebrauch, welcher כַּף in dieser mischnischen Bed. nicht kennt. Ist aber כַּף hier als Fem. behandelt, so kann es, da wir עֹשֶׂה, nicht עֹשָׂה lesen, nicht Subj. sein (Hier. *egestatem operata est manus remissa*); aber auch רָאשׁ eignet sich nicht zum Subj. (LXX Syr. Trg.), denn Armut heißt רֵישׁ, רִישׁ, רֵאשׁ, wogegen adjektivisch רָשׁ Plur. רָשִׁים oder רְאשִׁים gesagt wird. Da nun auch das adjektivische רָשׁ 1 S. 12, 1. 4 רָאשׁ geschrieben wird, so ließe sich übers.: Arm ist wer . . (Brth.), aber wir erwarten vielmehr Aussage dessen was einem solchen geschieht, also: Arm wird . ., רָאשׁ 3 *praet.* = רָשׁ Ps. 34, 11 mit gleicher (grammatisch incorrekter) Plenarschreibart wie קָאם Hos. 10, 14. In dem Subjektsbegriff ließe sich כַּף־רמיה nach Jer. 48, 10 als Acc. der Weise fassen (Brth.: wer schaffet mit träger Faust), aber da עשׂה רמיה (freilich in anderem Sinne: Arglist verüben, weil רמה auch auf Unverlässigkeit, die es mit der Wahrheit nicht genau nimmt, übertragen wird) eine übliche RA ist Ps. 52, 4. 101, 7., so wird auch כַּף־רמיה

als Obj. gedacht sein: *qui agit manum remissam* wer eine solche führt oder rührt (Hitz.). In 4^b wird dem Erleiden ein Wirken entgegengesetzt: der Fleißigen Hand macht reich *ditat* oder *divitias parit*, aber nicht sich selber (Ges. u. A.: wird reich), sondern dem der sie führt. Der Fleißige heißt חָרוּץ v. חָרַץ schärfen, indem wie in ὀξύς *acer* Schärfe auf Energie übertragen wird; die Form ist die gleiche wie חַלָּק glatt (denn das ā ist unwandelbar weil recompensativ), eine Nebenform zu קָטֹל wie חָמוֹץ und arab. *fâ'ûl* wie فاشوش Windmacher, Windbeutel, von entw. zuständlicher activer (wie חַזָּן) oder (wie חלוץ, חרוץ, עַמּוּד, שַׁמּוּר) zuständlicher passiver Bed. Hiezu tritt nun ein Spruch, welcher, so zu Anfang der Samlung stehend und mit v. 1 sich zusammenschließend, ihr den Charakter eines Jugendbuches aufprägt v. 5: *Zusammenträgt im Sommer ein vernünftiger Sohn; zur Erntezeit in Schlaf versunken ist ein schandbarer Sohn.* Mit Recht faßt v. Hofmann (Schriftbew. 2, 2, 403) בֵּן מַשְׂכִּיל und בֵּן מֵבִישׁ wie Coccejus u. A. als Subjekt, nicht wie z. B. Hitz. als Prädicat; denn in Nominalsätzen das Präd. dem Subj. vorauszuschicken ist Regel und da genauer Ausdruck des umgekehrten Verhältnisses beidemal auf das Subj. zurückgehendes הוּא erfordern würde, so halten wir uns auch hier an die übliche Syntax: Einheimsend in Sommerszeit ist . . Ebenso ist das Verhältnis der Satzglieder 19, 26., eine Parallele, aus welcher ersichtlich, daß der misrathene Sohn מבישׁ als Schande machender heißt, obwol in חביש die Begriffe: beschämen (= bewirken daß Andere sich schämen müssen) und beschämend (schändlich) handeln, so wie in השׂכיל die Begriffe: Einsicht haben und einsichtsvoll handeln ineinanderliegen (s. ebendieses Begriffspaar 14, 35); die Wurzelbed. von השׂכיל bestimmt sich nach שָׂכַל, welches v. שָׂכַל *complicare* den Intellect als Vermögen geistiger Configuration bez. בּוּשׁ eig. *disturbari* geht von einer ähnlichen Vorstellung aus wie das lat. *confundi (pudore)*. קַיִץ und קָצִיר fallen zus., denn קַיִץ (v. קוּץ = قاظ glühend heiß s.) ist eben die Zeit des קָצִיר, s. zu Gen. 8, 22. Und der Thätigkeit des auf künftigen Vorrat bedachten Einsammelns אָגַר (s. den Spruch von der Ameise 6, 7) steht der Tiefschlaf d. i. die Versunkenheit in Nichtsthun entgegen; נִרְדָּם bed., wie bereits Schultens gezeigt hat, *somno penitus obrui, omni sensu obstructo et oppilato quasi*, v. רָדַם רדם stopfen, sperren, schließen; die seit Gesen. beliebte Herleitung von dem Schallwort רדם *stridere* schwirren, schnarren (aber nicht *stertere* schnarchen) liegt bei dem *Ni.* ferner und widerspricht auch dem Gebrauche des Worts, wonach es einen Zustand bezeichnet, in welchem alle Freithätigkeit gebunden und alle Beziehung auf die Außenwelt unterbrochen ist, vgl. תַּרְדֵּמָה 19, 15 von der Stumpfheit, Apathie, Schlafsucht im Gefolge der Faulheit. Die LXX hat hier ein Distich mehr als der hebr. Text.

Es folgen nun zwei Sprüche über Segen und Unsegen, der auf Menschen kommt und von ihnen ausgeht. Wir nehmen aber hier wie durchweg jeden Spruch für sich, damit nicht der Schein entstehe, als

ob hier ein Vierzeiler vorläge. Der erste der zwei antithetischen Zweizeiler lautet v. 6: *Segnungen (kommen) auf das Haupt des Gerechten, der Gottlosen Mund aber überdecket Unrecht.* Segnungen sind ohne daß unterschieden wird sowol von oben herabgespendete als herabgewünschte. Ueber den unterschiedlichen Gebrauch von לְרֹאשׁ (von lohnender Vergeltung), בְּרֹאשׁ (von strafender) und עַל־רֹאשׁ (besonders von strafender) s. zu Gen. 49, 26. Versteht man wie Ew. Brth. Elster Zöckler u. A. die 2. Zeile nach v. 11. 19, 28 vgl. 10, 18: der Frevler Mund verhüllt (maskirt) Unrecht, indem er Segensworte spricht, während er Fluchgedanken dahinter birgt (Ps. 62, 5), so verzichtet man auf Schärfe des Gegensatzes. Dagegen ergibt sich ein solcher wenn man וּפִי als Obj. faßt: der Frevler Mund bedeckt das von ihm ausgegangene Unrecht d. h. es fällt auf sein Schandmaul zurück, oder wie Fl. und fast ebenso Oetinger umschreibt: die von ihnen ausgegangenen Gewaltthaten werden ihnen durch Fluch und Verwünschung zurückgegeben, so daß sie zurückkehrend ihren Mund gleichsam verstopfen, sie zum Schweigen bringen; denn פִּי synekdochisch für פְּנֵי zu nehmen (vgl. z. B. Ps. 69, 8) ist unnöthig, da in בְּרָכוֹת 6ª Segnungen dankbarer Anerkennung seitens der Menschen inbegriffen, viell. vorzugsweise gemeint sind und die Hervorhebung des Mundes der Frevler, von welchem nichts Gutes ausging, wolvermittelt ist. So auszulegen hindern uns die Parallelen nicht, da sich wiederholende Spruchtheile im Spruchbuche öfter eine Umbiegung des Sinnes aufweisen (s. Einl. S. 21 f.). Hitzigs Conj. וְכִסָּה (besser וְכָסָּה) ist unnöthig, denn auch sonst lesen wir wie hier daß חמס *jure talionis* den Frevler bedeckt יְכַסֶּה Hab. 2, 17 oder daß er חמס verübend seine ganze äußere Erscheinung damit bedeckt d. i. ihr das brandmarkende Gepräge des gethanen Unrechts gibt (s. Köhler zu Mal. 2, 16). So wie v. 6 sagt ergeht es dem Gerechten und Gottlosen bei Lebzeiten; wie nach dem Tode, sagt v. 7: *Des Gerechten Gedächtnis bleibt in Segen, und der Gottlosen Name verweset.* Die Ueberlieferung über die Schreibung des *N.* זכר mit fünf (זָכָר) oder sechs Punkten (זָכָר) ist schwankend (s. Heidenheim in seiner Pentateuchausgabe *Meôr Enajim* zu Ex. 17, 14); der Cod. 1294 und alte Drucke haben an u. St. זָכָר. Statt לִבְרָכָה könnte auch יְבֹרָךְ gesagt sein; die dem Nominalsatz unterliegende RA היה לברכה (*opp.* das bei Jeremia häufige לְקִלָּלָה היה) umschreibt das Passiv, indem sie ein Werden zu etwas und also das Eingehn in ein Erleiden ausdrückt. Des Gerechten Andenken besteht auch nach seinem Tode fort, indem man segnend seiner gedenkt (זכר צדיק לברכה = ז״צל üblicher Zusatz zu dem Namen geehrter lieber Verstorbener), weil sein segensreiches Wirken fortwirkt; der Name der Gottlosen dagegen, weit entfernt, nach ihrem Hinscheiden fortzugrünen (Ps. 72, 17), verfault (רקב √רק dünn sein oder werden, in feine Theile sich auflösen *tabescere*) wie ein wurmstichiger abgestorbener Baum (Jes. 40, 20). Der Talmud erklärt es *Joma* 38ᵇ רקבונות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמיהו Fäulnis kommt über ihre Namen so daß wir Niemand mit ihren Namen benennen. Auch die Vorstellung daß ihr Name gleichsam mit ihren Gebeinen verwesen wird, liegt nahe; die Mischna wenigstens *Ohaloth* II, 1 gebraucht רָקָב vom Verwesungsstaube.

Es folgt nun eine Reihe von Sprüchen, in denen die Beziehung auf Sünden des Mundes und ihr Gegentheil vorherrscht v. 8: *Wer weisen Herzens ist, nimmt Gebote an, ein Narrenmaul aber kommt zu Falle.* Ein חַכַם־לֵב Herzensweiser ist ein solcher dessen Herz חָכָם 23, 15., mit Einem Worte ein נָבוֹן Verständiger oder Vernünftiger 16, 21. Ein solcher macht nicht sein eigenes Wissen zum Nonplusultra und nicht seinen eignen Willen zum Nolimetangere, sondern nimmt Gebote d. i. Weisungen gebietenden oder verbietenden Inhalts an, denen er als Ausflüssen eines höheren Wissens und Willens gern sich unterordnet und durch die er sich Schranken und Ziele setzen läßt, ein Narr aber von Lippen d. i. ein großmäuliger, in eitlem Gerede (14, 23) sich gefallender Narr plumpet hin, fällt auf die Nase, indem er Alles besser wissen und sich keine Vorschriften machen lassen will, aber während er so von oben herab schwadronirt, plötzlich einmal, indem er sich gegen die Grundsätze des Gemeinwesens und der Sittlichkeit vergeht, tief unten am Boden zu liegen kommt. Syr. Targ. übersetzen יִתְבַּע ܢܬܒܥ er wird gefangen (Brth. verstrickt), Aq. Vulg. Lth. *δαρήσεται* er wird geschlagen, Symm. *βασανισθήσεται*, aber alles das ohne Halt in dem uns bekannten Sprachgebrauch. Auch Theodotions *φυρήσεται* er wird verwirrt (confus) ist nicht belegbar; Joseph Kimchi, der nach David Kimchi zu Hos. 4, 14 sich für diese Bed. (ישחבש, ähnlich Parchon: יתבלבל) auf das Arabische beruft, scheint an *illibâs* Confusion (v. لبس) zu denken. Die erweislichen Bedd. des V. לבט sind folgende: 1) Mühe verursachen. So *Mechilta* zu Ex. 17, 14 לבטוהו man hat ihm Mühe auferlegt, *Sifri* zu Num. 11, 1 נהלבטנו wir sind ermüdet, wonach Raschi: er müht sich ab, was aber weder recht zum Subj. noch zu dem vorauszusetzenden Gegensatz paßt. Ebendies gilt von der Bed. des syr. ܠܒܛ antreiben, drängen, welche ohne Zweifel mit jener Bed. des Worts in der Midrasch-Sprache zusammenhängt. 2) Im Arab. bed. لبط (√لب, s. Wünsche, Hosea S. 172) Jemanden zur Erde niederwerfen, so daß er mit ganzem Leibe seiner ganzen Länge nach hinstürzt; das Passiv נלבט also von einem Andern so hingestürzt werden oder selbst so hinstürzen, bildlich von einem, der rettungslos in Unheil und Verderben stürzt (Fl.). Das arab. Verbum wird auch vom Sprunglauf des Reitthiers (galopiren) und des Lahmen (huppen, huppeln) gebraucht, wonach bei Kimchi im Lex. die Erklärungen: er übereilt sich oder: er wankt hin und her zur Wahl gegeben werden (*Gr. Ven.* vag: *πλανηθήσεται*). Aber jene durch das Arab. weit näher gelegte Deutung *corruit (= in calamitatem ruit)* bestätigt sich durch LXX *ὑποσκελισθήσεται* und durch *Berèschith rabba* c. 52, wo לבט in der Bed. zu Falle kommen (= נכשל) gebraucht ist. Hitz. ändert das Passiv in das Activum: „er wirft das dargebotene בָּזָה verächtlich zu Boden", aber der Gegensatz fordert dies nicht, die leichtfertige anmaßende Ueberhebung liegt schon in der Bezeichnung des Subj. אויל שפתים und die Folge, die sie für einen solchen hat, involvirt folgerungsweise die entgegengesetzte Folge willfähriger Hinnahme der Beschränkungen und Lenkungen des eignen Willens durch einen höheren.

Gleiche, mit v. 8 Wort für Wort sich deckende Form hat v. 9: *Wer in Unschuld wandelt, wandelt unbesorgt, wer aber Schleichwege einschlägt, wird durchschaut.* Die Plenarschreibung בְּתֹום steht nicht, wie Hitz. meint, in ursächlicher Verknüpfung mit dem *Dechî*, denn der vorliegende Consonantentext ist wenigstens ein halbes Jahrtausend älter als die Accentuation. Für הֹלֵךְ תֹּם 2, 7 heißt es hier הלך בתום = הֹלֵךְ בְּתֻמֹּו, so wie מְעַקֵּשׁ דְּרָכָיו nach 2, 15 einen solchen bezeichnet, תום אֲשֶׁר דְּרָכָיו עֲקֻלְּקָשִׁים. Neutestamentlich ausgedrückt, ist תום die Eigenschaft des ἁπλοῦς oder ἀκέραιος, denn der Grundbegriff der Völligkeit ist hier auf völlige Hingabe, völlige Lauterkeit bezogen. Ein solcher geht בֶּטַח (Aq. ἀμερίμνως) dahin, denn es gibt nichts von ihm geflissentlich Verheimlichtes, von dem er zu fürchten hätte, daß es ans Licht komme; wer dagegen seine Wege krümmt d. i. krumme Wege einschlägt wird erkannt oder wie man auch erklären könnte (s. zu Gen. 4, 15): wenn einer *(qui = si quis)* seine Wege krümmt, so wird es erkannt — jedoch steht nichts der Bez. des יִוָּדֵעַ auf die Person entgegen: er wird schließlich erkannt d. i. entlarvt (LXX Hier. γνωσθήσεται *manifestus fiet*). Gewöhnlich erklärt man: er wird gewitzigt, mit der Bem. נודע sei hier das Passiv von הודיע (Ges. Ew. Hitz.): *Hi.* zu fühlen geben, *Ni.* zu fühlen bekommen, eig. wissen gemacht (Lth.: gewitzigt) werden; aber das Passiv des *Hi.* ist das *Ho.*, ein solches *Ni.*, in welchem die causative (nicht einfach transitive) Bed. des *Hi.* passivisch gewendet wäre, ist ohne Beispiel (s. Ew. §. 133[a]); auch Jer. 31, 19 ist der Sinn: nachdem ich erkannt d. i. offenbar, bloßgelegt, ans Licht gezogen worden bin. Ein anderer ebenso geformter, zur Hälfte mit v. 8 gleichlautender Spruch v. 10: *Wer mit dem Auge zwickert verursacht Kränkung, und ein Narrenmaul kommt zu Falle.* Ueber das Zwickern oder Zwinkern d. i. wiederholte Zwicken der Augen (vgl. *nictare* Frequentativ von *nicĕre*) als Geberde des Hämischen und Heimtückischen, welche auf Verhöhnung oder Schädigung dessen abzweckt, dem sie gilt, s. zu 6, 13.; dort war קרץ mit ב des Mittels der Handlung, hier wie Ps. 35, 19 vgl. Spr. 16, 30 ist es mit Objektsacc. verbunden. Wer so thut, der bringt Kränkung (Herzleid 15, 13) hervor, sei es daß der, welcher Stichblatt dieses Geberdenspiels ist, es merkt oder daß er das Opfer der heimlich abgekarteten Schädigung wird; יִתֵּן ist hier nicht impersonell wie 13, 10., sondern wie 29, 15 vgl. Lev. 19, 28. 24, 20 im Sinne des Verursachens oder Bewirkens gebraucht. Einen treffenden Gegensatz zu 10[a] bildet 10[b] nach dem Texte der LXX: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ. Das Targ. bleibt dennoch gegen den Syr. beim hebr. Texte, der gewiß älter ist, als diese seine Verbesserung, welche Ew. u. Lagarde in mislungener Weise ins Hebräische zu übersetzen versuchen. Das Narrenmaul ist hier in Gemäßheit von 10[a] verstanden, ein solcher welcher, ohne zu prüfen und zu überlegen, ins Gelage hinein schwatzt und dabei sich überstürzt und überschlägt, so daß er, sich selber zur Schande und zum Schaden, am Boden zu liegen kommt. Ein anderer, zur Hälfte mit v. 6 gleichlautender Spruch v. 11: *Ein Quell des Lebens ist des Gerechten Mund, der Mund der Gottlosen aber decket Unrecht.* Verstehen wir 11[b] ganz so wie 6[b]: *os improborum obteget violentia,* so würde sich aus diesem Gegensatze für 11[a] der Sinn ergeben, daß das was der Rechtschaffene spricht ihm zum eignen Heil gereicht (Fl.). Aber da die mündliche Sprache Mittheilungs- und Verkehrsmittel ist, so hat man sich das Wasser als Anderen quellend, auf Andere überquellend zu denken, und der Sinn von 11[b] hat sich nach der vorausgehenden Spruchhälfte zu bequemen, wobei es nicht beirren kann, daß חָמָס, welches 6[b] Subj. war, hier durch den Gegensatz zum Obj. gestempelt wird; denn die Möglichkeit mannigfacher Wendung und Anwendung gereicht dem Maschal zum Lobe. In Psalmen und Propheten ist es Gott, welcher מְקוֹר חַיִּים genannt wird Ps. 36, 10. Jer. 2, 13. 17, 13.; die Spruchdichtung verpflanzt das Bild auf ethisches Gebiet und versteht darunter eine Lebensmacht, von welcher heilsame Wirkungen auf dessen Inhaber 14, 27 und von ihm aus auf Andere ausgehen 13, 14. So heißt hier des Gerechten Mund ein Lebensquell, weil was er spricht und wie er es spricht von sittlich kräftigender, geistig hebender, innerlich erquickender Wirkung auf die Hörenden ist, wogegen der Gottlosen Mund Unrecht *(violentiam)* deckt d. h. die nicht auf das Beste, sondern auf Nachtheil und Verderben des Nächsten gerichtete Gesinnung mit ihren Anschlägen durch trügerische Worte verhüllt, so daß die Sprache, welche in dem einen Falle einen Lebens- und Liebesgrund zum Vorschein bringt und in Wirkung setzt, in dem anderen Falle einem unsittlichen feindseligen Hintergrunde zur Deckung dient. Ein anderer Spruch von den durch die Sprache vermittelten verschiedenen Wirkungen des Hasses und der Liebe v. 12: *Haß reget Zwietracht auf, und alle Frevel deckt Liebe zu.* Ueber מְדָנִים, welchem das *Kerî* anderwärts מִדְיָנִים substituirt, s. zu 6, 14. Haß des Nächsten, welcher schon an sich vom Uebel ist, hat noch dazu die üble Wirkung, daß er Haß hervorruft und also Streithändel, Fehden, Parteiungen erregt, indem er Menschen gegen Menschen aufhetzt (vgl. עֹרֵר Iob 3, 8: den Drachen gegen die Sonne oder den Mond), wogegen Liebe nicht blos kleine Verfehlungen, sondern auch schwere Sünden jeglicher Art (כָּל־פְּשָׁעִים) zudeckt, näml. vergebend, verschweigend, mit mildernden Umständen möglichst entschuldigend oder auch ehe es zum Vollzug kommt sie niederhaltend. Alles das liegt in dem Zudecken; Jacobus gibt ihm 5, 20 noch eine andere Wendung: Liebe deckt sie zu, näml. vor Gottes heiligen Augen, indem sie dem verirrten Bruder nachgeht und ihn bekehrt vom Irrtum seines Weges. Die LXX übers. ungeschickt: πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία; sowol Petrus 1 P. 4, 8 als Jacobus aber übersetzen wie keiner der Griechen: ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Die römische Kirche bediente sich dieser Stelle als Beweisstelle für die Hereinziehung der *fides formata,* näml. *caritate,* in die Rechtfertigung, was in der Apologie der Augsburgischen Confession bekämpft wird, und in der That ist die *multitudo peccatorum* nicht von den Sünden dessen der Liebe übt, sondern von den Sünden des Nächsten gemeint. Haß facht in der Beziehung der Menschen zu einander Sünde an, Liebe aber deckt die vorhandene Sünde zu und

gleicht die durch sie bewirkten Störungen aus. Es folgen nun noch zwei Sprüche über Gebrauch und Misbrauch der Sprache v. 13: *Auf des Einsichtigen Lippen wird Weisheit erfunden, und der Stock (gebührt) dem Rücken des Verstandlosen.* Mit Loewenst. Hitz. u. A. וְשֵׁבֶט als zweites Subj. zu תִּמָּצֵא zu ziehen ist unzulässig; der Mund selbst oder das Wort des Mundes kann ein Stab, näml. ein züchtigender, heißen (Jes. 11, 4), aber daß sich auf des Verständigen Lippen Weisheit und ein solcher Stab fände, wäre eine Zusammenstellung und ein Bild ohne Geschmack. Also ist 13^b ein Satz für sich, wie Lth. übers.: *Aber auff den rücken des Narren gehört ein Ruten,* und das will hier als Gegens. zu 13^a sagen, daß während auf des Verständigen Lippen Weisheit zu suchen und also dort zu holen ist (vgl. Mal. 2, 7) ein Unverständiger dagegen sich in so hohlem und faulem Geschwätz ergeht, daß, um ihn womöglich zu Besserem zu erziehen, der Stecken seinem Rücken zu appliciren ist; denn wie ein talmudischer Spruch sagt: was bei einem Weisen durch einen Wink zu erreichen ist, das ist bei dem Narren nur mit dem Prügel zu erreichen (לשכיא בכורמיזא). Der Stock heißt שֵׁבֶט v. שָׁבַט سبط schlicht, gerade herabgehen (wie die Strähnen des Haars), und der Rücken גֵּו v. גָּוָה gerundet d. i. concav oder convex sein. v. 14: *Weise halten Erkenntnis verborgen, aber Narrenmund ist drohender Unfall.* Wie Ew. Brth. Hitz. schon Oetinger: „des Narren Mund platzt heraus und ist wie ein plötzlicher Einfall eines Hauses, dem man nicht entfliehen kann." Da aber מְחִתָּה ein beliebtes Mischlewort ist, um Wirkung und Ausgang des Gefährlichen und Verderblichen zu bez., so ist der Sinn wol weiter zu fassen: des Narren Mund ist für ihn selber (13, 3) und Andere eine nahe d. i. allezeit drohende und unversehens hereinbrechende Calamität, unversehens deshalb weil er mit seinen unüberlegten schadenbringenden Reden plötzlich herausplatzt, so daß ein solcher Narrenmund für Jedermann ein *praesens periculum* ist. Zu יְצַפְּנוּ verdient bemerkt zu werden, daß im Beduinischen ضفن *fut. i* still, nachdenklich, in sich versunken sein bedeutet (s. Wetzstein zu Iob S. 281). Statt וּפִי אויל ist nach Codd. u. hierin correkten Ausgg. וּפִי zu schreiben, s. über das betreffende Gesetz der Makkefirung in den drei metrischen Bb. Baer, *Thorath Emeth* p. 40.

Ein Spruchpaar über Besitz und Erwerb. Ueber Besitz v. 15: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, der Geringen Unfall ist ihre Armut.* Zeile 1 = 18, 11. Man kann die Begriffe nach innen und nach außen wenden, und der Spruch bleibt gleich wahr. Wie עֹז für sich allein die Gewalt als Schutzwehr oder Bollwerk (Ps. 8, 3) oder das Bewußtsein der Gewalt, das Hochgefühl, den Stolz (Richt. 5, 21) bedeuten kann: so läßt sich קִרְיַת עֻזּוֹ als Gegenstand des Selbstvertrauens und מְחִתָּה dagegen als Gegenstand des Schreckens (Jer. 48, 39) fassen: der Reiche, dem sein Vermögen (s. über הוֹן S. 51) einen festen Rückhalt und reiche Hülfsquellen gewährt, kann zuversichtlich auftreten und energisch vorgehen, wogegen der Arme von vorn herein schüchtern und blöde ist und leicht kleinlaut und mutlos wird. So z. B. Oetinger

und Hitzig. Ebenso statthaft aber und noch näher gelegen ist die objektive Fassung: der Reiche steht unabhängig da, Wechselfälle und Widerwärtigkeiten können ihn nicht so leicht stürzen, auch ist er mancher Wagnisse und Versuchungen überhoben, wogegen der Arme auch schon durch ein kleines Misgeschick über den Haufen geworfen wird und seine verzweifelten Versuche, sich selbst zu retten, wenn sie mislingen, ihn vollends ruiniren und vielleicht sogar sittlich ächten. Es ist lediglich eine Erfahrungsthatsache, welche dieser Spruch ausspricht, aber eine solche, aus welcher sich leicht die doppelte Lehre ableitet: 1) daß es nicht allein gerathen, sondern auch geboten ist, daß der Mensch feste Begründung seiner äußeren Lebensstellung zum Ziele seines Strebens mache; 2) daß man den geringen Mann, um sich nicht an seinem gänzlichen Ruin mit zu verschulden, schonend zu behandeln und, wenn er immer tiefer und tiefer sinkt, nicht mit unbarmherziger Härte und in stolzer Selbstüberhebung verurtheilen soll. v. 16: *Des Gerechten Erwerb gereicht zum Leben, des Gottlosen Einkommen zur Sünde.* Absichtlich heißt was der Gerechte einnimmt פְּעֻלָּה (wie schon Lev. 19, 13) als Lohn seiner Arbeit, das was der Gottlose einnimmt תְּבוּאָה als Einkommen, was nicht Lohn der Arbeit und zumal unmittelbar seiner Arbeit zu sein braucht. Und mit לְחַיִּים läuft לְחַטָּאת parallel, von der Voraussetzung aus, daß die Sünde den Keim des Todes in sich trägt. Dem Gerechten dient seiner Arbeit Lohn, sein Leben zu begründen d. h. seine Lebensstellung zu sichern und sein Lebensglück zu erhöhen, wogegen des Gottlosen Einkommen dazu dient, sein Leben zu ruiniren, indem er, dadurch fleischlich sicher und übermütig gemacht, Sünde auf Sünde häuft, deren Sold der Tod ist. Hitz. übersetzt: für Büßung d. i. um es als Bußleistung für begangene Sünden wieder zu verlieren, aber wenn חיים und חטאת einander entgegengesetzt werden, so ist חטאת die todbringende Sünde (8, 35 f.).

Die nun folgende Gruppe von Sprüchen tritt wieder unter den Gesichtspunkt guter und schlechter Leistungen menschlicher Rede. Den Uebergang vermittelt v. 17: *Weg zum Leben ists wenn man Strafrede beachtet, und wer Zurechtweisung unbeachtet läßt, läuft in die Irre.* Statt אֹרַח חַיִּים (5, 6) heißt es hier אֹרַח לְחַיִּים, und so reiht sich dieser Spruch an den das gleiche Stichwort לחיים enthaltenden v. 16. Die Accentuation kennzeichnet אֹרַח als Subst.; denn אֹרַח = אֹרַח (Iob 34, 8) würde wie שֹׁמֵעַ Lev. 11, 7. נֹטֵעַ Ps. 94, 9 betonte Ultima haben. Es ist auch weder nöthig die Betonung zu ändern noch mit Ew. אֹרַח als *abstr. pro concreto* wie חֶלְכָּה zu fassen, denn der „Wanderer zum Leben" hat in Mischle keine Stütze. Die rechte Deutung hat schon Mich.: *via ad vitam est si quis custodiat disciplinam;* jedoch ist der syntaktische Sachverhalt anders als z. B. 1 S. 2, 18., wo das Particip den Werth eines hypothetischen Satzes hat, denn die Aussage: „Weg zum Leben ist wer Zucht beachtet" ist s. v. a. auf dem Wege zum Leben befindet sich wer . . eine Abart der Ausdrucksweise: die Vorhalle war zwanzig Ellen 2 Chr. 3, 4., besonders angemessen der Bildersprache der Spruchdichtung, als ob der Dichter sagte: Seht da einen der Zucht beachtet —

das (näml. das an diesem שֹׁמֵר sich darstellende שָׁמַר) ist der Weg zum Leben. מוּסָר und תּוֹכַחַת verhalten sich wie *παιδεία* und ἔλεγχος; עֹזֵב ist hier s. v. a. בַּלֹּחֵר שֹׁמֵר. Unpassend als Gegens. wäre מַחְתֶּה in jder causativen Bed.: der leitet irre, wonach Brth. auch 17ª versteht, daß nur wer Zucht beachtet Andere zum Leben hinführen kann. Wir erwarten zu hören, welchen Schaden der welcher sich über allen Tadel erhaben dünkt davon für sich selbst hat. Hitz. in seinem Comm. (1858) setzt deshalb an die Stelle des *Hi.* das *Hithpa.* מִתְּחֶה (schreib vielmehr: מִתְּעֶה), aber im Comm. zu Jer. (1866) 42, 20 bem. er richtig: „Irren, nicht als unfreiwilliger Zustand, sondern willkürliche Handlung wird passend durch *Hi.* ausgedrückt.“ In ähnlicher Weise bezeichnen חוֹסֵךְ, חוֹגֵעַ (berühren), חֲרָחִיק (fernhin gehen) geflissentliches Handeln eines vernunftbegabten Wesens Ew. §. 122ᶜ. Jüdische Ausll. glossiren מחטא durch ergänztes נַפְשׁוֹ, aber es bed. nur als innerliches Transitiv: die Handlung des חָטוֹת vollziehen. v. 18: *Wer Haß verbirgt ist ein Lügenmaul und wer Verleumdung aussprengt, der ist ein Thor.* LXX *καλύπτουσιν ἔχθραν χεῖλα δίκαια*, was Ew. vorzieht und wodurch sich Hitz. veranlassen läßt, eine wunderliche Conjectur zu machen („Wer den Haß verbirgt, Lippen straff“, was kein Mensch ohne Hitzigs Commentar zu dieser seiner Conj. versteht). Aber 1) ist Haß verdecken (vgl. v. 11. 26, 24) etwas ganz anderes als Sünde zudecken (v. 12. 17, 9) oder überh. etwas mit Discretion geheim halten (10, 13), und 2) ist jenes *δίκαια* eine corrupte Lesart für *ἄδικα* (wie Grabe vermutet und Symm. übers.) oder *δόλια* (wie Lagarde vermutet und sich wirklich in Codd. findet). Mich. bem. treffend: *odium tectum est dolosi, manifesta sycophantia stultorum.* Wer hinter seinen Worten gehässige Gesinnung birgt, der ist שִׂפְתֵי־שֶׁקֶר ein Lügenmaul (vgl. den Narrenmund v. 14); man braucht nicht אִישׁ zu ergänzen, sondern hat hieraus vielmehr zu schließen, daß man einen falschen Menschen ohne weiteres so nannte, was Ps. 120, 3 bestätigt. Ein zweites sittliches Urtheil fällt 18ᵇ: wer Verleumdung aussprengt (ומוֹצֵא nach masoretischer Schreibung: wer sie ausbringt, das Correlat zu הֵבִיא ‚zubringen‘ Gen. 37, 2), der ist ein Thor כְּסִיל (nicht: ein Narr אֱוִיל); denn einen Nutzen kann solche Afterrederei überall nicht bringen, sie schneidet dem welchem die דִּבָּה d. i. das heimliche Gerede, die Ohrenbläserei gilt die Ehre ab, säet Zwietracht, hat unberechenbare Folgen und blamirt schließlich den Schwätzer selber. v. 19: *Bei einem Schwall von Worten gehts nicht ohne Uebertretung ab, wer aber seine Lippen an sich hält, beweist Einsicht.* Man verstehe 19ª nicht wie Brth.: Durch viele Worte hört eine Vergehung nicht auf zu sein was sie ist, der Gegensatz 19ᵇ fordert eine allgemeinere Aburtheilung des Vielredens, und חָדַל bed. nicht allein aufhören zu thun (ablassen) und aufhören zu sein (abnehmen), sondern auch gar nicht thun (unterlassen Ez. 3, 11. Sach. 11, 12) und gar nicht da sein (fehlen), also: *ubi verborum est abundantia non deest peccatum* (Fl.). Mich. vergleicht passend *πολυλογία πολλὰ σφάλματα ἔχει* bei Stobäus und כל המרבה דברים מביא חטא im Traktat *Aboth* I, 17 womit Raschi den salomonischen Spruch erklärt. פָּשַׁע ist hier nicht wie anderwärts z. B.

Ps. 19, 14 spezielle Bez. der aus der Gnade stürzenden Sünde, sondern im Allgem. wie das nachbiblische עֲבֵרָה Bez. jedweder Durchbrechung (פשׁע = فسق *dirumpere*) der sittlichen Schranke, hier wie Jansen bem. *peccatum sive mendacii, sive detractionis, sive alterius indiscretae laesionis, sive vanitatis, sive denique verbi otiosi.* In 19ᵇ empfiehlt es sich mehr, מַשְׂכִּיל als Präsens des innerlichen Transitivs *(intelligenter agit)*, als es in ruhendem eigenschaftlichem Sinne *(intelligens)* zu fassen. v. 20: *Auserlesenes Silber ist des Gerechten Zunge, der Verstand der Gottlosen aber ist wenig werth.* Auserlesenes Silber ist wie 8, 19 vgl. 10 reines, von aller unedlen Beimischung geschiedenes. Ihm vergleichbar lauter und edel ist was der Gerechte spricht, das Herz d. i. die Denk- und Sinnesweise der Gottlosen dagegen ist gleich Wenig *instar nihili* d. h. wenig oder nichts werth, arab. يَسْوَى قَلِيلًا (Fl.). LXX: des Gottlosen Herz *ἐκλείψει* d. i. רבעט anfangs vermessen und voll hoher Pläne wird es immer niedergeschlagener, kleinlauter, leerer. Aber 20ª läßt eine Werthbestimmung erwarten. Das Targ. (wonach Peschitto zu corrigiren, s. Levy, WB. 2, 26): das Herz der Gottlosen ist מָחָתָא (v. נְחַת) Abgang, Schlacken, ohne daß ersichtlich wie der Uebers. zu dieser Wortbed. gekommen. Die übrigen Griechen geben den uns vorliegenden Text wieder. v. 21: *Des Gerechten Lippen erbauen Viele, Narren aber sterben durch Verstandesmangel.* LXX übers. 21ª: Der Gerechten Lippen *ἐπίστασθαι ὑψηλά*, was wenigstens ידעו רבות heißen müßte. רָעָה ist wie das nachbiblische פַּרְנֵס (s. den hebräischen Römerbrief S. 97) ein anderes Bild für das neutest. *οἰκοδομεῖν*: geistige Nahrung und Stärkung gewähren, wozu Fl. *pastor, ovile ecclesiae, les ouailles* der Kirchensprache vergleicht; רֹעֶה ist sowol der Regierer Jer. 10, 21 als Lehrer Koh. 12, 11., indem es theils den vorwiegenden Begriff des Leitens theils des Weidens hat. יִרְעוּ steht für תִּרְעֶינָה wie v. 32. 5, 2. In 21ᵇ erklärt Brth. falsch wie AE. Euchel Mich.: *stulti complures per dementem unum moriuntur,* der Narr hat ja doch schon an seiner eignen Narrheit genug und braucht nicht erst durch einen andern ins Verderben hineingezogen werden. חָסַר ist hier nicht die Verbindungsform von חָסֵר (jüd. Ausll.: darum daß er ein solcher ist), auch nicht von חֶסֶר (Hitz. Zöckl.), welches als geschlossener Begriff *penuria* bed., sondern wie רָחַב 21, 4., שָׂבַע 6, 10 und שָׂפַל 16, 19 Infin.: sie sterben an Ermangelung des Verstandes dahin (vgl. 5, 23), diese *amentia* wird die Ursache ihres Todes, indem sie die Narren ohne daß sie es merken (Hos. 4, 6) dem Verderben entgegenführt.

Drei Sprüche, welche sagen daß das Gute von oben kommt und dem Verständigen zur andern Natur wird v. 22: *Der Segen Jahve's, der macht reich, und nichts thut Abmühn neben ihm hinzu.* Wie 24ª beschränkt הִרְוִיא das Präd. auf dieses und kein anderes Subj.: an Gottes Segen ist Alles gelegen. Hier wird die erste Hälfte des *ora et labora* wie oben v. 4 die zweite betont. Der Spruch ist ein Compendium von Ps. 127, 1—2. Nach v. 2 dieses Salomo-Psalms will 22ᵇ verstanden sein, nicht daß Gott zu seinem Segen keinen Schmerz hinzuthue, viel-

mehr mit dem Besitztum zugleich heiteren zufriedenen Sinn gewähre (LXX Trg. Syr. Hier. AE. Mich. u. A.), was עָלֶיהָ heißen müßte, sondern daß Abmühn d. i. angestrengtes Selbstwirken nicht hinzufügt (irgendetwas) neben ihm d. h. daß es dem Segen (welcher, wie die jüdischen Ausll. richtig bemerken, seinem Wesen nach תוספת wie der Fluch חסרון ist) sich nicht als *causa efficiens* nebenordnet, oder auch wenn man עמה als Complement des zu ergänzenden *quidquam* faßt: es fügt nichts hinzu, welches dem was Gottes Segen gewährt an die Seite träte und es vervollständigte. So richtig Raschi Lth. Ziegler Ew. Hitz. Zöckler.

Die jetzt gangbare Accentuation וְלֹא יוֹסֵף עֶצֶב עִמָּהּ ist falsch. Aeltere Ausgg. wie Venedig 1525. 1615. Basel 1618 haben וְלֹא־יוֹסֵף עֶצֶב עִמָּהּ, was die Transformation von וְלֹא־יוֹסֵף עֵצֶב ist. Uebrigens hat עצב Doppel-Segol (s. Kimchi's Lex.) und יוסף ist nach der Masora vorn *plene*, hinten *defective* geschrieben. v. 23: *Wie ein Spielwerk ist dem Thoren Unthat-Verübung und Weisheit einem Manne von Verstand.* Anders Loewenst.: Dem Thoren gilt Ausführung eines Plans wie ein Spiel, dem Verständigen dagegen als Weisheit; וְזִמָּה v. זָמַם zusammenpressen, geistig: sinnen wie Iob 17,11 und nach Ges. auch Spr. 21,27. 24,9. Aber וְזִמָּה hat seit Leviticus die herrschende Bed. eines Attentats auf die Sittlichkeit, eines Unzucht-Verbrechens, und zumal die RA עָשָׂה זִמָּה wird Richt. 20, 6 und bei Ez. nicht anders gebraucht, so daß alle alten Uebers. es an u. St. mit *patrare scelus* wiedergeben; nur das Trg. hat äquivokes עבד עֲבִירְתָּא, der Syrer jedoch ܥܒܕ ܚܛܝܬܐ. Verbrecherisches Handeln erscheint dem Thoren, der sich über den Ernst des Sittengesetzes hinwegsetzt, wie ein Spiel, und Weisheit dagegen (erscheint wie ein Spiel) einem Mann von Verstand. Wir würden diese Herübernahme des כְּשַׂחֹק nicht wagen, wenn nicht 8,30f. der Weisheit selber ein שַׂחֵק zugeschrieben würde. Auch empfiehlt sich dieses Wechselverhältnis durch die Indetermination des וְחָכְמָה, welche der Erkl. *sed sapientiam colit vir intelligens* oder gar wie Hier. *sapientia autem est viro prudentia* nicht günstig ist. Die Subjekte der Antithese stoßen im Versinnern chiastisch zusammen: חכמה im Gegens. zur Frevelthat-Verübung ist das Handeln nach sittlichen Grundsätzen, dieses wird dem Verständigen ebenso spielend leicht wie dem Thoren das freche Sündigen, er folgt dabei innerem Triebe, es macht ihm Freude, es ist das Element, in dem er sich wol fühlt. v. 24: *Wovor dem Gottlosen grauet, das überkommt ihn, und was die Gerechten wünschen erfüllt sich.* Die Satzbildung 24^a ist wie in der ähnlichen Spruchzeile $11,27^b$; der Subjektsbegriff hat dort seinen Ausdruck in dem genitivischen Annexum, wofür Gen. 9, 6^b das erste Beispiel, in u. St. steht er an der Spitze und wird wie in v. 22 mit הִיא emphatisch wiederholt. מְגוֹרָה eig. das sich Abwenden, daher das Zurückschrecken, hier wie Jes. 66, 4 vom Gegenstande der Furcht, parall. תַּאֲוָה Wünschen, vom Gegenstande des Wunsches. In 24^b faßt Ew. יִתֵּן als Adj. v. יָתַן (wov. אֵיתָן) n. d. F. פִּתְקָם und übers.: doch der Gerechten Sehnsucht ist stets grün. Aber ob יִתֵּן viell. von יתן und nicht von נתן gebildet sei, kommt 12, 12 in Frage, nicht

aber hier wo Wünschen und Geben (Erfüllen) naturgemäße Correlata sind. Hitz. corrigirt יִתֶּן, und allerdings empfiehlt sich die Ergänzung von יי hier so wenig als 13,21., denn weshalb wäre Gott nicht genannt, da in dem Verse Raum dafür war? Auch ist schwerlich ein „man gibt" beabsichtigt (wonach Trg. Syr. Hier. passivisch übers.), in welchem Falle die jüd. Ausll. יתן *scil.* המזמן zu erklären pflegen; denn wenn der Dichter יתן mit persönlichem Subj. dachte, weshalb enthebt er es nicht dem Helldunkel so vager Allgemeinheit? So wird denn also יתן mit Böttch. impersonell wie 13, 10. Iob 37, 10 und viell. auch Gen. 38, 28 (Ew. §. 295^d) zu fassen sein: was die Gerechten wünschen, das gibt es d. h. tritt in Wirklichkeit, geht in Erfüllung. Man hat dabei nicht gerade und ausschließlich an das Endgeschick zu denken, vor welchem der Gottlose bebt (Hebr. 10,27) und auf welches das Sehnen des Gerechten geht, sondern der Satz hat auch diesseit dieser seiner schließlichen Bewährung erfahrungsmäßige Wahrheit: die Gottlosen trifft eben das was sie perhorresciren. z. B. Krankheit, Bankerutt, Verlust des Ansehens, wogegen das was die Gerechten wünschen sich verwirklicht, weil ihr Wunsch nach Gesinnung und Art und Inhalt mit der sittlichen Weltordnung in Einklang steht.

Nun folgt, nur von Einem ungleichartigen Spruch unterbrochen, eine Reihe von Sprüchen von dem unerschütterlichen Bestand des Gerechten v. 25: *Wenn ein Sturmwetter daherfährt, ists mit dem Gottlosen aus, der Gerechte aber ist ein ewig fester Bau.* Wie sinnig v. 25 sich an v. 24 anschließt, zeigt Weish. 5, 15 (des Gottlosen Hoffnung wie Spreu die der Sturm verjagt). Die Aramäer Hier. Venetus fassen כ vergleichend, so daß der Untergang des Gottlosen an Plötzlichkeit und Schnelligkeit der Daher- oder Vorüberfahrt eines Sturmwindes verglichen wird, aber dann hätte רוּחַ statt סוּפָה genügt und statt וְאֵין רָשָׁע mit dem in einem solchen Vergleichungssatze unbelegbaren störenden ו *apodosis* würde יֶחֱלַף רָשָׁע oder wenigstens רָשָׁע אָיִן gesagt sein. Der Gedanke ist kein anderer als Iob 21, 18: der Sturm, welcher סוּפָה v. סוּף fortraffen heißt, ist als fortraffender gemeint, und כ das zeitliche wie Ex. 11,4 (LXX *παραπορευομένης καταιγίδος*) mit folg. ו *apod.* wie z. B. nach einem ähnlichen temporellen Satzglied Jes. 10, 25. סוּפָה ist ein Bild gottverhängter Calamitäten, wie Krieg und Seuche, denen der Gottlose erliegt, während der Gerechte ihnen Stand hält, vgl. zu 25^a: 1, 27. Jes. 28,18 und zu 25^b: 3, 25. Hab. 2, 4. Ps. 91. „Ein ewiges Fundament" ist, indem עוֹלָם vorwärts, nicht wie Jes. 58,12 rückwärts blickend gemeint ist, ein durch nichts erschütterlicher Unterbau und synekdochisch Bau überh. Der Spruch erinnert an den Schluß der Bergpredigt und findet die schließliche Besiegelung seiner Wahrheit dadurch, daß das Sterben des Gottlosen ein strafrichterlicher Hinabsturz, das Sterben des Gerechten eine heimholende Erhebung ist. Auch Gerechte erliegen oft genug in Zeiten des Kriegs und der Seuche, aber der Spruch, wie er gefaßt ist, wenn auch nicht so wie ihn der Spruchdichter auf seinem diesseitig beschränkten alttest. Standpunkt verstanden hat, bewährt sich dennoch, indem der Gerechte, er sterbe

wann und wie er wolle, erhalten bleibt, während der Gottlose verloren geht. Außer Zusammenhang steht der Spruch v. 26: *Wie der Essig den Zähnen und wie der Rauch den Augen, so der Faule denen die ihm Auftrag geben.* Ein parabolischer Spruch (s. oben S. 9) von priamelartiger Formung (S. 12). Hier und da findet sich לַשִּׁנַּיִם mit *Mugrasch,* aber in correkten Texten hat es Groß-*Rebîa*; der Vers ist durch *Athnach* halbirt, dessen Untertrenner der Regel nach (Accentsystem XI §. 1) Groß-*Rebîa* ist. Der Rauch macht sich dem Geruchssinn und bes. den Augen, die er beißt so daß sie übergehen, in unangenehmer Weise empfindlich, weshalb Virgil ihn *amarus* und Horaz *lacrimosus* nennt. חֹמֶץ (v. חָמֵץ sauer, säuerlich s.) bed. eig. überh. Säuerliches, wie *acetum* ὄξος, hier nach LXX ὄμφαξ die unreife Traube, welche aber בֹּסֶר (בָּסַר) heißt (s. zu Iob 15, 33), womit es der Syr. hier, der LXX folgend, übers., und welche auch im Talmud *Demaï* I, 1 nur nach unsicherer Deutung חֹמֶץ genannt wird (s. Aruch und dagegen Raschi), also: Essig, was das Wort gewöhnlich bed. und was auch zu dem Zwecke des Vergleiches stimmt, zumal wenn man an den scharfen Weinessig des Südens denkt, welcher auf die Zähne die mit dem hebr. Verbum קהה bezeichnete Wirkung hervorbringt, wie der Rauch die mit כהה bezeichnete (Fl.). Der Plur. לְשַׁלְּחָיו ist der der Kategorie wie 22, 21. 25, 13.; das an letzterer Stelle parallele אֲדֹנָיו nöthigt wenigstens nicht, es wie dieses für einen *pl. excellentiae* (Brth. Hitz. Ew.) zu halten. Die einen Faulen senden d. i. zu ihrem Geschäftsträger machen, thun sich selber wehe; seine Trägheit ist für sie und das was sie bezwecken von abstumpfender d. i. verlangsamender und hemmender, von beißender d. i. empfindlich schädigender Wirkung. Von hier an gehen die Sprüche wieder in dem Gleise, in das sie mit v. 25 eingelenkt v. 27: *Die Furcht Jahve's mehrt die Lebenstage, die Jahre der Gottlosen aber werden verkürzt.* Auch dieser Spruch entspricht wie v. 25 dem diesseitigen alttest. Standpunkt. Die diesseitige Geschichte bestätigt ihn, denn Lasterhaftigkeit zerrüttet Leib und Seele, und Gottesfurcht, welche den Menschen zufrieden und vergnügt in Gott macht, ist wirklich das richtige Princip der Makrobiotik. Aber anderwärts sterben auch Fromme häufig genug frühe, indem Gott sie מפני הרעה hinwegrafft (Jes. 57, 1 f.) oder indem sie Märtyrer für die Wahrheit werden (Ps. 44, 23 vgl. 60, 6) — die Bewährung obigen Spruchs rückt in solchen Fällen, wie Weish. 4, 7 ff. gelehrt wird, in das Jenseits, in welchem das Leben des Frommen sich ewig fortsetzt, während das des Gottlosen mit dem Tode sich in ewigen Todeszustand verliert. Aehnlich wie 27ª lautet 9, 11 vgl. 3, 2. Für תִּקְצַרְנָה war תִּקָּצַרְנָה zu erwarten, aber die Flexion unterscheidet transitives קָצַר (קָצַר) und intransitives קָצַר (קָצַר) nicht wie sie sollte. v. 28: *Der Gerechten Harren wird Freude, und der Gottlosen Hoffnung wird zunichte.* Sowol תּוֹחֶלֶת als תִּקְוָה gehen auf den Grundbegriff des Gedreht-, daher Angespannt-, Gespanntseins auf etwas zurück, ebendenselben Grundbegriff, welcher

in einer andern Wendung die Bedeutung der Stärke ergibt (חַיִל; חֹסֶן, קְוִּי vgl. גָּדַל جدل *plectere* und גָּדוֹל, *strong* und *strength*). Der Nominalsatz 28ª bed. zunächst nichts weiter als: es ist Freude (vgl. 3, 17 alle ihre Steige sind Friede), was aber s. v. a. sie ist es ihrem Ausgange nach *in gaudium desinit.* Hitzigs Bem., daß תּוֹחֶלֶת Oberbegriff für Hoffnung und Besorgnis sei, bestätigt der Sprachgebrauch nicht; es bed. überall freudige, nicht bange Erwartung, vgl. den Wechsel ebendenselben zwei Synonyme 13, 7 und תִּקְוָה Ps. 112, 10 statt תֹּקֶנֶת (hier und Iob 8, 13). Während das Harren der Einen in Freude der Erfüllung ausgeht, verliert sich die Hoffnung der Andern (אבד בד״א abscheiden) d. h. sie verläuft in Nichts. v. 29: *Eine Schutzwehr ist für die Unschuld der Weg Jahve's, aber Ruin für die Unheilverübenden.* Von den zwei Bedd., welche מָעוֹז (מָעוֹז) hat: Veste v. עֹז und Asyl (= معاذ) v. עוז entscheidet der Gegensatz hier für erstere. דֶּרֶךְ ה׳ und יִרְאַת ה׳, dieses objektiv verstanden, sind die beiden alttest. Benennungen der wahren Religion: es heißt so der Weg den der Gott der Offenbarung den Menschen gehn heißt (Ps. 143, 8), der Weg seiner Vorschriften Ps. 119, 27., seine Heilsordnung Ps. 67, 3., neutest. ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mt. 22, 16. Act. 18, 25 f. vgl. ἡ ὁδός schlechtweg Act. 9, 2. 24, 14. Dieser Weg Jahve's ist Veste, Bollwerk, Schutzwehr für die Unschuld oder bestimmter: ganz d. i. rückhalt- und hinterhaltlos auf Gott, auf das Gute gerichtete Gesinnung. Alle alten Uebersetzer, auch Lth., nur nicht *Gr. Ven.*, übers. als ob es לַתֹּם hieße; die Punktation aber hat das *abstr. pro concreto* bevorzugt, viell. weil das persönliche תֹּם nirgends sonst mit irgendwelchem vorderen Zusatz vorkommt, wogegen תֹּם häufig mit ל, כ, ב verbunden wird. Keinesfalls ist לתם דרך *integro viae (vitae)* zu verbinden (Ziegler Umbr. Elster), denn dann würde der Dichter מעז יתוה לתם־דרך geschrieben haben. Man könnte 29ᵇ auch als in sich geschlossenen Gedanken fassen: und Ruin (s. über מְחִתָּה *ruina* und subjectiv *consternatio* v. 16) trifft die Unheilverübenden, aber der um vieles sinnreichere Gedanke, daß ebendieselbe Religion, welche für die Redlichen ein starker Schirm und Hort ist, denen welche sich in schlechthin unsittlichem Thun gefallen (s. über אָוֶן S. 111 oben) zum Sturze wird, bestätigt sich durch den genau ebenso geformten Zweizeiler 21, 15. Auch die jüd. Ausll. von Raschi bis Malbim finden fast alle hier die je nach dem Verhalten der Menschen entgegengesetzte Wirkung der göttlichen Offenbarung ausgesprochen — wesentlich ebendasselbe wie wenn die Thora oder die Chokma Leben und Tod zur Wahl gibt oder die Predigt vom Heil nach 2 Cor. 2, 15 diesen ein Geruch des Lebens zum Leben, jenen ein Geruch des Todes zum Tode wird. v. 30: *Der Gerechte wankt auf ewig nicht, aber die Gottlosen behalten das Land nicht inne.* Heimatsliebe ist ein dem Menschen natureigener Zug und Trieb, aber keinem Volk war das Vaterland ein so hohes Gut, keinem die Vaterlandsliebe als süße Pflicht so tief eingeprägt, keinem das Verjagt- und Verbanntwerden aus dem Vaterlande ein so schrecklicher Gedanke, wie dem Volke Israel. Expatriirung ist das Allerschlimmste, womit die

Propheten dem Einzelnen und das Volk bedrohen Am. 7, 17 vgl. Jes. 22, 17 f., und die Geschichte Israels mit ihren Exilen, den Strafen des nationalen Abfalls, bestätigt obigen Spruch und erklärt seine Formulirung, vgl. 2, 21 f. Ps. 37, 29. בַּל ist wie 9, 13 das affectuöse Nein des höheren Styls, יָמוֹט das Gegentheil von נָכוֹן 12, 3 und יִשְׁכֹּן wohnen bed. wie inchoativ: zu wohnen kommen, so auch consecutiv: wohnen bleiben (z. B. Jes. 7, 15 von Gott dem Ewigbleibenden). Im Allgem. sagt der Spruch, daß der Gerechte die Stellung die er einnimmt unerschütterlich behauptet, wogegen alle die welche keinen Halt in Gott haben auch ihrer äußeren Stellung verlustig gehen. Oft genug aber erfüllt sich dies dadurch, daß sie, um der Schande zu entgehen, auswandern oder flüchten und in der Fremde sich bergen müssen.

Zum dritten Male wird nun das schon in zwei Ansätzen behandelte Lieblingsthema aufgenommen v. 31: *Der Mund des Gerechten sprosset Weisheit, und die Falschheits-Zunge wird ausgerottet.* Ueber die biblische Vergleichung der Gedanken mit Zweigen und der Worte mit Blüthen und Früchten s. Psychol. S. 181 und über die √נב (nebst ihrer schwächeren Potenz אב) auftreiben (schwellen) und emportreiben (quellen, wachsen u. dgl.) s. was im Comm. zur Genesis über נִבְרָא und zu Jes. über אוּב gesagt ist. Man sagt נוּב von dem was sproßt oder wächst, und נִבֵּב von dem was bewirkt daß etwas sproßt, aber auch נוּב kann nach Art der Vv. des Vollseins (3, 10) und Fließens (Ges. §. 138, 1 Anm. 2) den Objektsacc. dessen zu sich nehmen, wovon etwas sproßt (24, 31) oder was es sprossend emportreibt und hervorbringt (vgl. Jes. 24, 31) oder was es sprossend emportreibt und hervorbringt (vgl. Jes. 57, 19). Des Gerechten Mund sprosset (wofür Ps. 37, 30 ohne Bild: יֶהְגֶּה d. i. verlautbart) Weisheit, welche in allen Verhältnissen das wahrhaft Gute und Zweckdienliche herauszufinden und misliche Verwickelungen glücklich zu lösen weiß. Der Begriff der Weisheit, an sich praktisch (v. חכם dicht = solid, tüchtig s.), gewinnt hier solchen Inhalt durch den Gegens.: die Zunge, deren Art und Frucht Falschheit ist, welche ihre Lust an geflissentlichen Verkehrungen des Thatbestandes hat und also Verwickungen häuft (s. über מַחְתַּכֹּת 2, 12), wird ausgerottet, woraus sich rückwärts für den Mund des Gerechten ergibt, daß er mit jenem seinem heilsamen Wirken ewigen Bestand hat. v. 32: *Die Lippen des Gerechten sind bedacht auf Wolgefälliges, der Gottlosen Mund aber ist eitel Falschheit.* Hitz. verwandelt ידעון in רבעון (יִרְבְּעוּן); das *ἀποστάζει* der LXX spricht dafür nicht, denn es ist wol nur aus *ἐπίστανται* verderbt, welches mehrere Handschriften bieten. *Gr. Ven.*, welcher *ποιμανοῦσι* übers., hat eine Handschrift vor sich, in deren Lesung er sich zuweilen irrt. Der Text bedarf keiner Besserung, eher einer Zurechtstellung, denn 31ᵃ mit 32ᵇ und 32ᵃ mit 31ᵇ zusammenzunehmen (Hitz.) empfiehlt sich sehr; es liegt dann nahe zu erkl.: der Gerechten Lippen bekommen Wolgefallen, näml. Gottes, zu erfahren, aber diesen Ged. drückt die Maschalsprache anders aus (12, 2 u. Parall.) und auch 32ᵃ und 32ᵇ passen als Gegensätze zu einander, wenn man unter רָצוֹן wie 11, 27. 14, 9 Wolgefallen in größter Allgemeinheit, also gleicherweise auf Seiten Gottes wie der Menschen, versteht. Fraglich ist, ob ידעון sagen will, daß sie sich darauf verstehen (wie man z. B. sagt: יֹדֵעַ סֵפֶר sich auf Schrift d. i. Lesen derselben verstehen), oder daß sie darauf bedacht sind (vgl. 27, 23); im Grunde liegt beides für das hebr. Sprachbewußtsein ineinander, denn der Mittelbegriff, das Erkennen, ist biblisch s. v. a. liebendes Eingehen in oder auf den Gegenstand. Also: die Lippen des Gerechten denken auf Wolgefälliges (רצון sinnverw. חן Holdseligkeit *χάρις* Col. 4, 6), während der Gottlosen Mund eitel Falschheit ist, welche Gott (Gottes Weisheit) haßt und durch die nach allen Seiten hin Disharmonie entsteht. Man könnte ידעון zu 32ᵇ herübernehmen, aber diese Zeile, als Satz für sich gefaßt, ist stärker und dichterischer (Fl.).

Die nächsten drei Sprüche handeln von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Unschuld oder Taubeneinfalt XI, 1: *Betrügerische Wagschalen sind ein Greuel Jahve's, und volles Gewicht ist sein Wolgefallen.* Ebenderselbe Spruch mit nur wenig variirendem Ausdruck 20, 23 und andere ähnliche Sprüche von der Verwerflichkeit falschen und der Löblichkeit rechten Gewichts 20, 10. 16, 11.; gleiche Prädicate, aber auf andere Subjecte bezogen, finden sich 12, 22. 15, 8. „Greuel Jahve's" lasen wir schon zweimal in der Einleitung 3, 32. 6, 16 vgl. 8, 7: תּוֹעֲבָה ist wie das im Lexikon ihm folgende תּוֹעֵה ein participiales Nomen, in welchem der active Begriff des Verabscheuenden auf den Vollzug der Handlung übertragen ist. רָצוֹן wird im nachbibl. Hebräisch Bezeichnung des *arbitrium* und der *voluntas*, hier aber bed. רְצוֹנוֹ nicht das was Gott haben will, sondern was er gerne hat. „מִרְמָה (hier zuerst in den Spr.) v. רָמָה, dessen *Pi.* (26, 19) *aliquem dolo et fraude petere* bed. אֶבֶן wie das pers. سنك, سنگ, arab. صَنْجَة, Stein für Gewicht, zuletzt ganz ohne Rücksicht auf die urspr. Bed. wie Sach. 5, 8 אבן העופרת Bleigewicht, wie wenn wir sagen: Hufeisen aus Gold, Schachstein aus Elfenbein." Nun folgt das salomonische „Hochmut kommt vor dem Fall" v. 2: *Kommt Dünkel, so kommt auch Schimpf, bei den Bescheidenen aber ist Weisheit.* Hebräisch gedacht: gekommen war jener, da kam sofort auch dieser — die allgemeine Wahrheit von der ursächlichen Verkettung beider wird geschichtsbildlich veranschaulicht, die durch viele Vorkommnisse bestätigte Erfahrungsthatsache wird in der Form eines einzelnen Vorkommnisses als Warnungsbeispiel dargestellt, die Präterita gleichen den griech. *aoristi gnomici* (s. oben S. 27), und das Perf. mit folg. *fut. consec.* bei gleichem Verbum ist Ausdruck der sofortigen und fast simultanen Folge (s. zu Hab. 3, 10): es war Uebermut (זָדוֹן u. d. F. לָזוּד v. זיד sieden, überlaufen) eingetreten, da trat alsbald auch Schande ein, in welche das vermessene Gebaren umschlug. Den consonirenden Auslaut von זָדוֹן und קָלוֹן im Deutschen wiederzugeben will nicht gelingen; Hitz. und Ew. erzwingen es, aber ein solches Quidproquo wie „Kommt Unglimpf kommt an ihn Schimpf" ist keine Uebers., sondern Textverdrehung. Wenn nun die Antithese sagt, daß bei den Bescheidenen Weisheit ist, so ist Weisheit gemeint, welche solcher Schande, wie sie die Selbstüberschätzung nach sich zieht, entgeht; denn der צָנוּעַ hält nicht weiter von sich, denn sichs gebühret zu halten

(√ צן *subsidere, demitti* DMZ XXV, 185). v. 3: *Die Unschuld der Geraden geleitet sie, die Schiefheit aber der Treulosen richtet diese zu Grunde.* Den Geraden יְשָׁרִים, welche die Linie des Rechten einhalten, wie 2, 21 f. die Treulosen בֹּגְדִים entgegen, welche heimtückische Gedanken und Pläne bergen (v. בָּגַד decken, wov. בֶּגֶד = כְּסוּת). Und der Gegensatz von תֻּמָּה Unschuld = rückhaltlose liebende Hingabe ist סֶלֶף, ein mit seinem Verbum סָלַף besonders im salom. Maschal heimisches Wort (s. oben S. 27). Hitz. erklärt es nach dem arab. سرف ausschreiten, übertreten und Ew. nach لفت drehen, umkehren („Ungetreuer Fehltritt"), was beides schon in Anschung des Lautwandels unwahrscheinlich. Schultens vergleicht سلف in der Bed. einschmieren (√ לף, לב *ἀλείφειν*, vgl. über solche secundäre Bildungen mit vorgetretenem ש Hupf. zu Ps. 5, 7) und übers. an u. St. *lubricitas*. Aber diese Sinngebung läßt sich nur mit Zwang durchführen und hat sowol die lexikalische Tradition (Menahem: מוטה Schwankung, Parchon: זיוף Fälschung, Kimchi: עוות Verdrehung, wonach *Gr. Ven. σκολιότης*) als die methodisch angestellte Sprachvergleichung gegen sich. Das Syrische hat diesen Verbalstamm nicht, das Targum aber kennt סְלַף in der Bed. verdrehen, verzerren (*σκολιοῦν, στρεβλοῦν*) Spr. 10, 10 und Est. 6, 10., wo im zweiten Targum פּוּמֵהּ אִסְתְּלַף „sein Mund wurde schief" bed. Mit Recht hat sich deshalb Ges. im *thes.* für den Grundbegriff *pervertere* entschieden, von welchem auch Peschitto und Saadia ausgehen, indem sie in der Grundstelle Ex. 23, 8 שֹׁחַד (es, das Bestechungsgeschenk, verkehrt) und תַּרְצִיף (= תְּהוֹפֵךְ es fälscht) übers.; auch Fl., welcher zu 15, 4 bemerkt: „סֶלֶף v. סָלַף aufrühren, umwühlen, so daß das Unterste zu oberst kommt", gibt diesem Grundbegriff im Hinblick auf das arab. سلف *invertere terram conserendi causa* den Vorzug; er bestätigt sich noch durch سلف *praecedere*, welches zu *praevertere* nüancirtes *pervertere* ist. Bed. nun aber סֶלֶף etwa *perversio* (Theod. *ὑποσκελισμός*) im Sinne des dem Nächsten bereiteten Umsturzes? Die Parallelen fordern den Sinn einer dem Wort und Wandel des בּוֹגֵד eignen Beschaffenheit 22, 12 (vgl. Ex. 23, 8). 19, 3., also *perversitas* Verkehrtheit, diese aber als Gegens. der Wahrheit und des Wolmeinens (*opp.* תֻּמָּה), Schiefheit, wie wir übersetzt haben, indem wir darunter Ungeradheit (Unredlichkeit) und Unwahrhaftigkeit verstehen. Während die Lauterkeit der Geraden diese geleitet und, so zu sagen, ihren *salvus conductus* bildet, der sie vor der Gefahr der Irrung und feindlichen Anfalls sichert: richtet die Schiefheit der Heimtückischen diese zu Grunde, indem die ihnen zur andern Natur gewordene Entstellung der Wahrheit sich rächt und das „Ehrlich währt am längsten" sich bei ihnen umkehrt. Das *Chethîb* ושׁדם (וְשָׁדָם) ist ein Schreibfehler, das *Keri* corrigirt richtig יְשָׁדֵם = יְשַׁדֵּם Jer. 5, 6. Ueber שָׁדַד (wov. שַׁדַּי), welches von der Wurzelbed. des Dicht- und Festmachens aus Vergewaltigung und Zerstörung bed., s. zu Genesis c. 17.

Drei Sprüche zum Lobe der צדקה v. 4: *Keinen Nutzen bringt Vermögen am Zornestage, Gerechtigkeit aber rettet vom Tode.* $4^b = 10, 2^b$. Auch $10, 2^a$ lautet ähnlich wie hier 4^a. Das Neue ist nur, daß irdischer Hab' und Gut (s. über חוֹן S. 51) aller Nutzen am Tage der *μέλλουσα ὀργή* abgesprochen wird, denn יוֹם עֶבְרָה Tag des die Schranken (der Langmut) durchbrechenden Zorns ist gleichen Sinnes wie bei den Propheten, und ganz das Gleiche wie dieser Denkspruch sagen solche Prophetenworte wie Jes. 10, 3. Zeph. 1, 18 und fast mit den selben Worten Ez. 7, 19. Die LXX, welche *ἐν ἡμέρᾳ ἐπαγωγῆς* übers., trifft im Ausdruck mit Sir. 5, 8 vgl. 2, 2 zusammen; Theodotion übers. 27, 10 אֵיד mit diesem *ἐπαγωγή* (Schickung, Verhängnis). v. 5: *Des Unsträflichen Gerechtigkeit ebnet seinen Weg, und durch eigne Frevelhaftigkeit fällt der Frevler.* Mit dem passivisch geformten תְּמִים (vgl. zu 1, 12) verbindet sich noch mehr als mit תָּם der Begriff des Vollendeten, aber mehr in dem negativen Sinne des sittlich Makellosen als des sittlich Vollkommnen. Die Rechtschaffenheit eines Menschen, welcher sein Gewissen und seinen Charakter rein zu erhalten sucht, ebnet (יַשֵּׁר wie 3, 6 nicht von Geradheit der Linie, sondern der Fläche) seine Lebensbahn, so daß er ohne Straucheln und Hemmnisse und Umweg sein Ziel verfolgen kann, wogegen der Gottlose durch seine Gottlosigkeit zu Falle kommt — gerade sie durch die er sein Fortkommen zu beschleunigen und sich Bahn zu brechen sucht wird sein Sturz v. 6: *Der Geraden Gerechtigkeit rettet sie, und in eigner Gier werden Treulose gefangen.* Die Rechtschaffenheit derer welche gerade aus und gerade durch gehen, ohne sich auf Ab- und Schleichwege einzulassen, rettet diese aus den Schlingen, die man ihnen legt, den Gefahren, die sich ihnen entgegenwerfen, wogegen die Treulosen, mögen sie noch so verschmitzt ihr Vorhaben maskiren, in ihrem leidenschaftlichen Begehren verstrickt werden: es wird entlarvt, sie werden überführt und sie sind gefangen und verloren. Ueber הַוָּה Abgrund, Sturz und auch Losstürzen auf etwas = Gier s. oben zu 10, 3 und zu Ps. 5, 10. Die Ausdrucksweise 6^b folgt dem Schema: „im Bilde Gottes schuf er den Menschen" Gen. 9, 6.: das Subj. ist dem Genitiv zu entnehmen, was die Accentuation bemerklich macht, indem sie dem וּבְהַוַּת, als ob es Hauptform für וּבְהַוָּת wäre, *Mugrasch* gibt.

Drei Sprüche über Untergang und Rettung v. 7: *Wenn ein gottloser Mensch stirbt, wird zunichte das Hoffen, und die Erwartung der in Kraftfülle Stehenden ist vernichtet.* Wir haben schon in der Einl. bem., daß אדם ein Lieblingswort und die terminologische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen eine Eigentümlichkeit der Chokma ist (S. 35. 33); wir lasen 6, 12 אָדָם בְּלִיַּעַל und hier wie Iob 20, 29. 27, 13 אָדָם רָשָׁע, vgl. 21, 29 אִישׁ רָשָׁע; gewöhnlich sagt man nur רָשָׁע schlechtweg. Ein gottloser Mensch, welchem irdischer Besitz und Lust und Ehre das Höchste sind und dem kein Mittel zu schlecht ist, um diese seine dreifache Sucht zu befriedigen, wiegt sich in schranken- und maßlosen Hoffnungen, aber mit seinem Sterben wird die Hoffnung d. i. alles was er erhoffte zunichte; die LXX übers. *τελευτήσαντος*

ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς, was die Kehrseite des hier 7ª Gesagten: die Hoffnung des Gerechten darf auch noch über das Grab hinaus ihrer Erfüllung gewärtig sein. Die LXX übers. weiter: τὸ δὲ καύχημα (וְתִקְוַת) τῶν ἀσεβῶν ὄλλυται, in dem vorliegenden hebr. Text aber ist der Zweizeiler kein antithetischer, und ob אונים die Heillosen (so auch Syr. Targ. Venet. Lth.) bedeuten könne, sei es daß man es als Brachylogie für אַנְשֵׁי אוֹנִים oder geradezu als Plur. eines Adj. אוֹן n. d. F. טוֹב (Elazar b. Jakob bei Kimchi) ansehe, oder die Heillosigkeit (wonach Zöckler mit Hitz.: „die ruchlose Erwartung" übers.), das ist sehr fraglich. Noch unwahrscheinlicher versteht Malbim mit Raschi dieses אונים nach Gen. 49, 3. Ps. 78, 51 und dem Targ. zu Iob 18, 12 von den Kindern des Verstorbenen; Kinder sind das Erzeugnis der Manneskraft, doch nicht diese selber. Aber während אונים nirgends Plur. von אֹנִי in dessen ethischer Bed. ist, bed. es allerdings Ps. 78, 51 als Plur. von אוֹן die Kraftfülle des Mannes und Jes. 40, 26. 29 die Kraftfülle überh., und einmal Hos. 9, 4 als Plur. von אֵנִי in dessen von der Wurzelbed. *anhelitus* ausgehender physischen Bed. (Gen. 35, 18 vgl. zu Hab. 3, 7) die tiefe Trauer (Steigerung des אוֹן Dt. 26, 14). Auch mit dieser letzteren Bed. hat mans versucht: Hier. *exspectatio solicitorum*, Brth. „die Hoffnung der Bekümmerten", Ew. „Schmerzensharren", aber was dies in diesem Zus. heißen soll, ist so unklar, daß man die Uebersetzer fragen muß, was sie denn damit wollen. Deshalb bleiben wir bei der anderen Bed.: Kraftfülle, fassen אונים als Gegentheil des אין אונים Jes. 40, 29., indem es *per metonymiam abstracti pro concr.* die Kraftvollen bed., und gewinnen den Ged., daß es mit der Erwartung solcher welche sich in voller Kraft befinden und darauf ihre Aussichten bauen plötzlich aus ist. Die zwei synonymen Zeilen ergänzen sich insofern als אונים durch אדם רשע den Nebenbegriff des Selbstvertrauens gewinnt, und die zweite verstärkt den Gedanken der ersten durch das Fortschreiten des Ausdrucks vom Fut. zum Präteritum (Fl.). Uebrigens hat ותוחלת in neueren Drucken meistens *Mugrasch;* die richtige Accentuation ist nach Codd. und alten Drucken ויהוחלת אונים (s. Baer, *Thorath Emeth* p. 10 §. 4). v. 8: *Der Gerechte wird aus der Noth erledigt, und es tritt der Gottlose statt seiner ein.* Die Tempusfolge gibt gleichen Sinn wie wenn wir periodisirend sagen: während der Eine gerettet wird, fällt dagegen der Andere ebenderselben Gefahr zum Opfer; נֶחֱלָץ (s. über die Grundbed. zu Jes. 58, 11), gefolgt vom hist. Tempus, dem Ausdruck des Hauptfaktums, ist verumständendes Perfekt. Der Erfahrungssatz kleidet sich auch hier parabelartig in Geschichtsform. Freilich fehlt es auch an Erlebnissen entgegengesetzter Art nicht weil die göttliche Gerechtigkeit sich diesseits vorspielsweise, aber noch nicht vollständig und endgültig offenbart; der Spruchdichter aber betrachtet dies, daß der Gottlose der Drangsal anheimfällt, welcher der Gerechte mit Gottes Hülfe entgeht, als die Regel und verwerthet es als sittliches Motiv. An sich kann תַּחְתָּיו auch nur den Sinn des Stellenwechsels haben, die LXX aber übers. ἀντ' αὐτοῦ und so, im Sinne der Stellvertretung, scheint der Spruch in Zusammenhalt mit 21, 18 (vgl. die prophetisch-historische

Application Jes. 43, 4) verstanden sein zu wollen. Indes findet der eig. Begriff der Sühne hier keine Anwendung, denn das Wesen der Sühne besteht in Dahingabe eines Schuldlosen für den Schuldigen und ihre Kraft liegt in der Selbstaufopferung; der Sinn ist nur, daß, wenn die gottgeordnete Verkettung von Ursache und Wirkung im Natur- und Geschichtslauf ein Unglücksverhängnis mit sich bringt, dieses dem Gottlosen den Untergang bringt, während es für den Gerechten zur Erlösung ausschlägt, so daß der Gottlose für den Gerechten zum כֹּפֶר oder, wie wir mit einem Bilde gleichen Werthes sagen könnten, zum Blitzableiter wird. v. 9: *Mit dem Munde bereitet der Ruchlose seinem Nächsten Verderben, aber durch Erkenntnis gehn die Gerechten dessen ledig.* LXX übers. ἐν στόματι ἀσεβῶν παγὶς (רשת?) πολίταις, ἀδοθησις δὲ δικαίοις εὔοδος (יצלחו). Mit Hitz. Ew. den Text zu ändern, welcher so wie er lautet allen andern Uebers. (Aq. Symm. Theod. Syr. Trg. Hier.) vorlag, ist kein Grund vorhanden. Die Accentuation, welche die zwei werkzeuglichen Angaben durch größere Trenner vom Folgenden abhebt, ist richtig. Die drei Griechen übers. חָנֵף ὑποκριτής, was es in der jüngeren Sprache bed., urspr. bed. es im Althebr. den für das Schlechte, wie حنيف im Arab. den für das Rechte Entschiedenen: den welcher zum Schlechten abbiegt und vom Rechten entfernte Wege einschlägt. Bei יַשְׁחִית wird man, ohne etymologisch veranlaßt zu sein, an שַׁחַת (Grube) erinnert und so denkt sich bei יֵחָלְצוּ von selbst מִשְׁחִיתוֹתָם (Ps. 107, 20) oder ein anderes Wort desgleichen hinzu; בְּרַעַת aber erhält die in diesem Zus. unverkennbare Bez. auf die durch des Mundes Reden maskirten feindlichen Absichten des Ruchlosen, welche von den Gerechten vermöge der Erkenntnis, die sie zu Menschenkennern macht, durchschaut werden. Dieser Scharfblick wird ihr Rettungsmittel.

Drei auf städtisches und volkliches Gemeinwesen bezügliche Sprüche und dazwischen zwei gegen Spottsucht und Klatscherei v. 10: *Bei der Gerechten Wolergehn frohlockt die Stadt, und kommen die Gottlosen um ist Jubel.* Das בְּ von בְּטוּב bez. den Grund, aber nicht das Objekt, wie anderwärts, sondern die Ursache des Frohlockens, wie das ב 10^{b} und in dem ähnlichen Spruch 29, 2 vgl. 28, 12. Wenns den Gerechten wol geht hat die Stadt Ursache zu frohlocken, weil es dem Gemeinwesen zugute kommt, und wenn die Gottlosen (oder: Gottlose) ein Ende nehmen, so ist Jubel (Nominalsatz für יָרֹן), denn wenn man sie bei Lebzeiten noch so sehr ehrte, so athmet man doch freier, wenn die Stadt des Druckes und Zwanges, der von ihnen ausging, und des bösen Beispiels, das sie gaben, entledigt ist. Solche Sprüche, in welchen die Stadt *(civitas)* den Staat, die πόλις die πολιτεία repräsentirt, können, wie Ew. meint, nicht wol früher als in den Tagen eines Asa oder Josaphat gedichtet sein; denn „seit Mose und Josua bis in die Tage Davids und Salomo's war Israel ein wahres vielverzweigtes und getheiltes aber eidgenössisch verbundenes großes Volk, dessen Leben sich gar nicht um eine einzige große Stadt drehte." Wir achten solche nach großen historischen Gesichtspunkten urtheilende Kritik, bekennen aber nicht einzusehen, weshalb קִרְיָה gerade die Hauptstadt sein müsse und

nicht jede beliebige Stadt sein könne, und wie überhaupt eine Sprache, welche den Begriff des Staates (nachbiblisch מְדִינָה) noch nicht ausgeprägt hat, wenn sie vom Gemeinwesen im Einzelnen und Ganzen reden will, anders als von Stadt und Volk reden könnte. v. 11: *Durch der Redlichen Segen kommt eine Stadt empor, aber durch der Gottlosen Mund wird sie eingerissen.* Dieser v. 11 verhält sich begründend zu v. 10; LXX, welche oben v. 4 wegließ, läßt hier 10^b 11^a weg und zieht 10^a 11^b in Einen Spruch zus. (s. Lagarde). Der Sinn ist klar: „durch die Segenswünsche und frommen Gebete der Redlichen gelangt eine Stadt zu immer höherem Ansehn, Glück und Wolstand, wogegen durch die lügnerischen, verleumderischen, vermeßnen, gotteslästerlichen Reden der Gottlosen ihr Ruin herbeigeführt wird" (Fl.). Der nächste Gegensatz zu בִּבְרָכַת יְשָׁרִים wäre בְּתַהֲלֹת רְשָׁעִים, aber nicht im Sinne des Dichters, welcher sagen will, daß die Stadt durch den Segen der Redlichen sich hebt und dagegen wenn Gottlose oben auf sind durch das Reden dieser, deren Segen nicht besser als ihr Fluch ist, niedergerissen wird. תֶּהֶרֶס (= קְרִיָּה) kommt nur viermal in den Sprüchen und Iob 29, 7 vor. Nun folgen die zwei vom gesellschaftlichen Privatleben handelnden Sprüche v. 12: *Wer seines Nächsten spottet, ist Verstandes baar, aber der einsichtsvolle Mann schweigt stille.* Ein ebenso mit בָּז לְרֵעֵהוּ beginnender Spruch ist 14, 21; ein anderer 13, 13 beginnt בָּז לְדָבָר. Man sieht hieraus, daß לְ בּוז (vgl. בָּזָה לְ Jes. 37, 22) nicht gerade ein Hohnsprechen ins Angesicht bed., so wie aus 6, 30., daß auch verächtliches Begegnen, welches sich nicht in Verspottung, sondern Beschimpfung äußert, so benannt wird, so daß wir einen deutschen Ausdruck, welcher sich erschöpfend damit deckte, nicht besitzen. Wer in spöttischer oder schimpflicher Weise, sei es offen oder heimlich, den Nächsten herabsetzt, der ist unverständig (חֲסַר־לֵב als Präd. wie 6, 32); ein einsichtsvoller Mann dagegen (אִישׁ תְּבוּנוֹת wie 10, 23) hält Schweigen, behält sein Urtheil für sich, enthält sich stolzen unbefugten Richtens, denn er weiß, daß er nicht untrüglich, daß er nicht Herzenskündiger ist, und besitzt zu viel Selbsterkenntnis, um sich selbstgerecht über den Nächsten zu überheben, und bedenkt, daß wegwerfendes Absprechen, liebloses rücksichtsloses Verdammen keinen Nutzen, sondern nach allen Seiten nur Schaden bringt. v. 13: *Wer auf Klatschen ausgeht deckt Geheimnis auf, wer aber treuen Geistes hält eine Sache zugedeckt.* Eer Klätscher heißt von seinem Hin- und Hergehen רָכִיל (Intensivform von רכל); אַנְשֵׁי רָכִיל Ez. 22, 9 sind Menschen von Klätscher-Art, Verleumder-Sorte; הוֹלֵךְ רָכִיל (schon Lev. 19, 16) einer der klatschen oder verleumden geht, ein Herum- oder Zwischenträger. Ein solcher ists, von dem der Spruch sagt, daß er Geheimnis aufdeckt (סוֹד eig. das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung, dann diese selbst, s. zu Ps. 25, 14), man hat sich also vor ihm zu hüten, daß man ihn nicht zum Vertrauten mache; dagegen ein נֶאֱמַן־רוּחַ *firmus (fidus) spiritu*, eig. ein Gefestigter oder reflexiv: sich fest und verlässig Beweisender (s. zu Gen. 15, 6) deckt eine Sache zu, entzieht sie dem Wissen und Eingreifen Anderer, also: Trau schau

wem! Mit Recht folgert Zöckl. gegen Hitz. aus dem Parallelismus, daß der הוֹלֵךְ רכיל Subj. ist; auch schon die Voranstellung läßt annehmen, daß dies das „Grundwort" (Ew.) ist, in 20, 19^a ist das Verhältnis umgekehrt: der Ausplauderer wird mit dem rechten Namen genannt (vgl. Sir. 27, 16 *ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια κτλ.*, wo ihm das Urtheil gesprochen wird). v. 14: *Wo keine Führung, verfällt ein Volk, Heil aber ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Ueber תַּחְבֻּלוֹת s. zu 1, 5; dort bedeutete es Regeln der Selbstleitung, hier Maßregeln der Volksregierung oder, da das *pluralet.* eine Vielheit in Einheit bez., umsichtige *κυβέρνησις*. Mit 14^b deckt sich 24, 6^b (wo von Führung im Krieg wie hier im Frieden die Rede ist und der Sinn der Worte sich danach besondert), vgl. auch בְּרֹב יוֹעֲצִים 15, 22^b. Hitz. kritisirt den Spruch, indem er bem.: „Wir die wir es zu vielem Berathen längst gebracht haben, der Folgen des Uebermaßes kundig, sagen umgekehrt: Viele Köche verderben den Brei und: Wer lange fragt, geht irre." Aber gerade die Neuzeit geht auf kirchlichem wie politischem Verfassungsgebiet von der Wahrheit des Satzes 14^b aus, und im Allgem. ist und bleibt es wahr, daß ein Volk besser daran ist, wenn es nach Gesetzen und Beschlüssen, die aus sorgfältiger Berathung vieler Urtheilsfähigen und Spruchberechtigten hervorgegangen, regiert wird, als wenn seine Geschicke in die unbeschränkte Hand Eines oder Weniger gelegt sind. Freilich denkt der Spruch nicht an Berather wie die Jes. 3, 3., sondern wie die Jes. 1, 26 gemeinten.

Es folgen nun zwei Sprüche über schadenbringende und ehrebringende Freundlichkeit v. 15: *Schlimm, gar schlimm gehts einem falls er für einen Andern sich verbürgt hat, wer aber Handgelöbnis hasset bleibt in Ruhe.* Genauer: Schlimm ergehts ihm — denn der Spruch ist so gefaßt, als ob er eine bestimmte Person vor Augen hätte, welcher man zu Leibe geht, nachdem der, für welchen sie sich verbürgt hat, den Termin der schuldigen Leistung nicht eingehalten. Ueber עָרַב mit Acc. der Person: jemanden bürgend vertreten und זָר als Bez. dieses Andern s. zu 6, 1. Was רַע יֵרוֹעַ sagen will, zeigt die zur Hälfte gleichlautende Spruchzeile 20, 16^a; יֵרוֹעַ ist wie 13, 20 *fut. Ni.* v. רָעַע oder doch v. רוּעַ = רָעַע n. d. F. יִרְעוֹ, יֵרֹעוּ (Olsh. §. 265e). Das hinzugefügte רַע hat wie עָרְמָה Hab. 3, 9 allerdings gleiche Function wie der *inf. absol. (intensivus)*, aber als Infinitivform könnte רַע nur *inf. constr.* n. d. F. שַׁק Jer. 5, 26 sein, der *inf. absol.* müßte רוֹעַ lauten: also ist רַע accusativisch oder, was dasselbe, adverbiell gedachtes Adj.: er wird in übler Weise übelbehandelt (maltraitirt), indem man ihn beim Worte hält und wenn er das Schuldige nicht leisten kann oder will statt dessen, für den er gehaftet, in Haft nimmt. Wer dagegen חוֹקְעִים haßt, hat vor dergleichen gute Ruhe. Die Personen solcher, die durch Handschlag sich verbürgen, können nicht gemeint sein, wol aber so durch Handschlag sich verbürgende Leute — solche Hafter und also solches Haften kann er nicht leiden, חוקעים nähert sich in Verbindung mit diesem nur ein starkes Nichtmögen ausdrückenden שִׂנְאָה einem Abstractum, wie חֹבְלִים Sach. 11, 7. 14 Verbindende im Sinne von Verbindung bed.

v. 16: *Ein anmutiges Weib erlanget Ehre, und Unholde erlangen Reichtum.* Schon LXX hatte אשת חן (nicht אשת חיל) vor sich: *γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν*, dieses *ἀνδρί* ist ein Einschiebsel zu Gunsten der hinzugedichteten Schlußzeile: *θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια*. Der Spruch, so erweitert, ist nach beiden Seiten hin wahr: eine liebenswürdige Frau *(gratiosa)* bringt dem Manne Ehre, gibt ihm Relief, während eine solche, welche das Rechte (Gute und Sittige) hasset ein schimpfliches Meuble (*opp.* כְּסֶא כָבוֹד Jes. 22, 23) ist, das den Haushalt verunziert, die Familie unbeliebt macht und herunter-setzt. Um so lahmer ist aber die Anfangszeile, durch welche 16[b] zu einem selbständigen Zweizeiler erhoben wird: *πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται*, denn daß Saumselige (Unfleißige) es nicht zum Reichwerden bringen, ist, wie man in Schwaben solche Selbverständlichkeiten zu nennen pflegt, eine Binsenwahrheit. Wichtig aber ist es, daß die Uebers. von 16[b]: *οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐρείδονται πλούτῳ* (der Syr. hat „Erkenntnis" für Reichtum) die LA וַחֲרוּצִים (vgl. 10, 4 LXX) voraussetzt, wo-neben dies daß יתמכו עשר so wiedergegeben wird, als ob es וְתָמְכוּ בעשר hieße, als eine Ungeschicklichkeit anzusehen ist. Nehmen wir nun den Einen Spruch so wie er im hebr. Texte lautet, so erweckt die Wieder-holung des V. תמך der Zusammengehörigkeit der zwei Zeilen ein gün-stiges Vorurtheil. Verfehlt wird der Sinn dieses auch sonst schwierigen תמך von Loewenst. Zöckl.: ein anmutig Weib hält auf Ehre (Symm. *ἀνθέξεται δόξης*); denn 1) würde zu diesem Präd. besser אשת חיל pas-sen und 2) ist aus 29, 23 ersichtlich, daß תמך כבוד nicht in dem zu-ständlichen Sinne von *firmiter tenere* sondern in dem inchoativen von *consequi honorem* verstanden sein will, wovon auch das *ἐγείρει ἀνδρί* der LXX ausgeht. Zwar sagt 31, 30 daß es mit dem חן nichts ist und daß alles auf Gottesfurcht ankommt, aber hier denkt der Spruchdichter חן mit Gottesfurcht zus. oder er denkt sie doch nicht auseinander, und da ist es zwiefach wahr, was auch ohnehin wahr ist, daß ein Weib von anmutigem Aeußern und Betragen Ehre erlangt, man sucht ihren Um-gang, zieht sie in die feinsten Gesellschaften, rühmt ihre anziehende wolthuende Erscheinung, und allerdings nimmt auch der Mann der ein solches Weib hat an dieser Ehre theil. Ebenso bestätigt die Erfahrung, daß עָרִיצִים Gewaltthätige Reichtum erlangen (vgl. Jes. 49, 25), und diese Aussage über die עריצים paßt besser als Gegenstück zu 16[a] als gleiche Aussage über die חרוצים Fleißigen, denn der עָרִיץ (v. עָרַץ in Schrecken setzen Ps. 10, 18), dessen Macht im Terrorismus roher Gewaltthätigkeit besteht, ist das schroffste Gegentheil eines Weibes, dieses *σκεῦος ἀσθενέστερον*, welches durch herzgewinnenden Liebreiz noch bessere Eroberungen macht: sie erlangt damit ein höheres Gut, näml. Ehre, während jener nur Reichtum, denn „vorzüglicher ist ein Name (näml. ein guter) als großer Reichtum" 22, 1. Lesen wir חרוצים, so geht diese sinnige Entgegenhaltung verloren.

Drei Sprüche über Gutthätigkeit v. 17: *Seiner eignen Seele thut Gutes der Liebreiche und seinem eignen Fleisch thut wehe der Un-barmherzige.* Viele Ausll. drehen das Verh. von Subj. und Präd. um

(Trg. nur in 17[b] nach der LA ודמוביר, wofür aber Syr. nur (ומוב): *qui sibi ipsi benefacit, is quidem erga alios quoque benignus praesumitur, quum caritas ordinata a se ipsa incipiat; qui vero carnem suam male habet, est crudelis erga alios* (Mich.). Aber dieser vermeintliche Er-fahrungssatz hält nicht die Probe; denn zwar kommt es vor, daß wer sich selbst gütlich thut auch gegen Andere gut ist, und daß wer gegen sich selbst hart ist auch Andere schröff beurtheilt und behandelt, aber der bei weitem häufigere Fall ist der, daß wer sich selbst nichts abgehn läßt Anderen gegenüber ein Egoist und also kein אִישׁ חֶסֶד ist, und daß dagegen der, welcher sich selbst erlaubte Genüsse versagt Anderen ge-genüber sich der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung fähig und also als das Gegentheil eines אַכְזָרִי erweist. Das Wort Sirachs 14, 5 *ὁ πονηρὸς ἑαυτῷ τίνα ἀγαθὸς ἔσται*, auf welches sich Brth. beruft, zielt auf den Geizhals, und zwar ist dieser עֹכֵר בָּשָׂרוֹ, aber nicht jeder עכר בשרו ist ein Geizhals. Also werden איש חסד und אכזרי die Subjekts-begriffe sein, und wie von dem Liebreichen (חֶסֶד wie z. B. Hos. 6, 6., engeren Sinnes als Jes. 57, 1) gesagt wird, daß er seiner eignen Seele wolthut (גֹּמֵל, näml. טוֹב 31, 12), so von dem Unbarmherzigen (אַכְזָרִי wie 12, 20. Jer. 6, 23. 50, 42), daß er sein eignes Fleisch (LXX *αὐτοῦ σῶμα*) arg schädigt; denn שְׁאֵרוֹ als Parallelwort zu נַפְשׁוֹ (vgl. S. 150 unt.) bed. nicht die Blutsverwandten (Symm. Hier. Lth. Grotius), sondern hat hier wie Mi. 3, 2 seine nächste Bed., von welcher aus es dann auch die welche unser Fleisch und Blut sind bez. Ebendeshalb aber kann die Meinung des Dichters nicht die von Elster angegebene sein: „Wer gegen Andere Liebe übt, erzeugt in sich eine Stimmung, die mit wol-thuender und fruchtbarer Wärme sein ganzes Wesen durchdringt, wie umgekehrt die Gesinnung des Hasses das Herz des Hassenden des wah-ren Lebensquells beraubt." Wäre dies gemeint, so würden Seele und Geist, nicht Seele und Fleisch in Parallele stehen. Das Wol und Wehe bezieht sich also auf die göttliche Vergeltung, welche auf das Verhalten des Menschen gegen seinen Nächsten, je nach dem es ist, Lohn oder Strafe folgen läßt (Hitz. Zöckl.). Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Nach beiden Seiten hin lohnt sich die Liebe, rächt sich die Lieblosigkeit. v. 18: *Der Gottlose erwirbt trügerische Entgeltung, wer aber Gerechtigkeit säet, wahrhaftigen Lohn.* Hier. macht 18[b] zum selbständigen Satz, indem er so übers. als ob וְלֹזֹרֵעַ geschrieben stehe; Syr. Trg. sogar als ob עִכָּרוֹ אֲמִתּוֹ (seine Treue ist sein Lohn). Aber so wie der Text lautet erstreckt עֹשֶׂה sein Regimen auf beide Vershälften; machen ist hier s. v. erwirken, erwerben *περιποιεῖσθαι* wie Gen. 31, 1. Jer. 17, 11 u. ö. Des Gottlosen Arbeit hat Selbstsucht zum Beweggrund und was er durch sein Arbeiten erarbeitet ist deshalb פְּעֻלַּת־שֶׁקֶר, es ist kein Segen im Verdienten oder Gewonnenen, es gedeiht ihm nicht (10, 2) und frommt ihm nicht (10, 16). Wahren d. i. wahrhaft ersprieß-lichen und bleibenden Lohn erwirbt dagegen derjenige, welcher Recht-thun aussäet, oder besser: Gutesthun, wobei auch wir wie die biblische Moral bei צדקה vorzugsweise an Wolthun, an Bethätigung selbstlos sich und das Ihre hingebender Liebe denken. Hosea 10, 12 sagt dafür זִרְעוּ

לְצָדָקָה Aussaat machen, welche צדקה zur Norm hat, und wie er צדקה versteht, zeigt das parallele חסד. Der „wahrhaftige Lohn" ist eben die Erntefrucht, durch welche sich das Ausstreuen des guten Samens edler liebreicher Handlungen belohnt. v. 19: *Echte Gerechtigkeit gereicht zum Leben, und wer Bösem nachjagt thut sichs zum Tode.* LXX übers. *υἱὸς δίκαιος* und der Syrer folgt diesem sprachwidrigen Quidproquo, die Bibelsprache sagt בן־עולה u. dgl., aber nicht בן־צדקה. *Gr. Ven.* beraubt, indem er *οὕτω* übers., den Zweizeiler seiner vorauszusetzenden Selbständigkeit. Das Trg. faßt כֵּן mit folg. ו als correlates *sic .. uti,* aber כן steht im vergleichenden Spruche naturgemäß an zweiter, nicht erster Stelle (s. oben S. 9). Ohne Zweifel ist כן hier Nomen. Dem parallelen וּמְרַחֵם nach scheint es persönlichen Sinn zu haben, weshalb Elster erklärt: wer fest an Gerechtigkeit und Zöckler: wer festhält an Gerechtigkeit, aber „festhaltend" kann כן nicht bedeuten und bedeutet auch מְכוֹנָן nicht; nicht einmal „fest" trifft den Sinn des Wortes, es bed. aufrecht und in ethischem Sinne: aufrichtig; besser also Ew.: „wer redlicher Gerechtigkeit", aber „redlich von (an) Gerechtigkeit" ist eine tautologische Begriffsverbindung. Deshalb muß man es mit כן als substantivirtem Neutrum versuchen, aber weder das *rectum* des Coccejus noch Schultens' *firmum* gibt einen naturgemäß ausgedrückten gefälligen Ged. Oder ist כֵּן Subst. im Sinne des מְעֻשָּׂה־כֵן 2 K. 7, 31? Das Wort bed. das Gestell, den Ständer, den Stand, aber was soll hier die Basis (Euchel)? Eher ließe sich „Zweck" (Oetinger) oder „Richtung" (Loewenst.) hören, aber כן entnimmt seine Bed. nicht dem *Hi.* הֵכִין. Fast möchte man annehmen, daß die Chokma-Sprache כֵּן *taliter* substantivirt und in der terminologischen Bed. *qualitas* (wie nachbiblisch אֵרְכוּת) zu gebrauchen begonnen habe, so daß zu erkl.: die Beschaffenheit der Gerechtigkeit zielt auf Leben. Aber müssen wir uns in Mutmaßungen und etwa gar Textänderungen (Hitz. כֵּוֶס gleich einem Paniere) versteigen, um den Worten einen Sinn abzugewinnen, welcher wirklich Sinn hat? Man sagt דִּבֶּר כֵּן recht sprechen (Num. 27, 6) und עָשׂוֹת כֵּן recht handeln (Koh. 8, 10); beidemal bed. כן stehend = bestehend, standhaltig, richtig *recte.* Das Gegentheil ist לֹא־כֵן 2 K. 7, 9 und dieses לאכן wird auch einmal substantivisch gebraucht Jes. 16, 6: das Unrichtige seines Geredes. Ebenso ist hier כן im Werthe eines Subst. genitivisch verbunden, nicht aber so daß es das Rechtverhalten der Gerechtigkeit bez., sondern die Rechtbeschaffenheit derselben, אֱמֶתֶת שֶׁל־צְדָקָה, wie Raschi erkl., d. h. wie wir es verstehen: Echtheit oder echte Erweisung der Gerechtigkeit, welche nicht blos Schein ohne Wesen ist. Daß auch כְּנִים solche Leute bez., welche nicht etwas Anderes scheinen wollen als sie wirklich sind, ist dieser Deutung günstig. Solche echte Gerechtigkeit, welche dem Drange des Herzens folgt und aus der Fülle des Herzens Gutes thut, hat Leben zum Ergebnis (19, 23), innerlich beglückendes und äußerlich beglücktes Leben, wogegen der, welcher geflissentlich Bösem nachjagt und in diesem seines Herzens Befriedigung findet, so sich selber den Tod bringt: er thut es zu seinem Tode oder, wenn man (was auch möglich) das רֹדְפֵהוּ zum Subj. macht: es gereicht ihm selber

zum Tode. Also mit andern Worten: Liebe ist Leben, und Lieblosigkeit bringt sich selbst ums Leben.

Die folg. Sprüche richten sich vorzugsweise wie an dieses כן anknüpfend gegen den Widerspruch des Aeußern und des maskirten Innern v. 20: *Ein Greuel Jahve's sind die mit schlangenkrummem Herzen, und sein Wolgefallen sind die von lauterem Wandel.* Wir lasen עִקֵּשׁ (Form der Gebrechen) 2, 15. 8, 8., bedurften aber hier wo die ‚Verkrümmtheit' ins Herz verlegt wird eines anderen Wortes, welches den darin liegenden Begriff der Falschheit, das Gegentheil der Geradheit, ohne Vermischung des Grundbegriffs *flexuosus* oder *tortuosus* wiedergibt. תְּמִימֵי דָרְכּוֹ sind nicht blos solche deren Wandel äußerlich unanstößig und unsträflich ist, sondern gemäß dem Gegens. solche deren Handlungsweise aus purlauterer heuchel- und hinterhaltloser Gesinnung hervorgeht. Hier. *et voluntas ejus in iis qui simpliciter ambulant.* Aber es heißt nicht בְּתָמִימֵי; sie selber sind sein רצון (11, 1): er hat sie und nur sie gern und ist ihnen hold. v. 21: *Die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt der Böse, aber der Gerechten Same wird gerettet.* LXX übers. hier so wie 16, 5., wo das räthselhafte יָד לְיָד sich wiederholt, *χειρὶ χεῖρας ἐμβαλὼν ἀδίκως*, was sich nicht, wie Evagrius meint, von einem Bestechlichen, sondern nur von einem Gewaltthätigen verstehen läßt; auch Syr. Trg. denken an einen solchen, aber das Subj. ist ja יָד und ein regierendes Wort wie נִשָּׂא (2 S. 20, 21) fehlt, zu geschweigen, daß „eine Hand wider die andere" יד ביד heißen müßte. Hier. und Gr. Venet. übersetzen ohne daß man sieht was sie meinen; die Uebers. der andern Griechen ist nicht überliefert. Die jüd. Ausll. bieten nichts der Rede Werthes, wie z. B. Immanuel und Meîri „alsbald" erkl., was im jüngeren Hebräisch מִיָּד heißt und obendrein hier nicht paßt. Der Midrasch knüpft an 21ª die ernste Mahnung, daß wer mit einer Hand sündigt und mit der andern Gutes thut trotz dem nicht ungestraft bleibt. Erst Schultens hat eine prüfenswerthe Erklärung der Worte zu geben angefangen: Hand zu Hand d. i. gleichsam vererbungsweise *per posteros* (Ex. 20, 5), wobei er sich darauf beruft daß يَد (vgl. יָד Jes. 56, 5) unter Anderem im Sinne der Erbberechtigung gebraucht werde. Ges. folgt ihm, aber nur den Begriff der Zeitfolge (vgl. pers. *dest bedest* Hand an Hand = stetig nacheinander) urgirend, und faßt יד ביד so wie auch Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) erit impunis scelestus, sed posteri justorum salvi erunt.* Nach Böttcher bed. Hand zu Hand s. v. a. von einer Hand zur andern und dieses s. v. a. im weiteren Verlauf, so daß der Ged. dem in Plutarchs *de sera numinis vindicta* ausgeführten entspricht: wenn auch nicht alsbald, aber endlich doch. Man könnte sich dafür auch darauf berufen, daß, wie die arabischen Lexikographen sagen, يَد, vom Zeitverlauf gebraucht, die Ausdehnung (مدّ) der Zeit und also eine Zeitstrecke bed. Aber für den Begriff *nunquam* oder *neutiquam* oder auch *tandem aliquando* stellte die Sprache dem Dichter eine Menge von Formeln zur Verfügung, und man sieht nicht, warum er gerade

diese absonderliche mit ihrer hier doch eigentlich nicht passenden Grundbed. *alternatim* gewählt haben sollte. Deshalb empfiehlt es sich, mit Ew. יד ליד für eine der Volkssprache entnommene Betheuerungsformel zu halten: Hand zu Hand (לְיָדִי wie in Iob 17, 3) d. i. die Hand darauf! (Brth. Hitz. Elst. Zöckl.). Wenn aber 21[a] auf Handgelöbnis versichert und gleichsam darauf wettet, daß der Böse nicht straflos bleiben wird, so ist der Gen. in זֶרַע צַדִּיקִים nicht Gen. der Abhängigkeit durch Abkunft, sondern wie Jes. 65, 23. 1, 4 des Bestandes *(gen. appos.)*, indem זרע hier wie הור Ps. 24, 6. 112, 2 eine Einheit gleichen Ursprungs und gleicher Art, aber mit Vorwiegen letzteren Merkmals bez. נִמְלָט ist 3 *praet.*, welche durch das vorausgeg. Fut. die Richtung auf die Zukunft erhält: den Bösen trifft die verdiente Strafe, das Geschlecht der Gerechten aber entgeht dem Gerichte. רָע hat dagessirtes ו (*Michlol* 63[b]) nach der Regel des דחיק, wonach der anlautende Consonant nach einem auf betontes *a* oder *é* auslautenden Worte verdoppelt wird, was hier wie 15, 1 auch mit ר geschieht. v. 22: *Ein goldener Ring in eines Schweines Nase — ein schönes Weib und ohne Zartsinn.* Das ist das erste Beispiel eines emblematischen Spruchs, in welchem sich Zeile 1 und 2 wie Bild und Unterschrift verhalten, s. S. 10 der Einleitung. Die LXX übers. rhythmisch schön, aber durch ihr ὥσπερ . . οὕτως verwischt sie den Charakter dieser bilderbuchartigen Spruchform. Der Nasenring נֶזֶם (jetzt חִזָּם), gew. durch den rechten Nasenflügel gezogen und über den Mund herabhängend (s. das Bild in Lane's *Manners* III, 214 der deutschen Ausg.), ist ein seit der Patriarchenzeit (Gen. 24, 47) üblicher Frauenschmuck. Wenn man sich einen solchen Ring in der Nase eines Schweines befestigt vorstellt, so hat man daran das Emblem eines Weibes, in welcher Schönheit und Mangel an Bildung widrig contrastirend beisammen sind. טַעַם Geschmack ist, auf das geistige Gebiet übertragen, Urtheilsfähigkeit Iob 12, 20 und insbes. die Fähigkeit, das Rechte und Zweckdienliche herauszufinden 1 S. 25, 33 (von Abigaïl), hier gemäß dem Thierbilde, mit welchem sich die Vorstellungen der Unreinheit, Schamlosigkeit und Roheit verbinden, Sinn für das Edle, Feine, Schickliche, das was wir in höherem zugleich intellektuellem und ethischem Sinne Tact (Feingefühl) nennen; סָרַת (etwa *alienata*) bez. den zuständlichen Mangel nicht ohne den Nebenbegriff der Selbstverschuldung. v. 23: *Der Gerechten Begehren ist nichts als Gutes, der Gottlosen Hoffen ist Vermessenheit.* Gew erklärt man wie auch Fl.: Wenn die Rechtschaffnen etwas wünschen, so gelangt ihr Wunsch zu keiner andern als einer glücklichen Erlangung; wenn aber die Gottlosen etwas hoffen, so wird ihnen am Ende statt des Gehofften Gottes Zorn zu Theil (10, 28 vgl. 11, 4). Jedoch daß עֶבְרָה so ohne weiteres wie in יום עברה zu verstehen sei und gesagt werden könne: die Hoffnung der Gottlosen ist Gotteszorn d. i. in solchen und also in schreckliche Enttäuschung auslaufend, ist zweifelhaft. Aber עברה bed. ja auch Maßlosigkeit und nam. Vermessenheit 21, 24. Jes. 16, 6., und wir gewinnen so den ansprechenden Ged., daß das Begehren der Gerechten nur auf Gutes und also ein erreichbares weil gottgefälliges Ziel gerichtet ist, wogegen das Hoffen der Gottlosen nur in Eingebungen ihres Uebermuts besteht und also eitel Selbstbetrug ist. Die Punctation תֹאַנַת צַדִּיקִים ist regelwidrig; correkte Texte haben תֹּאַנַת צַדִּיקִים, denn *Dechî* vor *Athnach* steht nur wenn das Athnach-Wort zwei Sylben von der Tonsylbe hat (*Thorath Emeth* p. 43. Accentsystem XVIII §. 4).

Drei Sprüche über Ausgeben, welches nicht Verlust, sondern Gewinn ist v. 24: *Es gibt einen der reichlich ausgibt und immer mehr bekommt, und einen der sich das Gebührende abkargt nur zum Verluste.* Der erste der Sprüche mit יֵשׁ, welche der ersten Samlung eigen sind (s. S. 27). Der Sinn ist daß das Vermögen des Freigebigen nicht abnimmt, sondern zunimmt und daß dagegen das des Knauserigen nicht zunimmt, sondern abnimmt. מְפַזֵּר will nach Ps. 112, 9 verstanden sein. Statt וְנוֹסָף צוֹד haben drei Erfurter Codd. ונוסף (mit Tonrückgang?), was Hitz. billigt; aber die überlieferte LA, welche ונוסף nicht auf den Besitz des Ausstreuenden, sondern auf ihn selbst bezieht *(et qui augetur insuper)*, ist feiner im Ausdruck. In der Charakteristik des Andern wird מִיֹּשֶׁר gew. comparativ gefaßt: *plus aequo* (Coccejus) oder *justo* (Schelling). Aber מִן nach חָשַׂךְ ist als von diesem regiert anzusehen, und יֹשֶׁר bed. nicht Wolhabenheit, Reichtum wie עֹשֶׁר (Brth. Zöckl.), auch nicht Rechtschaffenheit = Wolthätigkeit (Midrasch: מן הצדקה), welche genauer bezeichnet sein würde, sondern Gebühr wie Iob 33, 23., wo es das dem Menschen Frommende, wie hier das ihm Zukommende bez.: wer zurückhält, näml. sich selbst, von dem was er sich schuldig ist und also sich gönnen sollte, der profitirt bei dieser ἀφειδία (17[b] Col. 2, 23) ganz und gar nichts, sondern es gereicht ihm nur zur Einbuße, zur Verminderung dessen was er besitzt. Wir werden diesem (לַמַּחְסוֹר) אַךְ לְמַחְסוֹר 14, 23 und öfter wieder begegnen — es ist eine übliche Maschalformel (vgl. *καὶ τόσῳ μᾶλλον ὑστερεῖται* Sir. 11, 11). Die Ursache der seltsamen Erscheinung, daß der Wolthätige gewinnt und der Kargende verliert, bleibt hier verschwiegen, aber der folg. Spruch gibt darüber Aufschluß v. 25: *Eine segnende Seele wird wolgenährt, und ein Labender wird auch selbst gelabt.* Ein synonymer Zweizeiler (s. S. 8). Eine Segens-Seele ist eine solche, von welcher Segen auf Andere ausgeht, welche selbst zum Segen wird für Alle, zu denen sie in Wechselbeziehung tritt, בְּרָכָה heißt insbes. auch die Liebesgabe 1 S. 25, 27., בֵּרַךְ bed., wenn die Araber Recht haben, welche von der Grundbed. „sich ausbreiten" ausgehen: Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln. Der Segen, der von einer solchen Seele ausgeht, kommt auf sie selbst zurück: תְּדֻשָּׁן (wie 13, 4. 28, 25) sie wird fett gemacht, gewinnt dadurch selber Saft und Kraft in Fülle; das *Pu.* bez. sich auf Gottes Ordnung, sinnverwandt mit diesem *anima benefica pinguefiet* ist 22, 9. In 25[b] ist יוֹרֵא aram. Schreibung, aber ohne aram. Vocalisation (vgl. 1, 10 תֹּאבֶא, Jes. 21, 12 ואתא) Viell. soll das א bemerklich machen, daß hier ein anderes Wort als יוֹרֶה

Frühregen vorliegt, dennoch übers. Symm. *πρωϊνός* und Gr. Ven. (hierin Kimchi folgend) *ὑετός*. Ueberhaupt hat man יוֹרֶה nicht v. יָרָה abzuleiten, dessen *Ho.* (= יוּרָה wie חוֹדַע Lev. 4, 23 = הוּדַע) es sein würde (Ew. §. 131[f].); denn der Begriff *conspergitur,* welchen das *Ho.* des *Hi.* יוֹרֶה Hos. 6, 3 ausdrückt, ist als Correlat zu מַרְוֶה, als Parallelwort zu חִרְשָׁן ein an Stärke nicht gleichgewichtiger. Vom richtigen Gefühl wird Hier. geleitet, indem er übers.: *et qui inebriat ipse quoque inebriabitur.* Das Stammwort ist sicher רָוָה, sei es daß mit Hitz. יוֹרֶה = יְרֵוֶה zu punktiren ist oder daß יוֹרֶה mit Fl. als *per metathesin* aus יְרֵוֶה entstanden anzusehen ist, wie für أَرَى (sehen lassen) vulgärarabisch أَرْوَى (im syrischen Arabisch) und أَوْرَى (im ägyptischen Arabisch) gesagt wird.[1] Wir ziehen das Letztere vor, denn der Lautübergang von יוֹרֶה (aus יְרֵוֶה) in יוֹרֶה ist regelmäßig, s. übrigens zu 23, 21. v. 26: *Wer Korn zurückhält, den verwünschen die Leute, aber Segen wird dem Haupte des Getreideverkäufers.* Dieser Spruch richtet sich gegen die Kornwucherer, deren habgieriges und betrügerisches Treiben Amos 8, 4—8 schildert, Während aber dort gesagt wird, daß sie es gar nicht erwarten können, bis die lästige Unterbrechung ihres Wucherhandels durch die Feiertage ein Ende habe, wird das Bild hier von einer anderen Seite aufgefaßt: sie halten in Zeiten des Miswachses ihre Getreidevorräthe zurück, indem sie auf immer höher steigende Getreidepreise speculiren. בָּר (v. בָּרַר reinigen, rein s.) ist ausgedroschenes Getreide, vgl. بُرّ Weizen und نَقّى von Reinigung des Getreides durch Ausscheidung des Unkrauts u. dgl. (Fl.); das Wort hat nach der Masora *Kamez* wie überall in Pausa und in der Geschichte Josephs.[2] בָּנֵעַ hat bei der vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen ist, *Munach* und beim *Zere* als Hemmungszeichen *Metheg* wie oben 1, 10 בַּצֵּעַ (s. S. 54). מַשְׁבִּיר *qui annonam vendit* ist Denom. von שֶׁבֶר, eig. was zermalmt wird, daher Getreide (Fl.). לְאֻמִּים, welches wir in proph. Zus. von Völkern verstehen würden, sind hier wie 24, 24 die Einzelnen des Volkes. Die בְּרָכָה, welche dem Haupt des mildherzigen Nichtspeculanten widerfährt, ist dem Gegensatz zufolge der mit Anwünschung alles Guten verbundene Dank seiner Mitbürger.

Daß hingebendes Streben nach dem Besten Anderer seinen Lohn hienieden findet, ist der die folgenden Sprüche einkreisende Gedanke v. 27: *Wer des Guten sich befleißigt sucht was wolgefällt, und wer nach Bösem trachtet, den wird es treffen.* Wir haben hier drei Synonyme des Suchens bei einander: בִּקֵּשׁ (√בק *findere*), welches von dem Wurzelbegriff des Ein- und Vordringens aus die allgem. Bed. *quaerere*

1) Hitzigs Vergleichung von רָוָא *finem respicere* als transponirt aus ורי ist irrig; jenes Verbum, welches überlegen bed., lautet so ursprünglich.

2) Die masoretische Bemerkung lautet: ליח קמץ וכל א״סף דכוותה וכל ברויר דיוסף דכוותה.

hat; דָּרַשׁ (√דר *terere*), welches von dem Wurzelbegriff des Versuchens (Probirens) aus dem lat. *studere* entspricht, und שָׁחַר (wov. hier שַׁחֲרֵי statt מְשַׁחֲרֵי wie דִּבֵּר statt מְדַבֵּר), welches *mane* und also *sedulo quaerere* bed. (s. zu 1, 28). Aus 27[b] wo mit רָעָה Böses gemeint ist, das man Andern bereitet, ergibt sich für טוֹב der Begriff guter Gedanken und Handlungen in Bezug auf Andere. Wer solcher sich befleißigt, der sucht ebendamit Wolgefallen d. i. was Anderen wolgefällt und wolthut. Wenn das Wolgefallen Gottes gemeint wäre, so würde dies gesagt sein (vgl. 12, 2); der Begriff ist hier gleichen Inhalts wie 10, 32 und יָבַקֵּשׁ, nicht יִמְצָא heißt es, weil nicht eine Thatsache der sittlichen Weltordnung, sondern eine Beschreibung des eifrig auf Gutes bedachten und also edlen Menschen gegeben werden soll; ein solcher fragt sich immer (nach dem sittlichen Gemeinplatz Mt. 7, 12): was wird in dem gegebenen Falle dem Nächsten wolgefallen, was ihm zu wahrer Befriedigung gereichen. Ueber die hier regelrechte Punctation שָׁחֲרֵי s. zu v. 26. Das Subj. zu תָּבוֹאֶנּוּ, welches 10, 24 als Hauptbegriff voransteht, ergibt sich hier aus dem regierten רָעָה, welches ebensowol Gen. (Ps. 38, 13) als Acc. sein kann. v. 28: *Wer auf seinen Reichtum vertraut, der wird fallen, und die Gerechten werden gleich dem Laube sprossen.* Sowol יִפּוֹל (*plene* nach der Masora) als das Bild וְכָעָלָה (vgl. zur Punctation וְכָעֲשָׂן 10, 26) sind sonderbar, begreifen sich aber, wenn man annimmt, daß dem Dichter in 28[a] ein abwelkender Baum, in 28[b] ein Baum mit immergrünem Laube, also ein עֵץ עָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל Ps. 1, 3 vgl. Jer. 17, 8 vorschwebt. Der stolze Reiche, der sich selber auf Grund seines Reichtums als unerschütterlich erscheint, geht seinem Sturze entgegen (יפול wie 11, 5 und häufig im Spruchbuch), hingegen sprossen die Gerechten fort und fort gleich dem Laube, sie gleichen also perennirenden immer aufs neue sich belaubenden Bäumen. Ueber עָלָה als urspr. Collektiv (Symm. *θάλλος*) s. zu Jes. 1, 30 und über פָּרַח (√פר brechen), hier vom Aufbrechen immerfort nachwachsender Blätterknospen, s. zu Jes. 11, 1. Das apostolische Wort nennt dieses fortgehende Wachsen die Metamorphose der Gläubigen 2 Cor. 3, 18. Die LXX hat ומעלה (Jäger): wer den Gerechten aufhilft gelesen, was Hitz. billigt. v. 29: *Wer seinen Hausgenossen Wehe anthut wird Wind erben, und Knecht wird der Narr dessen der weisen Herzens.* Hier. übers. gut: *qui conturbat domum suam,* denn עכר entspricht genau dem lat. *turbare,* aber in welcher Beziehung ist hier die Trübung oder Verstörung gemeint? Der Syrer, welcher 29[a] zwiefach übers., denkt das eine Mal an Trug und das andere Mal an das Gegentheil von Geiz; die LXX meint mit *ὁ μὴ συμπεριφερόμενος τῷ ἑαυτοῦ οἴκῳ* einen, der sich gegen die Seinen nicht umgänglich, leutselig, also tyrannisch verhält. Aber עֹכֵר שְׁאֵרוֹ 11, 17 ist wer seinem Leibe auch nicht das Nothdürftige gönnt; עֹכֵר יִשְׂרָאֵל heißt 1 K. 18, 17 Elia, auf dessen Gebet Regenmangel über das Volk verhängt ist, und 15, 27 ist es der Habgierige, welcher als עֹכֵר בֵּיתוֹ prädicirt wird. Der Spruch hat hienach bei dem der „sein eigen Haus betrübt" (Lth.) einen Knicker und Knauser (Hitz.) im Auge, der den Seinigen, besonders seinen Dienstboten, nicht satt zu essen gibt und

nicht die nöthige Erholung gönnt. Weit entfernt, sein Hauswesen dadurch emporzubringen, wird er Wind erben (יִנְחַל, nicht wie Syr. übers. יְנַחֵל, in der allgem. Bed.: überkommen, erlangen wie 3, 35. 28, 10 u. ö.) d. h. er kommt, indem er den Seinen Lust und Liebe zur Mitarbeit am Gedeihen seines Hauses benimmt, immer weiter zurück, bis sich zuletzt die Realität seines Besitzes in Nichts auflöst. Ein solches Verhalten ist nicht allein lieblos, sondern auch dumm, und ein Dummer (s. über אֱוִיל zu 1, 7) vermag sich nicht als Hausherr und überh. nicht in Selbständigkeit zu behaupten: „und Knecht wird ein Dummer dem (dessen) der weisen Herzens." So construiren LXX (vgl. auch ihre Uebers. 10, 5) Syr. Trg. Hier. Venet. Lth. Die Erkl. *et servus stulti cordato (sc. addicitur)* d. i. selbst des geizigen Thoren Gesinde wird zuletzt dem klugen Wolthätigen zu Theil (Fl.) setzt 29^b mit 29^a in einem unnöthigen Folgezus., läßt das hier kaum entbehrliche Verbum vermissen und wird durch die Accentuation (vgl. z. B. 19, 22^b) nicht gefordert. v. 30: *Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum, und Seelen gewinnet der Weise.* Die LXX übers. ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς, Hitz. entnimmt daraus die LA צֶדֶק, aber diese Uebers. discreditirt sich selbst durch die naturwidrige Umkehrung des Verhältnisses von Frucht und Baum. Die Frucht des Gerechten ist hier nicht das Gute welches ihm seine Handlungen bringen wie Jes. 3, 10. Jer. 32, 19., sondern seine aus innerem Triebe hervorgehende Bethätigung selber. Diese Frucht ist ein Lebensbaum; man braucht hier so wenig פְּרִי (Umbr. Fl. Elst.) als 10, 17 אֹרַח zu ergänzen, denn der Spruch will sagen, daß die Frucht des Gerechten d. i. sein Wirken nach außen selber ein Lebensbaum ist, wie man von einem Fruchtbaum sagen kann daß er die Frucht des Erdbodens ist (vgl. Jes. 4, 2 mit 11, 1). Was von ihm ausgeht ist ein Lebensbaum (s. S. 27 *med.*), näml. für Andere, indem sein Reden und Thun eine belebende, labende, beglückende Wirkung auf sie ausübt. Ebendadurch wird der Weise (Gerechtigkeit und Weisheit fallen nach dem Wahlspruch der Chokma 1, 7^a zusammen) zu einem der Seelen fähet (לקח wie 6, 25., aber *in bonam partem* gewendet), neutest. ausgedrückt: zu einem Menschenfischer (Mt. 4, 19), indem er sie nicht allein für sich einnimmt, sondern auch für den Dienst der Weisheit und Gerechtigkeit gewinnt. v. 31: *Sieh der Gerechte findet auf Erden seinen Lohn, um wie vielmehr der Gottlose und Sünder!* Die Steigerungspartikel אַתְּ כִּי bed. eig. fragweise: soll noch gesagt werden, daß . .; sie entspricht dem deutschen „geschweige denn" (Fl.). הֵן ist schon im biblischen Hebräisch auf dem Wege, eine Bedingungspartikel zu werden; es eröffnet ebenso wie hier den Vordersatz einer mit אַף כִּי eingeführten *gradatio a minori ad majus* Iob 15, 15 f. 25, 5 f. vgl. הֵן (חנה) mit folg. וְאֵיךְ Gen. 44, 8. 2 S. 12, 18. Für שָׁלֵם bietet sich als nächste Parallele 13, 13., wo es belohnt werden bed. Es ist ein *vocabulum anceps* und bed. volle Vergeltung d. h. je nach der Beziehung, in der es steht, entw. gerechte Belohnung oder gerechte Bestrafung. Versteht man 30^a von Belohnung und 30^b von Bestrafung, so läge die Beweiskraft der Schlußfolgerung darin, daß der Gerechte

auf belohnende Vergeltung keinen Anspruch erheben kann, weil sein Rechtthun doch nie so vollkommen ist, daß es nicht mit Sünde gemischt wäre (Koh. 7, 20. Ps. 143, 2), wogegen die Repression des Frevlers, welcher als רָשָׁע seiner Gesinnung und als חוֹטֵא seiner Handlungsweise nach seine Abhängigkeit von Gott thatsächlich negirt, eine Forderung der göttlichen Heiligkeit ist. Der Schluß ist aber nicht stringent, da in dem Verhältnisse Gottes zu dem Gerechten auch seine Gnadenordnung und Verheißungstreue in Betracht kommen, und so scheint man also יְשֻׁלָּם beidemal in gleichem Sinne fassen zu müssen: wenn der Gerechte nicht ungeahndet bleibt, um viel mehr wird es nicht bleiben . . oder um viel weniger wird es bleiben der Gottlose und Sünder. So Gr. Venet. *Θεῷ ὁ δίκαιος ἐν τῇ γῇ ἀποτιθήσεται*, so Lth. und unter den Neuern Loewenstein und Elster. Von dem so verstandenen Spruch könnte sein Wortlaut bei LXX *Εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις (μόγις) σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται* (vgl. 1 P. 4, 18) eine freie Uebers. sein, denn in dem כְּמַעַט יִוָּשֵׁעַ liegt allerdings dem Sinne nach ein ישלם. Uebrigens hat ישלם den Hauptton, nicht בארץ. Der Ged.: schon diesseits liegt außerhalb des ältest. Bewußtseins. Die Erde ist hier die Welt des Menschen.

Drei Sprüche von Erkenntnis, Gottgefälligkeit, Unerschütterlichkeit und den Mitteln dazu. XII, 1: *Zucht liebt wer Erkenntnis liebt, und Zurechtweisung hasset wer vernunftlos.* Es ist schwer, in solchen Fällen zu sagen, welches das beabsichtigte Begriffsverhältnis ist. Die nächstliegende Wortfolge im semitischen Nominalsatz ist die Voranstellung des Prädicats; das Subj. kann aber, wenn es hervorgehoben werden soll, an die Spitze des Satzes treten. Hier empfiehlt es sich in 1^b, Vorausschickung des Subj. anzunehmen: ein Zurechtweisung Hassender, der ist vernunftlos. Da wir aber in 1^a keinen Grund haben, eine Invertirung der nächstliegenden Wortfolge anzunehmen, so halten wir die vorangeordneten Begriffe beidemal für die Prädicate. Also: wer Erkenntnis liebt, der bekundet und bethätigt es dadurch daß er sich gern erzieherischer, sittlich bildender Belehrung unterstellt, und vernunftlos ist der welcher Rüge die ihn vor künftigen Fehlgriffen und Fehltritten zu sichern bezweckt widerwillig zurückweist. Ueber die Punctation אֹהֵב דַּעַת (mit *Mercha* bei der vorletzten und dem הַעֲמָדָה-Zeichen bei der letzten Sylbe) s. zu 11, 26 f. 1, 19. In 1^b ist das *Munach* bei תּוֹכֵחַת aus *Mugrasch* transformirt (Accentsystem XVIII §. 2) wie in der Spruchzeile gleichen Inhalts 15, 10^b. בַּעַר (vgl. 30, 2) ist ein Wesen welches so dumm wie das vernunftlose Vieh (בְּעִיר, v. בָּעַר abweiden, Vieh aller Art, arab. بَعِير das Thier *κατ' ἐξ.* d. h. das Kameel); ebenso wird ein *homo brutus* einer בְּהֵמָה verglichen (Ps. 49, 21. 73, 22) und geradezu בְּהֵמָה v. בָּהַם „verschlossen" (spec. دُبّ Bär, ثَوْر Ochs, حِمَار Esel) genannt (Fl.). v. 2: *Ein Gütiger erlangt Wolgefallen bei Jahve, aber den Mann der Ränke verurtheilt er.* Wer ein אִישׁ מְזִמּוֹת (14, 17 vgl. Ps. 37, 7) sei, wird 24, 8 definirt (vgl. S. 33): es ist ein Mann der Anschläge

(s. über das Etymon S. 46), näml. böser, einer der Böses gegen seinen Nächsten im Schilde führt. Hienach bestimmt sich die Bed. des gleichlaufenden Subjektsbegriffs טוֹב, obwol er auch an sich deutlich ist; denn טוֹב, von Gott (z. B. Ps. 73, 1. 86, 5) und Menschen (13, 22. 14, 14) gesagt, bed. den Guten *(bonus)* im Sinne des Gütigen *(benignus)*, die Schriftwahrheiten, daß Gott die Liebe, daß Liebe das Wesen des Guten und des Gesetzes Erfüllung, sind so vernunftgemäß, daß sie sich sogar wie unmittelbare Bestandtheile des menschlichen Bewußtseins in der sprachlichen Begriffsbildung abprägen. טוֹב ist also ein Mensch, der nach dem herrschenden Motive selbstloser Liebe handelt; ein solcher erlangt (s. über יָפִיק *educit* = *adipiscitur* zu 3, 13) Wolgefallen seitens Gottes, Er ist und erweist sich ihm hold, wogegen er den böswilligen Ränkemacher verurtheilt (Venet. *κατακρινεῖ*). Hitz. übers.: der Ränkeschmied wird straffällig (wie Syr.: wird verurtheilt, Trg.: sein Planmachen wird zerscheitert), aber ein רָשָׁע = *reus* werden bed. הִרְשִׁיעַ nicht, sondern entw. רָשַׁע ausüben Iob 34, 12 oder als רָשָׁע darstellen = verdammen Jes. 50, 9. In ersterer Bed. gefaßt (Hier. *impie agit*) ergibt sich eine Aussage, deren es gar nicht bedürfte, da die sittliche Schlechtigkeit schon in der Bezeichnung des Subj. liegt: so wird also יִרְשַׁע von Jahve gesagt sein. Dafür daß der Dichter nicht וְאֵת־אִישׁ zu sagen braucht, verweist Zöckl. richtig auf 10, 6. Iob 22, 29. v. 3: *Nicht besteht ein Mensch bei Frevel, aber der Gerechten Wurzel bleibt unerschüttert.* In רָשָׁע liegt an sich schon (s. zu Ps. 1, 1) die innere Haltlosigkeit; bei einer Sinnes- und Handlungsweise, welche keinen Halt an Gott und seinem Gesetz hat, läßt sich also auch kein äußerer Halt, kein dauernder Bestand erwarten. Die Gerechten dagegen haben ihre Wurzel in Gott, nichts kann sie diesem Boden, in dem sie wurzeln, entreißen, sie sind wie Bäume die kein Sturm entwurzelt. Ebenderselbe Ged., anders eingekleidet, 10, 25 und eine andere Aussage über die Wurzel der Gerechten 12, 12.

Wir fassen nun weiter v. 4—12 zusammen: ein Spruch über die Hausfrau macht den Anfang und vier über Hauswesen und Gewerbe bilden den Schluß. v. 4: *Eine brave Frau ist ihres Gatten Krone, aber wie Fraß in seinen Gebeinen ist eine schandbare.* Wie 11, 16 von אֵשֶׁת חֵן dem anmutigen Weibe (חֵן = *χάρις*) sagte, daß sie Ehre erlange, so dieser Spruch von אֵשֶׁת חַיִל dem braven Weibe (חַיִל = *ἀρετή virtus*) daß sie ihrem Manne zu hoher Ehre gereiche: sie ist für sein Selbstbewußtsein *στέφανος καυχήσεως* (1 Thess. 2, 19) und ist ihm ein solcher Ehrenschmuck auch vor der Welt (vgl. 31, 23). Dagegen ist eine מְבִישָׁה schandbar sich aufführende (vgl. über den Doppelsinn dieses nur hier als Fem. vorkommenden Mischleworts 10, 5) für ihren Mann *instar cariei in ossibus.* רָקָב (v. רָקַב 10, 7) bed. sowol den Beinfraß als den Wurmfraß (vgl. Iob 41, 19 עֵץ רִקָּבוֹן wurmstichig Holz). Gleichwie Caries langsam, aber unaufhaltsam um sich greift, bis endlich der Körpertheil, den der Knochen trägt, und das ganze Menschenleben zusammenbricht: so nagt eine unglückliche Ehe am Marke des Lebens, sie zerstört das Lebensglück, stört die Berufsthätigkeit, untergräbt das

Leben des Mannes. v. 5: *Die Gedanken der Gerechten sind Rechtsgemäßheit, die Erwägungen des Gottlosen sind Trug.* Sie sind es, näml. ihrem Inhalte und ihrer Abzweckung nach. Den Gerechten werden מַחֲשָׁבוֹת zugeschrieben, näml. einfache und klare; den Gottlosen תַּחְבֻּלוֹת sorgsam ausgedachte, klug durchdachte Entwürfe und Maßnahmen (was eine an sich löbliche Sache, s. über Wort und Begriff S. 47), aber ebendeshalb nicht einfach weil tendentiös, denn die Gerechten haben eine objektive Norm, ein offenes Ziel, näml. das was vor Gott und Menschen recht ist, die Gottlosen aber haben nur eine selbstsüchtige Absicht, welche sie mit Hintergehung und auf Kosten des Nächsten zu erreichen suchen. v. 6: *Die Losung der Gottlosen ist Lauern auf Anderer Blut, aber der Mund der Redlichen rettet sie.* Unsere Ausgg. haben דִּבְרֵי רְשָׁעִים, aber die regelrechte Accentfolge (in Cod. 1294 und anderwärts) ist דִּבְרֵי רְשָׁעִים, das logische Verhältnis bleibt bei dieser nur rhythmisch bedingten Transformation dasselbe. Die Vocalisation schwankt zwischen אָרְבֹּ֫, welches Imper. sein würde, und אָרְבֹּ֫, welches Infin. ist wie אָמְרֹ֫ 25, 7. עָנְשׁ֫ 21, 11. אָכְלֹ֫ Gen. 3, 11. Wie man auch punktire, jedenfalls ist der Infin. beabsichtigt, bei welchem der Ausdruck immer noch skizzenhaft genug bleibt: die Worte der Gottlosen sind Blut-Nachstellung d. h. sie sind darauf berechnet, Andere, z. B. vor Gericht durch falsche Anklage, falsches Zeugnis, in Lebensgefahr zu bringen. דָּם ist Acc. des Obj., indem für אָרַב לְדָם (1, 11) lauern auf Blut kürzer אָרַב דָּם Blut erlauern gesagt ist (Ew. §. 282[a]). Das Suff. von יַצִּילֵם[1] könnte nach 11, 6[a] auf die יְשָׁרִים sich zurückzubeziehen scheinen, aber der Ged., daß die Redlichen ihr Mund rettet, daß sie also aus der Gefahr sich herauszureden wissen, ist bei weitem weniger ansprechend (vgl. dagegen בִּרְעַת 11, 9), als der Ged., daß der Redlichen Mund diejenigen deren Leben durch die Gottlosen bedroht ist der Gefahr entreißt, wie von Fl. Ew. Brth. Elst. richtig erklärt wird. Das persönliche Subj. oder Obj. ist im Maschalstyl öfter aus dem Zus. zu entwickeln z. B. 14, 26. 19, 23. v. 7: *Umgestürzt die Gottlosen und aus ists mit ihnen, aber der Gerechten Haus bestehet.* Brth. Zöckl. erklären: Wenden sich die Frevler, so sind sie nicht mehr d. h. wie wir sagen: es ist um sie geschehen wie man eine Hand umwendet. Das Nomen beim *inf. abs.* kann allerdings ebensowol Subj. wie 17, 12 als Obj. sein (Ew. §. 328[c]) und חֲפֹךְ vom Umwenden seiner selbst gebraucht werden Ps. 78, 9. 2 K. 5, 26. 2 Chr. 9, 12. Auch kann jene Erkl. für sich anführen, daß חפך ausgen. die Eine fragliche Stelle Jes. 1, 7 mit persönlichem Obj. nicht vorkommt. Aber hier legt der Gegens. des בית die Fassung des רשעים als Obj. und überdies der Gegens. des יַעֲמֹד die Fassung des חפך nicht in dem Sinne von *στρέφεσθαι* (LXX), sondern von *καταστρέφειν* (Syr. Trg. Hier. Venet. Lth.) nahe. Der *inf. absol.* läßt die Macht, von welcher die Katastrophe ausgeht, so unbestimmt, wie auch das Pass. יֻהָפְכוּ sie lassen würde, und vergegenwärtigt in absichtlich vager Weise das Geschehen,

1) Elias Levita in seiner Note zur Radix פרה in Kimchi's Wörterbuch liest תַּצִּילֵם, und so haben wirklich 6 Codd. bei Kennicot. Aber פִּי ist Masculinum.

um wie 25, 4 f. mit ו die unausbleibliche Folge daran zu knüpfen, als ob es hieße: es komme nur von irgendwoher ein einziger Stoß, der die Gottlosen umstürzt, so ist an kein Wiederaufstehn zu denken, es ist mit ihnen aus, wogegen der Gerechten Haus dem Sturme (10, 25) Stand hält, der die Gottlosen hinwegfegt. v. 8: *Nach dem Maße seiner Einsicht wird ein Mann gelobt, und wer verschrobenen Sinnes wird verächtlich.* Ueberall in Mischle hat שֵׂכֶל keine andere Bed. als *intellectus* (s. S. 68). Das Lob, welches einem Manne zutheil wird, bemißt sich לפי שכלו (punktire לְפִי־שִׂכְלוֹ nach *Thorath Emeth* p. 41. Accentsystem XX §. 1) d. h. nach Maßgabe (so gebraucht das לפי schon die älteste Sprache) seiner Intelligenz oder, wie wir auch sagen können, seiner Bildung, denn in diesen Sprüchen, welche die Gottesfurcht zum obersten Princip machen, bed. auch שֵׂכֶל Einsicht von sittlichem Werthe, nicht blos die geistige Superiorität natürlicher Begabung. חֹלֵל ist hier ein relativer Begriff von mannigfaltiger Abstufung, doch bed. es nicht Leumund überh., sondern guten Leumund. Parallel mit שֵׂכֶל geht לֵב auf den Verstand (*νοῦς*); die Uebers.: wer falschen Herzens (Loewenst.) ist verfehlt. נַעֲוֵה (allerdings Synon. v. נִפְתָּל und עִקֵּשׁ, aber nirgends sonst mit diesem wechselnd) bed. hier *a vero et recto detortus et aversus* (Fl.). Ein solcher Mensch, welcher keinen gesunden Verstand, keine sichere Norm des Urtheils hat, verfällt der Verachtung (Gr. Venet. *τῷ ὀντωτῇ εἰς μυσαγμόν* nach falsch statt יהיה gelesenem יהוה) d. h. er blamirt sich durch seine schiefe Beurtheilung der Menschen, Dinge und Verhältnisse und ist deshalb in keiner Stellung recht zu gebrauchen. v. 9: *Besser wer unansehnlich und einen Diener hat, als wer sich wichtig macht und brotlos ist.* Dieser Spruch preist wie 15, 17 den Mittelstand mit seinen stillen Vorzügen. נִקְלֶה (wie 1 S. 18, 23) v. קָלָה, verwandt mit קָלַל, syr. ܩܠ und ܐܬܩܠ, verachten, eig. *levi pendere, levem habere* (wov. קָלוֹן Verachtung, Schmach), hier von einem Menschen, der in niedrigem Stande lebt und sich nicht darüber zu erheben sucht. Schon Viele der Alten (LXX Symm. Hier. Syr. Raschi Lth. Schultens) erklären וְעֶבֶד לוֹ und der sich selbst Knecht ist, sich selbst bedient, aber das müßte ועבד לְנַפְשׁוֹ (Syr. דְמְשַׁמֵּשׁ נַפְשֵׁה) heißen oder vielmehr: וְיַעַבְדוֹ חוּא. Erträglicher wäre לוֹ וְיַעֲבֵד, wie Ziegler Ew. Hitz. punktiren. Aber bleibt man bei der überlieferten LA und versteht man diese wie sie verstanden werden muß: *et cui servus* (Trg. Venet.), so gibt das einen entsprechenderen Gegensatz zu וְחֹסֵר־לָחֶם und einen sachgemäßen Zug im Bilde, denn „das erste Bedürfnis eines nur einigermaßen wolhabenden Orientalen ist gerade so wie bei den Griechen und Römern ein Sclave" (Fl.). Ein Mann niedrigen Standes, der doch nicht so arm ist, daß er nicht einen Sclaven nähren könnte ist besser als einer der sich brüstet und doch bettelarm (2 S. 3, 29) ist. Das *Hithpa.* drückt oft ein Streben aus, das sein oder scheinen zu wollen was das dem Verbum entsprechende Adj. besagt z. B. הִתְגַּבֵּל, הִתְעַשֵּׁר; ähnlich die griech. Media auf *εζεσθαι, αζεσθαι*, vgl. הִתְחַכֵּם und *σοφίζεσθαι*. So hier, wo wir mit Fl. übersetzt haben: der sich wichtig macht, denn כבד *gravem esse* ist auch etymologisch der Gegens. von קלה. Der Spruch

Sirachs 10, 26: *κρείσσων ἐργαζόμενος καὶ περισσεύων ἐν πᾶσιν, ἢ δοξαζόμενος καὶ ἀπορῶν ἄρτων* (nach dem Texte Fritzsche's) ist halb Ummodelung, halb Uebersetzung des unserigen. v. 10: *Der Gerechte weiß wie seinem Vieh zu Mute, und das Gemüt der Gottlosen ist unbarmherzig.* Verfehlt ist die Erkl.: der Rechtschaffene trägt Sorge für das Leben seines Viehes (Fl.), denn 10^a gehört mit Ex. 23, 9 zusammen, נֶפֶשׁ bed. auch den Seelenzustand, die Gemütsverfassung, die Gefühlsstimmung (Psychol. S. 202), ידע aber hat wie in dem verwandten Spruche 27, 23 den Sinn fürsorglicher Kenntnisnahme oder eines Durchschauens, welchem gemäß gehandelt wird. Wenn die Thora auch das Nutz- und Zuchtvieh, welches hier vorzugsweise gemeint ist, in das Sabbatgebot einschließt (Ex. 20, 10. 23, 12) und ihm den Lohn seiner Arbeit sichert (Dt. 25, 4), wenn sie der Verstümmelung wehrt und überh. unnöthige Quälung des Thiers verhütet, wenn sie dem der ein Vogelnest ausnimmt die Mutter fortfliegen zu lassen anbefiehlt (Dt. 22, 6 f.), so sind das Vorbilder jenes דעת נפשׁ בהמה, und wie der Gott der Thora so erscheint am Schlusse des Buches Jona, dieser wundersamen Apologie des allumfassenden Erbarmens, auch der Gott der Weltgeschichte in diesem Mitgefühl mit der Thierwelt als Vorbild des Gerechten. In 10^b finden die meisten Ausll. ein Oxymoron: das Mitleiden der Gottlosen ist mitleidlos, das gerade Gegentheil von Mitleiden d. h. er besitzt entw. gar kein Mitleiden oder zeigt er solches, so ist es in seinem Grunde, seiner Aeußerung und seiner Wirkungen das Gegentheil von dem was es sein sollte (Fl.). Sogar dem Sing. des Prädicats אַכְזָרִי glaubt Brth. hiebei gerecht werden zu können, indem er übers.: das Mitleiden der Frevler ist ein Tyrann. Und allerdings wie man von einer lieblosen Liebe reden kann, d. i. einer solchen welche im Grunde nichts als Selbstsucht ist, so auch von einem mitleidlosen Mitleiden, welches nur in Geberden und Redensarten ohne Wahrheit der Empfindung und Bethätigung besteht. Aber wie dem Vieh gegenüber ein solches mitleidloses Mitleiden und nun gar ein in Wirklichkeit grausames möglich ist, dürfte schwer zu zeigen sein. Von diesem Bedenken wird auch Hitzigs Conj. רַחֲמֵי getroffen: die barmherzigsten unter den Frevlern sind grausam — der Frevler ist eben als solcher nicht רַחֲמִים. Das Rechte hat schon LXX: *τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα* (vgl. Psychol. S. 267). Das N. רַחֲמִים bed. hier gar nicht Mitleid, sondern es hat hier wie Gen. 43, 30 (LXX *ἔντερα* oder *ἔγκατα*) und 1 K. 3, 26 (LXX *μήτρα*) seine nächste leibliche Bed.: die Eingeweide (eig. Weichtheile, vgl. רַךְ weich, sanft, zart s. mit רחם) und also das Leibesinnere, in welchem sich tiefere Gefühlserregungen und bes. stärkeres Mitleid (vgl. Hos. 10, 8) zu reflectiren pflegt. Der Sing. des Präd. אכזרי begreift sich hier aus der Einheitlichkeit des Subjektsbegriffs: das Innere, wie Jer. 50, 42 aus der Bez. der Aussage auf jeden Einzelnen der Mehrheit. v. 11: *Wer seinen Boden anbaut, wird Brotes satt und wer nach nichtigen Geschäften hascht, ist Verstandes baar.* Noch durchgeführter ist der antithetische Parallelismus in der Doublette

28, 19 (vgl. auch Sir. 20, 27[a] *ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀνυψώσει θημωνίαν αὐτοῦ*). Der Spruch empfiehlt den Ackerbau als das sicherste Mittel, sich rechtschaffen und reichlich zu nähren, im Gegens. zu dem Haschen nach eiteln d. h. unrechtmäßigen und nicht zum Ziele führenden Erwerbsmitteln, windigen Speculationen u. dgl. (Fl.). רֵיקִים sind hier nicht Personen (Brth.), sondern Dinge ohne Gehalt und Werth (LXX *μάταια*, Aq. Theod. *κενά*) und zwar, dem Gegens. gemäß, nicht reelle Geschäfte. Auch sonst fungirt der Masculinplur. als neutrales Massenwort, s. zu נְגִידִים *principalia* 8, 6 und חֲרִים Ps. 19, 14 — eins der vielen Beispiele des undurchgebildeten Genusgebrauchs im Hebr., der Redende hat bei ריקים *vana et inania* nicht אנשים (Richt. 9, 4), sondern דברים (Dt. 32, 47) im Sinne. Irrig verstehen LXX zu 28, 19 und Symm. Hier. zu beiden Stellen ריקים vom Müßiggang. v. 12: *Dem Gottlosen gelüstet nach der Jagdbeute Böser, die Wurzel der Gerechten aber treibt von innen.* Diese Uebers. ist zugleich Erklärung und stimmt mit der Fleischers: „der Gottlose strebt durch unrechtmäßigen Gewinn wie die Bösen (4, 14) sich zu bereichern, näml., wie aus dem antithetischen Parallelgliede ergänzt werden muß, vergeblich, ohne dadurch vorwärts zu kommen und es zu etwas Beständigem zu bringen. Das Präter. stellt wie 11, 2. 8 u. ö. den allgemein wahren Satz als einen einzelnen historischen Erfahrungssatz hin. In 12[b] steht יִתֵּן elliptisch oder prägnant: *edet, scil. quod radix edere solet, sobolem stirpis, ramorum etc.*, wie im Arab. نَتَنَ und أَنْتَنَ speciell von dem Vonsichgeben eines Geruchs ohne Obj. gebraucht werden." מָצוֹד (v. צוד spähen, jagen) ist sonst Mittel der Jagd (Netz), hier Gegenstand und Ziel derselben. Hieße es מְצוּדֵי רָעִים, so würden wir nach מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49 (s. dort) und אֶשֶׁת רָע 6, 24 erklären, aber bei der Numerusverschiedenheit wird רעים nicht qualitativer dinglicher, sondern subjektiver persönlicher Genitiv sein: *capturam qualem mali captant.* Ew., welcher ריקים 11[b] von Taugenichtsen versteht, faßt hingegen רעים hier neutrisch (§. 172[b]): Des Frevlers Gier ist ein Fangnetz von Uebeln, soll heißen: worin sich für ihn selbst allerlei Uebel fangen. Die LXX hat hier zwei Sprüche, in welchen מצוד pluralisch und in der Bed. *ὀχυρώματα* auftritt; 12[b] des hebr. Textes lautet: *αἱ δὲ ῥίζαι τῶν εὐσεβῶν ἐν ὀχυρώμασι*, was Schleusner erkl.: *immotae erunt.* Der hebr. Text kann aus diesen Variationen keinen Gewinn ziehen. Daß sie אֵיתָן ושרש צדיקים gelesen, ist nicht wahrsch., da sie איתן nirgends so übers. Aber schon Reiske und Ziegler haben wie Ew. und Hitz. יִתֵּן unseres Spruches mit dem יתן (وتن) *firmum, perennem esse* von איתן combinirt. Hitz. übers. den Zweizeiler, nachdem er 12[a] mit Hülfe der LXX und des Arab. umcorrigirt hat: Zerbröckelnder Lehm ist des Frevlers Hort, aber der Gerechten Wurzel dauert aus (יִתֵּן v. יתן). Auch Böttch. liest חמר statt חמד und erkl. wie er es liebt (s. oben S. 148 Z. 14): Schmieriger Lehm ist der Bösen Bollwerk, aber die Wurzel der Gerechten hält fest (יִתֵּן = وَاتِن). Aber diese Herbeiziehung eines V. יתן ist nicht nöthig. Richtig Venet. *ῥίζα δὲ δικαίων δώσει.* Das Obj. versteht sich von selbst. Raschi: מה שהוא ראוי ליתן והוא חפרי. Ebenso Schultens. Die Wurzel gibt ist s. v. a. sie treibt Triebe, sie ist ergiebig an dem was hervorzubringen in ihrer Natur liegt. Daß die Wurzel der Gerechten bestehe (Trg. נְתַקְּפִין), drückt die Spruchdichtung 12, 3 anders aus.

Sprüche über verderbliches und heilsames Reden, weises Hören, kluges Schweigen. v. 13: *In der Lippen Frevel liegt ein böser Fallstrick, es entgeht der Klemme also der Gerechte.* Der consecutive Modus (וַיֵּצֵא) ist hier von größerer Wichtigkeit als z. B. 11, 8 wo der Folgezusammenhang auch ohne ihn (וַיָּבֹא) aus der Vorstellung des Stellenwechsels hervorgeht. Die Uebers.: aber der Gerechte . . setzt sich darüber hinweg, gibt וַיָּצָא (וַיֵּצֵא) wieder und ignorirt das hier (vgl. dagegen 11, 9) durch נֵצֵא sich anzeigende gewissermaßen syllogistische Verh. der Spruchglieder. Ew. verschiebt das Verhältnis derselben indem er umschreibt: „Jedermann kann zwar durch unbedachtsames Reden leicht in schwere Gefahr kommen; doch ist zu hoffen daß der Gerechte einer solchen entkomme, weil er sich von Anfang an vor Bösem hüten wird." Richtig ist hier daß צָרָה und מוֹקֵשׁ רָע als Benennungen der Gefahr gefaßt werden, in die man durch Versündigung des Mundes geräth, aber „unbedachtsames Reden" ist weniger als פֶּשַׁע שְׂפָתַיִם. Man darf sich dadurch daß פָּשַׁע den Schritt bed., nicht verleiten lassen, mit פֶּשַׁע die Vorstellung der Ausschreitung, der Verfehlung oder eines Fehltritts zu verknüpfen; beide Vv. haben zwar die gemeinsame Wurzel פש mit dem Grundbegriffe des Auseinanderthuens oder Trennens, aber פֶּשַׁע hat nichts mit פָּשַׁע (Schritt = Auseinandersetzen der Beine) zu thun, sondern bed. (ebenso wie فُسُوق فِسْق von der Grundbed. *diruptio, diremtio* ausgehend) ein das Verh. zu Gott (vgl. z. B. 28, 24) oder doch die sittliche Schranke (10, 19) durch- und abbrechendes Sündigen. Ein solches Sündigen, wie es auch dem Gerechten noch anhaftet und unterläuft, würde nicht פֶּשַׁע, sondern eher חֲטָאת (20, 9) genannt werden. Der Spruch will hienach sagen, daß frevles Reden denjenigen, welcher sich darin ergeht, in die äußerste Gefahr verstrickt, welcher er sich schwer entwinden kann, und daß also der Gerechte, welcher sich vor frevlem Reden hütet, dem Gedränge, in welches man dadurch hineingeräth, entgeht (vgl. zum Ausdruck Koh. 7, 18). רָע ist beschreibendes und steigerndes Epitheton zu מוקש (vgl. Koh. 9, 12): ein recht schlimmer Fallstrick, eine recht arge Fangschlinge, denn מוקש ist der Sprenkel, welcher zusammenschlägt und den Vogel bei den Füßen erfaßt. Eigentümlich umgemodelt wiederholt sich dieser Spruch 29, 6. Die LXX hat hinter v. 13 noch einen Zweizeiler: Wer milden Blicks, findet Erbarmen und wer processirt zermalmet Seelen (נפשות oder viell. dem hebr. Original gemäßer: sich selber נפשו). v. 14: *Von der Frucht, die des Mannes Mund bringt, wird er des Guten satt, und was des Menschen Hände gewirkt kehrt zu ihm zurück.* Der Spruch findet seine schließliche Bewährung im Endgericht (vgl. Mt. 12, 37), aber auch schon das gegenwärtige Leben bewährt ihn. Wenn eines Mannes Mund Frucht bringt, näml. Frucht heilsamer Lehre, rechter Leitung, aufrichtenden

Zuspruchs, friedestiftender Besänftigung für Andere, so kommt diese Frucht auch ihm selbst zugute, er bekommt das Gute das aus seinem Munde hervorgegangen reichlich zu genießen, der Segen den er geschafft wird ein Segen für ihn selber. Ebenso ist es mit den Handlungen des Menschen. Das Erwirkte oder Verdiente seiner Hände kommt als Lohn oder Strafe auf ihn zurück. גְּמוּל bed. urspr. Vollbringung und ist ein zwiefach doppelseitiger Begriff: Erweisung von Gutem oder Bösem, und sowol Verdienst auf Seiten des Menschen (sei es verdienter Lohn oder verdiente Strafe) als auch Vergeltung von Seiten Gottes. Z. 1 wiederholt sich, etwas gewandelt, 13,2. 18,20. Der ganze Spruch hallt bei Jes. 3, 10 f. prophetisch wieder. Das *Kerî* יָשִׁיב hat Jahve zum Subj. oder vielmehr: das Subj. bleibt unbestimmt und „man vergilt ihm" ist s. v. a. es wird ihm vergolten. Das *Chethib* dünkt uns ansprechender, aber dieser Gebrauch des Activs mit unbestimmtem Subj. statt des Passivs ist allerdings ebenso Mischlestyl (vgl. 13,21) wie die Entwickelung des Subj. des Satzes aus einem vorhergehenden Genitiv. v. 15: *Der Narren Weg ist gerad in seinen Augen, aber auf Rath höret der Weise.* Andere Sprüche wie 16, 2 sagen, daß überh. das Urtheil des Menschen über den Charakter beschränkter Subjektivität nicht hinauskommt; aber es gibt doch objective Kriterien, nach denen ein Mensch prüfen kann, ob der Weg den er geht der gerade sei, der Narr aber kennt keinen andern Maßstab als sein eignes Dafürhalten, und mag man ihm noch so beweiskräftig, noch so treulich warnend darthun, daß der Weg den er eingeschlagen der verkehrte sei und zu falschem Ziele führe — er besteht auf seinem Kopfe[1], während ein Weiser nicht so weise in seinen eignen Augen ist (3, 7), daß er nicht willig wäre, auf wolgemeinten Rath zu hören, weil er, so sorgsam er auch sein Thun und Lassen erwogen, doch sein Urtheil nicht für so untrüglich hält, daß er es nicht immer aufs neue zu prüfen und die Probe bestehen zu lassen geneigt wäre. Falsch construirt Ew.: doch wer da hört auf Rath, ist weise. Dem Gegensatze zufolge sind אֱוִיל und חָכָם Subjektsbegriffe und mit וְשֹׁמֵעַ לְעֵצָה wird hervorgehoben was im Gegens. zu der Selbstgenugsamkeit des Narren die Art des Weisen ist. Ebenso ist das Verh. der Subjecte und Prädicate in v. 16: *Der Narr, selben Tages wird kund sein Aerger, dagegen verbirgt den Schimpf der Kluge.* Wie häufig in diesen Sprüchen erhält die erste Zeile ihre Bestimmtheit erst durch den Hinzutritt der zweiten, oder die zweite erhält sie im Lichte der ersten. Ein nachbiblischer hebr. Spruch sagt, daß der Mensch an drei Dingen erkannt wird: an seinem כּוֹס (seinem Benehmen beim Trinken), seinem כִּיס (seinem Benehmen in Verwendung des Geldes) und seinem כַּעַס (seinem Benehmen bei tiefer innerlicher Erregtheit). So hier: der ist ein Narr, welcher, wenn ihm eine Demütigung angethan wird, sofort in leidenschaftlicher Weise seinem Aerger

1) s. verwandte Sprüche bei Carl Schulze, Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache (1860) S. 50 und M. C. Wahl, Das Sprichwort in der hebräisch-aramäischen Literatur mit bes. Berücksichtigung des Sprichworts der neueren Umgangssprachen (1871) S. 31.

Luft macht, wogegen der Kluge der Schande, die ihm angethan ist, Schweigen entgegensetzt und den Unmut in sich niederhält, um das gegebene Aergernis sich selber zum Schaden nicht noch größer zu machen. Leidenschaftslose Erwiderung kann in gewissen Fällen eine Selbsterhaltungspflicht sein und zur Steuer der Wahrheit nothwendig erscheinen, aber leidenschaftliche Selbstvertheidigung ist immer vom Uebel, mag der erlittene Schimpf ein berechtigter oder unbegründeter sein. Ueber עָרוּם *callidus* s. oben S. 46; Schultens' Vergleichung des griech. *γεγυμνασμένος* ist nur ein Witz in Ermangelung besseren Wissens. Ueber מִכְסֶה (nur hier und v. 23) neben מְכַסֶּה wie שֹׁחַד (nur 11, 27) neben מַשְׁחִית s. Ew. §. 170[a]. בְּיוֹם bed. selbigen Tages = unverzüglich, alsbald und wird von LXX treffend *αὐθήμερον* übersetzt.

Mit anderem Obj. wiederholt sich 16[b] weiterhin in 23[a]; die meisten Sprüche auch dieser Strecke handeln von rechtem Gebrauch und Misbrauch der Zunge v. 17: *Wer Wahrheitsliebe athmet, sagt Richtiges aus, ein Lügen-Zeuge aber Trug.* Gleichen Sinnes mit 14,5 (wo 5[b] = 6, 19[a]), Z. 2 = 14, 25[b], überall aber steht יָפִיחַ כְּזָבִים beisammen, nur hier ist יפיח mit אֱמוּנָה verbunden, s. über dieses einen Attributivsatz bildende und dann geradezu als Adjektiv, aber mit unerloschener Verbalkraft, verwendete יפיח zu 6, 19. Obenhin betrachtet lautet der Spruch tautologisch, aber er ist es nicht, sondern setzt die Beschaffenheit der Innerlichkeit des Menschen und seiner Aussagen vorwärts und rückwärts schließend in Causalnexus: wer אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit (Eigenschaft des אָמֵן, s. zu Ps. 12, 2) ausathmet d. h. sich von dieser in seinen Reden bestimmen läßt, der sagt צֶדֶק aus d. h. Rechtbeschaffenheit, Rechtsgemäßheit, Richtiges (Jes. 45, 19 vgl. 41, 26) im Verh. zu der Wahrheit im Allgem. und zu dem vorliegenden Thatbestand insbes., der עֵד שְׁקָרִים aber d. h. der welcher gegen besser Wissen und Gewissen Unwahrheiten durch sein Zeugnis bekräftigt (v. נשׁף *revertere,* immer und immer wieder sagen), der bringt ebendamit seinen unlautern Charakter, seine auf Schädigung des Nächsten gerichtete, von Schadenfreude oder Eigennutz ausgehende böswillige (dolose) Absicht zur Aussage. Wie אמונה und מרמה sich als Angaben des Inhalts der Aussagen entsprechen, so צדק und שקרים als Angaben ihres Motives und Zweckes. מִרְמָה ist Objektsacc. des hinzuzudenkenden נָגִיד (v. הגיד zum Vorschein bringen, vgl. נֶגֶד Offensichtlichkeit), nicht Prädicatsnom.: *dolorum structor,* was Fl. poetischer findet. v. 18: *Es gibt einen Schwatzenden gleich Schwertes-Stichen, die Zunge des Weisen aber ist Sänftigung.* Der zweite (vgl. 11, 24) der mit יֵשׁ anhebenden Sprüche. Das dem Hebr. eigentümliche V. בָּטָה (בָּטָא), welches im jüngeren Hebraismus überh. „aussprechen" (מִבְטָא in der Grammatik: die Aussprache) bed. (wonach LXX Syr. Trg. es mit אמר übers.), bed. im biblischen Hebraismus, bes. mit Bezug auf eidliche Selbstverpflichtungen (Lev. 5, 4) und auf Angelobungen (Num. 30, 7. 9., wonach Hier. *promittit*): herausplatzen mit Worten, unbedacht und ins Gelag hinein reden, von Ges. irrig mit √ בט hohl s. zusammengestellt, wahrsch. ein schallnachahmendes Wort, wie das griech. *βατταρίζειν* stammeln und *βαττολογεῖν* plappern,

welches die Lexikographen auf einen Vielreder, Namens *Βάττος*, zurückführen, wie unser „salbadern“ einem Jenaer Bader an der Saale seine Entstehung verdankt. Theod. u. Venet. geben die falsche Lesung בּוֹטֶחַ (*πεποιθώς*) wieder. כְּמַדְקְרוֹת חֶרֶב steht *loco accusativi,* das כְּ als Nomen gedacht: *(effutiens verba)-quae sunt instar confossionum gladii* (Fl.). Auch wir nennen einen solchen Menschen, welcher seine Redseligkeit weder durch Ueberlegung zügelt noch durch schonende Rücksicht auf seine Mitmenschen mäßigt, ein Schwert- oder Schandmaul, und sagen daß er eine Zunge führt wie ein Schwert. Anders die Zunge der Weisen, welche eitel Lindigkeit in sich und Linderung für Andere ist, indem sie, weit entfernt zu verwunden, vielmehr durch tröstenden, niederhaltenden, zurechtbringenden Zuspruch eine schmerzstillende, beschwichtigende, calmirende Wirkung ausübt. Ueber רָפָא wov. מַרְפֵּא hat Dietrich in Gesenius' Lex. das Richtige. Die Wurzelbed. des V. רָפָא (verw. רָפָה nachlassen, *Hi.* fahren lassen, *Hithpa.* 18, 9 sich lässig zeigen) ist, wie die arabische Wortsippe رَفَّ, رَفَأَ, رَفَا, رَافَ, رَأْفٌ (رَأْفٌ, رَأْفٌ) zeigt, die der Stillung, Sänftigung, Linderung, von wo dann die Bed. des Heilens ausgeht (wofür das Arabische طبّ und عالج in Gebrauch hat); die Bed. ausbessern, flicken, welche رَفَأَ und رَفَا haben, steht zu der Bed. heilen nicht, wie es nach Iob 13, 4 scheinen könnte, in Prioritätsverh., sondern ist eine ebensolche Besonderung des in *mitigare* liegenden allgem. Begriffs *reficere,* wie von *ἀκέομαι*, welches gleichfalls stillen und heilen bed., die Flickerin *ἀκέστρια* = *ἠπήτρια* genannt wird.[1] Da somit in רפא die Begriffe des Linderns und Heilens ineinanderliegen, so begreift sichs daß מרפא, wie es Heilung (Heilungsmittel) und zugleich (vgl. *θεραπεία* Apok. 22, 2) Erhaltung der Gesundheit bed. 4, 22. 6, 15. 16, 24. 29, 1., so auch Lindigkeit (hier und 15, 4), Gelassenheit (14, 30. Koh. 10, 4: stilles Dulden im Gegens. zu leidenschaftlichem Aufbrausen) und Labung (13, 17) bedeuten kann. Oetinger und Hitz. übers. an u. St. „Arznei“; unsere Uebers. „Sänftigung (Sänftigungsmittel)“ ist davon nicht wesentlich verschieden. v. 19: *Wahrheits-Lippe besteht ewig, aber nur so lang' ich die Augen zucke die Lügenzunge.* Keiner der alten Uebers. weiß sich in die RA וְעַד־אֲרַגְּיעָה zu finden; auch Venet., welcher der ersten Erkl. Kimchi's folgt, verfehlt noch das Rechte: *ἕως ῥήξεως* bis ich sie (die Lüge) spalte (zerschelle). Näher dem Rechten ist Abulwalîd, welcher ארגיעה für ein Nomen = רֶגַע mit *He parag.* hält. Besser Ahron b. Joseph: עד מדת שאעשה רגע so lange als ich einen רגע mache, vollkommen richtig wenn רֶגַע (v. רָגַע = رجع, welches vom Wippen der Wege gebräuchlich) in der Bed. Augenzucken (Schultens: *vibramen*) gefaßt wird, vgl. v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit S. 27 f., wo die Synonyme des Augenblicks zusammengestellt sind. עַד (eig. Fortgang) hat in dieser RA die Bed. während, so lange als und der Cohortativ bed. im Unterschiede von ארגיע, welches auch unwillkürliche Bewegung der Augenlider bezeichnen kann, eine aus freiem Entschlusse kommende, der Messung einer kurzen Zeitdauer dienende Ew. §. 228[a]. Ebenso steht ארגיעה Jer. 49, 19. 50, 44., wo Ew. כי ארגיעה (wann ich . .) in gleichem Sinne wie hier עד־ארגיעה zusammennimmt, was ansprechender ist als die Erkl. Hitzigs, welcher כי als den Hauptsatz eröffnend ansieht und in das הרגיע die allzu prägnante Bed. „einen Augenblick nur (zu einer Handlung) brauchen“ hineinlegt. Die Wahrheits-Lippe (punktire שִׂפַת־אֱמֶת mit *Gaja* beim *Scheba* nach Methegsetzung §. 37) d. h. die Lippe welche Wahrheit spricht bestehet ewig (denn die Wahrheit אֱמֶת = אֲמָנָה ist ja eben das Währende), die Lügen-Zunge aber nur einen Augenblick oder Augenwink, indem sie bald überwiesen und mit Schanden zum Schweigen gebracht wird, denn wie ein nachbiblisches aramäisches Sprichwort sagt: קוּשְׁטָא קָאֵי שִׁקְרָא לָא קָאֵי die Wahrheit bestehet, die Lüge bestehet nicht (*Schabbath* 104[a]) und ein hebräisches: חַשְׁקָר אֵין לוֹ רַגְלַיִם die Lüge hat keine Füße (auf denen sie stehen könnte).[1] v. 20: *Trug ist im Herzen der Böses Sinnenden, aber die Friedestiftenden richten Freude an.* Ueber das der RA חָרַשׁ רָע *moliri malum* unterliegende Bild des Schmiedens, Zimmerns (LXX A. S. Th. *τεκταίνειν*) oder des Pflügens s. zu 3, 29. Daß in dem Herzen der Böses Sinnenden (בָּלְבֵי־ חֹרְשֵׁי רָע wie z. B. bei Norzi richtig punktirt wird) Trug ist, scheint eine Plattheit zu sein, denn das חָרַשׁ רע ist als solches gegen den Nächsten gerichtet. Aber erstens sagt die Spruchhälfte 20[a] an sich, daß das Böse, über welchem ein Mensch gegen den andern brütet, immer auf eine betrügerische heimtückische Hintergehung desselben hinausläuft, und zweitens sagt er, mit 20[b] zusammengenommen, wo שִׂמְחָה das Parallelwort zu מִרְמָה ist, daß er ihm mit der Hintergehung immer zugleich Schmerz bereitet. Gegensatz der חרשי רע sind die יוֹעֲצֵי שָׁלוֹם, und so heißen bei dieser Entgegensetzung nicht solche, welche streitenden Parteien den Rath geben, Frieden zu schließen, sondern solche welche Frieden planen, näml. in Betreff des Nächsten, denn יעץ bed. nicht blos Rath ertheilen, sondern auch innerlich rathschlagen, sich entschließen, beschließen 2 Chr. 25, 16. Jes. 32, 7 f. vgl. יעץ על Jer. 49, 30. Hitz. und Zöckl. geben dem שלום den allgem. Begriff des Heilsamen und fassen die שמחה als die innere Heiterkeit des guten Gewissens. Allerdings bed. שלום (√ של *extrahere* im Sinne des Entledigens von Trübung) Frieden nicht blos als Wolverhältnis unter einander, sondern auch als inneres und äußeres Wolergehen. So, von fremder Wolfahrt, ist es hier gemeint; Hitz. vergleicht zu dem Gegensatze von שלום und רע richtig Jer. 29, 11 nebst Nah. 1, 11. Aber wie מרמה nicht Selbstbetrug, sondern Betrug Anderer ist, so ist auch שמחה nicht Freude derer, die das Wolergehen Anderer bezwecken, in ihrer eignen Brust, sondern Freude die sie ebendamit Andern bereiten. Gedanken des Friedens

1) Ob dazu das weder von Curtius noch von Fick erklärte *ῥάπτειν* in einem Verh. steht, lassen wir dahingestellt.

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) S. 231.

über den Nächsten sind immer Gedanken ihm zu bereitender Freude, so wie Gedanken des Bösen Gedanken der Arglist und also ihm anzuthuenden Schmerzes. Also ist ולרועצו abgekürzter Ausdruck für ובלב רועצו. v. 21: *Nicht zugewandt wird dem Gerechten irgendwelches Unheil, aber die Gottlosen sind des Bösen voll.* Hitz. übers. אָוֶן „Leid" und Zöckl. „Unbill", aber אָוֶן bed. Unheil wie ethisch Heillosigkeit, und obwol es auch von einem Unglück im Allgem. gebraucht werden kann (wie in בֶּן־אוֹנִי *opp.* בִּנְיָמִין), so bez. es doch vorzugsweise solches Leiden, welches die Ernte und Ausgeburt der Sünde ist 22, 8. Iob 4, 8. Jes. 59, 4 oder welches ein heranziehendes Strafgericht mit sich bringt Hab. 3, 7. Jer. 4, 15. Daß es auch hier so gemeint ist, zeigt der Gegensatz. Die Gottlosen sind des Bösen voll, indem das sittliche Böse, welches ihr Lebenselement ist, allerlei Uebel aus sich heraussetzt, wogegen den Gerechten keinerlei Unheil trifft, wie es die Sünde gebiert und herausfordert. Gott als der die menschlichen Geschicke Gestaltende (Ex. 21, 13) bleibt im Hintergrund (vgl. Ps. 91, 10 mit v. 1 f.), s. über אנה, die schwächere Potenz von ענה, entgegentreten, begegnen, widerfahren Fleischer zu Levy's Chald. WB. 572. v. 22: *Ein Greuel Jahve's sind Lügen-Lippen, und Redlichkeit Uebende sind sein Wolgefallen.* Der Rahmen des Zweizeilers ist wie 11, 1. 20. אֱמוּנָה ist Redlichkeit als Uebereinstimmung der Rede mit dem Innern und des Innern mit dem wofür man vor Gott Rede stehen kann. LXX, welche ὁ δὲ ποιῶν πίστεις übers., hatte עשה אמונים (עֹשֵׂה אֱמוּנִים vgl. Jes. 26, 2) vor sich; der Text aller andern Uebersetzer lautete wie der überlieferte. v. 23: *Ein kluger Mensch birgt Erkenntnis, und ein Thoren-Herz schreit Blödsinn aus.* In 23^a wiederholt sich, nur wenig abgewandelt, 16^b, auch 16^a und 23^b ähneln einander, indem, wie dort gesagt wird, der Narr seinen Aerger nicht an sich zu halten weiß, wie hier daß ein Thoren-Herz (persönlich gemeint wie das Lügen-Maul 22^a), ohne das *si tacuisses* auf sich zu beziehen, Narrheit ausschreit (ausposaunt) oder, wie 13, 16 sagt, auskramt. Diesem vorlauten charlatanartigen Schwadroniren, welches Weisheit zu predigen meint und doch eitel Narrheit d. i. Unsinn und Blödsinn in die Welt hinausruft und dadurch sich lästig, lächerlich und verächtlich macht, steht das Verhalten des עָרוּם *homo callidus* entgegen, welcher Erkenntnis besitzt, aber sie, ohne sich damit aufzudringen, für sich behält, bis ihm Gelegenheit gegeben wird, sie am rechten Orte zu rechter Zeit an den rechten Mann zu bringen. Unter die rechten Motive solchen Schweigens gehört auch die Bescheidenheit. Dieser Spruch aber stellt es unter den Gesichtspunkt der Klugheit.

Wir fassen nun v. 24—28 zusammen, worin von Mitteln des Emporkommens und den zwei Wegen die Rede ist, deren einer in Irrsal, der andere zum Leben führt. v. 24: *Die Hand des Fleißigen gelangt zur Herrschaft, Lässigkeit aber wird zinsbar werden.* In 10, 4 (s. dort) war רְמִיָּה Adj., aber des dabei stehenden בָּא; hier läßt es sich als Adj. des aus 24^a hinzuzudenkenden יָד (lässige Hand), aber ebensowol auch als Subst. (Lässigkeit) fassen (s. zu v. 27). Ueber תְּרוּץ s. oben S. 163. מַס

bed. Zins und Frohne d. i. Zinsleistung in Herrendienst, dann auch concret den Zins- oder Frohnpflichtigen. In 11, 29^b steht dafür עֶבֶד. Es ist ein noch heute wie zu Salomo's Zeit sich bestätigender Erfahrungssatz, daß Lässigkeit (Trägheit) zur Dienstbarkeit, wenn nicht noch tiefer, herabdrückt, rüstiges Schaffen aber zur Herrschaft oder Herrenstellung d. i. Selbständigkeit, Wolstand, Ansehn und Macht erhebt. v. 25: *Kummer in des Mannes Herz beugt es nieder, und ein freundlich Wort erheitert es.* Die zwiefache Anomalie, daß דְּאָגָה als Masc. und לֵב als Fem. construirt ist, machen den Text verdächtig, aber LXX Syr. Targ., welche ein anderes Subj. φοβερὸς λόγος (הֶבֶר מַדְאִיג?) einsetzen, liefern keine annehmbare Besserung, eher Theod. welcher μέριμνα ἐν καρδίᾳ ἀνδρὸς κατίσχει αὐτόν übers. und also יַשְׁחִנִי liest. Aber dadurch geht der Reim verloren; gerade Lautspielen zu Liebe gestattet sich die Sprache manche Gewaltsamkeit (s. zu Jes. 22, 13). Wie כָּבוֹד Gen. 49, 6., so kann auch לֵב als Fem. gebraucht werden, indem man dabei an נפשׁ denkt; auch konnte der Plur. לִבּוֹת (לְבָבוֹת), welchem gemäß Ezechiel 16, 30 auch im Sing. לִבָּה sagt, dabei mitwirken. Und ישׁחנה als Präd. zu דאגה folgt dem Schema 2, 10^b, viell. nicht ohne attractionelle Mitwirkung nach dem Schema קֶשֶׁת גִּבּוֹרִים חִתִּים 1 S. 2, 4. תְּשַׁחֶנָּה v. שָׁחָה kommt nur hier, aber auch חִשַּׁח v. שָׂחַח kommt nur zweimal vor. דָּבָר טוֹב heißt im B. Josua und im Königsbuch (1 K. 8, 56) das göttliche Verheißungswort, hier ist es gleichen Sinnes mit 1 K. 12, 7: ein begütigendes Wort. Wer hat das nicht schon an sich selbst erfahren, wie ein solches Wort freundlichen Zuspruchs aus mitfühlendem Herzen die kummergebeugte Seele aufrichtet und, wenn auch nur auf eine Zeit lang, ihren Kummer in Freude des Trostes und der Hoffnung verwandelt! v. 26: *Es erspähet seine Weide der Gerechte, aber der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal.* In 26^a ist der überlieferten Vocalisirung kein annehmbarer Sinn abzugewinnen. Die meisten alten Uebers. fassen יָתֵר als Participiale zu יתר wie es im nachbiblischen Hebräisch vorkommt z. B. חִבָּה יְתֵרָה überwiegende, ganz besondere Liebe. So das Trg.: עֲב מִן חַבְרֵיהּ, Venet. *περιερίττευται* (nach Kimchi), wogegen Aq. activ: *περισσεύων τὸν πλησίον* (reich machend den Nächsten), was sowol der Bed. des *Kal* als der Form יָתֵר entgegen; Lth.: *Der Gerechte hats besser denn sein Nehester,* wonach auch Fl. erklärt: „Wahrscheinlich hat יָתֵר als Adj. von יָתַר *πλεονάζειν* den Sinn von *πλέον ἔχων, πλεονεκτῶν*, er gewinnt mehr Ehre, Ansehn, Reichtum u. s. w. als der Andere, näml. der Ungerechte." Noch ansprechender Ahron b. Joseph: Nicht der Adel und der Name, sondern dies daß er gerecht ist hebt den Menschen über Andere hinaus. In diesem Sinne würden wir das *praestantior altero justus* billigen, wenn nur nicht die zwei Spruchhälften gänzlich zusammenhangslos auseinanderklafften. So ist es also mit יָתֵר als Fut. v. חָתַר zu versuchen. Der Syr. versteht es von rechter Berathung, und in ähnlicher Weise erklärt es Schult. mit Cocc. von kundschaftendem (kundigem) Führen, und die Neuern (z. B. Ges.) meistens von Führen überh. Ewald will, weil der Spruchstyl ein futurisches Verbum an die Spitze des Spruchs zu stellen vermeidet

(s. aber 17, 10), יָחַר lieber als Nomen in der Bed. Zurechtweiser fassen, aber seine Rechtfertigung des festen *a* ist unbegründet. Und überh. ist an diesem Wortverstand viel auszusetzen. Das V. תור bed. seiner Wurzel nach umhergehen, „umhergehen machen" aber ist noch nicht s. v. a. führen (weshalb Böttch. überkünstlich יָתַר = יָאַתַר v. אתר = אשר herleitet), und wozu dieses sonderbare Wort, da die Sprache an Synonymen des Führens und Leitens so reich ist! Das *Hi.* הֵתִיר bed. Kundschaftung anstellen Richt. 1, 23 und von da aus hätte der Dichter יָתַר לְרֵעֵהוּ sagen müssen: es erspäht (den Weg) seinem Nächsten der Gerechte, er dient ihm, wie sich targumisch-talmudisch sagen ließe, als תַּיָּר. So mit dem Objektsacc. verbunden ließe sich nun allenfalls erkl.: der Gerechte kundschaftet seinen Nächsten aus (Loewenst.), er verkehrt mit Menschen nach dem Grundsatz „Trau schau wem". Aber wozu nicht רֵעֵהוּ, sondern מֵרֵעֵהוּ, welches in der Mischlesprache nur einmal 19, 7 vorkommt, und dort aus ersichtlichem Grunde? Wir glauben deshalb mit Döderlein Dathe JDMich. Ziegl. Hitz. מֵרֵעֵהוּ lesen zu müssen; יָתַר mit Hitz. in יָתַר zu verwandeln ist wenigstens nicht nöthig, da das *Hi.* als Intensivum des *Kal* gelten kann, יָתַר aber ohne Jussivbed. für יָתִיר ist poetische Licenz. Daß תור recht wol vom Erspähen der Weide gesagt werden kann, zeigt das Derivat יְתוּר Iob 39, 18. So abgeändert tritt 26ª in ansprechendes gegensätzliches Verh. zu 26ᵇ. Der Weg der Gottlosen führt sie in Irrsal, der Wandel dem sie sich hingegeben hat solche Gewalt über sie, daß sie sich ihm nicht entwinden können und führt sie, die geknechteten, ins Verderben; der Gerechte dagegen ist hinsichtlich des Weges, den er einschlägt, und des Ortes, wo er verweilt, frei, sein Absehn ist auf das wahrhaft Fördernde gerichtet und er erspähet d. i. prüft und weiß ausfindig zu machen wo für ihn rechte Weide d. i. Förderung seines äußeren und inneren Lebens zu finden ist. Mit מֵרֵעֵהוּ ist auch eine Gedankenverknüpfung dieses Verses mit dem Folgenden, dessen Stichwort צֵידוֹ, hergestellt. v. 27: *Nicht in Bewegung setzt der Lässige sein Wild, aber ein kostbar Gut des Menschen ist Fleißigsein.* LXX Syr. Trg. Hier. fassen יָחֳרֵךְ im Sinne des Erlangens oder Fangens, aber nirgends weist der Verbalstamm חרך diese Bed. auf. Wenn Fl. bemerkt: חָרַךְ *ἅπ. λεγ.*, wahrscheinlich eig. wie לָכַד in eine Schlinge, ein Netz verwickeln, so stützt er sich auf חֲרַכִּים, welches Gitterfenster, eig. netzförmig Gewebtes oder Gestricktes bedeute. Aber חֲרַךְ, wov. dieses חרכים, scheint s. v. a. arab. خَرْق *fissura* zu sein, so daß der Plur. die Vorstellung eines vielspaltigen und also durchbrochenen (gitterförmigen, jalousienartigen) Fensters ergibt. Die jüdischen Lexikographen (Menahem, Abulwalîd, Parchon, auch Juda b. Koreisch) suchen alle mit der Bed. des aram. חֲרַךְ versengen, verbrennen (= حرق) zurechtzukommen: nicht brät der Faule sein Widpret, sei es (was Fürst beides zur Wahl gibt) daß er zu faul ist eins zu erjagen (Brth.) oder daß er, wenn er eins hat, es nicht für den Genuß fertig bringt (Ew.). Aber braten heißt צלה, nicht חרך, welches nur von Sengung z. B. der Haare und Röstung z. B. der Aehren, aber nicht von Braten des Fleisches gesagt wird, weshalb Joseph Kimchi (s. Kimchi's Lex.) צֵידוֹ von Vogelwild und יחרך vom Sengen der Flügelspitzen, damit es nicht fortfliege, versteht, wonach Venet. *οὐ μενεῖ . . ἡ θήρα αὐτοῦ* übers. So wird also wie häufig das Arabische zur Enträthselung des Hapaxlegomenons helfen müssen. Das Rechte hat schon Schultens: *Verbum* حرك חרך *apud Arabes est movere, ciere, excitare, κινεῖν generatim, et specialim excitare praedam e cubili, κινεῖν τὴν θήραν.* Es entspricht hier dem vom Aufscheuchen und Treiben des Wildes üblichen lat. *agitare* z. B. bei Ovid *metam.* 10, 538 s. von Diana: *Aut pronos lepores aut celsum in cornua cervum Aut agitat damas.* Auf diesem Wege gewinnt יחרך mit צֵידוֹ zusammen die Bed. des Treibjagens und überh. des Erjagens. רְמִיָּה ist hier die eingefleischte Faulheit und also ohne Ellipse s. v. a. איש רמיה. Daß in dem entgegengehaltenen Erfahrungssatze חרוץ nicht *ἀποτόμως* beschlossen (Loewenst.) und nicht Gold (Trg. Hier. Venet.) und nicht Auserlesenes (Syr.) bed., versteht sich aus diesem Gegensatze ebenso wie 10, 4. 12, 24 von selbst. Der Satz hat durch seine Wortfolge etwas Verblüffendes. Schon LXX stellt die Worte anders: *κτῆμα δὲ τίμιον ἀνὴρ καθαρὸς* (חלץ im Sinne von خالص). Man hat aber außer dieser Umstellung הון יקר אדם חרוץ auch noch zwei andere versucht: הון אדם חרוץ יקר das Besitztum eines fleißigen Menschen ist kostbar und הון יקר אדם חרוץ kostbares Besitztum ist das (suppl. הון) eines fleißigen Menschen. Aber die überlieferte Wortfolge gibt einen besseren Sinn als alle diese Einrenkungen. Jedoch nicht so erklärt wie von Ew. Brth.: ein kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleißiger, denn warum wäre der Fleißige als Arbeitender für einen Andern und nicht für sich selbst gedacht? Eine andere schon von Kimchi angeführte Erklärung: ein kostbares Besitztum der Menschen ist der Fleiß hat den zwiefachen Vorzug, daß sie der vorliegenden Wortfolge gerecht wird und einen sinnigeren Gedanken gibt. Aber kann חָרוּץ den Sinn von חֲרִיצוּת (das Fleißigsein) haben? Hitz. liest חָרוֹץ sich zu sputen (fleißig zu sein). Unnöthig, denn wir haben hier einen ähnlichen Fall wie 10, 17., wo sich שֹׁמֵר für שֹׁמֶר erwarten ließ: das kostbarste Besitztum eines Menschen ist daß oder wenn er fleißig, חָרוּץ kurz für חֲיוּתוֹ חָרוּץ. Die Accentuation schwankt zwischen יְקַר־אָדָם (so z. B. Cod. 1294), wonach das Targ. übers., und יְקַר אָדָם, was nach unserer Erkl. den Vorzug verdient. v. 28: *Auf dem Pfad der Gerechtigkeit ist Leben, und das Wandeln ihres Steiges ist Unsterblichkeit.* Sämtliche alte Uebers. bis Venet. geben אֶל־ statt אַל־ wieder und sind dadurch genöthigt, aus וְדֶרֶךְ נְתִיבָה einen diesem *εἰς θάνατον* sich anpassenden Sinn herauszuklauben, worin Hitz. ihnen folgt: „Seitenweg führt zum Tode". Aber נָתִיב (נְתִיבָה) bed. Steig und überh. Weg und Straße (s. zu 1, 15), nicht Seitenweg, was Richt. 5, 6 in Gegens. dazu durch ארחות עקלקלות ausgedrückt wird. Und daß אַל irgendwo im Sinne von אֶל punktirt sei, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das babylonische Punctationssystem das negative אל mit kurzem *Pathach* und das präpositionale אל (arab. *ilâ*) mit kurzem *Chirek* von einander

unterscheidet (s. Pinsker, Einleitung S. XXII f.); die Punctation 2 S. 13, 16. Jer. 51, 3 läßt sich nicht dafür ausbeuten, daß an u. St. אַל im Sinne von אֶל vocalisirt sei, und man hat auch nicht so zu corrigiren. Nichts ist naturgemäßer als daß die Chokma in ihrer steten Entgegensetzung des Lebens und des Todes einen Anfang macht, den Begriff der *ἀθανασία* auszuprägen (s. oben S. 35), welchen Aquila irriger Weise aus dem עלי־מות Ps. 48, 15 herauslas. Man hat eingewendet, daß zur Bildung solcher negativer Haupt- und Eigenschaftswörter לֹא (z. B. לֹא־אֵל, לֹא־עָם), nicht אַל diene, aber daß auch אל der engen Verbindung mit einem Nomen nicht widerstrebt, zeigt 2 S. 1, 13. Dort ist אַל־מַל s. v. a. אל יְחִי טל, wonach sich auch an u. S. mit Lth. (der hier wie oft genialen Blicks die falsche Tradition durchbricht) und allen älteren Ausll., welche אל in seiner verneinenden Bed. belassen, erklären läßt: und auf (mit Herüberwirkung des בְּ) dem Wege . . ist kein Tod. Das mit innerer Betheiligung verneinende אל steht häufig als affectuöse Steigerung des objektiven לא; warum aber sollte die Chokma, die auch sonst in Prägung neuer Wörter sich kühn zeigt, es nicht für Bildung des Begriffs der Unsterblichkeit verwenden: der Götzenname אֱלִיל ist das Werk einer viel größeren sprachlichen Keckheit. Steht es fest, daß אַל hier nicht s. v. a. אֶל ist, so hat nun auch die Masora Recht, daß נְתִיבָה mit *He raphatum pro mappicato* geschrieben ist (s. Kimchi *Michlol* 31ª und im Lex.), was hier ganz so wie 1 S. 20, 20 beim Zusammentreffen des ה־ mit anlautendem א zur Erleichterung der Aussprache geschehn ist, s. darüber Böttcher §. 418. Also: der Weg ihres Steiges ist Unsterblichkeit oder vielmehr, da דֶּרֶךְ kein starrer Begriff ist, sondern auch das Fernhingehen (d. i. die Reise), den Wandel, das Verfahren, das Ergehen u. dgl. bezeichnet: der Gang (die Beschreitung und Durchmessung) ihres Weges ist Unsterblichkeit. Reich an Synonymen des Weges gefällt sich der hebr. Styl in Verbindung derselben zu malerischem Ausdruck; immer aber ist דֶּרֶךְ der Weg im Allgemeinen, welcher in ארחות oder נתיבות zerfällt (Iob 6, 18. Jer. 18, 15) und aus solchen besteht (Jes. 3, 16). Der Zweizeiler ist synonymisch: Auf dem Pfad der Gerechtigkeit (accentuire בְּאֹרַח צְדָקָה) ist Leben, dem darauf Wandelnden begegnend und sich zu eigen gebend, und der Gang ihres Steiges ist Unsterblichkeit (vgl. 3, 17. 10, 28), so daß ihn gehen und unsterblich sein d. h. dem Tode entnommen, über ihn erhaben sein ein und dasselbe ist. Vergleichen wir hiermit 14, 32ᵇ, so liegt zu Tage, daß die Chokma die Schranke der Diesseitigkeit, mit welcher die Heilserkenntnisstufe der Gegenwart behaftet war, zu durchbrechen und ein den Tod depotenzirendes Leben zu verkündigen beginnt (s. Psychol. S. 410).

Der Spruch 12, 48 ist so erhaben, so schwergewichtig, daß sich von vornherein annehmen läßt, er bilde einen Höhe- und Schlußpunkt. Dies bestätigt sich auch an dem folg. Spruch, welcher wie 10, 1 (vgl. 5) anhebt und der Samlung von neuem ihre Bestimmung für die Jugend aufprägt XIII, 1: *Ein weiser Sohn ist Vaters Zucht, ein Spötter aber hört Bedrohung nicht.* LXX, welcher Syr. folgt, übers.: *Υἱὸς πανοῦργος ὑπήκοος πατρί*, woraus nicht mit Lagarde zu folgern ist, daß sie

מוסר im Sinne eines *Ni. tolerativum* las; sie legt sich den Text zurecht nach der jüdischen Auslegungsregel מצינו חבין חסרונו d. i. Fehlendes ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Schon das Targ. aber nimmt aus 1ᵇ שָׁמַע herauf, wofür sich auch Hitz. wie Glassius in der *Philologia sacra* entscheidet. Aber eine solche Ellipse ist im hebr. Styl ohne Beispiel und wäre auch nur in affektvoll hastender Rede begreiflich, ist aber in einer Sprache, in welcher die Wortstellung בן חכם מוסר אב שמע *filius sapiens disciplinam patris audit* zu den Anomalien zählt, überh. nicht möglich und hat auch an Tacitus *ann.* 13, 56: *deesse nobis terra, in qua vivamus — in qua moriemur, non potest* nicht ganz ihres Gleichen, weil hier der Hauptbegriff, welcher das eine Mal bejaht, das andere Mal verneint wird, voraus und überdies keine Partikel wie an u. St. das וְ daswischen steht. Böttch. behauptet deshalb Ausfall des Verbums und schreibt יָבִין vor בֵּן hinzu, aber בין מוסר sagt man nicht, sondern שמע מוסר 1, 8. 4, 1. 19, 27. Sollte der Satz nicht auch so wie er lautet einen in sich geschlossenen Sinn geben? Schwerlich aber ist מוּסַר mit Schult. und Ew. als *prt. Ho.* v. יסר zu nehmen: ein vom Vater Gezogener, denn der Sprachgebrauch kennt מוסר nur als *prt. Ho.* v. סור. Also wie Hier. Venet. übers.: ein weiser Sohn ist des Vaters Zucht d. i. das Produkt derselben, wie auch Fl. erkl.: „Attribution der Ursache, des Grundes, wie anderswo der Wirkung." Auch wir nennen was jemand gezogen, freilich nur in pflanzlichem und animalischem Bereiche, seine Zucht (*παιδεία* im Sinne von *παίδευμα*). Dem weisen Sohne (10, 1), welcher sich dem מוסר אב (4, 1) verdankt, steht der לֵץ (s. über den Wurzelbegriff 1, 22) Religions- und Tugendspötter entgegen, welcher auch für גְּעָרָה strenge und harte Rede, die ihn heilsam zu schrekken bezweckt (vgl. 17, 10 und Jud. 23: *ἐν φόβῳ*), kein Ohr hat. v. 2: *Von der Frucht des Mundes eines Mannes genießt er selber Gutes, aber der Treulosen Gier ist Gewaltthat.* 2ª = 12, 14ª, wo יִשְׂבַּע für יֹאכַל. Ein Mann mit fruchtbringendem Munde genießt auch selber den Segen seines fruchtschaffenden Redens, seine Speise (vgl. *βρῶμα* Joh. 4, 34) ist das Gutesthun in Worten, welche in sich selber Thaten und von Thaten gefolgt sind, dieses Gutesthun gewährt nicht blos Andern, sondern auch ihm selber Genuß. Zu 2ᵇ ziehen Ew. Brth. יאכל herüber, ebenso Fl.: „das Unrecht welches die בֹּגְדִים Andern thun wollten, kehrt zu ihnen selbst zurück; sie müssen es gleichsam essen d. h. die übeln Folgen davon tragen." Der Ged. wäre dann wie 10, 6: *os improborum obteget violentia,* und „Unrecht essen" ein Seitenstück zu „Unrecht (Schaden) trinken" 26, 6. Aber wozu dann die Nennung der Seele, von welcher anderwärts zwar gesagt wird, daß sie hungere oder sich sättige, nirgends aber so ohne weiteres (vgl. aber Lc. 12, 19), daß sie esse. Dagegen bed. נפשׁ auch *appetitus* 23, 2 und insbes. böse Gier Ps. 27, 12., hier wie Ps. 35, 25 den Gegenstand dieser Gier (Psychol. S. 202). Ueber בוגדים s. oben S. 67. Es sind solche, welche arglistiger tückischer Weise, sich selber zum Vortheil, den Nächsten schädigen. Während jener dem Nächsten aus innerem Triebe in liebender Selbsthingabe spendet und, ohne es zu bezwecken, nach Gottes Ordnung auch selber davon Genieß

hat: geht die Gier dieser auf חָמָס *ἀδικία* und also auf Genuß unrechtmäßig und gewaltsam an sich gerissenen Gutes. v. 3: *Wer seinen Mund bewart behütet seine Seele, wer seine Lippen aufreißt dem wirds zum Unfall.* 3ª ist 21, 23 zum Zweizeiler erweitert. Mund und Seele stehen im engsten Wechselverhältnis, indem das Reden die unmittelbarste und continuirlichste Aeußerung der Seele ist; wer also seinen Mund bewart behütet seine Seele (Venet. mit treffender Wiedergabe der Synonyme: *ὁ τηρῶν τὸ στόμα ἑαυτοῦ φυλάσσει τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ*), indem er darüber wacht, daß keine sündlichen unnützen Gedanken in seiner Seele aufsteigen und in Worten nach außen hervortreten, und indem er ebendamit seine Seele d. i. sich selber vor den verderblichen Folgen der Zungensünden sicher stellt. Wer dagegen seine Lippen aufreißt d. h. nicht sein Maul halten kann (LXX *ὁ δὲ προπετὴς χείλεσιν*), sondern ungeprüft und unüberlegt alles heraussagt was ihm in den Sinn kommt und Vergnügen macht: der ist sich selber Verderben (ergänze חוּא) oder dem wirds Verderben (ergänze וּאֵת); beide Auffassungen sind möglich, der Parallelismus legt erstere und die Parallele 18, 7 legt letztere näher. פָּשַׂק bed. auseinandersperren (Schult.: *diducere cum ruptura vel ad rupturam usque)*, hier die Lippen, *Pi.* Ez. 16, 25 die Beine, arab. فشح, فرشح; s. über die √ פש sich ausdehnen, verbreiten Fleischer in den Ergänzungsblättern zur ALZ 1843 Col. 116. Ueber das Mischlewort מְחָתָּה war schon zu 10, 14 die Rede. Auf die drei Sprüche v. 1—3, welche sich auf Hören und Reden beziehen, folgt nun ein vierter, welcher wie v. 2. 3 von נפשׁ redet v. 4: *Es trägt Verlangen, doch erfolglos, des Faulen Seele, aber die Seele der Fleißigen wird reich gelabt.* Der Ansicht, daß das *o* in נַפְשׁוֹ עָצֵל *Cholem compaginis* (ein als Bindevocal verwendeter Rest ursprünglicher Casusflexion) sei, begegnet Böttcher §. 835 mit dem richtigen Einwurf, daß dies das einzige Beispiel eines Casusvocals in der ganzen gnomischen Poesie wäre; wenn er aber seinerseits (Neue Aehrenlese §. 1305) נפשׁו als Acc. der näheren Bestimmung (= בְּנַפְשׁוֹ) ansieht, so geht er versehentlich von der Ansicht aus, daß das Anfangswort des Spruchs מִתְאַוָּה laute, während wir מִתְאַוָּה lesen und נפשׁו also Nom. des Subjekts ist. נַפְשׁוֹ עָצֵל bed. „seine, des Faulen, Seele" (indem עצל kurz für נפשׁ עצל als erklärendes Permutativ hinzutritt), wie סְעִיפֶיהָ פֹּרֶנֶת „seine, des Fruchtbaums, Zweige" Jes. 17, 6.; zwar könnte man hier wie 14, 13 (s. dort) das ה zum folg. Wort herüberziehen, aber die gleiche der *syntaxis ornata* angehörige Ausdrucksweise findet sich auch 2 S. 22, 33 Ps. 71, 7 und anderwärts (s. Psalmen S. 176), wo diese Beseitigung unthunlich ist. Meïri vergleicht passend das Schema Ex. 2, 6 וַתִּרְאֵהוּ אֶת־הַיֶּלֶד sie sah ihn, nämlich den Knaben. Zu dem hier schaltsatzartig (vgl. 28, 1) eingefügten וְאֵין bem. Böttcher richtig, daß es ganz wie *necquidquam* zum Adverb geworden ist 14, 6. 20, 4. Ps. 69, 21 u. ö., also: *appetit necquidquam anima ejus, scilicet pigri.* In welcher Richtung das Verlangen ohne Erlangen gemeint ist, zeigt 4ᵇ, wo חִדָּשֶׁן ein beliebtes starkes Mischlewort (11, 25. 28, 25 u. ö.) für reichliche Sättigung

(LXX hier wie 28, 25: *ἐν ἐπιμελείᾳ sc. ἔσονται*, wofür schon Montfaucon *πιμελείᾳ* vermutete, was aber kein bezeugtes Wort ist). Der Faule wünscht und träumt sich Wolstand und Wolleben (vgl. 21, 25 f., eine Parallele, die der Syr. hier im Auge hat), aber sein Verlangen bleibt ungesättigt, da durch Nichtsthun nichts gewonnen, sondern nur verloren wird; die Fleißigen erlangen, und zwar reichlich, was der Faule sich wünscht, aber erfolglos.

Zwei Sprüche von der Art des Gerechten und der Wirkung der Gerechtigkeit v. 5: *Lügnerische Sache hasset der Gerechte, der Gottlose aber beschimpft und beschämt.* Mit דָּבָר wird im Bereiche eines begrifflich Allgemeinen (wie hier der Lüge oder Ps. 41, 9 der Nichtswürdigkeit) ein concretes Vorkommnis ins Auge gefaßt, so wie mit דְּבָרִי bei folg. Plur. ein Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände zerlegt wird (s. zu Ps. 65, 4); denn דבר heißt nicht nur das Wort, in welchem die Seele sondern auch jede Sache, in welcher ein Inneres oder Allgemeines oder Ganzes zur Erscheinung kommt. Der Gerechte haßt alles was den Charakter der Lüge an sich trägt (punktire דְּבַר־שֶׁקֶר mit *Gaja* vgl. 12, 19), der Gottlose aber . . Sollen wir nun mit Brth. Hitz. u. A. übers.: „handelt schlecht und schändlich"? Freilich können die beiden *Hi.* als innerliche Transitive gemeint sein, aber diese Aussage gibt keinen rechten Gegensatz zu 5ª und ist ohne alle Pointe. Wir haben zu 10, 5 gesehen, daß חֵבְרִישׁ wie הַשְׂכִּיל auch causative Bed. hat: beschämen d. i. Anderen Schande machen und daß 19, 26., wo מְבַרִּישׁ וּמַחְפִּיר verbunden ist, diese causative Bed. näher liegt, als in die innerlich transitive. So wird also auch hier gemeint sein, daß während der Gerechte alles Erlogene oder mit Lüge Verflochtene hasset der Gottlose dagegen zu beschimpfen und zu beschämen liebt. Fraglich aber ist ob נַבְאִישׁ von בָּאַשׁ = בּוֹשׁ herzuleiten und also gleichbed. mit חֵבְרִישׁ ist; חבאישׁ Jes. 30, 5., welches dort *pudefactum esse* bed., wird הִבְאִישׁ punktirt und also von einem durch 2 S. 19, 6 gesicherten יָבַשׁ = בּוֹשׁ abgeleitet. Aber הִבְאִישׁ kommt auch als *Hi.* v. בָּאַשׁ vor und bed. sowol trans. übelriechend machen Gen. 34, 30 vgl. Ex. 5, 21 als intrans. in üblen Geruch kommen 1 S. 27, 12, In diesem Sinne von *putidum faciens* in üblen Geruch bringend tritt רבאישׁ hier wie 19, 26 passend dem יחפיר an die Seite; 19, 26 ist das *putidum facere* durch die üble Nachrede, in welche der ungerathene Sohn die Eltern bringt, hier durch eigne üble Nachrede, also durch Verleumdung vermittelt zu denken. Die alten Uebers. gehen hier irre; Lth. gibt die beiden *Hi.* reflexiv wieder, nur Venet. (nach Kimchi) trifft das Rechte: *ὀζώσει* (v. einem *ὀζοῦν* als Trans. zu *ὀζεῖν*) *καὶ ἀτιμώσει* er macht stinkend und verunehrt. v. 6: *Gerechtigkeit bewaret unschuldigen Wandel, und Gottlosigkeit bringt zum Sturz die Sünde.* Der Doppelgedanke ist genau der gleiche wie 11, 5., aber eigentümlich und fast änigmatisch ausgedrückt. Wie dort sind תֻּמַּת צֶדֶק und רִשְׁעָה von zweierlei innerem Verhältnis zu Gott gemeint, welches von beherrschender Einwirkung auf des Menschen Thun und von bestimmender auf sein Ergehen ist. Aber statt als Obj. dieser Einwirkung

die Personen der תְּמִימֵי דָרֶךְ und חַטָּאִים zu nennen, sagt der Spruch in abstractem Ausdruck, aber persönlicher Beziehung תֹּם־דֶּרֶךְ und חַטָּאת und zeichnet in zwei Worten den Zusammenhang dieser zweierlei Charaktere mit den Principien ihrer Handlungsweise. Was mit תְּצֹר und סְלֶף gemeint ist, geht aus der gegensätzlichen Wechselbeziehung beider (vgl. 22, 12) hervor: נצר bed. *observare*, was hier nicht paßt, aber auch *tueri* (*τηρεῖν*), wozu סֶלֶף (s. darüber zu 11, 3 und in Ges. *thes.*) nicht sowol in dem Sinne von „verkehren" *pervertere* (wie 11, 3. Ex. 23, 8), als in dem Sinne von „umstürzen" *evertere* (wie z. B. 21, 12) einen passenden Gegens. bildet. Wer ungefärbt und ungetrübt lauteren Sinnes dahinwandelt, der steht unter dem Schutz und Schirm der Gerechtigkeit (vgl. zu dieser Prosopopöie Ps. 25, 21), aus welcher solcher Wandel hervorgeht, und ebendamit Gottes, dem die Gerechtigkeit dient und wolgefällt; wer aber in seinem Handeln sich durch die Sünde bestimmen läßt, den bringt die Gottlosigkeit (vgl. das visionäre Bild Sach. 5, 8), welcher solche Liebe zur Sünde entstammt, zum Umsturz, mit andern Worten: der Gott, von dem der רשע sich frevlen Sinnes losgerissen, macht die Sünde zu dessen Fallstrick kraft des von ihm geordneten Ineinanders der רשעה und des Verderbens (Jes. 9, 17). In LXX fehlte urspr. dieser v. 6; die Uebers. in *A Compl.* u. anderwärts, welcher der Syr. folgt, macht fälschlich חטאת zum Subj.: *τοὺς δὲ ἀσεβεῖς φαύλους ποιεῖ ἁμαρτία.*

Zwei Sprüche von Reichtum und Armut v. 7: *Es gibt Einen der sich reich stellt und hat nichts, einen Andern der sich arm stellt bei vielem Vermögen.* Ein Erfahrungssatz der das Urtheil in sich schließt, welches 12, 9 ausspricht. Zu dem *Hithpa.* הִתְכַּבֵּד dort (sich wichtig machen) gesellen sich hier zwei andere in der Bed. sich zu etwas machen und zwar, ohne daß etwas dahinter, also sich so oder so stellen Ew. §. 124[a]. Zu den Umstandssätzen mit וְ ergänzt sich selbverständliches לוֹ. v. 8: *Lösegeld für des Mannes Leben wird sein Reichtum, der Arme aber bekommt keine Bedrohung zu hören.* Brth. geht fehl indem er גְּעָרָה von Warnung versteht; der Gegens. führt auf Bedrohung mit Verlust des Lebens. An das was dem Reichen sein Vermögen vor Gericht leistet ist nicht zu denken, denn abgesehen davon daß die Thora nur in Einem Falle Loskaufung von der Todesstrafe gestattet oder vielmehr anordnet Ex. 21, 29 f., übrigens aber für unzulässig erklärt Num. 35, 31 f. — man könnte ja an eine sich nicht streng an das mosaische Gesetz haltende oder gar der Bestechung zugängliche Rechtspflege denken — paßt hiezu 8[b] nicht, da ja der Arme gerade in solchen Fällen schlimm daran wäre, weil man sich an seine Person halten würde. Aber man denke z. B. an Wegelagerer, wie die 1, 11—14 redend Eingeführten. Der Arme hat nicht zu fürchten, daß ihm solche drohend die Schwertspitze auf die Brust setzen, denn bei ihm ist nichts zu holen: er hat nichts, man siehts ihm an und er ist bekannt dafür. Der Reiche aber ist für sie eine fette Prise und hat sich noch glücklich zu schätzen, wenn man ihm gestattet, alles was er hat daranzugeben, um mit dem Leben davon zu kommen. Auch in Zeiten des Kriegs und Aufruhrs

kann sichs zeigen, daß der Reichtum das Leben seines Besitzers gefährdet und im glücklichen Falle als Lösegeld für Rettung des Lebens verloren geht, während den Armen seine Armut sicher stellt. Zu לֹא שָׁמַע vergleicht Hitz. passend Iob 3, 18. 39, 7: er bekommt nicht zu hören, er braucht nicht zu hören. Auch Mich. Umbr. Loewenst. (dieser an die Vorkommnisse unter despotischen Regimenten, wie sie bes. im Orient heimisch sind, erinnernd) erklären 8[b] richtig, und Fl. bem.: *pauper minas hostiles non audit i. e. non minatur ei hostis.* Ewalds syntaktische Künstelei: „Doch arm ward wer nie Rüge hörte" gibt einen zu 8[a] unpassenden disparaten Gedanken.

Die drei Sprüche v. 9—11 haben wenigstens dies gemeinsam, daß ihre je zwei Schlußworte fast reimartig einander entsprechen. v. 9: *Das Licht der Gerechten brennet lustig, und die Leuchte der Gottlosen erlöschet.* Z. 2 = 24, 20[b] vgl. 20, 20. Im B. Iob steht 18, 5 f. נֵרוֹ עָלָיו יִדְעָךְ und אוֹר רְשָׁעִים יִדְעָךְ (vgl. 21, 17) nebeneinander und es ist da ebensowol von einem göttlichen נֵר als göttlichen אוֹר, welches dem Gerechten leuchtet, die Rede 29, 3.; dennoch muß man sagen, daß der Spruchdichter, wie er 6, 3 wolbedacht die Thora אור und das Gebot als das Abgeleitete und Einzelne נר nennt, so auch hier absichtlich den Gerechten, näml. אור חרום (4, 18 vgl. 2 P. 1, 19), und den Gottlosen נר, näml. נר דלוק, jenen das sonnige Tageslicht und diesen das im Dunkel angesteckte Kerzenlicht zutheilt. Die authentische Punctation ist אוֹר־צַדִּיקִים; die ohne Makkef אוֹר צַדִּיקִים ist die Ben-Naftali's. Zu יִשְׂמָח vergleicht Hitz. die „lachende Zunge der Kerze" bei Meidâni III, 475., Kimchi noch lehrhafter die „lachende, d. i. reichlich gemessene, Spanne טפח שוחק" der Talmudsprache; denn das Licht lacht wenn es reichlich und eher zunehmend als abnehmend leuchtet; im arab. سَمُحَ hat sich der Begriff der Freude geradezu zu dem der Freigebigkeit besondert. LXX übers. ישמח schlecht mit *διαπαντός* und hat hinter v. 9 noch ein Distich, dessen 1. Zeile *ψυχαὶ δόλιαι* (נפשׁ רמיה?) *πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις* lautet, die 2. Z. ist aus Ps. 37, 21[b]. v. 10: *Nichts gibts bei Uebermut als Hader; bei sich rathen Lassenden aber Weisheit.* Das restrictive רַק gehört dem Sinne nach nicht zu בְּזָדוֹן, sondern zu מְצָה, s. über diese Voranordnung des רַק wie אַךְ und anderer Partikeln zu Ps. 32, 6 und zu Iob 2, 10. Von יִתֵּן = es gibt war schon zu 10, 24 die Rede; Bertheau's ‚:man verursacht" ist nicht genau, denn „man" ist allgemeinstes persönliches Subj., יתן aber ist in solchen Fällen impersonell gedacht: bei Uebermut ist immer ein Etwas, welches nichts als Zank und Streit verursacht, denn die Wurzel des Uebermuts ist Egoismus. Z. 2 ist eine Variante zu 11, 2[b] ואת־צנועים חכמה. Bescheidenheit ist in unserer alten Sprache (z. B. als Titel des Freidanks) geradezu s. v. a. Klugheit. Hier aber werden die צנועים näher bezeichnet als sich rathen Lassende; das sonst reciproke יָעַץ hat hier einmal tolerative Bed., obwol auch die reciproke statthaft ist: bei solchen die sich wechselseitig berathen und also ohne Rechthaberei einer seine Einsicht durch die des andern ergänzen. Die meisten Ausll. fassen 10[b] als Nominalsatz, aber

warum sollte nicht יתן herüberwirken? Bei solchen die sich rathen lassen oder nicht zu stolz sind, um in ein Verhältnis des Gebens und Nehmens zu einander zu treten, gibt es Weisheit, da kommt statt des Haders Weisheit heraus — die friedsame Frucht eines im Austausch der Ansichten gewonnenen probehaltigen Resultats. v. 11: *Vermögen aus Schwindel wird immer weniger, wer aber handweise sammelt gewinnt immer mehr.* Man punktire הוֹן־מֵהֶבֶל (mit Makkef wie in Vened. 1521. Antw. 1582. Fr. a/O. 1595. Genua 1618. Leiden 1662), nicht הוֹן מֵהֶבֶל (wie andere Ausgg. und z. B. auch Loewenst.), denn der Sinn ist nicht, daß das Vermögen durch הבל weniger wird (Trg., aber nicht Syr.) oder gar daß es weniger als הבל wird (Umbr.), sondern הון־מהבל ist Ein Begriff: von הבל herstammendes Vermögen; הבל aber, eig. Hauch (Theod. *ἀπὸ ἀτμοῦ* oder *ἀτμίδος*), dann Schein ohne Wesen (Aq. *ἀπὸ ματαιότητος*), deckt sich hier mit dem was wir Schwindel nennen, d. i. sittlich haltlose betrügerische und trügliche Speculation im Gegens. des soliden und reellen Erwerbs. Die Uebersetzungen: *ἐπισπουδαζομένη μετὰ ἀνομίας* (LXX), *ὑπερσπουδαζομένη* (Symm. Quinta), *festinata* (Hier.) setzen nicht nothwendig die LA מְהֻבָּל = מְבֻהָל 20, 21 *Kerî* voraus, denn Vermögen welches מהבל herkommt ist eben auf windige Weise und wie im Sturmlauf erlangtes, von welchem das „so gewonnen so zerronnen" gilt. מְהֻבָּל bedarf also weder der Aenderung in jenes unhebräische מְחֻבָּל (Hitz.), noch in das sinnverwandte aber doch gegen מהבל an Begriffsinhalt zurückstehende מְבֻהָל (Ew.). Gegens. eines solchen, der in schwindelhafter Weise geschwind zu Reichtum gelangt, ist der welcher zusammenbringt auf der Hand *ἐπὶ χειρός* (Venet.) d. i. immer soviel als er auf der Hand tragen und fortbringen kann (Ew. Brth. Elst. Lagarde), oder nach Maßgabe der Hand *κατὰ χεῖρα* (welches „äußerer Bethätigung nach" bed.), so daß על das zur Bildung von Adverbien z. B. Ps. 31, 24 verwendete ist (Hitz) — bei beiden Deutungen hat עלי־יד den Sinn von „allmählich", wie im nachbiblischen Hebräisch מעט = על יד על יד מעט z. B. *Schabbath* 156[a] (s. Aruch unter על) gebräuchlich ist (versch. von ביד = mit Bedacht, geflissentlich *Berachoth* 52[b]). Es gibt kaum ein vielsinnigeres Wort als יד. Mit על verbunden bed. es bald Seite oder Platz bald Vermittelung oder Leitung; das Charakteristische hier ist das Wegbleiben des Pronomens (עַל־יָדָיו, עַל־יָדוֹ). LXX übers. יד על nach der regellosen Freiheit, die sie sich gestattet, durch *μετ' εὐσεβείας* und hat hinter *πληθυνθήσεται* noch die Spruchzeile *δίκαιος οἰκτείρει καὶ κιχρᾷ* (aus Ps. 37, 26).

Die Paradiesesbilder v. 12 u. 14 veranlassen uns, diese Sprüche mit dem dazwischen stehenden zusammenzunehmen. v. 12: *Hinausgezogenes Harren macht krank das Herz, und ein Baum des Lebens ist ein eingetroffner Wunsch.* Sonderbar LXX *Κρείσσων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδίᾳ*, wonach Syr. (welchen Trg. ausschreibt[1]): Besser der welcher zu helfen anfängt als der welcher in schwebender Erwartung

1) Daß das Targum der Sprüche eine jüdische Bearbeitung des Peschitto-Textes ist, darüber s. nun auch Nöldeke in Merx' Archiv Bd. II S. 246—49.

hält, wobei תחלת verdoppelt und einmal von חוחיל harren, das andere Mal von החל anfangen hergeleitet ist. Wenn LXX mit ihren Nachtretern so klare, schöne und unversehrte Sprüche dermaßen verbalhornt, was hat man von ihr bei schwerverständlichen zu erwarten! מָשֵׁךְ bed. auch Jes. 18, 2 lang gedehnt s. (vgl. مشق), hier in zeitlichem Sinne wie נִמְשַׁךְ sich hinziehen Jes. 13, 22 und nachbibl. מָשֵׁךְ חַזְמָן Verlauf der Zeit. Ueber תּוֹחֶלֶת s. zu 10, 28 wo wie 11, 7 תִּקְוָה, hier תַּאֲוָה, ebenso wie Ps. 78, 29 vom Gegenstande des Wunsches und mit בּוֹא im Sinne des Eintreffens (vgl. Jos. 21, 43) wie dort mit הביא im Sinne des Eintreffenlassens oder Erfüllens. Hinausgedehntes Harren macht das Herz krank, verursacht Herzweh (מָחֳלָה *prt. fem. Hi.* v. חָלָה schlaff, schwach, krank s., √ חל حل lösen, lockern, s. Iob S. 276), wogegen ein in Erfüllung gegangener Wunsch ein Baum des Lebens ist (vgl. oben S. 27), nach innen und außen von so neubelebender und stärkender Wirkung wie jener Paradiesesbaum, welcher das Leben der Menschen zu verjüngen und zu verlängern bestimmt war. v. 13: *Wer dem Worte Hohn spricht wird ihm verpfändet, und wer Scheu vor dem Gebote hat dem wirds vergolten.* Das Wort ist als forderndes gedacht und also im Sinne des Geheißes wie z. B. 1 S. 17, 19. Dan. 9, 23. 25. Das Ausgesagte erwahrt sich überall, wo der Wille des Menschen sich dem zu gebieten berechtigten Willen eines Höheren unterzuordnen hat, aber vorzugsweise wenigstens hat der Spruch das Wort Gottes im Auge, die מִצְוָה *κατ' ἐξ.* als göttliche Willenserklärung, welche 6, 3 als das Secundäre neben der תורה, der allgemeinen Urkunde göttlichen Willens, erscheint. Ueber בּוּז לְ von verächtlicher höhnischer Begegnung s. zu 6, 30 vgl. 11, 12. Joël (s. oben S. 105 Anm.) gibt die herrschende Tradition wieder indem er übers.: „Wer Belehrung verschmähet, stürzt sich ins Verderben; wer Befehl in Ehren hält, wird vollkommen." Daß aber יְשֻׁלָּם weder von Vollkommenheit noch von Frieden (LXX Hier.) gemeint ist, sondern *compensabitur* (hier nicht im Sinne der Ahndung, sondern der Belohnung) bed., wissen wir aus 11, 31. Und auch die Uebers. des לוֹ יֵחָבֵל mit „er stürzt sich ins Verderben" (LXX nach der LA *καταφθαρήσεται*, welche Syr.-Hex. wiedergibt, Lth. *Der verderbet sich selbs*, Venet. *οἰχήσεται οἱ periet sibi*) ist verfehlt, denn man sieht nicht ein, was den Dichter bestimmt haben sollte, gerade dieses Wort zu wählen und statt des zweideutigen *dat. ethicus* nicht lieber יַחְבֹּל נַפְשׁוֹ zu sagen. So wird also dieses יחבל nicht mit Ges. zu חבל = حبل *corrumpere*, sondern zu חבל = حبل *ligare, obligare* zu stellen sein. Wer einem Worte, das ihn zu Gehorsam verpflichtet, Verachtung entgegensetzt, der wird von diesem Worte doch nicht losgelassen, sondern gepfändet (לוֹ als Subjectsbez. beim Passiv) auf die Zeit hin, daß er das Pfand durch Leistung des verweigerten Gehorsams einlöse oder jener höhere Wille die vorenthaltene Schuld durch Strafexecution eintreibe. Schon Hier. kommt dem Richtigen nahe: *ipse se in futurum obligat*, Abulwalîd verweist auf Ex. 22, 25 und Parchon Raschi u. A. umschreiben: מְמַשְׁכַּן וְתָמְשְׁכַן עָלָיו er wird pfandweise in Beschlag genommen. Schultens hat mit richtiger

Bez. des לוֹ nicht auf den Verächter, sondern auf das Wort diese Erkl. trefflich begründet und erläutert: er wird des Wortes מַרְהוֹן (מָשַׁן) Verpfändeter, näml. *pigneratus poenae* (Livius XXIX, 36). Ew. übers. richtig: der wird verpfändet ihm, und Hitz. gibt dazu die richtige Erkl.: „Dem beleidigten Gesetze wird mit der חֲבוּלָה [schlechten Handlung] selbst vom Verächter eine חֲבָלָה [ein Pfand, vgl. 20, 16] eingehändigt, welche verfallen ist, wenn er die Langmut erschöpft hat, so daß die Strafe eintritt.“ LXX hat hinter v. 13 noch einen Spruch über *υἱὸς δόλιος* und *οἰκέτης σοφός*; Syr. hat ihn aufgenommen, Hier. hat hier den Spruch von den *animae dolosae* (s. oben v. 9). v. 14: *Die Lehre des Weisen ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes.* Eingedankiger Zweizeiler, s. S. 8 der Einleitung. Wesentlich Gleiches mit 14ª sagt 10, 11: „Ein Born des Lebens ist der Mund des Gerechten.“ Das Bild vom Born des Lebens mit dem teleologischen לָסוּר וגו׳ (ל vom Ziel und Erfolg der Wirkung) wiederholt sich 14, 27. Das auch außerbiblisch verbreitete Bild der *laquei mortis* führt, weiter verfolgt, auf die Vorstellung des Todes als יָקוּשׁ Ps. 91, 3. Ist es hier nicht blos Formel für die Gefahren des Todes (Hitz.), so will der Spruch sagen, daß das Leben, welches aus der Lehre des Weisen wie aus einem Gesundbrunnen dem empfänglichen Jünger entgegenquillt, ihm Erkenntnis und Kraft mittheilt, Schlingen des Verderbens da wo sie liegen zu erkennen und ihnen da wo sie ihn zu verstricken drohen rüstigen Schrittes zu enteilen.

Vier Sprüche, deren Aneinanderreihung nur durch äußere Anklänge (שׂכל . . כל, בדעת . . ברע, רישׁ . . רשׁע) veranlaßt scheint. v. 15: *Feine Lebensklugheit wirkt Zuneigung, der Weg des Tückischen aber ist uncultivirt.* Ueber שֵׂכֶל טוֹב (so, ohne Makkef, mit *Munach* ist nach Cod. 1294 und alten Ausgg. zu punktiren) s. oben S. 68; am meisten entspricht das was wir in tieferem ethischen Sinne feine Bildung nennen. Ueber יִתֵּן s. zu 10, 10: es ist hier wie dort nicht impersonell (vgl. 10, 24. 13, 10) gebraucht, sondern hat persönliches Subj.: er bringt hervor, verursacht. Feine Bildung, welche die Menschen von der rechten Seite anzufassen und in allen Lagen den rechten Ton anzuschlagen weiß, übt eine wolthuende herzgewinnende Wirkung, nicht blos, was יִמְצָא חֵן sagen würde, eine ihrem Inhaber zugute kommende, sondern, wie יִתֵּן חֵן sagt, eine solche, welche überh. Scheidewände beseitigt und die Menschen einander näher bringt. Den Gegens. zu יתן חן bildet das für Auge und Ohr sich damit berührende אֵיתָן. Dieses Wort, eine Elativbildung v. יתן = וָתַן, bed. was sich weit hinstreckt und zwar in Bezug auf die Zeit: was im Laufe der Zeit sich gleichbleibt. „Was sich in der Zeit nicht verändert ist seiner Natur nach dauerhaft, stark, fest, und so wird איתן im höheren Styl Bezeichnung des Beständigen und Soliden, dessen Eigenschaft in der Zeit sich gleich bleibt.“ So v. Orelli, Die hebr. Synonyme der Zeit und Ewigkeit 1871, in seiner sprach- und begriffsgeschichtlichen Erörterung des Worts. Daß es aber an u. St. den Weg der בגדים als „endlos sich hinziehenden“ bezeichne, diese von

Orelli nach Böttcher (*Collectanea* p. 135) gegebene Erkl. ist von Letzterem in der Neuen Aehrenlese (wo er ריב איתן „beständiger Hader“ lesen will) zurückgezogen worden. Und auch bed. נחל איתן Dt. c. 21 nicht „einen Bach dessen Existenz nicht von Witterung und Jahreszeit abhängig ist“, wenigstens nicht der traditionellen Deutung nach, welche *Sota* IX, 5 (vgl. die Gemara) gegeben wird, sondern einen steinichten Thalgrund, denn die Mischna sagt: איתן כמשמעו קשה d. i. איתן ist hier seiner Wortbedeutung nach s. v. a. קשה (hart). Wir sind der Meinung, daß hier inmitten der Discussion des Gesetzes von der עגלה ערופה (dem Ritual zur Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes) diejenige Bed. des איתן bezeugt wird, welche für u. St. anzunehmen ist. Maimuni (zu *Sota* a. a. O. und *Hilchoth Rozeach* IX, 2) meint zwar mit Mischna und Gemara den Sinn eines „stark strömenden Wâdi's“ vereinbaren zu können, aber קשׁה ist doch ein naturgemäßeres Eigenschaftswort für die Beschaffenheit des Bodens als eines Flusses, und die nähere Beschreibung Dt. 21, 4: in ein איתן נחל in welchem keine Bearbeitung und Besäung stattfindet, fordert für נחל hier den Begriff des Thals und nicht zunächst des Thalflusses. Dieser Tradition gemäß setzt das Targum in die Peschitto-Uebers. von 15ᵇ תְּקִיפָא ein, und Venet. übers. nach Kimchi *ὁδὸς δὲ ἀνταρτῶν* (von einem selbstgebildeten *ἀνταρτής* v. *ἀνταίρειν*) *ἰσχυρά*. Der Grundbegriff des Sichgleichbleibenden und Beständigen geht in den Begriff des Festen und Harten über, so daß איתן Wechselwort von סלע wird Num. 24, 21 und zur malerischen Benennung des Felsengebirgs Jer. 49, 19 und des Felsengerippes der Erde dient Mi. 6, 2. So verbindet sich mit dem Worte der Sinn des Harten (*πετρῶδες* Mt. 13, 5) und zugleich nach Dt. 21, 4 des Uncultivirbaren und Uncultivirten. Der Weg der בְּגֹדִים Hinterhaltigen (s. S. 67) d. h. die Art und Weise, wie sie mit Menschen verkehren, ist starr, steinhart und also abstoßend; sie verfolgen selbstische Absichten, die es nicht dazu kommen lassen, daß sie sich mitfühlend in die Lage des Nächsten versetzen, sie sind ohne den Zartsinn, welcher mit feiner Bildung verbunden ist, sie bleiben fühllos bei Dingen welche, wie wir sagen, einen Stein erbarmen sollten. Eine Musterkarte der verschiedenen Deutungen dieses איתן wie *vorago* (Hier.), steter Sumpf (Umbr.), immer gangbarer Weg (Brth.) u. s. w. zu geben wäre unnütz; das relativ Beste bietet wie häufig Schultens: *at via perfidorum pertinacissime tensum*, aber יתן bed. nicht spannen, sondern strecken. LXX hat zwischen 15ª und 15ᵇ die ungehörige Einschaltung: *τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς*. Hitz. verzichtet auf Rückübers. ins Hebräische, aber es sind ja die Worte, mit denen LXX 9, 10ᵇ übersetzt hatte. v. 16: *Jeder Kluge handelt mit Bedacht, ein Thor aber kramt Narrheit aus.* Hitz. liest mit Syr. (aber nicht Trg.) und Hier. כֹּל *(omnia agit)*, aber gegen die hebr. Wortstellungsweise. Das כָּל־ ist nicht matt und müßig, sondern will sagen, daß immer und überall der Kluge sich dadurch charakterisirt, daß er בְּדַעַת mit Bedacht (*opp.* בְּבַלֵּי דַעַת *inconsulto* Dt. 4, 42. 19, 4) handelt, wogegen der Thor Narrheit auskramt. Beiden Versgliedern dienen 12, 23 und 15, 2 zur Erläuterung. Bedächtigkeit ist eben auf ein

bestimmtes praktisches Ziel bezogene Erkenntnis, ein auf einen bestimmten Punkt concentrirtes klares Denken. Für יִפְרֹשׂ haben die Parallelen יְקִנָּא er schreit aus und יַבְרִיעַ er sprudelt aus. Fl.: פָּרַשׂ *expandit (opp.* طوى *intra animum cohibuit)* wie ein zusammengefaltetes, zusammengerolltes Tuch oder Papier, vgl. Schillers: „Er breitet es heiter und glänzend aus, Das zusammengewickelte Leben". Es liegt in dem Worte etwas Spottendes: wie der Kaufmann seine Waare zur Empfehlung aufwickelt und ausbreitet, so macht es der Thor mit seiner Albernheit, die er doch zusammengewickelt d. h. im Innern verborgen zu halten das größte Interesse hat — er macht sich damit breit. v. 17: *Ein gottloser Abgesandter stürzt in Unglück, ein treueifriger Bote aber ist ein Labsal.* Der überlieferte Text, den auch (ausgen. Hier. *nuntius impii* und abgesehen von LXX, welche aus v. 17 eine eigne Geschichte von einem tollkühnen König und einem weisen Botschafter macht) die Uebers. wiedergeben, hat nicht מַלְאָךְ, sondern מַלְאָךְ; die Masora stellt das Wort mit חמלאך Gen. 48, 16 zus. Und יִפֹּל wird desgleichen von sämtlichen Uebers. bezeugt; sie lesen es alle als *Kal,* wie es der überlieferte Text punktirt, nur Lth. setzt sich darüber hinweg und übers. das *Hi.*: *Ein gottloser Bote bringet Unglück.* In der That drängt sich diese Conj. יַפֵּל auf, und auch wenn man יִפֹּל liest könnte der beabsichtigte Sinn vermöge des Parallelismus kein anderer sein als daß ein gottloser Abgesandter, weil auf der Gottlosigkeit kein Segen ruht, in Unglück stürzt und seinen Auftraggeber mit hineinzieht. Die Verbindung מלאך רשע ist wie אדם רשע 11, 7 (vgl. das Fem. dieses Adj. Ez. 3, 18). Statt בָּרָע ist בְּרָעָה üblicher 17, 20. 28, 14., Parallelen (vgl. auch 11, 5) welche die Punctatoren bei Bevorzugung des *Kal* im Auge haben mochten. Mit מלאך v. לָךְ √ לְאַךְ gehen machen = senden wechselt צִיר v. צוּר wenden, wohin reisen (vgl. صار *f. i.* werden, mit einem Ort auf die Frage wohin verbunden, wie unser vulgäres „nach Dresden werden = reisen" gebraucht wird). Die Verbindung צִיר אֱמוּנִים (vgl. die einfachere צִיר נֶאֱמָן 25, 13) ist wie 14, 5 עֵד אמונים; das *pluralet.* bed. Treue in der vollen Ausdehnung des Begriffs. Ueber מַרְפֵּא Heilungs-, hier Stärkungsmittel, Labsal s. 4, 22. 12, 18. v. 18: *Armut und Schande wer sich der Zucht entzieht, wer aber Rüge beachtet wird geehrt.* Weder ist אִישׁ vor רֵישׁ וְקָלוֹן zu ergänzen (oder richtiger *abstr. pro concr.* wie רְמִיָּה 12, 27), noch לְ vor פּוֹרֵעַ, wie Gesenius Lehrgeb. §. 227[a] will; auch hat das Part. פּוֹרֵעַ nicht den Werth eines hypothetischen Satzes wie 18, 13. Iob 41, 18., obwol es sich allerdings in einen solchen ohne Verfehlung des Sinnes umsetzen läßt (Ew. Hitz.), sondern „Armut und Schande ist der Zuchtlose" ist s. v. a. Armut und Schande ist Ausgang oder Loos des Zuchtlosen; es bleibt dem Hörer überlassen, die Beziehung des Prädicats auf das Subj. im Sinne der Eigenschaftung, des Erfolgs oder des Geschicks herauszufinden (vgl. z. B. 10, 17. 13, 1. 14, 35).[1] Ueber

1) s. über die starke Zumutung, welche der hebräische Styl an Hörer und Leser stellt, meine Geschichte der jüdischen Poesie (1836) S. 189.

פרע s. oben S. 58. Lateinisch würde entsprechen: *qui detrectat disciplinam.* Wer sich elterlicher, seelsorgerlicher, freundschaftlicher Ermahnung und Zurechtweisung entzieht und jede Erinnerung an seine Pflicht wie ein lästiges Moralisiren von sich weist, der muß zuletzt durch Schaden klug werden, wenn er überh. klug wird: er verarmt infolge verfehlter Lebenseinrichtung und hat noch dazu die Schande, durch eigne Schuld heruntergekommen zu sein; dagegen verwandelt der, welcher die Schande hat, Rüge zu verdienen, aber die Rüge willig aufnimmt und ihr Folge gibt, die Schande für sich in Ehre, denn verdienter Rüge nicht zu widerstreben beweist Selbsterkenntnis, Demut und guten Willen, und diese Eigenschaften gereichen dem Menschen im Urtheil Anderer zu Ehren und wirken auch dazu mit, ihn in seiner Lebens- und Berufsstellung emporzubringen.

Zwei nach Stichwörtern aneinandergereihte Spruchpaare über Thoren und Gerechte v. 19: *Verwirklichtes Begehren ist süß der Seele, und ein Greuel den Thoren ists Böses zu meiden.* Ein synthetischer Zweizeiler (s. S. 8 der Einleitung), dessen 1. Zeile, für sich betrachtet, nur ein schwächerer Ausdruck des 12[b] Gesagten ist, denn תַּאֲוָה נִהְיָה ist wesentlich gleichen Sinns mit תאוה בָּאָה, nicht die eben entstandene und noch nicht befriedigte Begierde (Umbr. Hitz. Zöckl.), was wenn durch ein Part. ebendieses Verbums ausgedrückt הָיָה (= אֲשֶׁר הָיְתָה) lauten würde, sondern die realisirte (Hier. Lth., auch Venet. ἔφεσις γενομένη d. i. nach Kimchi: in Erfüllung gegangenes Begehren, wogegen Syr. Trg. die LA נָאוָה geziemendes Begehren wiedergeben). Das *Ni.* נִהְיָה bed. nicht das Eingetretensein ins Werden, sondern das Eingeführtsein in geschichtliche Wirklichkeit z. B. Ez. 21, 12. 39, 8 wo es mit באה verbunden ist; es ist überall Ausdruck der vollendeten Thatsache, auf welche zurückgeblickt wird z. B. Richt. 20, 3., und dieser Sinn des *Ni.* steht so fest, daß es sogar fertig (zu Ende gebracht) s., aus s., um etwas geschehen s. z. B. Dan. 2, 1 bed.[1] Der Satz daß erfülltes Begehren der Seele wolthut scheint ordinär (Hitz.), aber er ist inhaltvoll genug, um auf Grund von Hebr. c. 11 sogar einen Sterbenden damit zu ermutigen, und birgt die ethisch bedeutsame Wahrheit, daß die Seligkeit des Schauens sich nach dem Grade der Sehnsucht des Glaubens bemißt. Aber die Application des Satzes gewinnt in seiner vorliegenden Paarung mit 19[b] eine andere Wendung. Deshalb weil in

1) Wir haben S. 166 gesagt, daß ein *Ni.*, in welchem die eigentlich causative Bed. des *Hi.* passivisch gewendet wäre, ohne Beispiel sei; wir müssen hier bei נחרת hinzufügen, daß das *Ni.* intransitiver Verba das Eingehen in den durch das *Kal* ausgedrückten Zustand bez. und sich allerdings nach unserer Denkweise als Passiv des *Hi.* ansehen läßt (Ges. §. 51, 2). Aber die alte Sprache weist kein נְחָרָה auf (nach Einigen das Grundwort zu יְהוָה der „Urheber des Seins"), dem sich נִהְיָה (إنْهَوَى bei Mutenebbi) als Passiv an die Seite stellte; auch im Arab. ist die siebente Form immer, recht besehen, von der ersten gebildet, s. Fleischer, Beiträge zur arabischen Sprachkunde in den Sitzungs-Berichten der Sächs. Gesellschaft d. Wiss. 1683 S. 172 f.

Erfüllung gegangenes Begehren der Seele angenehm ist perhorresciren Thoren das Meiden des Bösen, denn ihr Begehren geht auf sittlich Gehaltloses und Verwerfliches, und an das Ziel dieses Begehrens zu gelangen ist das Tichten und Trachten, welches sie festhält und ganz und gar hinnimmt. Dieser Untersatz des Schlusses bleibt unausgesprochen. Die Paarung der zwei Spruchzeilen mag durch den Zusammenklang des תְּאַוַּת mit תַּאֲוָה veranlaßt sein. סוּר ist *n. actionis* wie 16, 17 vgl. 6. Ueberdies beachte man daß der Spruch von Thoren, nicht von Gottlosen redet. Thorheit heißt das was den Menschen vom Bösen nicht loskommen läßt, denn es ist das Blendwerk böser Lust, welches ihn fest damit verkettet. v. 20: *Wer mit Weisen geht wird weise, und wer mit Thoren Umgang pflegt, wird schlecht.* Ueber die Bedeutung dieses Spruches in der Religions- und Culturgeschichte Israels s. S. 32 der Einleitung. Wir haben 20^a nach dem *Kerî* übers.; das *Chethib* lautet: חֲלוֹךְ אֶת־חַכְמִים וְחָכָם Gehe mit Weisen und werde weise (vgl. zu 8, 33) — nicht חָלוֹךְ, denn Verbindung des (imperativisch gemeinten) *inf. absol.* mit einem (folgesätzlich gemeinten) Imper. ist nicht nachweisbar, חָלוֹךְ aber ist als Imperativform durch חִלְכִּי Jer. 51, 50 (vgl. לֶכָה = חָלוֹךְ Num. 22, 14) gesichert und scheint mit solchen Begriffsnüancen wie hier des Umgangs oder Verkehrs für לָךְ gebräuchlich gewesen zu sein. Ueber יֵרוֹעַ s. zu 11, 15; dort bedeutete es *malo afficietur*, hier *malus (pejor) fiet.* Richtig Venet. (gegen Kimchi, welcher *frangetur* erklärt) *κακωθήσεται.* Dieses Geschick wird wortspielsweise aus der Art des Thuns entwickelt; רָעָה weiden bed. auch im Allgem. auf etwas bedacht s. (15, 14. Jes. 44, 20) und sich etwas angelegen sein lassen, mit Acc. der Person (28, 7. 29, 3) Umgang mit jem. pflegen: wer mit Vorliebe die Gesellschaft der Thoren sucht, der wird selbst ein solcher (Hier. *similis efficietur*) oder vielmehr, wie ירוע sagt, er kommt sittlich immer mehr herunter. „Ein böser Geselle führt den anderen in die Hölle." v. 21: *Die Sünder verfolgt Unglück, und den Gerechten wird mit Glück gelohnt.* Zu תְּרַדֵּף von dem den Sündern auf der Ferse folgenden Strafübel vgl. Nah. 1, 8; die griech. Kunst gibt der Nemesis in diesem Sinne Flügel. Mit Loewenst. 21^b zu übers.: „Die Frommen, sie belohnt das Gute" ist unthunlich, denn טוֹב das Gute (z. B. 11, 27) erscheint nirgends personificirt, nur טוֹב das Glück Ps. 23, 6, wonach LXX *τοὺς δὲ δικαίους καταλήψεται* (ישׂג) *ἀγαθά.* Noch weniger ist טוֹב persönlich gemeint wie Venet.: *τὰ δὲ δίκαια ἀποδώσει χρηστός*, was wol heißen soll: die gerechten Handlungen wird ein Gütiger, näml. Gott, belohnen. טוֹב ist ein Attribut Gottes, aber nie Gottesname. So wird also das V. יְשֻׁלַּם nach Art der Vv. des Erzeigens und Leistens (גמל, עשׂה, עבר) mit dopp. Acc. verbunden sein. Syr. Trg. Hier. übers. passivisch, und so auch wir; denn zwar hat man bei *retribuet* an Gott zu denken, aber der Spruch nennt ihn hier so wenig als 12, 14 vgl. 10, 24., er hält sich absichtlich, ihn im Hintergrunde lassend, in vager Allgemeinheit: die Gerechten wird einer, wird man mit Gutem lohnen — dieser Ausdruck mit allgemeinstem persönlichen Subj. fällt mit dem von einem persönlichen Subj. ganz absehenden passivischen beinahe zus. v. 22: *Der Gütige hin-*

terläßt für Kindeskinder, und aufgespart für den Gerechten ist des Sünders Vermögen. Als Anfangswort bed. טוֹב in Mischle meistens *bonum (prae)*, hier aber wie 12, 2 vgl. 22, 9. 14, 14 *bonus.* Wie daß Gott טוֹב (Ps. 25, 8 u. s. w.) alttest. s. v. a. neutest. daß er *ἀγάπη*, so ist טוֹב derjenige Mensch, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andere durch selbstlose Liebe bestimmen läßt, denn wahrhaft gut ist der Gütige d. i. alles Gute mitzutheilen Willige, weil das Wesen der צְדָקָה Lebensgerechtigkeit die Liebe. Ein solcher hat durch seine Freigebigkeit keinen Verlust, sondern nach dem Gesetze 11, 25., wonach ein Segenspendender zugleich auch Segensempfänger ist, nur Gewinn, so daß er Kindeskinder erben macht d. h. ein auf späte Enkel forterbendes Erbe hinterläßt (s. über חִנְחִיל S. 140, hier als sein Obj. in sich selbst tragendes Transitiv wie Dt. 32, 8: zu Erben machen, in Erbbesitz setzen). Der Lasterhafte dagegen (חוֹטֵא Sing. zu חַטָּאִים *ἁμαρτωλοί*) geht seines Vermögens verlustig, es ist von vornherein bestimmt, auf den Gerechten überzugehen, welcher desselben werth ist und von dem was er besitzt einen dem Willen und Rathschlusse Gottes entsprechenden Gebrauch macht (vgl. Iob 27, 17) — eine diesseitige Gerechtigkeitsoffenbarung, über deren Ausnahmen die auf das Diesseits beschränkte alte Vergeltungslehre hinwegsieht. חַיִל Kraft, dann wie unser „Vermögen" (vgl. *opes, facultates*) das wodurch man in den Stand gesetzt wird viel auszuführen (Fl.), vgl. über den Grundbegriff *contorquere, compingere* S. 175 oben, sowie über צָפַן eig. *condensare*, dann *condere* S. 50.

Anknüpfend an v. 22 folgen nun noch zwei Sprüche über Lebensunterhalt, dazwischen aber einer über Erziehung. v. 23: *Speise in Fülle gibt der Neubruch der Armen, und Mancher geht zu Grunde durch Unrechtlichkeit.* Trg. u. Theod. (*μέγας*) übers. רַב, aber die Masora bezeugt רֶב־ mit kurzem *Kamez* wie 20, 6. Koh. 1, 18 (vgl. Kimchi unter רבב). Die Prädicirung: *multitudo cibi est ager pauperum* macht den Ertrag zur Eigenschaft des Ackers (= *frugum fertilis*). נִיר ist der Neubruch *(novale* oder *novalis* näml. *ager)* v. נִיר urbar machen, viell. eig. lichten, näml. durch Roden und Entsteinung (סָקַל). Aber warum, fragt Hitz., gerade der Neubruch? Als ob es auf diese Frage keine Antwort gäbe, corrigirt er נִיר in נִיב und findet in 23^a die Beschreibung eines Rentiers: „Ein Großer, welcher den Ertrag von Capitalien verzehrt." Aber um wie viel sinniger ist doch der Neubruch der Armen als diese aus der Luft gegriffenen Capitalien (רִאשִׁים) samt ihren Procenten (נִיב)! Ein Neubruch vergegenwärtigt uns schwere Arbeit und als Armen zugehörig ein bescheidenes Aeckerchen, von dem hier gesagt wird, daß es trotz seiner erst frischgebrochenen Brache (s. die landwirthschaftlichen Mittheilungen Wetzsteins in Jes. S. 389 f.) doch einen reichen Ertrag liefert, näml. kraft göttlichen Segens, denn das *ora et labora* setzt der Spruch bei den Armen die er meint voraus. Ueber רָאשִׁים = רָשִׁים s. zu 10, 4. Hieronymus' Uebers. *patrum* (eig. Häupter) folgt einer falschen jüd. Tradition. In der Antithese 23^b ist man versucht, יֵשׁ in dem Sinne von 8, 21 zu fassen, wie Schult. *opulentia ipsa raditur quum non est moderamen* und Euchel: Wesentliches Gut,

schlecht verwaltet, geht zu Grunde. Aber alle רָשׁ und וּרְשׁ an der Spitze ganzer oder halber Sprüche bed. *est qui*. Daß ein Wolhabender gemeint, ergibt der Gegensatz. נִסְפֶּה welches fort- oder auch aufgerafft w. bed. ist hier wie 1 S. 27, 1 gemeint: *est qui* (Fl. *quod*, aber der Parall. fordert das nicht) *abripiatur i. e. quasi turbine auferatur et perdatur*, das Wort erinnert an סוּפָה Wirbelwind, bed. aber an sich nur glatt und ganz hinweggenommen w. Das בְּ ist hier wie Gen. 19, 15; sonst bed. בְּלֹא מִשְׁפָּט mit Unrechtlichkeit (eig. Nicht-Recht) 16, 8. Jer. 22, 13. Ez. 22, 29., hier ist ב nicht das des Mittels, sondern das der Mittelursache. Während den (arbeitsamen und gottesfürchtigen) Armen das Stück Grund und Boden, welches er erschwungen, reichlich nährt, kommt Mancher, der ungleich mehr hat als er, durch Unrechtlichkeit an den Bettelstab oder noch tiefer herunter: er geht nicht allein finanziell, sondern auch mit Ehre, Freiheit, Leben seiner Person zu Grunde. v. 24: *Wer seinen Stecken spart, haßt seinen Sohn, und wer ihn liebt sucht ihn frühe heim mit Zucht.* Die pädagogische Regel Gottes 3, 12 gilt auch für Menschen 23, 13 f. 29, 15. Der Stecken repräsentirt hier die Strafmittel der *patria potestas*. Wer diesen spart oder schont, der hat wenn er es auch aus Liebe zu thun meint, doch keine wahre rechte Liebe zu seinem Kinde; wer es liebt, שְׁחָרוֹ מוּסָר. Mit *ἐπιμελῶς παιδεύει* der LXX (vgl. Sir. 30, 1 *ἐνδελεχήσει μάστιγας*) ist der Ged. im Allgem. getroffen, aber nicht der Ausdruck erklärt. Irrigerweise halten Viele das Suff. von שְׁחָרוֹ für Vorausnahme des Obj. (de Dieu Ew. Brth. Zöckl.), wogegen Hitz. richtig bem. daß sich in diesem Fall nach 5, 22 (vgl. Ex. 2, 6) אֶת־הַמּוּסָר erwarten ließe. Er selbst nimmt ohne Noth שָׁחַר in der Bed. von שָׁכַךְ *compescere*. Das Rechte hat v. Hofm., Schriftbew. 2, 2, 402: „שָׁחַר ist mit dopp. Acc. verbunden wie anderwärts קִדֵּם vorkommt, und die Meinung ist, daß man vielmehr die Zucht entgegenbringen als da, wo sie nothwendig geworden, sie zurückhalten soll." Aber damit wäre קִדְּמוֹ erklärt; שָׁחַר bed. frühe auf etwas ausgehen (s. oben S. 59), wonach ein Grieche *ὀρθρίζει* (Venet. *ὀρθριεῖ*) *αὐτῷ παιδείαν* übers.: *maturat ei castigationem* = *mature eum castigat* (Fl.). Der Begriff שָׁחַר der darin liegt ist aber nicht auf die Frühe von Tag auf Tag (so z. B. Raschi: לבקרים), sondern der Lebenszeit (so z. B. Euchel: בשחר ימיו) zu beziehen. „Je früher die Frucht, je besser die Zucht." Ein Vater, der seinem Kinde wahrhaft wol will, läßt ihm bei Zeiten eine strenge Erziehung angedeihen, um ihm wenn es noch biegsam ist die rechte Richtung zu geben und keinen Fehler einwurzeln zu lassen — wer aber gegen sein Kind nachsichtig ist wo er streng sein sollte, der handelt so als ob er dessen Unglück wollte. v. 25: *Der Gerechte hat zu seiner Seele Sättigung zu essen, aber der Gottlosen Leib muß darben.* Hier. übers. תחסר frei durch *insaturabilis* (er hat Mangel = hat nie genug), aber dann wäre תֶּחְסַר תָּמִיד zu erwarten; auch würde in 25ᵃ eher עַד־שֹׂבַע gesagt sein. Wir haben also keine Empfehlung der Mäßigkeit und Genügsamkeit im Gegens. zur Schlemmerei vor uns, sondern eine Aussage über das verschiedene

Geschick des Gerechten und der Gottlosen, eine andere Einkleidung des Inhalts von 10, 3. שֹׂבַע ist Segolatform, also Infinitivbildung, formell versch. von dem gleichbed. שָׂבְעָ 3, 10. Ueber בֶּטֶן s. Psychol. S. 265 f.: es ist ein edleres Wort als „Bauch", indem es zunächst nicht die äußere Wölbung, sondern wie *κοιλία* (√ בט concav s.) das Leibesinnere, hier wie 18, 20 als das die Nahrung aufnehmende und *in succum et sanguinem* verwandelnde bez. Daß Gott den Gerechten reichlich nährt und dagegen die Gottlosen in Noth und Elend versetzt, ist freilich eine Regel mit vielen Ausnahmen, aber neutestamentlich verstanden hat sie tiefinnerliche ewige Wahrheit.

Die Capiteltheilung entspricht dem Eindrucke eines neuen Anfangs, welchen 14, 1 macht. Dieser Spruch erinnert an das allegorische Schlußstück der Einleitung c. 1—9 und erscheint, da er älter ist, als dessen Motiv (s. oben S. 29). Die drei Sprüche v. 1—3 bilden ein schönes Trifolium: weises Walten, gottesfürchtiger Wandel und weises Schweigen nebst dem dreifachen Gegentheil. XIV, 1: *Der Frauen Weisheit baut ihr Haus, und Narrheit reißt's mit eignen Händen nieder.* Das Nächstliegende wäre es, חַכְמוֹת נָשִׁים nach Richt. 5, 29 vgl. Jes. 19, 11 zu verstehen: Die weisen unter den Frauen, ihrer jede baut ihr Haus. Aber warum dann nicht geradezu אִשָּׁה חֲכָמָה wie 2 S. 14, 2 vgl. Ex. 35, 25? Syr. Trg. Hier. schreiben *sapiens mulier*. Und wenn nun einmal von der ganzen Classe die Rede sein sollte, warum in בָּנְתָה sofort wieder Individualisirung? LXX verwischt das durch ihr *ᾠκοδόμησαν*. Und läßt nicht אִוֶּלֶת im Gegenspruch auf ein gleichlaufendes Abstractum in 1ᵃ schließen? Die Uebers. verdecken das, indem sie auch אִוֶּלֶת persönlich übers. So auch Venet. und Lth.; אִוֶּלֶת, sagt Kimchi, ist Adj. wie עִוֶּרֶת *caeca*. Aber der Sprachgebrauch weist אֱוִיל nebst אֱוִילִי, kein אִוֶּל auf. Freilich kommt ein Fem. v. אוּיל nicht vor, jedoch gibt es auch keine Stelle, in welcher sich אִוֶּלֶת sicher als solches gäbe. So wird also חכמות ein Abstractum sein sollen; wir haben zu 1, 20 gezeigt, wie חָכְמוֹת als neutrischer Plur. zu abstractem Sinne kommen könnte. Aber da nicht abzusehen ist, weshalb sich der D. so sonderbar ausdrücke, so ist die Punctation חַכְמוֹת als von falscher Voraussetzung ausgehend zu beanstanden und wie 9, 1 (zumal da diese Stelle auf der unserigen ruht) חָכְמוֹת zu lesen. Fl.: „das Haus bauen ist bildlich s. v. a. einen Hausstand gut einrichten und in gutem Zustande erhalten; Gegentheil: das Haus einreißen, ebendieselben Gegensätze wie arab. عمارة البيت und خراب البيت. So z. B. bei Burckhardt, Sprüchw. 217: حرّة صبرت بيتها عمرت ein braves Weib hat Geduld (mit ihrem Gatten) und dadurch erbaut sie ihr Haus (zugleich Beispiel des Gebrauchs des Präteritums in dergl. allgemeinen Sentenzen zur Individualisirung); ebend. 430: عمارة البيت ولا خرابة es geziemt sich das Haus zu erbauen, nicht es zu zerstören, vgl. Tausend und eine Nacht VI p. 126 l. 8., wo eine Frau, die ihren Mann zur Trennung von sich genöthigt hat, sagt: انا التي عملت هذا بروحي واخربت بيتي بنفسي.

bemerkt dort, عمارة البيت bedeute die Familie in Wolstand erhalten und machen daß Vater, Mutter und Kinder glücklich und friedlich zusammenwohnen." Dieses bedingende Verh. der Frau zum Hause drückt sich in ihrer Benennung als Hausfrau (vgl. Hausehre bei Lth. Ps. 68,13) aus, welchem talmudisch דְּבִיתִי (= *uxor mea*) entspricht; die Frau, wird hinzubemerkt, heißt so als עִיקַּר הַבַּיִת Wurzel und Fundament des Hauses, s. Buxtorf *Lex.* col. 301. In der That ist die Einheit des Hauses noch abhängiger von der Mutter als vom Vater. Eine weise Mutter kann, wenn der Mann verstorben oder pflichtvergessen ist, immer das Haus zusammenhalten; wenn aber die Hausfrau weder Verstand noch guten Willen für ihren Beruf hat, so kann auch der beste Wille des Hausvaters die Auflösung des Hauses nicht verhindern, Klugheit und Geduld werden den Auflösungsproceß nur verdecken und mildern — Narrheit, näml. der Hausfrau, wird immer je nach dem Grade, in welchem diese ein Zerrbild ihres Berufes ist, der Ruin des Hauses. v. 2: *In seiner Geradheit geht geht dahin wer Jahve fürchtet, und abgebogen in seinen Wegen ist wer Ihn verachtet.* Das syntaktisch Nächstliegende ist auch das Beabsichtigte: die in erster Stelle stehenden Begriffe sind die Prädicate. Worin sichs zeigt und woran es zu erkennen ist, daß ein Mensch Gott fürchtet oder sich geringschätzig statt ehrfürchtig zu ihm verhält, soll gesagt werden: jener wandelt in seiner Geradheit d. i. so wie es das Pflichtgefühl das ihn beseelt ihm vorschreibt, dieser folgt in seinem Wandel keiner höheren Norm, sondern seinen ihn bald hierhin bald dorthin fortreißenden Gelüsten. הוֹלֵךְ בְּנָשְׁרוֹ (vgl. יָשָׁר חוֹלֵךְ Mi. 2,7) ist sinnverwandt mit חֹלֵךְ בְּתֻמּוֹ 28,6 (חוֹלֵךְ בַּתֹּם 10,9) und הוֹלֵךְ נְכֹחוֹ Jes. 57,2. Die Verbindung נִלְוֹז דְּרָכָיו folgt dem Schema 2 K. 18,37 und nicht 2 S. 15,32. Ew. §. 288c. Hat das zweite Wort, welches den Begriff des ersten besondert, reflexives Suffix, wie hier, so ist allerdings die accusativische oder wie 2,15 präpositionale Verbindung üblicher als die genitivische. Ueber לוּז *flectere, inclinare* (ein bes. dem Verf. von c. 1—9 geläufiges Wort) s. zu 2,15. Zu בּוֹזֵהוּ vgl. 1 S. 2,30.; das Suff. geht ohne Zweifel auf Gott, denn בּוֹזֵהוּ ist das gegensätzliche Parallelwort zu יְרֵא ה׳. v. 3: *Im Mund des Narren ist eine Gerte des Hochmuts, die Lippen der Weisen aber schirmen diese.* Das N. חֹטֶר (aram. חוּטְרָא, arab. خُطْر), welches außer hier nur noch Jes. 11,1 vorkommt, bed. eig. Schwenkung (v. נָטַר = خطر schwenken, auf- und nieder oder hin- und herbewegen, wov. الْخَطَّار der Schwenker, poet. die Lanze), concret das junge elastische Reis, die Gerte d. i. der dünne schwanke Schoß, dialektisch der Schwenk oder die Schwenge. Lth. übers. *Narren reden tyrannisch,* was die kürzere Fassung seiner früheren Uebers.: *Im Maul des narren ist das scepter der hoffart,* aber obgleich das Targum חוטרא auch vom Königsscepter und Fürstenstabe gebraucht, so wäre doch hier das dafür gewöhnliche hebr. שֵׁבֶט zu erwarten. Im Hinblick auf Jes. 11,1 ergibt sich als nächste Vorstellung, daß der Hochmut, welcher im Innern des Narren seine Wurzeln hat,

ihm zum Munde herauswächst. Aber damit ist noch nicht erklärt, weshalb die Vorstellung dieses von innen Hervorgehens beim חֹטֶר (vgl. 14, 30) Halt macht. Die *βακτηρία ὕβρεως* (LXX und ähnlich die andern Griechen) ist entw. als Zuchtruthe des eignen Hochmuts (so z. B. Abulw. und unter den Neuern Brth. Zöckl.) oder als Prügel für Andere gemeint (Syr. Trg.: Stecken der Schmähung). Hitz. ist für erstere Vorstellung und meint übersetzen zu dürfen: eine Ruthe seines Rückens, aber zwar findet sich גְּוָה für גַּאֲוָה, nicht aber (vgl. zu Iob 41,7: Eine Pracht sind etc.) גאוה für גוה Leib oder גֵּו Rücken. Ueberh. aber ist anzunehmen, daß der Dichter, wenn er חטר als Züchtigungsmittel gemeint hätte, גַּאֲוָתוֹ geschrieben haben würde. Richtig Fl.: „Die Zunge wird oft mit einem Stabe, Schwerte u. s. w. verglichen, insofern ihr deren Wirkungen zugeschrieben werden; wir haben hier in eigentümlicher Wendung das Bild, welches Apok. 1,16 in plastische Wirklichkeit übertragen ist." Die Selbstüberhebung (גא oberwärts streben) bis zum Größenwahn ist dem Narren charakteristisch, dem אֱוִיל, nicht dem כְּסִיל Thoren. — Hitz. verwechselt durchweg diese beiden Begriffe. Mit solcher Selbstüberschätzung, bei welcher der wenn nicht pathologisch doch moralisch Geisteskranke so wie Nineve und Babel bei den Propheten spricht: Ich bins und keiner weiter verbindet sich immer die Geißel des Hohns und der Beschimpfung, und der Sinn von 3b könnte nun der sein, daß die Lippen der Weisen die in so verletzender Weise Angegriffenen (Ew.) oder daß sie die Weisen selber gegen solche Angriffe schirmen (so die Meisten). Aber die Bez. des *eos* auf Andere liegt hier ungleich ferner als 12,6., und daß die Schirmung der Weisen vor Unbill, die man in Worten an ihnen verübt, ihren Lippen zugeeignet wird, will um so weniger befriedigen, als sich in diesem Falle statt der Bewarung eher Vertheidigung, Dämpfung, Niederduckung erwarten ließe. Aber auch daß der Weisen Lippen diese vor Narren-Hochmut bewaren, kann nicht gemeint sein; denn der Gedanke, daß der Mund die Weisen vor Sünden des Mundes bewart, ist ohne Sinn und Wahrheit (vgl. dagegen 13,3). Deshalb faßt Arama das Verbum als Jussiv: die Lippen = Worte der Weisen mögst du bewaren d. i. zu Herzen nehmen. Und Venet. übers.: *χειλη δε σοφῶν φυλάξεις αὐτά*, was wol auch bedeuten soll: der Weisen Lippen mögest du beachten, und zwar nicht als Gebetsanrede, welche der Gnomik fremd ist, sondern als Anrede an den Hörer, was wie z. B. 20,19 zeigt zulässig. Aber obwol gewissermaßen gleichartigen Inhalts klaffen dann doch 3a und 3b auseinander. Deshalb dünkt es uns wahrscheinlicher, daß das Subj. von 3b die in חכמים enthaltene חכמה sei; auch 6,22 ist zu תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ die Weisheit Subj., ohne daß sie genannt ist. Also: während dem Narren verletzender Hochmut zum Halse herauswächst, bewart der Weisen Lippen jene, näml. die Weisheit, daß kein Wort der Selbstbespiegelung, zumal kein den Nächsten verwundendes, darüber komme. Die Form תִּשְׁמוּרֵם ist weit sonderbarer als תִּשְׁמֻרֵם Ex. 18,26 und תִּשְׁפְּטוּ חֲעַבְרוּ Ruth 2,8., denn diese sind aus תִּשְׁמְרֵם und verdunkelt, wogegen jene durch Vermittelung von תִּשְׁמֻרֵם entstanden

ist.[1] Macht man der üblichen Deutung nach die שִׁפְתוֹ zum Subj., so folgt die Construction der Regel Ges. §. 146, 2; LXX trägt sie ins Griechische über: *χείλη δὲ σοφῶν φυλάσσει αὐτούς*. Die naheliegende Conj. daß תשמרם ein Schreibfehler für תִּשְׁמְרֵנָה אֹתָם = תִּשְׁמְרֵנָּה sei (sie findet sich auch bei Luzzatto *Gramm.* §. 776 und Hitz. führt als andere Beispiele solcher Versetzung des ו Jer. 2, 25. 17, 23. Iob 26, 12 und Jos. 2, 4 ותצפנ für ותצפון an) eignen wir uns nicht an, weil sie die Lippen mit einer Ausschließlichkeit, deren Berechtigung uns zweifelhaft ist, zum Subj. macht.

In der Gerte und dem Hüten v. 3 mag es seinen Anlaß haben, daß der Samler in dem vor ihm aufgehäuften Spruchvorrat nun nach dem landwirthschaftlichen Bilde v. 4 greift: *Ohne Rinder ist die Krippe leer, reichen Ertrag aber gibts durch des Pflugstiers Kraft.* Das ist eine Empfehlung der Viehzucht, hier aber gewiß nicht blos als Nützlichkeitslehre stehend, sondern als Mahnung zu sorgsam schonender und dankbar lohnender Behandlung des Ackervichs (12, 10), welches Gott den Menschen zur Hilfleistung untergeben hat, und noch allgemeiner, sofern man einen Zweck erreichen will, zur Bedachtnahme auf die rechten geeigneten Mittel. אֲלָפִים (v. אָלַף sich anschmiegen) sind die dem Dienste des Menschen sich willig fügenden Rinder (poet. s. v. a. בְּקָרִים). שׁוֹר (כֹּחַ עוֹר), ved. *sthûras*, ist der arisch-semitische Name des Pflugstiers. Das N. אֲבוּס (= אֲבוּס wie אֲטוּן, אֲסוּן) bed. den Futtertrog, v. אָבַס mästen und also wol wurzelverw. mit *φάτνη* (*πάτνη*), und kann dann auch dem Kornbehälter bez., wo das Getreide zum Füttern oder Mästen des Viehs aufbewart wird, wenigstens hat מַאֲבוּס Jer. 50, 26 diesen weiteren Sinn des Speichers; aber es ist kein Grund vorhanden, hier von der nächsten Wortbed. abzugehen: wenn ein Ackerbautreibender nicht auf Besitz und Erhaltung mitarbeitstüchtigen Viehs bedacht ist, so ist die Krippe leer — er hat nichts aufzuschütten, er braucht nicht nur kein Futter, sondern hat auch keins. בַּר (*in p.* בָּר) rein (syn. נָקִי, vgl. zu 11, 26) trifft hier mit unserem baar = bloß zus., dessen Ursprung dunkel. Das בְּ 4[b] ist das der Mittelursache: durch des Pflugstiers Kraft gibt es eine Fülle eingescheuerten Getreides (תְּבוּאוֹת v. בּוֹא einkommen, eingeheimst w.). רַבּ־ ist das invertirte בַּר. Auffällig, wenn auch zufällig, ist in v. 4 die Häufung des א und ב. Dem Samler scheint dies nicht entgangen zu sein, denn er fügt zwei Sprüche an, in deren ersterem ein Stichwort mit א und dem zweiten mit ב anlautet. v. 5: *Ein redlicher Zeuge redet nicht unwahr, aber Unwahrheiten haucht ein Lügenzeuge aus.* Die richtige Vocalisation und Accentfolge ist בְּפִי־שֶׁקֶר יָפִיחַ חֲכָמִים (*Kof* mit *Zere* und dem Diener *Mahpach*, חכמים mit *Munach*, weil das folg. Athnach-Wort keine zwei Sylben vor dem Tone hat). Wie in 5[a] עֵד אֱמוּנִים ist in 5[b]

1) s. über diese Formen mit *ô* statt des einfachen *Schebâ* Kimchi, *Michlol* 20[ab]. Ebenderselbe bemerkt, daß jene drei Formen mit *û* sämtlich *Milra* sind; dies gilt merkwürdiger Weise auch für רֵישׁ פּוּטוֹ, s. *Michlol* 21[b]; *Livjath Chen* II, 9 und besonders Heidenheim in der *Meôr Enajim* betitelten Pentateuch-Ausgabe zu Ex. 18, 26.

עֵד שֶׁקֶר Subj. Anders ist das Verh. von Subj. und Präd. in Z. 2 der Parallelsprüche v. 25. 19, 5. Zu 5[a] vgl. צִיר אֱמוּנִים 13, 17 und über יָפִיחַ (einer der aushaucht) s. zu 6, 19. 12, 17. v. 6: *Vergebens sucht der Spötter Weisheit, dem Einsichtigen aber wird das Wissen leicht.* Der allgemeine Satz ist concret in alltagsgeschichtliche Form gefaßt. Ueber וְאֵין *necquidquam* s. zu 13, 4. Das Particip נָקֵל steht hier neutrisch für נְקָלָה: etwas das sich leicht macht. Der Frivole, welchem die Wahrheit nicht Gewissenssache ist und welcher keine, auch die berechtigtste Autorität nicht, anerkennt, gelangt trotz alles Suchens nicht zur Weisheit, sie bleibt ihm verhüllt und unnahbar ferne; dem Einsichtigen, aber, welcher weiß, daß Gottesfurcht und nicht Gottentfremdung zur Weisheit führt, ist Wissen eine leichte Sache, er schlägt den geraden Weg nach diesem Ziele ein, er bringt die rechte Empfänglichkeit, bringt das sonnenhafte Auge dafür mit, es erfüllt sich an ihm das „wer da hat dem wird gegeben".

Drei Sprüche über Thoren. v. 7: *Geh weg aus der Nähe eines thörichten Mannes, und sicher hast du nicht erkannt Lippen der Erkenntnis* d. h. sicher nicht in Erfahrung gebracht, daß er Lippen besitzt, welche erfahrungsmäßiges Wissen aussprechen oder: sicher wirst du zurückdenkend bekennen müssen, daß kein gescheides Wort aus seinem Munde gekommen. Wäre 7[b] motivirend gemeint, so würde כִּי בַל־תֵּדַע oder doch וּבַל־תֵּדַע (Jes. 44, 9) gesagt sein, wonach Aq. Theod. *καὶ οὐ μὴ γνῷς* übers. נֶגֶד ist der Sehbereich und מִנֶּגֶד bed. entw. aus dem Sehbereiche hinweg wie z. B. Jes. 1, 16 oder indem מִן wie in מִמַּעַל, מִמַּחַת u. dgl. gebraucht ist: in einigem Abstand vom Sehbereiche, so aber daß man den Gegenstand im Gesichte behält Gen. 21, 16. נֶגֶד לְ bed., wie der invertirte Ausdruck Dt. 28, 66 zeigt, jemandem gegenüber, so daß er den Gegenstand sichtlich vor sich hat, und מִנֶּגֶד לְ Richt. 20, 34 (wo die Conj. מִנֶּגֶב לְ Jos. 18, 13 unveranlaßt ist) aus der Nähe eines Orts, wo man ihn in Sicht hat. So auch hier: Geh weg aus dem *vis-à-vis (vis* = lat. *visûs)* des thörichten Mannes, wenn du mit einem solchen zu thun hattest, worauf dann 7[b] folgt was der Weggegangene zurückblickend sich selbst sagen muß. בַּל (mit dem Prät. wie z. B. Jes. 33, 23) verneint mit Emphase. Nolde u. Andere, auch Fl. fassen 7[b] relativisch: *et in quo non cognoveris labia scientiae.* Wenn gesagt wäre וּבַל־יָדַע, so ließe sich allerdings nach 9, 13 erkl., indem der Begriff des Thörichten sich erweitert: und eines solchen, welcher schlechthin nichts Gescheides zu sagen weiß. Aber bei וּבַל־יְדַעְתָּ müßte der beabsichtigte Relativsatz durch beigegebenes בּוֹ angezeigt sein; und eines solchen, an welchem . . Uebrigens hätte וְלֹא (s. Ps. 35, 15) in diesem Falle näher gelegen als וּבַל. Die LXX hat an diesem Spruche herumcorrigirt und doch nichts Rechtes herausgebracht; nicht allein der Syr., sondern auch Hitz. folgt ihr, indem er übers.: „Alles sich gegenüber hat der thörichte Mann, doch ein Behältnis der Einsicht (וּכְלִי דַעַת) sind die Lippen der Einsicht." Was hier die erste Hälfte sagen will, fordert Kopfzerbrechen, und wem könnten die „Lippen der Einsicht" — sagt Böttch. mit Recht — als „Behältnis der Einsicht"

gefallen? v. 8: *Des Klugen Weisheit ist Acht zu haben auf seinen Weg, und der Thoren Narrheit besteht in Betrug.* Das Nächstliegende ists, dabei an Selbstbetrug zu denken, wonach LXX Syr. Hier. „Irrsal" übers. Aber מִרְמָה wird nirgends sonst von Selbstbetrug gesagt und ist auch nicht dazu geeignet, da sich damit die unveräußerliche Vorstellung des *dolus malus* verbindet. Der Gegensatz wird also dieser sein, daß des Klugen Weisheit sich darin zeigt, daß er auf seinen Wandel achtet (תָּבִין wie 7, 7 vgl. Ps. 5, 2) d. i. sorgsam prüfend und überlegend (13, 16) diesen nach Recht und Pflicht einrichtet, und daß dagegen der Thoren Narrheit sich darin zeigt, daß sie auf böswillige Hintergehung des Nächsten ausgehen und zu diesem Zwecke allerlei Schleichwege einschlagen. Jenes ist Weisheit, weil nur aus Gutem Gutes kommt; dieses ist Narrheit oder Wahnwitz, weil der Betrug, so lange er auch im Finstern schleiche, doch schließlich an den Tag kommt und in seinen verderblichen Folgen sich auf den zurückwendet, von dem er ausgegangen. v. 9: *Der Narren spottet das Schuldopfer, unter Rechtschaffenen aber ist gutes Einvernehmen.* Man darf dem *Hi.* הֵלִיץ keine Bed. geben, die es nirgends hat, wie beschönigen (Kimchi) oder vermittlerisch einigen (Schult.). Sodann darf man אֱוִילִים nicht zum Subj. machen (Trg. Symm. Hier. Lth.: *Die Narren treiben das gespöt mit der sünde),* indem man sich einredet, daß אוילים s. v. a. כל אחד מן האוילים (Imman. Meîri u. A.) sei, was eher statthaft wäre, wenn es מלין hieße (s. 3, 35) oder wenn ילין nicht unmittelbar folgte (s. 28, 1). Richtig fassen das Verh. der Satzbestandtheile Aq. Theod. *ἄφρονας χλευάζει πλημμέλεια,* und auch diese Uebers. des אָשָׁם ist richtig wenn man *πλημμέλεια* im Sinne einer *θυσία περὶ πλημμελείας* (Sir. 7, 31) faßt, in welchem das Jüdisch-Hellenische es wirklich gebraucht (s. Schleusner). Die Idee des Schuldopfers ist die der Büßung: es ist ein Bußwerk, es fällt unter den vorherrschenden Gesichtspunkt einer Kirchenstrafe, einer *satisfactio* in kirchendisciplinarischem Sinne; die Sündenvergebung ist dadurch bedingt, daß der Sünder *a)* den angerichteten Schaden an fremdem Eigentume durch Wiedererstattung reichlich wieder gut macht oder, wie bei Stuprirung einer Unfreien, sonstwie die weltliche Strafe dafür erleidet, und daß er *b)* sich willig dem Widder- oder Schafopfer unterzieht, dessen Werth der Priester nach dem Verhältnisse der verwirkten Schuld (in einer Tax-Scala von 2 Sekeln aufwärts) zu bestimmen hat. Die Thora gibt genau die Vergehungen an, welche so zu büßen sind. An u. St. kommt im Hinblick auf 9^b besonders das Vergehen an Eigentum Lev. 5, 20 ff. und Frauenehre Lev. 19, 20—22 in Betracht. Die Narren fallen hierin aus einer Verschuldung in die andere, welche sie durch Darbringung von Schuldopfern zu büßen haben; das Schuldopfer verspottet sie (הלין mit Accusativ-Obj. wie 19, 28. Ps. 119, 51), indem es sie ob des selbstverschuldeten Verlustes und ob der Anstrengungen, womit sie ihren Leichtsinn, ihre Tollheit wieder gut machen müssen, gleichsam auslacht, wogegen unter Menschen von geradem Charakter רָצוֹן ein Verhältnis wechselseitigen Wolwollens waltet, welches es nicht zuläßt, daß der eine dem andern Schadenersatz leiste, und der Aschamthora verfalle. Richtig Symm.: *καὶ ἀνάμεσον εὐθέων εὐδοκία.* Die LXX aber verhunzt auch diesen Spruch. Hitz. mit dem Syr. folgt ihr und übers.: „Die Zelte der Thoren werden in Buße verfällt, das Haus der Redlichen wolgefällt". Ist das nicht ungereimt trotz des Reims? Diese aus אוילים herausgeklaubten אהלי und dieses auf בין gebaute בית sind nichts als zweck- und geschmacklose Schnörkel.

Vier Sprüche von Freud' und Leid in Gegenwart und Zukunft. v. 10: *Das Herz weiß um seiner Seele Kummer, und in seine Freude kann sich kein Fremder mischen.* Bei der Accentuation לֵב יוֹדֵעַ gewinnt es den Anschein, als ob יודע Adj. (Loewenst.: Ein fühlend Herz) nach 1 K. 3, 9 oder Genit. (Eines Fühlenden Herz) wäre, aber Cod. 1294, auch der Cod. aus Jemen u. a., so wie die Ausg. von Jablonsky und Michaelis haben לֵב mit *Rebia*, so daß also dieses für sich allein Subj. ist (vgl. die Accentuation 15, 5^a und unten zu 16^a). מָרַת hat dagegen ר und demgemäß Kurz-*Kamez* (*Michlol* 63^b) wie שָׂרָה 3, 8, vgl. כָּרָתָה Richt. 6, 28 und dagegen כָּרַת Ez. 16, 4.; es ist das Fem. v. *mōr* = *morr* v. מָרַר *adstringere, amarum esse.* Ueber לֵב im Untersch. von נֶפֶשׁ s. Psychol. S. 251: „Alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, *λόγος, συνείδησις, θυμός* genannt wird, liegt in *καρδία* ineinander, und alles wodurch בשר und נפש afficirt wird tritt in לב ins Licht des Bewußtseins." Die 1. Spruchhälfte ist klar: das Herz und nur dieses d. i. der Mensch im Centrum seiner Ichheit weiß um das was seiner Seele bitter weh thut d. h. um das was ihn im Bereich seines Naturlebens und des ihn umgebenden nächsten Lebenskreises bekümmert — es handelt sich da um Lebenserfahrungen, welche zu complicirter Natur sind, um Andern ein vollständiges Bild derselben geben zu können, und von zarter und, wie wir zu sagen pflegen, so delicater Art, daß er sie Anderen zu entdecken und darzulegen sich schämt und scheut, und die er wenn er auch sich aussprechen möchte deshalb in sich verschließen muß, weil ihm kein Mensch so nahe getreten ist und so sehr sein Vertrauen gewonnen hat, daß er Lust und Mut hätte, ihm sein Herz bis auf den Grund auszuschütten. Noch näher unserem Sprichwort: „Ein jeder weiß wo ihn der Schuh drückt" steht 1 K. 8, 38.; hier gelangt dieser Erfahrungssatz zu psychologisch noch schärferem und tieferem Ausdruck, indem das Wissen um das was die Seele schmerzt dem Herzen zugesprochen wird, in welchem als dem Innersten des seelisch-leiblichen Lebens es sich reflectirt und zur Thatsache reflexen Bewußtseins wird, in welchem es sich aber auch meistens ohne Kundgebung nach außen verschließen muß. Fassen wir nun לֹא־יִתְעָרַב als Prohibitiv, so stände dies (abgesehen davon, daß sich in diesem Falle אַל statt לֹא erwarten ließe) mit der Mahnung Röm. 12, 15: „Freuet euch mit den Fröhlichen" und mit dem Sprichwort: „Getheilte Freude ist doppelte Freude, getheilter Schmerz ist halber Schmerz" in gewiß nicht beabsichtigtem Widerspruch, und eine Ermahnung, den Menschen mit seiner Freude allein zu lassen, statt sich zur Theilnahme herzuzudrängen — an sich schon von bedenklichem moralischen Werthe — liefe auch nicht mit 10^a parallel. Deshalb fassen wir das Fut. als Potentialis. Wie es

einen Seelenschmerz des Menschen gibt, dessen Erleben lediglich Sache seines Herzens ist, so gibt es auch eine Seelenfreude, mit der sich kein Anderer (s. über זָר S. 104 unt. und vgl. hier bes. Iob 19, 27) vermengen (תִּתְעָרֵב בְּ wie Ps. 106, 35), in die sich kein Anderer hineinmischen kann, weil ihre Empfindung, wie z. B. beseligender geistlicher Erfahrungen oder des wolthuenden Gefühls, einen Nothleidenden im Stillen beglückt zu haben, rein persönlicher Natur ist und keine Mittheilung (vgl. zu ἔκρυψε Mt. 13, 44), also auch keine Theilnahme Anderer zuläßt. Vortrefflich Elster: „Durch diesen Ged., daß die innersten Gefühle eines Menschen einem andern Menschen nie vollkommen mitgetheilt werden, mit den Gefühlen eines Andern nie völlig sich decken, ja nicht einmal vollkommen von einem Andern verstanden werden können, wird der Werth und die Bedeutung jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit hervorgehoben, deren keine nur das Exemplar einer Gattung ist, sondern jede ein Eigenstes hat, was keines der zahllosen Individuen besitzt, welche gleichem Geschlecht angehören. Zugleich hat der Spruch die Bedeutung, daß er eine vollkommene Gemeinschaft unter Menschen für unmöglich erklärt, weil nie der Eine den Andern ganz versteht. Damit wird angedeutet, daß keine menschliche Gemeinschaft das wahre Heil geben kann, sondern nur die Gemeinschaft mit Gott, dessen Liebe und Weisheit auch das verborgenste Heiligtum der menschlichen Persönlichkeit zu durchleuchten vermag.“ Ebenso auch Dächsel (der aber 10ᵇ abmahnend faßt): „Ein jeder Mensch ist eine kleine Welt für sich, die nur Gott völlig durchschaut und versteht. In seinen, dem innersten Leben angehörigen Schmerz und in seine Freude vermag sich ein Anderer nie völlig hineinzuversetzen. Ja die allerschmerzlichsten Erfahrungen, die allerinnigsten Freuden haben wir ganz allein ohne alle Theilnehmer.“ v. 11: *Das Haus der Gottlosen wird weggetilgt, das Zelt der Rechtschaffenen aber blüht empor.* In dem sinnverwandten Spruche 12, 7 beginnt Z. 2 mit וּבֵית, hier aber wird das wie es scheint festgegründete Haus den Gottlosen und dagegen den Rechtschaffenen das leicht zerstörbare und auch nicht in dem Wahne ewigen Bestandes aufgerichtete Zelt zugeeignet. Während dabei jenes spurlos weggefegt wird (Jes. 14, 23), treibt dieses Blüthen und Sprossen (תַּפְרִיחַ als innerliches Transitiv wie Iob 14, 9. Ps. 92, 14), das Hauswesen solcher bleibt nicht nur erhalten, sondern geht in gedeihlicher fröhlicher Weise vorwärts und aufwärts. v. 12: *Es gibt einen Weg, der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege.* Wiederholt sich buchstäblich 16, 25. Die Geradheit ist, da sie sich schließlich als furchtbare Selbsttäuschung herausstellt, nur als Trugbild vorhanden; der Mensch urtheilt falsch und geht fehl, wenn er mit Absehn von Gott und seinem Wort lediglich seinem Gutdünken folgt — לִפְנֵי subjectivirt hier ebenso wie in den Parallelen 16, 2ᵃ. 12, 15ᵃ בְּעֵינָיו. Es ist der Weg der Gottentfremdung, der fleischlichen Sicherheit, des Lasters gemeint, auf welchem der Verblendete das Leben auszunutzen, sich in Ansehn zu setzen, seine Bestimmung zu erfüllen wähnt, aber das Ende davon (אַחֲרִיתָהּ mit neutrischem Fem.: das Ende dieses Meinens, das

worauf es hinaus läuft) sind Wege des Todes. Der welcher so sich über seine Lebensrichtung täuscht sieht sich zuletzt an einem Punkte angekommen, von wo aus alle Wege, die ihm weiter erübrigen, abwärts zum Tode führen. Der Selbstbetrug des Einen endet in Tod durch Richterspruch, der des Andern in Selbstmord; der des Einen in ekelhafte Krankheit, der des andern in langsamem Hinsterben von Gewissensqualen oder an Gram über ein hinfort ehrloses und zerrüttetes Leben. v. 13: *Auch mitten im Lachen empfindet Leid das Herz, und ihr, der Freude, Ende ist Bekümmernis.* Jedes Menschenherz trägt das Gefühl der Unbefriedigung und der Losgerissenheit von seiner wahren Heimat und der Nichtigkeit, der Vergänglichkeit alles Irdischen und dazu auch so manchen heimlichen Wehe's in sich, welches ihm aus dem eignen Leibes- und Seelenleben und aus dem Verhältnisse zu andern Menschen erwächst, und dieser Schmerz, welcher von Mutterleibe an die Mitgift des Menschenherzens ist und im Lebensverlaufe sich mehr und mehr vertieft und vermannigfaltigt, macht sich selbst inmitten des Lachens trotz der Lustigkeit und des Lusttaumels fühlbar, ohne auf die Dauer übertäubt, ohne aus dem Innern hinausgedrängt werden zu können, vielmehr um so heftiger zurückkehrend, je gewaltsamer man ihn eine Zeit lang niedergehalten und in Unbewußtsein versenkt hat. Euchel citirt hier das Dichterwort, wonach 13ᵃ buchstäblich wahr ist: „Nein, der Mensch ist zur Freude nicht gemacht, Darum weint sein Aug' wenn er herzlich lacht“. Aus der Thatsache, daß Schmerz die tiefinnerste Grundbestimmtheit des Menschen ist, welche selbst den Hintergrund des Lachens bildet, folgert 13ᵇ daß es dem Menschen überhaupt nicht gut thut, sich der Freude, näml. sinnlicher (weltlicher), hinzugeben, denn ihr, der Freude, Ende (Ausgang) ist Bekümmernis. Das gilt auch von dem schließlichen Ende, welches nach jenem *μακάριοι οἱ κλαίοντες, νῦν ὅτι γελάσετε* Lachen in Weinen und Weinen in Lachen verwandelt. Die Correctur אַחֲרִית חַשְׂמָחָה (Hitz.) drängt dem Mischlestyl einen in solchen Fällen verschmähten Artikel auf und entfernt eine Ausdrucksweise der hebr. *syntaxis ornata*, welche hier wie Jes. 17, 6 sich leicht beseitigen läßt, aber durch eine Menge anderer Beispiele verbürgt ist, s. zu 13, 4 (auch 5, 22) und vgl. Philippi, Status Constructus S. 14 f., welcher das zweite Wort, wie hier שִׂמְחָה, nach dem Arab. als Acc. ansieht. Aber die accusativische Fassung ist zwar in Fällen wie שְׂנֵאַי שָׁקֶר, jedoch nicht in solchen wie z. B. Esr. 2, 62 statthaft und das Arabische, in welchem sich ganz ebenso z. B. عَصَاهُ زَيْدٍ sein, näml. Zeids, Stock sagen läßt, fordert sie ganz und gar nicht.[1] Im Althebr.

1) Ueber die Ersetzung (*ibdâl*) eines vorausgehenden Genitiv- oder Accusativ-Pronomens der dritten Person durch ein darauf folgendes determinirtes oder indeterminirtes, in demselben Casus stehendes Substantiv spricht Samachschari im *Mufaṣṣal p.* ٣٩ l. 15 ss., wo als Beispiele davon stehen: *raeituhu Zeidan* ich habe ihn, den Zeid, gesehen; *marartu bihi Zeidin* ich bin bei ihm, dem Zeid, vorübergegangen; *ṣaraftu wuǧûhahâ awwalihâ* ich schlug in die Flucht die Häupter derselben, ihres Vorderzugs, s. auch über diese Anticipation des bestimmten Begriffs

gehört diese Auflösung des *st. constr.* zu den Eleganzen; sie ist der Vorläufer des vulgären nachbiblischen אֲחֲרִיתָהּ שֶׁל־שִׂמְחָה. Daß das Hebr. einen Genitiv auch da festzuhalten vermag, wo sich zwischen ihn und sein Regens mehr oder weniger Satzbestandtheile zwischeneinschieben, zeigen Beispiele wie Jes. 48, 9. 49, 7. 61, 7.[1]

Hierauf folgt eine Reihe von Sprüchen, welche von Bösen und Guten, und dazwischen von Thoren und Weisen handelt. Der schwerste darunter macht den Anfang v. 14: *Von seinen Wegen wird gesättigt wer abgewichnen Herzens, und aus dem eignen Innern der gute Mensch.* Wir stellen vorerst die Subjektsbegriffe fest. סוֹג לֵב (ein Abgewichener *τῆς καρδίας* oder *τὴν καρδίαν*) ist einer dessen Herz abgewichen ist נָסוֹג, näml. von Gott Ps. 44, 19.; das Spruchbuch enthält von diesem Verbum sonst nur den davon abgeleiteten Namen der Schlacken *(recedanea)*, סוּג abgewichen ist ein solches halbpassives Particip wie סוּר Jes. 49, 21. שׁוּב Mi. 2, 8 u. dgl. (Olsh. §. 245[a]). Ueber אִישׁ טוֹב s. zu 12, 2 vgl. 13, 22: es heißt so ein Mensch, dessen Sinnes- und Handlungsweise selbstlose Liebe zum Treibenden und Bewegenden hat. Wenn es von jenem heißt, daß er von seinen Wegen, denen näml. welche er von Gott abgewandten Herzens einschlägt, gesättigt wird, so will das nicht sagen, daß sie ihn befriedigen oder ihm genügen (Loewenst.), sondern man sieht aus 1, 31. 18, 20 daß dies recompensativ gemeint ist: er bekommt den Lohn seiner Wege, näml. der Irrwege seiner Gottentfremdung, zu genießen. Für 14[b] gilt nun ohne Zweifel die Vorannahme, daß da gesagt sei, woran der liebreiche Mensch seinen Lohn finde. Wir werden also nicht erkl.: von ihm hinweg (nach 4, 15 vgl. Num. 16, 26. 2 S. 19, 10) wendet sich oder: über ihm (so Hier. Venet. nach Koh. 5, 7) steht der gute Mensch — der Gegensatz den das gibt ist keiner oder doch ein hinkender. Das מִן von מֵעָלָיו muß mit dem von מִדְּרָכָיו parallel laufen. Mit Recht gehen hievon aus LXX: *ἀπὸ δὲ τῶν διανοημάτων αὐτοῦ*, Syr.: von der Furcht (Religiosität) seiner Seele, Trg.: von seiner Furcht. Schon Buxtorf gegen Cappellus erkannte, daß hier keine andere LA, sondern die Erkl. des מעליו durch *ex eo quod penes se est* zu Grunde liege. Man könnte nach 7, 14 auch erkl.: von dem was er als seine Obliegenheit (Pflicht) erkennt, doch verhältnismäßig näher liegt jene andere Erkl., aber ja nicht so daß man das Suff. auf den Abtrünnigen in 14[a] bez.: an ihm (seinem Schicksal) erlabt sich der gute Mensch (Zöckl. mit Hitz.), denn auch dieser Gegensatz hinkt, der Ged. ist nicht im Geiste des Spruchbuchs (denn 29, 16[b] reicht nicht aus ihn

durch einen unbestimmten mit darauf folgender Erklärung desselben Fleischer zu *Makkarî*, *Additions et Corrections*, p. XL col. 2 und zu Dieterici's *Mutanabbi'* *p.* ٤٣٦ l. 13.

1) Diese Beispiele gehen übrigens auch nicht über das im Arabischen Mögliche hinaus, s. über diese Weglassung des مُضَاف, wo dieser aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt, vor einem Genitiv Samachscharî's *Mufaṣṣal* *p.* ٤٣٦ l. 8—13. Vielleicht gehört hieher auch לַחְמָהּ Ob. v. 7.: deines Brotes = die (Männer) deines Brotes.

zu rechtfertigen), und in wie ganz anderer Gedankenverknüpfung das Spruchbuch nach dieser Seite hin מֵעָלָיו gebraucht, zeigt 24, 17 f.; überh. aber gebraucht die Schrift שׂבע nicht von solcher Ersättigung, es hat wie in 14[a] auch in 14[b] recompensativen Sinn nach dem Grundsatz *δ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος τοῦτο καὶ θερίσει* (Gal. 6, 7). Das Suff. geht auf das Subj. zurück, wie man sagt: רוּחִי עָלַי, נַפְשִׁי עָלַי, לִבִּי עָלַי (Psychol. S. 152). Aber auch dagegen erheben sich Bedenken. Ueberall sonst geht מעל nicht auf das was der Mensch in sich, sondern außen an sich trägt, und auch dafür daß מֵעָלָיו im Sinne von מִשֶּׁלּוֹ gesagt werden könne, ist kein Beleg beizubringen: als möglich wird es gelten müssen, da der Chronist sogar בָּהֶכְיֹן (2 Chr. 1, 4) wagt. Ist also מעליו viell. substantivisch gemeint: von seinen Blättern (AE u. A.)? Absurd ist, wenn man 11, 28 mit Ps. 1, 3 vergleicht, diese Erkl. nicht, aber warum sagt der D. dann nicht lieber מִפְּרִיוֹ? So kommen wir schließlich bei dem Ergebnis an, daß ומעליו, obwol es zusammenhangsgemäße Auffassung zuläßt, ein alter Schreibfehler sei. Aber man corrigire nicht וּמֵעֲלָיו (Elst.) oder וּמֵעֲלָלָיו (Capp.), denn עֲלִילִים und עֲלִלִים Thaten sind Wörter die nicht existiren; auch nicht וּמִמַּעֲלָיו (Brth.) und nicht וּמִמַּעֲלָלָיו (Ew.), sondern וּמִמַּעֲלָלָיו (was schon Cappellus, aber irriger Weise, als Septuaginta-LA zur Wahl gab), denn 1) durch die ganze alttest. Schrift hindurch von Richt. 2, 19 bis Sach. 1, 8 sind דרכים und מעללים Wechselwörter und fast ein unzertrennliches Wortpaar, vgl. bes. Jer. 17, 10 כִּדְרָכָיו כִּפְרִי מַעֲלָלָיו, und 2) wenn Jesaia 3, 10 sagt: אִמְרוּ צַדִּיק כִּי־טוֹב כִּי־פְרִי מַעַלְלֵיהֶם יֹאכֵלוּ, so lautet das wie eine prophetische Paraphrase der Spruchzeile 14[b], welche überdies bei dieser Aenderung auch einen rhythmischeren Klang und angemesseneren Umfang gewinnt.[1] v. 15: *Der Einfältige traut jeglichem Worte, der Kluge aber achtet auf seinen Schritt.* Man übersetze nicht: jeglicher Sache, denn Wort und Glaube sind Correlate Ps. 106, 24 und פֶּתִי ist der Unselbständige der sich durch Ueberreden und Einreden Anderer leicht bestimmen läßt (s. oben S. 46): er glaubt jedem Worte, ohne zu prüfen, ob es wolgemeint, ob es wahr, ob es heilsam und rathsam ist, so daß er also ohne feste Grundsätze und ohne eignes Urtheil bald hierhin bald dorthin getrieben wird; der Kluge dagegen achtet oder merkt auf seinen Schritt, um nicht fehlzutreten und fehlzugehen, er prüft seinen Weg (8[a]), er thut keinen Schritt ohne Bedacht und Ueberlegung (בִּין oder חָבִין mit ל auf etwas achten oder reflectiren Ps. 73, 17 vgl. 33, 15) — er thut, ohne sich wägen und wiegen zu lassen von jeglichem Wind der Lehre (Eph. 4, 14), gewisse Tritte mit seinen Füßen (Hebr. 12, 13). v. 16: *Der Weise hat Scheu und meidet das Böse, der Thor aber geräth außer sich und ist sorglos.* Unsere Ausgg. haben יָרֵא mit *Munach*, als ob חָכָם יָרֵא ein Subst. mit seinem Adj. wäre, aber Cod. 1294 hat חָכָם mit *Rebia*, und so muß es sein: חכם ist Subj. und was folgt dessen complexes Präd. Die meisten Ausll. übers. 16[b]: der Thor ist übermütig

1) Wie hier ein ל zu wenig geschrieben ist, so Jes. 32, 1 (ולשרים) und Ps. 74, 14 (לציים) eins zu viel.

(Zöckl.) oder: der Thor fährt zu (Hitz.), wie auch Lth.: *Ein Narr aber feret hindurch thürstiglich* d. i. in trotziger vermessener Weise. Aber חִתְעַבֵּר bed. allüberall nichts anderes als in äußersten Zorn gerathen, sich über die Maßen ereifern 26, 17 (vgl. 20, 2). Dt. 3, 26 u. s. w. So decken sich auch 16^a und 16^b in gegensätzlicher Weise. Was von dem Weisen gesagt ist, will nach Iob 1, 1 vgl. Ps. 34, 15. 37, 27 beurtheilt sein: der Weise hat Scheu, näml. Scheu vor Gott oder vielmehr, da האלהים nicht geradezu zu ergänzen ist, jene behutsame, bedächtige, sich selbst mistrauende Zurückhaltuug, welche aus der Scheu vor Gott, der Gottesfurcht fließt, der Thor dagegen vermag seine Affecte weder zu regeln noch zu zügeln und geräth auch ohne rechten Anlaß in leidenschaftliche Erregung. Andererseits aber ist er selbstzuversichtlich, sorglos, sicher, während der Weise das Böse meidet d. i. ihm sorglich aus dem Wege geht und, neutestamentlich ausgedrückt, seiner Seelen Seligkeit mit Furcht und Zittern schafft. Bei dieser dem allgemeinen Sprachgebrauch und insbes. dem Mischlestyl entsprechenden Fassung der Gegensätze schließt sich wie das מתעבר erklärend v. 17 an: *Ein Jähzorniger begehet Narrheit, und ein Mann der Ränke wird gehaßt.* Ew. findet hier keinen rechten Gegensatz, meint daß אִישׁ מְזִמּוֹת in gutem Sinne zu verstehen sein würde und corrigirt hienach weiter ישׂנא in יְשַׂוֵּא (יְשַׂוֶּא), indem er übers.: aber der Mann der Ueberlegung duldet (eig. ebnet, näml. seine Seele). Dagegen ist zu bemerken, daß auch איש מזמות, wenn es vorkäme, nicht nothwendig in gutem Sinne zu verstehen sein würde, da מזמה ganz ebenso wie מזמות bald in gutem bald in schlechtem Sinne gebraucht wird, und daß wir den so entstehenden „vollkommensten Sinn" gerne missen, da der Spruch wie er im masoretischen Texte auf gut Hebräisch lautet nur recht verstanden zu werden braucht, um an Vollkommenheit nichts vermissen zu lassen. Den Gegensatz, wie ihn Ew. hier herstellen will (auch Hitz., welcher יִשָּׂאֵן vorschlägt: der Mann der Ueberlegung bleibt ruhig, Syr. ܡܣܟܟ bedächtig), haben wir v. 29, wo dem ὀξύθυμος der μακρόθυμος gegenübersteht (אַפַּיִם oder אַפִּים vom Schnauben des Zornigen durch die Nase, vgl. Theokrit 1, 18: καὶ οἱ ἀεὶ δριμεῖα χολὰ ποτὶ ῥινὶ κάθηται). Hier ist der Gegensatz ein anderer: dem Jähzornigen, welcher mit seinem Aerger und Unwillen herausplatzt, steht der Ränkevolle gegenüber, welcher gegen die auf die er zürnt geheime Rachepläne brütet. Ein solcher hinterhaltiger Mensch, welcher mit berechnendem Vorbedacht auf Böses sinnt und kalten Blutes es ausführt (vgl. Ps. 37, 7), wird gehaßt, wogegen der Aufbrausende sich zwar zu unbesonnenen tollen Handlungen fortreißen läßt, aber deswegen nicht gehaßt, sondern, wenn er in seiner Berserkerwut sich selbst verletzt oder schädigt, ausgelacht oder auch, wenn er sich an Leib und Leben des Andern vergreift und ihm hinterdrein mit Schrecken die Augen über das angerichtete Unheil aufgehen, bemitleidet wird. Richtig Theod.: (ἀνὴρ δὲ) διαβουλιῶν μισηθήσεται und Hier.: *vir versutus odiosus est* (nicht wie Venet. ἀνὴρ βδελυγμῶν, denn diese Bed. hat nur זִמָּה und zwar im Sing.), wogegen LXX Syr. Trg. Symm. איש מזמות irrig *in bonam partem* ver-

stehen. v. 18: *Zum Erbe bekommen Einfältige Narrheit, Kluge aber setzen Erkenntnis als Krone auf.* Als Parallelwort zu נָחְלוּ würde יִכְתְּרוּ (nach der Masora defectiv) auch in der Bed. von اكثر *multiplicare, abundare* (v. كُثُر viel, viell.[1] eig. umfassend, umfänglich s.) passen, welche aber eigentümlich arabisch ist. Unpassend dagegen ist die Bed. des hebräoaramäischen כָּתַר warten (eig. wol harrend umgeben oder um jem. herumgehn, vgl. *manere aliquem* und *aliquid*), wonach Aq. ἀναμενοῦσιν und Hier. *expectabunt.* Auch תִּכְתְּרֵם umringen im Sinne von umfassen (LXX κρατήσουσιν) genügt nicht, da man im Verh. zu נחלו einen dies überbietenden Begriff erwartet. An sich liegt allerdings schon eine Steigerung darin, daß das *Hi.* im Untersch. von נחל ein selbstthätig bezwecktes Erlangen bezeichnen würde. Aber weit stärker und pointirter wird die Steigerung, wenn man יכתרו als Denom. von כֶּתֶר (griech. κίτταρις, κίδαρις, babyl. כדר *cudur,* vgl. בַּהוּר Rundung *sphaera*) faßt. So Theod. στεφθήσονται, Venet. besser activ: ἐστέψαντο nach Kimchi; (וישימו הדעת ככתר על ראשם) Trg. Hier. Lth. (aber nicht Syr., welcher נחלו mit „erben", יכתרו aber mit dem μεριοῦνται übers., welches LXX für נחלו hat). Die biblische Sprache hat auch Ps. 142, 8 (s. dort) הִכְתִּיר in der denom. Bed. eine Krone aufsetzen und zwar sich selber; die nachbiblische kennt מכתיר (wie bibl. מַעֲטִיר) in der Bed. Kronenspender[2] und liebt die Metapher כתר הדעת Krone der Erkenntnis. Mit Unselbständigen (s. über die Pluralform von פֶּתִי S. 46), welche sich von dem Ersten Besten beeinflussen lassen, nimmt es, ohne daß sie es wollen, das Ende daß sie zu habituellen Narren werden: Narrheit wird ihr Eigentum d. i. ihre Eigenschaft. Kluge dagegen, welche wie der Spruch v. 15 sie gekennzeichnet hat selbstdenkend auf ihren Schritt achten, gewinnen Erkenntnis als Krone (vgl. יַעֲשִׁיר Reichtum gewinnen, הִפְרִיחַ 11^b Blüthen gewinnen Ges. §. 53, 2), Erkenntnis wird ihr nicht blos ererbter, sondern erworbener Besitz und als solcher ihr bleibender hoher und gleichsam königlicher Schmuck. v. 19: *Bücken müssen sich Böse vor den Guten, und Gottlose stehen an der Gerechten Pforten.* Das Gute, näml. das wahre Gute, welches die Liebe zum Princip hat, behält immer zuletzt die Oberhand. Die Guten, welche Menschenliebe üben die aus Gottesliebe fließt, kommen schließlich empor, so daß die Bösen, welche eine Zeit lang die Herren spielten, sich vor ihnen, sei es widerwillig oder willig, beugen, und oft genug kommt es so daß Gottlose von ihrem Wolstand und ihrer Ehrenstellung dermaßen herunterkommen, daß sie am Eingange des stattlichen Wohnhauses des Gerechten (13, 22) sich postiren, auf sein Heraus- oder Hereingehen wartend (s. 8, 34) oder um Einlaß bittend, um eine Supplik an ihn zu richten, oder auch von da herausgereichter Gaben gewärtig (Ps. 37, 25). Der

1) In der Regel freilich wird hebr. ש im Arab. zu ث wie im Aram. zu ת, aber كثر könnte Nüancirung von كثر sein, einem seltenen alten Verbum, welches Derivata mit dem Begriffe der Umringung (Mauer) und der Rundung (Buckel) aufweist.

2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 240.

arme Lazarus *πρὸς τὸν πυλῶνα* des reichen Mannes l.c. 16, 20 zeigt freilich, daß diese Wendung nicht immer im Diesseits eintritt. שָׁוְא hat laut Masora (vgl. Kimchi's WB. unter שׁחה) betonte Ultima, die Betonung der Form סָבוּ schwankt zwischen Ultima und Penult. Olsh. S. 482 f. vgl. Ges. 68 Anm. 10. Der Nominalsatz 19^b setzt sich leicht in einen Verbalsatz um: sie kommen (Syr.), finden sich ein, stehen (falsch Trg.: sie werden gerichtet in den Thoren der Gerechten).

Drei Sprüche von Menschenhaß. v. 20: *Auch seinem Nächsten ist verhaßt der Arme, derer aber die einen Reichen lieben sind viele.* Es ist die alte und tagtäglich sich wiederholende Geschichte, über die unter allen Völkern geredet und geklagt wird: *Donec eris felix multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila solus eris* (Ovid, *Trist.* I, 8). Innerhalb des Spruchbuchs wird auch noch 19, 4. 7 von dieser kläglichen Erscheinung Act genommen: es ist ein Stück der Nachtseite der Menschheit und man soll sichs merken, um wenns einem wolgeht die vielen Freunde nicht alle für echte zu halten und wenn man verarmt durch Lockerung früherer Freundschaften nicht überrascht zu werden, Ausnahmen aber von der Regel um so höher zu schätzen. Die Verbindung des Passivs mit לְ des Subj. (vgl. 13, 13), wie im Griech. mit dem Dativ, ist echtsemitisch; zuweilen steht מִן, aber im Sinne von *ἀπό* Hohesl. 3, 10., erst der abendländisch beeinflußte Styl gebraucht es im Sinne von *ὑπό* (Ges. §. 143, 2); יִשָּׂנֵא (Cod. 1294: יִשָּׂנְאֵ) schließt mit dem Hasse der den Armen betrifft, indem man sich durch ihn belästigt fühlt und sich seiner schämt, auch die Gleichgültigkeit ein, die ihn mitgefühllos darben läßt. v. 21: *Wer seinem Nächsten verächtlich begegnet, versündigt sich, wer aber Mitleid gegen Leidende übt Heil ihm!* Man soll jeden Menschen, zumal den welchen Gott uns nahe gestellt hat, als ein Wesen gleichen gottesbildlichen Ursprungs und gleich hoher Bestimmung in Ehren halten und sich selbst als einen solchen ansehen, der ihm Liebe schuldet; wer seinen Nächsten verachtet (schreibe בָּזֶה mit *Metheg* und s. über die Constr. mit Dativobj. 6, 30 vgl. 11, 12. 13, 13), versündigt sich dadurch daß er sich stolz und unbefugt richtend über ihn stellt; dadurch daß er Ehre und Liebe die er ihm erweist nicht nach Pflicht und Bedürftigkeit sondern nach dem bemißt, was ihm an ihm imponirt und wolgefällt; dadurch daß er ihm versagt und entzieht, was er ihm nach Gottes Ordnung schuldet. In 21^b wechseln, wie auch sonst, nach einer undurchschaubaren Laune das *Chethîb* עֲנִיִּים und das *Kerî* עֲנָיִים (s. darüber zu Ps. 9, 13); עָנִי ist der Niedergebeugte (vgl. arab. مَعْنُوّ, bes. vom Gefangenen, v. عنا *fut.* يَعْنُو beugen), עָנָי (arab. عَنٍ, mit Art. العَنِى, v. dem Intrans. عَنِىَ gebeugt s.) der Dulder, der in der Leidensschule Demut und Sanftmut gelernt hat; man sieht nicht ein, weshalb das *Kerî* hier jenen passivischen Begriff mit diesem ethischen vertauscht, zumal da man sich in seiner Erweisung als מְחוֹנֵן (wofür anderwärts *prt. Kal* חוֹנֵן 14, 31. 19, 17. 28, 8) rein nur durch die Hülfsbedürftigkeit des Nächsten und nicht durch dessen sittliche Würdigkeit

bestimmen lassen soll, deren Mangel ihn zum zwiefachen Gegenstande unseres Mitleids machen sollte. Alle alten Uebers. von LXX bis Venet. und Lth. halten sich deshalb an das *Chethîb*. Auf den Spruch mit auslautendem אַשְׁרָיו (vgl. 16, 20) folgt ein nicht minder selten geformter mit anlautendem חָלְאוּ (vgl. 8, 1) v. 22: *Werden nicht irre gehn die auf Böses sinnen, und Huld und Treue widerfährt denen die auf Gutes sinnen?* Das Part. חֹרְשׁ bed. ebensowol den Pflüger als den Schmied, aber deshalb mit Hitz. beidemal חָרָשֵׁי d. i. Schmiede *machinatores* zu lesen ist nichts weniger als rathsam, da sich mit diesem metaphorischen חָרַשׁ, wie wir zu 3, 29 gezeigt haben, nicht nur die Vorstellung des Schmiedens, sondern auch des Pflügens verbinden läßt. Ebensowenig ist Grund vorhanden, יִתְעוּ mit Hitz. gegen alle alten Uebers. in יָרֵעוּ zu verwandeln: wirds nicht schlimm ergehen . .; das Fut. יִרְעוּ (vgl. Jes. 63, 17) ist nicht anzutasten, das Perf. תָּעוּ (z. B. Ps. 58, 4) würde sagen, daß sich solche welche Böses im Schilde führen auf dem Irrwege befinden, das Fut. dagegen, daß sie in Irrsal hineingerathen werden (vgl. 12, 26 mit Iob 12, 24). Ist aber חָלְאוּ יִתְעוּ Ausdruck des Ausgangs, den es sicher mit solchen nehmen wird, so steht 22^b dazu in angemessenem Gegensatz: und sind nicht dagegen Huld und Treue die auf Gutes Sinnenden d. h. (indem was ihnen widerfährt so wie 13, 18^a vgl. 14, 35^b zu ihrem Attribute gemacht ist) sind sie nicht ein Gegenstand der Huld und Treue, näml. seitens Gottes und der Menschen, indem das von Liebe ausgehende und auf Erweisung von Gutem gerichtete Streben sich dadurch belohnt, daß Gott und Menschen solchen hold sind und ihnen Treue halten, in Treue zu ihnen stehen; denn חֶסֶד וֶאֱמֶת will hier wie 3, 3 (s. dort) weder von Gott noch von Menschen ausschließlich, sondern von beiden zugleich verstanden sein: die welche Böses planen verlieren sich auf den Weg zum Verderben, denen aber welche Gutes erzielen wird Huld und Treue zu theil, von denen behütet und geleitet sie auf seligem Wege zu herrlichem Ziele gelangen.

Es folgt nun eine ziemlich lange Reihe von Sprüchen (v. 23—31), welche mit Ausnahme eines einzigen (v. 24) alle dies gemein haben, daß ein oder zwei Stichworte darin mit מ beginnen. v. 23: *Bei allem Abmühen kommt ein Gewinn heraus, aber Lippen-Gerede gereicht nur zum Verluste.* Hier sind es die Stichworte מוֹתָר und מַחְסוֹר (ebenso parallel wie 21, 5 vgl. 11, 24), welche mit מ anlauten. עֶצֶב ist Arbeit und zwar wie 10, 22 anstrengende und abmüdende. Wenn man es sich redlich sauer werden läßt, so kommt dabei immer etwas heraus, was über die Anstrengung als ihr Ergebnis und Ertrag hinausragt, s. zu Iob 30, 11., wo gezeigt ist wie יֶתֶר von der Grundbed. lang ausgestreckt sein zu der Bed. des Ueberhangens, des Ueberschusses, der Reichlichkeit und des Gewinns gelangt. Bei Lippen-Gerede dagegen d. i. inhaltlosem und thatlosem Geschwätz (דִּבְרֵי שְׂפָתַיִם wie Jes. 36, 5 vgl. Iob 11, 2) wird nichts gewonnen, sondern im Gegentheil nur verloren, indem man sich und Anderen dadurch die Zeit raubt und die Kraft, die zu Besserem verwendet werden könnte, vergeudet, zu geschweigen daß man dabei Schaden an seiner Seele nimmt, vielleicht auch Andere sittlich schädigt.

oder doch verstimmt und langweilt. v. 24: *Eine Krone Weiser ists wenn sie reich sind, aber der Thoren Narrheit bleibt Narrheit.* Aus 12, 4. 16, 31. 17, 6 sieht man daß עֲטֶרֶת חֲכָמִים Prädicat ist: Also ist es der Reichtum Weiser, von welchem ausgesagt wird, daß er eine Krone oder Zierde für sie sei. Damit ist mehr gesagt als wenn man mit Hitz. nach LXX עָרְמָם ihre Klugheit für עָשְׁרָם liest. Denn dann wäre der Sinn, daß die Weisen keiner anderen Krone bedürfen als die sie an ihrer Klugheit besitzen. Aber weit passender wird doch der Reichtum, wenn er zur Weisheit eines Menschen hinzukommt, eines solchen Krone genannt: denn es ist wirklich so, daß Reichtum, wenn er mit Weisheit beisammen ist, nicht wenig dazu beiträgt, den Eindruck und Einfluß dieser zu erhöhen, und nicht blos deshalb, weil er sie in ihrer Erscheinung wie eine Krone ziert oder, wie wir auch sagen können, sie wie ein goldener Rahmen einfaßt, sondern auch deshalb, weil er ihr eine Menge von Mitteln und Anlässen der Selbsterweisung bietet, welche dem Armen abgehn. Bei dieser Fassung von 24^a tritt auch 24^b in das rechte Licht, ohne daß wir das erste אִוֶּלֶת zu corrigiren oder in einem unerweislichen Sinne zu fassen brauchen. LXX Syr. übers. das erste אולת mit *διατριβή* (Umgangsweise), Trg. mit *gloria* Ruhm — wir wissen nicht wie sie dazu kommen. Schult. im Comm. übers.: *crassa opulentia elumbium crassities*, in den *Animadversiones* aber combinirt er das erste אולת mit dem arab. *awwale* Vorrang, was Ges. sich aneignet. Aber obschon dem Verbalstamm איל sowol die Bed. dick s. (eig. *coalescere*) als vorn s. (arab. آلَ, أَوِلَ, وَأَلَ) eigen ist, so bed. doch das hebr. אִוֶּלֶת immer und überall nur von dem Grundbegriffe *crassities* aus die Narrheit[1]; Hitzigs אוּלַת (was das Ansehen das sich der Narr gibt bedeuten soll) acceptiren wir nicht, weil dieses Wort Hitzigs Erfindung. Eher ließe sich לוּטַת vermuten: der Kranz, mit welchem Thoren prangen, ist Narrheit. Aber der Satz: die Narrheit der Thoren ist (und bleibt) Narrheit (Symm. Hier. Venet. Lth.) bedarf so wenig als 16, 22^b der Besserung, denn im Zus. mit 24^a gefaßt besagt er, daß während Weisheit durch Reichtum geschmückt und gehoben wird Narrheit dagegen auch in Verbindung mit Reichtum bleibt was sie ist, ohne dadurch verhüllt oder gar beseitigt zu werden, im Gegentheil wird der Thor wenn er reich ist nur um so mehr und noch hervortretendere Narrheiten begehen. ChBMich. vergleicht Lucians *simia est simia etiamsi aurea gestet insignia.* v. 25: *Seelen rettet ein Wahrheits-Zeuge, aber ein Lügen aushauchender ist eitel Arglist.* Wenn Menschen auf falschen Verdacht hin oder infolge falscher Anklage in Gefahr ihrer Seelen sind — דיני נפשות heißen in der späteren Rechtssprache Criminalprocesse — so rettet sie ein Zeuge, welcher durch Gewissenhaftigkeit gedrängt und durch Feigheit nicht abgeschreckt wird die Wahrheit auszusagen. Aber ein falscher Zeuge, welcher als solcher (s. 5^b) ein יָפִחַ

1) Ewalds Ableitung des אויל v. אָוֶן = אוין nichtig ist nicht viel besser als Heidenheims v. אולי: einer der „vielleicht" sagt = Skeptiker, s. oben S. 48.

כזבים (schreib nach der Masora an u. St. וְיָפִחַ *defective*) d. i. Lügen aushauchender, ausschnaubender ist (s. über יפיח zu 6, 19), der ist eitel Arglist (LXX ohne מִרְמָה zu lesen: *δόλιος*). In 12, 17 ließ sich מִרְמָה als Objektsacc. des herüberzudenkenden יגיד fassen, hier aber מִצִּיל herüberzunehmen (Arama Loewenst.) ist unthunlich — denn Trug = Betrüger retten läßt sich im Hebr. nicht sagen — מרמה ist wie möglicherweise auch 12, 17 (LXX *δόλιος*), ohne daß אִישׁ oder עֵד zu ergänzen ist, Präd. des Nominalsatzes: ein solcher ist Arglist (schlecht lateinisch *dolositas*), denn wer wider besser Wissen Lügen ausschäumt, der muß von böswilliger hinterlistiger Absichtlichkeit besessen sein. v. 26: *In der Furcht Jahve's liegt ein starker Vertrauensgrund, und eines solchen Kinder haben eine Zuflucht.* Das sogen. *Beth essentiae* steht hier wie Ps. 68, 5. 55, 19. Jes. 26, 4 vor dem Subjektsbegriff; der Satz: in der Gottesfurcht besteht d. h. sie ist und erweist sich als starker Vertrauensgrund will aber nicht sagen, daß die Gottesfurcht etwas sei worauf man sich verlassen kann (Hitz.), sondern daß sie an dem Gotte, den sie fürchtet, einen festen nicht wankenden und trügenden Verlaß hat (22, 19. Jer. 17, 7 u. a. St.), denn nicht der Glaube oder sonst etwas Subjektives ist der Fels der uns trägt und hält, sondern diesen Felsen bildet das Object, welches der Glaube ergreift (vgl. Jes. 28, 16). Ist nun etwa וּלְבָנָיו mit Ew. Zöckl. auf יי zu beziehen? Es wäre möglich, wie wir zu Gen. 6, 1 f. erörtert haben, aber im Hinblick auf Parallelen wie 20, 7 ist es doch nicht wahrscheinlich. Der Gottesfürchtige vererbt in abrahamischer Weise (Gen. 18, 19) die Gottesfurcht auf seine Kinder, und diese haben an diesem kostbarsten väterlichen Erbe ein מַחְסֶה (nicht מָחֲסֶה und deshalb masoretisch genau מַחְסֶה zu schreiben) einen Bergungs- oder Schutzort, eine Zuflucht in aller Noth (vgl. Ps. 71, 5—7). Sonach geht ולבניו auf den aus ביראת יי zu entnehmenden יְרֵא יי zurück (LXX Lth. und alle jüd. Ausll.), was wir nicht so mislich finden, daß wir deshalb die Erklärung nach Ps. 73, 15 vgl. Dt. 14, 1 für geboten hielten, obschon wir einräumen, daß sich gerade von der Chokma eine solche Anbahnung der neutest. Verallgemeinerung und Vertiefung des Begriffs der Gotteskindschaft erwarten ließe. v. 27: *Die Furcht Jahve's ist ein Born des Lebens, zu entgehn den Fallstricken des Todes.* Es entquillt ihr Leben, welches den der dieses quellende Leben in sich trägt (vgl. Joh. 4, 14 *ἐν αὐτῷ*) scharfblickend und willensstark macht, Fallstricken (schreib nach der Masora מְפֻקָּחֵי *defective*), welche der Tod legt und die in den Tod verstricken, zu entgehen — Wiederholung von 13, 14 mit gewandeltem Subj. v. 28: *In des Volkes Menge liegt des Königs Pracht, und wenn die Bevölkerung schwindet ists der Fürstlichkeit Unfall.* Die Pracht oder der Schmuck (s. über הָדַר *tumere, ampliari*, das Stammwort von הָדָר und הַדְרָה, zu Jes. 63, 1) eines Königs besteht darin, daß er über ein großes Volk herrscht und daß dieses in gedeihlichem Wachstum begriffen ist, wogegen es der Ruin der Fürstenhoheit ist, wenn der Volksbestand zusammenschwindet. Ueber מְחִתָּה s. zu 10, 14. בְּאֶפֶס bed. sonst präpositionell „ohne" (eig. bei Nichtvorhandensein) z. B. 26, 20 oder adverbiell „grundlos" (eig. um nichts).

Jes. 52, 4.; hier will es nach seinem Gegensatze בְּרָבֵּי verstanden sein: im Nichtvorhandensein, was aber hier s. v. a. im zu Ende Gehen (vgl. אָפַס, dessen Verbindungsform אֶפֶס, Gen. 47, 15), liegt des Fürstentums Unfall, Hinfall, Zerfall. LXX ἐν δὲ ἐκλείψει λαοῦ συντριβὴ δυνάστου. Allerdings läßt sich רָזוֹן (v. רָזַן arab. *razuna* gewichtig s.) persönlich fassen, sei es n. d. F. בָּגוֹד mit festem oder n. d. F. יָקוּשׁ mit veränderlichem *Kamez*, aber es kann auch Abstractum sein wie שָׁלוֹם (= arab. *selâm*) und dies ziehen wir vor, weil in der persönlichen Bed. רוֹזֵן 8, 15. 31, 4 üblich ist. An רָזוֹן (v. רָזָה) Schwindsucht (Venet. gegen Kimchi: *πενίας*) ist nicht zu denken; auch ist die Wortwahl nicht durch beabsichtigte Amphibolie (Hitz.) bestimmt, denn diese wäre witzlos. v. 29: *Wer langsam zum Zorn ist verstandvoll, wer aber leicht aufbraust trägt Narrheit davon.* אֶרֶךְ אַפַּיִם (Constr. v. אָרֵךְ) heißt wer den Zorn, näml. den Zornesausbruch, in die Länge dehnt הַמַּאֲרִיךְ 19, 11 d. h. nicht momentan eintreten läßt, sondern lange hinausschiebt (*μακρόθυμος = βραδὺς εἰς ὀργήν* Jac. 1, 19), und קְצַר־רוּחַ wer in Betreff des Geistes oder Mutes, näml. des Zorngeistes oder Zornmutes (denn רוּחַ bed. insbes. auch das Aufbrausen und Schnauben Jes. 25, 4. 33, 11), kurz d. h. (da Zeitkürze gemeint ist) rasch ist und jählings (vgl. jähzornig *praeceps in iram* 17ª) damit herausplatzt, nicht *ὀλιγόψυχος*, wie LXX hier sondern *ὀξύθυμος*, wie sie 17ª übers. Jener der seinen Affect zu beherrschen weiß, zeigt sich darin als „groß an Verständigkeit" (vgl. 2 S. 23, 20) oder auch als ein „Mann von vielem Verstande" (lat. *multus prudentiâ*), wogegen der, welcher sich vom Affekt hinreißen läßt, in übereiltes unbesonnenes Thun hineingeräth, was hier mehr aktiv durch מֵרִים אִוֶּלֶת ausgedrückt ist. Heißt das: er trägt Narrheit zur Schau (Lth. Umbr. Brth. Elst. u. A.)? Aber dafür hat der Mischlestyl 12, 23. 13, 16. 15, 2 vgl. 14, 17 andere Ausdrücke. Oder: er macht die Narrheit hoch d. i. zeigt sich höchlich närrisch (LXX Syr. Targ. Fl. u. A.)? Aber das würde eher הִגְדִּיל oder תִּרְבֶּה heißen. Oder: er steigert Narrheit (Loewenst. Hitz.)? Aber die Bem., daß die zornige Aufwallung selbst eine graduelle Steigerung der thörichten Wesenheit eines solchen sei, trifft nicht, denn der Choleriker, welcher die Gleichmäßigkeit seiner Stimmung von Zornesausbrüchen unterbrechen läßt, ist keineswegs auch an sich schon ein Thor. Das Rechte hat Raschi: מפרישה לחלקו d. h. (was auch Fl. zur Wahl gibt) *aufert pro portione sua stultitiam*. Die einzige passende Parallele, wonach zu erklären, ist 3, 35. Aber nicht wie Ew.: er hebt Narrheit auf, die ihm gleichsam vor den Füßen auf seinem Lebenspfade liegt, sondern: er hebt Narrheit ab im Sinne von Lev. 6, 8 d. h. nimmt einen Abhub von Narrheit hin, trägt Narrheit davon, indem wie Andern so auch ihm selber wenn er beruhigten Blutes zurückblickt das was er in seiner Zornwut gethan als Narrheit, Wahnwitz, Tollheit erscheinen muß. v. 30: *Ein gelassen Herz ist der Leiblichkeit Leben, aber Fraß in den Gebeinen ist Eiferglut.* Herz, Seele und Fleisch ist die alttest. Trichotomie Ps. 84, 3. 16, 9.; das Herz ist der innerste Lebenskreis, wo alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens zusammengehen und von wo aus sie sich wieder

entfalten, der Zustand des Herzens d. i. der centralen geistig seelischen Innerlichkeit des Menschen ist deshalb nach allen Seiten hin von bedingendem Einfluß auf sein leibliches, im Verh. zum Herzen peripherisches Leben. Ueber לֵב מַרְפֵּא s. zu 12, 18 S. 202. Es heißt so das gelassene Herz, welches, in seiner gleichmäßigen Stimmung einem ruhigen und klaren Wasserspiegel vergleichbar, weder von Affecten unterbrochen noch von Leidenschaft durchstürmt oder insgeheim durchwühlt wird. Bei dem engen Zusammenhange, in welchem das Leibesleben des Menschen mit der sittlich-religiösen Bestimmtheit seines Geisteslebens und mittelbar seines Seelenlebens steht — dieses dreifache Leben ist als das der Einen Persönlichkeit im Grunde Eines — hat die Leiblichkeit an solcher Gemütsruhe das beste Lebenserhaltungsmittel, welches das Wolbefinden fördert und zur Ausgleichung aller Störungen desselben mitwirkt, wogegen Leidenschaft, sei es tobende oder im Stillen wühlende, dem Knochenfraße (12, 4) gleicht, welcher so lange fortarbeitet, bis das Leibesgerüst und mit ihm das Leibesleben zusammenbricht. Der Plur. בְּשָׂרִים kommt nur hier vor; Böttcher §. 695 sagt daß er den ganzen Körper bezeichne, aber auch בָּשָׂר bezeichnet nicht den halben, בְּשָׂרִים ist das Surrogat eines Abstractums: die Leiblichkeit d. i. das Leibesleben in der Gesamtheit seiner Functionen und in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen. Ew. übers. Leiber, aber בָּשָׂר bed. nicht den Leib, sondern dessen Stoff, die beseelte Materie; eher ließe sich das arab. اِنْسٰان „leibliche, menschliche Wesen" vergleichen, was aber (abgesehen davon daß dieser Plur. einer späten Sprachzeit angehört) den Parallelismus gegen sich hat. Ueber קִנְאָה (Eifersucht, Eifer, Neid, Aerger) hat schon Schultens das Richtige: *affectus inflammans aestuque indignationis fervidus* v. קָנָא עגׇ hochroth s. v. 31: *Wer den Niedrigen bedrückt, beschimpft dessen Schöpfer, und es ehrt Ihn wer mildthätig gegen den Dürftigen.* Z. 1 kehrt, etwas variirt, 17, 5ª wieder und das Verhältnis der Begriffe in 31ᵇ ist wie 19, 17ª, wonach וּמְכַבְּדוֹ Prädicat und חוֹנֵן אֶבְיוֹן Subj. (Symm. Targ. Hier. Venet. Lth.), nicht umgekehrt (Syr.), חוֹנֵן also nicht 3 *pr. Po.* (LXX), sondern *part. Kal* (wofür 21ᵇ das *part. Po.* מְחוֹנֵן). Die Prädicate חֵרֵף עֹשְׁקוֹ (s. über das Perfekt Ges. §. 126, 3) und וּמכבדו folgen einander nach dem Schema des Chiasmus. עֹשֶׁק hat bei der ersten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen, *Munach* und bei der zweiten das תעמדה-Zeichen (s. *Thorath Emeth* p. 21) wie z. B. auch פּוֹשֵׁעַ 17, 14 und אֹהֵב 17, 19. Die Begründung der dem Armen schuldigen Schonung und Milde aus der Gemeinsamkeit Eines Schöpfers und dem Respekte vor der den Stempel Gottes tragenden Persönlichkeit ist ganz im Geiste der Chokma, welche wie im Jahvetum dem Gemeinreligiösen so im Nationalgesetz dem Humanen zugewendet ist (s. S. 34 der Einl.). Ebenso lautet Iob 31, 15., vgl. auch 3, 9 des vielfach im Spruchbuch wurzelnden Jacobusbriefs. Ein neutest. Seitenstück zu 31ᵇ ist Mt. 25, 40.

Auch noch v. 32 enthält ein Stichwort mit מ, paart sich aber akrostichisch mit dem darauf folg. Spruche. v. 32: *Trifft ihn Unglück, so*

wird umgestoßen der Gottlose, aber getrost bleibt in seinem Sterben der Gerechte. Wenn neben רָשָׁע von רָעָה die Rede ist, läßt sich dies ebensowol von bösem Sinn und Thun (Koh. 7, 15) als von schlimmem Widerfahrnis (z. B. 13, 21) verstehen. LXX (und wie sie auch Syr. Targ. Hier. Venet.) zieht hier das Erstere vor, dreht aber, um straffen Parallelismus zu erzielen, בְּמוֹתוֹ um und macht בְּתָמּוֹ daraus, noch dazu das Verh. von Subj. und Prädicat umkehrend: *ὁ δὲ πεποιθὼς τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι* (Syr.: darauf daß er keine Sünde hat, Targ.: wenn er stirbt) *δίκαιος*. Aber kein Schriftwort preist in so widerwärtiger Weise die Selbstgerechtigkeit an, auch dieses nicht, denn das V. חסה bez. nirgends Selbstvertrauen und ist mit Ausnahme zweier Stellen Richt. 9, 15. Jes. 30, 2., wo es mit בְּצֵל verbunden ist, überall die ausschließliche (s. Ps. 118, 8 f.) Bezeichnung des in Gott sich bergenden Vertrauens, auch ohne בּ wie hier und Ps. 17, 7. Der Parallelismus bestimmt uns aber, ברעתו nicht zu übers.: ob seiner Bosheit, sondern dem במותו gemäß mit Luther: in seinem Unglück d. i. wenn ihn solches trifft. Ebenso sagt Jeremia 23, 12 von den Sündern seines Volkes: בָּאֲפֵלָה יֵדָחוּ in dem Tiefdunkel werden sie hingestoßen (*Ni.* v. דחח = דחה), und vollständig gleichen Ged. enthält 24, 16: die Gottlosen stürzen hin ברעה im Unglück. Falsch Ew.: In sein Unglück gestoßen wird der Frevler — wozu da das Fürwort? Das V. דחח bed. häufig ohne Zusatz „über den Haufen stoßen" z. B. Ps. 35, 5. 36, 13. Der Gottlose wird in seinem Unglück über den Haufen gestoßen, oder er fühlt doch in dem Schlimmen das ihn trifft die Ankündigung des verhängnisvollen Stoßes, wogegen der Gerechte in seinem Sterben, also selbst inmitten des Aeußersten getrost ist, näml. in Gott, in den er sich birgt. So verstanden, meint Hitz., paßt der Spruch nicht für eine Zeit, in der man noch nicht an Unsterblichkeit, noch keine Auferstehung glaubte. Aber auch schon als hierüber keine Offenbarung ergangen war bargen sich die Frommen sterbend in Jahve, den Gott des Lebens und des Heils — denn in Jahvè war für das Israel des A. B. Anfang Mittel und Ende des Heilswerks beschlossen[1] — und ihm sich gläubig anheimgebend, ihren Geist in seine Hand deponirend (Ps. 31, 6), entschliefen sie obwol ohne explicites Wissen doch nicht ohne Hoffnung eines ewigen Lebens. Auch der ruhiger gewordene Iob bekennt 27, 8 ff., daß zwischen dem Sterben des Gottentfremdeten und des Gottesfürchtigen nicht allein ein äußerlicher, sondern ein tiefinnerlicher Unterschied sei, und gerade die Chokma lenkt den Blick ins Jenseits himmelwärts 15, 24 und hat das inhalts- und entscheidungsvolle Wort אַל־מָוֶת Unsterblichkeit erfunden 12, 28., welches wie ein Morgensonnenstrahl die Nacht der Scheôl durchbricht. v. 33: *In des Verständigen Herzen ruht die Weisheit, aber im Innern der Thoren (befindlich) macht sie sich kund.* Die meisten Uebers. wissen sich in 33[b] nicht zu finden. LXX (und nach ihr Syr.), auch wie es scheint Aq. Theod., flicken *οὐ* ein; das Targ. verbessert die Peschitto,

1) s. meine Biblisch-prophetische Theologie (1845) S. 268 vgl. Biblische Psychologie (1861) S. 410 und Psalmen (1867) S. 52 f. und anderwärts.

indem es אוֹלֶת einflickt (so daß 12, 23. 13, 16. 15, 2 sinnverwandt wären). Und Abulwalîd erkl.: im Innern der Thoren geht sie in die Brüche, Euchel sogar: taumelt sie umher, aber das sind erträumte Bedd., auf Misverstand der Stellen beruhend, in denen ירע zu fühlen bekommen und הוריע zu fühlen geben (abstrafen) bed. Mit Recht bleibt Kimchi bei der Einen gesicherten Wortbed., wonach Venet. *μέσον δὲ ἀφρόνων γνωσθήσεται*. Ebenso ist auch des Hier. Uebers.: *et indoctos quosque (quoque) erudiet* vermittelt, indem er das *Vnd wird offenbar unter den Narren* (Lth.) nicht blos wie ChBMich. nach dem Satze *opposita juxta se posita magis elucescunt,* sondern von einem diesen heilsamen Offenbarwerden versteht. Allerdings kann בְּקֶרֶב unter = im Bereiche bed. 15, 31., aber wenn wie hier und z. B. Jer. 31, 33 בקרב mit בלב wechselt und wenn von חכמה בקרב wie 1 K. 3, 28 die Rede ist, so bed. בקרב nicht innerhalb, sondern im Innern des oder der Betreffenden. Hienach erkl. schon der Talmud *Mezîa* 85[b] richtig mit Vergleichung des landläufigen Sprichworts: אסתירא בלגינא קיש קיש קרייא ein Stater in einer Flasche schreit Kisch Kisch d. h. macht viel Geklapper. Im Herzen des Verständigen ruht die Weisheit d. h. verhält sich schweigsam und still, indem sich der Verständige durch diesen Besitz persönlich beglückt fühlt, ihn immer mehr zu vertiefen trachtet und nach innen wirken läßt, wogegen Weisheit, im Innern der Thoren befindlich, sich kund macht: sie vermögen die Weisheit, die sie zu besitzen wähnen, oder den Theil von Weisheit, den sie wirklich sich zu eigen gemacht, nicht bei sich zu behalten, sondern denken wie es bei Persius heißt: *Scire tuum nihil est nisi scire hoc te sciat alter.* Ihr Bischen Weisheit gibt sich zu wissen, sie discreditiren und vergeuden es (statt auf dessen Vermehrung bedacht zu sein) durch aufdringliches prahlerisches Schwatzen.

Ein Spruchpaar über Staat und Staatsoberhaupt. v. 34: *Gerechtigkeit bringt eine Nation empor, und der Völker Schimpf ist die Sünde.* Die hebr. Sprache ist reicher an Synonymen des Volkes als die deutsche: גּוֹי (wie außerbiblisch מוֹי Wasser, נוֹי Lieblichkeit gebildet, v. גָּוָה von innen nach außen sich ausdehnen, vgl. zu 9, 3 גַּפִּי, 10, 13 גֵּו) ist dem Sprachgebrauch nach wie *natio* das Volk als von gleichem Ursprung aus angeschwollene Masse, und עָם 28[a] (v. עָמַם binden) das Volk als durch gemeinsames Gesetz zusammengehaltener Verband; לְאֹם (v. לָאַם verbinden) ist der Volkshaufe und wechselt bald mit גוי Gen. 25, 23 bald mit עם v. 28. Absichtlich steht in unserem Spruche zwar לְאֻמִּים im Plur., nicht aber גוי, mit dessen Plur. גּוֹיִם sich zu leicht die Vorstellung des außerisraelitischen Völkertums verbindet, der Spruch meint ohne Unterschied alle Völker, auch Israel (vgl. zu Jes. 1, 4) nicht ausgeschlossen. Ueberall bestätigt die Geschichte den Satz, daß nicht die numerische, nicht die kriegerische, nicht die politische, auch nicht die geistige und sogenannte civilisatorische Größe die wahre Größe eines Volkes ist und die Hauptbedingung seiner Zukunft als einer aufwärts gehenden bedingt, sondern dies daß in seinem privaten, öffent-

lichen, internationalen Leben צְדָקָה d. i. nach dem Willen Gottes, nach der Norm des sittlich Rechten gerichtetes Handeln herrscht und gilt; Recht, gute Sitte und Frömmigkeit sind es, die einem Volke eine ehrfurchtgebietende Stellung sichern, wogegen חַטָּאת Sünde, näml. herrschende und mehr begünstigte und gepflegte als im Bewußtsein der sittlichen Aufgabe des Staats bekämpfte, der Völker Schimpf ist d. h. sie vor Gott und nicht oberflächlich und schief urtheilenden Menschen heruntersetzt und auch thatsächlich herunter bringt. רוֹמֵם emporbringen ist nach Jes. 1, 2 vgl. 23, 4 zu verstehen und תְּרוֹמֵם zu punktiren, mit *Munach* der vorletzten Sylbe, auf die der Ton zurückgegangen, und dem הִרְמָה-Zeichen beim *Zere* der letzten; Ben-Naftali punktirt ohne Tonrückgang תְּרוֹמֵם. In 34[b] sind all die Auslegungs-Kunststücke (von Nachmani bis Schultens) zu verwerfen, welche חֶסֶד wie Venet. (ἔλεος δὲ λαῶν ἁμαρτία) in seiner herrschenden hebr. Bed. fassen. Es hat hier wie schon Lev. 20, 17 (nicht aber Iob 6, 14) die Bed. des syr. ܚܣܕ *opprobrium,* des targumischen חִסְדָּא oder häufiger חִסּוּדָא, wie unter den jüd. Ausll. von Chanan'el und Raschbam erkannt worden ist. Daß dieses חֶסֶד dem Mischlestyl nicht fremd ist, zeigt das im Sinne von ܚܣܕ gebrauchte חֶסֶד 25, 10. Das gleichbed. syr. ܫܛܐ *invidere, obtrectare* beweist, daß diese Verbalstämme von der √ חס *stringere,* engl. *to strike* (s. Psalmen S. 77 unt.) gebildet sind. Schon an sich läßt sichs einigermaßen begreifen, wie חָסַר, ܚܣܪ, חָשַׂךְ die Bed. heftiger Liebe und durch Vermittelung der mit heftiger Liebe verbundenen Eifersucht die Bed. des Misgönnens und zwar des Vorwürfemachens und des Beneidens gewinnen kann; noch deutlicher aber wird es, wenn man den Wurzelbegriff *stringere* bei der Bed. des Liebens als auf das Subj., bei den Bedd. des Beschimpfens und Neidens als vom Subj. aus auf Andere bezogenen denkt. Ew. (§. 51[c]) vergleicht חָסַל und חָסַר mit גזז *(chasra)* in der Bed. *carpere* und andererseits חָסָה in der Bed. „sich anschließen", aber חסה bed. nicht sich anschließen (s. zu Ps. 2, 12) und statt *carpere* ist *stringere* der wurzelhaftere Begriff, vgl. *stringere folia ex arboribus* (bei Cäsar) und *stringere* (vermindern, vergeuden) *rem ingluvie* (bei Horaz). LXX hat an u. St. חֶסֶר (28, 22) Abstrich, Abminderung, Abnahme statt חֶסֶד gelesen; das Quidproquo ist nicht schlecht, der Syr. acceptirt es und des Hier. *miseros facit,* Luthers *verderben* ist dieser LA entsprechender, als der überlieferten, welche Symm. richtig ὄνειδος übers. v. 35: *Des Königs Gunst wird einem vernünftigen Diener, und sein Grimm trifft den schandbaren.* Ueber die Gegensätze מַשְׂכִּיל und מְבִישׁ s. zu 10, 5 vgl. 12, 4. Der Nominalsatz 35[a] kann sowol bed.: des Königs Gunst hat (besitzt) als: sie wird zutheil einem einsichtigen Diener; die Wortstellung ist letzterer Umsetzung günstiger. In 35[b] bestimmt sich das Geschlecht des Verbums attractionell nach dem Präd., wie auch bei anderer Wortstellung Gen. 31, 8. Iob 15, 31: Ew. §. 317[c]. Und „sein Grimm" ist s. v. a. Gegenstand desselben, vgl. 22[b]. 13, 18 und im Allgemeinen S. 218 unt. Aus 35[a] לְ zu ergänzen

ist bei der syntaktischen Verschiedenartigkeit der Sätze unstatthaft. Luthers Uebers. geht nur scheinbar von dieser irrigen Voraussetzung aus.

Wir fassen nun 15, 1—6 zusammen, eine Gruppe, die mit einem Spruch über Gutes und Böses, welches die Zunge anrichtet, beginnt und mit einem Spruche über Besitztum, in welchem Segen und kein Segen ist, schließt. XV, 1: *Eine linde Antwort beschwichtigt Zornglut, und ein kränkend Wort ruft Zorn hervor.* Absichtlich steht im 2. Gliede das allgemeine Wort für Zorn (אַף vom Schnauben durch die Nase 14, 17), im 1. aber das den Zorn höchsten Grades bezeichnende חֵמָה (v. יָחַם verw. חָמַם glühen, wie חֵמָה v. יָחַן): eine sanfte linde Antwort wendet Zorneshitze *(excandescentiam)*, macht sie rückgängig, vgl. 25, 15. Das *Dagesch* in דַּבָּה folgt der Regel des דחיק d. h. der engen Verbindung eines auf betontes ־ֵה, ־ַה, ־ָה auslautenden Wortes mit dem folgenden (*Michlol* 63[b]). Ebendasselbe sagt der lat. Reimspruch: *Frangitur ira gravis Quando est responsio suavis.* Die entgegengesetzte Wirkung bringt דְּבַר־עֶצֶב hervor, was nicht ein unwillig Wort (Ew.) bed., denn עֶצֶב ist nicht mit غَضَب Zorn zu vergleichen (Umbr.), sondern mit عَضْب Einschneiden, Verletzen, Kränken (Hitz.), so daß also דָּבָר מַעֲצִיב im Sinne von Ps. 78, 40 gemeint ist: ein Wort das Kränkung verursacht (LXX λυπηρός, Theod. *πονικός*), der Bed. nach nicht: ein zum Zorne reizendes (Ges.), aber allerdings der Wirkung nach, denn ein kränkend Wort „macht aufsteigen Zorn". Wie man vom Zorne שָׁב „er wendet sich" sagt (z. B. Jes. 9, 11), so umgekehrt עָלָה „er steigt auf" Koh. 10, 4. Die LXX hat vor 1[ab] noch eine dritte Zeile: *ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους*, welche Syr. durch Voranstellung der wiederholten Zeile 14, 32[b] zu einem Distich gestaltet, dem man sofort die Gewaltsamkeit seiner Entstehung ansieht. Die in v. 1 empfohlene *πραΰτης σοφίας* (Jac. 3, 13) führt auf v. 2: *Der Weisen Zunge zeigt tüchtig Wissen, und der Thoren Mund sprudelt Narrheit aus.* Wie הֵיטִיב נָגֵן Jes. 23, 16 wacker harfnen und הֵיטִיב לָכֶת 30, 29 rüstig einherschreiten bed., so הֵיטִיב דַּעַת meisterlich wissen und hier wo von der Zunge die Rede ist, welche nur werkzeugliche Bez. zum Wissen hat: tüchtiges Wissen zu Tage fördern (vgl. 7[a]). In 2[b] übers. LXX *στόμα δὲ ἀφρόνων ἀναγγέλλει κακά.* Hitz. schließt daraus daß sie בָּעוֹת wie 28[b] gelesen und bevorzugt diese LA, aber sie übers. auch 13, 16. 14, 18. 26, 11 אִוֶּלֶת mit *κακίαν*, indem sie das unverstandene Wort sich durch Combination mit עָוְלָה enträthselt, und 12, 23 sogar mit *ἀρατός*, indem sie אלות (v. אָלָה) vor sich zu haben meint. v. 3: *Allerorten sind die Augen Jahve's, beobachtend Böse und Gute.* Die Verbindung des *Du.* עֵינַיִם mit dem Plur. des keinen Dual zulassenden Eigenschaftsworts ist wie 6, 17 vgl. 18. Z. 1 ist aber ein Satz für sich, welchem Z. 2 die nähere Bestimmung beifügt, wie sich erweisend die Augen Gottes überall sind oder, wie der Chronist 2 Chr. 16, 9 nach Sach. 4, 10 sagt, auf der ganzen Erde umherschweifen, näml. mit spähendem Blicke schauend Böse und Gute (צָפָה an sich halten und beobachten, vgl. ἐπιβλέποντες

Sir. 23, 19) d. i. die Menschen durchschauend, ob sie bös oder gut sind, und sie scharf im Auge behaltend, so daß nichts was sie vornehmen ihm entgeht. Diese allgegenwärtige Augenzeugenschaft, dieses Allwissen Gottes hat eine schreckende, aber auch eine tröstliche Seite. Der Spruch will vorerst warnen, darum stellt er die Bösen voraus. v. 4: *Lindigkeit der Zunge ist ein Lebensbaum, aber Falschheit an ihr ist Verwundung am Geiste* (schlägt dem Geiste Wunden). Ueber מַרְבֶּה s. zu 12, 18 und über סֶלֶף zu 11, 3: letzteres leiten wir mit Fl. v. סלף umkehren, verkehren ab, aber nicht in der Bed. „Ungestüm *asperitas*, inwiefern ungestüme Rede einem aufgewühlten Meere gleicht", sondern Verkehrtheit *perversitas* (Venet. λοξότης) als Gegens. der Wahrhaftigkeit, der Aufrichtigkeit und des Wolmeinens. Lindigkeit eignet der Zunge, wenn sie alles was sie dem Nächsten sagt, sei es Belehrung oder Zurechtweisung oder Warnung oder Tröstung, ohne Schroffheit, Heftigkeit, Aufdringlichkeit in einer Weise sagt, in welcher es am leichtesten und sichersten Eingang findet, weil er den guten Willen, die herzliche Theilnahme, die der eignen Unvollkommenheit sich bewußte Demut durchfühlt. Solche Lindigkeit ist ein Lebensbaum, dessen Früchte das Leben erhalten, das kranke heilen, das gebeugte aufrichten. Hienach ist auch שֶׁבֶר בְּרוּחַ von der Wirkung zu verstehen, welche von Schiefheit oder Falschheit, die der Zunge anhaftet, auf Andere ausgeht. Fl. übers. *asperitas autem in ea animum vulnerat* und bem.: „שבר ברוח *abstr. pro concreto.* Das V. שבר und das davon abgeleitete *n. verbale* שֶׁבֶר kann للمجاز d. h. um die Bed. tropisch zu wenden die Präp. בְּ regieren, wie arab. كسر بقلبى cr hat mir das Herz gebrochen (*opp.* جبر بقلبى), vgl. בְּפָנָיו 21, 29., s. *De Glossis Habichtianis* p. 18.; doch kommt es auch mit dem Acc. Ps. 69, 21 und entsprechendem Genit. vor: שֶׁבֶר רוּחַ Jes. 65, 14." Jedenfalls ist nicht Brechung (tiefe Verwundung) am eignen Geiste, sondern an dem des Nächsten gemeint. Richtig Lth.: *Aber ein Lügenhafftige* (näml. Zunge) *macht hertzleid* (anderwärts: *eyn falsche betrübt das gemuete*), Euchel: falsche Zunge ist gemüthverwundend und der Fürther Uebers. vom J. 1844: Falschheit auf derselben ist ein Bruch ins Herz. Nur der Curiosität halber seien zwei andere Deutungen von 4^a und 4^b erwähnt: Heilmittel der Zunge ist der Lebensbaum d. i. die Thora (*Erachin* 15^b) und: Verkehrtheit an ihr erleidet Zusammenbruch durch einen Windhauch, nach dem Sprichwort: כל שרוש בו גסיא רוח רוח קומצא שוברתו Einen windig aufgeblasenen Menschen bricht ein Bischen Wind[1] (was Meîri zur Wahl gibt, s. auch Raschi, welcher רוח vom Gerichtssturm versteht). LXX übers. in 4^b einen andern Text: ὁ δὲ συντηρῶν αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος; aber das hier vorausgesetzte יִשְׂבַּע רוּחַ kann nicht „Geistes voll werden", eher: „Wind satt zu essen bekommen" bed. Anders Syr. Trg.: und wer von seiner Frucht isset wird gesättigt (hebr. וְיֹאכַל מִפְּרִיוֹ יִשְׂבַּע) — ein

1) s. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 176., wo die Fassung eine etwas andere ist.

Versuch, bei der LA ישבע einen sprachrichtigen Gedanken herzustellen, aber auch einen solchen, gegen welchen wir den masoretisch überlieferten Text nicht hingeben. v. 5: *Ein Narr verschmähet seines Vaters Zucht, wer aber auf Zurechtweisung achtet, wird klug.* Man kann mit gleichem Rechte übers.: der handelt klug (nach 1 S. 23, 22) als: der wird klug (nach 19, 25). Wir ziehen mit Hier. Venet. Lth. gegen LXX Syr. Trg. das Letztere vor, weil so ohne Zweifel das יַעְרִם 19, 25 gedacht ist; der Gegens. ist Ersterem günstiger. Es ist beides wahr, daß der welcher Rüge beachtet nicht allein gescheid ist, sondern auch mittelst Nachachtung gescheid wird. Vgl. zur 1. Zeile 1, 7 nebst 1, 30 und zur zweiten 13, 1. Lth. übers. *Der Narr lestert* .., aber von den Bedd. des Schmähens (eig. *pungere*) und Verschmähens überwiegt hier doch wol die zweite. v. 6: *Das Haus des Gerechten ist eine große Schatzkammer, aber durch Frevler-Einkommen geschieht Verstörung.* Der Gegens. zeigt, daß חֹסֶן hier nicht Kraft oder Macht bed. (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.), was überh. dieses Derivat des V. חָסַן nie bed., sondern Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand (Lth.: *In des Gerechten Haus ist Guts genug*), in diesem Sinne (vgl. 27, 24) sich nicht zu dem arab. حَصُنَ fest, befestigt s. (aram. חֲסַן סשׂ) stellend, sondern zu خَزَنَ hinterlegen, aufspeichern, wov. unser „Magazin", aus dem arab. خَزْن entstanden. Zwar könnte חֹסֶן auch wie חַיִל in die Bed. des Vermögens übergegangen sein, und wirklich bed. חָסַן im Jüdisch-Aramäischen auch besitzen und das *Aphel* אַחְסֵן in Besitz nehmen (κρατεῖν), aber der constante Gebrauch des N. חָסַן in der Bed. Vorrat mit dem Nebenbegriff der Hinterlegung z. B. Jer. 20, 5 und des *Ni.* נֶחְסַן, welches Jes. 23, 18 neben נֶאֱצַר geradezu „magazinirt werden" bed., spricht dafür daß חָסַן auf den Grundbegr. *recondere* zurückgeht und von חָסוֹן, חָסִין u. a. Derivaten dem Grundbegriff nach zu unterscheiden ist. Man fasse בֵּית nicht mit Fl. Brth. Zöckl. als Acc.: im Hause (vgl. בֵּית 8, 2) oder gar präpositionell wie *chez* = *casa*, sondern: „das Haus des Gerechten ist ein großer Vorrat" ist s. v. a. die Stätte eines solchen. Dagegen geschieht durch Frevler-Einkommen Verstörung. Unmöglich kann נֶעְכָּרֶת das Haus zum Subj. haben (Loewenst.), denn בַּיִת ist allüberall Masc. Deshalb faßt schon Abulwalîd, welchem Kimchi und mit ihm Venet. (ὄλεθρος) folgt, נעכרת als Subst. n. d. F. des mischnischen נְבָרֶכֶת Teich, vgl. נֶחֱרָצָה peremtorisches Gericht, und will man nicht das ב von וּבִתְבוּאַת löschen (LXX nach der zweiten Uebers. dieses doppelt übersetzten Distichs, Syr. Targ.), so bleibt nichts übrig als נעכרת entw. als substantivirtes Neutrum zu fassen: Verstörtes = Verstörung (vgl. solche participiale Nmn. wie מוּסָרָה, מוּעָקָה, bes. aber נִסְבָּה 2 Chr. 10, 15 Gewendetes = Wendung, Schickung) oder als impersonelles neutrisches Passiv: es wird verstört = geschieht Verstörung wie נִשְׁעֲרָה Ps. 50, 3: es wird gestürmt = es toset Sturm. Frevler-Einkommen hat Verstörung zur Folge, denn der Gewinnsüchtige, welcher auch unrechtmäßigen betrügerischen Erwerb nicht scheut, verstört sein Haus עֹכֵר בֵּיתוֹ v. 27 (s. über

עכר 11,29). Weit entfernt, das Haus zu bereichern, ist solcher Erwerb die Ursache von eitel Verstörung. LXX in ihrer ersten Wiedergabe dieses Zweizeilers liest in 6^a בִּרְכוֹת צֶדֶק (*ἐν πλεοναζούσῃ δικαιοσύνῃ*) und in 6^b וּתְבוּאוֹת רָשָׁע נֶעְכָּר (und samt den Früchten wird der Gottlose ausgerottet *ὀλόῤῥιζοι ἐκ γῆς ἀπολοῦνται*), indem sie zugleich, wie Lagarde erkannt hat, עכר mit עקר (wurzeln, privativ: entwurzeln) verwechselt.

Eine zweite Reihe welche mit einem Spruche von der Macht menschlicher Rede anhebt und mit Sprüchen von Segen und Unsegen im Besitztum schließt. v. 7: *Der Weisen Lippen streuen Erkenntnis aus, dem Herzen der Thoren aber fehlt die Richtung.* Unmöglich kann לֹא־כֵן von יְזָרוּ (*dispergunt*, nicht יְצָרוּ 20, 28 *φυλάσσουσι* wie Symm. übers.) abhängiger zweiter Objektsacc. sein: das Herz der Thoren aber Unrichtiges (Hitz. nach Jes. 16, 6), denn wozu wären dann bei den Weisen die Lippen, beim Thoren das Herz genannt? Auch wird לא־כן nicht *οὐχ οὕτως* (alter griech. Anonymus, Hier. Trg. Venet. Lth.) bed.: mit dem Herzen des Thoren steht es viel anders als mit dem Herzen der Weisen, welches Erkenntnis um sich her verbreitet (Zöckl.), denn nicht Herz und Herz, sondern Lippen und Herz werden einander entgegengehalten. Besser LXX *οὐκ ἀσφαλεῖς* und noch besser Syr. לא כאירין *(lo kinîn)*. Wir haben zu 11, 19 gesehen, daß כֵּן als Participialadj. stehend = bestehend, standhaltig, oder auch aufrecht stehend = richtig d. i. recht gerichtet oder die rechte Richtung habend bed.; כֵּן־צַדָּקָה hieß dort richtig sich verhaltende und also echte Gerechtigkeit. Was liegt nach 7^a über das Herz der Thoren zu sagen näher, als daß ihm die Empfänglichkeit für die Erkenntnis abgeht, welche auszustreuen (und wohin anders als in die Herzen der Menschen) die Lippen der Weisen bemüht sind? Der Thoren Herz ist nicht richtig, es hat nicht die rechte Richtung, ist schief und verschroben, hat keinen Sinn für Weisheit und was von Weisen ausgeht findet deshalb bei ihm weder Würdigung noch Eingang. v. 8: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel Jahve's, der Rechtschaffenen Gebet aber ist sein Wolgefallen.* Obgleich vom Gebete der Gottlosen das selbe gilt, was hier von ihrem Opfer, und vom Opfer der Rechtschaffenen was hier von ihrem Gebete gesagt wird (s. 28, 9 und vgl. Ps. 4, 6 mit Ps. 27, 6): so ist es doch nicht Zufall, daß hier (Z. 1 = 21, 27) den Gottlosen das Opfer, den Rechtschaffenen das Gebet als Aussage-Gegenstand beigegeben wird. Das Opfer als materielle und gesetzlich gebotene Leistung veräußerlicht sich noch weit eher zum todten Werk, als das im Wort, dem unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, sich vollziehende freie Gebet, welches, obgleich gesetzlich nicht geboten, weil dem Menschen als solchem natürlich, die Seele aller Opfer sein soll, und die Chokma ist wie die Psalmodie und Prophetie angesichts des zum *opus operatum* erstarrten Ceremoniendienstes dermaßen von der Erkenntnis der Incongruenz der thierischen und pflanzlichen Opfer mit ihrem Zwecke durchdrungen, daß ein Spruch wie „der Rechtschaffenen Opfer ist Gott angenehm" nirgends vorkommt und, wenn er vorkäme, ohne ausdrücklich

und unausweichbar auf das gesetzliche Opfer bezogen zu sein, eher nach Ps. 51, 18 f. als nach ebend. v. 20 f., eher nach 1 S. 15, 22 als nach Ps. 66, 13—15 zu verstehen sein würde. זֶבַח, welches wenn es von עוֹלָה unterschieden wird das nur theilweise auf den Altar kommende, großentheils zu einer Opfermahlzeit verwendete Opfer bed. (vgl. 7, 14), ist hier allgemeiner Name des blutigen und *per synecdochen* überhaupt des in äußerer Darbringung bestehenden gesetzlichen Opfers. Das in der Opferthora heimische לרצון Lev. 1, 3 ist hier wie Ps. 19, 15 auf das Gebet übertragen. Der Grundged. des Spruchs ist der, daß gottgefälliges Opfern, gottgefälliges (erhörliches 15, 29) Beten von dem Verhältnis des Herzens und Lebens des Menschen zu Gott abhängt. Ein anderer Spruch mit dem Stichwort תּוֹעֲבַת v. 9: *Ein Greuel Jahve's ist der Weg des Gottlosen, aber wer der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er.* Weg heißt die Lebensrichtung und Lebensweise. מְרַדֵּף ist die Steigerung von רֹדֵף 21, 21 und kann selbstverständlich wie *in bonam* so auch *in malam partem* (11, 19 vgl. 13, 21) gesagt werden. Ueber die Form יֹאהֵב (arab. يَأْهَبُ zu schreiben) mit ruhendem Hamza s. Fleischer in DMZ. XV, 382. v. 10: *Schlimme Züchtigung trifft den der die Bahn verläßt, wer Zurechtweisung haßt wird sterben.* Die Bahn, so absolut, ist die gottgefällige rechte (2, 13), deren Verlassen sich mit dem Tode bestraft, weil sie die zum Leben führende ist (10, 17). Und was den sie Verlassenden trifft, heißt מוּסָר רָע *castigatio dura*, um damit zu sagen, daß wer Zurechtweisung nicht mag, wer sie widerwillig abweist, sie zuletzt in Gestalt peremtorischer Strafe wider Willen über sich ergehen lassen muß. Die schlimme Lection (vgl. Jes. 28, 19^b) ist eben der Tod, welchem der verfällt welcher keine Zucht annahm 5, 23., der leibliche Tod, dieser aber als Zornesverhängnis, was er nach 14, 32 für den Gerechten nicht ist. v. 11: *Unterwelt und Abgrund sind Jahve gegenwärtig, um wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder!* Ein Syllogismus *a minori ad majus* mit אַף כִּי (LXX *πῶς οὐχὶ καὶ*, Venet. *μᾶλλον οὖν*) wie 12, 31 (s. dort).[1] Mit אֲבַדּוֹן verhält es sich wie mit *τάρταρος* (vgl. *ταρταροῦν* 2 P. 2, 4: in den *τάρταρος* hinabstürzen), welches das Tiefunterste des Hades (שְׁאוֹל תַּחְתִּיּוֹת oder תַּחְתִּיּוֹת שְׁ׳), dann aber auch den Hades überhaupt bez. Wenn אבדון und מָוֶת verbunden werden Iob 38, 22 und wenn אבדון das Parallelwort zu קֶבֶר Ps. 88, 12 oder auch zu שאול ist wie in der unserem Spruche gleichartigen Stelle Iob 26, 6 (vgl. 38, 17): „Nackt ist Scheôl ihm gegenüber und keine Decke hat Abaddon": da ist אבדון allgemeiner Name der Unterwelt, eingeschlossen das Grab d. i. den innerirdischen Ort, welcher den Leib des Todten aufnimmt wie das tiefer gelegene Todtenreich seine Seele.

1) Im Rabbinismus heißt diese Schlußform קַל וָחֹמֶר (Leichtes und Schweres gegen einander gehalten) und דִּין (Urtheil, näml. aus Prämissen, also Schluß) *κατ' ἐξ.* Statt des biblischen אַף כִּי sagt die spätere Sprache כָּל־שֶׁכֵּן (alles spricht dafür daß es so ist), עַל־אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה (um vieles mehr), אֵינוֹ דִין (gilt da nicht der Schluß) oder auch קל וחמר (*a minori ad majus = quanto magis*), s. den hebr. Römerbrief S. 14.

Wo aber wie hier und 27, 20 שְׁאוֹל und אֲבַדּוֹן beisammen stehen, verhalten sie sich zu einander wie ᾅδης und τάρταρος oder ἄβυσσος Apok. 9, 11.: אבדון ist da die unterste Hölle, der Ort des tiefsten Untergangs, der äußersten Verlorenheit. Die Schlußfolgerung, die der Spruch zieht, geht von der Voraussetzung aus, daß es im Bereiche des Creatürlichen nichts Abgeschlosseneres und in weiterem Abstand von dem Wesen und der Offenbarungsstätte Gottes Befindliches gibt, als die Tiefe und zumal die unterste Tiefe des Todtenreichs. Wenn nun doch Gott dieses in seinem ganzen Umfange sich gegenüber hat d. h. wenn es sich, ihm überschaubar und durchschaubar, in seinem Sehbereiche befindet (נֶגֶד *acc. adv.: in conspectu* v. נָגַד *eminere, conspicuum esse)* — denn er ist auch in der Unterwelt gegenwärtig Ps. 139, 8 — so werden ihm doch um so viel eher die Herzen der Menschenkinder offenbar sein, die schon aus ihren Aeußerungen rückschlußweise erkennbare Innerlichkeit der auf der Erde droben verkehrenden und sich bethätigenden Menschen! Der Mensch durchschaut den Menschen und auch sich selbst nie vollkommen, der HErr aber kann das Herz ergründen, die Nieren prüfen Jer. 17, 10. Was das sagen will, gibt auch unser Spruch zu verstehen, indem er den Menschenherzen nichts Geringeres als die unterirdischen jenseitigen Tiefen entgegenhält. v. 12: *Nicht liebts der Spötter daß man ihm Zurechtweisung ertheile, zu Weisen mag er nicht hingehn.* Der die Handlung abrupt bezeichnende *inf. abs.* kann ebensowol die Stelle des Obj. wie hier (vgl. Iob 9, 18. Jes. 42, 24) als des Subj. (25, 27. Iob 6, 25) einnehmen. Ebenso mit Dativobj. ist חוֹכִיחַ 9, 7 construirt. Ueber den Wahrscheinlichkeitsschluß, der sich aus Stellen wie 15, 12 und 13, 20 für die Weisheitspflege in Israel ergibt, s. Einl. S. 32. Statt אֶל lesen wir 13, 20 (vgl. 22, 24) אֶת־, indem לָכַת אֶת־ mit jemandem verkehren, Eines Weges mit jem. gehen bed. (Mal. 2, 6 vgl. Gen. 5, 24., aber nicht 2 S. 15, 22., wo mit Keil zu übers.: das Volk mehrte sich zunehmend bei d. i. auf Seiten Absaloms), wonach LXX auch hier: *μετὰ δὲ σοφῶν οὐχ ὁμιλήσει.* Der Religions- und Tugendspötter vermeidet die Kreise der Weisen, weil er es nicht liebt, sich seine Behandlung des Heiligen verweisen, sich seiner Versündigung an der Wahrheit überweisen zu lassen: er ist lieber da wo seine Frivolität Beifall und Erwiderung findet. v. 13: *Ein frohes Herz macht das Antlitz heiter, aber bei Weh des Herzens ist gebrochner Mut.* Sowol der Gesichtsausdruck des Menschen als der geistige Habitus des Menschen ist durch den Zustand des Herzens bedingt. Ein fröhliches, sei es durch erfreuliche Erlebnisse gehobenes oder mit dem was ihm beschieden zufriedenes, Herz macht das Gesicht טוֹב, was schön oder freundlich, hier aber wolaussehend = heiter bed. (denn טוֹב ist allgemeinste Bezeichnung dessen was einen sinnlich oder geistig angenehmen Eindruck macht), dagegen verbindet sich mit Weh des Herzens (עַצְבַּת Constr. v. עַצֶּבֶת 10, 10., wie חַטַּאת = חַטָּאָת v. חַטָּאָה) ein geschlagener, zerschlagener, niedergeschlagener Geist: die geistigen Functionen des Menschen sind gelähmt; das Selbstvertrauen, ohne welches energisches Handeln nicht möglich, ist erschüttert; er erscheint entmutigt, wobei רוּחַ als die

Macht des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, לֵב aber wie unser „Gemüt" als die Einheit des Denkens und Wollens und also als Sitz der Grundstimmung gedacht ist, welche die geistleiblichen Lebensäußerungen des Menschen bestimmt oder doch, ohne ganz niedergehalten werden zu können, sich ihnen mittheilt. Das בְּ von וּבְעַצְבַּת ist ähnlich wie 15, 16 f. 16, 8. 17, 1 im Sinne des Beisammen- oder Miteinanderseins gemeint, so daß רוּחַ נְכֵאָה nicht in Subj. und Präd. auseinandergenommen zu werden braucht: der Nerv des Nominalsatzes steckt in dem wie z. B. auch 7, 23 (um sein Leben ists d. h. es handelt sich um sein Leben). Anderwärts ist der zerschlagene Geist wie das gebrochene Herz s. v. a. das heilsam an sich selbst verzagende und zur Aufnahme der Gnade bereitete, und umgekehrt wie hier sagt Koheleth 7, 3., daß das Herz bei finsterer Miene sich wolbefinden kann, indem Trübsal eine heiligende Kraft hat. Hier aber handelt es sich um die allgemeine psychologische Wahrheit, daß das Leibes- wie Geistesleben des Menschen seinen Regulator am Herzen hat und daß der Zustand des Herzens der Erscheinung und Thätigkeit des Menschen seinen Stempel aufprägt. Die Uebers. des רוּחַ נִכְאֶה mit „gepreßter Odem" (Umbr. Hitz.) ist unmöglich: der Athem kann nicht ein geschlagener heißen. v. 14: *Des Verständigen Herz sucht Erkenntnis, und der Mund der Thoren treibt Narrheit.* Lth. faßt רעה als Metapher für regieren, aber mit solchen ethischen Begriffen ist es Metapher für angelegentlich auf etwas bedacht s. (s. 13, 20), wie رَعْيٌ und رِعَايَة geflissentliches sorgsames Achten auf etwas bed. Mit Recht folgt kein Uebers. dem *Chethib* פני, welches Schult. Hitz. Ew. Zöckl. bevorzugen; das Präd. kann dem פָּנֵי nach semitischer Regel im Fem. des Sing. vorausgehen 2 S. 10, 9 vgl. Iob 16, 16 *Chethîb,* aber nicht im Masc. des Sing. folgen; übrigens werden dem Antlitz Wirkungen seines Blickes und Anblickes zugeschrieben, nicht aber geistige Functionen wie hier vielmehr dem Munde d. h. dem durch ihn sprechenden Geiste. Absichtlich steht in der Antithese der Mund. Das Herz ist innen im Menschen und der Mund außen, und während jenes gibt und nimmt, ist dieser ein immer nur verausgabender. In 18, 15., wo aus dem antithetischen Zweizeiler ein synonymer gemacht ist, steht neben dem aneignenden Herzen das vernehmende Ohr. נָבוֹן ist nicht Adj., sondern Genit. wie צדיק 28[a] (*opp.* ופי חכם 16, 23. Der *φιλόσοφία* des Verständigen ist die *μωρολογία* der Thoren entgegengesetzt. LXX übers. *καρδία ὀρθὴ ζητεῖ αἴσθησιν* (vgl. 14, 10 *καρδία ἀνδρὸς αἰσθητική*); sie gebraucht dieses Wort eigentümlich hellenistischem Sprachgebrauch nach für דעת von erfahrungsmäßigem Wissen. v. 15: *Alle Tage des Leidenden sind böse, aber wer fröhlichen Herzens hat immer Festmahl.* Ueber עָנִי s. 21[b]. Es heißt so der den ein Unglücksfall oder deren mehrere äußerlich und innerlich deprimirt haben. Wenn ein solcher von noch so vielen Glücksgütern umgeben ist, welche das Leben erheitern und verschönern können, so ist sein Leben doch Tag für Tag ein trauriges, weil mit jedem Tage sich das Gefühl des Wehe's das ihn drückt erneuert; wer dagegen wolgemuten Herzens ist (genit. Ver-

bindung wie 11, 13. 12, 8), der (will sagen: dessen Leben) ist ein Gastmahl, ein Festgelage immerfort (nicht מִשְׁתֶּה, wie auch punktirt sein könnte, sondern מִשְׁתֶּה und תָּמִיד also *adv.*, denn Adj. ist es nirgends, erst die nachbiblische Sprache sagt תְּמִידִין für עוֹלוֹת תָּמִיד). Hitz. (und mit ihm Zöckl.) integrirt 15b: und eines Herzensfrohen (Tage) sind . . Andere ergänzen לוֹ (vgl. 27, 7b), aber unsere Uebers. will das nicht gut heißen. Wir haben hier wieder ein Beispiel jener Attribution (arab. *isnâd)*, bei welcher das Attribuirte *(musnad)* eines logischen Subj. (des *musnad ilêhi*) ein Zustand (حال) ist und also der Sprechende dieses nicht an sich, sondern dessen Zustand im Sinne hat: der innerlich Wolgemute ist Gelage immerdar d. h. der Zustand eines solchen ist wie ein fortwährendes Gelage. Das wahre und wirkliche Glück eines Menschen bestimmt sich also nicht nach äußeren Dingen, sondern nach dem Zustande des Herzens, an welchem trotz der anscheinend glücklichen Lage ein geheimer Kummer nagen und welches trotz äußerlich kümmerlicher Lage zufrieden, getrost und in Gott fröhlich sein kann. v. 16: *Besser wenig bei Furcht Jahve's als großer Vorrat und Friedlosigkeit dabei.* Die beiden ב übers. LXX richtig mit *μετά*, sie bez. wie 13b. 16, 8. Jes. 61, 8 das Haften des einen im andern und also die Verbundenheit. Wie מְהוּמָה (sonst wildes Durcheinandertoben im Zustande äußerster Verwirrung) bei Hab und Gut gemeint ist, zeigt Ps. 39, 7: es ist ruheloses habgieriges Sorgen und Mühen als Gegens. der aus Gottesfurcht hervorgehenden Zufriedenheit und Genügsamkeit, das geräuschvolle wilde stürmische Laufen und Jagen des Mammonsknechts; Theod. übers. das Wort an u. St. wie Aq. und Symm. anderwärts mit Wörtern, die dem syr. ריגנותא Freßgier oder Unersättlichkeit entsprechen (*φαγέδαινα* = *φάγαινα* oder *ἀχορτασία*). v. 17: *Besser ein Gericht Kohl und Liebe dabei, als ein gemästeter Ochs zusammen mit Haß.* Mit בו wechselt hier שָׁם, welches von Sachen wie Personen (8, 27) bei etwas dabei sein bed. Beide haben *Dag. forte conj.*, vgl. dagegen Dt. 30, 20. Mi. 1, 11. Dt. 11, 22., die Punctation schwankt wenn das erste der zwei Wörter auf ה‍ָ endigendes *n. actionis* ist. Das Gericht (Portion) heißt אֲרֻחָה, was LXX und andere Griechen ξενισμός Bewirthung übers. und also von dem Maße des einem zugereisten Gaste Vorzusetzenden verstehen, viell. richtig, denn das bei Ges.-Dietrich verglichene أَرَّخَ (datiren, bestimmen) ist s. v. a. وَرَّخَ, ein Denom. vom Namen des Mondes. Liebe und Haß sind je nach Umständen die Gesinnung des Bewirthenden oder die wechselseitige der Theilnehmer, der Geist der Familie: *Cum dat oluscula mensa minuscula pace quietâ, Ne pete grandia lautaque prandia lite repleta.*

Zwei von je zwei verschiedenen Menschenklassen handelnde Sprüche mit gleich anlautenden Stichworten der je 2. Zeile (ואיש, ואיש). v. 18: *Ein jähzorniger Mann erregt Zwistigkeit, und ein langmütiger beschwichtigt Hader.* Variationen von 18a sind 28, 25a und 29, 22a — das *Pi.* גָּרָה kommt nur diese drei Mal in der RA גָּרָה מָדוֹן vor, √ גר reiben, also: reizen, sinnverwandt aber wurzelversch. v. עוֹרֵר erregen

10, 12 und חִרְחֵר entzünden 26, 21., vgl. שִׁפְתַּי 6, 14. Ueber חֵמָה s. 15, 1. wir nennen einen solchen Menschen einen Hitzkopf, aber die biblische Anschauung setzt (ausgen. das B. Daniel) den Kopf nirgends mit geistig-psychischen Vorgängen in Verbindung (Psychol. S. 254). Ueber אֶרֶךְ אַפַּיִם s. 14, 29.; LXX (welche diesen Spruch in Uebers. und dahinter einen Variation enthält) übers.: *μακρόθυμος δὲ καὶ τὴν μέλλουσαν κατα-πραΰνει* d. h. (wie Syr. es wiedergibt) er dämpft den Streit in seinem Entstehen, so daß er nicht zum Ausbruch kommt. Aber es ist beides wahr: daß der Langmütige, welcher sich nicht so leicht zum Zorne fortreißen läßt, den Streit, den man mit ihm anknüpft oder in den er hineingezogen wird, besänftigt, als daß er dem Streite zuvorkommt, in dem er herausfordernder verletzender Behandlung leidenschaftslose Ruhe (מַרְפֵּא Koh. 10, 4) entgegensetzt. v. 19: *Der Weg des Faulen ist wie verzäunt mit Dornen, aber die Bahn der Rechtschaffenen ist gepflastert.* Hitz. vermißt zwischen עָצֵל und יְשָׁרִים den Gegensatz und setzt statt des Faulen den Wütherich עָרִיץ ein. Aber ist denn der Faule nicht? Der Gegens. ist freilich kein contradictorischer, aber der Faule ist ja eben ein nicht rechtschaffen Arbeitender, ein Mensch der es an der Erfüllung der gemeinmenschlichen Arbeitspflicht und seiner besonderen Berufspflicht fehlen läßt. Der Weg eines solchen ist כִּמְסֻכַּת חָדֶק gleich einer Verzäunung mit Dornen (v. חדק √ חד spitz, scharf s., verschieden v. حدق umgeben und in der Bed. mit dem Blick fixiren *denom.* v. حَدَقَة Augapfel), so daß er nicht vorwärts kommt und überall Hindernisse und Schwierigkeiten sieht, welche ihn, den Arbeitsscheuen, Willenschlaffen und gern sein Nichtsthun Beschönigenden, zurückschrecken; dagegen ist die Bahn derer welche treu und redlich ihres Berufes warten und ihr Berufsziel verfolgen kunststraßenartig erhöhet, so daß sie unaufgehalten und schnell vorwärts kommen (סְלוּלָה √ סל *aggerare*, vgl. Jer. 18, 15 mit Jes. 49, 11 und oben 4, 8 סְלָסֵל, welches in der palästinischen Volkssprache noch im 2. Jahrh. unerloschen war *Rosch haschana* 26b).

Mit einem Spruche aus dem Pflichtbereich des vierten Gebotes hat diese Samlung salomonischer Sprüche 10, 1 angehoben und 13, 1 einen zweiten Haupttheil begonnen; jetzt kennzeichnet ein ebensolcher Spruch den Anfang eines dritten Haupttheils. Daß der Herausgeber sich dessen bewußt ist, zeigt die Gleichartigkeit der Sprüche 15, 19. 12, 28., welche dem Losungs-Spruche vom בן חכם voraufgehend den Schluß des ersten und zweiten Haupttheils bilden. Wir fassen in diesem neuen Abschnitt vorerst v. 20—23 zus., worin, abgesehen von v. 22, das ישמח des ersten fortklingt. v. 20: *Ein weiser Sohn erfreut den Vater, und ein Thor von einem Menschen verachtet seine Mutter.* Z. 1 = 10, 1. Die genitivische Verbindung כְּסִיל אָדָם (hier und 21, 20) ist nicht superlativisch (Brth.), sondern wie פֶּרֶא אָדָם Gen. 16, 12., dieses: ein Mensch von Wildesel-Art, jenes: ein Mensch von Thoren-Art, der das Exemplar eines solchen unter Menschen ist. Pietät, in williger Unterordnung sich bethätigend, ist Weisheit und das Gegentheil ausnehmende Thorheit. v. 21: *Narrheit*

ist Freude dem des Verstandes baar, ein vernünftiger Mann aber schreitet gerade vorwärts. Ueber חֲסַר־לֵב s. zu 6, 32 (vgl. *lebib*, welches im Samaritanischen „herzlich", im Syrischen „beherzt", im Arab. und Aethiop. *cordatus* verständig bed.); zu אִישׁ תְּבוּנָה 10, 23 und zu יָשַׁר mit Acc. des Weges, hier des Gehens, 3, 6 (nicht aber 11, 5., wo nicht der Gehende selbst Subj. ist). Dem Gegensatz zufolge ist der Sinn von 21ᵃ ein etwas anderer als 10, 23., wonach die Sünde dem Thoren wie ein Kinderspiel ist. Hier ist אִוֶּלֶת allerlei vom geraden Wege des Guten und insbes. der Berufspflicht abziehende Narretei und Alfanzerei — diese macht dem Thoren Freude, er läßt sich dadurch von dem Ernst und der Treue pflicht- und berufsmäßiger Arbeit abziehen und vergeudet damit Kraft und Zeit, wogegen ein Mann von Verstand, welcher die Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit solchen Tands und solcher Possen erkennt und widerwärtig findet, gerade Richtung des Gehens einhält d. h. ohne sich durch dergleichen anziehen und aufhalten zu halten geradewegs d. i. pflichtgetreu auf sein Berufsziel zuschreitet. לָכֶת ist Acc. wie 30, 29. Mi. 6, 8. v. 22: *Fehlschlagen Entschließungen wo keine Besprechung, wo aber der Berather viele kommen sie zu Stand.* Andererseits ist es auch wahr, was das Sprichwort: „So viel Köpfe so viel Sinne" und: „Viel Rath ist Unrath" und andere dergleichen sagen. Aber eine Sittenregel kann es doch nicht werden, sich nicht berathen zu lassen um nicht irre zu gehen, wogegen es eine Sittenregel ist und bleibt, nicht starrsinnig dem eignen Herzen (Kopfe) zu folgen und nicht hartnäckig auf eignem Willen zu bestehen und nicht in Weisheitsdünkel die eignen Entwürfe für unverbesserlich und erhaben über alle Prüfung zu halten, sondern den Rath einsichtiger und aufrichtiger Freunde zu hören und zumal da wo es sich um nicht blos für die eigne Person, sondern für das gemeine Beste wichtige Angelegenheiten handelt nicht blos Einen Urtheilsfähigen, sondern deren Viele zu Rathe zu ziehen. Nicht blos der Organismus des modernen Staats, sondern schon die mosaische Gliederung des israelitischen Volksgemeinwesens mit seinem repräsentativen Gerüste, mit seinen Collegien und Rathsversammlungen ruhte auf der anerkannten Richtigkeit und Wichtigkeit des 11, 14 ausgesprochenen und hier verallgemeinerten Satzes. הָפֵר *inf. abs. Hi.* v. פָּרַר zerbrechen mit folg. Acc. steht hier wie הָפוֹךְ 12, 7 statt des Finitums: Es gehen in die Brüche Gedanken *irrita fiunt consilia.* סוֹד (= יָסוֹד, vgl. נוֹסַד Ps. 2, 2) bed. eig. Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung (vgl. سَاوَدَ sich dicht andrängen = heimlich mit jem. reden). LXX: Unausgeführt lassen ihre Pläne *οἱ μὴ τιμῶντες συνέδρια*, wörtlicher Symm. *διασκεδάζονται λογισμοὶ μὴ ὄντος συμβουλίου.* מְקוּם hat nach Jer. 4, 14. 51, 29 מְחֻשָּׁבוֹת zum Subj. LXX (überdies ברב in בלב verderbend) Syr. Trg. flicken עֵצָה (19, 21) als Subj. an. v. 23: *Freude hat der Mann an rechter Antwort seines Mundes, und ein Wort zu seiner Zeit wie schön!* Wenn wir מַעֲנֶה nur „Antwort" übersetzten, so klänge 23ᵃᵅ wie ein Lob der Selbstgefälligkeit, aber die Sprache gebraucht es von wirklichem Entsprechen (29, 19), von

angemessener Entgegnung (Iob 32, 3. 5), von treffender Antwort (vgl. 28ᵃ. 16, 1). Ist es einem gelungen, in seiner Gegenrede den Nagel auf den Kopf zu treffen, so hat er seine Freude daran (שִׂמְחָה בְּ nach שִׂמַּח בְּ z. B. 23, 24), und mit Recht, denn die Gegenrede gelingt nicht immer, ein solcher Treffer, der nach Umständen Mund stopfend oder auch wie ein Mundkuß (24, 26) wirkt, ist wie ein Glückswurf, ist eine Gabe von oben. Die synonyme Parallelzeile mißt das Treffende nicht an dem zu Beantwortenden, sondern mit verallgemeinertem Gesichtskreis an der Zeitgemäßheit; עֵת (= עֵדָה v. עָדָה) ist hier „die durch die Regeln der Weisheit (Moral) bestimmte, ethisch richtige, schickliche Zeit" (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 48), vgl. עַל־אָפְנָיו (von Lth. *zu seiner zeit* übersetzt) 25, 11. Zu מַה־טּוֹב vgl. 16, 16; es liegt beides drin, daß ein solches Wort, an sich wolbeschaffen und wolgelungen, auch willkommen, wolthuend und von heilsamer Wirkung ist.

Vier Sprüche von grundverschiedenen Endgeschicken. v. 24: *Einen Weg des Lebens aufwärts geht der Einsichtsvolle, auf daß er entgehe der Hölle unten.* Der Weg des Lebens ist Einer 5, 6. Ps. 16, 11. (wo trotz des fehlenden Artikels der Begriff logisch determinirt ist), obwol in sich selbst eine Vielheit von ארחות bildend 2, 19.; „einen Weg des Lebens" in der Uebers. ist s. v. a. einen Weg welcher Weg des Lebens ist. לְמַעְלָה aufwärts (wie Koh. 3, 21., wo in der Zweifelfrage, ob der Geist des Menschen bei seinem Tode aufwärts fahre, doch schon Erkenntnis der Alternative und ebendeshalb ein Erkenntnisfortschritt liegt) gehört, wie das parallele מִשְּׁאוֹל מָטָּה zeigt, zu אֹרַח חַיִּים als virtuelles Adj.: einen Weg des Lebens der aufwärts führt. Und das לְ von לְמַשְׂכִּיל ist das der Zugehörigkeit, aber nicht als ruhender Besitz (es eignet ihm ein solcher), sondern als persönliche Thätigkeit wie in דֶּרֶךְ לוֹ er hat eine Reise = er macht eine Reise, befindet sich auf der Reise 1 K. 18, 27. denn לָמַעַן סוּר ist nicht blos wie לָסוּר 13, 14. 14, 27 Ausdruck des Ziels und Erfolgs, sondern des subjektiven Zwecks d. i. der Absicht und setzt also ein mit dieser Absicht geschehendes Thun voraus. Das A. T. kennt den Himmel d. i. die Stätte der Offenbarung Gottes in Liebesherrlichkeit noch nicht als Aufenthalt seliger Menschen; der Weg der Sterbenden geht nach alttest. Vorstellung abwärts in die Scheôl, aber die Entrückungen Henochs und Elia's sind Thatsachen, welche, die Möglichkeit einer Ausnahme constatirend, die düstere Monotonie jener Vorstellung durchbrechen. Und wie bei den Griechen die Mysterien *ἤδους στέρας ἐλπίδας* pflegten, so weist in Israel die Chokma die Liebhaber der Weisheit verheißend aufwärts und beginnt das Dunkel der Scheôl durch den vorerst nur als Ahnung und Räthselwort hervortretenden neuen großen Gedanken eines Lebens der Unsterblichkeit, also einer *ζωὴ αἰώνιος* zu lichten 12, 28 (Psychol. S. 407 ff.). Der Begriff der שְׁאוֹל schlägt damit den Weg einer Wandelung ein: der Sammelort alles diesseits Lebendigen beginnt zum Strafort der Gottlosen zu werden 7, 27. 9, 18., der aufwärts *εἰς τὴν ζωὴν* und der abwärts *εἰς τὴν ἀπώλειαν* führende Weg (Mt. 7, 13 f.) treten in diametralen Gegensatz. v. 25: *Das Haus der Stolzen reutet Jahve aus, und er stellt fest den*

Grenzstein der Wittwe. Die in יַסֵּחַ 2, 22 (vgl. 14, 11ª) unbenannte Macht der Vergeltung wird hier in יַסֵּחַ וְיַחְזֵק (so mit *Mercha* und nachfolgendem *Pasek* ist zu punktiren) mit Namen genannt. יַצֵּב ist die verkürzte Futurform, welche der höhere Styl z. B. Dt. 32, 8 auch als Indicativ gebraucht — eine syntaktische Thatsache, welche Hitzigs Correktur וַיַּצֵּב überflüssig macht. Es ist die von den גְּאִים (LXX ὁρίστων) verrückte Grenze des Grundbesitzes der Wittwe gemeint. Der agrarische Besitz war in Israel durch strenge Verpönung des Verrückens der Grenzsteine gesichert (Dt. 19, 14. 27, 17) und sowol die Chokma (22, 28. Iob 24, 2) als die Prophetie (z. B. Hos. 5, 10) schärfen die Unverletzlichkeit des Grenzrechts ein, als dessen Schirmherr hier Jahve selbst erscheint. v. 26: *Ein Greuel Jahve's sind böse Gedanken, aber als rein gelten wolmeinende Reden.* Nicht persönlich (Lth.: *Die anschlege des Argen),* sondern neutrisch ist רָע gemeint wie 2, 14 und in אִשָּׁה רָעָ 6, 24 (vgl. pers. *merdi niku* Mann des Guten = guter Mann), s. Friedr. Philippi, Status Constr. S. 121. Gedanken, welche böser Art und böser Abzweckung, besonders (was das Parallelglied nahe legt) böser Gesinnung und Absicht gegen Andere sind, sind Gotte ein Greuel, rein dagegen, näml. in seinen Augen, welche Böses nicht ersehen können (Hab. 1, 13), sind אִמְרֵי־נֹעַם Worte der Huld und Menschenfreundlichkeit, die, wie nach 26ª hinzuzudenken, der Ausdruck ebensolcher Gedanken sind, also herzinnige wolmeinende Worte, deren Wirkung auf Seele und Leib dessen welchem sie gelten 16, 24 beschrieben wird. Syr. Trg. Symm. Theod. Venet. erkennen in וּמְהוֹרִים das Präd., wogegen LXX Hier. Lth. (der sich schließlich für die Uebers. *Aber tröstlich reden die reinen* entschieden hat) es als Subj. ansehen. Aber das wäre eine Attribution, welche über das Maß des Möglichen hinausgeht und wofür es אֹמְרִים oder דִּבְרֵי heißen müßte; auch fordert der Parallelismus, daß טהורים mit תועבת ה׳ correspondire. Daraus ergibt sich auch für וטהורים die Bez. auf das Urtheil Gottes, welches sich nach dem Beweggrund lauterer ungefärbter Liebe bestimmt; was aus solcher hervorgeht, das aber auch nur das ist rein, rein für Ihn und also auch an sich. v. 27: *Sein Haus verstört wer der Habgier fröhnt, wer aber Beschenkungen haßt wird leben.* Ueber בֹּצֵעַ בָּצַע s. 1, 19 und über עֹכֵר בֵּיתוֹ 11, 29., wo es Subj. ist, hier Obj. Eine Variation von 27ᵇ ist 28, 16ᵇ. מַתָּנוֹת sind hier Geschenke im Sinne von Koh. 7, 7., welche das Urtheil bestechen und nach Ansehn der Person umstimmen sollen. Die LXX schiebt von hier ab auf eine Strecke Sprüche dieses und das folg. c. 16 ineinander.

Ein Spruchpaar über Gerechte und Gottlose. v. 28: *Das Herz des Gerechten sinnt wie recht zu antworten, und der Mund der Gottlosen sprudelt Böses.* Statt לֶעֱנוֹת träumt LXX (Syr. Targ.) אֱמוּנוֹת πίστεις; Hier. läßt den Text wie er lautet, übers. aber falsch *obedientiam* (v. עָנָה sich beugen); Meîri denkt an לַעֲנָה Wermuth, indem des Gerechten Herz den Jammer und die Nichtigkeit der Zeitlichkeit in sich bewege; Hitz. corrigirt wie die vorhergehenden drei Verse so auch diesen: das Herzen des Gerechten sinnt auf עֲנָוֹת, ein Plur. v. עֲנָוָה, der

außer dieser Correktur nicht existirt. Der Spruch wie er lautet ist in Feinheit des Ausdrucks und Schärfe der Entgegensetzung über solche Verpfuschungen erhaben. Statt des Gerechten könnte auch der Weise, statt der Gottlosen die Thoren (vgl. 2ᵇ) genannt sein, der Dichter aber stellt den Gebrauch der Sprache hier unter den Gesichtspunkt der Nächstenpflicht. Da gilt von dem Gerechten, daß er nicht seiner Zunge den Zügel schießen läßt, sondern wie Lth. übersetzt hat: *Das hertz des Gerechten tichtet* (v. *dictare* wiederholt vorsagen, hier: sorgsam überdenken) *was zu antworten ist* oder vielmehr, da nicht מַה־לַּעֲנוֹת gesagt ist: es sinnet darauf, recht zu antworten, denn daß die Sprache ענה in in diesem prägnanten Sinn gebraucht, haben wir zu 23ª gesehen. Die Gottlosen dagegen sind ebenso vorschnell mit ihrem Munde als der Gerechte bedächtigen Herzens: ihr Mund sprudelt *(effutit)* Böses, indem sie gar nicht erst an ihr Herz die Gewissensfrage stellen, was in dem vorliegenden Falle recht und billig sei. v. 29: *Fern ist Jahve von den Gottlosen, aber das Gebet der Gerechten hört er.* Z. 2 Variation von 8ᵇ. Von den Gottlosen ist Gott weit weg, näml. wie Polychronius bem.: *non spatii intercapedine, sed sententiae diversitate,* richtiger: seiner Gnadengegenwart nach — חָלַץ מֵהֶם er hat sich ihnen entzogen Hos. 5, 6., so daß wenn sie auch beten ihr Gebet ihn nicht erreicht. Das Gebet der Gerechten dagegen erhört er — er ist ihnen in Gnaden nahe, sie haben Zugang zu ihm, er läßt ihre Bitten auf sich wirken und wenn er sie auch nicht immer nach ihrem Wortlaut erfüllt, so sind sie doch nie erfolglos (Ps. 145, 18).

Ein Spruchpaar über Auge und Ohr. v. 30: *Leuchten der Augen erfreut das Herz, eine gute Nachricht labt Mark und Bein.* Hitz. corrigirt auch hier: מַרְאֵה עינים das Sehen mit Augen, näml. nach langem Sehnen, und allerdings kann מראה עינים nicht allein das was die Augen sehen (Jes. 11, 3), sondern auch dies daß die Augen sehen bed. Aber ist es wahr was Hitz. zur Rechtfertigung seiner Correctur sagt, daß מאור nirgends Licht oder Strahlen oder Lichtglanz, sondern Leuchte (φωστήρ) bedeute? Freilich freundlichen Anblick (Lth.) in objektivem Sinne (LXX θεωρῶν ὀφθαλμὸς καλά), wie einen grünenden Garten oder einen durch die Landschaft sich hinziehenden Fluß (Raschi), kann מאור עינים nicht bed., denn das wäre מַרְאֵה מְאִיר עינים, und „Lichtglanz den die Augen sehen" (Brth.) meint die genit. Verbindung gewiß nicht: der מאור ist nicht den Augen sich außen darbietender, sondern wie in אור עינים (Ps. 38, 11) u. dgl. der der Augen selber. Aber מאור bed. nicht allein den Lichtkörper, sondern auch die Beleuchtung Ex. 35, 14 u. ö., nicht allein das was (ὅ,τι) Licht gibt sondern auch dies daß (ὅτι) Licht entsteht und vorhanden ist, so daß wir es hier wie Ps. 90, 8 die Lichthelle oder das Leuchten übersetzen können. Aber nicht Lichthelle der eignen Augen kann gemeint sein, von der umgekehrt zu sagen wäre, daß sie die Wirkung, nicht daß sie Ursache eines fröhlichen Herzens ist, sondern uns in Andern entgegentretende Lichthelle der Augen. Daß solche das Herz des ihrer Ansichtigen erfreut, gilt auch schon ohne vorhandene Wechselbeziehung von dem freudestrahlenden Gesichte.

denn für einen Menschen, dem nicht Selbstsucht das *χαίρειν μετὰ χαιρόντων* unmöglich macht, ist es in der That herzerfreuend, ein in Wahrheit recht fröhliches Gesicht zu sehen. Aber in Zusammenhalt mit 16, 15 liegt es näher, an ein liebestrahlendes Gesicht zu denken, ein Gesicht, auf welchem sich herzliche ihrer selbst frohe Liebe zu uns abspiegelt und welches sich, diesen Frohsinn uns selber mittheilend, in unserem Innern widerspiegelt. Die alte jüd. Auslegung versteht מאיר עינים von Erleuchtung der Geistesaugen, wonach Euchel „klare Einsicht“ übers., aber schon Raschi bem., daß das nicht Worterklärung, sondern Midrasch sei. Daß in Z. 2 dieses synonymen Distichs שְׁמוּעָה טוֹבָה nicht *alloquium humanum* (Fl.) und nicht ein gutes Gerücht das man von sich hört (Ew.), sondern eine gute Nachricht bed., verbürgt 25, 25; שְׁמוּעָה könnte als neutrisches *part. pass.* das Vernommene bed., aber die Vergleichung von יְשׁוּעָה, שְׁבוּעָה, גְּבוּרָה stempelt es zu einer Abstractbildung wie גְּאֻלָּה, גְּדֻלָּה (גְּדוּלָה), wonach LXX es mit *ἀκοή* (an u. St. *φήμη*) übers. Ueber das in Mischle beliebte דֶּשֶׁן reichlich sättigen oder laben war schon zu 11, 25. 13, 4 die Rede. v. 31: *Ein Ohr das Lebenslehre höret hält im Kreise der Weisen auf.* Wie 6, 23 תוכחות מוסר auf Zucht abzielende Zurechtweisungen bedeutete, so hier תּוֹכַחַת חַיִּים Zurechtweisung die auf Leben d. h. nicht darauf wie man zu leben habe, sondern wie man zu wahrem Leben gelange abzielt; Hitzigs חָכָם für חיים ist wieder ein Einfall der Verbesserungssucht. Ist nun der Sinn der, daß das Ohr, welches solche Lebenslehre gern vernimmt und willig aufnimmt, unter Weisen zu wohnen kommen d. h. daß ein solcher (denn אָזֶן ist *synecdoche partis pro persona* wie Iob 29, 11) unter Weisen als einer ihres Gleichen seinen Aufenthalt haben wird *inter eos sedem firmam habebit iisque annumerabitur* (Fl.)? Bei dieser Auffassung befremdet sowol die Härte der Synekdoche als die Umständlichkeit des Ausdrucks (vgl. 13, 20 יֵרוֹעַ חֲכָמִים). Dagegen entspricht dieser dem Ged., daß einer der sich gern sagen läßt was er thun und lassen müsse, um des Lebens theilhaftig zu werden, sich ebendeshalb am liebsten im Kreise der Weisen aufhält und da seine eigentliche Bleibstätte hat. Das „Nächtigen“ (לִין verw. mit לַיִל, Syr. Trg. בוּת, arab. بَاتَ) ist auch sonst häufig Bezeichnung dauernden Verweilens z. B. Jes. 1, 21. בְּקִרְבּ ist hier anders gemeint als 14, 33 wo es „im Innern“ bedeutete. In LXX fehlt dieser Spruch, die übrigen Griechen aber haben tadellos übersetzend: *οὖς ἀκοῦον ἐλέγχους ζωῆς ἐν μέσῳ σοφῶν αὐλισθήσεται.* Aehnlich Syr. Trg. Hier. Venet. Lth., beide Auffassungen zulassend, aber, indem sie futurisch übers., die verheißende (Midrasch: זוכה לישב בישיבת חכמים) näher legend als die charakterisirende.

Ein Spruchpaar mit dem Stichwort מוּסָר. v. 32: *Wer sich der Zucht entzieht misachtet seine Seele, wer aber Zurechtweisung hört erwirbt Verstand.* Sowol פּוֹרֵעַ מוּסָר als מוֹאֵס נַפְשׁוֹ ist bereits erklärt, jenes 13, 18 vgl. 1, 25., dieses zu 8, 36. נַפְשׁוֹ ist mehr als im späteren Sprachgebrauch עַצְמוֹ sich selbst; es ist s. v. a. חַיָּיו (Iob 9, 21), denn die נפשׁ ist das Einheitsband des Geistes- und Leibeslebens, Misachtung der Seele also Verwarlosung, Gefährdung, Preisgebung des Lebens, mit

Einem Worte: Selbsttödtung (10b). Eine aus diesem Zweizeiler gezogene Variation ist 19, 8a: „Wer Verstand erwirbt, liebt seine Seele“, wonach hier LXX *ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ* übers. לֵב erkl. der Midrasch: חכמה שטחונה בלב; das Rechte aber ist, daß לב nicht als formales Vermögen, sondern als bestimmungsgemäß wirksames und erfülltes gedacht ist. v. 33: *Die Furcht Jahve's ist Zucht zur Weisheit, und vor Ehre geht Demut her.* Man könnte in 33a יִרְאַת ה׳ auch als Präd. fassen: Furcht Jahve's Erziehungsmaxime und Erziehungsziel der Chokma, aber auch 1, 7. 9, 10 ist יראת ה׳ Subj., und auch hier legt der Parallelismus Luthers *Die furcht des HErrn ist zucht zur Weisheit* näher: die Gottesfurcht, näml. die fort und fort geübte und bewährte, ist die rechte Schule der Weisheit, und Demut ist der rechte Weg zur Ehre. Aehnlich ist die Verbindung מוּסַר חַשְׁמַל Zucht mit der sich Einsicht als ihre Folge verbindet 1, 3. Z. 2 wiederholt sich 18, 12 mit vorausgehender Antithese: Hochmut kommt vor dem Fall. Luthers: *Und ehe man zu ehren kompt, Mus man zuvor leiden* gibt eher עֲנִי als עֲנָוָה wieder. Der Syrer aber kehrt die Begriffe um: des Demütigen Ehre geht vor ihm her, wie auch ein griech. Anonymus: *προπορεύεται δὲ ταπεινοῖς δόξα.* Aber die *δόξα* kommt, wie obiger Spruch sagt, hinterdrein. Der Weg zur Höhe geht durch die Tiefe, die Tiefe der Demütigung durch Gottes Hand und, wie ענה besagt, der Selbstdemütigung.

Vier Sprüche von Gott dem Allesbedingenden. XVI, 1: *Des Menschen sind die Vorentwürfe des Herzens, aber von Jahve kommt der Zunge Antwort.* Falsch verstehen Ges. Ew. Brth. 1b von Erhörung d. i. gewährender Erwiderung dessen was die Zunge wünscht; 1a redet nicht von Wünschen und der Genit. nach מענה ist 15, 23. Mi. 3, 7 und auch hier kraft des Parallelismus *gen. subjecti.* Auf den rechten Sinn führt 15, 23., wonach eine treffende Antwort dem eine Freude ist, welchem sie gelingt: es gelingt nicht immer, für das was man im Sinne hat den angemessenen und wirksamen Ausdruck zu finden, es ist, wie dieser inhaltsverwandte Spruch sagt, eine Gabe von oben (*δοθήσεται* Mt. 10, 19). Da nun aber מַעֲנֵה weder das Entsprechendsein noch im Allgem. Ausdruck (Euchel) oder Vortrag (Loewenst.) bed. und die Bed. die das Wort 4a hat hier nicht in Frage kommt: so hat man sich den welchen der Spruch im Auge hat als einen solchen zu denken, welcher Rede zu stehen, Bescheid zu geben oder überhaupt — da ענה wie *ἀμείβεσθαι* nicht auf Wechselgespräch beschränkt ist — eine Aufgabe zu lösen hat, und zwar eine solche, welche Nachdenken fordert. Die Entwürfe (Projecte, Prämeditationen), die er da innerlich macht, heißen hier מַעַרְכֵי לֵב v. עָרַךְ schichten, übereinanderlegen, metaphorisch vom Ueberlegen d. i. von der die Sache zerlegenden und zusammenordnenden Betrachtung. Diese die Lösung der Aufgabe, die Enträthselung des Problems bald so bald anders versuchenden Entwürfe sind, wie der Spruch sagt, Sache des Menschen; die Antwort aber, welche schließlich seine Zunge gibt und die hier dem prägnanten Sinne des מענה gemäß (s. zu 15, 23. 28) als rechte, treffende, wirksame gedacht sein will, also überh. die befriedigende Erwiderung der an ihn gestellten Anforderung kommt von

Gott. Es ist eine Erfahrungsthatsache, welche der Prediger, der Redner, der Schriftsteller und jeder Mensch, welchem Beruf oder Umstände ein wichtiges schwieriges Thema aufgeben, an sich erproben kann. Da jagen sich die Gedanken im Innern, Versuche werden aufgeworfen und wieder zurückgenommen, der Zustand des Herzens ähnelt dem des Chaos vor der Schöpfung. Wird aber endlich der rechte Gedanke und für ihn die rechte Fassung gefunden, so erscheint uns das Gefundene nicht als Selbsterfundenes, sondern als Gegebenes, wir stehen ihm mit dem Gefühl daß eine höhere Macht in unser Denken und Gestalten eingegriffen gegenüber, das Bekenntnis ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ (2 Cor. 3, 5) ist uns, sofern wir einen lebendigen Gott glauben, unausweichbar. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist rein in seinen Augen, aber Wäger der Geister ist Jahve.* Variationen sind 21, 2., wo זָכֶה für זַךְ (der Wurzelbed. nach: in die Augen stechend d. i. hellglänzend, dann: makellos, rein, s. Fleischer zu Levy Chald. WB. 1, 424), לִבּוֹת für רוּחוֹת und כָּל־דַּרְכֵי für כָּל־הַדֶּרֶךְ, worauf hier ohne Synallage (denn כל bed. ja Gesamtheit) der Sing. des Präd. folgt wie Jes. 64, 10. Ez. 31, 15. Uebrigens vgl. zu 2ª 14, 12., wo statt des subjectivirenden בְּעֵינָיו gleichbedeutendes לְפָנָיו, und zu 2ᵇ 24, 12., wo Gott תֹּכֵן לִבּוֹת heißt. Das V. תָּכַן ist eine secundäre Bildung v. כּוּן (s. Hupfeld zu Ps. 5, 7) wie das in der Bed. damit zusammentreffende תָּכַן v. כָּנַן (fest, gewiß s.), jenes durch Vermittelung des reflexiven הִתְכַּוֵּן, dieses des reflex. נִכֹּן; תָּכַן bed. regeln (v. *regula* Richtschnur), abmessen, wägen, hier nicht: in regelrechte Verfassung bringen (Theod. ἑδράζων *stabiliens*, Syr. Trg. מְתַקֵּן, Venet. καταρτίζει, Lth. *allein der HErr macht das hertz gewis*), sondern: messen oder wägen und deshalb richtig werthen, genau kennen (Hier. *spirituum ponderator est Dominus*). Das Urtheil des Menschen über die Lebensrichtung, welche einzuschlagen er für gut befunden, unterliegt grobem und feinem Selbstbetruge, Gott aber hat Maß und Gewicht d. i. Mittel der Prüfung, um die Geister nach ihrem wahren sittlichen Werthe abzuschätzen; seine Kritik (vgl. κριτικός Hebr. 4, 12) geht auf den Grund, sein Urtheil ruht auf Erkenntnis des wahren Thatbestandes und schließt alle Täuschung aus, so daß also auch ein Mensch der Gefahr des Wahns nicht anders entgehen kann, als wenn er seinen Weg d. i. sein äußeres und inneres Leben in das Licht des Wortes Gottes stellt und sich die allesdurchleuchtende Prüfung des Herzenskündigers (Ps. 139, 23 f.) und gründliche, dem Ausfall dieser Prüfung entsprechende Selbsterkenntnis erbittet. v. 3: *Wälz' auf Jahve deine Werke, so werden glücken deine Gedanken.* Die Sprüche v. 1—3 fehlen in LXX, der Ausfall ist durch drei andere gedeckt, aber nur äußerlich, nicht dem Werthe nach. Statt גַּל lesen Syr. Trg. Hier. גְּלֵה *revela*, wozu das mit אֶל (hier und Ps. 22, 9) wechselnde עַל Ps. 37, 5 vgl. 55, 23. 1 P. 5, 7 nicht paßt; richtig Theod. κύλισον ἐπὶ κύριον und Lth., obwol mit Verwischung des kühnen Bildes: *Befilh dem HErrn deine werck.* Die Werke sind hier nicht die beschafften Ex. 23, 16., sondern die auszurichtenden wie Ps. 90, 17 wo כּוּן das Activ

zu dem וְיָכֻנוּ hier, welches 4, 26 als Jussiv recht bestellt sein bedeutete, hier mit ו der Folge in der *apodosis imperativi:* zu Stande kommen und Bestand haben oder kurzweg: bestehen (vgl. 12, 3) als Gegens des Mislingens oder Scheiterns. Wir sollen alle die Angelegenheiten, welche als Obliegenheiten auf uns lasten und uns wegen ihrer Schwere und Schwierigkeit beschwerende Sorge machen, auf Gott wälzen, dem nichts zu schwer und schwierig ist, der alle Schwierigkeiten überwinden, alle Verwickelungen lösen kann, so werden unsere Gedanken, näml. die auf die Zukunft unserer Berufserfüllung und unseres Lebensgeschicks bezüglichen, nicht unverwirklicht bleiben und hinfällig werden, sondern „zu Stand und Wesen, Zweck und Ziel" kommen (Paul Gerhardt). v. 4: *Alles hat Jahve gemacht zu vorbedachtem Zwecke, und auch den Frevler zu dem Tag des Unglücks.* Ueberall sonst bed. מַעֲנֶה Antwort (Venet. πρὸς ἀπόκρισιν αὐτοῦ ihm zur Rechenschaft), was hier, zumal bei der Unbeschränktheit des כֹּל, nicht paßt; Syr. Trg. übers. *obedientibus ei*, was sprachlich unmöglich, aber auch *propter semet ipsum* (Hier. Theod. Lth.) gibt zu 4ᵇ kein rechetes Parallelglied und würde übrigens לְמַעֲנוֹ oder לְמַעֲנֵהוּ heißen. Die Punctation לַמַּעֲנֵהוּ, welche eine über הָאֲדָמָה Jos. 7, 21 u. dgl. noch hinausgehende Anomalie ist (vgl. כַּגְּבִרְתָּהּ Jes. 24, 2 und בָּעֲרִיצִי Esr. 10, 14), soll eben darauf hinweisen (Ew.), daß hier nicht das präpositionale לְמַעַן vorliegt, sondern ל mit dem Subst. מַעֲנֶה, welches freilich mit dem daraus verkürzten מַעַן (vgl. מַעַל, מִצַּר) der Herkunft und Bed. nach eins ist, gleichbed. mit dem weitschichtigen arab. مَعْنًى Abzweckung, Intention, Zweck und Ziel und Sinn, v. عَنَى sich eine Sache gegenüberstellen, sie zum Gegenstand des Strebens machen. So z. B. schon Isaak Ibn Giat: למען חפצו ורצונו und Kimchi: לענין שהוא רוצה בו. Hitz. beliebt לְמַעֲנֵהוּ, aber warum nicht lieber לַמַּעֲנֵהוּ, denn nicht das will der Spruch sagen daß alles was Gott gemacht hat einem Zwecke dient (wobei man sich an die oft nur zu weit verfolgten Zweckbeziehungen des physikotheologischen Gottesbeweises erinnert), sondern daß Alles von Gott gemacht ist zu seinem d. i. einem von ihm vorbedachten Endzweck, daß die Welt der Dinge und des Geschehens unter dem Gesetze eines Planes steht, welcher in Gott seinen Grund und sein Ziel hat, und daß auch das Böse freier Wesen in diesen Plan aufgenommen und ihm dienstbar gemacht ist: auch den Bösewicht hat Gott zwar nicht als solchen, aber für das Böse sich entscheiden könnendes Wesen geschaffen, näml. in Absehn auf den יוֹם רָעָה d. i. Tag des Unglücks (Koh. 7, 14), welchen Gott über ihn kommen läßt, so seine Heiligkeit in Strafgerechtigkeit erweisend und also auch das Böse zum Mittel seiner Verherrlichung machend. Es ist ebender Ged., welcher Ex. 9, 16 mit Bezug auf Pharao zum Ausdruck kommt. Eine *praedestinatio ad malum* und zwar in supralapsarischem Sinne kann damit nicht gelehrt sein, denn dieses schauderhafte Dogma *(horribile quidem decretum, fateor* sagt Calvin selber) macht Gott zum Urheber des Bösen und zu einem Herrscher nach souveräner Laune und zerstört also den reinen Gottesbegriff. Was Paulus Röm. c. 9 mit Hinweis auf

Ex. 9, 16 sagen will ist dies, daß Pharao's Verhalten nichts war das den Willen Gottes nachgängig bestimmte, sondern daß der Wille Gottes überall das *antecedens* ist: es widerfährt Gotte durch des Menschen Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit nichts was ihn zu einem nicht schon seit ewig geplanten Handeln bestimmte, sondern auch ein solcher Mensch muß wider seinen Willen der Verherrlichung Gottes dienen. Der Ap. lenkt v. 22 ein und zeigt daß er den Factor menschlicher Selbstentscheidung anerkennt, aber eben als einen in Gottes Plan aufgenommenen: die freien Handlungen schaffen keine Situation, von welcher Gott überrascht und zu etwas genöthigt würde, was nicht ursprünglich von ihm selbst gewollt wäre. Das ists auch was obiger Spruch sagt: auch der Frevler hat seine Stelle in Gottes Weltordnung — wer den Rathschluß der Gnade an sich vereitelt, muß Gotte dazu dienen, *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* (Röm. 9, 22).

Hieran schließen sich drei Sprüche von göttlicher Strafe, Versühnung *(expiatio)* und Versöhnung *(reconciliatio)*. v. 5: *Ein Greuel für Jahve ist jeder Hochmütige, die Hand darauf: nicht ungestraft bleibt er.* Sprüche mit תּוֹעֲבַת ה׳ anhebend hatten wir schon 15, 9. 26. גְּבַהּ ist metaplastische Verbindungsform von גָּבֹהַּ, wogegen גָּבֹהַּ 1 S. 16, 7. Ps. 103, 11 das Hochsein wie גֹּבַהּ die Höhe bed.; die dem גְּבַהּ unterliegende Form ist nicht גָּבַהּ (wie Ges. Olsh. schreiben), sondern גָּבַהּ. In 5[b] wiederholt sich 11, 21[a]. Mit יָד לְיָד wissen die Uebers. auch hier nichts Rechtes anzufangen. Fl.: *ab aetate in aetatem non (i. e. nullo unquam tempore futuro) impunis erit.* Das ist nächst der betheuernden Auffassung die verhältnismäßig beste. v. 6: *Durch Lieb' und Treue wird Schuld gesühnt, und durch Furcht Jahve's entgeht man dem Bösen,* wörtl. kommt (als Wirkung derselben) Meiden des Bösen (סוּר *n. actionis* wie 13, 19) oder vielmehr, da das Böse hier seinen Folgen nach in Betracht kommt (14, 27. 15, 24), dies daß man dem Bösen entgeht. חֶסֶד וֶאֱמֶת sind hier nicht *χάρις καὶ ἀλήθεια* Gottes (Brth.), sondern wie 20, 28. Jes. 39, 8 u. ö. als menschliche Verhaltungsweisen gemeint. Das ב ist beidemal das mittelursächliche. Oder sollte wirklich weder gesagt sein, wodurch man zur Versöhnung der Sünde, noch wodurch man zur Meidung des Bösen gelangt, sondern vielmehr wo rechte Verehrung Jahve's und wo rechte Versöhnung der Sünde sei? So v. Hofmann, Schriftbew. 1, 595. Aber das ב von בחסד ist doch kein anderes als das von בְּזֹאת Jes. 27, 9. Es ist wahr, daß der Artikel von der Rechtfertigung gefälscht wird, wenn man gute Werke als *causa meritoria* in den Act der Rechtfertigung hereinnimmt, aber auch wir Evangelischen lehren ja, daß zwar die *fides quâ justificat,* aber nicht die *fides quae justificat* werklos sei, und vom A. T. können wir nicht erwarten, daß es überall mit paulinischer Schärfe scheide was selbst Jacobus nicht auseinanderdenken will oder mag. Wie die Opferthora die Cappara in bestimmtester Weise an das Blut knüpft, aber zuweilen die ganze Opferhandlung bis zum priesterlichen Opfermahl Lev. 10, 17 als לְכַפֵּר dienend bezeichnet, so geschiehts auch auf allgemein ethischem Gebiet: der objective Grund der Versöhnung ist der Rathschluß Gottes, auf

welchen das Blut in typischem Opfer hinweist, und der Mensch wird dieser Versöhnung theilhaft, indem er bußfertig und gläubig Gottes rathschlußmäßiges Erbarmen ergreift, aber dieses Ergreifen wäre Selbstbetrug, wenn es Tilgung der Sündenschuld auf dem Wege der Zurechnung erlangen zu können meinte, ohne daß von da aus sofort auch Tilgung derselben auf dem Wege der Heiligung folgt, und darum schreibt die Schrift auch den guten Werken einen Antheil an der Sündensühne in weiterem Sinne zu, namentlich den Erweisungen dankbarer (Lc. 7, 47) und barmherziger Liebe (s. zu 10, 2), wie unser Spruch der Liebe und Treue, hierin übereinstimmig mit Prophetenworten wie Hos. 6, 6. Mi. 6, 6—8. Wer sich dessen bewußt ist, ein Gotte tiefverschuldeter Sünder zu sein, welcher nicht vor ihm bestehen kann, wenn er nicht gemäß seinem rathschlußmäßigen Erbarmen Gnade für Recht über ihn ergehen läßt, der wird sich dieses Erbarmens nicht getrösten können, sofern er nicht im Verhältnis zu seinen Mitmenschen Liebe und Treue zu üben sich befleißigt, und es wird sich, recht verstanden, im Hinblick auf die 5. Bitte des Vaterunsers und auf die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs sogar sagen lassen, daß die Liebe, welche des Nächsten Sünden zudeckt 10, 12., eine unsere eigne Schuld deckende oder sühnende Rückwirkung hat, denn „selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." Daß Liebe und Treue als aus religiösen Motiven geübte Tugenden gemeint sind, zeigt 6[b], wonach man durch Furcht Jahve's dem Bösen entgeht — Furcht Jahve's ist Unterordnung unter den Gott der Offenbarung und Eingehen in die geoffenbarte Heilsordnung. v. 7: *Wenn Jahve Gefallen hat an eines Mannes Wegen, so söhnt er auch seine Feinde mit ihm aus,* eig. (denn הִשְׁלִים ist hier das Causativ des Transitivs Jos. 10, 1): er bewirkt daß sie Frieden mit ihm schließen. Wenn Gott an den Wegen eines Mannes d. i. an den Zwecken, die er verfolgt, und an den Mitteln, deren er sich bedient, Gefallen hat, so bekennt er sich zu dessen Bestrebungen in großen Erfolgen, an denen auch seine Feinde erkennen, daß Gott mit ihm ist (Beispiel: Gen. 26, 27 f.), so daß sie, ernüchtert und innerlich überwunden (Beispiel: 2 S. 19, 9 f.), ihre feindliche Stellung aufgeben und auf seine Seite treten. Denn wenn es offenbar wird, daß Gott sich zu einem Menschen segnend bekennt, so liegt darin eine Macht der Ueberzeugung, welche auch seine gehässigsten Gegner, ausgenommen nur die selbstsüchtig sich verstockenden, entwaffnet.

Fünf Sprüche vom König nebst dreien von Gerechtigkeit im Handel und Wandel. v. 8: *Besser wenig mit Gerechtigkeit, als reiches Einkommen mit Unrecht.* Ebenso mit טוֹב מְעַט hob der sinnverwandte Spruch 15, 16 an. Auch רֹב תְּבוּאוֹת Menge oder Größe der Einkünfte lasen wir schon 14, 4., dort von den Erträgen des Landbaus. „Unrecht Gut gedeiht nicht", auch wird der Besitzer dessen nicht recht froh, weil Sünde daran klebt, die das Herz (Gewissen) beschwert und weil der Genuß, den es gewährt, durch die Verwünschungen der Benachtheiligten, die Seufzer der Bedrückten getrübt wird. Ueber allen andern Gewinn geht also *ἡ εὐσέβεια μετ' αὐταρκείας* (1 Tim. 6, 6). v. 9: *Des*

Menschen Herz überdenkt seinen Weg, Jahve aber lenkt seinen Schritt. Gleichen Sinnes mit dem deutschen „Der Mensch denkt, Gott lenkt" und dem arabischen *el-ʿabd* (הָעֶבֶד = der Mensch) *judebbir wallah jukaddir,* lat. *homo proponit, Deus disponit,* denn, wie Hitz. richtig bem., 9^b will nicht sagen, daß Gott seinen Schritt festigt (Venet. Lth. Umbr. Brth. Elst.), sondern daß er ihm die Richtung gibt (Hier. *dirigere*) — der Mensch überlegt hin und her (חִשֵּׁב Intens. v. חָשַׁב rechnen, bedenken), wie er das oder jenes anfangen und hinausführen wolle, aber seine Kurzsicht läßt Vieles außer Betracht, was Gott durchschaut, sein Calcul bringt manche Zufälligkeiten nicht in Anschlag, welche Gott fügt und der Mensch nicht vorhersehen kann — Erfolg und Ausgang sind also Gottes, und das Beste ist, daß man bei aller Ueberlegung sich ohne Selbstvertrauen und Vermessenheit der Führung Gottes anheimgebe, daß man seine Pflicht thue und das Uebrige mit Demut und Vertrauen Gotte überlasse. v. 10: *Orakelspruch ist auf des Königs Lippen — am Recht vergehe sich nicht sein Mund.* Der Satz 10^a ist Nominalsatz; קֶסֶם als Subj. bedarf also eines distinctiven Accents, und das ist hier nach accentuologischer Regel und handschriftlichem Zeugnis (s. *Thorath Emeth* p. 49) nicht *Mehuppach legarme,* wie in unseren Drucken, sondern *Dechi* (קֶסֶם). Nach Hieronymus' Uebers. *Divinatio in labiis regis, in judicio non errabit os ejus* und noch mehr nach Luthers: *Sein mund feilet nicht im Gericht* gewinnt es den Anschein, als ob dieser Spruch den König in seiner Amtsausübung für unfehlbar erklärte, und wirklich findet Hitz. (welchem Zöckl. folgt) hier die Unfehlbarkeit des theokratischen Königs ausgesprochen und zwar als gläubige Ueberzeugung, nicht blos wie in *The king can not do wrong* als staatsrechtliche Fiction. Aber während diese staatsrechtliche Fiction auch dem israelitischen Recht nicht fremd ist, nach welchem der König nicht vor Gericht gezogen werden konnte, ist jene gläubige (abergläubische) Ueberzeugung eine reine Erdichtung. Denn so wenig das N. T. lehrt, daß der Papst als der legitime *vicarius* Christi infallibel sei *cum ex cathedra docet,* so wenig sagt irgendwo das A. T., daß der theokratische König, welcher wirklich der legitime *vicarius Dei* war, infallibel gewesen sei *in judicio ferendo.* Dennoch behauptet auch Ew., obiger Spruch lehre, des Königs Wort im Richterstuhle sei ein untrügliches Orakel, aber er stamme eben aus der ersten schönen Zeit des starken fleckenlosen Königtums in Israel und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor ihm. Man darf nicht vergessen — sagt auch Dächsel mit v. Gerlach — daß diese Sprüche aus Salomo's Zeit sind, ehe es auch Söhne Davids auf dem Throne gegeben hatte, welche übel thaten vor dem HErrn. Dann stände es aber schlimm um die Wahrheit des Spruches — der Geschichtsverlauf hätte ihn lügengestraft. In der That aber ist dergleichen in Israel nie behauptet worden: von der vergötternden Schmeichelsprache, in welcher noch heute im Orient mit den Machthabern geredet wird, findet sich im A. T. nicht eine Spur; die Könige waren beschränkt durch objectives Gesetz und anerkannte Volksrechte; David zeigte nicht nur seiner nächsten Umgebung, sondern auch dem

Volke so viel menschliche Schwächen, daß er ganz und gar nicht infallibel erscheinen konnte, und Salomo zeichnete sich zwar durch seltene richterliche Weisheit aus, aber schon als er sich mit orientalischem Herrscherglanze umgab und Rehabeam den Ton eines Despoten zu reden begann, kam es zwischen dem theokratischen Königtum und dem größten Theil des Volkes zu unheilbarem Bruche. Der Spruch wie ihn Hitz. übersetzt und auslegt: „Götterspruch ruht auf den Lippen des Königs, beim Rechtsprechen trügt nicht sein Mund" ist sowol historisch als dogmatisch unmöglich. Schon die Wahl des Wortes קֶסֶם (v. קָסַם √ קס festmachen, schwören, beschwören *incantare,* s. zu Jes. 3, 2), welcher nicht Weissagung (Lth.), sondern Wahrsagung bed., zeigt daß 10^a nicht was an sich, sondern was nach dem Urtheil des Volkes von des Königs Lippen gilt aussprechen will: das Volk pflegt des Königs Aussprüche als Orakel anzusehen, wie es im Circus von Cäsarea dem Könige Agrippa zujauchzte *Θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου* (Act. 12, 22). Daraus leitet 10^b eine ernste Mahnung für den König ab, daß näml. sein Mund sich nicht am Recht vergehen, keine Veruntreuung desselben begehen möge. לֹא יִמְעַל ist warnend gemeint (Umbr. Brth.) wie לֹא חָבָא 22, 24 und ב bei מָעַל ist hier wie überall das des Obj.; wenigstens ist das wahrscheinlicher, als daß מעל, was möglich, objektlos stehe und ב die Situation bezeichne. v. 11: *Schnellwage und Wagschalen rechter Art sind Jahve's, sein Werk sind die Gewichtstücke des Beutels.* Ueber פֶּלֶס *statera* Setz- oder Schnellwage (v. פָּלַס abgleichen) s. oben zu 4, 26 S. 90 unt.; מֹאזְנַיִם (v. אָזַן wägen) *libra* ist eine andere Form der Wage: die mit zwei Wagschalen *(lances)* versehene Krämerwage. אַבְנֵי sind hier die als Gewicht dienenden Steine und כִּיס, welches 1, 14 die Geldkasse, eig. Geldbörse bed. (vgl. die Geldkatze 7, 20), ist hier wie Mi. 6, 11 der Beutel, in welchem der Händler die Gewichtsteine trägt. Der Genit. מִשְׁפָּט gehört auch zu פֶּלֶס, welches in unseren Ausgaben mit trennendem *Mehuppach legarme,* in Cod. 1294 richtig (s. *Thorath Emeth* p. 50) mit verbindendem *Mehuppach* accentuirt ist. Indes ist משפט, wie 11^b zeigt, nicht wie מִרְמָה 11, 1 das Haupttonwort; 11^a sagt, daß die so oder so construirte Wage, welche genau und gültig abwägt, Jahve's ist als seine Einrichtung und Gegenstand seiner Aufsicht, und 11^b, daß alle Gewichtstücke des Beutels und überhaupt die Mittel des Wägens und Messens auf göttliche Anordnung zurückgehen, damit im Handel und Wandel der Menschen Ehrlichkeit und Verlässigkeit herrsche. Es ist dies der erklärte Wille Gottes des Gesetzgebers, denn unter den wenigen direkt auf den Handel bezüglichen Bestimmungen der Thora steht obenan die, daß gleiches und richtiges Maß und Gewicht gebraucht werden soll Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Der Ausdruck des Spruchdichters gestaltet sich nach diesen Gesetzesstellen, jedoch ist יי nicht ausschießlich der Gott der positiven Offenbarung, sondern wie der Ackerbau bei Jesaia 28, 29 vgl. Sir. 7, 15., so wird hier die Erfindung normativer und normaler Handelsverkehrsmittel auf Gottes Unterweisung und Einsetzung zurückgeführt. Die Spruchweise kommt nun auf den König zurück und bleibt bei ihm stehen. v. 12: *Ein Greuel ists*

vertrauen — gewissermaßen eine Stufenleiter bildend, denn Demut ist die Tugend der Tugenden und Gottvertrauen die Bedingung alles Heils; drei dieser Sprüche haben das Wort טוב gemein. v. 16: *Weisheit erwerben um wie viel besser als Hochgold, und Verstand erwerben vorzüglicher als Silber.* Empfehlung des Trachtens nach Weisheit (Verstand), womit alle Weisheit anhebt, denn zu geistigem Besitz gelangt man nicht durch Ererbung, sondern Erwerbung 4, 7. Ein ähnlicher „Parallel-Comparativ-Satz" (Fl.) mit wechselndem טוֹב und נִבְחָר ist 22, 1., aber noch ähnlicher ist 21, 3., wo נבחר wie hier neutrisches Präd. ist (nicht wie 8, 10 und anderwärts Adj.) und עֲשׂוֹת eine ebensolche anomale Form des *inf. constr.* wie hier קְנוֹת Ges. §. 75 Anm. 2.; beidemal könnte auch der *inf. abs.* (vgl. 25, 27) beabsichtigt sein (Lehrgebäude §. 109 Anm. 2), doch verwendet die Sprache wie sie uns vorliegt die Form גָּלֹה nur im Werthe eines Ablativs des Gerundiums, wie einmal sogar עָשׂוֹ vorkommt Gen. 31, 38., der Inf. der Vv. ל״ה als Nom. (wie hier), Genit. (Gen. 50, 20) und Acc. (Ps. 101, 3) lautet immer entw. גְּלוֹת oder גְּלֹה. Der Sinn ist nicht daß Weisheit zu erwerben mehr werth als Gold sei, sondern daß Erwerbung der Weisheit über Erwerbung von Gold und Silber gehe — die gemeinübliche *comparatio decurtata* (vgl. Iob 28, 18). Ueber חָרוּץ s. zu 3, 14. v. 17: *Der Rechtschaffenen Straße ist Meiden des Bösen, und seine Seele behütet wer seines Weges warnimmt.* Was das in den Sprüchen nur hier vorkommende מְסִלָּה bed., ist aus 15, 19 zu entnehmen. Die Attribution will sagen, worin die Straße die sie ziehen besteht oder wodurch sie gebildet wird; es ist Eine, eine gerade und eine gebahnte d. i. unbehindert sie weiter führende, weil sie das Böse meiden, welches sie nach rechts und links auf Abwege verlockt. Wer so auf seinen Weg Acht hat, behütet seine Seele (שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ wie 13, 3 wogegen 22, 5 Subj.), daß sie nicht Schaden nehme und dem Tode verfalle, denn סור ממוקשי מות und סור מרע 14, 27 ist wesentlich das selbe. LXX hat statt dieses Zweizeilers deren drei; die Gedanken, welche die überschüssigen vier Zeilen bieten, sind alle schon dagewesen. Ew. und Hitz. sehen darin ursprüngliche Textbestandtheile. v. 18: *Dem Verderben geht Stolz voraus, und Hochmut kommt vor dem Fall.* Das Gegentheil ist לפני כבוד ענוה 15, 33., wonach das „Hochmut kommt vor dem Fall" in 18, 12 zum antithetischen Zweizeiler erweitert ist. שֶׁבֶר heißt Bruch der Glieder, Zertrümmerung des Bestandes — richtig Lth.: *Wer zu Grund gehen sol, Der wird zuvor Stolz.* Ein lat. Spruch sagt: *Magna cadunt, inflata crepant, tumefacta premuntur.*[1] Hier entsprechen sich Zerschellung und Sturz, שֶׁבֶר bed. weder Platzen (Hitz.) noch Schiffbruch (Ew.). כְּשָׁלוֹן (wie בְּצָחוֹן, זְכָרוֹן u. dgl.) von כָּשַׁל oder נָכַשׁ straucheln und infolge dessen zu Falle kommen ist ἅπαξ. λεγ. Auf diesen Spruch, welcher der mittelste des Spruchbuchs ist (חצי חספר בפסוקים), folgt ein anderes Lob der Demut v. 19: *Besser*

1) Ein accentuologisches Witzwort gleichen Sinnes ist אחרי דרגא תביר. Hinter *Darga* (Emporsteigen) kommt *Tebîr* (Bruch = Verderben), vgl. Zunz, Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth in Geigers Zeitschrift VI, 315 ff.

demütig weilen unter Duldern, als Beute theilen unter Stolzen. Die Form שְׁפָל ist hier nicht Adj. wie 29, 23 (v. שְׁפַל wie חָסַר 6, 32 u. ö. v. חָסֵר), sondern Inf. (wie Koh. 12, 14 und חֶסֶר *defectio* 10, 21). Ein rechter Grund, עֲנָיִים *(Chethîb)* mit עֲנָוִים zu vertauschen, war auch hier nicht vorhanden, Hitz. hat ganz Recht, daß עני auch die Bed. von ענו annehmen kann [der Begriff „Dulder" ist der vermittelnde] und daß hier der innern Thatsache der Demut zugleich die äußere des Beutetheilens gegenüber steht. Es ist besser, niedrigen d. i. irdischer Hoheit entsagenden Sinnes (Demut kommt von ahd. *dëo* mit tiefem *e*, *diu* Diener) unter Menschen leben, welche die Nichtigkeit des Irdischen an sich selbst erfahren haben, als mit Stolzen siegestrunken sich weltlich großer und gewinnreicher Thaten zu freuen (vgl. Jes. 9, 2). v. 20: *Wer Acht hüt auf das Wort wird Glück erlangen, und wer auf Jahve vertraut, Heil ihm!* Das Wort ist das Wort κατ' ἐξ., das göttliche, denn מַשְׂכִּיל לְהַשְׂכִּיל אֶל־הַדְּבָרִי הַתּוֹרָה עַל־דָּבָר ist das Gegentheil von בָּז לְדָבָר 13, 13a, vgl. Neh. 8, 13. טוֹב ist wie 17, 20 vgl. 13, 21. Ps. 23, 6 gemeint: Auf Gottes Wort achten ist der Weg zum wahren Glücke. Zuletzt aber kommt alles darauf an, daß man in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehe, vermittelt durch den Glauben, der hier wie 28, 25. 29, 25 seinem spezifischen Merkmal nach als *fiducia* bezeichnet wird. Der Maschalschluß אַשְׁרָיו kommt außer hier noch 14, 21. 29, 18 vor.

Vier Sprüche von Weisheit mit Wolredenheit. v. 21: *Wer weisen Herzens heißt verständig, und Süßigkeit der Lippen steigert die Lehre.* Anderwärts (1, 5. 9, 9) bed. הוסיף לֶקַח mehr an Lehre d. i. Gelahrtheit in ethisch-praktischem Sinne hinzugewinnen, hier: mehr an Lehre d. i Belehrung und Lehrhaftigkeit leisten, denn Süßigkeit der Lippen (*dulcedo orationis* bei Cicero) ist für das Lernen ohne Bedeutung, aber von um so größerer für das Lehren, denn Annehmlichkeit des Ausdrucks und Vortrags, besonders wenn sie keine blos rhetorische, sondern nach dem *pectus disertos facit* eine aus dem Herzen kommende gemütvolle ist, gibt der Belehrung Anziehungskraft und verschafft ihr Eingang. Wer weisen Herzens d. i. Sinnes oder Geistes ist (לֵב = neutest. νοῦς oder πνεῦμα), der heißt und ist auch wirklich נָבוֹן (Fl. vergleicht zu diesem bes. bei Jesaia häufigen „Genannt werden" = sein und erscheinen das arab. دُعِيَ), aber es gibt eine Gabe, welche den Werth dieser Verständigkeit oder Einsichtigkeit noch um vieles erhöht, indem sie selbe fruchtbringend für Andere macht, und das ist die Süßigkeit der Lippen. Auf des Einsichtigen Lippen, sagte 10, 13., wird Weisheit erfunden; ist aber auch die Form und die ganze Art und Weise, in welcher er diese Weisheit zum Ausdruck bringt, eine gefällige, aus tiefem und zartem Gefühl für das Angemessene und Heilsame hervorgehende, so wirkt er dadurch um so sicherer und wolthuender und segensreicher. v. 22: *Ein Quell des Lebens ist Einsicht ihrem Besitzer, aber Züchtigung des Narren ist die Narrheit.* Irrig verstehen Oct. Brth. u. A. מוּסַר von der Erziehung, welche Narren Anderen angedeihen lassen; מוסר ist da wo von Narren die Rede immer die Zucht

die ihnen widerfährt 7,22. 1, 7 vgl. 5,23. 15,5. Auch Zucht *disciplina* in sittlichem Sinne (Symm. ἔννοια, Hier. *doctrina*) bed. מוסר hier nicht: das was Narren von Zucht, von Anerzogenem besitzen ist Narrheit, denn מוסר ist Gegens. zu מְקוֹר חַיִּים und hat also den Sinn der Züchtigung oder Strafe 15,10. Jer. 30,14. Und daß die durch מקור חיים (s. 10,11) verbildlichten Folgen der Einsicht (12,8 vgl. שֵׂכֶל טוֹב feine Bildung 13,15) auf den Einsichtigen selbst bezogen sein wollen, zeigt nicht allein der Gegensatz, sondern auch der Ausdruck: *Scaturigo vitae est intellectus praeditorum eo* derer (= denen) die damit begabt sind (LXX gut: τοῖς κεκτημένοις). Der Einsichtige hat an diesem geistigen Besitze einen Quell von Kräften, Leistungen und Erfahrungen, welche sein Leben sicher stellen, vertiefen und verschönern, wogegen Narrheit sich durch Narrheit bestraft (vgl. zur Form 14,24), indem der Narr, wenn er nicht zur Besinnung kommt (Ps. 107,17—22), mutwillig sein eignes Lebensglück zerstört. v. 23: *Des Weisen Herz macht einsichtig seinen Mund, und auf seinen Lippen steigerts die Lehre.* Ueber הַשְׂכִּיל als Causativ: in den Stand der Intelligenz versetzen s. zu Gen. 3,6 (S. 142 der Ausg. 4). Weisheit im Innern bewirkt einsichtiges Reden und, wie das Parallelglied sagt: es steigert auf den Lippen die Lehre d. h. die welche der Mensch, um sie Anderen zu ertheilen, auf seine Lippen nimmt (22,18 vgl. Ps. 16,4), denn der Gehalt der Lehre und die Lehrhaftigkeit ihrer Mittheilung bemißt sich nach dem inneren Weisheitsbesitze des Lehrenden. Man kann das חוסיף auch als extensiv steigernd fassen: des Weisen Herz mehrt d. i. verbreitet weithin Lehre, aber dann wäre בְּשִׂפְתֵיו (Ps. 119,13) passender gewesen, עַל־שִׂפְתֵיו weckt die Vorstellung der Lehre als auf den Lippen schwebender und legt also für חוסיף den Sinn der Erhöhung ihres Werths und Eindrucks um vieles näher. v. 24: *Eine Honigwabe sind liebliche Worte, Süßes der Seele und Arznei dem Gebeine.* Honigseim d. i. der aus dem צוּף der Wabe oder Scheibe *(favus)* fließende Honig heißt anders Ps. 19,11. נֹפֶת neben מַרְפֵּא (s. oben S. 102) gibt sich als Neutrum. אִמְרֵי־נֹעַם sind nach 15,26 Worte welche die Liebe eingibt und welche Liebe athmen. Solche Worte sind der Seele des Hörers süß und für sein Mark und Bein (15,30) heilkräftig und heilsam, denn מרפא ist nicht nur was die Gesundheit wiederherstellt, sondern auch was sie erhält und erhöht (vgl. θεραπεία Apok. 22,2).

Eine Gruppe von sechs Sprüchen, wovon vier mit איש, fünf auf Wirkung und Gebahren des Mundes bezüglich. v. 25: *Es gibt einen Weg der einem als gerad erscheint, aber das Ende davon sind Todeswege* = 14,12. v. 26: *Des Arbeiters Eßlust arbeitet für ihn, denn es stachelt ihn an sein Mund.* Der Syr. übers., so LXX zurecht legend: Die Seele deß der Wehe anthut thut sich selber Wehe, und aus dem eignen Munde kommt ihm der Untergang; das Trg. bringt diese Uebers. dem Grundtext näher (כַּרְפָּא Demütigung statt אבדנא); Lth. übers. ebenso, jedoch gewaltsam kürzend. Aber עָמַל (v. עָמָל, arab. عَمِلَ sich abmühen *laborare*) bed. wie *laboriosus* sowol arbeitend als Mühsal erduldend, nicht aber wie etwa πονῶν τινα Mühsal verursachend oder (so Euchel) mit (Andern anzuthuender) Mühsal beschäftigt. Und stehen Arbeit und Mund beisammen, so denkt man sofort daran, daß der Mensch arbeitet damit der Mund etwas zu essen hat (vgl. 2 Thess. 3,10); נֶפֶשׁ aber gewinnt in diesem Zus. den Sinn der ψυχὴ ὀρεκτική und zwar des Begehrens nach Nahrung (s. zu 6,30. 10,3). Auch אָסַף fügt sich in diesen Vorstellungskreis, denn es bed. drängen (Hier. *compulit*), eig. (verw. mit כָּפַף כָּפָא *incurvare*, כָּפָה zwingen, nöthigen) niederbeugen mittelst Aufdrückens. Die aramäisch-arab. Bed. satteln (Schultens: *clitellas imposuit ei, os suum)* ist eine secundäre denominative (s. zu Iob 33,7). Gut Venet. nach Kimchi: ἐπεὶ κύπτει ἐπ᾽ αὐτὸν τὸ στόμα αὐτοῦ. Also: das Nahrungsbedürfnis des Arbeitenden arbeitet ihm (*dat. commodi* wie Jes. 40,10) d. i. hilft ihm arbeiten, denn (nicht: wenn ἐάν, wie Raschi u. A.) es drückt auf ihn, drängt ihn sein Mund, der zu essen haben will. Es ist Gott, welcher in dieser Weise Essen und Arbeiten zusammengeordnet hat. Der Fluch *in sudore vultus tui comedes panem* birgt Segen; diese Kehrseite des Heilsamen in der Einrichtung Gottes hat der Spruch im Auge. v. 27: *Ein nichtswürdiger Mensch gräbt Unglück, und auf seinen Lippen ist wie versengend Feuer.* Ueber אִישׁ בְּלִיַּעַל s. 6,12 und über כָּרָה rund ausgraben oder ausbohren zu Gen. 49,5. 50,5.; hier liegt das Bild: „Andern eine Grube graben" 26,27. Ps. 7,16 u. ö. zu Grunde: Unglück graben s. v. a. Andern solches zu bereiten suchen. צָרַב erkl. schon Kimchi richtig als gleicher Form mit קָשַׁב; als Subst. bed. es Lev. 13,23 die Brandnarbe (abgeheilte Stelle eines Carbunkels), hier als Adj. von einem obwol nicht flammenden (אֵשׁ לֶהָבָה Jes. 4,5 u. ö.) doch um so nachhaltigeren glutvollen und alles was ihm zu nahe kommt versengenden Feuer (v. צָרַב versengt s., verw. סָרַם שָׂרַב, und wozu sich viell. auch שָׂרַף als stärkere Potenz wie *comburere* zu *adurere* verhält). Der Sinn ist klar: ein nichtswürdiger Mensch d. i. ein Mensch dessen Beschaffenheit und Verhalten das reine Gegentheil des Nützlichen und Frommenden ist führt eine Sprache, welche wie etwa ein in Weißglühhitze befindliches Eisen sengt und brennt; seine Zunge ist φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης (Jac. 3,6). v. 28: *Ein Mann der Falschheit streuet Zwietracht aus, und ein Ohrenbläser trennt vertrauten Freund.* Ueber אִישׁ (מרבר) מַחְפֵּכוֹת s. 2,12., über יְשַׁלַּח מָדוֹן 6,14., der Ged. 28[b] findet sich dort 6,19. נִרְגָּן (mit ן *minusculum*, was bei Schluß-*Nun* dreimal vorkommt) ist eine Niphal-Bildung v. רָגַן murmeln (vgl. זִיד v. זָיַד) und bed. den Raunel, näml. Ohrenrauner, Einbläser ψίθυρος Sir. 5,14., ψιθυριστής, *susurro;* das arab. نَمِرٌ ist daraus verkürzt, ein Verbalstamm נָרַג, zumal ein hieher passender (vgl. aram. *norgo* Axt, arab. *naurag* Dreschschlitten = מוֹרָג), ist unerweislich. Mit Recht gehen Aquila, welcher τονθρυστής, und Theodotion, welcher γόγγυσος übers., v. רָגַן *Ni.* נִרְגַּן γογγύζειν aus. Ueber אַלּוּף Vertrauter s. S. 65 *med.*; der Sing. ist wie 18,9 im Hinblick auf das Wechselverhältnis gesagt, und מַפְרִיד geht auf Trennung des einen und zugleich damit des andern. Luther indem er

übers.: *ein Verleumbder macht Fürsten uneins* greift fehl: אַלּוּף φύλαρχος ist kein Gattungswort für Fürst. v. 29: *Ein Mann der Gewaltthat überredet seinen Nächsten und führt ihn auf einen Weg der nicht gut.* Wie eine erklärende Beischrift zu dem ויאמר קין אל־הבל Gen. 4, 8. Es ist nicht von sittlicher Verführung die Rede, sondern von Verlockung an irgend einen Ort oder in irgend eine Lage, welche dem Gewaltthätigen die Ausführung seiner Vergewaltigung (Mishandlung, Beraubung, Erpressung, Ermordung) ermöglicht. חָמָס (hier mit אִישׁ wie 3, 31) ist das Unrecht des Faustrechts, das Thun dessen der seine Uebermacht in gottloser Roheit an die Stelle Gottes setzt Hab. 1, 11 vgl. Iob 12, 6. „Nicht guter Weg" (vgl. Ps. 36, 5) ist der contradictorische Gegensatz des guten: ein schlechthin böser und verderblicher. v. 30: *Wer seine Augen zudrückt um Falschheit zu ersinnen, wer seine Lippen kneift — vollbringt Böses.* Ein physiognomisches *Caveto.* Das ἅπ. λεγ. עָצַם gehört mit dem davon gebildeten עֶצֶם Jes. 33, 15 (arab. transponirt غمض) *comprimere* zus. Ueber קרץ von Lippen oder Augen s. oben S. 111., das Kneifen der Lippen ist Geberde des Hämischen und bed. Hohn, Malice, Heimtücke. Das Perf. will sagen, daß der an welchem solches zu sehen ist irgendwelches Böse schon so gut wie ausgeführt hat, indem er innerlich damit fertig ist; Hitz. vergleicht passend 1 S. 20, 7. 33. Unsere Ausgg. (auch Loewenst.) haben כָּלָה, aber die Masora (s. *Mas. finalis* p. 1) zählt das Wort zu den מלין דמשמשין אל"ף בסוף תיבותא (den Wörtern welche א am Wortende haben) und fordert also die Schreibung כָּלְאָה.

Wir fassen nun die mit עֲטֶרֶת beginnende Spruchreihe v. 31—17, 5 zusammen, nach welcher von neuem mit עטרת angehoben wird. v. 31: *Ein prangend Diadem ist Greisenhaar, auf der Gerechtigkeit Weg erlangt man es,* näml. dieses prangende Diadem, diese schmückende Krone (4, 9), welche Silberhaar für denjenigen ist, dem es als Folge seines hohen Alters eigen (20, 29); denn „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehn" Lev. 19, 32 und das Gegentheil frühen Todes ist Sterben בְּשֵׂיבָה טוֹבָה Gen. 15, 15 u. ö., langes Leben aber ist einerseits Selbstfolge, andererseits Verheißungslohn eines nach Gottes Willen, nach Gottes Gesetz, nach der Richtschnur der Gottes- und Nächstenliebe eingerichteten Wandels. Das ist auch auf neutestamentlichem Standpunkt insofern wahr, als es in aller Welt kein probateres Lebensverlängerungsmittel gibt als das Meiden des Bösen, aber der dem alttestamentlichen diesseitigen Standpunkte entsprechende Satz, daß das Böse sich durch vorzeitigen Tod bestraft und das Gute durch langes Leben belohnt, hat an sich schon viele erfahrungsthatsächliche Ausnahmen gegen sich, indem wir auch Gottlose in ihrem Sündenleben ein hohes Alter erreichen sehen, und erscheint angesichts des entschleierten Jenseits als eine nur einseitige Wahrheit, so daß obigem Spruche, vermittelt durch Lebenserfahrungen wie Jes. 57, 1 f., der Satz Weish. 4, 9 als Kehrseite entgegentritt: „Klugheit ist den Menschen das rechte graue Haar, und ein unbeflecktes Leben ist das rechte Alter." Dennoch ist auch jener altsalomonische Spruch wahr, denn er läßt sich nicht

umkehren (Eine Schande ist u. s. w.), und im Gegens. zu selbstverderberischem Laster und Gottes Gericht herausfordernder Bosheit ist und bleibt es wahr, daß wer ein ehrenvolles hohes Alter erreichen will auf dem Wege rechtschaffenen Lebens und Wirkens dahin gelangt. v. 32: *Besser ein Langmütiger als ein Kriegsheld, und wer seines Mutes Herr ist als ein Städtebezwinger.* Ueber אֶרֶךְ אַפַּיִם s. 14, 29., wo קְצַר־רוּחַ der parall. Gegensatz war. Die Vergleichung gilt den Personen mit Bezug auf die ausgesagten Leistungen und (da kriegerische Tapferkeit und sittliche Selbstbeherrschung in Einer Person vereinigt sein können) sind es eigentlich diese, an welche mit טוב der sittliche Maßstab angelegt wird. In *Pirke Aboth* IV, 1 wird mit Berufung auf diesen Spruch die Frage אֵיזֶהוּ גִבּוֹר „wer ist ein Held" mit הַכּוֹבֵשׁ אֶת־יִצְרוֹ „wer seine Begierde bezwingt" beantwortet, denn was hier von Beherrschung des Zornmuts gesagt wird gilt für alle Affecte und Leidenschaften. „Wer in sich selbst regiert, wer Leidenschaft, | Begierde, Furcht bezwingt, ist mehr ein König, | Und jedem Edlen ziemt solch Königtum" (Milton). Nach einer anderen Seite hin zieht die Vergleichung der Spruch: Zerbrich den Kopf dir nicht so sehr, Zerbrich den Willen — das ist mehr (Matth. Claudius). v. 33: *In dem Busen wirft man das Loos, aber von Jahve kommt all sein Entscheiden.* Die Thora kennt nur in Einem Falle ein Ordâl (Gottesurtheil) als gerichtliches Beweismittel Num. 5, 12—31. Das Loos wird nirgends von ihr angeordnet, aber sein Gebrauch stützte sich auf das neben dem mosaischen Gesetze fortlaufende Herkommen, es wurde nicht allein im Privatleben, sondern auch auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts mannigfach angewendet, sogar zur Ermittelung Schuldiger Jos. 7, 14f. 1 S. 14, 40—42., so daß der Spruch 18, 18 ebendasselbe vom Loose sagt was der Hebräerbrief 6, 16 vom Eide. Und obiger Spruch erklärt auch das Loos für ein Ordâl, indem Gott es ist, welcher bewirkt und fügt, daß es so und nicht anders falle. Eine besondere Sanction des Looswerfens liegt darin nicht, sondern es wird nur gesagt daß wo geloost wird aller Entscheid der dabei herauskommt von Gott ausgeht; das ist in allen Fällen wahr, aber ob die Provocation göttlicher Entscheidung auf solchem Wege in diesem oder jenem Falle recht sei, ist die Frage, und keinesfalls würde man gegenwärtig es wagen, durch das Loos die Person des Verbrechers ausfindig zu machen und es über ein Menschenleben entscheiden zu lassen. Aber das Altertum urtheilte hierin anders, wie beispielsweise c. 1 des Buches Jona zeigt; es war von einem Glauben an Gottes Weltregiment beseelt, welcher wenn er auch die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben nicht einhielt doch hoch über dem Unglauben der Aufklärung steht. Wie das griech. *κόλπος* bed. חֵיק (v. חוק حاق umfassen, ausweiten), wie man gemeinhin annimmt, sowol *gremium* als *sinus*, aber sicher belegbar ist nur letztere Bed., und so ist es auch hier nicht der Schooß als Leibesmitte, so daß man den Looswerfenden als Hingesessenen zu denken hätte, aber auch nicht der „Schooß" des Gewandes (s. Weigands Deutsches Wörterbuch unter Schôß), sondern wie 6, 27

vgl. Jes. 40, 11 der den Busen (die Brust) deckende bauschige obere Theil des Kleides, wo das Loos, dadurch verdeckt, mittelst Wechselung oder Schüttelung geworfen und von wo es herausgezogen wird.

Die Construction des Passivs הוּטַל (v. טוּל = נָלַל längs hinwerfen) mit dem Objectsacc. folgt dem alten Schema Gen. 4, 18 und hat darin ihren Grund daß das nur durch Umlaut gebildete semitische Passiv die Rectionskraft des Activs nicht völlig aufgegeben hat. מִשְׁפָּט bed. hier Entscheid wie bei dem Urim und Tummim Num. 27, 21., welches aber kein Loosungsapparat war. Mit 16, 32 sich paarend folgt ein vergleichender Spruch mit טוֹב XVII, 1: *Besser ein trocken Stück Brot und Ruhe dabei, als ein unfriedlichen Schlachtessens volles Haus.* Aehnlich in Form und Inhalt sind 15, 16 f. 16, 8. פַּת חֲרֵבָה ist ein Stück Brot (פַּת Fem. wie 23, 8) ohne schmackhaften Trunk (Theod. *καθ' ἑαυτόν* d. i. nichts dazu) wie מִנְחָה חֲרֵבָה Lev. 7, 10 ein Speisopfer ohne Oelaufguß. זְבָחִים sind nicht Opferstücke (Hitz.), sondern wie überall Schlachtungen d. h. entw. Darbringungen oder Mähler von Geschlachtetem; es ist der alte Name der nur theilweise auf den Altar kommenden, theilweise zu verschmaußenden שְׁלָמִים (vgl. zur Geschichte dieser Opfernamen Ex. 18, 12. 24, 5. Spr. 7, 14), und זֶבַח (im Untersch. von טֶבַח 9, 2. Gen. 43, 16) heißt überh. ein irgendwie gottesdienstlich geweihtes Gastmahl 1 S. 20, 29 vgl. Gen. 31, 54. „Fleischmahlzeiten des Haders" sind mit Hader verbundene. מָלֵא ist Participiale mit Objektsacc.; überhaupt bildet מָלֵא ungern einen Constructivus, מָלֹא kommt nur einmal (Jer. 6, 11) und מְלֵאֵי gar nicht vor. Auf die Entartung der Schelamim-Mähler haben wir schon zu 7, 14 hingedeutet; aus unserem Spruche ist zu schließen, daß die ausgelassene Fröhlichkeit und die nahe gelegte Berauschung (vgl. mit Hitzig 1 S. 1, 13 und 3) wie bei den Kirmeslustbarkeiten häufig Zank und Streit mit sich brachte, so daß der Arme, der in stiller Zufriedenheit sein trockenes Brot aß, ohne Neid auf diesen Saus und Braus hinblicken konnte. v. 2: *Ein vernünftiger Knecht wird herrschen über den schandbaren Sohn, und unter den Brüdern vertheilt er das Erbe.* Ueber die Gegensätze von מַשְׂכִּיל und מֵבִישׁ s. zu 10, 5. 14, 35. Die Druckausgaben bieten בֶּבֶן־מֵבִישׁ in genitivischer Verbindung: ein Sohn von der Art eines schandbaren, was zulässig (s. oben S. 63 Z. 6 und S. 256 Z. 15), aber Cod. 1294, Cod. jaman.[1], Erf. No. 2. 3 schreiben בְּבֵן מֵבִישׁ (mit *Zere* und *Munach*) und das ist wol nach 10, 5. 17, 25 das Richtige. Die Futt. haben hier auch Futurbed.: sie sagen wohin es kommen wird. Grotius bem. hiezu: *manumissus tutor filiis relinquetur;* יחלק *tutorio officio.* Aber wenn er ein gewissenhafter uneigennütziger Vormund ist, so wird er nicht sich selbst von unantastbarem fremdem Eigentum bereichern und geht also, wenn auch nicht ohne Provision, doch ohne Erbtheil aus. Und doch ist die Ueberflügelung des aus der Art geschlagenen Sohnes ebendadurch vermittelt, daß er des Erbes verlustig geht und der einsichtige Knecht in seine Stelle eintritt. Hat man sich also etwa

1) Es ist der von Sappir aus Jemen mitgebrachte Cod. (s. oben S. 229 Z. 12), über welchen die Vorrede der von Baer und mir besorgten Jesaias-Ausgabe berichtet.

vorzustellen, daß der Herr des Hauses diesen seinen Knecht zum Miterben mit seinen Kindern einsetzt und zugleich zum Testamentsexecutor ernennt? Das wäre ein arger Anachronismus, der Begriff der *διαθήκη* war zur Zeit wo obiger Spruch geprägt ist ein unbekannter, das israelitische Altertum kennt nur ein durch Lineal- und Gradualerbfolge normirtes Intestaterbrecht. Also denke man sich, daß der ungerathene Sohn vom Vater verstoßen, der einsichtige Knecht aber noch bei Lebzeiten seines Herrn von diesem für seine treuen Dienste reich belohnt wird und daß er nach des Hausherrn Tode in solchem Grade die Achtung und das Vertrauen der Familie besitzt, daß er es ist, welcher unter den Brüdern d. i. mitten unter ihnen als Erbschichter befindlich das Erbe vertheilt, nicht: Theil am Erbe nimmt, denn חָלַק hat nicht den Doppelsinn des lat. *participare:* es bed. vertheilen und kann mit בְּ „Theil geben an etwas" bed. (Iob 39, 17), mit dem Acc. aber nichts anderes als vertheilen z. B. Jos. 18, 2., wo zu übers.: „deren Erbe man noch nicht ausgetheilt (ihnen noch nicht zugetheilt) hatte." Hier. *haereditatem dividet* und so alle Uebers. von LXX bis Lth. v. 3: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und Prüfer der Herzen ist Jahve.* Ein emblematischer Spruch (s. Einl. S. 9 f.), welcher sagen will, daß Jahve das für die Herzen ist was der Schmelztiegel (v. צָרַף صرف wenden, wandeln, insbes. schmelzen und läutern) für das Silber, und der Schmelzofen (כִּבּוּר v. כוּר ⅂כר runden Ez. 22, 20 u. ö.) für das Gold, das ist Jahve für die Herzen, näml. Prüfer (בחן verw. بحث reiben, reibend erproben, hier wie Ps. 7, 10) ihrer Beschaffenheit und ihres Gehalts, für welches vom Prüfen der Metalle übliche Wort (vgl. בָּחוֹן der Wardein Jer. 6, 27) anderwärts (16, 2. 21, 2. 24, 12) תֹּכֵן Wäger oder auch דּוֹרֵשׁ Erforscher (1 Chr. 28, 9) gesagt wird. Ueberall wo von Gott dem Herzenskündiger die Rede ist, wird der Plur. לְבוֹת, einmal לְבָבוֹת gebraucht; die Form לְבָבִים kommt nur im *status conjunctus* (mit Suffix) vor. In 27, 21 folgt auf die beiden Bilder, mit denen hier ebenso wie 26, 3 präambulirt wird (s. Einl. S. 12), ein anderes *tertium comparationis.* v. 4: *Ein Bösewicht horcht auf heillose Lippe, hört die Lüge an auf verderberischer Zunge.* Der Sinn ist jedenfalls daß derjenige welcher sittlich nichtswürdiger und auf des Nächsten Verderben gerichteter Rede mit Wolgefallen zuhört sich dadurch als ein Bösewicht charakterisirt. Indes ist מֵרַע doch wol nicht Präd., sondern Subj., so aber daß was folgt den מרע nicht beschreibt (Der Bösewicht horcht . .), sondern den der solches thut zum מרע stempelt (Ein Bösewicht oder wie wir sagen: Nur ein Bösewicht . .). מֵרַע mit geschärfter Endsylbe für מֵרָע ist durch Jes. 9, 16 gesichert, wo die LA מרע (nicht מרָע, wonach a. u. St. Venet. *ἀπὸ καχοῦ* übers.) nicht nur von correkten Codd. und Ausgg., sondern auch von der Masora (vgl. *Michlol* 116[b]) bezeugt wird. תַּקְשִׁיב (v. קָשַׁב ⅂קש steifen oder, wie wir sagen, spitzen, näml. das Ohr) wird gewöhnlich mit לְ oder אֶל, aber wie hier auch 29, 12. Jer. 6, 19 mit עַל verbunden. אָוֶן Heillosigkeit ist der absolute Gegens. frommen und menschenfreundlichen Sinnes; הַוּוֹת v. הָוָה nicht in der Bed. Gier

wie 10, 3. 11, 6., sondern gähnende Tiefe, Abgrund, Katastrophe (s. zu Ps. 5, 10) ist s. v. a. eitel Verderben — die beiden Genitive bez. die Artung der Lippe und Zunge *(labium nequam, lingua perniciosa)* von Seiten dessen was sie werkzeuglich bezweckt (vgl. Ps. 36, 4. 52, 4): zu verübendes Unheil, verderberische Anschläge. Das die 2. Zeile beginnende שֶׁקֶר faßt man meistens als dem מֵרַע gleichlaufendes Subj. wie Lth. nach Hier.: *Ein Böser achtet auff böse Meuler, Vnd ein Falscher gehorchet gern schedlichen Zungen.* Möglich ist das, daß שֶׁקֶר die eingefleischte Lüge wie רְמִיָּה 12, 27 die eingefleischte Faulheit bez., vgl. מִרְמָה 14, 25 und viell. auch 12, 17.; צֶדֶק Ps. 58, 2., תּוֹשִׁיָּה Mi. 6, 9.; רֶצַח סָמוּךְ Jes. 26, 13 u. dgl., wo ohne daß man durch ergänztes אִישׁ (אֲנָשִׁי) nachzuhelfen hat, die Eigenschaft statt der so geeigenschafteten Personen steht. Der Satz daß Lüge verderberische Zunge anhört würde sagen daß der sie Anhörende sich selber dadurch nach dem Spruche *simile simili gaudet* als Lügner charakterisirt. Aber nur als Lügner? — Die vorliegende Punctation, welche מֵרַע durch *Dechi* als Subj. oder auch Präd. kennzeichnet, faßt שֶׁקֶר מֵזִין als Obj. mit מזין als seinem Regens zus., und warum sollte das nicht das Beabsichtigte sein? Die Voraussstellung des Obj. ist eine weniger kühne Inversion als Jes. 22, 2. 8, 22 und daß עַל hier nicht so eng wie 4[a] mit dem Verbum des Zuhörens zusammengenommen werden soll, legte sich dadurch nahe, daß חִקְשִׁיב עַל auch sonst belegbar ist, nicht aber חֵאֲזִין עַל. Jüdische Ausll. versuchen es, indem sie שקר als Obj. fassen, mit einer andern Bed. des מזין als *auscultans,* aber weder זון nähren noch זין waffnen (Venet. *ψεῦδος ὁπλίζει*) gibt einen hieher passenden Sinn. מֵזִין ist s. v. a. מַאֲזִין. Wie אַאֲזִין Iob 32, 11 in אָזִין zusammengezogen wird, so mußte מַאֲזִין, wenn der Charakter des Particips gewart werden sollte, zu מֵזִין werden, vermittelt durch מְזִיזִין. v. 5: *Wer des Armen spottet beschimpft dessen Schöpfer, wer über Unglück sich freuet bleibt nicht ungestraft.* Z. 1 ist Variation von 14, 31[a]. Gott ist nach 22, 2 Schöpfer der Armen wie der Reichen. Der Arme als Mensch und als Armer ist das Werk Gottes des Erschaffers und Regierers aller Wesen — wer also den Armen höhnt, der höhnt den der diesen ins Dasein gerufen und ihm diese niedrige Stellung angewiesen. Ueberhaupt aber ziemt dem Unglück (אֵיד v. אוד wuchtig s., schwer lasten) gegenüber Mitleid, nicht Schadenfreude (שָׂמַח לְ, gewöhnlich mit לְ der Person z. B. Ob. v. 12., die übliche Formel für *ἐπιχαιρεκακία*), welche selbst wenn der den das Unglück trifft unser Feind wäre ein *peccatum mortale* ist Iob 31, 29 f. Es gibt eine heilige Freude über die geschichtliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, aber diese Freude wäre keine heilige, wenn sie nicht mit tiefem Schmerz über die verbunden wäre, welche, keiner Warnung zugänglich, die Gnade verschmäht und durch Sünde auf Sünde den Zorn verwirkt haben. Nun schließt diese Spruchreihe ähnlich wie sie angehoben v. 6: *Ein Diadem der Alten sind Kindeskinder, und der Kinder Schmuck sind ihre Väter.* Sind Kinder eine Segensgabe Gottes (Ps. 127. 128), so ist ein aus Kindern und Enkeln (einschl. Enkelkinder) bestehender Familienkreis wie eine den greisen Ahn umgebende Ehren-

krone, und hinwieder haben die Kinder Schmuck und Zier an ihren Vätern, denn einen Mann von ehrenvollem Namen oder gesegnetem Andenken zum Vater zu haben ist die wirksamste Empfehlung und hat für den Sohn, selbst wenn er dem Vater ungleich, immer noch wolthätige Folgen. In 6[b] ist die Erfahrungsthatsache ausgesprochen, aus welcher der überall in der Menschheit anerkannte Geburtsadel hervorgegangen — man kann seine staatlichen Rechtsfolgen abschaffen, aber er selbst ist und bleibt ein Stück der sittlichen Weltordnung. Die LXX hat hinter v. 6 oder hinter v. 4 noch ein Distich: „Dem Treuen gehört die ganze Welt der Schätze, dem Untreuen aber auch nicht ein Heller". Lagarde vermutet, daß *ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων* Uebers. von שְׂפַת יתר יֶתֶר statt שְׂפַת יתר 7[a] sei. Aber diese ingeniöse Conj. reicht nicht aus, dieses Distich als Variation des v. 7 zu begreifen.

Die Sprüche v. 7—10 scheinen durch die Buchstabenfolge ש (שׂ, שׁ) und ת akrostichisch verknüpft zu sein. Im Hinblick auf v. 4 beginnt die Gruppe mit v. 7: *Es stehet einem Wahnwitzigen nicht wol an hochher zu reden, um viel weniger einem Edlen Lügenrede!* Wie Jes. 32, 5 f. sind נָבָל und נָדִיב einander entgegengesetzt: dieses der edle hochherzige, jenes der gemeine wahnwitzig denkende und ruchlos handelnde Mensch, dem es nicht ziemt, das große Wort zu führen, der vielmehr dadurch den Eindruck seiner Gemeinheit nur um so widerwärtiger macht (vgl. Iob 2, 10). שְׂפַת יֶתֶר (nicht יֶתֶר, denn das Wort gehört zu den מרחיק בא״ס d. i. denen die in Pausa ihr *Pathach* oder *Segol* behaupten) ist weder erhabene (Ew.) noch weitläufige Rede (Jo. Ernst Jungius bei Oetinger: *lingua dicax ac sermonem ultra quam decorum verbis extendere solita),* eher befehlende (Brth.), besser: anmaßliche (Hitz.), eig. Rede des Ueberschwangs d. i. überschwenglichen Selbstbewußtseins und hohen Anspruchs (vgl. die transitiven Wendungen des arab. وتر mit *ὑβρίζειν* v. *ὑπέρ*, arisch *upar* Iob S. 363). Richtig Meiri: שפת גאוה ושררה. Es macht einen widrigen Eindruck, wenn gemeine Sinnes- und Handlungsweise statt im Geheimen zu agiren sich obendrein in schamloser und frecher Weise wichtig und breit macht (vgl. Ps. 12, 9 wo זְלוּת *vilitas* in sittlichem Sinne), aber noch widerlicher ist der Contrast, wenn ein Mensch von dem man seiner bevorzugten Lebens- und Berufsstellung nach Adel der Gesinnung zu erwarten berechtigt ist sich herbeiläßt, lügnerische Rede zu führen. Ueber das *a minori ad majus* schließende אַף כִּי sprachen wir schon zu 11, 31. 15, 11. R. Ismael in *Bereschith Rabba* zu 44, 8 zählt 10 solcher קלים וחמורים (d. i. Schlüsse vom Leichteren auf das Schwerere) in der Schrift, aber es gibt noch einmal so viel solcher אַף כִּי *quanto magis.* Die rechte Accentuation (z. B. in Cod. 1294) ist hier: אַף כי־לנדיב transformirt aus אַף כי־לנדיב nach Accentuationssystem XVIII[a]. v. 8: *Ein Juwel dünkt das Bestechungsgeschenk seinem Empfänger, wohin er sich wendet handelt er klüglich.* Wie 8[b] zu verstehen ist zeigt 1 S. 14, 47 vgl. Jos. 1, 7: das *quoque se vertit, prudenter rem agit* hat hienach in beiden Satzgliedern die mit הַשֹּׂכֵל gemeinte Person zum Subj., nicht das Geschenk (Hitz.), von welchem

sich nicht יַשְׂכִּיל „es macht Glück“ sagen läßt, denn יַשְׂכִּיל bed., nur von Personen sagbar, kluges und ebendeshalb gelingendes glückendes Handeln. Solches ließe sich von dem sagen welcher zu schenken hat (Lth.): er dringt wohin er sich auch wendet damit durch. Aber dazu paßt das subjektivirende בְּעֵינֵי nicht: einem der zu schenken hat erscheint dieses Mittel, sich Thüren und Herzen zu öffnen, nicht blos als goldener Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher. Also wird בעליו wie 3, 27 von dem gemeint sein, welchem das Geschenk zukommt oder welchem Anspruch darauf gegeben ist. שֹׁחַד aber bed. hier nicht die Gabe wolangebrachter Freigebigkeit (Zöckl.), sondern wie überall das Bestechungsgeschenk d. h. ein Geschenk durch das man sich, gleichviel in welcher Rechtssache, Bevorzugung seitens eines Richters zu erkaufen (17, 23) oder auch die Ungunst eines hohen Herrn zu beschwichtigen sucht (21, 14), hier ein solches wodurch man sich, indem man es nicht blos auf die Pflichttreue des Andern ankommen läßt, einen Vortheil zu sichern sucht. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus. Das Bestechungsgeschenk, auf welches mit הַשֹּׁחַד als auf das allbekannte probate Mittel hingewiesen wird, erscheint dem der es bekommt und nimmt (Trg.) als ein Stein der Anmut, ein reizender köstlicher Stein, ein Juwêl (v. *joie* = *gaudium*) — es bestimmt und treibt ihn, zumal wenn er es erst in Aussicht hat, allen seinen Verstand zusammenzunehmen, um das Ziel zu erreichen, für das es sein Lohn sein soll. Was er erst für schwierig, ja unmöglich erklärte, das führt er nun weislich aus, setzt es glücklich durch, wohin immer er sich wendet, die angeblich unübersteiglichen Hindernisse überwindend, indem der Reiz des Geschenks ihn wie eine Zaubermacht über sich selbst hinaushebt, denn die Habsucht ist ein Charakterzug der menschlichen Natur — *pecuniae obediunt omnia* (Koh. 10, 19. Vulg.). v. 9: *Es deckt Frevel zu wer Liebe erstrebt, und wer eine Sache immer wieder vorbringt trennt vertrauten Freund.* Das Präd. steht im einfachen Satze bei nicht invertirter Wortstellung voran. Daß auch hier מכסה פשע als Präd. gefaßt sein will (vgl. 19[a]), zeigt 10, 12., wonach Liebe alle Frevel zudeckt. Man schreibe מְכַסֶּה־פֶּשַׁע mit *Dag. forte conjunctivum* des פ (wie des ב Ez. 18, 6) und *Gaja* beim anlautenden *Schebâ* nach Metheg-Setzung §. 37.; indes findet sich auch die Punctation מְכַסֶּה פָּשַׁע. Was hier „Liebe suchen“ bed., will mit Hitz. nach Zef. 2, 3. 1 Cor. 14, 1 beurtheilt sein. Es ist keinesfalls s. v. a. die Liebe Anderer zu gewinnen suchen, eher: die Liebe der Menschen gegen einander zu erhalten suchen, aber man hat es nicht nach 9[b], sondern nach 10, 12 zu verstehen: wer Liebe zu bethätigen trachtet, der schlägt wenn der Nächste sich auch noch so schwer versündigt hat dies nicht an die große Glocke, macht nicht in schadenfroher skandalsüchtiger Weise viel Aufhebens davon, hütet sich den dadurch zwischen Menschen die sich nahe standen bewirkten Riß zu erweitern, er sucht durch beschwichtigendes, zurechtbringendes, versöhnendes Eingreifen das Uebel zu mildern statt es ärger zu machen. Wer dagegen die Sache wiederholt (שָׁנָה mit ב des Obj.: mit etwas wiederkommen wie 26, 11) d. i. auf den leidigen Vorgang immer wieder zurückkommt (Theod. *δευτερῶν ἐν λόγῳ*, Symm. *δευτερῶν λόγον* wie Sir. 7, 14. 19, 7, Lth. *Wer die sache evert* = *avert* v. *aver* aber in der Bed. wiederum), der trennet Freunde (s. 16, 28), indem er die Gereiztheit, die Verstimmung, den Unwillen und die Entfremdung, welche das Vergehen hervorgerufen, geflissentlich nährt, während der edle Mensch, welcher Liebe zum Motiv und Ziel hat, durch wolbedachtes Schweigen das Seine dazu beiträgt, das Vergehen und die Scheidewand die es aufgerichtet in Vergessenheit zu bringen. v. 10: *Mehr Eindruck macht ein Verweis auf den Einsichtigen, als wenn man dem Thoren hundert aufzählt.* Einer der wenigen Sprüche welche mit einem Futurum beginnen, s. 12, 26 (S. 205 unt.). Er sagt welche Wirkung einem Verweise bei einem Einsichtigen (מֵבִין 8, 9) in Aussicht steht. גְּעָרָה ist das was nachbiblisch נְזִיפָה Verweis als unterster Grad disciplinarischer Strafe, mit Warnung verbundene *admonitio*. Die Verbalform תחת wird von LXX Syr. (*συντρίβει ἀπειλὴ καρδίαν φρονίμου*), indem sie תחת גערה לב מבין lesen, v. חָתַת hergeleitet und also חֻתַּת (vom *Hi.* הַחֲתַת) gelesen; ebenso Lth.: *Schelten schreckt mehr an dem Verstendigen*, aber חתת mit ב des Obj. ist nicht hebräisch, wogegen die Lesart der LXX sprachrichtig und auch sonst ansprechend ist. Doch ist vorerst zuzusehen, ob der überlieferte Text dieser Verbesserung bedarf. Als *fut. Ni.* gibt תֵּחַת, abgesehen von der zu erwartenden Ultima-Betonung, keinen Sinn. Auch wenn man es v. חָתָה wegraffen, fortnehmen herleitet ergibt sich kein passender Gedanke; übrigens wird חתת mit Objektsacc. construirt und das *fut. apoc.*, an sich schon hier befremdend, müßte תַּחַת oder תֵּתֵּת (nach יִחַד) punktirt sein (Böttcher, Lehrbuch II S. 413). Also wird יֵחַת wie Iob 21, 13. Jer. 21, 13 *fut. Kal* v. נָחַת = יִנָּחֵת Ps. 38, 3 sein (Theod. Trg. Kimchi). Auch bei dieser Ableitung ließe sich freilich תֵּחַת erwarten; die im Handwörterbuch noch immer nicht gestrichene Verweisung auf Gesenius' Lehrgebäude §. 51, 1 Anm. 1., wo in höchst dürftiger Weise vom Tonrückgang (נסוג אחור) die Rede ist, paßt hieher wie die Faust aufs Auge, und Böttchers (I S. 302) Erklärung der Penultima-Betonung aus beabsichtigtem Nachdruck ist ungrammatisch; warum aber sollte חֻתַּת v. נחת mit seiner durch Contraction entstandenen und also tonhaltigen ersten Sylbe nicht ebensowol *Milel* als *Milra* sein können, zumal hier wo es an der Spitze des Satzes steht? Mit ב verbunden bed. נחת: in jemanden hinabsteigen, eindringen; Hitz. vergleicht passend *altius in pectus descendit* bei Sallust *Jug.* 11. Dem Sinne nach richtig Hier.: *plus proficit* und Venet. *ἀνεῖ* (lies *ὀνεῖ*) *ἀπειλὴ τῷ συνίοντι*. In 10[b] ist zu מֵאָה nicht פְּעָמִים (hundertmal, was ebenso sprachrichtig מֵאָה als מֵאַת Koh. 8, 12 heißen kann), sondern aus מֵהַכּוֹת selbstverständliches מַכָּה (vgl. Dt. 25, 3. 2 Cor. 11, 24) zu ergänzen. Beim Weisen — sagt ein talmudischer Spruch — thut ein Wink was beim Narren der Knüttel. Zehner in seinen *Adagia sacra* (1601) citirt Curtius (VII, 4): *Nobilis equus umbra quoque virgae regitur, ignavus ne calcari quidem concitari potest.*

Fünf Sprüche von gefährlichen Menschen, vor denen man sich zu hüten hat. v. 11: *Nur Böses erstrebt der Empörer, und ein unbarm-*

herziger Bote wird gegen ihn entsendet. Es fragt sich was in 11ᵃ Subj. und was Obj. ist. In מְרִי das Subj. zu sehen liegt am nächsten, und מרי (v. מָרָה *stringere* sich gegen jemand straff machen, entgegenstemmen *ἀντιτείνειν*) eignet sich auch dazu; es kommt auch Ez. 2, 7 als *abstr. pro concreto* vor. Daß es wirklich Subj. ist, ergibt sich daraus daß בְּקֶשׁ רָע nach Bösem trachten (vgl. 29, 10. 1 K. 20, 7 u. ö.) eine weit naturgemäßere Begriffsverbindung ist als מְרִי בְּקֶשׁ. So wird also אַךְ logisch mit רָע zusammengehören und die Lesart אַךְ מְרִי der Lesart אַךְ־מְרִי vorzuziehen sein; אַךְ (dem arab. إِنَّمَا entsprechend) gehört zu den Partikeln, welche dem Satze vorangeordnet werden, ohne sich auf den unmittelbar folgenden Satzbestandtheil zu beziehen, indem sie vielmehr als dem ganzen Satze geltend gedacht sind (s. 13, 10): Nichts erstrebt der Rebellische als nur Böses. So als neutrisches Obj. wird רע von Syr. Trg. Venet. Lth. gefaßt, wogegen die älteren Griechen und Hier. רע als persönliches Subj. ansehen. Wenn nun in Bezug auf Rebellion von einem מַלְאָךְ אַכְזָרִי die Rede ist, so läßt sich nicht mit Hitz. an den in der Person des Rebellischen entfesselten Dämon wilder Leidenschaft denken — denn das ist moderne Denk- und Ausdrucksweise, nicht biblische — sondern es bleibt die alte minder poetische, aber einfach wahre Bemerkung in ihrem Rechte: *Loquendi formula inde petita quod regis aut summi magistratus minister rebelli supplicium nunciat infligitque.* מלאך ist *n. officii,* nicht *naturae.* Der Mensch als Bote und das Geistwesen als Bote heißen beide מלאך. Ebendeshalb darf man מלאך אכזרי nicht mit LXX Hier. Luth. direkt und ausschließlich von einem Straf-Engel verstehen. Denkt man sich Jahve als Den welchem die Empörung gilt, so legt sich nach Ps. 35, 5 f. 78, 49 die Vorstellung eines himmlischen Boten nahe, aber der Spruch ist so gemeint, daß er sich nicht minder bewahrheitet, wenn ein irdischer König gegen eine aufrührerische Volksmenge einen Befehlshaber mit unbeschränkter Vollmacht oder gegen einen einzelnen staatsgefährlichen Menschen einen Beamten mit der strengen Weisung, ihn um jeden Preis unschädlich zu machen, entsendet. אַכְזָרִי hatten wir schon 12, 10; die Wurzel כזר קש חש bed. trocken, hart, fühllos s. Das Fut. sagt nicht was geschehen möge (Brth. Zöckl.), was gegen Parall., Wortstellung und Spruchstyl, sondern was geschehen wird. Und das Satzverhältnis ist nicht wie Ew. es faßt: „Kaum sucht Empörung Böses auf, wird drauf gesandt ein Bote unerbittlich". Obgleich diese Erklärung von Ew. für „unverbesserlich" gehalten wird, so ist sie doch falsch, weil אַךְ in diesem Sinne das Perf. (verstärkt durch den *inf. intensivus*) fordert z. B. Gen. 27, 30. Das Satzverhältnis ist auch nicht wie Böttch. es faßt: Nur Trotz erstrebt ein Böser, ob auch harte Botschaft wider ihn gesandt wird — schon deshalb nicht weil אכזרי ein solcher Bote heißt, gegen den das „Trotz-Erstreben" nichts hilft, so daß es also auch nicht der Rede werth ist; übrigens würde wenn dieses Satzverhältnis beabsichtigt wäre שְׁלַח oder מְשֻׁלָּח gesagt sein. Wir haben in 11ᵃ und 11ᵇ wie z. B. auch 26, 24. 28, 1 zwei in innerer Wechselbeziehung stehende, aber syntaktisch

einander einfach coordinirte Sätze; der Nachdruck liegt darauf, daß ein Bote, der keine mildernde Umstände gelten läßt und keinen Pardon gibt, gegen einen solchen entboten wird. v. 12: *Begegne einem eine ihrer Jungen beraubte Bärin, nur nicht ein Thor in seiner Narrheit.* Der Name des Bären behauptet wie der des Rindes Iob 21, 10. Ps. 144, 14 seine Masculinform selbst da wo er mit Bezug auf sexuelle Verhältnisse gebraucht ist (Ew. §. 174ᵇ); die *ursa catulis orbata* ist als wütiges Thier sprichwörtlich. Wie der abstracte Ausdruck der Handlung פְּגוֹשׁ, hier wie z. B. Ps. 17, 5 mit folg. Subj., als Finitum lauten müßte (*occurrat* mag immerhin begegnen), ergibt sich aus וְאַל־יִפְגֹּשׁ = וְאַל *(non autem occurrat).* פָּגוֹשׁ hat bei der letzten Sylbe *Mehuppach* und bei der vorhergehenden offnen Sylbe *Zinnorith* (nach der Regel Accentsystem VI §. 5ᵈ).[1] Dem zuständlichen Eigenschaftswort שָׁכוּל entspricht בְּאִוַּלְתּוֹ im Zustande seiner Narrheit d. i. wenn er sich gerade in einem Paroxysmus seiner Thorheit befindet, denn die Narrheit, krankhaft gesteigert, ist Verrücktheit (vgl. Hos. 9, 7. Psychol. S. 291 f.). v. 13: *Wer Böses erwidert für Gutes, von dessen Hause wird nicht weichen das Böse.* Wenn schon Undankbarkeit zu der sündlichen Artung unedler Selbstsucht gehört, um wie viel sündlicher noch ist der schwarze Undank, welcher für empfangenes Gutes Böses erwidert (מְשִׁיב wie 1 S. 25, 21., syn. גָּמַל anthun, vergelten 3, 30. 31, 12. שָׁלַם heimzahlen 20, 22). Statt חמרש heißt das *Kerî* חָמוּשׁ lesen, aber daß dieses mittelvocalige Verbum ebensowol als ע״ו wie als ע״י gelten kann, zeigt Ps. 55, 12. v. 14: *Wie einer Wasser losdämmt ist eines Streites Anfang, du aber, ehe es zum Zähneblecken kommt, laß solchen Hader.* Die Bed. des V. פָּטַר ist gesichert: es bed. hervorbrechen und trans. wie فطر aus einem Spalt hervorbringen, hervorbrechen lassen, loslassen (Theod. *ἀπολύων*; Hier. *dimittit,* Venet. *ἀφιείς*); die LXX, indem sie *ἐξουσίαν δίδωσι* übers., denkt an die schon in der Chronik vorkommende juristische Bed.: frei und ledig machen oder dafür erklären, hier aber ist פּוֹטֵר מַיִם (s. über das *Metheg* zu 14, 31 S. 241 unt.) wie Lth. übers.: einer *der dem Wasser den tham aufreisst.* Und רֵאשִׁית מָדוֹן ist nicht von zu ergänzendem פוטר abhängiger Acc. (Hitz.: Wasser entfesselt wer den Anfang des Zankes, näml. entfesselt), sondern das Particip ist ähnlich wie 10, 17 gebraucht: Ein das Wasser Entfesselnder ist der Anfang des Streites d. h. es ist so damit bewandt wie wenn einer . . Es ist dies ein Ansatz zu dem freien Gebrauche des Particips in der Mischnasprache da wo man den Infin. erwarten sollte z. B. בְּזוֹרֵעַ (= בִּזְרֹעַ) wenn einer aussäet, בְּמָזִיד (= בִּזְדוֹן) mutwillens. Es ist also unnöthig, mit Ew. פוטר neutrisch zu fassen: was Wasser losläßt = Wasserdurchbruch; פוטר ist persönlich gemeint, es vergegenwärtigt einen welcher einen Wasserdamm durchbricht, den Wasserschutz aufzieht, eine Schleuße öffnet, und sagt dann in emblematischer Spruchweise: so bewandt ist

1) In *Thorath Emeth* p. 18 ist das Wort irrig als *Mîlel* aufgeführt — eine geschlossene Sylbe mit *Cholem* kann keinen Rückgang des Tons erleiden.

der Anfang eines Streites. Dann folgt die Mahnung, solchen Hader (חָרִיב mit dem im höheren Styl nie ohne Emphase gebrauchten Artikel) fahren zu lassen, ihn abzubrechen, sich ihm zu entziehen, ehe er eine gefährliche Höhe erreicht. Dies ist durch לִפְנֵי תִתְגַּלַּע ausgedrückt, ein nur hier und 18, 1. 20, 3., überall im *Hithpa.*, vorkommendes Verbum. Das Trg. (misverstanden von Ges. nach Buxtorf, s. dagegen Levy unter צדי II) übers. es 18, 1. 20, 3 wie der Syrer mit „spotten", auch Aq. hat 20, 3 ἐξυβρισθήσεται und sowol LXX 18, 1 ἐπονείδιστος ἔσται als Hier., dieser in allen drei Stellen, wenden das *Hithpa.* in diesem Sinne passivisch. An u. St. soll das Trg. wie Hitz. angibt „bevor sich erhitzt" übers., aber auch das ist ein durch Buxtorf veranlaßter Irrtum, s. dagegen Levy unter קְרָא (κύριος), indes hat diese Uebers. wirklich einen Vertreter an Haja Gaon, welcher sich für גלע erglühen auf *Nidda* VIII, 2 beruft.[1] Noch anders LXX 20, 3: συμπλέκεται (wo Hier. mit Verquickung zweier Bedd. *miscentur contumeliis),* wirklich glossiren es Kimchi u. A. durch התערב und demgemäß übers. Venet. πρὸ τοῦ συγχυθῆναι (τὴν ἔριν) und Lth.: *ehe du drein gemenget wirst.* Aber alle diese Worterklärungen: *insultare, excandescere* und *commisceri* sind etymologisch unerweislich. Bertheau's und Zöckler's „sich fortwälzen" knüpft wenigstens an eine der Wurzel גל wirklich zukommende Bed. an. Aber das Arabische zeigt daß nicht von der Bed. *volvere,* sondern *retegere* auszugehen ist. Schon der Aruch weist für *Nidda* VIII, 2 auf das Arabische hin, wo eine Wunde als יכולח לְהִתְגַּלַּע ילהוציא דם bezeichnet ist, d. h. als möglicherweise aufbrechende, indem die Kruste der nahezu geheilten abgestoßen wird (Maimuni glossirt das Wort durch להתקלף entkrustet werden) und wieder Blut herauskommt. Die Bed. *retegere* bedarf aber hier einer andern Besonderung. Die dort im Aruch erwähnte Erklärung: ehe der Hader dir offenbar wird d. i. an dich herantritt (עד שלא יחגלח לך החריב) reicht nicht aus. Der Verbalstamm גלע ist die stärkere Potenz von גלח und bed. Bloßlegung, aber hier nicht wie dort in der Mischna einer verharschten Wunde. Das arab. جالع bed. mit einem Andern zanken, eig. ihm die Zähne weisen, das *Poël* oder der Tendenzstamm v. جَلِعَ den Mund offen stehen haben, so daß man die Zähne sieht, und das lautlich entsprechende syr. ܓܠܥ mit seinen Sproßformen und Derivaten hat gleichfalls diese Bed. von *ringi* den Mund aufreißend die Zähne blecken d. i. bloslegen. Diese Worterklärung hat Schultens nachgewiesen und Ges. im *thes.* weiter begründet, wonach auch Fl. bem.: „גלע vom Zähnefletschen, dem Zeigen der Zähne bei weitgeöffnetem Munde, wie es bei lautem erbittertem Zanken geschieht." Aber חָרִיב gehört damit nicht zusammen. Hitzigs Uebers.: „bevor der Streit die Zähne bleckt" ist so modern wie in v. 11 der entfesselte Dämon der Leidenschaft, und Fleischers *prius vero quam exacerbetur rixa* faßt das *Hithpa.* in einer auch für 18, 1. 20, 3 nicht

1) s. Simon Naschér, Der Gaon Haja und seine geistige Thätigkeit S. 15.

nöthigen verallgemeinerten Bed. Die Accentuation, welche לְהִתְגַּלַּע durch *Rebia mugrasch* von חָרִיב abtrennt, ist richtig. Man übersetze wie Schult. *antequam dentes stringantur* oder da das *Hithpa.* zuweilen reciproke Bed. hat z. B. Gen. 42, 1. Ps. 41, 8: ehe man sich wechselseitig die Zähne weist. Mit Unrecht nimmt Hitz. Anstoß an der Inversion מָדוֹן נְטוֹשׁ. Warum soll das Obj. dem mit Nachdruck ans Ende gestellten נטוש nicht ebenso wie Hos. 12, 15 vorausgehen können? Eben diese Inversion findet sich aus gleichem Grunde Koh. 5, 6. v. 15: *Wer gerecht spricht den Schuldigen und schuldig spricht den Gerechten — ein Greuel Jahve's sind beide zusammen.* Der Spruch geht gegen die bestechlichen parteiischen Richter wie 24, 24 vgl. Jes. 5, 23., wo, bei ihnen angelangt, die Strafverkündigung in voller Macht hervorbricht. רָשָׁע und צַדִּיק in forensischem Sinne sind s. v. a. *sons (reus)* und *insons.* גַּם (vgl. das von gleicher Wurzel gebildete جَمِيعًا allzusammen, bes. aber das ganz ebenso beim Zahlwort stehende persische *ham* und türkische دخى) ist hier wie Gen. 27, 45 s. v. a. Jer. 46, 12 יַחְדָּיו (in seinen Vereinigungen = vereint). Wer den Schuldigen gerecht spricht scheint milder beurtheilt werden zu müssen als wer den Unschuldigen verurtheilt, aber sie sind Gotte ein Greuel der eine wie der andere.

Wir fassen nun v. 16—21 zus.: ein Spruch vom Herzlosen beginnt und ein Spruch vom Krummherzigen schließt diese Gruppe, und auch dazwischen fehlt es nicht an kenntlichen Berührungspunkten der sich folgenden Sprüche. v. 16: *Wozu doch Kaufgeld in des Thoren Hand um Weisheit zu erwerben, da er doch kein Herz hat?* Mit וְזֶה wird die Frage geschärft, also nicht: wozu das Kaufgeld da . .? Etwa Weisheit zu erwerben? — das Ganze ist Eine Frage, die sich selbst mit וְלֵב אָיִן (so mit vorausgehendem *Mugrasch* ist zu accentuiren[1]) begründet. Der Thor macht wol auch, indem er bei Weisen in die Schule geht, einige Anstrengung, die Ermahnung קְנֵה חָכְמָה (4, 5 u. ö.) zu befolgen, und läßt sichs auch etwas kosten (4, 7), aber erfolglos, weil ihm das Herz fehlt. Damit ist nicht gemeint, daß das Wissen, für welches er sein Honorar zahlt, ihm wenn auch in den Kopf doch nicht zu Herzen geht und also unfruchtbar graue Theorie bleibt; sondern Herz ist s. v. a. Verstand (s. S. 134 unt.) in dem Sinne, in welchem das Herz auch sonst als Vorbedingung der Weisheitserwerbung (18, 15) und selber als etwas vor allem zu Erwerbendes (15, 32) erscheint, näml. Verstand als der zur Aufnahme, Aneignung und Verwerthung der Weisheit geschickte geistige und praktische Habitus, als das Vermögen, die über-

1) Schreibt man וְלֵב־ mit Makkef, so hat man לקנות חכמה mit *Tarcha Munach* zu accentuiren, weil das Silluk-Wort bei dieser Schreibung keine zwei Sylben vor dem Tone hat. Diese Accentfolge findet sich in Vened. 1521. 1615. Basel 1619, wogegen die meisten Ausgg. לקנות חכמה ולב־אין haben, was falsch ist. Handschriftlich bezeugt ist aber auch לקנות חכמה ולב אין ohne Makkef, und das ist nach den Makkef-Regeln des metrischen Accentuationssystems das Rechte, s. *Thorath Emeth* p. 40.

lieferte Fülle des Wissens recht aufzufassen, einheitlich zusammenzufassen und in selbständigen Besitz umzusetzen, das was griechisch *νοῦς* heißt, wie wenn ein „goldener Spruch" des Demokrates sagt: *πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσι* oder Lucas 24, 45 daß der Herr den Jüngern *τὸν νοῦν* geöffnet die Schrift zu verstehen. In LXX folgt auf v. 16 noch ein Distich, welches aus 19[b] und 20[b] zusammengesetzt ist und Uebersetzungsvarianten zu diesen zwei Zeilen enthält. v. 17: *Zu jeder Zeit zeigt sich liebend der rechte Freund, und als Bruder wird er für Drangsal geboren.* Bruder ist mehr als Freund, denn der leibliche Bruder steht einem noch näher als der Freund Ps. 35, 14., aber das Freundesverhältnis kann sich bis zu geistig-sittlicher Verbrüderung vertiefen 18, 24 und es gibt deshalb keinen inniger lautenden Freundesnamen als אָחִי 2 S. 1, 26. Hienach verhalten sich 17[a] und 17[b] klimaktisch. Der Freund, welchen 17[a] meint, ist ein rechter. Von einem andern ließe sich ja nicht sagen, daß er בְּכָל־עֵת liebe d. i. Liebe bethätige, und auch der Artikel in הָרֵעַ will hier dem Worte nicht nur mehr Körper geben, sondern stempelt das Wort zum Begriffswort: der Freund, welcher dem Begriffe eines solchen entspricht.[1] Infinitiv des *Hi.* in der Bed. „zugesellen" (Ew.) kann חָרֵעַ schon deshalb nicht sein, weil רֵעַ sich nicht v. רָעַע, sondern v. רָעָה ableitet. So besteht denn zwischen 17[a] und 17[b] kein Gegensatz, so daß das Lieben des Freundes im Unterschiede von dem des Bruders als ein solches ohne nachhaltige Kraft (Fl.) gedacht wäre, sondern 17[b] will sagen, daß der rechte Freund sich zur Zeit der Noth bewähre und da die Freundschaft sich bis zum Bruderverhältnis verinnige. Es ist nicht von zweierlei Freunden die Rede, man sieht dies daraus daß אָח nicht wie חָרֵעַ den Artikel hat. Es ist nicht Subj. wie dieses, sondern Präd. wie אדם Iob 11, 12: eher wird ein Wildeselfüllen als Mensch geboren oder: zum Menschen umgeboren. Der Sinn des חִוָּלֵד streift dort wie Ps. 87, 5 f. an *regenerari;* hier ist es im Grunde nicht viel anders, denn damit daß der Freund in Zeiten der Noth als Bruder geboren wird ist doch gemeint, daß er da erst in dem wahren Wesen eines Freundes hervortritt, die rechte Weise oder Taufe eines solchen empfängt und wie in leibliches Bruderverhältnis zu dem schwergeprüften Freunde hineingeboren wird. Die Uebers. *comprobatur* (Hier.) und *erfunden* (Lth.) verwischt den eigentümlichen und also absichtsvollen Ausdruck, denn נוֹלַד ist durchaus keine übliche Metapher für ans Licht treten, die zwei Stellen in Mischle und Iob haben nicht ihres Gleichen. לְצָרָה ist nicht s. v. a. בְּצָרָה (vgl. Ps. 9, 10. 10, 1), denn der Wechsel der Präp. in 17[a] und 17[b] wäre dann ohne ersichtlichen Zweck. Aber auch Hitzigs Uebers.: als Bruder wird er von der Noth geboren ist unmöglich, denn לְ nach נולד und יָלַד bez. allüberall den welchem die Geburt zugute kommt, nicht den von welchem sie ausgeht. Also wird לְ das des Zweckes sein: für den Zweck der Noth, freilich nicht um solche zu leiden (Iob 5, 7), aber um sie mitzuleiden und mittragen zu helfen. Richtig Fl.: *frater autem ad aerumnam (sc. levandam et removendam) nascitur.* LXX gibt diesen Sinn des לְ umschreibend wieder: *ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρήσιμοι ἔστωσαν, τοῦτο γὰρ χάριν γεννῶνται.* v. 18: *Ein verstandloser Mensch ist wer Handschlag gibt, wer Bürgschaft leistet bei seinem Nächsten.* Vgl. 6, 1—5., wo diese Warnung vor Verbürgung ausführlicher lautet und auch begründet wird. Falsch ist es לִפְנֵי רֵעֵהוּ mit LXX Hier. Syr. Trg. Lth. „für seinen Nächsten" zu übers. (Ges. Hitz. u. A.); sich für jem. verbürgen heißt עָרַב לְ 6, 1 oder mit Objektsacc. 11, 15., eine andere passende Präp. ist בְּעַד, לפני aber bed. nie *pro* (*ὑπέρ*), denn 1 S. 1, 16 bed. es „zu der Person" und 2 S. 3, 31 „vor der Leiche (Bahre) Abners her". רֵעֵהוּ ist also hier derjenige, vor welchem die Bürgschaft geleistet wird; er kann um so eher רֵעַ des Bürgschaftleistenden heißen, als die Annahme der Bürgschaft voraussetzt, daß beide mit einander näher bekannt sind. Auch hier übers. Fl. richtig: *apud alterum (sc. creditorem pro debitore).* v. 19: *Frevel liebt wer Zanken liebt, wer hochmacht seine Pforte erstrebet Einsturz.* Ein synthetischer Zweizeiler (Einl. S. 8). Böttch. findet den Grund der Paarung in der Verwandtschaft von Mund und Pforte (vgl. Mi. 7, 5 פִּתְחֵי פִיךָ). Hitz. geht weiter und meint, daß 19[b] bildlich sage was Großmäuligkeit sich zuzieht. Gegen Geier Schult. u. A., welche פִּתְחוֹ geradezu vom Munde verstehen, bemerkt er richtig daß חִגְבִּירַת פֶּה unerhört sei und daß man dafür חִגְדִּיל פֶּה sage. Aber die zwei Spruchzeilen passen auch ohne diese Wechselbeziehung von *os* und *ostium* zus. Zanksucht und Prunksucht sind verwandte Symptome der Selbstsucht. Beide aber tragen ihre Verurtheilung in sich. Wer Gefallen am Zanken hat, hat Gefallen an Frevel, indem er sich selbst auf den Weg schwerer Versündigung begibt und Andere dahin fortreißt, und wer das Portal seines Hauses nicht hoch und prächtig genug haben kann, der bereitet damit wider Willen den Einsturz seines Hochbaus vor. Ein altes Sprichwort sagt: כַּל חשוסם בבנין יחמסכן der Bausüchtige kommt an den Bettelstab. Was 19[ab] sagt trifft häufig an Einem und demselben Individuum zu, denn Bauwuth geht nur zu oft Hand in Hand mit ungerechtem und herzlosem Processiren. v. 20: *Wer schlangenkrummen Herzens wird kein Glück erlangen, und wer sich windet mit seiner Zunge fällt in Unglück.* Ueber עִקֶּשׁ־לֵב s. 11, 20. Im Parallelgliede ist נֶהְפָּךְ בִּלְשׁוֹנוֹ wer sich mit seiner Zunge dreht oder windet (s. zu 2, 12), die Wahrheit umgehend, verhehlend und fälschend. Die LA ונהפך (Verbindungsform vor einem Worte mit Präp.) ist syntaktisch möglich, aber die Masora bezeichnet das Wort im Unterschiede von dem mit *Pathach* punktirten ונהפך Lev. 13, 16 mit ליח als Unicum, fordert also ונהפך, wie sich auch in Codd. findet. Gegensatz von רָעָה ist hier gleichfalls neutrisch gedachtes טוב wie 13, 21 vgl. 16, 20 und רָע 13, 17.

Auf die 3 ersten Hauptheile des älteren salomonischen Spruchbuchs 10, 1—12, 28. 13, 1—15, 19. 15, 20—17, 20 folgt nun der

1) Die arab. Grammatiker sagen daß der Art. in diesem Falle stehe لاستغراق خصائص الجنس zu erschöpfendem Ausdruck aller wesentlichen Eigenschaften des Genus d. h. um die volle ideale Verwirklichung des Begriffs in dem Genannten auszudrücken.

4. Haupttheil; wir erkennen ihn an dem 10; 1 angeschlagenen und hier widerklingenden Grundton. In 17,21 erklingt er alsbald noch einmal, hier einen Haupttheil, dort die zweite Spruchgruppe desselben eröffnend. Die erste schließt mit einem Spruche vom Thoren, wie sie mit einem Spruche vom Thoren (thörichten Sohne) beginnt v. 21: *Wer einen Thoren gezeugt dem wirds zum Kummer, und nicht froh wird eines Wahnwitzigen Vater.* Es ist statthaft, vor לְהוֹגֶה לוֹ (s. über diese passive Bildung zu 10, 1 vgl. 14, 13) aus יֹלֵד sich entwickelndes יִלְּדוֹ wie Jes. 66, 3 מַצְלֶה zu ergänzen (Fl.: *in moerorem sibi genuit h. e. ideo videtur genuisse ut sibi moerorem crearet),* aber nicht minder statthaft und dem וְלֹא־יִשְׂמַח (so, mit Makkef, ist zu schreiben) entsprechender, לתוגת לו als Nominalsatz zu fassen: zu Bekümmernis gereichts ihm. Je nachdem man dies etw. als Aussicht oder als Folge versteht, setzt sich ילד wie 23, 24 entw. in *qui gignit* oder *qui genuit* um. Mit dem im Spruchbuch ungemein häufigen כְּסִיל wechselt das darin verhältnismäßig seltene נָבָל (nur hier und v. 7). Schon Schult. definirt dieses etymologisch richtig *marcidus h. e. qui ad virtutem, pietatem, vigorem omnem vitae spiritualis medullitus emarcuit* und jenes *elumbis et mollitie segnitieve fractus,* der geistig Plumpe und Träge (vgl. arab. *kasal* Faulheit, *kasîn* der Faule).[1] v. 22: *Ein fröhlich Herz bringt gute Besserung, und gebrochener Mut dörrt das Gebein aus.* Das Herz ist das Centrum des Ichlebens und diesem theilt sich bis zur äußersten Peripherie der Zustand und die Stimmung des Herzens mit; der Geist ist die Macht des Selbstbewußtseins, welches je nachdem es gehoben oder geknickt ist auch das körperliche Befinden hebt oder herabdrückt (Psychol. S. 199), s. die gleichen Gegensätze לֵב שָׂמֵחַ und רוּחַ נִכְאָה 15, 13. Das ἅπ. λεγ. גֵּהָה (bie und da in Codd. falsch גֵּרָה geschrieben) hat nichts mit dem arab. جَهَدَ zu schaffen, welches nicht Gesicht bed., sondern Richtung und v. جَهَدَ, gebildet ist (wov. جَهْدٌ Gesicht), wie עֵדָה Gemeinde von וָעַד (יָעַד). Der Syr. Trg. (viell. auch Symm. ἀγαθύνει ἡλικίαν, Hier. *aetatem floridam facit,* Lth. *macht das Leben lüstig)* übers. es mit Körper, aber dieser heißt גְּוִיָּה (גִּוְיָה) und das ist ein Wort ganz anderer Wurzel als גֵּהָה. Auf welches Verbum dieses zurückgeht, zeigt Hos. 5, 13 וְלֹא־יִגְהֶה מִכֶּם מָזוֹר und nicht abheilte euch die Eiterwunde. מָזוֹר ist die Compresse d. i. der den Eiter aufnehmende Verband und dann auch die Eiterwunde selbst und גֵּהָה ist das Gegentheil von עָלָה z. B. Jer. 8, 22., es bed. das Weichen des Verbands und das Abheilen der Wunde. Dies bestätigt sich durch das syr. ܓܗܐ welches gleichfalls

1) Die Behauptung Nöldeke's, Art. Orion in Schenkels Bibel-Lexikon, daß das arab. كسل dem hebr. כָּשַׁל entspreche, geht von der zwiefachen Voraussetzung aus, daß der Bed. träge s. die Bed. straucheln unterliege (s. auch Dietrich in Gesenius HW.) und daß hebräischem ס arabisches ش entsprechen müsse. Jenes ist unerweislich, dieses weit entfernt, als Lautverschiebungsgesetz gelten zu können (vgl. z. B. כִּסֵּא und *kursî*, סֵפֶר und *sifr*, מִסְכֵּן und *miskîn*). Das V. כשל, aram. חקל, ist dem Arabischen fremd.

mit عجه construirt wird und von etw. erledigt werden bed. (s. Bernsteins *Lex. Syr.* zu Kirsch' Chrestomathie); dem Causativ ܐܰܓܗ entspricht im Aethiop. das Quadriliterum ጋህገሀ: *(gâhgĕh)* hemmen, aufhören lassen.[1] Demnach bed. גֵּהָה in Nachlaß, Linderung, Abheilung begriffen und גָּהָה (als Synon. v. כְּהָה Nah. 3, 19 womit es Parchon combinirt) *levamen, levatio* im Sinne leiblicher Besserung (LXX εὐεκτεῖν ποιεῖ, Venet. nach Kimchi: ἀγαθύνει θεραπείαν), und הֵיטִיב גֵּהָה (vgl. 15, 2) bed. gute Besserung bringen, mächtig die Genesung fördern. Schult. vergleicht ܓܗܐ *nitescere, disserenari,* wie schon Menahem גָּנַה, aber dieses Wort ist eins der wenigen, welche sich ausschließlich aus dem Syrischen (und Aethiop.) enträthseln. גֵּרֶם (hier und 25, 15) ist das Wechselwort zu עֵצֶם 15, 30. 16, 24. v. 23: *Bestechung aus dem Busen gelangt nimmt der Gottlose hin, um zu beugen die Bahnen des Rechts.* Ueber שֹׁחַד s. 17, 8; der Begriff dieses Worts, so wie der Zwecksatz fordern für den רָשָׁע einen hohen richterlichen oder administrativen Posten. Der Busen חֵק (חֵיק) ist wie 16, 33 der des Gewandes. Aus dem Busen מֵחֵק, wo es verborgen gehalten worden, wird das Geschenk hervorgelangt, und dem dessen Gunst gewonnen werden soll in den Busen בְּחֵק 21, 14 gegeben — ein Vorgang unter vier Augen, der sich geflissentlich der Augenzeugenschaft jedes Dritten entzieht. Da es sich darum handelt, dem Rechtsgange eine rechtswidrige Wendung zu geben, so hat der Bestechende von vornherein das Recht nicht auf seiner Seite, und unter Umständen kann die günstige Entscheidung, die er erkauft, zugleich rechtlose Verurtheilung eines wider ihn klagbaren oder von ihm angeklagten צדיק sein 18, 5. v. 24: *Der Einsichtige hat auf Weisheit sein Absehn, aber des Thoren Augen sind am Ende der Erde.* Viele Ausll. erkl. so wie Euchel übers.: „Der Verständige findet überall Weisheit, des Thoren Augen suchen sie am Ende der Welt." Ew. verweist auf Dt. 30, 11—14 als großartige Ausmalung dieses Gedankens. Aber obwol von dem Thoren gesagt werden mag (s. dagegen 15, 14), daß er Weisheit sucht, nur nicht am rechten Orte, wie 14, 6 vom Spötter, daß er Weisheit suche, aber vergeblich: so führen doch hier sowol Wortstellung als Ausdruck auf einen andern Gedanken: vor dem Angesichte des Einsichtigen (אֶת־פְּנֵי) wie Gen. 33, 18. 1 S. 2, 11 und häufig in der RA נראה את־פני ה׳ z. B. 1 S. 1, 22) liegt Weisheit als sein Augenmerk, sein Vorwurf, sein Strebeziel, wogegen des Thoren Augen, ohne das Eine Nothwendige ins Auge zu fassen, sich *in alia omnia* zerstreuen und ohne festen Augpunkt in weite Fernen schweifen. Der Thor ist mit seinen Gedanken überall, nur nicht da wo er sein sollte. Das Nächstliegende vernachlässigend verliert er sich in Allotria. Der Einsichtige hat an der Weisheit eine immer gegenwärtige Aufgabe, die ihn fesselt und auf die er sich concentrirt; der Thor aber flattert launisch und fantastisch von Einem zum Andern und gerade was ihn am wenigsten angeht interessirt ihn am meisten.

1) s. Stade, Ueber den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Geʿez-sprache (1871) S. 14.

Die Spruchreihe v. 25—XVIII, 2 beginnt und schließt ähnlich wie die vorausgegangene und nur v. 26 steht innerhalb derselben außer ersichtlichem Zusammenhang. Auf v. 21 zurückgreifend hebt sie v. 25 an: *Ein Aerger seines Vaters ist ein thörichter Sohn, und bitteres Weh für seine Gebärerin.* Das ἅπ. λεγ. מָמֵר ist v. מָרַר (bitter, eig. adstringirend s.) wie מָכֵס v. כָּסַס gebildet. Syr. Trg. setzen die Substantiva in Participien um; auch einige Codd. haben מֵמֵר (n. d. F. מֵחֵל, מֵסֵב, מֵפֵר, מַמְרֵעַ), was aber in 25ª מַכְעִיס erwarten ließe. Das Dativobj. statt des Acc. wäre möglich; ein sicheres Beispiel dafür bietet v. 26: *Auch den Gerechten büßen zu lassen ist nicht gut, dies daß man Edle stürze um Rechtlichkeit willen.* Weist das גַּם etwa auf ein Gefüge hin, aus dem der Spruch vereinzelt ist? Oder ist stillschweigend vorausgesetzt, daß es des Nichtguten gar mancherlei in der Welt gibt, und das Eine daraus hervorgehoben? Oder ist gemeint, daß auch schon eine Vermögensstrafe dem Gerechten aufzulegen nicht gut sei? Nichts von dem allen. Der Spruch heischt in sich geschlossenen Sinn und wenn Vermögens- und Leibesstrafe einander entgegengehalten würden, müßte 26ᵇ mit אַף כִּי (*quanto magis percutere ingenuos*) beginnen. Es ist hier mit גם wie 20,11 und wie mit אַךְ 11ª und רַק 13,10: es gehört dem Sinne nach nicht zu dem nächstfolgenden Worte, sondern zu לְצַדִּיק, und עָנַשׁ (wov. *inf.* עָנֹשׁ wie 21,11 mit regelrechtem *ă* bei ע, vgl. auch אָבֹד 11,10 für אֲבֹד) bed. hier nicht spec. eine Geldbuße auflegen, sondern, indem wie in *mulctare* die Bed. sich verallgemeinert, strafen überh., sonst mit dem Acc. Dt. 22,19., hier: jemandem eine Strafe zu bestehen geben. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, welche die Rechtsordnung zu schirmen hat εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι (Röm. 13,4). Es ist nicht gut, wenn sie ihre Strafgewalt mit den Schuldigen zugleich Unschuldigen zu fühlen gibt. In 26ᵇ wird mit לְהַכּוֹת statt הַכּוֹת fortgefahren; לֹא־טוֹב, welches zu ergänzen ist, pflegt den nackten Inf. zu sich zu nehmen, wenn dieser vorausgeht, und den Inf. mit לְ, wenn er nachfolgt 18,5. 28,21. 21,9 (vgl. aber 21,19). הַכּוֹת ist das übliche Wort von der Geißelstrafe Dt. 25,1—3 vgl. 2 Cor. 11,24., neutest. μαστιγοῦν, δέρειν, rabb. מַכּוֹת Hiebe oder מַלְקוֹת v. לָקָה *vapulare* Schläge bekommen. נְדִיבִים sind hier Edle von Gesinnung, vom Geburtsadel gilt zwar das *noblesse oblige*, aber er eximirt nicht vom Gesetze. Indes schwankt der Begriff von נָדִיב zwischen *generosus* in äußerlichem und in sittlichem Sinne, weshalb עַל־יֹשֶׁר oder vielmehr עֲלֵי־יֹשֶׁר hinzugefügt wird, denn die alten Ausll., correkte Handschriften und z. B. auch Soncin. 1488 bieten עֲלֵי (s. Norzi). Irrig erkl. dies Hitz. „wider Gebühr“ (יֹשֶׁר wie 11,24); auch Ps. 94,20 bed. עֲלֵי־חֹק nicht κατὰ προστάγματος (Symm.), sondern ἐπὶ προστάγματι (LXX Theod.) auf Grund des Rechts = *praetextu juris* (Vatabl.). So bed. auch hier עלי־ישר weder wider noch über Gebühr, sondern: auf Grund redlicher Handlungsweise, diese (natürlich die verkannte) zum Rechtstitel des Strafverfahrens machend, Aq. ἐπὶ εὐθύτητι vgl. Mt. 5,10 ἕνεκεν δικαιοσύνης. Ohnehin liegt für עַל nach חָמָה die causale Bed. am nächsten Num. 22,32 vgl. Jes. 1,5 (עַל־מָה um was willen). Wenn die Strafgewalt zur Bestrafung Gerechter, ja wol

gar zu körperlicher Züchtigung Edler gemisbraucht und diesen ihr gerades d. i. gewissenhaftes, festes, offenes Verhalten zum Verbrechen gemacht wird, so ist das nicht gut — es ist eine Verkehrung der Rechtsbegriffe und eine Ungerechtigkeit, welche die strafende Gerechtigkeit des Höchsten über den Hohen (Koh. 5,7) herausfordert. v. 27: *Wer seine Worte an sich hält besitzt Erkenntnis, und der Kaltblütige ist ein Mann von Verstand.* Z. 1 ist Variation von 10,19ᵇ. Die RA יֹדֵעַ דֵּעָה (hier und Dan. 1,4) bed. Wissen besitzen (*novisse*), häufiger ist יֹדֵעַ בִּינָה z. B. 4,1 wo ידע den inchoativen Sinn von *noscere* hat. In 27ᵇ ist das *Kerî* וְקַר־רוּחַ. Hier. übers. es *pretiosi spiritus*, Venet. τίμιος τὸ πνεῦμα, Raschi glossirt יקר hier wie 1 S. 3,1 durch מנוע (so ist nach Codd. zu lesen) *retentus spiritu*, die meisten. Ausll. bem., daß der Geist hier als sprachlich sich äußernder in Betracht komme. Schwerlich richtig; יְקַר דְּבָרִים könnte einen der mit Worten kargt bezeichnen, aber יְקַר־רוּחַ ist der Grundbed. des V. יָקַר gemäß *gravis spiritu* (Schult.) würdevollen, gesetzten Geistes, es ist der aus hohem Selbstbewußtsein hervorgehende, in Selbstbeherrschung sich behauptende ruhige Ernst, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Das *Chethîb* וְקֹר־רוּחַ aber gibt fast das gleiche Charakterbild. קֹר v. קָרַר (gleiche Wurzel mit יקר) bed. fest, unbeweglich s. καρτερὸν εἶναι, daher gerinnen, gefrieren, kalt s. (vgl. *frigus* mit *rigere, rigor*), trop. kaltblütig, leidenschaftslos, ruhig, gelassen s. (Fl.), vgl. nachbibl. קֹרַת רוּחַ (arab. *kurrat ăin*) Kühlung = Erquickung ἀνάψυξις (Act. 3,20).[1] Mag man nun יקר oder קר lesen, jedenfalls hat man nicht *rarus spiritu* zu übers., was abgesehen von der Unmöglichkeit des Ausdrucks 27ᵇ zur fast tautologischen Wiederholung des Gedankens 27ª macht. Die 1. Zeile empfiehlt Zügelung der Zunge in Gegens. zu unüberlegtem und unzeitigem Reden, die 2. Zeile Kälte d. i. Gleichmut des Geistes in Gegens. zu affectuöser leidenschaftlicher Hitze. In diesem Thema vom Werthe des Schweigens fährt v. 28 fort: *Auch ein Narr wird, wenn er schweigt, für weise geachtet, wenn er sein Maul hält für gescheid.* Sowol Subj. als Präd. von 28ª gelten auch für 28ᵇ. אָטַם *obturare, occludere*, sonst vom Zuhalten des Ohres, ist hier einmal auf den Mund übertragen. Das Hi. הֶחֱרִישׁ bed. *mutum agere* (vgl. خرس *mutum esse*) v. חָרַשׁ, welches wie κωφός von der Bed. *surdus* in die Bed. *mutus* übergeht (Fl.). Dem Narren gilt das Wort Iobs 13,5 und das noch bekanntere Alexanders: *si tacuisses sapiens mansisses.* Ein arab. Sprichwort sagt: الصمت ستر الاحمق das Schweigen ist die Decke des Dummen. In dem epigrammatischen Hexameter πᾶς τις ἀπαίδευτος φρονιμώτατός ἐστι σιωπῶν hat σιωπῶν ganz gleiche syntaktische Stellung wie oben die zwei Participien.[2] Vom Narren

1) „Er hat mein Auge glühend gemacht“ (اسخن vgl. שְׁחִין) ist im Arab. s. v. a. er hat mich tief betrübt. Das Auge des Wolgemuten ist *bârid*, und es ist ein in die Ausdrucksweise der Semiten tief eingreifender psychologischer Satz, daß die Thränen des Schmerzes heiß, die der Freude kalt sind.

2) Vgl. C. Schulze, Die biblischen Sprichwörter (1860) S. 60 f.

wendet sich diese Spruchreihe zum Sonderling XVIII, 1: *Einem Gelüst trachtet nach der Sonderling, gegen alles Frommende geräth er in Zähnefletschen.* Das reflexive נִפְרָד hat hier gleichen Sinn wie das rabbinische פָּרַשׁ מִן־הַצִּבּוּר sich von der Gemeinde absondern *Aboth* II, 5 u. ö. נִפְרָד heißt ein Mensch der sich absondert indem er seinem eignen Kopfe folgt, arab. برأيه (منفرد) منفرد oder جكيس المحكل (*seorsum ab aliis secedens*). Statt לְתַאֲוָה emendirt Hitz. nach Hier. לְתֹאֲנָה „nach einer Veranlassung" (einem Vorwand) und denkt sich unter dem נפרד einen beiseite Geschobenen, der, in die Opposition geworfen, sich zu rächen sucht. Aber seine Uebers. von 1b: „gegen alles was glückhaft bleckt er die Zähne" zeigt, wie sehr der Spruch dieser Umdeutung widerstrebt. נִפְרָד heißt einer der sich willentlich (Richt. 4, 11) und zwar eigenwillig absondert. Die Construction des יְבַקֵּשׁ mit לְ (auch Iob 10, 6) erklärt sich daraus daß der Dichter das Objekt hervorhebend vorausstellen wollte: einem Belieben (תאוה wie תַּאֲוָה unstete und grundlose Richtung des Geistes auf etwas, Gelüst, Laune, Caprice), nichts Anderem, geht nach wer sich absondert (Fl.); das Streben des Separatisten geht nach einem Gelüste d. i. der Befriedigung und Verwirklichung eines solchen, er sucht statt sich dem Gesetz und den Ordnungen des Gemeinwesens zu fügen eine Sonderansicht zur Geltung, einen Lieblingsplan zur Ausführung zu bringen: *libidinem sectatur sui cerebri homo.* Nun paßt auch 1b: תּוּשִׁיָּה (s. darüber zu 2, 7) ist concret was fördert und frommt; über יִתְגַּלַּע s. zu 17, 14. So seine Subjectivität an die Stelle des Gemeingültigen setzend geräth er in Zähnefletschen, setzt er sich in fanatische Opposition gegen alles Förderliche und Frommende in den Grundsätzen, den Einrichtungen, der Praxis der Gesamtheit, von der er sich lostrennt. Das Bild ist naturgetreu: die Polemik der Schismatiker und Sectirer gegen das Bestehende ist meistens maßlos und feindselig. An diesen Spruch mit יִתְגַּלַּע schließt sich einer mit wurzelverwandtem בְּהִתְגַּלּוֹת v. 2: *Keinen Gefallen hat der Thor an Verständigkeit, sondern nur daran daß sein Herz an die Oeffentlichkeit trete.* Das V. חָפֵץ bildet sowol das Fut. יֶחְפֵּץ als auch יַחְפֹּץ, zunächst letzteres von חָפַץ mit der Grundbed. beugen, neigen, dann beide Formen als Intransitiv: sich zu etwas neigen, zu etw. geneigt s., arab. عطف (Fl.). תְּבוּנָה ist hier die Verständigkeit, welche in Verständnis der eignen Mängel und des zu ihrer Abhülfe Nöthigen besteht. Nach solcher Verständigkeit geht nicht des Thoren Neigung, sondern (כִּי אִם, nach Ben-Naftali כִּי־אִם) nur dahin daß sein Herz d. i. der Verstand den er bereits zu besitzen meint sich offenbare, sich öffentlich zeige. Er meint damit sich selber in seiner wahren Größe zu zeigen und der Welt einen wichtigen Dienst zu erweisen. Diese von Selbstgefälligkeit ohne Selbsterkenntnis ausgehende Redseligkeit des Thoren ist schon 12, 23 und öfter gegeißelt worden.

Die mit v. 3 beginnende Gruppe läuft in 6. 7 in zwei dem Schlußvers der vorigen verwandte Sprüche aus. v. 3: *Kommt ein Gottloser, kommt auch Hohn und samt Schande Beschimpfung.* J. D. Mich. und die

meisten Neuern lesen רֶשַׁע, dann sind Hohn u. s. w. als der Gottlosigkeit auf der Ferse folgende Geschicke zu denken, denn dafür daß קָלוֹן Schändlichkeit d. i. schandbares Treiben bedeute (Hitz.), fehlt jeder Beleg, קלון ist überall Schande als Widerfahrnis. Aber nicht nur der masor. Text punktirt רָשָׁע, sondern auch alle alten Uebersetzer, die griechischen, aramäischen und lateinischen, haben so ausgesprochen. Und etwa deshalb, weil ein Kommen natürlicher von einer Person gesagt zu werden schien? Das οὔ ἄν εἰσέλθῃ ὕβρις ἐκεῖ καὶ ἀτιμία 11, 2 haftete ihnen doch wol nicht minder fest als uns im Gedächtnis. Sie lesen רָשָׁע, weil das obenanstehende בוז sich nicht dazu eignet, das Erste dessen zu bezeichnen, was die Gottlosigkeit trifft, wol aber das Erste dessen was von ihr ausgeht. Deshalb bleiben wir dabei, daß der Spruch die Unholde nennt, welche überall da wo der Gottlose ein- und auftritt in seiner Gesellschaft erscheinen, näml. vorerst בוז Hohn (Ps. 31, 19), der sich über alle schuldige Unterordnung und Ehrerbietung und Schonung übermütig hinwegsetzt, und dann mit der Schande קלון, die er an sich schon denen macht die sich mit ihm einlassen (Jes. 22, 18), gepaarte Schmähung חֶרְפָּה (Ps. 39, 9), welche von ihm zu erleiden hat wer nur immer ihm Besseres zutraute. Fl. versteht alle drei Namen in passivem Sinne und bem.: „עם־קלון וחרפה künstlichere Ausdrucksweise für קלון וחרפה, im Türkischen ganz gewöhnlich für die Copula و z. B. صويله طبراق Erde und Wasser, عورتيله ار der Mann und das Weib." Aber dann wäre der Ausdruck tautologisch; wir verstehen בוז und חרפה von dem was der Gottlose Anderen mit Worten und קלון von dem was er ihnen durch seine Handlungsweise anthut. Bei dieser Auffassung ist עם mehr als Stellvertreter der Copula. v. 4: *Tiefe Wasser sind die Worte aus eines Mannes Munde, ein sprudelnder Bach, ein Born der Weisheit.* Früherhin machte man zu *hominis* die Bemerkung *sc. sapientis,* aber dann wäre ein unnöthiges Wort gebraucht und das nöthige weggelassen. Eher ließe sich sagen, daß איש in idealem Sinne gemeint sei, aber so gemeint bez. איש wie גֶּבֶר den mannhaften Mann, nicht aber den Mann wie er sein soll oder den Ehrenmann, und übrigens kann ein Mann ein Ehrenmann sein, ohne daß sich von ihm sagen läßt was dieser Spruch sagt. Näher dem Sachverhalt kommt Ew. welcher übers.: „Tief Wasser sind die Herzensworte Manches". Herzensworte — welch ein unbiblischer Ausdruck! LXX welche *λόγος ἐν καρδίᾳ* übers. hat nicht דברי לב, sondern דבר בלב (wie 20, 5 עֵצָה בְּלֵב־) gelesen. Aber jenes „Manches" ist zwar keine richtige Uebers., jedoch insofern richtig als איש ebenso wie z. B. 12, 14 heraushebend gedacht ist: der Spruch sagt gemäß der erzählungsweise exemplificirenden Spruchform was im Leben vorkommt und sich beobachten läßt. Dreierlei wird von den Worten aus eines Mannes Munde gesagt: sie sind tiefe Wasser, indem ihr Sinn nicht auf der Oberfläche liegt, sondern nur durch Eindringen in des Sprechenden verborgene Beweggründe und Ziele durchschaut werden kann; sie sind ein sprudelnder Bach, welcher dem der diesen Redefluß auf sich wirken läßt kräftig und frisch entgegensprudelt, weil es diesem Bache nicht an immer

neuem Nachschub lebendiger Wasser gebricht; sie sind ein Born oder Quell der Weisheit, welchem Weisheit entquillt und von wo Weisheit zu schöpfen ist. Hitz. bildet sich ein, daß der Zweizeiler antithetisch sei; מַיִם עֲמֻקִּים oder vielmehr מֵי מַעֲמַקִּים „Wasser der Austiefung" sei Cisternenwasser, wogegen „ein quellender Bach ist der Weisheit Born". Aber עָמֹק bed. tief, nicht ausgetieft, und tiefes Wasser ist Gegens. des seichten; auch eine Cisterne kann tief sein (vgl. 22,14), aber tiefes Wasser ist solches welches tief ist sei es im Ocean oder in einer Grube. Auch 4b leitet die Fantasie auf keine Cisterne, denn wodurch wäre es angezeigt daß sich hier nicht die Beschreibung דברי פי־איש fortsetze; der „Weisheits-Born" bildet zu diesem Subj. keine kunstmäßige Parallele und vollends keine Antithese, da diese vielmehr Entgegensetzung des Tiefen und Seichten, des Versiegenden und Perennirenden erwarten ließe. Und: der Born ist ein Bach, der Quell ein Fluß — wer wird sich so schief ausdrücken! Wir haben also weder einen antithetischen noch einen synonymen (LXX nach der LA *ἀναπηδῶν*, Hier. Venet. Lth.), sondern einen eingedankigen Zweizeiler (s. Einl. S. 8) vor uns, und dieser gibt zu bedenken, welche Tiefe des Sinnes, welchen Reichtum des Inhalts, welche Macht geistig-sittlicher Förderung ein Mensch in seine Rede hineinlegen kann. v. 5: *Die Person des Gottlosen begünstigen ist nicht gut, zu beugen den Gerechten beim Rechtsprechen.* Wie v. 4 Ein Subj. hat, so v. 5 Ein Präd.; die Formulirung ist wie 17, 26. שְׂאֵת פְּנֵי (vgl. הַכֵּר־פָּנִים 24, 23) *προσωπολημψία acceptio personae* ist dies daß man פני d. i. die persönliche Erscheinung jemandes annimmt (*πρόσωπον λαμβάνει*) d. i. sich annehmlich, respectabel, liebsam sein läßt, was an sich kein Unrecht ist, aber beim Richter, der nur nach Thatbestand und Gesetz urtheilen soll, zu sündlicher Parteilichkeit wird. נָשׂוֹא in forensischem Sinne mit dem Acc. der Person kann zwiefach gedacht sein: entw. als ein Wegdrängen מְנַיִן Jes. 10,2 von Verfolgung und Erreichung des Rechts, oder als ein Beugen, indem die RA חָטָה מִשְׁפָּט (vgl. 17, 23) auf die Person, welcher Beugung = Rechtsverletzung widerfährt, übertragen wird, und diese Vorstellung liegt wol überall da unter, wo wie z. B. Mal. 3,5 kein Zusatz die andere mit sich bringt. Nähere Erklärung über das לֹא־טוֹב gibt 17, 15. v. 6: *Des Thoren Lippen gerathen in Streit, und sein Mund ruft nach Schlägen.* Man kann sowol übersetzen: Des Thoren Lippen führen Streit herbei, indem בּוֹא mit etwas kommen z. B. Ps. 66,13 wie جِاءَ بِ (أَتَى) s. v. a. es bringen (hervorbringen), als auch: sie gerathen in Streit, so wie man בּוֹא בְדָמִים sagt: in Blutschuld gerathen 1 S. 25, 26., arab. جاءَ بِدَمٍ; wir ziehen dieses *intrant* (*ingerunt se*) mit Schult. Fl. als bezeichnender vor. תָּבֹאנָה für תָּבֹאנָ, eine *synallage generis*, zu der mittelst einer „Selbsttäuschung der Sprache" (Fl.) die scheinbare Masculinendung solcher Duale beigetragen haben mag. Die Schläge, die der Thor herbeiruft (קָרָא לְ wie 2, 3), sind solche die er selber, indem es *a verbis ad verbera* kommt, davonträgt. LXX: sein dreister Mund ruft Tod herbei (פיו הַחֻטְפָה מָוֶת יקרא). לְמַהֲלֻמוֹת hat in Codd. u. alten Ausgg. *Mem raphatum* wie auch 19, 29; der Sing. lautet also מַהֲלוּם wie מַנְעָלָיו zu מִנְעָל, denn flectirtes מַהֲלֹם ließe beim Uebergang des *ō* in *ŭ Mem dagessatum* erwarten. v. 7: *Der Thoren Mund wird ihm zum Unfall, und seine Lippen zum Fallstrick seiner Seele.* Wie v. 5 mit 17,27 der vorigen Gruppe correspondirt, so dieser v. 6 mit 17, 28. Ueber מְחָתָּה־לוֹ s. 13, 3. Statt פִּי כְסִיל ist nach *Thorath Emeth* p. 40 mit Cod. 1294 und alten Ausgg. פִּי־כְסִיל zu schreiben.

Ein Spruchpaar vom Ohrenbläser und vom Fahrlässigen. v. 8: *Die Worte des Ohrenbläsers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Ein „Aehnlichkeitssatz mit Epexegese im 2. Gliede" (Fl.), der sich gleichlautend 26,22 wiederholt. Zwar meinen Ew. Brth. Hitz. u. A. וְהֵם als Einführung eines Gegensatzes fassen zu müssen und geben in diesem Sinne dem מְחַלְחֲמִים allerlei gewährlose Bedd. Ew. übers.: wie brennend (להם verw. להב) und schlägt daneben vor: wie zitternd (להם verw. רעם נהם ומצא); Ch. B. Mich. Brth. u. A.: wie spielend (להם verw. להה); Hitz.: wie weiche Lüfte (להם verw. هَلَّم *flaccus, laxus*). Alle diese Deutungen sind ohne Halt. Das W. לָהַם bed. nichts von dem allen, es bed. wie das arab. لَهِمَ verbürgt *deglutire*. Aber auch Böttchers Erkl.: „wie hinuntergeschluckt, weil mit Zurückhaltung gesprochen" geht wie jene anderen von der vermeintlich syntaktisch feinen, aber falschen Voraussetzung aus, daß 8b ein gegensätzliches „dennoch" sei. Dann würde der Dichter וְהֵם לְרָדִים geschrieben haben (vgl. והוא an der Spitze eines Umstandssatzes 3, 29. 23, 3). Aber והם, והוא mit folg. Finitum führt weder in unserem Spruche noch z. B. Dt. 33, 3. Richt. 20, 34. Ps. 95, 10 vgl. Gen. 43, 23 einen Umstandssatz ein. Also setzt 8b den Satz 8a durch einen auf gleicher Linie stehenden fort und also braucht man für כמתלחמים keine Bed. auszudüfteln, welche einen Gegens. zu dem Eindringen ins Tiefinnerste bildet. Das Verh. der Spruchhälften kommt richtig zu stehen bei Lth.: *Die Wort des Verleumbders sind schlege, Und gehen einem durchs hertz.* Er faßt להם als transponirt aus חלם (Raschi u. A.), aber Schläge können doch nicht מתלחמים heißen, sie heißen מחלמות 6b. Immerhin hat diese Deutung des Worts mehr Halt, als des Symm. *ὡς ἀκέραιοι*, Hier. *quasi simplicia*, Aq. 26,22 *γοητικοί*, welches Letzte sich wie des Cappellus Clericus und früher Schult. *quasi numine quodam afflata* auf لهم IV *inspirare* zu stützen scheint. In der That aber bed. لهم auch nicht *afflare*, es bed. *deglutire* und nichts anderes. Die jüd. Lexikographen bieten so gut wie nichts; auch Kimchi's חלקים, wonach Venet. *μαλθακιζόμενοι* übers., schwebt in der Luft, denn das talm. הֶלֶם schlagend = treffend, passend, wolanstehend bietet keinen Uebergang zu „glatt" und „weich". Schon Immanuel vergleicht לְהָם = בלע. Und Schult., welchem Ges. u. A. folgen, erklärt bereits vollkommen richtig: *tanquam quae avidissime inglutiantur.* So auch Fl.: Dinge welche sich zum gierig Hinunterschlucken darbieten oder sich so verschlingen lassen. Aber sollte man wirklich in dieser Weise dem *Hithpa.* gerecht werden können? Das arab. الْتَهَمَ (stärkere

Potenz النقم, wonach van Dyk übers.: مثل لُقَم حلوة gleich süßen Bissen) bed. in sich hineinschlingen, was hier nicht paßt. Das *Hithpa.* wird also hier passive Bed. haben: Dinge welche gierig verschlungen werden. Ueber נִרְגָּן v. רָגַן s. 16,28. וְיֵתֵם geht auf die Worte des Ohrenbläsers; es könnte auch fehlen, steht also mit Emphase, es ist s. v. a. *aeque illa, etiam illa* (auch sie) oder *illa ipsa* (gerade sie). יָרַד ist hier statt mit אֶל 7,27 mit Objectsacc. (vgl. 1,12) verbunden. חַדְרֵי *penetralia* hatten wir schon 7, 27; das Stammwort ist חדר absperren, verbergen, versch. v. חדר *demittere* und חדר (verw. חזר) herumkommen, umgehen. בֶּטֶן ist das Leibesinnere und mit Bezug auf die dort liegenden Organe, welche nicht allein das Leibes- sondern auch das Geistesleben vermitteln, überh. das Innere der Persönlichkeit. LXX übers. diesen Spruch nicht, sondern hat dafür 19, 15., aber in anderer Uebers. als dort; Syr. und sogar Targ. haben sich dadurch vom hebr. Texte abdrängen lassen. v. 9: *Auch schon wer sich lässig zeigt in seinem Geschäfte ist ein Bruder dessen der auf Zerstörung ausgeht.* Das *Hithpa.* הִתְרַפָּה bed. hier wie 24,10 sich schlaff, lässig, säumig zeigen. מְלַאכְתּוֹ ist eig. ein Auftrag für einen Andern, wie ihn ein מלאך Bote, Gesandter, Committirter zu verrichten hat, hier jedes Geschäft, sei es ein Unternehmen im Auftrag oder eine Aufgabe die man sich selbst stellt. Wer sich darin nachlässig zeigt, der richtet in seiner Weise, näml. durch Unterlassung, ebenso Verderben an, wie der בַּעַל מַשְׁחִית geradezu durch sein Thun. So heißt einer der berufen ist (Ez. 9, 1) oder seine Lust daran hat zu verderben oder zu zerstören. Hier. falsch beschränkend *sua opera dissipantis.* Hitz. vergleicht treffend Mt. 12, 30. In der Variation 28,24b heißt der Verderber אִישׁ מַשְׁחִית. Die Verbindung אִישׁ מַשְׁחִית ist adjektivisch, dagegen בעל מַשְׁחִית genitivisch (vgl. 22, 24. 23, 2 u. ö.), indem מַשְׁחִית wie öfter (s. Lex.) das Verderbende = Verderben bed. v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 403) versteht אישׁ מ׳ vom Straßenräuber, בעל מ׳ vom Räuberhauptmann, aber dieser müßte שַׂר מ׳ heißen, heißt aber שַׂר גְּדוּד 1 Kön. 11, 24. Der Wortlaut unseres Spruches ist origineller als 28, 24. Dort heißt der seines gleichen חָבֵר, hier אָח, eine weitverbreitete semitische Metapher von dem welcher oder dem was einem Andern irgendwie nächstverwandt, ganz ähnlich ist Iob 30, 29. Fl. vergleicht das Sprichwort: الشبهة اخت الخطيّة die Zweifelsucht ist die Schwester der Sünde.

Zwei Sprüche von einer Burg des Glaubens und einer Burg des Wahns. v. 10: *Ein starker Thurm ist der Name Jahve's, dahinein läuft der Gerechte und wird unnahbar.* Der Name Jahve's ist die Offenbarung Gottes und der Gott der Offenbarung selber, der schöpferisch und geschichtlich Offenbare und fort und fort sich Offenbarende; sein Name ist sein sich darstellendes und ebendeshalb vorstellbares und nennbares Wesen, vor allem das Tetragramm selber als Anagramm des über- und innergeschichtlichen Seins Gottes, als Chiffre seines freien und allmächtigen Waltens in Gnade und Wahrheit, als Selbstbenennung Gottes des Erlösers. Dieser Name, welcher später in den Jesus-Namen eingeflochten wird, ist מְגֻנַּל־עֹז (Ps. 61, 4) ein gewaltiger, jedem feind-

lichen Anprall trotzbietender hoher Thurm. In diesen hinein, um sich hinter dessen Mauern zu bergen, läuft der Gerechte und wird so (*perf. consec.*) über alle Gefahr hoch hinausgerückt (vgl. יָרוּץ אֵל 29, 25). רוץ אל bed. Iob 15, 26 wider etwas anrennen, רוץ *seq. acc.* etwas berennen, רוץ בְּ wohinein eilen; die Conj. ירוּם (Hitz.) ist eine Grille, רוץ בְּ ist eiliges בוא בְּ, die Vorstellung die gleiche wie Ps. 27,5. 31,21. v. 11: *Des Reichen Wolhabenheit ist seine feste Burg, und gleicht einer unnahbaren Mauer in seiner Einbildung.* Z. 1 = 10, 15a. מִשְׂכִּית v. שָׂכָה, chald. סְכָא (wov. nach *Megilla* 14a יְסָכְתָּא die Schauerin), √ שׂך verw. דך stechen, fixiren, bed. das Gebilde als Schaustück und dann auch geistige Gebilde (Vorstellung und insbes. Vorspiegelung) des Herzens (Ps. 73, 7), hier die Einbildung; Fl. vergleicht تصوّر sich etwas einbilden, franz. *se figurer.* Die Uebers. von LXX bis Lth. denken irrig an שׂכך (סכך) umhegen, nur Venet. richtig: *ἐν φαντασίᾳ αὐτοῦ*, besser als Kimchi, welcher nach Ez. 8, 12 an das Zimmer denkt, wo die Augenlust des Reichen aufgespeichert ist und wo er sich inmitten seiner Schätze wie von uneinnehmbarer Mauer umgeben wähnt.

Wir fassen nun v. 12—19 zus., wo das Bild von der festen Burg wiederkehrt. An den Spruch von dem auf seinen Mammon vertrauenden Reichen schließt sich sachgemäß v. 12 an: *Vor dem Verderben wird hoffährtig des Mannes Herz, und der Ehre geht Demut voraus.* Z. 1 ist Variation von 16, 18a und Z. 2 gleichlautend mit 15, 33b. v. 13: *Gibt einer Antwort, bevor er anhört, so gilts ihm als Narrheit und als Schande.* Das Partic. steht hier anders als z. B. 13,18 wo es Subj. und 17,14 wo es Präd. eines einfachen Satzes ist; es ist auch hier mit seinem Zubehör für semitisches Sprachbewußtsein Subj. zu 13b (Ein Antwortender .. ist einer dem dies ..), aber für das unserige setzt es sich in einen hypothetischen Vordersatz um (vgl. S. 218 g. E.). Für „antworten" sagt man auch הֵשִׁיב ohne Zusatz, aber der ursprüngliche vollständige Ausdruck ist הֵשִׁיב דָּבָר *reddere verbum, referre dictum* (vgl. עָנָה דָּבָר Jer. 44, 20., absolut in der sinnverwandten Spruchzeile 15, 28a); דבר verstehe man nicht von dem Worte, auf welches, sondern von dem Worte welches erwidert wird. הִיא לוֹ begreift den Sinn sowol von: es gilt ihm (*ducitur ei*) als: es gereicht ihm (*est ei*). In Agricola's Fünfhundert Sprüchen lautet dieser: *Wer antwortet ehe er höret, der zaiget an sein torhait vnd wirdt ze schanden.* Aber das wäre יֵבוֹשׁ *pudefiet;* (הוא לו) כְּלִמָּה bed. daß es Grund verdienter Beschimpfung für ihn wird: „כְּלִמָּה eig. Verletzung d. h. Schimpf (wie *atteinte à son honneur*) v. כָּלַם (verw. חָלַם) schlagen, treffen, verwunden" (Fl.). Sirach warnt wie vor solchen vorschnellen Reden auch vor der Ungezogenheit, Anderen ins Wort zu fallen 11, 8. v. 14: *Des Mannes Mut erträgt sein Siechtum, aber gebrochner Mut, wer träget den?* Der den Menschen beseelende Einhauch des Schöpfers heißt als *spiritus spirans* רוּחַ (רוּחַ חַיִּים) und als *spiritus spiratus* נֶפֶשׁ (נפשׁ חיה); der Geist (*animus*) ist das primäre und die Seele (*anima*) das secundäre Lebensprincip, das doppelgeschlechtige רוּחַ ist deshalb, wenn als primäres und also gewissermaßen (s. Psychol.

S. 103 ff.) männliches Princip gedacht, Masculinum (Gen. 6, 3. Ps. 51, 12 u. ö.). Hier ist der Genuswechsel höchst charakteristisch und auch אִישׁ steht mit Bedacht (vgl. 1 S. 26, 15) statt אָדָם 16[a]: der mannhafte Geist eines Mannes welcher das Siechthum (wir verstehen hier „siech" in der alten Bed. = engl. *sick* krank), womit dieser (der Mann) äußerlich und innerlich behaftet ist, mit Selbstbeherrschung aushält oder erträgt (כל/ כִּלְכֵּל umfassen, fassen, Lth. *der weis sich in seinem Leiden zu halten*, vgl. Ps. 51, 14 *der freidige Geist enthalte mich*), ist *generis masculini*, wogegen der von seiner Mannhaftigkeit und Superiorität zu entmutigter Leidentlichkeit herabgedrückte רוּחַ נְכֵאָה (wie 15, 13. 17, 22) *genere feminino* heißt (vgl. in Ps. 51 רוח נכון v. 12 mit רוח נשברה v. 19). Fl. vergleicht das Sprichwort ثبات النفس بالغذاء ثبات الروح بالغناء die Seele hat Bestand durch Nahrung, der Geist durch Musik.[1] Die Frage מִי יְשַׁאֲנָה ist wie Mr. 9, 50: wenn das Salz schmacklos wird, womit soll man es würzen? Es gibt keine Würze für das fade gewordene Gewürz. Und für den Geist, welcher Lebensbestand und Lebensgeschick der Persönlichkeit zu tragen bestimmt ist, gibt es wenn er sich vom Leiden niederwerfen läßt keinen der ihn hübe und trüge. Aber ist nicht Gott für den niedergeschlagenen gebrochenen Menschengeist ein ihn hebender und tragender Höherer? Darauf läßt sich antworten, daß der mannhafte Geist 14[a] als stark in Gott, der entmuthigte 14[b] als ein nicht wie er sollte Tragkraft aus Gott schöpfender vorgestellt sei. Aber Stellen wie Jes. 66, 2 legen es nicht nahe, die רוח נכאה als von Gott abgewandte zu denken. Der Spruch faßt den Menschen mit Absehn von der Heilsordnung in seinem schöpferisch angelegten natürlichen Wesen. Da ist der Geist נֶפֶשׁ Träger des Person- wie Naturlebens mit seinen Functionen, Bethätigungen und Erlebnissen. Ist der Geist zu kraft- und thatloser Passivität herabgedrückt, so gibt es innerhalb des Bereichs der menschlichen Persönlichkeit keine andere Tragkraft, welche ihn ersetzen und überbieten könnte. v. 15: *Eines Verständigen Herz erwirbt Erkenntnis, und der Weisen Ohr sucht nach Erkenntnis.* Freilich läßt sich נָבוֹן auch als Adj. fassen, aber wir übers. hier wie 14, 33., weil es so dem Parallelismus entsprechender ist, vgl. לֵב חָכָם 15, 28. לב חכם 16, 23., wo die adjektivische Fassung ausgeschlossen ist. Die Erwerbung der Weisheit ist nach 17, 16 dem Herzen zugesprochen: es gehört dazu vor allem ein fassungskräftiges und empfängliches Herz, und ein solches besitzt eben der נבון, welcher den Werth und Nutzen wahren Wissens zu schätzen weiß. Die Weisen, welche bereits im Besitze solchen Wissens sind, sind dennoch zugleich in stetem Streben begriffen, dieses Wissen zu erweitern: ihr Ohr sucht Erkenntnis, begierig forschend wo welche zu finden und aufmerksam horchend wo Gelegenheit des מְצֹא Erlangens derselben gegeben ist. v. 16: *Der Menschen*

1) In dem philosophisch beeinflußten Sprachgebrauch ist umgekehrt روح die *anima vitalis* und نفس die *anima rationalis*, s. Baudissins *Translationis antiquae arab. libri Iobi quae supersunt* (1870) p. 34.

Gabe schafft ihm Raum und führt ihn in die Nähe Großer. Daß מַתָּן geistige Begabung bedeuten könne, meint Hitz. ohne einen Beweis dafür zu haben. Geistige Gewandtheit als Mittel des Emporkommens wird anders benannt 22, 29. Aber darin hat Hitz. Recht, daß man den Sinn des Spruches verwirrt, wenn man מתן im Sinne von שֹׁחַד (s. zu 17, 8) faßt: מתן ist ein indifferenter Begriff (davon מַתָּנָה Θεόδωρος wie מַתִּתְיָה von מַתָּנָה), und der Spruch will sagen, daß der Mensch sich freien Raum, freie Bahn macht durch Geschenk d. h. dadurch daß er sich da wo es gilt, erkenntlich, gefällig, artig zu sein, nicht knauserig sondern freigebig beweist. Wie ein Sprichwort sagt: Mit dem Hut in der Hand kommt man durchs ganze Land, so heißt es hier, daß solche Freigebigkeit vor Große hinführt d. i. nicht: Zutritt zu ihnen verschafft, sondern zu einer Ehrenstelle in der Nähe Großer d. i. Hochgestellter verhilft (vgl. לִפְנֵי 22, 29. עִם Ps. 113, 8). Es ist ein wichtiges Stück der Lebensweisheit, daß man durch rechte Freigebigkeit, d. i. dadurch daß man gerne gibt da wo die Pflicht es fordert und Klugheit es empfiehlt, nicht verliert, sondern gewinnt, nicht herunter- sondern emporkommt — sie hilft dem Menschen über die Schwierigkeiten beschränkter beengter Verhältnisse hinweg, gewinnt ihm Herzen, fördert ihn von Stufe zu Stufe. Das *ā* von מַתָּן ist sonderbarer Weise (vgl. מַתָּנָה, מַתָּנַת) als unwandelbares behandelt. v. 17: *Recht hat wer zuerst mit seiner Streitsache kommt, es kommt aber der Andere und geht ihm auf den Grund.* Ermahnung bei Rechtshändeln vorsichtig zu sein und nicht dem, der seine Sache zuerst anbringt und mit Gründen ausschmückt, ohne weiteres Recht zu geben, da wenn die andere Partei nachher in ihrer Rechtsdeduction die Gründe der ersteren prüfe sie sich als unhaltbar ergeben; רִאשׁוֹן בְּרִיבוֹ ist zusammenzunehmen, es ist s. v. a. אשר יבא בריבו בְּרִאשׁוֹנָה *qui prior cum causa sua venit i. e. eam ad judicem defert* (Fl.). Indes kann ראשון auch für sich allein der Erstkommende sein und בריבו mit צדיק zusammengenommen werden: *justus qui prior venit in causa sua (esse videtur);* die Accentuation läßt das Verhältnis mit Recht in der Schwebe. Statt יבא (יָבֹא) heißt das *Keri* וְיָבֹא lesen, wie es auch sonst bald das Fut. in Perf. mit ו (z. B. 20, 4. Jer. 6, 21) bald das Perf. mit ו in Fut. corrigirt (z. B. Ps. 10, 10. Jes. 5, 29). Aber hier wo *perf. consec.* nicht so statthaft ist wie 6, 11. 20, 4 hätte das Fut. unbehelligt bleiben können. רֵעֵהוּ ist der andere Part, gleichbed. mit בעל דין חברו *Sanhedrin* 7[b] wo aus Dt. 1, 16 die אזהרה לבית־דין (Mahnung für den Gerichtshof) gefolgert wird, den Kläger zugleich mit dem Beklagten zu hören, um nicht von jenem voreingenommen zu werden. Ein ebensolches *audiatur et altera pars* ist obiger Spruch. Der *status controversiae* tritt erst durch Anhörung der *altera pars* ins rechte Licht: es kommt der Andere und geht ihm (dem Ersten) auf den Grund. חָקַר sonst mit Acc. der Sache z. B. רִיב eine Streitsache gründlich untersuchen Iob 29, 16 ist hier wie 28, 11 mit Acc. der Person verbunden: jemanden bis auf den Grund durchschauen oder bloßlegen, hier so daß mit dem Beweggrund zugleich die tendentiösen Entstellungen des Sachverhalts herauskommen. v. 18: *Zwistigkeiten legt*

das Loos bei und bringt Starke auseinander d. h. es richtet eine Scheidewand zwischen ihnen, den Streitenden, auf (חִפְרִיד בֵּין) wie 2 K. 2, 11., vgl. (فرق بين); עֲצוּמִים sind nicht Gegner die ihre Rechtsansprüche mit mächtigen Gründen (עֲצֻמוֹת Jes. 41, 21) verfechten *qui argumentis pollent* (s. Raschi) — denn da müßte sich doch die Wahrheit im *pro et contra* ermitteln lassen — sondern mächtige Gegner, welche, wenn nicht das Loos ein zeitliches Vergleichungsmittel darböte, ihre Ansprüche mit Fäusten und Schwertern geltend machen würden (Fl.); hier ist es das Loos, welches an die Stelle der *ultima ratio* physischer Uebermacht ein unblutig sich vollziehendes und Friede schaffendes Gottesurtheil setzt. Der Spruch sagt vom Loose was der Hebräerbrief 6, 16 vom Eide, s. zu 16, 33. Ueber מִדְיָנִים und dessen Nebenformen s. oben S. 112. v. 19: *Ein Bruder an welchem Treubruch begangen widersteht mehr als eine feste Burg, und Zwistigkeiten sind wie der Riegel eines Palastes.* Mit Recht hat Lth. die LA נושע, nach welcher LXX Vulg. Syr. *frater qui adjuvatur a fratre* übers., als falsch erkannt — man würde eher אח מושיע erwarten: *eyn bruder der beystehet,* wie Lth. früher übersetzte, und übrigens bed. נוֹשָׁע nicht *adjuvari,* sondern *salvari* — seine Uebers.: *Ein verletzt Bruder helt herter denn eine feste Stad, Und Zanck helt herter, denn rigel am Palast,* gehört zu seinen glücklichsten Treffern. An sich bed. מִקְרֵית־עֹז nur *ὑπὲρ πόλιν ὀχυράν* (Venet.); das zu ergänzende Eigenschaftswort (vgl. Jes. 10, 10) ist dem עֹז zu entnehmen: עֹז חוּא oder קָשֶׁה חוּא (Kimchi). Das *Ni.* נִפְשָׁע kommt außer dieser Einen Stelle nicht vor. Liest man נִפְשָׁע, so bed. es einen treubrüchig Behandelten = נִפְשָׁע בּוֹ, wie das häufige קָמַי meine Aufstehenden = קָמִים עָלַי die wider mich Aufständischen; aber Codd. (auch Baers *Cod. jaman.*) und alte Ausgg. haben נִפְשָׁע, was, wie wir oben übersetzt haben, einen impersonellen Attributivsatz gibt, jenes: *frater perfidiose tractatus* (Fl. *mala fide offensus*), dieses: *perfide actum est, scil.* בּוֹ *in eum* = *in quem perfide actum.* אָח ist nach 17, 17 ein Freund im höchsten Sinne des Worts; פשע (فسق) bed. abbrechen, losreißen, mit ב oder עַל dessen an dem die Handlung sich vollzieht. Daß der פֹּשֵׁעַ als אח des אח נפשע zu denken ist, versteht sich; die Uebers.: Brüder die mit einander brechen (Ges.) ist falsch: אח ist nicht Collectiv und noch weniger נפשע ein Reciprocum. Es verhält sich mit אח wie mit אָלוּף 16, 28. Das Trg. übers. (die Peschitto verbessernd): אָחָא דְמִתְחַוֵי מִן אָחוֹי was nicht bed.: ein Bruder der sich lossagt (Hitz.), sondern: der frevelhaft behandelt worden seitens seines Bruders. Das ist richtig, wogegen Ewalds „Ein Bruder sperrt sich mehr als . .“ von einer Bed. des פשע ausgeht, die es nicht hat, und Bertheau, indem er übers.: „Ein Bruder ist widerspenstiger als . .“ dem *Ni.* (welches als Denom. „frevelbedeckt“ bedeuten könnte, Venet. *πλημμεληθείς*) mit Schultens unerweisliche[1] reflexive und obendrein zu schwache Bed. gibt. Hitz. corrigirt

1) Sämtliche hebräische Synonyma des Sündigens weisen kein reflexives *Ni.* auf und auch فسق VII hat keine ethische Bed. Nur etwa נִסְכָּל sich als Thor erweisen ließe sich anführen.

פֶּשַׁע אָחוּ Sünde sperren = gefesselt halten, aber das ist kein Hebräisch, es müßte עָצַר, כָּבַשׁ oder רָדוֹת heißen. In 19b liegt der Nerv des Nominalsatzes in dem מִן (mehr als d. h. fester = schwerer zu gewinnen), in 19b in dem כְּ; ganz ebenso brachylogisch wechseln beide Mi. 7, 4. Der Parallelismus ist synonymisch: Streitigkeiten und Rechtshändel unter ehemaligen Freunden bilden ein ebenso unübersteigliches Hindernis ihrer Wiedervereinigung, sind so schwer zu heben wie der große Vorschiebebalken am Thore eines Schlosses (Fl.). Der Vergleichspunkt ist nicht allein die Schwere dieses Querbalkens (v. ברח בְּרִיחַ in die Quere, querfeldein gehen), sondern auch die Sperrung des Zugangs. Streitigkeiten bilden eine Scheidewand zwischen solchen die sonst sich nahe standen, und eine desto dichtere je näher sie sich standen.

Mit v. 19 schließt sich die Reihe v. 8 f. 10 f. 12 und weiter, die vom Ohrenbläser angehoben. Das Stichwort אח, welches in ihrem Anfange 9b vorkam, wiederholt sich in ihrem Ausgang und dient auch als Grenzzeichen der v. 20 (∼ v. 8) bis v. 24 (∼ v. 19) befassenden folgenden Gruppe. Auf den Spruch von Freundschaftsbruch und Zwistigkeiten folgt einer von der Rückwirkung des Gebrauchs der Zunge auf den Menschen selber v. 20: *Von der Frucht die eines Mannes Mund bringt wird gesättigt sein Inneres, vom Ertrage seiner Lippen wird er gesättigt.* Nicht blos das Gute (12, 14 vgl. 13, 2) sondern was immer Jemand gesprochen, dessen Folgen wird er in reichem Maße zu schmecken bekommen. Es ist ein Oxymoron wie Mt. 15, 11 daß nicht was in den Mund eingeht, sondern was von ihm ausgeht den Menschen verunreinigt. Wie Joh. 4, 34 das Thun des Menschen heißt hier dessen Reden sein *βρῶμα.* Nicht blos das Handeln (1, 31. Jes. 3, 10), auch schon das Reden ist ein Fruchtbringen, und nicht blos Andere bekommen die Frucht der Reden wie der Thaten eines Menschen, sei sie gut oder böse, zu genießen, sondern vor allem er selber sowol diesseits als jenseits. v. 21: *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge, und wer immer sie liebt wird essen ihre Frucht.* Hand יָד ist eine so geläufige Metapher für Macht, daß wie hier der Zunge so z. B. Jes. 47, 14 der Flamme und Ps. 49, 16 u. ö. dem Hades eine Hand zugeeignet wird. Tod und Leben ist das große Dilemma, welches dem Menschen gestellt ist Dt. 30, 15. Je nach dem Gebrauche seiner Zunge verfällt er dem Tode, erlangt er das Leben. In 21b bez. alle Ausll. וְאֹהֲבֶיהָ auf die Zunge: *qui eam (linguam) amant vescentur* (יֹאכַל distributiver Sing. wie 3, 18. 35 u. ö.) *fructu ejus.* Aber „die Zunge lieben“ ist doch ein sonderbarer unklarer Ausdruck. Die Zunge liebt, sagt Hitz., wer zu schwatzen liebt. Umgekehrt z. B. Euchel: wer sie sorgsam hütet oder wer sie pflegt d. i. Fleiß auf rechtes Reden verwendet. Beides zusammenfassend z. B. Zöckler: wer als *εὐλογῶν* oder *κακολογῶν* sie viel gebraucht. LXX übers. *οἱ δὲ κρατοῦντες αὐτῆς* d. i. אֹחֲזֶיהָ, aber אחז bed. *prehendere* und *tenere,* nicht *cohibere,* und die in Zaum gehaltene Zunge bringt zwar keine böse Frucht, bringt aber überhaupt keine. Wie also? Geht das Suff. von ואהביה viell. wie 8, 17 *Chethîb* auf die

zwar nicht genannte, aber dem Spruchdichter überall im Sinne liegende Weisheit? Auch schon zu 14, 3 S. 225 unt. wagten wir die ungenannte חכמה zum Subj. von 3[b] zu machen. Dann wäre 21[b] wie Miniature von 8, 17—21. Oder ist ואוהביה aus וְאֹהֵב רֵעָהוּ verstümmelt: und wer Jahve liebt (Ps. 97, 10) bekommt ihre (der Zunge) Frucht zu genießen? — v. 22: *Hat einer ein Weib gefunden, hat er Glück gefunden, und hat Gunst erlangt seitens Jahve's.* Wie ואוהביה 21[b] an 8, 17 erinnert, so lautet hier nicht nur 22[b] sondern auch 22[a] mit 8, 35 (vgl. 12, 2) überein. Ein Weib ist ein solches wie es sein soll wie v. 14 איש ein Mann wie er sein soll; LXX Syr. Trg. Vulg. setzen *bonam* hinzu, aber „die gnomische Kürze und Kraft verschmäht solche verwässernde Beiwörter und ängstliche Begriffsbegrenzungen" (Fl.). Uebrigens würde אשה טובה im Althebr. eher eine wolaussehende als eine wolgeartete Frau bed., welche letztere anders heißt 19, 14. 31, 10. Mit Recht bleibt Venet. bei *γυναῖκα*, Lth. *ein Ehefraw*, denn es ist eine Frau in ehelichem Sinne gemeint. Das erste מָצָא ist *perf. hypotheticum* Ges. §. 126 Anm. 1. Umgekehrt sagt Koheleth 7, 26: ich fand מוֹצֵא אֲנִי bitterer als den Tod das Weib, weshalb man in Palästina wenn sich jemand verheiratet hatte zu fragen pflegte: מצא או מוצא hat er sich glücklich (nach מצא des Spruchbuchs) oder unglücklich (nach מוצא Kohelets) verheiratet (*Jebamoth* 63[b]).[1] LXX fügt hinter v. 22 noch ein Distich hinzu: „Wer ein gutes Weib verstößt, stößt das Glück von sich, und wer eine Ehebrecherin behält, ist thöricht und gottlos." Der diesen Spruch geformt hat ist durch מצא auf מוֹצִיא (Ezr. 10, 3) geführt worden; sonst ist *ἐκβάλλειν* (*γυναῖκα*) Gal. 4, 30. Sir. 28, 15 Uebers. von גָּרַשׁ. Der Syr. hat jenes Distich halb, Hier. ganz acceptirt. Dagegen fehlen in LXX v. 23. 24. 19, 1. 2; die Uebers. welche einige Codd. bieten ist die Theodotions (s. Lagarde). v. 23: *Flehentliche Bitten spricht der Arme, und der Reiche entgegnet Grobheiten.* Die orientalische Spruchdichtung bietet hiezu viele Parallelen: sie gefällt sich im Ausmalen des Gegensatzes zwischen einem flehenden Armen und dem stolzen oder geizigen Reichen, siehe z. B. Samachschari's Goldene Halsbänder No. 58. תַּחֲנוּנִים geht der Bed. nach auf das *Hithpa.* הִתְחַנֵּן zurück: *misericordiam alicujus pro se imploravit*, vgl. das alte vulgäre „barmen" d. h. Andere zum Erbarmen (רחמים) zu bewegen suchen. עַזּוּת *dura* v. עז (synon. קָשֶׁה) hart, fest, von Körpern und trop. von unbeugsamem, hartem, trotzigem Sinn und danach gearteten Worten (Fl.). Beide Nomm. sind Acc. des Objekts wie Iob 40, 27 תחנונים mit dem parallelen רַכּוֹת. Der Spruch spricht eine Erfahrungsthatsache aus, dem Armen zum Troste, dem wenn ein Reicher ihn anschnauzt nichts Außergewöhnliches begegnet, und dem Reichen zur Warnung, daß er sich nicht durch den Mammon entmenschen lasse. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil, wer aber wie die Schrift sagt den Armen durch grobe hartherzige Behandlung zermalmet und sein ohnehin blödes Antlitz zer-

1) Vgl. Tendlau, Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit (1860) S. 235.

mahlet (Jes. 3, 15), fordert unbarmherziges Gericht wider sich heraus, denn die Barmherzigen, nur sie werden Barmherzigkeit erlangen *αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* (Mt. 5, 7). v. 24: *Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche, es gibt aber einen Liebenden anhänglicher als ein Bruder.* Hier. übers. das Anfangswort mit *vir*, Syr. Trg. aber mit אית, was Hitz. Böttch. u. A. billigen. Aber wird ein deutscher Dichter in einer Zeile „itzt" und in der andern „jetzt" sagen, und der hebräische hätte beliebt, dem יֵשׁ seine seltenere, hier zumal nicht ganz unzweideutige Form אִישׁ voraufzuschicken (vgl. dagegen Koh. 7, 15)? Wir schreiben אִישׁ, denn zwar faßt die Masora unsere Stelle mit 2 S. 14, 19. Mi. 6, 10 als die ג׳ סבירין יֵשׁ d. i. als die drei wo man יֵשׁ erwarten sollte und also in Schreibung und Lesung sich zu irren versucht ist zusammen, aber irriger Weise ist in der *Masora magna* der Venediger Bibel von 1526 an allen drei Stellen אֵשׁ geschrieben; anderwärts bezeugt die Masora ausdrücklich die *defectiva scriptio* bei gleicher Bed. nur für jene zwei andern Stellen. Indes ist אִישׁ = יֵשׁ oder eigentlich יִשׁ gleich möglich wie אֵשׁ[1], und für den Sinn von 24[a] macht es keinen erheblichen Unterschied, ob wir erklären: Es gibt Freunde die dazu dienen daß man in Brüche geht oder: Ein Mann vieler Freunde kommt in die Brüche — der Inf. mit לְ wird im Nominalsatz zum Ausdruck der mannigfachsten Verhältnisse verwendet Ges. §. 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17), hier bez. er beidemal wie z. B. Ps. 92, 8 das Ende, auf welches es mit den vielen Freunden oder mit dem Manne vieler Freunde hinausläuft. Freilich wird אִישׁ (wie صاحب בַּעַל) sonst fast nur mit sachlichen Genitiven verbunden, aber wie man אִישׁ אלהים sagt: ein Mann der Gotte angehört, so muß man auch sagen können אִישׁ רֵעִים: ein Mann der vielen Freunden angehört; die Volkssprache mag so einen Menschen genannt haben, auf den weil er keinen ausgeprägten und entschiedenen Charakter hat die Regel daß man den Mann an seinem Freunde erkennt keine Anwendung leidet, einen sogen. Allmannsfreund oder Allerweltsfreund. Theod. übers. *ἀνὴρ ἑταιρῶν τοῦ ἑταιρεύεσθαι*, und ebenso fassen die Syrer, das Trg. und Hier. (unter den Neuern z. B. Hitz.) הִתְרֹעֵעַ als Reflexiv in der Bed. geselligen Umgang pflegen, aber dieses Reflexiv lautet הִתְרוֹעֲעָה 22, 24. Jenes הִתְרוֹעֵעַ ist entw. *Hithpal.* v. רוּעַ aufjauchzen Ps. 60, 10. 65, 14., wonach Venet. (gegen Kimchi) *ὥστε ἀλαλάζειν* übers.: ein solcher kann aufjauchzen, was aber nicht wahr ist, da nach 24[b] Ein wahrer Freund die vielen aufwiegt, oder es ist *Hithpo.* v. רָעַע böse, schädlich s. (Fl.: *sibi perniciem paraturus est*) oder, was wir als durch Jes. 24, 19 gesicherter vorziehen, v. רָעַע brüchig werden (Böttch. u. A.) — das gibt nicht allein einen guten Sinn, sondern auch ein ähnliches Wortspiel mit רֵעִים wie 3, 29. 13, 20. Im Unterschiede von רֵעַ, was ein allgemeiner und durch den Sprachgebrauch (s. z. B. 17[b]) verwaschener Begriff, heißt der rechte Freund im antithetischen Parallel-

1) Man sieht aus diesem Wechsel wie weich das י gesprochen wurde, vgl. Wellhausen Text der Bb. Samuel (1871) S. V (Vorr.). Kimchi bemerkt, daß man אִקְטֹל für אֶקְטֹל sage, weil man es sonst mit יִקְטֹל verwechseln würde.

glied אֹהֵב (wie 27, 6) und als ein nach 17, 17 auch im Unglück Treue bewährender דָּבֵק מֵאָח; einen solchen zu besitzen ist mehr werth als der sogen. guten Freunde viele und, wie sich zugleich aus dem Gegens. ergibt, es gereicht dem der so glücklich ist, einen solchen Freund zu besitzen, zum Segen und zum Heile. Die richtige Erklärung hat schon Immanuel: „Ein Mann welcher sich darauf legt viele Freunde zu gewinnen kommt schließlich in die Brüche (סופו לְהִשָּׁבֵר), indem er bei diesem Buhlen um Anderer Gunst sich verausgabt und ausgenutzt wird." Und Schultens: *At est amicus agglutinatus prae fratre. Rarum et carum esse genus insinuatur, ac proinde intimam illam amicitiam, quae conglutinet compingatque corda, non per multos spargendam, sed circumspecte et ferme cum uno tantum ineundam.* So schließt diese Gruppe mit dem Lobpreis der zu geistiger Verbrüderung vertieften Freundschaft, wie die vorige v. 19 mit einer Warnung vor Zerstörung eines solchen Verhältnisses durch nicht wieder gut zu machenden Treubruch.

Der Plur. רֵעִים 18, 24 ist emphatisch s. v. a. רֵעִים רַבִּים. Mit einem Spruche der dieses Stichwort enthält schließt 19, 4 die folg. Gruppe, deren erster Spruch sich durch שְׂפָתָיו mit 18, 20., dem ersten Spruche der vorigen, berührt. XIX, 1: *Besser ein Armer, hingehend in seiner Unschuld, als einer mit hämischen Lippen und dabei ein Thor.* Weit klarer ist der Gegensatz 28, 6: מְעַקֵּשׁ דְּרָכָיִם וְהוּא עָשִׁיר. Aber den Spruch hier nach jenem umzucorrigiren, wie Hitz. thut, ist doch zu gewagt. Der Syrer freilich übers. hier wie dort; der Chaldäer aber nähert diese Uebers. dem hebr. Texte, den Theod. und nach ihm Syr.-Hexapl. tadellos durch *ὑπὲρ στρεβλόχειλον ἄφρονα* wiedergibt. Aber bildet 1b einen Gegens. zu 1a? Fl. bemerkt: Aus dem Gegensatze ergibt sich, daß der in 1b Gezeichnete als עשיר gedacht werden muß. Und Ew.: Schon ziemlich früh fallen die Begriffe eines Reichen und eines Thoren oder Gottesverächters zusammen. Saadia versteht כסיל nach Iob 31, 24 von einem solchen, welcher den Reichtum zu seinem כֶּסֶל macht. Euchel übers. demgemäß: der falsche Mensch, obgleich er viel sich einbildet, näml. auf seinen Reichtum. Aber כסיל heißt der Geistesträge, in welchem die Fleischmasse das Uebergewicht über den Geist hat. Und die Vorstellung des Reichen, welche allerdings sich für 1b aus 1a ergibt, verschmelzt sich nicht mit כסיל, sondern mit עִקֵּשׁ שְׂפָתָיו. Schon Arama ist auf der richtigen Spur indem er erkl.: העשיר שהוא מעקש שפתיו לענות עזות der Reiche welcher den Mund verzieht (vgl. S. 111 oben) indem er dem armen Supplicanten einen groben Bescheid gibt. Besser Zöckler: ein seine Lippen hochmütig und höhnisch verziehender Stolzer. Wenn dem Armen einer mit hämisch verzogenen Lippen entgegengesetzt wird, so ist das selbstverständlich ein Nichtarmer, der sich über den Armen erhaben dünkt und höhnisch auf ihn herabblickt. Und wenn gesagt wird, daß er trotz dieses stolzen Mienenspiels ein Thor ist, so gibt dies das Bild eines Geldprotzen welcher trotz seiner Hohlheit und Gemeinheit sich einbildet, eine der Höhe seines Reichtums entsprechende Hoheit des Wissens, der Bildung und der Würde zu besitzen. Um wie viel

besser als ein solcher ist ein Armer, welcher in seiner Unschuld oder Einfalt d. i. seinem ganz und gar auf Gott und das Gute gerichteten lauteren Sinn dahingeht (s. über תם S. 62) — seine Armut erhält ihn in der Demut, die keiner hämischen Geberde fähig ist, und dieser fromme reine Wandel ist mehr werth als der Weisheitsdünkel des vornehmen Thoren. Es gibt im Gegens. zur עִקְּשׁוּת eine Einfalt *ἁπλότης* hohen sittlichen Werthes, aber andererseits auch eine Einfältigkeit die nichts taugt. Das ist die Gedankenverknüpfung welche den Anschluß von v. 2 veranlaßt: *Nichtwissen der Seele ist auch nicht gut, und wer mit den Beinen drauf losgeht, tritt fehl.* Fl. faßt נֶפֶשׁ als Subj. und לֹא־טוֹב als neutrisches Präd.: Schon an und für sich ist Begierde schädlich, aber noch mehr wenn ohne Vorsicht und Besonnenheit. Bei dieser Erklärung müßte anders accentuirt sein. Der vorliegenden Accentuation entsprechend Hitz.: Mangelt Ueberlegung der Begierde, mangelt auch Glück. Aber wo נפש نفس Begierde oder Sinnlichkeit bezeichnet, ist es überall z. B. 23, 2 durch den Zus. angezeigt; hier schließt רַעַת, auf die Seele als erkennende führend (vgl. Ps. 139, 14), diese Bed. geradezu aus. Allerdings aber ist נפש *gen. subjecti;* Luzzatto's „Selbsterkenntnis" ist unbrauchbar, denn diese würde דעת נַפְשׁוֹ heißen; Meïri glossirt דעת נפש richtig mit שִׂכְלוֹ. Hienach stellt Zöckler Hitzigs Uebers. folgendermaßen zurecht: Wo keine Ueberlegung der Seele, da ist auch kein Glück. Aber auch das ist falsch, denn es müßte אֵין־טוֹב heißen, לא־טוב ist überall Präd., kein Nominalsatz. Der Spruch besagt also, daß בלא־דעת נפש nicht gut ist, und das ist s. v. a. חיות בלא־דעת נפש (denn das Subj. zu לא־טוב ist häufig z. B. 17, 26. 18, 5 ein Infinitiv) oder auch: בלא־דעת נפש ist virtuelles Nomen in der Bed. Nichtwissen der Seele, denn לאדעת zu sagen war syntaktisch nicht zulässig, בלא־דעת aber heißt es, nicht בְּלִי דַעַת (בִּבְלִי), weil dieses in der Bed. unvorsätzlich oder unversehens üblich geworden ist. Schwierig ist das den Spruch eröffnende גַּם. Legt man in der oben gegebenen Uebers. den Hauptton auf „nicht gut", so ist die Voranordnung des גם ein ähnliches Hyperbaton wie 17, 26. 20, 11 vgl. אַף 17, 11. רַק 13, 10., als ob es hieße: Wenn der Seele Wissen fehlt, so fehlt ihr auch *(eo ipso)* etwas Gutes. Legt man aber den Hauptton auf das „auch", so meint der Spruchdichter, daß wie so manches Andere auch Unwissenheit der Seele nicht gut ist, oder (was wir vorziehen, ohne deshalb ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 1 und v. 2 zu behaupten[1]) daß wie einerseits Weisheitsdünkel so andererseits Unwissenheit nicht gut ist. In diesem Falle gehört גם mehr zum Subj., als zum Präd., im Grunde aber zu dem ganzen Satze, an dessen Spitze es steht. Mit den Beinen eilen (אָץ wie 28, 20) bed. nun in diesem Zus. den Körper ohne daß vom Wissen der Seele ausgehende

1) Die alten Ausll., auch die besten jüdischen, verderben sich Textverständnis und Auslegung einerseits durch Unterscheidung eines nächsten und eines tieferen Schriftsinns (דרך נגלה und דרך נסתר), andererseits dadurch daß sie innere Verkettung aller Sprüche voraussetzen und unnützen Scharfsinn an die Nachweisung des Zusammenhangs vergeuden. Ersteres gilt besonders von Immanuel und Meïri, in Letzterem hat Arama das Uebertriebenste geleistet.

Richtung und Lenkung dabei ist in stürmische Bewegung setzen. Wer so drauf losrennt, ohne über Ziel und Weg sich intellectuell und sittlich klar geworden zu sein, tritt fehl, geht feht, verfehlt sich (s. 8, 36 wo חֹטְאַי Gegensatz von מֹצְאַי). v. 3: *Des Menschen Narrheit stürzt seinen Weg um, und wider Jahve grollt sein Herz.* Ueber סלף s. zu 11, 3; auch die arab. Bed.: vorhergehen geht von dem Wurzelbegriff *pervertere* aus, indem zunächst ein in Umkehrung des naturgemäßen Verhältnisses bestehendes Vorhergehenlassen oder Vorhergehen (z. B. der Zahlung vor Lieferung des Bezahlten: *salaf* Pränumerirung und dann auch: Vorschuß) gemeint ist. Der Weg ist hier der Lebensweg, das Ergehen: Narrheit des Menschen stürzt um d. i. zerrüttet seine Laufbahn; aber, obwol er selber seines Unglücks Schmied ist, wendet sich doch seines Herzens Unmut (זָעַם *aestuare*, s. zu Ps. 11, 6) gegen Gott und er beschuldigt (LXX sachlich richtig: *αἰτιᾶται*) Gott statt sich selber, näml. den eignen Wahnwitz, womit er die Gnade Gottes auf Mutwillen gezogen, die Lehre die in seinen Führungen lag in den Wind geschlagen und den sein Bestes wollenden Gotteswillen vereitelt hat. Eine schöne Paraphrase dieses Spruches ist Sir. 15, 11—20 vgl. Thren. 3, 39. v. 4: *Wolhabenheit bringt herzu viele Freunde, aber der Herabgekommene — dessen Befreundeter trennt sich.* Ebendieselbe Entgegensetzung, aber anders geformt, hatten wir 14, 20. Ueber הוֹן s. S. 51. דָּל ist der Wankende oder in Wanken Gerathene, welcher kein Vermögen, keine Glücksgüter besitzt. Die Accentuation gibt dem Worte feinfühlend *Mugrasch* (wonach Trg. übers.), denn es ist nicht Subj. von יִפָּרֵד: der Herabgekommene wird durch sein Misgeschick getrennt (passives *Ni.*) oder muß sich trennen (reflexives *Ni.*) von seinem Freunde (מֵרֵעֵהוּ wie Koh. 4, 4 *prae socio suo*), sondern Subj. des virtuellen Präd. מֵרֵעֵהוּ יִפָּרֵד: der Herabgekommene — dessen Freund (מרעהו wie v. 7) trennt sich d. h. (gemäß dem Wesen des semitischen Nominalsatzes) ist ein solcher (solchen Geschicks) daß sein Freund sich losmacht, wobei מִמֶּנּוּ als selbstverständlich wegbleiben konnte; נִפְרָד ohne weiteres hieß auch 18, 1 einer der sich separirt. Macht man den דל zum Subj. des *separatur*, so kommt die vom Freunde ausgehende Initiative der Trennung nicht zum Ausdruck.

In v. 5. 9 haben wir den Eingangsspruch zweier Gruppen, deren erstere sich also ihrem Schlusse wie Anfange nach nicht verkennen läßt. v. 5: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenaushauchender entrinnt nicht.* Ueber יָפִיחַ s. S. 114 f.: wir lasen es wie hier vom falschen Zeugen schon 6, 19. 14, 5. 25. Auch לֹא יִנָּקֶה kam schon viermal vor, zuletzt 17, 5. LXX übers. יפיח כזבים sonst durch *ἐκκαίειν ψευδῆ* (Lügen anfachen), hier aber *ὁ δὲ ἐγκαλῶν ἀδίκως* und v. 9 *ὃς δ' ἂν ἐκκαύσῃ κακίαν*, beidemal lediglich deshalb wechselnd, weil *ψευδής* vorausgeht und statt *ψευδῆ* sich die Wahl einer anderen Wendung empfahl. v. 6: *Viele streicheln dem Edlen die Wange, und der Freunde-Troß gehört dem Manne der herschenkt.* Die RA חִלּוּת פְּנֵי פל׳ bed. das Gesicht Jemandes streicheln, von der Grundbed. des V. חָלָה reiben, streichen, arab. حَلَّ, womit dann die hebr. Bed. krank und

schwach s. *(viribus attritum esse)* und die arabische: süß s. (eig. *laevem et politum, glabrum esse*, oder *palatum demulcere, leniter stringere*, Gegens. *asperum esse ad gustum)* zusammenhängt (Fl.). Solcher anschmiegsamen demütigen Gunstbewerbung Ziel ist der נָדִיב (v. נָדַב ندب *instigare*) Edle, der sich leicht zu edlen Handlungen, bes. zum Edelmut im Schenken und Wolthun, antreiben läßt oder sich von Natur dazu angetrieben fühlt und sie freiwillig übt, vgl. das arab. كريم *nobilis* und *liberalis* (Fl.) und zu Iob 21, 28; parall. אִישׁ מַתָּן ein Mann der gern schenkt, wie אִישׁ חֵמָה 15, 18 einer der leicht in Hitze geräth. Des Freigebigen Antlitz streicheln (lat. *caput mulcent* oder *demulcent*) Viele (רַבִּים wie Iob 11, 19), und dem willig und reichlich Schenkenden gehört כָּל־חָרֵעַ die Gesamtheit der guten Freunde, vgl. 17, 17: dort stand der Art. von חָרֵעַ nach der Ausdrucksweise der arab. Grammatik „zur Erschöpfung der charakteristischen Eigenschaften des Genus“: der Freund welcher dem Wesen (der Idee) eines solchen entspricht, hier „zur Zusammenfassung der Individuen des Genus“: alles was nur immer Freund ist. Es liegt nahe mit Ew. Hitz. וְכָלֵּה רֵעַ (und jeder ist Freund . .) zu lesen (כלּוּ = כלּה wie Jer. 8, 10 u. ö.), aber warum soll man nicht כָּל־חָרֵעַ ebensowol wie כל־האדם gesagt haben können, viell. mit dem sarkastischen Anflug, den obige Uebers. auszudrücken sucht? Auch LXX hatte וכל הרע vor sich, was sie falsch *πᾶς δὲ ὁ κακός* übers., wodurch Syr. Trg. beirrt worden sind; מַתָּן ist aber nicht einerlei mit שֹׁחַד, s. 18, 6. Dagegen liegt in v. 7 allerdings ein verderbter Text vor. Der Dreizeiler ist, wie wir Einl. S. 14 gezeigt haben, an sich verdächtig, und die Gewaltsamkeit, deren seine Deutung bedarf, um ihn als Formtheil von 7^{ab} zu begreifen, setzt es außer Zweifel und LXX bestätigt es, daß 7^{c} der Rest eines zur Hälfte verlorengegangenen Zweizeilers ist. Wir befassen uns also zunächst nur mit 7^{ab}: *Alle Brüder des Verarmten hassen ihn, um wie viel mehr ziehen sich seine Befreundeten von ihm zurück!* Ueber אַף כִּי *quanto magis* s. zu 11, 31. 15, 11. 17, 7. In gleichem Zus. sprach schon 14, 20 von Haß d. i. Erkaltung der Liebe und Bethätigung dieser Erkaltung. Die Brüder, welche sich hier umgekehrt so beweisen wie nach 17, 17 der verbrüderte Freund, sind leibliche Brüder mit Einschluß der blutsverwandten Vetterschaft. כָּל hat *Mercha* und ist also nicht makkefirt, ganz so wie Ps. 35, 10 (s. die Masora in Baers *Liber Psalmorum* 1861 p. 133). Kimchi (*Michlol* 205ª), Norzi u. A. meinen, daß *cāl* (mit קמץ רחב) zu lesen sei wie Jes. 40, 12., wo וְכָל Verbum ist. Aber das ist falsch. Der Fall ist der gleiche wie bei אֵת 3, 12. Ps. 47, 5. 60, 2. Wie hier *ĕ* bei *Mercha* bleibt, so *ŏ* bei *Mercha* in jenem zweimaligen וְכָל; das Exceptionelle ist dies, daß das accentuirte כל diese zwei Mal nicht wie gewöhnlich כָּל, sondern כָּל wie das makkefirte geschrieben wird. Der Grund der Ausnahme liegt wie bei andern Sonderbarkeiten in der Eigentümlichkeit der metrischen Accentuation: das *Mercha* vertritt die Stelle des *Makkef* und ֫ verbleibt also in dem ungeänderten Werthe eines קמץ חטוף. Der Plur. מְרֵעֵהוּ stempelt יֶחְסָרוּ nicht zum defectiv geschriebenen Plur.; das Suff.

ēhu ist immer singularisch und der Sing. also wie רֵעֵהוּ 6b collektiv oder besser: generell (im Sinne der Gattung) gemeint, was bei diesen zwei Wörtern Sprachgebrauch ist 1 S. 30, 26. Iob 42, 10. Merkwürdiger Weise aber ist hier die masoretische Schreibung nicht מְרֵעֵהוּ, sondern מְרֵעֵהוּ mit anlautendem *Schebâ*. Die Masora bemerkt dazu לית und demgemäß wird das Wort so mit *Schebâ* bei Kimchi (*Michlol* 202a und Lex. unter רעה), in Codd. und älteren Ausgg. geschrieben. Venet., *ἀπὸ τοῦ φίλου αὐτοῦ* übersetzend, hat das nicht beachtet. Aber wie? Will die Punctation מְרֵעֵהוּ etwa sagen, daß das Wort hier von מֵרֵעַ *maleficus* abzuleiten sei? So verstanden paßt es nicht in diesen Gedankenkreis. Man sieht daraus vielmehr, daß die Punctation des flectirten מֵרֵעַ *amicus* schwankte. An sich schon ist dieses מֵרֵעַ ein Wort von so schwer begreiflicher Bildung, daß man fast mit Olsh. §. 210 Böttch. §. 794 Lagarde das מ als das partitive מִן ansehen möchte, wie französisch *des amis* (vgl. Euripides *Med.* 560: *πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὼν φίλος*) oder: Etwas von Freund, ein Stück Freund, während Ew. u. A. es für möglich halten, daß מרע aus מֵרֵעַ verkürzt sei. Die Punctation, indem sie das *Zere* in מרעהו 4b [1] und anderwärts als unveränderliches, hier in מְרֵעֵהוּ als veränderliches behandelt, legt Zeugnis dafür ab, daß auch ihr die Bildungsweise des Worts undurchsichtig war. — Sollte nun 7c zu diesem Spruche gehören, so müßte מְרֻחָם vom Armen gesagt sein, und לֹא־חָמָה oder לוֹ־חָמָה (s. über die 15 *Keri* לוֹ für לֹא zu Ps. 100, 3) müßte attributive nähere Bestimmung der אמרים sein. Der Sinn des *Kerî* wäre: er (der Arme) jagt bloßen Worten nach, die ihm — aber keine ihnen entsprechende Thaten — zu Theil werden. Das ist mislich, denn die Hauptsache: das was ihm nicht zu Theil wird bliebe unausgedrückt und das לוֹ־חמה leistete nur den Einen Dienst, zu verhüten daß man unter אמרים eigne Worte des Armen verstehe. Diesen Dienst leistet nicht in gleicher Weise לא־חמה, aber es charakterisirt die Worte als nichtige so wie man es nach Parallelen wie Hos. 12, 2 erwartet: Worte die nicht sind d. h. die nichts in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes haben, *verba nihili*, d. i. die leeren Versicherungen, Vertröstungen und Versprechungen seiner Brüder und Freunde (Fl.). Die alten Uebers. lesen sämtlich [2] לא und Syr. Trg. übers. nicht schlecht: מִלֵּי לָא שְׁרִירִי, Symm. *ῥήσεσιν ἀνυπάρκτοις*. Der Ausdruck läßt sich nicht beanstanden: לֹא הָיָה bed. zuweilen zu לא d. i. nichts werden Iob 6, 21. Ez. 21, 32 vgl. Jes. 15, 6 und לֹא הוּא er ist nicht = hat keine Realität Jer. 5, 12., אֲמָרִים לֹא־חָמָה kann also Worte die nichts (nichtig) sind bed. Aber wie kann von dem Armen, den Alles im Stich läßt, gesagt werden, daß man ihn mit Worten hinter denen nichts ist abfertige, und nun noch dazu daß er solchen Reden nachjage? Jenes setzt doch immer noch eine

1) Oben S. 206 haben wir מרעהו v. מרע Freund nur für 19, 7 anerkannt, aber wir haben auch 19, 4 *amicus ejus* wahrscheinlicher befunden als *ab amico suo* (= מן רעהו).

2) Irrigerweise nennt Lagarde Theodotions *ῥήσεις οὐκ αὐτῷ* Uebers. des *Keri*; *οὐκ* ist doch לא und statt *αὐτῷ* findet sich auch die LA *αὐτῶν*, welches die Uebers. von חמה.

Theilnahme, wenn auch eine erheuchelte, voraus, welche durch das שְׂנֵאָיו und חֲכָמָיו ausgeschlossen wird, und dieses, vom Armen gesagt, wäre naturwidrig, denn sein geflissentliches Streben geht eben nicht auf windige Redereien, sondern auf reellen Beistand. So fügt sich also 7c: *nachjagend Reden welche nichtig*, obgleich in sich selbst kritischem Verdachte nicht erliegend, doch nur nothgezwungen diesem Spruche über den Armen. LXX aber hat hinter 7b nicht blos Eine, sondern noch vier Zeilen, also zwei Sprüche. Der erstere dieser Zweizeiler lautet: *Ἔννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὑρήσει αὐτήν*, er ist aus dem Hebr. übersetzt (*ἔννοια ἀγαθή* 5, 2 = מְזִמּוֹת), aber hat in sich geschlossenen Sinn und also nichts mit dem Fragment מרדף וגו׳ zu schaffen. Der andere Zweizeiler lautet: *Ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, ὃς δὲ ἐρεθίζει* (a. LA *περικεντεῖ*) *λόγους οὐ σωθήσεται*. Dieses *ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους* ist ohne Zweifel Uebers. des מרדף אמרים, vermutlich ist *λόγους* aus *λόγοις* (so Compl.) verderbt, nicht: wer Worte hetzt, sondern: wer mit Worten aufhetzt, wie Homer Il. 4, 5 f. *ἐρεθιζέμεν ἐπέεσσι* sagt. Die Schlußworte *οὐ σωθήσεται* geben hebräisches לא ימלט wieder (vgl. LXX 19, 5 mit 28, 26), viell. nur mutmaßliche Zurechtstellung des unverstandenen לא חמה. So haben wir also in jenem *ὁ πολλὰ κακοποιῶν κτλ.* die dem hebr. Texte abhanden gekommene Zeile vor uns, aber sie ins Hebr. zurückzudenken ist schwierig, da *τελεσιουργεῖ* in LXX ohne weiteren Beleg ist. Wir haben es S. 14 versucht. Vorausgesetzt daß LXX לא חמה vor sich hatten lautet der Spruch: „Wer Vieler Freund, wird gelohnt mit Bösem, nachjagend Worten welche nichtig" d. h. indem dieses sein Buhlen um die Freundschaft möglichst Vieler ein Jagen nach Worten ist, bei denen nichts dahinter und nichts nachkommt. v. 8: *Wer Verstand erwirbt liebt seine Seele, und wer auf Vernünftigkeit achtet wird Glück erlangen* oder genauer, da dies Uebers. von מְמַצֵּא טוֹב 16, 20. 17, 20 wäre: so geschiehts darauf hin oder läuft es dahinaus, daß er Glück erlangt (= הָיָה לְמֹצֵא), der Inf. mit לְ ist hier wie 18, 24 (s. dort) Ausdruck eines *fut. periphrasticum* wie im Lat. *consecuturus est*. Ueber קְנֵה־לֵב s. 15, 32 und über שֹׁמֵר תְּבוּנָה S. 92. Daß das Verhalten des Menschen entweder Sorge für seine Seele oder das Gegentheil davon sei, ist ein durch das Spruchbuch hindurchgehender Gedanke.

Die nun folg. Gruppe v. 9—16 beginnt ebenso und schließt ähnlich wie die vorhergehende. v. 9: *Ein Lügen-Zeuge bleibt nicht ungestraft, und ein Lügenaushauchender kommt um* oder geht verloren, denn אָבַד أَبِدَ (בד√ scheiden) bed. sich in das Abgeschiedene (arabisch: in das Endlose) verlieren. In v. 5 steht statt dieses *ἀπολεῖται* (LXX) negatives *οὐ σωθήσεται* oder, wie LXX dort noch genauer übers., *οὐ διαφεύξεται*. v. 10: *Nicht ziemt einem Thoren Wolleben, wie viel weniger einem Knechte zu herrschen über Fürsten.* Ebenso mit לֹא נָאוָה (3 *p. Pil. non decet*, vgl. das Adj. 26, 1) begann 17, 7. אַף כִּי steigert auch hier wie v. 7 *a minori ad majus:* um wie viel unziemlicher = um wie viel weniger geziemend ist es. Der Contrast ist im letzteren Falle noch

ein schrofferer, der Eindruck noch ein widerwärtigerer, die Folgen noch schlimmere. „Ein Thor kann Wolleben nicht vertragen: er wird dadurch nur noch thörichter; ein vorher demütiger Sklave aber der durch das Glück zu Ansehen und Gewalt gelangt wird aus etwas Gutem geradezu etwas Schlechtes: ein übermütiger Frevler“ (Fl.). Agur erklärt 30, 22 f. einen solchen Emporkömmling für eine unerträgliche Calamität, und der Verf. des in der Zeit der Perserherrschaft geschriebenen B. Koheleth weiß 10, 7 davon zu erzählen. LXX übers. *καὶ ἐὰν οἰκέτης ἄρξηται μεθ' ὕβρεως δυναστεύειν*, mit *μεθ' ὕβρεως* die LA כְּשָׂרִים wiedergebend, aber alle andern Uebersetzer hatten בְּשׂרִים vor sich. v. 11: *Einsicht des Menschen macht ihn langmütig, und ein Ruhm für ihn ists nachsichtig zu sein gegen Uebertretung.* Syr. Trg. Aq. Theod. übers. האריך אפו mit *μακροθυμία*, lesen also חַאֲרִיךְ; Raschi Kimchi u. A. aber bemerken, daß הַאֲרִיךְ hier nur andere Vocalisation für חַאֲרִיךְ sei, was unmöglich. Auch Venet. übers. *Νοῦς ἀνθρώπου μηκυνεῖ τὸν θυμὸν ἑαυτοῦ*, das Richtige wäre *αὐτοῦ*: Einsicht (*intellectus* oder *intelligentia*, s. über שֵׂכֶל S. 68) des Menschen zieht in die Länge seinen Zorn d. h. bewirkt daß es lange währt bis er ausbricht (s. zu 14, 29). An das Perf. wird man sich in Hinblick auf v. 7. 18, 8. 16, 26 u. dgl. nicht stoßen; üblicher ist im Spruchstyl Fut. oder Particip. Im synon. Parallelgliede geht חִסְאַרְתּוֹ auf den Menschen als solchen: es gereicht ihm zur Ehre, עֲבֹר עַל־פֶּשַׁע an oder vor Uebertretung (bes. die eigne Person betreffender) vorüberzugehen, sie zur Seite liegen zu lassen d. h. Umgang von Selbsträchung oder Bestrafung zu nehmen (vgl. تجاوز على); ebenso wird die göttliche *πάρεσις* (Röm. 3, 25) von Micha 7, 18 bezeichnet und bei Amos 7, 8. 8, 2 steht עֲבֹר sogar absolut, vom göttlichen Hinweggehn oder Hinwegsehn d. i. Ungeahndet lassen der Sünde. v. 12: *Gebrumm wie eines Leuen ist des Königs Groll, und wie Thau auf Pflanzen sein Wolgefallen.* Z. 1 ist Variation von 20, 2ª, Z. 2 von 16, 15ᵇ. זַעַם ist nicht gerade Aufgebrachtsein gegen einen Andern, sondern überh. Unmut, Verdrießlichkeit, üble Laune; das Murmeln oder Brummen, in welchem sich diese Verstimmung äußert, gleicht dem eines Leuen, welcher knurrend (s. Jes. 5, 29 vgl. Am. 3, 4) sich fertig macht und ansetzt über seine Beute herzufallen. Dem unheilverkündenden זעם steht die wolthuende Wirkung des רָצוֹן d. i. des Wolgefallens, des Behagens, der Befriedigung, der zu Hulderweisen aufgelegten Stimmung (LXX *τὸ ἱλαρὸν αὐτοῦ*) entgegen. Im ersteren Falle bangt alles, im letzteren lebt alles auf, wie wenn sich erfrischender Thau auf das Gewächs einer Flur herabsenkt. Der Spruch constatirt eine Thatsache, aber damit der König sich darin spiegele. v. 13: *Verderben für seinen Vater ist ein thörichter Sohn, und eine anhaltende Traufe sind die Zwiste des Weibes.* Ueber חוֹת s. zu 17, 4 vgl. S. 162. Z. 2 ist 27, 15 zu einem Zweizeiler ausgesponnen. Die Traufe ist טֹרֵד eig. stoßend (vgl. z. B. طِراد v. طرد III feindlicher Zusammenstoß), wenn sie sich Stoß auf Stoß = stetig oder ununterbrochen ergießt; Blitze heißen *jer. Berachoth* p. 114 (der Shitomir'schen Ausg.)

טורדין *opp.* מפסיקין, wenn sie nicht in Zwischenräumen erfolgen, sondern in fortwährendem Wetterleuchten bestehen, und *b. Bechoroth* 44ᵇ werden דומעות thränende, דולפות tropfende und טורדות stetig fließende Augen unterschieden. Ein Alter (s. Rabbenu Ascher zu *Pesachim* II nº 21) erklärt דֶלֶף טוֹרֵד durch דעביר טיף טיף לגבי טיף טיף welche tropft und tropft und immerfort tropft. Ein arabisches Sprichwort, welches ich gelegentlich von Wetzstein hörte, sagt daß drei Dinge das Haus unleidlich machen: الطَقّ (= الدَلْف) das Durchsickern des Regens, النَقّ das Nergeln der Frau und البَقّ die Wanzen. v. 14: *Haus und Habe ist ein väterlich Erbe, aber von Jahve kommt eine einsichtige Frau.* Haus und Habe (Wolhabenheit), welche an sich den Menschen nicht glücklich machen, kann man nach dem Gesetze des Erbrechts überkommen, aber ein einsichtiges Weib ist ein Gnadengeschenk Gottes 18, 22. Ein treffenderes Eigenschaftswort als מַשְׂכָּלֶת (Fem. v. מַשְׂכִּיל) gab es nicht um ein gottgeschenktes, den Mann wahrhaft glücklich machendes Weib zu charakterisiren. שֵׂכֶל (הַשְׂכֵּל) ist die Eigenschaft, welche im Freidank sagt: Ich bin genannt Bescheidenheit, die aller Tugend Krone treit (trägt).[1] v. 15: *Faulheit versenkt in Tiefschlaf, und eine lässige Seele muß hungern.* Ueber תַּרְדֵּמָה und sein Stammwort רָדַם s. zu 10, 5. תִּפֹּל befallen, überkommen machen ist nach Gen. 3, 21 (s dort) zu verstehen; das Obj. עַל־הָאָדָם, näml. הָעָצֵל, denkt sich von selbst hinzu. In 15ᵇ besagt das Fut. das sicher Eintretende, das Unausbleibliche. Der Spruch ist in beiden Hälften vollkommen klar, dennoch corrigirt Hitz. an 15ª herum und bringt dabei heraus: „Faulheit gibt fades Kraut zu essen“. LXX hat diesen Spruch in zwei Uebersetzungen: hier und 18, 8. Daß sie רמית mit *ἀνδρόγυνος* übersetzt, bedürfte, wie Lagarde bemerkt, zur Erklärung der „Werke eines hebräischen Sotades“. Aber bis zu solchen im Schmuze der Wollust wühlenden Werken ist die hebr. Literatur nie herabgesunken und *ἀνδρόγυνος* für רמית ist auch gar nicht so räthselhaft, das griech. Wort würde auch von einem weibischen Mann, einem Manne ohne Mannhaftigkeit, einem Schwächling gebraucht und war, wie LXX zeigt, im Alexandrinischen gangbarer als sonst. v. 16: *Wer des Gebotes warnimmt, nimmt seiner Seele war; wer schlecht auf seine Wege achtet ist des Todes.* Wie 6, 23 vgl. Koh. 8, 5 ist מִצְוָה hier das Gottesgebot und also Pflichtgeheiß, welches dem Menschen im einzelnen Falle das Rechte zu thun anweist und das Unrechte verbietet. Und בּוֹזֵה דְרָכָיו (nach der Masora mit *Zere* wie in Codd. u. alten Ausgg., nicht בּוֹזֶה) ist das Gegentheil von נֹצֵר דַּרְכּוֹ 16, 17. Die eignen Wege verachten ist s. v. a. es keiner Ueberlegung, keiner Gewissensfrage für werth halten, ob man diesen

1) LXX übers.: *παρὰ δὲ κυρίου ἁρμόζεται γυνὴ ἀνδρί*. Hier spielt wie öfter (s. mein *Jesurun*) arabischer Sprachgebrauch in das semitische Sprachbewußtsein der LXX herein, denn شاكل bed. *ἁρμόζειν*. Solcher Bemerkungen kommen uns bei LXX hundert in den Sinn, aber ein Commentar ist nicht der Ort, sie zu Markte zu bringen.

oder jenen Weg einschlagen solle. Hitzigs פּוֹזֵר wer seine Wege zerstreut d. i. sich durch die mannigfaltigen Objekte der Sinnlichkeit bald hiehin bald dorthin ziehen läßt stützt sich auf Jer. 3, 13., wonach es מְפַזֵּר heißen müßte; die Conj. ist nicht im Style des Spruchbuchs und zudem überflüssig. LXX welche die Quidproquo's liebt — sie macht 13^b aus dem zänkischen Weibe eine von ihrem Hurenlohn Gelübdeopfer bringende Hetäre — hat hier wie der hebr. Text: *ὁ καταφρονῶν τῶν ἑαυτοῦ ὁδῶν ἀπολεῖται.* Also nach dem *Kerî* יָמוּת wie auch Trg. Syro-Hex. Lth., wogegen Syr. Hier. Venet. das *Chethîb* יוּמָת wiedergeben: der wird getödtet werden d. i. stirbt keines natürlichen Todes. Das *Kerî* ist mehr in Geist und Styl des Spruchbuchs (15, 10. 23, 13. 10, 21).

Wir fassen nun v. 17—21 zusammen, haben aber dafür daß wir bei v. 21 einen Absatz machen keinen andern Grund, als daß v. 22 verwandten Inhalts mit v. 17 ist und sich also zum Initialvers eignet. Ein Spruch von barmherziger Liebe steht obenan v. 17: *Es leihet Jahve wer mild ist gegen den Geringen, und sein Wolthun lohnt er ihm.* Wie 14, 31 ist חוֹנֵן *part. Kal;* die masoretisch genaue Schreibung ist חֹנֵן (wie וְאֹזֵל 20, 14) mit *Mercha* der ersten Sylbe, auf die der Ton zurückgegangen (נסוג אחור), und dem Hemmungszeichen (חצמדה) bei der tonlangen zweiten. Dem Grundbegriff von לָוָה *mutuo accipere* und הִלְוָה *mutuum dare* (s. 22, 7) dient der römische Rechtssatz *mutui datione contrahitur obligatio* zur Erläuterung; der genit. Verbindung מַלְוֵה ה׳ (nicht מלוה) liegt die Construction Ex. 22, 24 „Jemanden als Schuldner verbindlich machen *obligare*“ zu Grunde. Zu 17^b vgl. 12, 14 wo das Subj. von יָשִׁיב (*Kerî*) im Hintergrunde blieb. גְּמָלוֹ (nicht גמלו) ist hier sein Vollführtes im Sinne des erzeigten Guten. Die Liebe, sagt einmal Hedinger, ist ein unsterblich Capital das ewige Zinsen trägt. Und der Erzbischof Walther: *nam Deo dat qui dat inopibus, ipse Deus est in pauperibus.* *D.* Jonas — erzählt hier Dächsel — gab einmal einem Armen und sagte: Wer weiß wo es Gott wiedergibt! Da warf Luther ein: Als wenns Gott nicht längst vorausgegeben hätte! Diese Antwort begegnet lohnsüchtigem Misbrauch des schönen Spruchs. Es folgt ein Spruch, in welchem wieder einmal die pädagogische Tendenz dieses älteren Spruchbuchs zum Vorschein kommt v. 18: *Züchtige deinen Sohn, denn noch ist zu hoffen, aber dahin daß du ihn tödtest versteige dich nicht.* Daß כִּי nicht wie 11, 15 relativ gemeint ist, geht aus Iob 11, 18. 14, 7. Jer. 31, 16 f. hervor: כִּי־יֵשׁ תִּקְוָה ist stehender Ausdruck für *etenim spes est.* Wenngleich ein Kind Eigenwillen zeigt und schlimme Neigungen verräth, noch ist bei der Bildsamkeit der jungen Seele Hoffnung vorhanden, ihren Eigenwillen brechen und sie ihren schlimmen Neigungen entwöhnen zu können; darum soll die Erziehung mit unnachsichtiger Strenge einschreiten, so aber daß Weisheit und Liebe Maß und Grenze der Züchtigung bestimmen: *ad eum interficiendum animam ne tollas (animum ne inducas).* נַפְשֶׁךָ ist nicht Subj., denn dann müßte es תִּשָּׂאֶךָ (2 K. 14, 10) heißen. Es ist Obj.: die Seele zu etwas erheben ist s. v. a. sein Verlangen darauf richten, Lust danach tragen. Züchtigung soll der Erzieher überhaupt nicht als Zweck, sondern nur als Mittel wollen; wer danach verlangt oder gelüstet, das Kind im Falle der Verschuldung zu tödten, verkehrt die Züchtigung in Rache und läßt sich durch Leidenschaft vom Besserungszwecke der Züchtigung abdrängen und über ihre Grenze hinaus fortreißen. LXX übers. frei *εἰς ὄβριν*, denn *ὕβρις* ist zügellose Mishandlung מוסר אכזרי, wie Immanuel glossirt. Uebrigens übers. alle Alten, auch Venet., הֲמִיתוֹ als Infin. v. חָמַת. Oetinger aber, indem er übers.: zu seinem Geschrei erhebe deine Seele nicht, wofür Euchel: laß sein Jammern dein Mitleid nicht erregen, folgt der von Kimchi Meîri Immanuel zur Wahl gegebenen, von Ralbag bevorzugten Herleitung von הָמָה, so daß הֲמִיתוֹ n. d. F. בָּמִית s. v. a. הֲמָרָתוֹ ist. Aber abgesehen davon, daß חמה tosen, nicht jammern und נשׂא נפשׁו nicht Beachtung, sondern Begehren bed., belehrt uns 23, 13 eines Bessern. Ein anderer Spruch mit נשׂא v. 19: *Der übermäßig Hitzige muß Strafe zahlen, denn greifst du wehrend ein, machst du's nur ärger.* LXX Syr. Trg. übersetzen als ob es גְּבַר חֵמָה (wie בַּעַל חמה 29, 22) hieße; Theod. Venet. Lth. geben das *Kerî* גְּדֹל wieder; Hieronymus' *impatiens* ist farblos. Das *Chethîb* גרל gibt keinen sachgemäßen Sinn. Das arab. جَرِل bed. *lapidosus* (wov. גּוֹרָל vgl. aram. גַּרְגְּרָא = *ψῆφος*), und Schult. übers. demgemäß *aspere scruposus iracundiae,* was ganz in der Weise seines eignen überladenen Styls ist. Ew. faßt גָּרֹל als abgewandelt aus جَزِيل *largus, grandis,* aber die von Ew. und auch Hitz. behauptete Möglichkeit des Uebergangs von ר in ד oder umgekehrt ist physiologisch unvorstellbar und durch kein der Rede werthes Beispiel erhärtet. Eher wäre es wol möglich, daß das Hebräische ein Adj. גָּרֵל oder גָּרֶל in der Bed. steinicht, kiesicht, kieselhart besessen hat, aber zur חֵמָה würde eher Werg als Kiesel passen. Hitz. corrigirt גֹּמֵל חמה „wer im Zorn handelt“, aber man sagt שִׁלֵּם חמה Grimm heimzahlen Jes. 59, 18., גמל חמה ist ohne Beleg. Dennoch ist diese Correctur ungleich ansprechender als Böttchers „Massenhaft Erbgut erträgt Büßung“ — חֵמָה = חֲמָאָה soll nicht allein Dickmilch, sondern auch Masse bed., und diesen „Quark von Loos“ findet Böttch. „gesund“. Man sieht aus allen diesen Einfällen, daß גרל ein Schreibfehler ist; das *Kerî* גְּדֹל־חֵמָה verbessert ihn richtig, es heißt so ein Mensch, dem es eigen ist, in hochgradige leidenschaftliche Hitze (חֵמָה גְּדוֹלָה Dan. 11, 44) zu gerathen: ein solcher hat עֹנֶשׁ Eigentumsstrafe zu tragen d. i. zu büßen, indem er für den angegriffenen Schaden Ersatz oder Schmerzengeld zu zahlen hat, wie z. B. der welcher in Streit mit einem Andern begriffen eine Schwangere vor den Leib stößt so daß es ihr unrichtig geht Ex. 21, 22. Vergleicht man diese Stelle mit 2 S. 14, 6., so ergibt sich für חַצִּיל der Sinn des Hinwegreißens des Gegenstandes (sei es einer Person oder Sache), gegen welchen sich die Berserkerwut des Hitzkopfs richtet. Danach bestimmt sich auch der Sinn des וְיוֹד חוֹסֶף. Es will nicht sagen, daß einmaliges חַצִּיל nicht genügt, vielmehr sich wiederholen muß und doch erfolglos ist, sondern daß man die חמה dadurch nur noch mehrt oder steigert. Es ist vergeblich, einem

solchen Krakeeler die Strafe, in die er mutwillens hineinrennt, ersparen zu wollen; weit rathsamer ists ihn sich austoben zu lassen, gewaltsames Eingreifen macht meistens das Uebel nur ärger. Zu כִּי אִם „denn wenn" vgl. 2, 3 „ja wenn" und zu וְעוֹד im Nachsatz Iob 14, 7 (eine syntaktisch noch entsprechendere Parallele als Ps. 139, 18). v. 20: *Höre Rath und nimm Zucht an, damit du für weiterhin weise werdest.* Die Sittenregel 12, 15b nimmt hier den paränetischen Ton an, welcher in der Einleitung c. 1—9 Grundton ist. Loewenst. übers.: damit du endlich weise werdest. Aber בְּאַחֲרִיתֶךָ entspricht eher unserem „hinfort" als „endlich". Der an welchen die Mahnung ergeht soll mit der eigenwillig zuchtlosen רֵאשִׁית seines Lebens brechen und für die Folgezeit (*τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ χρόνον* 1 P. 4, 2) weise werden. Es ist eine ähnliche Entgegenhaltung der zwei Lebenshälften wie Iob 8, 7. v. 21: *Viel sind der Gedanken in des Menschen Herz, aber Jahve's Rathschluß, der kommt zu Stande.* In תָּקוּם liegt wie z. B. Jes. 40, 8 beides: daß Gottes Rathschluß (Welt- und Heilsplan) zu Stand und Wesen kommt und daß er sich in seinem Bestande behauptet. Dieser Rathschluß ist das über die buntscheckige Mannigfaltigkeit menschlicher Meinungen, Ziele und Subjectivitäten erhabene wahrhaft Reale, welches sich in der Geschichte auswirkt und durchsetzt. Die Gedanken des Menschen gewinnen also Einheit, Wesenhaftigkeit, Ewigkeit nur insoweit als er diesem Rathschluß sich zuwendet und sein Denken und Handeln diesem Rathschluß conform und dienstbar macht.

Mit einem Spruche über den Armen (vgl. v. 17) macht die Aneinanderreihung einen neuen Ansatz v. 22: *Des Menschen Wollen ist sein Hulderweisen, und besser ein Armer als ein lügnerischer Mann.* Die richtige Deutung wird diej. sein, welche dem תַּאֲוַת keinen fremdartigen Sinn aufzwingt und beide Hälften in ein ethisch zutreffendes inneres Wechselverhältnis setzt. Jedenfalls liegt es näher, תאוה im Verh. zum Menschen activ zu fassen als passiv: das was den Menschen begehrenswerth macht (Raschi), ihn ziert und auszeichnet (Kimchi AE) oder gar: das was von einem Menschen begehrt, vor allem gefordert wird (Luzzatto), und desgleichen liegt für חַסְדּוֹ der hebräische Sinn näher als der aramäische (s. 14, 34): Die Begierde des Menschen ist seine Schande (Ralbag). So ergibt sich denn für Brth. die Uebers.: Des Menschen Lust ist seine Liebe, soll bedeuten: das was dem Menschen wahre Freude macht ist sich liebreich zu bezeigen. Aber ist das, so allgemein gesagt, wahr? Und wenn dies der Gedanke wäre, um wie viel richtiger und deutlicher würde er durch שִׂמְחָה לָאָדָם עֲשׂוֹת חֶסֶד (vgl. 21, 15) ausgedrückt sein! Mit Recht erinnert Hitz. sich bei dem חסדו an den Pharisäer, welcher Gott dankt daß er nicht sei wie andere Leute; es sollte חסר heißen, um jeden Anflug von Selbstgefälligkeit fernzuhalten. Deshalb setzt sich Hitz. aus LXX u. Vulg. die Textverbesserung מְתִבּוּאַת zus. und übers.: „Vom Einkommen des Menschen ist seine milde Gabe" und Ew. welcher sich mit תְּבוּאַת begnügt: „Der Gewinn des Menschen ist seine fromme Liebe". Das Letztere ist sinniger: חסר verausgabt, ist aber in Wirklichkeit Einnahme (nach v. 17), bei Ersterem aber begreift

sich eher 22b: „Besser der welcher aus Mangel an תבואה nicht gibt als der welcher geben könnte und sagt, er habe nichts." Aber bedarf es denn jenes *καρπός* der LXX? Wenn ein Armer besser ist als ein verlogener Herr — denn אִישׁ neben רָשׁ ist ein Mann von Vermögen und Ansehn — d. h. ein Armer welcher gern geben möchte aber nichts hat, als jener welcher nicht geben mag und deshalb lügt, daß er nichts habe: so ergibt sich für 22a der Sinn, daß das Wollen des Menschen (vgl. zu diesem תאוה 11, 23) seine Liebesbethätigung (s. über חֶסֶד zu 3, 3) d. i. Seele und Wesen derselben ist. Euchel, welcher hienach übers.: In des Menschen gutem Willen besteht eigentlich seine Menschenfreundlichkeit, vergleicht richtig den rabbinischen Spruch אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיתכוון d. i. mag einer Viel oder Wenig geben, es kommt alles auf die Intention, die Gemütsstellung an. v. 23: *Die Furcht Jahve's gereicht zum Leben, gesättigt verbringt man da die Nacht, nicht heimgesucht von Uebel.* Z. 1 ist Variante zu 14, 27a. Wie so Furcht Gottes zum Leben gereicht d. i. zu dauerndem, sorglosem, glücklichem Leben verhilft, sagt 23b: es erfüllen sich dem Gottesfürchtigen die Verheißungen Dt. 11, 15 וְשָׂבַעְתָּ und Lev. 26, 6 וּשְׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחֲרִיד, er legt sich nicht hungrig zu Bett und braucht keine Aufschreckung aus seinem sanften Schlummer zu fürchten (3, 24). Mit ו *explic.* wird 23a erörtert, לִין שָׂבֵעַ bed. die Nacht (die lange) hungrig verbringen wie לִין עָרוּם Iob 24, 7 sie (die kühle) nackt verbringen, נִפְקָד von Strafheimsuchung lesen wir auch Jes. 29, 6 und statt בָּרָע, wie es nach d. St. heißen könnte, steht hier der den Sinn des *Ni.* außer Zweifel setzende Acc. der Weise (vgl. 11, 15 רַע in übler Weise). Alles ist sachgemäß und gut hebräisch, wogegen Hitzigs Spitzsinn hier wieder allerlei Unangemessenheit wittert und statt וְשָׂבֵעַ ein unerhörtes וְשָׂרֵעַ „und er streckt sich" einsetzt. Einer der Griechen übers. treffend: *καὶ ἐμπλησθεὶς αὐλισθήσεται ἄνευ ἐπισκοπῆς πονηρᾶς.* Die LXX welche statt רע *γνῶσις*, also יָדַע, übers. discreditirt sich selbst. Der Midrasch — sagt Lagarde von ihrer Uebers. — schillert wie ein Opal. Mit andern Worten: sie behandelt den Text wie Wachs und formt ihn, wie der Midrasch mit seinem „Lies nicht so sondern so", nach ihren Einfällen. v. 24: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, bringt er zu seinem Munde sie nicht einmal zurück.* Wiederholt sich variirt 26, 15. Das Bild scheint, so verstanden, eine Hyperbel, weshalb LXX unter צלחת den Busen oder Schoß *κόλπον*, Aq. u. Symm. die Achselhöhle *μασχάλην* oder *μάλην* verstehen; auch jüd. Ausll. glossiren es mit חיק (s. Kimchi) oder קרע תחלוק den Schlitz (ital. *fenditura*) des Hemds. Aber das hauswirthschaftliche Bild 2 K. 21, 13 stellt uns eine Schüssel vor Augen, die man wenn sie ausgegossen ist abwischt und umstürzt[1], und daß der

1) Während صَحْفَةٌ צַפַּחַת in der Bed. Schüssel etymologisch klar ist, bietet für צַלַּחַת weder صلح (taugen) noch صلح (taub, krätzig s.) eine passende Verbalbed. Das arab. زُلَح (große Schüsseln) steht unter زلح (kosten, vom Prüfen

Faule wenn er ißt als zu faul erscheint, die Hand z. B. mit dem aus der Schüssel genommenen Reis oder dem eingetunkten Brot zum Munde zu führen, ist naturgetreu: wir sagen von einem solchen Menschen, daß er sogar beim Essen beinahe einschläft. Das Fut. nach dem Perf. besagt hier das was nachdem jenes geschehen nicht d. h. kaum und nur mit Mühe geschehen wird; לֹו . . גַּם könnte den Sinn von „gleichwol nicht" wie Ps. 129, 2 haben, aber näher liegt der Sinn von „nicht einmal *ne . . quidem*" Dt. 23, 3. v. 25: *Den Spötter schlägst du und der Einfältige wird klug, und tadelt man den Verständigen, so begreift er Erkenntnis.* Hitz. übers. syntaktisch ungenau: Den Spötter schlage, so wird Einfalt klug; das müßte wenigstens וְיַעְרִם heißen: Fut. und Fut., mit ו verbunden, ist eine der vielen zu Hab. 3, 10 von mir erörterten Ausdrucksweisen des Simultanen. Der Sinn des Spruchs hat an 21, 11., wo beide Hälften bei völliger Gleichheit des Gedankens anders ausgedrückt sind, einen willkommenen Commentar. Gegenüber dem לֵץ, bei welchem Rüge und Drohung nichts fruchten (13, 1. 15, 12) und wol gar das Gegentheil dessen wirken was sie bezwecken (9, 7), bleibt unter Umständen, die freilich danach gelagert sein müssen, nichts anderes übrig als die beleidigte Wahrheit mittelst der Privatjustiz körperlicher Züchtigung zu rächen. Eine solche Lection kann, wenn sie in rechtem Geiste zu rechter Zeit den rechten Mann trifft, diesen heilsam schrecken, aber gesetzt auch daß er unverbesserlich ist wird wenigstens der Einfältige, welcher dergleichen Spöttereien nicht ohne Schaden mit anhört, dadurch gewitzigt werden (חֲרָמָה = עָרְמָה gewinnen wie 15, 5) d. h. entweder zu der Einsicht kommen, daß Religionsspott verwerflich ist, oder doch sich selbst davor hüten, um nicht gleichen Repressivmaßregeln zu verfallen. In 25[b] ist וְיוֹכַח weder Infin. (Umbr.), was nach 21, 11[b] וּבְהוֹכַח heißen müßte, noch Imper. (Trg. Ew.), welcher regelrecht הוֹכַח lautet, sondern hypothetisches Perf. (Syr.) mit allgemeinstem Subj. (Merc. Hitz.): ertheilt man Zurechtweisung dem (Dativobj. wie 9, 7. 15, 12) Verständigen (s. die Begriffserklärung 16, 21), so begreift er Erkenntnis d. h. gewinnt Einsicht in Wesen und Werth dessen was man ihm zur Erkenntnis bringen will (הֲבִין דַּעַת wie 29, 7 vgl. 8, 5). Was bei dem Schwankenden das abschreckende Beispiel exemplarischer Strafe annäherungsweise ausrichtet, wird bei dem Verständigen schon durch zurechtweisendes Wort vollkommen erreicht.

Wir haben bis jetzt drei Haupttheile des älteren Spruchbuchs unterschieden. Alle drei begannen mit בֶּן חָכָם 10, 1. 13, 1. 15, 20. Die Einleitung c. 1—9 widmet diese Samlung salomonischer Sprüche der Jugend und die drei Anfänge betreffen demgemäß das Pflichtverhältnis des Sohnes gegen Vater und Mutter. Wir sind nun nicht mehr weit vom Ende entfernt, denn 22, 17 beginnt die wieder in den Ton der Einleitung einlenkende Ausleitung. Der dritte Haupttheil hätte einen unverhältnismäßig großen Umfang, wenn er sich von 15, 1 — 22, 15 erstreckte. Ein Spruch mit dem Anfange בן חכם kommt aber nicht weiter vor. Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir 19, 26 für den Anfang eines vierten Haupttheils halten. Eine Ueberlieferung über diese Gliederung hat sich nicht erhalten. Die Masora theilt das gesamte Buch Mischle in acht סדרים, welche aber so wenig Verständnis seiner wahren Gliederung bekunden, daß nicht einmal die Einschnitte 10, 1. 22, 17 zu ihrem Rechte kommen.[1] Die Handschriften enthalten noch Spuren, daß auch dieses Hagiograph uralters in Paraschen (Abschnitte) getheilt war, welche theils durch Zwischenräume innerhalb der Zeile (סתומות) theils durch Zeilenabsätze (פתוחות) bezeichnet waren. In Baers *Cod. jamanensis*[2] ist hinter 6, 19 ein פ als Alinea-Zeichen beigeschrieben. Mit 6, 20 (s. oben S. 115) beginnt wirklich ein neuer Theil der einleitenden Spruchreden. Aber übrigens werden wir nur selten durch Zusammentreffen mit der Theilung und Gruppirung, die sich uns ergeben haben, überrascht.[3] In der Handschrift des *Graecus Venetus* haben innerhalb des c. 19 die Verse 11. 16. 19 geröthete Anfangsbuchstaben, aber warum gerade diese, leuchtet nicht ein. Vergleichung der durch solche Initialen hervorgehobenen Spruchreihen mit *Cod. jaman.* und Cod. II der Leipziger Stadtbibliothek macht es zwar mehr als wahrscheinlich, daß es eine traditionelle Theilung des Buchs Mischle gab, welche sich vielleicht noch durch Handschriften-Vergleichung ermitteln läßt.[4] Aber so viel ist schon jetzt klar, daß literaturgeschichtliche Reconstruction der Entstehung des Buchs Mischle und seiner einzelnen Theile sich von dieser Ermittelung keinen Gewinn zu versprechen hat.

Mit 19, 26 beginnt also der vierte Haupttheil der durch c. 1—9 eingeleiteten salomonischen Spruchsamlung: *Wer den Vater vergewaltigt, die Mutter verjagt ist ein Schande und Schmach bringender Sohn.* Dem der so handelt wie 26[a] sagt wird in 26[b] der rechte Name gegeben. שֹׁדֵד bed. eig. verrammen (سدّ) und dann überh. vergewaltigen, hier: dem Leben und Besitze nach zu Grunde richten. Das Part., welches den Werth eines Attributivsatzes hat, setzt sich im Finitum fort: *qui matrem fugat;* es ist dies Regel des hebr. Styls, der nicht *φιλομέτοχος* ist Ges. §. 134 Anm. 2. Ueber מֵבִישׁ s. 10, 5.; über die Zusammenstellung חֹבִישׁ וְהַחְפִּיר 13, 5., wo für חָבִישׁ Schande machen, schandbar s. das wurzelverschiedene הֶבְאִישׁ in üblen Geruch bringen gebraucht ist. Die Beschämung ist in בּוֹשׁ (mit باش zusammengehörig) als *disturbatio* (vgl. *σύγχυσις*) gedacht (s. zu Ps. 6, 11), in חָפַר (خفر) als *opertio*

der Speise), ist aber schwerlich dessen Derivat. Nur צלח, welches zu der von der Vorstellung des Durchdringens ausgehenden Bed. des Taugens die Wurzelbed. des Spaltens bewart hat, gibt für צַלַּחַת und צְלוֹחִית ein einigermaßen brauchbares Stammwort.

1) Die 915 Verse des B. Mischle zerfallen nach der Masora in acht סדרים mit folgenden Anfängen: 1, 1. 5, 18. 9, 12. 14, 4. 18, 10. 22, 22. 25, 13. 28, 16.

2) s. die *Praefatio* zu der von Baer und mir besorgten masoretisch-kritischen Genesis-Ausgabe, Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1872.

3) Es finden sich Zwischenräume innerhalb der Zeile hinter 1, 7. 9. 33. 2, 22. 3, 18. 35. 5, 17. 23. 6, 4. 11. 15. 19 (hier פ) 35. 8, 21. 31. 35. 9, 18. 17, 25. 18, 9. 22, 19. 27, 23, 14. 24, 22. 33. 26, 21. 28, 10. 16. 29, 17. 27. 30, 6. 9. 14. 17. 20. 23. 28. 33. 31, 9.

4) s. v. Gebhardt's *Prolegomena* zu seiner neuen Ausgabe der *Versio Veneta*.

(vgl. bei Cicero, *Cluent.* 20: *infamia et dedecore opertus*), nicht, wie ich früher mit Fürst meinte, als Erröthen (s. zu Ps. 34, 6). „Beschämend" wäre in diesem Zus. für מַחְפִּיר zu schwach. Der pädagogische Stempel, den v. 26 diesem vierten Haupttheil aufdrückt, wird noch verstärkt durch v. 27: *Laß ab, mein Sohn, Zucht anzuhören, um abzuirren von den Aussprüchen der Erkenntnis.* Richtig Oetinger: Laß ab von Anhören der Zucht, wenn du sie nicht anders gebrauchen willst als zum Abweichen u. s. w. d. h. Weisheit lernen und sie hernach misbrauchen. Der Spruch gibt sich, wie Ew. sagt, als „blutige Ironie"; aber es ist eine Abmahnung von Heuchelei, eine Warnung vor dem Selbstbetrug, von welchem Jacobus 1, 22—24 redet, vor jener Steigerung der eignen Verdammlichkeit, welcher der Knecht verfällt der seines Herrn Willen weiß und nicht danach thut Lc. 12, 47. חָדַל in der Bed. etwas weiterhin zu thun unterlassen wird noch häufiger mit ל *seq. inf.* als mit מִן construirt (vgl. z. B. Gen. 11, 8 mit 1 K. 15, 21); meint man aber Unterlassung einer Sache, die man noch nicht begonnen, so ist die Construction mit ל sogar geboten Num. 9, 13. Statt לְשָׁגּוֹת könnte es auch מִלָּשָׁגּוֹת heißen (unterlaß lieber . . als . .) und deutlicher wäre לְמַעַן שָׁגּוֹת, aber auch so wie der Spruch lautet ist לִשְׁגוֹת als untergeordneter Inf. der Absicht nicht zu verkennen. LXX Syr. Trg. Hier. legen sich den Spruch gewaltsam zurecht. Lth. nach dem Vorgange älterer Ausll.: *die zucht, Die da abfüret von vernünfftiger Lere;* aber מוסר bed. immer entw. dem Bösen entwöhnende Züchtigung oder zum Guten anleitende Zucht. v. 28: *Ein nichtswürdiger Zeuge höhnt das Recht, und der Gottlosen Mund schlingt Heillosigkeit hinunter.* Das mosaische Recht kennt den Zeugeneid nicht, aber die Beschwörung der Zeugen, die Wahrheit auszusagen Lev. 4, 1., stellt die falsche Aussage doch beinahe dem Meineide gleich. Das מְשַׁפֵּט, welches den Zeugen rechtlich und moralisch bindet, ist eben seine Pflicht, den Sachverhalt wahrheitsgetreu ohne lügnerische und böswillige Entstellung wiederzugeben; ein nichtswürdiger Zeuge aber (s. über בְּלִיַּעַל S. 110 unt.) höhnt das Recht (יָלִיץ mit Accusativ-Obj. wie 14, 9) d. h. setzt sich höhnisch über diese Pflicht hinweg. Zu 28^{b} bem. Hitz. daß בלע nur im *Kal* verschlingen bed., im *Pi.* dagegen absorbiren = vernichten; er liest deshalb mit LXX Syr. דין statt און: der Mund der Frevler mordet das Recht, eig. schluckt sein Rechtsgefühl hinunter. Aber בָּלַע wechselt mit בָּלַע in der Bed. verschlucken auch ohne den Nebenbegriff der Vernichtung, vgl. בְּבַלַּע um die Dauer eines Schlucks = einen Augenblick Num. 4, 20 mit Iob 7, 19., und man kann also 28^{b} ebensowol ohne Textänderung nach Iob 15, 16 vgl. 20, 12—15 als mit Textänderung nach Jes. 3, 12 verstehen, keinesfalls so daß man און zum Subj. macht: Unheil verschlingt d. i. verdirbt den Frevler-Mund (Raschi), denn wenn Mund und Verschlingen neben einander stehen, so ist naturgemäß der Mund der schlingende, nicht das was verschlungen wird (vgl. Koh. 10, 12: des Narren Maul verschlingt d. i. verdirbt ihn). So wird also 28^{b} sagen, daß Heilloses d. i. sittlich Gehaltloses (s. S. 111 ob.) für den Mund der Gottlosen ein Leckerbissen ist, den er gierig hinunterschlingt; es ist ihm, wie wir

sagen, ein wahrer Genuß, Unheil zu verüben. v. 29: *Für die Spötter sind Strafgerichte bereit, und Schläge für der Thoren Rücken.* Nirgends bed. שְׁפָטִים Strafen, welche der Gerichtshof zuurteilt, immer von Gott verhängte, wenn auch (wie z. B. 2 Chr. 24, 24) menschlich vermittelte Strafgerichte; der Sing., welcher nicht vorkommt, ist das segolirte *n. act.* שֶׁפֶט = שְׁפוֹט 2 Chr. 20, 9., Plur. שְׁפוּטִים. Die Bem. Hitzigs: „die Gerichte können nach v. 25 in Schlägen bestehen" ist verwirrend; das Schlagen חַכּוֹת dort, wie wenn z. B. einem der Heiliges höhnt eine Ohrfeige applicirt wird, was unter Umständen gesund sein kann, fällt nicht unter den Begriff von שפטים und eigentlich auch nicht unter den Begriff מַהֲלֻמוֹת. Jenes sind Strafverhängnisse, welche die Geschichte selbst oder Gott in ihr an dem Religionsspötter vollzieht, dieses sind Prügel, womit von erzieherisch Berufenen der Rücken des Thoren gegerbt wird (10, 13), um diesen, wo möglich, zur Besinnung und zu Verstande zu bringen. Das hier als *Ni.* flectirte נָכוֹן ist wie z. B. Iob 15, 23 gebraucht: in Bereitschaft gestellt s. und also sicher bevorstehen. Ueber מַהֲלֻמוֹת s. zu 18, 6. Der folg. Spruch warnt vor der Völlerei, mit der sich leicht Freigeisterei verschwistert XX, 1: *Ein Spötter ist der Wein, ein Lärmer Meth, und der von solchem Taumelnden wird Keiner weise.* Bei יַיִן steht der Artikel. Ew. behauptet, in 10—22, 16 komme der Artikel nur hier und 21, 31 vor und hier sei er, wie LXX zeige, nicht einmal ursprünglich. Beides ist falsch: der Art. steht z. B. auch 19, 6. 18, 18. 17 und hier brachte ihn die Personification mit sich, aber wie wenig die Poesie daran Gefallen hat, zeigt dies daß er sofort bei שכר fehlt, er steht einmal für zweimal. Die Wirkungen des Weins und des Meths (שֵׁכָר v. שָׁכַר سكر verstopfen, verdummen) werden diesen Spirituosen selber als Eigenschaften beigelegt. Der Wein ist ein Spötter, weil der Weinselige leicht auch das Heilige in seine Witzjägerei hereinzieht, der Meth ist ein Lärmer (vgl. הוֹמִיָּה 7, 11), weil der Berauschte in seinem übermütigen wüsten Toben die Grenzen der Sittlichkeit und des Anstands durchbricht. Unweise bleibt wer durch Wein und dergleichen d. h. davon hingenommen (vgl. 2 S. 13, 28) taumelt d. i. sich dermaßen daß er sein selbst nicht mehr mächtig ist dem Weine hingibt. Oben 5, 19 lasen wir שְׁגֶה בְּ vom Liebeswonnetaumel, hier wie Jes. 28, 7 vom Weintaumel d. i. der leidenschaftlichen knechtischen Eingenommenheit vom Wein oder für den Wein. „Erpicht" d. i. unablösbar gefesselt s. entspricht wenigstens einigermaßen. Fl. vergleicht das franz. *être fou de quelque chose.* Jedoch zeigt Jes. 28, 7., daß man an wirklichen Taumel, in den der Wein versetzt, zu denken hat.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von einem Königsspruch bis zum andern. v. 2: *Geknurr wie eines Leuen ist des Königs Schrecken, wer ihn gegen sich aufbringt verwirkt sein Leben.* Z. 1 Variation von 19, 12. Der Schrecken den ein König um sich her verbreitet (מֶלֶךְ *gen. subjecti* wie z. B. auch Iob 9, 34 und überall) gleicht unheilverkündendem Löwengemurmel. Der Ged., der sich hienach von selbst einstellt, ist der daß es gefährlich den Leu zu wecken. So wird also מִתְעַבְּרוֹ nicht bed.: wer ihm zürnt (Venet.: *χολούμενος αὐτῷ*), sondern wer

ihn provocirt (LXX Syr. Trg. Hier. Lth.). הִתְעַבֵּר bed., wie wir zu 14, 16 (S. 234) gesehen, vor Unwillen außer Fassung, also in äußersten Zorn gerathen. Hier muß der Sinn sein: wer ihn in Zorn versetzt (LXX ὁ παροξύνων αὐτόν, hie und da mit einem beigeschriebenen andern Uebersetzungsversuch καὶ ἐπιμιγνύμενος wer sich familiär gegen ihn benimmt (= מִתְעָרֵב). Aber kann מִתְעַבְּרוֹ dies bed.? Daß das *Hithpa.* transitiver Stämme z. B. הִתְחַנֵּן (1 K. 8, 59) und הִשְׁתַּמֵּר (Mi. 6, 16) mit dem Acc. dessen construirt wird, was jemand für sich ins Werk setzt (vgl. Ewald, *Gramm. arab.* §. 180), ist nicht ungewöhnlich, aber kann das *Hithpa* des intrans. עבר, welches sich ereifern bed., „mit dem Acc. das eben dadurch bewirkte Ereifern eines andern ausdrücken" (Ew. §. 282[a])? Ein Beleg dafür fehlt und Hitzigs Conj. מְתַעֲבְּרוֹ (*Tiphel* des targumischen עֲבַרְתָּה = חֲמָה) ist also nicht unveranlaßt. Man wird aber annehmen dürfen, daß הִתְעַבֵּר als Reflexiv eines *Pi.* oder *Hi.*, welches in Zorn versetzen bedeutete, sich den Zorn jemandes zuziehen bedeuten kann, wie im Arab. die VIII. Form (*Hithpa.*) von حضر gegenwärtig s. mit dem Acc. als Reflexiv der IVten (*Hi.*) bedeuten kann: *sibi aliquid praesens sistere.* Nicht so schwierig ist חָטָא mit dem Acc. des Obj. der Verfehlung, s. darüber S. 150 unt. und zu Hab. 2, 10. v. 3: *Es ist dem Manne Ehre hinweg von Streit zu bleiben, und jeder Narr bleckt die Zähne* oder besser: wer immer ein Narr *quisquis amens,* denn nicht darauf liegt der Nachdruck daß jeder Narr d. i. jeder Einzelne dieses Schlages sich bis zur äußersten Berserkerwut streitet, sondern daß wer nur immer ein Narr sich in solcher Streitsucht gefällt. Ueber הִתְגַּלַּע s. 17, 14. 18, 1. Dagegen gereicht es dem Manne zur Ehre, friedfertig zu sein oder, wie es hier ausgedrückt ist, von Streit fern zu bleiben. Zwar ließe sich auch übersetzen: von Streit abzulassen, aber in diesem Falle würde שָׁבַת punktirt sein, was Hitz. vorzieht, denn שֶׁבֶת v. שָׁבַת bed. 2 S. 23, 7 Vernichtung (Aufhören der Existenz); auch Ex. 21, 19 bed. שִׁבְתּוֹ nicht sein Feiern, sondern sein Sitzen, näml. Daheimsitzen in arbeitsunfähigem Zustande. Richtig Fl.: „יָשַׁב מִן wie قعد عن ruhig sitzen bleiben und sich so von irgend einer Art Thätigkeit entfernt halten." Wer gescheid ist und auf Ehre hält, der bricht den Streit nicht nur ab wenn dieser leidenschaftlich zu werden droht, sondern läßt sich gar nicht in Streit ein, enthält sich des Streitens. v. 4: *Mit Eintritt des Herbstes pflügt der Faule nicht, so ist denn, wenn er zur Erntezeit verlangt, nichts da.* Viele Uebers. (Symm. Hier. Lth.) und Ausll. (z. B. Raschi und zuletzt Zöckl.) erklären: *propter frigus,* aber חֹרֶף ist seinem Wortsinne nach kein Synon. von קֹר und צִנָּה, sondern bed. Pflückung = Pflückezeit (synon. אָסִיף) v. חָרַף خرف *carpere*[1] wie Herbst *(harvest)* die Zeit des καρπίζειν der Fruchtabnahme; der Herbst aber ist der Anfang des altmorgenländischen Wirthschaftsjahres, denn an die Obsternte schließt sich von Oct. bis Dec. in Palästina und Syrien die Saat- und Pflügezeit mit dem ihr zugutekommenden Herbst-

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch I, 426.

oder Frühregen (خريف חֹרֶף = יוֹרֶה Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Das מִן ist also nicht das der Ursache, sondern der Zeit. Von dieser gebraucht kann es sowol von dem Anfang einer Begebenheit und weiter (z. B. 1 S. 30, 25) als von dem Ablauf an und weiter (Lev. 27, 17) bedeuten, hier: vom Herbst d. i. dessen Eintritt an und weiterhin. In 4[b] variiren *Chethîb* und *Kerî* wie 18, 17. Das *fut.* יִשְׁאַל würde sagen was dem Faulen bevorsteht; das *perf.* וְשָׁאַל versetzt mitten in dieses Bevorstehende hinein, setzt es in Folgezus. und hat auch dies für sich daß es, als *perf. hypotheticum* gefaßt, die Objektlosigkeit des שאל erträglicher macht. Keinesfalls läßt sich das *Chethîb* וְשָׁאֵל nach Ps. 109, 10 lesen: er wird betteln in der Ernte — vergebens (Hier. Lth.), wozu Hitz. treffend bem.: Warum vergebens? In der Erntefreude spenden die Leute am ehesten, und für das Betteln kommt die rechte Zeit später. Hitz. selbst gelangt conjekturirend zu der Uebers.: „Einen Tragkorb verfertigt der Faule nicht, will leihen in der Ernte und es wird nichts daraus". Aber abgesehen von dem Tragkorb ist die Bed. „sich etwas leihweise erbitten", welche שׁאל durch den Zus. bekommen kann, hier aus der Luft gegriffen. Man stelle sich einen trägen Grundbesitzer vor, welcher sich nicht rechtzeitig und nicht angelegentlich um die Bestellung seiner Felder kümmert, sondern dies seinen Leuten überläßt, welche ihrerseits nur so viel thun als ihnen befohlen: ein solcher fragt wenn nun die Erntezeit gekommen nach dem Ernteertrag, bekommt aber die Antwort, daß das Land brach gelegen hat, weil er das Aufbrechen der Brache nicht befohlen: es ist wenn er frägt nichts da, er fragt vergebens (וְאֵין wie 14, 6. 13, 4). Meîri erkl. מֵחֹרֶף richtig durch מחמלת זמן החרישה und 4[b]: לפי שישאל בקציר לא ימצא כלום (so wird er denn wenn er zur Erntezeit fragt nichts vorfinden), wogegen LXX und die Aram. an חרף *carpere convictis* denken, wie sich auch in Codd. hie und da sinnloses מֵחֹרֶף findet. v. 5: *Tiefes Wasser ist der Plan in des Mannes Brust, ein Mann von Verstand aber schöpft ihn herauf.* Stille Wasser sind tief. Solchen tiefen Wassern (18, 4) gleicht was ein Mensch insgeheim (Jes. 29, 15) in seinem Innern plant. Er verschweigt es, verhehlt es geflissentlich, führt etwa gar die welche ihn ausholen wollen in schlauer Weise irre; aber ein Mann von תְּבוּנָה d. h. welcher die rechten Kriterien besitzt, um Gutes und Böses, Wahres und Falsches zu unterscheiden, und ebendamit die Fähigkeit, Menschen und Dinge zu durchschauen, schöpft die geheime עֵצָה herauf (Venet. gut *ἀνέλξει*), indem er bis auf den Grund der tiefen Wasser dringt. Ein solcher täuscht sich in den Menschen nicht, weiß ihre Handlungen nach den unterliegenden letzten Beweggründen und Zielen zu würdigen und wenn der Plan ein verderblicher ist ihm inmitten des Weges seiner Verwirklichung entgegenzutreten. Der Spruch stellt der Menschenkenntnis, diesem wesentlichen Stücke der Lebensweisheit, ihre Aufgabe. Was er sagt gilt nicht allein von dem feinen Staatsmann und Strategen, sondern auch von dem pragmatischen Geschichtschreiber und von dem Ausleger z. B. eines Gedichts wie des B. Iob, dessen Idee wie eine Perle auf dem Grunde tiefer Wasser ist. v. 6: *Fast jeder Mensch begegnet einem Manne der ihm*

hold, aber einen Mann der Stich hält wer findet solchen? Wie צִיר אמונים 13, 7 einen Boten bed., auf welchen Verlaß ist, und עֵד אמונים 14, 5 einen durchaus wahrhaftigen Zeugen, so ist אִישׁ אֱמוּנִים ein Mann welcher sich selbst treu bleibt und Anderen Treue hält. Ein solcher ist nicht leicht zu finden, aber Gönner, welche Aussichten und Versprechungen machen, um den welcher darauf baut schließlich im Stiche zu lassen, gibt es in Menge. Dieser Gegens. würde sich aus 6[a] auch ergeben, wenn man קָרָא in der Bed. rufen und zwar mit Ostentation ausrufen oder ausschreien faßt: *Multi homines sunt quorum suam quisque humanitatem proclamat* (Schelling Fl. Ew. Zöckl. und ebenso z. B. Meiri). Aber אִישׁ חַסְדּוֹ gehört nach 11, 17. Jes. 57, 1 sicher zus. Dies anerkennend übers. Hitz.: Manchen Mann nennt einer seinen lieben Freund, aber das wäre so ungeschickt stylisirt als möglich. Muß denn יִקְרָא *vocat* bed.? Ein angemesseneres Parallelwort zu מָצָא ist קָרָא = קָרַר, wonach wir mit Oetinger Heidenh. Euchel Loewenst. erklären: Die Mehrzahl der Menschen begegnen einem der sich ihnen (diesem oder jenem) als אִישׁ חֶסֶד ein Mann wolaffectionirten liebreichen Verhaltens erweist, aber selten ists einen solchen zu finden, der in seiner Liebesgesinnung und deren Bethätigung sich treu erweist und das was von ihm erhofft wird wirklich hinausführt. Lth. übers. mit Syr. Trg nach Hier.: *Viel Menschen werden From gerhümbt,* aber wäre יִקָּרֵא s. v. a. יִקָּרֵר, so müßte אִישׁ חֶסֶד statt איש חסדו gesagt sein. LXX liest רַב אדם יקר איש חסד Etwas Großes ist der Mensch und etwas Kostbares ein mildherziger Mann, einen treuen Mann aber zu finden fordert Mühe. Der Grundged. bleibt bei allen diesen Deutungen und Lesungen nahezu derselbe: Liebe ist häufig, Treue selten, weshalb חסד rechter Art nach Gottes Vorbild mit אמת gepaart ist. v. 7: *Wer in seiner Unschuld dahinwandelt als ein Gerechter, Heil seinen Kindern nach ihm!* Man mache 7[a] nicht zu einem besonderen Satze, so daß צַדִּיק Subj. (van Dyk Elst.) oder Präd. (Trg.), denn 7[a], so gefaßt, eignet sich nicht wol, mit 7[b] parallel zu laufen, weil nichts von Verheißung enthaltend, und 7[b] würde sich dann wenigstens nicht so verbindungslos anschieben (vgl. dagegen 10, 9. 14, 25). Wir haben einen Nominalsatz vor uns, dessen complexes Subj. 7[a] ist. Irrig aber Hier. Venet. Lth.: der in seiner Unschuld wandelnde Gerechte — diese Voranstellung des Adj. ist gegen hebr. Syntax, man müßte, wenn man alles nominativisch faßt, צדיק als Permutativ ansehen: Ein in seiner Unschuld Wandelnder, ein Gerechter. Ohne Zweifel aber ist צדק Acc. der Weise: in der Weise eines Gerechten oder auch Nom. der Apposition: als ein Gerechter; auch sonst ordnet sich הלך in dieser Weise ein Adj. unter Iob 31, 26 vgl. Mi. 2, 7. So richtig Hitz., welcher auf diese zwei Stellen, und Ew. welcher auf 22, 11. 24, 15 verweist. In seiner Unschuld als Gerechter dahinwandeln ist s. v. a. überall das Rechte thun, ohne Ansprüche darauf zu gründen und ohne sich dessen zu rühmen, indem man dabei lediglich dem Zuge und den Weisungen seines Herzens folgt, welches bei seiner ungetheilten Hingabe an Gott und das Gute es nicht anders weiß nnd nicht anders kann. Die Kinder nach ihm sind nicht die Kinder nach seinem Tode (Gen. 24, 67), sondern

wie Dt. 4, 40 vgl. Iob 21, 21 die ihm dem Vorfahren nachfolgenden, also seine Nachkommen; denn das אשרי beginnt schon bei Lebzeiten eines solchen sich an seinen Kindern zu erfüllen.

Die folg. Gruppe beginnt wieder mit einem Königsspruch, welcher sagt, was ein König mit seinen Augen leistet; zwei Sprüche, vom sehenden Auge und vom nöthigen Aufthun der Augen redend, schließen sie ab. v. 8: *Ein König, auf dem Stuhl des Rechtes sitzend, stiebt mit seinen Augen alles Böse auseinander.* Trefflich Venet. ἐπὶ θρόνου δίκης, denn כִּסֵּא־דִין ist ebensowenig indifferente Benennung des Richterstuhls (Tribunals) als θρόνος τῆς χάριτος Hebr. 4, 16 Benennung der gegenbildlichen Capporeth als Gnadenstuhls; der Richterstuhl heißt schlechtweg כִּסֵּא, wogegen כִּסֵּא דִין Gegens. von כִּסֵּא הַוּוֹת Ps. 94, 20 ist: der Stuhl von wo rechtsgemäße Entscheidung (vgl. z. B. Jer. 5, 28) ausgeht und wo sie gesucht wird. Um so weniger bedarf es hier wie v. 26 eines charakterisirenden Adj. zu מלך, LXX aber trifft den Sinn indem sie ein solches dem דין entnimmt: ὅταν βασιλεὺς δίκαιος καθίσῃ ἐπὶ θρόνου. Ob nun wol unter den Augen die des Geistes zu verstehen sind: er sichtet *dignoscit* mit den Augen des Geistes alles Böse d. h. scheidet es subjectiv aus von dem was nicht böse? So Hitz. mit Vergleichung von Ps. 11, 4. 139, 3 (wo Hier. *eventilasti,* Vulg. *investigasti*). Schwerlich richtig; denn an die Augen in des Königs Haupte zu denken liegt näher (s. S. 267 ob.); sodann: worfeln (sichten) heißt Gutes und Schlechtes scheiden, aber erst mittelbar: das Schlechte ausscheiden; endlich entscheidet v. 26 dafür daß מְזָרֶה nicht von subjectivem, sondern thatsächlichem Zerstreuen oder Auseinander- und Hinwegstieben verstanden sein will. Also sind des Königs furchterweckende durchbohrende Augen gemeint, wie Immanuel erkl.: בראיית עיניו מבריחם מפניו ומפזר אויבם בכל פראה. Aber falsch ist an dieser Erkl. die persönliche Fassung des כָּל־רָע, denn מזרה, vom Auseinanderjagen der Personen gemeint, fordert zum Obj. einen Plur. (vgl. 26[a]), כל־רע ist neutrisch wie 5, 14 gemeint. Vor dem Blicke eines Königs, dem es um Recht und Gerechtigkeit zu thun ist (Jes. 16, 5), hält nichts Böses Stand; verbrecherische Werke und Pläne, von diesen Augen durchschaut und ebendamit auch gerichtet, werden auseinandergesprengt und zerstieben zugleich mit der dem Gemeinwesen drohenden Gefahr gleichsam nach allen vier Winden. Es ist das von der Thora geforderte בַּעֵר הָרָע (z. B. Dt. 13, 6), welches der König mit so gewaltiger Wirkung auch schon seines Blickes vollzieht. An כל־רע knüpft sich der Ged. an, daß vor dem himmlischen Könige Niemand von Bösem gänzlich frei ist v. 9: *Wer kann sagen: ich habe mein Herz geläutert, bin rein geworden von meiner Sünde?* Es ist der selbe Ged., welchen Salomo im Tempelweihgebet 1 K. 8, 46 ausspricht: kein Mensch, welcher nicht sündigte. Sein Herz läutern ist wie Ps. 73, 13 s. v. a. es durch Selbstprüfung und gründliches Heiligungsstreben aller unlauteren Beweggründe und Neigungen entledigen; s. über זכה stechend, hellglänzend, trübungslos rein s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 424. Die Folge des זַכּוֹת ist Reinwerden und die Folge des זְכוֹת לֵב, d. i. der Läuterung des Innern,

das Reinwerden von sündlichem Thun: ich bin rein geworden von meiner Sünde d. i. solcher in die ich, der Versuchung nicht widerstehend, verfallen könnte; das Suff. ist nicht actuell, sondern potentiell gemeint wie Ps. 18, 24. Niemand kann sich dessen rühmen, denn die Selbst- und Sündenerkenntnis des Menschen bleibt immer eine beschränkte (Jer. 17, 9 f. Ps. 19, 13) und die Sünde sitzt so wurzelhaft tief in seiner Natur (Iob 14, 4. 15, 14—16), daß sich immer noch Reste sündlicher Richtung in den Falten des Innern verbergen, immer noch böse Gedanken die Seele durchkreuzen, immer noch sündliche Neigungen durch ihre Naturgewalt das sittliche Entgegenringen zuweilen überbieten und immer noch allerlei Makel sich auch den besten Handlungen anhängen. Der folg. Spruch verurtheilt gröbliche Sünde in Handel und Wandel v. 10: *Zweierlei Stein, zweierlei Maß — ein Greuel Jahve's sind beide zusammen.* Die Steine sind wie 11, 1. 16, 11 die als Gewicht verwendeten. Stein und Stein, Epha und Epha sind zweierlei, ein großes und ein kleines (LXX in welcher die Spruchfolge von v. 10 eine andere ist: *μέγα καὶ μικρόν*), um dieses jenem betrügerisch unterschieben zu können. אֵיפָה mag urspr. (v. אָפָה backen) eine solche Quantität Mehl geheißen haben, welche der durchschnittliche Bedarf eine Familie ist; es entspricht dem בַּת (Ez. 45, 11) als gleichem Hohlmaß für Flüssiges und steht hier synekdochisch statt sämtlicher Maße, eingeschl. z. B. den כֹּר, von dem das Epha ein Zehntel, und das סְאָה, welches davon ein Drittel ist. Die Verurtheilung 10^b lautet wie 17, 15: sie ist ein Echo von Lev. 19, 36. Dt. 25, 13—16. Richtiges und gleiches Maß ist eine Forderung des heiligen Gottes, das Gegentheil also ihm ein Greuel. v. 11: *Schon der Knabe gibt sich durch seine Handlungen zu erkennen, ob lauter und ob gerade seine Gemütsart.* Wenn מַעֲלָלָיו hier nach dem Gebrauche von עוֹלֵל נֶחְלָל spielen, sich mit etwas die Zeit vertreiben verstanden werden könnte, so ließe sich גַּם darauf beziehen: schon durch seine Spiele (Ew.). Aber gesetzt auch daß das mit נער synonyme מְעוֹלָל die Wahl des מעלל (s. über beide Fleischer zu Jes. 3, 4) veranlaßt hätte, bedeutet doch מעלל nirgends etwas anderes als die That als sich über etwas her machende und es bewerkstelligende, weshalb Böttch. מֵעֲלוּלָיו in Vorschlag bringt, indem מַעֲלָל im Untersch. von מַעֲלָל das Spiel bedeutet haben könne. Möglich, aber aus der Luft gegriffen. Also wird גם nicht mit במעלליו zusammengehören. Daß der Knabe schon an seinen Handlungen sich kenntlich mache, ist ein schiefer Ged., denn wenn an irgend etwas muß sich doch an diesen zeigen wessen man sich von ihm zu gewärtigen hat. Also ist גַּם nach der zu 17, 26. 19, 2 besprochenen syntaktischen Weise zu נַעַר zu ziehen (auch der Knabe, schon der Kn.), obwol es in dieser Voranordnung auf den ganzen Satz bezogen ist. Das V. נכר ist von seiner Grundbed. eindringend ansehen aus ein *ἐναντιόσημον*: erkennen und als fremd erkennen, nicht erkennen (s. zu Jes. 3, 9); das *Hithpa.* bed. sonst wie נִכַּר sich unkenntlich machen, hier aber sich kenntlich machen, Symm. *ἐπιγνωρισθήσεται*, Venet. *γνωσθήσεται*. Oder will der Spruch sagen: schon der Knabe verstellt sich in seinen Handlungen (Oet.)? Gewiß nicht, denn das wäre ein Erfahrungssatz, der in dieser Allgemeinheit nicht erfahrungsmäßig richtig ist. Auch müßte man dann 11^b als direkte Frage fassen, es hat aber die Form einer indirekten: er gibt sich zu erkennen, ob näml. lauter und ob rechtschaffen sein פֹּעַל. Daß man an jemandes Handlungen sein Thun erkenne, ist eine Plattheit; auch daß man seine Handlungsweise daran erkenne, ist nicht viel besser. פֹּעַל wird deshalb von Hitz. auf Gott als Schöpfer bezogen und im Sinne des arab. خُلْق Geschaffensein = Beschaffenheit gefaßt. Auch wir erklären in dieser Weise יְצִרְמוֹ Ps. 103, 14 als auf Gott den יֹצֵר bezüglich, und daß פֹּעַל nicht blos von dem Thun, sondern auch vom Machwerk oder Gebilde z. B. Jes. 1, 31 vorkommt, ist dieser Deutung günstig. Aber man sollte meinen daß פֹּעַל, wenn es die Sprache so von der Natur des Menschen gebraucht hätte, öfter vorkommen würde. Es bed. aber überall sonst das Thun oder das Werk. Und so wird es wol auch hier das Thun, aber, habituell gefaßt, als Handlungsweise und, wurzelhaft gefaßt, als sittliche Artung bezeichnen. Das neutest. *ἔργον* nähert sich in Stellen wie Gal. 6, 4 diesem Begriffe. Weniger wahrscheinlich ists, daß 11^b mit Bezug auf die Zukunft gemeint sei (Lth. u. A.); dann sähe man nicht ein, weshalb der Dichter nicht verständlicher אם זך וישר יהיה פעלו gesagt hätte. Vergleichbar ist unser Sprichwort: Was ein Haken werden will krümmt sich bald oder: Was ein Dörnchen werden will spitzt sich bei Zeiten[1], und das aramäische: ביצין בוצין מקטפיה ידריע was ein Kürbis werden will zeigt sich an der Knospe *Berachoth* 48a. v. 12: *Hörendes Ohr und sehendes Auge — Jahve hat sie geschaffen beide zusammen.* Loewenst. wie LXX: es hört das Ohr, es sieht das Auge — es genügt dagegen auf v. 10. 17, 15 zu verweisen. An sich bezeugt der Spruch eine Thatsache und das ist sein *sensus simplex*, übrigens aber läßt diese Thatsache mancherlei Gesichtspunkte und Folgerungen zu, deren keine als sinnwidrig abzuweisen ist: 1) Am nächsten liegt es, *viâ eminentiae* den Schluß zu ziehen, welcher Ps. 94, 9 gezogen wird: Gott also der Allhörende und Allsehende, woraus sich einerseits der Trost ergibt, daß alles Geschehen unter seiner Obhut und Leitung steht 15, 3., andererseits die Mahnung *Aboth* II, 1: „Wisse was über dir ist: ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr und alle deine Handlungen werden in ein Buch verzeichnet." 2) Es läßt sich damit auch der in Ps. 40, 7 אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי aus dem Zus. hervorgehende Sinn verbinden: der Mensch soll also Ohr und Auge dem Zwecke gemäß gebrauchen, welchem sie nach der Absicht des Schöpfers dienen sollen (Hitz. vergleicht 16, 4); mit Bezug auf das natürliche Leben braucht das dem Menschen nicht erst gesagt zu werden, wol aber mit Bezug auf das sittliche: er soll sich nicht taub und blind machen gegen das was zu hören und sehen seine Pflicht ist, aber

1) Ein gleiches aus *Bereschith Rabba* s. bei Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 126.

auch nicht mit Wolgefallen hören und sehen wovon er sich abwenden sollte (Jes. 33, 15) — er ist in allem seinem Hören und Sehen dem Schöpfer des Ohrs und Auges verantwortlich. 3) Man kann auch, was Fl. mit Vergleichung von 16, 11 zur Wahl gibt, שֹׁמַעַת und רֹאָה als löbliche Eigenschaften fassen: ein Ohr das wahrhaft hört (das Wort Gottes und die Lehren der Weisheit) und wahrhaft sieht (die Werke Gottes) sind eine Gabe des Schöpfers, sind לֻקֵּחַ, sind hoch und theuer zu halten. So läßt sich der Spruch wie ein geschliffener Edelstein nach dieser und jener Seite wenden — er gibt eine vielsagende Thatsache zu bedenken. v. 13: *Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht verarmest; thue deine Augen auf, habe satt zu essen.* Was 13ª zusammenfaßt legt der Herausgeber 6, 9—11 auseinander. Das *fut. Ni.* v. רוּשׁ arm werden (vgl. S. 162 unt.) wird metaplastisch von יָרַשׁ gebildet 23, 21. 30, 9 wie 1 S. 2, 7; Hitz. vergleicht נִבְהַת, welches aber nur zögern und verzögern, nicht zurück- oder herabkommen bed., die √ רש bed. entw. schlaff, haltlos s. (vgl. דַּל) oder begehren (vgl. אֶבְיוֹן, فَقِير eig. *hiscens,* √ פק wie in dem hier folgenden פקח aufsperren). Ueber den zweiten Imper. 13ᵇ s. oben S. 68 Z. 17: er hat den Werth eines Folgesatzes: *Las deine augen wacker sein, So wirstu brots gnug haben* (Lth.). Mit diesen zwei Sprüchen von den Augen rundet sich die v. 8 angehobene Gruppe ab.

Die folgende hat ihre natürliche Grenze an dem neuen Ansatz v. 20 und ist innerlich mannigfach verflochten. v. 14: *Schlecht, schlecht! spricht der Kaufende, und seines Weges gehend rühmt er sich alsdann.* Anders Lth.: *Böse, böse, spricht man, wenn mans hat, Aber wens weg ist, so rhümet man es denn.* Diese Erklärung hat viele Vertreter. Geier citirt das Dichterwort *Omne bonum praesens minus est, sperata videntur Magna,* Schultens die Sprichwörter *τὸ παρὸν βαρύ* und *Praesentia laudato,* indem er wie Lth. ואזל לו auf das gegenwärtige Besitztum bezieht (אָזַל wie 1 S. 9, 7 = زَال aufhören, abhanden kommen) und übers: *at dilapsum sibi, tum demum pro splendido celebrat.* Aber dabei kommt das *Hithpa.* nicht zu seinem Rechte, und den Begriff auf den sich ואזל לו beziehe aus הַקּוֹנֶה herauszunehmen ist wenn unnöthig gewiß verwerflich. Allerdings kann הקונה auch den Besitzer bed., aber den Besitzer durch Erwerbung (LXX Venet. *ὁ κτώμενος*); meistens bed. es den Erwerber durch Ankauf, den Käufer (Hier. *emptor*) als Correlat von מֹכֵר Jes. 24, 2. Ez. 7, 12. Der Käufer pflegt das was er kaufen will auf alle Weise herunterzusetzen, um es möglichst billig zu bekommen; hinterdrein aber rühmt er sich, gut und doch so billig gekauft zu haben. Das ist eine alltägliche Erfahrungsthatsache, der Spruch aber indem er das Bild fixirt ermahnt indirekt, daß man vor conventioneller Lüge auf der Acht sei und sich nicht dadurch verblüffen und berücken lasse. Subj. zu ואזל לו ist also der Käufer; אזל (زَال) mit לו bez. noch bestimmter als חלך לו das von dannen Gehen *s'en aller.* Syntaktisch hätte die Punctation וְאָזַל לוֹ (*perf. hypoth.* Ew. §. 357ª) nahe gelegen (Hier. *et cum recesserit*), aber mit Hitz. so zu corrigiren ist doch nicht nöthig. Der Dichter will sagen: sich davon machend rühmt er sich alsdann; wir können im Deutschen das „alsdann" nicht so stellen wie hier אָז und wie auch wir es z. B. 1 S. 20, 12 können, aber Theod. gut griechisch: *καὶ πορευθεὶς τότε καυχήσεται.* Man schreibe וְאָזַל לוֹ mit *Mercha* der vorletzten Sylbe, auf welche der Ton zurückgegangen, vgl. חוֹנֵן 19, 17., nicht aber לוֹ, denn die Dagessirungsregel kommt hier bei Tonrückgang nicht so wie z. B. in אוֹכֵל לַחְמִי Ps. 41, 10 in Anwendung. Sonderbarerweise liest Syr. Trg. nicht רַע רַע, sondern רַע לְרַע und koppelt v. 15 mit v. 14 zus. Bei LXX fehlen v. 14—19. v. 15: *Wol gibt es Gold und viel der Perlen, aber ein kostbar Geräthe sind Lippen voll Erkenntnis.* Man braucht sich nur des Gleichnisses vom Kaufmann der gute Perlen sucht Mt. 13, 45 f. zu erinnern, um den Anschluß dieses Spruches an den vorigen wolvermittelt zu finden. Der Spruch ist klimaktisch: es gibt Gold und gibt Perlen in Menge, von denen immer eine noch höheren Goldeswerth hat als die andere, aber über alle solche Kleinodien gehen einsichtige Lippen, diese sind ein kostbar Geräthe, welchem Gold und alle Perlen nicht gleichkommen. In ähnlicher Weise stellt die neutest. Parabel über die vielen guten Perlen die Eine kostbare. Ebenso könnte דעת (חכמה) die Perle über alle Perlen heißen (3, 15. 8, 11), aber die Lippen als Organ des Wissens werden passend mit einem köstlichen Gefäße verglichen, einem Gefäß aus köstlerichem Stoff als Gold und Perlen sind. v. 16: *Nimm ihm das Kleid, denn er hat für einen Anderen gebürgt, und der Fremden halber pfände ihn.* Ebenderselbe Spruch 27, 13., wo קַח mit der gewöhnlichen Aphäresis, hier die vollere Form לָקַח, welche auch Ez. 37, 16 mit jener wechselt. Diesem Imper. läuft חַבְלֵהוּ parallel: pfände ihn (Theod. Hier. Venet. Lth.); es ist nicht Subst.: sein Pfand (Targ.), was חֶבְלָהוּ (חֶבְלוֹ) heißen würde, auch ist nicht mit dem Syr. חֲבָלְהוּ man pfändet ihn zu lesen, sondern es ist Imper., aber nicht des *Pi.* welcher חַבֵּלְהוּ lauten und ‚verderbe ihn' bedeuten würde, sondern, wie AE richtig lehrt, Imper. des *Kal* v. חָבַל als Pfand nehmen Ex. 22, 25 für חָבְלֵהוּ, freilich ohne Beispiel außer חֲנֻנֵּנִי Ps. 9, 14 vgl. 80, 16. Die 1. Hälfte ist klar: Nimm sein Kleid, denn er hat einen Andern gutsagend vertreten (כִּי־עָרַב זָר wie 11, 15), der ihn im Stiche läßt, so daß er nun durch Schaden klug werden muß. Auch 16ᵇ begreift sich, wenn man nach dem *Chethîb* נָכְרִים liest (Hier. Venet.), nicht נָכְרִים wie Schult. irrig punktirt, und wenn man diesen Plur. wie בנים Gen. 21; 7 mit Hitz. wie Lth. als Plur. der Kategorie faßt: nimm ihn zum Pfand, halt dich an seine Person, um nicht durch fremde Leute, für die er eingestanden, zu Schaden zu kommen. Das *Kerî* aber fordert נָכְרִיָּה (yonach Theod. Syr. und deutlicher noch als dieser das Targ. übers.) und so steht wirklich ohne *Kerî* 27, 13 geschrieben, so liest und schreibt auch hier *Bathra* 173ᵇ. Entw. ist נָכְרִיָּה ein fremdes Weib, eine Metze, eine Maitresse, für die oder der zu gut sich der Unkluge verbürgt hat, oder נכריה steht neutrisch für fremde, eigentlich diesen Unklugen nichts angehende Sache (LXX 27,

13 τὰ ἀλλότρια). Wir halten an u. St. נכרים für ursprünglich. בער trifft mit 6, 26 zus.: es bed. nicht *ἀντί*, sondern *ὑπέρ*, „für fremde Leute" ist hier s. v. a. um fremde Leute, fremder Leute wegen (*χάριν τῶν ἀλλοτρίων* wie Venet. übers.). An das Stichwort ערב lehnt sich ein anderes ערב v. 17: *Süß ist dem Manne Brot des Trugs, doch schließlich wird der Mund ihm voll von Kies.* Brot des Trugs ist nicht der Trug selber als das wonach des Mannes Verlangen geht und was ihm schmeckt (so z. B. Immanuel und Hitz.), sondern nicht erarbeitetes und verdientes, es heißt so durch Trug erlangter Besitz (s. 4, 17) oder Genuß (9, 17), wie auch לֶחֶם כְּזָבִים 23, 3 wirkliche Kost ist, aber für den der sie sich munden läßt mit Täuschungen verbundene. Solches Lügen-Brot ist dem Menschen süß, weil es ihm ohne Anstrengung zugefallen ist, aber am Ende wird er nicht nur nichts zu essen haben, sondern Zunge, Zähne und Gaumen werden durch kleine Steine verwundet werden d. h. er wird am Ende nichts haben und es wird ihm noch dazu übel gehen (Fl.). Oder: es verwandelt sich (Iob 20, 14) schließlich in Kies, von welchem sein Mund vollgestopft ist, wie wir etwa sagen könnten: es liegt ihm zuletzt im Magen wie Blei. חָצָץ ist das arab. حَصًى Kies (Hitz.: Grien d. i. Gries, grobkörniger Sand), √חץ *scindere.* Aehnlich wird حَجَر Stein im Arab. als Bild getäuschter Erwartung verwendet z. B. der Ehebrecher bekommt Steine d. i. erfährt Täuschung (Lane: *disappointment*). v. 18: *Entschließungen kommen durch Berathschlagung zu Stande, und mit kluger Lenkung führe Krieg.* Von der Fassung eines in die Gestaltung unseres und des öffentlichen Lebens eingreifenden Gedankens bis zu seiner Ausführung ist immer noch ein weiter Weg, der nicht zum Ziele führt, wenn man nicht mit vereinten Kräften (15, 22) zu Rathe geht und alle Mittel und Eventualitäten erwägt. Das *Ni.* von כון bed. in passivem Sinne: zu Stande oder Geltung (Ps. 141, 2) kommen. Der Satz 18ª gilt in Krieg wie Frieden; auch der Krieg mislingt, wenn er nicht mit strategisch geschickter Leitung (s. über תַּחְבֻּלוֹת S. 47) geführt wird. Grotius vergleicht den Spruch *Γνῶμαι πλέον κρατοῦσιν ἢ σθένος χειρῶν.* In 24, 6 wird auch die Nothwendigkeit der Berathschlagung auf den Krieg bezogen. Ew. will עֲשֹׂה oder עָשֹׂה lesen: mit Lenkung ists daß man Krieg führt. Aber warum? Weil ihm die Aufforderung Krieg zu führen wider den Geist der Spruchdichtung zu sein scheint. Aber der Spruchsprecher will ja sagen: wenn du Krieg zu führen hast, so führe ihn mit Feldherrngeschick, und der Imper. wird durch 24, 6 gegen jenen ohnehin stylwidrigen Infinitiv geschützt. v. 19: *Geheimnis verräth wer auf Klatschen ausgeht, und mit dem Plaudermaul laß dich nicht ein.* Anders Lth. (wie Hitz.): *Sey unverworren mit dem der heimligkeit offenbart, Vnd mit dem Verleumbder, vnd mit dem falschen* (besser: schwatzhaften) *Maul,* so daß לְ und die Warnung auf den dreifach Beschriebenen geht, was auch Kimchi, Imman. u. A. wenigstens zur Wahl stellen. Aber in Zusammenhalt mit 11, 13 hat 19ª als Urtheil zu gelten welches die

Warnung in sich schließt, einem Klatschigen nichts anzuvertrauen was verschwiegen werden soll. Schreibe גֹּלַת סוֹד, wie es sich in Codd. und altten Ausgg. findet, mit *Munach* der *penultima,* auf die der Ton zurückgegangen (נסג אחור) und dagessirtem ס nach der Regel des רפוי (welche Ges. §. 20, 2ª unzureichend erörtert ist), ganz so wie קוֹנֵה לֵב 15, 32. In 19ᵇ übers. Venet. nach der 1. Wortdeutung bei Kimchi: *τῷ ἀπαταιῶνι τοῖς χείλεσι* dem welcher beschwatzt und bethört, indem er so Theodotions *τῷ ἀπατῶντι τὰ χείλη αὐτοῦ* verbessert. Aber פֹּתֶה bed. ja Iob 5, 2 vgl. Hos. 7, 11 nicht den Bethörenden, sondern den Bethörten, den welchen Andere beschwatzen (AE: שׁיפתוהו אחרים), wozu hier שְׂפָתָיו nicht paßt. Nun heißt aber der leicht zu Bethörende פֹּתֶה als für Beeinflussung Offener (Empfänglicher) *patens,* und wenn dieses Particip wie hier transitiv gebraucht ist und wegen des dabei stehenden Obj. שׂפתיו unmöglich s. v. a. מַפְתֶּה sein kann, wogegen auch der so eben notirte Sprachgebrauch ist, so bed. es eben *patefaciens* oder *dilatans* (vgl. הַפְתָּה Gen. 9, 27, targ. אַפְתֵּי = הַרְחִיב) und stellt sich also als Synonym zu פֹּשֵׂק 13, 3., es heißt so einer der das Maul nicht zuthut, der das Maul nicht halten kann, der immer drauf los schwatzt und ebendeshalb weil er nichts bei sich behalten kann ein gefährlicher Kamerad ist. Die Complutensis übers. richtig: *μετὰ πλατύνοντος τὰ ἑαυτοῦ μὴ μίχθητι χείλη.*

Die folg. Gruppe beginnt, indem wieder einmal die Abzweckung dieses älteren Spruchbuchs hervortritt, mit einer Einschärfung des vierten Gebots v. 20: *Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, deß Leuchte erlischt in Mitternachtsdunkel.* Das göttliche Gesetz dictirt Ex. 21, 17. Lev. 20, 9 einem solchen den Tod. Aber der Spruch meint nicht diese criminalgerichtliche Strafe, welche nur selten zum Vollzug gekommen sein mag, sondern des Ende mit Schrecken, welches kraft der in der Geschichte waltenden Gerechtigkeit Gottes das Leben eines solchen Rabensohnes (30, 17) nimmt. An sich schon gilt von den Gottlosen daß ihre Leuchte erlischt 13, 9., es ist mit allem was ihr Leben lichtete d. i. beglückte und verschönte plötzlich aus, der aber welcher Vater und Mutter bis zur Verfluchung misachtet (√קלל קָלַל *levem esse,* synon. הֵקֵלָּה Dt. 27, 16), wird sich, indem seine Leuchte erlöscht, von mitternächtlicher Finsternis (Symm. *σκοτομήνῃ* mondloser Nacht) umfangen sehen, nicht: der wird gerade in der größten Noth sich vom göttlichen Schutz verlassen sehen (Fl.), denn richtig Jansen: *Lux et lucerna in scripturis et vitae claritatem et posteritatem et prosperitatem significat.* Augapfel אִישׁוֹן der Finsternis (s. 7, 9) ist solche welche das Centrum oder die Centralisation aller Finsternis bildet. Der Syr. gibt es richtig durch *bobtho* Pupille wieder, das Targ. aber behält אֲשׁוּן des *Keri* bei und setzt es in aramäisches אִחוּן um. Dieses אֲשׁוּן hält Raschi für einen Infin., Parchon für ein Particip n. d. F. צָרוּר, es kann aber auch infinitivisches Subst. n. d. F. עָזוּז sein und ist gewiß nichts anderes als das verkürzte und vocalisch verdunkelte אִישׁוֹן. Denn das talm. אֲשַׁן hart s. gibt keinen passenden Begriff, und ebendasselbe gilt von dem אֲשׁוּנֵי Zeiten Lev. 15, 25 des jerus. Targums;

indes stellt dieses als flectirtes אִישׁוֹן (= עִשׁ) gleiche Verkürzung und gleichen Uebergang des *o* in *u* dar. Auch ein V. אָשַׁן schwarz, dunkel s. ist unerweislich; der Verf. des Aruch deutet אשונא *Bereschith Rabba* c. 33 mit Bezug auf unsere Stelle von einer dunklen Badekammer, aber nur versuchsweise, und אישון wird dort als Targum von צֵל Gen. 19, 8 angeführt, was der uns vorliegende Text nicht bestätigt. אישון bed. das Männchen (im Auge) und weder das Schwarze (Buxtorf u. A.) noch den Kraft- und Kernpunkt (Levy) des Auges.[1] v. 21: *Ein Erbe, welches Anfangs in Hast erlangt ist, deß Ende wird nicht gesegnet sein.* Das Partic. מְבֹהָל könnte nach Sach. 11, 8 vgl. ممقت *nauseans* „verabscheut" bed., aber das gibt hier keinen Sinn; eher würde es nach dem arab. بَخِلَ geizig s. „ergeizt, erknickert" bedeuten können, wozu aber weder בָּרִאשׁוֹנָה Erbe noch, da der Geiz eine chronische Krankheit ist, בְּחָלָה paßt. Dagegen befriedigt das *Keri* מְבֹחָלָה vollkommen: sowol sprachlich (s. 28, 22 vgl. 13, 11) als sachlich, denn, wie Hitz. überzeugend bem., von einer Erbschaft, in deren Besitz sich einer gesetzt, bevor sie von Rechts wegen fällig geworden, wird hinter v. 20 sehr passend die Rede; einem Sohne wie Jener mögen die Eltern zu lange leben, und so treibt er sie mit Gewalt aus dem Besitze (vgl. 19, 26), aber auf solchem Gute ruht kein Segen. Da das *Pi.* בִּחֵל beeilen bedeuten kann Est. 2, 9., so kann auch מְבֹחָל sowol beeilt = eilfertig Est. 8, 14 als eilig beschafft, erhastet bed. Sämtliche alte Uebers. halten sich an das *Keri*; die Aramäer geben es treffend durch מְסַרְהָבָא v. מְסַרְהַב überstürzt, und Lth. wie Hier.: *haereditas ad quam festinatur.* v. 22: *Sprich nicht: Ich will Böses vergelten, hoffe auf Jahve, so wird er dir helfen.* Der Mensch soll überh. gegen seinen Nächsten nach dem Gesetze der Liebe handeln, und nicht nach dem *jus talionis* 24, 29; er soll nicht nur, indem er Gutes mit Bösem vergilt (16, 13. Ps. 7, 5[a]. 35, 12), dieses Vergeltungsrecht nicht übertreten, sondern soll es überbieten, indem er auch Böses nicht mit Bösem vergilt (s. über שָׁלַם und Synon. zu 17, 13), und das ist was dieser Spruch meint, denn 22[b] setzt erlittenes Unrecht voraus, welches Rachlust erregen könnte. Er sagt aber nicht, daß der Mensch die Rache Gotte anheimstellen solle, sondern über Röm. 12, 17—19 hinaus an 1 P. 3, 9 sich annähernd, daß er mit Verzicht auf alle Selbsthülfe seine Errettung aus der Noth, in die man ihn gestürzt, und seine Ehrenrettung Gotte befehlen soll, indem die Verheißung beigefügt wird, nicht daß dieser ihn rächen, sondern daß dieser ihm helfen wird. Der Jussiv ויֹשַׁע (schreib וְיֹשַׁע nach Metheg-Setzung §. 42 mit *Gaja* als חעמדת beim ע, um dem auslautenden Guttural distincte Aussprache zu sichern) besagt folgesätzlich wie z. B. 2 K. 5, 10 was dann geschehen wird (Hier. Lth. Hitz.), wenn man Gott walten läßt (Ges. §. 128, 2[c]); syntaktisch gleich möglich ist die zwecksätzliche Fassung: daß er dir helfe (LXX Ew.), aber als Verheißung gefaßt sind die Worte dem Geiste des Spruchs

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. WB. 1, 419.

noch angemessener und runden ihn nachdrücklicher ab. v. 23: *Ein Greuel Jahve's ist zweierlei Gewicht, und betrügerische Wagschalen sind nicht gut.* Variante zu v. 10. 11, 1. Das Präd. לֹא־טוֹב (17, 26. 18, 5. 19, 2) ist neutrisch gedacht: sie sind nicht Gutes, vielmehr Schlechtes und Verderbliches, indem der Betrüger nur scheinbar empor-, in Wirklichkeit aber herunterkommt. v. 24: *Von Jahve hängen ab des Mannes Schritte, und der Mensch — wie verstände der seinen Weg?* Z. 1 ist aus Ps. 37, 23., aber dort, wo der Satz das verbale Präd. כּוֹנָנוּ hat, ist der Sinn der daß es Gottes Gnadenbeistand ist, vermöge dessen ein Mann gewisse Schritte mit seinen Füßen thut, während wir hier eine Variation des „der Mensch denkt, Gott lenkt" 16, 9. Jer. 10, 23 vor uns haben, indem מִן wie 2 S. 3, 37. Ps. 118, 23 Gott im Allgem. als Bedingenden, als letzte Ursache bez. Der Mensch ist zwar frei, sich hierhin oder dorthin zu wenden, sich für so oder so geartetes und gerichtetes Handeln zu entscheiden, und ist ebendeshalb auch dafür verantwortlich; aber die bei allen seinen Schritten als Möglichkeits- und Bestimmungsgründe mitwirkenden Verhältnisse sind Gottes Veranstaltung und Fügung, und vollends außer des Menschen Macht liegen die Folgen, die sich an seine Schritte knüpfen und daraus hervorgehen — jeder seiner Schritte ist ein Glied einer Kette, welche er weder nach rückwärts noch nach vorwärts übersieht, wogegen Gottes Wissen Anfang Mittel und Ende umfaßt und Gottes geschichtsgestaltende Weisheit auch alle menschliche Freithätigkeit seinem Weltplan dienstbar macht. Vom Menschen gilt die zu verneinende Frage: was d. i. wie sollte er verstehen seinen Weg? מה ist wie z. B. Ex. 10, 26. Iob 9, 2. 19, 28. Acc. und schwankt zwischen der Function eines regierten Acc.: was versteht er . . (Iob 11, 8) und, da ידין sich in דרכו ein bestimmtes Accusativ-Obj. gibt, eines adverbialen: wie d. i. wie so wenig, wie sogar nicht, denn es ist das מה der negativen Frage, welches in ﻣﺎ geradezu Verneinungswort geworden ist. Des Menschen Weg ist sein Lebensgang. Diesen versteht er diesseits nur relativ, die eigentliche Enträthselung bleibt der Zukunft aufbehalten. v. 25: *Ein Fallstrick des Menschen ists herauszuplatzen mit „Heilig!" und erst hinter Gelübden drein zu überlegen.* Man hats auch mit zwei andern Erklärungen von 25[a] versucht: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. richtet zu Grunde das Heilige, aber dann müßte מוֹקֵשׁ אָדָם statt Ausdruck eines Erleidens Ausdruck eines Thuns sein, was unmöglich. Ebendas gilt gegen die Erkl.: Fallstrick des Menschen verschlingt d. i. verspeist Heiliges, welches als solches dem gemeinen Nießbrauch entzogen ist. Hier. mit seinem *devotare sanctos*, Lth. mit seinem *das Heilige lestern* gibt dem לוּעַ = בָּלַע eine Wendung, welche sich ins Willkürliche verliert. Mit der Bed. *καταπίεται* (Aq. Venet.) ist sonach nichts anzufangen. Also wird יָלַע verkürztes Fut. von לוּעַ (aus יָלוּעַ) oder לָעַע (aus יָלַע) Iob 6, 3 = لغا *temere loqui (proloqui)* sein und קֹדֶשׁ (nach Hitz.: Weihung, was gegen den Sprachgebrauch) ist wie *κορβᾶν* Mr. 7, 11 der Ausruf, mit welchem einer plötzlich herausplatzt, damit meinend daß dies oder jenes seines Besitztums fortan nicht mehr ihm gehören, sondern Gotte geweiht und also

an den Tempel abgeliefert werden soll. Ein solches unvermitteltes Geloben und dem gethanen Gelübde nachhinkendes Ueberlegen ist ein Fallstrick für den Menschen, indem er etwa zur Einsicht kommt, daß er sich durch die angelobte Besitzentäußerung über Gebühr geschädigt hat, oder auch daß die Erfüllung mit Schwierigkeiten verknüpft und vielleicht auch für Andere, über die ihm die Verfügung nicht freisteht, von schlimmen Folgen ist, oder auch indem sich die Reue seiner bemächtigt und ihn zum Gelübdebruch drängt. LXX trifft den wahren Sinn des Spruches mit seltenem Glücke: *Παγὶς ἀνδρὶ ταχύ τι τῶν ἰδίων ἁγιάσαι, μετὰ δὲ τὸ εὔξασθαι μετανοεῖν γίνεται.* נְדָרִים ist Plur. der Kategorie (vgl. 16[b] *Chethîb*) und בַּקֵּר bed. wie 2 K. 16, 15., arab. بقر *examinare, inquirere* der Prüfung unterziehen, näml. ob er Gelübde wie dieses halten solle und dürfe, oder ob er sich nicht viell. davon lossagen könne oder müsse (Fl.). Syntaktisch angesehen ist 25[a] so schwierig, daß Brth. mit Ew. יְלַע punktirt, aber dieses Subst. müßte von einem V. לָלַע gebildet sein (vgl. Hab. 3, 13) und dieses würde nach ولع „gieren" bed., was hier nicht paßt. Die Punctation faßt ילע als 3 *fut.* Was die Ausleger hier von doppeltem Accent des Wortes sagen, beruht auf Unkenntnis: die correkte Punctation ist יְלַע mit *Gaja* beim ע, um dem auslautenden Guttural mehr Halt für die Aussprache zu geben. Der Spruchdichter scheint: „Ein Fallstrick des Menschen" wie ein Rubrum vorauszustellen und fährt dann beschreibend fort: er ruft jählings aus „Heilig!" und nach dem Geloben geht er daran zu überlegen. Richtig Fl. *post vota inquisiturus est (in ea)* = וְיָהֵיתָ לְבַקֵּר, s. zu Hab. 1, 17., welche Stelle auch Hitz. als syntaktisch nächstverwandt vergleicht. v. 26: *Auseinander stiebt Gottlose ein weiser König, und führt über sie das Rad hin.* Variante zu 20, 8., hier aber mit Verfolgung des Bildes vom Worfeln. Denn עֲגָלָה neben אוֹפָן ist ohne Zweifel das Rad des Dreschwagens מוֹרָג Jes. 28, 27 f. und also will bei מְזֹרֶה an die Worfgabel מִזְרֶה gedacht sein, s. ihre Beschreibung nebst der der Worfschaufel רַחַת in Wetzsteins Excurs zu Jesaia S. 707 ff. An die strafrichterliche Execution des Räderns, welche nur als grausame Kriegssitte vorkommt (z. B. Am. 1, 3), ist nicht zu denken. Es ist nur gemeint, daß der weise König durch scharfe und strenge Procedur die Gottlosen ausscheidet und zugleich ihrem verdienten Geschicke preisgibt wie der mit der Worfschaufel Arbeitende die Spreu dem Winde. Die meisten Alten denken bei אופן (v. אָפַן *vertere*) an die metaphorische Bed.: Wendung *τρόπος* (so auch Loewenst.: er verfährt mit ihnen nach Gebühr), oder an das Glücksrad mit Bezug auf die Constellation der Gestirne, also an Misgeschicke (Imman. Meîri); jedoch sind schon Arama Oetinger u. A. auf richtigem Wege.

Mit einem Spruche von einer Leuchte welche erlischt begann v. 20 eine Gruppe; den jetzt folgenden Spruch von einer Gottesleuchte nehmen wir als Anzeichen des Beginns einer neuen. v. 27: *Eine Leuchte Jahve's ist die Geistseele des Menschen, durchspähend alle Kammern des Innern.* Wenn die alttest. Sprache ein besonderes Wort hat, um den selbstbewußten personbildenden Menschengeist im Unterschiede

von dem Thiergeiste zu bez., so ist dies sprachgebrauchsgemäß, wie schon Reuchlin in Anschluß an Abenezra bemerkt, נְשָׁמָה; er heißt so als unmittelbar von Gott dem Leibesgebilde eingehauchtes Lebensprincip נִשְׁמַת חַיִּים (s. zu Gen. 2, 7. 7, 22). In der That würde sich das was hier von dem Menschengeiste gesagt wird nicht von dem Thiergeiste sagen lassen: es ist „das Geheimnis des Selbstbewußtsein, welches hier in sinnvollem Bilde dargestellt wird" (Elster). Der Spruch sagt absichtlich nicht נֶפֶשׁ, denn diese ist nicht die Macht des Selbstbewußtseins im Menschen, sondern das Medium des Leibeslebens, sie verhält sich secundär zu der נשמה (רוח), weshalb נשמת חיים (רוח) gesagt wird, נפש חיים aber unerhört ist. Hitz. ist im Irrtum wenn er an u. St. unter נשמה die Seele im Untersch. vom Geiste versteht und sich dafür auf einen Ausspruch in der Kosmographie Kazwîni's beruft: „Die Seele (النفس) ist wie die Lampe welche kreist in den Räumlichkeiten des Hauses"; auch hier ist *en-nefs* der selbstbewußte Geist, denn die philosophisch bestimmte arabische und nachbiblisch hebräische Terminologie kehrt den biblischen Sprachgebrauch um und nennt die vernünftige Seele נפש und die animalische dagegen נשמה, רוח, روح (Psychol. S. 154).

חֹפֵשׂ ist das Particip zu חָפַשׂ Zef. 1, 12 ohne Unterschied des *Kal* und *Pi.* Ueber חַדְרֵי־בָטֶן LXX *ταμιεῖα κοιλίας* s. zu 18, 8 (S. 294): בֶּטֶן heißt das Innere (√ בט ausgetieft s.) des Leibes und überhaupt der Persönlichkeit, vgl. باطن الروح das Geistesinnere und dazu 22, 18., wonach Fl. erkl.: „Eine Leuchte Jahve's d. h. ein von Gott selbst dem Menschen verliehenes Mittel, auch die im Geiste Anderer tief verborgenen Geheimnisse zu erforschen." Aber die Leuchte, die Gott im Menschen angezündet, hat doch den nächsten Bereich der Lichtung, die von ihr ausgeht, am Wesensbestande des Menschen selbst — der Geist faßt alles was zur Natur des Menschen gehört in die Einheit des Selbstbewußtseins zusammen, aber noch mehr: er macht es zum Gegenstande seiner Reflexion, er durchdringt es forschend und sucht es in sein Wissen aufzunehmen und weiß sich die Aufgabe gestellt, es mit seiner Macht zu beherrschen. Der Spruch läßt sich auch unmittelbar ethisch verstehen: der Geist ist es, welcher das Innere bis in seine vielen geheimen Winkel und Falten mit seinem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnislichte durchdringt — er ist nach Mt. 6, 22 f. das innere Licht, das innere Auge, der Mensch wird sich sowol seiner sittlichen als natürlichen Beschaffenheit nach im Lichte des Geistes offenbar, *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου* — sagt Paulus 1 Cor. 2, 11 — *εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ.* Auf Anlaß dieses salomonischen Spruchs ist der siebenarmige Leuchter ein altes Symbol der Seele z. B. auf den jüdischen Grabdenkmälern der römischen *via Portuensis.* Unsere Texte bieten die LA נֵר יְהוָה; aber der Talmud *Pesachim* 7[b] 8[a], die *Pesikta* in Abschn. VIII, der Midrasch *Othijoth de-Rabbi Akiba* im Buchstaben נ, Alphasi (ר״ף) zu *Pesachim* und Andere lesen נֵר אֱלֹהִים, und nach dieser LA übersetzt das Targum, während der

Syrer und die andern alten Versionen „Herr“ (Venet. *ὀντωτής*) übersetzen und also יהוה vor sich hatten. v. 28: *Lieb' und Treue schirmen den König, und er stützt durch Liebe seinen Thron.* Wir haben im Deutschen für חֶסֶד וֶאֱמֶת kein genau sich damit deckendes Wortpaar; wo es von Gott gesagt wird, übers. wir: Gnade und Wahrheit z. B. Ps. 40, 12 (יִצְּרוּנִי); wo von Menschen: Liebe und Treue 16, 6 und da wo zweiseitig von den zwei göttlichen und gottesbildlichen Mächten: Huld und Treue 3, 3. Liebe und Treue sind wie die zwei guten Geister, die einen König schirmen. Wenn es anderwärts heißt, daß der Königsthron במשפט וצדקה gestützt wird Jes. 9, 6., so hören wir hier andererseits, daß die rauhe Schale richterlichen Waltens die Liebe zum Kerne haben muß: er hat nicht blos, wie die spätere Sprache sagt, nach der Linie des Rechts שׁוּרַת הַדִּין zu handeln, sondern לְפָנִים מִשּׁוּרַת הַדִּין d. h. so daß sein Handeln innerhalb dieser äußeren Peripherie aus dem centralen Motiv der Liebe hervorgeht. In diesem Sinne tituliren wir die Könige nicht allein „Großmächtigster“, sondern zugleich „Allergnädigster“, denn der König kann und soll vor andern Menschen Gnade üben, die Tugenden der Herablassung befestigen seinen Thron mehr noch als die Machterweise der Erhabenheit. v. 29: *Der Jünglinge Zier ist ihre Kraft, und der Alten Schmuck ist Greisenhaar.* Der Jüngling hat den Namen בָּחוּר (versch. von בָּחוּר auserwählt) von der Reife (Stammwort בחר verw. בגר בכר wov. mischnisch בְּגֵרוּת Mannbarkeit im Untersch. von נַעֲרוּת), in die er aus der Blüthe des Knabenalters heraus eingetreten ist, und der Greis heißt זָקֵן ذِقْن, wie schon Schultens lehrt, *a mento pendulo* vom herabhangenden Kinn (זָקָן Kinn, Kinnbart). In der Fülle frischer unvergeudeter Kraft zu stehen gereicht dem Jünglinge als solchem zur Zier (תִּפְאֶרֶת vgl. פָּארוּר blühende Gesichtsfarbe), wogegen dem Greise, der seine Kraft im Dienste seines Berufes oder, wie 16, 31 gesagt wird, בְּדַרְכָה צְדָקָה verzehrt hat, das Grauhaar (שֵׂיבָה von mittelvocaligem שָׁאַב *canescere* mit inlautendem *i*) ein ehrwürdiges Ansehn gibt (חָדַר v. חָדַר *turgidum, amplum esse,* s. zu Jes. 63, 1). v. 30: *Einschneidende Wunden scheuern Böses weg und treffen die Tiefen des Innern.* Die zwei Wundennamen 30ª stehen (wonach auch accentuirt ist) in *st. constr.*; חַבּוּרַת (v. חָבַר حبر streifeln, gestreift s.) ist eig. der Streif, die Strieme, wird aber hier durch das beigefügte פֶּצַע (v. פָּצַע spalten, aufreißen) über den Begriff der Streifwunde hinaus gesteigert: das Fleisch aufreißende, in das Fleisch einreißende Hiebe. Das Präd. lautet nach dem *Kerî* תַּמְרוּק, aber dieses Subst., welches vom B. Esther her bekannt war, wo es die Herrichtung des Weibes für das Harem bed. (wonach z. B. Ahron b. Joseph erkl.: כמו חמרוק לנשים שחוא יפה לחם), ist syntaktisch hart und kaum ursprünglich. Denn erklärt man wie Kimchi: Wunden tiefen Einschnitts finden ihre Reinigung (Wiederherstellung) durch Uebles d. i. wehe thuende Mittel (wonach viell. Venet.: *μώλωπες τραύματος λάμψουσιν ἐν κακῷ*), so ließe sich תַּמְרוּקֵי mit

zurückweisendem Fürwort erwarten. Aber auch die Deutung des בְּרַע von schmerzhaften Heilmitteln ist herbeigezwungen; das Nächstliegende ist doch, רַע von Bösem zu verstehen. Uebersetzt man aber bei diesem Wortverstande: *Vibices plagarum sunt lustratio quae adhibetur malo* (Fl.), so sieht man nicht ein, weshalb בְּרַע und nicht lieber genitivisch רַע gesagt ist; denn man sagt doch nicht „Abreibung an etwas“, sondern „Abreibung einer Sache“. Liest man aber nach dem *Chethîb* תַּמְרִיק, so legt sich syntaktisch alles zurecht, denn 1) daß es nicht יְמָרִיקוּ oder gar תַּמְרֻקָנָּה heißt, geschicht nach bekannter Regel Ges. §. 146, 3 und 2) daß תְּמָרִיק nicht geradezu mit Accusativobj., sondern mit ב verbunden ist, hat in הִתְעָה בְ Jer. 42, 20 הִשְׁרִישׁ בְּ Iob 31, 12 u. dgl. seine Analogie und übrigens in der metaphorischen Wendung des Abreibens seinen besondern Grund. So sagt man z. B. syr. ܐܒܕ von äußerer Irreleitung, aber mit ܒ von sittlicher Verführung (Ew. §. 217, 2 g. E.) und arab. أشاد von Aufrichtung eines Gebäudes, aber mit ب z. B. بِذِكْرِهِ von geistiger Aufrichtung eines Ehrendenkmals (Ehrengedächtnisses) — es ist das sogen. با المجاز (*Bâ* der Metapher), s. de Sacy *Chrest. arabe* 1, 397. Das V. מָרַק bed. talmudisch auch „rein abmachen“ (eine Metapher des *abstergere,* wie nach einer andern Seite hin مرق entwischen[1]), und jene Bed. wird *Schabbath* 33ª für die Deutung obigen Spruchs verwerthet: Striemen und Wunden trägt Fertigmachung für Böses davon und Schmerzen des tiefsten Leibesinnern, was durch דרוקן (eine in verschiedenen Gestalten auftretende Krankheit, vgl. „Drachenschuß“ als Nomen einer Thierkrankheit) erklärt wird. Aber gesetzt auch daß das biblische מרק diese Wendung der Grundbed. zuließe, bleibt dabei das ב unbegreiflich, man sagt מרק עצמו לָעֲבֵרָה sich für eine Uebertretung (Sünde der Ausschweifung) fertig machen, nicht בַּעֲבֵרָה. Man hat also bei der Grundbed. zu verbleiben und den Spruch *Berachoth* 5ª יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם (Leidensschickungen spülen alle Verschuldungen des Menschen hinweg) zu vergleichen. Unser Spruch meint aber, zunächst wenigstens, nicht Wunden welche Gott, sondern welche menschliche erzieherische Strenge dem Menschen schlägt: Tief einschneidende Hiebe d. i. strenge Züchtigung leistet Abreibung am Bösen d. i. reibt, spült, fegt es fort. Es wäre nun möglich, daß in 30ᵇ der Subjektbegriff permutativ sich fortsetzte: *et verbera penetralium corporis* (so Venet.: *πληγαὶ τῶν ταμείων τοῦ γαστρός*) *i. e. quorum vis ad intimos corporis et animi recessus penetrat* (Fl.). Aber das ist schleppend und auch kommt חַדְרֵי־בָטֶן (wie v. 27. 18, 8) als Bez. der Tiefe, bis zu welcher strenge körperliche Züchtigung eindringt, nicht zu seinem Rechte. Entw. ist וּמַכּוֹת Particip: und zwar als treffende *(ferientes)* die Kammern des Innern, oder חדרי־בטן ist mit nachwirkendem ב oder auch unmittelbar zweites Obj. des zu ergänzenden חמריק: und Schläge

1) s. Dozy, *Lettre à M. Fleischer* (1871) p. 198 s.

(reiben ab, säubern, läutern) das Inwendigste. Auch Hier. und Trg. ergänzen ב, aber irrig als Ortsbez.: *in secretioribus ventris*, verhältnismäßig besser LXX und Syr.: *εἰς ταμιεῖα κοιλίας*. Lth. trifft wenigstens den Sinn, indem er frei übers.: *Man mus dem Bösen wehren mit harter straffe, Vnd mit ernsten schlegen die man fület.* Von Hitzigs und Ewalds Verbesserungsversuchen nehmen wir Umgang. Die Gruppe schließt nun mit einem Königsspruch wie die vorige XXI, 1: *Wasserbächen gleicht ein Königsherz in Jahve's Hand, wohin immer er will leitet er es.* Bach und Kanal (Quinta: *ὑδραγωγοί*) heißen beide פֶּלֶג oder פָּלֶג Iob 20, 17., arab. فَلَج (v. פָּלַג spalten, wonach A. S. Th. *διαρέσεις*, Venet. *διανομαί*, Hier. *divisiones*); der *Jâkût* gibt die Worterklärung: „*falaǵ* heißt jedes fließende Wasser, bes. der Bach einer Quelle, und jeder Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet." Solche Wasserbäche sind eines Königs Herz, d. h. solchen gleicht es, in Jahve's Hand; 1^b enthält den Vergleichspunkt: er neigt es, gibt ihm die Richtung (חִטָּה Causativ v. נָטָה Num. 21, 15) auf was immer er will (חֵפֶץ selbst bez. das Wollen als Beugung und Neigung, näml. des Willens, s. zu 18, 2). Mit Recht findet es Hitz. nicht zufällig daß gerade Wasserbäche zur Versinnbildung der Lenksamkeit und Lenkung gewählt sind. Bei Jesaia 32, 2 werden die Fürsten Juda's im Hinblick auf das durch die assyrischen Kriegsdrangsale ausgesogene Land mit „Wasserbächen in Trocknis" verglichen; der Spruch hat bes. vom Herzen ausgehende Hulderweise im Sinne, wie 16, 15 des Königs Huld einer in wolthätigem Regen sich entladenden Spätregenwolke und 19, 12 dem die Pflanze erfrischenden Thau verglichen wird. Aber das eigentliche Dritte der Vergleichung ist hier doch dies daß das Herz des Königs, so hochhin entzogen und so unberechenbar er seinen Unterthanen sein mag, doch Einen über sich hat, durch den es nach verborgenen Anlässen z. B. dem Gebete eines Bedrängten beliebig gelenkt wird, denn zwar ist der Mensch frei, aber er handelt unter dem Einfluß gottgefügter Umstände und göttlicher Heilswirkungen, und wenn er der Leitung Gottes widerstrebt, so kommt doch bei seinem Handeln nichts Anderes heraus, als was der Allwissende, der durch nichts überrascht wird, dem Weltplane seines Heilswillens dienstbar macht. Richtig der Midrasch: Gott gibt der Welt gute oder schlechte Könige, je nachdem er ihr wolthun oder sie strafen will; alle Entschließungen die aus des Königs Mund hervorgehn kommen לכחחלה d. i. ihrem obersten Anfang, ihrem letzten Grunde nach von dem Heiligen gebenedeit sei Er.

Die nächste Gruppe erstreckt sich von v. 2 bis v. 8, wo sie ähnlich schließt wie sie begonnen. v. 2: *Jeglicher Weg des Mannes ist gerad in seinen Augen, aber Wäger der Herzen ist Jahve.* Gleicher Spruch mit 16, 2 (wo דַּרְכֵי für דַּרְכּוֹ, זַכּוֹת für יָשָׁר, רוּחוֹת für לִבּוֹת). Prüfer בֹּחֵן der Herzen hieß Gott auch 17, 3 wie hier Wäger תֹּכֵן. Der Spruch ermahnt indirekt zu steter Selbstprüfung nach der objektiven Norm des geoffenbarten Gotteswillens und warnt vor der Selbstgefälligkeit des Narren, von welchem 12, 15 sagt was Trimberg im Renner: *der wone wont allen toren bi, daz ir leben daz beste si,* und vor dem Selbstbetrug, welcher den Weg des Todes geht und den Weg des Lebens zu gehn wähnt 14, 12 (16, 25). v. 3: *Gerechtigkeit üben und Recht hat bei Jahve den Vorzug vor Opfer.* Wie sehr diese Entwerthung der Werke des ceremoniellen Cultus gegen die Werke sittlicher Pflichterfüllung im Geiste der Chokma ist, haben wir S. 34 f. gezeigt, vgl. auch zu 15, 8. Ebenso spricht sich auch die Prophetie aus z. B. Hosea 6, 7 חֶסֶד חָפַצְתִּי וְלֹא־זָבַח, wonach auch hier (vgl. 20, 8^b mit Jes. 9, 6) Bethätigung von צְדָקָה וּמִשְׁפָּט (Wortfolge wie Gen. 18, 19. Ps. 33, 5., sonst צדק ומשפט und noch häufiger משפט וצדקה) nicht gesetzliche Rigorosität, sondern Inswerksetzung des *justum et aequum* oder vielmehr des *aequum et bonum*, also im Grunde ein Handeln aus dem Princip der Liebe bez. Der Infin. עֲשׂוֹת (wie קוֹם 16, 16) findet sich dreimal (hier und Gen. 50, 20. Ps. 101, 3), einmal עֲשׂוּ geschrieben (Gen. 31, 18), wie auch im *inf. abs.* die Schreibungen עָשׂה und עָשׂוֹ wechseln (s. Norzi zu Jer. 22, 4); einmal findet sich sogar im *status conjunctus* עֲשׂוֹתוֹ für עֲשׂוֹתוֹ Ex. 18, 18. v. 4: *Hoffart der Augen und Aufgeblasenheit des Herzens — der Gottlosen Wirthschaft ist Sünde.* Wenn נִר in der Bed. Leuchte einen befriedigenden Sinn gäbe, so würde man sich auf 1 K. 11, 36 u. Parall. (vgl. 2 S. 21, 17) berufen können, wo נִיר die Leuchte zu bedeuten scheint, in welcher Bed. es einmal נֵיר (wie חֵיק) geschrieben wird 2 S. 22, 29., oder man könnte, da נִיר = נֵר (Grundform *nawir* Leuchtendes) weder im Hebr. noch im Syr. bis jetzt sicher erwiesen ist, נֵר statt נֹר punktiren, wonach die Griechen, Aramäer und Lth. mit Hier. übersetzen. Aber von der Leuchte der Gottlosen lesen wir 13, 9 und anderwärts daß sie erlösche — man müßte hier unter נר das strahlende Glück (Brth. u. A.) oder den „gleich einem hellen Lichte flammenden und flackernden hoffärtigen Sinn" (Zöckl.) der Gottlosen verstehen, was gegen den sonstigen Gebrauch der Metapher, welcher über gedeihlichen Bestand nicht hinausführt. Man wird es also mit einer andern Bed. von נִר versuchen müssen, aber nicht mit der Bed. Joch, denn diese ist nicht hebräisch, sondern aramäisch-arabisch und der Ged. den Lagarde damit gewinnt: „Uebermut und Hoffart, aber ihr Joch tragen die Gottlosen bei alle dem, näml. die Sünde" sucht vergeblich hinter dem „bei alle dem" das Auseinanderklaffen der zwei Verszeilen zu verstecken. Im Hebr. bed. נֵר das Leuchtende (Brennende) = Leuchte, נוּר das Leuchten (Brennen) = Feuer und נִיר 13, 23 v. נִיר aufackern (Trg. 1 S. 8, 12 לְחָרְשׁ = לְמֵנַר) den Neubruch d. i. den Aufbruch der Brache, das urbar gemachte Land, wonach Venet. wie Kimchi: *νέωμα ἀσεβῶν ἁμαρτία*, was wie Ew. auch Elster auslegt: „Wo die Gesinnung frevelhaften Hochmuts, ungezügelten Stolzes herrschend ist, da wird auch auf dem Acker der Thaten die erste Frucht Sünde sein; נִר *novale*, der zum ersten Male bebaute Acker, bez. hier die ersten Früchte der Sünde." Aber warum gerade die ersten Früchte und nicht überhaupt die Früchte? Besser bleibt man beim Acker selbst stehen, welcher hier נִר, nicht שָׂדֶה (oder wie einmal bei Jer. 39, 10 נֶגֶב) heißt, weil sich mit diesem Worte mehr noch als mit שׂדה die Vorstellung der landwirthschaftlichen Arbeit,

des durch Ausrodung oder durch Aufbrechen ein- oder mehrjähriger Brache gewonnenen urbaren Bodens, verbindet (vgl. *Pea* II, 1 נִיר, arab. *śikâk*, *opp.* בּוּר, arab. *bûr* Brache, *Menachoth* 85a שְׂדוֹת מְנֻתָּרוֹת frisch aufgebrochene Aecker, *Erachin* 29b נָר *opp.* הֶכִּיר brach liegen lassen), so daß נִר רְשָׁעִים die Ackerwirthschaft und überh. die Wirthschaft d. i. das Walten und Treiben der Gottlosen bedeuten kann; נִר ist hier ethische Metapher, aber nicht wie Hos. 10, 12. Jer. 4, 3., wo es einen neuen sittlichen Lebensanfang bed., sondern wie חרשׁ *arare* Iob 4, 8. Hos. 10, 13 vgl. oben zu 3, 29. רְחַב ist nicht Adj. wie 28, 25. Ps. 101, 5., sondern Inf. wie חֲסַר 10, 21 (s. dort), und demgemäß auch רוּם nicht Adj. wie חוּם oder Part. wie סוּג, sondern Inf. wie Jes. 10, 12. Und חֲטָאת ist das Präd. des complexen Subj., welches aus רוּם עֵינַיִם Hochherabschauen der Augen, רְחַב־לֵב Weite des Herzens d. i. Maßlosigkeit des Selbstgefühls und dem in der Weise eines *asyndeton summativum* zusammenfassenden נֵר רְשָׁעִים besteht: Der Stolz des Blickes und das Sichbreitmachen des Herzens, kurz die ganze Wirthschaft der Gottlosen oder der ganze von ihnen bestellte Acker mit allem was darauf wächst ist Sünde. v. 5: *Des Fleißigen Trachten ist nur zum Vortheil, und alles Hasten nur zum Nachtheil* oder mit andern Worten und der hebr. Construction angemessener: Des Fleißigen Gedanken sind (gereichen) nur zu Gewinn, und jeder Hastende — nur zu Verlust ist es (dieses sein Hasten), s. zu 17, 21. In 10, 4 übers. Lth. *der Vleissigen hand*, hier *Die anschlege eins Endelichen* d. i. eines hurtig (22, 29 *endelich* = מָהִיר) dem Ende Zustrebenden. Dem Fleißigen entgegengehalten wird der אָץ sich Uebereilende, Lth. gut: *Wer aber all zu jach ist.* Ueberall sonst hat אץ in den Sprüchen eine nähere Bestimmung bei sich, weshalb Hitz. אֹצֵר liest, was bedeuten soll: wer nur zusammenhält; aber אץ neben חרוּץ ist vollkommen deutlich. Der Ged. ist der gleiche wie in „Eile mit Weile“ und in Goethe's „Wie das Gestirn Ohne Hast, Aber ohne Rast Drehe sich Jeder Um die eigne Last“, näml. des ihm obliegenden Berufes. Die Grundbed. von אוץ ist drängen (Ex. 5, 13), hier von ungeduldigem und unbesonnenem Ueberstürzen. Während auf der Seite des Fleißigen eitel Gewinn ist, bringt solches Hasten nur Nachtheil: die Ueberanstrengung schadet und die Arbeit wird Sorgfalt, Umsicht und Gründlichkeit vermissen lassen. Die Gegensätze מַחְסוֹר und מוֹתָר kommen im Spruchbuch zu häufiger Verwendung 11, 24. 14, 23. 22, 16., wol zunächst Handelswörter (Fl.): Profit (Mehrung des Capitals durch Zinsen) *opp.* Verlust (des Capitals oder eines Theils desselben). v. 6: *Erwerb von Schätzen durch Lügen-Zunge ist verwehender Dunst solcher die den Tod suchen.* Man könnte allenfalls nach der freien Weise der gnomischen Gleichungen und Vergleichungen הֶבֶל נִדָּף und מְבַקְשֵׁי־מָוֶת als zwei gesonderte Prädicate ansehen: solcher Erwerb ist verwehender Hauch, so Erwerbende sind Suchende den Tod (Caspari, Beiträge zu Jes. S. 53). Aber es ist auch syntaktisch zulässig, מבקשׁי־מות als Genitiv zu fassen, denn solche Unterbrechungen des *st. constr.* wie hier durch נִדָּף finden sich öfter z. B. Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 13., und daß ein Begriff trotz solcher Sperrung genitivisch gedacht sein

kann, ist aus dem Arabischen ersichtlich.[1] Aber der Text ist schwankend. Symm. Syr. Trg. Venet. Lth. geben die LA מבקשׁי wieder, aber LXX Hier. lesen מוֹקְשֵׁי (vgl. 1 Tim. 6, 9), diese LA hatte auch Raschi vor sich (s. Norzi) und Kennikot fand sie in mehreren Codd. Bertheau bevorzugt sie, indem er übers.: . . ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes; Ew. und Hitz. gehen weiter, indem sie nach LXX den ganzen Spruch in הֶבֶל נִדָּף אֶל־מוֹקְשֵׁי (בְּמוֹקְשֵׁי) מָוֶת mit vorausgehendem פֹּעֵל umcorrigiren. Aber *διώκει* der LXX ist falsche Lesung des נדף, welche die Einschwärzung des *ἐπὶ (παγίδας θανάτου)* nach sich zog, ohne daß daraus zu schließen, daß diesem Uebers. אל־מוקשׁי oder למוקשׁי (Lagarde) vorlag, wogegen die ihnen wirklich vorgelegene LA מוקשׁי (Cappellus) allerdings vor מבקשׁי den Vorzug verdient: der Erwerb wird erst in Ansehung des Erworbenen mit einem verwehenden (נִדָּף wie Jes. 42, 2) Hauche (wie z. B. Rauch Ps. 68, 3) und dann in Ansehung des Erwerbens selbst und seiner Folgen mit Fallstricken des Todes (13, 14. 14, 27) verglichen, denn in פֹּעַל (hier s. v. a. עֲשׂוּי *acquisitio* Gen. 31, 1. Dt. 8, 17) liegen die Begriffe des Erwirkens und des Erwirkten oder Bewerkstelligten (s. zu 20, 11) ineinander. v. 7: *Der Gottlosen Gewaltthätigkeit zerrt sie nach, denn das Rechtsgemäße zu thun haben sie verweigert.* Das Verderben, das sie Andern bereiten, zerrt oder schleift sie fort in das Verderben, durch welches sich verderberisches Handeln bestraft; ihr eignes Thun wird ihr Henker (vgl. 1, 19), denn Ausübung des Rechts verweigernd haben sie sich selbst das Urtheil gesprochen und verfallen dem Gerichte. Richtig Hier. *detrahent* mit Aq. *κατασπάσει* = *j'gurrēm* (wie Hab. 1, 15) v. גָּרַר, wogegen LXX falsch *ἐπιξενωθήσεται* v. גּוּר gasten, wohnen und Venet. wie Lth. sprachgebrauchswidrig: *δεδίξεται* (Fut. v. *δεδίσσεσθαι* schrecken) v. גּוֹר grausen, sich fürchten, welches auch bei folgendem Acc. Dt. 32, 27 Intransitivum bleibt. Syr. Trg. frei: der Raub (Trg. רְבוּנָא wol in der Bed.: Wucher) wird sie überkommen, näml. strafgerichtsweise. Im Arab. bed. (جَرِيرَةٌ) جرّ geradezu ein Verbrechen begehen, nicht wie Schult. erkl. *admittere crimen poenam trahens*, sondern *attrahere (arripere)* wie (جِنَايَةٌ) جنى *contrahere crimen*, indem das Verbrechen dort als gewaltthätige Anmaßung, hier als frevle Ansamlung gedacht ist. v. 8: *Vielgewunden ist der Weg eines schuldbelasteten Mannes, aber der Lautere — deß Thun ist gerade.* Mit Recht faßt die Accentuation דֶּרֶךְ אִישׁ als Subj. zus. und הַפְכְּפַךְ als vorausgestelltes Präd.: der Dichter würde, wenn er „Ein Verkehrter des Weges *(quoad viam)*“ sagen wollte (Schult. Brth.), sich an נֶהְפָּךְ דֶּרֶךְ genügen lassen. Andererseits aber ist die Accentuation, deren

1) s. Friedr. Philippi, Status Constructus S. 17 Anm. 3 und vergleiche dazu solche Constructionen wie مانعُ فضلَه المحتاجَ d. i. ein seine Wolthat Verweigernder des Dürftigen = einer der seine Wolthat dem Dürftigen verweigert.

zweites *Munach* transformirtes *Mugrasch* ist, schwerlich richtig indem sie וְזָר als zweites Präd. faßt. Denn וָזָר ist Adj. zu אִישׁ. Wie חַפְכְּפָךְ (synon. פְּחַלְחַל, עַקַלְקַל) Hapaxlegomenon ist, so auch וָזָר, welches s. v. a. arab. مَوْزُور *crimine onustus* v. وَزَرَ *crimen committere*, eig. ein Verbrechen auf sich laden. Die Alten freilich haben von dieser Bed. keine Ahnung; LXX klaubt aus dem Spruche einen an Ps. 18, 27 erinnernden Ged. heraus, in welchem וזר gar nicht zum Vorschein kommt; Syr. Trg. übers., als ob das ו von וזר den Nachsatz einführe: der ist ein Barbar *(nuchrojo)*, Lth.: *Der ist verkeret;* auch Hier. setzt sich über die Syntax hinweg: *Perversa via viri aliena est;* syntaktisch zulässig aber Venet. wie Kimchi und überhaupt die jüd. Ausll.: *διαστροφωτάτη ὁδὸς ἀνδρὸς καὶ ἀλλόκοτος.* Sogar Fl. verzichtet hier auf die Hülfe des Arabischen, indem er zwar übers.: *Tortuosa est via viri criminibus onusti, qui autem sancte vivit, is recte facit,* aber dazu bem.: „Jenes וָזָר, mit Cappell. Schult. und Ges. so erklärt, würde freilich, arabischem وَزَرَ entsprechend, zunächst die Abstractbed. eines Verbalnomens von وَزَرَ haben[1]; besser ist daher wol die alte Erklärung: *Tortuosa est via viri et deflectens (scil. a recta linea,* also *devia est),* wo dann das *viri* in der allgemeinen Bed. „mancher, der und jener" zu nehmen ist; die genauere Bestimmung reflectirt sich erst aus dem וְזַךְ des zweiten Satzes." Aber 1) bed. זָר als Adj fremdartig, man hätte dann eher סָר (entartet, ausschweifend) zu erwarten, obgleich auch das nicht recht paßt, 2) geht auch das Verbalnomen z. B. عَدْل in Substantiv- und Adjectivbed. (letzteres ohne Numerus- und Genus-Unterschied) über; 3) stellt sich וָזָר der Adjectivbed. nach zu וְנֶזֶר, wie חָכָם zu حكيم, רָהָב zu رهيب; es ist gleiche Form wie עָנִי, mit der es die Abkunft von einem Stamme zuständlicher Bed. und den ethischen Sinn gemein hat. In 8^b ist וְזַךְ richtig als Subj. des complexen Präd. accentuirt. זַךְ ist der Lautere mit reinem Herzen und gutem Gewissen. Der Schuldbelastete (Lasterhafte) schlägt allerlei krumme Wege ein, um seiner Lust zu fröhnen und der Strafe zu entgehen, aber der Lautere bedarf keiner Schleichwege, er steht nicht unter dem Drucke der Sündenknechtschaft, dem Banne der Sündenschuld, seine Handlungsweise ist gerade, nach Gottes Willen und nicht nach schlauer Berechnung gerichtet. Schultens: *Integer vitae scelerisque purus non habet cur vacillet, cur titubet, cur sese contorqueat.* Die Wahl der Bezeichnung יוֹךְ mag durch וזר veranlaßt sein (Hitz.); der Ausdruck 8^b erinnert an 20, 11.

Die nun folg. Gruppe reicht bis v. 18, wo mit einer Variation ihres Initialverses eine neue beginnt. v. 9: *Besser zu sitzen auf eines Daches*

1) Von وَزَرَ gebildet lautet das *n. act.* وِزْر, وَزْر, زِرَّة. Diesen drei Formen würde hebr. וֵזֶר, וָזֶר und וֶזֶר (וָזָה, vgl. רֶדֶת, רָדָה Gen. 46, 3) entsprechen.

Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus. Man hat 9^b weder zu vervollständigen: als bei einem zänkischen Weibe . . (Symm. Theod. Syr. Hier. Lth.) noch: als daß man habe . . sondern der Sinn ist daß einem das Sitzen auf der Dachzinne besser bekommt, woler thut als ein zänkisch Weib und gemeinsam Haus (richtig Trg. Venet.) d. i. in gemeinsamem Hause; denn die Verknüpfung des Weibes und Hauses mittelst ו ist eine semitische Hendiadys, eine Juxtaposition zweier Begriffe, welche unsere Sprachen in das Verhältnis der Unterordnung stellen würden (Fl.). Diese Hendiadys wäre freilich kaum möglich, wenn an אֵשֶׁת der Begriff des Eheweibes haftete, denn daß diese mit dem Manne ein „Gemeinschafts-Haus d. i. gemeinschaftliches" hat, versteht sich von selbst. Aber läßt sich nicht mit gleichem Rechte die herrische rechthaberische Schwiegermutter eines Verwittweten, eine milzsüchtige keifische Tante, eine händelsüchtige, mit aller Welt anbindende Nachbarin u. dgl. verstehen? Mit dem Eheweibe muß der Mann, sofern er sie nicht verstößt, zusammenwohnen, er müßte ihr denn entlaufen, aber auch mit einer zänkischen Schwiegerin Ein Haus zu bewohnen kann ein Mann durch Umstände gezwungen sein und eine solche kann ihm sogar bei Lebzeiten seiner Frau und trotz der Friedensliebe dieser das Leben so sauer machen, daß er sich lieber, um nur Ruhe zu haben, auf eines Daches Zinne oder Spitze ausquartiren möchte. פִּנָּה heißt die Zinne (Zef. 1, 16) des Daches, der Dachrand oder Dachfirst; wer da sitzt, der sitzt nicht ungefährlich und ist der Witterung ausgesetzt, aber das ist eben gegen den andern Fall das Beneidenswerthe: er sitzt alleine. Ueber das *Chethîb* מְרוֹנִים, *Keri* מְרִיָנִים s. zu 6, 14 S. 112 und vgl. das Bild der Dachtraufe für das stete Belfern einer solchen dem Manne das Leben verbitternden Frau 19, 13. v. 10: *Der Gottlosen Seele hat nach Bösem ihr Gelüste, kein Erbarmen findet in seinen Augen sein Nächster.* Der Wechsel des Perf. und Fut. kann nicht ohne Absicht sein. Loewenst. faßt jenes als *perf. hypotheticum:* Wenn des Frevlers Seele etwas Böses wünscht . ., aber der רָשָׁע wünscht nicht blos dann und wann etwas Böses, sondern es ist dies überh. seine Richtung und Artung. Das Perf. besagt das Thatsächliche: des Gottlosen Seele hat ihr Gelüst auf Böses gerichtet (schreib אִוְּתָה mit *Munach* nach Codd. und alten Ausgg., nicht mit *Makkef*) und das Fut. besagt das was von da aus vor sich geht: nicht geschont wird wer immer ihm nahe steht. יְחֹן ist wie Jes. 26, 10 *Ho.* von חָנַן neigen, näml. sich mitleidig über jem. hin oder ihm zu neigen. Aber in welchem Sinne ist בְּעֵינָיו beigefügt? Es bed. nicht wie häufig z. B. v. 2: nach seinem Urtheil, auch nicht wie 20, 8. 6, 13.: mit seinen Augen, sondern will nach der RA. מָצָא חֵן בְּעֵינֵי verstanden sein: sein Nächster findet kein Erbarmen in seinen Augen, so daß in diesen das in ihm sich regende Mitgefühl ausdrückte: לֹא־חָחוּס עֵינוֹ עַל־רֵעֵהוּ, s. Jes. 13, 18. v. 11: *Straft man den Spötter wird der Einfältige weise, und gewährt man einem Weisen Einsicht, so nimmt er Erkenntnis an.* Der Ged. ist der gleiche wie 19, 25. Der Religions- und Tugendspötter ist unverbesserlich, seine Bestrafung nützt ihm nichts, aber verloren ist sie auch nicht, denn sie

witzigt als abschreckendes Beispiel den Einfältigen, welcher sonst leicht zu gleicher Frivolität sich fortreißen lassen könnte. Dagegen bedarfs bei dem Weisen keiner Strafe, sondern nur der Befestigung und Förderung: reicht man ihm שֵׂכֶל dar, so erfaßt er, macht sich zu eigen דַּעַת, indem er, jeder besseren Einsicht zugänglich, mehr und mehr an Erkenntnis gewinnt. de Dieu Brth. Zöckl. machen den Einfältigen auch in 11[b] zum Subj.: und wenn es glückt einem Weisen, lernt er (der Einfältige) Erkenntnis. Aber חִשְׂכִּיל לְ, so impersonell, ist unerhört, weshalb Hitz., ebenso erklärend, das לְ vor חָכָם löscht: wenn ein Weiser Glück hat. Aber השׂכיל bed. nicht eig. Glück haben, sondern nur mittelbar: mit Einsicht und ebendeshalb mit Erfolg handeln. Der Ged., daß der Einfältige einerseits an der verdienten Strafe des Spötters, andererseits an dem einsichtigen glückenden Handeln des Weisen zur Besinnung, zur Raison komme, läßt sich nun zwar hören, aber die überlieferte Gestalt des Spruches bedarf keiner Besserung. חִשְׂכִּיל kann nicht nur als innerliches Transitiv: Einsicht gewinnen bed. Gen. 3, 6. Ps. 2, 10 u. ö., sondern auch als Causativ: einsichtig machen, mit folg. Acc. 16, 23. Ps. 32, 8., oder: Einsicht darreichen, wie hier, mit folg. Dativ-Obj. (vgl. עמשׂ לַצדּיק 17, 26). Statt בֶּעָנְשׁ־, dessen *Kamez* falsch ist, haben Codd. und gute Ausgg. richtig בַּעֲנשׁ־. Hitz. liest, weil er zu בהשׂכיל den Weisen zum Subj. macht und demgemäß in 11[a] auch der לָץ Subj. sein würde, folgerichtig בְּהַעֲנשׁ = בְּהֵעָנֵשׁ. Für uns fällt mit jener ersten Correctur auch diese zweite weg. „Beide *infinitivi constr.* — bem. Fl. — sind passivisch zu verstehen; denn der semitische Infinitiv auch der Transitiv-Formen ist, wie ihm Bezeichnung des Genus, Tempus und der Person abgeht, ein auch in Hinsicht des *generis verbi* (Activ und Passiv) unentschiedener Modus."[1] An den Spruch mit ובהשׂכיל schließt sich ein mit משׂכיל beginnender an v. 12: *Acht hat ein Gerechter auf des Gottlosen Haus, er stürzt Gottlose dem Unglück zu.* Versteht man unter צַדִּיק einen gerechten Menschen, so würde 12[a] die Warnehmung einleiten, die er macht, und das verschwiegene Subj. von 12[b] müßte Gott sein (Umbr.). Aber nach solchem Introitus durfte יהוה nicht fehlen. Ist 12[a] der gerechte Mensch Subj., so gibt er sich als solches auch für das gleichlaufende zweite Particip. Aber der Ged. daß der Gerechte, wenn er dem Hause des Gottlosen Beachtung schenkt, Aufmerksamkeit beweist, die Gottlosen ebendadurch ins Unglück stürzt (Loewenst.), würde den Sing. רשׁע im Folgesatz fordern; auch ließe sich statt מְסַלֵּף das Fut. יְסַלֵּף erwarten, und zudem wäre das richterliche סֹלֵף (s. darüber zu

1) Die arabischen Nationalgrammatiker freilich sehen die Sache anders an. Wenn قَتْلُ زَيْدٍ Tödten des Zeid im Sinne von Getödtetwerden des Zeid gesagt wird, so ist nach ihrer Ansicht der فاعل (der *gen. subjecti*) weggelassen; der vollständige Ausdruck wäre قَتْلُ عَمْرٍ زَيْدًا. Indem nun عَمْرٍ wegbleibt, hat زَيْدٍ in Genitiv-Form die Stelle des فاعل eingenommen, dieser Genitiv aber ist Stellvertreter des *acc. objecti*. Wir sagen ohne diesen Umweg: es ist *gen. objecti*.

11, 3. 19, 3) für diese Bestärkung im Bösen kein geeignetes Wort. So wird der Spruch mit צדיק also Gott meinen und מסלף wie 22, 12. Iob 12, 19 diesen zum Subj. haben. צדיק zielt auf den Allgerechten, der Iob 34, 17 צַדִּיק בָּבִיר und bei Raschi zu u. St. צַדִּיקוֹ שֶׁל־עוֹלָם heißt. Nur übersetze man nicht mit Brth. Zöckl.: der Gerechte (Allgerechte), denn 1) müßte dies הַצַּדִּיק heißen und 2) ist auch הצדיק für sich allein nirgends attributive Bezeichnung Gottes. Richtig Fl. Ew.: ein Gerechter, näml. Gott. Es ist die Indetermination welche die Vorstellung des Großen und Schauerlichen erzeigen will: ein Gerechter, und welcher Gerechte![1] השׂכיל mit על 16, 20 oder אֶל Ps. 41, 2. Neh. 8, 13., hier mit לְ, bed. auf etwas achten, aufmerksam darauf hinblicken. Die zwei Participien stehen auf gleicher Linie: *animum advertit . . evertit.* Hitz. setzt לְבֵיתוֹ רָשָׁע in לְבֵיתוֹ und zu 12[b] hinübergegangenes רָשָׁע um, aber der Spruch, wie er überliefert vorliegt, ist weit sinniger. v. 13: *Wer sein Ohr verstopft vor dem Schrei des Armen — einst ruft auch er und wird nicht erhört.* Nur die Barmherzigen finden Erbarmen Mt. 5, 7., der unbarmherzige Reiche, der keine Ohren für das Klag- und Hülfsgeschrei des דָּל d. i. des Halt- und Nahrungslosen, also Unterstützungsbedürftigen hatte, wird wenn er selber zur Zeit der Noth um Hülfe zu Gott ruft ohne Erwiderung, also unerhört bleiben, vgl. die Parabel vom unbarmherzigen Knechte des barmherzigen Königs Mt. 18, 23 ff. מִן in מִזְּעָקַת wie Jes. 23, 15. Gen. 4, 13. 27, 1.; keine Präpos. unserer Sprachen drückt, wie hier Fl. bem., eine solche Begriffsfülle aus wie dieses מן, welchem nach einem Verbum des Verschließens wie אטם (vgl. 17, 28) im Arab. عن entsprechen würde z. B. اعمى عن الطريق blind so daß er den Weg nicht sieht. v. 14: *Gabe im Geheimen wendet Zorn ab, und Bestechungsgeschenk im Busen heftigen Grimm.* Hitz. liest mit Symm. Trg. Hier. יְכַבֶּה, indes daraus daß diese „löscht den Zorn" übers., folgt nicht daß sie יכבה gelesen; denn das talmudisch hebräische כָּפָה bed. bedecken, insbes. durch Um- und Ueberstülpung z. B. eines Fasses *Sanhedrin* 77[a], was wenn es an einem Licht oder Feuer geschieht dessen Auslöschen bedeuten kann. Aber כפף des nachbiblischen Hebräisch bed. auch beugen und von da aus zwingen (aram. כְּפָא, כְּפֵי), wonach Kimchi schwankt ob zu erklären sei: überstülpt = dämpft oder: beugt = zwingt nieder den Zorn. Venet. folgt Letzterem: *κάμψει* (denn *καλύψει* Villoisons beruht auf falscher Lesung der Handschrift). Es ist aber auch noch eine andere Wendung der Grundbed. *curvare, flectere, vertere* möglich, wonach LXX *ἀνατρέπει* übers., wofür *ἀποτρέπει* noch besser wäre: כפה wegbeugen, abwenden, *ἀρκεῖν, arcere,* ganz wie das von Schult. verglichene كفأ und كفى *ἀρκεῖν*, abhalten, wovon z. B. *ikfîni hada* halte das von mir ab oder: erspare mir das (Fl.). Mit *kufîka śarran* (lat. *defendaris semper a*

1) Die Araber nennen diese Indetermination النكرة للتعظيم وللتهويل, s. zu Ps. 2, 12.

malo) begrüßte man vor Alters Fürsten; „genügen" bed. كفى weil Genüge da vorhanden wo dem Mangel gewehrt ist. Demnach übers. wir: *Donum clam acceptum avertit iram,* was auch der Syr. mit seinem ܡܫܪܐ (מְפָרֵק) meint. Dieses Verbum ist natürlich 14^b zu ergänzen, was LXX verkannt hat (sie übers.: wer aber Geschenke spart erregt heftigen Grimm). Ueber שֹׁחַד s. zu 17, 8 und über בֶּחֶק zu 17, 23. Auch hier bed. חֵק (חֵיק = חֵק) wie جَيْب *(gêb)*, عُبّ, חֹב den Busen des Gewandes, wogegen حِجْر, حِضْن, חֵצֶן mehr von dem des Körpers oder mittelst Zusammenschluß des Körpers (z. B. der Arme beim Tragen eines Kindes) gebildeten üblich ist. Es ist Geschenk gemeint, welches man im Busen verborgen mitbringt, viell. erinnerte 13^b den Sammler an den bestechlichen Richter Ex. 23, 8 (Hitz.). v. 15: *Freude ists dem Gerechten, Recht auszuüben, und ein Schrecken für Unheilverübende.* Rechtgemäß zu handeln ist diesen in den Tod hinein zuwider; das Unrecht ist ihnen so zur andern Natur geworden, daß sich ihr Inneres gegen Rechtthun sträubt; es paßt auch so wenig in ihren Haushalt und Lebensplan hinein, daß sie sich dadurch zu ruiniren fürchten. So glauben wir mit Hitz. Elst. Zöckl. und auch Lth. in Uebereinstimmung mit unserer Auslegung von 10, 29 erklären zu müssen. Fl. u. A. ergänzen das zweite Parallelglied aus dem ersten: וּפְעֻלָּה אָוֶן מְחִתָּה לְפֹעֲלֵי אָוֶן, Andere fassen 15^b als selbständigen Satz: Ruin trifft die heillos Handelnden. Aber jene Ellipse ist hart und kaum möglich, überhaupt aber kann מחתה als gegensätzliches Correlat zu שִׂמְחָה nicht den rein objektiven Sinn des Zusammenbruchs oder Sturzes haben. Es muß eine Umwälzung im Innern bedeuten. Rechtthun ist dem Gerechten eine Lust (vgl. 10, 23), für die aber welche אָוֶן das sittlich Gehaltlose und also schlechthin Unsittliche zum Ziele und zur Sphäre ihres Handelns gemacht haben ist Rechtthun etwas das sie consternirt: sie geben, wenn sie rechtgemäß handeln, nur widerwillig, als ob es ihr Tod sein sollte, einem äußeren Zwange nach. v. 16: *Ein Mensch der vom Weg der Einsicht abirrt wird in der Versamlung der Hadesschatten ausruhn.* Ueber הַשְׂכֵּל s. 1, 3 und über רְפָאִים 2, 18 S. 66 oben. Das V. נוּחַ bed. ruhen = rasten Iob 3, 13 und irgendwo weilen 14, 33., aber urspr. wie ناخ und حلّ sich wo niederlassen und da zur Ruhe kommen, und das ist der Begriff der sich hier mit נָוַח verbindet, indem die malerische Umschreibung von יֹאבֵד oder מֵת sich nach der Subjektsbezeichnung 16^a gestaltet: wer der Einsicht Weg verlassend den Irrweg geht, der gelangt schließlich in der Versamlung der Hadesschatten an, denn alle Bewegung hat ein Ende und alles Wandern ein Ziel, sei es ein selbstgestecktes oder welches ihm gesteckt ist. Auch hier deutet sich an daß der Weg der Seele, welche die Weisheit von oben liebt und ihr folgt, anderswohin als erdwärts in den Hades hinab geht; der Hades und der Tod, dessen Hintergrund er ist, erscheinen hier als Strafgeschick, und zwar als solches dem man entrinnen kann. v. 17: *Ein Mann des Mangels wird wer Freude liebt, wer Wein und Salböl liebt wird nicht reich.* Im Arab. bez. سَمْح das freudige Thun des *ἱλαρὸς δότης* 2 Cor. 9, 7., im Hebr. den freudigen Affekt, hier wie فَرَح Vergnügen, Lustbarkeit, Freudenfestfeier. Hier.: *qui diligit epulas.* Denn es ist bes. an Gastereien gedacht, bei denen Wein gezecht und Oel oder andere wolriechende Essenzen auf Haupt und Kleider gegossen wurden (vgl. 27, 9. Am. 6, 6). Wer dergleichen Gelage liebt und also eine Gewohnheit daraus macht, wird ein Mann des Darbens oder ist ein dem Darben verfallender (vgl. Richt. 12, 2 אִישׁ רִיב ein in Fehde liegender); ein solcher wird nicht reich (יֶחֱשָׁר wie 10, 4 u. ö. = עָשַׁח עָשָׁר Jer. 17, 11), es geht mit ihm nicht vorwärts und also rückwärts. v. 18: *Lösegeld für den Gerechten wird der Gottlose, und an der Rechtschaffenen Statt tritt der Treubrüchige.* Der Ged. ist der gleiche wie 11, 8. Ein Beispiel dafür ist daß ebendieselbe Welterschütterung, welche den Völkern ringsum Babylon Verderben brachte dem Exile Israels ein Ende machte: Cyrus, Gottes Strafwerkzeug für viele heidnische Völker, wurde Israels Befreier Jes. 43, 3. Ein anderes Beispiel ist der Rollenwechsel zwischen Haman und Mordechai, woran Raschi erinnert. כֹּפֶר ist s. v. a. *λύτρον* Lösegeld, bed. aber eig. Sühngeld und überh. Sühnmittel, welches die Schuld jemandes deckt d. i. sühnt; auch Kopfsteuer und Weihgeschenke werden Ex. 30, 15 f. Num. 31, 50 unter diesen Gesichtspunkt der Schuldtilgung gestellt: wenn die Gerechtigkeit Gottes sich Genugthuung verschafft, so macht sie sich an dem Gottlosen bezahlt und läßt den Gerechten frei ausgehen oder, wie der Nominalsatz 18^b sagt, in die Stelle der Redlichen tritt der Treulose ein, indem der Zorn sich von jenen ab auf diesen lenkt. Ueber בּוֹגֵד s. oben S. 67. Es heißt so im Gegens. zum יָשָׁר derjenige welcher weder Gott noch Menschen Treue hält und in schlimmer Absicht Schleichwege einschlägt, der Treubrüchige, der Heimtückische, der Meuchler.

Mit v. 19, einer Doublette zu v. 9 (25, 24), macht der Samler einen neuen Ansatz; in v. 29 ist er bei einem Spruche angelangt, welcher in seiner Entgegensetzung des רשע und ישר dem Schlußspruche der vorigen Gruppe ähnelt. v. 19: *Besser zu wohnen in wüstem Lande, als ein zänkisch Weib und Aerger.* Die Dachecke, bem. Hitz., ist verbraucht; um einen einsamen Sitz muß der Verf. weiter ausschauen. Aber so pikant das klingt, so gedankenlos ist es, denn haben denn solche Doppelstücke Einen Verf., und wenn dies anzunehmen, sind sie denn gleichzeitig gemünzt worden? Auch hier ist es unnöthig, מֵאֶשֶׁת als Kürzung für מִשֶּׁבֶת עִם אֵשֶׁת anzusehen; Hitz. flickt sogar שָׁכֵן ein, wovon אֵשֶׁת als Accusativ-Obj. regiert sei — es ist nichts zu ergänzen, der Spruch hält das Wohnen in einem Wüsten-Lande (schreibe שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ־מִדְבָּר mit Codd. und correkten Ausgg.) und ein zänkisch Weib (*Chethîb* מְרוֹנִים, *Kerî* מְרָנִים) mit dem Aerger dabei gegen einander, und sagt, jenes sei besser als dieses. Denn וָכַעַס ist nicht, wie von den Alten übersetzt und allgemein angenommen wird, zweiter regierter Genitiv zu אֵשֶׁת, sondern es

tritt, von מן abhängig, denn אשת מדונים an die Seite, wie 9b חבר בּית: besser jenes als ein zänkisch Weib und der ebendamit gegebene Aerger. v. 20: *Erwünschter Schatz und Oel ist in der Weisen Wohnstatt, und ein Thor von einem Menschen verschlemmt es.* Der Weise spart, der Thor verpraßt, und tritt dieser in das Erbe ein, das jener mühsam und sorglich zusammengebracht, so jagt er es in Kurzem durch die Kehle. Die Verbindung אוֹצַר נֶחְמָד וְשֶׁמֶן hat etwas Inconcinnes, weshalb die Accentuation אוֹצַר durch *Mehuppach Legarmeh* für sich stellt, aber „ein Schatz von Kostbarem und Oel" läßt sich nicht übers., da אוֹצַר, nicht אוֹצָר punktirt ist, und etwas Besonderes zwischen אוצר und שמן vorzustellen eignet sich נחמד auch nicht, es müßte מַחֲמַדִּים heißen. So wird also bei אוצר נחמד an ein erwünschtes und stattliches Capital in Geld und Werthsachen (Jes. 23, 18. Ps. 19, 11) und bei dem beispielsweise genannten שמן an Vorräte in Küche und Keller zu denken sein, welche dem Wolleben dienen und noble Gastfreundschaft gestatten — ein Thor von einem Menschen (כְּסִיל אָדָם wie 15, 20), der das vorfindet, verschlingt es d. h: bringt es flugs durch, macht in Kurzem damit *tabula rasa,* vgl. בָּלַע Jes. 28, 4 mit בִּלַּע 2 S. 20, 20 und oben zu 19, 28. Das Suff. von יְבַלְּעֶנּוּ geht auf אוצר als Hauptbegriff oder auch distributiv auf den Schatz sowol als das Oel zurück. LXX (*θησαυρὸς ἐπιθυμητὸς*) *ἀναπαύσεται ἐπὶ στόματος σοφοῦ* d. i. ישכן בפה חכם, wonach Hitz. corrigirt, aber der Thor der den „köstlichen Schatz in weisem Munde" hinunterschluckt, ist ein schwerbegreifliches Wesen. Sein Geschmack ist doch nicht schlecht, weshalb also ein Thor? Etwa weil er mehr in sich aufnimmt, als er mit Einem Male verdauen kann? Die Leseweise der LXX wird durch 20b gerichtet. v. 21: *Wer der Gerechtigkeit und Leutseligkeit nachjagt, wird Leben erlangen, Gerechtigkeit und Ehre.* Wie צְדָקָה וָחֶסֶד gemeint sind, geht aus Zusammenhalt von 21, 3 und Hos. 6, 7 hervor: צדקה ist Handeln aus dem Princip selbstverleugnender hingebender Liebe, welche das Wesentliche des Gesetzes ist Mi. 6, 8., und חסד ist Handeln aus Mitgefühl, welches, in die Seele des Andern sich versetzend, das was ihm wolthuen wird herausfühlt und ins Werk setzt (vgl. z. B. Iob 6, 14: dem innerlich Aufgelösten gebührt seitens seines Nächsten חֶסֶד). Der Lohn den ein solcher findet, der so zu handeln sich beeifert, wird 21b mit חַיִּים und כָּבוֹד bezeichnet; Ehre und Leben stehen auch 22, 4 bei einander, dort geht עשר voraus und hier steht צְדָקָה dazwischen, welche auch 8, 18. Ps. 24, 5 als etwas gedacht ist, das gespendet wird, als eine Gabe des Himmels Jes. 45, 8., welche Herrlichkeit in ihrem Gefolge hat Jes. 58, 8., wie Paulus sagt Röm. 8, 30 *οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε.* LXX hat צדקה gestrichen, weil es leicht als irriger Weise aus 21a wiederholt erscheinen kann. In der That aber sind es drei Güter, welche den in Werken der Liebe Eifrigen verheißen werden: glückseliges Leben, stichhaltige Gerechtigkeit, wahre Ehre — Leben wie es von Gott dem Lebendigen ausgeht, Gerechtigkeit wie sie vor Gott dem Gerechten und Gerechtmachenden gilt, Ehre oder Herrlichkeit wie der Gott der Herrlichkeit (Ps. 29, 3) sie verleiht (Ps. 84, 12). Vgl. zu חיים צדקה 10, 2 und zu צדקה insonderheit Jac. 2, 13

καταχαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. v. 22: *Eine Stadt der Helden ersteigt der Weise, und stürzt das Bollwerk auf das sie vertrauet.* Ein Seitenstück dazu ist Koh. 9, 14 f., wonach ein einziger weiser obwol armer Mann der Retter einer von großer Heeresmacht belagerten und von Vertheidigungsmitteln entblößten Stadt werden kann. עָלָה *seq. acc.* bed. wo hinauf steigen Jo. 2, 7., hier vom Erklimmen der festen Stadt, näml. ihrer Festung. עֹז ist eben das was sie zur עִיר עֹז Jes. 26, 1 macht: ihre Schutzwehr, welche durch den Genit. מבטחה als Gegenstand und Grund ihres Vertrauens bezeichnet wird. Die Vocalisation מִבְטָחָה für *mibṭachcha* (vgl. Jer. 48, 13 mit Iob 18, 14 u. ö.) folgt dem Lautgesetz Ges. §. 27 Anm. 2b. Das Suff. ist wie in לְאַחְנֵהּ Jes. 23, 17 um sein Mappik erleichtert *Michlol* 30b, s. über die mannigfachen Gründe dieser *formae raphatae pro mappicatis* Böttcher §. 418. Mag eine Stadt von noch so vielen Tapferen vertheidigt werden, der Weise erkennt den Punkt, wo ihr beizukommen ist, und weiß den Sturm so zu organisiren, daß er zur Ueberwindung der stolzen Veste führt. Zu וַיֹּרֶד er bringt zu Falle vgl. עֵר רִדָתָה Dt. 20, 20. v. 23: *Wer seinen Mund und seine Zunge hütet, behütet vor Bedrängnissen seine Seele.* Aehnlich lautet 13, 3. Seinen Mund hütet, welcher da nicht redet wo er besser schwiege, und seine Zunge hütet, wer nicht mehr sagt als was recht und ziemend ist. Die Bedrängnisse befassen äußere und innere, schlimme Verwickelungen und (נפשׁ) צרות לבב Ps. 25, 17. 31, 8 d. i. Gewissensnoth, Selbstanklage, Kummer über das oft gar nicht wieder gut zu machende Uebel, das man angerichtet. v. 24: *Einen aufgeblasenen Frechen nennt man Spötter (Freigeist), einen der in Ueberschwang der Frechheit handelt.* So haben wir S. 33 übers.: der Spruch definirt in nahezu schulgerechter Weise einen seit der salomonischen Zeit geprägten Begriff; לֵץ (eig. der Verdreher, s. S. 47) ist ein uraltes Wort, aber wie unter uns im Abendlande seit dem vorigen Jahrh. die Namen der *freethinkers* und *esprits forts* (vgl. Jes. 46, 12) in Umlauf gekommen sind für solche welche den Glauben der Kirche zersetzender Kritik unterwarfen: so nannte man damals לֵצִים solche die sich über Offenbarungsreligion und Prophetie lachenden Mutes als Mündige (Jes. 28, 9) hinwegsetzten, und obiger Spruch gibt den Sinn dieses Namens an, indem er einen solchen Menschen sittlich charakterisirt. Man nennt so einen זֵד Uebermütigen und zwar einen זֵד יָהִיר d. i. sich überstürzenden und also besinnungslos Uebermütigen, der בְּעֶבְרַת זָדוֹן in Maßlosigkeit oder Vermessenheit (s. zu 11, 23) des Uebermuts handelt, indem er näml. über Alles was als wahr Anerkennung, als verbürgt Glauben, als heilig Respect verdient sich nicht nur innerlich überhebt, sondern sich auch so gerirt, vor nichts zurückscheuend, über alles höhnisch absprechend, ebenso frivol handelnd als urtheilend. Abulwalîd (s. Ges. *thes.*) faßt יהיר in der Bed. obstinat, indem er das arab. *jahr (jahar)* vergleicht, welches s. v. a. *liǵâǵ* Beharrlichkeit, Starrsinn. Aber im Targumischen und Talmudischen (s. zu Hab. 2, 5. Levy, Chald. WB unter יָהִיר) hat יהר in allen seinen Sproßformen und Ableitungen den Begriff des Stolzes; man hat also vielmehr das arab. *istaihara* unsinnig s. (= عقله ذهب *mens*

ejus alienata est), viell. auch *hajjir, mutahawwir* sich überstürzend *praeceps* zu vergleichen, so daß יהיר einen solchen bez., der durch sein *ὑπερφρονεῖν* über alles *σωφρονεῖν* (s. Röm. 12, 3) hinausgerissen wird, einen der vor Stolz ganz toll ist. Synonym ist ܡܶܓ̈ܰܐ, womit der Syrer a. u. St. (Trg. מְרִירָא) und Hab. 2, 5 יהיר (Trg. יָהִיר) übers.; auch dieses vereinigt in sich die Begriffe des Tollkühnen und des in toller Weise Anmaßenden, mit Einem Worte des Vermessenen. Schon Schult. ist auf dem rechten Wege, aber indem er *tumidus mole cava ruens* übers. sackt er wie er pflegt zu viel in das Wort hinein; auch schon *tumidus* aufgeblasen bringt eine Vorstellung herzu, welche, etymologisch wenigstens, nicht darin liegt. Nicht schlecht Venet.: *ἀκρατὴς θρασὺς βωμολόχος τοὔνομά οἱ*, was man übersetzen könnte: Einen unbändigen Kecken nennt man einen Gecken. v. 25: *Des Faulen Begierde tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich thätig zu sein.* Das Begehren des עָצֵל — bem. Hitz. — geht zunächst auf Speise und Trank, und wenn es diese Richtung nimmt, als Hunger, tödtet es ihn wirklich. Aber in diesem Fall tödtet ihn nicht die Begierde, sondern die Unmöglichkeit ihrer Befriedigung. Der Sinn ist einfacher: die Sucht nach Ruhe und Wolleben tödtet den Faulen, denn dieses immer nur Genießen- und Nichtsthun-Wollen bringt ihn bis zu schließlichem Verkommen herunter. תַּאֲוָה bed. hier wie in *Kibroth ha-Ta'ava* Num. 11, 34 die Genußsucht. Der folg. Spruch wird von fast allen Ausll. (auch Ew. Brth. Hitz. Elst. Zöckl.) tetrastichisch mit v. 25 verbunden: er (der Faule) begehrt immerfort gierig, der Gerechte aber gibt und spart nicht. Aber 1) obwol צַדִּיק, indem es den Pflichtgetreuen bez., insbes. vom Fleißigen gesagt werden kann (vgl. 15, 19), so würde doch 26ª das zur Formirung des Gegensatzes unentbehrliche וְאֵין 13, 4 vgl. 20, 4 fehlen; 2) besteht dieses ältere Spruchbuch aus lauter Zweizeilern, der einzige Dreizeiler 19, 7 erwies sich als Folge einer aus LXX heilbaren Verstümmelung, so wird also auch der vermeintlich hier vorliegende Vierzeiler nur scheinbar ein solcher sein. Wir übers. v. 26: *Immerfort begehrt man begehrlich, aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück.* Anders Fl.: *Per totum diem avet avidus i. e. avarus*, aber daß in הִתְאַוָּה תַּאֲוָה das Verbum mit seinem innern Obj. verbunden ist, zeigt Num. 11, 4; es ist die Ausdrucksweise, die man in der griech. Syntax *schema etymologicum* nennt und die auch ohne ein dem Obj. beigefügtes Adjectiv möglich ist wie bei Euripides *Herc. fur.* 706 *ὕβριν θ'ὑβρίζεις*, arab. مارَاهُ مِرْيَةً er hatte einen Streit mit ihm. Unmöglich auch Euchel: Bedürfnisse wollen immerfort befriedigt sein, was תְּתָאֲוָה oder מִתְאַוָּה heißen müßte. Auch: jeder Tag stellt seine besondere Forderung läßt sich nicht erkl., denn כָּל־הַיּוֹם bed. ja nicht jeder Tag, sondern den ganzen Tag d. i. fort und fort. Man fasse also התאוה mit allgemeinstem Subj. (in welchem Fall die Nationalgrammatiker הַמִּתְאַוֶּה zu ergänzen pflegen): Unaufhörlich begehrt man Begehrung d. i. gibts Anforderungen, Bittgesuche, Wünsche, Betteleien, aber trotzdem läßt sich der Gerechte in seiner Freigebigkeit

nicht irre machen, er gibt ebenso unablässig (vgl. Jes. 14, 6. 58, 1), als man unaufhörlich begehrt. So erklärt sich nun auch das Perf., welches sich hypothetisch zum folg. Fut. verhält: Wenngleich man u. s. w. v. 27: *Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel, um wie viel mehr noch wenn er es um Schandthat darbringt.* Z. 1 = 15, 8ª. Ueber das syllogistische אַף כִּי s. zu 12, 31. 15, 11.; über זִמָּה Verbrechen, bes. Unzuchtverbrechen (v. זָמַם zusammenpressen, die Gedanken auf etwas sammeln, aussinnen, vgl. *raffinement de la volupté*) zu 10, 23. Zu vag wird בְּזִמָּה von LXX *παρονόμως*, falsch von Hier. *ex scelere* übers. (vgl. *ἐξ ἀδίκου* Sir. 31, 18 mit Mal. 1, 13). Das ב ist auch nicht wie Ez. 22, 11 von der Art und Weise gemeint, denn daß die Lebensbeschaffenheit des רשע keine saubere sein wird, läßt sich voraussetzen. Es ist wie Hitz. es richtig faßt das des Preises: um ein Verbrechen d. h. es zu sühnen. Man erinnere sich dabei, daß wer mit einer verehelichten Unfreien verbotenen Umgang gepflogen ein Ascham zu bringen hatte Lev. 19, 20—22. Häufig genug aber wird es vorgekommen sein, daß reiche Wollüstlinge Sündopfer und andere Opfer brachten, um damit ihre Vergehungen aufzuwiegen und sich für ihr liederliches Leben Gottes Connivenz zu erkaufen. Solche Opfer Gottloser, meint dieser Spruch, sind Gotte zweifach und dreifach ein Greuel, denn in diesem Falle läßt es der Gottlose nicht allein an der Bußfertigkeit und dem Heilsverlangen fehlen, welche die Bedingungen alles gottgefälligen Opferns sind, sondern er macht Gott geradezu zum Sündendiener. v. 28: *Ein Lügenzeuge wird umkommen, ein Mann aber welcher hört wird immergültig reden.* LXX übers. 28ᵇ *ἀνὴρ δὲ φυλασσόμενος λαλήσει.* Schon Cappellus vermutet, daß sie לנצר für לנצח gelesen, was aber nicht „sich in Acht nehmend" bedeuten kann. Hitz. fantasirt weiter שמח für שמע und bringt heraus: „der Mann, der sich freut zu retten, soll reden". Aber wo in aller Welt bedeutet נצר „retten"? Es bed. „bewaren" und um an den Sinn von „retten" zu streifen muß ein Zusatz mit מִן wie מֵרָע hinzukommen. Wenn einer der Lügen aussagt (עֵד כְּזָבִים) und ein Mann welcher hört (אִישׁ שׁוֹמֵעַ *plene* und mit orthophonischem Dagesch) einander entgegengesetzt werden, so ist jenes ein solcher, welcher den Thatbestand einbildnerisch oder böswillig fälscht, und dieses ein solcher, welcher, ehe er redet, zuvor hört, um nichts zu sagen was ihm nicht zu sicherer Kunde gekommen. Wie שֹׁמֵעַ לֵב 1 K. 3, 9 ein gehorsames Herz bed., so hier אִישׁ שׁוֹמֵעַ einen Mann der genau zuhört, sorgsam prüft. Ein solcher wird לָנֶצַח reden d. h. nicht: der Wahrheit gemäß und nicht: zum Siege (A. S. Th. *εἰς νῖκος*) d. i. so daß ers hinausführt (Oetinger); denn das hebr. נֶצַח hat weder jene arabische noch diese aramäische Bed., sondern bed. mit Uebertragung des Wurzelbegriffs des Strahlens oder Ueberstrahlens auf die Zeit die beständige Dauer (s. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 95—97), also: er wird reden auf die Dauer d. h. entweder: ohne je verstummen zu müssen oder was wir vorziehen: so daß was er sagt für beständig gilt, wogegen der welcher Erdichtungen bezeugt d. i. als Wahrheit bekräftigt umkommen wird (28ª = 19, 9ᵇ vgl. 5): er wird indem seine Aussagen auf das Nichts ihres Ungrundes

zurückgeführt werden selber zunichte, denn שֶׁקֶר אֵין לוֹ רַגְלַיִם die Lüge hat keine Füße, auf denen sie stehen könnte, sie fällt eher oder später in sich zusammen. Ein anderer Spruch mit אִישׁ v. 29: *Frechheit zeigt ein gottloser Mann in seinen Mienen, ein Rechtschaffener aber — der prüfet seinen Weg.* Das *Chethîb* lautet יָבִין, aber daß der Rechtschaffene seine Wege richtet *dirigit* d. i. ihnen die rechte Richtung gibt (vgl. 2 Chr. 27, 6), ist kein treffender Gegens. zu der Frechheit des Gottlosen; das *Keri* הֵבִין דַּרְכּוֹ verdient den Vorzug. Dennoch halten sich Aq. Symm. Syr. Trg. Venet. an das *Chethîb* יכין, welches passend wäre wenn es sich mit Hier. *corrigit* übersetzen ließe; auch Lth. liest das Verbum mit כ, aber als ob es יִכּוֹן lautete *(wer From ist, des weg wird bestehen)* — nur LXX gibt das *Kerî* wieder (συνιεῖ), übrigens schwanken die Alten zwischen dem *Chethîb* דַּרְכָּיו und dem *Kerî* דַּרְכּוֹ unsicher hin und her: dieses geht auf den Lebenswandel im Allgem., jenes (wie 3, 31 u. ö.) auf das Verhalten in den einzelnen Fällen, es ist also eins so passend als das andere. In der umständlichen Bezeichnung אִישׁ רָשָׁע (vgl. אָדָם רשׁע 11, 7) prägt sich die dem Spruchbuch eigene Unterscheidung verschiedener Menschenklassen aus. הֵזִיז (fest, trotzbietend machen) hatte 7, 13 פנים als Accusativ bei sich; das בְּ hier ist nicht das in metaphorischem Ausdruck statt des Accusativ-Objekts übliche, welches wir zu 15, 4. 20, 30 besprochen haben, sondern das des Mittels, indem das Gesicht nicht als Obj. der Handlung, sondern nach Ges. §. 138, 1 Randbem. als Mittel ihres Vollzugs gedacht ist: der Gottlose macht (zeigt) Verfestigung d. i. für keine Ermahnung zugänglichen Trotz mit seinem Gesichte, der Rechtschaffene aber beachtet d. i. prüft (14, 8) seinen Weg. בִּין (הֶבְיִן) bed. ein Warnehmen des Gegenstands in seiner spezifischen Eigentümlichkeit, ein die Bestandtheile und Wesensmerkmale desselben auseinanderhaltendes Verstehen, es bez. das Erkennen als analytischen wie הֶשְׂכִּיל als synthetischen (configurirenden, vgl. شكل) Hergang und eignet sich also zum Ausdruck eines Warnehmens, welches den Gegenstand nicht blos unmittelbar auf sich wirken läßt, sondern genau zusieht wie es sich mit ihm verhalte.

Sehen wir uns weiter nach Grenzsteinen um, so bieten sich als solche die Sprüche über Reich und Arm 22, 2. 7. 16 dar, und dies um so sicherer, als 22, 16 ohne Widerrede Schlußstein ist. So fassen wir denn zunächst 21, 30—22, 2 zusammen. v. 30: *Keine Weisheit und keine Einsicht und keinen Rath gibts gegenüber Jahve.* Es könnte auch לִפְנֵי ה׳ heißen, aber dann wäre der Sinn überwiegend dieser, daß keine Weisheit Gotte als solche erscheint, daß er keine als solche gelten läßt. Mit לְנֶגֶד lautet der Spruch objektiver: es gibt keine Weisheit, welche, verglichen mit der seinigen, als solche gelten könnte (1 Cor. 3, 19 ἡ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν), keine welche sich Ihm gegenüber sich rühmen oder gar gegen ihn (לנגד wie Dan. 10, 13. Neh. 3, 37) geltend machen könnte, woraus wie Iob 28, 28 zu folgern ist, daß des Menschen Weisheit in Furcht Gottes des Alleinweisen oder, was dasselbe, des Allweisen besteht. Immanuel denkt bei חָכְמָה an die Theologie, bei תְּבוּנָה an die weltlichen Wissenschaften, bei

עֵצָה an die Politik, aber bei חכמה handelt sichs um Erkenntnis der Wahrheit d. i. des wahrhaft Seienden und Beständigen, bei תבונה um Kritik, bei עצה um System und Methode, s. zu 1, 2. 8, 14., aus welcher letzteren Stelle LXX hier גבורה statt תבונה einsetzt. Statt לנגד ה׳ übers. sie πρὸς τὸν ἀσεβῆ d. i. für den welcher נגד ה׳ gegen Jahve ist. v. 31: *Das Roß ist gerüstet für den Tag des Kriegs, aber bei Jahve steht der Sieg* d. h. es steht bei ihm, den Sieg zu gewähren oder auch nicht, denn שֶׁקֶר סוּס לְתְשׁוּעָה das Roß ist ein trügerisches Siegesmittel Ps. 33, 17., der Krieg ist לה׳ 1 S. 17, 47 d. h. von ihm hängts ab, wie des Krieges Würfel fallen, und König und Volk, welche für eine gerechte Sache zu den Waffen greifen, haben also nicht auf die Menge ihrer Kriegsrosse (סוּס wie خَيْل Rosse mit Einschluß der Reisigen) und überh. ihrer Kriegsrüstung, sondern auf den HErrn zu vertrauen (vgl. Ps. 20, 8 und dagegen Jes. 31, 1). LXX übers. לִתְשׁוּעָה mit ἡ βοήθεια, als ob der von dieser Grundbed. ausgehende arab. Siegesname نَصْر im Texte stände; תשׁוּעה (v. רשׁע وسع weit s., freien Raum der Bewegung haben) bed. eig. Heil als Gegens. der Beengung, Bedrängung, Knechtung und von da aus Sieg (vgl. z. B. Ps. 144, 10 und יְשׁוּעָה 1 S. 14, 45). Die nachbiblische Sprache hat נֵצַח (נִצָּחוֹן) für Sieg, die alttest. Sprache aber hat kein mit diesem Begriffe sich deckenderes Wort als תשׁוּעה (רשׁוּעה).[1] XXII, 1: *Den Vorzug hat ein Name vor vielem Reichtum, mehr denn Silber und Gold ist Anmut gut.* Der Spruch ist chiastisch gebaut; das Anfangswort נִבְחָר (vgl. 21, 3) und das Schlußwort טוֹב sind die parallel laufenden Prädicate, mit Recht hat keiner der alten Uebers. sich verleiten lassen, חֵן טוֹב nach Analogie des שֵׂכֶל טוֹב 3, 14. 13, 15 zusammenzunehmen. Auch שֵׁם bedarf keines טוֹב zur näheren Bestimmung; die spätere Sprache sagt שֵׁם טוֹב[2], die ältere gebraucht שֵׁם für sich allein (z. B. Koh. 7, 1) im Sinne von ὄνομα καλόν (so hier LXX), denn Wolbekanntheit (Wolberühmtheit) gilt ihr als Name und das Gegentheil als Namenlosigkeit (Iob 30, 8), sich einen Namen machen ist s. v. a. sich ein Ehrengedächtnis stiften; möglich daß zu diesem Gebrauch des Wortes *sensu eximio* seine Herkunft von שָׁמָה سما hoch, hervorragend, kenntlich s. mitwirkte, denn שֵׁם hat mit שָׁמַיִם gleiches Stammwort. Lth. übers. שֵׁם *Das Gerücht* in gleich prägnantem Sinne; noch jetzt werden *renom, renommée, riputazione* u. dgl. so gebraucht. Das parallele חֵן bed. Anmut und Gunst (Beliebtsein), Anmut welche in Gunst bringt (11, 16) und Gunst welche die Folge anmutiger Erscheinung, Gesittung und Ver-

1) Im Althochdeutschen heißt der Krieg *urlag* (*urlac*) Schicksal, weil der Ausgang göttliche Fügung ist, und *nôt* (wie in „der Nibelunge Not") als Bindung, Beengung, Zwang; dieses *nôt* ist das Correlat zu תשׁוּעה Sieg; מלחמה entspricht am meisten dem franz. *guerre*, welches nicht romanisch sondern germanisch ist: die Werre d. i. das Gewirre, denn נלחם bed. sich aneinander andrängen, handgemein werden, vgl. das homerische κλόνος vom Schlachtgetümmel.

2) z. B. *Aboth* IV, 17: Es gibt drei Kronen: die Krone der Thora (der Gesetzeskunde), die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums, aber כתר שם טוב die Krone eines guten Namens geht über sie alle.

kehrsweise ist (z. B. Est. 2, 15). v. 2: *Reich und Arme begegnen sich, Schöpfer ihrer alle ist Jahve.* Daraus daß Gott sie alle d. i. Reich und Arm in der Gesamtheit ihrer Individuen geschaffen, folgt daß die Begegnung sein Wille und seine Ordnung ist; sie sollen im Leben einer auf den andern stoßen und warum anders, als daß dieses Wechselverhältnis eine Schule der Tugenden werde: der Arme soll den Reichen nicht beneiden (3, 31), der Reiche den Armen, der mit ihm Einen Gott zum Vater hat, nicht misachten (14, 31. 17, 5. Iob 31, 15); sie sollen sich dessen bewußt bleiben, daß die Mischung der Standesunterschiede dazu da ist, daß der Niedrige dem Hohen und der Hohe dem Niedrigen diene. Eine Variante ist 29, 13; auch dort liegt für beide, besonders aber für den Besitzenden, in dem Spruche eine ernste Mahnung.

Die nun beginnende Gruppe läuft bis v. 7, wo sie wie die vorige mit einem Spruche vom Reichen und Armen schließt. v. 3: *Der Kluge sieht das Unglück und birgt sich, Einfältige aber gehn vorüber und leiden Schaden.* Dieser Spruch wiederholt sich mit unbedeutenden Abweichungen 27, 12. Das *Kerî* וְנִסְתָּר macht ihn seinem dortigen Wortlaut conformer. Das *Chethîb* ist nicht וְיִסְתַּר zu lesen, denn dieses *Kal* ist ungebräuchlich, sondern וְיִסָּתֵר oder vielmehr וַיִּסָּתֵר, da gesagt werden soll, welche sofortige Folge auf Seiten eines Klugen die Warnehmung eines bevorstehenden Unglücks hat; er sieht z. B. den über lang oder kurz erfolgenden Einsturz eines baufälligen Hauses oder bei plötzlichem Thauwetter die zu befürchtende Ueberschwemmung voraus und bringt sich bei Zeiten in Sicherheit; Einfältige dagegen ziehen, blind gegen die drohende Gefahr, ihres Weges und müssens büßen, müssen die Strafe ihrer Sorglosigkeit zahlen — das *fut. consec.* 3ª bez. das Sichbergen als das das dem Ansichtigwerden sofort Folgende, die beiden *perf.* 3ᵇ dagegen mit ו oder (27, 12) ohne ו bezeichnen das Vorwärtsgehen und Büßenmüssen als zeitlich Zusammenfallendes (vgl. Ps. 48, 6 und über diese verschiedenen Constructionsweisen zu Hab. 3, 10). „Der Wechsel von Sing. und Plur. gibt zu verstehen, daß auf Einen Klugen stets mehrere oder viele Einfältige kommen" (Hitz.). Das *Ni.* von עָנַשׁ bed. eig. an Geld gestraft werden Ex. 21, 22 (vgl. das nachbiblische קְנָס, קָנַס Strafe verhängen, welches aus *censere* schätzen, besteuern entstanden scheint), hier hat es den allgem. Sinn des Gestraftwerdens, näml. der Selbststrafe der Unvorsichtigkeit. v. 4: *Der Lohn der Demut ist Furcht Jahve's, ist Reichtum und Ehre und Leben.* Wie עֲנָוַת־צֶדֶק Ps. 45, 5 von dem Tugendpaar der Milde und Gerechtigkeit verstanden wird, so sehen die drei Göttinger (Ew. Brth. Elst.) wie schon Dunasch in עֲנָוָה יִרְאַת ה׳ ein Asyndeton; der Dichter würde dann ו weggelassen haben, weil er statt der copulativen Verbindung appositionelle (Schult. *praemium mansuetudinis quae est reverentia Jehovae*) oder permutative (Lohn der Demut, genauer gesagt: der Gottesfurcht) beliebte. Es ist dieser Erkl. günstig, daß auch der folg. v. 5 ein Asyndeton aufweist. Anders Lth. *Wo man leidet in des HErrn furcht* und Oet.: Der Lohn der Demut, Leidsamkeit, Gelassenheit in der Furcht des HErrn ist . .; auch Fl. faßt יראת ה׳ wie 21, 4 חטאת *(lucerna impiorum vitiosa)* als

Acc. der näheren Bestimmung. Aber gibt denn die nächstliegende Construction: der Lohn der Demut ist Gottesfurcht, wie alle alten Uebersetzer 4ª verstehen (z. B. Symm. *ὕστερον πραΰτητος φόβος κυρίου*), einen so unannehmbaren Ged., daß man der einen oder der anderen jener Aushülfen bedarf? Man kann zwar einerseits sagen, daß Gottesfurcht Demut mit sich bringt, aber andererseits ist es ebenso erfahrungsmäßig wahr, daß die Gottesfurcht eine Folge der Demut ist, denn um Gotte sich thatsächlich unterzuordnen und ihm allein die Ehre zu geben muß man den Eigenwillen gebrochen und sich selbst in seiner Abhängigkeit, Nichtigkeit und Sündigkeit erkannt haben, und eine Folge durch welche die Demut sich belohnt kann die Gottesfurcht heißen, weil sie aller Weisheit Wurzel oder, wie hier gesagt ist (vgl. 3, 16. 8, 18), weil Reichtum und Ehre und Leben in ihrem Gefolge sind. So ist also 4ª ein geschlossener Satz, welcher 4ᵇ so sich fortsetzt daß aus 4ª das Präd. zu wiederholen ist: Lohn der Demut ist Gottesfurcht, ist ebendamit Reichtum . . Hitz. conjecturirt רְאוֹת ה׳ das Schauen Jahve's, aber die *visio Dei* (*beatifica*) ist im A. T. noch kein so ausgeprägter dogmatischer Begriff. עֵקֶב bed. was einer Sache nachfolgt, v. עָקַב auf die Ferse treten (Fl.), denn עָקֵב (عَقِب) ist die Ferse als Krümmung des Fußes, und עֵקֶב Folge (vgl. عُقْب *posteritas* Nachkommen) ist durch das *v. denom.* עָקַב auf die Ferse treten, auf der Ferse folgen (vgl. Denominative wie بَطْن, ظَهْر, عان עָיִן den Leib, den Rücken, das Auge treffen) vermittelt. v. 5: *Dornen, Schlingen sind auf dem Wege des Schlangenkrummen; wer seine Seele hütet, halte sich fern von ihnen.* Richtig Venet.: *ἄκανθαι παγίδες ἐν ὁδῷ στρεβλοῦ.* Die Bed. von צִנִּים (Plur. v. צִן oder צִנָּה, gleichviel wie צִנִּינִים) und פַּחִים (v. פַּח فَخّ) steht fest, wenn sie sich auch nicht etymologisch begründen läßt; die Zusammenstellung צנים פחים (LXX das Asyndeton verwischend: *τρίβολος καὶ παγίδες*) folgt dem Schema שמש ירח Hab. 3, 11. Der עִקְּשׁ־לֵב (17, 20. 11, 20) schlägt seiner Sinnesweise, welche Gegensatz und Verkehrung des Geraden ist, entsprechende krumme gewundene Wege ein, auf denen sich Dorngeniste befinden, welche den der hineingeräth in sich hinein verwickeln und verwunden, Schlingen welche ihn unversehens zu Falle bringen und gefangen festhalten; die Dornhecke 15, 19 war ein Bild der Hemmnis für den Faulen selbst, die Dornen und Schlingen hier sind ein Bild der Hemmnisse und Gefahren die von dem Heimtückischen und Falschen für Andere ausgehn — wer seine Seele hütet d. i. sein Leben äußerlich und sittlich in Acht nimmt (שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ 16, 17. 13, 3 Präd., hier Subj.), der wird oder möge sich von diesen Dornen, diesen Schlingen, in die ihn der Schlangenherzige verlocken will, fern halten. v. 6: *Gib dem Knaben Anleitung gemäß seiner Weise, so wird er auch wenn er alt wird nicht davon lassen.* Es ist der erste Unterricht gemeint, welcher dem Knaben ertheilt werden soll עַל־פִּי nach Maßgabe (Gen. 43, 7 = nachbibl. לְפִי und כְּפִי) seines Weges d. h. nicht:

seines Berufsweges, den er einmal beschreiten soll (Brth. Zöckl.) — was דַּרְכּוֹ so ohne weiteres nicht bedeuten kann — auch nicht: des Weges den er lebenslänglich einhalten soll (*Kidduschin* 30ᵃ), auch nicht: seiner individuellen Natur (Elst.), sondern: der Natur des Knaben als solchen, denn נַעַר דֶּרֶךְ ist Knabenweise wie z. B. דרך כל־הארץ Gen. 19, 31 allgemeine Landessitte, דרך מצרים Jes. 10, 24 Weise (Handlungsweise) der Aegypter. Der Jugendunterricht, die Jugenderziehung soll der jugendlichen Natur gleichartig sein; Lehrstoff, Lehrart, Zucht sollen sich nach der Altersstufe und ihren Eigenheiten bestimmen; die Methode soll nach dem Entwickelungsstadium eingerichtet sein, in welchem sich das Seelen- und Leibesleben des Zöglings befinden. Das V. חָנַךְ ist ein Denominativ wie das zu v. 4 besprochene עָנַק, es bed. den Gaumen חֵךְ (= חִנֻּךְ) afficiren, im Arabischen: Dattelsyrup in den Mund des Säuglings einstreichen, so daß sich also, auch auf das Etymon des V. חנך gesehen (vgl. رشح befeuchten, erziehen, bilden), das horazische *Quo semel est imbuta recens servabit odorem Testa diu* vergleichen läßt. Im nachbibl. Hebr. ist חִנּוּךְ das was kirchlich *catechizatio* heißt; ספר חנוך (לנער) ist der übliche Titel der Katechismen. Es ist das unterste und erste Erfordernis alles erziehlichen Unterrichts, welches der Spruch formulirt, ein geeignetes Motto für Lehrbücher der Pädagogik und Katechetik. מִמֶּנָּה geht auf das zurück was naturgemäßer Jugendunterricht zur anderen Natur des Menschen gemacht hat, auf das Eingeprägte, Anerzogene, Angewöhnte. Dieser v. 6 fehlt in LXX; wo er sich in LXX-Handschriften findet ist er aus Theodotion ergänzt; die Complutensis übers. ihn selbständig aus dem Grundtext. v. 7: *Ein Reicher wird über Arme herrschen, und unterthänig ist der Leiher dem Manne welcher ausleiht.* „Dies ist der Weltlauf. Anlangend Sing. und Plur. in 7ᵃ, so gehn viele Arme auf Einen Reichen, und der Herrschende ist im Orient gewöhnlich Einer" (Hitz.). Das Fut. besagt wie es kommen wird und muß, und der Nominalsatz 7ᵇ, welcher als solcher Ausdruck der Dauer (ثبات d. i. des Verharrens und Verbleibens) ist, besagt daß das Schuldenmachen von vornherein ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis mit sich bringt. לָוָה eig. der sich mit einem verknüpft *se ei obligat* und מַלְוֶה wie 19, 17 (s. dort) *qui alterum (mutui datione) obligat;* v. לָוָה לוى wenden, drehen, umwinden (wurzelverw. لفّ), wovon mit Fl. auch das aram. לְוַט „in Anschluß an" abzuleiten sein wird, so wie אֶל eig. „anstoßend an" auf wurzelverwandtes אָלָה (= ולה) *contiguum esse* zurückgeht. אִישׁ מַלְוֶה ist einer der sich auf Leihen verlegt, wenn auch nicht gerade in gewerbsmäßiger Weise. Das Präd. עֶבֶד geht regelrecht seinem Subj. voraus. Richtig Lth.: *Vnd wer borget, ist des Leheners knecht,* woraus das Eigennamenspiel: Borghart ist Lehnharts Knecht.

Die nun folg. Gruppe läuft bis zum Ende dieser ersten Samlung salomonischer Sprüche; auch sie schließt mit einem Spruche vom Armen und Reichen. v. 8: *Wer Ungerechtigkeit säet wird Unheil ernten, und der Stecken seines Grimms wird schwinden.* Was der Mensch säet das

wird er ernten (Gal. 6, 7); wer Gutes säet, erntet Gutes 11, 18, wer Böses säet, erntet Böses Iob 4, 8 vgl. die Wendung des Satzes nach beiden Seiten Hos. 10, 12 f. עַוְלָה ist das strenge Gegentheil von צְדָקָה oder יֹשֶׁר (z. B. Ps. 125, 3. 107, 42), von der Vorstellung ausgehend, daß das Gute das Rechte d. i. Gerade *rectum,* das Böse das von der geraden Linie abgehende und abstehende Krumme ist. Ueber אָוֶן, welches als Sinnes- und Handlungsweise Heillosigkeit, als Geschick Unheil bed., s. 12, 21. Woran der Dichter bei עַוְלָה besonders denkt, zeigt 8ᵇ, näml. an mitgefühllose Tyrannisirung, an lieblose Mishandlung des Nächsten. שֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ ist der Stecken welchen der Ungerechtigkeit Säende grimmig Anderen zu fühlen gab. Die Aussage, daß es mit diesem Stecken leidenschaftlichen Uebermuts ein Ende haben wird, fällt mit dem was Jes. 14, 5 f. Ps. 125, 3 vom Despoten-Scepter gesagt ist zusammen. Richtig Fl.: *baculus insolentiae ejus consumetur h. e. facultas qua pollet alios insolenter tractandi evanescet.* Der Einwand Hitzigs, daß ein Stecken nicht schwinde, sondern zerbrochen werde, erledigt sich dadurch daß der Stecken als geschwungener gedacht ist; übrigens sagt man כָּלָה von jeder beliebigen Sache, mit der es ein Ende hat z. B. Jes. 16, 4. Andere Ausll. verstehen שבט עברתו vom Stecken göttlichen Zorns, der den עַוָּל treffen wird, und יִכְלֶה wie Ez. 5, 13. Dan. 12, 7: „und seiner Strafe Stab wird sicher kommen" (Ew. und ähnlich Schult. Euchel Umbr.). Auch der LXX schwebte dieser Ged. vor: *πληγὴν δὲ ἔργων αὐτοῦ* (עברתו) *συντελέσει* (יְכַלֶּה). Aber wäre die Strafruthe gemeint, die dem Ungerechten bestimmt ist, so ließe sich וְכָלָה erwarten; in die Zukunft verlegt ist das כָּלוּת des שֵׁבֶט nicht dessen *confectio* im Sinne der Vollendung, sondern der Endschaft oder Vernichtung, und übrigens liegt es nach 8ᵃ näher, das Suff. von עברתו subjektiv (Jes. 14, 6. 16, 6) als objectiv zu fassen. LXX hat hinter v. 8 noch einen Zweizeiler: *ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεὸς, ματαιότητα δὲ ἔργων αυτοῦ συντελέσει.* Die erste Zeile (citirt 2 Cor. 9, 7) ist eine Uebersetzungs-Variante zu 9ᵃ (vgl. oben zu 21, 17), die zweite (וישוא עברתו) eine solche zu 8ᵇ. v. 9: *Wer freundlich ist der wird gesegnet, weil er dargereicht von seinem Brote dem Armen.* Der Ged. ist der gleiche wie 11, 25. טוֹב עַיִן (so ohne Makkef mit *Munach* des ersten Worts ist mit correkten Codd., auch 1294 und dem aus Jemen, und Ausgg. zu schreiben), Gegens. von רַע עַיִן 23, 6. 28, 22 d. i. dem Scheelsüchtigen und Misgünstigen (nachbiblisch auch צַר עַיִן), ist der freundlich Blickende, der Gutherzige und als *ἱλαρὸς δότης* sich gütig Erweisende; solche Leutseligkeit und Mildthätigkeit heißt mischnisch עַיִן טוֹבָה (*Aboth* II, 13) oder auch עַיִן יָפָה. Ein solcher Menschenfreund wird gesegnet, denn er hat auch selber (vgl. גֶּם־רְוֵיתָא 11, 25. 21, 13) Segen gespendet, er hat, wie von dem Segen der ihm widerfährt rückblickend gesagt wird, von seinem Brot (Lth. wie LXX mit partitivem Genitiv: *seines brots*) dem Armen gegeben, vgl. die Entfaltung dieses Segens selbstverleugnender Liebe in Jes. c. 58. Die LXX hat auch hier noch einen Zweizeiler: *νίκην καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ δῶρα δοὺς, τὴν μέντοι ψυχὴν ἀφαιρεῖται τῶν κεκτημένων.* Die erste Zeile scheint

eine Uebersetzungs-Variante zu 19, 6b (חוֹר וּיהדר לאישׁ מתן), die zweite ist eine solche zu 1, 19b (את נפשׁ בעליו יקח), wonach die Habsucht im Gegens. der Freigebigkeit das hinzuzudenkende Subj. ist. Ew. übers. die zweite Zeile: und er (der Gaben spendet) erobert der Beschenkten Seele. Aber κεκτημένος = בַּעַל (בְּעָלִים) bed. den Besitzer, nicht den geschenkweise etwas Bekommenden, der auch des μέντοι wegen nicht gemeint sein kann. v. 10: *Jage fort den Spötter, so geht Zwist mit hinaus, und es ruhet Streit und Schande.* Wenn in einer Gesellschaft, einem Freundekreise, einer Amtsgenossenschaft (LXX ἔκβαλε ἐκ συνεδρίου) sich ein frivoler Mensch befindet, welcher (s. die Definition des לֵץ 21, 24) religiöse Fragen respectlos, sittliche Fragen leichtsinnig, ernste Dinge scherzhaft behandelt und sich in seinem Spottgeist, seiner Witzsucht, seiner Anekdotenjägerei über die Pflichten der Ehrfurcht, der Ehrerbietung und Ehrsamkeit hinwegsetzt: da gibt es unaufhörliche Streitigkeiten und Reibungen. Einen solchen Menschen soll man fortjagen (גָּרַשׁ wie Ex. 21, 10), so wird zugleich mit ihm der Unfriede (מָדוֹן) fortgehn und feiern, zur Ruhe kommen wird Streit und Schande, näml. der Streit, den ein solcher herausfordert, und die Schande, die er an sich für die Gesellschaft ist und fort und fort ihr bereitet. Gewöhnlich versteht man קלון von Schmähung welche Andere vom Spötter zu erleiden haben oder auch (so Fl. Hitz.) von den Schmähungen *opprobria* der Streitenden gegen einander. Aber so wird קלון nicht gebraucht; es bed. überall die Schande als Geschick oder Widerfahrnis, s. zu 18, 3. Das Lob eines solchen, welcher das gerade Gegentheil eines לץ ist, singt v. 11: *Wer Herzensreinheit liebt, wessen Lippen Anmut, sein Freund ist der König.* So ist mit Hitz. zu übers., nicht: wer mit reinem Herzen liebt — sei es daß man טהור־לב syntaktisch im Sinne von *puritate cordis* oder *purus corde* (Ralbag Ew. nach 20, 7) faßt — denn was auf אהב folgt und dessen begriffliche Ergänzung ist hat wo möglich als Acc. des Obj. zu gelten; auch nicht: *qui amat puritatem cordis, gratiosa erunt labia ejus* (de Dieu Geier Schult. CBMich. Fl.), denn zwischen Herzensreinheit und Holdseligkeit der Rede besteht eine sittliche Beziehung, aber doch kein nothwendiger Folgezusammenhang; auch nicht: wer Reinheit des Herzens, Anmut seiner Lippen liebt (AE Schelling Brth.), denn „Anmut der eignen Lippen lieben" ist ein schiefer Ausdruck, der eher wie tadelhafte Selbstgefälligkeit als wie lobenswerthes Streben nach herzgewinnender Rede lautet. Trefflich Lth.: *Wer ein trew hertz vnd liebliche rede hat, Des Freund ist der König.* טְהָר־לֵב ist nicht adjektivisch, sondern substantivisch gemeint; טְהָר־ also nicht Constr. des Masc. טָהוֹר wie Iob 17, 9., sondern des Segolats טֹהַר oder (da die Grundform von גְּבַהּ 1 S. 16, 7 ebensowol גָּבַהּ als גֹּבַהּ sein kann) des neutrisch gefaßten טָהוֹר wie קָדשׁ Ps. 46, 5. 65, 5: das Reine, Reinsein = Reinheit (Schult.). חֵן שִׂפְתָיו ist zweites Subj. im Werthe eines Relativsatzes, obwol nicht eigentlich so gedacht sondern: Ein Herzens-Reinheit Liebender, Anmut seine Lippen — dessen Freund" nach dem Schema 13, 4., aber hier unnöthig künstelnd. Ein Rathgeber und Gesellschafter,

welcher sich grundsatzmäßig lauterer Gesinnung befleißigt und damit eine anmutige Rede- und Verkehrsweise verbindet, befreundet sich den König; der König wird רֵעֵהוּ (רֵעַ) eines solchen und dieser also רֵעֵהוּ חֹבֵרוֹ 1 K. 4, 5. Es ist ein Salomo-Spruch gleichen Gedankens wie 16, 13. LXX Syr. Trg. schalten hinter אהב den Namen Gottes ein, aber 14b widerstrebt syntaktisch diesem Zusatze. Noch weniger ist bei מלך mit Raschi an Gott zu denken. Aber bemerkenswerth ist eine Deutung, welche von jüd. Ausll. zur Wahl gegeben wird: der Freund eines solchen ist ein König d. h. er kann sich seiner königlich freuen und rühmen. Der Ged. ist schön, aber, wie die Vergleichung anderer vom König redender Sprüche zeigt, nicht beabsichtigt. v. 12: *Die Augen Jahve's schirmen Erkentnis, so vereitelt er denn Tückischer Reden.* Die RA. נָצַר דַּעַת lasen wir 5, 2 von beobachtendem Bewaren, hier von schirmendem, denn unmöglich kann gesagt sein wollen, daß die Augen Gottes sich an die Norm der Erkenntnis halten und also Erkenntnis bewähren; dieses Präd. paßt nicht zu den Augen und ist, von Gottes Augen gesagt, sogar unschicklich. Andererseits ließe sich nach נצר im Sinne des Bewachens ein concretes Obj. erwarten, aber auch Jes. 26, 3 steht dafür eine Sinnesweise. Man braucht also nicht mit Ew. יוֹרֵעַ einzuflicken; die Alten haben Recht daß דַּעַת metonymisch für אישׁ (Meîri) oder אנשׁי (AE) oder יודעי דעת (Arama) stehe. Richtig Schult.: *Cognitio veritatis ac virtutis practica fertur ad homines eam colentes ac praestantes.* Wo sich Erkenntnis, näml. sich bethätigende, des Wahren und Guten findet, da steht sie unter Gottes Obhut. Wie das gemeint ist, zeigt 12b, wo das Perf. sich in dem zweiten consecutiven Modus *(fut. conseq.)* fortsetzt: es ist also Beschirmung vor den Anschlägen Hinterhaltiger gemeint, welche der דעת die sie hassen feindlich entgegentreten und sie durch ihre Schlangenklugheit zu überbieten und zu unterdrücken suchen. Aber Gott steht auf Seiten der Erkenntnis und behütet diese, vereitelt folglich die Reden (ausgesprochenen Entschließungen) der Tückischen. Ueber סֶלֶף דְּבָרִי (סֶלֶף) s. S. 178 und 304. Der Sinn von סֶלֶף דְּבָרִי ist hier wesentlich kein anderer als Ex. 23, 8. Dt. 16, 19: er verkehrt ihre Worte, indem er ihnen eine falsche d. i. nicht zum Ziele führende Richtung gibt. Hitz. liest רעות für דעת, was Zöckl. gutzuheißen geneigt ist: Gott behält das Böse, welches geschieht, im Auge und hindert dessen Gelingen, aber נצר רעות „Schlechtigkeiten beobachten" ist ein zweideutiger unbelegbarer Ausdruck; nur etwa Iob 7, 20 ließe sich für dieses נצר anführen, das ohne Variante überlieferte דעת läßt sich weit eher rechtfertigen. v. 13: *Der Faule spricht: ‚Ein Löwe ist draußen, mitten auf den Straßen werd' ich gemordet werden.'* Etwas anders gefaßt 26, 13. Dort wie hier hat das Perf. אָמַר den Sinn eines abstracten Präsens Ges. §. 126, 3. Der Thätigkeitstrieb des Fleißigen hat seinen nächsten Spielraum daheim; hier aber ist Arbeit vorausgesetzt, welche Ausgehn (Ps. 104, 23) fordert, etwa im Thore (Forum), vorab aber auf dem Felde (24, 27). Darum steht חוּץ voraus, ein Wort von dehnbarer Begriffsweite (s. S. 55 unt. und S. 100), welches hier das Freie außerhalb der Stadt bed., wo der Faule einem Löwen zu begegnen fürchtet, wie

inmitten der Straßen d. i. der sie bildenden Häuserreihen einem רֹצֵחַ (מְרֹצֵחַ) d. i. Mörder aus Raubsucht oder Rache. Dieses starke Wort, eig. zertrümmern, arab. رضخ, ist absichtlich gewählt: es sollen lächerliche hyperbolische Ausflüchte dargestellt werden, die der Faule für seine Faulheit sucht (Fl.). Lth. recht gut: *Ich möchte erwürget werden auff der gassen.* Aber absichtlich steht kein אוּלַי und kein פֶּן dabei. Meïri führt hier einen Satz der Moralisten an: מִמּוּפְתֵי הָעֲצֵל הַנְּבוּאוֹת (zu den Beweisthümern des Faulen gehört die Prophezeiung) und Euchel das Sprichwort: הָעֲצֵלִים מְחוֹנְנִים (die Faulen prophezeien) d. h. der Faule gebärt sich, um seine Faulheit zu beschönigen, wie einen Propheten. v. 14: *Eine tiefe Grube ist Buhldirnen-Mund, ein Gottverworfener fällt dahinein.* In etwas anderer Fassung kehrt 14ª als synonymer Zweizeiler 23, 27 wieder. LXX übers. *στόμα παρανόμου*, ohne daß sich sicher sagen läßt, welches Wort, das sie anderwärts mit *παράνομος* übers., sie hier gelesen, ob רָע (4, 14) oder רָשָׁע (29, 12) oder נָלוֹז (3, 32) oder was sonst. Für die Richtigkeit des זָרוֹת (s. über זָרָה 2, 16) bürgt 23, 27; es sind זוֹנוֹת gemeint und ist nicht nöthig mit Ew. so zu lesen. Der Mund dieser Ausländerinnen oder entarteten Israelitinnen (vgl. die jetzigen „Âlme" d. i. musik- und tanzkundigen Herumstreicherinnen) ist eine tiefe Grube (שׁוּחָה עֲמֻקָּה, a. LA עֲמֻקָּה wie 23, 27ª wo sich dafür auch עֲמֻקָּה findet [1]), näml. eine Fallgrube, in die er durch lustreizende Reden verlockt; der in Gemeinschaft mit Gott stehende Mensch ist gegen diese Sirenenstimme gewappnet, der זְעוּם ה׳ aber, d. i. der welcher ein Gegenstand des Böses mit Bösem strafenden göttlichen זַעַם ist (Venet. *κεχολωμένος τῷ ὀντωτῇ*), fällt in die Grube hinein, der Verführung und dem Verderben erliegend. Schult. erkl. זעום ה׳ *is in quem despumat indignabundus*, aber die Bed. „schäumen" ist nicht erweislich, wahrsch. ist זעם vgl. זָעַם ein Schallwort, welches den Zorn als dumpfes Gebrüll und gleichsam als grollenden Donner bez. (s. zu Jes. S. 674). LXX hat hinter v. 14 noch drei langweilig moralisirende Zeilen. v. 15: *Narrheit ist gekettet an des Knaben Herz, die Zuchtruthe entfernt sie davon.* Narrheit d. h. die Lust zu dummen Streichen, albernen Possen und Alfanzereien ist die Mitgift des Knaben als solchen, sein Herz ist noch kindisch und ebendeshalb Narretei damit verkettet; die Erziehung muß ihn erst dieses kindisch närrischen Wesens entwöhnen (denn, wie Menander sagt, *ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται*), und sie leistet dies auch, wenn sie unnachsichtig streng ist: der שֵׁבֶט מוּסָר (s. 23, 13) entfernt die אִוֶּלֶת von seinem Herzen, indem sie dieses witzigt und weise macht (29, 15). LXX trifft in 16ª das Rechte: *ἄνοια ἐξῆπται* (v. *ἐξάπτειν*) *καρδίας νέου*, der Syr. aber hat „hier an LXX genascht und in der Hast *ἀνοία ἐξίπταται* gelesen: Narrheit macht des Knaben Verstand entfliegen" (Lagarde). v. 16: *Wer den Niederen bedrückt, ihm zu Gewinn ists; wer dem Reichen gibt, nur zu Verlust ists.* Vor allem ist es klar, daß לְהַרְבּוֹת und לְמַחְסוֹר wie 21, 5 לְמוֹתָר und למחסור Gegensätze sind und die Nachsätze zu den im Werthe hypothetischer Vordersätze gebrauchten Participien bilden. Dies verkennt Hier.: *Qui autem niatur pauperem, ut augeat divitias suas, dabit ipse ditiori et egebit.* Ebenso Raschi, der bei עשיר an heidnische Machthaber denkt. Verhältnismäßig besser Euchel, עֹשֵׁק und נֹתֵן nicht auf Eine Person, sondern auf zweierlei Menschen beziehend: Wer Arme drückt, um sich zu bereichern, und gegen Reiche freigebig ist, der verfällt in Mangel. Der antithetische Zweizeiler wird so zu einem eingedankigen; der offenbar beabsichtigte Gegensatz kommt nicht zu seinem Rechte. Dies gilt auch gegen Brth., welcher überkünstlich erkl.: Wer den Armen bedrückt, um sich zu bereichern, gibt einem Reichen, d. i. sich selber, dem Bereicherten, nur zum Mangel d. i. nur um wieder zu verlieren was unrechtmäßig erworben. Schon Ralbag ist auf dem richtigen Wege, indem er die Erkl. zur Wahl stellt: Wer den Armen bedrückt, der thuts ihm zu Gewinn, indem er ihn dadurch zu erhöhter Anspannung seiner Kräfte antreibt; wer dem Reichen gibt, thuts nur zu eignem Verluste, weil der Reiche es ihm nicht dankt und doch fortfährt, ihn von oben herab anzusehen. Bezieht man aber לוֹ auf den Armen, so liegt es näher auch bei למחסור אך zunächst an den Reichen zu denken: wer dem Reichen schenkt, der fördert nur dessen schlaffe Indolenz und beraubt ihn nur um so mehr der Thatkraft (Elster), denn was man ihm gibt wird doch in den Strudel seiner Verschwendungssucht hineingezogen (Zöckl.). So erkl. auch Hitz., welcher zu 17ª bem.: „Der Druck erzeugt Gegendruck, weckt die Energie, und so lenkt Gott das Geschick wie im großen Maßstabe Ex. 1, 12." Aehnlich auch Ew., welcher an einen bestechlichen ungerechten Reichen denkt — den bedrückten Armen hebt Gott schließlich empor, jener immer reicher werdende Reiche dagegen wird „für alle seine Frevel nur desto tiefer gestraft." Aber bei allen diesen Erklärungen wird zu viel zwischen den Zeilen gelesen. Da למחסור אך 11, 24. 21, 5 sich auf das Subj. zurückbezieht: sich selber zu eitel Verluste, so wird es wol auch hier so sein, und LXX Symm. Hier. (vgl. auch Syr. *auget malum suum*) werden Recht haben, wenn sie auch לוֹ nicht auf den Armen, sondern auf den Bedrücker des Armen beziehen. Wir erkl.: Wer den Armen schindet, der hat doch etwas davon, er bereichert sich dadurch; wer aber dem Reichen gibt, der hat nichts und weniger als nichts davon — er beraubt sich selbst, hats keinen Dank, macht ihn nur lüstern und kommt durch vieles Geben immer tiefer herunter. Im ersteren Falle 17ª entspricht wenigstens der Erfolg der Absicht, in diesem letzteren 17ᵇ aber erntet man bittere Täuschung.

1) Der Text zu dem Comm. Immanuels (Neapel 1487) hat beidemal עֲמֻקָּה.

Erster Anhang der ersten salomonischen Spruchsammlung. XXII, 17 — XXIV, 22.

Die letzte Gruppe der von 10, 1 zusammengestellten Zweizeiler hat 22, 16 mit einem Sprüche von Arm und Reich wie 22, 7 die vorletzte geschlossen. In 22, 17 ff. wird das Gesetz der distichischen Form durch-

brochen, der Ton der einleitenden Spruchreden macht sich wieder vernehmbar, es beginnt ein Anhang zu dem durch diese Spruchreden eingeleiteten älteren Spruchbuch, s. über Styl und Spruchformen dieses Anhangs S. 5 und 15 unserer Prolegomena. Einführung der diesen Anhang bildenden Worte der Weisen XXII, 17—21: *Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen, und richte dein Herz auf mein Wissen. Denn schön ist's falls du sie bewarest in deinem Innern; möchten zusamt sie auch Geltung bleiben auf deinen Lippen. Darauf hin daß in Jahve dein Vertrauen gesetzt sei, hab' ich heute dich, ja dich unterwiesen. Hab' ich dir nicht Kernsprüche aufgezeichnet, enthaltend Rathschläge und Wissen, dir zu wissen zu geben die Richtschnur von Wahrheits-Lehren, damit du zurückbringest Lehren welche Wahrheit deinen Sendern.* Was 22, 16 bis 10, 1 vorausgegangen sind מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה und nicht דִּבְרֵי חֲכָמִים, also ist obige Paränese nicht Epilog, sondern Prolog zu den folgenden Sprüchen. Die Perfecta הוֹדַעְתִּיךָ und כָּתַבְתִּי gehen nicht auf die salomonische Spruchlese, sondern auf den nachstehenden Anhang dazu; der Vorredner preist Werth und Zweck dieses Anhangs an und redet in Perfekten, weil die Bevorwortung später als die Zusammenstellung. Die Person des Vorredners gilt uns (s. oben S. 20 unt. 30) als nicht verschieden von der des Vorredners c. 1—9. Sofort das חַס (mit *Mehuppach* nach *Thorath Emeth* p. 27) erinnert an 4, 20. 5, 1. Die RA שִׁית לֵב *animum advertere* kehrt im zweiten Anhang 24, 32 wieder. נָעִם wiederholt sich 23, 8. 24, 4., aber נָעַם nebst נֹעַם ist auch dem Vorredner c. 1—9 geläufig. כִּי־נְעִים enthält wie Ps. 135, 3. 147, 1 sein sachliches Subj. in sich selbst. כִּי־תִשְׁמְרֵם ist nicht dieses Subj.: dies daß du sie bewarest, was eher infinitivisch שָׁמְרֵם (Ps. 133, 1) oder לִשְׁמְרֵם heißen würde, sondern es setzt den Fall, in welchem herauskommt was lieblich und löblich ist: wenn du sie bewarest in deinem Innern d. i. die aufmerksam vernommenen zu deinem innerlichen Besitzthum machest. Das Suff. ם־ geht auf die Worte der Weisen und mittelbar auch auf לְדַעְתֶּךָ, denn דעתי nennt der Verf. seine Lebensweisheit, welche in den folgenden wenn nicht von ihm verfaßten doch durch seine Subjectivität hindurchgegangenen Sprüchen niedergelegt ist. Ueber בֶּטֶן, welches vom Innern des Körpers auf das Innere der Seele übertragen wird, s. zu 20, 27 (S. 331). Der Satz 18b würde, wenn noch von כי abhängig, wol וְיִכֹּנוּ beginnen. Das Fehlen der Copula und die Voranstellung des Verbums legen die optative Fassung näher. Anders ist das syntaktische Verhältnis 5, 2., wo der Infin. im Finitum fortgesetzt wird. Das *fut. Ni.* יִכֹּנוּ, welches 4, 26 richtig gestellt, recht gerichtet s. bedeutete, bed. hier: aufrecht stehen, Bestand haben *stabilem esse*. In v. 19 geht der Thatsache der Unterweisung die Angabe des Endzwecks voraus: dieser geht dahin daß der Jünger sein Vertrauen in Jahve setze, indem er thut was seinem Willen gemäß ist und übrigens Ihn walten läßt. מִבְטַחֲךָ in Codd. und correkten Ausgg. mit *Pathach* (s. *Michlol* 184b); das ח gilt als virtuell verdoppelt, s. zu 21, 22 (S. 345). In 19b ist die Accentuation הוֹדַעְתִּיךָ הַיּוֹם gegen die Syntax; Codd. und alte Ausgg. haben richtig תּוֹדִיעֲךָ הַיּוֹם, denn אַף־אָנֹכִי ist nach Ges. §. 121, 3

nachdrückliche Wiederholung des „dich"; אַתְּ steht wie גַּם 23, 15. 1 K. 21, 19. Hitz. weiß keinen Gegensatz zu entdecken, der den Nachdruck rechtfertige. Aber die so bewerkstelligte Hervorhebung ist nicht immer eine gegensätzliche (vgl. Sach. 7, 5: habt ihr wirklich mir d. i. um mir damit zu dienen gefastet), hier ist sie stark individualisirend, das *te etiam te* ist s. v. a. dich wie Andere und dich insonderheit. Auch daß sich, wie Hitz. bem., für die Betonung des Heute ein Grund nicht absehen lasse, ist unwahr: הַיּוֹם ist von ähnlicher Bedeutsamkeit wie Ps. 95, 7: der Leser der folg. Sprüche soll sich später nicht blos im Allgem. erinnern, daß er sie irgendeinmal gelesen, sondern daß er heute, daß er an diesem bestimmten Tage die darin enthaltenen Weisheitslehren vernommen und also von da an für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung verantwortlich ist. In 20a gibt das *Chethîb* שלשום eine nichtssagende Datirung; übrigens kommt שִׁלְשׁוֹם immer nur mit תְּמוֹל (אֶתְמוֹל) vor. Dennoch acceptiren Umbr. Ew. Brth. dieses „ehegestern (neulich)" und meinen, daß der Verf. hier auf ein anderes, früher von ihm verfaßtes „Buch für Jüngere" hinweise, ohne daß man sieht, was diese Bezugnahme, die nur für Zeitgenossen einen Sinn hatte, hier bezwecke. LXX liest כָּתַבְתִּי und findet in 20a gegen Syntax und Sprachgebrauch die Ermahnung, daß der Angeredete sich diese guten Lehren dreimal (τρισσῶς) auf die Tafel seines Herzens schreiben soll; Syr. Targ. lassen den Verf. sagen, daß er sie dreimal, Hier. daß er sie dreifach geschrieben — beides ohne ersichtlichen Sinn, da dreifach nicht s. v. a. *manchfeltiglich* (Lth.) sein kann. Auch das-*Keri* שָׁלִשִׁים, welches ohne Zweifel die authentische LA. ist, wird in mancherlei unannehmbaren Weisen gedeutet; Raschi und Elia Wilna denken nach einer Midrascherklärung an Lehren aus Thora, Nebîim und Chethubim, Arama an solche die auf drei Klassen von Jüngern bezüglich sind, Malbim (als ob hier der Verf. des ganzen Spruchbuchs von c. 1 bis 31 rede) an die vermeintlichen drei Haupttheile des B. Mischle, besser Dächsel an c. 1—9 als die aus gleicher Feder wie dieser Nachtrag geflossen. Schultens vergleicht Koh. 4, 12 und übers. *triplici filo nexa*. Das Rechte haben schon Kimchi Meïri u. A., welche שלישים durch דברים נכבדים glossiren und נגידים 8, 6 vergleichen; hienach übers. Venet. mit dem glücklichen Quidproquo τριὸς μέγιστα. Die LXX übers. das militärische שָׁלִישׁ mit τριστάτης, aber dieses griechische Wort ist selber dunkel und wird bei Hesychius (so wie bei Suidas und im Etymologicum) durch *Regii satellites qui ternas hastas manu tenebant* erklärt, was gewiß falsch ist; ein anderer Grieche, den Agellius anführt, sagt zu Ex. 15, 4., τριστάτης heiße der Wagenkämpfer, deren immer je drei einen Kriegswagen inne hatten, und dies scheint nach Ex. 14, 7. 15, 4 wirklich die ursprüngliche Bed. In der davidischen Zeit aber begegnet uns שלישים als Benennung der dem Könige nächststehenden Helden (*Gibbôrîm*). Die Schalischmänner bilden die höchststehende Elite-Truppe, an deren Spitze zwei Triaden von Helden stehen, Joschbe'am das Haupt der ersten Trias und also der Schalischmänner überhaupt, Abisai das Haupt der zweiten Trias, welcher einen hohen Ehrenrang unter den Schalischmännern einnimmt,

aber doch an jene erste Trias nicht hinanreicht 2 S. 23, 8 ff. (= 1 Chr. 11, 11 ff.). Der Name חַשְׁלִשִׁי (wofür 2 S. 23, 8 apokopirt חַתְּלִשִׁי und ebend. v. 13. 1 Chr. 27, 6 irrig הַשְּׁלִשִׁים) tritt hier in Bez. zu der triadischen Gliederung dieser Kernschaar, und es kann im Hinblick auf den Gebrauch des Worts sowol in der pharaonischen als in der königlichen Zeit als ausgemacht gelten, daß שָׁלִישׁ den Dreimann (*triumvir*) und dann überh. einen hohen militärischen Würdenträger bezeichnet, so daß שָׁלְשִׁים hier sich zu נגידים 8, 6 wie etwa *ducalia* zu *principalia* verhält. Der Name der Kernmänner (Mitglieder der Kerntruppe) ist auf Kernsprüche übertragen, wie Jac. 2, 8 dasjenige Gesetz, welches wie ein *βασιλεύς* an der Spitze aller andern steht, *νόμος βασιλικός* heißt oder wie Plato die obersten Kräfte der Seele *μέρη ἡγεμόνες* nennt. Wie in dieser platonischen Wortverbindung ist שלישים hier gleich jenem נגידים neutrisch gemeint, vgl. S. 135 und zu יְרִקִים 12, 11. יְשָׁרִים 16, 13. Das ב von בְּמֹעֲצוֹת (das Wort kam schon 1, 31 vor) erkl. Fl. richtig als باء الملابسة (ב der Vereinigung oder Begleitung): Kernsprüche, welche gute Rathschläge und solides Wissen enthalten. In der Zweckangabe v. 21 fassen wir was auf לְהוֹדִיעֲךָ folgt nicht permutativisch: *ut te docerem recta, verba vera* (Fl.), sondern קְשֹׁט (Grundform zu קְשֹׁט Ps. 60, 6) ist Träger des dreifachen Begriffs: *rectitudinem* oder besser *regulam verborum veritatis*. Das V. قَسِطَ bed. gerade, steif, unbiegsam s. (syn. صدق צדק hart, stramm, gleichmäßig gerade s.) und das Nomen *kist* bez. nicht allein den rechten Verhalt, das rechte Maß (*quantitas justa*), sondern auch die Wage und also die Regel oder die Norm. In 21[b] ist אֲמָרִים אֱמֶת (wie z. B. דברים נחומים Sach. 1, 13., s. Philippi, Status Constr. S. 86 f.) s. v. a. אִמְרֵי אמת; der Verf. hat absichtlich dieses zweite Mal das Appositionsverhältnis der Annexion vorgezogen: Reden welche Wahrheit sind, der Begriff der Wahrheit tritt bei dieser Form des Ausdrucks überwiegender hervor. Die zweite Zweckbestimmung ist von der ersten abhängig; 21[a] ist der Lehrer, 21[b] der Schüler Subj. Unmöglich, weil sprachgebrauchswidrig, ist die Uebers.: *ut respondeas verba vera iis qui ad te mittunt* (Schult. Fl.), denn „jemanden beschicken" bed. שלח mit folg. Acc. nirgends. Ohne Zweifel stehen חשיב und שלח in correlatem Verh.: der sich unterweisen Lassende soll in den Stand gesetzt werden, denen die ihn ausgeschickt etwas Tüchtiges zu lernen Lehren welche Wahrheit sind und also sich bewähren heimzubringen. Um rechten Bescheid oder treuen Bericht an irgend welche Auftraggeber handelt es sich hier nicht, auch liegt es außer Zweck und Macht der folg. Sittensprüche, ein Universalmittel darzureichen, welches geschickte d. i. irgendwomit beauftragte Leute geschickt macht. Die שְׁלָחִים dessen der hier unterwiesen werden soll sind seine Eltern oder Pfleger, die ihn zu dem Weisheitslehrer in die Schule schicken (Hitz.). Indes befremdet es, daß der Lernende gerade hier nicht בְּנִי angeredet wird, was dem sonst im Althebräischen unbelegbaren Ausdruck „in die Schule schicken" zur Stütze gereichen würde, und שְׁלָחִי eines Andern heißen allerdings sonst die welche ihn zu ihrem Mandatar machen 10, 26. 25, 13. 2 S. 24, 13.,

auch würde die Bez. auf die Eltern ausgeschlossen sein, wenn mit Norzi und anderen Ausgg. לִשְׁלֹחֶיךָ statt לִשְׁלֹחֶיהָ (Venet. 1521 und die meisten Ausgg.) zu lesen wäre. Deshalb empfiehlt sich die auch von Ew. bevorzugte LA לְשָׁאֲלֶיךָ, nach welcher LXX *τοῖς προβαλλομένοις σοι* übers., was von der Syro-hexaplaris durch[1] לתנין דאחרין לך אותרתא d. i. denen welche dir Probleme vorlegen wiedergegeben wird (s. Lagarde). Der Weisheitslehrer will den der die folg. Spruchlese liest und auf sich wirken läßt dadurch befähigen, denen welche ihn befragen und um Rath angehen den rechten Bescheid zu geben und also selber ein Weisheitslehrer zu werden.

Nach dieser zehnzeiligen Vorermahnung beginnt nun die so bevorwortete Samlung von דברי חכמים. Den Anfang macht ein Vierzeiler, welcher sich seinem Inhalt nach an den letzten Spruch der salomonischen Lese 22, 16 anschließt v. 22. 23: *Plündere nicht den Niederen, weil er niedrig, und zertritt nicht den Gebeugten im Thore. Denn Jahve wird führen ihren Streit und ihre Berauber des Lebens berauben.* Wenn es auch Gewinn bringt, wie 22, 16[a] gesagt hat, den דַּל Niederen oder Geringen zu bedrücken, so gereicht es schließlich doch dem Bedrückenden zum Verderben. Der Dichter warnt hier davor, den Niedern weil er eben niedrig und also wehrlos und nicht zu fürchten ist zu berauben und dem עָנִי Gebeugten und deshalb Widerstandsunfähigen im Thore d. i. Gerichtshofe Unrecht zu thun — diese Armen haben zwar nicht hohe menschliche Gönner, aber einen Sachwalter im Himmel: Jahve wird ihren Streit führen (רִיב יָרִיב wie 23, 10) d. i. ihre Ehrenrettung und Rächung übernehmen und durchsetzen. דָּכָא (דכה), aram. und arab. دكّ (vgl. die Potenzirung דִּכֵּךְ, دقّ) bed. zermalmen so daß etwas breit und platt wird, trop. unterdrücken, synon. עָשַׁק (Fl.). Das V. קבע hat im Chald. und Syr. die Bed. stechen, fixiren (wonach es Aq. hier mit *καθηλοῦν* annageln, Hier. mit *configere* übers.) und als Stammwort zu קֻבַּעַת die Bed. gewölbt s. wie قبع buckelicht s.; beide Bedd. passen hier nicht. Der Zus. fordert hier die Bed. berauben, und auch für Mal. 3, 8 f. ist eben diese Bed.: ענין גזל ולקיחה בהכרח die Bed. des Beraubens und gewaltsamer Entziehung (Parchon, Kimchi) anzunehmen, nicht: betrügen (Köhler Keil), obgleich es den Sinn der Beraubung durch Vorenthaltung oder hinter der Gebühr zurückbleibende Leistung, also eines durch Unterlassung oder Betrug verübten Sacrilegiums haben kann. Das Talmudische kennt das V. קבע in dieser Bed. nicht, aber es wird mannigfach als dialektisches Wort für גזל bezeugt.[2] Schultens' etymologische Erkl. *capitium*

1) Das syr. *n. fem.* ܐܘܬܪܐ (אוּתְרָא Ps. 49, 5 Trg.) ist s. v. a. hebr. יִתְרָה v. יתר = אחז Neh. 7, 3 verschließen, eig. erfassen und zurückhalten; das arab. أُخْذَة bed. den Zauber als Packung und Festmachung.

2) So *Rosch ha-schana* 26[b]: Levi kam einst nach NN. Da kam ihm ein Mann entgegen und rief ihn an: קבעו פלניא. Levi wußte nicht was er damit sagen wollte und ging in das Midrasch-Haus, um zu fragen. Man antwortete ihm: Der und der

injicere (nach נִבַּע den Kopf zurückziehen und verbergen) befriedigt nicht. Die Construction mit doppeltem Acc. folgt der Analogie von הִכָּהוּ נֶפֶשׁ u. dgl. Ges. §. 139, 2. Ueber den Sing. נפשׁ, obwol von Mehreren die Rede, s. oben S. 54. Ein anderer Vierzeiler v. 24. 25: *Vergesellschafte dich nicht mit einem Zornigen, und mit einem wüthigen Manne gehe nicht um, damit du dir nicht aneignest seine Sitten und Verderben zuziehest deiner Seele.* Das *Pi.* רֵעָה Richt. 14, 20 bed. Jemanden zum Freund oder Gesellschafter (רֵעַ, רֵעָה) machen oder wählen, das *Hithpa.* הִתְרָעָה (vgl. S. 301) sich (für sich) Jemanden zum Freund oder Umgang nehmen; אַל־תִּשְׁתַּע lautet wie אַל־תִּתְרַע Jes. 41, 10 mit *Pathach* der durch Apokope entstandenen geschlossenen Sylbe. Der Zornige heißt בַּעַל אַף wie der Gierige בַּעַל נֶפֶשׁ 23, 2 und der Intriguant בַּעַל מְזִמּוֹת 24, 8., s. über בַּעַל zu 1, 19 und 18, 9. אִישׁ חֲמוֹת verhält sich superlativisch zu אִישׁ חֵמָה 15, 18 (vgl. 29, 22) und bed. einen Hitzkopf höchsten Grades. לֹא תָבוֹא ist warnend gemeint (vgl. 16, 10[b]). בּוֹא אֶת oder בּוֹא עִם Ps. 26, 4 mit jem. daherkommen ist s. v. a. mit ihm einher- oder umgehen, was durch חלך אֵת 13, 20 ausgedrückt wird, so wie בּוֹא בְּ Jos. 23, 7. 12 Gemeinschaft mit jem. eingehen *venire in consuetudinem* bed. Eine Spur jüngerer Sprachzeit ist dieses בוא את nicht. Auch תְּאַלָּה *discas* kann nicht dafür gelten: Aramaismen hat die hebr. Poesie von jeher als Zierraten verwendet. אָלַף, aram. אִלֵּף, יִלֵּף, عَلِّمْ, arab. أَلِفَ, bed. vertraut mit etwas werden = lernen (*Pi.* אִלֵּף lehren Iob 15, 5 und in den Reden Elihu's) oder auch vertraut mit jem. werden (woher אַלּוּף Vertrauter 2, 17); ein hebr. Prosawort ist dieses אָלַף (אִלֵּף) nie geworden, nur das biblische אַלּוּף wird von der späteren Sprache in der Bed. Lehrer verwendet. אֹרְחוֹת heißen die Wege, die Jemandes Handeln (2, 20 u. ö.) oder Ergehen (1, 19) einschlägt und einhält, also sowol Sitten als Geschicke. In der RA לָקַח מוֹקֵשׁ ist לקח so wie in unserem „Schaden nehmen" gebraucht; auch schon die alte Sprache stellt das gezwungene Eingehen in einen Zustand als Erfassen desselben dar z. B. Iob 18, 20 vgl. Jes. 13, 8., hier ist מוקשׁ nicht blos s. v. a. Gefahr (Ew. falsch und undeutsch: daß du nicht nehmest Gefahr für deine Seele), sondern s. v. a. Verderben, die Sünde selbst ist ein Fallstrick (29, 6), sich einen Fallstrick holen ist s. v. a. Verstrickung zu erleiden bekommen. Wer sich mit einem leidenschaftlichen rabiaten Menschen in ein näheres Verhältnis einläßt, der eignet sich leicht dessen Manieren an

ist ein Räuber (גזלן), sagte dir Jener; denn es heißt in der Schrift (Mal. 3, 8): היקבע אדם אלהים u. s. w. (s. Wissenschaft Kunst Judenthum S. 243). In dem Midrasch שוחר טוב zu Ps. 57 sagt Rabbi Levi, daß man אחה קובע לי im Sinne von אחה גוזל לי zu brauchen pflege. Und im Midrasch Tanchuma, Parasche תרומה, antwortet Rabbi Levi auf die Frage, was קבע Mal. 3, 8 bedeute: Es ist ein arabischer Ausdruck, ein Araber, wenn er zu dem Andern sagen will: מה אחה גוזלני, sagt dafür: מה אחה קובעני. Vielleicht ist קבע mit קבץ sinnverwandt, die Wurzel קב trifft in mehreren Sprachgruppen (auch türkisch قَبْ) mit dem lat. *capere* zusammen.

und geräth, durch ihn und gleich ihm zu Ausbrüchen eines Zorns welcher nicht thut was vor Gott recht ist fortgerissen, in verderbenbringende Verwickelungen. Ein dritter Vierzeiler v. 26. 27: *Sei nicht unter denen die Handschlag geben, unter denen die sich für Darlehen verbürgen. Wenn du nicht hast um zu bezahlen, warum soll er dir das Bett unter dem Leibe wegnehmen?* Die Hand einschlagen ist s. v. a. bei Jemandem für einen Andern gut sagen, mit eigner Habe und Ehre für ihn einstehen 6, 1. 11, 15. 17, 18., mit Einem Worte ערב *seq. acc.* sich verbürgen für ihn (Gen. 43, 9) oder für das von ihm empfangene Darlehen מַשָּׁאָה Dt. 24, 10 (v. חָשָׁה mit ב der Person und Acc. der Sache: Jemandem etwas auf Zinsen leihen). Der Spruch warnt, solcher Bürgschaftleistenden Einer zu sein (schreibe בָּעֲרֵבִים mit Cod. 1294 und alten Drucken wie Vened. 1521), es so wie sie zu machen, denn warum wolltest du es dahin kommen lassen, daß, wenn du nicht abbezahlen könntest (שִׁלֵּם vollständige äquivalente Zahlung leisten und überh. bezahlen 6, 31)[1], er (der Gläubiger) dir das Bett unter dir wegzöge, denn, wie 20, 16 sagt, so pflegt sich unvorsichtiges Bürgschaftleisten zu bestrafen. Ein vierter mit warnendem אַל beginnender, nur zweizeiliger Spruch v. 28: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, welche gemacht deine Ahnen.* 28[a] = 23, 10[a]. Ueber die von der Thora eingeschärfte Unverletzlichkeit des Grenzrechts war schon zu 15, 25 (S. 256) die Rede. גְּבוּל עוֹלָם heißt „die von jeher geltende Grenzmarke, welche zu verrücken ein doppelter Frevel wäre, weil sie durch die Urzeit geheiligt ist" (v. Orelli a. a. O. S. 76). נָסַג = סוּג bed. zurückweichen; *Hi.* zurückschieben, fortrücken. אֲשֶׁר hat wie (ὅριον) ὅ, τι, *quippe quod* begründende Färbung. Statt עולם liest die Mischna *Pea* V, 6 עולים, was in der jerusalemischen Gemara ein Rabbi von den aus Aegypten Heraufgezogenen, ein Anderer von Verarmten versteht, indem „emporkommen" ein Euphemismus (לשון כבוד) für „herabkommen" sei.[2]

Nach den vier mit אל anhebenden Sprüchen beginnt eine neue Reihe mit dem Dreizeiler v. 29: *Schauest du einen Mann der gewandt in seinem Berufe — vor Königen mag der sich stellen, nicht sich stellen vor Unansehnlichen* d. h. er kann in der Könige Dienst treten, braucht nicht in den Dienst Unansehnlicher zu treten = er hat Anspruch und Aussicht auf die höchste amtliche Stellung. חָזִיתָ, in 26, 12 = 29, 20 mit רָאִיתָ wechselnd, ist *perf. hypotheticum* (vgl. 24, 10. 25, 16): *si videris;* der Nachsatz, welcher mit אִם כִּי beginnen könnte, sagt voraus was der Schauende weiter zu beobachten Gelegenheit haben wird. Richtig Lth.: *Sihestu einen Man endelich* (s. zu 21, 5) *in seinem gescheffi, der wird* u. s. w. מָהִיר heißt in allen drei Hauptdialekten wer in einer Sache gewandt ist nicht blos vermöge äußerlicher Kunstfertigkeit, sondern auch vermöge geistiger Bemeisterung. הִתְרַצֵּב לִפְנֵי dienende Stellung

1) Nach Ben-Ascher ist אִם־אֵין־לְךָ zu punktiren, wogegen Ben-Naftali אִם־אֵין לְךָ beliebt, s. unsere Genesis-Ausgabe (1869) p. 74 (zu Gen. 1, 3) und 81 (Anm. 3). Ebenso ohne Belang für den Sinn ists daß Ben-Ascher לָמָּה mit *Tarcha*, Ben-Naftali לָמָּה mit *Mercha* punktirt.

2) Als analoges Beispiel wird סַגִּי נְהוֹר hellsehend = blind angeführt.

vor Jemandem einnehmen wie עַל חיוצב Iob 1, 6. 2, 1. עָמַד לִפְנֵי 1 S. 16, 21. 1 K. 10, 8. Neben der Pausalform יִתְיַצָּב findet sich in Codd. auch יִתְיַצָּב (die Grundform zu יִתְיַצֵּב, woraus jene Pausalform verlängert ist), welche Ben-Bil'am vertritt indem er dieses Wort zu den פְּתָחִין בְּאַתְנַח (den pathachirten Pausalformen) zählt. חֲשָׁכִים im Gegens. zu מְלָכִים sind *obscuri* = *ignobiles*. Die Targume übers. mit חֲשׁוֹךְ und חֲשֵׁרְ das hebr. עֲנָמִים und אֲבִיוֹן. Kimchi vergleicht Jer. 39, 10., wo דַּלַּת הָעָם הַדַּלִּים mit עֲנָמָא חֲשִׁיכָיָא übersetzt ist (vgl. חֲשׁוּכֵי עֲנָמָא 2 K. 24, 14. 25, 12 für דַּלַּת הָאָרֶץ). Synonym ist das althebräische חָלְמָה (חָלְכָּה) in Ps. 10. Der Spruchdichter scheint hier aramäischen Sprachgebrauch ins Hebräische herüberzupflanzen. Nachdem v. 29 von hoher Anstellung in der Nähe von Königen gesprochen, schließt sich wolvermittelt das auf die Schlüpfrigkeit des glatten Hofbodens bezügliche Hexastich XXIII, 1 an: *Wenn du dich hinsetzest zu speisen mit einem Herrscher, so beachte ja wen du vor dir hast und setze dir das Messer an die Kehle, wenn du ein Mensch von gutem Appetit ist. Werde nicht lüstern nach seinen Leckereien, dieweil es lügnerische Speise.* Das ל von לְלַחֹם ist das des Zweckes: *ad cibum capiendum*, also als ein von ihm zu Tische Geladener; in Prosa würde es לֶאֱכֹל לֶחֶם heißen, לָחַם speisen ist poetisch 4, 17. 9, 5. Das Fut. תָּבִין kleidet die Ermahnung in Form eines Wunsches oder Rathes; der *inf. intens.* בִּין macht sie dringlich: beachte wol den welchen du vor dir hast, näml. daß er nicht Deinesgleichen, sondern ein Hoher, der dir leicht ebenso verderblich als nützlich werden kann. Mit וְשַׂמְתָּ setzt sich die durch תבין angefangene Jussiv-Construction fort. Falsch Zöckl. Dächsel nach Ew. Hitz.: du setzest . . das *perf. consec.* nach einem Imper. oder, was dasselbe, voluntativ gemeinten Fut. (z. B. Lev. 19, 18 mit לא und ebend. v. 34 ohne לא) führt die Ermahnung weiter; so verstanden sein wollend wie jene erklären hätte der Verf. שָׂכֵן שָׂמְתָּ schreiben müssen, nicht וְשַׂמְתָּ שׂכין. Richtig Lth.: *Vnd setze ein Messer an deine Kele*, aber fortfahrend: *Wiltu das leben behalten*, hierin mit Hier. Syr. Trg. in gleicher Verkennung des Begriffs befangen, zu welchem sich hier נפשׁ besondert. שַׂכִּין (סַכִּין), arab. mit assimilirtem *a* سِكِّين (*sikkîn*, Plur. *sekâkîn*, woher *sekâkîni* Messerschmied), heißt das Messer (√ סך שך stechen, s. zu Jes. 9, 10[1]). v. לוּעַ לוּעַ schlingen ist der Schlund; das Wort bed. allerdings im Aram. nur die Backe, weshalb Lagarde בְּלֹעֲךָ infinitivisch im Sinne von بولوعك wenn du gierest (v. ولع) fassen will, aber das gäbe zu 2[b] eine Tautologie; das V. לוּעַ (vgl. لعلع lechzen) beweist für das Substantiv gleiche ursprüngliche Bed. wie *glutus* v. *glutire*, welche dann von dem inneren Schling-Organ (Kimchi: בית הבליעה, Parchon: חוּשָׁט *oesophagus*) auf das äußere (Kinnlade, Backe) übertragen worden ist. „Setze ein Messer an deine Kehle ist sprichwörtlicher Ausdruck wie unser: das Messer

1) Daß *in* Endung ist wie in חָצִין Axt (vgl. das danach hebraisirte לְגִין (*lagena*), bleibt von dem in *Jesurun* p. 216 Gelehrten stehen.

steht ihm an der Kehle; der Dichter will sagen: Halte deine zu heftige Begierde durch die stärksten Schreck- und Drohungsmittel im Zaume, drohe ihr gleichsam den Tod" (Fl.). In בַּעַל נֶפֶשׁ bed. נפשׁ wie 13, 2 die Gier und zwar die Eßgier wie 6, 30 (Psychol. S. 202. 204). Richtig Raschi: אם רעבתן אתה wenn du heißhungerig, wenn du ein Freßsack bist, vgl. Sir. 34 (31), 12: „Wenn du an einer großen Tafel sitzest, so sperre da nicht deinen Schlund (*φάρυγγα*) auf und spricht nicht: Da ist ja viel darauf!" Das Messer gilt also der Bedräuung und Mäßigung des allzu guten und großen Appetits. In 3[a] schwankt die Punctation zwischen תחתָּו (*Michlol* 131[a]) und תחתָּו; Letzteres haben z. B. Cod. 1294, Erfurt. 2 und 3, Cod. jaman., und so ist auch v. 6. 24, 1 zu schreiben; auch ויחתָּו 1 Chr. 11, 17 und ויחתָּו Ps. 45, 12 haben Codd. u. ältere Ausgg. (z. B. Complut. 1517, Venet. 1515. 1521) mit *Pathach*. v. טָעַם bed. schmackhafte Gerichte, Leckereien wie ناوغ v. ناق (kosten, schmecken) vgl. *sapores* v. *sapere* in dem Spruche: Die Leckerbissen des Königs verbrennen die Lippen (s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche etc. S. 71 und dazu S. 104). Mit וְהוּא beginnt wie 3, 29 ein Umstandssatz: da es ja Lügen-Speise ist (Verbindung wie צַר־בָּרִים 21, 28), Speise die den der sie ißt gleichsam belügt d. h. ihm die beständige Gnade des Fürsten zu verbürgen scheint und ihn doch oft genug hierin täuscht, vgl. das Sprichwort bei Burckhardt und Meidani: Wer des Sultans Suppe ißt, verbrennt sich die Lippen, wäre es auch erst nach geraumer Zeit (Fl.). Einem Könige — sagt Calov, den Sinn des Spruches treffend — soll man nahen wie einem Feuer, nicht allzu nahe, daß man nicht gebrannt, nicht zu fern, damit man davon erwärmt werde. Diese Nachlese von Sprüchen durchläuft alle Form des Spruchbau's; jetzt folgt ein Fünfzeiler v. 4. 5: *Mühe dich nicht reich zu werden, von solcher deiner Klugheit stehe ab. Willst du deine Augen darauf hinfliegen lassen und fort ist es? denn es schafft sich, ja es schafft sich Flügel, dem Adler gleich der entfliegt gen Himmel.* Der Mittelstand ist nach 30, 8 der beste, wer sich mühet (vgl. 28, 20: hastet) reich zu werden steckt sich ein falsches trügliches Ziel. יגע ist von Haus aus eins mit وَجِعَ Schmerz empfinden *dolere* und bed. dann wie *πονεῖν* und *κάμνειν* müde werden oder sein, sich bemühen, sichs sauer werden lassen (Fl.). Die בִּינָה, von welcher zu lassen 4[b] ermahnt (vgl. 3, 5), ist eben diese auf das Reichwerden gerichtete Klugheit; denn Anstrengung für sich allein thuts nicht, wenn sich nicht damit Klugheit verbindet, welche in Ausfindigmachung der Mittel in sittlicher Beziehung nicht sehr wählerisch, aber um so schlauer und, wie man sagt, speculativer ist. Richtig Aq. Venet. Hier. Lth.: *Bemühe dich nicht Reich zu werden.* Dagegen liest LXX אל תירגע לְהַעֲשִׁיר strecke dich nicht (wenn du arm bist) nach einem Reichen, und Syr. Trg. אל תּוּגַע לְהַעֲשִׁיר nahe dich nicht dem Reichen; aber abgesehen von der Mislichkeit des Ausdrucks und der Construction in beiden Fällen liebt die Poesie, auch die Spruchpoesie, nicht den Artikel, sie gebraucht ihn nie ohne Emphase, zumal wie hier mit

dem nicht elidirten der Fall sein müßte. Diese Uebersetzer meinten daß בּוֹ וגו׳ v. 5 ein in v. 4 ausgesprochenes Subj. voraussetze; das Subj. ist aber nicht חֶעָשִׁיר, sondern der in לְהַעֲשִׁיר enthaltene עֹשֶׁר. Das selbstverständliche „es" ist das Ermühte und Erspeculirte. Das ist ein trüglicher Besitz, denn was in vielen Jahren durch Mühen und Spähen erworben ist geht oft plötzlich; augenblicklich verloren. Die Augen auf etwas fliegen lassen ist s. v. a. einen (flüchtigen) Blick auf etwas richten: willst du deine Augen auf selbes hinschweifen lassen und es ist fort willst du deine Augen auf selbes hinschweifen lassen und es ist fort d. h. willst du dich dem Geschick aussetzen, das sauer und schlau Erworbene plötzlich einmal dir entrückt zu sehen? Anders Lth. nach Hier.: *Las deine Augen nicht fliegen dahin, das du nicht haben kannst,* aber abgesehen davon daß בּוֹ וְאֵינֶנּוּ sich unmöglich im Sinne von *ad opes quas non potes habere* verstehen läßt (es müßte באשר אינו נשא נפש אל (ל heißen), würde bei dieser Auffassung nach Analogie von לו, nicht בו bezeichnet sein müssen. Besser Immanuel nach Raschi: verdoppelst d. i. schließest du (mittelst der zwei Augenlider) deine Augen darüber, so ist es fort d. i. über Nacht verschwunden, aber עוף *duplicare* ist aramäisch, nicht hebräisch. Eher ließe sich mit Chajûg nach Jes. 8, 22 f. erkl.: verhüllest (verdunkelst) du deine Augen d. h. gibst du dich einmal der Sorglosigkeit hin; aber das N. נַעֲפָה zeigt, daß עוף, von den Augen gesagt, fliegen (flattern) bedeuten will. Ueberkünstlich Hitz. (mit Aufnahme der verwerflichen LA לְהַעֲשִׁיר): Sinkst du um, mit den Augen auf ihn (den reichen Gönner), so ist er hinweg — schon deshalb unannehmbar, weil hierzu die Frageform nicht paßt. Sie würde auch nicht passen wenn ואינני als Nachsatz gedacht wäre: „Läßt du deinen Blick darauf hinfliegen? — Fort ist es", denn wozu diese Frage? Das ו von ואינני zeigt daß dieses Wort ein Bestandtheil der Frage ist; es ist eine Frage לאנקאר d. i. zur Verwerfung des Gegenstandes der Frage: Willst du deinen Blick darauf werfen und es ist fort d. h. willst du die Erfahrung augenblicklichen Verlustes des Erarbeiteten und Erlisteten machen? Zu dem בו vgl. Iob 6, 8 עיניך בו ואינני richtest du deine Augen auf mich, so bin ich nicht mehr. Eine andere Bezeichnung des Augenblicks hatten wir 12, 19. Das *Chethîb* חָטְעוֹף עיניך בו (sollen deine Augen darauf hinfliegen . .) ist syntaktisch richtig (vgl. 15, 22. 20, 30) und konnte bleiben. Das *Kerî* wird meistens falsch חֲטָעִיף accentuirt, zwiefach falsch, denn 1) weicht von einer auf î auslautenden geschlossenen Sylbe nie der Ton zurück z. B. לְהָבִין Jes. 40, 20. בְּחָכְמִין 1 Chr. 1, 4. אָבִין Iob 23, 8 und 2) fehlt hier obendrein für den Tonrückgang der gesetzliche Anlaß, also vielmehr חֲטָעִיף (mit *Mehuppach* der letzten und *Zinnorith* der vorausgehenden offenen Sylbe), wie es sich bei Opitz, Jablonsky, Michaelis, Reineccius findet.[1] Das Subj. von 5[b] ist wie in 5[a] der Reichtum. Daß der Reichtum Flügel bekommt und fortfliegt, läßt sich eher hören als daß der reiche Gönner fortfliegt — ein barockes Bild, passend dagegen Nah. 3, 16 wo der

1) Nur beiläufig bemerken wir daß וְאֵינֶנּוּ nach bestimmter Regel mit *Schebâ-Gaja* zu schreiben ist.

Schwarm der Handelsleute aus Nineve wie ein Heuschreckenschwarm wegflattert. עשׂה hat häufig den Sinn von *acquirere* Gen. 12, 5., mit לו *sibi acquirere* 1 S. 15, 1. 1 K. 1, 15.; Hitz. vergleicht Silius Ital. XVI, 351: *sed tum sibi fecerat alas.*[1] Der *inf. intensivus* verstärkt die Voraussage: es wird sicherlich so kommen. In 5[c] ist vorerst alles unnütze Reden über das *Chethîb* ויעוף abzuschneiden, denn dieses *Chethîb* existirt nicht, die Masora weiß hier nur von einem einfachen כתיב und קרי, näml. וָעוֹף (lies וָעוּף), nicht von einem doppelten (וָעִיף), und das Wort wird unter denen, welche in der Mitte ein י haben das wie ו zu lesen ist, nicht mit aufgeführt. Die Handschriften (z. B. auch Bragadin. 1615) bieten וָעוּף und dazu קרי וָעִיף, es ist eins der 10 von der Masora registrirten Wörter, an deren Anfang statt des geschriebenen ו ein י zu lesen ist. Die meisten Alten übers. mit Verquickung des *Kerî* und *Chethîb*: und er (der Reiche oder besser: der Reichtum) fliegt himmelwärts (Syr. Aq. S. Th. Hier. Lth.). Rein nach dem *Keri* Venet. ὡς ἀετὸς πτήσεται τοῖς οὐρανοῖς (näml. ὁ πλοῦτος). Richtig Targ.: gleich dem Adler, welcher fliegt am Himmel (wonach auch accentuirt ist), nur ist nicht „am Himmel", sondern „gen Himmel" zu übers.: הַשָּׁמַיִם ist Acc. der Richtung — der Adler fliegt himmelan, diesseitigen Blicken mit seinem „ätherischen Sonnenschwunge" (Herder) gänzlich entschwebend. Bochart, im *Hierozoïcon* hat zu diesem Vergleiche viele Parallelen gesammelt, unter anderen das Bild in Lucians Timon, wo der Gott des Reichtums Plutos hinkend und mühsam sich fortschleppend an einen herankommt, aber sich davon machend an Schnelle des Fluges alle Vögel übertrifft. LXX übers. ὥσπερ ἀετοῦ καὶ ὑποστρέφει εἰς τὸν οἶκον τοῦ προεστηκότος αὐτοῦ. Hitz. liest hienach וְשָׁב לְבֵית מְשַׁגְּבוֹ und er (der reiche Gönner) zieht sich vor dir zu seinem steilen Wohnsitz zurück. Aber sollte οἶκος τοῦ προεστηκότος αὐτοῦ nicht der Himmel sein als Wohnstätte dessen der den Reichtum verwaltet d. i. ihn nach freiem Ermessen gibt und wieder nimmt? Es folgt ein Spruch mit ungleich gemessenen Zeilen, wol ein Siebenzeiler v. 6—8: *Iß nicht das Brot des Scheelsehenden und laß dich nicht gelüsten nach seinen Näschereien. Denn wie einer der bei sich calculirt so ist er — ‚Iß und trink' sagt er dir, aber sein Herz ist nicht mit dir. Deinen Imbiß den du genossen wirst du ausspeien, und vergeudet hast du deine schönen Worte.* Wie טוֹב עַיִן 22, 9 *benignus oculo* die Freundlichkeit und Freude mittheilsamer Liebe bezeichnete, so hier (vgl. Dt. 15, 9. Mt. 20, 15) רַע עַיִן *malignus oculo* die Scheelsucht und den Eigennutz des Alles selber haben und behalten wollenden Egoismus. LXX ἀνδρὶ βασκάνῳ, denn der Blick des bösen Auges עין רע, עינא בישא *(cattivo occhio)* gilt für bezaubernd, vgl. βασκαίνειν *fascinare* behexen oder beschreien, neugriech. geradezu beneiden, arab. عان gleichsam beaugen, wov. *ma'jûn, ma'în* von dem stechenden Blicke des neidischen Auges getroffen, *invidiae*, wie Apulejus sagt, *letali plaga percussus* (Fl.). Ueber חָתָא mit *Pathach*

1) Die meisten Ausgg. haben falsch כנפים, das Wort gehört zu dem פתחין באסף, also כנפים.

s. die gleichlautende Verszeile 3ª. Schwierig ist 7ª. LXX und Syr. haben ein Haar drin gefunden, sie lesen שְׂעָר. Das Trg. übers. חַרְעָא רָמָא, liest also שַׁעַר und weiß des Neidharts Seele mit einem hohen Portale zusammenzubringen, welches viel verspricht, aber hinter sich nur Täuschung birgt (Ralbag). Josef ha-Nakdan liest שָׂעַר mit *Sîn* und Raschi, das *Schîn* beibehaltend, vergleicht die ‚Schauerfeigen' Jer. 29, 17. Hienach übers. Lth. *wie ein Gespenst* (ein Unhold von Lieblosigkeit) *ist er innwendig*, indem ihm wie es scheint bei שער der bocksgestaltige Kobold שָׂעִיר vorschwebt. Besser weil textgemäßer Schult. *quemadmodum suam ipsius animam abhorret* (d. i. wie er seinem eignen Appetit nichts zugute thut), *sic ille (erga alios multo magis)*. Der Ged. ist passend, aber den widersprechenden Worten abgezwungen. Hitz. folgt hier einmal Ewald, übers. jedoch nicht: „gleich als wär' die Seele ihm gespalten, so ists", sondern: „wie Einer der zwiespältig in seiner Seele, so ist er"; aber das V. שָׂעַר spalten ist aus שַׁעַר Thor = Spalt erschlossen und dem außerbiblischen Sprachgebrauch so fremd als dem biblischen. Das V. שָׂעַר bed. ermessen, schätzen, mutmaßen. Diese Bedd. knetet Hier. zusammen: *in similitudinem arioli et conjectoris aestimat quod ignorat*, womit viell. gesagt sein soll, daß er vermutungsweise voraussetzt, so wie ihm sei es auch mit Andern: er heuchelt und meint daß auch Andere heucheln. So erklärt z. B. Jansen. Der Ged. ist weit hergeholt und deckt sich nicht mit dem Texte. Auch die Uebers. des Venet. *ὡς γὰρ ἐμέτρησεν ἐν ψυχῇ οἱ οὕτως ἐστίν* (vielleicht: er mißt Andern so kärglich zu wie sich selber) hellt den Text nicht auf, sondern verdunkelt ihn. Die meisten Neuern (Brth. Zöckl. Dächsel u. A.): wie er berechnet in seiner Seele so ist er (nicht wie er augenblicklich vor dir scheinen will). So auch Fl. *quemadmodum reputat apud se, ita est (sc. non ut loquitur)* mit dem Bemerken, daß שָׂעַר (wov. שַׁעַר Maß, Marktpreis, arab. سِعْر) messen, taxiren um den Preis zu bestimmen, rechnen und dann wie חשב überhaupt denken bedeute, und so auch Meîri mit neutrischer Fassung des *ita est:* מה ששער בעצמו הוא האמת ולא מה שיאמר לך. Aber wozu dieser Umweg im Ausdruck? Der Spruchdichter hätte dann geradezu (vgl. Jos. 2, 21) schreiben müssen: כי לא כמו דִּבֶּר בשפתיו כן הוא denn nicht wie er mit seinem Munde sagt verhält sichs. Man lese שֹׁעֵר (Symm. *εἰκάζων*), so ergibt sich der dem Charakterbilde angemessene Ged.: denn wie ein bei sich Calculirender so ist er d. h. er gleicht einem der bei sich den Kostenbetrag eines Werthgegenstandes abschätzt, wofür wir sagen: er zählt dir alle Bissen in den Mund. Jedoch kann man bei diesem Verständnis auch die Punctation des שער als Finitum beibehalten und nach Jes. 26, 18 erkl.: denn als ob er berechnete in seiner Seele, so ist er; aber dabei ist das Perf. unbequem, man gelangt mit dem Particip auf ebnerem Wege zu gleichem Ziele.[1] Zwar sagt er dir: Iß

1) Man schreibe כֵּן־הוּא, das zwischen den zwei Wörtchen stehende *Mehuppach (Jethîb)*-Zeichen des *Olewejored* vertritt zugleich die Stelle des *Makkef*, s. *Thorath Emeth* p. 23.

und trink (Hohesl. 5, 1ᵇ), er nöthigt dich mit höflichen Redensarten, daß du wacker zulangest, aber sein Herz ist nicht bei dir (בְּ wie 24, 23): es gibt sich nur den Anschein daß er Freude daran habe wenn du dir gütlich thuest, in Wahrheit lauert hinter der Maske des freigebigen Wirths der misgünstige filzige Calculator, der dir mit seinem rechnerisch neidischen Blick jeden Bissen, jeden Schluck vergiftet. Eine solche Mahlzeit kann dem Gaste unmöglich gut bekommen: deinen Imbiß (פַּת v. פָּתַת, vgl. *κλᾶν τὸν ἄρτον*, aram. פְּרַס לַחְמָא das Brot zerstücken und austheilen, woraus פִּרְנֵס alimentiren entstanden ist), den du gegessen, wirst du ausspeien d. h. du wirst vor Ekel, solche Speise gegessen zu haben, dich übergeben, so daß das Genossene dir nicht zugute kommt. פִּתֵּחַ ließe sich auch v. פָּתָה ableiten[1]: Hat er dich (mit seinen höflichen Redensarten) bethört, wozu aber אֲבַלְתָּ nicht paßt, welches, wie die Makkefirung richtig andeutet, in attributivsätzlichem Verh. zu פִּתֵּחַ steht. תְּקִיאֶנָּה ist *Hi.* v. קוּא als innerliches Transitiv: Gespei machen; im Arab. lautet auch schon das *fut. Kal* von ـيء auf *î*. Die schönen Worte, welche der Gast, wie das *perf. consec.* sagt, somit vergeudet hat, sind die Worte des Lobes und Dankes, in denen er die Freigebigkeit des anscheinend so gastfreundlichen Wirths anerkannte. Ueber die Penultima-Betonung des *perf. consec.* bei *Mugrasch* wie 30, 9 s. zu Ps. 28, 1. Pinsker (Babylonisch-Hebr. Punktationssystem S. 134) stellt die ansprechende Vermutung auf, daß die Zeile ושחת דבריך הנעימים urspr. die Schlußzeile des folg. Spruches bildete. Aber sie stand schon zur Zeit der LXX (welche irrig וְשִׁחֵת ausspricht) so wie in unserem Texte. Ein anderer Fall in welchem gute Worte verloren sind v. 9: *Zu den Ohren eines Thoren sprich nicht, denn spotten wird er der Verständigkeit deiner Worte.* In Jemandes Ohren sprechen heißt nicht es ihm zuflistern, sondern so sprechen, daß es ihm deutlich vernehmbar wird. כְּסִיל ist, wie wir nun schon öfter erklärt, der geistig Plumpe und Stumpfe, wie *pinguis* und *tardus*, arab. بَلِيد schwerfällig, geistig unbeweglich (vgl. بَلَد der Ort wo man sich fest niederläßt, den man zu seinem Schwerpunkt macht). Das Herz eines solchen ist gegen alle Eindrücke besserer Einsicht wie mit Schmeer überzogen Ps. 119, 70 — er hat für die Einsicht, welche ihm die Worte der Ansprache darreichen wollen, keine Empfänglichkeit, keinen Sinn, sondern nur Hohn. Die Construction בּוּז לְ ist uns seit 6, 30 schon öfter begegnet. Der folg. Spruch gestaltet Bestandtheile von 22, 28 und 22, 22 f. zu einem neuen Ganzen v. 10. 11: *Verrücke nicht ewige Gemarkung, und in die Felder der Waisen dringe nicht ein, denn ihr Erlöser ist stark, Er wird ihren Streit wider dich führen.* Das בּוֹא besondert sich hier zu

1) Darauf daß er in diesem פִּתֵּחַ das Verbum (und hat er dich überredet) erkannt habe, thut sich Immanuel so viel zugute, daß er in dem Schlußabschnitt seines Divans (betitelt *Machberoth Immanuel*), welcher eine Nachahmung der *Divina Commedia* Dante's ist, sich deshalb im Paradiese vom König Salomo loben läßt, der über diese Auslegung entzückt ist und schwört, so und nicht anders habe er jenes Wort gemeint.

dem Sinne von *injuste invadere et occupare*, franz. *empiéter sur son voisin* in des Nachbars Grund und Boden hereinrücken (Fl.). Wenn die Waisen auch keinen גֹּאֵל in ihrer Verwandtschaft haben (A.S.Th. ἀγχιστεύς), der ihr in den Besitz Anderer übergegangenes Eigentum durch Rückkauf einlöse (Lev 25, 25), so haben sie einen andern und zwar mächtigen Erlöser *redemtor*, der ihnen zurückverschaffen wird was sie verloren, näml. Gott (Jer. 50, 34) — der wird ihre Streitsache mit jedem, der sie rechtswidrig geschmälert, ausfechten.

Der folg. Spruch berechtigt uns hier abzusetzen, denn er eröffnet wie ein compendiarischer Nachhall von 22,17—21 eine neue Reihe von Weisheitssprüchen v. 12: *Bringe entgegen der Zucht dein Herz, und deine Ohren den Aussprüchen der Erkenntnis.* Man kann je nachdem man in לַמּוּסָר die göttliche Urheberschaft oder die menschliche Vermittelung betont *offer disciplinae* (Schult.) oder *adhibe ad disciplinam cor tuum* (Fl.) übers. Diese allgemeine Ermahnung richtet sich an Alt und Jung, an solche welche zu erziehen haben ebensowol als an solche welche zu erziehen sind, zunächst an den Erzieher v. 13. 14: *Vorenthalte nicht Zucht dem Knaben, wenn du ihn mit dem Stecken schlägst, wird er nicht sterben. Du schlägst ihn mit dem Stecken und rettest damit seine Seele von der Hölle.* Die Mahnung 13ª setzt voraus, daß Erziehung durch Wort und That eine Pflichtschuld des Vaters und Lehrers gegen den Knaben ist. In 13ᵇ ist כִּי jedenfalls relative Conjunction. Der Nachsatz will nicht sagen: so wird er nicht dem Tode (Verderben) verfallen, wie wol auch Luthers *So darff man jn nicht tödten* nach Dt. 19, 21 (worauf Schult. verweist) verstanden sein will, denn dieser Ged. folgt ja v. 14; auch nicht nach 19, 18: so möge das Schlagen kein solches sein wovon er stirbt, denn dann hätte der Verf. אַל־תְּמִיתֶנּוּ schreiben müssen, sondern: er wird davon nicht sterben d. h. schlage nur zu, wenn er's verdient hat, du brauchst nicht zu fürchten; die bittere Arznei wird ihm heilsam, nicht tödtlich sein. Das dem Doppelsatze v. 14 voranstehende אַתָּה will sagen, daß ebenderselbe, welcher den Knaben körperlich züchtigt, ihn geistig rettet, denn שְׁאוֹל geht nicht auf das Sterben im Allgem., sondern auf ein den Menschen vor der Zeit und in seinen Sünden dahinraffendes Sterben, s. 15,24 S. 255 vgl. S. 132 unt. Der folg. Spruch geht vom Erzieher auf den Zögling über v. 15. 16: *Mein Sohn, wenn weise wird dein Herz, wird hinwieder auch mein Herz sich freuen. Und frohlocken werden meine Nieren, wenn deine Lippen Geradheit reden.* Weisheit wird Niemandem angeboren, ein wahres arab. Sprichwort sagt: „Der Weise weiß wie dem Narren zu Mute ist denn er ist auch einmal ein Narr gewesen“ [1], und in das Herz des Knaben zumal ist nach 22, 15 Narrheit eingewunden, welche durch strenge Zucht ausgetrieben werden muß. Wie vieles Andere zeigt 15ᵇ vgl. 22, 19ᵇ, daß diese דִּבְרֵי חֲכָמִים durch die Subjectivität

1) Der andere Theil des Sprichworts lautet: „Ein Narr aber weiß nicht wie einem Weisen zu Mute ist, denn er ist nie ein Weiser gewesen“ — ich hörte es vor vielen Jahren aus dem Munde des americ. Missionars Schaufler in Constantinopel.

Eines Verf. hindurchgegangen sind; der Verf. will sagen: wenn dein Herz weise wird, so wird hinwieder d. i. dem entsprechend (vgl. גַּם Gen. 20, 6) das meinige in Freude versetzt. Der in v. 15 auf das Herz bezogene Gedanke wiederholt sich v. 16 mit Beziehung auf die Rede des Mundes. Ueber מֵישָׁרִים s. S. 45 unt. Ueber die nur hier im Spruchbuch vorkommenden Nieren כְּלָיוֹת (viell. v. כָּלָה schmachten Iob 19, 27), mit denen die Schrift die zarten und innigsten Affekte in Verbindung bringt, s. Psychol. S. 268 f. Der Spruchdichter zeigt nun wie man zur Weisheit gelangt — der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht v. 17. 18: *Nicht beeifere sich dein Herz um die Sünder, sondern um Furcht Jahve's allezeit — wahrlich es gibt eine Zukunft, und deine Hoffnung wird nicht zu Falle kommen.* LXX Hier. Venet. Lth und die arabischen Uebers. fassen 17ᵇ als selbständigen Satz: *Sondern sey teglich in der furcht des HErrn.* Ein Nominalsatz wäre das nicht (vgl. S. 352 Z. 16 v. u.), ein Interjectionalsatz könnte es auch nicht sein, es wäre also ein elliptischer Satz (Fl.: Aus dem Prohibitiv אַל־תְּקַנֵּא ist für das 2. Parallelglied das allen Verben zu Grunde liegende *v. subst.* herauszunehmen), aber wozu hätte der Verf. הֱיֵה weggelassen? Man sagt übrigens in Gottesfurcht handeln (עשׂה) und wandeln (הלך), aber nicht in Gottesfurcht sich befinden (היה). Also wird בְּיִרְאַת wie בַּחַטָּאִים von אַל־תְּקַנֵּא abhängig sein und Hier., welcher übers. *Non aemuletur cor tuum peccatores, sed in timore Domini esto tota die,* hätte fortfahren sollen: *sed timorem Domini tota die,* denn wie man im Lat. *aemulari virtutes* ebensowol als *aemulari aliquem* sagen kann, so auch im Hebr. קִנֵּא בְ ebensowol vom Beneiden solcher Personen, deren Glück einem Unlust erregt, weil man Gleiches nicht hat und doch haben möchte 3, 31. 24, 1. 19., als von dem Wetteifer um eine Sache, in der man nicht gegen Andere zurückstehen möchte: beneide nicht die Sünder, beneide vielmehr die Gottesfurcht d. i. laß dich durch sie, wenn ihr Anblick sich dir darbietet, in Begehrlichkeit danach versetzen. Eine alttest. Parallele dafür liegt uns zwar nicht vor, aber auch das syr. ܩܢܐ, das griech. *ζηλοτυποῦν* wird so doppelsinnig gebraucht. So richtig Hitz. und unter den neueren jüd. Ausll. Malbim; mit AE בראת יראת für בּאישׁ יראת zu nehmen ist unnöthig, die Gottesfurcht selbst erklärt dieser Spruch für das Allerbeneidenswertheste. In v. 18 fassen Umbr. Elst. Zöckl. u. A. das כִּי als begründend und אִם als bedingend: denn wenn das Ende (die Stunde der richterlichen Entscheidung) da ist, besser weil dem יֵשׁ und dem אַחֲרִית angemessener Brth.: wenn es ein Ende (ein die Widersprüche des Diesseits ausgleichendes Ende) gibt, wie nicht zu bezweifeln steht, so wird deine Hoffnung nicht vereitelt werden — aber dagegen sträubt sich die Wortfolge im Nachsatz (s. zu 3, 34), auch sieht man nicht ein, weshalb der Verf. nicht geradezu כִּי יֵשׁ אחרית sagt, sondern das seinem Glauben Gewisse so bedingungsweise hinstellt.[1] Wäre אִם hypothetisch gemeint,

1) Die Schreibung כִּי אִם־ spricht nicht gegen die Zusammengehörigkeit der zwei Partikeln, diese Makkefirung findet sich überall ausgen. nur 3 Stellen: Gen. 15, 4. Num. 35, 33. Neh. 2, 2.

so empföhle es sich, mit LXX *ἐὰν γὰρ τηρήσῃς αὐτὰ ἔσται σοι ἔκγονα* dahinter ausgefallenes תִּשְׁמְרֵנָּה einzufügen. Auch Ewalds: Vielmehr es gibt noch eine Zukunft (Dächsel: Vielmehr sei froh, es gibt . .) ist unmöglich, denn der vorausgegangene Satz lautet positiv, nicht negativ. Die Partikelgruppe כִּי אִם bed. eig. denn wenn (z. B. Thren. 3, 32) oder auch relativ: daß wenn (z. B. Jer. 26, 15). Nach einem Verneinungssatze hat sie den Sinn von „außer wenn", den sie mittelst Ellipse gewinnt z. B. Jes. 55, 10 es kehrt nicht dorthin zurück, denn wenn es die Erde durchfeuchtet hat (kehrt es zurück, nicht eher, also nicht ohne daß dies geschehen). Dieses: „ohne daß" wird aber wie das lat. *nisi* auch ohne folg. Bedingungssatz gebraucht, z. B. Gen. 28, 17 *hic locus non est nisi domus Dei.* Und von da aus gewinnt כי אם nach vorausgegangener Verneinung die Bed.: sondern, z. B. 17[b] nicht beeifere sich dein Herz um die Sünder, denn um Furcht Gottes mögest du dich immerfort beeifern d. h. vielmehr um diese, sondern um diese. Eben dieser Pleonasmus des אם findet sich aber zuweilen auch da, wo כי nicht confirmativ, sondern affirmativ gebraucht ist: den Uebergang bildet das wirkliche „ja wenn" z. B. 1 K. 20, 6 (s. Keil zu d. St.), dessen „wenn" nicht selten erlischt, so daß אם כי lediglich den Sinn eines betheuernden „ja" hat, nicht „wahrlich nein", was es auch mit Zurücktritt des כי gegen אם des Schwures bedeuten kann 1 S. 25, 34., sondern mit Zurücktritt des אם gegen das affirmative כי: „wahrlich ja". So findet sich כי אם gebraucht Richt. 15, 7 (mit folg. Perfekt der Gewißheit). 2 S. 15, 21 (wo אם vom *Kerî* gelöscht wird). 2 K. 5, 20. Jer. 51, 14., und so ist es auch hier 18[a] gemeint trotz dem daß כי אם in seiner üblicheren Bed. „außer nur, sondern, *nisi*" ganz so wie 1 S. 21, 6 vgl. 5 vorausgegangen ist. Der Einwand Hitzigs, daß bei dieser Erkl.: „gewiß es gibt eine Zukunft" v. 18 und 17 auseinanderklaffen, fällt weg, wenn man sich in das hebr. Sprachbewußtsein hineindenkt, für welches die affirmative Bed. des כי mit der confirmativen ineinanderfließt. אַחֲרִית so prägnant wie hier (24, 14) gebraucht, ist heilwärtiger herrlicher Ausgang; an sich bez. das Wort das Ende, in welches das Menschenleben ausläuft (vgl. Ps. 37, 37 f.), hier das den vorausgegangenen Verlauf krönende Ende. Jeremia verbindet in diesem Sinne אחרית ותקוה 29, 11. Und was hier von der תִּקְוָה (der Hoffnung (nicht, wie einige jüd. Ausll. träumen, dem Lebensfaden) dessen der eifrig nach Gottesfurcht strebt verneint wird, das wird Ps. 37, 38 von der אחרית der Gottlosen bejaht: diese haben keinen Fortbestand, jener aber einen solchen welcher seiner Hoffnung Erfüllung ist. Aus den Tugenden, die aus der Gottesfurcht fließen, wird nun die Mäßigkeit hervorgehoben und die Warnung vor Schlemmerei durch eine allgemeine Ermahnung zur Weisheit eingeleitet v. 19—21: *Höre du, mein Sohn, und werde weise, und richte geradaus auf dem Wege dein Herz. Zähle nicht zu den Wein-Zechern und zu denen welche Fleisch verprassen. Denn ein Zecher und Prasser verarmet, und in Lumpen kleidet Schläfrigkeit.* Das dem שְׁמַע beigefügte אַתָּה will sagen, daß es dem Redenden ganz besonders um den Angeredeten zu thun ist und daß dieser eine Ausnahme von den vielen nicht Hörenden machen

möge (vgl. Iob 33, 33. Jer. 2, 31). Ueber אִשֵּׁר geradaus gehen machen s. zu 4, 14.; das *Kal* 9, 6 und auch das *Pi.* 4, 14 bed. geradeaus gehen und überh. schreiten. Der Weg schlechthin ist der Eine rechte im Gegens. der vielen Abwege. Fl.: „der Weg *sensu eximio* wie die orientalischen Mystiker den Weg zur Vollkommenheit schlechthin الطريق und den der ihn beschreitet السالك den Waller oder Wanderer nannten."[1] אַל־תְּהִי בְ wie 22, 26., die דברי חכמים gleichen sich stylistisch. Der entartete und widerspenstige Sohn wird Dt. 21, 20 näher als זוֹלֵל וְסֹבֵא beschrieben. Diese zwei Charaktermerkmale vertheilt der Spruchdichter auf 20[a] und 20[b]. סָבָא bed. Wein oder anderes berauschendes Getränk zechen (wov. סֹבֵא Zechtrank = Wein Jes. 1, 22), arab. سباء *vinum potandi causa emere.* Dem hier beigefügten יַיִן entspricht im Parallelgliede בָּשָׂר, welches somit nicht der Fleischesleib der Schlemmer selbst, sondern wie Jes. 22, 13 das zubereitete Fleisch ist, welches sie bei ihren üppigen Gastereien consumiren. LXX dem Wortlaute nach falsch, aber nicht sinnwidrig: „Sei kein Weinsäufer und strecke dich (trachte) nicht nach Picknicks (*συμβολαῖς*) und Fleisch-Einkäufen (*κρεῶν τε ἀγορασμοῖς*)", wobei זללי im Sinne des aram. זָבְנִי (Lagarde) übersetzt ist. זָלַל bed. intrans. gering geschätzt werden (wov. זוֹלֵל *opp.* יָקָר Jer. 15, 19), trans. gering schätzen und als solches verschwenden, verschwenderisch damit umgehen, also: *qui prodigi sunt carnis sibi,* לָמוֹ ist *dat. commodi.* Anders Ges. Fl. Umbr. Ew.: *qui prodigi sunt carnis suae* die ihren eigenen Leib verwüsten, aber der Parallelismus beweist daß das Fleisch gemeint ist, womit sie sich mästen, nicht ihr eigen Fleisch (חֲמִית־לָמוֹ בָּשָׂר wie Ps. 58, 5), welches, näml. dessen Gesundheit, sie vergeuden. Auch bed. זולל in der deuteronomischen Verbindung סבא וזולל 21[a] (vgl. mit Hitz. die Formel *φάγος καὶ οἰνοπότης* Mt. 11, 19) nicht den Wüstling als Wollüstling *πορνοκόπος* (LXX), sondern den *συμβολοκόπος* (A. S. Th.), *κρεωβόρος* (Venet.), זֹלֵל בְּסַר (Onkelos) d. i. Fleischfresser, Freßbauch, Vielfraß, in welchem Sinne Syr. Trg. es an u. St. mit אסיט (אסיט) d. i. *ἄσωτος* wiedergeben. Ueber das metaplastische *fut. Ni.* יִוָּרֵשׁ (LXX *πτωχεύσει*) s. zu 20, 13 (S. 324) vgl. 11, 25. טְנָה (n. d. F. נוּשָׁה, נוּגָה, צוּרָה) ist die Schläfrigkeit, Schlafsucht, Langschläferei, welche solchem Leben in Saus und Braus nothwendig folgt. Ein solcher Schlemmer kommt an den Bettelstab (21, 17) und die der Nachtschwärmerei (Jes. 5, 11) folgende Unlust und Untüchtigkeit zur Arbeit bewirkt, daß er sich schließlich in elende Fetzen kleiden muß. Der Lumpen heißt קְרָע und *ῥάκος* vom Reißen (Zerreißen), arab. aber رُقْعَة vom Flicken; ausführlicher behandelt diese Lumpennamen Lagarde zu u. St. Die Paränese hebt nun von neuem an und die Theilung wird fraglich. An sich zwar könnten v. 22. 23. 24 selbständige zweizeilige Sprüche sein, aber nicht so v. 25, welcher in

1) Raschi liest בְּדֶרֶךְ לִבְּךָ (schreite) auf dem Wege deines Herzens (des weise gewordenen), und so fand Heidenheim in einer alten HS., aber בְּדֶרֶךְ ist s. v. a. בְּדֶרֶךְ בִּינָה 9, 6.

Wiederaufnahme der Anrede und im Ausdruck zu v. 22 zurücklenkt; der Verf. dieses Anhangs mag v. 23. 24 vorgefunden haben (obgleich auch hier sein mit c. 1—9 conformer Styl bemerklich ist, vgl. 23^b mit 1, 2), v. 22. 25 aber sind die Einfassung welche er dem Vorgefundenen gegeben. Sonach ist v. 22—25 ein Ganzes: *Gehorche deinem Vater, ihm der dich gezeugt hat, und verachte nicht wenn sie gealtert deine Mutter. Wahrheit kaufe und verkaufe nicht, Weisheit und Zucht und Verstand. Hoch frohlockt der Vater eines Gerechten, [und] der Erzeuger eines Weisen — er wird sein sich freuen. Freuen möge sich dein Vater und deine Mutter, und frohlocken deine Gebärerin.* Das Oktastich beginnt mit dem Aufruf zu kindlichem Gehorsam, denn שמע לְ jemandem hören ist s. v. a. ihm gehorchen z. B. Ps. 81, 9. 14 (vgl. שמע בְּקוֹל auf Jemandes Stimme hören Ps. 95, 7). זֶה יָלַדְךָ ist Relativsatz (vgl. Dt. 32, 18 ohne זֶה oder אֲשֶׁר), wonach richtig accentuirt ist (vgl. dagegen Ps. 78, 54). In 22^b ist, genau genommen, nicht zu übers. *neve contemne cum senuerit matrem tuam* (Fl.), sondern *cum senuerit mater tua*, indem das logische Obj. zu אַל־תָּבוּז als Subj. von זָקְנָה attrahirt wird (Hitz.). Nun folgt die alles befassende und nach 4, 7 grundlegliche Ermahnung, Wahrheit zu kaufen d. h. keinen Aufwand, keine Anstrengung, keine Entäußerung zu scheuen, um sich in den Besitz der Wahrheit zu setzen, und sie nicht zu verkaufen d. h. sie nicht gegen irdisches Gut, weltlichen Vortheil, sinnlichen Genuß daranzugeben, sie sich nicht durch Einschüchterung abdringen, durch Scheingründe abdisputiren, durch Verlockung auf den Weg des Lasters abschwatzen zu lassen und ihr nicht durch Schwimmen mit dem großen Strome (Ex. 23, 2) untreu zu werden, denn Wahrheit אֱמֶת ist das Währende und sich Bewährende auf allen Gebieten, sowol dem sittlichen als intellektuellen. In 23^b wird in ähnlicher Weise wie 1, 3. 22, 4 dem קְנֵה statt אמת ein dreifaches anderes Obj. gegeben: es sind die drei Eigenschaften, denen die Wahrheit eigen ist, die drei Vermögen, welche sie handhaben; חָכְמָה ist gediegenes, in das Wesen der Dinge eindringendes Wissen, מוּסָר sittliche Bildung und בִּינָה die kritische Fähigkeit der Prüfung und Unterscheidung (S. 45 ob.). Nun sagt v. 24 welche Folge es für die Eltern hat, wenn der Sohn wie er v. 23 ermahnt wird, die Wahrheit zu seinem Strebeziele macht, dem er Alles unterordnet. Weil in אמת die Begriffe des praktisch und theoretisch Wahren ineinanderliegen, laufen auch hier צַדִּיק und חָכָם einander parallel. Das *Chethîb* lautet 24^a גּוֹל יָגוֹל, was Schult. im Hinblick auf جال Fut. *jagûlu* (drehen, hebr. sich vor Freude drehen) statthaft findet, aber der hebr. Sprachgebrauch kennt sonst nur גִּיל יָגִיל, wie das *Kerî* corrigirt. LXX, durch das *Chethîb* beirrt, übers. *καλῶς ἐκτρέφει* (falsche LA *ἐκτρυφήσει*) d. i. גַּדֵּל יְגַדֵּל. In 24^b ist וְיִשְׂמַח nachsatzartiges Präd. (vgl. Gen. 22, 24. Ps. 115, 7), als ob es hieße: hat einer einen Weisen gezeugt, so (vgl. 17, 21) freut er sich dessen; das *Kerî* aber tilgt dieses ו *apodosis* und gibt es dem יוֹלֵד als ו *copul.* — eine unnöthige Vermischung des syntaktisch möglichen nachdrücklicheren Ausdrucks. Dieses Spruchganze rundet sich nun v. 25 mit Rückgang auf v. 22 ab; dem

Imper. u. Prohibitiv dort entsprechen hier Optative: es freue sich (LXX *εὐφρανέσθω*) dein Vater und deine Mutter, und es frohlocke (hier wo es möglich die Optativform וְתָגֵל) deine Gebärerin. Das folg. Hexastich warnt vor Unzucht. Was in c. 1—9 ausführliche Reden und Gemälde dem Jüngling vorhielten, wiederholt sich hier in Miniaturbildern. Es ist der Weisheitslehrer, aber durch ihn die Weisheit selber, welche spricht v. 26—28: *Gib mir, mein Sohn, dein Herz, und laß deinen Augen meine Wege wolgefallen. Denn eine tiefe Grube ist die Buhldirne, und ein enger Brunnen die Fremde. Ja sie lauert straßenräuberisch auf, und die Treubrüchigen unter Menschen mehrt sie.* Wir haben für v. 26[1] Luthers schöne Uebers. beibehalten, in welcher uns dieser Kernspruch als Mahnwort der himmlischen Weisheit, der göttlichen Liebe geläufig und lieb geworden ist. Sie folgt wie Symm. und Venet. dem *Chethîb* חִרְצֵנָה (für חרצינה wie Ex. 2, 16. Iob 5, 12), dessen stylistische Angemessenheit aus 16, 7 hervorgeht, so wie hinwieder das *Kerî* תִּצֹּרְנָה (vgl. die ähnliche berechtigtere Transposition 1 S. 14, 27) sich durch 22, 12 vgl. 5, 2 stützen läßt. Aber die Correktur ist unnöthig und das *Chethîb* lautet herzlicher, weshalb es von Hitz. mit Recht vertheidigt wird. Die Wege der Weisheit sind Wege der Zucht und insbes. der Züchtigkeit (Keuschheit), also entgegengesetzt den in die Hölle auslaufenden דַּרְכֵי זוֹנָה 7, 24 ff. Demzufolge begründet sich die Mahnung v. 26 warnend durch v. 27 vgl. 22, 14., wo עֲמֻקָּה geschrieben war, hier wie Iob 12, 22 (s. dort) mit gedehntem Inlaut עֲמוּקָה (עֲמֻקָּה). Mit שִׁיחָה עמוקה wechselt בְּאֵר צָרָה, welches demgemäß nicht Born des Leidens (Loewenst.), sondern enger Brunnen bed., בְּאֵר ist Fem. Gen. 26, 21 f. und צר bed. eng wie *étroit* (altfranz. *estreit*) aus *strictus*. Das Bild hat nach 22, 14 den Mund der Hure im Auge. Wer sich durch ihre Sirenenstimme verlocken läßt, der fällt in eine tiefe Grube hinein, in einen Brunnen mit enger Mündung, in den man leichter hinein als wieder herauskommen kann. Daß es die Hinterlist der Buhlerin ist, welche den Mann in solche Versunkenheit des Lasters und Strafgeschicks hineinzieht, sagt v. 28. Mit אַף, welches wie Richt. 5, 29 nicht blos zu חֵרֵא, sondern zum ganzen Satze gehört, wird das Schreckbild bestätigt und vollendet. Das V. חָטַף (wov. خَطْف Tod und zwar natürlicher Tod) bed. hinraffen. Faßt man חֶטֶף als Abstractum: Hinraffung, so stünde es hier elliptisch für חֶטֶף (בַּעַל) אִישׁ, was an sich unwahrscheinlich (s. zu עָכַס 7, 22) und auch nicht nöthig ist, da wie מַלָּה, עֶבֶד, חֵלָה u. dgl zeigen solche Abstracta auch unmittelbar in Concreta übergehen können, so daß also חָטַף den Hinraffer d. i. Straßenräuber *latro* bed. (vgl. das von Kimchi mit Recht für stammverwandt erklärte خطف חָטַף Ps. 10, 9). In 28^b kann תּוֹסִיף nicht *abripit* bed. (wie LXX Theod. Hier. voraussetzen), wofür תִּסְפֶּה (תֶּאֱסֹף) gesagt sein würde.[2] Aber dieser Verbalbe-

1) Die richtige Punctation in 26^a ist תְּנוּחַ־בְּנִי לִבְּךָ, wie es sich in den Ausgg. Vened. 1615 Basel 1619 und denen von Norzi und Michaelis findet.

2) Das Trg. übers. 28^b (hier frei vom Einflusse der Peschitto) in syro-palästinischem Idiom: וְצָאֵר אֲבַנְיָא שָׁבְרִיר d. h. sie fähet unbesonnene Söhne.

griff paßt auch nicht in den Zus., תּוֹסִיף bed. wie überall *addit (auget)* und das hier in dem Sinne von *multiplicat.* Von בּוֹגְדִים gilt was S. 183 unt. von תּוֹקְעִים gesagt ist. Der Einwand Hitzigs: ‚תּוֹסִיף „häufen" mit dem Acc. der Person sagt man gar nicht' widerlegt sich durch 19, 4. Mag man aber übers.: Treubrüchige oder: Treubruch (Syr. ܒܓܕ) mehrt sie — immer bleibt es noch fraglich, ob בָּאָדָם von בּוֹגְדִים abhängig ist wie Koh. 8, 9 vgl. 2 S. 23, 3 von dem Verbum des Herrschens (Hitz.), oder ob es wie öfter בָּאָדָם z. B. Ps. 78, 60 *inter homines* (so die meisten Ausll.) bed. Die Hurerei führt zu Treubruch mannigfachster Art: sie macht nicht nur den Gatten treubrüchig gegen die Gattin, sondern auch den Sohn gegen seine Eltern, den Schüler gegen seinen Lehrer und Seelsorger, den Diener (vgl. das Ansinnen des Weibes Potiphars) an seinem Herrn. Die Verführerin, indem sie bald diesen bald jenen in ihr Netz lockt, häuft also die Zahl derer die treulos handeln an Menschen, denen sie zu treuer Liebe, treuem Gehorsam verpflichtet wären. Aber nicht vor allem Treulose an Gott? Wir meinen, daß nicht בּוֹגְדִים, sondern תּוֹסִיף seine Ergänzung an בְּאָדָם hat und ihrer bedarf: die Verführerin mehrt Treubrüchige unter Menschen, sie macht Treubruch mannigfachster Art in der menschlichen Gesellschaft heimisch. Hienach ist auch accentuirt; וּבוֹגְדִים ist als Obj. durch *Mugrasch* für sich gestellt und בְּאָדָם durch *Mercha* mit תּוֹסִיף verbunden.

Von dem Laster der Hurerei geht der Verf. auf das der Trunkliebe über, sie sind nahe verwandt, denn Völlerei erregt fleischliche Lust, und um sich wolgemut im Pfule der Wollust zu wälzen muß der gottesbildliche Mensch sich vorher durch Berauschung verthieren. Das Maschal überschreitet hier den vom Distich aus ihm möglichen Umfang an Zeilen und wird zum Maschalliede (S. 15) v. 29—35: *Wessen ist Weh, wessen Auweh? wessen sind Streithändel, wessen Geklage, wessen Wunden um nichts? wessen ist Benebelung der Augen? Derer die späthinein beim Weine sitzen, welche einkehren Mischtrank auszukosten. Siehe den Wein nicht an, wie roth er spielt, wie er im Becher sein Blinken zeigt, mit Leichtigkeit hinuntergleitet. Das Ende davon ist daß er gleich einer Schlange beißt, und gleich einem Basilisken sticht er. Deine Augen werden Ungehöriges sehen, und dein Herz wird verkehrtes Zeug sprechen, und du wirst wie in des Meeres Herzen liegend und wie liegend auf eines Mastes Spitze. „Sie haben mich gehauen — es schmerzte mich nicht; sie haben mich geprügelt — ich spürte nichts. Wann werd' ich ausgeschlafen haben? So fahr' ich fort, gehe wieder darauf aus.* Die wiederholten לָמִי [1] fragen, wer denn das alles zu erfahren bekomme; die Antwort folgt v. 30. Mit אוֹי reimt sich das nur hier vorkommende אֲבוֹי, kein Subst. v. אָבָה (wov. אֲבִיוֹן) n. d. F. צְחֹק in der Bed. *egestas* Dürftigkeit, sondern wie jenes ein Schmerzenslaut (Venet. *τίνι αἴ*, *τίνι φεῦ*). Ueber מְדֹנִים (*Chethîb*

1) Man punktire לָמִי אוֹי, denn das ist die Punctation Ben-Aschers, wofür sein Gegner Ben-Naftali לָמִי־אוֹי (s. *Thorath Emeth* p. 33).

מְדוֹנִים) s. oben S. 112. שִׂיחַ bed. Bedenken und Besprechen (S. 116 ob.) hier sorgenvolles Hinundherdenken und sorgenvolles Klagen (1 S. 1, 16; Ps. 55, 18 vgl. הֶגֶה, הָגָה) z. B. über die erschöpfte Kasse, die versäumte Arbeit, die zu erwartenden Vorwürfe, die abnehmende Kraftfülle. In der Verbindung פְּצָעִים חִנָּם (vgl. Ps. 35, 19) vertritt das accusativisch adverbiale[1] חִנָּם (franz. *gratuitement*) die Stelle eines Adj.: Hiebe die man bekommt, ohne daß man durch die Nothwendigkeit oder die Pflicht in die Lage kommt, sich so etwas zu gewärtigen, Hiebe für nichts und wieder nichts (Fl.), Wunden für die lange Weile (Oet.). חַכְלִלוּת עֵינַיִם ist Verdunkelung (Umnebelung) der Augen v. חָכַל حكل fest, verschlossen und auf Lichtempfindung übertragen: dunkel s. (s. zu Gen. 49, 12. Ps. 10, 8); die Kupfernase der Säufer bleibt außer Betracht, das Wort geht nicht auf Röthung, sondern Trübung der Augen und der Sehkraft. Die Antwort v. 30 beginnt der Frageform gemäß mit ל (schreib לְמַאֲחָרִים mit *Gaja* beim ל nach Metheg-Setzung §. 20. *Michlol* 46[b]): Ach und Weh und Streithändel haben die welche spät aufbleiben beim Weine (vgl. Jes. 5, 11), welche eingehen (näml. in das Weinhaus Hohesl. 2, 4., das Haus wo es Gastereien gibt) und Mischtrank (s. zu 9, 2. Jes. 5, 22) „auszuforschen". Hitz.: „sie prüfen die Mischung auf das Verhältnis des Weines zum Wasser, ob es richtig getroffen sei". Aber לַחְקוֹר ist wie גִּבּוֹרִים Jes. 5, 22 spöttisch gemeint: sie sind Helden, näml. Saufhelden, sie sind Forscher, solche näml. die dem Mischwein auf den Grund zu kommen suchen oder auch: ihn gründlich aus- und durchkosten (Fl.). Die schlimmen Folgen der Trinksucht sind nun registrirt. Damit man nicht dieser Gewohnheitssünde verfalle, warnt der Dichter v. 31 vor dem Reize, den der Wein auf den Gesichts- und Geschmackssinn ausübt: man soll sich nicht durch diesen Reiz gefangennehmen lassen, soll sich ihm gegenüber in seiner Freiheit behaupten. יִתְאַדַּם sich roth machen d. i. zeigen ist fast s. v. a. יַאְדִּים und stellt noch mehr als dieses den Wein als selber bei seinem rothen Farbenspiel mitwirkend und thätig dar (Fl.). Ueber die Antiptose (Antiphonese): Siehe nicht den Wein daß er . . s. zu Gen. 1, 3.; indes ist hier wo ראה nicht blos „sehen", sondern „ansehen" bed., der Fall ein etwas anderer. In 31[b] nimmt man meistens an daß עֵינוֹ das Auge des Weins d. i. die Perlen bedeute, welche auf der Oberfläche des Weines spielen (Fl.). Und in der That mit Hitz. nach Num. 11, 7 zu übers.: wie er im Becher seinen Anblick beut, empfiehlt sich nicht, weil es zu wenig besagt. Andererseits geht es zu weit, wenn Böttch. behauptet, עין bedeute nirgends bloßes Aussehn, sondern überall den glänzenden Schein des Gegenstands. Aber, vom Weine gesagt, scheint עין allerdings nicht blos den Anblick schlechtweg, sondern sein Blinken zu bez.; nicht seine Perlen, welche עֵינֵי heißen müßten, sondern sein Glänzen, wobei bes. an den wie aus Tiefdunkel aufleuchtenden Glanz des syrisch-palästinischen Weins gedacht ist, welcher aus meistens rothen (blauen) Beeren bereitet wird und weil sehr zuckerreich fast syrupartig dick ist. Hier. übers. עינו gut: *(cum splenduerit in vitro) color ejus.*

1) s. Friedr. Philippi, Status Constructus S. 14.

An einen Glasbecher aber hat man nicht nothwendig zu denken; Böttch. hat Recht, daß man den blinkenden Schein auch in metallenen oder irdenen Geschirren, wenn man hineinsah, warnehmen konnte. Das *Chethîb* בכיס ist Schreibfehler; der Midrasch macht dazu den Witz, daß בַּכִּיס auf den Weinhändler, בַּכּוֹס auf den Weintrinker passe. Von der Augenweide geht 31c auf den Gaumenkitzel über: (daß oder wie er) so glatt eingehet (Lth.), der Ausdruck ist wie Hohesl. 7, 10. Statt הֹלֵךְ (wie جرى von Flüssigkeit) steht hier das von behäbigem Gehen übliche יִתְהַלֵּךְ und statt לְמֵישָׁרִים mit ל der Norm בְּמֵישָׁרִים mit ב der Weise, Geradheit ist hier Leichtigkeit (arab. *jusr*): wie auf geradem ebenen Wege spazirt er ungehindert und leicht die Kehle hinab.[1] Welchen Ausgang es mit dem Weine nimmt, näml. dem unmäßig genossenen, sagt v. 32: Ist אַחֲרִיתוֹ hier Subj. wie 5, 4? Man müßte dann יִשָּׁךְ und יִפָּרֵשׁ als Attributivsätze fassen, wie Syr. Trg. letzteres, Ew. beide übers.: Der Ausgang den es damit nimmt gleicht der Schlange welche beißt u. s. w., wogegen sich syntaktisch (vgl. z. B. Ps. 17, 12) nichts einwenden läßt; die Futt. würden im Unterschiede von Participien nicht Eigenschaften, sondern Thatäußerungen ausdrücken. Aber das Ende das es mit dem Weine nimmt gleicht nicht einer Schlange, sondern dem Bisse einer Schlange; einer Schlange gleicht der Wein selbst an sich und von vornherein. Sachgemäß ließe sich אחריתו mit Hitz. (nach Hier. *in novissimo*) als *acc. adverb.* = באחריתו Jer. 17, 11 fassen. Aber weshalb hätte der Verf. nicht deutlicher באחריתו geschrieben? Das syntaktische Verh. ist wie 29, 21: אחריתו ist nach Nominalsatzweise Subj. zum Folgenden als seinem virtuellen Präd.: „Sein Ende ist: wie eine Schlange beißt er = dies daß er wie eine Schlange beißt." Ueber צִפְעֹנִי *serpens regulus* (nach Schult. v. צפע = سفع glühend, sengend anhauchen) s. zu Jes. 7, 8.

Das *Hi.* הפריש versteht hier Schult. von Spaltung der Leber und Hitz. nach LXX Vulg. Venet. von Spritzung des Gifts, beide nach arab. فرش. Aber הפריש, syr. *afrêš*, bed. von dem Wurzelbegriff des Trennens und Spaltens aus auch stechen *poindre, pointer*, wie Raschi und Kimchi glossiren, wov. aram. פָּרָשׁ Ochsenstachel, womit die Alten den Reiter- und Pferdenamen פרש (vom Spornen) in Verbindung bringen (vgl. dagegen Fleischer zu Levy II, 574); Schlangenbiß und Schlangenstich (lat. *morsus, ictus*, Varro: *cum pepugerit colubra*) fallen in der altertümlichen Vorstellung zusammen.[2] Nun wird der aufgeregte Zustand des Betrunkenen geschildert, vorerst v. 33 die bis zum Deliriren gesteigerte Thätigkeit seiner Einbildungskraft. Unstatthaft ist es hier זָרוֹת mit Raschi

1) Die engl. Uebers. hat *when it moves itself aright*, was man auf das Phänomen des Weinens des Weins oder des Fadenziehens im Glase gedeutet hat, s. Ausland 1869 S. 72.

2) Wir wollen jedoch nicht verschweigen, daß der nachbiblische Hebraismus הִפְרִישׁ in der Bed. stechen nicht kennt (der Midrasch erklärt an u. St. יפריש כרן מיחת לחיים d. h. er schneidet das Leben ab), und der Nestorianer Knanishu aus Superghan, den ich wegen des فرش fragte, wußte nur von den Bedd. *to separate* und *to point out*, aber nicht *to sting* (stechen).

AE u. A. wie 22, 14 zu verstehen und mit Lth. zu übers.: *So werden deine augen nach andern Weibern sehen* (Fl. *circumspicient mulieres impudicas*, für die Bed. ersehen, sich nach etwas umsehen, etwas mit den Augen suchen auf Gen. 41, 33 verweisend). Denn die Bed. *mulieres impudicae* gewinnt זרות immer nur durch den Stempel seiner Umgebung, hier aber führt das parallele תַּהְפֻּכוֹת (verkehrtes Zeug) auf neutrisches *aliena* (vgl. 15, 28 רָעוֹת), aber nicht blos in dem Sinne דְּבָרִים שֶׁאֵינָם דִּבְרִים Unwirkliches (Ralbag, Meîri), sondern: Fremdartiges d. i. Abnormes, also bizarre abenteuerliche tolle Dinge. Eine althebräische Parabel vergleicht die wechselnden Zustände, die der Wein hervorbringt, mit der Weise des Lammes, des Löwen, des Schweines und des Affen; hier sind Gaukelspiele und Trugbilder der Fantasie gemeint, welche in der Anschauung und Vorstellung des Betrunkenen sich wie Affen-Capriolen jagen. Ferner ist der Zustand des Trunkenen ein der Wirklichkeit des nüchternen, der Sicherheit des maßhaltenden Lebens entrückter 34a du wirst gleich einem der in des Meeres Herzen liegt. So in des Meeres Herzen d. i. Innern zu liegen wie ein Schiff darin fährt 30, 19 ist unmöglich; man müßte dort schwimmen, aber Schwimmen ist kein Liegen, und um an eine Situation wie Jon. 1, 5 zu denken müßte man das Schiff hinzudenken, aber שכב bed. auch nicht so ohne weiteres „schlafen" und überdies ist das Schlafen eines Passagiers in der Cajüte auf hoher See an sich keine gefährliche Sache. Richtig Hitz.: in der Tiefe des Meeres (בְּלֵב־יָם wie Jon. 2, 4) — der Betrunkene oder vom Weine Verschlungene (Jes. 28, 7) ist wie ein in das Meeresinnere Hinabgesunkener und also Ertrunkener oder zu ertrinken Begriffener, er befindet sich in einem Zustande geistiger Verworrenheit, welche endlich in völliges Unbewußtsein übergeht, abgeschnitten von dem wirklichen Leben, welches über ihn wie einen Todten hinwogt, und in diesen Zustand hat er sich, wie שָׁכַב andeutet, selbst gebettet. Mit בלב steht בְּרֹאשׁ in polarischem Gegensatz: er ist wie einer der auf der Spitze des Mastbaums liegt. חֹבֵל u. d. F. חֶבֶל, שֹׁכֵב ist die mit Tauen חֲבָלִים (Jes. 33, 23) befestigte Rahe (Segelstange). Oben auf der Rahe sich hinzulegen fällt freilich Niemandem ein und es ist auch kein Platz dazu, aber so wenig man den auf der Dachzinne, weil sich da hinzulegen Niemandem (er sei denn ein Nachtwandler) beikommen wird, in der ʿAlija einquartiren darf, ebensowenig den der hier in Rede steht in den Mastkorb (Böttch.) — der Dichter sagt ja nun vergleichungsweise, wie bedenklich die Lage des Trunkenen ist; er gleicht einem der auf oberster Rahe liegt und trotz alles Anklammerns (aber ein Trunkener reflectirt ja gar nicht) allaugenblicklich ins Meer zu stürzen Gefahr läuft, denn das Schwanken des Schiffes ist ja je weiter nach oben desto wirksamer. Der Trunkenbold ist auch wirklich so oft er sich übernommen in äußerster Lebensgefahr, da ein schlimmer Fall des sein selbst nicht Mächtigen oder ein Schlaganfall seinem Leben plötzlich ein Ende machen kann. Der Dichter läßt ihn ihn v. 35 selber reden. Er hat tüchtige Prügel bekommen, aber weil stark narkotisirt hat er sie nicht gefühlt und setzt sich nun wo er seinen Rausch ausschlafen will über das Erlittene hinweg; weit

entfernt, durch das Notabene das man seiner Haut eingebläut hat sich ernüchtern zu lassen, freut er sich schon darauf, wenn er ausgeschlafen, das ihm zur süßen Gewohnheit gewordene Sauf- und Bummelleben von vorn anfangen zu können. חָלָה bed. nicht allein krank s., sondern überh. schmerzhaft afficirt s. oder werden, vgl. Jer. 5, 3 wo חָלוּ nicht 3 *pl. masc.* von חיל, sondern von חָלָה ist.[1] Der Ausruf מָתַי אָקִיץ ist freilich ein Sehnsuchtsseufzer anderer Art als Iob 7, 4. Der Einschlafende kann nicht umhin, dem Zwange der Natur nachzugeben: er ist sein selbst nicht mehr Herr, es schwindelt ihm, es geht alles mit ihm im Kreise herum, aber er denkt bei sich: Ei wäre ich doch wieder munter, und so wenig wird ihm dadurch daß es ihm so schlimm gegangen und so schlimm geworden seine Genußsucht verleidet, daß er ausgeschlafen wieder da anfangen will, wo ers gestern als er nicht mehr konnte gelassen. מָתַי ist nach Nolde Fl. Hitz. hier relatives *quando (quum),* aber der biblische Sprachgebrauch gibt dazu kein Recht, auch wäre dann הֶקִיצוֹתִי statt אָקִיץ zu erwarten. Wie fragendes מתי lebhafter ist als relatives, so auch אוסיף אֲבַקְשֶׁנּוּ lebhafter (vgl. 1 S. 2, 3) als אוסיף לְבַקֵּשׁ. Das Suff. von אבקשנו geht auf den Wein: aufgemacht will er ihn, den ihm so lieb und unentbehrlich Gewordenen, wieder aufsuchen.

Nachdem diese Nachlese in v. 29—35 Maß und Form des Spruchbaues durchbrochen, kehrt sie wieder zum Tetrastich zurück XXIV, 1. 2: *Beneide nicht boshafte Menschen und nicht gelüste dich, es mit ihnen zu halten. Denn auf Vergewaltigung sinnet ihr Herz, und Mühsal reden ihre Lippen.* Die Warnung, Gottlose nicht zu beneiden, findet sich auch 3, 31. 23, 17. 24, 19., aber in jeder dieser Stellen anders gemodelt. Ueber חֶתְאַו mit *Pathach* s. zu 23, 3. אַנְשֵׁי רָעָה (vgl. רִיב 28, 5) sind boshafte d. i. solche welche am Bösen haften und denen das Böse anhaftet. Die Warnung wird daraus begründet, daß wer es mit solchen Menschen hält sich großer und schwerer Sünden theilhaft macht: denn Gewaltthätigkeit (schreibe כִּי שֹׁד *Munach Dechî*) brütet ihr Herz d. h. Raub, Plünderung, Verheerung, Mord u. dgl. Mit שֹׁד (in Mischle nur hier und 21, 7 vgl. שֹׁדֵד 19, 26) paart sich sonst חָמָס, hier (vgl. Hab. 1, 3) עָמָל *labor, molestia,* näml. die sie durch verleumderisches arglistiges liebloses Reden Andern bereiten. Der Warnung vor Liebäugeln mit den Gottlosen tritt das Lob der in Gottesfurcht wurzelnden Weisheit an die Seite v. 3. 4: *Durch Weisheit wird das Haus gebauet, und durch Verstand wird es befestigt. Und durch Erkenntnis füllen sich die Kammern mit allerlei kostbarem und annehmlichem Gute.* Was das „Hausbauen" sagen will, darüber s. zu 14, 1. Weisheit ist es, näml. aus Gott stammende, in der Gemeinschaft mit ihm wurzelnde, wodurch jeglicher Haushalt, sei er ein großer oder kleiner, emporkommt und zu gedeihlichem Bestande und blühendem Wolstand gelangt; כּוֹנַן als Parallelwort zu בָּנָה (3, 19. Hab. 2, 12) verhält sich zu diesem wie *statuere* zu *extruere,* das *Hithpal.* (wie Num. 21, 17) bed. sich in Bestand erhalten, Bestand gewinnen, befestigt werden. Daß bei *Athnach* יִמָּלְאוּ nicht in pausales יִמָּלֵאוּ übergegangen ist (*Michlol* 64[a]), kommt daher daß das *Athnach* des poetischen Accentuationssystems nur den Werth des prosaischen *Sakef* hat; der Satz vollendet sich erst durch 4[b], die Pausalform wäre auch deshalb nicht statthaft, und sie unterbleibt weil das *Athnach* dazu nicht nöthigt (s. zu Ps. 45, 6). Die Ausdrucksweise v. 4 ist wie 1, 13. 3, 10. Eigentümlich aber ist חֲדָרִים von den Vorratskammern (LXX wie Jes. 26, 20 *ταμιεῖα*) und נְעִים wie 22, 18. 23, 8 dieser Nachlese. Das Lob der Weisheit setzt sich fort, sie bringt Segen im Frieden und gibt die Oberhand im Kriege v. 5. 6: *Ein weiser Mann ist machtlos, und ein Mann von Erkenntnis zeigt starke Kraft, denn mit kluger Lenkung wirst du glücklich Krieg führen, und Heil ist da wo's nicht an Rathgebern fehlt.* Das ב von בַּעְוֹ (so mit *Pathach* in alten Drucken, Cod. 1294, Cod. jaman. u. anderwärts mit der masoretischen Angabe לרוח ומלא) führt wie das von בְּכֹחַ Ps. 29, 4 die Eigenschaft ein, in welcher eine Person oder ein Ding erscheint und auftritt, der Artikel (vgl. הָעִזִּים S. 64 ob. Ges. §. 35, 2 A) ist der gattungsbegriffliche. Das parall. מאמץ כח übers. ein Grieche *ὑπὲρ κραταιὸν ἰσχύι* = מֵאַמִּיץ כֹּחַ (Iob 9, 4. Jes. 40, 26). Aber nach 5[a] liegt es näher, daß der Dichter die Macht, welche in der Weisheit selbst liegt (Koh. 7, 19), als daß er ihren Vorzug vor physischer Kraft (21, 22) ausdrücken wolle; LXX Syr. Targ. freilich übers. auch 5[a] als ob עָז *(prae potente)* geschrieben wäre. אַמֵּץ כֹּחַ bed. die Kraft stärken und das ist Nah. 2, 2 s. v. a. die Kraft zusammenraffen (sich ermannen), hier und Am. 2, 14 starke (standhaltige, überlegene) Kraft zeigen. Die Begründung setzt sich aus 20, 18[b] und 11, 14[b] zusammen. Das hier gegen die Grundstelle eingefügte לְךָ bestimmt Hitz. תֵּעָשֶׂה zu lesen: denn mit kluger Lenkung wird der Krieg von dir durchgeführt werden; die Construction des Passivs mit ל des Subj. ist ebenso gut hebräisch (s. zu 14, 20) als aramäisch[1], und עשׂה bed. häufig in prägnantem Sinne: vollführen, hinausführen, zu Ende führen, aber die RA עשׂה מלחמה bed. immer nur Krieg führen und nichts weiter. לְךָ ist *dat. commodi* wie in נִלְחַם לְ für Jemanden kriegen (streiten) z. B. Ex. 14, 14. Statt ברב liest LXX בלב; über *γεωργίου μεγάλου* für מאמץ כח, ohne Zweifel eine corrupte Lesart, s. Lagarde.

Bis jetzt begegneten wir in dieser Nachlese nur zwei Zweizeilern (s. oben S. 15); jetzt folgen deren mehrere aufeinander. Daraus daß die Weisheit eine Macht ist die Großes leistet folgt ihr hoher Werth, dem Narren aber dünkt sie allzukostspielig v. 7: *Schmuckwaare dünkt den Narren Weisheit, im Thore thut er seinen Mund nicht auf.* Meistens nimmt man רָאמוֹת für רָמוֹת (Schreibung wie 1 Chr. 6, 58 vgl. Sach. 14, 10 רֵאשׁ Spr. 10, 4. קָאם Hos. 10, 14) und übers. wie Hier. und Lth.: *Weisheit ist dem Narren zu hoch,* der Weg zur Weisheit ist ihm zu weit und steil, der Preis zu kostbar und unerschwinglich. Gewiß liegt dieser Ged. von dem was der Dichter sagen will nicht weit ab, aber weshalb

1) Das Wort gehört zu den זקפין דקמצין welche Tonrückgang bewirken, s. Hitz. zu d. St.

1) s. Nöldeke, Neusyrische Grammatik S. 219 Anm. und dazu S. 416.

sagt er חָכְמוֹת und nicht חָכְמָה? Ein numerischer Plur. ist dieses חכמות nicht, so daß sich mit Venet. übersetzen ließe: *μετέωροι τῷ ἄφρονι αἱ ἐπιστῆμαι*, es ist ein Plur. wie Ps. 49, 4 zeigt, aber wie aus der Personification und Construction 1, 20 (S. 55) ersichtlich, ein innerlich multiplicirender und steigernder, welcher sich zu חכמת ähnlich verhält wie Wissenschaft als Inbegriff des Wissens zu Wissen. Daß hier dieser Plur. in Anwendung kommt hat sicher ebenso wie in c. 1—9 (s. S. 29 unt.) einen bestimmten Anlaß, dort darin daß die Weisheit bezeichnet werden sollte, welche aller Weisheit Mittlerin ist, hier in dem beabsichtigten Zusammenklang mit ראמות, dessen *ôth* aber ebendeshalb ein unveräußerliches sein wird. So wird also ראמות jener Name einer kostbar ausländischen Bijouterie sein, welche im B. Iob da wo dieses die Unergründlichkeit und Unschätzbarkeit der Weisheit feiert genannt wird, s. Iob 28, 18 wo wir was sich zur Zeit über ראמות sagen läßt zusammengestellt haben. Was soll nun aber damit gesagt sein, daß Weisheit dem Narren eine Perle oder Edelkoralle sei? Joël Bril erklärt: „Wie köstliche Steine braucht der Narr die Wissenschaften nur zum Putz, weiß aber öffentlich kein Wort mitzusprechen." Schon deshalb verwerflich, weil ראמות kein so übliches Geschmeide oder Putzstück ist, um zum Ausdrucke dieses Gedankens dienen zu können. Das Dritte der Vergleichung liegt in der Seltenheit, Kostspieligkeit, Unerschwinglichkeit; der Narr verzichtet auf Weisheit, weil der Aufwand von Kraftanstrengung und Opfern aller Art, welcher erforderlich ist, um in den Besitz wahrer Weisheit zu kommen, ihn abschreckt (Raschi). Das ist auch der Sinn, der sich wenn ראמות = רמות ergibt, und wahrsch. hat der Dichter um dieses Doppelsinns willen nicht פנינים, גביש oder einen andern Schmuckwaaren-Namen, sondern gerade diesen gewählt (Hitz.). Falsch verstanden hat das Wortspiel der Syr.: *sapientia abjecta* (ܚܟܡܬ ܡܫܬܠܝܐ) *stulto* und der Targumist: der Narr murrt (מִתְרַעֵם) gegen die Weisheit.[1] Mag er die Trauben auch sauer finden, weil sie ihm zu hoch hängen, hier ist nur gesagt, daß die Weisheit ihm jenseitig bleibt, weil er sich nicht zu ihrer Erringung aufschwingen kann; ebendeshalb thut er im Thore, wo der Rath und die Gemeinde-Repräsentanten ihre Sitzungen haben, den Mund nicht auf: er hat nicht die zur Mitberathung nöthigen Kenntnisse, muß also schweigen und das ist noch das Gescheiteste was er thun kann. Von der Weisheit, die ein sittliches Gut, geht der folg. Spruch auf eine Art der *σοφία δαιμονιώδης* über v. 8: *Wer darauf denkt, Böses zu thun, einen Ränkemacher nennt man den.* Eine Wort- und Begriffserklärung wie 21, 24 (vgl. S. 33), ebenso geformt wie 16, 21 die von נָבוֹן. Statt בַּעַל־מְזִמּוֹת heißt es 12, 2 אִישׁ מְזִמּוֹת (vgl. zu 22, 24). Ueber מזמות in üblem Sinne s. S. 92. Solche Definitionen haben natürlich keinen lexikographischen sondern einen moralischen Zweck. Die hier gegebene will davor warnen, daß man sich diesen zweideutigen Titel eines abgefeimten (raffinirten) Menschen verdiene; man nennt so

2) Diese Erkl. halte ich für richtiger als Levy's: er überhebt sich (thut groß) mit der Weisheit.

einen dessen Tichten und Trachten auf Bösesthun gerichtet ist. Man könnte, auch umgekehrt den Schwerpunkt der Warnung in 8b finden: „Wer gegen das Wol Anderer hinterlistige Pläne ausspinnt, der findet schon dadurch seine Strafe daß er als ein nichtswürdiger Intrigant der öffentlichen Verachtung anheimfällt" (Elst.). Aber מזמות ist ein *ῥῆμα μέσον*, s. 5, 2.; der Titel ist also äquivok und der Schwerpunkt liegt in der Herausschälung seines Kerns: יְחֻשָּׁב לְהָרֵעַ. Der folg. Spruch ist durch זמה mit v. 8, durch אויל mit v. 7 verknüpft; er hält den Narren und den Spötter gegen einander v. 9: *Narrheits-Unterfangen ist die Sünde, und ein Greuel für Menschen ist der Spötter.* Da für 9b feststeht, daß לָץ Subj. ist, so hat auch חַטָּאת 9a als Subj. zu gelten, und es wird also ein Urtheil über die Sünde im Allgem. abgegeben. Die spezielle Bed. *flagitium* wie 21, 27 wird also זִמָּה hier nicht haben, aber es gewinnt diese ja von dem Wurzelbegriff „aussinnen" aus und bed. zunächst nur die Samlung und Strebung der Gedanken auf ein bestimmtes Ziel (Iob 17, 11), insbes. das raffinirte Vorbereiten, das Ausbrüten einer sündlichen That. In ähnlicher Weise reden wir von sündlichem Beginnen oder Unterfangen. Mag man aber die Sünde an sich oder in ihren Folgen ansehen, immer ist sie eine Aussinnung oder Ausheckung der Narrheit *(gen. subjecti)* oder auch: eine solche welche den Charakter der Narrheit an sich trägt *(gen. qualitatis)*, denn sie verrückt und zerstört das Verhältnis des Menschen zu Gott und Menschen und beruht, wie Sokrates bei Plato lehrt, auf einem falschen Calkul. Und der Spötter (Religions- und Tugendspötter) ist תּוֹעֲבַת לָאָדָם. Die Verbindungsform steht hier vor einem Worte mit ל wie Iob 18, 2. 24, 5 und öfter. Aber warum sagt der Dichter nicht geradezu תועבת אָדָם? Doch wol um dem Doppelsinn Raum zu lassen, daß der Spötter nicht allein den Menschen, näml. den besser gesinnten, ein Greuel ist, sondern auch, indem er Andere an ihrem Glauben irre macht und sie in seine frivolen Gedanken hineinzieht, ihnen Ursache des Greuels d. i. solchen Verhaltens und solcher Gedanken wird, welche ein Greuel vor Gott sind (15, 9. 26). Außer sichtlicher Verbindung steht der letzte dieser vier Zweizeiler v. 10: *Hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Beengnis, so ist beengt deine Kraft.* Das Perf. 10a ist das hypothetische, s. zu 22, 29. Wenn der Mensch sich schlaff (18, 9) d. i. wankelmütig, zaghaft, widerstandsunfähig in Zeiten der Bedrängnis bewiesen, so soll er daraus die Schlußfolgerung ziehen, die der Nachsatz 10b ausspricht. Richtig Lth. mit absichtlicher Verallgemeinerung: *Der ist nicht starck, Der in der not nicht fest ist.* Die Anrede aber macht den Spruch zu einer ernsten Mahnung, sie spricht dem der sich schwach gezeigt das Urtheil das er sich selbst zu sprechen hat. Und auch das Wortspiel צָרָה und צר will, wo möglich, wiedergegeben sein: „Wenn deine Kraft gerade da wo sie sich zeigen soll (näml. לְהַרְחִיב לְךָ) sich gleichsam zusammendrücken und beugen läßt von der Bedrängnis, dann ist sie überhaupt beschränkt, du selbst ein Schwächling." So Fl., demgemäß übersetzend: *Si segnis fueris die angustiae, angustae sunt vires tuae.* Hitz. dagegen corrigirt nach Iob 7, 11 רִחְתָּךְ „klemm (klamm) ist dein Mut". Und warum? Von

כח — bemerkt er — kann man כֹּשֶׁל sagen (Ps. 31, 11), aber schwerlich צר, denn das Dynamische ist punktuell und nur der Bereich seiner Wirksamkeit mag weit sein oder enge. Darauf ist zu antworten, daß sich allerdings von der Kraft an sich nicht צר in dem hier erforderten Sinne sagen läßt, die Einengung könnte eher wie bei einem Strome Jes. 59, 19 als Steigerung ihrer Intensität gelten. Aber wenn die Kraft an sich etwas Punktuelles ist, so ist dagegen ihre Aeußerung etwas Lineares, und die Kraft hinsichtlich ihrer Aeußerung ist es, welche hier צר heißt d. i. nicht weit reichend, nicht ausreichend, unzulänglich. צר ist alles dem enge Raumschranken gezogen sind. Eine geringe Kraft ist weil gering auch in ihrer Aeußerung eine beschränkte.

Nun beginnen wieder die mehrzeiligen Sprüche. Ein Sechszeiler macht den Anfang v. 11. 12: *Rette die zum Tode Geschleppten, und Hinwankenden zur Würgung o thue Einhalt! Falls du sprichst: ‚wir wußten ja nicht davon' — ists nicht so: der Wäger der Herzen, der durchschaut es und der auf deine Seele Acht hat, der weiß es und vergilt dem Menschen nach seinem Thun?* Wenn אם als beschwörendes gefaßt wird, so ist אִם־מַחְשׂוֹךְ s. v. a. ich beschwöre dich, schone nicht (vgl. Neh. 13, 25 mit Jes. 58, 1), näml. was du aufzubieten hast, setze Alles daran (LXX Syr. Hier.). Aber der Parallelismus fordert, מָעֳרִים לַהֲרֵג (solche die wankenden Fußes der Würgung zugeführt werden) ebenso als Obj. mit אל־תחשׂיך zusammenzunehmen, wie לְקָחִים לָמוּת (solche die aus ihren bisherigen Verhältnissen hinweg dem Tode zugeschleppt werden, vgl. Ex. 14, 11) Obj. zu חַצַּל, worin alle alten Uebers. den Imper. erkannt haben, keiner einen Infin. (*eripere . . ne cesses,* was sowol der Wortstellung als der Construction nach unhebräisch). Auch als fragendes läßt sich אם nicht fassen, denn so ausgedrücktes *an retinetis* hätte zur Rückseite eher den Ged.: du wirsts doch nicht thun! (vgl. z. B. Jes. 29,16). Und bedingend kann אם auch nicht sein: *si prohibere poteris* (Mich. u. A.), denn das Fut. nach אם hat nie den Sinn eines Potentialis. Also ist אם wie לוּ wünschend gemeint, wie es nicht blos nach späterer Weise (Hitz.), sondern schon uralters gebraucht wird (vgl. z. B. Ex. 32, 32 mit Gen. 23, 13). כִּי־תֹאמַר (an die gleiche Formel und ähnliche des Rabbinismus erinnernd[1]) führt eine Einwendung, Entschuldigung, Ausflucht ein, welcher mit הֵלֹא begegnet wird; einführendes „so sage ich dagegen" denkt sich wie Dt. 7, 17 f. zur Gegenantwort von selbst hinzu. זֶה werden wir nicht persönlich zu fassen haben (LXX τοῦτον), denn da v. 11 von ihrer Mehreren redet, so liegt die neutrische Fassung (Syr. Trg. Venet. Lth.) schon an sich näher und זה *hoc* nach ידע ist auch Sprachgebrauch, s. zu Ps. 56, 10. Das neutrische זה geht aber nicht auf die v. 11 ausgesprochene moralische Verpflichtung, denn die Pflicht, ein Menschenleben zu retten, wenn anders es möglich, kann Niemandem unbekannt sein, weshalb Hier. (als ob der Text אֵין לְאֵל יָדֵנוּ זה lautete) *vires non suppetunt* übers. זה geht auf die Thatsache daß Menschen zum Richtplatz geschleppt werden; nur so begreift sich

1) s. meinen hebräischen Römerbrief S. 14 f.

die Wandlung des zu erwartenden ידעתי in verallgemeinerndes יָדָעְנוּ: der Einwand besagt, man habe das ja nicht gewußt, näml. daß es mit Jenen zum Aeußersten kommen und daß mit ihnen so kurzer Proceß werde gemacht werden. Dieser Entschuldigung mit angeblichem Nichtwissen hält die Gegenantwort das Allwissen Gottes entgegen und gibt dem sich Entschuldigenden zu bedenken: Ists nicht so (nur durch solche Verselbständigung läßt sich im Deutschen dem הֲלֹא gerecht werden): der Wäger der Herzen (s. zu 16, 2), er durchschauet, näml. was in deinem Herzen vorgeht, und der auf deine Seele Acht hat (נֹצֵר ähnlich wie Iob 7, 20, LXX καὶ ὁ πλάσας וְיֹצֵר, was Hitz. vorzieht, indem er נצר in der Bed. behüten fassen zu müssen meint, richtig Lth.), er weiß, näml. wie es um deine Seele steht — er durchschaut, er weiß (vgl. für beides Ps. 139, 1—4) und vergilt dem Menschen gemäß seinem Thun, welches er, ohne sich täuschen zu lassen, nach dem Stande der Innerlichkeit beurtheilt, aus der es hervorgeht. Es ist zu beachten, daß v. 11 von Verurtheilten insgemein und nicht ausdrücklich von unschuldig Verurtheilten redet und auch zwischen Verurtheilten im Kriege und im Frieden keinen Unterschied macht. Man sieht daraus, daß die Chokma überhaupt keinen Gefallen daran hat, daß Menschen durch Menschen getödtet werden, auch nicht wenn es auf dem Criminalrechtswege geschieht. Denn zwar ist es einerseits wahr, daß die Bestrafung des Mörders mit dem Tode ein aus dem Wesen der göttlichen Heiligkeit und aus der Unverletzlichkeit der göttlichen Rechtsordnung und aus dem Werthe des gottesbildlichen Menschen hervorgehendes Recht ist und daß die Obrigkeit, welche sich dieses Recht als Recht aberkennt, die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes verleugnet, aber andererseits ist es ebenso wahr, daß tausend und abertausend Unschuldige oder doch nicht des Todes Schuldige dem Misbrauche oder der falschen Anwendung dieses Rechts zum Opfer gefallen sind, und daß es neben dem Princip der recompensativen Gerechtigkeit ein Princip der Gnade gibt, welches im Reiche Gottes zur Herrschaft kommen soll und im A. T. von Prophetie und Chokma vertreten wird. Es ist schon eine bedeutsame Thatsache, daß Gott den ersten Mörder, den Mörder des unschuldigen Abel, seines Bruders, nicht dem Tode überliefert, sondern so sehr Gnade für Recht ergehen läßt, daß er sogar sein Leben gegen etwaige Blutrache sichert. Nachdem aber das sittliche Verderben des Menschengeschlechts jene Höhe erstiegen, welche das Flutgericht herbeizog, ergeht an die nachflutliche Menschheit das ein unverbrüchliches Recht sanctionirende Gesetzeswort Gen. 9, 6. Das Verhalten Gottes richtet sich also nach der Gestalt der Zeiten. Schon in dem mosaischen Gesetze erleidet dieser Rechtssatz, indem die Größe der Verschuldung nicht äußerlich, sondern innerlich abgeschätzt wird (vgl. Num. 35, 31 f.), eine wichtige in ihrer praktischen Anwendung dehnbare Beschränkung. Und daß der Gnade unter Umständen der Vorzug vor der Gerechtigkeit gegeben werden durfte, zeigt die auf Begnadigung Absaloms abzielende Parabel 2 S. c. 14. Ein Gotteswort aber wie Ez. 18, 23 erhebt die Gnade zum Princip und das Wort, mit welchem Jesus Joh. 8, 11 die Ehebrecherin

entläßt, ist ganz und gar Ausdruck dieses über den Willen der Gerechtigkeit hinausragenden Willens der Gnade. Schon im späteren jüdischen Staate war die Criminaljustiz dem Principe vorwaltender Milde unterstellt; man gab der Erwägung, wie schwer ein Menschenleben wiege, inmitten des Processes und auch nach der Verurtheilung praktische Folge, und in einem langen Zeittraum kein Todesurtheil gefällt zu haben gereichte dem Synedrium zur Ehre. Jesus aber, welcher selbst das unschuldige Opfer eines fanatischen Justizmords wurde, erkannte einerseits zwar der Obrigkeit das Schwert zu, aber predigte und übte die Liebe, welche Gnade für Recht ergehen läßt — er war selber die menschgewordene Liebe, die sich für die Sünder opfert, das Erbarmen, welches Jahve durch Ezechiel 18,23 ausspricht, in leibhaftiger Erscheinung. Der sogen. christliche Staat ist freilich in himmelschreienden Widerspruch damit getreten. Aber Augustin erklärt sich in der Voraussetzung, daß das Princip der Gnade die mit dem Christentum angebrochene neue Zeit in allen Verhältnissen durchdringen müsse, für die Sistirung der Todesstrafe, zumal da die heidnische Obrigkeit die Todeswerkzeuge, über die sie nach göttlichem Recht verfügte, zur Hinschlachtung der Christen gemisbraucht hatte, und Ambrosius ging so weit, einen christlichen Richter der das Todesurtheil gesprochen hatte zum Selbstausschluß vom h. Abendmahl zu verpflichten. Die obrigkeitliche Verfügung über Leben und Tod hatte damals die äußerste Höhe blutigen Unrechts erstiegen und so gewissermaßen sich selbst verwirkt. Darum setzt Jansen den Spruch v. 11 mit Worten des Ambrosius in die Mahnung um: *Quando indulgentia non nocet publico, eripe intercessione, eripe gratia tu sacerdos, aut tu imperator eripe subscriptione indulgentiae.* Als im englischen Unterhause die Bill Samuel Romilly's durchgedrungen war, nicht fernerhin einen Diebstahl auch schon im Betrage von 5 Shilling mit dem Tode zu bestrafen, wurde sie im Hause des Lords mit Stimmenmehrheit verworfen. Unter denen, welche dagegen stimmten, waren ein Erzbischof und fünf Bischöfe. Unser Spruchdichter hätte anders gestimmt. Selbst das Gesetz vom Sinai dictirt nur dem Menschendiebstahl die Strafe des Todes. Der mosaische Strafcodex ist unvergleichlich milder als selbst noch die *Carolina*. In Aussprüchen aber wie der obige regt sich schon wahrhaft christlicher Geist, der Geist welcher allen Blutdurst der Justiz verurtheilt und zum heiligen Kriege nicht allein gegen Inquisition, sondern auch gegen solche unbarmherzige grausame Hinrichtungen aufruft, wie sie noch unter Friedrich Wilhelm I., dem Unerbittlichen, Namens des Gesetzes in Preußen herrschten. Der nun folg. Spruch steht mit dem vorigen in keinem ersichtlichen Zus. In beiden aber wird mit zwei Zeilen angehoben, welche dort den Hauptgedanken, hier dessen Grundirung enthalten. Lob der Weisheit von wegen ihrer seligen Folgen v. 13. 14: *Iß Honig, mein Sohn, denn er ist gut, und Seim ist süße deinem Gaumen. Ebenso betrachte für deine Seele die Weisheit: hast du sie erlangt, so gibts eine Zukunft und deine Hoffnung wird nicht vereitelt.* Seiner nächsten sinnlichen Grundbed. nach heißt טוֹב, arab. *tejjib*, was wol riecht und

wol schmeckt; der Honig (דְּבַשׁ v. דָּבַשׁ dick, consistent s.) hat nach alter Vorstellung (z. B. im Koran) überdies Heilkraft, wie überh. das Bittere als Eigenschaft des Giftigen und das Süße als Eigenschaft des Heilsamen gilt. וְנֹפֶת ist nicht von אָכַל abhängiger zweiter Acc., denn Honig und Honigseim würden dann unpassend auseinandergehalten; נֹפֶת (v. נָפַת نفث sich ergießen, ausfließen) ist der von selbst aus den Waben ausfließende reinste Honig (Jungfernhonig). Mit Recht faßt die Accentuation 13^b als selbständigen, die Begründung כִּי טוֹב fortsetzenden Nominalsatz: Seim ist süße עַל־חִכֶּךָ auf deinem Gaumen d. h. sich diesem mit dem Eindrucke des Süßen auflegend, עַל wie Neh. 2, 5. Ps. 16, 6 (Hitz.). An dem כֵּן 14^a kommt zu Tage, daß v. 13 nicht um sein selbst willen gesagt ist. Weisheit erkennen ist anderwärts s. v. a sie in sein Inneres aufnehmen 1, 2. Koh. 1, 17 (vgl. דעת בינה 4, 1 und häufig), wonach Böttch. auch hier erkl.: lerne verstehen Weisheit. Aber כִּי entfaltet sich 14^{bc}: ebenso wie der Honig für den Körper hat die Weisheit für die Seele wolthätige heilsame Folgen, דעת חכמה ist also nicht absolut, sondern in Bez. auf diese Folgen gemeint. Richtig Fl.: *Talem reputa,* Ew. *sic (talem) scito sapientiam (esse) animae tuae,* erkenne die Weisheit als etwas gleicher Weise deiner Seele Zuträgliches, Empfehlenswerthes. Falsch erkl. Hitz. אִם־מָצָאתָ „wenn sich die Gelegenheit darbietet." Abgesehen davon daß dies eher כִּי תִמְצָא heißen würde, ist Weisheit finden überall s. v. a. sie erlangen, sie zu eigen bekommen 3, 13. 8, 35 vgl. 2, 5. 8, 9. וְיֵשׁ[1] steht für יֶשׁ n. d. F. יֵשׁ, יֵשׁ (nach Böttch. §. 396 nicht ohne Einwirkung des folg. Anlauts wie חֶחֱדָרִים), vgl. die zu Ps. 20, 4 zusammengestellten ähnlichen Uebergänge des ר in ש; es findet sich auch die LA וְיֵשׁ, aber וְיֶשׁ ist die LA des *Cod. Hilleli* [2], bezeugt von Mose Kimchi im Comm. und David Kimchi *Michlol* 101^b. Mit וְיֵשׁ beginnt der Nachsatz (LXX Hier. Trg. Lth. Raschi Ew. u. A.). An sich freilich könnte וְיֵשׁ (vgl. Gen. 47, 6) auch den Bedingungssatz fortsetzen, aber die Erkl. *si inveneris (eam) et ad postremum ventum erit* (Fl. Brth. Zöckl), hat dies gegen sich, daß יֵשׁ אַחֲרִית nicht bed.: das Ende tritt ein, sondern: es gibt ein Ende 23, 18 vgl. 19, 18., hier: es gibt ein Ende für dich, näml. ein heilwärtiges, einen lohnenden seligen Ausgang. Die Verheißung lautet wörtlich wie 23, 18. Jemandem die Hoffnung abschneiden sagen auch wir im Deutschen; כָּרוּת abgeschnitten s. ist geradezu s. v. a. sich der Verzweiflung hingeben. Ein anderer Spruch von dem zeitweise zwar, aber nicht auf die Dauer erschütterlichen Bestande des Gerechten v. 15. 16: *Stelle nicht, Frevler, der Wohnung des Gerechten nach, verstöre nicht seine Lagerstatt. Denn siebenmal fällt der Gerechte und kommt wieder auf, die Frevler aber stürzen wenn sie Unglück trifft.* Das אֶרֶב und שֹׁדֵד, wovor hier gewarnt wird, richtet sich nicht wie 1, 11. 19, 26 unmittelbar gegen die Person, son-

1) Schreibe וְיֶשׁ mit *Illuj* nach vorausgehendem *Legarmeh* wie auch 12^b הֲוֹא (*Thorath Emeth* p. 28).

2) s. Strack, *Prolegomena critica in V. T.* (1872) p. 19.

dern gegen die Wohn- und Lagerstätte (רֵבֶץ z. B. Jer. 50, 6 ebenso wie נָוֶה S. 80 *med.* ein Nomadenwort) des Gerechten, welcher seinerseits Niemandem unrecht und wehe thut; es wird davor gewarnt, daß man sich nach seinem בַּיִת Ex. 20, 17 gelüsten lasse und ihn mit List und Gewalt daraus vertreibe. Statt רָשָׁע haben Symm. Hier. irrig רֶשַׁע gelesen und von diesem Misverstande aus einen Sinn ohne Sinn in v. 15 hineingeträumt; viele Ausll. (Loewenst. Ew. Elst. Zöckl.) übers. wie Lth. appositionell: als Frevler d. h. „in böser Absicht", als ob hinterhaltiges Lauern auf die Gelegenheit, sich der Wohnung eines Andern zu bemächtigen, auch in guter Absicht geschehen könnte; רשע ist Vocativ (Syr. Trg. Venet.: *ἀσεβές*) und diese Anrede (vgl. Ps. 75, 5 f.) schärft die Warnung, indem sie den der so handelt gleich beim rechten Namen nennt. Die Begründung 16[a] lautet wie Nachklang von Iob 5, 19. שֶׁבַע bed. wie Ps. 119, 164 siebenmal, vgl. מֵאָה S. 279 unt. וָקָם (nicht וְקָם) ist *perf. consec.* wie וָחַי z. B. Gen. 3, 22: und er steht folgends (trotzdem) wieder auf, die Frevler aber kommen zu Falle בְּרָעָה wenn sie ein Unglück trifft (vgl. 14, 32), sie stürzen und bleiben liegen. Warnung vor Rachsucht und der Freude über deren Befriedigung v. 17. 18: *Ob des Falles deines Feindes freue dich nicht, und ob seines Sturzes frohlocke nicht dein Herz, damit es Jahve nicht sehe und es ihm misfalle, und er wende von ihm seinen Zorn.* Das *Chethîb* אוֹיְבֶיךָ, welches an sich als Plur. der Kategorie erträglich wäre, hat 17[b] gegen sich; mit Recht halten sich alle Uebers. an das *Kerî* אוֹיִבְךָ (mit *i* aus *ē* in doppelt geschlossener Sylbe wie in dem gleichen *Kerî* 1 S. 24, 5). וּבְהַכָּשְׁלוֹ für וּבִהְכָּשְׁלוֹ ist die beim *inf. Ni.* und *Hi.* übliche Synkope, welche im *Ni.* sonst nur bei anlautendem Guttural (wie בֵּעָצְמָם) oder Halbguttural (לֵרָאוֹת) vorkommt. וְרַע ist hier nicht wie 1 S. 25, 3 Adj., sondern Perf. im Werthe eines Fut. (Symm. *καὶ μὴ ἀρέσῃ ἐνώπιον αὐτοῦ*). Der Spruch dehnt die Pflicht der Liebe auch auf den Feind aus, indem er fordert, daß man auch ihm nur Gutes, nicht Böses wünsche, und vor Schadenfreude warnt, wenn ihn Böses trifft. Hitz. meint zwar, daß die edle Sittlichkeit, welche aus v. 17 spricht, durch die Motivirung 18[b] auf ein bescheidenes Maß eingeschränkt werde. Allerdings will der Spruchdichter sagen, daß Gott zur Strafe des Schadenfrohen dem Zornverhängnis über dessen Feind leicht eine gnädige Wendung zum Besseren geben könnte, aber seine Meinung ist nicht die, daß man von der Schadenfreude abstehen solle, um in den Vernichtungsproceß des Feindes nicht störend einzugreifen, sondern ihn sich bis zu Ende vollziehen zu lassen, vielmehr daß man von der Schadenfreude abstehen soll, um nicht erleben zu müssen, daß Gott sein Misfallen daran uns thatsächlich dadurch bezeuge, daß er demjenigen Gnade angedeihen läßt, über welchen Gottes Zorn ergehen zu sehen wir uns freuen.[1] Warnung vor Beneidung der Gottlosen um ihr äußeres Glück v. 19. 20: *Erhitze dich*

1) Dieser Spruch war nach *Aboth* IV, 24 der Wahlspruch jenes Samuel mit dem Beinamen הקטן, welcher ברכת המינים (die gegen die Schismatiker gerichtete Einschaltung in das Schemone-Esre-Gebet) formulirt hat: er unterschied also zwischen Privatfeinden und Feinden der Wahrheit.

nicht ob der Uebelthäter, sei nicht eifersüchtig auf die Gottlosen, denn der Böse wird keine Zukunft haben, die Leuchte der Gottlosen erlöschet. v. 1 ist Variation von Ps. 37, 1 vgl. auch oben 3, 31 (wo bei folgendem בכל־דרכיו das überlieferte תבחר angemessener ist als תחחר, welches Hupf. an dessen Stelle setzen möchte). תִּתְחַר ist *fut. apoc.* von חָחָרָה sich erhitzen (entrüsten), versch. von dem *Tiph'el* תֶּחֱרֶה wetteifern. Grund und Gegenstand der Entrüstung und anderseits der Eifersucht oder des Neides ist das Glück der Gottlosen Ps. 73, 3 vgl. Jer. 12, 1. Dieser Aerger über die anscheinend ungerechte Vertheilung der Geschicke, diese Eifersucht auf das Glück dessen die Gottlosen sich erfreuen beruhen auf Kurzsicht, welche an der Gegenwart haftet und kein Auge für das Ende hat. אַחֲרִית schlechtweg, wie wenn es heißt אחריתו יש 14[b] (vgl. Ps. 37, 37), ist immer der für vorgängiges Leiden entschädigende heilvolle herrliche Ausgang. Einen solchen hat der Böse nicht, seine Leuchte brennt diesseits lustig, aber dereinst verlöscht sie. In 20[b] wiederholt sich 13, 9 vgl. 20, 20. Warnung vor rebellischer Gesinnung gegen Gott und König v. 21. 22: *Ehre Jahve, mein Sohn, und den König, und mit Andersgesinnten verflicht dich nicht, denn plötzlich ersteht ihr Misgeschick, und ihrer Jahre Untergang wer weiß ihn?* Das V. שָׁנָה (ﺷﻨﻰ vgl. Iob S. 363), von der Grundbed. des Faltens *(complicare, duplicare)* ausgehend, bed. im Hebr. trans. doppelt thun, wiederholen 17, 9. 26, 11., wonach Kimchi hier unpassend an Rückfällige denkt, intr. sich verändern und anders, verschieden s. Est. 1, 7. 3, 8. Syr. Trg. übers. das Wort שָׁטְיָא Narren, aber das *Kal* (טעמו) שָׁנָה kommt zwar im Syr., nicht aber im Hebr. in der Bed. *alienata est (mens ejus)* vor, auch paßt diese Bed. *alieni* (Verrückte) hier nicht. Noch weniger lassen sich mit Saadia (vgl. Deutsch-Morgenländische Zeitschr. XXI, 616) Dualisten (Manichäer) in dogmatischem Sinne verstehen, denn dann müßte שׁוֹנִים Denom. v. שְׁנַיִם sein, während es vielmehr das Stammwort dazu ist. Entw. bed. שׁוֹנִים Aendernde *novantes* = *novarum rerum studiosi*, was aber das Bedenken gegen sich hat, daß das hebr. שנה in der trans. Bed. ändern sonst nicht vorkommt, oder es bed. sprachgebrauchsgemäß *diversos* = *diversum sentientes* (CBMich. u. A.) und zwar mit Bezug auf 21[a]: הממרים דבריהם ומצותם (Meîri Imman.) oder משנים מנהג החכמה (Ahron b. Josef). Es heißen so (denn es ist offenbar Name einer besonderen Menschenklasse) die Dissidenten, Oppositionellen oder Revolutionäre, solche welche grundsätzlich weder die Monarchie Jahve's des höchsten Königs noch die des irdischen Königs anerkennen, was wol auch Hier. mit seinem *detractoribus* (= *detractatoribus*) meint. Venet. falsch *σὺν τοῖς μισοῦσι* d. i. שׂוֹנְאִים. Mit ב bedeutete חִתְעָרֵב 14, 10 sich in etwas hineinmischen, hier mit עִם sich mit jemandem vermischen d. i. gemein machen. Die Begründung v. 22 sagt daß solche gegen göttliches und menschliches Recht sich auflehnende Sinnes- und Handlungsweise, wenn sie auch eine Zeit lang sich der Bestrafung entzieht, doch plötzlich einmal dem mutwillens verwirkten Verhängnis verfällt. אֵיד ist seiner Wurzelbed. nach lastendes, niederdrückendes Misgeschick, s. S. 58 *med.* In נָקוֹם ist es als feindliche

Macht (Hos. 10, 14) gedacht, oder das Sicherheben Gottes als Richters (z. B. Jes. 33, 10) ist auf das Mittel der Gerichtsvollstreckung übertragen. פִּיד (= פִּוד von פּוד oder פּיד, arab. فَاد Fut. *jafùdu* oder *jafìdu*, stärkere Potenz von بَاد verw. אבד) ist der Untergang (arab. *feid, fìd* Sterben), das Wort kommt außer hier nur noch dreimal im B. Iob vor. Aber worauf bez. sich שְׁנֵיהֶם? Gewiß nicht auf Jahve und den König (LXX Schult. Umbr. Brth.), denn an sich schon ist es mislich, den Genit. nach פיד als Subjektsbezeichnung zu fassen, unschicklich aber, Gott und einen Menschen so in eine Ziffer zusammenzufassen. Eher könnte es auf die Zwei gehen, von denen die Einen Gotte, die Andern dem König die gebührende Ehre versagen (Hier. Lth. und zuletzt Zöckl.); aber im Vorigen sind ja gar nicht ihrer Zwei unterschieden, und Mangel an Ehrfurcht vor Gott und vor der von ihm eingesetzten Obrigkeit trifft ja doch gewöhnlich, weil in Wechselbedingung stehend, in einunddenselben Personen zusammen. Steckt also etwa ein Fehler in diesem Worte? Ew. vermutet שׂוֹנְאֵיהֶם d. i. derer welche sich Gotte und dem König gegenüber als שׂוֹנְאִים (*altercatores* widersprecherische Gegner) beweisen. Im Hinblick auf קָמֶיהָם Ex. 32, 25 muß diese Kürze des Ausdrucks für möglich gelten. Aber wäre dies der Wortsinn, so müßte das Wort im ersten Gliede (איד שניהם), nicht im zweiten stehen. Eine andere Conjectur bietet sich nicht dar. So ist also שְׁנֵיהֶם viell. auf die שׂוֹנְאִים selbst und diejenigen, welche sich mit ihnen einlassen zu beziehen: verflicht dich nicht mit den Oppositionellen, denn plötzlich wird ihr Misgeschick erstehen, und den Untergang beider (ihrer selbst und ihrer Parteigänger) wer weiß den? Aber auch das befriedigt nicht, denn nach der Anrede 22b war שְׁנֵיכֶם zu sagen. Es bleibt nichts übrig als mit Syr. Trg. שְׁנֵיהֶם wie Iob 36, 11 zu verstehen; der Spruch gefällt sich in Assonanzen: פִּתְאֹם und פִּיד, שׂוֹנְאִים und שְׁנֵיהֶם. Das „Ende ihrer Jahre" ist aber nicht s. v. a. ihre Todesstunde (Hitz.), denn dafür würde פִּידָם (vgl. arab. *feid* und *fìd* Tod) genügen, sondern der Vergang, das Hingeschwundensein, der Ablauf der Jahre, während welcher es ihnen gelingt, sich zu behaupten und eine Rolle zu spielen. Es wird ein Zeitpunkt eintreten, den Niemand vorherweiß, wo es mit ihrem Treiben aus ist. In diesem Sinne ist מִי יוֹדֵעַ mit seinem Obj. s. v. a. פִּתְאֹם יָקוּם mit seinem Subj. In LXX folgen hinter 24, 22 noch 1 Zweizeiler vom Verhältnis des Menschen zu Gottes Wort als entscheidend über sein Geschick, 1 Zweizeiler von der Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen den König und Pflicht des Königs und 1 Fünf- oder Sechszeiler von der Macht der Zunge und des Zornes des Königs. Der hebr. Text kennt diese 3 Sprüche nicht. Ew. hat sie in Jahrb. XI, 18 f. ins Hebräische zu übertragen versucht und meint, sie seien würdig als urspr. Bestandtheil von c. 1—29 zu gelten und hätten da wirklich hinter 24, 22 gestanden. Wir zweifeln an dieser Ursprünglichkeit, anerkennen aber ihre Uebersetzung aus dem Hebr. Dann folgt in LXX die Spruchreihe 30, 1—14 welche im hebr. Texte „Worte Agurs" überschrieben ist; die andere Hälfte der „Worte Agurs" nebst den „Worten Lemuels" steht hinter 24, 34 des hebr. Textes. Der Sachverhalt ist also der, daß in dem Exemplar, aus welchem der Alexandriner übersetzte, der Anhang c. 30—31, 9 halb hinter den דברי חכמים, halb hinter der Nachlese גם־אלה לחכמים stand, so daß dem hizkianischen Spruchbuch c. 25—29 nur das Spruchlied vom braven Weibe als Anhang verblieb.

Zweiter Anhang der ersten salomonischen Spruchsamlung XXIV, 23 ff.

Es folgt nun noch ein kleiner Anhang des älteren Spruchbuchs, überschrieben 23a: *Auch diese sind von Weisen* d. h. auch die hier folgenden Sprüche stammen von weisen Männern. Die alten Uebers. (ausgen. nur Lth.) haben diese Ueberschrift nicht verstanden; sie verkennen das *Lamed auctoris* und fassen das ל als das der Adresse: auch diese (Sprüche) sage ich Weisen *sapientibus* (LXX Syr. Trg. Hier. Venet.). Die Formung der Ueberschrift ist wie die des hizkianischen Spruchbuchs 25, 1 und aus diesen und andern Anzeichen haben wir S. 26 geschlossen, daß dieser zweite Anhang von gleicher Hand wie die Erweiterung des älteren Spruchbuchs durch Anfügung des jüngeren und seiner Anhänge herrühre. Die Sprachfarbe der Sprüche selbst ähnelt hie und da denen des ersten Anhangs (vgl. 29b mit 12d und יגעם 25a mit נעים 22, 18. 23, 8. 24, 4), andererseits aber weist 23b auf 28, 21 des hizkianischen Spruchbuchs zurück und in v. 33 f. wiederholt sich 6, 10 f. Diese Nachlese bekennt also ihren secundären Charakter; der Spruchdichter steht im Kleinen zum salomonischen Maschal in gleichem Verh. wie im Großen der Verf. der Einleitung c. 1—9. Daß 23b kein Spruch für sich ist, haben wir bereits S. 7 erhärtet; es ist die erste Zeile eines Hexastichs (S. 15 Z. 1 v. u.). Der Fluch der Parteilichkeit und Segen der Unparteilichkeit v. 23b—25: *Person-Ansehen im Gericht ist mit nichten gut: wer zum Schuldigen spricht „du bist im Rechte", den verwünschen Völker, verabscheuen Nationen. Aber den recht Entscheidenden geht es wol, und über sie kommt Segnung mit Gutem.* Die Parteilichkeit heißt entweder שְׂאֵת פָּנִים Person-Annahme 18, 5., indem der Parteiische פני Angesicht, Erscheinung, Persönlichkeit Eines in bevorzugender Weise sich angenehm *(accepta)* sein läßt, oder חַבֵּר־פָּנִים hier und 28, 21., indem er eine Person vor der andern ins Auge faßt oder, wie wir sagen, berücksichtigt; der letztere Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 1, 17. 16, 19., חִבֵּיר (s. darüber S. 322 unt.) bed. scharf ansehen, sei es daß man für den Gegenstand sich interessirt oder ihn befremdlich findet. בַּל hält Heidenheim für schwächer als לֹא, es verhält sich aber umgekehrt (S. 158 Z. 4), wie sich schon aus der Abkunft dieses Verneinungsworts (= *balj* v. בָּלָה zergehen, verfallen) entnehmen läßt; so wie hier beim prädicativen Adj. kommt es sonst nirgends vor, die zwei Spruchanhänge gefallen sich in diesem בל 22, 29. 23, 7. 35. Die These 23b wird nun in v. 24. 25 aus den Folgen der Parteilichkeit und ihres Gegentheils begründet: Wer spricht (אֹמְרִי mit *Mehuppach Legarmeh* auf der letzten Sylbe wie richtig bei Athias Nissel Michaelis,

s. *Thorath Emeth* p. 32) zum Frevler: du bist gerecht d. h. wer den Schuldigen frei spricht (denn נָשָׁע und צַדִּיק haben hier den forensischen Sinn des nachbiblischen חַיָּב und זַכַּי), den verwünschen u. s. w., vgl. den kürzeren Spruch 17, 15., wonach ein solcher parteiischer ungerechter Richter Gotte ein Greuel ist. Ueber נָקַב (קָבַב), hier und 11, 26., hat schon Schult. zu Iob 3, 8 das Rechte; das Wort bed. *figere* und von da sowol auszeichnend als brandmarkend unterscheiden und hervorheben, vgl. *defigere* verwünschen, eig. durchstechen. Ueber זָעַם s. zu 22, 14 S. 356. עַמִּים und לְאֻמִּים (v. עָמַם und לָאַם, welche beide ‚binden, verbinden' bed.) sind Plurale der Kategorie: nicht blos Einzelne, nicht blos Familien fluchen einem solchen Richter und verabscheuen ihn, sondern ganze Völker in allen Ständen und Schichten ihres Verbandes, denn gesetzt auch daß ein solcher ungerechter Richter sich und seine Günstlinge zu äußeren Ehren brächte, so ist doch das Gewissen in keinem Volke dermaßen abgestumpft, daß nicht der welcher das Verbrechen freispricht und adelt dem Verwerfungsurtheile der *vox populi* verfiele. Dagegen geht es wol (יִזְעָמוּ wie 2, 10. 9, 17., aber hier mit neutrischem unbestimmten Subj. wie יִרְגְּזוּ Gen. 12, 13 und häufig) לַמּוֹכִיחִים denen welche das Recht und besonders das Unrecht ans Licht stellen; מוֹכִיחַ heißt der das Recht Ermittelnde Iob 9, 33 und insbes. das Unrecht Darthuende, Rügende, Strafende 9, 7 und in gerichtlicher Beziehung wie hier Am. 5, 10. Jes. 29, 21. Die genit. Verbindung כִּרְבַּת־טוֹב ist nicht ganz gleichen Sinnes mit יֵין חֶשְׁבּוֹן Wein guter Sorte Hohesl. 7, 10 und אֵשֶׁת רָע Weib schlechter Art 6, 24., denn aller Segen ist guter Art, der Gen. טוּב bez. also wie Ps 21, 4 des Segens Inhalt, vgl. Eph. 1, 3 *ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ*, wobei auch die Mannigfaltigkeit der Segensgüter vorausgesetzt ist. An v. 25 ולמוכיחים schließt sich ein Zweizeiler mit dem Stichwort נכחים[1] an v. 26: *Lippenkuß ertheilet wer zum Ziele treffende Antwort gibt.* LXX Syr. Trg. übers.: man küßt die Lippen welche oder: derer welche . . aber das ist in die Worte sprachwidrig (es müßte ja שֹׂפְתֵי מֵשִׁיב oder שִׂפְתַיִם מֵשִׁיבִים heißen) hineinfantasirt. Ebenso unmöglich ist Theodotions *χείλεσι καταφιληθήσεται*, denn יִשַּׁק kann nicht *fut. Ni.* sein. Auch nicht: Lippen küssen den welcher . . (Raschi), denn so verstanden sein wollend hätte der diesen Spruch geprägt gewiß לְמֵשִׁיב gesagt. מֵשִׁיב hat die Voraussetzung für sich, Subj. zu sein, und es ergibt sich so der sinnige Sinn: Die Lippen küßt wer treffenden Bescheid gibt, näml. die Lippen deß dem der Bescheid gilt (Hier. Venet. Lth.). Hitz. aber klügelt: „Die Worte gelangen von den Lippen des Sprechens zu den Ohren des Hörers, also küßt er dessen Ohr (auf Distanz) mit seinen Lippen." Aber da die Ohren zu küssen keine Sitte ist, auch nicht florentinische, so mußte ein willkommener Bescheid, wenn dessen Eindruck mit einem Kusse verglichen werden sollte, mit einem Kuß auf die Lippen verglichen werden. Hitz. selbst

1) Die zwei Wörter haben aber nicht gleiche Wurzel, denn נכח geht auf √ נכ ככ stechen (vgl. fixiren und andererseits: in die Augen stechen), הוכיח aber auf √ כח וכח mit dem Grundbegriff des Gedrungenen, Harten, Soliden zurück.

übers.: Mit den Lippen schmiegt sich an wer . ., aber נָשַׁק kann sich fügen bed. Gen. 41, 40., wie Küssen s. v. a. Anfügung der Lippen, intr. sich schmiegen bed. es nicht. Eher läßt sich die Erkl. hören: Die Lippen fügt aneinander wer . . indem er näml. vorher nachdenkend die Lippen zusammenschließt (was Meîri zur Wahl gibt), aber נשק mit שפתים legt doch die Vorstellung des küssenden *labra labris jungere* ungleich näher. Das gilt auch gegen Schultens' *Armatus est (erit) labia,* übrigens bed. נשק allerdings von der Grundbed. des Anfügens (Anlegens) aus auch (s. Ps. 78, 9) sich womit rüsten (wappnen), aber der von da aus sich ergebende Sinn: Mit Lippen rüstet sich . . gibt sich sofort als Unsinn. Wesentlich richtig Fl.: *Labra osculatur (i. e. quasi osculum oblatum reddit) qui congrua respondet.* Nur hat die Frage nichts mit einem Kusse zu schaffen; wenn aber der Fragende befriedigenden Aufschluß, einleuchtenden Rath erhält, so empfindet er das als ob er einen Kuß bekäme. Der Midrasch bem. zu דְּבָרִים נְכֹחִים falsch: אלו דברי תוכחות (Worte verdienter Rüge), wonach der Syr. übers. Es sind der Sache und den Umständen entsprechende, zum Ziele treffende (vgl. 8, 9) Worte gemeint. Solche sind wie ein Kuß den die Lippen des Fragenden von den Lippen des Antwortenden empfangen. Warnung vor Gründung eines Hausstands wo die Vorbedingungen fehlen v. 27: *Beschaffe draußen deine Arbeit und bereite sie auf dem Felde dir vor — hernach, da magst du dein Haus bauen.* Der Wechsel von בַּחוּץ und בַּשָּׂדֶה zeigt daß מְלַאכְתְּךָ חַשְׁדֶּה Feldarbeit 1 Chr. 27, 26 gemeint ist. Das von Herrichtung, Einrichtung, Herbeischaffung übliche חכין bed. hier mit מלאכת Beschaffung der Arbeit, näml. Bestellung des Ackers. Im Parallelglied wäre auch sein Objekt in sich selbst tragendes עֲתָדָהּ zulässig: triff Voranstalten (LXX Syr.), aber die Punctation עֲתָדָהּ (Trg. Venet., wogegen Hier. Lth. übers., als ob es וְעִתְּדָה חַשְׁדֶּה hieße) verdient nicht daß man sie anfechte: setze sie (die Arbeit) auf dem Felde in Bereitschaft d. i. beschaffe einerseits die gegenwärtig erforderliche Arbeit und bereite andererseits die nächstkünftige vor, also: leiste was dein landwirthschaftlicher Beruf fordert vollständig und umsichtig — alsdann magst du an Bau und Ausbau deines Hausstandes gehen (s. zu v. 3. 14, 1), wozu nicht allein der Bau und die Ausstattung eines bequemen Wohnhauses, sondern auch die Heimführung einer Hausfrau und die ganze Einrichtung des Hauswesens gehört — der Wolstand daheim ist dadurch bedingt, daß man auf dem Arbeitsfelde draußen selbstthätig, rührig und treu seine Pflicht erfüllt. Man fängt die Sache beim unrechten Ende an, wenn man mit dem Hausbau beginnt, welcher vielmehr Ergebnis und Ziel gewissenhafter Pflichterfüllung innerhalb des obliegenden Berufes ist. Das Perf. mit ו nach einer Zeitangabe wie אַחַר, עוֹד מְעַט u. dgl. hat da, wo von Dingen die Rede ist die geschehen werden oder sollen, die Futurbed. eines *perf. consec.* Gen. 3, 5. Ex. 16, 6 f. 17, 4. Ew. §. 344[b]. Warnung vor unnöthigem Zeugnis zum Nachtheile eines Andern v. 28: *Werde nie grundloser Zeuge wider deinen Nächsten, und solltest du Täuschung üben mit deinen Lippen?* Nicht ein Zeuge der ohne Grund des Thatbestandes gegen den Nächsten auf-

tritt heißt עֵד־חִנָּם, sondern ein solcher, welcher für seine Zeugnisablegung keinen gegründeten Anlaß hat; חִנָּם bed. grundlos mit Bezug auf Anlaß und Beweggrund 3, 30. 23, 29. 26, 2. Für den falschen Zeugen (LXX Syr. Trg.) standen andere Bezeichnungen zur Verfügung. Richtig Hier. Venet. Lth., ohne aber die genitivische Verbindung עד־חנם, wie geschehen konnte, durch adjektivische wiederzugeben. In 28[b] leitet schon Chajûg וַהֲפִתִּיתָ v. פָּתַת zerstücken, zerbröckeln ab, indem er bemerkt, es stehe mit Uebergang des *ô* in *î* für וַהֲפִתּוֹתָ. Aber die Alten haben noch keine Einsicht in die Lautgesetze und halten deshalb in naiver Willkür Alles für möglich, und Böttcher behauptet zwar, das *Hi.* von פתח könne ebensowol הפתּיח als הפתּוח flectirt werden, aber jene Form mit inlautendem *î* wäre nur als metaplastische möglich und würde תְּפַתִּיחַ zu sprechen sein (s. Hitz. zu Jer. 11, 20). Und was sollte dieses *Hi.* von פתח bed.? Den Nächsten „zerbröckeln" (Chajûg) ist ein unerhörter Ausdruck, und die Bedd. Brocken, näml. Rede-Brocken hinwerfen (Böttch.) oder mit gebrochener gedämpfter Stimme sprechen (Hitz.) sind dem seltenen arab. *fatâfit (fatafit)* abgedrungen, für welches die Lexikographen die Bed. heimlicher gluchzender Laute notiren. Wenn man וּתְפִתִּיחַ neben בִּשְׂפָתֶיךָ stehen sieht, so ist doch vor allem an das V. פתח 20, 19. Ps. 78, 36 zu denken. Aber man stößt sich dabei an das fragende הַ, welches sonst nirgends mit ו verbunden erscheint. Ew. will deshalb וְהַפְתֵּיתָ (LXX *μηδὲ πλατύνου*) lesen: „daß du Verrath mit deinen Lippen übest", aber von הפתה weit machen Gen. 9, 27 zu ‚Verrath üben' ist nur für den Flug der Fantasie ein nicht allzuweiter Weg. An הֲ *et num* darf man sich nicht stoßen; וַהֲלוֹא 2 S. 15, 35 zeigt daß die Sprache Anknüpfung einer Frage mittelst ו nicht unstatthaft findet, Ew. selbst erinnert daran daß im Arabischen Verbindung des interrogativen أَ und هَلْ mit و und ف durchaus gewöhnlich ist[1] und gelangt so zu der Erkl.: willst du bethören denn durch deine Lippen d. i. sie durch Betrug, durch unüberlegtes leichtsinniges Zeugnis gegen Andere entweihen? Das ist die rechte Erkl., welcher für Ew. nur das Bedenken im Wege steht, daß sich zwischen ו *consec.* und sein *perf.* das fragende הַ eindrängt, was sonst unerhört sei. Aber dieses Bedenken erledigt sich durch die syntaktische Beobachtung, daß das *perf.* nach Fragwörtern öfter die modale Färbung eines Conj. oder Optativs hat z. B. nach dem Fragpronomen Gen. 21, 7 *quis dixerit* und nach der Fragpartikel wie hier und 2 K. 20, 9 *iveritne,* wo sie zu ergänzen ist (s. zu Jes. 38, 8). Also: *et num persuaseris (deceperis) labiis tuis* und solltest du mit deinen Lippen Beschwatzung üben, indem du deinen Nächsten ohne Noth durch dein unberufenes Hervordrängen in Verruf bringest? „Es ist eine Frage للانكار (vgl. 23, 5 S. 366), für welche أَ (nicht هَلْ) das übliche arabische Fragwort ist: wie, du wolltest? Man überläßt

1) Man sagt أَوَ, أَفَ, أَثَمَّ, indem man das Fragwort dem Bindewort voranstellt; man sagt auch فَهَلْ, s. *Mufaṣṣal* p. 149.

dem Gefragten dann selbst den Prohibitiv: ‚nein ich will es nicht thun' daraus zu ziehen (Fl.). Der folgende Spruch schließt sich sachgemäß an: man soll dem Nächsten nicht ohne Noth wehe thun, selbst Böses, das einem angethan worden, soll man nicht mit Bösem erwidern. v. 29: *Sprich nicht: wie er an mir gehandelt, handl' ich an ihm, vergelte dem Mann nach seinem Thun.* Auf dem Gebiete des staatlichen Rechts ist allerdings die Talio die nächste Gestalt der Strafe Lev. 24, 19 f., aber sogar hier bleibt das sinaitische Gesetz nicht bei Retorsion des Schadens seinem äußern Thatbestande nach stehen (sie ist ja auch nur innerhalb der Leibes- und Eigentumsschädigung einigermaßen ausführbar), sondern setzt an deren Stelle eine nach höheren Gesichtspunkten bemessene und ermäßigte Büßung. Auf rein sittlichem Gebiet hat das *jus talionis* („Wie du mir so ich dir") vollends keine Geltung. Hier soll der dem Unrecht geschieht seine Sache Gotte anheimgeben 20, 22 und dem Bösen nicht Böses, also Gutes entgegensetzen; er soll sich nicht zum Richter aufwerfen, nicht wie ein auf Kriegsfuß mit seinem Nächsten Stehender (Richt. 15, 11) handeln, soll sich Gott zum Vorbild nehmen, welcher über den Sünder, wenn dieser nur will, Gnade für Recht ergehen läßt (Ex. 34, 6 f.). Der Ausdruck 29[b] erinnert an 24, 12. Statt לְאָדָם dort heißt es hier, wo der Redende auf eine bestimmte Person hinweist, לְאִישׁ: Hier. Venet. Lth. übers.: einem Jeglichen, als ob לְאִישׁ (Ps. 62, 13) vocalisirt wäre.

Den Schluß dieses zweiten Anhangs macht nun ein Maschallied vom Faulen in der Erzählungsform eines Erlebnisses (s. S. 16 ob.) v. 30—34: *An dem Felde eines faulen Mannes kam ich vorüber, und an dem Weinberg eines verstandlosen Menschen. Und siehe, es war ganz in Disteln aufgeschossen, bedeckt mit Brennnesseln war seine Fläche, und seine Mauer aus Steinen war eingerissen. Ich aber schaute, richtete meine Aufmerksamkeit darauf; ich sah es, nahm die Lehre ab: „Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, ein wenig Händefalten um auszuruhn. So kommt heranschreitend deine Armut, und deine Nöthe wie ein Schildbewehrter".* Auf die Verszeile mit לאישׁ 29[b] folgt eine mit איש. Die Erzählungsform, in die sich diese Warnung vor schlafmütziger Faulheit kleidet, ist wie Ps. 37, 35 f. Die Unterscheidung verschiedener Menschenklassen mit איש und אדם (vgl. 24, 30) ist in der Spruchdichtung heimisch. עָבְרְתִּי am Schlusse des ersten Parallelgliedes behält sein *Pathach* unverlängert. Die Schilderung: und siehe (וְהִנֵּה mit *Pazer* nach *Thorath Emeth* p. 34 Anm. 2) er war . . haftet an dem Weinberg, denn גֶּדֶר אֲבָנָיו (seine Steinmauer wie Jes. 2, 20 אלילי כספו seine Silbergötzen) ist wie Num. 22, 24. Jes. 5, 5 die Einfriedigung des Weinbergs. Auf diesen als Subj. bez. sich עָלָּה כֻלּוֹ *totus excreverat (in carduos),* vgl. bei Ausonius: *apex vitibus assurgit;* die hebräische Construction ist wie Jes. 5, 6. 34, 13. Ges. §. 138, 1 Anm. 2. Der Sing. קִמְשׁוֹן zu קִמְשׁוֹנִים kommt nicht vor; viell. bed. er eig. Unkraut das man aufrafft um es zu beseitigen, denn قُمَاش ist vom Boden aufgerafftes Zeug.[1]

1) Es heißt so besonders was im Beduinenzelte am Boden herumliegt und was

Die Alten übers. es gern mit *urticae,* und Name der Brennnessel scheint חָרוּל Plur. חֲרֻלִּים (wie von חָלַל) √חר brennen wirklich zu sein; der Pflanzenname خُلَّر (Bohnen, Erbsen, jedenfalls eine Hülsenfruchtpflanze) gibt sich durch seinen Lautbestand als nichtarabisch und liegt also fernab.[1] Das *Pu.* כֻּסּוּ lautet wie Ps. 80,11 (vgl. כָּלוּ Ps. 72,20), die Wortstellung ist wie in dieser Psalmstelle, Syr. Trg. Hier. Venet. wenden die Construction activisch, als ob es כִּסּוּ hieße. In v. 32 will Hitz. וָאֶחֱזֶה lesen: und ich hielt an (stand stille), aber אחז ist nicht nur Hohesl. 7, 9., sondern auch ebend. 2, 15 Trans.: etwas festhalten, nicht: selber stille halten. Und wozu die Aenderung? Ein Schauen und Hinsehen, mit welchem sich das hier dabei stehende Zuwenden und Abstrahiren verbindet, schließt selbstverständlich das Stillstehen ein; רָאִיתִי nach וָאֶחֱזֶה ist wie allgewöhnlich nach חבּרט (z. B. Iob 35, 5 vgl. Jes. 42, 18) Ausdruck des auf dem Gegenstand, nachdem die Warnehmung darauf gerichtet, verweilenden Sehens. In neueren Drucken wird falsch ואחזה אנכי accentuirt; die älteren Ausgg. haben richtig ואחזה mit *Rebia,* denn nicht ואחזה אנכי, sondern אנכי אשרית gehört zus. In 8, 17 dient dieser Vortritt des Personalpronomens dem Ausdruck der Wechselseitigkeit; anderwärts wie z. B. Gen. 21, 24. 2 K. 6, 3 und besonders häufig bei Hosea hebt diese Umständlichkeit nicht das Subj., sondern die Handlung heraus; hier will die bequeme Gedehntheit sagen, daß er so recht mit Muße seine Glossen machte (Hitz.). שִׂית לֵב ist wie 22, 17 Zuwendung der Aufmerksamkeit und Reflexion, לָקַח מוּסָר sonst: Moral annehmen 8, 10. Jer. 7, 28 ist hier s. v. a. sich solche von einem Thatbestande abstrahiren, sich an diesem eine Lehre nehmen. In v. 33. 34 wiederholen sich 6, 9. 10. So wie v. 33 spricht der Faulenzer, dem das verwarloste Grundstück gehört. Und v. 34 stellt ihm das Prognostikon. Statt כְּמְהַלֵּךְ der Grundstelle hier מְהַלֵּךְ vom Heranschreiten der Armut wie einer rächenden Nemesis und statt וּמַחְסֹרֶיךָ hier וּמַחְסֹרֶךָ (Cod. jaman. hat וּמַחְסָרֶךָ ohne י), was *plene* geschriebene Pausalform des Singulars sein könnte (s. zu 6, 3 S. 107 ob. vgl. S. 110 Z. 14 f.), aber sicherer für den Plur. gehalten wird: deine Deficits oder Nöthe, indem dir's bald hier bald dort und zuletzt an allem Nöthigen fehlt. Ueber die Variante רֵאֶשְׁךָ und רֵישֶׁךָ (mit א in der Grundstelle, hier in der Lehnstelle mit י) s. S. 162 unt. כְּאִישׁ מָגֵן wird von LXX mit *ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς* übers. (s. S. 110 ob.), Syr. Trg. machen daraus einen גַּבְרָא טַבְלָרָא *tabellarius* einen mit der Schnelligkeit einer Staffette kommenden Briefboten.

man von da aufrafft (v. قمش verw. קבץ קמץ *ramasser*, vgl. die Zeitschrift המגיד 1871 S. 287b), im Neuarabischen Wäsche und Zeug aller Art, s. *Bocthor* unter *linge* und *étoffe.*

1) Viell. *ὄλυρα*, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 59.

Zweite Samlung salomonischer Sprüche c. XXV—XXIX.

Auf das ältere salomonische Spruchbuch mit seiner Einleitung c. 1—9 und seinen zwei Anhängen 22, 17—24, 22. 24, 23 ff. folgt nun ein jüngeres salomonisches Spruchbuch, eine zweite große Reihe von מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, über deren Samler die Ueberschrift Aufschluß gibt XXV, 1: *Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hizkia's, des Königs von Juda.* Hizkia ist in seiner Sorge für Erhaltung der Nationalliteratur der judäische Pisistratos und die אֲנָשֵׁי חִזְקִיָּה vergleichen sich den von Pisistratos bestellten Samlern der homerischen Epen. גַּם־אֵלֶּה ist Subjekt und hat in Cod. 1294 und in den Ausgg. von Bomberg 1515 Hartmann 1595 Nissel Jablonsky Michaelis *Dechî.* Die Fassung dieses Titels ist wie die des zweiten Anhangs 24, 23. Die aus יְחִזְקִיָּהוּ (חִזְקִיָּהוּ) verkürzte Namensform חִזְקִיָּה ist der Herkunft des Titels von den Samlern selbst nicht günstig. LXX übersetzt: *Αὗται αἱ παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι* (vgl. Jac. 3, 17), *ἃς ἐξεγράψαντο οἱ φίλοι Ἐζεκίου*, wofür Aq. *ἃς μετῆραν ἄνδρες Ἐζεκίου*, Hier. *transtulerunt.* חֶעְתִּיק bed. wie נָסַח نسخ entrücken, entnehmen, von anderwärts herübernehmen, im späteren Hebräisch: aus einem Buche in das andere d. i. abschreiben, aus einer Sprache in die andere = übersetzen, hier: von anderwärts herübernehmen und zusammenstellen; das Woher bleibt unbestimmt: nach der anachronistischen Deutung des Midrasch מגניזתם d. i. aus ihrer bisherigen Apokryphirung, nach Hitz. aus dem Volksmunde, richtiger Euchel u. A.: aus ihrem bisher zerstreuten theils mündlichen theils schriftlichen Zustande, s. über חעתיק Zunz' Aufsatz: ‚Verfassen und übersetzen' hebräisch ausgedrückt in DMZ XXV, 147 f. und über diesen ganzen Titel unsere Prolegomena S. 6; über die Spruchformen dieser zweiten Spruchlese S. 16; über ihr Verhältnis zur ersten und ihre Abzweckung S. 23 f. Die erste Spruchsamlung ist ein Jugendbuch und diese zweite ein Volksbuch. Charakteristisch für ihre Abzweckung ists daß sie mit Sprüchen vom König beginnt v. 2: *Gottes Ehre ists eine Sache verbergen, und der Könige Ehre eine Sache zu erforschen.* Das was Gottes, was der Könige Ehre an sich ist und wodurch sie sich Ehre verschaffen steht in Gegensatz zu einander. Die Ehre Gottes des Ueberweltlichen besteht darin, eine Sache zu verbergen d. h. den Menschen Räthsel auf Räthsel zu stellen, an denen sie die Beschränktheit und Unzulänglichkeit ihres Wissens innewerden, so daß sie wie Dt. 29, 28 bekennen müssen: הַנִּסְתָּרוֹת לַיהוָה

Es gibt eine Menge verborgener und allein Gotte offenbarer Dinge und wir müssen uns mit dem begnügen, was er uns erkennbar zu machen für gut befunden hat.[1] Die Ehre der Könige dagegen, welche als Regenten das Staatsschiff zu lenken (11, 14) und als höchste richterliche Instanz das Recht zu ermitteln haben (1 K. 3, 9), besteht darin, eine Sache zu erforschen d. h. Problematisches und Streitiges gemäß ihrer hohen Stellung mit überwiegender Einsicht und gemäß ihrem verantwortlichen Amte mit gewissenhaftem Eifer ans Licht zu stellen. Der Ged., daß es Gottes Ehre ist, sich selbst in Geheimnis zu hüllen (Jes. 45, 15 vgl. 1 K. 8, 12), und der Könige Ehre dagegen, sich nicht mit einem undurchdringlichen Nimbus zu umgeben und in unnahbaren Hintergrund zurückzuziehen — dieser Ged. liegt wenigstens nicht unmittelbar in dem Spruche, welcher das Verbergen und sein Gegentheil nicht auf die Person, sondern auf Sachliches bezieht. Auch daß Gott durch sein Verhüllen gewisser Dinge den menschlichen Forschungstrieb anregen will sagt der Spruch nicht, denn 2b redet nicht von der Ehre der Weisen, sondern der Könige, das Erforschen 2b bezieht sich also nicht auf das von Gott Verhüllte. Aber da die Ehre Gottes zugleich als das Wol der Menschheit und die Ehre des Königs als das Wol seines Volkes zu denken ist, so sagt der Spruch, daß die Gottheit und der König auf sehr verschiedenem Wege das Menschenwol fördern, die Gottheit durch Verbergen, welches dem Wissen des Menschen, damit er sich nicht überhebe, Schranken zieht, und die Könige durch Erforschen, welches den wahren Sachverhalt herausstellt und dadurch das staatliche und volkliche Gemeinwesen vor drohenden Gefahren, heimlichen Schäden und dem Banne ungesühnter Verbrechen bewart. An diesen Spruch von der Verschiedenheit dessen worin der Gottheit und der Könige Ehre besteht wird ein anderer gereiht von dem worin sie einander ähnlich v. 3: *Die Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe und der Könige Herz sind unergründlich.* Ein Spruch in Priamel-Form, s. S. 12 unt. Das Präambulum besteht aus drei Subjekten, zu denen אֵין חֵקֶר das gemeinsame Prädicat. Fl.: „Wie es unmöglich, den Himmel von der Erde aus zu durchforschen, so ist es auch unmöglich, daß die Herzen gewöhnlicher Menschen (gleichsam die Erde) die Herzen der Könige (gleichsam den Himmel) erforschen könnten." Der Sinn ist aber einfacher, es werden drei unerforschliche Dinge zusammengestellt: der Himmel hinsichtlich seiner in unabsehbare Fernen sich erstreckenden Höhe und die Erde hinsichtlich ihrer in unerreichbare Abgründe hinabreichenden Tiefe und der Könige Herz — dieses Dritte ists worauf der Spruch hinauswill — welche an sich und zumal mit dem was in ihrem Innern vorgeht und wenn es gereift ist ins Werk gesetzt werden wird dem gemeinen Unterthanenverstande undurchschaubar und unberechenbar sind. Der Spruch ist eine Warnung vor Selbsttäuschung, daß man sich nicht mit der Gunst der Könige schmeichele, welche ehe mans denkt erkalten oder

1) Vgl. v. Lasaulx, Philosophie der Geschichte S. 128 f.: „Gott und die Natur lieben die Anfänge der Dinge zu verbergen".

sich in ihr Gegentheil verwandeln kann, und eine Mahnung zur Vorsicht, daß man sich in seinen Worten und Handlungen in Acht nehme, aber auch zur Einfalt, daß man sich durch höhere Motive als durch die trügliche Berechnung des Eindrucks auf die allerhöchste Stimmung und Gesinnung bestimmen lasse. Die beiden ל sind Ausdruck der Beziehung wie z. B. 2 Chr. 9, 22. וָאָרֶץ nicht = וְתָאָרֶץ sondern wie Jes. 26, 19. 65, 17 für וְאֶרֶץ, was gewöhnlich nur in *st. constr.* vorkommt. Es folgt ein emblematischer Vierzeiler (S. 10) v. 4. 5: *Hinweg die Schlacken aus dem Silber, so wird ein Geschirr dem Goldschmied fertig; hinweg den Bösen vor dem König, und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.* Die Schreibung חָגוֹ (vgl. den *inf. Po.* חֹגִי Jes. 59, 13) wird von Schult. als Hinweis auf die Grundform חָגִי betrachtet, aber es findet sich z. B. auch עָשׂוֹ, dessen Grundform עָשִׂי (عسى); das V. חָגָה √חגג (wov. حجر *discedere*), vgl. נָגָה (wov. חֹגָה *semovit* 2 S. 20, 13 = syr.) vgl. أوجى von sich halten, vorenthalten, sich enthalten), bed. scheiden, ausscheiden, hier zunächst vom Ausscheiden der סִיגִים Abgänge d. i. Schlacken (s. über die *plena scriptio* Baers kritische Ausg. des Jesaia zu 1, 22); der Goldschmied heißt eben צוֹרֵף v. صرف wenden als der welcher das noch schlackichte Metall durch Schmelzung oder durch Scheidung auf nassem Wege in gediegenes wandelt. In 5a ist חגה wie Jes. 27, 8 auf einen sittlichen Läuterungsproceß übertragen; welcherlei aus der Umgebung des Königs zu entfernende Personen hier gemeint sind, zeigt in Bild und Deutung Jes. 1, 22. 23. Auch hier folgt auf das Emblem v. 4 sein bezieltes moralisches Gegenbild v. 5. Die Punctation beider Verse ist bewunderungswürdig fein und treffend. In v. 4 ist ויצא nicht וְיֵצֵא, sondern als consecutiver Modus וַיֵּצֵא punktirt; dieser 1. Theil des Spruches weist auf einen allbekannten Hergang im Gewerkleben hin: man scheidet die Schlacken vom Silber aus (*inf. absol.* wie 12, 7. 15, 22) und so geht dem Goldschmied, indem er das gewonnene reine Silber verarbeitet, ein Geschirr (Geräth) hervor, das ל ist hier ähnlich gebraucht wie als Bezeichnung des Subj. beim Passiv 13, 13. 14, 20. In v. 5 dagegen ist nicht וְיִכֹּן (וַיִּכֹּן), sondern indicativisch וְיִכּוֹן punktirt; dieser 2. Th. des Spruchs spricht eine sittliche Forderung aus (*inf. absol.* im Sinne des Imperativs Ges. §. 131, 4b wie 17, 12 eines optativen oder concessiven Conjunctivs): man entferne den Gottlosen מִלִּפְנֵי מֶלֶךְ d. h. nicht: aus der Umgebung des Königs, wofür מִמִּלְפְּנֵי מלך zu sagen war; auch nicht: den vor dem König d. i. in seiner nächsten Nähe stehenden (Ew. Brth.), sondern indem bei dem absoluten חָגוֹ nicht an ein Thun Anderer im Interesse des Königs, sondern des Königs selbst gedacht ist: entfernt werde der Gottlose vor dem Könige d. h. indem dieser Gericht hält (Hitz.) oder allgemeiner: indem er ihn nach dem Fürstenspiegel-Psalm 101 nicht vor seinen Augen duldet. Hienach ist auch בְּצֶדֶק, nicht בְּצֶדֶק (16, 12) punktirt, weil solche Gerechtigkeit gemeint ist, welche den רָשָׁע von sich und sich von ihm scheidet, wie Jes. 16, 5 (s. Hitz.) בֶּחָסֶד punktirt ist, damit man die Gnade gegen das

schutzflehende Moab verstehe. Nun folgt ein zweiter Spruch mit מלך, wie der eben erklärte ein zweiter mit מלכים war: eine Warnung vor eitlem Großthun vor König und Großen v. 6. 7.: *Brüste dich nicht vor dem Könige, und an den Platz der Großen tritt nicht hin. Denn besser daß man dir sage: Komme hier herauf, als daß man dich erniedere vor dem Edeln, welchen gesehn hatten deine Augen.* Die גְּדֹלִים sind wie 18, 16 die welche vermöge ihrer Herkunft und ihres Amtes eine hohe Ehrenstellung bei Hofe und im Staate einnehmen. נָדִיב (s. zu 8, 16 S. 138) ist der Edle von Gesinnung und Adelige von Geburt, eine allgem. Bezeichnung, welche König und Magnaten befaßt. Das *Hithpa.* תִּתְחַדַּר vergleicht sich den Reflexiv-Formen 12, 9. 13, 7., denn es bed. sich als חָדוּר oder נֶחְדָּר (s. S. 332 Z. 14 v. u.) gebaren, den Hochansehnlichen spielen. עָמַד hat 6^{b} seine nächste Bed.: es bed. nicht wie נִצַּב das ruhende Stehen, sondern das Hintreten z. B. Jer. 7, 2. Die Begründung v. 7 fällt mit der Lebensweisheitsregel Lc. 14, 10 f. zusammen: besser ist das Sagen zu dir d. i. daß man zu dir sage (Ew. §. 304^{b}) עֲלֵה־חֵנָּה (so ist das *Olewejored* zu setzen) *προσανάβηθι ἀνώτερον* (so dort bei Lucas) als daß man dich demütige לִפְנֵי נָדִיב nicht: wegen eines Vornehmen (Hitz.), denn לפני bed. weder irgendwo *pro* (S. 285 Z. 12) noch *propter*, sondern vor dem Vornehmen, so daß du ihm weichen müssest (vgl. 14, 19), vor ihm, den deine Augen doch gesehen hatten, so daß du nicht entschuldigt bist, wenn du den ihm zukommenden Platz einnahmst. Die meisten Ausll. wissen mit diesem Relativsatz nichts Rechtes anzufangen. Lth. *das deine augen sehen müssen* und sogar Schult. *ut videant oculi tui.* Syntaktisch annehmbarer Mich.: *quem videre gestiverunt oculi tui*, näml. um ihm nahe zu kommen, nach Brth. mit dem Wunsche, ein hohes Amt zu bekommen, aber wer wäre in diesem Falle so dumm, sich unverschämt statt devot zu zeigen! Anders Fl.: vor dem Könige dessen du und der deiner ansichtig geworden — um so empfindlicher ist dann die Demütigung, wenn sie erst dann erfolgt, nachdem man sich schon soweit vorgedrängt hat, daß man vom Könige bemerkt werden kann. Aber נדיב ist nicht der König insonderheit, sondern irgendwelcher Vornehmer, dessen Platz der Vordringliche occupirt hat und vor dem er nun weichen muß, wenn jener ankommt und sein Platz bereits in Beschlag genommen ist. Die Poesie gebraucht אֲשֶׁר nie ohne Emphase. Anderwärts ist es s. v. a. *ὄντινα quippe quem*, hier s. v. a. *ὑπερ quem quidem.* Deine Augen haben ihn doch in der Gesellschaft gesehen, du konntest dir sagen daß wenn es nun zur Aufstellung oder Hinsitzen kommt dieser Platz ihm nach seinem Range, nicht dir zukomme — die Demütigung die du erleidest ist also wolverdient, weil du bei sehenden Augen so blind gewesen. LXX Syr. Symm. (der 8^{a} לָרֹב *εις πλῆθος* liest) Hier. ziehen die Worte אשר ראו עיניך zum folg. Spruche herüber, aber אשר eignet sich nicht zum Spruchanfang, und vorausgesetzt die außer Symm. allgemein bezeugte LA לָרֹב sind sie dem folg. Spruche auch heterogen. Es ist eine Warnung vor Händel- und Klatschsucht v. 8—10: *Gehe nicht eilig aus zum Streite, damit nicht am Ende davon fraglich werde was zu machen,*

wenn nun Schimpf auf dich bringt dein Nächster. Bist du mit deinem Nächsten im Streit, so streit' ihn durch, aber das Geheimnis eines Andern veröffentliche nicht, damit dich nicht herunterreiße wer es höret, und dein übler Leumund nicht mehr zurückgehe. Ob ריב in לָרִיב Infin. ist, wie Richt. 21, 22 oder Subst. wie 2 Chr. 19, 8., läßt sich nicht entscheiden: *ad litigandum* und *ad litem* fällt zus. Ebenso wenig läßt sich sagen ob bei אַל־תֵּצֵא an ein Hinausgehn nach dem Thore (Gerichtshofe) oder nach dem Orte wo der zur Rede zu Stellende zu treffen ist gedacht sei; keinesfalls ist der Sinn metaphorisch: laß dich nicht hinreißen über die Grenzen der Mäßigung *ne te laisse pas emporter*, יָצָא לָרִב ist das Correlat zu בּוֹא לָרוֹב Richt. 21, 22. Einzigartig ist der Gebrauch des פֶּן 8^{b}. Euchel Loewenst. reden' sich ein, es sei ein Imper.: überdenke (prüfe), aber פֶּנָּה bed. das nicht und das interjectionelle חַס beweist nicht die Möglichkeit eines *imper. Kal* פֶּן und vollends nicht פֶּן (פֵּן). Die abwehrende Conj. פֶּן ist die Verbindungsform eines urspr. Subst. (= *panj*), welches Abwendung bed. Sie wird meist mit dem Fut. verbunden, wonach Nolde Oet. Ew. Brth. erkl.: מה *indefinite* etwas, näml. Unziemliches. An sich wäre es wol möglich, daß פֶּן מה in der Bed. *ne quid* (Venet. *μήποτέ τι*) gesagt wurde; aber „etwas machen" für „etwas Schlimmes begehen" ist unwahrscheinlich, auch ließe sich dann die Wortstellung פֶּן תעשׂה מה erwarten. So wird also מה Fragwort sein wie auch 1 S. 20, 10 (s. dazu Keil) und der Ausdruck ist brachylogisch: damit du nicht in die Lage kommest nicht zu wissen was du machen sollest (Raschi: פן תבא לידי לא תדע מה לעשות) oder vielmehr anakoluthisch, denn statt zu sagen פֶּן־לֹא תֵדַע מַה־לַּעֲשׂוֹת springt der Dichter, dieses unübliche פן לא verschmähend, in die Fragform ab: damit es nicht am Ende davon (näml. des Streitens) heiße: was sollst du machen? (Umbr. Stier Elst. Hitz. Zöckl.). Diese äußerste Verlegenheit würde näml. eintreten בַּהַכְלִים אֹתְךָ רֵעֶךָ wenn dich dein Nächster (mit dem du so übereilt und unberechtigt angebunden) dich beschämt so daß du betroffen dastehst (בלם كلم eig. treffen, franz. *blesser*). Wenn nun auf diese Warnung vor Ausgehn zu dem Zwecke des Streitens die Aufforderung folgt 9^{a}: deinen Streit ficht' aus mit deinem Nächsten, so bez. hier das mit Nachdruck vorausgestellte רִיבְךָ solchen Streit in den man sich nicht hineingestürzt, sondern in den man hineingezogen worden ist, und das *tuam* in *causam tuam* ist auch insofern betont, als 9^{b} den Streit auf das persönliche Verh. der Zwei zu einander localisirt und vor Hereinziehung eines אַחֵר d. i. in diesem Falle: eines Dritten warnt: und das Geheimnis eines Andern stelle nicht bloß אַל־תְּגַל (nach *Michlol* 130^{a} und *Ben-Bil'am*, der das Wort unter den פתחין בס״פ aufführt, mit *Pathach* des ג wie in Cod. 1294 und anderwärts in correkten Texten vocalisirt ist). Man soll Geheimzuhaltendes, was man durch Mittheilung eines Andern weiß, oder auch bisher Geheimgebliebenes, was man über Stand und Thun des Andern weiß, nicht als Beweis- oder Entlastungsmittel in den Streit hereinziehen, denn solche Treulosigkeit und Klatschhaftigkeit brandmarkt den, der sie sich zuschulden kommen läßt, in der

öffentlichen Meinung v. 10: damit dich nicht blamire (חָסַד = aram. חְסַד s. zu 14, 34 S. 244) wer es hört, und die Nachrede über dich fortbestehe ohne rückgängig zu werden. Fl.: *ne infamia tua non recedat i. e. nunquam desinat per ora hominum propagari* mit dem Bemerken: „In dem דִּבָּה, welches eig. leises Fortkriechen des Gerüchtes bed., und שׁוּב liegt ein תרשׁיח“ d. h. die beiden Begriffe stehen in wortspielartigem Wechselbezug: der üble Ruf, einmal in Umlauf gekommen, wird nicht wieder rückläufig, im Gegentheil, wie Virgil sagt: *Mobilitate viget viresque acquirit eundo.* In der That kann sich eher jeder Andere in der öffentlichen Meinung rehabilitiren, als der welcher für einen Ausschwatzer gilt der kein Geheimnis für sich behalten kann, oder gar für einen so Charakterlosen, daß er das was er verschweigen sollte an die Oeffentlichkeit bringt, wenn er im eignen Interesse Gebrauch davon machen kann. Von einem solchen gilt fort und fort das *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* 20, 19. LXX hat statt ורבחך 10^{b} ומריבחך gelesen und übers. mit Hinzufügung eines langen Schweifes: „deine Fehde und Verfeindung wird nicht aufhören, sondern wird dir gleich dem Tode werden. Huld und Freundschaft befreiet, diese beware dir, damit du nicht ein Vorwürfe verdienender werdest (Hier. *ne exprobrabilis fias*), sondern hüte deinen Wandel durch umgängliches Verhalten.“

Nun folgt der erste emblematische Zweizeiler dieser Samlung v. 11: *Goldene Aepfel in silbernen Schaugeräthen, ein Wort geredet gemäß seinen Umständen.* Syr. Hier. vocalisiren דִּבֵּר דָּבָר und umgekehrt Trg. דָּבַר דִּבֵּר, beides ist zulässig, setzt aber Bild und Abgebildetes nicht in ein so gefällig sich deckendes Verh. wie דָּבָר דָּבָר; die wundersam tiefblickende Textaussprache, welche der überlieferte Nikkud wiedergibt, constatirt hier zu dem öfter vorkommenden דִּבֵּר (= מְדַבֵּר) auch dessen Passiv דְּבוּר. Die defektive Schreibung ist wie z. B. בָּטַח Ps. 112, 7 und berechtigt nicht מְדֻבָּר = דָּבָר (Böttch.) zu bevorzugen. Daß entsprechend dem Plur. תַּשּׂוּחַי nicht דִּבֻּרֵי gesagt ist, erklärt sich daraus, daß דבר hier selbstverständlich nicht ein zusammenhangsloses Wort, sondern ein Ausspruch einheitlichen Beweggrundes, Inhalts und Zieles ist. Für עַל־אָפְנָיו bietet sich aus 15, 23 der Sinn von בְּעִתּוֹ dar, wonach unter den Alten Symm. Hier. Arabs Lth. *zu seiner zeit* übers. Schon Abulwalîd hat das arab. إِبّان (إِبّان, auch عِفّان wov. على عِفّانِهِ *justo tempore*) verglichen, welches, wie v. Orelli in seiner Synonymik der Zeitbegriffe S. 21 f. gezeigt hat, von der Wurzel اف اب (von innen) treiben ausgehend, die Zeit wie sie aus einzelnen Momenten, deren eins das andere treibt, erwächst, also die Zeit als Successionsreihe bezeichnet. An der Präp. עַל darf man sich dabei nicht stoßen, denn אפנים würde ja wie עִתּוֹת die Zeitumstände, Zeitverhältnisse bez. und עַל würde wie z. B. in עַל־פִּי und עַל־הִבָּרֵתוֹ den Sinn von *κατά* haben. Aber die Form אָפְנָיו, welche wie חָפְנָיו Lev. 16, 12 dualisch lautet, scheint zu widerstreben. Hitz. meint daß אָפְנַיִם die Zeit als Kreis mit Bezug auf die zwei in entgegengesetzter Richtung auslaufenden, aber sich vereinigenden Bogen

bezeichnen könne, aber der Kreis, den die Zeit beschreibt, läuft von Einem Punkte aus, und übrigens zeigen die arab. Zeitnamen أَفَف, إِفاف u. dgl., welche mit إِفّان wechseln, daß dieses nicht von der Vorstellung der Kreisbewegung ausgeht. Ew. u. A. nehmen für אפניו die Bed. Räder an (Venet. nach Kimchi *ἐπὶ τῶν τροχῶν αὐτῆς*), wobei sich die Form als Du. von אֹפַן = אוֹפַן fassen läßt. „Ein Wort auf seinen Rädern getrieben“ — so erkl. Ew. — wie der Töpfer auf seinen Rädern (Scheiben) rasch und zierlich ein Gefäß bildet, also ein geschickt und flink fertiges Wort. Aber דבר bed. Vieh treiben und reden = Worte auf einander folgen lassen (vgl. سياق Getreibe = Rede-Verlauf), aber nicht treiben = formen in jenem gewerblichen Sinne. Anders Böttch.: „ein Wort geredet auf dem zu ihm gehörigen, zu seiner Bewegung passendsten Räderpaar“, wobei er das plebeje „in seiner Schnurre“ vergleicht und allerlei, theilweise schon durch v. Orelli abgewiesenes Fremdartiges (z. B. das homerische *ἐπιτροχάδην*, welches gar kein Lob ist) beibringt. Auch die „Schnurre“ gehört nicht her, denn sie ist nur die Vergröberung des Schnürchens, und was hat eine Schnur mit einem Rädergestell zu schaffen, und welcher Mensch denkt sich menschliche Rede als ein Fuhrwerk, nur etwa die eines Schwätzers vergleicht man einem Schlitten oder sagt von ihm, daß er den Karren in den Koth schiebt.[1] Ist es denn auch so ausgemacht daß אָפְנָיו ein Dual sei? Es kann wie אַשְׁרָיו auch der Plur. sein, zumal in dem vorliegenden adverbialen Ausdruck, welcher leicht die Verkürzung mit sich brachte (s. Gesenius' Lehrgeb. §. 134 Anm. 17). Dies voraussetzend faßt v. Orelli אֹפַן v. אָפַן drehen, wenden in der Bed. Wendung, Umstand und erinnert daran daß im nachbibl. Hebräisch dieses Wort so weitschichtig wie *τρόπος* gebraucht wird z. B. באופן מה *quodammodo* (s. Reland, *Analecta Rabbinica* 1723 p. 126). Dieser späte nachtalmudische Wortgebrauch kann freilich nichts für das biblische Wort bed., aber daß אָפְנַיִם, verkürzt אָפַנִּים Umstände bedeuten kann, dafür bürgt das synonyme אוֹרוֹת. Schon Aq. Theod. scheinen es so zu verstehen, denn ihr *ἐπὶ ἁρμόζουσιν αὐτῷ*, womit sie das farblose *οὕτως* der LXX ersetzen, bed.: unter den dafür passenden Umständen. So wird also Orelli richtig definiren: „אפנים heißen die احوال Umstände und Zustände, wie sie sich in jeder Zeitwendung gestalten, und die dem דבר durch das Suffix zugeschriebenen sind die, in welche es hineingehört oder hineinpaßt. Gelobt wird somit ein Wort, welches gesprochen wird, wann immer die Zeitumstände eingetreten sind, zu welchen es paßt, ein Wort also, welches ebensowol

1) Etwas anderes ists, wenn der Weberbaum مِنْوال im Arab. Metapher für Art und Weise ist: sie sind على منوال واحد ist s. v. a. sie sind von gleicher Artung oder, wie wir auch sagen, von gleichem Kaliber قالَب, was aus *καλόπους* (*καλοπόδιον*), dem Leisten des Schuhmachers, entstanden ist.

zu seiner Zeit als an seinem Orte (van Dyk: في محلّه) geredet und dessen Reiz dadurch erhöht wird." Abenezra's Erkl. על פנים הראויים auf die geeignete Weise folgt der Ansicht Abulwalids und Parchons, daß אפניו s. v. a. פניו sei (vgl. على وَجْهِهِ *sua ratione*), woran nur so viel wahr ist, daß beide Wörter auf √ פן wenden zurückgehen. In dem Bilde ist es fraglich, ob mit תַּפּוּחֵי זָהָב Aepfel aus Gold oder goldfarbige Aepfel (Lth.: als Pomeranzen und Citronen), also Orangen gemeint seien, so wie Sach. 4, 12 das goldige Oel חִזְקָהב heißt. Da כסף daneben den metallischen Stoff bed., so scheint man an Aepfel aus Gold denken zu sollen, vgl. die ehernen Granaten 2 K. 25, 17. Aber 1) sind Aepfel von Gold, selbstverständlich von natürlicher Größe und massiv, zu groß, um es wahrscheinlich zu finden, daß solche Kunstgebilde gemeint seien; 2) pflegt der Stoff der Embleme nicht geringer zu sein als der Hauptstoff (Fl.); 3) liebt die h. Schrift es, die Worte mit Blüthen und Früchten zu vergleichen 10, 31. 12, 14. 13, 2. 18, 20., und dem Wesen des Worts, welches im Geiste wurzelt und von da durch Mund und Lippen hervorsproßt und hervorreift, entspricht die Vergleichung mit natürlichen Früchten jedenfalls besser als mit künstlichen. So fassen wir denn die „goldenen Aepfel" als dichterischen Namen der Orangen, *aurea mala,* deren indischer Name mit Bezug auf *or* (Gold) französisch in *orange* umgelautet ward, so wie unsere Pomeranze s. v. a. *pomum aurantium* ist. מַשְׂכִּיּוֹת ist der Plur. des bereits zu 18, 11 erklärten מַשְׂכִּית; das Wort hängt weder mit שָׂכַךְ flechten (Ew. mit den meisten jüdischen Ausll.[1]) noch mit שָׂכָה einstechen *infigere* (Redslob, s. zu Ps. 73, 7) zus.; es bed. das Schau- oder Prunkstück v. שָׂכָה schauen (vgl. שִׂכְלָה *θέα* = *θέαμα* Jes. 2, 16), hier ein Geräth welches eine Augenweide ist. Im Allgem. richtig Venet. *ἐν μορφώμασιν ἀργύρου*, mehr den Grundbegriff wiedergebend Symm. Theod. *ἐν περιβλέπτοις ἀργύρου* in Silbergeräth das herrlich anzusehen ist, specieller Syr. Trg.: in Gefäßen von getriebener Arbeit (נְגוּדְרָא v. נגד ziehen, dehnen), noch spezieller LXX *ἐν ὁρμίσκῳ σαρδίου* an einer Kette aus Carneol, wofür viell. *ἐν φορμίσκῳ* (Jäger) *ἀργυρίου* in silbernem Körbchen die urspr. LA ist; Syro-Hexaplaris aber, welche ܒܟܘܬ (v. ܢܓܕ = נגך) übers., hatte schon das unpassende Collier in ihrem Septuaginta-Texte. Hier. *in lectis argenteis* scheint sich im Hinblick auf die drei ersten Buchstaben משכ auf משכב *lectus* verirrt zu haben. Hitz. corrigirt ein selbstgemachtes Hapaxlegomenon herein. Den Preis behaupten Luthers „güldene Aepfel in silbernen Schalen."[2] Nicht ein Bildwerk ist gemeint, welches innerhalb der

1) Davon geht auch die schöne Deutung bei Maimuni im Eingange des *More Nebuchim* aus: *Maskiyyôth sont des ciselures réticulaires etc.* nach Munks Uebers. aus dem arab. Texte, s. Kohut, Persische Pentateuch-Uebers. (1871) S. 356. Danach verstehen jüdische Ausll. (z. B. Elia Wilna) unter dem אפניו die vier Arten des Schriftsinns: פשט, רמז, דרוש und סוד, welche in das Gedenkwort פרדס zusammengefaßt werden.

2) Ein Lieblingswort Goethe's, s. darüber Büchmanns Geflügelte Worte (Ausg. 5. 1868).

Blättergruppen die Früchte durch goldene Scheibchen oder Punkte auszeichnet (Böttch.) — denn der Spruch redet nicht von solchen hübschen kleinen Aepfelchen — sondern Goldorangen. Ein Wort, angemessen den Umständen, die es veranlassen, ist wie Goldorangen die in silberner Schale oder auf silbernem Präsentirteller herumgereicht werden. Solches Wort ist, wie wir mit einem andern Vergleiche sagen könnten, wie ein wolgetroffenes Bild und die Situation, in die es treffend eingreift, ist wie sein zierlicher Rahmen. Der Vergleich mit den Früchten ist noch bedeutsamer: er bezeichnet das rechte Wort als eine genußreiche, in einer Weise, welche seinen Eindruck und seine Wirkung erhöht, dargebotene Gabe.

Ein anderer Spruch setzt den Lobpreis wirksamen Worts fort, indem er den Wechselbezug des Sprechers und Hörers in Emblemen darstellt v. 12: *Goldener Ohrring und feingoldenes Geschmeide — ein weiser Prediger zu aufhorchendem Ohre* d. h. wie jene zwei Schmuckstücke ein schönes Ensemble bilden, so diese Zwei, der weise Sittenprediger und ein aufmerksames Ohr ein harmonisches Ganzes: עַל herab auf (vgl. قراء على) läßt sich durch die Bildrede Dt. 32, 2 erläutern. נֶזֶם (vgl. נִזְמָם Reihe, spec. Perlenreihe) war 11, 22 dem daneben stehenden באף zufolge der Nasenring, hier ohne Zusatz ist es wie anderwärts der Ohrring (LXX Hier. Venet.), von Syr. Trg. קְדָשָׁא übers. weil er als Talisman diente. An einen Nasenring[1] ist hier auch deshalb nicht zu denken, weil dieses Schmuckstück Emblem des aufmerkenden Ohres ist: willig angenommene Strafe oder Lehre ist dem Hörenden ein Ohrschmuck (Stier). Die Gabe aber weiser Predigt, die sich auf das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Tim. 2, 15 versteht, ist wie ein Hals- oder Brustschmuck חֲלִי (= חַלְיָא, Fem. חֶלְיָה = חִלְיָנָה) von Feingold (פָּז Kleinod, dann insbes. kostbares Gold, v. פָּזַם כתם *recondere*[2]). Gut Venet. *κόσμος ἀπυροχρύσου* (gediegenen Goldes), wogegen (viell. in Ermangelung eines anderen Goldnamens) כתם von LXX Syr. mit Sardier, Trg. mit Smaragd, Hier. mit *margaritum* übersetzt wird.[3] Es

1) s. den Aufsatz „Ohrgehänge (נומים) als götzendienerisches Geräthe" in Geigers Zeitschrift 1872 S. 45—48., wo zu zeigen versucht wird, daß der נזם als Ohrring in der späteren biblischen Literatur zurücktrete, weil er „ein götzendienerischer Cultusgegenstand" geworden war und daß das Wort nur noch von dem Nasenringe als erlaubtem Schmuckgegenstande gebraucht werde, während für den Ohrring עגיל üblich wurde. Aber von der salomonischen Zeit gilt das noch nicht, denn daß an u. St. נזם den Nasenring bedeute, ist Geiger nur deshalb anzunehmen geneigt, weil es in seine Geschichtsconstruction paßt.

2) Hitz. vergleicht كمت, aber *kumêt* Rothfuchs ist, wie Lagarde bemerkt, das griech. *κόμαιθος* und wenn sich bei כתם an Goldfüchse (Goldmünzen) denken ließe, so haben sie also doch nichts mit den Rothfüchsen (rothbraunen Pferden) zu thun; vgl. Bochmer *de colorum nominibus equinorum* in dessen Romanischen Studien Heft 2 (1872) S. 285.

3) Ein anderer Grieche übers. *πίνωσις χρυσῆ*. Dieses *πίνωσις* ist ein philologisches Räthsel, an welchem sich Bochart, Letronne, Field versucht haben.

nimmt sich schön aus, wenn Zwei beisammen stehen, von denen der Eine goldenes Ohrgehänge und der Andere noch köstlicheres goldenes Halsgeschmeide an sich hat — ein dem ähnliches schönes Wechselverhältnis bilden ein weiser Sprecher und ein für seine Ermahnungen empfänglicher Hörer. Der folg. vergleichende Dreizeiler betrifft durch das Wort vermittelten treuen Dienst v. 13: *Wie Kühlung des Schnee's an einem Erntetage ist ein treuer Bote seinen Sendern: er labt die Seele seines Herrn.* Die Kühlung (צִנָּה v. צִנָּן, צָנַן kühl s.) des Schnee's ist nicht die eines Schneefalls, welcher in der Erntezeit eine naturwidrige Calamität wäre, sondern Kühlung des Getränks mit Schnee, der vom Libanon oder sonstwoher aus Gebirgsklüften herabgebracht wird; die Bauern bei *Menîn* 4 St. von Damask speichern den Winterschnee in einer Gebirgskluft auf und verführen ihn in den heißen Monaten nach Damask und den Küstenstädten. Ein solches Labsal ist ein treuer Bote (s. über das hier echoartig auf קָצִיר folgende צִיר zu 13, 17) seinen Sendern (s. über diesen Plural zu 10, 26 S. 174 vgl. 22, 21): er erquickt nämlich (ו *explicativum* wie z. B. Ez. 18, 19 *etenim filius*, ähnlich dem ו = *et quidem* Mal. 1, 11., versch. aber von dem ו des Umstandssatzes 23, 3) die Seele seines Herrn, indem der Bescheid, den er nach wol ausgerichtetem Auftrag mitbringt, seinem Herrn so wol thut wie ein schneekühler Trunk an einem heißen Erntetage. Der nächste Spruch gilt dem Worte welches Viel verspricht aber unausgeführt bleibt v. 14: *Wolkendünste und Wind und doch kein Regen — ein Mann welcher prahlt mit lügnerischem Geschenke.* Falsch beziehen LXX Trg. das im Schlußwort 14ᵃ enthaltene Präd. auf alle drei Subjekte, und ebenso falsch meint Hitz. wie Heidenheim מִתַּת שֶׁקֶר von einer empfangenen Gabe, deren man sich rühmt obwol sie in Wahrheit nichtig ist, verstehen zu müssen, weil bei lügenhaftem Versprechen es überhaupt nicht zu מתת komme. Aber wie לחם כזבים 23, 3 Speise ist welche den der sie ißt gleichsam belügt, so ist מתת שקר ein Geschenk, welches auf eine Lüge d. i. lügenhafte Vorspiegelung hinausläuft. Richtig Hier.: *vir gloriosus et promissa non complens.* In dem arab. صَلِف, welches Fl. vergleicht, ist das Bild 14ᵃ und das Abgebildete 14ᵇ verschmolzen, denn dieses Wort bed. sowol einen Prahler als eine gleichsam prahlerische Wolke welche viel donnert und nur spärlich oder gar nicht regnet. Desgleichen in خُلَّب Wolken welche blitzen und donnern und doch keinen Regen geben; man sagt zu einem *magno promissor hiatu:* du bist كَبَرْقٍ خُلَّبٍ d. h. wie Lane es übers.: *thou art only like lightning with which is no rain.* Auf dieses sprichwörtliche arabische *fulmen nubis infecundae* weist schon Schult. hin. Und die Freigebigkeit heißt نَدًى als Bewässerung, vgl. 11, 25. In diesen Bilderkreis gehört der Spruch hinein. Ein deutsches Bauernwort lautet: „Wenn es sich wolket, so will es regnen", aber „nicht alle Wolken regnen" sagt ein anderes Sprichwort. *There are clouds and wind without rain.*

Drei Sprüche welche das Gemeinsame haben daß sie zur Mäßigung *(moderatio)* ermahnen. v. 15: *Durch Langmut wird gewonnen der Richter, und eine linde Zunge zerbricht Gebein.* קָצִין (s. 6, 7) heißt nicht irgendwelcher Vornehmer, sondern ein Richter oder doch eine Person von hoher obrigkeitlicher Stellung. Und פָּתָה bed. hier nicht beschwatzen oder bethören, sondern wie Jer. 20, 7 überreden, gewinnen, zu seinen Gunsten stimmen, denn אֶרֶךְ אַפַּיִם (s. S. 240) ist die nicht so leicht in Zorn ausbrechende leidenschaftslose Ruhe, welche denjenigen, welcher Gegenstand der Anklage, des Argwohns oder der Ungnade (16, 14) geworden ist, doch schließlich als einen solchen erscheinen läßt, der das Recht auf seiner Seite hat; denn ungeberdiges ungestümes Auffahren schadet auch gerechter Sache, wogegen beharrlich ruhiges gefaßtes besonnenes Verhalten, welches auch bei widerfahrenem oder drohendem Unrecht nicht außer sich geräth, schließlich eine Entscheidung zu unseren Gunsten herbeiführt. Sanftmut sieget, lautet ein alter Wahlspruch. Die sanfte linde Zunge (vgl. רַךְ 15, 1) ist Gegens. der auffahrischen, scharfen, groben, welche den Widerstand, den sie überwinden will, nur noch mehr steigert. Geduld, sagt ein deutsches Sprichwort, bricht Eisen, und ein anderes: Geduld ist stärker als Demant. So hier: sanfte Zunge zerbricht Gebein (גֶּרֶם = עֶצֶם wie 17, 22), sie mürbt und zermalmt auch das Härteste. Jähzorn macht das Uebel nur ärger, Langmut dagegen wirkt überzeugend; schneidende maßlose Sprache erbittert und stößt ab, sanfte dagegen überwindet wenn auch nicht sofort, doch dadurch daß sie sich unveränderlich gleich bleibt. Eine andere Art der Selbstbeherrschung v. 16: *Hast du Honig gefunden, iß dein Genüge, damit du ihn nicht satt bekommest und ihn ausspeiest.* Honig ist angenehm, heilsam und also zu essen rathsam 24, 13., aber *ne quid nimis* — Allzuviel ist ungesund 27ᵃ: *αὐτοῦ καὶ μέλιτος τὸ πλέον ἐστὶ χολή* d. h. selbst Honig, im Uebermaß genossen, ist gallenbitter oder wie Freidank sagt: *des honges süeze erdriuzet* (verdrießet), *sô mans ze viel geniuzet.* Iß wenn du welchen gefunden, etwa im Walde oder Gebirge, דַּיֶּךָּ dein Genüge (LXX *τὸ ἱκανόν*, Venet. *τὸ ἀρκοῦν σοι*) d. h. so viel als deinen Appetit zu stillen ausreicht, damit du nicht sein übersatt werdest und ihn ausspeiest (וְהַקְאתוֹ mit *Zere* und quiescirendem א wie וְהַבְאתוֹ 2 S. 14, 10., s. *Michlol* 116ᵃ und Parchon unter קיא). Fl. Ew. Hitz. u. A. ziehen v. 16 und 17 zu einem emblematischen Vierzeiler zus., aber der Uebersättigte ist ja v. 16 der freiwillig Genießende und v. 17 der welchem ohne seinen Willen zu genießen gegeben wird, und gibt denn v. 16 nicht einen in sich geschlossenen Sinn? Daß er nicht rein diätetisch gemeint, obgleich er auch, so gemeint, eine nicht zu verachtende Regel ist, versteht sich doch von selbst. Wie man auch durch die edelsten Speisen sich schaden kann, wenn man den Magen damit überlädt: so gibt es auch im Bereich der Wissenschaft, der Lectüre, der Erbauung eine schädliche Ueberladung des Geistes; wir sollen was wir in uns aufnehmen nach unserem geistigen Bedürfnis, der rechten Vertheilung von Genuß und Arbeit und dem Maße unserer Fähigkeit, es *in succum et sanguinem* zu verwandeln, be-

messen — sonst erweckt es uns letztlich Widerwillen und bekommt uns schlecht. Der folg. Spruch ist verwandt. Wenn dein Genosse Honig ist — sagt ein von Hitz. angeführtes arabisches Sprichwort — so leck' ihn nicht ganz auf. Aber das Bild vom Honig erstreckt sich nicht in v. 17 hinüber: *Mache rar deinen Fuß in deines Nächsten Haus, damit er dich nicht satt bekomme und dir gram werde.* Seinen Fuß rar oder theuer machen von des Nächsten Hause ist s. v. a. dieses nur selten und nicht allzuoft betreten; חוֹקֵר schließt den Begriff des Entfernthaltens (Trg. תָּבֵּי רַגְלָךְ, Symm. *ὑπόστειλον* und ein Anderer: *φίμωσον πόδα σου*) in sich und מִן hat den Sinn des arab. عن und ist nicht wie Jes. 13, 12 das comparative: Achte deinen Besuch theurer als des Nächsten Haus (Heidenh.). Der Spruch gilt auch von dem Verhältnisse des Freundes zum Freunde, dessen Gegenliebe man durch zu vieles Ueberlaufen und allzugroße Zärtlichkeit in Widerwillen verkehren kann. Aber רֵעֵהוּ ist, den Freund einschließend, jeder, mit dem wir in irgendwelchem Verkehre stehen. Wer was will gelten, sagt ein deutsches Sprichwort, komme selten. Und das soll sich auch der gesagt sein lassen, den sein Herz zu dem Andern hinzieht, und auch der welcher dem Andern durch Ablenkung von falschem Wege, Leitung auf rechtem Wege nützen will — Bezeigung der Achtung, Bethätigung der Liebe durch Besuche soll nicht zu einer Zudringlichkeit entarten, welche als lästige Servilität, als rücksichtslose Selbstergötzung erscheint, nicht zu einem ruhelosen Einstürmen, welche das was man allmählich reifen lassen sollte sofort herbeizwingen will.

Hierauf v. 18—22 eine Gruppe von Sprüchen, in deren jedem die Lautverbindung רע vorkommt. Der erste malt den falschen Zeugen 18[b]: *Hammer und Schwert und geschärftes Pfeil — ein Mann der wider seinen Nächsten falsches Zeugnis ablegt.* Ein emblematischer oder, wie wir auch sagen können, ikonologischer Spruch; denn 18[a] ist ein Quodlibet-Bild von Mordwerkzeugen und 18[b] ist die Unterschrift darunter: das wozu diese Mordwaffen dienen thut seinem Nächsten ein Mensch an, der wider ihn Erlogenes aussagt — er zertrümmert seinen Wolstand, schneidet ihm die Ehre ab, aber noch mehr: er mordet bald gröber bald feiner, bald langsamer bald schneller sein Leben. מַפִּיץ v. פוץ ist s. v. a. מַפֵּץ und מַפָּץ v. נָפַץ; Syr. Trg. haben dafür פְּצַע = פָּרַע v. פרוּעא (פרוּעא), die LA פְּרִישָׁא, auf welche Hitz. eine Mutmaßung baut, ist ein Schreibfehler (s. Lagarde und Levy). Der Ausdruck 18[b] ist dekalogisch Ex. 20, 16. Dt. 5, 17. · Meistens übers. man hier wie dort: der wider seinen Nächsten aussagt als falscher Zeuge. Aber richtig LXX Hier. Venet. Lth.: *falsch Zeugnis.* Wie אֵל sowol das Mächtige = Macht, als den Mächtigen = Gott bed., so עֵד sowol den Zeugenden als das Zeugende, eig. sich Wiederholende und dadurch Bekräftigende, und man sagt demnach sowol עָנָה עֵד ein Zeugnis entgegnen, näml. dem fragenden Richter, oder überh. (auch ungefragt) ablegen als ענה לְעֵד Dt. 31, 21 d. i. zum Zeugnis (Hier. *pro testimonio*). Die Präp. ב bei diesem ענה hat immer den Sinn von *contra*, auch 1 S. 12, 3;

nur über Gen. 30, 33 läßt sich streiten. Ein anderer Bildspruch, an Trau schau wem gemahnend v. 19: *Ein brüchiger Zahn und wankender Fuß — Vertraun auf einen Treulosen am Tag der Noth.* Die Form רָעָה (mit *Mercha* der vorletzten Sylbe) Jes. 29, 19 nimmt die Stelle eines *inf. absol.* ein; רָעָה hier (über dessen Tonstelle *Dechî* nicht entscheidet, also ohne Zweifel *Mîra*) ist gewiß nicht Subst.: Zahn der Brechung (Ges.), denn wie sonderbar wäre diese Bezeichnung eines schadhaften Zahns! רֹעָה neben dem participialen Eigenschaftswort daneben gibt sich desgleichen als solches, שֵׁן ist zwar 1 S. 14, 5 Masc., kann aber auch als Fem. gebraucht werden, wie רֶגֶל, meist Fem., auch als Masc. vorkommt Böttch. §. 650. Böttcher in der Neuen Aehrenlese und im Lehrbuch 2 S. 112 hält רֹעָה für das Fem. eines Adj. רַע n. d. F. חַל, aber חַל ist kein Adj. und bildet, obwol es nicht blos Profanität, sondern auch das Profane bed., kein Fem.; dies gilt auch von dem aram. חוּל, denn חוּלְתָּא Est. 2, 9 Trg. ist ein von Buxtorf verkannter Frauenname. Ist also etwa mit Hitz. nach LXX רָעָה zu lesen? — eine wolfeile Aenderung. Wir fassen das überlieferte רֹעָה mit Fl. als zusammengezogen aus רוֹעֲעָה von רוּעַע zerbrechend (zerbröckelnd) in intrans. Bed. Auch die Form מוּעֶדֶת ist schwierig. Böttch. hält sie wie z. B. auch Abenezra nach Gecatilia's Vorgang für *part. Kal* = מוֹעֶדֶת, „nur des Pausaltons und der Lautpaarung מע wegen mit *û* statt *ô*." Aber dieser Lautwandel mit seinen angegebenen Gründen ist erträumt. מוּעָדֶת ist *part. Pu.* mit abgestreiftem מְ *praeform.* Ew. 169[d]. Der Einwand, daß das *part. Pu.* מְמֻעָד n. d. F. מְבֻעָר (angezündet) zu lauten habe, beweist nichts dagegen, denn מוּעֶדֶת durfte das Fem. nicht lauten, um nicht mit dem Fem. des *part. Kal* zusammenzufallen, vgl. übrigens zu dem langen *û* die entdagessirte Form יוּקָשִׁים Koh. 9, 12 = מְיֻקָּשִׁים (Arnheim, Gramm. S. 139). רֶגֶל מוּעֶדֶת ist ein in Wanken versetztes, wackelig gewordenes Bein. Wer in einer Zeit der Noth einen treulosen Menschen zu seinem מִבְטָח Vertrauensgrunde macht, der gleicht einem der mit einem brüchigen Zahne beißen will und den er vollends zerbröckelt, einem der sich auf ein schlotteriges Bein stützt und dabei über den Haufen fällt. Die genit. Verbindung מִבְטָח בּוֹגֵד bed. entw. den in einem Treulosen bestehenden Vertrauensgrund oder das auf einen Treulosen gesetzte Vertrauen. Nach der Masora aber ist hier wie Ps. 65, 6 מִבְטָח zu lesen, was auch *Michlol* 184[a] bestätigt und wie es sich in Vened. 1525. Basel 1619 und bei Norzi findet. Dieses מִבְטָח soll nach Kimchi trotz des *Kamez* Constructivus sein, wie auch מִשְׁקָל Ezr. 8, 30 (nach Abulwalîd, Kimchi, Norzi). An u. St. könnte מִבְטָח בּוֹגֵד einen trügerischen Vertrauensgrund (vgl. Hab. 2, 5 חַיַּיִן בּוֹגֵד) bed., aber die beiden andern Stellen bieten nicht wegzudeutende genitivische Wortketten. Man wird also annehmen müssen daß das ◌ָ von מִבְטָח und מִשְׁקָל in diesen drei Stellen wie das *â* der Form مِفْعَال als festes behandelt worden ist.

Obigem Spruche, der sich außer der Lautverbindung רע auch durch das mit שׁנן assonirende שֵׁן an v. 18 anschließt, folgt ein anderer mit dem Stichwort רע v. 20: *Ein den Rock Ablegender am Tag des Frostes,*

Essig auf Natron und wer mit Liedern ansingt ein mismutig Herz. Ist das nicht verständlich, sinnig, witzig? Alles Dreies ist verkehrt, eins so verkehrt wie das andere, das dritte, worauf der Spruch abzielt, sittlich verkehrt, denn man soll mit den Weinenden weinen Röm. 12, 15.; wer dagegen unter Weinenden lacht, ist, günstigst beurtheilt, ein Narr (s. in dem hebräischen Römerbrief zu 12, 15). Das Verkehrte 20ª besteht nach Böttch. in der Aehrenlese 1849 darin daß man bei rauher Kälte ein schmuckes Gewand nimmt. Als ob es nicht Gewänder gäbe, welche schön sind und zugleich warm halten. In der neuen Aehrenlese zieht er es vor מְשַׁנֶּה zu lesen: wenn einer den Rock wechselt. Aber daran könnte er ja wol thun, wenn der eine wärmer ist als der andere! Ist es denn sogar unmöglich, daß מַצֶּדֶת in diesem Zus. *transire faciens* = *removens* bedeute? Das *Kal* עָדָה *transiit* kommt Iob 28, 8 vor, so konnte poetische Sprache also auch הֶעֱדָה im Sinne des aramäischen אַעְדִּי gebrauchen. Richtig Aq. Symm. *περιαιρῶν*, Venet. besser medial *ἀφαιρούμενος*. בֶּגֶד ist Oberrock oder Mantel, benannt vom Decken, wie לְבוּשׁ (לבשׁ anhaften) das am Leibe anliegende Gewand, s. zu Ps. 22, 19. So thöricht es ist, an einem Frosttage das Oberkleid abzulegen, so thöricht ist es auch Essig auf Natron zu gießen; das kohlensaure Natron, sei es mineralisches (woran hier gedacht sein mag) oder pflanzliches, löst sich in Wasser und dient verschiedenen Zwecken (s. zu Jes. 1, 25); gießt man aber Essig darauf, so verdirbt man es. לֵב־רָע[1] ist 26, 23 und anderwärts ein sittlich schlechtes, hier ein schlecht gestimmtes Herz, ein solches dem es schlecht zu Mute ist, denn שָׁר שִׁיר ist der Gegens. von קוֹנֵן קִינָה und immer Folge freudiger gehobener Stimmung; das Verkehrte besteht eben darin, daß man durch lustigen Singsang ein trauriges Herz aufheitern zu können meint, wenn das Singen überh. einen Zweck hat und nicht vielmehr rücksichtlose Kundgebung eines im Hinblick auf die traurige Lage des Andern gesteigerten Wolbehagens ist. שִׁיר עַל bed. wie Iob 33, 27 Jemandem zusingen, ihn ansingen, auf ihn hinein singen, vgl. הִבֵּר עַל Jer. 6, 10 und insbes. עַל־לֵב Hos. 2, 16. Jes. 40, 2. Das ב von בַּשִּׁרִים ist weder das partitive 9, 5 noch das transitive 20, 30 S. 333, sondern das instrumentale, indem wie z. B. Ex. 7, 20 das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist (Ges. §. 138 Anm. 3*); man singt בשׁרים, indem man seinem Singen bestimmte Lieder unterlegt. Die LXX, welcher mehr oder weniger Syr. Trg. Hier. folgen, hat aus diesem Spruche etwas ganz Anderes gemacht: „Wie Essig einer Wunde unzuträglich, so macht ein Krankheitsanfall des Leibes das Herz traurig; wie die Motte im Kleide und der Wurm im Holze, so schädigt Traurigkeit eines Mannes Herz.“ Die Weisheit dieses Spruchpaars ist nicht weit her und bei allem Forschen, wie LXX sie herausgeklügelt (s. Lagarde), kommt wenig oder nichts heraus. Das Trg. conservirt wenigstens das Bild 20ᵇ: חֵיךְ חוּ דְרָמֵי חֵילָא עַל־נִתְרָא wie der welcher Essig (syr. *chalo*) auf Natron gießt; der Peschitto-Text

1) Die Schreibung schwankt zwischen עַל לֵב־רָע (vgl. עַל עַם־הֶל) und עַל־לֵב רָע.

aber und hie und da auch der Targum-Text hat *jathro* (Bogensehne) statt *nethro* (Natron), woran Hitz. anknüpft und den Dreizeiler in den Zweizeiler umcorrigirt: „Wer Schützen begegnet, deren Pfeil auf der Senne (Sehne), ist wie der Lieder singt bei traurigem Gemüt.“ Das Hebräische dieses Hitzigschen Spruchs (מְרִים קֶרֶה עַל־יֶתֶר) ist unhebräisch, der Sinn orakelhaft dunkel und der sittliche Gehalt keiner. Nach על לב רע geht es mit אם רעב weiter v. 21. 22: *Wenn dein Hasser hungert, speise ihn mit Brot, und wenn er durstet, tränke ihn mit Wasser. Denn Glühkohlen häufest du damit auf sein Haupt, und Jahve wird dirs vergelten.* Die Uebers. dieses Spruchs bei LXX ist untadelig; Paulus citirt danach Röm. 12, 20. Die Participialconstruction 22ª richtig würdigend umschreibt LXX: *τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.* Auch σωρεύσεις ist passend, denn חָתָה bed. zunächst zwar nur Feuer holen (s. S. 117 unt.), hier aber vermöge der *constructio praegnans* mit על holen und wohin scharren oder aufhäufen. Der brennende Schmerz, bem. man meistens, ist Bild des brennenden Schamgefühls über unverdiente und vom Feinde empfangene Wolthaten (Fl.). Aber wie auf das Haupt gehäufte Glühkohlen brennende Scham bedeuten können, ist nicht abzusehen, denn diese brennt auf der Wange, weshalb Hitz. mit Rosenm. erkl.: du wirst ihm so am wehesten thun und deine Rache befriedigen, während zugleich Jahve deinen Edelmut belohnen wird. Nun sagen wir zwar, daß wer Böses mit Gutem vergilt die edelste Rache nimmt, aber geht dieses Gutesthun von rachsüchtiger Absicht aus und bezweckt es den Gegner empfindlich zu demütigen, so verliert es allen sittlichen Werth und verwandelt sich in selbstische hämische Bosheit. Muß denn der Spruch so unedel verstanden werden? Die Schrift sagt sonst daß Schuld und Strafe auf Jemandes Haupt gelegt wird, wenn er sie zu empfinden und tragen bekommt. Chrysost. u. A. erklären deshalb nach Ps. 140, 10 und ähnlichen Stellen, aber dadurch wird der Spruch sittlich gefälscht und v. 22 paßt zu v. 21, welcher nicht zu Verzicht auf Selbstrache, sondern zu Vergeltung des Bösen mit Gutem auffordert, wie die Faust aufs Auge. Das Brennen der aufs Haupt gelegten Kohlen muß ein schmerzlicher, aber heilsamer Erfolg sein; es ist ein Bild der sich selbst schuldigenden Reue (Augustin Zöckl.), auf Hervorbringen dieser gerichtet hat das dem Feinde erwiesene Gute ein edles Motiv. Daß Gott solchen Edelmut belohnt, darf nicht der eigentliche Beweggrund dazu sein, aber mitwirken darf diese Aussicht, denn sonst wären solche Verheißungen Gottes wie Jes. 58, 8—12 ohne sittliches Recht. Der Spruch fordert also auf, sich mildthätig und freigebig gegen den nothleidenden Feind zu beweisen, und begründet dieses zwiefach, erstens dadurch daß ihm so sein Unrecht zum Bewußtsein gebracht wird, und zweitens dadurch daß Gott an so sich bethätigender Feindesliebe Wolgefallen hat und sie belohnen wird — man fördert durch solches Thun, abgesehen davon daß es Vollzug des unserer sittlichen Natur eingegründeten Gesetzes ist, die Glückseligkeit des Nächsten und die eigne.

Die nächste Gruppe erstrecken wir von רוח 23ª bis לרוחו 28ᵇ; auch

innerhalb dieser Grenzen ist hie und da ersichtlich was für die Aufreihung bestimmend wurde. v. 23: *Wind von Norden erzeugt Regen und finstersehende Gesichter heimliches Züngeln.* Der Norden heißt צָפוֹן v. צָפַן bergen wegen des länger finsteren und leichter sich verfinsternden Himmels, wie altpers. *apâkhtara* als (so scheint es) der sternenlose und wie *aquilo* den Nordwind als den schwarzes Gewölk herbeibringenden bed. Aber eigentliche „Väter des Regens" sind in Syrien West und Südwest, und vom reinen Nordwind kann צפון hier so wenig gemeint sein, daß Hier., welcher den Witterungswechsel in Palästina aus eigner Erfahrung kannte, sich nach Symmachus' Vorgang (*διαλύει βροχήν*) mit einem Quidproquo aus der Verlegenheit hilft: *Ventus aquilo dissipat pluvias;* auch jüd. Ausll. (AE, Josef Kimchi, Meîri) erklären so, indem sie תחולל in der Bed. תמוג mit dem unverstandenen חלילה (fern sei es!) zusammenbringen. Aber צפון kann wie das viell. nicht außer Zus. damit stehende *ζόφος* (DMZ XXI, 600 f.) auch den Nordwesten bezeichnen, und wahrsch. betont der Spruch die nördliche Richtung der Windrose, weil er der Abzweckung des Bildes gemäß solchen Regen bezeichnen will, mit dem sich rauhes eisig kaltes Wetter verbindet, wie es der Nordwind (27, 16 LXX Sir. 43, 20) mit sich bringt. Die Windnamen sind *gen. fem.* z. B. Jes. 43, 6. תְּחוֹלֵל (Aq. *ὠδίνει*, vgl. 8, 24 *ὠδινήθην*) hat in Codd. z. B. dem aus Jemen auf die vorletzte zurückgegangenen Ton und beim *Zere* als חצמדה fungirendes Metheg (*Thorath Emeth* p. 21). Ebenso wird das arab. نَشَجَ vom Winde als Geburthelfer der Regenwolken gebraucht. Offenbar werden mit dem Regen (und Regenhimmel) פָּנִים נִזְעָמִים die in äußersten Mismut (s. das *Kal* זָעַם 24, 24) versetzten Gesichter verglichen. Mit Recht faßt Hitz. פנים wie z. B. Jo. 2, 6 im Sinne der Mehrzahl, denn für die Wirkung, welche die im Verborgenen (Ps. 101, 5) afterredende Zunge auf den Verleumdeten hat, wäre das „grämliche Gesicht" nicht so charakteristisch, wie für die Wirkung, die sie auf das Wechselverhältnis der Menschen ausübt: der heimliche Klatsch, die bald diesen bald jenen hinter dem Rücken verdächtigenden vertraulichen Mittheilungen hetzen die Menschen gegen einander, so daß einer dem andern ein Gesicht zeigt, in welchem sich tiefer Unwille und Argwohn ausdrückt. Mit ופנים alliterirt פנת des folg. Spruches v. 24: *Besser sitzen auf eines Daches Zinne, als ein zänkisch Weib und ein gemeinsam Haus.* Wiederholung von 21, 9; der Spruch dort weicht nur um Einen Buchstaben ab: ‚zu sitzen' für ‚sitzen'. v. 25: *Frisches Wasser auf eine lechzende Seele und eine gute Nachricht aus fernem Lande,* s. über die Formung dieses Spruchs S. 9. Einen ähnlichen Spruch von der Wirkung einer guten Nachricht lasen wir 15, 30. Frisches kaltes Wasser heißt auch Jer. 18, 14 מַיִם קָרִים; s. über קר S. 289. „עָכַם verw. עָכַר und עוּם eig. verdunkelt werden, daher trop. wie غُشِيَ عليه ohnmächtig, zum Sterben matt werden, von dem Dunkel was sich über die Augen verbreitet" (Fl.).

Auf den Spruch mit bildlichem מים קרים folgt ein Spruch mit bildlichem מקור v. 26: *Getrübter Quell und verderbter Brunnen — ein Gerechter nachgebend einem Gottlosen.* Meistens denkt man bei מָט an Weichen infolge Vertriebenwerdens. So z. B. Fl.: Wie ein getrübter, verdorbener Brunnen ein Unglück für die Leute ist, die daraus trinken oder schöpfen, so ist es ein Unglück für die Umgebung des Gerechten, wenn er von dem Ungerechten aus seinem Wohnort oder Besitztum vertrieben wird. Und es ist wahr: einem Quell (מעין Quellort v. עַיִן Quell als Auge der Erde und מקור Born v. קוּר √ קר, כר ausrunden, ausgraben) kann der Gerechte nur mit Bezug auf den Segen verglichen werden, der von ihm auf seine Umgebung ausgeht (vgl. S. 167 und das Schriftwort Joh. 7, 38). Aber das מוּט לִפְנֵי (Gegens. von עָמַד לפני 2 K. 10, 4 oder קוּם לפני Jos. 7, 12) in מָט לִפְנֵי־רָשָׁע läßt sich ja ebensowol wie von erzwungenem auch von freiwilligem Wanken und Weichen verstehen, wie das psalmische בַּל־אֶמּוֹט die Gewißheit ausspricht, weder innerlich noch äußerlich je in Schwanken und Wanken versetzt werden zu können. Fest und stark in Gott soll der Gerechte ohne Furcht dem Gottlosen gegenüberstehen (Jes. 51, 12 f.), unerschütterlich und unüberwindlich wie eine eherne Mauer (Jer. 1, 17 f.). Wenn er dennoch im Widerstand ermattet und aus Menschenfurcht, Menschengefälligkeit und falscher Friedensliebe vor ihm weicht und also nachgibt: so wird er dadurch gleich einem getrübten Quell (רָפַשׂ verw. רָמַשׂ Ez. 34, 18. Jes. 41, 25 Hier.: *fons turbatus pede*), einem verderbten Brunnen; sein bisher reiner Charakter ist nun durch seine eigne Schuld corrumpirt und weit entfernt, Andern fernerhin zum Segen zu sein, ist seine Wandelung ein Schmerz für die Gerechten und ein Aergernis für die Schwachen — er nützt nichts mehr, sondern schadet nur. Richtig Lagarde: „Der Vers, einer der tiefsinnigsten des ganzen Buches, redet nicht vom Unfall, sondern vom Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache compromittirt, welcher er dient 2 S. 12, 14." So z. B. auch Loewenst. mit Hinweis auf den Spruch *Sanhedrin* 92b: Auch in Zeit der Gefahr verleugne der Mensch seine Würde nicht. Bachja in seiner Ethik denkt bei dem Bilde 26a an die Möglichkeit der Enttrübung: der Gerechte wankt nur momentan und kommt wieder zurecht (מתמוטט ועולה), aber diese Verfolgung des Bildes bricht dem Spruche seine Spitze ab. Den folg. v. 27 so wie er lautet zu verstehen ist kaum möglich. Venet. übers. 27b wörtlich: *ἐρευνά τε δόξας αὐτῶν δόξα*, aber auf wen oder was geht dieses כְּבֹדָם? Euchel u. A. bez. es auf die Menschen, indem sie übers.: „des Menschen Ruhm eine Grenze setzen ist wahrer Ruhm"; aber „des Menschen Ruhm" heißt כְּבוֹד אָדָם, nicht כְּבֹדָם und überdies bed. חֵקֶר nicht Maß und Ziel. Oetinger erkl.: „Zu viel Honig zu essen ist nicht gut, hingegen das Erforschen ihrer Herrlichkeit, näml. der süßen und lobwürdigen Dinge, die mit Honig verglichen werden, ist Herrlichkeit, kann nicht zu viel geschehen und bleibt nie ohne Nutzen und Ehre"; aber wie kann כְּבֹדָם gleichen Sinnes sein mit כְּבוֹד הַדְּבָרִים אֲשֶׁר oder חֲמֹשְׁלִים כְּהִבָּשׁ — eine solche Verkürzung des Ausdrucks ist unmöglich. Raschi bez. das Suffix auf die Aussprüche der Weisen, Andere auf die göttlichen Wahrheiten, wonach Schult.: *vestigatio gravitatis eorum est*

gravitas d. i. die Erforschung ihrer Schwergewichtigkeit ist Beschwerung, besser Vitringa (da כבוד in diesem Sinne von *gravitas molesta ac pondere oppressura* nirgends vorkommt): *investigatio praestantiae eorum est gloriosa;* aber Vitr. muß um Anschluß an 27ᵃ zu gewinnen *etiamsi* einflicken, und bei beiden Erklärungen ist die Beziehung des כְּבֹדָם aus der Luft gegriffen, und sie liegt nichts weniger als nahe, da die Schrift zwar von כבוד Gottes und seines Reiches und Namens, nirgends aber von כבוד seiner Gesetze oder Offenbarungen redet. Dies gilt auch gegen Brth., welcher (indem er wie Böttch. Isolirung der Spruchzeile 27ᵇ aus einem verdeutlichenden Zus. annimmt) übers.: Erforschung ihrer Herrlichkeit (näml. der göttlichen Gesetze und Offenbarungen) ist Last — ein schiefer Ged., da חקר nicht an sich das Grübeln bed., und zweideutig, ja unverständlich ausgedrückt, da כבוד zwar hie und da eine schwere Menge, aber nie die Last (wie כֹּבֶד) bed. Sinnig und mit 27ᵃ synonymisch sich zusammenschließend ist der Ged., den Hier. aus 27ᵇ herausliest: *qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria,* aber er gewinnt ihn, indem er sich über das Suff. von כבדם hinwegsetzt und כבוד im Sinne von Beschwerung (Niederdrückung) faßt, der ihm nicht zukommt. Oder vocalisirt er viell. כְּבֻדִּים (Syr. Trg. Theod. *δεδοξασμένα* = נִכְבָּדוֹת)? So vocalisirt Umbr. im Sinne von *honores* und Elst. Zöckl. im Sinne von *difficultates (difficilia)* — aber diesen Plural hat weder die biblische noch meines Wissens die nachbiblische Sprache zu brauchen jemals gewagt. Jedoch ist der Sinn des Spruches, den Elst. und Zöckl. gewinnen, wirklich der beabsichtigte; wir übers. v. 27: *Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, aber auf Schwerfallendes forschend einzugehn ist Ehre.* Wir lesen כְּבֹדָם statt כְּבֻדָם. Diese Aenderung empfiehlt sich bei weitem mehr als die Aenderung כָּבוֹד מְכֻבָּד (וחקר), wonach Ges. erkl.: *nimium studium honoris est sine honore* — unmöglich, denn חֵקֶר bed. nicht *nimium studium* im Sinne der Erstrebung, sondern nur etwa der Erforschung; die Ehre aber erstrebt man, studirt sie aber nicht. Hitz. und Ew. greifen deshalb nach dem Vorgange von JDMich. Arnoldi Ziegler nach dem Arabischen; Ew. erkl., indem er den Text unverändert läßt: „verachten ihre (der Menschen) Ehre ist Ehre (wahre, innere Ehre)"; Hitz., indem er wie Ges. ändert: „und Ehre verachten geht über Ehre", mit der witzigen Bemerkung: Einen Orden zu kriegen ist eine Ehre, aber ihn dann erst nicht zu tragen, das Bouquet davon. Recht schön, aber vom V. חקר = حقر verachten (verachtet s.) zeigt sich weder im Hebr. noch im Aram. irgend welche Spur und so muß es auch hier außer Spiel bleiben.[1] Wir bedürfen seiner auch nicht. Die Aenderung von כְּבֻדָם in כְּבֹדָם genügt. Der Spruch ist ein antithetischer Zweizeiler; 27ᵃ warnt vor Genußsucht, 27ᵇ belobt angestrengte Arbeit. Statt דְּבַשׁ הַרְבּוֹת, wenn es Honig in Menge bedeuten sollte, war דְּבַשׁ הַרְבֵּה (Koh. 5, 11. 1 K. 10, 10)

1) Die hebr. Bed. *investigare* und die arabische *contemnere* (*contemtui esse*) sind Besonderungen der Grundbed. (√חק): von oben her fest auf etwas heruntergehen und also eindrücken (einschneiden) oder auch herabdrücken.

oder wenigstens חַרְבּוֹת דְּבַשׁ (Am. 4, 9) zu sagen; הרבות kann nur *n. actionis* sein und אָכַל דְּבַשׁ dessen invertirtes Obj. (vgl. Jer. 9, 4), wie Böttch. erkannt hat: des Honig-Essens viel machen, darin viel thun ist nicht gut (vgl. zur Sache v. 16). In 27ᵇ trifft auch Lth. theilweise das Rechte: *Vnd wer schwer ding forschet, dem wirds zu schwer,* wofür es heißen sollte: dem gereichts zur Ehre. כְּבֻדִּים, näml. דברים, bed. schwere Sachen wie יְקָרִים 12, 11 nichtige Dinge. Das hebr. כָּבֵד aber bed. nie schwerverständlich oder schwerbegreiflich (obgleich neuere Lexika dies sagen)[1], sondern immer nur schwerlastend und schwerfällig *gravis,* nicht *difficilis.* כְּבֻדִּים sind also Sachen, deren חֵקֶר d. i. gründliche Untersuchung (18, 17. 25, 2 f.) eine Anstrengung kostet, welche viell. dem ersten Eindruck nach die verfügbare Kraft zu übersteigen scheint (vgl. Ex. 18, 18). Im Honig-Essen sich übernehmen ist nicht gut, dagegen ist die Erforschung schwerfallender Sachen zwar nichts weniger als ein Honiglecken, aber eine Ehre. Es ist ein Wortspiel. Fl. übers. es: *explorare gravia grave est,* man fasse aber das *grave est* nicht in dem Sinne von *molestiam creat,* sondern *gravitatem parit* (Gewichtigkeit = Ansehn, Ehre). An die Empfehlung der Selbstbeherrschung im Punkt des Genusses und zwar des geistigen schließt sich eine allgemeinere v. 28: *Eine erbrochene Stadt, nun ohne Mauer — ein Mann deß Geiste Selbstbeherrschung fehlt.* Eine עִיר פְּרוּצָה ist eine solche deren Mauer פרוצה ist 2 Chr. 32, 5., sei es daß sie Breschen (פְּרָצִים) bekommen hat oder ganz eingerissen ist; sie ist auch in ersterem Falle unfähig, die Stadt zu schützen, und also so gut wie nicht vorhanden. Einer solchen Stadt gleicht ein Mann אֲשֶׁר־אֵין־מַעְצָר לְרוּחוֹ (s. über die Accentuation *Thorath Emeth* p. 10) *cujus spiritui nulla cohibitio* (Schult.) d. i. *qui animum suum cohibere non potest* (Fl.: عصر עצר √צר zusammenpressen, drücken und dadurch zurückhalten). Wie eine solche Stadt ohne Mühe eingenommen geplündert und verwüstet werden kann, so ist ein solcher Mensch, der seine Begierden und Affekte nicht im Zaume zu halten weiß, in steter Gefahr, blindlings dem Zuge seiner ungezügelten Sinnlichkeit zu folgen und sich zu Ausbrüchen der Leidenschaft fortreißen zu lassen und so sich unglücklich zu machen. Es gibt sinnliche Leidenschaften (z. B. Trunksucht), intellektuelle (z. B. Ehrsucht), gemischte (z. B. Rachsucht); in allen aber herrscht ein falsches Ich, welches, statt von dem wahren besseren Ich niedergehalten zu werden, zu schrankenloser Herrschaft gelangt ist.[2] Deshalb heißt es nicht לְנַפְשׁוֹ, sondern לְרוּחוֹ; das Begehren hat seinen Sitz in der Seele, aber im Geiste erstarkt es zur Sucht, welche der Wurzel aller ihrer Besonderheiten nach Selbstsucht ist (Psychol. S. 199), Selbstbeherrschung ist demgemäß Beherrschung des Geistes d. i. Niederhaltung des

1) Vgl. Sir. 3, 20 f. mit dem hebr. Urtext Ben-Sira's in meiner Gesch. der jüd. Poesie S. 204 (Vers 30—32) — nirgends erscheint hier in dieser Warnung vor dem Grübeln über Transscendentes das Adj. כבד.

2) s. Drbal, Empirische Psychologie §. 137.

falschen geknechteten Ichlebens durch das wahre, freie, in Gott sein selbst mächtige.

Hierauf folgt eine Gruppe von elf Sprüchen über den Thoren (כסיל); nur der erste Spruch zieht einen Spruch anderen Inhalts, aber gleichartiger Formung nach sich. XXVI, 1: *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Ernte, so schickt sich für den Thoren Ehre nicht.* Wenn es im Hochsommer (קַיִץ v. קוּט glühend heiß s.) schneiet, so ist dies naturwidrig, und wenn es in die Ernte hinein regnet, so ist es (nach den Witterungsverhältnissen Palästina's) regelwidrig und dem Einbringen der Feldfrucht hinderlich. Ebensowenig passen ein Thor und Ehrenbezeugung oder Ehrenstellung zu einander, die Ehre wird ihm (wie nach 19, 10 das Wolleben) nur schaden, er wird unrechten Gebrauch davon machen und falsche Schlüsse daraus ziehen, sie wird ihn in seiner Thorheit bestärken und diese steigern. נָאוָה (= נָאוֶה) ist das Adj. zu dem *Pil.* נִוָּה Ps. 93, 5 (Plur. נָאִוִּים); auch נָאִוִּים 19, 10 und נָאוָה 17, 7 sind Masc. und Fem. des Adjektivs, wonach das S. 307 unt. Gesagte zurechtzustellen ist. Symm. Theod. indem sie *οὐκ ἔπρεψεν* übers. haben נאוה gelesen. Das Stammwort ist נָאָה (wie שָׁהָה zu שָׁהָא) = נָוָא نَوَى auf etwas abzielen (s. Hupfeld zu Ps. 23, 2). Ganz ebenso geformt ist v. 2: *Wie der Sperling in seinem Flattern, wie die Schwalbe in ihrem Fliegen, so ein grundloser Fluch: er trifft nicht ein.* Diese Stelle gehört zu den 15 (s. zu Ps. 100, 3), in denen לא des Textes vom *Kerî* in לוֹ umgesetzt wird; Talmud, Midrasch, Sohar bez. dieses לוֹ theils auf den Verwünschenden selbst, gegen den, auch wenn er ein Gerechter ist, solches unbesonnene Verwünschen zur Anklage bei Gott werde, theils auf den Verwünschten, indem sie aus dem Spruche herauslesen, daß auch die Verwünschung eines Unberufenen (הדיוט *ἰδιώτης*) nicht zu Boden zu fallen pflege und daß man sich also hüten solle, den Anlaß dazu zu geben (s. Norzi). Abenezra aber meint, daß לא und לו wechseln um zu sagen, daß unverdienter Fluch den Fluchenden treffe (לו) und den Verfluchten nicht treffe (לא). Die Bilder 2[a] passen nur zu לא, wonach LXX Syr. Trg. Venet. und Lth. (gegen Hier.) übers., denn die Hauptsache, daß Sperling und Schwalbe, obwol ausfliegend (27, 8), zu ihrem Nest im Hause zurückkehren (Ralbag), wäre bei לו im Vergleiche weggelassen. Dieser betont das Schweifen und Fliegen und will also sagen, daß ein grundloser Fluch ein zielloses סְרֻחַת בְּאֲוִיר d. i. in der Luft schwebendes Ding ist, daß er nicht trifft und nicht eintrifft. Die meisten Ausll. erkl. die zwei ל als Angabe der Bestimmung: *Ut passer (sc. natus est) ad vagandum* ebenso wie der Sperling durch Naturnothwendigkeit herumschweift . . (Fl.). Aber aus 25,3 ist ersichtlich, daß das ל beidemal die Beziehung oder den Vergleichspunkt angibt: Wie der Sperling in Hinsicht aufs Schweifen u. s. w. Die zwei Vogelnamen sind nach AE wie Träume ohne Deutung, aber die romanischen Ausll. erkl. צִפּוֹר richtig durch *passereau* und דְּרוֹר durch *hirondelle,* denn צפור (عُصْفُور) Zwitscherer heißt wenigstens vorzugsweise der Sperling und דרור die Schwalbe von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge (s. zu Ps. 84, 4); der Sperlingsname *dûrî* (in Gehöften befindlich), welchen Wetzstein (Psalmen S. 794) nach Saadia's Vorgang mit דרור vergleicht, ist etymologisch verschieden.[1] Ueber חִנָּם s. zu 24,28. Mit Recht trennt die Accentuation כן קללת חנם (קְלָלַת, nach Kimchi *Michlol* 79[b] aber קִלְלַת) vom Folgenden; לֹא תָבֹא ist die nachgebrachte Explication des כן: so in der Luft schwebend ist grundloser Fluch — er trifft nicht ein (בוא wie z. B. Jos. 21, 43). Nach diesem mit v. 1 gleichgeformten Spruche kehrt diese Spruchreihe zum כסיל zurück v. 3: *Die Peitsche dem Pferde, der Zaum dem Esel und der Stock dem Rücken der Thoren.* JDMich. meint, daß umgekehrt dem Pferde der Zaum und dem Esel die Peitsche gegeben sein sollte; schon Arnoldi aber hat hier die Redefigur des *merismus* (vgl. 10,1) und Hitz. in der Art der Vertheilung den rhythmischen Mitbestimmungsgrund erkannt (vgl. שם יפת וחם für שם חם ויפת): Peitsche und Zaum gehören beiden, denn man peitscht das Pferd (Nah. 3, 2) und zäumt es auch, man zäumt den Esel (Ps. 32, 9) und peitscht ihn auch (Num. 22, 28 f.). So dienlich und nöthig beiden Peitsche (Gerte, Geißel) und Zaum sind, so dienlich und nöthig ist der Stock לְגֵו כְּסִילִים 10, 13. 19, 29. v. 4: *Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit, damit du nicht auch selber ihm gleich werdest.* Nach oder gemäß seiner Narrheit ist hier s. v. a. die närrische Voraussetzung und den närrischen Zweck seiner Frage geltend lassend und darauf eingehend, wie wenn er z. B. fragt, weshalb der Unwissende glücklicher sei als der viel wisse, oder wie man sich in Besitz der Kunst, Gold zu machen, setzen könne, denn „ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge antworten." Wer solche Fragen als berechtigt erkennt und sich darauf einläßt, der stellt sich dem Thoren gleich und wird leicht selbst zu einem solchen. Der folg. Spruch sagt scheinbar das gerade Gegentheil v. 5: *Antworte dem Thoren nach seiner Narrheit, damit er sich nicht für weise halte.* Dem אל־תען כסיל tritt hier ein עֲנֵה־כְסִיל entgegen (makkefirt und mit *Gaja* beim *Chatef*[2]). An solchen sich scheinbar widersprechenden Aussagen ist bes. das Johannesevangelium reich z. B. 5, 31 und dagegen 8, 31.[3] Das hier vorliegende *Sic et non* löst sich leicht; nach oder gemäß seiner Narrheit ist dieses zweite Mal s. v. a. wie es seiner Narrheit gebührt, sie entschieden und derb abweisend, ihn gehörig abfertigend (abtrumpfend), ihm in wo möglich beschämender Weise heimleuchtend. Man verhilft ihn so vielleicht zur Selbsterkenntnis, während man im Gegenfalle seiner Selbstüberschätzung Vorschub leistet. Der Talmud *Schabbath* 30[b] löst den Widerspruch so daß v. 4 sich auf מילי דעלמא

1) Freilich erkl. auch die Gemara zu *Negaïm* XIV, 1 das mischnische צפרים דרור „Hausvögel", indem sie דרור von דור wohnen ableitet.

2) So nach Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali עֲנֵה כְסִיל mit *Munach* schreibt, s. *Thorath Emeth* p. 41.

3) s. meinen Vortrag über drei wenig beobachtete Seiten des Johannesevangeliums und deren praktische Consequenzen in der Ev. luth. Kirchenzeitung 1869 Nr. 37. 38.

(weltliche Dinge), v. 5 auf דברי תורה (religiöse Fragen) beziehe, und es ist wahr, daß bes. in letzterem Falle das Antworten eine Pflicht gegen den Thoren und gegen die Wahrheit selbst ist. Anders der Midrasch: nicht antworten soll man wo man den Thoren als solchen kennt, antworten wo man ihn nicht kennt; denn in ersterem Falle würde der Weise sich durch dasAntworten entehren, in letzterem Falle dem Frager den Anschein eines Ueberlegenen geben. v. 6: *Die Füße haut ab, Schaden schluckt wer Geschäfte bestellt durch einen Thoren.* Er haut ab, näml. sich selber, wie wir sagen: er bricht den Hals, *il se casse le cou,* lat. *frangere brachium, crus, coxam; frangere navem* (Fl.). Er meint seine zwei Beine durch die des Boten zu ergänzen, aber in Wirklichkeit haut er sie sich ab, indem der Auftrag nicht allein nicht, sondern sogar schlecht ausgerichtet wird, so daß er, statt sich an der beschleunigten treuen Abmachung zu erlaben (13, 17. 25, 13), eitel Schädigung zu verschlucken bekommt; vgl. Iob 34, 7., wo aber Hineintrinken nicht fremden (LXX), sondern eignen Hohnsprechens gemeint, wogegen חָמָס hier auf erlittenen Schaden geht (wie wenn es חֲמָסוֹ hieße, denn das Suff. von חמס ist meistens objectiv), vgl. die ähnlichen Bilder 10,26. Zu שֹׁלֵחַ דָּבָר etwas durch Jemandes Vermittelung bestellen (ausrichten) vgl. Ex. 4, 13; mit דבר (דברים) 2 S. 15, 36. Die Aenderung מְקֻצָּה (Hier. Lth. *claudus*) ist unnöthig, da, wie wir sahen, מְקֻצָּה das *sibi* in sich schließt. Der Syr. liest nach LXX (deren Text urspr. *ἐκ τῶν ποδῶν ἑαυτοῦ* hatte) מִקְצֵה, indem er wie auch der Targumist verkennt, daß מקצה für מקצין gesagt werden kann; Hitz. aber nimmt diese Lesung auf und übers.: „Von der Spitze der Beine Kränkung schluckt wer Weisungen schickt durch einen Narren." Die Spitze der Beine sind die Füße und die Füße sind die des närrischen Boten. An Kühnheit fehlts dem Spruche in dieser Form nicht, der Witz aber, den Hitz. darin findet, ist sicher kein Mutterwitz.[1] Böttch. versuchts auch seinerseits mit dem מִקְצֵה: „Vom Ziele seiner Füße schluckt Herbes ein . ." — auch das ist überkünstlich und ohne die Deutung des Erfinders gar nicht zu verstehen. Daß aber wer einen Thoren zu seinem Beauftragten macht einem solchen gleicht der sich selber die Beine abhackt, das ist ein Bild so treffend als möglich. v. 7: *Herabbaumeln der Beine an einem Lahmen und ein Sittenspruch in Thoren-Munde.* In Betreff des räthselhaften דַּלְיוּ haben sich folgende Ansichten zu begründen gesucht: 1) Die Form wie sie punktirt ist klingt am ehesten noch imperativisch. So übers. LXX, deren Text hier urspr. lautet: *ἀφελοῦ πορείαν κυλλῶν* (Conj. Lagarde's) *καὶ παροιμίαν ἐκ στόματος ἀφρόνων*, was der Syr. (mit seinem Nachtreter, dem Trg.) positiv umgesetzt hat: „Kannst du dem Lahmen (gesundes) Gehen geben, wirst du auch (gescheides) Wort aus des Thoren Munde hinnehmen." Seit Kimchi gilt דַּלְיוּ Vielen als Erweichung des *imp. Pi.* דַּלֵּה, wonach Venet. übers.: *ἐπάρατε κνήμας χωλοῦ* und zuletzt Brth. Zöckl. erkl.: ‚Zieht nur immerhin dem Lahmen seine Beine aus, da sie ja doch eigentlich für ihn unnütz sind, gleichwie der Weisheitsspruch im Munde des Thoren etwas Zweckloses ist, was ohne Schaden daraus fortbleiben könnte.' Aber warum schrieb der Dichter nicht הָרִימוּ oder הָסִירוּ oder קָחוּ oder dergleichen etwas: דַּלֵּה fort-, entheben ist syrisch (vgl. Trg. jer. I zu Dt. 32, 50), aber nicht hebräisch. Und wie unmenschlich und unsinnig lautet diese Aufforderung! Ein Lahmer würde sich doch gegen den Chirurgen wie gegen einen Mörder wehren, der ihm die Beine amputiren wollte, denn lahme Beine sind doch besser als gar keine, zumal da ein großer Unterschied ist zwischen einem Lahmen (פִּסֵּחַ v. פֶּסַח = ڤسح *luxare* vgl. ڤسح *laxare,* s. Schult.), welcher hinkt oder an Krücken (2 S. 3, 29) geht, und einem Gelähmten (Paralytischen), welcher getragen und gefahren werden muß. Es kommt hinzu, daß man bei dieser Fassung von 7[a] folgerecht mit LXX וּמָשָׁל als dem שֹׁקַיִם gleichlaufenden Objektsacc. ansehen müßte, aber „Jemandem den Spruch aus dem Munde schöpfen" hieße nach 20, 5 etwas ganz Anderes als ihm den Spruch entreißen, wovon man auch nicht sieht wie es anzufangen wäre. Eher ließe sich hören: *attollite crura claudi (ut incedat, et nihil promovebitis),* aber dazu paßt das מִן von מִפִּסֵּחַ nicht und dem fügt sich 7[b] nicht. Die Erkl. aber: „Schöpft Schenkel aus dem Lahmen, der doch keine hat, wenigstens keine brauchbaren, und einen Spruch in der Thoren Mund, wo eben keiner ist" scheitert vollends an dem Schenkel-Schöpfen, welches sich nur etwa von Froschschenkeln (Froschkeulen) sagen ließe. 2) Schon Symm. übers. *ἐξέλιπον κνῆμαι ἀπὸ χωλοῦ* und schon Chajûg erklärt דַּלְיוּ für 3 *praet. Kal,* wozu Kimchi bem., daß er דָּלְיוּ vorgefunden zu haben scheine, was wirklich bei Norzi und JHMich. als Variante notirt wird. Die masoretische LA aber ist דַּלְיוּ und dies ist nach Ges. u. Böttch. (der hierin ohne allen Grund eine mundartliche ephraimitische Form sieht) mouillirte Erweichung von דַּלּוּ. Schade nur daß sich diese Mouillirung durch *alius* = *ἄλλος*, *folium* = *φύλλον*, *faillir* = *fallere* u. dgl., aber durch kein einziges hebräisches oder auch semitisches Beispiel belegen läßt. 3) Deshalb findet Ew., ‚alles überlegt', es am besten, דָּלְיוּ zu lesen: „Zu schlaff sind die Schenkel als daß sie der Lahme gebrauchen könnte." Aber dem mit Dietr. beizustimmen vermögen wir nicht, auch nicht in der sprachgebrauchsgemäßeren Uebers.: „Schlaff hängen herab die Beine von (an) dem Lahmen", zu geschweigen der rein unmöglichen: „Hoch sind die Schenkel des Lahmen (einer höher als der andere)", und zwar deshalb nicht, weil diese Form דָּלְיוּ für דָּלְיוּ zwar auch außer Pausa vorkommt Ps. 57, 2. 73, 2. 122, 6. Jes. 21, 12., aber wenn auch so wie Ps. 36, 9. 68, 32 an der Spitze des Satzes doch immer nur im Zus., nie zu Anfang der Rede. 4) Man hat auch versucht, דַּלְיוּ zum Abstractum zu stempeln z. B. Euchel: „Der lernt von einem Lahmen tanzen, wer Gleichnisrede aus des Thoren Munde lernen will." דַּלְיוּ שֹׁקַיִם soll das Erheben der Schenkel = Springen und Tanzen bed. Hienach auch Lth.: *Wie einem Kröpel das tantzen, Also stehet den*

1) Venet. übers. שׁוֹתֶה mit *ἄνους*, also שׁוֹטֶה (die nachbiblische Bez. des Narren) — eines der vielen Anzeichen daß dieser Uebersetzer ein Jude und als solcher in seiner Sprachkenntnis nicht auf das biblische Hebräisch beschränkt ist.

Narren an von Weisheit zu reden. Der Ged. ist sachgemäß und gefällig, aber דלוּ שׁקים kann so wenig das Tanzen bez., daß es vielmehr, wie das Arabische zeigt (s. Schult. zu 20, 5 und u. St.) einen humpelnden watscheligen Gang wie den der Enten nach Art eines hin und her baumelnden Schöpfeimers bezeichnen würde. Und דַּלְיוּ n. d. F. מַלְכּוּ (Hauptform zu der Verbindungsform מַלְכוּת und der Determinationsform מַלְכוּתָא) wäre ein unerhörter Aramaismus. Denn Formen wie שָׁחוּ das Schwimmen und viell. עֲלוּ das Wolgemutsein Ps. 30, 7., auf die sich CBMich. u. A. berufen, lassen sich nicht vergleichen, da sie aus *sachw, ʿalw* umgelautet sind, während in דַּלְיוּ das *û* Endung sein müßte, und übrigens müßte auch aramäisches דַּלְיוּ im *st. constr.* דַּלְיוּת lauten. Da keine dieser Erklärungen grammatisch befriedigt und übrigens דַּלְיוּ = הֲלָלוּ = דַּלּוּ ein ungleichartiges und der Natur des emblematischen Spruches (s. S. 9 unt.) unangemessenes Parallelglied ergibt, so lesen wir דְּלוּר n. d. F. צְפוּר, שְׁקוּר (vgl. חִבּוּק 6, 10. 24, 33), und dies bed. das schlaffe Herabhangen v. דָּלַח lang und schlaff herunter hangen oder trans.: hängen, bes. von dem Langhinunterlassen des Eimerseiles und des Eimers selbst zum Schöpfen aus dem Brunnen. Das מן ist ähnlich wie Iob 28, 4 (s. dort), nur daß hier die Verbindung des Herabhangenden und dessen wovon (von wo aus) es herabhangt eine engere ist. Setzen wir den rein nominell ausgedrückten emblematischen Spruch in einen vergleichenden um, so lautet er wie Fl. übers.: *Ut laxa et flaccida dependent (torpent) crura a claudo, sic sententia in ore stultorum (sc. torpet h. e. inutilis est).* Der Thor kann von einem Sinn- oder Sittenspruch *(dictum sententiosum)* ebensowenig naturgemäßen Gebrauch machen als der Lahme von seinen Füßen; das an sich sinnvolle und treffende Wort wird in seinem Munde hinkend, lahm und schief (Schult.: *deformiter claudicat*); es hat, von ihm ausgesprochen und angewendet, weder Hand noch Fuß. Sonderbar, aber ohne Verfehlung der Pointe Hier.: *Quomodo pulcras frustra habet claudus tibias, sic indecens est in ore stultorum parabola.* Der Lahme hat möglicherweise anscheinend gesunde Beine, aber wenn er gehen will versagen sie ihm den Dienst — so kommt auch ein Bonmot, wenn der Thor sich sein bedient, albern heraus. Hitzigs Conj.: Wie Hüpfen (דַּלּוּג) der Schenkel von Seite des Lahmen . . hat schon Böttch. mit triftigen Gründen abgewiesen; Hüpfen von Seite Jemandes für Hüpfen Jemandes wäre ein Curialstyl, wie er keinem Dichter zuzutrauen ist. Der folg. Spruch stellt uns vor ein neues Rätbscl v. 8: *Wie man einen Stein in eine Schleuder bindet, so wer einem Thoren Ehre ertheilt.* Diese Uebers. ist traditionell gesichert und sachlich passend. Die Schleuder heißt zwar sonst קֶלַע, aber daß auch מַרְגֵּמָה an u. St. die Schleuder bed. (v. רָגַם mit Steinen werfen = steinigen oder Steine werfen = schleudern, vgl. Trg. Est. 5, 14 רְגִים von Davids Steinschleuderung gegen Goliath), darin stimmen LXX Syr. Trg. einerseits und die jüd. Glossatoren andererseits (Raschi: *fronde,* ital. *frombola*) überein. Richtig faßt LXX כִּצְרוֹר als Verbum: *ὡς ἀποδεσμεύει,* wogegen Syr. Trg. es als Subst. ansehen: wie ein Stück Stein, aber צרור als Subst. bed. nicht ein Stück, wie man

es für die Schleuder als Waffe braucht, sondern ein Körnchen und also Stückchen 2 S. 17, 13 vgl. Am. 9, 9. Irrig Ew.: ‚Bindet man den Stein, den man doch eigentlich werfen will, an die Schleuder fest, so ist alles Werfen und Zielen umsonst: ebenso ists umsonst dem Thoren eine Ehre zu geben, die ihn nicht trifft.' Wenn man einen Stein schleudern will, so muß man den *lapis missilis* so in die Schleuder einlegen, daß er darin festsitzt und erst durch die Gewalt des Schwunges ihr entfährt; dieses Einfügen so daß er nicht von selbst herausfällt heißt צָרַר בְּ (vgl. 30, 4. Iob 26, 8). Das Geben wird mit dem Einbinden, der Stein mit der Ehre und die Schleuder mit dem Thoren verglichen: der Thor verhält sich zu der Ehre die man ihm ertheilt wie der Stein zu der Schleuder in die man ihn einlegt — die Ehrenertheilung ist eine Ehrenverschleuderung. Anders (nach Kimchi) Venet. *ὡς συνδεσμὸς λίθον ἐν λιθάδι* d. h. wie Fl. 8ª übers.: *ut qui crumenam gemmarum plenam in acervum lapidum conjicit.* So schon Ralbag, Ahron b. Josef u. A., zuletzt Zöckl. Das Bild ist ansprechend und מַרְגֵּמָה (v. רָגַם = רָגַם *accumulare, congerere,* s. zu Ps. 68, 28) könnte allerdings den Steinhaufen bed. Aber אֶבֶן יְקָרָה, so ohne Weiteres, läßt sich nicht im Sinne von אֶבֶן (Edelstein) sagen; auch sieht man nicht ein, weshalb als Bild des כבוד nicht Ein Edelstein genügt und ein ganzes Bündel genannt wird; drittens aber fordert כֵּן נוֹתֵן für כצרור verbale Bed. Deshalb übers. Hier.: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii,* hierin das Echo seines jüd. Lehrers, denn der Midrasch erkl. wörtlich so: כל מי שחולק כבוד לכסיל כזורק אבן למרקוליס jeder der einem Thoren Ehre ertheilt ist wie einer der einen Stein auf einen dem Mercur geweihten Steinhaufen wirft. Um die Hermen (ἑρμαί) d. i. Seulen mit dem Hermeskopfe *(statuae mercuriales* oder *viales)* waren Steinhaufen (ἕρμακες), denen der Vorübergehende einen Stein zuzuwerfen pflegte; es war ein Zeichen der Verehrung und diente zugleich zur Verbesserung der Wege, deren Patron Mercurius (מרקוליס) war. Es versteht sich von selbst, daß diese griechisch-römische Sitte, auf welche die Talmude häufigen Bezug nehmen, nicht in die salomonische Zeit zurückgetragen werden darf. Lth. übers. selbständig und wie es scheint jenes *in acervum Mercurii* verdeutschend: *Das ist als wenn einer einen Edlenstein auff den Rabenstein würffe* d. i. an den von Raben umschwärmten Galgen. Der Rabenstein läßt sich eher als der Mercurshaufen salomonisch fassen, wenn man wie Gussetius (und mit ihm Stier) מרגמה vom Steinhaufen über einem Gesteinigten versteht. Aber gegen diese und ähnliche Deutungen genügt zu bem. daß כצרור nicht *sicut qui mittit* bedeuten kann, es müßte כְּמַשְׁלִיךְ oder כְּמַשְׁלִיךְ heißen. Noch anders Josef Kimchi, AE und zuletzt Loewenst.: Wie wenn einer einen Stein in ein Stück Purpurzeug einwickelt. Aber אַרְגָּמָן Purpur hat nichts mit dem V. רָגַם zu schaffen; es ist wie das aram. אַרְגְּוָן zeigt ein zusammengesetztes Wort, die Annahme eines Denom. מַרְגֵּמָה geht also von einer falschen etymologischen Voraussetzung aus. Und Hitzigs Combination des מרגמה mit מִנְחָם Handhabe und Hebel der Wage (er übers.: Wie wer ein Steinchen auf den Balken der Wage,

näml. legt) ist, da wir eines solchen arabischen Winkelworts zu befriedigender Aufhellung des מרגמה gar nicht bedürfen, reiner Scharfsinns-Luxus. Wir bleiben bei der Schleuder. Böttch. übers.: Streuschleuder; viell. hieß מרגמה wirklich eine solche welche viele Steine zugleich wirft. Doch dem sei wie ihm wolle: daß wer einem Thoren Ehrentitel, Ehrenstellen u. dgl. zutheilt einem solchen gleicht welcher einen Stein in eine Schleuder einlegt, ist ein wahrer und sinnig verbildlichter Ged.: der Thor macht der Ehre keine Ehre; er ist nicht dazu angethan, sie zu behaupten; die ihm zugetheilte ist erfolglos verschwendet. v. 9: *Ein Dorn gerieth in eines Trunkenen Mund, und ein Witzwort in Thoren-Mund* d. h. wenn ein Witzwort in Thoren-Mund gerathen, so ist es wie wenn ein Dorn in eines Trunkenen Hand geräth; eins ist so gefährlich wie das andere, denn Thoren misbrauchen ein solches Witzwort, welches, recht gebraucht, witzigt und bessert, nur zur Verwundung und Erbitterung Anderer, wie ein Trunkener sich des spitzen Instruments, dessen er habhaft geworden, zu plumpen Neckereien und als einer willkommenen Waffe seiner Rauflust bedient. LXX Syr. (Trg.?) Hier. fassen עָלָה im Sinne des Aufschießens d. i. Wachsens, auch Böttch. besteht nach 24, 31 u. a. St. darauf: der aufgeschossene Dornstengel sei Gegens. des noch unerwachsenen und daher ungefährlichen. Aber Dornstengel wachsen Niemandem in der Hand und man sieht auch nicht ein, warum ihn der Dichter in des Trunkenen Hand wachsen lassen sollte, was die Hantirung damit nur erschweren würde. Wir haben hier das in der Mischna-Sprache gemeinübliche עָלָה בְיָדִי d. h. es ist mir zu Handen gekommen, welches sowol da gebraucht wird, wo jemandem etwas nach Absicht als bes. da wo es ihm zufällig und ungesucht in die Hand geräth z. B. *Nazir* 23ª מי שנתכוון לעלות בידי בשר חזיר יצלה בידו בשר טלה wer Schweinfleisch zu bekommen beabsichtigt und er bekommt (zufällig) Lammfleisch. So richtig Heidenh. Loewenst. und schon Venet.: *ἄκανθα ἀνέβη εἰς χεῖρα μεθύοντος*. חוֹחַ bed. sowol den Dornstrauch 2 K. 14, 9 [1] als den Dorn Hohesl. 2, 2., wo aber nicht die Dornen der Rose selbst und überh. keine Rose gemeint ist. Lth. denkt mit dem Dorn die Rosen zus. wenn er erkl.: „Wenn ein Trunkenbold einen Dornbusch in der Hand trägt und gaukelt, so kratzt er mehr damit denn daß er dir Rosen zu riechen gebe — also thut ein Narr mit der Schrift oder mit einem Rechtsspruch oft mehr Schaden denn Frommen." Diese Randglosse Luthers faßt das עלה ביד richtiger als seine Uebers., wogegen diese richtiger sich mit einem Dornzweig begnügt *(wie ein Dornzweig der in eins Trunken hand sticht)*, die Rosen aber sind textwidrig hinzugenommen. Dies gilt auch gegen Wessely's Erkl.: „Das Maschal gleicht einer Rose die nicht ohne Dornen, in Thoren-Munde aber wird es zu einem Dorn ohne Rose, wie wenn ein Trunkener Rosen pflücken will und es dabei nicht weiter bringt als daß er von den Dornen gestochen wird." Die Rosen sind

1) Der Plur. חֲוָחִים 1 S. 13, 6 bed. wol nicht Dornsträucher, sondern Felsenspalten; in Damask heißt *chôcha* ein kleines Thürchen im Flügel eines großen Thores, s. Wetzstein, Nordarabien S. 23.

schon deshalb fern zu halten, weil es zur Zeit wo obiger Spruch gemünzt ward keine Rosen in Palästina gab. Allerdings aber gibt der Spruch zu verstehen, daß ein rechtes מָשָׁל d. i. ein witziger treffender Sinnspruch noch etwas Mehr und Besseres als ein חוח (Stachel wie etwa des *Zizyphus vulgaris* Judendorns oder *Ziz. spina Christi* Christusdorns) ist; aber in Thoren-Munde wird ein solcher Sinnspruch zu einer nutzlosen und nur schädlichen Sache, indem der Thor ihn so anwendet daß er Andere dadurch unbesonnener Weise in Verlegenheit setzt und ihnen rücksichtslos wehe thut. Die LXX übers. מָשָׁל mit *δουλεία* und die Aramäer mit שְׁטוּתָא; wie Letztere zu dieser „Narrheit" kamen ist nicht ersichtlich, LXX aber vocalisirte מָשָׂל, wonach Hitz. indem er zugleich עִכּוּר in שָׂכוּר wandelt übers.: „Gedörn geht auf durch die Hand des Miethlings, und Gewaltherrschaft durch den Mund der Narren." Obgleich ein gedingter Arbeiter deshalb noch kein gewissenloser ist, so läßt sich 9ª, so corrigirt, doch hören: man soll möglichst Alles mit eigner Hand beschaffen; aber der Ged. 9ᵇ ist weit hergeholt, und wenn Hitz. ihn dahin erläutert, daß Unverstand in der Rathsversamlung den Despotismus schafft, so sagt dagegen 24, 7 daß der Narr im Thore nicht mitreden kann und deshalb das Maul hält.

Alles was wir bisher gelesen wird an Räthselhaftigkeit überboten durch den folg. Spruch v. 10, welcher wegen gleichen Augenscheins des וּשְׂכַר mit שָׂכוּר hier angeschlossen ist. Wir übers., nur Ein Wort anders vocalisirend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles, aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin.* LXX übers. *πολλὰ χειμάζεται πᾶσα σὰρξ ἀφρόνων* (viel leidet alles Fleisch der Thoren), *συντριβήσεται γὰρ ἡ ἔκστασις αὐτῶν* (ihr Außersichgerathen), hebräisch:

רב מחוֹלָל כל בָּשָׂר כסיל
יְשַׁבֵּר עֶבְרָתָם

ein verunglückter Versuch, die Worte so zurechtzuschneiden, daß sich etwelcher Sinn herausklauben läßt. Die 1. Zeile in dieser Uebers. haben Syr. Trg. sich angeeignet, nur das כל löschend, in welchem die Selbstverurtheilung dieser Entzifferung liegt (denn כל בשר heißt sonst die Menschheit, nicht der ganze Körper eines Einzelnen); die 2. Zeile aber übers. diese Zwei, als ob sie lautete:

וְשִׁפֹּר עֹבֵר יָם

d. h. und der Trunkene fährt übers Meer (עברים aufgelöst in עבר ים wie בבקרים Am. 6, 12 in בַּבָּקָר יָם aufzulösen ist), aber was soll damit gesagt sein? Etwa daß einem Trunkenbold (aber שִׁכּוֹר heißt der Trunkene, nicht der Säufer סֹבֵא) nichts übrig bleibt als übers Meer auszuwandern? Oder daß der Trunkene seine Fantasie übers Meer hinüber schweifen läßt, während er den ihm obliegenden Beruf hintansetzt? Symmachus und Theodotion versuchen es in 10ᵇ wie der Midrasch (bei Raschi) und Saadia (bei Kimchi) mit שכר = סגר (wie Jes. 19, 10 שָׂכְרֵי = Eindämmung, vgl. סַכָּרִין Wasserdämmer *Kelim* XXIII, 5); jene übers. *καὶ ὁ φράσσων ἄφρονα ἐμφράσσει τὰς ὀργὰς αὐτοῦ*, dieser *καὶ φιμῶν ἄφρονα φιμοῖ χόλους*, sich der Einbildung hingebend, daß עֲבָרִים wie עֶבְרוֹת Plur. von עֶבְרָה Zorn sein könne. Hier. punktirt רַב wie 25, 8 רַב

und faßt wie S. Th. שׂכר beidemal = סגר und bringts so zu der Uebers.: *Judicium determinat causas, et qui imponit stulto silentium iras mitigat,* aber רב heißt nicht *judicium* und מחולל nicht *determinat* und כל nicht *causas*. Wie Gussetius fassen auch Ralbag (in der ersten seiner drei Erklärungen) Meîri, Elia Wilna den Spruch als Aussage über den Streitsüchtigen: er thut Allen wehe und dingt Thoren, dingt Uebertreter zu seinen Genossen; man müßte dann רַב für רַב lesen, מְחוֹלֵל wehe thuend wäre entw. *Po.* von חָלַל durchbohren oder *Pil.* von חִיל (חוּל) in Wehen (wie Geburtswehen) versetzen, aber עֹבְרִים Uebertreter = frevle Sünder ist gegen den alttest. Sprachgebrauch, man citirt dafür falsch 22, 3 (27, 12); übrigens war für רַב wenigstens אִישׁ רַב zu sagen und weshalb וְשֹׂכֵר wiederholt wird, bleibt unklar. Andere nehmen מחולל-כל als Namen Gottes des Schöpfers aller Menschen und Dinge, und wirklich ist dies der nächste Eindruck dieser zwei Worte, denn חִיל ist übliche Bezeichnung des göttlichen Hervorbringens z. B. Ps. 90, 2. Hienach erkl. Kimchi: Der Herr ist Schöpfer Aller und reicht Thoren, reicht Uebertretern ihren Unterhalt; aber עֹבְרִים Uebertreter ist mischnisch, nicht biblisch und שׂכר bed. dingen, aber nicht beköstigen. Der Spruch ist also untauglich, einen Gedanken wie Mt. 5, 45 (er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute) zu ergeben. Dem שׂכר gerechter werdend übers. Andere: „Der Herr ist Schöpfer Aller und nimmt Thoren, nimmt Müßiggänger in seinen Dienst" — so gefaßt lautet der Spruch anzüglich und anklagend, weshalb Raschi, Mose Kimchi, Arama u. A. so das Maschal in Thoren-Munde lauten lassen und also v. 9 und 10 als einen Vierzeiler zusammennehmen; allerdings enthält diese zweite Spruchlese auch Vierzeiler (s. S. 16), aber v. 9. 10 ist schon deshalb kein so zu verstehender Vierzeiler, weil רַב (was auch gegen Kimchi gilt) nicht Gott den Herrn bedeuten kann: רַב Herr ist im biblischen Hebräisch unerhört und Gott müßte doch wenigstens מָרַב heißen. Venet. geht deshalb hier nicht mit Kimchi, sondern übers. *Ἄρχων πλάττει πάντα, καὶ μισθοῦται μωρὸν καὶ μισθοῦται ὡς παραβάτης* (soll heißen *παραβάτας*), aber wer wäre dieser unbestimmte Tausendkünstler? Viell. will Venet. nach Gecatilia (bei Raschi) verstanden sein: Ein Großer (Reicher) bewerkstelligt allerlei; wenn er aber einen Thoren dingt, ists als ob er die Ersten Besten, die des Weges ziehen, dünge. Aber daß חולל in der allgem. Bed. ausrichten, ins Werk setzen gebraucht wurde, ist ohne Beleg und unwahrscheinlich. Und auch die Erklärung: Ein Herrscher thut Allen wehe d. i. harten Zwang an (Abulwalîd Imman. AE der aber in seiner kleineren Grammatik רַב = רָב nach Jes. 49, 9 erkl., CBMich.: *dolore afficit omnes*) empfiehlt sich nicht, denn חולל, sei es von חלל Jes. 51, 9 (durchbohren) oder von חיל Ps. 29, 9 (in Geburtswehen versetzen) ist für Wehethun ein allzustarkes Wort; auch ist der Satz in dieser Allgemeinheit glücklicherweise unwahr. So übersetzt wie von Euchel: „die Vornehmen verderben Alles, sie besolden Narren und begünstigen Landstreicher" lautet er als ob er in einer socialdemokratischen Versamlung aufgelesen wäre. Dagegen ist der Spruch wie ihn Lth. übers. *Ein guter Meister macht ein Ding recht, Aber wer einen*

Hümpler dinget, dem wirds verderbet des Spruchbuchs würdig. Die 2. Zeile ist hier frei wiedergegeben, aber sie fügt sich auch, wenn man sich genauer an die Textworte hält, in diesen Zus. Fl.: *Magister (artifex peritus) effingit omnia (i. e. bene perficit quaecunque ei committuntur); qui autem stultum conducit, conducit transeuntes (i. e. idem facit ac si homines ignotos et forte transeuntes ad opus gravius et difficilius conduceret).* Ebenso Ges. Böttch. u. A., welche alle wie oben Gecatilia עברים *τοὺς τυχόντας* die Ersten Besten erkl. Aber wider Willen müssen wir schon deshalb auf diesen Ged. verzichten, weil רַב nirgends im bibl. Hebräisch den Meister bed. und weil das ו des zweiten וְשֹׂכֵר sich gegen jenes *ac si* sträubt. Auch wenn man es löscht, stößt man sich immer noch an dem von menschlichem Produciren ungebräuchlichen חולל. Viele christliche Ausll. (Cocc. Schult. Schelling Ew. Brth. Stier Zöckl.) geben dem רב eine Bed., die keinem jüd. Ausl. in den Sinn gekommen, näml. der Schütze *(sagittarius)* v. רָבַב (רָכַב) Gen. 49, 23 (und viell. Ps. 18, 15) u. d. F. שַׁר, צַר, dessen Plur. רַבִּים wirklich Iob 16, 13. Jer. 50, 29 vorliegt, aber in einem den Wortsinn aller Zweideutigkeit enthebenden Zus. Auch hier kann רַב durch מְחוֹלֵל näher bestimmt gelten, aber wie lautet nun der Spruch? „Ein Schütze der Alles verwundet und wer einen Narren dingt und wer Vorübergehende (Ew.: Gassenläufer) dingt", näml. die gleichen einander. Aber ist schon der Alles durchbohrende Schütze ein komischer *Hercules furens,* so bedarf es, um die Aehnlichkeit zwischen den Dreien herauszufinden, einer Portion von Witz, wie sie nur sonderlich Begünstigten beschieden ist. Auch ist es wider Wortlaut und Wortgebrauch, die עברים ohnes weiteres zu Strolchen und Vagabunden zu stempeln. Wie nun also? Einige Ausll. haben durchschaut, daß רב und כל in irgend welcher Wechselbez. stehen müssen. So z. B. Ahron b. Josef: „Vieles macht Allen Entsetzen, vor allem aber einer der einen Thoren dingt . ." Aber dieses „vor allem" ist eingeschmuggelt. Wir übers., in Z. 1 an Umbr. und Hitz. uns anschließend, in Z. 2 aber unseren eignen Weg gehend: *Vieles bringt aus sich hervor Alles* d. h. wo Vieles vorhanden ist, da ist mit selbem, wenn mans recht anfängt, Alles anzufangen. רַב erhält durch כֹּל die Bestimmtheit eines Neutrum, als welches es wie viele Menschen Ex. 19, 21 auch vieles Vermögen in pecuniärem und facultativem Sinne bedeuten kann (vgl. das substantivirte רַב Jes. 63, 7. Ps. 145, 7). Und von dem Vielen, welches Alles aus sich heraussetzt, von sich aus durchsetzt, läßt sich חולל mit gleichem Rechte sagen wie 25, 23 vom Nordwind. Die Antithese dazu lautet 10^b: aber des Thoren Lohn (lies וְשֹׂכַר) und Lohnherr (wer ihn um Lohn dingt) fahren dahin d. h. vergehen, עֹבְרִים wie wenn עבר von Spreu Jes. 29, 5., von Stoppeln Jer. 13, 24., vom Schatten Ps. 144, 4 gesagt wird. Das was sich der Thor verdient fährt dahin, indem er es vergeudet, und der ihn in Lohn genommen fährt mit dahin, indem ihm seine Arbeit nur verderblich, nicht förderlich ist. Wenngleich also der Vielbesitzende, Vielvermögende von sich aus Alles zu bewirken vermag, so trifft das doch nicht zu, wenn er sich dabei der Hülfleistung thörichter Menschen bedient, welche, weit entfernt, es selber dadurch zu etwas

zu bringen, im Gegentheil Vieles verderben und dem der sie in wolmeinender Absicht zur Mitarbeit herangezogen nur verderblich werden. Daß es statt וְיִשְׂכַּר genauer וְשָׂכְרוֹ heißen müsse, wende man nicht ein, da וְיִשְׂכַּר vollkommen unzweideutig und das Obj. selbstverständlich ist. Die Reihe von Sprüchen über den Thoren setzt sich weiter fort v. 11: *Wie ein Hund der zurückkehrt zu seinem Gespei ist ein Thor der wiederkommt mit seiner Narrheit.* Wie שׁוֹנֵהּ ist auch שָׁב Particip; nur wenn בְּבֶלֶב punktirt wäre, hätte שָׁב עַל־קִאוֹ als Relativsatz zu gelten (s. zu Ps. 38, 14). Ueber עַל als Bez. des *terminus quo* bei Vv. der Bewegung s. Köhler zu Mal. 3, 24. Zu קִא = קִיא vgl. S. 369 Z. 15 f. Richtig Lth.: *Wie ein Hund sein gespeiets wider frisst.* LXX übers.: *ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον*, die Rückbez. 2 P. 2, 22: *κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα* ist also nicht von LXX abhängig, der *Graecus Venetus* schließt sich nicht diesem neutest. Citat, sondern der LXX an, wenn er nicht zufällig mit dieser zusammentrifft. Ausgespieenes wieder zu beschnüffeln und zu fressen ist Hunde-Gewohnheit.[1] Ebenso ist es Thoren-Sitte, wieder zurückzukommen auf die in Wort und That begangene Narrheit (s. über שנה mit ב des Obj. S. 278 unt.), wie ein aram. Volkssprichwort sagt: חַדַּר שַׁטְיָא לְאוּרַח שָׁטוּתֵיהּ der Narr verfällt immer wieder auf sein närrisch Treiben.[2] Er muß so, weil die Narrheit ihm zur andern Natur geworden; aber er muß nicht müssen, wenn ihm nur einmal ein göttlich Licht über sich selbst aufginge. LXX hat hinter 11ab noch einen Zweizeiler über zwei Arten der בֹּשֶׁת *αἰσχύνη*, welcher wörtlich so wie Sir. 4, 21 lautet. v. 12: *Siehst du einen Mann der weise in seinen Augen, mehr Hoffnung hat der Thor als er.* Ueber das *perf. hypothetic.* רָאִיתָ s. zu 22, 29. Z. 2 kehrt mit abgewandelter erster 29, 20 wieder. מִמֶּנּוּ *prae eo* ist s. v. a. mischnisch יוֹתֵר מִמֶּנּוּ *plus quam ei.* So wie die Bekehrung eines Sünders, der sich nicht für einen Gerechten hält, eher zu hoffen ist als die eines Selbstgerechten (Mt. 9, 12 f.), ist auch die Zurechtbringung eines Narren, der sich dessen bewußt ist kein Weiser zu sein (vgl. 24, 7), eher möglich als die eines sich weise Dünkenden; denn das größte Hindernis jeder Wendung zum Besseren ist der Wahn, ihrer nicht zu bedürfen.[3] So weit die Gruppe von Sprüchen über den Thoren.

Es folgt eine Gruppe von Sprüchen über den Faulen. v. 13: *Der Faule spricht: Ein Leu ist draußen, ein Löwe innerhalb der Straßen.* Der Spruch, hier zu tautologischem Parallelismus abgeschwächt, lautet 22, 13 ursprünglicher. Nicht einmal שׁוּעָל, geschweige שַׁחַל, ist der Schakal; שַׁחַל gehört zu den biblischen Löwennamen. בֵּין ist ungenauer Ausdruck für בְּתוֹךְ Jes. 5, 25; der so sagt denkt bei den Straßen

1) s. Schulze, Die bibl. Sprichwörter der deutschen Sprache S. 71 f.

2) s. Wahl, Das Sprichwort der hebräisch-aram. Literatur S. 147. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 9.

3) Das Targ. hat 12b nach Codd. פָּקַח סַכְלָא טַב מִנֵּיהּ (= פָּסַח *expedit, convenit, melius est*) weit besser ist es um den Thoren bestellt als um ihn, s. Geigers Zeitschr. VI (1868) S. 154.

an die Häuserreihen welche sie bilden. v. 14: *Die Thüre dreht sich um auf ihrer Angel und der Faule auf seinem Bette.* Der Vergleich ist klar. Die Thüre dreht sich an ihrer (ihrem) Angel, wo sie eingehängt ist, bald hierhin bald dorthin, ohne aber über diesen engen Raum der Bewegung hinauszukommen: so ist der Faule an sein Bett gebannt, wo er sich von einer Seite auf die andere dreht. Er heißt eben עָצֵל weil er da wo er ist fest klebt (عَطِلَ) und nicht loskommen kann (Gegens. des Rührigen, vgl. حفيف leichtbeweglich *agilis*). Gerade die Thüre aber bot sich zum Vergleiche dar, weil der Fleißige zu dieser hinausgeht, um sich an seine Arbeit draußen zu begeben (24, 27. Ps. 104, 23), während der Faule sich auf seinem Bette umwälzt. Der Einhängehaken, die Haspe, der Angel, worin sich die Thür bewegt, heißt צִיר v. צוּר = صار sich drehen[1], hat also vom חָסוֹס den Namen. v. 15: *Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt, wirds ihm sauer, sie zum Munde zurückzubringen.* Variation von 19, 24; das Fut. יִשְׁרְבֶנָּה dort wird hier schön durch נִלְאָה לַהֲשִׁיבָהּ verdeutlicht. v. 16: *Weise ist der Faule in seinen Augen mehr als sieben die treffende Antwort geben.* Zwischen Faulheit und Weisheitsdünkel besteht keine innerlich nothwendige Wechselbez. Der Spruch meint daß der Faule als solcher sich für weiser hält als sieben die irgendwelches Examen wol bestehen allzusammen: das viele Arbeiten — denkt er bei sich — zerrüttet nur die Gesundheit, stumpft den Menschen für das Leben und seine Freuden ab, führt zur Ueberspanntheit; denn der Gescheideste hat in der Regel einen Sparren. Der „Maulfaule" Böttchers gehört deutscher Denkweise an; עטל לשנא im Syr. ist nicht wer zum Reden faul ist, sondern wer eine schwerfällige Zunge hat.[2] Sieben ist die Zahl des Mannigfaltigen in erschöpfter Entfaltung (9, 1). Meîri denkt 16b nach Ezr. 7, 14 an den Siebener-Rath des asiatischen Herrschers. Aber die Sieben ist runde Zahl der Vielheit v. 25. 24, 16. 6, 31. Ueber טַעַם s. zu 11, 22 S. 188.

Eine Reihe Sprüche, welche Friedensliebe empfehlen, indem sie die Zerrbilder des Gegentheils vorführen. v. 17: *Einen vorüberlaufenden Hund faßt bei den Ohren wer außer sich geräth ob eines Streits der ihn nichts angeht.* Der vorliegenden Accentuation nach ist der Spruch mit Fl. zu übers.: *Qualis est qui prehendit aures canis, talis est qui forte transiens ira abripitur propter rixam alienam (eique temere se immiscet).* Da vor unbefugter Einmischung gewarnt wird, so könnte es auch מִתְעָרֵב בְּרִיב heißen (14, 10), wonach Syr. übers.; aber עַל־רִיב beweist für die Ursprünglichkeit des מִתְעַבֵּר (s. 14, 16. 20, 2. S. 318 ob.). Dagegen ist die verbindungslose Zusammenstellung der zwei Participien störend, warum nicht עֹבֵר וּמִתְעַבֵּר? Denn es wäre doch nicht

1) Das arab. V. bed. von da aus: werden, wie die persischen Vv. كشتن und كردیدن und wie unser „werden" an *vertere* anklingt (Fl.).

2) Das aram. עטל ist das hebr. עצל wie עֶטָא = עֶצָּה, aber im Arab. entspricht nicht عطل, sondern das oben verglichene عطل.

gemeint, daß er sich ereifernd vorübergeht, sondern daß er vorübergehend sich ereifert, indem er zu diesem Zwecke stehen bleibt. Der Targumist, dies fühlend, faßt auch עֹבֵר in der Bed. zürnend, aber gegen den Sprachgebrauch. Deshalb empfiehlt sich die Conj. Euchels und Abramsohns, daß עֹבֵר zu כֶּלֶב gehört — das Bild wird dadurch noch treffender. Den eignen Hund bei den Ohren zu fassen ist ungefährlich, aber mit einem fremden sich so einzulassen ist nicht rathsam. Darum gehört עבר als nothwendiges Attribut zum Hunde. Der zufällig vorüberlaufende Hund entspricht dem Streite zu dem man außer Beziehung steht (רִיב לֹא־לוֹ s. über die Makkefirung Baers *Genesis* p. 85 *not.* 9). Wer sich über einen ihn nichts angehenden Streit ereifert ist wie einer der einen vorüberlaufenden Hund an den Ohren (LXX willkürlich: am Schwanze) packt — es geschieht ihm in dem einen wie dem andern Falle recht wenn er dabei schlecht wegkommt. Ein Vierzeiler v. 18. 19: *Wie ein Unsinniger der Brander und Pfeile und Tod schleudert, so ein Mann, der seinen Nächsten berückt hat und spricht: Ich mache ja nur Spaß.* Die alten Uebersetzungen des מִתְלַהְלָה gehen bunt durch einander: Aq. *κακοηθιζόμενος*, Symm. *πειρώμενοι*, Syr.: Ruhmredige, Trg.: מִתַּנַּח (v. נָוַח) ein (geistig?) Herabgekommener, Hier. *noxius* (schädlich, wofür Lth. später: heimlich) — eine überlieferte Bed. gibt es also nicht. Kimchi erklärt das Wort durch חשחגע (Venet. *ἐξεστώς*), AE durch הִשְׁתּוֹטֵטָה (v. שׁטה) sich unsinnig, närrisch geberden, beide aber irriger Weise damit יַחֲלָה Gen. 47, 13 vermengend, welches von לָחָה, nicht לָהָה gebildet ist und mit לָאָה zusammengehört, wonach מִתְלַהְלָה den sich Abmühenden (Raschi: חמתירגע) oder etwa den Blasirten (Saadia: der nicht weiß was er machen soll und aus Langeweile sich mit Schießen die Zeit vertreibt) bedeuten würde. Der Stamm לָהַהּ (לַהּ wov. die Reflexivform חִתַּלְהַלְתָּ wie תִּתַּמְתְּמִי v. תָּמַהּ, תַּמּ) führt auf einen andern Wurzelbegriff. Die Wurzel לַהּ weist in אֶלַּהּ (s. Fleischer im Comm. zur Genesis S. 57), וָלַהּ und dem aus der VIII. Form dieses Verbums (אִתַּלַּהּ) gebildeten תַּלַּהּ die Grundbed. innerer und äußerer Unruhe auf; diese Vv. werden vom Affekt der Furcht (des Zurückschreckens und Wegbegehrens) und überh. der Fassungslosigkeit gebraucht; auch das syr. ܐܬܬܠܗ sich entsetzen *obstupescere* bestätigt diese mit √לה sich verbindende Grundvorstellung. Sonach wird der welcher alle möglichen verderbenbringende Geschosse schleudert als ein außer sich Gerathener, ein Geistesgestörter gedacht sein, in welchem Sinne die passiven Formen von אלה und נלה wirklich gebraucht werden. Schultens' Rückgang auf לעע *micare*, wonach כמחלחלה *sicut ludicram micationem exercens* bedeuten soll (Böttch.: ein Exercirender, Malbim: ein Hohnneckender v. חֵחֶל) ist schon deshalb verwerflich, weil מחלחלה das schroffe Gegentheil von מְשַׂחֵק sein muß, und Ewalds Vergleichung des ולע und daneben לחך verwickelt, verschroben s., לעע verhüllt s. vermengt

einander Fremdartiges. Ueber זִקִּים (v. זָנַק) Brandpfeile s. zu Jes. 50, 11. Zu dritt steht der Tod wol nicht zusammenfassend (Tödtliches aller Art), sondern steigernd (ja den Tod selber). Das dem כְּ des Nebensatzes correlate כֵּן des Hauptsatzes ist in unseren Ausgg. makkefirt, aber die metrischen Makkefregeln fordern כֵּן אִישׁ (mit *Munach*), wie es sich z. B. in Cod. 1294 findet. Ein Mensch der an seinem Nächsten seine Heimtücke ausgelassen und dann sagt: siehst du nicht daß . . (הֲלֹא wie arab. أَلَا) d. h. ich bin ja nur ein Scherzender, ich habe nur meinen Scherz mit ihm: der stellt sich damit selbst das Zeugnis eines Unsinnigen aus, welcher, von blinder Wut befallen, mit tödtlichen Geschossen um sich wirft. Nun folgen Sprüche über den נִרְגָּן (s. über Bildung und Bed. dieses Worts zu 16, 28 S. 271 unt.) v. 20: *Wo es an Holz fehlt, erlischt das Feuer, und wo kein Ohrenbläser, kommt Zwist zum Schweigen.* Das Holz als Baumaterial oder Feuerung heißt mit dem Plur. des Produkts עֲצִים. Da אֶפֶס das absolute Ende einer Sache und also ihr Nichtmehrsein ausdrückt, so war es passender beim Holze (Fl.: *consumtis lignis*) als beim Ohrenbläser, von welchem der Spruch Gleiches sagt wie 22, 10 vom Spötter. v. 21: *Schwarzkohle zu Glühkohlen und Holz zum Feuer, und ein zänkischer Mensch um Streit zu schüren.* Venet. übers. פֶּחָם *καρβών* und גֶּחָלֶת *ἄνθραξ*; jenes (v. פָּחַם فَحُمَ tiefschwarz s.) ist die Kohle an sich, dieses (v. גָּחַל جحم anbrennen und intrans. brennen) die Kohle im glühenden Zustand (z. B. 25, 22. Ez. 1, 13). Schwarzkohle gehört zu Glühkohlen, sie zu nähren, und Holz gehört zum Feuer, es zu unterhalten, und ein Zänkischer gehört und taugt und dient dazu, Streit in Brand zu setzen. חָרַר bed. heiß s. und das *Pilpel* חִרְחֵר heitzen d. i. heiß oder heißer machen. Die Drei: Kohlen, Holz und der Zanksüchtige gleichen einander als Mittel zum Zwecke. v. 22: *Die Worte des Ohrenbläsers sind wie leckere Bissen, und die gleiten hinab in die Tiefen des Innern.* Wiederholung von 18, 8.

Die nächstfolgenden Sprüche behandeln ein nächstverwandtes Thema: die Gleisnerei (Verstellungskunst), welche unter gleißendem Aeußern[1] Haß und Verderben birgt. v. 23: *Schlacken-Silber mit dem irden Geschirr überzogen — liebeglühende Lippen und ein böses Herz.* Schlacken-Silber ist die sogen. Glätte (franz. *litharge*), eine Verbindung von Blei und Sauerstoff (Bleioxyd), welche bei dem alten Proceß der Silbergewinnung abgeschieden wird (Lth. *silberschaum* d. i. eben die wie Schaum aussehende Silberglätte, lat. *spuma argenti*). Man verwendet sie noch heute zur Glasur des Töpfergeschirrs, welches hier wie griech. *κέραμος* kurz חֶרֶשׂ für כְּלִי חֶרֶשׂ genannt wird; denn das Gefäß eignet sich besser zum Bilde als der einzelne Scherbe. Das Glasiren des Irdenen heißt צִפָּה עַל־חֶרֶשׂ, was von jederlei Ueberzug (צִפָּה √צפף breit aufschlagen oder auflegen) eines minder kostbaren Stoffes mit kostbarerem

1) s. über gleisen (sich einen trügerischen Schein geben) und gleißen (einen blendenden Schein von sich werfen) Schmitthenner-Weigand's Deutsches Wörterbuch.

üblich ist. Das Bild 23[a] erhält 23[b] seine Unterschrift: שִׂפְתֵיִם דֹּלְקִים וְלֵב רָע. So ist mit Löschung des Makkef von ולב־ nach Codd. zu punktiren: brennende Lippen und dabei ein böses Herz, brennend näml. von Liebesfeuer (Meîri: אֵשׁ חַחשֶׁק), während doch die durch brünstige Küsse besiegelten Freundschaftsversicherungen nur dazu bestimmt sind, die ganz andersartige Herzensstellung zu maskiren. LXX übers. דלקים *λεῖα*, liest also חלקים, was Hitz. grundlos bevorzugt; brennende Lippen (Hier. falsch: *tumentia*, Lth. nach Dt. 32, 33 חמת: *Gifftiger mund*) sind eben schmeichlerische und zugleich heuchlerische.[1] Ueber שִׂפְתַיִם als Masc. s. oben S. 92 *med.*; לב רע hieß 25, 20 *animus maestus*, hier *inimicus*. Das Bild ist treffend: man könnte das so silbern glänzende Gefäß für silbern halten und es ist doch irden, und auch das was ihm den Silberglanz gibt ist kein Silber, sondern nur Silber-Abgang. Beides trifft am Verglichenen zu: die Lippen gleißen nur, das Herz ist falsch (Heidenh.). Ein Vierzeiler v. 24. 25: *Mit seinen Lippen verstellt sich der Hasser, und in seinem Innern hegt er Trug. Wenn er seine Stimme holdselig macht, trau' ihm nicht, denn sieben Greuel sind in seinem Herzen.* Sämtliche alte Uebers. (auch Venet. und Lth.) geben dem יְנַכֵּר die Bed. erkannt w., aber das *Ni.* sowol als das *Hithpa.* (s. zu 20, 11. Gen. 42, 7) vereinigt mit dieser Bed. sich kenntlich machen die Bed.: sich unkenntlich machen = تَنَكَّر z.B. durch Verkleidung oder veränderten Gesichtsausdruck.[2] Diese letztere Bed. fordert hier der Gegensatz: *labiis suis alium se simulat osor, intus in pectore autem reconditum habet dolum* (Fl.). Diese Uebers. des יָשִׁית מִרְמָה ist richtiger als Hitzigs „(in seiner Brust) rüstet er Verrath", denn שית מרמה will nach שית עצות Ps. 13, 3 (s. Hupf. und unseren Comm. zu d. St.) beurtheilt sein, nicht nach Jer.

1) Schultens stopft auch hier wieder hebräische und arabische Wortbed. zus., indem er *labia flagrantia* durch *volubiliter prompta et diserta* erkl. Man sieht aber aus dem arab. ذَلُقَ locker, lose und leicht beweglich s. (s. in Fleischers Beiträgen zur arab. Sprachkunde die Erklärung der Bezeichnung der mit der Zungenspitze ausgesprochenen Liquidä durch ذَلْقِيَّة zu I, 26. 27 der de Sacy'schen Gramm.) und دلق herausfahren (vom Schwert aus der Scheide), überschwappen, ausschwenken (von Wasser), daß die Bed. des hebr. דלק brennen von √ דל aus auf die Vorstellung der unsteten züngelnden Bewegung der Flamme zurückgeht.

2) s. de Goeje, *Fragmenta Historicorum arab.* II (1871) p. 94. Das V. نكر نَكِرَ bed. urspr. sich fixirend, scharf ansehend zu etwas verhalten, woraus sich dann sowol die Bed. angelegentlicher Kenntnisnahme als die des Nichtkennens, Nichtanerkennens ableitet (vgl. S. 322 unt.). Die Vermittelung dieser entgegengesetzten Bedd. in Gesenius-Dietrichs Lex. ist im Wesentlichen richtig; aber das dort angeführte نُكْر bed. nicht Schärfe des Geistes v. نكر = חִבּוּר aus, sondern von der im Arab. allein herrschenden negativen Bed. aus eine Eigenschaft durch die man sich unanerkennenswerth macht: Schlauheit, Durchtriebenheit und dann auch *in bonam partem*: Scharfsinn.

9, 7., denn man sagt: שית מוקשים Fallen stellen, שית ארב Hinterhalt legen u. dgl., aber nicht ‚Trug stellen oder legen'. Wenn ein solcher Gleisner seine Stimme holdselig macht (*Pi.* von חָנַן nur hier, denn die Form Ps. 9, 14 ist, wie man auch punktire, *Kal*), so verlasse dich nicht auf ihn (תַּאֲמִין mit ב: festes Vertrauen in etwas setzen, s. Genesis S. 312[1]), denn sieben Greuel d. i. eine ganze Rotte verabscheuungswürdiger Gedanken und Anschläge sind in seinem Herzen, er ist, wenn man es nach Mt. 12, 45 ausdrückt, inwendig von sieben Teufeln besessen. LXX macht aus 24[a] eine eigne Geschichte: einen Feind der unter Klaggeheul alle möglichen Zugeständnisse macht, aber in seinem Herzen *τεκταίνεται δόλους*. Die Geschichte ist nur zu wahr, aber es steht nichts davon im Texte. v. 26: *Mag der Haß sich verstecken hinter Truglist, bloßgelegt wird ihre Bosheit in der Versamlung.* Sprüche, die futurisch beginnen, sind zwar einige in der Samlung, aber wie wir zu 12, 26 S. 205 unt. zugeben mußten, nur wenige. Der vorliegende ist dieser wenigen einer, denn daß LXX nebst Andern *ὁ κρύπτων* übers., was für יָעִיר eine bequemere Beziehung ergibt, darf uns nicht bestimmen mit Hitz. תִּכָּסֶה (12, 16. 23) zu lesen — die beiden futurisch gefaßten Sätze stehen in gleichem syntaktischen Verh. wie z. B. Iob 20, 24. Noch weniger kann uns *συνίστησι δόλον*, womit LXX במשאון übers., bewegen, mit Hitz. חֹרֶשׁ אָוֶן zu lesen, zumal da es sehr fraglich, ob damit die hebr. Worte, die jenem Uebers. sich vorgaukelten, getroffen sind. Allerdings ist מַשָּׂאוֹן (mit Bildungssylbe vorn und hinten) ein Nomen seltener Bildung, welchem sich nur מִסְחָרוֹן Richt. 3, 23 vergleichen läßt; aber da die nächstliegende Bildung מַשָּׂא Wucher (v. נָשָׂא نساء creditiren) bed. (wonach Symm. *διὰ λήμματα* um Gewinn zu ziehen), so begreift sichs daß die Sprache für die Bed. Berückung, Täuscherei oder genau: Trugwerk diese Doppelbildung beliebte. Möglich wäre es freilich auch, sie wie מְשׁוֹאוֹת (s. zu Ps. 73, 18) auf שׁוֹא = שָׁאָה wirr wüste s. zurückzuführen, wie dies wirklich von Parchon Kimchi (Venet. *ἐν ἐρημίᾳ*) Ralbag (בארץ שואה ומשואה) u. A. geschieht; משאון in diesem Sinne tiefster Verborgenheit spricht allerdings als Gegens. von חָתַל nicht wenig an, aber dem Dichter stand für diesen Sinn יְשִׁימוֹן zur Verfügung, er konnte sich auch ähnlich wie Iob 30, 3. 38, 27 ausdrücken — die Wahl dieses seltenen Worts erklärt sich besser wenn es den Superlativ des Truges, ein auf Berückung des Nächsten gerichtetes heimtückisches Handeln bez. Das ist auch der Eindruck, den das Wort auf Hier. *(fraudulenter)*, Trg. (בְּמוּרְמָא in Zerreibung), Lth. *(schaden zu thun)* gemacht hat und wonach z. B. schon von CBMich. und Oet. (‚mit verstelltem betrüglichem Wesen') erklärt wird. In der Punctation des תִּכָּסֶּה

1) Der Wurzelbegriff der Festigkeit in תאמין fällt stets in das Subjekt, nicht das Obj. Die arabischen Ausleger bemerken, daß آمن mit ب die Anerkennung und mit ل die Hingabe besage (s. Lane unter آمن); im Hebr. aber bez. תאמין mit ב die *fiducia fidei*, mit ל den *assensus fidei*, das Verhältnis ist also nicht ganz das gleiche.

weichen Codd. u. Ausgg. dreifach von einander ab. Buxtorf in der Concordanz (auch noch bei Fürst) und den Baseler *Biblia Rabbinica* schreibt חִכַּסָּה, aber das ist ein Fehler. Entweder ist תִּכָּסֶה (*Ni.*) oder תְּכַסֶּה, aber das ist ein Fehler. Entweder ist תִּכָּסֶה (*Ni.*) oder תְּכַסֶּה (*Hithpa.* mit gleicher Assimilation des präformativen ת wie in חֻכַּבַּס Lev. 13, 55. נִכַּפֵּר Dt. 21, 8) zu lesen; Kimchi im Wörterbuch vertritt die LA חִכַּסֶּה, welche überhaupt besser bezeugt ist. Ein gewisser Gegens. von במשאון und בקהל bleibt auch bei unserer Deutung; nur übersetze man nicht wie Ew.: „Verstecken will sich der Haß durch Heuchelei", sondern: in Heuchelwerk hinein. Auch beziehe man רֵעֵהוּ nicht auf במשאון zurück, sondern auf שִׂנְאָה indem der Haß mit seinem persönlichen Träger zusammengedacht ist. Man sieht aus 26b daß Haß gemeint ist, welcher nicht nur über Bösem brütet, sondern es auch ausführt. Mag solcher Haß sich in noch so schlau berechnetes Trugwerk bergen, des Hassers Bosheit kommt doch schließlich aus dieser Maskirung heraus an das Licht der Oeffentlichkeit. v. 27: *Wer eine Grube gräbt, fällt dahinein, und wer einen Stein aufwälzt, auf den rollt er zurück.* Der Ged. daß Andern bereitetes Verderben auf den Verderber zurückfällt, findet sich allenthalben unter den Völkern in mannigfacher sprichwörtlicher Ausprägung; in der Gestalt, welche er hier 27a annimmt, hat er an Ps. 7, 16 seinen ältesten Fundort, von wo aus er sich hier und Koh. 10, 8. Sir. 27, 26 wiederholt. Ueber כֹּרֶה s. zu 16, 27. Das vorausgestellte בָּהּ hat den Sinn von *in eam ipsam;* französisch lautet das Sprichwort: *Celui qui creuse la fosse, y tombera,* ital. *Chi cava la fossa, caderà in essa.* Die zweite Spruchzeile 27b klingt mit Ps. 7, 17 zus. (s. Hupf. und Riehm zu d. St.). Das Wälzen ist natürlich als Aufwärtswälzen zu denken, vgl. Sir. 27, 25 *ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει* d. i. wirft ihn auf den eignen Kopf. Ueber וְגוֹלֵל אֶבֶן ist syntaktisch ebenso zu urtheilen wie 18, 13. v. 28: *Lügnerische Zunge haßt die welche sie zermalmt, und schmeichlerischer Mund gibt den Stoß zum Falle.* LXX Hier. Trg. Syr. fassen רשׁנא דכריו im Sinne von *non amat veritatem;* sie scheinen bei דכריו an das aram. דַּכְיָא das Reine gedacht zu haben und gewinnen so nichts als einen nichtssagenden platten Ged. Manche jüd. Ausll. glossiren: מוכיחיו, gleichfalls nach dem Aramäischen: דַּכָּיו = מְדַכָּיו; aber das aram. דַּכֵּי bed. nicht Reinigen im Sinne des Zurechtweisens, weshalb Elia Wilna den sich selbst rechtfertigen (לזכות את־עצמו) Wollenden versteht, und diese gewaltsame Herbeiziehung des Aramäischen führt also nicht zum Ziele. Luther, indem er übers.: *Eine falsche Zunge hasset die jn strafet,* erkl. wie noch Gesenius *conterentes = castigantes ipsam;* aber דָּכָה bed. vorliegendem Sprachgebrauch nach ‚zermalmt' (s. Ps. 9, 10), nicht: zermalmend und der Ged. daß der Lügner den hasset der ihn *ad absurdum* führt, läßt sich hören, aber daß er den nicht liebt der ihn zermalmt, versteht sich von selber. Kimchi sieht in דַּכָּיו eine Nebenform von דַּכָּא und Meîri, Jona Gerundi in seinem ethischen Werke שערי תשובה (Pforten der Buße) u. A. fassen demgemäß דכריו im Sinne von עֲנָיו (עָנָיו): die Lügenzunge haßt — wie Loewenst. übers. — der Demutsvolle; aber dazu paßt die andere Spruchhälfte nicht, welcher

gemäß לָשׁוֹן שֶׁקֶר Subj. sein und רשׁנא דכריו irgendwie das von solcher Zunge ausgehende Unheil ausdrücken muß. Ew. conjecturirt: „Die Lügenzunge hasset ihren Herrn (אֲדֹנָיו)", aber das ist kein hebr. Styl, es müßte בְּעָלָיו heißen. Hitz. vertheidigt dieses ארגיו mit der Bem., daß die Zunge hier personificirt sei; aber personificirt bed. ja die Zunge eben den der sie hat (Ps. 120, 3), und es läßt sich doch nicht von einem Eigner ihres Eigners reden. Böttchers Conj. רָשְׁנָא דָכְיוֹ „verwirret ihren Klatsch" ist vollends eine Curiosität; jene Worte würden, vom Meere gesagt, bed.: es verändert seine Brandung. Ist es denn aber überh. nöthig, den Sinn von 28a erst zu entdecken? Raschi, Arama u. A. führen דַּכָּיו auf דַּכָּיִם = נִדְכָּאִים (מְרֻכִּים) zurück. So wol auch Venet. welcher *τοὺς ἐπιτριμμοὺς* (nicht: *ἐπιτετριμμένους*) *αὐτῆς* übers. CBMich.: *Lingua falsitatis odio habet contritos suos h. e. eos quos falsitate ac mendacio laedit contritosque facit.* Hitz. wirft ein, daß richtiger *conterit perosos sibi* zu sagen war. Und wirklich lag dieses näher, weshalb Fl. bem.: In 28a ist eine poetische Umstellung der Begriffe (Hypallage) anzunehmen: *homo qui lingua ad calumnias abutitur conterit eos quos odit.* Der Dichter macht רשׁנא zum Hauptbegriff, weil es ihm weniger darauf ankommt zu sagen, daß die Lügenzunge diejenigen, gegen die sie sich richtet, zermalmt, als darauf daß es Haß ist welcher sich darin bethätigt. Dies zu sagen war keineswegs überflüssig. Es gibt Menschen welche ihre Lust darin finden, Herabsetzendes und Nachtheiliges über den Nächsten ungeprüft nachzuerzählen und skandalsüchtig zu vergrößern, ohne daß sie sich sonderlichen Uebelwollens, persönlicher Feindschaft gegen ihn bewußt sind; dieser Spruch aber sagt daß solches unwahrhaftige Zungengedresch immer Uebertretung des לֹא־תִשְׂנָא Lev. 19, 17 ist und nicht blos von Mangel an Liebe, sondern von einer Gesinnung ausgeht, welche der gerade Gegensatz der Liebe ist (s. 10, 18). Ew. findet es unpassend, daß 28a von dem, was Andere von der Lügenzunge zu leiden haben, rede, da doch die Sache selbst, das 2. Glied und der ganze Zus. dieser Sprüche fordern daß hier die Zunge als ihrem eignen Herrn Verderben bereitend betrachtet werde.' Aber auch von dem Verderben, welches die böse Zunge Anderen bereitet, redet so mancher Spruch z. B. 12, 13 vgl. 17, 4 לְשׁוֹן הַוּוֹת, und auch 28b besagt nicht daß der glatte Mund (schreib פִּי־חָלָק mit Makkef) Hingestoßenwerden seiner selbst bewirke (was ganz anders ausgedrückt sein müßte, vgl. 14, 32), sondern daß er Hinstoß und Hinfall derer bewirkt, die an seinen Schmeichelreden (חֲלָקוֹת Ps. 12, 3. Jes. 30, 10) Gefallen haben und sich dadurch bethören lassen: *os blandiloquum (blanditiis dolum tegens) ad casum impellit, sc. alios* (Fl.).

In der Gruppe 27, 1—6 bilden je zwei Sprüche ein Paar. Das erste Paar richtet sich gegen ungebührliches Rühmen. XXVII, 1: *Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weißt nicht was ein Tag gebiert.* Das ב von בְּיוֹם ist wie z. B. 25, 14 das des Rühmensgrundes. Man rühmt sich des morgenden Tages indem man sich dessen rühmt, was man da thun und erleben wird. Dieses Rühmen ist thöricht und

vermessen (Lc. 12, 20), denn die Zukunft ist Gottes, kein Moment der Zukunft steht in unserer Macht, wir wissen nicht was ein Tag, sei es der morgende oder auch der heutige (Jac. 4, 13 *σήμερον ἢ αὔριον*), gebären d. i. (vgl. Zef. 2, 2) aus sich erschließen wird, und können also auch nicht invoraus darüber verfügen. Statt לֹא־תֵדַע (mit *Kamez* bei *Mugrasch*) ist לֹא־תֵדָע (so z. B. der Cod. aus Jemen) zu schreiben; die Masora weiß nichts von jener Pausalform. Und statt מַה־יֵּלֶד יוֹם schreibe man מַה יֶּלֶד יוֹם mit *Zinnorith*, welches zugleich Makkefdienst versieht. יֶלֶד vor יוֹם hat wie in נֶשֶׁב נא, אֶלֶף חשך, תֵּרֵד אש auf *penult.* zurückgegangenen Ton und demzufolge verkürzte *ult.*; die Masora zählt dieses Wort mit auf unter den כ״ח מלין מיתדין קמצין (25 Wörtern mit nur Einem *Zere*). v. 2: *Es rühme dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und ja nicht deine Lippen.* Das negative לֹא ist mit פִּיךָ wie in غَيْرُ فِيكَ zu einem Gesamtbegriff verbunden: das was nicht dein eigner Mund ist (Fl.); אַל־שִׂפְתֶיךָ dagegen ist nicht dem entsprechend wie אַל־אָוֶן 12,28 S. 208 zu fassen, da sich hinter dem prohibitiven אַל leicht יְתַהַלְלֶךָּ ergänzt. זָר ist eig. der Fremde als fernher Gekommener (vgl. أَجْنَبِي) und נָכְרִי der aus unbekanntem Lande Stammende und selber Nichtbekannte (s. zu 26, 24); der Begriff beider Wörter aber schwächt sich von *advena* und *alienigena (alienus)* zu *alius* ab. Es gibt zwar in seltenen Fällen ein berechtigtes weil herausgefordertes Rühmen sein selbst (2 Cor. 11, 18), welches schon deshalb weil es wider Willen geschieht streng nach der Wahrheit bemessen sein wird (ebend. 10, 13), aber im Allgem. ist sich selber herauszustreichen unsittlich, weil es eitle Selbstbespiegelung ist; unanständig, weil es Andere in Schatten stellt; unklug, weil es uns nichts nützt, sondern nur schadet, denn *propria laus sordet* und, wie Stobäus sagt, *οὐδὲν οὕτως ἄχουσμα φορτικὸν ὡς ὁ καθ' αὑτοῦ ἔπαινος*. Eigenlob stinkt — sagt ein deutsches Sprichwort — Freundes Lob hinkt, fremdes Lob klingt. Das zweite Spruchpaar bezeichnet zwei Arten tobender Leidenschaft als unerträglich. v. 3: *Steines Schwere und Gewicht des Sandes — des Narren Unmut schwerer als beide.* Man übersetze nicht: *Gravis est petra et onerosa arena,* so daß die Subst. zur Verstärkung statt der entsprechenden Adj. stehen (Fl. wie LXX Hier. Syr. Trg.); die zwei Wortpaare stehen wie 4ª in genitivischem Verh. (vgl. dagegen 31, 30) und es ist als ob der D. sagte: Vergegenwärtige dir einmal eines Steines Schwere und das Gewicht des Sandes, und du wirst finden daß eines Narren Unmut, damit verglichen, noch schwerer ist, näml. für den der ihn zu tragen ist, also schwerer nicht für den Narren selbst (Hitz. Zöckl. Dächsel), sondern für Andere, an denen er seinen Aerger ausläßt. Ein jüd. Sprichwort (bei Tendlau No. 901) sagt, daß man den Menschen an seinem Weinglas (כוס), seinem Geldbeutel (כיס) und seinem Aerger (כעס) erkennt, näml. wie er sich in der Aufregung benimmt, und ein anderes, daß man in einen Menschen ביום כעסו zur Zeit seiner Mislaune nicht zu viel hineinreden soll — so ist auch hier כַּעַס zu verstehen: der Narr im Zustande ärgerlicher zorniger Erregtheit ist so sehr seiner selbst nicht mächtig, daß das Schlimmste zu befahren ist, er schmollt und grollt und tobt ohne sich begütigen zu lassen, sein Beginnen ist unberechenbar, sein Gebaren unleidlich. Der Sand חוֹל[1] veranschaulicht wie seiner Körnerzahl nach das Unzählbare, so seiner Masse nach das Unermeßliche Iob 6, 3. Sir. 22, 13. נֵטֶל übers. Venet. etymologisch genau mit *ἄρμα*. v. 4: *Grimmes Wütigkeit und Zornes Ueberfluten — und gar vor Eifersucht wer hält da Stand!* Auch hier stehen die zwei Wortpaare 4ª in Annexion; אַכְזְרִיּוּת (wofür Cod. jaman. falsch אַכְזָרִיוּת) ist Verbindungsform, s. über אַכְזָרִי S. 96 ob. Man denke sich das blinde schonungslose Wüten äußerster Gereiztheit und Aufgebrachtheit, ein Ueberwallen des Zorns gleich einer Wasserflut, die Alles nieder und mit sich fortreißt — diese Paroxysmen des Unwillens pflegen doch nicht lange zu dauern und es ist möglich ihnen auszuweichen, aber Eifersucht ist eine ebenso kalt berechnende als tobende Leidenschaft, sie durchwühlt das Gemüt unaufhörlich und wenn sie hervorstürmt ist der dem sie gilt unentrinnbar verloren. Mit verallgemeinerter Fassung des Begriffs Fl.: „Anhaltender aus Haß, Neid oder Eifersucht hervorgehender Feindschaft zu widerstehen ist schwerer oder ganz unmöglich, da sie alle Mittel aufbietet, um heimlich und offen dem Feinde zu schaden.“ Aber nach 6, 34 f. vgl. Hohesl. 8, 6 ist insonderheit der Eifer verschmähter, gekränkter, getäuschter Liebe gemeint, namentlich in dem Verhältnis von Mann und Weib. Das dritte Spruchpaar geht von dem geschlechtlichen Liebesverhältnis auf das freundschaftliche über. v. 5: *Besser offene Rüge als verborgene Liebe.* Eingedankiger Zweizeiler; מֻצְפָּנָה hat *Munach* und statt des zweiten Metheg *Tarcha* nach *Thorath Emeth* p. 11. Falsch Zöckl. mit Hitz.: besser als Liebe, die aus falscher Schonung hinter dem Berge hält und dem Nächsten da wo sie es sollte seine Fehler verschweigt. Das wäre ja אַהֲבָה מְסֻתֶּרֶת, nicht מְסֻתָּרָה. Dächsel bem. zwar, um den Text mit dieser Deutung zu vermitteln: Verhehlter Tadel ist verhehlte Liebe; aber er ist vielmehr unterlassene Liebespflicht, Liebe ohne wechselseitige Disciplin ist weichlich, feigherzig und falls sie überh. nicht zu blind ist, um am Freunde das Tadelnswerthe zu bemerken, allzu nachsichtig und im Grunde gewissenlos, aber ‚verhohlene, verborgene Liebe‘ ist das nicht. Der Sinn des Spruches ist ein anderer: es ist besser, von irgendwem, sei er Feind oder Freund, wegen eines begangenen Unrechts freimütig und streng zurechtgewiesen zu werden, als Gegenstand einer Liebe zu sein, welche eine Thatsache der Innerlichkeit sein mag, aber es an Thatbeweisen ihrer selbst nach außen hin fehlen läßt. Es gibt Menschen, welche uns fort und fort die Innigkeit und Treue ihrer Freundschaft versichern,

1) Der Sand hat den Namen v. חוּל (חיל) حَالَ sich drehen, winden insbes. Sandwindungen bilden, wov. الحَائِل die Flugsandgegend, s. Wetzstein Nordarabien S. 56 Anm. 2.

aber wenn es gilt, ihre Liebe selbstverleugnend und hingebend zu bethätigen, einem Gießbache gleichen, welcher versiegt ist da wo man von ihm getränkt zu werden erwartet (Iob 6, 15). Solche ‚heimliche' oder da es nicht נִסְתָּרֶת, sondern מְסֻתֶּרֶת heißt: auf die Innerlichkeit beschränkte Liebe ist wie ein Feuer, welches wenn es auch insgeheim brennt doch weder leuchtet noch wärmt, und vor einem solchen Freunde hat irgendwer, der uns frank und frei die Wahrheit sagt, bei weitem den Vorzug, denn wenn er uns auch wehe thut so nützt er uns doch, während jener uns täuscht indem er uns gerade da im Stiche läßt, wo es gilt, nicht blos mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit zu lieben (1 Joh. 3, 18). Richtig Fl. *Praestat correptio aperta amicitiae tectae i. e. nulla re probatae.* v. 6: *Treugemeint sind des Liebenden Schläge, und überhäuft des Hassers Küsse.* Der Gegens. zu נֶאֱמָנִים treu d. i. ehrlich und gut (mit Uebertragung des Charakters der Person auf ihre Bethätigung) wäre *fraudulenta* (Hier.) oder נִהְפָּכִים d. i. falsch (Ralbag); Ew. sucht diesen Begriff von עתר = عثر straucheln, fehltreten[1], Hitz. von עתר = غدر wov. غَادِر *perfidus* aus zu gewinnen; aber 1) liegt die Vergleichung nicht nahe, da gewöhnlich arabisches ث hebräischem שׁ und arabisches ذ hebräischem ז entspricht; 2) hat das hebr. עתר schon 3 Bedd., und es ist nicht rathsam, es mit noch einer eigens für u. St. angenommenen, sonst aber spurlosen Bed. zu belasten. Die 3 Bedd. sind folgende: 1) rauchen, aram. עַתַּר, wov. עָתָר Duft Ez. 8, 11., wonach Venet. mit Kimchi's und Parchons Lex. übers.: des Hassers Küsse *συνωμίχλωνται* d. h. sind nebeldick; 2) opfern, verehren, arab. عثر (worüber Gen. S. 381 neuer Aufschluß gegeben ist), wonach Aq. *ἱκετικά* (wie wahrsch. auch mit Grabe für ἑκούσια der LXX zu lesen ist) und dem *Ni.* angemessener, aber überkünstlich Arama: erfleht = erzwungen. 3) häufen, wov. *Hi.* הֶעְתִּיר Ez. 35, 13 vgl. Jer. 33, 6., wonach Raschi Meîri Ges. Fl. Brth. u. die Meisten erkl., verw. mit עָשַׁר, dessen aramäische Form עַתַּר ist, denn עֹשֶׁר (vgl. كُنْز) ist eig. ein Haufe von Besitzstücken oder Schätzen.[2] Diese 3. Bed. gibt zu den Küssen des Hassers ein naturgemäßes Eigenschaftswort: sie sind überreichlich, um den Haß desto dichter zu verschleiern, wie das Küssen, mittelst dessen Judas den Herrn verräth, nicht blos ein *φιλεῖν*, sondern *καταφιλεῖν* heißt Mt. 26, 49. Der Gegens. ist also dieser, daß die Schläge eines wirklich Liebenden, obgleich sie in unser Fleisch reißen (פָּצַע v. פָּצַע spalten, aufreißen), dennoch treugemeint sind (vgl. Ps. 141, 5), wogegen der Hasser den dem er alles Böse wünscht mit Küssen überschüttet. Auch so bildet נעתרות einen mittelbaren Gegens. zu נאמנים, indem sich damit die tendentiöse Katzenfreundlichkeit von selbst zusammendenkt.

1) So auch Schult. in den *Animadversiones*, welcher später von עתר *nidor* aus die Bed. *nidorosa* und von da aus *virulenta* erfantasirte.

2) s. über diese Wortsippe Schlottmann in DMZ XXIV, 665. 668.

Auch in v. 7—10 ist theils äußere theils innere Verflechtung ersichtlich. Voran zwei Sprüche, in deren jedem sich ein mit נ anlautendes Wort wiederholt. v. 7: *Eine satte Seele zertritt Honigseim, und eine hungrige Seele — alles Bittere ist (ihr) süß.* Es ist unnöthig חָבוּס zu lesen (Hitz.); חָבוּס ist dessen stärkere Potenz, ‚mit Füßen treten' ist der äußerste Grad schnöder Verachtung. Darüber daß Sattheit und Hunger der נפשׁ zugeeignet wird, s. zu 10, 3. In 7[b] fehlt das auf den *nomin. absol.* zurückbezügliche Fürwort לָהּ (der راجع nach arab. Kunstsprache) wie z. B. 28, 7., nicht aber 13, 18. „Hunger ist der beste Koch" — sagt das deutsche Sprichwort; der hebr. Spruch ist so geformt, daß er sich leicht auf das geistliche Gebiet überträgt. Wen Gott mit Gütern reichlich gesättigt, hüte sich vor Undank gegen den Geber und Geringschätzung des Empfangenen, und sind es geistliche Güter, so hüte er sich vor der Selbstgefälligkeit und Selbstzufriedenheit, welche in Wahrheit die widerwärtigste Armseligkeit ist Apok. 3, 17.; denn das Leben aus Gott ist ein unaufhörliches Hungern und Dürsten. Es gibt in weltlichen Dingen eine auch am Angenehmsten Ekel empfindende und selber Ekel erweckende Blasirtheit, und in geistlichen Dingen eine Uebersättigung, welche von Leben zu strotzen meint, aber nichts als Erstorbenheit des Lebens, als Umschlag des Lebens in den Tod ist. v. 8: *Wie ein Vogel der entfliehet seinem Neste, so ein Mann der entfliehet seinem Wohnort.* Es ist nicht ein Ausfliegen gemeint, von welchem in jedem Augenblick ein Umlenken möglich ist, sondern ein unfreiwilliges Flüchtigwerden (LXX 8[b] *ὅταν ἀποξενωθῇ*, Venet. *πλανούμενον . . πλανούμενος*), denn עוֹף נוֹדֵד Jes. 16, 2 vgl. Jer. 4, 25 sind verscheuchte Vögel und נָדַד 21, 15 f. heißt der Flüchtling, vgl. נָע וָנָד Gen. 4, 14 und oben 26, 2 wo נוד zielloses Schweifen bedeutete. Anders Fl.: „Warnung vor unnöthigem Herumstreifen auf Reisen und Wanderungen fern von der Heimat: so wie ein Vogel, fern von seinem Neste, leicht verwundet, gefangen, gerupft oder getödtet wird, so kommt man auch auf solchen Streifzügen leicht in Schaden und Noth. Man denke an das Reisen im Orient — die Araber sagen im Sprichworte: السفر قطعة من الجحيم „Reisen ist ein Stück Höllenpein." Aber נדד will hier nicht im Sinne eines *libere vagari* verstanden sein. Richtig CBMich.: *qui vagatur extorris et exul a loco suo sc. natali vel habitationis ordinariae.* Der Spruch empfiehlt allerdings mittelbar die Vaterlandsliebe d. i. die Liebe „zu dem Lande, in welchem unser Vater seinen Wohnsitz hat, auf welchem unser väterliches Haus steht, in welchem wir die für das ganze Leben so bedeutungsvollen Jahre unserer Kindheit verlebt, aus welchem wir unsere leibliche und geistige Lebensnahrung gesogen haben und in welchem wir daher gleichsam Bein von unseren Beinen und Fleisch von unserem Fleisch erkennen."[1] Aber zunächst sagt er, daß in der Fremde sich aufhalten müssen ein Unglück

1) So Gustav Baur in dem Art. Vaterlandsliebe in Schmids pädagogischer Encyklopädie.

ist, weil der Mensch sich doch nirgends woler fühlt als in der Heimat, wie der Vogel in seinem Neste. Wir sagen: Heimat — dieses schöne Wort eignet der deutschen Sprache, welche auch den sinnvollen Begriff des Heimwehs (Heimsucht) geprägt hat; die hebräische muß sich für Heimat mit מקומו und für Vaterland mit ארצו oder אדמתו behelfen. Mit dem deutschen ‚Elend' aber (= Ellend, ahd. *elilenti* andersländisch, fremdländisch) trifft das hebr. שְׁבוּת zus.[1] Die zwei folg. Sprüche haben das Stichwort רֵעַ gemein und handeln vom Werthe der Freundschaft. v. 9: *Oel und Räucherwerk erfreut das Herz, und süße Freundesrede aus rathfertiger Seele.* Ueber die Beräucherung mit trockenen, Besprengung mit flüssigen Aromen als Ehrenbezeigung gegen Gäste und als Steigerungsmittel freudiger festlicher Stimmung s. zu 7, 16 f. 21, 17. Das Präd. יְשַׂמַּח faßt Räucherwerk und Oel als gleichsam zwei Seiten einer und derselben Sache zus.; LXX schiebt aus Ps. 104, 15 auch noch den Wein dazwischen. Und ומיחק רעה liest sie als Ein Wort ומִתְקָרְעָה zus.: *καταῤῥήγνυται δὲ ὑπὸ συμπτωμάτων ψυχή*, was Hitz. als ursprünglich ansieht, indem er מֵעֻצַּת nach Ps. 13, 3 verstehend übers.: „aber zerrissen wird von Sorgen die Seele". Aber warum מתקרעה, dieses beispiellose *Hithpa.*, für נִקְרָעָה? Und nun gar mit מִן im Sinne von *ὑπό* verbunden! Und was gewinnt man durch diese alexandrinische Weisheit — einen Gegens. zu 9ᵃ, welcher der Schlußfolgerung vom grimmigen Löwen auf das neue Leben würdig ist. Weit besser zu 9ᵃ paßt Döderleins „aber eines Freundes Süßigkeit geht über Duftholz". Aber obschon dieses Duftgehölz sich in Gesenius' Lex. von einer Ausgabe in die andere wie unwidersprechlich fortpflanzt, so muß es doch ausgejätet werden; denn עֵצָה bed. Gehölz als Inbegriff von Bäumen, aromatische Hölzer müßten עֵצִים heißen und wenn der D. es nicht geflissentlich auf Zweideutigkeit abgesehen hatte, mußte er עֲצֵי בֹשֶׂם schreiben, da נפשׁ außer נֶפֶשׁ פָּחִי Jes. 3, 20 (Duftbehälter), wo es unzweideutig ist, nirgends Duft bed. Wenn wir עצת und נפשׁ nebeneinander lesen, so besteht die Voraussetzung, daß dieses wie Ps. 13, 3 die Seele und jenes den Rath (v. יָעַץ) bezeichne. Aber worauf bez. sich das Suff. von רֵעֵהוּ? Fast möchte man als ursprünglichen Wortlaut vermuten: וּמֶתֶק נֶפֶשׁ מֵעֻצַּת רֵעֵהוּ und Süßigkeit der Seele (d. i. süßer Geschmack für sie, vgl. v. 7. 16, 24) entsteht von ihres Freundes Rath, wonach Hier. übers. *et bonis amici consiliis anima dulcoratur;* bei dieser Umstellung ließe sich רעהו auf נפשׁ zurückbeziehen, denn wenn נפשׁ die Person oder das lebende Wesen bez., kann es *ad sensum* als Masc. construirt werden z. B. Num. 31, 28. Aber die Worte können bleiben wie sie überliefert sind. Möglich daß רֵעֵהוּ, indem das Suff. für die Vorstellung zurücktritt, gleichen Sinnes mit חֵרֵעַ (Jemandes Freund = der Freund) ist (Böttch. verweist auf Iob 12, 4), so wie בָּלוֹ geradezu die Gesamtheit, חֲצִיוֹ die Hälfte, עִתּוֹ die rechte Zeit bezeichnet. Dies anerkennend erkl. Cocc. Umbr. Stier Zöckl.: Süßigkeit d. i. süßer Zuspruch (מֶתֶק im Sinne von מֶתֶק שִׂפְתֵי 16, 21) des

1) s. über *elend* den Excurs R. v. Raumers in meinem größeren Psalmen-Comm. 2, 191 f.

Freundes ist besser als eigner Rath, als sich selbst helfen wollende und lediglich auf ihre eignen Mittel vertrauende Klugheit; so auch schon Raschi: טוב ממה שנפשו רועצתו (besser als was die eigne Seele ihm räth). Aber 1) kann נפשׁ ohne Suff. nicht die eigne Person im Gegens. zu andern bed. und 2) gibt dies keine rechte Antithese zu 9ᵃ. So wird also מן nicht den Vorzug, sondern die Herkunft ausdrücken. Hienach erkl. z. B. Ew.: Süßigkeit des Freundes den man hat kommt aus Seelenrath d. i. solchem Rath der aus tiefer voller Seele geschöpft ist. Aber dafür daß עצת־נפשׁ so gemeint sein könne ist durchaus kein Beweis aus dem Sprachgebrauch zu erbringen; עצת־נפשׁ bed. nach Analogie von רעת נפשׁ 19, 2 die Rathfertigkeit (8, 14. Iob 12, 13) der Seele d. i. ihre Fähigkeit zu rathen. Demnach erkl. wir, mit Brth. ישמות־לב als gemeinsames Präd. für 9ᵃ und 9ᵇ fassend: Salbe und Räuchwerk erfreut das Herz, und (Syr. Trg. gut: ebenso) süßer Zuspruch des Freundes aus rathfertiger Seele — auch dieser und dieser mehr als jene Wolgerüche. Der Spruch ist ähnlich geformt wie 26, 9. 14. Bei dieser Erkl. läßt sich רעהו recht wol auf לב zurückbeziehen: und (mehr noch als das) seines Freundes süßer Zuspruch. Nicht aber so daß רעהו s. v. a. רֵעַ חֶבֶל, denn so sagt man nicht, sondern die Construction ist wie wenn wir im Deutschen sagen: Nichts thut einem Herzen woler als wenn sein Freund es mitfühlend tröstet oder: Zage nicht, tiefbetrübtes Herz! Dein Freund lebt und wird dir bald sich zeigen — das ‚Herz' bezeichnet in solchen Fällen nicht einen Bestandtheil der Person, sondern synekdochisch diese selber. Ein anderer Lobspruch des Freundes, aus drei Zeilen bestehend v. 10: *Deinen Freund und deines Vaters Freund laß nicht fahren, und in deines Bruders Haus gehe nicht am Tage deines Misgeschicks — besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder.* Irrigerweise hat רֵעֲךָ in unseren Ausgg. das *Pasek*-Zeichen hinter sich, so daß der Accent *Asla legarmeh* ist; das *Pasek* ist nach dem Vorgange älterer Ausgg. mit Norzi zu löschen, so daß nur verbindendes *Asla* übrig bleibt; „dein und deines Vaters Freund" heißt der Familienfreund, der gleichsam wie ein Familienerbstück von Vater auf Sohn übergeht. Einen solchen altbewährten Freund soll man ja nicht aufgeben. Das zweite רעה wandelt das *Keri* in וְרֵעַ, aber auch וְרֵעֵהוּ (welches nach der Masora in *st. constr.* sein י behält Ew. §. 211ᵉ) ist zulässig, denn eine Steigerungsform (Hitz.) ist dieses רֵעֵהוּ nicht, sondern die vollere Form des verkürzten רֵעַ v. רָעָה رَعَى in Obacht nehmen, pflegen, weiden — eine infinitivische Bildung (= רֵעִי) wie das gleichbed. راعٍ eine participiale. Einen solchen erprobten Freund soll man ja nicht aufgeben, und man soll zu ihm, nicht in des leiblichen Bruders Haus gehen in schwerer Trübsalszeit (s. über אָח S. 58 Z. 14 und vgl. Ob. v. 13) — es ist dabei vorausgesetzt, daß es, wie 18, 24 sagt, einen Grad der Freundschaft (vgl. 17, 17) gibt, welcher sie in Ansehung der Anhänglichkeit noch über das geschwisterliche Verhältnis stellt, und es ist wahr: Blutsverwandtschaft, an sich betrachtet, steht als Liebesverhältnis auf natürlichem Grund unter der Freundschaft,

welche ein Liebesverhältnis auf sittlichem Grunde. Aber schließt denn Blutsverwandtschaft die Seelenverwandtschaft aus, kann nicht mein Bruder zugleich mein Herzensfreund sein und ist die Freundschaft nicht eine um so festere, wenn sie ihre Wurzeln im Geiste und im Naturboden zugleich hat? — Der Spruchdichter scheint dies sich selber gesagt zu haben, denn in 10^{c}, wahrsch. einem Volkssprichwort (vgl. „Besser Nachbar an der Wand als Bruder über Land"), gibt er seinem Rathe eine Begründung und zugleich Beschränkung, welche dessen Schroffheit mildert. Dächsel legt aber (wie Schult.) in קָרוֹב und רָחוֹק hinein was die Worte nicht bed., indem er sie von innerlichem Nahe- und Fernestehen deutet, und Zöckl. liest zwischen den Zeilen, indem er bem., ein ‚naher Nachbar' heiße ein solcher der sich nahe zu dem Bedrängten hält, um ihm Rath und Hülfe zu spenden, und ein ‚ferner Bruder' ein solcher, der wegen seiner lieblosen Gesinnung fern von dem Bedrängten weilet. Der Sachverhalt ist einfacher. Wenn man einen bewährten Freund in nachbarlicher Nähe hat, so soll man zur Zeit der Noth, wo man des Trostes und der Hülfe bedarf, diesen Hausfreund angehen und nicht erst das Haus des weit weg von uns wohnenden Bruders aufsuchen; denn jener leistet uns sicher, was uns dieser vielleicht, vielleicht aber auch nicht leistet.

Mit dem Dreizeiler v. 10 hat v. 11 die Form der Anrede gemein: *Werde weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, damit ich Bescheid geben könne meinem Lästerer.* Besser als *Sey weise* (Lth.) übers. man ‚Werde weise' (LXX *σοφὸς γίνου*), denn der Angeredete könnte schon gewitzigt sein, ist es zur Zeit aber noch nicht, so daß sein Vater tiefverletzende Worte wie ארור שזה ילד ארור שזה גדל (vermaledeit sei der diesen gezeugt, der diesen erzogen) zu hören bekommt (Malbim). Der Cohortativ-Satz 11^{b} (vgl. Ps. 119, 42) hat den Werth eines Absichtssatzes (Ges. §. 128, 1): *ut habeam quod iis qui me convicientur regerere possim.* In der älteren Spruchlese wiederholt sich die Anrede בְּנִי häufig; in der hizkianischen kommt sie außer hier nicht weiter vor. An חכם scheint sich ערום v. 12 anzulehnen: *Der Kluge sieht das Unglück, verbirgt sich; Einfältige gehen vorüber, leiden Schaden* = 22, 3 wo פְּתָאיִם für פְּתָאִים, וְנִסְתָּר für נִסְתָּר und וְנֶעֱנָשׁוּ für נֶעֱנָשׁוּ; die drei Asyndeta machen den Spruch ungefügig, als ob er seine sieben Worte dem Hörer einzeln zuzählte. Ewald §. 349^{a} nennt es „Steinschrift". Die gepaarten Perf. mit und noch mehr ohne ו drücken das zeitlich Zusammenfallende aus.[1] Mit ערום alliterirt ערב v. 13: *Nimm ihm das Kleid,*

1) Das zweite *Munach* ist sowol 22, 3 als hier nach der Regel Accentuationssystem XVIII, 4 Transformation des *Dechi* und behauptet dessen Interpunktionswerth; das *Legarmeh* von ערום ist aber ein kleinerer Trenner als *Dechi*, so daß also die Accentfolge andeutet, daß ערום ראה רעה sich zu ונסתר wie ein hypothetischer Vordersatz verhält: Wenn der Kluge das Unglück sieht, so birgt er sich davor. Dieses syntaktische Verhältnis ist nun zwar 22, 3 statthaft, nicht aber 27, 12. Hier wenigstens wäre ערום besser mit *Rebia* interpungirt, welchem das folg. *Dechi* sich unterordnen würde: Der Kluge sieht das Böse, birgt sich oder auch: Klug ist, wer das Böse sieht, sich birgt. Denn bei zwei Trennungen vor *Athnach*

denn er hat für einen Andern gebürgt, und fremder Sache halber pfände ihn = 20, 16., s. dort über die Varianten. נָכְרִיָּה fassen wir neutrisch (LXX *τὰ ἀλλότρια*, Hier. *pro alienis*), obschon allerdings auch der Fall vorkommt, daß sich einer für ein fremdes Weib (Aq. Theod. *περὶ ξένης*) verbürgt, die ihn durch ihre Reize und Schmeichelreden für sich eingenommen und nachdem er für die Schulden die sie gemacht gutgesagt ihn im Stiche läßt, um ihre so theure Gunst einem Andern zuzuwenden. Der folg. Spruch schließt sich über die drei unmittelbar vorausgegangenen hinweg an v. 9. 10 an. Er richtet sich gegen kriecherisches geräuschvolles Complimentiren v. 14: *Wer seinen Nächsten beglückwünscht mit lauter Stimme am Morgen früh aufgestanden — als Verwünschung wirds ihm angerechnet.* Die erste Zeile ist absichtlich recht schleppend, um das Empressement des Complimentenschneiders zu malen: er ruft dem Andern seinen Segenswunsch mit lauter Stimme zu, um den Eindruck tiefer Ehrerbietung, tiefgefühlter Dankbarkeit zu machen, im Grunde aber um sich dadurch in Gunst zu setzen und zu weiteren Gunstbezeugungen zu empfehlen; er legt es darauf an, ihm schon am Morgen früh aufgestanden (הַשְׁכֵּים adverbialer *inf. abs.* mit Lesemutter wie z. B. Jer. 44, 4 vgl. 25, 4) zu begegnen, um seine *captatio benevolentiae* so bald als möglich und sicher anzubringen — aber dieses Beglückwünschen, dessen affectirter Eifer das Zeichen einer eigennützig berechnenden Bedientenseele ist, wird ihm als קְלָלָה angerechnet, näml. vor Gott und jedem Menschenkenner, auch dem in so aufsehnmachender, lästiger und dadurch daß man die Absicht merkt verstimmender Weise Becomplimentirten selber. Andere verstehen den Spruch nach der Vorschrift *Berachoth* 14^{a} daß man Niemanden grüßen soll, ehe man sein Morgengebet verrichtet, weil die Ehre vor allem Gotte gebührt (Weish. 16, 28), und noch anders *Erachin* 16^{a} wonach ein solcher gemeint ist, welcher als Gast eines freigebigen Herrn geladen war und reich bewirthet worden ist und ihn nun auf der Straße segnet d. i. wegen seines Edelmuts rühmt — solches Segnen ist ein Fluch für den dem es gilt, weil dieses Ausposaunen ihm eine Menge Zudringlicher auf den Hals hetzt. Aber offenbar legt die Umständlichkeit des בְּקוֹל גָּדוֹל בַּבֹּקֶר הַשְׁכֵּים den Hauptnachdruck auf den Servilismus, und man erinnert sich dabei an die vor der Thür ihrer Patrone lagernden Clienten, jene *clientes matutini*, deren jeder der erste in der *salutatio* des vornehmen reichen Gönners sein möchte.

Der folg. Spruch geht vom Complimentarius auf eins seiner Gegenstücke, das keifische Weib, über v. 15: *Eine anhaltende Traufe am Regenwettertage und ein zänkisch Weib gleichen einander.* So haben wir bereits S. 9 übers., wo wir, die mannigfachen Formen des parabolischen Spruches behandelnd, mit dieser mindest poetischen begannen, zugleich aber bemerkten, daß v. 15 und 16 als Vierzeiler zusammen-

erhält die erste, je nachdem sie kleiner oder größer als die zweite ist, entweder *Legarmeh* (z. B. Ps. 1, 5. 86, 12. 88, 14. 109, 14) oder *Rebia* (12, 2. Ps. 25, 2. 69, 9. 146, 5).

gehören, was allerdings vorliegendem Texte nach der Fall ist. In v. 15 ist 19, 13ᵇ distichisch erweitert und verselbständigt. Ueber דֶּלֶף טוֹרֵד s. die dortige Erklärung. Das N. סַגְרִיר, welches der Syr. mit ܣܓܪܝܪ übers., der Targumist aber beibehält, weil es dem nachbiblischen Hebräisch (*Bereschith rabba* c. 1) und jüdischen Aramäisch geläufig geblieben ist, bed. heftiges Regenwetter, nach den jüd. Ausll. weil da die Leute im Verschlusse ihrer Häuser bleiben (שׁנסגרים בני אדם בבתיהם), richtiger wol von der Geschlossenheit d. i. Ununterbrochenheit und Dichtheit (vgl. arab. *insagara* in stetiger Reihe dicht hinter einander gehen), in welcher der Regen herabströmt. Ueber מְדֹנִים *Kerî* מְדָנִים s. S. 112; die genit. Verbindung אֵשֶׁת מדונים hatten wir schon 21, 9. Fraglich ist die Form נְשָׁחָוָה. Wäre mit Loewenst. u. A. נִשְׁחָוָה als *Milra* zu betonen, so hätten wir ein *Nithkatal* vor uns wie Num. 1, 47 u. ö. ein *Hothkatal* — eine Passivform des *Kal*, deren Existenz aber nicht ausreichend gesichert ist. Eher ließe sich נְשָׁחָוָה als entdagessirtes und verlängertes נִשְׁתַּחֲוָה (*Nithpa.* wie Dt. 21, 8. Ez. 23, 48) ansehen; dahin zielt die Schreibung נִשְׁתַּחֲוָה im Cod. jaman. Aber besser bezeugt z. B. durch Cod. 1294 ist נִשְׁחָוָה als *Milel.* Kimchi, *Michlol* 131ᵃ (vgl. Ew. §. 132ᶜ), hält das für eine entdagessirte Mischform aus *Ni.* und *Hithpa.*, wobei die Penultima-Betonung unerklärt bleibt. Brth. sieht es als Voluntativ an: laßt uns vergleichen (wie נִשְׁחָצָה Jes. 41, 23), aber zu diesem Sinne paßt, wie er sich selbst sagt, die Reflexivform nicht. Die rechte Erklärung hat Hitz. (vgl. Olsh. §. 275 und Böttch. §. 1072, der aber die Form auf Gerathewol als Ephraimitismus registrirt): נְשָׁחָוָה ist transponirte *Nifal*-Form für נִשְׁוָחָה, indem נִשְׁוָחָה, um das haltlose schwache *wē* zu beseitigen, in נִשְׁחָוָה überging. So ist nun auch das Genus in Ordnung; die *Milra*-Form wäre syntaktisch falsches Masc. „Das den Subjekten folgende Finitum richtet sich nach Geschlecht und Zahl des nächsten vor ihm wie 2 S. 3, 22. 20, 20. Ps. 55, 6. Iob 19, 15" (Hitz.). Mit v. 15 steht nun weiter v. 16 in Zus., indem vom keifischen Weibe gesagt wird: *Wer immer ihr Einhalt thut, thut Winde Einhalt, und Oel begegnet seiner Rechten.* Die Verbindung des Plural-Subj. צְפָנֶיהָ = *quicunque eam cohibet* mit Singular-Präd. ist unanfechtbar (s. 3, 18 und 28, 16 *Chethîb*), aber kann צפן von der Bed. des Aufbewarens und Hinterlegens aus auch die Bed. des in Gewarsam thuenden Verwarens, des hemmenden und wehrenden Ein- und Absperrens gewinnen? — für diese Bed. standen ja כָּלָא und עָצַר (vgl. צָרַר 30, 4) zur Verfügung. In 16ᵇ liegt es näher, in יְמִינוֹ das Obj. des Satzes zu sehen (Oel begegnet seiner Rechten), als das Subj. (Oele begegnet seine Rechte), denn das Geschlecht von ימין richtet sich nach יָד (z. B. Ex. 15, 6ᵇ vgl. 6ᵃ wo נֶאְדָּרִי geschlechtlich indifferent ist): es ist Femin., wogegen שֶׁמֶן gemeinhin (vgl. Hohesl. 1, 3) Masc. ist. Dazu daß man ימינו als adverbialen Acc. ansehe (Oele begegnet er mit seiner Rechten) oder mit Hitz. als zweites Subj. (Oele begegnet er, seine Rechte), ist kein Grund vorhanden; Letzteres ist bei der vorliegenden Wortstellung nicht einmal möglich. Wir setzen voraus daß יִקְרָא wie Gen. 49, 1 s. v. a. יִקָּרֵא (Ew. §. 116ᶜ), denn die Erklärung *oleum dexterae ejus praeconem agit* (Cocc. Schult.) erklärt nicht, sondern verdunkelt, und *oleum dexterâ suâ legit i. e. colligit* (Fl.) statuirt einen unerweislichen Wortgebrauch. Wie man קָרַךְ *occurrit tibi* Num. 25, 18 von Person zu Person sagen kann, so auch יִקְרָא (יִקָּרֵא) von einer dem Menschen oder einem Gliede des Menschen begegnenden Sache, und vergleicht man לִקְרַאת und קָרַר, so ermöglicht sich für 16ᵇ der Sinn: Oel tritt seiner Rechten entgegen, unfaßbar ist das zänkische Weib wie Oel, welches gegen das Fassen sich sträubt, indem es immer wieder der Hand entgleitet. So auch Lth.: *Vnd wil das Ole mit der Hand fassen,* als ob es יִקָּמֵץ hieße. In der That war dieses Wort zum Ausdruck der Unfaßbarkeit geeigneter als das immerhin farblose und sonderbare יִקְרָא, welches obendrein so zweideutig ist, daß keiner der alten Uebersetzer an ein anderes קרא als an das ‚rufen' und ‚nennen' bedeutende gedacht hat. Auch die jüd. Ausll. haften an diesem nächstliegenden קרא und fassen übrigens wie Syr. Trg. Aq. Symm. Hier. Venet. שֶׁמֶן ימינו der Accentuation gemäß als genitivisch verbunden z. B. Raschi: Oel seiner Rechten ruft er herbei, näml. als Reinigungsmittel vom Aussatz Lev. 8, 14., und AE: selbst wenn er das Oel seiner Rechten herbeiruft d. i. sie mit dem köstlichsten Salböl zum Stillesein bewegen wollte. Viell. war v. 16 urspr. ein selbständiger Spruch, welcher lautete:

צפני הון צפן רוח
ושמן ימינו יקרא

Wer Reichtum aufspeichert, speichert Wind auf
Und das Fett seiner Rechten nennt er ihn,

d. h. er sieht in ihm das was seine Rechte feist und stark macht (שָׁמֵן wie Ps. 109, 24 *opp.* Sach. 11, 17., vgl. בְּמִשְׁמַנָּיו Jes. 10, 16 und über Ἐσμοῦν, den phöniz. Gott der Gesundheit, zu Jes. 59, 10) und doch ist es nur Wind d. i. Nichtiges und Vergängliches was er aufgespeichert (צָפַן wie 13, 22 und in מַצְפֻּנָיו Ob. v. 6). הוֹן wäre ganz so gebraucht wie es häufig im Spruchbuch vorkommt z. B. 11, 4 und der ganze Spruch würde in anderer Bildrede Gleiches wie 18, 11 besagen. Auf Wortwahl und Ausdruck mag es nicht ohne Einfluß gewesen sein, daß dem Dichter צפון (רוח) 25, 23 und als Gegens. dazu in der Windrose ימין (Süden) vorschwebte.

Der folg. Spruch sagt was der Verkehr der Menschen mit Menschen zu leisten hat v. 17: *Eisen werde durch Eisen geschliffen, und ein Mensch schleife des Andern Auftreten.* Wenn die Massora יַחַד liest — bem. Ew. — so will sie das Wort für ‚zugleich' fassen, und der weitere Sinn des Spruches muß sich dann danach bestimmen. Demgemäß übers. er: „Eisen mit Eisen zusammen! und einer zusammen mit des andern Gesicht!" Aber dann fehlte hinter dem zweiten יחד die Präp. ב oder עם — denn יַחַד ist trotz Ew. §. 217ʰ nie Präpos. — und das ‚Gesicht' 17ᵇ wäre ein störendes Zuviel. Schon Hitz. entgegnet das, ohne aber zu Ehren der überlieferten Textpunctation anzunehmen, daß ihr eine solche Sprachvergewaltigung und Gedankenverdunkelung gar nicht zuzutrauen ist. Es gibt viererlei יחד: 1) das Adv. יַחַד: vereint, eig. (accusativisch gedacht) Vereinigung; 2) יַחַד Ps. 86, 11., Imper. des *Pi.* יִחַד:

einige! 3) יִחַךְ Iob 3, 6., Jussiv des *Kal* v. חָדָה *gaudeat* und 4) wie Kimchi im *Michlol* 126ª ausführlich dargethan: יַחַד Jussiv des *Kal*, v. חָדַד (= חָדַד) *acuere* n. d. F. תַּחַז Mi. 4, 11. וַיִּתַּח Gen. 32, 8 u. ö., *in p.* חָדַד n. d. F. אָחַז Iob 23, 9. וַיֶּחֱלָא 2 K. 1, 2 (= וַיֶּחֱלֶא 2 Chr. 16, 12). Wenn man יחד neben בַּרְזֶל sieht, so ist von vornherein anzunehmen, daß in יחד der Begriff des Schärfens liege; im Arab. heißt das Eisen geradezu حديد = חָדוּד das Geschärfte, Scharfe und ein landläufiges Sprichwort sagt: الحديد بالحديد يُفلَح *ferrum ferro diffinditur* (s. Freytag unter فلح). Aber ist die überlieferte Textpunctation, so verstanden, aufrecht zu halten? Sie ließe sich leicht sinngemäß abändern, nicht so daß man mit Böttch. יָחֻד und יַחַד, das *fut. Kal* v. חָדַד, liest: „Eisen schärft sich an Eisen, und ein Mann schärft sich gegenüber seinem Nächsten — denn פני nach einem activ zu verstehenden Verbum hat als Obj. zu gelten — sondern indem יָחֻד in יָחַד (*fut. Ho.* v. חָדַד) und יַחַד in יָחַד oder יָחַד (*fut. Hi.* v. חָדַר n. d. F. אָחַל *incipiam* Dt. 2, 25 oder אַחַל *profanabo* Ez. 39, 7. Num. 30, 3) verwandelt wird. Die passive Wendung des Begriffs 17ª und die active 17ᵇ treten so deutlicher hervor, und die unbequemen Jussivformen werden entfernt: *ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (Hier. Trg. Venet.). Aber das ist nicht nöthig. Wie וַיַּעַל ebensowol *fut.* des *Hi.* (er brachte hinauf) als des *Kal* (er ging hinauf) sein kann, so läßt sich יָחַד als *fut. Kal* und יַחַד als *fut. Hi.* fassen. Fl. zieht es vor, auch יַחַד als *Hi.* zu fassen: *aciem exhibet* wie יַעֲשִׁיר *divitias acquirit* u. dgl.; aber der Jussiv ist dieser Annahme eines intransitiven (innerlich transitiven) *Hi.* nicht günstig. Freilich läßt sich sagen, die zwei Jussive seien nach poetischer Licenz im Werthe von Indicativen gebraucht (vgl. S. 206 Z. 18), aber die Wiederholung spricht dagegen. Wir erkl. also: Eisen werde gewetzt (dieses treffende Wort hat Lth.) durch Eisen (ב des Mittels, nicht des Obj., welches sich nach S. 333 eher 17ᵇ erwarten ließe), und ein Mensch wetze פני die Erscheinung, das Verhalten, die Art und Weise des Benehmens seines Nächsten. Der Spruch fordert, daß der Verkehr der Menschen mit Menschen sittigend, witzigend, charakterbildend wirke, daß Einer dem Andern zu ‚Schliff' und ‚Politur' verhelfe, seine Schroffheiten abschleife, sein Eckichtes runde, wie man sich des Eisens zu bedienen hat, wenn man Eisen scharf und blank machen will. Die jussive Form ist rednerische Einkleidung der Aussage dessen was geschieht, aber auch zu geschehen hat. Geschieht es bewußter Weise, so wird es um so eher im Geiste der Liebe geschehen. Die folg. drei Sprüche sind mit v. 17 durch Aehnlichkeiten der Formung verbunden. v. 18: *Wer des Feigenbaums wartet wird dessen Frucht genießen, und wer auf seinen Herrn Acht hat, gelangt zu Ehren.* Das 1. Glied ist wie in v. 17 nur Veranschaulichungsmittel für das 2.: wie treue Baumhut Frucht zum Lohn hat, so treue Herrnhut Ehre; נָצַר ist wie Jes. 27, 3., שָׁמַר wie Hos. 4, 10 u. ö. (vgl. שמר מִשְׁמֶרֶת ה׳) gebraucht — der Spruch gilt von jederlei Herrn bis hinauf zu dem Herrn der Herren. Der Feigenbaum

bot sich, wie Heidenh. bemerkt, als passendes Bild dar, weil er im Verlauf mehrjähriger Pflege dreierlei Früchte bringt, welche die Mischnasprache als פגין unreife, בוחל halbreife und צמל vollreife unterscheidet. Der Frucht entspricht in 17ᵇ die Ehre, welche der treue aufmerksame Diener erlangt, zunächst seitens seines Herrn, dann aber auch über den Familienkreis hinaus in der menschlichen Gesellschaft überh. v. 19: *Wie sichs mit dem Wasser verhält: das Gesicht entspricht dem Gesichte, so auch das Herz des Menschen dem Menschen.* So ist der überlieferte Text zu übers., denn gesetzt auch daß כַּמַּיִם für כְּבַמַּיִם gesagt sein könnte, so läßt sich doch nicht übers.: „Gleichwie im Wasser das Gesicht dem Gesichte entspricht" (Hier.: *quomodo in aquis resplendent vultus respicientium*), weil כְּ (*instar*) immer nur Präpos., nie einen ganzen Satz sich unterordnende Conjunction ist (s. zu Ps. 38, 14). Aber auch ob כַּמַּיִם ‚gleich dem Wasser' Abbreviatur eines Satzes: ‚gleichwie es sich mit dem Wasser verhält' sein kann, ist fraglich, und die Uebers. der LXX (Syr. Trg. Arabs): „*ὥσπερ οὐχ ὅμοια πρόσωπα προσώποις, οὕτως οὐδὲ αἱ διάνοιαι τῶν ἀνθρώπων*" scheint nach Böttchers scharfsinniger Vermutung ursprüngliches כאשר במים vorauszusetzen, aus welchem LXX כְּאֵין הַמַּיִם *sicut non pares* herausklaubte. Der Ged. ist schön: Wie aus dem Wasserspiegel jedem sein eignes Gesicht (Lth. *der Scheme*) ansieht, so sieht aus dem Herzen des andern jedem sein eignes Herz entgegen d. h. er findet in ihm die Gesinnungen und Gefühle seines eignen Herzens wieder (Fl.) — das Gesicht findet im Wasser seinen Reflex und des Menschen Herz findet im Menschen sein Echo; die Menschen sind *ὁμοιοπαθεῖς* und es ist ein Glück, daß ihr Herz ebendeshalb mitgefühlsfähig ist, so daß der eine was sein Herz erfüllt und bewegt in das des andern ausschütten kann und da Verständnis und Widerhall findet. Der Ausdruck mit לְ ist weitschichtig: eins entspricht dem andern, eins gehört zum andern, paßt für das andere, kehrt sich zu dem andern, so daß der Ged. sich mannigfach wenden läßt; der Grundged. bleibt immer das gottgeordnete Wechselverhältnis. Gänzlich verwischt wird dieser bei Hitzigs Conj. כְּמוֹ: „Was ein Mal im Gesichte dem Gesicht, das ist dem Menschen das menschliche Herz", soll besagen: das Herz ist der faule Fleck am Menschen, seine *partie honteuse*. Aber so kurzhin wegwerfend redet die Schrift nirgends vom menschlichen Herzen, am wenigsten das Spruchbuch, in welchem לב häufig geradezu den Verstand bed. Weit sinniger ist die Conj. Mendel Sterns, auf die mich Abramsohn aufmerksam machte: כְּמַיִם הַפָּנִים לְפָנִים gleich dem Wasser (näml. dem fließenden), welches seinen Lauf immer vorwärts richtet, also (ist zugekehrt) das Herz des Menschen dem Menschen. Diese Conj. entfernt die syntaktische Härte des 1. Gliedes, ohne den Buchstabenbestand zu ändern, und erläutert den dem Menschen naturnothwendigen Zug zu seines Gleichen durch ein schönes und treffendes Bild. Dennoch scheint es uns im Hinblick auf LXX wahrscheinlicher, daß כַּמַּיִם aus ursprünglichem כאשר במים (vgl. 24, 29) verkürzt ist. Der folg. Spruch hat mit dem vorhergehenden das Stichwort האדם und die nachdrückliche Wiederholung des gleichen Ausdrucks gemein v. 20:

Unterwelt und Hölle werden nicht gesättigt, und die Augen des Menschen werden nicht gesättigt. Es ist irrig wenn von Loewenst. Stuart u. A. hier ein *Keri* ואבדון angemerkt wird. Das *Keri* zu וַאֲבַדּוֹן ist hier lediglich יֹאבְדוּ, welches die richtige Aussprache der Endung sichert und in manchen Handschriften (z. B. Cod. jaman.) ganz fehlt.[1] Die Abstreifung des ן der Endung וֹן ist im Bereiche der Person- und Ortsnamen herrschend (z. B. שְׁלֹמֹה LXX *Σολομών* und שִׁלֹה); man schreibt beliebig entw. ו oder ה — (z. B. מְגִדּוֹ) Olsh. §. 215ᵍ. Das eigennamenartige אֲבַדּוֹן (אֲבַדּוֹ) lasen wir in seiner vollen Form schon 15, 11 neben שְׁאוֹל; die zwei Synonyme sind, wie dort gezeigt worden, nicht ganz gleichen Begriffs wie etwa Unterwelt und Todtenreich, sondern verhalten sich ungefähr so wie Hades und Gehenna; אבדון ist das was im Jonathan-Targum בֵּית אֲבַדְנָא, die Stätte des Untergangs d. i. des anderen Todes (מוֹתָא חִנָּנָא), heißt.[2] Der Spruch stellt Hades und Hölle einerseits, die Augen des Menschen andererseits an Unersättlichkeit auf gleiche Linie. Fl. bem. hiezu: „Vgl. das arabische العين لا تملاها الّا التراب Nichts füllt das Auge des Menschen als endlich der Grabesstaub — ein schrecklich schönes Wort! Wenn der Staub des Grabes in die offnen Augenhöhlen dringt, dann wird es voll — furchtbare Ironie! Das Auge ist das Werkzeug des Sehens und somit, inwiefern es immer weiter und weiter ausschaut, das Werkzeug und der Repräsentant der menschlichen Habsucht. Das Auge wird gefüllt, wird satt ist s. v. a. die menschliche Habsucht wird befriedigt.“ Zunächst ist aber *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* 1 Joh. 2, 16 im eig. Sinne gemeint. Unersättlich sind des Menschen Augen im Ansehn und Sehenwollen von Lustreizendem und Neuem, und kein Gebot ist schwerer zu erfüllen als jenes jesaianische עֹצְמֵי עֵינָיו מֵרְאוֹת בָּרָע 33, 15. Es gibt deshalb kein unerschöpflicheres Erwerbsmittel gewissenloser Speculation als die Augenlust. Ueber das Distich, welches LXX hinzufügt, s. den Anhang.

Es folgen zwei Sprüche, welche die Bilder des מַצְרֵף und des מַכְוֶשׁ, des Tiegels und Mörsers, mit einander gemein haben. v. 21: *Der Tiegel für das Silber und der Ofen für das Gold, und ein Mann nach Maßgabe seines Lobes* d. h. Silber und Gold schätzt man nach dem Befund des Schmelztiegels und Schmelzofens, den Mann aber nach Maßgabe der öffentlichen Meinung, von welcher ihrerseits vorausgesetzt wird was der Spruch 12, 8 sagt: „Nach Maßgabe seiner Einsicht wird ein Mann gelobt“. Ein *ῥῆμα μέσον* wie unser ‚Leumund‘ ist מְהֻלָּל nicht, aber es ist ein abgestufter Begriff, welcher Ruhm bis herunter zu schlechtem Lobe bezeichnet, welches nur noch *per antiphrasin* Lob ist. Anders Ew.: „nach Maßgabe seines Rühmens“ oder besser Hitz.: „nach Maßgabe wessen er sich rühmt“, mit der Bemerkung: „מהלל ist nicht die Handlung, das sich Rühmen, so daß der Sinn wäre: es gilt Einer so viel als er selber aus sich macht, sondern der Gegenstand des sich Berühmens

1) In Gesenius' Lex. steht bis heute dieses אבדה verkehrter Weise unter אֲבֵדָה.
2) s. Frankel, Zu dem Targum der Propheten (1872) S. 25.

(vgl. מבטח, מדון) d. i. das worein er seine Ehre setzt.“ Etwas weiter Böttch.: „Man erkennt ihn an dem was er überh. an sich und Andern, Personen und Sachen, immer gleichmäßig zu loben pflegt.“ Auch so läßt sich der Spruch verstehen, aber in Zusammenhalt mit 12, 8 dünkt es uns wahrscheinlicher, daß מהלל als von Andern, nicht als von ihm selbst ausgehend gedacht sei. In Z. 1 wiederholt sich 17, 3ᵃ; die Z. 2 lautet dort angemessener der ersten, welcher gemäß hier gesagt sein sollte, daß des Mannes Lob für ihn ist was Tiegel und Ofen für das Metall. LXX Syr. Trg. Hier. Venet. lesen לְפִי מְהֻלָּלוֹ und erzielen dadurch mehr Concinnität. *Ein Man*, übers. hienach Lth., *wird durch den mund des Lobers bewert, Wie das Silber im tigel, und das Gold im ofen.* Andere meinen sogar den Mann als das prüfende Subj. fassen zu können, und zwar ohne anders zu vocalisiren. So z. B. Fl.: *Qualis est catinus argento et fornax auro, talis sit homo ori a quo laudatur*, so daß ‚Mund seines Lobes‘ s. v. a. der Mensch der ihn mit seinem Munde lobt. Aber wo wie hier von Werthverhältnissen die Rede ist besteht für לְפִי die Vorannahme daß es wie 12, 8 *pro ratione* bedeute. Und daß der Mund des Lobers für den Gelobten ein Schmelztiegel ist oder der Gelobte für den Mund des Lobers ein Schmelztiegel sein soll, wäre ein wunderlicher Vergleich. LXX hat auch hier ein dem hebr. Texte fremdes Distich. An den Tiegel v. 21 reiht sich der Mörser v. 22: *Wenn du zerstießest den Narren im Mörser mitten unter Grütze mit der Keule, nicht weichen würde von ihm seine Narrheit.*

Nach bestbezeugter Accentuation hat אִם־תְּכַתֵּשׁ *Illuj* und בַּמַּכְתֵּשׁ *Pazer*, nicht *Rebia*, welches mehr als das folg. *Dechi* trennen und die Gedankenfolge stören würde. Die Z. 1 ist lang; der Haupttrenner im Bereich des *Athnach* ist das *Dechi* von תְּרַפּוּת, dieses trennt mehr als das *Pazer* von במכתש und dieses hinwieder mehr als das *Legarmeh* von את־תאוילו. Das ה von תְּרַפּוּת gehört nicht zum Wortstamm (Hitz.), sondern ist der Artikel; רִפּוּת (v. רוּם erschüttern, brechen, nach Schult. v. רָפַשׁ zerbröckeln, zerstückeln n. d. F. קִרְשׁוֹר, was unwahrscheinlich) sind zerstoßene Getreidekörner (Graupen, Grütze), hier bekommen sie schon im Act der Zerstoßung selbst diesen Namen; richtig Aq. Theod. *ἐν μέσῳ ἐμπτισσομένων* (im Zerstampfung oder Schrotung begriffener Getreidekörner) und Venet. *μέσον τῶν πτισανῶν*.[1] Auch in בְּעֶלִּי (so ist nach *Michlol* 43ᵇ zu schreiben, nicht בָּעֶלִּי wie Heidenh. ohne Begründung corrigirt) ist der Art. enthalten. מכתש ist das Gefäß und das ב von בעלי ist *Beth instrumenti* (ב״ית חכלי); עֶלִּי (vom Aufheben zum Stoße) ist der Kolben, Klöpfel, Stößer (Lth. *stempffel*); in der Mischna *Beza* I, 5 heißt so ein Stampfer zum Aushauen des Fleisches. Der Spruch deutet sich selbst: die Narrheit ist dem Narren zur andern Natur geworden und auch durch das stärkste Züchtigungs-, das radicalste Heilmittel nicht wegzubringen מֵעָלָיו; sie ist zwar nicht seine Substanz (Hitz.), aber ein

1) LXX übers. *ἐν μέσῳ συνεδρίου* (etwa חֲרִיבוֹת wo Rechtsstreitigkeiten entschieden werden?) und hat dadurch Syr. und mittelbar Trg. geirrt.

ihm unveräußerliches Accidenz seiner Substanz, denn עָלָיו hat der Mensch was zu seiner Natur und seiner Eigenschaftung gehört.

Den Schluß der vorausgegangenen Spruchreihe, in welcher sich nicht überall beabsichtigte Gruppirung erkennen ließ, macht die Ermahnung zu landwirthschaftlichem Fleiße und bes. sorgsamer Pflege des Zuchtviehs, eins der S. 11 unt. zusammengestellten Maschallieder der Samlung. Es besteht aus 11 = 4+7 Zeilen v. 23—27: *Nimm sorgsam war des Aussehens deines Schmalviehs, sei wolbedacht auf Herden. Denn nicht ewig währt der Wolstand, und währt etwa Diadem in Geschlecht und Geschlecht? (Aber) ist fort das Heu und erscheint der Nachwuchs, und sind eingeheimst die Gräser der Berge: so dienen Lämmer dich zu kleiden, und Kaufpreis für einen Acker sind Böcke. Und reichliche Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung und zur Nahrung deines Hauses, und Lebensunterhalt für deine Mägde.* Der Anfang lautet futurisch wie nicht häufig in diesen Sprüchen, s. zu 26, 26 S. 431. Mit dem durch den *inf. intensivus* verstärkten ידע Kenntnis nehmen wechselt שִׂית לֵב, welches 24, 32 wolbedenken, hier wolbedacht s. auf etw. bed. צֹאן ist das Schmal- oder Kleinvieh, wie arab. ضَأْن nur das Wollvieh bez., also Schafe und Ziegen. Ob לַעֲדָרִים (hier und Jes. 17, 2) den Art. enthalte ist fraglich (Ges. §. 35, 2 *A*) und da die Herden הָעֲדָרִים heißen, nicht wahrscheinlich; also: richte deine Aufmerksamkeit auf Herden d. i. darauf daß du Herden habest. פָּנֶיךָ ist jederlei Außenseite, hier der Anblick den das Schafvieh darbietet, also sein nach außen hervortretender Zustand. In v. 24 meinte ich früher, נֵזֶר als Synon. von גֵּז von Wollenertrag oder wie Hitz. von Wiesenschur und also Wieswachs verstehen zu sollen. Aber dieser Wortverstand ist unbeweisbar, und v. 25 liefert für den so verstandenen v. 24 keinen naturgemäßen Gedankenfortgang. Daß חֹסֶן Vorrat, Fülle an Besitz, Wolstand bedeute, ist zu 15, 6 S. 247 gezeigt worden; נֵזֶר aber ist überall das Insigne königlicher und überh. fürstlich hoher Würde und bezeichnet hier *per meton. signi pro re signata* diese selber. Mit der verneinenden Aussage 24ª wechselt 24ᵇ fragendes וְאִם wie Iob 40, 9 mit vorausgesetzter verneinender Antwort; וְאִם des Schwures (‚und wahrlich nicht' wie z. B. Jes. 62, 8) ergäbe gleichen Ged., aber mit einer hier unnöthigen affektvollen Färbung. Richtig Fl.: „Baares Geld, bewegliches Vermögen und andererseits die höchsten Ehrenstellen werden dem Menschen weit leichter entrissen und sichern ihm weit weniger einen ruhigen Wolstand, als besonders auf Viehzucht bedachte Landwirthschaft." Mit andern Worten: Besitz von Schätzen und hohe Macht- und Ehrenstellung hat nicht in sich die Gewähr ewiger Dauer; die Landwirthschaft aber und bes. die Viehzucht gewährleistet den nöthigen Bedarf an Kleidung und Nahrung. Das *Chethib* לְדוֹר דּוֹר lautet wie z. B. Ex. 3, 15., das *Keri* לְדֹר וָדֹר substituirt die üblichere Formel. Wäre nun v. 25 ein selbständiges Theilganzes (Hitz.: Das Gras verschwindet und frisches Grün erscheint u. s. w.), so würde hier und weiterhin gesagt sein daß es auf landwirthschaftlichem Gebiete anders ist als v. 24 sagt: da verjüngt sich

das Consumirte und es findet ein bereicherndes Rouliren statt. Aber dieser Gegens. zu v. 24 müßte ausgedrückt und unzweideutiger geformt sein. Der Zus. ist vielmehr der, daß v. 24 die Empfehlung der Viehzucht v. 23 begründet und v. 25 ff. nun erörtert, welchen nicht von den Zufällen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens abhängigen reellen Nutzen sie bringt. Ich freue mich mit Fl. darin zusammenzutreffen, daß die Perfekte v. 25 einen complexen hypothetischen Vordersatz zu v. 26 f. bilden: *Quum evanuerit gramen (sc. vetus) et apparuerint herbae recentes et collecta fuerint pabula montium, agni vestitui tuo (inservient) et pretium agri (sc. a te emendi) erunt hirci* d. h. dann wirst du mit dem auf den Feldern stehenden grünen und dem gesammelten trockenen Futter deine Schaf- und Ziegenherden nähren, und diese werden dir dann wieder theils unmittelbar theils durch das daraus (namentlich aus den für die Züchtung entbehrlichen kostbareren Böcken) gelöste Geld deine Lebensbedürfnisse verschaffen. Der selbe bem. zu גָּלָה, daß es eig. einen Ort bloß, leer machen bed. (vgl. den Platz räumen, *évacuer la forteresse*), daher abs. das Vaterland oder seinen Wohnsitz verlassen, auswandern, dann rhetor. und poet. von Dingen und Eigenschaften: verschwinden. חָצִיר (v. חָצַר grün s.) ist das Heu und הֶשְׁא das nachwachsende Grummet (Grummetgras); es ist also an doppelmähdige Wiesen gedacht. עִשְׂבוֹת הָרִים (mit *Dag. dirimens* wie z. B. עִנְּבֵי Dt. 32, 32) sind die Futterkräuter der Berge. Die Zeit wo man zur Schafschur schreitet kann v. 25 nicht bezeichnen wollen; er führt eine reizende Herbstlandschaft vor, wo man nach reichlich eingekommenem Heue wieder junges Grün die Wiesen überziehen sieht (Ew.), die Schafschur aber findet bei uns im Monat Mai statt und wird wol überall dann statt gefunden haben, wann warmes Wasser vorhanden ist und die warme Jahreszeit bevorsteht. Der Dichter will im Allgem. sagen, daß wenn das Heu gemäht ist und nun das Grummet nachwächst und auch der Futterertrag (Ps. 106, 20) der Berge heimgethan ist, wenn also die Scheuern mit reichlichem Futter gespickt sind, der Landwirth durch seinen Viehstand nach allen Seiten hin für die Zukunft gedeckt ist. חֲלֵב (v. חָלָב, arab. حَلِيب neben حَلَب) ist die übliche metaplastische Verbindungsform von חָלָב Milch. הֵר (v. הַר wie חֵי v. חַי), gewöhnlich mit dem Genit. der Person oder Sache verbunden, für welche etwas zureicht (z. B. 25, 16 דַּיֶּךָּ, wozu Fl. arab. حَسْبُكَ, بَسْكَ كِفَايَتُكَ vergleicht), hat hier den Genit. der Sache bei sich, wovon oder woran man genug hat. Der complexe Subjektsbegriff ist durch *Rebia* abgegrenzt und das regierende הֵר hat den untergeordneten Trenner *Legarmeh*. עִזִּים ist ein doppelgeschlechtiges Wort *(epicoenum)* Ges. §. 107, 1ᵈ. In וְחַיּוֹת wirkt das לְ noch fort; indes braucht man es nicht zu ergänzen, da auch alles was das Leben erhält und fördert חיים heißen kann *(vita = victus)* z. B. 3, 22. LXX übers. בֵּיתֶךָ mit σῶν θεραπόντων und läßt (wie auch Syr., aber nicht Syro-hexapl.) die letzte Zeile als nun

überflüssig weg; aber daß die Viehmägde, wobei man bes. an die Melkerinnen denkt, eigens erwähnt sind, gewährt absichtlich das Bild eines reich ausgestatteten Hausstands voll bunten Lebens und Treibens (Iob 40, 29).

Dieses die Viehzucht empfehlende Maschallied ist ein Markstein. Die 28, 1 beginnende Spruchreihe gibt sich aber nicht wie die 22, 17 beginnende als ein Anfang und die Vermutung Hitzigs, daß 28, 1—16 mit 22, 17 ff. Einen Verf. habe, steht auf schwachen Füßen. Sofort der zweite Spruch 28, 2 zeigt, daß auch diese neue Spruchreihe sich der Abzweckung der mit c. 25 angehobenen hizkianischen Spruchlese unterordnet und also als urspr. Bestandtheil derselben zu gelten hat. Die Spuren nachexilischer Sprachzeit, welche Hitz. aus 28, 1—16 herausfindet, reichen nicht aus, die Abkunft die Sprüche so tief abwärts von der hizkianischen Zeit zu rücken. Wir fassen als erste Gruppe 28, 1—11 zus., denn das durch diese 11 Sprüche sich hindurchziehende מבין und ירבינו gibt ihnen als Ganzes ein eigentümliches Colorit und der 12. Spruch 28, 12 greift, sich als neuen Anfang gebend, auf v. 2 zurück, welchem v. 1 wie präludirend vorausgeht: *Es fliehen ohne daß man sie verfolgt die Gottlosen, die Gerechten aber sind wie ein Leue getrosten Muts.* Man würde die Accentfolge misverstehen, wenn man meinte, daß sie רָשָׁע als Obj. ansehe; sie verkennt keineswegs daß וְאֵין־רֹדֵף Zwischensatz ist. רשע gehört also zu נָסוּ als collectiver Sing. (vgl. z. B. Jes. 16, 4[b])[1], so wie umgekehrt in 1[b] auf das Plural-Subj. יִבְטָח als zusammenfassender oder distributiver (individualisirender) Sing. folgt. Man könnte, weil כַּכְּפִיר nicht כַּכְּפִיר vocalisirt ist, יבטח als Attributivsatz dazu ansehen (Ew. wie Hier. *quasi leo confidens*), aber auf folgt durchaus nicht immer der gattungsbegriffliche Art., man sagt beliebig אֲרִי oder כַּאֲרִי, כַּגְּבִיא oder גְּבִיא und immer כַּאֲרִיֵה, nicht אֲרִיֵה. An sich freilich ließe sich absolutes יבטח er ist getrost, unverzagt vom Löwen ebensogut sagen wie Iob 40, 23 vom Leviathan. Aber passender ist es so ohne weitern Zusatz für den Gerechten, und dem Parallelismus zufolge entsprechen einander נסו und יבטח als Prädicate; die Accentuation verhält sich auch hier richtig. Das Perf. נסו besagt Unveranlaßtes und doch Erfolgtes: die Gottlosen fliehen, von den Schreckbildern ihres bösen Gewissens verfolgt, auch da wo keine äußere Gefahr droht. Das Fut. יבטח besagt immerfort Geschehendes: der Gerechte wird auch da wo wirklich äußere Gefahr droht wolgemut bleiben nach Art eines jungen vollkräftigen Löwen, weil stark in Gott sich fühlend und sicher durch Ihn sich wissend. Auf diesen Spruch allgemein ethischen Inhalts folgt nun dem 25, 2 angeschlagenen Grundton gemäß ein Königsspruch, welcher sagt, wodurch ein Land in das *οὐκ ἀγαθὸν* der *πολυκοιρανίη* hineingeräth v. 2: *Durch Frevelhaftigkeit eines Landes werden der Herrscher viele, und durch einen Mann von Einsicht, von Wissen dauert Rechtsstand fort.* Wenn der Text בְּפִשְׁעַ böte, was Hitz. hinein-

1) Das Targum von 28, 1[a] lautet in *Bereschith rabba* c. 87 Anf.: עָרַק חַשִׁיחָא וְלָא רָדִיפִין לֵהּ; das uns vorliegende ist nach der Peschitto gemodelt.

corrigirt, so möchte man nach dem Sprachgebrauch 1 K. 12, 19 u. ö. an politischen Abfall denken; es heißt aber בְּמֶשַׁע[1] und מֶשַׁע (v. פָּשַׁע فسق *dirumpere*) ist Durchbrechung der von Gott gezogenen Schranken, Abfallsünde, frevle Irreligiosität z. B. Mi. 1, 5. Daß aber aus solcher für ein Land Vielherrschaft hervorgehe, was Hitz. in Abrede nimmt, zeigt ein Blick in das B. Hosea z. B. 7, 16: „sie kehren um, nicht nach oben *(sursum)*, sind geworden wie ein trügerischer Bogen, so werden denn fallen durchs Schwert ihre Fürsten“ . . und 8, 4: „sie machen Könige und nicht von mir aus, machen Fürsten und ich mag nichts wissen“; die Geschichte des Reichs Israel zeigt, daß ein Land, welches von der Religion der Offenbarung abfällt, ebendamit ein Spielball des Parteigeistes und ein Zankapfel der Herrschergelüste Vieler wird, mag das Geschick des angestammten Königs, dessen es sich entledigt, ein verschuldetes sein oder nicht. Aber welches ist nun der Gegens., den 2[b] aufstellt? Unmöglich ist Bertheau's und Zöcklers Uebers.: „aber durch verständige, einsichtige Menschen bleibt er (der Fürst) lange.“ Denn 2[a] meint doch nicht einen häufigen Thronwechsel, der an sich nicht als Sündenstrafe des Volkes gelten kann, sondern das gleichzeitige Auftreten vieler Kronprätendenten, wie im Reiche Israel zur Zeit des Interregnums nach Jerobeams II Tode oder in Rom zur Zeit der dreißig Tyrannen; רַבִּים müßte also auf einen dieser Vielen gehen, welche die Herrschaft zeitweise an sich reißen. Auch kann zwar בְּאָדָם *inter (per) homines* bed. 23, 28., aber אָדָם mit folg. Eigenschaftswörtern wie z. B. 11, 7. 12, 23. 17, 18. 21, 16 bez. immer Einen. Und drittens verfärbt jene Uebers. das כֵּן zu einem den Nachsatz einführenden ‚so‘, über welches als unübersetzbar sie sich ganz hinwegsetzt. Aber ebenso unmöglich ist auch Böttchers: „unter verständigen, einsichtigen Leuten bleibt auf die Dauer (im Regimente) Einer“, denn dann wäre gerade der Subjektsbegriff, auf den es ankommt, verschluckt. Ohne Zweifel ist כֵּן hier Subst. und eben dieser Subjektsbegriff. Daß es Subst. sein kann, ist zu 11, 19 S. 186 gezeigt worden. Dort bezeichnete es die Rechtbeschaffenheit (eig. das Richtige oder Echte) und demgemäß bed. es hier nicht den *status quo* (Fl.: *idem rerum status*), sondern den Bestand und zwar in vollem Sinne: den Rechtsstand (eig. das Aufrechte und Rechte) d. h. dies daß es recht im Lande zusteht und hergeht. Aehnlich schon Heidenh., indem er כן durch מכון הארץ glossirt, und Umbr., welcher aber dieses כן, ungewarnt durch die Accente, dem יֹדֵעַ als Obj. unterordnet. Das Asyndeton מָבִין יֹדֵעַ findet Zöckl. mit Brth. schwierig. Aber auch Neh. 10, 29 steht יוֹדֵעַ מֵבִין formelartig beisammen, und daß diese Formulirung im Geist und Style des Spruchbuchs ist, zeigen Stellen wie 19, 25. 29, 7.[2] Es heißt so ein praktischer und zugleich mit

1) So mit Gaja beim Schlußvocal ist hier und 29, 6 nach der Regel Metheg-Setzung §. 42 zu schreiben.

2) Die drei zusammengehörigen Worte ובאדם מבין ידע haben bei Loewenst. *Mercha Mercha Mugrasch*, aber Venet. 1515. 20. Athias v. d. Hooght Hahn haben richtig *Tarcha Mercha Mugrasch* — zwei *Mercha* zu setzen ist Ben-Naftâli's Weise.

gründlichem Wissen ausgerüsteter Mensch, und es sind Lebensweisheit und Wissen von sittlich-religiösem Charakter und Werthe gemeint. Was ein einziger Mensch unter Umständen vermag, sagen beispielsweise 21, 22. Koh. 9, 15. Hier hat man sich den Mann von Verstand und Geist am Steuer des Staates, etwa als nächsten Berather des Königs, zu denken. Durch einen solchen gewinnt der Rechtsstand lange Dauer (man braucht hinter יאריך kein לְחַיּוֹת zu ergänzen). Wenn einerseits der Staat durch frevles Treiben der Landesbevölkerung auseinanderfällt, so hält ihn andererseits ein einziger Mensch, welcher gesunden Verstand und höhere Erkenntnis in sich vereinigt, auf lange hin zusammen. An den Spruch von Usurpatoren schließt sich ein Spruch von einem Tyrannen v. 3: *Ein armer Mann und ein Bedrücker der Geringen — ein fortschwemmender Regen, ohne Brot zu bringen.* So ist nach den Acc. zu übers. Anders, aber gleichfalls accentgemäß Fl.: *Quales sunt vir pauper et oppressor miserorum, tales sunt pluvia omnia secum abripiens et qui panem non habent* d. h. das Verh. zwischen einem Armen und einem Bedrücker der Dürftigen ist das gleiche wie zwischen einem alles mit sich fortschwemmenden Regen und den dadurch ihrer Nahrung beraubten Leuten, mit andern Worten: ein Fürst oder Mächtiger, der die Armen ihrer Habe beraubt, ist wie ein Sturzregen der die Feldfrüchte fortschwemmt — die einzelnen Satzglieder würden sich dann nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) einander entsprechen. Aber der Vergleich würde hinken, indem גֶּבֶר רָשׁ und אֵין לֶחֶם zusammenfielen und also *idem per idem* erläutert würde. Ein מָטָר סֹחֵף ist ein solcher der nur das Schlimme und nicht das Gute des Regens hat, indem er nur zerstört statt das Gedeihen des Brotkorns zu fördern, und wie der Araber nach einem von Hitz. verglichenen Spruche vom ungerechten Sultan sagt, daß er ein Strom ohne Wasser sei, so wird ein Schinder der Hilflosen gleich passend einem Regen verglichen, welcher das Erdreich fortschwemmt und kein Brot bringt. Aber dann müßte גֶּבֶר רָשׁ וּעֹשֵׁק דַּלִּים Eine Person bezeichnen und dafür גֶּבֶר רָשׁ וּעֹשֵׁק דַּלִּים (vgl. 29, 4[a]) accentuirt sein. Denn daß zu dem armen Mann sich der Bedrücker der Hilflosen wie ein fortschwemmender und kein Brot bringender Regen verhalte, kann doch nicht gesagt sein wollen, da dies doch gar zu selbstverständlich ist, daß der Arme von einem solchen Leuteschinder nichts Gutes zu erhoffen hat. Aber treffend wäre das Gleichnis, wenn 3[a] von einem bedrückerischen Herrn redete, denn von einem Herrn hat der Hörige oder irgendwie Untergeordnete vor Allem Gutes als Erwiderung seiner Dienstleistungen, als Bethätigung herablassenden Mitgefühls zu erwarten. Es fragt sich also ob רשׁ ועשׁק דלים zwei in der Person Eines Herrn vereinigte Eigenschaften sein können. Möglich allerdings, indem er ein von Haus aus armer Beamter oder Emporkömmling (Zöckl.) sein kann, wie etwa römischen Proconsuln und Procuratoren, welche sich durch Aussaugen des Markes ihrer Provinzen bereicherten (vgl. LXX 28, 15), oder auch ein herabgekommener Gutsherr, der was er verloren seinen Gutsangehörigen und Arbeitern wieder abzuschinden sucht. Aber רשׁ reicht nicht aus, um dem Bilde

des Herrn diesen bestimmten Zug zu geben, und was soll überh. dieser Zug im Bilde des Herrn? Was das Gleichnis 3[b] sagt, paßt auf jederlei bedrückerischen Machthaber, und einen Bedrücker der Armen denkt man sich nicht selber als arm; er kann sich in zerrütteten Vermögensverhältnissen befinden, aber arm ist er nicht, vielmehr sind der Bedrücker und der Arme überall sonst z. B. 29, 13 Gegensätze. Deshalb halten wir mit Hitz. dafür, daß רשׁ des Textes *rosch* zu lesen ist, sei es daß man es in ראשׁ zu verwandeln hat oder daß dem israelitischen Schreiber hier einmal die phönizische Schreibung des Worts untergelaufen ist.[1] Wir fassen aber nicht wie Hitz. גֶּבֶר רֹאשׁ im Sinne von *ἄνθρωπος δυνάστης* Sir. 8, 1 zusammen, sondern erklären, indem wir גֶּבֶר רָשׁ וּעֹשֵׁק דַּלִּים accentuiren: ein Mann (oder Herr = גְּבִיר), der Haupt ist (vgl. z. B. Richt. 11, 8) und die Hilflosen bedrückt. Die Textänderung ist auch deshalb wahrscheinlich, weil גֶּבֶר רָשׁ ein armer Mann eine sonst beispiellose Wortverbindung ist; das Spruchbuch sagt nicht einmal אִישׁ רָשׁ, sondern überall schlechtweg רָשׁ (z. B. 28, 6. 29, 13) und גֶּבֶר verträgt sich mit חָכָם u. dgl., aber nicht wol mit רשׁ. Stößt man sich an die abgerissene Stellung des ראשׁ, so erwäge man daß sie gewissermaßen durch דלים gedeckt ist, indem man sich den גבר, welcher ראשׁ ist, eben als ראשׁ dieser דלים zu denken hat, als einen Hochgestellten, welcher armes Volk zu seinen Untergebenen zählt. LXX übers. *ἀνδρεῖος ἐν ἀσεβείαις*, als ob der Text גִּבּוֹר רָשָׁע (vgl. den Wechsel von גֶּבֶר und גִּבּוֹר in den beiden Texten von Ps. 18, 26) böte, aber was LXX herausliest müßte גִּבּוֹר לְהַרְשִׁיעַ lauten (Jes. 5, 22), und was soll hier der גִּבּוֹר? Es ist von dem verderblichen Schalten und Walten eines גֶּבֶר Mannes vom Stande oder גְּבִיר hohes Herrn, von einem מֹשֵׁל רָשָׁע 28, 15., die Rede. Mit welcherlei Regen sich dagegen die Herrschaft eines idealen Regenten vergleicht, sagt Ps. 72, 1—8. An diesen Spruch über den רשׁ (ראשׁ) d. i. an der Spitze Stehenden wird einer vom רשׁע angeknüpft v. 4: *Die das Gesetz verlassen preisen den Gottlosen, die aber das Gesetz beobachten entrüsten sich über sie,* näml. die Gottlosen, denn רָשָׁע ist collektiv gedacht wie v. 1. Die welche von Gottes geoffenbartem Wort sich abwenden preisen den Gottlosen, näml. ob des genußreichen glücklichen Lebens dessen er sich erfreut (Ps. 73, 11—15); diejenigen dagegen welche treu an Gottes Wort halten (29, 18) ereifern sich wider sie (s. über גרה S. 252 unt.), sie werden durch ihr Gebaren tief erregt, sie können nicht stumm bleiben und es ungestraft lassen; תִּתְגָּרֶה ist immer thatsächlich sich äußernde, in Thätlichkeit übergehende Gereiztheit (syn. תִּתְעוֹרֵר Iob 17, 8). Ein ähnlicher antithetischer Zweizeiler ist v. 5: *Menschen böser Art verstehen nicht was recht ist, die aber Jahve suchen verstehen alles.* Ueber den genit. Ausdruck אַנְשֵׁי־רָע s. S. 64 *med.* Wer das Böse zu seinem Elemente macht, geräth in Verwirrung der sittlichen Begriffe; der aber dessen Ziel der Eine lebendige Gott ist gewinnt von da aus in allen Lebenslagen, selbst in den schwierigsten

1) Das Phönizische schreibt רש (d. i. רֵשׁ, umschrieben *rus*), s. Schröders Phönizische Grammatik S. 133 vgl. Gesenius *thes.* unter רֵאשׁ.

Fällen Verständnis dessen was sittlich recht ist. Aehnlich sagt der Apostel zu den Christgläubigen 1 Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wisset alles (*οἴδατε πάντα*) d. h. ihr braucht das Wissen, dessen ihr bedürft und wonach euch verlangt, nicht außer euch zu suchen, sondern nur in den neuen göttlichen Grund eures Personlebens einzukehren; von da aus wird alles was ihr zum Wachstum eures Geisteslebens und zur Abwehr feindlicher Einflüsse braucht in euer Bewußtsein treten. Es ist ein potentielles Wissen allumfassender Art und selbstverständlich ein menschlich relatives gemeint. Was der folg. Spruch sagt ergibt sich als Folgerung aus v. 5., aber auch äußerlich reiht sich v. 6 an die vorigen Sprüche, indem רֹאשׁ (= ראשׁ), רשׁע, רע und nun רשׁ einander folgen: *Besser ein Armer, der in seiner Unschuld hingeht, als ein doppelwegig Falscher, der dabei reich ist.* Eine Variation von 19, 1 (wo דַּרְכָּיו für דַּרְכָּיִם zu schreiben). Makellosigkeit *integritas vitae* als Folge rückhaltloser Hingabe an Gott gibt dem Menschen bei aller Armut einen höheren Werth und Adel als Reichtum, verbunden mit Falschheit welche auf zwei Seiten hinkt (1 K. 18, 21) und den einen Weg einzuschlagen scheint, während sie in Wirklichkeit den andern einschlägt. Die zwei Wege דְּרָכִים (vgl. Sir. 2, 12: *οὐαὶ ἁμαρτωλῷ . . ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους*) sind wie v. 18 nicht der nach rechts und der nach links vom rechten Wege abbiegende, sondern der böse Weg, den der Falsche wirklich geht, und der gute den er zu gehen heuchelt (Fl.), die zweierlei einander entgegengesetzte Handlungsweise, durch deren eine er die andere maskirt. Der folg. Spruch greift durch מבין auf das wiederholte יבינו v. 5 zurück v. 7: *Die Unterweisung bewart ein verständiger Sohn, der aber mit Schlemmern umgeht bringt in Schmach seinen Vater.* Wir haben תורה v. 4 „Gesetz" übers., hier schließt es die elterliche Belehrung über den rechten Lebensweg ein. נֹצֵר תּוֹרָה hat nächstliegender Syntax nach als Präd. zu gelten. וְלֹלִים sind solche welche Vermögen und Gesundheit vergeuden, s. zu 23, 20 f. S. 373. רָעָה (ע) bed. wie häufig (vgl. das Seitenstück 29, 3) von dem Begriffe des Weidens oder eig. Pflegens aus in Obacht nehmen und Umgang pflegen. יַכְלִים besagt beides: daß er selber ihm Schimpf anthut und daß er ihm Schimpf seitens Anderer zuzieht. Mit v. 7 hat eine Reihe participiell beginnender Sprüche angehoben, die sich v. 8 fortsetzt: *Wer sein Vermögen durch Zins und durch Wucher vermehrt, für einen der mildthätig gegen Geringe sammelt er es.* Das durch habsüchtige Ausbeutung des Nächsten angewachsene Vermögen verbleibt nicht dem welcher es in so fühlloser Weise, nur auf den eignen Vortheil bedacht, zusammengescharrt hat, sondern geht schließlich in den Besitz dessen über, welcher barmherzig gegen die Armen ist und es also in gottgefälliger Weise verwendet (vgl. 13, 22. Iob 26, 16 f.). Das *Keri*, welches das zweite ב löscht, scheint die Schärfe des bei der Wiederholung vorausgesetzten Unterschieds der zwei Begriffe abschwächen zu wollen. Aber Lev. 25, 35—37., wo dem Israeliten verboten wird, נֶשֶׁךְ und תַּרְבִּית von seinem Bruder (Volksgenossen) zu nehmen, werden beide unterschieden, und Fl. bemerkt richtig, daß dort נשך den Geldzins bed.,

תרבית den Sachzins d. h. das was man von geliehenen Sachen wie Getreide, Oel u. dgl. mehr zurückgibt als man bekommen hat. Mit andern Worten: נשך ist Zinsnahme für das hergeliehene Capital und תרבית oder, wie es hier heißt, מַרְבִּית das Mehr, die Daraufiage, der Aufschlag (Lth. *vbersatz*) bei Rückerstattung entlehnter Naturalien (s. Knobel zu Lev. 25, 36 f.). Diese Bed. des Gewinns mittelst Ausleihens auf Zinsen ist dem נשך verblieben, תרבית aber bed. späterem Sprachgebrauch nach den Gewinn mittelst Kaufs, also das Wuchergeschäft, s. *Baba mezia* V, 1. Statt יְקַבְּצֶנּוּ der neueren Texte ist das *Kal* יִקְבָּצֶנּוּ herzustellen.[1] Auch לְחוֹנֵן ist wie 14, 31. 19, 17 *part. Kal*, nicht *inf. Po.: ad largiendum pauperibus* (Merc. Ew. Brth.), denn da bliebe die Person des Beschenkenden unbestimmt, aber gerade dies daß es ein Anderer und Bessergesinnter ist, für den, ohne es zu beabsichtigen, der Sammelnde sammelt, ist die Spitze des Gedankens. Ein ähnlich geformter, durch das Stichwort תורה sich an v. 7. 4 anschließender Spruch v. 9: *Wer sein Ohr abwendet, nicht vom Gesetze zu hören, dessen Gebet sogar ist ein Greuel.* Vgl. 15, 8 und die Begründung 1 S. 15, 22: שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב Nicht allein das Böse was ein solcher thut, sondern auch das scheinbar Gute ist ein Greuel, ein Greuel Gotte und *eo ipso* auch in sich selbst: sittlich hohl und faul, weil es nicht Wahrheit und Ernst ist, weil nicht die ganze Seele, der ganze Wille des Betenden dabei ist: er ist nicht das wofür er sich in Gebet ausgibt, und will das nicht ernstlich, was er sich betend vornimmt und wünscht. Ein participiell beginnender Dreizeiler v. 10: *Wer Gerade irreführt auf bösen Weg, der wird in seine Grube fallen, aber die Unschuldigen werden Gutes ererben.* Im ersteren Falle erfüllt sich 26, 27 (Wer Anderen eine Grube gräbt u. s. w.): dem Verderben welches er Andern bereitet fällt der Irreführer selbst anheim, sei es daß er sie zur Sünde verführt und also mittelbar ihnen Verderben bereitet, oder daß er dies unmittelbar thut, indem er sie in diese oder jene Gefahr verlockt, denn בְּרָעָתוֹ לָיִד läßt sich ebensowol vom Wege bösen Handelns, als schlimmen Erlebens, wie des Betrogen- Beraubt- oder gar Gemordetwerdens verstehen. Daß die Irregeführten יְשָׁרִים heißen, erklärt sich auch in letzterem Falle: daß es solche sind, die er aus Achtung schonen sollte und die Besseres verdient hätten, steigert das Maß der Verschuldung. Versteht man sittliche Verführung, so darf man nur ja nicht mit Hitz. hier die „Theorie" finden, welche den Redlichen die Strafe abnimmt und dem Bösen auflegt. Der Satz 11, 8 ist hier nicht anwendbar. Schon die ersten Blätter der Schrift lehren, daß der Verführte der Strafe keineswegs ledig geht, aber allerdings erreicht der Verführer Redlicher seinen Zweck nicht, deshalb

1) Wenn, wie Hitz. nach JHMich. bem., יְקַבְּצֶנּוּ die LA Ben-Aschers wäre, so würde von Clodius und den Neuern richtig so punktirt sein. Wirklich führt Kimchi im Wörterbuch unter קָבַץ diese LA als die Ben-Aschers an. Aber die uns vorliegende Masora weiß davon nichts. Sie bezeichnet יְקַבְּצֶנּוּ Jer. 31, 10 mit לית als Unicum, setzt also für u. St. יְקַבְּצֶנּוּ voraus, was sich wirklich in Handschriften findet und am Rande mit לית gleichfalls als Unicum bezeichnet wird.

nämlich nicht weil seine diabolische Freude an dem Verderben dieser vereitelt wird, indem ihnen Gott wieder auf den rechten Weg hilft, den Verführer aber um so tiefer stürzt. Wie der Begriff von דֶּרֶךְ רַע sich nach zwei Seiten wenden läßt, so läßt sich auch die Wortverbindung ebensowol genitivisch *(via mali)* als adjektivisch *(via mala)* fassen (vgl. S. 63 unt.). בְּשַׁחֲתוֹ ist nicht aus בְּשׁוּחָתוֹ verschrieben, denn neben שְׁחוּתָה (nur hier) kommt שַׁחֲתָה (s. Lex.) als dessen Gewähr vor, beide v. שָׁחָה beugen, senken, vgl. לָזוּת S. 90. Dem מַשְׁגֶּה stehen in Z. 3 die תְּמִימִים entgegen, welche, weit entfernt, Andere auf bösen Weg zu verlocken und ins Verderben stürzen zu wollen, rückhaltlos und heuchellos an Gott und das Gute hingegeben sind; diese werden Gutes erben (vgl. 3, 35): schon das Bewußtsein, keinen Menschen unglücklich gemacht zu haben, macht sie glücklich, aber auch in ihrem äußeren Ergehen fällt ihnen der Besitz alles des Guten zu, welches der gottgeordnete Lohn des Guten ist. Den letzten Spruch dieser Gruppe kennzeichnet das Stichwort מבין v. 11: *Weise dünkt sich ein reicher Mann, aber ein verständiger Armer holt ihn aus* oder, wie wir 18, 17 übersetzt haben, geht ihm auf den Grund, wobei wol bes. an den Fall gedacht ist, daß er ihn als Mittel zu unedlem Zweck gebrauchen will. Der Reiche pflegt weise zu sein in seinen Augen d. h. in seiner Selbstverblendung zu meinen, er sei es, aber hat er irgendwie mit einem verständigen Armen zu thun, so wird er von diesem durchschaut. Weisheit ist eine von irdischem Besitz unabhängige Gabe.

Wir fassen nun v. 12—20 zusammen. Ein Spruch über Reichtum schließt diese Gruppe wie die vorige, und ihr Anfang trägt nach Inhalt und Form Verwandtschaft mit v. 2. Es ist wie jener ein Spruch vom Staate v. 12: *Wenn Gerechte triumphiren wird groß die Pracht, und wenn Gottlose aufkommen späht man nach Leuten.* Parallel mit 12^a ist 29, 2 vgl. 11, 10^a. 11^a: wenn Gerechte frohlocken, näml. als Sieger (vgl. z. B. Ps. 60, 8), welche die Oberhand haben, so mehrt sich תִּתְפָּאֵרֶת glänzender Wolstand oder wie Fl. mit Vergleichung des arab. يوم الزينة (Tag des Schmuckes = Festtag) erkl.: so ist viel festlicher Schmuck d. i. man legt gleichsam Festeskleider an, *signum pro re signata:* so sieht alles festlich und fröhlich aus, indem Wolstand und Wolgefühl so nach außen treten. רַבָּה ist Adj. und Präd. des Nominalsatzes; Hitz. hält es für das vorausgestellte Attribut: „so ist große Herrlichkeit"; diese Voranstellung ist möglich (s. 7, 26 und zu Ps. 89, 51), sie aber hier anzunehmen ist reine Willkür. Parallel mit 12^b ist 28^a: wenn die Gottlosen emporkommen, zu Macht und Ansehn gelangen, so werden Menschen erspäht d. i. wie wir nach Zef. 1, 12 sagen: man sucht sie mit der Laterne. Zwar ließe sich יֶחְפַּשׂ אָדָם auch nach Ob. v. 6 vgl. oben 2, 4 verstehen: die Menschen werden ausvisitirt d. i. rein ausgeplündert (in welchem Sinne Heidenh. חפשׂ hier als Transposition aus חשׂם ansieht), oder auch mit Bezug auf die heimliche Polizei des Despotismus: sie werden ausspionirt. Aber eine bessere Glosse ist יִסָּתֵר אָדָם 28^a: die Leute lassen sich suchen, sie halten sich im Innern ihrer Häuser versteckt, wagen sich nicht auf Straßen und öffentliche Plätze heraus

(Fl.), denn Mistrauen und Argwohn bemächtigen sich Aller; man hält seine Person und Habe nirgends für so sicher als innerhalb seiner vier Wände; das rege laute bunte Leben, welches sonst draußen herrschte, ist wie erstorben. v. 13: *Wer seine Missethat leugnet, dem wirds nicht gelingen; wer sie aber bekennet und lässet, der wird Barmherzigkeit erlangen.* So wird dieser Spruch von Lth. übersetzt und so lebt er im Munde des christlichen Volkes. Wer seine Sünden, die als פְּשָׁעִים erkennbare sind, lügnerisch verleugnet oder selbstbetrügerisch entschuldigt wenn nicht gar rechtfertigt, der hat kein Gelingen, er bleibt nach Ps. 32 in seinem Bewußtsein und Leben mit einem geheimen Bann belastet; wer sie aber bekennt (LXX, welche auch diesen Spruch verbalhornt, hat ἐξηγούμενος statt ἐξομολογούμενος, wie es heißen sollte) und lässet (denn der *confessio* folgt die *remissio* nicht, wenn es dem Beichtenden nicht mit der *nova obedientia* Ernst ist), wird Erbarmung finden (יְרֻחָם wie Hos. 14, 4). In engem Zus. damit steht der Ged., daß der Mensch sein Heil μετὰ φόβου καὶ τρόμου (Phil. 2, 12) zu schaffen hat v. 14: *Wol dem der sich allwege fürchtet, wer aber halsstarrig ist wird in Unglück fallen.* Das *Pi.* פִּחֵד kommt außer hier noch Jes. 51, 13 vor, wo es von Grauen und Bangen vor Menschen gemeint ist; hier bed. es die ängstliche Sorge, mit der man sich vorzusehen hat, daß man keinen Schaden an seiner Seele nehme. AE macht Gott zum Obj., aber eher hat als solches die Sünde zu gelten, denn der wahrhaft Fromme ist indem יְרֵא אֱלֹהִים zugleich יְרֵא חֵטְא. Die Antithese schreitet über den nächstliegenden Gegens. des fleischlich Sichern hinaus; dieser ist zugleich mehr oder weniger, auf längere oder kürzere Zeit מַקְשֶׁה לִבּוֹ ein sein Herz Verhärtender oder Verstockender, näml. gegen Gottes Wort, gegen Gottes Stimme in seinem Innern und gegen liebreiche Sorge Anderer um seine Seele und rennt als solcher in sein eignes Verderben (יִפּוֹל בְּרָעָה wie 17, 20). Auf diese allgemein ethischen Sprüche folgen nun wieder Königssprüche v. 15: *Ein brüllender Löwe und ein gierender Bär ist ein gottloser Herrscher über ein armes Volk* d. i. ein Volk ohne Reichtum und Wolstand, ohne nachhaltige Hilfsquellen, ein durch Kriegsläufte und Calamitäten herabgekommenes. Einem solchen Volke ist ein Tyrann zwiefach furchtbar wie ein raubthierartiges Ungeheuer. Die LXX übers. מֹשֵׁל רָשָׁע ὃς τυραννεῖ πτωχὸς ὤν, als ob sich hieher das רשׁ aus v. 3 verlaufen hätte. Aber ebenso schwankt ihre Uebers. des רשׁע 29, 7 zwischen ἀσεβής und πτωχός. Und aus dem Bären דב machen sie einen Wolf זְאֵב, dialektisch דִּיב, ذِيب. שׁוֹקֵק heißt ein Bär als umherlungernd, vor unleidlichem Hunger hin- und wieder laufend (Venet. ἐπιοῦσα drauf losgehend), v. שָׁקַק = שׁוּק ساق treiben, was sowol von hurtigem Lauf als dem drängendem Trieb (vgl. zu Gen. 3, 16), namentlich der Eßgier, gesagt wird. Ein anderer Königsspruch v. 16: *Fürst, alles Verstandes baar und reich an Bedrückungssucht! Wer unrechtmäßigen Gewinn haßt, erhält sich lange.* Die alten Uebers. von LXX an fassen וְרַב מַעֲשַׁקּוֹת als Präd. (wie auch Fl.: *Princeps qui intelligentiae habet parum idem oppressionis exercet multum*), aber

warum sagte der Verf. nicht הוּא oder וְהוּא statt dieses zweideutigen unbequemen וְ? Hitz. meint 15^a als abgerissenen Nom. ansehen zu können, den ein Suff. in 15^b nicht aufnehme. Aber Beispiele wie 27^a. 27, 7^b sind ganz anderer Art: dort findet wirklich latente und nur nicht zum Ausdruck kommende Rückbez. statt; der auf den Nom. folgende Satz verhält sich wirklich wie dessen virtuelles Präd., hier aber ist 15^b ein selbständiger, außer syntaktischem Verhältnis zu 15^a stehender Satz. Schon Heidenh. hat erkannt, daß hier ein Spruch nicht in Form eines bloßen Aussagesatzes (מאמר פוסק), sondern warnender Anrede vorliege, und so wird er auch von Ew. Brth. Elst. Zöckl. verstanden. Die Accentuation scheint von gleicher Voraussetzung auszugehen. Es ist die einzige Stelle im Spruchbuch, wo נָגִיד vom Volksoberhaupt und wo der Plur. תְּבוּנוֹת vorkommt; es darf also nicht befremden wenn der Spruch auch sonst noch etwas Sonderliches in seiner Gestaltung hat. Oft genug reden diese Sprüche den Sohn und überhaupt ihren Leser an, warum nicht auch einmal den König? Es ist ein Spruch wie wenn ich sage: O du sorgloser und lustiger Gesell! Wer viel lacht, wird einmal lange weinen. So ergeht hier die Anrede an einen Fürsten, welcher baar ist aller Einsicht oder der Einsichtsfülle, deren ein Fürst bedarf, aber dafür um so eifriger in Erpressungen, um ihm zu sagen, daß nur derjenige, wer Uebervortheilung haßt, sein Leben hoch bringt, daß also ein Fürst, der sein Volk ausraubt, sein Leben als Mensch und seinen Bestand als Regent (vgl. שְׁנֵיהֶם 24, 22) mutwillig verkürzt. Das *Kerî* שָׂנֵא hat auf *penult.* zurückgewichenen Ton, wie ihn auch das *Chethib* שָׂנְאֵי haben würde, vgl. לְמַצְאֵי 8, 9. Das Verh. von Plural-Subj. zu Singular-Präd. wäre wie 27, 16. Ueber בֶּצַע s. zu 1, 19. Eine Bestätigung dieses sich an den Fürsten wendenden Spruches durch ein Beispiel ist das Wehe über Jojakim Jer. 22, 13—19. Und ein Blick auf das Wehe Hab. 2, 12 zeigt, wie leicht sich v. 17 zum Anschluß darbot: *Ein Mensch geängstigt durch Blutschuld an einer Seele, bis zur Gruft flieht er, man hege ihn nicht!* Lth. übers. *Ein Mensch der am blut einer Seelen vnrecht thut,* als ob es עֹשֵׁק hieße. Loewenst. redet sich ein, עָשָׁק könne ‚bedrückt habend' bed. und beruft sich dafür auf לָבוּשׁ angezogen habend, mischnisch עָשׁוּי, רָכוּב, שָׁחוּט, lat. *coenatus, juratus,* aber keiner dieser Fälle ist gleichartig, indem da überall die bezeichneten Handlungen sich auch umgekehrt als ein Erleiden des Gethanen fassen lassen z. B. das Anziehen als ein Bekleidetwerden, das Reiten als ein Berittensein u. s. f. Von עָשַׁק im Sinne des Bedrückens Anderer läßt sich kein solches die Handlung als Zustand auf das Subj. zurückwerfendes *part. pass.* bilden. Dies gilt auch gegen AE, welcher meint, עָשָׁק bed. bedrückend n. d. F. אָגוּר, שָׁכוּן, denn von שָׁכוּן eingewohnt = wohnhaft gilt das eben Gesagte; daß אָגוּר s. v. a. אֹגֵר, darüber s. zu 30, 1 und daß שָׁרוּד Ps. 137, 8 s. v. a. שֹׁדֵד sei, ist nicht wahr. Kimchi fügt unter dem Namen seines Vaters (Josef Kimchi) noch שָׁחוּט Jer. 9, 7 = שׁוֹחֵט hinzu, aber daß ‚geschlachtet' s. v. a. schlachtend sein könne, spottet aller Logik. Einige HSS bieten die LA עָשָׁק, welche nicht unstatthaft ist, aber nicht in dem Sinne von ‚angeschuldigt' (Loewenst.) sondern: befeindet, befehdet, denn

עָשַׁק bed. feindlich tractiren und nachbibl. überh. etwas tractiren oder betreiben z. B. עָסוֹק בְּדִבְרֵי תוֹרָה, √עש (wov. *Pi. contrectare,* vgl. Jes. 23, 12., wonach עשׁק Potenzirung dieses עשׁה zu sein scheint). Jedoch ist kein Grund vorhanden, עָשָׁק[1] für nicht ursprünglich zu halten, nicht in dem Sinne von ‚hartbedrängt', denn von rächendem Verfolgen ist es ungebräuchlich, sondern: innerlich bedrückt, denn auch Jes. 38, 14 bed. עָשְׁקָה die Angst des Schuldbewußtseins. Wer durch das vergossene Blut eines hingemordeten Menschenlebens innerlich niedergedrückt ist, der befindet sich auf unaufhörlicher Flucht, um der Blutrache, um der obrigkeitlichen Strafe, um seinen inneren Martern zu entgehen; er flieht und findet keine Ruhe, bis ihn endlich das Grab (בּוֹר, nach morgenländischer d. i. babylonischer Schreibung בֹּר) aufnimmt und der Tod die einzig mögliche Sühne des Mörders vollzieht. Die Abmahnung אַל־יִתְמְכוּ־בוֹ will nun nicht etwa sagen, daß man den Flüchtling nicht festhalten solle, sondern, da תָּמַךְ בְּ nicht blos festhalten, sondern aufrecht halten bed., daß man ihm keinen Halt, keinen Aufenthalt, keine Deckung und Sicherung gegen die ihn verfolgende Rache gewähren, daß man ihn nicht dem Arm der Gerechtigkeit entziehen und dadurch störend und hemmend in die auf sittlichen Grundlagen ruhende Rechtsordnung des Staats eingreifen soll. Andererseits sprach das Spruchbuch 24, 11 f. die Mahnung aus, ein Menschenleben überall da, wo es möglich, zu retten. Der vorliegende Spruch kann also nichts Anderes sagen wollen, als daß man dem Mörder als solchem keinen Vorschub leisten, daß man ihn nicht auf Schleichwegen retten und sich dadurch seiner Sünde theilhaft machen soll. Gnade kann nicht eher für Recht ergehen, als bis das Recht in seiner Berechtigung anerkannt und zur Geltung gekommen. Diesem Rechte soll sich nicht menschliches Mitleid, menschliche Nachsicht unter dem falschen Titel der Gnade entgegenstellen. Man braucht jedoch אַל־יִתְמְכוּ־בוֹ nicht gerade als Abmahnung von Unsittlichem fassen, es kann auch affektuöse Aussage des Unmöglichen sein: man stütze ihn nur nicht, versuche es nicht, der Unruhe, die ihn von Ort zu Ort treibt, abzuhelfen — es ist doch umsonst, er wird unaufhaltsam getrieben, sein Geschick zu erfüllen. Unzulässig ist aber die Uebers. *nemine eum sustinente* (Fl.); bloße Aussage von Thatsächlichem, ohne alle subjektive Färbung ist אל *seq. fut.* niemals. Es folgen nun andere Sprüche, in denen wie in v. 17 Bewegung zu Worte kommt (Hitz.), rechte und schiefe und überstürzte. v. 18: *Wer unsträflich wandelt dem wird geholfen, und der doppelwegig Gekrümmte fällt mit Einem Male.* LXX übers. תמים *δικαίως* (als Acc. der Weise), Aq. Theod. *τέλειος* (als Prädicats-Nom.), es läßt sich aber auch *τέλειον* oder *τελειότητα* als Objektsacc. übers., was wir zu 2, 7 S. 62 bevorzugten. Statt עִקְּשׁ דְּרָכִים v. 6 heißt es hier נֶעְקָשׁ דְּרָכִים der doppelwegig Schiefgerichtete oder auch reflex. sich Krümmende. Haben wir zu v. 6 den

1) Böttch. meint, es sei vielmehr עָשָׁק = מָעְשָׁק zu sprechen so wie auch 25, 11 דָּבָר = מְדֻבָּר, aber das ist weder aus der *defectiva scriptio* noch aus sonst etwas zu folgern.

Du. דְּרָכִים richtig verstanden, so kann schon deshalb בְּאַחַת nicht auf einen dieser zwei Wege zurückgehn; übrigens ist דֶּרֶךְ als Fem. eine Anomalie wenn nicht ein Solöcismus. בְּאַחַת bed. wie das aram. בְּחָדָא entw. allzumal (wofür mischnisch כְּאַחַת, aram. כְּחָדָא) oder einmal (= בְּפַעַם אַחַת), und das bed. an u. St. nicht: einstmals *aliquando,* wie Nolde mit Flacius erkl., sondern: mit Einem Male d. i. wie Geier erkl.: *penitus, sic ut pluribus casibus porro non sit opus.* Schult vergleicht *Aen.* 11, 418: *Procubuit moriens et humum semel ore momordit.* Richtig Fl.: *repente totus concidet.* v. 19: *Wer seinen Boden anbaut wird satt an Brote, und wer nach nichtigen Geschäften hascht wird satt an Armut.* Variation von 12, 11. Das Präd. lautet hier entsprechender seinem Gegensatze. Zu רִישׁ (hier und 31, 7) statt des häufigeren רֵאשׁ vgl. S. 162. An diesen Spruch vom Landbau als sicherem Nahrungsquell reiht sich der inhaltsverwandte v. 20: *Ein streng rechtlicher Mann wird reich gesegnet, wer aber reich zu werden hastet bleibt nicht schuldlos.* Sowol אִישׁ אֱמוּנוֹת 20, 6 als אִישׁ אֱמוּנִים bez. einen *vir bonae fidei;* dort aber bezog sich die Benennung auf Beständigkeit und Verlässigkeit in Gunst- und Freundschaftsverhältnissen, hier auf Rechtlichkeit oder Redlichkeit in Handel und Wandel; der Plur. geht auf Allseitigkeit und Mangellosigkeit der Bethätigung. Mit בְּרָכוֹת verhält sichs wie 10, 6 S. 164: der Begriff befaßt Segnungen seitens Gottes und der Menschen, also *benedictio rei* und *benedictio voti.* Wer dagegen, ohne in den Mitteln wählerisch zu sein, mit Hast darauf aus ist, reich zu werden, der bleibt nicht nur nicht ungesegnet, sondern auch nicht schuldlos und also auch nicht straffrei; auch dieses dem Mischlestyl geläufige לֹא יִנָּקֶה (z. B. 6, 29) ist wie ברכות Einheit zweier Begriffe, wie überh. die biblische Anschauung und Sprache Sünde, Schuld und Strafe einheitlich zusammenfaßt.

Mit einem Spruche, in dessen 1. Hälfte sich der Anfang des zweiten Anhangs 24, 23 wiederholt, beginnt eine neue Gruppe v. 21: *Person-Ansehen ist nicht gut, und um ein Stück Brot kann ein Mann zum Frevler werden.* Z. 1 geht auf die Rechtspflege und Z. 2, das Besondere verallgemeinernd, auf das gesellschaftliche Leben überh. Der „Bissen Brots" wäre als Beispiel eines Bestechungsgeschenks, durch welches die Gunst des Richters erkauft wird, zu niedrig gegriffen. Treffend Hitz.: „Schon eine Kleinigkeit, ein wahrer Bettel (1 S. 2, 36), kann, wie sie Gunst und Ungunst in uns erzeugt, so überh. im Willen eine Neigung hervorbringen, so daß man von der Linie strenger Rechtschaffenheit abweicht." Geier vergleicht Gellius *Noct.* 1, 15 vom Tribunen Cölius: *Frusto panis conduci potest vel ut taceat vel ut loquatur.* Wie v. 21 sich an das forensische לֹא ינקה anschließt, so nun an das dortige ואץ לחעשיר v. 22: *Nach Reichtum überstürzt sich der Mann scheelen Auges und erkennt nicht, daß Mangel ihn überkommen wird.* Hitz. faßt אִישׁ רַע עָיִן als Appos. des Subj., aber dann war vielmehr איש רע עין נבהל להון (vgl. z. B. 29, 1) zu schreiben. רַע עַיִן (23, 6) ist der Scheelsüchtige, Misgünstige, Neidische und ebendeshalb auch Habsüchtige. Es ist freilich möglich daß ein Misgünstiger sich in Unmut verzehrt

ohne eigne Rührigkeit, was Hitz. einwirft, aber in der Regel verbindet sich mit Misgunst das leidenschaftliche Streben, sich zu gleicher Höhe des Glücks mit dem Beneideten emporzuschwingen, und dieser von unlauterem Beweggrund ausgehende Wetteifer macht den Menschen blind dagegen, daß er sich dadurch nicht vorwärts bringt, sondern rückwärts; denn es kann kein Segen darauf ruhen, Unzufriedenheit mit dem was Gott uns beschieden verliert verdienter Weise auch das was sie hat. Das *praet.* נִבְהַל wäre Ausdruck einer Thatsache, das *part.* נִבְהָל ist Ausdruck eines habituellen eigenschaftlichen Thuns; das Wort bed. *praeceps (qui praeceps fertur)* mit dem Wurzelbegriff des Entzügelten, sein selbst nicht Mächtigen (s. zu Ps. 2, 5 und oben 20, 21). Die LA schwankt zwischen נִבְהָל (Kimchi unter בהל und Norzi nach Codd. und alten Ausgg.) und נִבְהָל (so z. B. Cod. jaman.); nur Ps. 30, 8 steht נִבְהַל außer Frage. חֶסֶר ist von Symm. Syr. Hier. anerkannt. LXX liest aus 22ᵇ heraus, daß selbigen Reichtums sich schließlich ein חסיד ἐλεήμων bemächtigen wird, wonach Hitz. חֶרֶף Schimpf (vgl. 25, 10) lesen will. An den Spruch über den איש רע עין schließt sich einer über den אדם אחרי v. 23: *Wer einen rückwärtsgehenden Menschen rügt findet mehr Dank, als der Schmeichelreder.* Unmöglich kann das *aj* von אַחֲרַי Suff. sein; der Talmud *Tamid* 28ᵃ bez. es auf Gott, aber auch daß es bedeute: nach meinem, Salomo's, Vorgang oder Beispiel (AE Ahron b. Josef Venet. JHMich.), ist unbrauchbar, da eine solche Bezugnahme des Spruchlehrers auf sich selbst ganz zwecklos ist. Andere übers. wie Hier.: *Qui corripit hominem gratiam postea inveniet apud eum magis, quam ille qui per linguae blandimenta decipit,* indem sie theils אַחֲרֵי־כֵן zu lesen vorschlagen, theils dem אַחֲרֵי diese Bed. *postea* geben. אחרי, sagt Ew., ist ein merkwürdiges Beispiel eines Adverbs. Hitz. will dieses Adv. sogar in Neh. 3, 30 f. hineincorrigiren, wo aber mit Keil אַחֲרָיו zu lesen ist, in Jos. 2, 7 wo אחרי zu streichen sein wird, und in Dt. 11, 30 wo der überlieferte Text wolerklärlich ist. Dieses אחרי wäre wie אֲנִי und מָתַי gebildet, aber wenn es existirt hätte, so wäre es sicher kein Hapaxgegrammenon. Die Accentuation erkennt es auch an u. St. nicht an, sondern sie nimmt אַחֲרֵי mit אדם zusammen, und wie anders als so daß sie es, wie Ibn-Jachja in seiner Grammatik לשון למודים und Immanuel erkannt haben, für ein auf *aj* auslautendes Nomen ansieht. Es ist eine Bildung wie לְפָנַי 1 K. 6, 10 (vgl. Olshausens Lehrb. S. 428 f.), gleicher Endung wie שָׁנַי, חָנַי und im späteren aramaisirenden Hebräisch וָגַי u. dgl. Die von Heidenh. notirte Variante אֲחֹרַי bestätigt das, und die im Spruchbuch herrschende Unterscheidung verschiedener Menschenklassen (s. S. 33) begünstigt es. Ein אדם אחרי ist, jeremianisch (7, 24) definirt, ein Mensch welcher לאחור rückwärts und nicht לפנים nach vorne (gerichtet) ist. Nicht der Renegat heißt so — denn מוכיח *opp.* מחליק לשון führt nicht auf einen so starken Begriff — sondern der Retrograde, zu deutsch: Rückläufige oder Rückwendige, welcher sich vom Guten, Rechten, Wahren abkehrt und immer weiter davon abkommt (Imman.: שהוא הולך אחרניות במדותיו rückwärts gehend in seinen Eigenschaften oder seinem sittlichen Verhalten). Diese der Furcht Jah-

ve's oder, was dasselbe, der Religion der Offenbarung sich entfremdende centrifugale Richtung würde zu gänzlichem Abfall werden, wenn ihr nicht rückhaltlose und furchtlose Rüge entgegenträte und ihr Einhalt zu thun suchte. Und wer dem auf so abschüssiger Bahn Befindlichen treu und offen und ernst ins Gewissen redet[1], der erwirbt sich dadurch seitens des Zurechtgewiesenen und aller Gutgesinnten einen besseren Dank (und auch seitens Gottes einen besseren Lohn Jac. 5, 19 f.) als der welcher, mit ihm redend, die Zunge glättet, um ihm, dem etwa Reichen und Hochgestellten, nur Angenehmes zu sagen. *Laudat adulator, sed non est verus amator.* Die 2. Vershälfte besteht wie öfter (Ps. 73, 8. Iob 33, 1 vgl. *Thorath Emeth* p. 51 s.) aus nur zwei Wörtern mit *Mercha Silluk.* Einigermaßen ähnlich geformt ist v. 24: *Wer seinen Vater und Mutter beraubt und spricht: Es ist kein Frevel, der ist des Zerstörers Geselle.* Z. 2 verhält sich variirend zu 18, 9[b]. Statt בַּעַל מַשְׁחִית *dominus perditionis* dort heißt es hier אִישׁ מַשְׁחִית *vir perdens (perditor),* die Sprache bez. so (arab. ساحِب) einen Menschen, der nicht aus Rache, sondern aus Lust und Gewinns halber Menschenleben und was für Menschen Werth hat zerstört, also den Raubmörder, Mordbrenner u. dgl. Statt אָח dort heißt es hier חָבֵר in gleichem Sinne. Wer die Eltern beraubt d. i. ohne weiteres an sich nimmt was sie besitzen und dies für keine sonderliche Sünde hält[2], weil er sie doch schließlich beerben werde (vgl. die Erbschafts-Anticipation 20, 21 mit 19, 26), der ist gleich zu achten einem Menschen, welcher sich alle Verbrechen am Leben und Eigentum seiner Nebenmenschen erlaubt; denn was der That eines solchen Sohnes an äußerer Vergewaltigung abgeht macht sie deshalb zu einer gleich schlimmen, weil sie rohe Verletzung des zartesten heiligsten Pflichtverhältnisses ist. Inhaltsverwandt ist der Spruch v. 25: *Der Habgierige erregt Zwistigkeit, wer aber auf Jahve vertraut wird reich gelabt.* Z. 1 ist Variation von 15, 18[a]. רְחַב־נֶפֶשׁ ist nicht mit רְחַב־לֵב 21, 4 zu verwechseln. Weit von Herzen ist der sich hochmütig Aufblähende, weit von Seele (vgl. mit Schult. חרחיב נפשו von Aufsperrung des Schlundes oder Rachens Jes. 5, 14. Hab. 2, 5) der schrankenlos Gierende; denn לב ist die geisthafte und נפשׁ die naturhafte Innerlichkeit des Menschen, demgemäß Weitung des Herzens Ueberspannung des Selbstbewußtseins und Weitung der Seele Ueberspannung der Begierde. Richtig LXX nach ihrem urspr. Texte: *ἄπληστος ἀνὴρ κινεῖ* (so mit Hitz. für *κρινεῖ*) *νείκη.* Z. 2 ist Variation von 16, 20. 29, 25. Dem Unersättlichen steht der entgegen, welcher auf Gott vertraut (וּבֹטֵחַ mit *Gaja* beim Vocale des das Wort schließenden Gutturals, denn es folgt ein vorn betontes und noch dazu mit einem Guttural anlautendes, vgl. יֶאֱנַח 29, 2. יִפֹּרַע 29, 18), daß dieser ihm bescheeren werde was ihm

1) Loewenst. schreibt מְרַחֵיב, nach Metheg-Setzung §. 43 nicht unrichtig; denn das folgende Wort, obgleich nicht vorn betont, beginnt mit einem ähnlich lautendem Guttural.

2) Man accentuire וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע (*Dechi Mercha* — kein Makkef — *Athnach*), wie in Cod. 1294 und alten Ausgg.

nöthig und gut ist. Ein so Genügsamer wird reichlich gesättigt (vgl. zum Wort 11, 25. 13, 4 und zur Sache 10, 3. 13, 25), äußerlich wie innerlich befriedigt, während jener Andere, nie zufrieden, in sich keinen Frieden hat und um sich her Unfrieden stiftet. Der folg. Spruch nimmt das בֹּטֵחַ des vorigen wieder auf[1] v. 26: *Wer auf sein Herz vertraut der ist ein Thor, wer aber in Weisheit wandelt der wird entrinnen.* Aus der Verheißung 26[b] schließt Hitz. daß das Herz vom Mut gemeint sei, aber so für sich allein hat לב nie diesen Sinn. Wer auf sein Herz vertraut ist nicht blos ein solcher der sich von ‚seinem unüberlegten trotzigen Thatendrange' (Zöckl.) leiten läßt. Der Spruch richtet sich gegen falschen Subjectivismus. Das Herz ist jene Gedankenschmiede, von welcher sich so wie der Mensch von Natur ist nichts Gutes sagen läßt Gen. 6, 5. 8, 21. Weisheit aber ist eine Gabe von oben und besteht in Wissen um das objektiv Wahre, das Gemeingültige, das normative Göttliche. הֹלֵךְ בְּחָכְמָה ist wer so wandelt daß er an der Weisheit eine sichere Autorität hat und nicht erst, wie er wandeln solle, auszuklügeln, zu berechnen, zu experimentiren hat. So den Weg der Weisheit wandelnd entgeht man den Gefahren, denen man durch thörichtes Vertrauen auf das eigne Herz und dessen wechselnde Gefühle, Einfälle, Launen, Trugbilder ausgesetzt ist. Ein unbesonnen Provocirender, ein vor der Zeit sich in Siegesträumen Wiegender gehört auch dahin, aber das Vertrauen auf das eigne Herz nimmt auch hundertfach andere Gestalt an. Wesentlich Gleiches wie dieser Spruch sagt Jeremia 9, 22 f., denn die 26[b] gemeinte Weisheit ist die dort v. 23 definirte. v. 27: *Wer den Armen gibt leidet keinen Mangel, wer aber seine Augen verhüllt bekommt der Flüche viel.* In 27[a] ist das auf den Subjekts-Nominativ zurückweisende Pronomen לוֹ wie 27, 7 לָהּ zu ergänzen. Wer den Armen gibt, hat keinen Mangel (מַחְסוֹר), denn Gottes Segen ersetzt ihm reichlich was er geopfert. Wer dagegen seine Augen verhüllt (מַעְלִים, vgl. das *Hithpa.* Jes. 58, 7), um das Elend, welches sein Mitleid anspricht, nicht zu sehen oder als ob er das Elend, welches Anspruch auf sein Mitleid hat, nicht sähe: der ist (wird) reich an Verwünschungen d. i. belastet mit den Flüchen derjenigen, deren Noth er sich nicht rühren läßt, Verwünschungen welche weil sie verdient sind sich kraft eingreifender göttlicher Vergeltung (s. Sir. 4, 5 f, Tob. 4, 7) in alle Arten von Unglück umsetzen (*opp.* רַב־בְּרָכוֹת 28[a]). מְאֵרָה ist n. d. F. מְגֵרָה, מִקְרֶה v. אָרַר gebildet.

Der folg. Spruch ähnelt den Anfängen 28, 2. 12. Die Sprüche 28, 28. 29, 1. 2. 3 bilden eine schöne gevierte Gruppe, in welcher sich der erste und dritte, zweite und vierte Spruch entsprechen. v. 28: *Wenn die Gottlosen aufkommen, verbergen sich die Menschen, und wenn sie umkommen, mehren sich die Gerechten.* Z. 1 ist Variation von 12[b]. Da die sich Verbergenden schlechtweg Menschen, Leute

1) Gelegentlich bemerken wir, daß die Neigung, mehrere Sprüche nach einem gemeinsamen Schlagwort zusammenzustellen, sich auch in den deutschen Spruchbüchern findet, s. Paul, Ueber die urspr. Anordnung von Freidanks Bescheidenheit (1870) S. 12.

Leute heißen, so ist die Meinung des יִרְבּוּ wol nicht die, daß die Gerechten dann von allen Seiten her wieder zum Vorschein kommen (Hitz.), sondern daß sie gedeihen, sich mehren und wachsen wie Pflanzen wenn die Würmer, Raupen u. dgl. vernichtet sind (Fl.). Loewenst. glossirt יִרְבּוּ durch יגדלו sie werden groß = mächtig, aber das wäre Styl Elihu's Iob 33, 12., welcher nicht der gemeinübliche ist; die Herren- und Herrschaftsnamen רַב, רַבִּי, רַבָּן, רַבָּנוּת leiten sich alle von רָבַב, nicht רָבָה ab. Die Mehrung ist vom gedeihlichen Wachstum (groß werden = wachsen wie viell. auch Gen. 21, 10) der Gemeinde der Gerechten verstanden, welche nachdem Gott im Sturze der Gottlosen geredet auch Zuwachs ihrer Glieder gewinnt, vgl. 29, 2 und bes. 16. Auf den politischen Spruch folgt ein allgemein ethischer 29, 1: *Ein viel zurechtgewiesener Mann, der den Nacken steift, wird plötzlich in Trümmer gehen ohne Heilung.* Z. 2 = 6, 15b. Die Verbindung אִישׁ תּוֹכָחוֹת muß an sich auf einen Leser des Spruchbuchs den nächsten Eindruck machen, daß sie einen Strafprediger bedeute, was sich aber durch das Folgende widerlegt, oder einen solchen der Gegenreden im Munde führt; denn der Genit. nach אִישׁ ist 16, 29. 26, 21. 29, 10. 13. 20 Bez. dessen was vom handelnden Subj. ausgeht. Und da תּוֹכָחוֹת Ps. 38, 15. Iob 23, 4 Gegenbeweise und überh. Entgegnungen bed., so ließe sich 1a ein Raisonneur gezeichnet finden, der sich nichts sagen, nichts sich beweisen läßt, sondern allem und jedem widerspricht. So z. B. Fl.: *Vir qui correptus contradicit et cervicem obdurat.* Aber dieses eingeschaltete *correptus* gibt unwillkürliches Zeugnis davon daß der nächstliegende Eindruck des אישׁ תוכחות durch מַקְשֶׁה עֹרֶף einen Umschlag erleidet: wenn man חקשׁה (לב) ערף neben תוכחה liest, so bezeichnet eben Letzteres die *correptio,* welcher starrer Trotz entgegengesetzt wird (Syr. Trg. Hier. Lth.), und תוכחות erweist sich also als *gen. objecti,* und man hat genitivische Verbindungen des אישׁ wie 18, 23. 21, 17 oder vielmehr wie 1 K. 20, 42. Jer. 15, 10 zu vergleichen. Unnöthig aber ist es, mit Hitz. תוכחות auf göttliche Strafverhängnisse zu beschränken und nach Hos. 5, 9. Jes. 37, 3 תּוֹכָחוּת zu lesen, da der Untersch. des Vocals keinen der Bed. bedingt und auch תּוֹכָחוּת Ps. 149, 7 von menschlich vermittelter Bestrafung vorkommt.[1] Es ist überh. zunächst nicht an thätliche Strafen, sondern an Strafreden zu denken, und der Strafreden-Mann ist ein solcher, dessen Verhalten immer und immer wieder strengen Tadel verdient und der auch fort und fort von solchen, die für sein Bestes zu sorgen beeifert und berufen sind, Zurechtweisungen erfährt. Hitz. betrachtet 1a als Bedingungssatz: „Ist ein Mann der Strafen halsstarrig" . . Das ist syntaktisch unmöglich. Nur מקשׁה ערף könnte den Werth eines solchen haben: Ein Mann der Strafen, wenn er . . Aber warum schrieb der Verf. dann nicht lieber ומקשׁה ערף. Warum soll denn מקשׁה ערף nicht coordinirte weitere Beschreibung des Mannes sein können? Vgl. z. B. Ex. 18, 21. Die Thür der Buße, zu welcher den Menschen ernste treugemeinte

1) s. Zunz, Ueber Begriff und Gebrauch von *Tokhecha*, in Steinschneiders Hebr. Bibliographie mit dem Titel חמזכיר 1871 S. 70 f.

Ermahnung aufruft, bleibt nicht ewig offen. Wer aller Mühe, seine Seele zu retten, hartnäckiges Verharren in seiner Sünde und Selbstverblendung entgegensetzt, der wird einmal plötzlich und ohne Aussicht und Möglichkeit der Wiederzurechtbringung (vgl. Jer. 19, 11) in Trümmer, in die Brüche, zu Grunde gehen. *Audi doctrinam si vis vitare ruinam.* Auf diesen allgemein ethischen Spruch folgt wieder ein politischer v. 2: *Wenn Gerechte sich mehren freut sich das Volk, und wenn ein Gottloser herrscht, erseufzt ein Volk.* Ueber בְּרֻבּוֹת צַדִּיקִים (Aq. richtig ἐν τῷ πληθῦναι δικαίους) s. zu 28, 28. Wenn die Gerechten die Mehrheit bilden oder doch dermaßen an Zahl zunehmen, daß sie die tonangebende Partei, die einflußreichste Macht im Volke bilden (Fl. *cum incrementa capiunt justi*), so ist der Zustand des Volkes erfreulich und dessen Stimmung freudig (11, 10); wenn dagegen ein Gottloser oder (nach 28, 1) Gottlose herrschen, bekommt ein Volk zu seufzen (נֶאֱנַח עָם mit dem hier regelrechten Hemmungs-Gaja). „Dafür daß עם erst mit und dann ohne Art. gesetzt wird, mangelt Grund", wie Hitz. bem. Das erste Mal bez. er das Volk als dasjenige, in welchem solche Mehrung der Gerechten vor sich geht; das zweite Mal bleibt er weg, weil die Poesie überh. kein Gefallen daran hat, und übrigens wird durch diesen Wegfall die 2. Zeile neunsylbig wie die erste. Auf den politischen Spruch folgt wieder ein allgemein ethischer v. 3: *Ein Mann der Weisheit liebt erfreut seinen Vater, und wer mit Huren umgeht bringt Reichtum durch.* Z. 1 Variation von 10, 1. אִישׁ־אֹהֵב hat regelrechtes *Metheg* wie אִישׁ־חָכָם 9a. אִישׁ ist der Mann ohne Unterschied des Alters vom Kinde (Gen. 4, 1) bis ins reifere Alter (Jes. 66, 13); das Liebes- und Pietätsverhältnis zu Vater und Mutter erlischt nie. Z. 2 erinnert an 28, 7 (vgl. 13, 20).

Sechs Sprüche an der Schnur der Wörter und Begriffe אישׁ, גבר, חכם, חכמים, דעת, צדיק, צדיק, אישׁ. Ein Königsspruch beginnt v. 4: *Ein König bringt durch Recht das Land zu gutem Stande, aber ein Mann der Steuern bringt es herunter.* Das *Hi.* חֶעֱמִיד bed. machen daß eine Person oder Sache aufrecht zu stehen kommt und feststeht (z. B. 1 K. 15, 4); הָרַס niederreißen ist das Gegentheil des Auf- und Ausbauens (Ps. 28, 5), vgl. נֶהֱרָס *opp.* רוּם, gleichfalls vom Staate, 11, 11. Mit אִישׁ תְּרוּמוֹת ist der König als ein Mann dieser Art gemeint, fraglich aber ob als ein Mann der Schenkungen d. i. der sich solche machen läßt (Grot. Fl. Ew. Brth. Zöckl.) oder als ein Mann der Abgaben d. i. der solche auferlegt (Midrasch AE Ralbag Rosenm. Hitz.). Es ist beides möglich, denn תרומה Hebe (vom Ab- und Aufheben = Widmen) heißt sowol die freiwillige Spende als die pflichtige Abgabe und zwar Naturalabgabe. Da das Wort das Eine Mal, wo es außer hier vom Verh. des Volks zum Fürsten vorkommt Ez. 45, 13—16., eine gesetzliche Abgabe bez., so scheint es auch hier mit Uebertragung vom religiösen Gebiet auf das weltliche von Steuern und zwar seinem Grundbegriffe gemäß von Abgaben d. i. solchen Steuern gemeint zu sein, die von irgend etwas wie Bodenertrag, Gewerbe, Erbschaften abgegeben werden. So läßt sich

auch Aquila-Theodotions *ἀνὴρ ἀφαιρεμάτων* und des Venetus *ἐράνων* verstehen. Eine abgabensüchtiger Mann auf dem Throne bringt das Land wie durch Brandschatzung herunter; durch Recht dagegen, wozu auch das rechte wolbemessene und angemessene Maß der Besteuerung gehört, hilft ein König dem Lande zu gutem Stande, festem Bestande. v. 5: *Ein Mann der seinem Nächsten vorschmeichelt breitet ein Netz vor seine Tritte.* Fl. wie Brth.: *Vir qui alterum blanditiis circumvenit,* aber in dem עַל liegt an sich nicht die feindliche Richtung, die Absicht zu schaden; es wechselt mit אֶל Ps. 36, 3 und was 5^b (vgl. 26, 28^b) sagt geschieht auch ohne Bezweckung des Schmeichelnden: das Gespinst schmeichelnder Irrtümer vor den Augen des Nächsten wird, wenn dieser daraufhin handelt, für ihn zum Netze in das er sich zu seinem Verderben verstrickt (Hitz.). הֶחֱלִיק bed. auch ohne äußeres Obj. wie 28,23. 2,16 als innerliches Transitiv: Glattes d. i. Schmeichelhaftes von sich geben. פְּעָמָיו ist wie Ps. 57,7 s. v. a. רַגְלָיו, wofür es im Phöniz. das gewöhnliche Wort. v. 6: *In des bösen Menschen Frevel liegt ein Fallstrick, der Gerechte aber jubelt und ist fröhlich.* So ist 6^a nach der Accentfolge *Mahpach Munach Munach Athnach* zu übers., denn das zweite *Munach* ist Transformation des *Dechi*, אִישׁ רָע gehört also wie אַנְשֵׁי־רָע 28,5 zus., wenn es auch nicht wie dieses genitivische, sondern adjektivische Verbindung ist. Es findet sich aber auch die Accentfolge *Munach Dechi Munach Athnach*, welche רע von איש trennt. Hienach übers. Ew.: „Im Vergehen Eines liegt ein böser Fallstrick", aber das müßte wie 12, 13 מוקש רע heißen, denn wenn auch das zahlwortartige רבים zuweilen seinem Subst. vorausgeht, so doch nie ein anderes Adj.; Stellen wie Jes. 28,21 und 10, 30 beweisen die Möglichkeit dieser Wortstellung nicht. Man müßte bei dieser Accentfolge erkl.: In eines Mannes Frevel ist bös der Fallstrick = bös ist der darin gelegene Fallstrick (Böttch.); aber ein Grund, weshalb der Verf. nicht מוקש רע geschrieben, wäre auch da nicht abzusehen und es hat also bei der Accentuation אִישׁ רָע zu verbleiben. Auch der Gerechte kann fallen, jedoch er kommt durch Buße und Vergebung wieder zu stehen, aber in des bösen Menschen Frevel liegt ein Fallstrick, dem er einmal gefallen sich nicht wieder entwinden kann 24, 16. In 6^b läßt sich die Form יָרִין für יָרֹן durch ähnliche metaplastische Formen wie יָשִׁיר Ps. 91, 6. יָרוּץ Jes. 42, 4 schützen, und auch daß es nicht umgekehrt יִשְׂמַח וְיָרֹן heißt (LXX *ἐν χαρᾷ καὶ ἐν εὐφροσύνῃ*, Lth.: *frewet sich vnd hat wonne*), erledigt sich durch die gleiche Begriffsfolge Sach. 2, 14 vgl. Jer. 31, 7: das Jubeln ist momentaner Freudenausbruch, die Freude aber andauerndes Wolgefühl. Auf die Frage, worüber der Gerechte jubelt und sich freuet, ist nicht zu antworten: über sein glückliches Entkommen aus der Gefahr (Zöckl.), sondern: über die gefahrlose ebene Bahn die er wandelt, oder noch allgemeiner: über das Glück welches ihm seine Tugend bereitet (Fl.). Aber klar und straff ist der Gegens. von 6^a und 6^b nicht. Man vermißt den Ausdruck des Gegenstandes oder Grundes der Freude. Cocc. liest in 6^b ein *si lapsus fuerit* hinein. Schult. übers. *justus vel succumbens triumphabit* nach dem arab. راث *f. o.*, welches

aber nicht *succumbere,* sondern *subigere* (übermögen, überwältigen) bed. (s. zu Ps. 78, 65). Hitz. vergleicht sogar רוּם *f. i. discedere, relinquere* und übers.: „der Gerechte aber schreitet durch und freut sich." Böttch. ist geneigt zu lesen: יִרְאֶה וְשָׂמַח er siehts (was?) und freut sich. Alle diese Aushülfen stehen zurück hinter dem Vorschlag Pinskers (Babylonisch-Hebräisches Punktationssystem S. 156):

בְּפֶשַׁע אִישׁ רָע מוֹקֵשׁ
וְצַדִּיק יָרוּץ וְשָׂמֵחַ׃

„Auf Schritt und Tritt des bösen Menschen liegen Fallstricke, der Gerechte aber läuft und freut sich" d. h. er läuft freudig (wie die Sonne Ps. 19, 6) den gottgewiesenen Weg (Ps. 119, 132), auf dem er sich von keiner Gefahr bedroht weiß. Die Aenderung des בפשע in בפשע hat 12, 13 gegen sich, aber ירוץ darf nach 4, 12 vgl. 18, 10 als das Ursprüngliche gelten, woraus ירון verderbt ist. v. 7: *Es erkennt der Gerechte das Recht der Geringen, der Gottlose aber versteht sich auf kein Erkennen.* Der Gerechte kennt und anerkennt die gerechten Ansprüche der Leute niedrigen Standes d. h. das was ihnen als Menschen und im besonderen Falle gebührt; der Gottlose aber hat keine Einsicht, aus welcher solche Erkenntnis und Anerkenntnis hervorginge (vgl. zum Ausdruck zu 19, 25). Der Spruch beginnt wie 12,10., welcher dem Gerechten Mitgefühl mit seinem Vieh zuspricht; dieser spricht ihm Sympathie zu mit denjenigen die oft wie das Vieh und schlimmer als das Vieh behandelt werden. LXX übers. 7^b zweimal: das zweite Mal רָשׁ statt רשע lesend bringt sie Nonsens heraus. v. 8: *Männer des Spotts setzen eine Stadtgemeinde in Aufruhr, Weise aber beschwichtigen das Schnauben.* Was für Männer man unter אַנְשֵׁי לָצוֹן zu verstehen hat, zeigt Jes. c. 28.: solche denen nichts heilig ist und die sich über alle Autorität hinwegsetzen. Das *Hi.* יָפִיחוּ bed. nicht *irretiunt* v. פּוּחַ (Venet. *παγιδιοῦσι* nach Kimchi AE u. A.), sondern *sufflant* v. פּוּחַ (Raschi: ולהיבו): sie fachen oder blasen die Stadt, näml. ihre Einwohnerschaft, an oder auf, so daß es lichterloh in ihr zu brennen beginnt d. h. sie stören durch Lösung der Respects- und Pietätsbande, durch Entfesselung der Leidenschaften den Frieden und hetzen die Stände und Einzelnen wider einander; Weise aber יָשִׁיבוּ אָף bewirken, daß das schon ausgebrochene oder im Ausbrechen begriffene Zornesschnauben wieder zurückgeht d. i. sich legt. Der Zorn ist nicht der göttliche, wie es bei Hier. und Lth., welche יפיחו frei übers., zu stehen kommt. Die Aramäer schweifen mit ihren Gedanken bei יפיחו faselnd auf Stellen wie 6,19 ab. v. 9: *Hat ein weiser Mann einen Streit auszumachen mit einem närrischen, so braust dieser auf und lacht und hält nicht stille.* Unter den alten Uebers. machen Hier. Lth. den Weisen zum Subj. auch von 9^b und zwar zu allen drei Satzgliedern: *Vir sapiens si cum stulto contenderit, sive irascatur sive rideat, non inveniet requiem.* Ebenso Schult. CBMich. Umbr. Ew. Elst. und auch Fl.: „Das doppelte ו ist correlativ wie Ex. 21, 16. Lev. 5, 3 und drückt die völlige Gleichheit hin-

sichtlich der Wirkung, hier der Wirkungslosigkeit aus. Mag der Weise, wenn er mit einem Narren rechtet, zürnen oder scherzen — er wird keine Ruhe haben d. h. er wird es nie dahin bringen, daß der Narr zu widersprechen aufhört, ihm Recht gibt und es ihm so möglich macht den Streit zu enden." Aber das zornige Auffahren (vgl. Jes. 28, 21) und damit wechselnde Auflachen eignen sich nicht für den sein Recht geltend machenden Weisen, und da nach Koh. 9, 17 der Weisen Worte בְּנַחַת vernehmbar werden, so wird man auch bei וְאֵין נָחַת den Narren als logisches Subj. zu denken haben. Insoweit richtig LXX, aber übrigens ungeschickt: *ἀνὴρ σοφὸς κρινεῖ ἔθνη* (nach der LA עם d. i. עַם statt אִת), *ἀνὴρ δὲ φαῦλος* (was איש אויל nicht bed.) *ὀργιζόμενος καταγελᾶται καὶ οὐ καταπτήσσει* (als ob es ולא יֵחַת hieße[1]). Das syntaktische Verh. wäre einfacher, wenn in 9^a נִשְׁפַּט als hypothetisches Perfekt vocalisirt wäre. Dafür aber lesen wir das Part. נִשְׁפָּט. Ew. bezeichnet 9^a als Zustandssatz und Hitz. bem., daß lat. *viro sapiente disceptante cum stulto* entspreche. Er zeichnet wie 1 S. 2, 13. Iob 1, 16 die Situation, worauf dann mit *perf. consec.* fortgefahren wird: wenn ein weiser Mann im Rechten begriffen mit einem närrischen ist, da fährt er auf und lacht und hält nicht stille (erg. לוֹ wie 28, 27) oder auch (ohne ergänztes לוֹ): ist kein Stillehalten, gibts keine Ruhe. Das Bild ist erfahrungsgemäß. Wenn ein Weiser mit einem Narren irgendwelchen Streit auszugleichen hat, wobei vernünftige und sittliche Gründe den Ausschlag zu geben haben, so braust dieser auf, er lacht und zeigt sich unfähig, ruhig seinen Gegner anzuhören und dessen Gründe auf sich wirken zu lassen.

Wir gruppiren nun weiter v. 10—14, von denen v. 10 und 11 gleichen Tempusgebrauch, v. 12. 13. 14 das in das erste Glied zurückweisende Pronomen gemein haben; auch sonst zeigen sich Berührungen, welche bei der Aneinanderreihung von Einfluß sein konnten. v. 10: *Blutmenschen hassen den Schuldlosen, und Redliche — solchen trachten sie nach dem Leben.* Die nächstliegende Uebers. von 10^b wäre freilich: Redliche suchen seine (des Schuldlosen) Seele. Gemäß dem entgegengesetzten ישנאו verstehen die Aramäer das Suchen von eifrigem liebenden Suchen, aber über נפשו in לנפשו sich hinwegsetzend[2]; auch Symm. (*ἐπιζητήσουσι*) Hier. *(quaerunt)* Lth. wollen so verstanden sein, und Raschi bem., die RA sei hier לְשׁוֹן חִבָּה, indem er sich, aber sich selber mistrauend, auf 1 S. 21, 23 beruft. Ahron b. Josef glossirt: שיחרועעו עמו um sich mit ihm zu befreunden. So um des Gegensatzes willen die RA irgendwie *sensu bono* fassend die meisten Neuern: auch Fl.: *probi autem vitam ejus conservare student.* Der Ged. ist wie 12, 6 zeigt richtig, aber der Sprachgebrauch protestirt gegen diese Auffassung, die sich nur etwa auf Ps. 142, 5 berufen kann, wo der Dichter aber nicht אֵין דּוֹרֵשׁ נַפְשִׁי sagt, sondern, wie es auch hier der Sprachgebrauch heischte, לְנַפְשִׁי. Es sind nur drei Erklärungen möglich, welche AE zur Wahl stellt: 1) sie suchen seine, des Blutmenschen, Seele d. i. trachten ihm nach dem Leben, um Rache an ihr zu üben, nach der überall sonst z. B. Ps. 63, 10 dieser RA eignen Bed.; 2) sie ahnden sein, des Schuldlosen, Leben (LXX *ἐκζητήσουσιν*), welches jenen zum Opfer gefallen, nach der Bed., in welcher sonst nur בִּקֵּשׁ דָּם und שָׁפַךְ דָּם Gen. 9, 5 vorkommt. Auch diese 2. Bed. ist also nicht sprachgebrauchsgemäß, und gegen beide Erklärungen ist zu sagen, daß es nicht im Geiste des Spruchbuchs ist, sich die ישרים als Executoren des Blutbanns zu denken. So übrigt also[1] 3) Redliche — sie (die Blutmenschen) suchen eines solchen Seele. Der Uebergang aus dem Plur. in den Singular ist individualisirend und die Wortstellung so wie Gen. 47, 21: „und das Volk (was dieses betrifft), er führte es über in die Städte" Ges. §. 145, 2. Diese Erkl. empfiehlt sich dadurch, daß תם und ישרים sinnverwandte Begriffe sind — man erinnere sich des üblichen Wortpaars תָּם וְיָשָׁר —, daß also ebendieselben Personen damit gemeint sein werden, und sie vernothwendigt sich dadurch daß der Ged.: „Blutmenschen hassen den Schuldlosen" ein unvollendeter ist. Denn ebendas könnte auch von den Gottlosen insgemein gesagt sein. Man erwartet zu hören, daß gerade gegen Schuldlose d. i. in ihrer Unschuld Wandelnde sich vorzugsweise die Blutgier solcher Menschen richtet, und ebendies sagt 10^b; erst dieser 2. Satz bringt den Gegensatz zur beabsichtigten Spannung. Das Rechte hat Lutz, den Hitz. zu widerlegen sucht, aber mit nicht schlagenden Gründen. v. 11: *All seinen Unmut schüttet aus der Thor, der Weise aber beschwichtigt im Hintergrunde ihn.* Daß רוּחוֹ hier nicht von seinem Geiste (Lth.) im Sinne von *quaecunque in mente habet* (so z. B. auch Fl.) gemeint ist, zeigt der Gegens., denn יְשַׁבְּחֶנָּה bed. nicht *cohibet,* wofür יַחְשֹׂכֶנָּה (LXX *ταμιεύεται*) zu sagen war: רוּחַ also hier von leidenschaftlicher Erregtheit wie 16, 32. Jes. 25, 4. 33, 11. שָׁבַח ist hier nicht سبّح *alvεῖν* (Imman. Venet. Heidenh.), was keinen annehmbaren Sinn gibt, sondern سبّح beschwichtigen (Ahron b. Josef: קטפריאון d. i. *καταπαύειν*), jenes wie سبح auf den Wurzelbegriff des Ausdehnens *(amplificare),* dieses auf den des Fernweggehens, Fernabliegens zurückgehend: سبح *procul recessit, distitit,* daher שָׁבַח Ps. 89, 10 und hier eig. zurücktreiben, syn. חָשַׂךְ (Fl.). Mehrdeutig aber ist בְּאָחוֹר (nur hier mit ב). Man könnte wie Raschi erkl.: der Weise aber schließlich oder hinterdrein (Symm. *ἐπ᾽ ἐσχάτων,* Venet. *κατόπιν* = *κατόπισθε*) beschwichtigt den Unmut, den der Thor losgelassen d. h. wenn dieser sich ausgetobt, tritt jener besänftigend, niederschlagend, ausgleichend ein (vgl. לְאָחוֹר, בָּאַחֲרֹנָה Jes. 42, 23). Aber näher liegt es doch, die Antithese auf des Weisen eignen Unmut zu bez.: er läßt diesem nicht unge-

1) Hienach auch Trg. וְלָא מְתְחַבַּר (er bleibt ungebeugt), wonach das ולא מתחפיר (er geräth nicht außer sich) der Peschitto viell. zu corrigiren ist. Die Vertheilung der Subjecte ist unklar.

2) Das Trg. übers. תם Schuldlosigkeit und Venet. (*μισοῦσι*) *γνῶσιν*, auf 1, 22 abirrend.

1) Denn *εὐθεῖς δὲ συνάξουσιν* (werden davonbringen?) *τὴν ψυχὴν αὐτῶν*, nach Jer. 45, 5 verstanden, liegt sprachlich noch ferner ab.

zügelt freien Lauf, sondern er beschwichtigt ihn im Hintergrund, näml. seines Innern. So schon Syr. Trg. בְּרַעְיָנָא, jener übrigens יְחַשְּׁבִנָּה *(reputat eam)* lesend, so auch AE: im Herzen als Hintergrund der Sprachorgane. Andere erkl.: in den Hintergrund, nach hinten *retrorsum* z. B. Nolde, wozu aber *compescit* besser als *sedat* passen würde. Der Einwand Hitzigs, daß im andern Falle בְּקִרְבּוֹ gesagt sein würde, erledigt sich dadurch, daß mit באחור sich die Vorstellung der Zurückdrängung (des אחור) verbindet. Auch die Wortstellung spricht für *in recessu (cordis). Irae dilatio* — sagt ein Sprichwort — *mentis pacatio.* v. 12: *Ein Herrscher der auf Lügenrede horcht, deß Diener alle sind Gottlose.* Sie sind es, indem sie ihn anlügen, und werden es, indem sie, statt die Wahrheit zu sagen, die der Fürst nicht hören will, sich durch lügnerische Schmeicheleien, Entstellungen, Uebertreibungen, Vorspiegelungen in seine Gunst zu setzen suchen. *Audiat rex quae praecipit lex.* Thut er dies nicht, so gilt das *Sicut rex ita grex* (Sir. 10, 2) im Sinne obigen Salomo-Spruches. v. 13: *Armer und Zinsherr begegnen sich, der beider Augen erleuchtet ist Jahve.* Variation von 22, 2., wonach der Spruch in seinen beiden Theilen verstanden sein will. Daß אִישׁ תָּכָכִים Gegens. von רָשׁ sein will, wird *Temura* 16[b] richtig vorausgesetzt; Raschi aber, welcher einen mittelmäßigen Gelehrten, und Saadia, welcher einen Mann des Mittelstandes (so auch Trg. גַּבְרָא מִצְעָיָא nach Buxt. *homo mediocris fortunae*) herausbringt, lassen sich durch Zusammenbringung des Worts mit תָּכַךְ beirren. LXX *δανειστοῦ καὶ χρεωφειλέτου (ἀλλήλοις συνελθόντων)*, was umgekehrt richtiger wäre, denn איש תככים ist ein Mann welcher drückende Auflagen, hochzuverzinsende Vorschüsse macht; der Verbalstamm תָּכַךְ נכך verhält sich secundär zu √כנ, welche die Bed. des Zusammendrückens und Festdrückens hat (wov. auch die Mitte benannt ist, vgl. صميم القلب das Dichte = der Mittelpunkt des Herzens). Den Zins *τόκος* an sich bez. תּוֹךְ mit dem Plur. תככים schwerlich — die Bezeichnung איש תככים schließt einen sinnlichen Tadel in sich (Syr. *afflictor*), ein Rentier (Hitz.) kann nicht so heißen. Lth.: *Reiche* mit der Randglosse: „die wuchern können, wie sie denn gemeiniglich alle thun." Deshalb versteht Loewenst. 13[b] nach 1 S. 2, 7: Gott erleuchtet ihre Augen durch Erhöhung des Niedrigen, Erniedrigung des Hohen. Aber 13[b] will nach 22, 2[b] nur sagen daß der Arme wie der Reiche ihr Lebenslicht (Ps. 13, 4) Gotte, dem Schöpfer und Regierer aller Wesen, verdanken — eine Thatsache, die auch ihre sittliche Seite hat: beide sind von ihm bedingt, stehen unter seiner Aufsicht und haben ihm Rechenschaft zu geben, oder anders gewendet: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Niedrige und Hohe, Böse und Gute (Mt. 5, 45) — eine allumfassende Liebe voll vorbildlicher sittlicher Motive.[1] v. 14: *Ein König der Niedrige mit Wahrheit richtet, deß Thron wird ewig bestehen.* בֶּאֱמֶת wie Jes. 16, 5 (syn. באמונה, במישׁרים, במישׁור) ist s. v. a. in Pflichttreue oder ganzer voller Erfüllung seiner auf Rechtshandhabung bezüglichen Regentenpflicht, mit andern Worten: nach der Norm des Thatbestandes und des Gesetzes und seiner aus beiden zus. hervorgehenden Pflicht. מֶלֶךְ hat in Codd. z. B. jaman. und im Venet. 1517. 21 richtig *Rebia.* Im Folg. gehört שׁוֹפֵט באמת enger zus. als באֱמֶת דלים, denn von zwei neben einander stehenden Verbindern verbindet der erste immer etwas mehr als der zweite. Also ist מֹלֵךְ שׁוֹפֵט באמת דַּלִּים treueste Kennzeichnung des logisch-grammatischen Verhältnisses. Zu 14[b] vgl. die Königssprüche 16, 12. 25, 5.

1) מאיר hat bei Loewenst. *Mehuppach Legarmeh*, aber falsch, da nach *Legarmeh* keine zwei Verbinder vorkommen können. Auch Norzi's מֵאִיר mit *Mehuppach Mercha* ist irrig, da Ben-Ascher nur zwei Beispiele dieser Doppelaccentuirung anerkennt, zu denen dieses מאיר nicht gehört, s. *Thorath Emeth* p. 12. Daß die Penultima-Betonung מֵאִיר in einigen Ausgg. falsch ist, bedarf kaum der Bemerkung. Richtig Jablonski מֵאִיר *Mehuppach* auf *ult.* mit *Zinnorith* der vorausgehenden offnen Sylbe.

Der Spruch mit שׁבט v. 15 ist neben den mit שׁופט v. 14 gestellt, beginnt aber seinerseits eine Gruppe von Sprüchen über Zucht im Hause und im Volke. v. 15: *Stecken und Rüge gibt Weisheit, aber ein ungezogener Knabe macht seiner Mutter Schande.* Neben שֵׁבֶט, den als Heilmittel auch der Spruch 22, 15 preist, geht תּוֹכַחַת auf die Zurechtweisung in Worten, welche die körperliche Züchtigung begleiten muß und auch ohne sie erforderlich ist; die Construction 15[a] folgt in Zahl und Geschlecht dem Schema 27, 9. Sach. 7, 7. Ew. §. 339[c]. In 15[b] wird die Mutter genannt, deren zärtliche Liebe oft zu verzärtelnder Nachsicht entartet: ein solches Schoßkind, solches Muttersöhnchen macht seiner Mutter Schande. Unser ‚ausgelassen', womit Hitz. מְשֻׁלָּח übers., ist von entzügelter, sich ohne Selbstbeschränkung gehen lassender Fröhlichkeit gebräuchlich und a. u. St. zu wenig; שָׁלַח sagt man von frei weidenden, frei schweifenden Thieren (Iob 39, 5. Jes. 16, 2), נַעַר משׁלח ist demnach ein Knabe den man durch keinen Zwang und keine Strafe einschränkt, ein sich selbst überlassener (Lth. Ges. Fl. u. A.) und also ein ungezogener. v. 16: *Wenn Gottlose sich mehren mehrt sich der Frevel, die Gerechten aber werden ihren Sturz zu sehen bekommen.* LXX übers. nicht eben schlecht: *πολλῶν ὄντων ἀσεβῶν πολλαὶ γίνονται ἁμαρτίαι* (s. über רָבָה v. 2. 28, 28), aber im Grunde ist das doch eine Binsenwahrheit, wie man in Schwaben sagt, d. h. ein trivialer Satz. Der Spruch will sagen, daß wenn in einem Volke die Partei der Gottlosen an Zahl und ebendamit an Macht erstarkt Frevel d. i. Abfallssünde in Denk- und Handlungsweise und ebendamit auch Frevelschuld überhand nimmt. Wenn dergestalt Irreligiosität und Sittenverderben um sich greifen, betrüben sich die Gerechten, aber das Regiment der Gottlosen trägt in sich das Gericht, und die Gerechten werden es mit Freude über Gottes gerechte Vergeltung erleben, daß die gottlosen Machthaber und Stimmführer gestürzt werden. Der Spruch ist wie ein Motto zu Ps. 12. v. 17: *Züchtige deinen Sohn und er wird dich vergnügen, und Wonnegenüsse gewähren deiner Seele.* LXX

übers. ויניחך gut *καὶ ἀναπαύσει σε*[1]; חנית bed. Ruhe, eig. Aufathmen *ἀνάψυξις* und dann, mit Verwischung der Vorstellung bisheriger Beengung, überh. (wie das von Fl. verglichene ارتاح) Vergnügen oder Behagen gewähren. Die nachbibl. Sprache nennt das נַחַת רוּחַ und sagt von dem Frommen, daß er נחת רוח seinem Schöpfer macht *Berachoth* 17[a] und von Gott daß er נחת רוח gewährt den ihn Fürchtenden *ib.* 29[b], im Morgengebet von den himmlischen Geistern, daß sie ihren Schöpfer heiligen בנחת רוח (mit innigem Behagen). Man schreibe übrigens mit Codd. (auch jaman.) und älteren Ausgg. וְיִנִיחֶךָּ, nicht וְיִנִיחֵךָּ; denn ausgen. die Vv. ל״ה pflegt das Suff. dieser *Hifil*-Formen nicht dagessirt zu werden z. B. אמיחֶךָ 1 K. 2, 26. מַשְׁבִּיעֶךָּ 1 K. 22, 16. אוֹכִיחֶךָּ Ps. 50, 8. מַעֲדַנִּים versteht LXX nach 2 S. 1, 24 (עם־עדנים *μετὰ κόσμου*) auch hier von Schmuck; aber das Wort bed. Leckergerichte, hier geistige Hochgenüsse. Wie in v. 15. 16 vom Hause aufs Volk übergegangen wurde, so folgt auch jetzt auf den Spruch von der Kinderzucht ein Spruch von der Volkszucht v. 18: *Ohne Schauung verwildert ein Volk; bewart es aber das Gesetz, Heil ihm!* Ueber die Wichtigkeit dieses Spruchs für die Würdigung des Verhältnisses der Chokma zur Prophetie s. S. 34. חָזוֹן ist dem Sinn nach s. v. a. נְבוּאָה, die proph. Schauung an sich und als Predigtinhalt. Ohne geistesvolle Predigt aus geistlichem Erfahrungsleben heraus wird ein Volk entzügelt (רֵעַ, s. über die Punktation zu 28, 25 und über die Grundbed. zu 1, 25), es wird פָּרַע zuchtlos Ex. 32, 25., *wild vnd wüst,* wie Lth. übers. Auch in 18[b] geht der Einheit der Antithese gemäß die Rede vom Volke, nicht vom Einzelnen. Schon deshalb ist nicht mit Hitz. zu erkl.: wer aber in solcher Zeit gleichwol das Gesetz hält, wol ihm! Ohne Zweifel ist dieser Spruch in einer Zeit gemünzt, in welcher proph. Predigt noch im Schwange ging; auch deshalb ist dieses „wer aber gleichwol . .“ unstatthaft, ein solcher Ged. konnte damals gar nicht aufkommen. Und überdies ist תורה im Spruchbuch ein flüssiger Begriff, der sich am wenigsten mit Gesetz im Untersch. von der Prophetie deckt. תורה heißt göttliche Lehre, Gottes Wort, sei es das des sinaitischen oder das des prophetischen Gesetzes d. i. der jenes auslegenden und anwendenden Verkündigung (2 Chr. 15, 3 vgl. z. B. Jes. 1, 10). Während einerseits ein Volk in dissolute Zustände geräth, wenn unter demselben die aus göttlicher Offenbarung schöpfende und sein Thun und Leiden mit Gottes Wort beleuchtende Predigt verstummt (Ps. 74, 9 vgl. Am. 8, 12): ist andererseits dasjenige Volk glücklich zu preisen, welches dem Worte Gottes, dem geschriebenen und dem gepredigten, die gebührende Ehre und Treue erweist. Daß Gottes Wort unter einem Volke gepredigt wird, gehört zu seinen Lebensbedingungen, und wahrhaft glücklich ist es nur, wenn es dem Worte Gottes, welches es besitzt und zu hören bekommt, sich willig und ernstlich untergibt. אַשְׁרְרֵהוּ (defectiv für אַשְׁרֵרֵהוּ) ist die ältere und hier poetische Nebenform zu אַשְׁרָיו 14, 21. 16, 20. Von der Volkszucht wendet sich diese Spruchreihe wieder zur Zucht im Hause zurück v. 19: *Mit Worten läßt sich ein Knecht nicht bessern, denn er verstehts, kehrt sich aber nicht daran.* Das *Ni.* נִסַּר wird zu einem sogen. tolerativen, indem sich mit der Vorstellung des Geschehens die der Erreichung seines Zwecks verbindet: wirklich gebessert (gewitzigt, zurechtgesetzt) werden und also sich bessern lassen. Mit bloßen Worten erreicht man das nicht, der unvernünftige Knecht bedarf, um zurechtgebracht zu werden, eines radicaleren Heilmittels. Diese Behauptung fordert Begründung, schon deshalb ist die Ansicht v. Hofmanns (Schriftbew. 2, 2, 404) unwahrscheinlich, daß 19[b] einen besser gearteten Knecht ins Auge fasse: gesetzt daß er verständig, in welchem Falle er ohne Grund gescholten wird, so sind die Worte auch verloren: er wird sie schweigend, ohne Gegenrede, an sich vorübergehen lassen. Veranlaßt ist dieser Erklärungsversuch durch die Voraussetzung, daß מַעֲנֶה nichts anders als ein Erwidern in Worten bedeuten könne. Wäre dies richtig, so ließe sich dem כִּי seine ohne Zweifel begründende Bed. belassen, indem man mit Loewenst. erkl.: „denn er vernimmts und darf nicht antworten“ d. h. dies daß Gegenrede abgeschnitten vereitelt den moralischen Eindruck. Oder auch: denn er verstehts wol, aber er schweigt *in praefractum se silentium configit* (Schult.) und es bleibt doch beim Alten (Raschi). Aber warum soll nicht וְאֵין מַעֲנֶה selbst Ausdruck dieser Erfolglosigkeit sein? Zwar Demütigung (Meîri nach Ex. 10, 3: תכנעה) kann מענה nicht bed.[1], aber warum wie ein Erwidern in Worten nicht auch ein Erwidern (Entsprechen) durch die That (Stuart: *a practical answer*)? So LXX *ἐὰν γὰρ καὶ νοήσῃ, ἀλλ᾽ οὐχ ὑπακούσεται,* wonach Lth.: *Denn ob ers gleich verstehet, nimpt er sichs doch nicht an.* Daß מענה Gehorsam bedeuten könne, sagte ihr Sprachgefühl den Aramäern auch zu 16, 4. Es bed. Erwiderung im prägnantesten weitesten Sinne, s. S. 259 unt. Der Ged. bleibt übrigens der gleiche ob man erkläre: denn er verstehts und schweigt d. i. läßt dich reden, oder: er verstehts, aber das Vernommene findet keinen thatsächlichen Widerhall. Zwischen die Sprüche von Zucht des Knechts schiebt sich nun, weil mit ברבריים 19[a] durch ברבריו zusammenklingend, v. 20 ein: *Schauest du einen Mann hastend in seinen Worten, mehr Hoffnung hat der Thor als er.* Ebendies von dem sich weise Dünkenden 26, 12. Ein solcher hat sich selbst den Weg zur Weisheit verrammt, der dem Thoren, näml. dem naiven, noch offen steht; jener ist fertig, aus diesem kann noch etwas werden. An u. St. ist der Gegens. noch ein strafferer, denn der Thor ist als der Schwerfällige gedacht, was die eig. Bed. von כְּסִיל ist, s. S. 286. Es besteht mehr Hoffnung für den Thoren als für den welcher, obwol an sich kein Thor, sich in seinen Worten überstürzt. „Der *προπετὴς ἐν λόγῳ αὐτοῦ* (Sir. 9, 18) hat im jedesmaligen Falle das Denken bereits übersprungen; der כסיל hat es noch vor sich und kommt vielleicht mit seinem langsamen Begriffe bis hin“ (Hitz.), denn der Esel kommt nach der

1) Ihre Uebers. von v. 17 und 18 hier findet sich noch einmal verderbt und verstümmelt hinter 28, 17. Dort steht *καὶ ἀγαπήσει σε.*

1) Auch Syr. Trg. denken an dieses ענה indem sie übers.: „denn er weiß daß er doch keine Schläge bekommt (ܡܟ̈ܐ).

Fabel schließlich weiter als das Windspiel. Also gilt in Worten wie Sachen das Eile mit Weile. Alles Reden wie Thun soll vorerst innerlich durch Ausdenken und Ueberdenken reifen. Von diesem Spruche, der auch im Hause und bes. auch im Verh. zum Gesinde seine Anwendung findet, kehrt die Gruppe zu ihrem Grundton, der Zucht, zurück v. 21: *Wenn einer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, wird er schließlich zur Brutstätte werden.* Schon zur Zeit der LXX und weiterhin hatte das Sprachbewußtsein auf die Frage, was מנן bedeute, keine sichere Antwort, wogegen für מְנַפֵּחַ die Bed. verzärteln *delicatius enutrire* durch das Aram. und Arab. vollkommen gesichert ist. Der Talmud *Succa* 52[b] nimmt das Alphabet אט"בח zu Hilfe, um dem מנן einen Sinn abzugewinnen. Wie das Trg. dazu kommt, das Wort mit מְנַפֵּחַ (entwurzelt) zu übers., ist unklar; des Hier. *postea sentiet eum contumacem* ist viell. durch ἔσται γογγυσμός des Symm. vermittelt, welcher נון mit לון *Ni.* γογγύζειν combinirt. Das ὀθυνηθήσεται der LXX nebst dem Syr. hat v. Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 404) zu rechtfertigen gesucht, indem er מָנוֹן = מְנֻחוֹן v. נָחַח ableitet, man müßte dann מִנּוֹן punktiren; viell. aber leitet LXX das Wort v. אָנַן = מָאֲנוֹן ab, sei es daß sie מָנוֹן (vgl. מָסֹרֶת = מָאֲסֹרֶת) oder מִנּוֹן (vgl. מַכֹּלֶת = מַאֲכֹלֶת) ausspricht. Ihr zu folgen ist nicht rathsam, denn die Wortbildung ist precär; man sieht nicht ein, was der Spruchsprecher, dem die Sprache eine Fülle von Synonymen für den Begriff der Klage bot, mit diesem sonderbaren Worte wolle. Sprachlich geradezu unmöglich sind die Bedd. Herr *dominus* = מְמֻנֶּה (Ahron b. Josef Meîri u. A.) oder: der Unterdrückte = מוּנֶּה v. מָנָה (Johlson) oder: ein Kränkender = מוֹנֶה (Euchel). Und Ewalds dem Arabischen entnommenes „undankbar" ist aus der Luft gegriffen, da مَنُون nicht einen Undankbaren, sondern umgekehrt einen der erwiesene Wolthaten aufrückt bed.[1] Auf rechtem Wege sind die Alten, welche מנון nach dem V. נון Ps. 72, 17 = נִין = בֵּן erklären; Venetus, hierin Kimchi folgend, sucht auch der Nominalform gerecht zu werden, indem er (aber ohne ersichtlichen Sinn) γόνωσις übers. Ein glücklicher Griff ist Luthers Uebers.: *Wenn ein Knecht von jugent auff zertlich gehalten wird, So wil er darnach ein jungkherr (juncker) sein.* Die Begriffe, in welche sich auch die neuern jüd. Uebersetzungen theilen: der des Sohns (z. B. Salomon: so will er zuletzt den

1) In Jahrb. XI S. 10 f. vergleicht Ew. zugleich in ansprechenderer Weise das äthiopische *mannâna* (Piël) verschmähen, *menûn* ein Verworfener und *mannâni* ein Verächter, wonach מנון allerdings „einen seinen eignen Wolthätern schnöde verachtenden oder undankbaren Menschen" bezeichnen könnte. Aber dieser Verbalstamm ist eigentümlich äthiopisch und läßt sich nicht einmal im Arab. sicher nachweisen. Denn مِنَّة (welches Ew. vergleicht) bed. Wolthat und die dadurch auferlegte Verpflichtung, die dadurch bewirkte Abhängigkeit. Das V. مَنَّ (= מָנַן) bed. näml. theilen und insbes. theils Wolthaten ertheilen theils Wolthaten zutheilen, zuzählen, herrechnen und dadurch das beschämende Gefühl der Verpflichtung hervorbringen. Mit diesem Verbalstamm ist also für מנון nichts anzufangen.

Sohn spielen) und des Herrn (Zunz), sind hier in Einen vereinigt. Aber wie in den Begriff des Sohnes (vom V. נון) zugleich der des Herrn hineinkommen kann, ist nicht gleicherweise wie bei Junker und den spanischen *infante* und *hidalgo* zu ersehen; eher könnte sich mit מנון als spöttischer Benennung des Sohnes (Söhnchens) die Vorstellung des Schwächlings (de Wette) verbinden. Der Sachverhalt scheint folgender: Das V. נון hat die Bed. üppigen Wachstums, zahlreicher Fortpflanzung; der Fisch hat davon den aram. Namen נוּן wie hebr. דָּגָה v. דָּגָה, welches gleichfalls üppig wuchernde Vermehrung bed. (s. zu Ps. 72, 17). Davon leitet sich sowol נִין ab, welches den Sproß als Bestandtheil einer Sippe bez., als מָנוֹן, welches, jenachdem man das מ als infinitivisches oder locales faßt, entw. dies daß es üppig sproßt, das üppige Sprossen, oder auch die Stätte üppigen Sprossens, luxuriirenden Wachsens, zahlreicher und schneller Vermehrung, also: die Brutstätte bed. Subj. in יִהְיֶה könnte der Verzärtelte sein, aber näher liegt es doch, den Verzärtelnden Subj. wie in 21[a] sein zu lassen. אַחֲרִיתוֹ ist entw. adverbialer Acc. für בְּאַחֲרִיתוֹ oder was wir zu 23, 32 vorzogen: es ist nach Nominalsatzweise das den folg. Satz als sein virtuelles Präd. einführende Subj.: „Es verzärtelt Einer von Jugend auf seinen Knecht und sein (dieses Verzärtelnden) Ende ist: er wird eine Brutstätte werden." Der Hausherr ist mit seinem Hause zusammengedacht und der Knecht als ein solcher, welcher, mannbar geworden, seinen Herrn mit יְלִידֵי בַיִת beschenkt, die ebenso verzogene Rangen sind, als er selbst durch die Verzärtelung seines Herrn geworden ist. Man wird in der Volkssprache נִין in dem Sinne für בֵּן gesagt haben, in welchem wir einen aus der Art geschlagenen Sohn ein „schönes Früchtchen" nennen, und מָנוֹן ist ein Ort (Haus) wo viele נינים sind und davon auch ein Mann (Hausherr) der viele נינים hat, einer dem seine Familie über den Kopf gewachsen ist. Man gelangt zu demselben Sinn, wenn man מנן noch unmittelbarer als Ort oder Gegenstand des Anwachsens, Ueberwachsens, Ueberwucherns faßt. Der Sinn ist jedenfalls: er wird sich des Andrangs, der ihm aus diesem seinem Verzärteln erwächst, am Ende nicht mehr erwehren können, sondern lediglich leidender Theil sein.

Die folg. Gruppe beginnt mit einem Spruche, der sich durch מרון mit מנן des vorigen reimt und läuft von da bis zu Ende dieser hizkianischen Spruchlese. v. 22: *Ein Mann des Zorns erregt Zwistigkeit, und ein wütiger Mensch ist frevelreich.* Z. 1 Variation von 15, 18[a] und 28, 25[a]. אִישׁ und בַּעַל wie hier, aber in umgekehrter Folge 22, 24.[1] אַף bed. hier den Zorn, nicht die Nase, näml. die hochgetragene (Schult.). In רַב־פֶּשַׁע ist פֶּשַׁע nach 14, 29. 28, 16. 20. 27 regierter Genitiv; Hitz. construirt es im Sinne von רב פֶּשַׁע Ps. 19, 14 zu יִגְרֹה, aber גֶּרֶה פֶּשַׁע sagt man nicht, und was von רַבִּים gilt, daß es zahlwortartig seinem Subst. vorausgehen kann (s. zu 7, 26. Ps. 89, 51), gilt nicht auch von רַב. Viel (groß) an Frevel heißt einer der viel Frevelthun häuft und sich mit

1) Für אִישׁ־אַף (Loewenst. nach Norzi) ist mit Baer, *Thorath Emeth* p. 19, אַף אִישׁ zu schreiben. So z. B. auch Cod. jaman.

großer Frevelschuld belastet (vgl. פֹּשֵׁעַ v. 16). Der Zornmütige erregt (s. S. 252 unt.) Zwistigkeit, indem er das auf wechselseitiger Achtung und Liebe beruhende Wechselverh. der Menschen durchbricht und sich mit denen, gegen die er Grund des Zornes zu haben meint, durch sein leidenschaftliches Auffahren verfeindet; das weswegen er zürnt ließe sich auch ohne solche Verfeindung ins Reine bringen, die Leidenschaftlichkeit aber übertreibt und entstellt den Sachverhalt, erbittert die Gemüter und reißt sie auseinander. LXX bietet statt רב ἐξώρυξεν, von כרה (16, 27) träumend. Von Zornmut geht v. 23 auf Hochmut über: *Der Menschen Hoffart wird ihn demütigen, der Demütige aber erlanget Ehre.* So übers. wir תְּתְמֹךְ כָּבוֹד (lat. *honorem obtinet*) in Einklang mit 11, 16 und שְׁפַל־רוּחַ mit 16, 19., wo aber שְׁפַל nicht wie hier Adj., sondern Inf. ist. Der Hoffärtige verliert die Ehre, die er hat, dadurch daß er sich mit ihr maßlos brüstet und noch hoch darüber hinausstrebt; der Demütige aber erlangt Ehre, ohne sie zu suchen, Ehre bei Gott, Ehre bei Menschen, welche ohne Werth sein würde, wenn sie nicht mit Ehre bei Gott verbunden wäre. LXX *τοὺς δὲ ταπεινόφρονας ἐρείδει δόξῃ κύριος.* Dieses *κύριος* ist zwar nicht sinnwidrig, aber stylwidrig hinzugesetzt. Weshalb nun gerade v. 24 folgt, ist, auf Inhalt und Ausdruck gesehen, schwer zu sagen; man beachte aber, daß v. 22—27 die dem Alphabet nach einander folgenden Anfangsbuchstaben א (ב), ג, ח, ח, ר, ת (ח) aufweisen v. 24: *Wer mit einem Diebe theilt haßt sich selber, die Beschwörung vernimmt er und bekennt nicht.* Hitz. faßt das 1. Glied als Präd. des zweiten: „Wer solche Sünde welche Sühnung heischt (Lev. 5, 1 ff.) nicht zur Anzeige bringt, sondern das Geheimnis derselben mit dem Sünder theilt, ist nicht besser als ein mit dem Diebe Theilender, sich selbst Hassender." Die Construction des Verses — bem. er — ist von keinem Ausleger verstanden worden. Aber sie ist auch nicht so quer — denn so verstanden sein wollend wie Hitz. will hätte der Verf. das Subj. durch שֹׁמֵעַ אלה ולא יגיד ausdrücken müssen — sondern einfacher, wie die Wortstellung und Verbalformen es fordern. Die Beschwörung ist nach Lev. 5, 1 die des Richters, welcher den Partner des Diebes bei Gott beschwört, die Wahrheit auszusagen — er verleugnet sie aber und belastet seine Seele mit todeswürdiger Schuld, indem er aus einem Hehler obendrein zu einem Meineidigen wird. v. 25: *Menschenfurcht bringt Fallstrick mit sich, wer aber auf Jahve vertraut wird hinausgerückt.* Es klingt seltsam — bem. Hitz. — daß hier in dem Buche eines Orientalen vor Menschenfurcht gewarnt sein sollte. Es genügt, gegen diese profane Gedankenlosigkeit auf Jes. 51, 12 f. zu verweisen. Die eine der zwei Uebers. in LXX (vgl. Hier. Lth.) hat den „seltsamen" Ged. nicht so seltsam gefunden, um ihn wiederzugeben, und zwar in gnomischen Aoristen: *φοβηθέντες καὶ αἰσχυνθέντες ἀνθρώπους ὑπεσκελίσθησαν.* Und warum sollte חֶרְדַּת אָדָם nicht Menschenfurcht (Feigheit) bedeuten können? Viell. nicht so daß אדם *gen. objecti* ist, sondern so daß חרדת אדם Schrecken den Menschen einjagen bed. wie חרדת אלהים 1 S. 14, 15 Schrecken den Gott einjagt, vgl. Ps. 64, 2 פחד איב von dem Feinde verursachtes Grauen,

obwol diese Verbindung nach Dt. 2, 25 ebensowol auch Erschrecken vor dem Feinde *(gen. obj.)* bedeuten könnte. Zu יִתֵּן = verursacht, bringt als Folge mit sich vgl. 10, 10. 13, 15; mit der *synallage generis* verhält sichs wie 12, 25[a] (S. 205): sie ist am wenigsten befremdend bei weiblichen Infinitiven und infinitivischen Nomm. 16, 16. 25, 14. Ps. 73, 28., חֲרָדָה (Zittern) aber ist ein solches *nom. actionis* Ew. §. 238[a]. Ueber יְשֻׂגָּב (wofür LXX[2] *σωθήσεται*, LXX[1] *εὐφρανθήσεται* = ישמח) s. zu 18, 10. Wer einer Gefahr, mit der ihn Menschen bedrohen, dadurch sich entzieht, daß er aus Menschenfurcht Unrecht thut und die Wahrheit verleugnet, der fällt dadurch in selbstgelegten Fallstrick — es hilft ihm nichts daß er sich auf diese Weise rettet, denn er brandmarkt sich selbst als Feigling und versündigt sich an Gott und verfällt in Gewissensqualen (Vorwürfe und Aengste des Herzens), welche noch ärger sind als das womit er bedroht war. Nur das Gottvertrauen rettet wahrhaft. Die Menschenfurcht stürzt sich in noch größeres Leid als das dem sie entgehen will, das Gottvertrauen aber rückt innerlich und zuletzt auch äußerlich über alles Leid hinaus. Aehnlich wie mit der genit. Verbindung חרדת אדם verhält es sich mit משפט־איש v. 26: *Viele suchen des Herrschers Antlitz, doch von Jahve kommt das Recht des Mannes.* Z. 1 ist wie Variation von 19, 6[a] vgl. 1 K. 10, 24. Es liegt nahe, איש als *gen. obj.* zu fassen: das Urtheil über Jedermann d. i. des Mannes Würdigung, die Entscheidung über ihn, und möglich ist das auch, denn מִשְׁפָּטִי Ps. 17, 2 läßt sich sowol von dem Rechte das ich habe als von der Rechtsentscheidung über mich (vgl. Thren. 3, 59) verstehen. Aber das Sprachbewußtsein scheint den Genit. nach משפט überall als subjectiven zu denken z. B. 16, 33 משפטו die Entscheidung welche das Loos bringt, Iob 36, 6 משפט עניים das Recht auf welches die Armen Anspruch haben, so daß also an u. St. משפט־איש das Recht des Mannes als das ihm eigne oder zukommende, das Urtheil des Mannes als dasjenige ist, worauf als angemessenes er Anrecht hat (LXX *τὸ δίκαιον ἀνδρί*). Mag man den Genit. so oder so wenden, der Sinn bleibt der gleiche: der Herrscher ist es nicht, welcher endgültig über des Menschen Geschick und Werth entscheidet, wie diejenigen zu meinen scheinen, die sich augendienerisch an ihn andrängen und um seine Gunstbezeugungen buhlen. v. 27: *Ein Greuel dem Gerechten ist ein schurkischer Mann, und ein Greuel dem Gottlosen wer geraden Wandels.* In allen andern Sprüchen, welche תּוֹעֲבַת beginnen z. B. 11, 20 folgt als Genit. יהוה, hier צַדִּיקִים, deren Urtheil dem Gottes gleicht. Ein Greuel ist ihnen אִישׁ עָוֶל nicht als Mensch, sondern als eben solcher; עָוֶל ist das strenge Gegentheil von יָשָׁר. Der Gerechte sieht in dem schurkischen Mann, welcher in frecher Weise das der Sittlichkeit und Ehre Entgegengesetzte thut, den Widersacher und eine Schande seines Gottes, umgekehrt sieht der Gottlose in dem gerade Wandelnden (יְשַׁר־דָּרֶךְ wie Ps. 37, 14) seinen Widersacher und die Verurtheilung seiner selbst.

Mit diesem doppelten ת geht das hizkianische Spruchbuch zu Ende. Es schließt seiner vorliegenden Abzweckung gemäß, die sein Anfang kundgibt, mit einem Königsspruch und einem Spruche von den großen

sittlichen Gegensätzen, welche alle Lebenskreise bis zum Throne hinauf beherrschen.

Erster Anhang der zweiten salomonischen Spruchsamlung c. XXX.

Der Titel dieses ersten Anhangs lautet dem vorliegenden Texte nach 1[a]: *Die Worte Agurs des Sohnes Jake's, der Ausspruch.* Gegen den Anfang der folg. Spruchsamlung ist dieser Titel durch *Olewejored* abgegrenzt, und הַמַּשָּׂא, durch *Rebia* vom Verfassernamen geschieden, ist als eine auf gleicher Linie mit הַגְּבָר stehende zweite überschriftliche Bezeichnung, als Besonderung jener ersten gefaßt. Altsynagogale Befangenheit, welche des Gesamttitels 1, 1 halber das ganze Spruchbuch als Werk Salomo's anzusehen glaubt, hält אגור בן־יקה für eine verblümte Benennung Salomo's, welcher die Worte der Thora an den König Dt. 17, 17 in sich aufgenommen, aber wieder von sich gespieen habe, indem er sagte: Mit mir ist Gott und ich werde es können (näml. viele Weiber nehmen, ohne dadurch Schaden zu leiden) *Schemôth rabba* c. 6. Die Uebers. des Hier.: *Verba Congregantis filii Vomentis* ist das Echo dieser jüdischen Deutung. Man sollte meinen, daß, wenn אגור Name Salomo's wäre, יקה Name Davids sein müßte; aber auch eine andere Deutung im *Midrasch Mischle* faßt das בן als Bez. des Trägers einer Eigenschaft und sieht in אגור den der seine Lenden für die Weisheit gegürtet (חגר = אגר) und in בן יקה den Sündenreinen (נקי מכל חטא ועון). Erst das Mittelalter beginnt von diesem geschichts- und sprachwidrigen Unsinn sich loszuketten, indem daneben von Einzelnen (wie AE und Meirî den Spaniern) die Ansicht ausgesprochen wird, Agur b. Jake sei ein Weiser zu Salomo's Zeit gewesen. Daß zu Salomo's Zeit, folgert man, blind für 25, 1., daraus daß Salomo diese Sprüche des sonst unbekannten Weisen gesammelt habe. In Wahrheit muß das Zeitalter des Mannes dahingestellt bleiben, und jedenfalls ist die Zeit Hizkia's der feste Punkt, von wo aus es, wo möglich, zu erspähen wäre. Der Name אָגוּר bed. den Eingeheimsten (6, 8. 10, 5) oder auch nach der herrschenden Bed. des arab. أَجِر den Gedungenen *mercede conductum;* auch den Samler (vgl. יָקוּשׁ Vogelsteller) oder den Sammelfleißigen (vgl. علوق anhänglich und andere Beispiele bei Mühlau p. 36) könnte das Wort allenfalls bed. Ueber בֶּן = *binj* (allgewöhnlich in בֶּן־נוּן) und sein Verh. zu dem arab. *ibn* s. Genesis S. 555. Durchsichtiger ist der Name יָקֶה. Das N. יִקְוָה 30, 17. Gen. 49, 10 bed. den Gehorsam, v. יָקַהּ; aber von diesem Verbalstamm gebildet würde der Name יָקֹהּ lauten müssen. Die Form יָקֵהּ ist das Participialadj. von יָקֵהּ wie יָפֶה von יָפֶה, und das diesem יָקֵהּ entsprechende arab. وَقِيَ bed. waren (hüten), VIII إِتَّقَى sich in Acht nehmen, bes. vor Gott, das übliche Wort von der als

εὐλάβεια gefaßten Frömmigkeit. Mühlau (p. 37) sieht mit Recht in den Eigennamen אֲלִיתֻקּוֹן und אֲלִיתֻקּוֹד den wie z. B. auch חָנָה (חָאָה), חָאַב, עָחַר aus dem Reflexiv entstandenen secundären Verbalstamm תָּקָה, נָגַשׁ, welcher in diesen Eigennamen, vorausgesetzt daß אל Subj. ist, in Obhut nehmen, nicht: in Acht nehmen = *cavere* bed. Alle diese Bedd. sind eng verflochten. Das Verbum ist in allen drei Formen: תָּקָה יָקַהּ יָקֵהּ ein Synonym von שׁמר, so daß יָקֵהּ den Frommen, entw. als Sichhütenden *εὐλαβής* oder als Hütenden d. i. Beobachtenden, näml. das was Gott geboten, bezeichnet.[1] Der Accentuation zufolge ist הַמַּשָּׂא mit דברי gleichlaufende zweite Bez. dieser Schnur von Sprüchen. Aber das ist platterdings unmöglich. מַשָּׂא (v. נָשָׂא erheben, näml. die Stimme, anheben, aussprechen) bed. den Ausspruch und dem uns vorliegenden Sprachgebrauch nach den Gottesspruch, die dem Proph. geoffenbarte und von ihm verkündigte Aussage Gottes, meistens wenn auch nicht immer (s. zu Jes. 13, 1) Gottes des strafenden Vergelters. Demgemäß bemerken jüd. Ausll. (z. B. Meîri und Arama), daß mit משׂא das Folg. als דבר נְבוּאִי d. i. Rede prophetischen Geistes und Inhalts bezeichnet werden solle. Aber im Gegentheil beginnt was folgt mit dem Bekenntnis menschlicher Ohnmacht und Kurzsicht, und weiterhin lesen wir Sprüche nicht von göttlichem, sondern durchaus menschlichem und sogar verschwindend geistlichem Gepräge, dadurch obendrein von den salomonischen sich unterscheidend, daß das Ich des Dichters, welches dort im Hintergrund bleibt, hier in den Vordergrund tritt. Dieses dem proph. Schrifttum eigne משׂא paßt also auf die folgende Schnur von Sprüchen in keiner Weise. Sie paßt auch deshalb nicht, weil den aneinandergereihten Sprüchen das einheitliche Thema abgeht, welches der Sing. משׂא fordert. Es kommt hinzu, daß משׂא im Sinne eines göttlichen, eines feierlichen Ausspruch nie so schlechtweg ohne näher bestimmenden Zusatz, wäre es auch nur ein vorwärts weisendes חָנָה (Jes. 14, 28), vorkommt. Welcher Schriftsteller aber, sei er Spruchdichter oder Prophet, wird seiner Schrift den Titel משׂא Ausspruch geben, bei dem sich alles und also nichts denken läßt! Und nun gar: der Ausspruch — was in aller Welt soll denn hier der Artikel? Auf diese Frage hat noch kein Ausleger eine vernünftige Antwort zu geben vermocht. Auch Ew. sieht sich genöthigt, das nackte Wort zu bekleiden; er thut es indem

1) Nach dem Lexikon des 'Gezerî (aus der mesopot. Stadt *'Geziret ibn 'Amr*) heißt وَاقِئ in der Sprache Mesopotamiens „der Vorsteher des Hauses in welchem das Kreuz der Christen", und demgemäß wird in dem Schreiben Muhammeds an die Christen von Negran, nachdem sich ihm diese unterworfen: „Nicht soll entfernt und nicht abgehalten werden ein Mönch von seinem Mönchstum oder ein Presbyter von seinem Presbyterat (وقاهنه وقهيته عن واقئ ولا) " dieseLA die richtige sein: „und nicht ein Vorsteher von seinem Vorsteheramt". Der Verbalstamm وقئ (יָקֵהּ) ist wie es scheint nordsemitisch; der südarabische Lexikograph Nešwan ignorirt ihn (Mittheilung Wetzsteins an Mühlau).

er נאם הגבר משא zusammenliest, und „Der Hochspruch welchen sprach“ übers. Aber abgesehen davon daß Jer. 23, 31 nichts für die Gebräuchlichkeit des Thatworts נאם beweist, wird (הגבר) נאם durch 2 S. 23, 1 (vgl. v. 5 mit 2 S. 22, 31) geschützt, und übrigens wäre die Weglassung des אשר und obendrein des zurückbezüglichen Fürworts (יאמר) eine am wenigsten so gleich von vornherein an der Stirn dieser Gnomologie zu erwartende Incorrecktheit (s. Hitz.). Läßt man das ganz und gar unverdächtige נאם unbehelligt, so wird המשא irgendwie eine nähere Bestimmung zu dem Verfassernamen sein. Schon der Midrasch hat eine richtige Ahnung, indem er המשא mit אגור בן יקה zusammennimmt und erkl. Agurs, Sohns Jake's, der auf sich genommen (נשא) das Joch des Hochgebenedeiten. Noch näher dem Richtigen kommt der in Vielem meisterhafte *Græcus Venetus*, indem er übers.: *λόγοι Ἀγοῦρου υἱέως Ἰακὲ τοῦ Μασσᾶ*. Nehmen wir 31, 1 hinzu, wo למואל מלך משא „Lemuel (der) König“ eine sprachliche Unmöglichkeit ist und also gleichfalls gegen die vorliegende Accentuation משא מלך zu verbinden ist, so ergibt sich daß משא ein Landes- oder Volksname sein muß. Hitzig ist es, welcher dieses Columbus-Ei zuerst zum Stehen gebracht hat. Aber dies gilt nur insoweit als er in למואל מלך משא einen Lemuel König Massa's und dieses Massa auch in 30, 1 erkannte (s. seine Abh.: Das Königreich Massa in Zellers Theol. Jahrbb. Jahrg. 1844 und seinen Comm.), näml. das Gen. 25, 14 (= 1 Chr. 1, 30) neben דומה und תימא genannte ismaelitische משא. Von da aus aber ergeht er sich in der Weise seines haarspaltenden und alles bis aufs Haar auskügelnden Scharfsinns in unannehmbar begründeten Hypothesen. Daß jenes דומה das im Norden des Negd nahe der Südgrenze Syriens gelegene *Dûmât el-gendel* sei (s. darüber zu Jes. 21, 11), dessen Namen und Gründung auch die Araber auf *Dûm* Sohn Ismaels zurückführen, muß als möglich gelten, und demzufolge wäre *Massa* allerdings in Nordarabien zu suchen. Wenn er nun aber auf Grund von 1 Chr. 4, 42 f. dorthin ein simeonitisches Königreich verlegt und dies dadurch entstanden sein läßt, daß der Stamm Simeon, urspr. dem Zehnstämmereich angehörig und also von Norden kommend, sich im Süden Juda's niedergelassen habe und von da in den Tagen Hizkia's, vor den Assyriern flüchtig, immer weiter südostwärts nach Nordarabien gezogen sei; so ist dagegen von Graf (Der Stamm Simeon, ein Beitrag zur Gesch. der Israeliten 1866) gezeigt worden, daß Simeon nie im Norden des h. Landes seßhaft war und vorliegenden Zeugnissen nach sich vom Negeb aus theilweise im idumäischen, nicht aber im nordarabischen Hochland festsetzte. Hitz. meint sogar Spuren des משא Agurs und Lemuels in der nach Benjamin von Tudela 3 Tagereisen von Chaibar gelegenen Judenstadt שילמאש und in dem Eigenschaftsnamen שלמאני (glatt), welcher einem Felsen zwischen Taima und Wadi el-Kora gegeben wird (s. Kosegarten *chrestom.* p. 143), finden zu dürfen, aber wie schartig hier sein Scharfsinn wird, braucht kaum erst bewiesen zu

1) Vgl. Blau, Arabien im sechsten Jahrhundert, in DMZ XXIII, 590 und über eine Proselytenfamilie unter den Juden in Taima ebend. S. 573.

werden. Mittelst vorsichtigerer Combinationen hat Mühlau den Wohnsitz Agurs und Lemuels nach Haurân oder in dessen Nähe verlegt. Auch dort findet sich nahe dem Haurân-Gebirge ein *Duma* (דומא), desgleichen ein *Têmâ* (תֵּימָא), und in dem Namen der im Legâ gelegenen Stadt *Mismîe* hat sich vielleicht sogar der Name des Gen. 25, 14 mit *Massa* zusammengenannten משמע erhalten. Und aus dem, was 1 Chr. 5, 18—22 von Kriegszügen der ostjordanischen Stämme gegen die Hagaräer und ihre Bundesgenossen יטור, נפיש und נודב erzählt wird, läßt sich mit Sicherheit schließen, daß im Hauran und in der nach dem Euphrat hin sich erstreckenden Wüste ismaelitische Stämme gewohnt haben, deren Gebiet frühzeitig schon von den ostjordanischen Stämmen in Beschlag genommen und צרי־הגלח 1 Chr. 5, 22 d. i. bis zu den assyrischen Deportationen behauptet ward. Diese Zeitbestimmung ist freilich Mühlau's hauranischem, von Israeliten der jenseitigen Stämme bewohnten משא fast so ungünstig als das לחי שער 1 Chr. 4, 42 Hitzigs nordarabischem, von Simeoniten bewohnten משא. Wir werden es unentschieden lassen müssen, ob דומה und תימא, welche die Toledoth Ismaels in der Nachbarschaft *Massa*'s nennen, die noch jetzt vorhandenen osthauranischen oder, was auch Blau (DMZ XXV, 539) mit Hitz. vorzieht, nordarabischen Ortschaften seien (vgl. Genesis S. 377 Ausg. 4).[2] „Sei dem wie ihm wolle, Inhalt und Sprache der fraglichen Stücke weisen fast zwingend in eine Grenzlandschaft der syrisch-arabischen Wüste. Zieglers Ansicht (Neue Uebers. der Denksprüche Salomo's 1791 S. 29), daß Lemuel viell. ein Emir eines arabischen Stammes im Ostjordanlande war, und daß ein weiser Hebräer jene Sittensprüche des Emir oder für denselben ins Hebräische übertrug, ist sicher unhaltbar, traf aber nicht so weit vom Ziele als es für den ersten Blick scheinen könnte“ (Mühlau).[3] Beruht die vorliegende Textpunctation auf der falschen Voraussetzung, daß משא 30, 1. 31, 1 ein Gattungswort, kein Eigenname sei, so läßt sich freilich auch die Frage aufwerfen, ob משא statt משא nicht vielmehr משא zu sprechen sei, was in dem Art. Sprüche in Herzogs RE 14, 694 als möglich hingestellt ist. Wäre משא Gen. 10, 30 die Landschaft *Mašâ'* am Nordrande des persischen Meerbusens, in welcher Apamea lag, so ließe sich dafür sagen, daß ebenso, wie die Geschichte Muhammeds und Benjamin von Tudela eine alte jüdische Bevölkerung Nordarabiens bezeugen, ohne daß aber über ein משא etwas verlautet, der Talmud eine jüdische Bevölkerung Mesene's und bes. Apamea's bezeugt,[4] und

1) Mühlau combinirt *Nodab* mit der Ortschaft *Nudêbe* südöstlich von Bosra, Blau (DMZ XXV, 566) mit den von Eupolemos neben den *Ναβαταῖοι* genannten *Ναβδαῖοι*. Auch der Kamus hat نذلب als Namen eines Volksstamms.

2) Dozy (Israeliten in Mecca S. 89 f.) bringt משא mit المنساة *Mansâh*, einem angeblichen alten Namen Mekka's, zusammen.

3) Diese deutschen Anführungen mit dem Namen Mühlau's sind den schriftlichen Nachträgen zu seinem Buche entnommen, die er mir zur Verfügung gestellt hat.

4) s. Neubauer, *La Géographie du Talmud* p. 325. 329. 382.

man konnte bei der Mutter Lemuels, Königs von Mescha, sich der im jüdischen Quellen gefeierten Helena, Königin Adiabene's, der Mutter des Monabaz und Izates, erinnern.[1] Aber die Selbigkeit des משא der Völkertafel mit *Μασσηνή* (syr. ܡܫܢ, arab. مَيسَان) ist unsicher, und die dortige jüdische Bevölkerung läßt sich aus der Sassaniden-Zeit höchstens bis in die Zeit des babylonischen Exils hinaufdatiren. Wir bleiben deshalb bei dem ismaelitischen, sei es nordarabischen oder hauranischen, משא unterschreiben aber keinesfalls Mühlau's *non possumus non negare, Agurum et Lemuëlem proselytos e paganis, non Israelitas fuisse.* Schon an sich hat die Religion der abrahamidischen Stämme, so weit sie nicht von sich selbst abgefallen war, nicht als götzendienerische zu gelten. Es war die Religion, welche noch heutiges Tages unter den großen Ismaeliterstämmen der syrischen Wüste als treue Ueberlieferung der Väter unter dem Namen *Dîn Ibrâhîm* (Religion Abrahams) fortbesteht, welche, wie wir im Comm. zu Iob (S. 377 und a. a. St.) im Namen Wetzsteins mitgetheilt haben, neben dem Mosaismus sich unter den Nomaden der Wüste erhielt; welche kurz vor der Erscheinung des Christentums im Ostjordanlande humane, mit den Lehren des Evangeliums sich berührende Doctrinen erzeugte; welche um eben jene Zeit laut historischen Zeugnissen (z. B. Mêǰâśini's in seiner Chronik der Ka'be) auch in den Städten des Higâz herrschend war und erst im 2. Jahrh. n. Chr. während der wiederholten Wanderzüge der Südaraber durch den jemanischen Götzendienst wieder verdrängt und auf die Wüste beschränkt wurde, welche den mächtigsten Anstoß zur Entstehung des Islam gab und die diesem seine besten Bestandtheile lieferte; welche gegen Ende des vorigen Jahrh. im Lande Nêgd zur Reform des Islam drängte und die wahhabitische Lehre zur Folge hatte. Nehmen wir 30, 5 f. aus, so enthalten die Sprüche Agurs und Lemuels nichts, was sich nicht von dem außerisraelitischen Standpunkte, auf den sich der Verf. des B. Iob versetzt, begreifen ließe. Sogar 30, 5 f. ist dort (vgl. 6, 10. 23, 12) nicht ohne Parallelen. Indes vergleicht man Dt. 4, 2. 13, 1 und 2 S. 22, 31 = Ps. 18, 31 (von wo v. 5 der Sprüche Agurs mit Umsetzung des אלוה in אלוה entnommen ist), so erscheint Agur allerdings als ein mit der Offenbarungsreligion Israels und ihrer Literatur Vertrauter. Aber muß man die zwei Massaïten deshalb mit Hitz. Mühlau Zöckl. für geborene Israeliten halten? Da die biblische Geschichte keinen israelitischen König außerhalb des h. Landes kennt, so halten wir es für wahrscheinlicher, daß König Lemuel und sein Landsmann Agur Ismaeliten waren, welche sich über die Religion Abrahams erhoben hatten und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannten.

Kehren wir nun zum Wortlaut von 30, 1ª zurück, so macht Hitz. Agur zu Lemuels Bruder, indem er vocalisirt אגור בן־יקוּה משׂא d. i. Agur Sohn derjenigen welcher Massa gehorcht. Die Schweden Ripa und Björck, der Americaner Stuart eignen sich das an. Aber gesetzt auch,

1) Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine I* p. 224.

daß משׂא sich mit dem Acc. dessen dem gehorcht wird verbinden ließe, ist נבא als Träger eines solchen Attributivsatzes als seines virtuellen Objects sonst beispiellos, und zudem ist es unrathsam, den für sich selbst sprechenden Eigennamen יָקֶה wegzucorrigiren. Es liegen zwei andere Möglichkeiten vor, המשׂא ohne Aenderung oder mit Aenderung Eines Buchstabens zu begreifen. Wir schicken voraus was Wetzstein zu 31, 1 gegen Mühlau's Uebers. „König von Massa" diesem brieflich geäußert hat: „Ich möchte vorsichtiger — schreibt er — מלך משׂא „König der Massaër" übers., da diese Fassung unanfechtbar ist, wogegen *terra Massa* oder gar *urbs Massa* dies nicht ist. Reine Nomaden sind nun zwar die Massaër nach c. 30 und 31 nicht gewesen, aber wahrscheinlich waren sie, wie die übrigen Ismaeliterstämme, Halbnomaden, die kein größeres Land als ausschließliches Eigentum besaßen und deren Hauptort vielleicht gar nicht ihren Namen trug. Letzteres mag auch im Alterthum so selten gewesen sein, wie es heutigen Tages ist. Weder die *Sammâr, Harb, Muntefik* noch andere Halbnomaden, die ich im südlichen Theile der syrischen Wüste kenne, haben einen Ort, der ihren Namen trüge. So scheint auch das Usitenvolk (עוץ), welches wir uns, da es unter ihm so große Ackerbauer wie Iob gab, als einen vorwiegend fest ansässigen Stamm denken müssen, keine קריית עוץ besessen zu haben. Nur in wenigen Fällen, wo ein Stamm viele Jahrhunderte lang in und um eine Ortschaft gehaust, scheint an dieser der Volksname hangen geblieben zu sein. So mag aus גוא דומה ‚Niederung der Dumäer' oder קריית דומה ‚Stadt der Dumäer', desgleichen aus קריית תימא ‚Stadt der Temäer' allmählich (wol erst nach dem Untergang dieser Stämme) eine Stadt *Duma*, ein Hafen *Midian* u. dgl. geworden sein, so daß die ursprüngliche Bed. des Namens verloren ging." Es ist klar, daß aus dem Vorhandensein eines Ismaeliterstamms משׂא sich nicht das einer gleichnamigen Ortschaft folgern läßt. Die Conj. חמשׂא für משׂא (s. Herzogs RE 14, 702) hat das gegen sich, daß sie, obwol gut hebräisch (s. z. B. 2 S. 23, 20. 29 vgl. 1 K. 17, 1), ohne weiteres diese Folgerung zieht. Minder präjudicirlich ist Bunsens und Böttchers חמשׂאי. Viell. aber kann auch חמשׂא gleichen Sinn haben, weit eher wenigstens diesen, als den welchen Mâl. Bln nach חשׂר חמשׂא 1 Chr. 15, 27 mit LXX ἄρχων τῶν ᾠδῶν hinein legt. „Man hätte dann 2 S. 23, 24 אלחנן בן דודו בית לחם (s. Genesis S. 310 unt.) zu vergleichen — eine Verbindung, in welcher nach Analogie solcher arabischer Verbindungen wie قَيسُ عَيلَان Kais des Stammes 'Ailân (bei *Ibn Coteiba* ٣١ u. ٣٨) oder مَعنُ طَيِّئ Ma'n vom Stamme Tay'i der diesem Stamme angehörige Ma'n im Untersch. von andern Männern und Familien dieses Namens (*Schol. Hamasae* 144, 3) בית לחם als Genit. gedacht ist" (Mühlau). Jenes בית לחם (statt חפרחמי) freilich läßt sich mit Thenius und Wellhausen leicht nach 1 Chr. 11, 26 in בית הלחמי verwandeln, und ganz gleichartig ist es, weil ohne Artikel, auch an sich nicht. Indes läßt sich annehmen, daß statt משׂא wegen unerloschenen Appellativsinns des Eigennamens (etwa: die Erhebung

zelatio) auch נאם הגבר gesagt werden könnte. Und da כי־יראתי mit אלה gleichsam ein Compositum bildet und die Rectionskraft des אמר ganz und gar nicht aufhebt[1], so läßt sich allerdings nach arabischer Sprechweise erklären: Worte Agurs Sohns Jake's des Stammes (der Landschaft) Massa.

Das Folgende 1[b] lautet so wie es punktirt ist: *Spruch des Mannes zu Ithiel, zu Ithiel und Uchal*, nicht *Ukkal*, denn irriger Weise ist seit Athias und van der Hooght die LA יאכל gangbar geworden. JHMichaelis hat das richtige ואכל. So, mit כ *raphatum*, ist nach der Masora zu lesen, denn sie bemerkt zu diesem Worte ליח ותסר und zählt es mit auf unter den 48 defektiv ohne ו zu schreibenden Wörtern (s. dieses Verzeichnis der מ״ח מלין מיחוירן חסרין ו״ו in der *Masora finalis* 27[b] Col. 1), und da sie das Fehlen des Dehnungsbuchstabens nur da bemerkt, wo dem Vocal kein Dagesch folgt, so setzt sie also voraus, daß das כ nicht dagessirt ist, wie es sich auch in Codd. (auch jaman.) mit dem Raphe-Strich geschrieben findet. לאיתיאל ist zwiefach accentuirt; das *Tarcha* vertritt das *Metheg* nach der Regel *Thorath Emeth* p. 11. Das ל hinter נאם ist im Sinne der Punctation gleicher Dativ wie in לאדני Ps. 110, 1 und hat ein scheinbares Recht an dem anredenden כי תדע 4[b]. Ithiel und Uchal sollen nach althergebrachter Ansicht Söhne oder Schüler und Zeitgenossen Agurs sein. So z. B. Gesenius im HW. unter איתיאל, wo bis heute der Hinweis auf Neh. 11, 7 fehlt. איתיאל wird von Jefet und andern Karäern ‚Es ist ein Gott' = איתי אל gedeutet; es ist aber wol s. v. a. אתי אל ‚Mit mir ist Gott', wie für אתי auch איתי geschrieben wird. אכל (אכל) kommt als Eigennamen nirgends vor, aber auf dem Gebiet der Eigennamen ist wenn nicht alles doch fast alles möglich. Ew. sieht in 1[b]—14 ein Zwiegespräch: in v. 2—4 spricht איתיאל d. i. wie sich ihm das Wort deutet: der ausgelebte reiche hochmütige Spötter, und in v. 5—14 antwortet ihm der ‚Mitmirgott' oder vollständiger ‚Mitmirgott-Sobinichstark' d. i. der fromme Dulder. „Das alles — bemerkt er — ist nichts als dichterisch, und dichterisch ist auch daß die Rede dieses Reckens der Spötterei ein Hochspruch genannt wird." Aber 1) ist נאם הגבר ein unschuldiges Wort und in Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 ist es ein feierlich ernstes; 2) ein aus zwei durch ו verbundenen Sätzen bestehender Eigenname, gleichviel ob ein wirklicher oder symbolischer, ist nicht nachweisbar; Ew. selbst § 274[b] erkennt in ויתלתי ורממתי שור 1 Chr. 25, 4 die Benennung nicht Eines Sohnes Hemans, sondern zweier, und 3) wäre es die forcirteste Afterpoesie, wenn der Dichter in einer Zeile den halben Namen nennte und dann, als ob er erst wieder von neuem Athem holen müßte, in einer zweiten Zeile die andere Hälfte hinzufügte. Aber auch dagegen daß איתיאל und אכל Namen zweier verschiedenen Personen seien, an die sich des Mannes Rede richtet, spricht die in diesem Falle zwecklose Anadiplosis, der hier

1) Man sagt im Arab. ohne alle Anomalie z. B. *Alîju-bnu-Muhammadin Tajj*, „Ali, d. i. der Ali Sohn Muhammeds des Stammes (vom Stamme) Tay, vgl. Aehnliches Jos. 8, 11. Jes. 28, 1. 63, 11 und in Betreff des Artikels dessen Häufung in Dt. 3, 13.

2) s. Wetzstein, Inschriften aus den Trachonen und dem Haurangebirge (1864), S. 536 f.

dichterische Parallelismus mit Aufsparung. Die Wiederholung — dem Ith — des Namens Ithiel, welcher mit Uchal für den Sohn oder Schüler Agurs gelten kann, hat ihren Grund wahrsch. nur darin daß man eine andere erweiterte LA einfach neben die kürzere stellte. Die Sache verhält sich anders, aber die Voraussetzung Fleischers, daß den D selbst nicht so geschrieben haben könne, ist richtig. Man hat keins der zwei לאיתיאל zu streichen, sondern die vermeintlichen Eigennamen müssen in einen Aussagesatz umvocalisirt werden. Ein Hauptbeweis liegt in dem mit כי anhebenden v. 2: dieses כי setzt einen Satz voraus, welcher begründet wird, denn mit Recht behauptet Mühlau, daß כי in der affirmativen Bed., welche mittelst Aposiopese aus der confirmativen hervorgeht, den Nachsatz eröffnen und mitten in der Rede (z. B. Jes. 32, 13) bestätigend eintreten, aber nicht abgerissener Weise an der Spitze einer Rede stehen kann (vgl. zu Jes. 15, 1 und 7, 9). Indem wir nun aber fragen, wie zu vocalisiren sein mag, tritt zugleich das nicht unauffällige נאם הגבר in den Bereich der Untersuchung. Dieses נאם הגבר bezeugen sämtliche Griechen mit ihrem τάδε λέγει ὁ ἀνήρ (Venet. φησὶν ἀνήρ); übrigens ist aus dem Wuste der alten Uebersetzungsversuche nur dies hervorzuheben, daß das Gefühl der Uebersetzer sich sträubt, in ואכל einen zweiten Personnamen zu erkennen: die Peschitto läßt es weg, Trg. übers. es nach dem Midrasch mit ואוכל (ich vermag), wie Theod. καὶ δυνήσομαι, was wahrsch. auch καὶ συνήσομαι (v. συνίημι kundig s.) des Venet. besagen will; LXX mit καὶ παύσομαι und Aq. καὶ τέλεσον (beides v. בלה). Auffällig an dem נאם הגבר ist dies daß es so kahl dasteht, ohne daß wie Num. 24, 3. 15. 2 S. 23, 1 attributive Beschreibung des Mannes folgt. Lth. hat sich dadurch bestimmen lassen zu übers.: *rede des mans Leithiel* . . Und warum könnte לאיתיאל nicht eine Eigennamenverbindung wie שאלתיאל (שלתיאל) sein? In dem Sinne, von sich mühe mich um Gott" gefaßt könnte es symbolischer Name des φιλόσοφος sein als eines solchen der in göttlichen Dingen mit Aufbietung aller Kräfte nach Erkenntnis strebt. Aber 1) ist לאת mit Accusativ, wol unerweislich und eher noch ließe sich als Name eines solchen nach Ps. 84, 3 בליתיאל denken; 2) kann doch לאיתיאל nicht das eine Mal Personname und das andere Mal Aussagesatz sein — man wird es beidemal in לאיתי אל umsetzen müssen, אל aber hat als Vocativ zu gelten, nicht als Acc., wie es von JDMich. Hitz. Bunsen Zöckl. u. A. gefaßt wird, also: Ich habe mich abgemüht, o Gott . . Die Nacktheit des הגבר läßt sich sonach nicht mit dem ersten לאיתיאל decken. Mühlau in seiner Schrift will חמשא, in ממשא verwandelt, herübernehmen: „der Mann aus Massa" und zieht es jetzt vor, הגבר gattungsbegrifflich[1] zu fassen: „Spruch (Bekenntnis) des Mannes (d. i. Bekennen muß der Mann): Abgequält habe ich mich, o Gott . ." In der That bleibt nichts anderes übrig. Der Art. könnte auch zurückweisend sein: der eben ge-

1) So näml. daß הגבר nicht den Mann wie er sein muß, sondern den Mann wie er zu sein pflegt bez. (der Art., wie die arab. Grammatiker sagen, nicht „zur Erschöpfung der Charaktermerkmale des Genus", sondern zum Ausdruck „der Bekanntheit *mahîje* des Genus").

nannte Mann, dessen Nähe angekündigt sind, also Agur. Aber warum wäre dann nicht נאם איש gesagt? Denn poëtisch ist dieses, der (vorgenannte) Mann' nicht. Andererseits freilich lautet was folgt zu individuell, als daß man unter הגבר jeden beliebigen Menschen verstehen könnte. Es gibt ja unter den Menschen mehr als zu viel, die gar nicht nach Gott fragen (Ps. 14, 2 f.). Aber an solchen, welche die Scheidewand zwischen sich und Gott schmerzlich fühlen, fehlt es auch nicht. Einen solchen Mann führt Agur redend ein, indem er das Selbsterlebte verallgemeinert. Daß auf נאם nicht nothwendig ein Eigenname zu folgen braucht, zeigt Ps. 36, 2 (s. dort). Mit נאם הגבר führt also Agur ein, was der Mann zu bekennen hat, näml. der ernste, auf Gott gerichtete Mensch, denn mit נאם verbinden sich die Vorstellungen des aus der Tiefe Kommenden und feierlich Ernsten. Wenn Agur dergestalt Selbsterlebtes verallgemeinert, so stört nun auch die affektvolle Anadiplose nicht. Nach langer Denkarbeit des Mannes muß er schließlich bekennen: Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht, o Gott. Daß das Mühen auf Gott gerichtet war, will sich viell. durch die Allitteration des לְאִיתִי mit אֵל andeuten. Aber wie nun weiter? וְאֻכָל läßt sich וְאֻכַל, וְאֻכֹל, וְאֻכֶל, וְאֻכְל, וְאֻכַּל lesen und ist auch וְאֻכַּל gelesen worden. Die Lesung וְאֻכַל vertritt Niemand; was folgt sagt das gerade Gegentheil dieses *ei potui (polui)*. Für וְאֻכַּל ist Geiger (Urschrift S. 61), indem er es fragend wendet: „Ich mühte mich vergeblich ab um Gott, mühte mich vergeblich ab um Gott, wie sollt' ich es vermögen?" Da man aber jeden Bejahungssatz in dieser Weise umdrehen und aus Ja Nein machen kann, so darf man sich nur im äußersten Nothfall zu solchen Fragen ohne Fragwort verstehen. Böttchers לְאִיתִי אֵל ich habe mich abgemüht ist richtig kein Hebräisch. Aber אֵל־אֻכַּל könnte es allenfalls heißen, wenn nur nicht das ו dazwischen stände! Dürfte man die Buchstaben אל versetzen, so gewönne man וְלֹא אֻכַּל, wonach LXX *οὐ δυνήσομαι* übers. Jedenfalls ist dieses am Erfolg weiteren Mühens verzagende „ich werde nichts vermögen (es zu nichts bringen)" besser als וְאֻכַּל (und ich werde dahinschwinden) sein würde, wofür übrigens וְאֻכְלַת gesagt sein sollte (vgl. 22, 8, mit Iob 33, 21). Man erwartet nach לְאִיתִי Ausdruck dessen was die Folge des angestrengten und lange fortgesetzten Abmühens gewesen ist. Demgemäß liest Hitz. וְאֻכַּל und ich wurde stumpf — passend dem Sinne nach, aber deshalb unbefriedigend, weil כָּלָה in der Bed. des arab. كَلَّ *hebescere* dem hebr. Sprachgebrauch fremd ist. So wird also וְאֻכַל ein *fut. consec.* von כָּלָה sein. JDMich. und zuletzt Böttch. lesen es als *fut. consec. Pi.* וְאֻכַּל oder וְאֻכַּל (s. über diese Form in Pausa zu 25, 9, S. 401 unt.): „und ich habe ein Ende gemacht"; aber es stünde nicht gut um den hier klagenden Forscher, wenn die Unzufriedenheit mit seinen Resultaten ihn bestimmt hätte, dem Forschen Abschied zu geben und sich weitere Mühe verdrießen zu lassen. Wir lesen deshalb lieber wie schon Dahler und zuletzt Mühlau und Zöckl. וְאֻכַּל und ich bin hingeschwunden. Die Form, von Hitz. als Pausalform beanstandet, ist in der Unveränderlichkeit ihrer Vocale ebenso regelrecht als die zu יִרְאֶה 27, 17 besprochenen, welche das i ihrer ersten Sylbe in Pausa verlängern. Und wenn Hitz. gegen das Ausgesagte einwendet, daß es zuviel gesagt sei, indem Einer von solchem Nachdenken nicht sterbe: so erwidern wir, daß wenn das Forschen des hier Redenden sich unter כְּלוֹת נֶפֶשׁ וּרְעוּת (Ps. 84, 3. 143, 7) vollzog, er auch von sich in Person כִּלִּיתִי oder וְאֻכַּל sagen kann. Es ist ein nicht blos aus intellectuellem, sondern vor allem aus praktischem Bedürfnis hervorgegangenes Forschen gemeint — das doppelte לְאִיתִי will sagen daß er dabei alle Kräfte seines inneren und äußeren Menschen aufbot und וְאֻכַּל daß er dennoch nicht zum Ziele gelangte, sondern sich erfolglos verzehrte. Bei dieser unserer Erkl. bedarf 1ª keiner Aenderung seiner Accente; in 1ᵇ aber hat man zu schreiben:

נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִי אֵל
לְאִיתִי אֵל וְאֻכָּל׃[1]

Das nun folg. כִּי begründet die Vergeblichkeit des langen eifrigen Mühens v. 2. 3: *Denn unvernünftig bin ich für einen Mann, und Menschen-Verstand hab' ich keinen. Und nicht gelernt hab' ich Weisheit, daß ich Erkenntnis des Allheiligen besäße.* Der welchem es zu keinem festen Stande der Heiligung bringen kann, indem er immer und immer wieder von dem erstrebten Ziele zurückgeschlagen wird, schuldigt sich selbst als einen Sünder, so groß, daß jeder andere Mensch über ihm und er tief unter allen stehe. Ebenso findet hier Agur den Grund davon daß er in göttlichen Dingen nicht zu befriedigender Klarheit zu gelangen vermocht hat, nicht in der gemeinmenschlichen Kurzsicht und Ohnmacht — er kommt sich selbst wie gar nicht ein Mensch, sondern ein unvernünftiges Thier vor und vermißt an sich den Verstand, den ein Mensch doch eigentlich haben könnte und sollte. Das בַּעַר von מֵאִישׁ ist nicht das partitive wie Jes. 44, 11., nicht das gewöhnliche comparative: als irgendjemand (Böttch.), was מִכָּל־אִישׁ heißen müßte, sondern das negative wie Jes. 52, 14. Fl.: *rudior ego sum quam ut homo appeller* oder: *brutus ego, hominis non similis.* Ueber בַּעַר s. zu 12, 1, S. 193 unt.[2] Sagt nun etwa v. 3 daß er in keine Schule der Weisheit gegangen und es ebendeshalb in seinem Ringen nach Erkenntnis zu nichts bringen konnte, weil ihm die nöthigen Voraussetzungen fehlten. Aber dann in der That ließ sich fragen: wozu dieses Geklage? Er hätte eben erst in die Schule gehen sollen, um nach dem Worte „Wer da hat dem wird gegeben" auf Grund des Gegebenen das zu erlangen, wonach

1) Das *Munach* ist Transformation des *Mugrasch* und diese Accentfolge *Tarcha Munach Silluk* bleibt die gleiche, mag man אֵל als Acc. oder als Vocativ ansehen.

2) Dem Arab. zufolge ist בַּעַר nicht das abweidende, sondern das mistende Thier (بَعْر Kameel-, Schafmist); der √ בר gibt Mühlau mit Recht die Bed. des Ausscheidens, von wo sich die Bedd. sowol des Abweidens als des Wegräumens (Wegfegens) ergeben (vgl. pers. پاك كردن rein machen = reine Wirthschaft, *tabula rasa* machen).

ren aufstrebte. So wird denn לִמְרָחוֹ auf das Lernen inmitten des Ringens gehen; לִמֵּד aber bed. geistig verstanden, Aneignung eines Könnens oder Könnens: er hat es von dem Tiefpunkt seines Erkenntnisstandes aus nicht dahin gebracht, Weisheit sich zu eigen zu machen, so daß er sich Erkenntnis der allheiligen Gottheit (denn diese Erkenntnis ist Kern und Stern der wahren Weisheit) zusprechen könnte. Lasen wir 3b אֵדַע, so wäre dieses mit dem לִמַּדְתִּי auf gleicher Linie stehendes synchronistisches *nesciebam*. Dagegen ordnet sich das positive אֵדַע dem וְאֶלְמְדָה wie arab. فَأَعْلَم unter, im Sinne von *(ita) ut scirem scientiam Sanctorum*, also eines Folgesatzes wie Thren. 1, 19 eines Absichtssatzes. Ew. §. 347a. קְדֹשִׁים ist wie 9, 10 Name Gottes in so superlativischem Sinne wie arab. *el-kuddûs*.

In v. 4 kommt das נֵאַם zu seinem Ziele: *Wer stieg hinauf gen Himmel und fuhr hernieder? Wer hat den Wind gefaßt in seine Fäuste? Wer eingebunden die Wasser in ein Tuch? Wer aufgerichtet der Erde Enden alle? Wie heißet er und wie heißet sein Sohn, falls du es weißest?* Die 1. Frage מִי עָלָה־שָׁמַיִם וַיֵּרֶד ist durch *Pazer* abgegrenzt, עלה־שמים hat *Metheg* in der dritten Sylbe vor dem Tone. Auch die 2. Frage wird meistens mit *Pazer* geschlossen, aber gegen die Regel, daß *Pazer* sich im Verse nicht wiederholen darf; Cod. Erfurt 2 und einige ältere Ausgg. haben für בְּחָפְנָיו richtiger בְּחֻפְנָיו mit *Rebia*. So viel über die Interpunction. חֻפְנַיִם sind eig. nicht die beiden Fäuste, denn die Faust d. i. geballte Hand *pugnus* heißt אֲגֻדָּה, wogegen חֹפֶן (in allen drei Dialekten) die Hohlhand *vola* (s. Lev. 16, 12) bed.; indes sind die Hohlhände hier, nachdem sie das Ding gefaßt, als geschlossene, also allerdings als Fäuste vorgestellt. Der Dual deutet auf den Dualismus der durch die Gleichgewichtsstörung gegebenen Luftströmungen; der, welcher diese Bewegung beherrscht, hat gleichsam den Nord- oder Ostwind in der einen, den Süd- oder Westwind in der anderen Faust, um ihn nach Belieben aus dieser Sperre (Jes. 24, 22) zu entlassen. Die 3. Frage erklärt sich durch Iob 26, 8 צְרֹר־מַיִם בְּעָבָיו, die שׂבלה (v. שׂבל = سَبَلَ *comprehendere*) ist ein Bild des die oberen Wasser in sich fassenden Gewölks wie Iob 38, 37 des Himmels Schläuche. כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ sind wie an fünf andern Stellen z. B. Ps. 22, 28 die entlegensten äußersten Theile der Erde; Aufrichtung aller dieser äußersten Marken *(margines)* der Erde ist s. v. a. Feststellung und Formirung der Grenzen bis zu denen die Erde reicht (Ps. 74, 17), Bestimmung des Umfangs der Erde und Gestaltung ihrer Figur. מִי יָדַע klingt mit Iob 38, 5 vgl. 18 zus. Die Frage hier ist geformt wie die Frage dort, wo Jahve dem Iob die menschliche Ohnmacht und Kurzsicht zum Bewußtsein bringt. Es sind aber hier zwei Möglichkeiten des Sinnes der viertheiligen Frage vorhanden. Entweder zielt sie auf die Antwort ab: Kein Mensch, sondern ein über alle Creaturen erhabenes Wesen, so daß die Frage מָה־שְּׁמוֹ auf den Namen dieses Wesens geht. Oder die Frage ist von vorherein von Menschen gemeint: Welcher Mensch hat dies irgendwann vermocht —

gibt es Einen, so nenne mir ihn! In beiden Fällen ist יָדַע nicht nach 22, 28. S. 394 unt. in dem modalen Sinne *quis ascenderit*, sondern wie das folg. וַיֵּרֶד fordert, im nächsten indicativischen Sinne *quis ascendit* gemeint. Die Wahl aber zwischen jenen zwei Möglichkeiten ist sehr schwierig. Die 1. Frage lautet historisch: Wer ist gen Himmel gefahren und (infolge dessen, alsdann) herabgefahren? Sie so zu fassen liegt der *consecutio temporum* gemäß am nächsten. Bei dieser Fassung und dieser Voranstellung des Hinauf vor das Hinab scheint der Fragende nicht an Gott zu denken, sondern im Gegens. zu sich selbst, dem das Göttliche transcendent ist, an irgendeinen andern Menschen, von dem das Gegentheil gilt. Gibt es denn überhaupt — fragt er — einen Menschen, welcher Himmel und Erde, Luft und Wasser d. i. das Wesen und die innere Beschaffenheit der sichtbaren und unsichtbaren Welt, die Quantität und Ausdehnung der Elemente u. dgl. mit seiner Macht und also auch seinem Wissen umspannte und durchdränge? Nenne mir diesen Menschen, wenn du einen kennst, bei seinem Namen und bezeichne mir ihn familienmäßig genau — ich würde mich an ihn wenden, um von ihm zu lernen was ich vergeblich bisher erstrebt habe. Aber es gibt keinen solchen. Also: wie ich selbst mich beschränkt in meinem Wissen fühle, so gibt es überh. keinen Menschen, welcher sich schrankenloses Können und Kennen zueignen könnte. So ungefähr erkl. AE, so auch Raschi, Arama u. A., aber ohne dieses Verständnis in seiner Reinheit festzuhalten, indem in die Deutung der Frage: wer stieg hinauf ... sich nach Midrasch und Sohar (Parasche ויקחל zu Ex. 35, 1) die Bez. auf Mose mischt, anderer Trübungen und Schwankungen zu geschweigen. Unter den Neuern hat sonderbarer Weise diese Erklärung, wonach Alles auf die Antwort: ‚Es gibt keinen Menschen dem dies gölte' abzielt, keinen nennenswerthen Anwalt. Und in der That so günstig ihr das *quis ascendit in coelos ac rursus descendit* ist, so ungünstig ist ihr das *quis constituit omnes terminos terrae*, denn diese Frage sieht nicht danach aus daß sie nach dem Menschen frage der dies etwa bewerkstelligt habe, sondern ihr liegt allem Anschein nach der Ged. hinter daß dies ein Wesen ohne Gleichen sein müsse, nach dessen Namen dann gefragt wird. Man wird also עלה und ירד nach Gen. 28, 12 zu beurtheilen haben; das Auf- und Niederfahren vergleicht sich mit unserem deutschen „auf und nieder", wofür wir auch nicht „nieder und auf" sagen, und ist Ausdruck der freien, räumlich ungehemmten Gegenwärtigkeit in beiden Regionen; viell., da ירד historisch wie Ps. 18, 10 lautet, hat der Sprecher den überlieferten Hergang der Schöpfung im Sinne, wonach die Erde früher entstanden ist als der Sternenhimmel darüber. Die vier Fragen gelten also (wie z. B. auch Jes. 40, 12) dem der das alles gethan hat und thut, ihm der nicht selber wie seine Werke sinnlich wahrnehmbar ist und, wie sich an der Größe und Wunderbarkeit derselben zeigt, überaus erhaben und geheimnisvoll sein muß. Wenn er, der Erdenbewohner, zu dem blauen, in goldenem Sonnenlicht strahlenden oder tiefdunkeln sternenbesäeten Himmelszelt aufblickt, wenn er den Witterungswechsel beobachtet und den plötzlichen Umsprung des

Windes zu fühlen bekommt, wenn er die oberen Wasser in den luftigen und doch sie festhaltenden Wolkenkleidern über sich hinziehen sieht, wenn er von dem ringsum ihn umgebenden Horizonte aus seinen Blick bis zu den Enden der frei in den Weltraum (Iob 26, 7) hineingebauten Erde schweifen läßt: so ergibt sich ihm der Schluß, daß er in dem allen das Werk eines allenthalben gegenwärtigen Wesens von allweiser, wirksamer Allmacht vor sich hat — es ist das Wesen, welches er so eben als die absolute Macht אֵל und als das über alles Creatürliche mit dessen Trübungen und Schranken erhabene קְדֹשִׁים genannt hat, aber diese *via causalitatis, via eminentiae* und *via negationis* gewonnene Erkenntnis befriedigt seinen Geist doch noch nicht und bringt ihn diesem Wesen nicht so nahe, als es ihm persönliches Bedürfnis ist, so daß, wenn er das vierfache מִי auch einigermaßen beantworten kann, doch immer noch sich ihm die Frage aufdrängt מַה־שְּׁמוֹ was ist sein Name, nämlich der welcher das Geheimnis dieses Wesens über alle Wesen erschließt und das Räthsel des Wunders über alle Wunder löst. Daß dieses Wesen ein persönliches sein werde, setzt schon das viermalige מִי voraus, die Frage מַה־שְּׁמוֹ aber spricht die Sehnsucht aus, den Namen dieser überweltlichen Persönlichkeit zu wissen, nicht irgendwelchen, sondern den mit ihrem Namen, der ihr von Menschen gegeben wird, sondern den mit ihrem Wesen sich deckenden Namen, welcher der selbsteigne unmittelbare Ausdruck ihres Seins ist. Die weitere Frage וּמַה־שֵּׁם־בְּנוֹ deutet nach Hitzig an, daß der Fragende nach einer adäquaten Erkenntnis strebt, wie man sie von einem Menschen haben mag. Aber er würde diese Frage nicht wagen, wenn er nicht voraussetzte, daß Gott nicht eine Monas sei, welche der dem Leben eignen Schiedlichkeit und Mannigfaltigkeit in sich selber ermangele. LXX übers. ἢ τί ὄνομα τοῖς τέκνοις αὐτοῦ (בָּנָיו), viell. nicht ohne Einfluß der in Midrasch und Sohar bezeugten altsynagogalen Bez. des בֵּן auf Israel Gottes Erstgeborenen; aber diese historisirende Deutung ist wider den Geist dieser חִידָה (Räthselrede). Auch im Allgem. welcher Mensch im Kindschaftsverhältnis zu dem Schöpfer aller Dinge stehe, kann der Fragende nicht wissen wollen, denn das wäre eine ethische Frage, die zu diesen metaphysischen nicht paßt. Schon Geier hat dieses וּמַה־שֵּׁם־בְּנוֹ mit c. 8 combinirt, und dagegen spricht nicht daß der Fragende wenn er die חוכמה meinte וּמַה־שְּׁמָהּ וּמַה־שֵּׁם־בְּנָהּ sagen müßte, denn auch in אמון 8, 30., mag es Pflegling oder Werkmeister bed., tritt die weibliche Bestimmtheit zurück. Nicht allein Ew. findet hier die sich andeutende Vorstellung vom Logos als dem ersten Sohne Gottes, zu welcher später die palästinische Lehre vom מימרא דיי (die in Alexandrien sich ausprägte), sondern auch JDMich. vermag sich dem Zugeständnis nicht entziehen, daß hier die neutest. Lehre vom Sohne Gottes sich von ferne ankündige. Warum sollte das nicht möglich sein? Der Rig-Veda enthält zwei ähnliche Fragen X, 81, 4: „Welches war der Urwald oder was der Baum, woraus man Himmel und Erde gebildet? Allerdings, ihr weisen Menschen, sollt ihr in eurer Seele darnach

1) s. Apologetik (1869) S. 482 ff.

fragen, Worauf er gestanden, als er die Welt hob!“ Und I, 164, 4: „Wer hat den Erstgeborenen gesehen? Wo war das Leben, das Blut, die Seele der Welt? Wer gelangte dahin, dies zu erfragen von irgend jemand, der es wüßte?“[1] Auch jüd. Ausll. deuten בֵּן von der *causa media* der Weltschöpfung. Arama in seinem Werke עקדת יצחק *sect.* XVI gibt zur Wahl, unter בֵּן das Urelement zu verstehen, wie die Sankhya-Philosophie unter dem Erstgeborenen dort im Rig das *Prakṛiti* d. i. den Urstoff versteht. Näher dem Wahren kommt R. Levi b. Gerson (Ralbag), welcher בֵּן erkl.: הָעִלָּה הָרִאשׁוֹנָה מֵהָעִלּוֹת הָעֶלְיוֹנוֹת d. i. die von der obersten Ursache verursachte Ursache, mit andern Worten: das *principium principiatum* der Weltschöpfung. Wir sagen: der Fragende meint mit Gottes Sohn die aus Gott hervorgegangene und ihm dienstbare weltbildnerische (demiurgische) Macht, ebendieselbe welche in c. 8 die Weisheit heißt und als Gottes liebes Kind beschrieben wird. Mit dem Namen aber, nach welchem gefragt wird, verhält sichs wie mit dem διαφόρως ἐστὶν παρ᾽ ἀγγέλους ὄνομα Hebr. 1, 4.[2] Es ist selbstverständlich nicht der Name בֵּן, da nach dem Namen des בֵּן gefragt wird, aber auch nicht der Name חָכְמוֹת oder, da dieser seinem grammatischen Geschlecht nach zur Form der Frage nicht paßt, der Name דָּבָר (מֵימְרָא), sondern der Name, welcher dem Erst- und Eingeborenen Gottes nicht blos nach geschöpflichen Analogien, sondern seinem wahren Sein nach zukommt. Der Fragende möchte Gott den Weltschöpfer und seinen Sohn, den Weltbildungsmittler, ihrem Wesen nach kennen. Falls du es weißt — sagt er, sich an Menschen seines Gleichen wendend — welches die Wesensnamen beider sind, so nenne sie mir! — Aber wer könnte sie nennen! Das Wesen der Gottheit ist wie dem Fragenden so jedem Andern verschlossen. Es bleibt, menschlicher Erkenntnis jenseitig und unerreichbar.

Das mit גאם eingeführte feierliche Bekenntnis ist nun zu Ende. Ew. sieht darin die Rede eines freigeisterischen Religionsspötters und Elster die Rede eines grübelnden Zweiflers; in v. 5 und weiter soll dann die Antwort folgen, welche dem so Redenden gegeben wird: die Abweisung desselben vom Standpunkt des Glaubens an Gottes Offenbarung, die Aufforderung zur Unterwerfung des eignen speculirenden Denkens unter Gottes Wort. Aber diese Auffassung des Ausspruchs hängt mit der symbolischen Deutung der vermeintlichen Personnamen איתיאל und אכל zusammen, und übrigens ist der Dialog durch nichts angezeigt; der Anfang der Antwort sollte doch wie der Anfang dessen worauf geantwortet wird markirt sein. Das Bekenntnis 1b—4 ist nicht das eines Menschen,

1) Citirt von Lyra in Beweis des Glaubens Jahrg. 1869, S. 230. Die zweite Stelle lautet in Wilsons Uebers. (*Rig-Veda-Sanhitá*, London 1854. *vol.* II p. 127): *Who has seen the primeval (being) at the time of his being born? what is that endowed with substance which the unsubstantial sustains? From earth are the breath and blood, but where is the soul? who may repair to the sage to ask this?*

2) Der Comm. (1857) dort bemerkt: Es ist der himmlische Gesamtname des Erhöhten, sein שֵׁם הַמְפֹרָשׁ *nomen explicitum*, welcher diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, das ὄνομα ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ αὐτός Apok. 19, 12.

den sich nicht in der rechten Verfassung befindet, sondern ein solches, wie es der nach Erkenntnis Gottes dürstende Mensch ablegen muß, das Denken des Menschen dringt nicht bis zum Wesen Gottes hindurch (Iob 11, 7—9), selbst Gottes Wege bleiben dem Menschen undurchdringlich (Sir. 18, 3. Röm. 11, 33), die Gottheit bleibt für unser Denken in schwindelerregender Höhe und Tiefe, und obwol eine relative Erkenntnis Gottes möglich, so bleibt doch die dogmatische These *Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus i. e. non perfecte cognoscimus quia est infinitus*[1] auch der positiven Offenbarung gegenüber unverändert stehen. Es fehlt also dem Spruche v. 1—4 nichts um als geschlossen zu gelten und was folgt gehört nicht dazu als organischer Bestandtheil v. 5. 6: *Jegliche Rede Eloah's ist durchläutert, ein Schild ist Er für die so in Ihn sich bergen. Thue nichts hinzu zu seinen Worten, damit er dich nicht überführe und du zum Lügner werdest.* Obgleich dieser Vierzeiler ein selbständiger Spruch ist, so ist er doch dem vorausgegangenen *N°ûm* wolbedacht angefügt. Je beschränkter der Mensch in seiner Gotteserkenntnis ist, näml. der *himmé naturæ* ihm sich darbietenden, um so dankbarer muß er sein, daß Gott sich geschichtlich offenbart hat, und um so fester hat er sich an das ungefälschte Wort göttlicher Offenbarung zu halten. Bei dem Abhängigkeitsverh., in welchem v. 5 zu Ps. 18, 31 (2 S. 22, 31) und v. 6 zu Dt. 4, 2. 12, 32 steht, unterliegt es keinem Zweifel, daß die an Israel ergangene und grundleglich im Buche der Thora niedergelegte Selbstbezeugung Gottes gemeint ist. כָּל־אִמְרַת will nach *πᾶσα γραφή* 2 Tim. 3, 16 beurtheilt sein, nicht: jeglicher Ausspruch Gottes, er sei ergangen wo immer er wolle, sondern: jeglicher Ausspruch innerhalb des vorliegenden Offenbarungsganzen. Die Grundstelle hat כל hier nicht, aber dafür לְכָל־חֹסִים בּוֹ, und statt אִמְרוֹת אֱלוֹהַּ hat sie אִמְרַת יְהוָה; auch diese Wandelung des Jahve-Namens ist der Ansicht, daß v. 5 f. ein Formtheil des *N°ûm*, näml. die Antwort darauf, sei, nicht günstig. Der Spruch erhält dadurch das Colorit des B. Iob, an welches jenes *N°ûm* mannigfach anklingt; im B. Iob ist אֱלוֹהַּ (neben שַׁדַּי) der herrschende Gottesname, wogegen er im Spruchbuch nur an dieser einzigen Stelle vorkommt. Mühlau p. 41 notirt es als Arabismus. צְרוּפָה (صرف wenden, wandeln) ist das übliche Wort vom Wandelungsproceß der Schmelzung; צְרוּפָה bed. gediegen d. i. durch Ausscheidung gereinigt: Gottes Rede gleicht ohne Ausnahme reinem, massivem Golde. Ueber חָסָה בְּ sich wohin bergen s. zu Ps. 2, 12: ein Schild ist Gott für die welche Ihn, den in seinem Worte offenbaren, zu ihrer Zufluchtstätte machen. Das Part. חוֹסִים kommt nach der Masora dreimal defectiv geschrieben vor 14, 32. 2 S. 22, 31. Nah. 1, 7; an u. St. ist חוֹסִים zu schreiben, die Sprüche Agurs und Lemuels haben die häufige *plena scriptio* des *part. act. Kal* so wie des *fut. Kal* mit dem B. Iob gemein (s. Mühlau p. 65). In 6ª ist nach Abenezra *Moznajim* 2ᵇ (11ᵇ der Heidenheim'schen Ausg.) und *Zachoth* 53ª (der Lipmann'schen Ausg.) und nach andern Zeugen (s. Norzi) *lôsp* (das ף mit *Dagesch*) zu schreiben,

1) s. Luthardt, Kompendium der Dogmatik § 27.

denn = Cod. jam usa *defect.* ohne ו = nicht *lôsp*, denn indem ספ (10, 10. 28) sich in dieser Weise noch weiter verkürzt, geht die Aspiration am Schluß Tennis mit Nothwendigkeit ebenso wie in עִבְרִי (= עִבְרִיו) verloren. Die Worte Gottes sind die von seiner Weisheit bemessenen Kundgebungen seines heiligen Willens, sie sind so wie sie lauten hinzunehmen, anzuerkennen und zu befolgen. Wer ihnen etwas zusetzt, sei es durch Ueberspannung oder auch durch Herunterdingung, der wird gerechter göttlicher Strafe nicht entgehen: Gott wird ihn der Fälschung seines Wortes überführen (תּוֹכִיחַ Ps. 50, 21, nur hier mit ב des Objects) und als einen Lügner bloßstellen, näml. durch Fügungen, welche den Fälscher als solchen entlarven und die Falschheit seiner Lehre an ihrer Seelengefährlichkeit und gesellschaftlichen Verderblichkeit offenbar machen. Ein Beispiel im Großen dafür ist das Reich Israel, an dessen Untergange der Fluch der Menschensatzungen seiner jerobeamischen Staatsreligion nicht geringen Antheil hat. Auch das jüdische traditionelle Gesetz, obwol an sich zur Ueberführung des Gesetzesbuchstabens in die Praxis des privaten und öffentlichen Lebens nothwendig, fällt insofern unter das deuteronomische Verbot, welches hier der Spruchdichter wiederholt, als es gleiche göttliche Autorität mit dem geschriebenen für sich in Anspruch nahm, und insofern als es die Gesetzbeobachtung durch mückenseigerische Consequenzmacherei entgeistet und die Frömmigkeit veräußerlicht hat. Oder um ein Beispiel eines mehr dogmatischen als gesetzlichen Zusatzes anzuführen, welchen furchtbaren Vorschub leistet der fleischlichen Sicherheit jene Ueberspannung der in Gen. c. 17 an die Beschneidung geknüpften Verheißungen durch die Behauptung הַמָּוֹל אֵינוֹ יוֹרֵד לַגֵּיהִנֹּם „der Beschnittene kommt nicht in die Hölle", oder die Ueberspannung der von Paulus Röm. 9, 4 f. seinem Volke schriftgemäß zugestandenen Prärogativen durch den Grundsatz כָּל־יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא „alle Israeliten haben Theil an der zukünftigen Welt". Ueber die Betonung des *perf. consec.* nach אַל s. zu Ps. 28, 1. In Pausa bleibt allewege die Penultima-Betonung (vgl. v. 9 und 10).

Im Folgenden setzt sich der in v. 1 angeschlagene Gebetston fort. Es folgt ein Gebet um Bewahrung in der Wahrheit und um den Mittelstand zwischen Armut und Reichtum, eins der S. 11 unt. aufgezählten Maschallieder. Durch seine erste Bitte: „Eitles und Lügenwort laß fern von mir sein" schließt es sich an die Warnung v. 6 an. Es lautet v. 7—9: *Zweierlei erbitte ich von dir, vermeigere es mir nicht, bevor ich sterbe. Eitles und Lügenwort thue fernweg von mir, Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich verzehren das mir beschiedene Brot, auf daß ich nicht in Sattheit verleugne und spreche, Wer ist Jahvé? und daß ich nicht in Verarmung stehle und mich vergreife an dem Namen meines Gottes.* Wir beginnen mit Feststellung und Erläuterung der überlieferten Punctation. Ein einsylbiges Wort wie שְׁתַּ

1) Darüber daß beide *Scheba* in *lôsp* ruhende setzen s. Kimchi, *Michlol* 155ᵃ b, welcher sich schließlich hiefür entscheidet. Daß zu lesen sei *lôspê 'al* ist die Meinung des Chajûg im ס חלות (über die quiescirenden Buchstaben) p. 6 der Ausgabe von Dukes-Ewald.

bekommt, wenn *Legarmeh*, immer *Mehuppach Legarmeh* dagegen hat das mehrsylbige אֶשְׁבַּע *Asha Legarmeh* — אֶשְׁתַּחֲוֶה לְךָ mit Doppel-*Mahpach* und mit *Gaja* in der dritten Sylbe vor dem Tone (nach Metheg-Setzung, S. 28) ist die Schreibung Ben-Aschers; Ben-Naftali beliebt dafür אֶשְׁתַּחֲוֶה לְךָ (s. Baers *Genesis* p. 79 not. 3). Auch אֶרְאֶשְׁבַּע hat (vgl. אֶרְנִשְׁמַח 31, 5) *Mahpach* und bei der Antepenultima *Gaja* (s. *Thorath Emeth* p. 32).

Das *perf. consec.* וְכִחַשְׁתִּי hat auf *ult.* den immer beim Endbuchstaben stehenden Trenner *Zinnor (Sarka)*; daß aber die *ult.* auch wirklich zu betonen ist, zeigt das der ersten Sylbe zu gebende Gegenton-*Metheg*.

Auch וְאָמַרְתִּי hat in correkten Codd. z. B. Cod. 1294 die regelrechte Ultima-Betonung eines *perf. consec.*, sowol Kimchi im *Michlol* 6ᵇ als Abenezra in seinen beiden Grammatiken führen nur וְגָנַבְתִּי וְתָפַשְׂתִּי als auf *penult.* betont an. Daß וְגָנַבְתִּי des Pausalaccents halber nicht anders betont werden konnte, ist bereits zu 6ᵇ bemerkt worden; das Wort gehört übrigens zu den מִתְרִיךְ בָּא סָמֹךְ d. i. denen welche bei einem der größeren Trenner ihr *Pathach* unverlängert behaupten, das *Athnach* hat da in den drei sogen. metrischen Bb. nur den Trennungswerth des *Zakef* in den prosaischen. So viel über die Textgestalt. Die Kunstform anlangend, gibt sich uns dies Gebetlein als erster der Zahlensprüche innerhalb der דִּבְרֵי Agurs, welcher diese Spruchweise mit sichtlichem Wolgefallen gepflegt hat. Der Zahlenspruch ist ein kleines in sich geschlossenes Redeganzes didaktischen Zwecks, welches mit Bezifferung dessen anhebt, was es vorzuführen gewillt ist. Es gibt zwei Arten. Die einfachere Art stellt nur Eine Ziffer obenan, welche die Summe des einzeln Vorzuführenden ist: der einzifferige Zahlenspruch. Hieher gehören, abgesehen von obigem Gebet, welches wenn es nicht eine Reihe von Zahlensprüchen eröffnete diesen technischen Namen der niedrigen Ziffer halber nicht verdiente: v. 24—28 mit der Ziffer Vier, Sir. 25, 1 und 2 mit der Ziffer Drei.[1] Aehnlich wie obiges Gebet sind Iob 13, 20 f. Jes. 51, 19., aber Zahlensprüche sind das nicht, denn es sind keine Sprüche. Die künstlichere Art des Zahlenspruchs stellt zwei Ziffern voran, indem er die erste Ziffer um eins überbietet: der zweizifferige Zahlenspruch, welchen wir, wenn das hinzukommende Eine das eigentlich Bezielte ist, den zugespitzten (pointirten) nennen. Solcher zweizifferigen Zahlensprüche enthalten die דִּבְרֵי Agurs weiterhin vier und das ganze Spruchbuch enthält, hinzugerechnet 6, 16—19., deren fünf. In dieser steigernde Zählungsweise gehört der Volkssprache an 2 K. 9, 32. Iob 33, 29. Jes. 17, 6 und findet sich in kunstmäßiger distichischer Ausprägung auch außerhalb des Spruchbuchs Ps. 62, 12. Iob 33, 14. 40, 5. Iob 5, 19 und besonders in Amos' Völkergerichtsrunde 1, 3—2, 6. Nach diesem Schema hätte der Eingang des Gebetes Agurs zu lauten:

אַתַּת שְׁאֵלְתִּי מֵאִתָּךְ
אַל תִּמְנַע מִמֶּנִּי בְּטֶרֶם אָמוּת

1) Hienach sind die Citate S. 12 Z. 19 v. u. zu berichtigen; 30, 7—9 ist dort aus dem oben angegebenen Grunde außer Betracht gelassen.

und er konnte so lauten, denn das Gebet spricht zwei Bitten aus, vor welt aber ausschließlich bei der eigentlich bezielten zweiten. Zweierlei erbittet er von Gott, dieses Zweies wünscht er diesseit seines Todes gewährt zu bekommen; denn er bedarf dessen, um wenn er stirbt ohne Gewissensvorwürfe getrosten Mutes auf das zurückgelegte Leben zurückzublicken. Das Erste ist daß Gott Nichtiges und Lügenwort fern von ihm halte. Das sonderbarer Weise nur hier im Spruchbuch vorkommende שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוֹא = שָׁאָה wüste s. n. d. F. מָרוֹת) ist entw. Wüstes, Gehaltloses, Unwahres das von außen an uns herantritt (z. B. Iob 31, 5) oder Wüstheit, Hohlheit, Unwahrheit der Gesinnung (z. B. Ps. 26, 4); es ist nicht zu entscheiden, ob der Betende den Begriff so nach innen oder nach außen wendet, da דִּבְרֵי־כָזָב ebensowol von ihm selber als zu ihm geredetes, ihm sich aufdrängendes Lügenwort sein kann. Das ist fast wahrscheinlicher, daß er bei שָׁוְא an die Verführungsmacht gottentfremdeten abgöttischen Denkens und Treibens und bei דִּבְרֵי־כָזָב an lügnerische Rede denkt, in die er etwa einstimmen, durch die er sich und Andern verderblich werden könnte. Das zweite ist daß ihm Gott weder Armut (רֵאשׁ, s. S. 162 unt.) noch Reichtum gebe, sondern als Zehrung ihm nur das Brot des ihm bestimmten Theils gewähre. Das *Hi.* תַּטְרִיפֵנִי (v. טָרַף zerreißen, näml. die Speise mit den Zähnen) heißt etwas als שֶׁרֶף geben[1], womit 31, 15 עָתַד חֹק parallel läuft: einen festen Satz, ein bestimmtes Maß der Beköstigung darreichen. Ebenso bed. חֹק Gen. 47, 22 das Deputat an Nahrungsmitteln, vgl. Iob 23, 14 חֻקִּי das mir bestimmte Geschick. Demgemäß bed. לֶחֶם חֻקִּי nicht das mir gemäße, angemessene Brot (etwa wie ἄρτος ἐπιούσιος das zur οὐσία Subsistenz erforderliche), sondern das von der Vorsehung mir zugemessene, nach göttlichem Plan mir bestimmte Brot, Fl. vergleicht رِزْق und ערשום, welche beide in ähnlicher Weise einen festgesetzten Sustentationsbeitrag bez.? Und warum wünscht er weder arm noch reich zu sein? Weil in beiden Extremen gefährliche sittliche Versuchungen liegen: im Reichtum die Versuchung zur Verleugnung Gottes (was כחש בה bed., im späteren Hebräisch כָּפַר בְּעִקָּר die Fundamentalwahrheit leugnen, vgl. كَافِر ungläubig), den man, im Ueberflusse schwelgend, vergißt und von dem man in Selbstgenugsamkeit nichts wissen will (Iob 21, 14—16. 22, 16 f.), in der Armut die Versuchung zum Diebstahl und zur Antastung des Namens Gottes, näml. durch Murren und Rechten oder gar durch Lästerungsworte, denn der Verzweifelte richtet die Ausbrüche seines Unmuts sogar nach oben (Jes. 8, 21) und flucht Gotte als dem Urheber seines Unglücks (Apok. 16, 11. 21). Die Frage gottlosen Uebermuts מִי יִרְאֶנּוּ setzt LXX unpassend in τίς με ὁρᾷ um. Ueber יָרַשׁ verarmen oder vielmehr, da nur das *fut. Ni.* in dieser Bed. vorkommt, über יִרַּשׁ s. zu 20, 13.

Daß der Verf. bei dem Sichvergreifen am Namen Gottes vorzugs-

1) Venet. übers. nach Villoison θέρψον με, aber die Handschrift hat nach Gebhardt θρέψον.

weise an das denkt, was die Thora קְלָלָה und insbes. Deut. 27, 16 f. nennt, ist den zwei folg. Sprüchen zu entnehmen, welche das Schlagwort קלל an den Spitze tragen. v. 10: *Verleumde einen Knecht nicht bei seinem Herrn, damit er dir nicht fluche und du es büßen müssest.* Falsch Ew.: Reize einen Knecht nicht zur Verleumdung wider seinen Herrn, und Hitz.: „Mache nicht den Knecht schwatzen über seine Herrschaft." Allerdings kommt in der Bed. verleumden zweimal das *Po.* (der Angriffsstamm) לִשֵּׁן (mit der Zunge stechen *lingua petere*) vor, aber daß auch הִלְשִׁין nichts anderes bed., verbürgt das nachbiblische Hebräisch; der Spruch gegen die Schismatiker (פְּרִישֵׁי חֲבוּרוֹת) im jüdischen Schemone Esre (Gebet der achtzehn Benedictionen) begann nach alter Lesart וְלַמַּלְשִׁינִים „und den Verleumdern" *(delatoribus)*. Auch im Arab. bed. اَلْسَنَ *pertulit verba alicujus ad alterum* den Klatscher, Rapporteur machen (Fl.). Daß das Wort auch hier nicht anders verstanden sein will, ist dem bei der causativen Fassung unerklärlichen צו zu entnehmen. Richtig Symm. *μὴ διαβάλῃς*, Theod. *μὴ κατάμωμον ποιήσῃς* und sinngemäß auch Hier. *ne accuses*, Venet. *μὴ καταμηνύσῃς* (gib ihn nicht an), wogegen Luthers *Verrate nicht* תלשׁן mit LXX, Syr. im Sinne des aram. אַשְׁלֵם, arab. أَسْلَمَ *(tradere, prodere)* faßt. Man soll einen Knecht nicht heimlich (Ps. 101, 5) bei seinem Herrn verklagen und zwar was im Charakter der Verleumdung (לָשׁוֹן הָרַע) liegt, indem man ihm Vergehungen andichtet oder wirkliche über den Thatbestand hinaus vergrößert und überhaupt die Person verdächtigt — man macht dadurch einen Menschen, dessen Loos an sich kein glückliches ist, auf lange, viell. auf immer unglücklich und lädt dadurch denselben Fluch auf sich. Es ist aber keine gleichgültige Sache, vom Fluche eines Menschen getroffen zu werden, den man ungerechter und unbilliger Weise ins Elend gestürzt hat: ein solcher Fluch wirkt, denn er ruft nicht ohne Erfolg Gottes gerechte Vergeltung an, und so wird man denn den mutwilligen Zungenfrevel schmerzlich büßen müssen (*ne-aschamta* für *we-aschamtâ*, wie es außer Pausa lauten würde).

Es folgt nun eine Priamel, deren 1. Zeile sich durch ihr יְקַלֵּל an יְקַלֵּל des vorausgegangenen Zweizeilers anschließt v. 11—14: *Ein Geschlecht das seinem Vater fluchet und seine Mutter nicht segnet; ein Geschlecht rein in den eignen Augen und doch von seinem Schmutze nicht gewaschen; ein Geschlecht — wie hochfahrend seine Augen, und seine Augenlider richten sich empor; ein Geschlecht deß Zähne Schwerter, und Messer seine Hauer, um hinwegzufressen Elende von der Erde und Arme aus der Menschen Mitte.* Ew. übers.: O Geschlecht, aber das müßte 13ª הֵידוֹד (Jer. 2, 31) lauten, und man erwartet daß dem Aufgerufenen etwas zu vernehmen gegeben werde; es folgt aber nichts. Sollte aber ‚o Geschlecht' s. v. a. ‚o über das Geschlecht' sein, so war דּוֹר wenigstens vornan unentbehrlich. Und übers. man *Es ist* (gibt) *eine Art die* ... (Lth.), so ergänzt man vornan יֵשׁ „welches weggefallen, aber nicht weggelassen sein könnte. LXX flickt hinter

γενεοῦ das Eigenschaftswort *κακόν* ein und faßt dann was folgt als Prädd. — eine wolfeile Aushilfe, die aber auch nichts werth ist. Venet. meint ohne sie auszukommen, indem er *γενεὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ βλασφημοῦσα* übers.; aber dann war 11ª die Wortstellung דּוֹר יְקַלֵּל אָבִיו und 12ª nach Nominalsatzweise דּוֹר טָהוֹר בְּעֵינָיו zu erwarten; man sieht aus v. 13 und 14 deutlich daß was auf דּוֹר folgt überall nicht als Präd. sondern als Attributivsatz verstanden sein will. Ebensowenig läßt sich mit Loewenst. v. 14 als Präd. der drei Subj. fassen: „ein Geschlecht ists dessen Zähne Schwerter"; das müßte wenigstens דּוֹר הוּא heißen, aber v. 14 eignet sich auch gar nicht zu einem von allen drei Subj. gültigen Urtheil. Trg. und Hier. übers. richtig wie wir oben; bei dieser Auffassung wird mit vier Subj. präambulirt, und das Ganze erscheint, da das gemeinsame Präd. fehlt, als eine verstümmelte Priamel (S. 12 unt.). Viell. wollte der Verf. sagen: ein solches ist das Geschlecht das uns umgibt oder: ein solches ist Jahve ein Greuel; denn דּוֹר ist eine Gesamtheit von Menschen, welche durch Gleichzeitigkeit oder Gleichartigkeit oder auch durch beides zus. verbunden sind, immer aber eine Gesamtheit, so daß also v. 11. 12. 13. 14 *quatuor detestabilia genera hominum* (CBMich.) und doch Eine *gens mala* beschreiben können, auf welche sich diese vier Laster schwärzesten Undanks, ekelhafter Selbstgerechtigkeit, hoffärtiger Ueberhebung und unbarmherziger Habgier vertheilen. Aehnlich ist in der Mischna, *Sota* IX, 14 die Schilderung der Zeitgestalt, welche der Messias vorfinden wird. „Das Gesicht dieses Zeitalters — so schließt sie — ist wie das Gesicht des Hundes; der Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater; auf wen sollen wir da uns stützen? Auf unseren Vater im Himmel!"[2] Die Unkindlichkeit macht hier den Anfang. Den Eltern fluchen ist nach Ex. 21, 17 vgl. Spr. 20, 10 ein den Tod verwirkendes Verbrechen, „nicht segnen" ist hier *per litoten* mit קִלֵּל gleichen Werthes. Der zweite Charakterzug v. 12 ist arge Blindheit im Urtheil über sich selbst. LXX derb, aber nicht übel: *τὴν δ' ἔξοδον αὐτοῦ οὐκ ἀπένιψεν.* Von solchem Dünkel sagt man: *sordes suas putat olere cinnama.* זָכִי ist nicht verkürztes Part. (Stuart) wie z. B. Ex. 3, 2., sondern Finitum wie z. B. auch Hos. 1, 6. In 13ª gestaltet sich der Attributivsatz, um die erstaunliche Höhe des Hochmuts auszudrücken, zum Ausrufsatz: ein Geschlecht, wie hoch sind seine Augen (vgl. z. B. 6, 17 עֵינַיִם רָמוֹת), worauf wie gewöhnlich in einfache Aussage eingelenkt wird: und seine Augenlider *(palpebrae)* erheben sich; der Lateiner nennt in gleichem Sinne als Geberde des Hochmuts das *elatum (superbum) supercilium*, die hochhinauf gezogenen Augenbrauen. Der vierte Charakterzug ist die unersättliche Habsucht, welche selbst die Armen nicht verschont und

1) Der Syrer beginnt 11ª بَنِي, als ob בְּנֵי (דּוֹר) zu ergänzen wäre.

2) Vgl. auch die mit هٰذَا الزَّمَان (dieses Zeitalter) beginnende finstere Schilderung Alt b. Abi Tâlebs bei Wenig, Zur allgem. Charakteristik der arab. Poesie (1870) S. 64 f.

gerade von ihnen, den Hilf- und Wehrlosen, sich mästet, sie verzehren diese, wie man Brot verzehrt, Ps. 14, 4. Die Zähne, als Eßwerkzeuge, werden mit Schwertern und Messern verglichen, wie Ps. 57, 5 mit Spieß und Pfeilen. Mit שִׁנַּי wechselt wie Iob 29, 17. Jo. 1, 6 מִתְלַעְתָּיו (nicht מִתְלַעֹתָיו wie Norzi schreibt gegen Metheg-Setzung S. 37, wonach das *Gaja* bei vorausgehendem Diener unstatthaft ist), transponirt aus מִלְּעִתָּיו Ps. 58, 7 v. לעט = לעע (לָעַע) schlagen, stechen, beißen. Die Ortsangaben אֶרֶץ (welches auch *in p.* nicht in בְּאָרֶץ abgelautet wird) und אָדָם gehören nicht zu den Objekten, die der Erde, der Menschheit angehörigen (s. Ps. 10, 18), denn so bezogen wären sie zwecklos, sondern zum Thatwort: von der Erde, aus der Mitte der Menschen hinweg, so daß sie diesen Menschenfressern verfallen, von da verschwinden (Am. 8, 4). Mittelst feiner, aber spinnwebenartiger Combinationen findet Hitz in diesem viertheiligen Spruche Amalek gezeichnet. Es ist aber ein Zeitbild wie Ps. 14 und zwar ohne alles nationale Gepräge.

Mit dem Charakterzuge der Unersättlichkeit schließt es, und es folgt ein *apophthegma de quatuor insatiabilibus quae ideo comparantur cum sanguisuga* (CBMich.). Wir übers. zunächst den Text wie er vorliegt v. 15—16: *Die Alûka hat zwei Töchter: Gib her! gib her! Ihrer drei werden nimmer satt, viere sagen nicht: genug! Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes, die Erde wird nicht satt des Wassers und das Feuer sagt nicht: genug!* Wir beginnen mit masoretischen Aeußerlichkeiten. Das erste ב in הַב הַב ist *Beth minusculum*; wahrsch. hatte es zufällig in der Musterhandschrift diese Zwerggestalt, an welche der Midrasch (vgl. *Sepher Tâghin ed. Barges*, 1866 p. 47) allerwitzige Gedanken knüpft. Dieses erste הַבִּי hat hinter sich *Pasek*, der in diesem Falle dem *Olewejored* vorausgehende Diener ist nach der Regel *Thorath Emeth* p. 24 hier wie Ps. 85, 9 (וַאֲנִי רִחוּץ) *Mehuppach*. Das zweite הַב, welches für sich allein Träger des *Olewejored* ist, hat bei Hutter wie in Cod. Erfurt. 2 und Cod. 2 der Leipziger Stadtbibliothek die pausale Punctation הָב (vgl. קָח 1 S. 21, 10), was aber nicht hinlänglich bezeugt ist. Statt לֹא־אָמְרוּ 15ᵇ und לֹא־אָמְרָה 16ᵇ ist לֹא אָמְרוּ und לֹא אָמְרָה zu schreiben; das *Zinnorith* hebt das *Makkef* auf nach *Thorath Emeth* p. 9. Accentuationssystem IV § 2. Statt מַיִם 16ᵃ hat, wie Mühlau bem., nur Jablonski מָיִם, aber irrig, da *Athnach* nach *Olewejored* keine Pausalkraft hat (s. *Thorath Emeth* p. 37). Alles das ist für das Verständnis ohne Belang. Aber einen kleinen Dienst leistet die Punctation schon zur Abweisung einer neuerdings von Loewenst. angeeigneten Ansicht des Rabbenu Tam (s. *Tosaphoth* zu *Aboda zara* 17ᵃ und *Erubin* 19ᵃ), welcher עֲלוּקָה für den Namen eines Weisen hält, nicht Salomo's, weil die Pesikta diesen Namen unter denen Salomo's nicht mit aufzähle, aber auch nicht für einen Namen der Hölle, weil er in der Gemara unter den Namen des Gehinnom nicht mitaufgezählt werde. Also wäre לְעֲלוּקָה eine Ueberschrift wie das gleichfalls mit *Asla*

legarmeh verbundene לְמִשְׁלַח und לְשִׁבְטָהּ Ps. 26, 1. 72, 1. Aber accentuologisch ist das nicht möglich, denn das *Asla legarmeh* Ps. 26, 1. 72, 1 ist Transformation des beim ersten Worte des Verses unstatthaften *Olewejored* (Accentuationssystem XIX § 1), auf ein solches *Asla legarmeh*, welches den Werth eines *Olewejored* hat, kann aber kein *Olewejored* folgen wie nach diesem לְעֲלוּקָה, welches also die Accentuation nicht als überschriftlichen Verfassernamen ansieht. עֲלוּקָה ist kein Personname und überh. kein Eigenname, sondern ein Gattungsname von sicher überlieferter Bed.: „Man soll kein Wasser — sagt die Gemara *Aboda zara* 17ᵇ — aus Flüssen oder aus Teichen trinken, weder (unmittelbar) mit dem Munde noch mittelst der Hand; wer es dennoch thut, deß Blut kommt über seinen Kopf von wegen der Gefahr. Welcher Gefahr? „פֶּתַח עֲלוּקָה" d. i. der Gefahr, einen Blutegel mitzuverschlucken. Auch aramäisch heißt der Blutegel עֲלוּקָא (vgl. z. B. Trg. Ps. 12, 9: ringsum schreiten die Gottlosen daher gleich dem Blutegel welcher das Blut der Menschen saugt) und arabisch علق (*n. unit.* علقة), wie es auch an u. St. von den aram. u. arab. Uebersetzern wiedergegeben wird. Dem gemäß geben es sämtliche Griechen mit *βδέλλη*. Hier mit *sanguisuga* (Raschi: *sangsue*); auch Luthers *Egel* ist nicht der Igel *ericaceus*, sondern die Egel d. i., wie wir jetzt sagen, der Blutegel oder (weniger gut) Blutigel. עֲלוּקָה ist das Fem. des Adj. עָלוּק anhänglich (vgl. oben zu אָלוּף), welches samt dem ganzen Verbalstamm das Arabische erhalten hat (s. Mühlau's Mittheilung des Art. علق aus dem Kamus p. 42 s.).

Wenn nun aber עֲלוּקָה der Blutegel ist[2], welches sind denn seine beiden Töchter, denen hier der Name הַב הַב gegeben und zugleich dieser Ruf der Gier in den Mund gelegt wird? Grotius u. A. verstehen unter den zwei Töchtern des Blutegels die zwei Aeste seiner Zunge, richtiger die zweigliederige Oberlippe seines vorderen Saugnapfs. CBMich. meint, daß das begehrliche „Gib her! gib her!" personificirt werde: *voces istae concipiuntur ut hirudinis filiae, quas ex se gignat et velut mater sobolem impense diligat.* Da aber dergleichen nichts befriedigt, so verfiel man auf symbolische Deutung der עֲלוּקָה. Der Talmud *Aboda zara* 17ᵃ hält es für einen Namen der Hölle. In diesem Sinne ist es in die Sprache des Pijut (der Synagogalpoesie) übergegangen.[3] Ist עֲלוּקוֹת die

1) Nöldeke hat mit Bezug auf Mühlau's Monographie bemerkt, daß עלק in der Bed. zähe (*lenax*) auch im Syr. belegbar ist (*Geopon.* 13, 9, 41, 26) und daß überh. der Stamm עלק ankleben, anhangen im Aramäischen verbreiteter sei, als man meine. Aber so heimisch wie im Arabischen ist er im Syrischen keinesfalls, und man wird Mühlau Recht geben können, daß mitten unter andern Arabismen der Sprüche Agurs auch עלוקה vorzugsweise arabischen Klang hat.

2) Im Sanskrit heißt der Blutegel *galaukas* (Maso.) oder *galaukâ* (Fem.) d. i. der wasserbewohnende (v. *gala* Wasser und *ôkas* Wohnung). Ew. hält dies für eine Umbildung des semitischen Namens.

3) So sagt z. B. Salomo ha-Babli in einem Zulath des ersten Chanukka-Sabbats (אֵין צוּר חֲלָקִי עֲלָק anfangend): יָקוֹדוּ בְּרוֹבְחֵי עֲלָק sie lodern auf wie Flammen der Hölle.

Hölle, so hat nun für Beantwortung der Frage, welches ihre zwei Töchter, die Phantasie den weitesten Spielraum. Der Talmud meint, darin רשות (die weltliche Herrschaft) und מינות (die Häresie) gemeint seien. Auch die Kirchenväter, unter עלוקה die Macht des Teufels verstehend, ergehn sich in solchen Deutungen. Ebendahin gehören auch solche Erklärungsversuche wie Calmets, die *sanguisuga* sei ein Bild der *mala cupiditas* und ihre Zwillingstöchter seien *avaritia* und *ambitio*. Das Wahre an dem allen ist dies, daß hier irgendwelche Symbolik im Spiele sein muß. Aber meinte der Dichter mit den zwei Töchtern der Alûka zwei Wesen oder Dinge, die er nicht nennt, so hätte er das Beste seiner Symbolik für sich behalten. Und konnte er עלוקה, diesen gemeinüblichen Namen des Blutegels, so ohne weiteres in irgend welchem symbolischen Sinne gebrauchen? Die meisten neueren Ausll. fördern das Verständnis um nichts, indem sie annehmen, daß עלוקה von seiner nächsten Bed. aus eine vampyrartige dämonische Unholdin bezeichne, ähnlich den von Menschenfleisch sich nährenden *Dakinî* der Inder, den Ghulen (غول) der Araber und Perser, welche sich gern auf Begräbnisplätzen aufhalten und Menschen, bes. Wanderer in der Wüste, tödten und fressen, wobei zu beachten, daß عَوْلَق wirklich ein Dämonenname ist, und daß auch العَلْق nach dem Kamus im Sinne von الغول gebraucht wird. So schon Dathe, Döderl. Ziegl. Umbr.; so Ew. Hitz. u. A. Mühlau, indem er diesem Wortverstande beitritt und nun die Frage aufwerfend, welches denn die beiden Töchter der Dämonin seien, im Spruche selbst keine Antwort hierauf findet, eignet sich deshalb und weil 15b—16 für sich genommen ein völlig abgerundetes Ganzes bilde, die Ansicht Ewalds an, daß die Zeile לעלוקה שתי בנות הב הב der Anfang eines Zahlenspruchs sei, dessen Ende fehle. Wir erkennen von wegen des unmöglich vom Verf. selbst bezweckten Dunkels, in welchem die zwei Töchter bleiben, das Fragmentarische des Spruches von der Alûka an — auch Stuart thut dies indem er ihn als aus einem Zus. in welchem er verständlich war herausgehoben ansieht — glauben aber daß die Zeile שלוש הנה לא תשבענה ein urspr. Formtheil dieses Spruches ist. Denn der nach Mühlau's Urtheil ein abgerundetes Ganzes bildende Spruch:

שלוש הנה לא תשבענה
ארבע לא אמרו הון׃
שאול ועצר רחם
ארץ לא שבעה מים
ואש לא אמרה הון׃

enthält ein Kennzeichen, welches die urspr. Zusammengehörigkeit dieser fünf Zeilen unwahrscheinlich macht. Ueberall da wo die 3 durch 4 überboten wird, wird von der 3 zur 4 mit verbindendem ו fortgeschritten: v. 18 וארבע; 21 ותחת ארבע; 29 ויארבעה. Wir folgern daraus, daß

der Anfang des zu verselbständigenden Spruches ארבע לא אמרו הון ist. Dieser Spruch lautete:

Viere sagen nicht: Genug!
Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes —
Die Erde wird nicht satt des Wassers
Und das Feuer sagt nicht: Genug!

ein Vierzeiler, weit gefälliger und sinniger als der arabische Spruch bei Freytag, *Provv.* III p. 61 No. 347): „Dreies wird von Dreiem nicht gesättigt: Frauenschoß von der Mannheit und Holz vom Feuer, und Erdreich vom Regen"; und dagegen auffällig sich deckend mit dem indischen in den Fabelsammlungen Hitopadesa (p. 66 der Lassen'schen Ausg.) und Pantschatantra I, 153 (herausgeg. von Kosegarten):

nâgnis tṛpyati kâshṭhânâm nâpagânâm mahôdadhiḥ
nântakaḥ sarvabhûtânâm na pumsâm vâmalôcanâḥ

Feuer wird nicht satt des Holzes, noch der Flüsse der Ocean,
Nicht der Tod der Lebenden zumal, nicht der Männer die Holdäugigen.

Wie in dem Spruche Agurs die 4 in 2+2 zerfällt ist, ganz ebenso in diesem indischen Sloka. In beiden entsprechen sich Feuer und Todtenreich (*Antaka* ist der Tod als personificirter „Endemacher"[1]), und wie dort Frauenschoß und Erdreich, so hier Frauenbegier und Ocean. Die Parallelisirung von ארץ und רחם ist nach Stellen wie Ps. 139, 15. Iob 1, 21 (vgl. auch Spr. 5, 16. Num. 24, 7. Jes. 48, 1. Genesis S. 343 unt.), die von שאול und אש nach Stellen wie Dt. 32, 22. Jes. 66, 24 zu beurtheilen.[2] Daß sich לא אמרו הון in לא אמרה הון wiederholt ist nun so, wie wir den Spruch verselbständigen weit gefälliger als wenn er mit שלוש הנה לא תשבענה begönne: er rundet sich ab indem das Ende zum Anfang zurückkehrt. Ueber הון war bereits S. 51 und anderwärts die Rede. Von הון = هان leicht s. herkommend bed. es Leichtlebigkeit, Behaglichkeit, Ueberfluß an dem was das Leben erleichtert. „Acousativisch und ausrufsweise gebraucht ist es s. v. a. vollauf! genug! In gleicher Bed. wird im nordafricanischen Arabisch بركة (Ausbreitung, Fülle) gebraucht. Wetzstein bemerkt, daß man in Damask لهون *lahôn* d. i. bis hieher in der Bed. von حاجة ‚genug' sagt und daß man hienach versucht sein könne, das הון unseres Spruches im Sinne von מעט הון d. i. hier das Ende davon! zu erklären" (Mühlau).

Aber was machen wir nun mit den zwei für den vorhergehenden Spruch von der Alûka verbliebenen Zeilen? Der Spruch ist auch in

1) Daß auf Land- und Seewege nicht blos Natur- sondern auch Geisteserzeugnisse (Wörter, Sprüche, Kenntnisse) zwischen Indern und Semiten herüber- und hinübergewandert sind, ist eine vielfach sich bestätigende Thatsache. Ein Entscheidungsgrund für die Lage von Massa liegt darin nicht.

2) Die Parallelisirung von רחם und שאול *Berachoth* 15b ist vom Dichter nicht direkt beabsichtigt.

dieser Zweizeiligkeit ein Fragment, Ewald vervollständigt ihn, indem er zu der Einen Zeile, aus welcher seiner Ansicht nach das Fragment besteht, zwei hinzudichtet: Blutsaugerin zwei Töchter hat, her! her! (3) drei sagend „her her her das Blut! | das Blut des bösen Kindes!“ Ein Spruch dieser Art stünde im A. T. allein; er klingt wie aus Grimms Mährchen und ist ein Seitenstück zu Zapperts altdeutschem Schlummerliede. Läßt sich die Verstümmelung nicht in minder kühner Weise ohne selbstgemachte Zuthat heilen? Ist dies der Sachverhalt daß in v. 15 und 16, welche jetzt Einen Spruch bilden, ihrer zwei verschmolzen sind, deren erster nur verstümmelt vorliegt: so erklärt sich diese Erscheinung, wenn wir annehmen daß der Spruch von der ʿAlûka ursprl. lautete:

Die ʿAlûka hat zwei Töchter: Gib her! Gib her! —
Die Unterwelt und Verschluß des Schoßes,
Drei sind das die nicht satt bekommen.

So vervollständigt gibt sich dieser Dreizeiler als das originellere Seitenstück des mit ארבע beginnenden abgelösten Vierzeilers. Man könnte einwenden, daß wenn שׁאול und עצר רחם als die Töchter der ʿAlûka zu gelten haben, was Hitzig durchschaut und auch Zöckler erkannt hat, kein Grund vorliege, den Einen Spruch in zwei aufzulösen. Aber die Auseinandernahme ist schon deshalb nöthig, weil er in der 4. Zahl, auf die er hinausläuft, die ʿAlûka ganz außer Rechnung läßt. In obigem Dreizeiler aber wird sie, wie sich erwarten läßt, als die Mutter mit ihren Kindern zusammengerechnet. Dies daß die Scheol (שׁאול ist meistens Femin.) und die Gebärmutter (רֶחֶם = רַחַם was Jer. 20, 17 Romin.), welcher Empfängnis versagt ist, wegen ihrer Gier Töchter der ʿAlûka heißen, ist ebenso zu verstehen, wie wenn Jes. 5, 1 ein Berghorn בן־שמן heißt, weil ihm Fettigkeit (Fruchtbarkeit) gleichsam abgeboren, oder wenn im Arabischen, welches an solchen bildlichen Abkunftsnamen unerschöpflich reich ist, der Mensch „Sohn des Leimens *(lîm)*“, der Dieb „Sohn der Nacht“, die Nessel „Tochter des Feuers“ genannt wird. Unterwelt und verschlossene Gebärmutter haben ʿAlûka-Natur, sie sind blutegelartig unersättlich. Es ist unnöthig, עלוקת wie zuletzt Zöckl. als Namen eines weiblichen Dämons zu fassen und der לילית zuzugesellen. Man könnte als dafür sprechend die eigennamenartige Artikellosigkeit des לַעֲלוּקָה geltend machen. Aber hat es wirklich nicht den Artikel? Wir haben einen solchen zweifelhaften Fall schon zu 27, 28 besprochen. Bis jetzt ist nur Böttcher §. 394 auf dieses Punktationsräthsel eingegangen. Vergleicht man Gen. 29, 27 בַּעֲבֹדָה, 1 K. 12, 32 לַעֲלוֹת, 1 Chr. 13, 7 בַּעֲגָלָה und somit auch Ps. 146, 7 לַעֲשׁוּקִים, so scheint die Assimilationskraft des *Chatef* hier überall das syntaktisch erforderliche לְ und בְּ in לַ und בַּ gewandelt zu haben. Aber gesetzt auch daß לַעֲלוּקָה in לְעֲלוּקָה als Eigenname behandelt ist, so erklärt sich dies schon daraus, daß der Blutegel hier freilich nicht in naturgeschichtlichem Sinne, sondern als die leibhaftige Gier gemeint und zu einer Person, einem Einzelwesen gemacht ist. Auch die Symbolik der zwei Töchter spricht gegen den mythologischen Charakter der עלוקה. Der

Name רחם v. רחב kommt außer hier nur noch Dan. 7, 17 (Kt.) und im biblischen Hebräisch sonst nur mit intentionellem ח- und in Flexionsformen vor (Genesis S. 260 f.). Die Unersättlichkeit der Scheol (27, 20ª) malt Jesaia 5, 14 und ein Beispiel für die Begehrlichkeit des עצר־רחם (Gen. 20, 18) ist Rahel Gen. 30, 1 mit ihrem הבה־לי בנים. Es ist der Mutterschoß eines noch kinderlosen Weibes gemeint, welche weil sie Kinder haben möchte das Beilager nie satt bekommt oder auch einer solchen, welche, weil sie nicht fürchten muß schwanger zu werden, mögl. vielen Männern sich hingibt und immer aufs neue in Wollust entbrennt. „Im Arabischen heißt عَلُوق nicht allein ein fest an ihren Mann gekettetes Weib, sondern nach Wetzsteins Mittheilung nennt man in ganz Syrien und Palästina die Buhldirne sowol als den Cinaden عَلَق (Plur. علوق), weil sie sich aufdrängen und ihr Opfer festhalten“ (Mühlau). In Z. 3 werden die drei: Blutegel, Hölle und verschlossene Gebärmutter summirt: *tria sunt quae non satiantur*. So ist mit Fl. zu übers., nicht mit Mühlau u. A. *tria haec non satiantur*. „Diese drei“ drückt man hebräisch durch שְׁלֹשׁ־אֵלֶּה Ex. 21, 11 oder שלשה (ה)אלה 2 S. 21, 22 aus; חֵמָּה (welches übrigens nicht *haec*, sondern *illa* bed.) ist hier, genau genommen, Präd. und vertritt im weiteren Sprachgebrauchsverlauf das Seins-Verbum (Jes. 51, 19), s. zu 6, 16 S. 113. Zöckler findet die Spitze des Spruches in der Gier der Unfruchtbaren und ist der Meinung, daß der Dichter diese Spitze absichtlich etwas versteckt und seinem Spruche dadurch den erhöhten Reiz des Acuminösen gegeben habe. Aber der Vierzeiler ארבע וגו׳ zeigt, daß die Hölle, welcher sich das Feuer, und der unfruchtbare Schoß, welchem sich das lechzende Erdreich vergleicht, dem Dichter durchaus auf gleicher Linie stehen; anders ists v. 18—20, wo aber jene Spitze nichts weniger als versteckt ist.

Der Spruch von der ʿAlûka ist der erste Thierbildspruch in diesen משׂא Agurs, nun folgt ein zweiter v. 17. *Ein Auge das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter höhnet, aushacken werden es des Baches Raben und fressen werden es die jungen Adler.* Wenn statt von Augen (עינים) vom Auge (עין) die Rede ist, so geschieht es deshalb weil die Zweiheit des Organs zurücktritt gegen die Einheit der Seelenthätigkeit und des Seelenausdrucks, denen es dient (vgl. Psychol. S. 234). Wie sich Hochmut im Geberden der Augen kundgibt v. 13, so ist das Auge auch der Spiegel demüthiger Unterwürfigkeit und des Gleichen des hämischen Spottes, welcher dem Vater, der Mutter und überh. Respectspersonen Ehrerbietung und Unterordnung verweigert. Wie wir sagen: jemanden verspotten und jemandes spotten, jemanden höhnen und jemandem hohnsprechen, so werden auch לעג und בוז bei liebig mit Accusativ oder Dativobj. verbunden. Athias van der Hooght, Mich. Loewonst. schreiben חלעג, was sich hie und da auch in Codd. findet; Mühlau mit Hutter und Norzi richtig חִלְעֵג wie חִבְרָה Ps. 66, 6.

dies oder genauer noch יקוּרת (älterer Schreibweise Ben-Aschers) Schwankender ist die Punctation des יקרת. Die LA יקוּרת (z. B. Cod. Jam.) kann außer Betracht bleiben, denn das *Daj. dirimens* im P. steht hier so fest als Gen. 49, 10 vgl. Ps. 45, 10. Aber fraglich ist, ob man יקוּרת mit ruhendem ו zu schreiben hat (s. über diese von Ben-Naftali in weitem Umfang beliebte Schreibweise den Psalmen-Comm. zu Ps. 45, 10 in beiden Ausgg.; Luzzattò, *Grimm.* § 193; Baer, *Genesis* p. 84 not. 2 und Heidenheims Pentateuch mit dem textkritischen Comm. Jekuthiel has Nâkdans zu Gen. 46, 17. 49, 10), wie sichs bei Kimchi *Michlol* 45ᵃ und unten יקוּת findet und auch Norzi fordert, oder יקֻרת (wie z. B. Cod. Erfurt. 1), welches die maßgebende LA Ben-Aschers zu sein scheint, denn sie wird als solche von Jekuthiel zu Gen. 49, 10 und ausdrücklich auch einem alten Masora-Cod. der Erfurter Bibl. bezeugt.[2] Loewenst. übers. „die Hinfälligkeit der Mutter". So nach Raschi, welcher das Wort auf קָרַת zusammenziehen zurückführt und Gen. 49, 10 „Versammlung" erkl., an u. St. aber es von der Runzelung im Gesichte der greisen Mutter versteht. Noch weiter geht Nachmani (Ramban), welcher zu Gen. 49, 10 dem Worte überall die Bed. der Schwachheit und Gebrechlichkeit gibt (כלם ענין חולשה וישבירה). Auch AE und Gersuni (Rulbag) kommen über die Bed. Zusammenziehung nicht hinaus, und LXX nebst den Aramäern, welche das Wort alle mit *senectus* übers., haben gleichfalls קמוּט stumpf werden (gewiß nicht das äthiopische *leh*ᵉ*ka* alt, alters-schwach w.) im Sinne. Kimchi aber, welchem Venet. und Lth.[3] folgen, ist durch den des Arabischen kundigen Abulwalîd eines Bessern belehrt.

יקהת (oder יקרת, vgl. נְצֶרֶת Ps. 141, 3) ist das arab. طَاعَةٌ, Gehorsam (s. oben zu יקח 18). Wenn nun von einem so höhnisch trotzigen Auge gesagt wird, daß die Raben des Baches (vgl. 1 K. 17, 4) es aushacken und die בני־נשר es fressen werden, sie die Adlers-Kinder das unkindliche Menschenauge; so ist das nur Ausmalung des einem solchen bevorstehenden Geschicks, gewaltsamen Tode und den Vögeln des Himmels als Beute anheimzufallen (vgl. z. B. Jer. 16, 3 f. und Passows Lex. unter κόραξ), und wenn auch das sich nicht immer so erfüllt, wie es lautet, so hat man deshalb die Futt. nicht mit Hitz. optativisch zu fassen, es ist dies ein falscher Schluß aus einem immer noch zu buchstäblichen Verstande, denn ihrem Geiste nach will die Drohung nur sagen, daß es mit einem solchen ein schreckliches und schimpfliches Ende nehmen wird. Statt יקוּרת, wie Mühlau aus dem Leipziger Cod. aufgenommen hat, ist יקרת mit *Merkha* (Athnach und Nisse haben יקרת mit *Tsinnor*) zu lesen, denn ein Wort zwischen *Olewejored* und *Athnach* muß immer einen verbindenden Accent erhalten (*Thorath Emeth* p. 5 f. Accentuationssystem. XVII § 9). Auch עברי־נחל ist irrig und dafür עברי־נחל zu schreiben aus dem oben zu v. 16 (מים) angegebenen Grunde.

Der folg. Spruch, wieder ein Zahlenspruch, beginnt mit dem Adler, den die letzte Zeile des vorigen nennt v. 18—20: *Drei Dinge sind, die jenseit meiner liegen, und viere erkenn' ich nicht: den Weg des Adlers an dem Himmel, einer Schlange Weg über Felsgestein, eines Schiffes Weg auf hoher See und eines Mannes Weg an einer Maid. — Also ist der Weg eines buhlerischen Weibes: sie genießt und wischt sich ihren Mund und spricht: Ich habe nichts Unsittliches begangen.* An שלשה רמיתי schließt sich יפלאו ממני als Relativsatz wie 15ᵇ (wo A. S. Th. richtig: τρία δέ ἐστιν ἃ οὐ πλησθήσεται). Dagegen hat ארבעה (τέσσαρα, wofür *Keri* conform mit 18ᵃ ארבעת τέσσαρας) als Obj. zu gelten. Die Einführung der vier unerkennbaren Dinge ist im Ausdruck wie Iob 42, 3 vgl. Ps. 139, 6. Der Schwerpunkt liegt im Vierten, dorthin gravitiren die drei anderen Aussagen, welche nicht Selbstzweck sind, sondern lediglich der vierten als Folie dienen. Nach חשבו fehlen die Artikel; sie wären nur gattungsbegrifflich und sind deshalb entbehrlich; vgl. zu 29, 2. Und während beim Himmel בַּשָּׁמַיִם und beim Meere בלבבים gesagt wird, heißts beim Felsen עַלֹּא צור (عَلَى صَفًا), weil hier das ‚an' nicht zugleich ein ‚hinein' ist wie der Adler die Luft, das Schiff die Wogen durchschneidet. Ebendeshalb aber läßt sich unter דרך גבר בעלמה nicht die den Mann ungesucht und plötzlich ergreifende und einnehmende Liebe zu diesem oder jenem Mädchen verstehen, so daß der Hauptged. des Spruches dem „Ehen werden im Himmel geschlossen" gliche; sondern, wie *Kidduschin* 2ᵇ mit Bezug auf u. St. gesagt wird: בראת איקרי דרך, *coitus via appellatur*. Das ב geht auf die *copula carnalis*. Aber inwiefern ist daran für ihn etwas seine Erkenntnis Uebersteigendes? „Wunderbar — so erkl. Hitz. als bester Interpret dieser auch sonst (vgl. Psychol. S. 115) verbreiteten Deutung — däucht ihn einmal das Fliegen, und zwar wie ein großer, also schwerer Vogel sich so hoch in die Lüfte erheben kann (Iob 39, 27); sodann, wie auf glattem Felsgrunde, der keinen Anhalt bietet, die Schlange mit ihren Schildern sich gleichwol weiterschiebt; endlich, wie das Schiff auf unter scheidsloser Fläche, die dem Auge nichts darbeut, um sich daran zu orientiren, dennoch seinen Weg findet. Diese Drei haben zugleich das gemeinsam, keine Spur ihres Weges zu hinterlassen. Von dem vierten Wege aber gilt das nicht; denn die Spur hätte am Substrat, das der Mann, דרך, zu haften, und sie wird da möglicherweise als Schwangerschaft offenbar, davon abgesehn, daß die בתולת auch noch ein Kind sein könnte." Das Wunderbare ist somit nur die Begattung selber, ihr mystisches Thun und ihre unbegreifliche Folge." Trägt diese Auffassung des Hauptgedankens nicht ihre Widerlegung in sich selbst? Den drei wundersamen Wegen mit ihren spurlos verschwindenden Folgen kann doch nicht ein vierter wundersamer Weg verglichen werden, dessen Folgen nicht als spurlos

(1) Das *Gaja* hat seinen Grund in dem nachfolgenden *Zinnor* und das *Munach* in der mit beweglichem *Schéwa* beginnenden Sylbe; חולצה mit ruhendem *Schewa* müßte regelrecht *Mercha* bekommen, s. *Thorath Emeth* p. 26.

(2) Kimchi ist hier keine Autorität, denn er befindet sich über solche Wörter formen mit sich selbst im Widerspruch. So über וילכת Jer. 2, 36 in *Michlol* 87ᵇ und unter ילך. Die LA schwankt auch Koh. 2, 13 zwischen פיתרון und פיתרון. Der Cod. jamam. hat hier überall ruhendes *Jod*.

(3) Hier übers. *et qui despicit partum matris suae*. Zu *partus* besondert sich ihm hier die auf falscher Combination mit קוּט beruhende Bed. *expectatio* Gen. 49, 10. An *pareo, paru, paritum* (Mühlau) zu denken war ihm noch nicht vergönnt.

verschwindende, sondern im Gegentheil als in unbegreiflicher Weise
aus der Handlung hervorgehende in Betracht kamen. Der Vergleichs-
punkt ist entweder das Wunderbare des Hergangs oder die Spurlosig-
keit seiner Folgen. Nun ist aber דֶּרֶךְ גֶּבֶר בָּעַלְמָה ganz ungeeignet, den
wundersamen Hergang der Menschenentstehung zu bezeichnen. Wie
ganz anders die Chokma sich hierüber ausdrückt, ist aus Iob 10, 8—
12, Koh. 11, 5 (vgl. Psychol. S. 210) ersichtlich. Jenes דֶּרֶךְ גֶּבֶר בָּעַלְמָה
bez. nur den menschlichen Begattungsact, welcher sich physiologisch in
nichts von dem thierischen unterscheidet und den an sich in der Aeuße-
lichkeit seines Vollzuges der Dichter unmöglich etwas Transscendentes
nennen kann. Und warum sagt er gerade בָּעַלְמָה und nicht בְּגִלְגֻּבְתָּא oder
בְּאִתְּתָא? Deshalb weil er den Begattungsact nicht als physiologischen
Hergang, sondern als geschichtlichen Vorgang meint, wie er besonders
unter jungen Leuten als das nicht immer auf gottgeordnetem Wege ein-
gelichte Ziel ihrer Liebschaft vorkommt. Ebendeshalb aber ist das Dritte
der Vergleichung nicht das Geheimnis der Befruchtung, sondern das
Spurlose der fleischlichen Vermischung. Nun ist es auch klar, weshalb
bei der Schlange der Weg עַל צוּר ins Auge gefaßt wird; im Grase und
noch mehr im Sande wird sich die Spur des Ganges der Schlange viel
erkennen lassen, nicht aber an festem Gestein, über das sie hingeschlüpft
ist. Und es ist klar, weshalb beim Schiffe בִּלְבַב־יָם gesagt wird: ist das
Schiff vom Lande aus noch in Sicht, so weiß man, welche Wasserstraße
es dahingezogen; aber wer kann im Herzen des Meeres d. i. auf hoher
See sagen, daß hier oder dort ein Schiff das Wasser durchfurcht habe,
da die Wasserfurche sich längst wieder geebnet! Man kann es dem
Himmel nicht ansehen, daß ein Adler dort vorübergeflogen, nicht dem
Felsen, daß eine Schlange sich darüber hingewunden, nicht der hohen
See, daß ein Schiff hindurchgesteuert — nicht dem Mädchen, daß ein
Mann mit ihr fleischlichen Umgang gepflogen. Daß der Thatbestand
sich bei näherer Exploration herausstellen könne, obgleich auch diese
nicht immer zu einem sichern Schlusse berechtigen wird, bleibt unbe-
rücksichtigt; nur das äußere Aussehn steht in Rede, hinzugenommen in
diesem Falle die geflissentliche Verbergung (Raschi). Die Sünden gegen
das sechste Gebot bleiben wirklich menschlichem Wissen gemeinhin jen-
seitig und unterscheiden sich von andern dadurch daß sie sich mensch-
licher Cognition entziehen (wie das Sprichtwort sagt: אֵין אַפִּיטְרוֹפוֹס לְעֲרָיוֹת
es gibt für Fleischessünden keinen ἐπίτροπος) — die Unkeuschheit kann
sich maskiren, die Kennzeichen der Keuschheit sind trüglich; hier
durchschaut was vorgegangen nur das allsehende Auge (עֵין רוֹאָה כֹּל Aboth
II, 1). Indes soll damit nicht behauptet sein, daß דֶּרֶךְ גֶּבֶר בָּעַלְמָה sich
ausschließlich auf außerehelichen Umgang beziehe; aber lediglich nach
dieser Seite hin gewinnt der Spruch ethische Bedeutung. Ueber עַלְמָה
(v. עָלַם geschlechtsreif s., nicht v. עָלַם verbergen und nicht, wie
Schult. ableitet, v. עָלַם علم *signare* versiegelen, nach außen abschlie-
ßen) im Untersch. v. בְּתוּלָה s. zu Jes. 7, 14 S. 136. Das Merkmal der
Jungfräulichkeit haftet an עַלְמָה nicht gleicherweise wie an בְּתוּלָה (vgl.

Gen. 24, 43 mit ebend. v. 16), sondern nur die Merkmale der Pubertät
und Jugendlichkeit; das Eheweib אֵשֶׁת (נָשִׁים) kann nicht als
solche עַלְמוֹת heißen. Die Glosse Ralbag's: עַלְמוֹת שֶׁהִיא בְּתוּלָה ist falsch und
bei Arama's Erkl. (*Akeda* Abschn. 9): die Zeit ist nicht zu bestimmen,
wo die geschlechtliche Liebe des Mannes zu seinem Weibe aufflammt,
mußte וְדֶרֶךְ אִישׁ בְּאִשָּׁה gesagt sein. Man hat deshalb anzunehmen, daß
v. 20 das mit וְדֶרֶךְ גֶּבֶר בָּעַלְמָה Gemeinte durch ein, streng genommen,
(denn die אִשָּׁה מְנָאֶפֶת kann ja auch eine alte Buhlschwester sein), dort
nicht inbegriffenes Beispiel für die Spurlosigkeit der Fleischessünden in
ihren Folgen erläutert. Dieser v. 20 steht nicht wie ein ursprünglicher
Theil des Zahlenspruchs aus, sondern ist ein Anhang dazu (Hitz.). Liebe
sich annehmen daß כֵּן vorwärts weise: so wie folgt verhält es sich mit
(Fl.), so würden wir v. 20 für einen selbständigen verwandten Spruch
halten, aber wo fände sich (abgesehen von 11, 19) ein mit כֵּן anfangen-
der Spruch? כֵּן, welches sowol *eodem modo* (denn כֵּן גַּם sagt man nicht)
als *eo modo* bedeuten kann, weist hier in ersterem Sinne rückwärts.
Statt וּמָחֲתָה פִּיהָ (nicht פִּיהָ, denn die durch Tonrückgang des ersten
Worts bewirkte Anziehung des folgenden fordert Dagessirung *Thorath*
Emeth p. 30) hat LXX blos ἀπονιψαμένη d. i. wie Imman. erklärt:
מְקַנַּחַת עִצְמָהּ *abstergens semet ipsam*, mit Grot. erklärend, welcher zu
tergens os suum bem.: σεμνολογία *(honesta eloquutio)*. Aber das Essen
ist ja Bild wie das heimliche Brot 9, 17 und das Mundwischen gehört
zu diesem Bilde. Dieser Anhang mit seinem כֵּן bestätigt, daß das Ab-
sehn bei den vier Wegen auf die Spurlosigkeit der Folgen geht.

Es ist nun durchaus nicht nöthig, sich über Gründe oder Anlässe
der Anreihung des folg. Spruchs den Kopf zu zerbrechen (s. Hitz.). Es
sind bis hieher zwei Zahlensprüche vorausgegangen, welche mit שְׁתַּיִם v. 7
und שְׁתֵּי v. 15 anheben; auf die Ziffer **2** folgte dann v. 18 die Ziffer 3,
welche jetzt sich fortsetzt v. 21—23: *Unter drei Dingen erbebt die*
Erde, und unter vieren kann sie's nicht ertragen: unter einem
Knechte wenn er König wird, und einem Ruchlosen wenn er satt
Brot hat, unter einer Unbeliebten wenn sie geehelicht wird, und einer
Magd wenn sie ihre Herrin beerbt. Man kann hier nicht sagen, daß
die 4 in 3 + 1 zerfällt, sondern die Vier besteht aus vier einander
gleichstehenden Einern. אֶרֶץ bleibt hier ohne pausale Ablautung, ob-
gleich das *Athnach* hier wie v. 24, wo der Lautwandel eintritt, den Ver-
halbirt; regelrecht dagegen blieb מְאֹרֶץ 14^b (vgl. Ps. 35, 20) unverändert.
Die Erde steht hier wie häufig statt der Erdbevölkerung. Diese erbebt,
wenn der vier folgends genannten Personen eine obenauf kommt und
freien Raum der Bewegung gewinnt, sie fühlt sich niedergedrückt wie
von einer unerträglichen Last (Ausdruck ähnlich wie Am. 7, 10) — die
gesellschaftliche Ordnung wird erschüttert, eine drückende Schwüle
lagert sich auf allen Gemütern. Der 1. Fall ist der schon 19, 10 als
ungehörig bezeichnete: unter einem Sklaven wenn er zur Regierung
kommt *(quum rex fit)*, denn gesetzt auch daß ein solcher nicht durch
Königsmord und Kronraub, sondern, wie es in einer Wahlmonarchie
möglich ist, durch die herrschende Volkspartei zur Herrschaft gelangt

wäre, wird er doch in der Regel sich in seiner nunmehrigen Hoheit für seine bisherige Niedrigkeit zu entschädigen suchen und in dem Maße seiner Regentenaufgabe nicht gewachsen zeigen, als es ihm nicht möglich wird, sich über die servilen Gewohnheiten und den beschränkten Gesichtskreis seines früheren Standes zu erheben. Der 2. Fall ist der, wenn ein נָבָל wahnwitzig denkender und ruchlos handelnder, kurz ein gemeiner Mensch (s. 17, 7) יִשְׂבַּע־לֶחֶם (vgl. Metheg-Setzung §. 28) d. i. vollauf zu essen hat (vgl. zum Ausdruck 28, 19. Jer. 44, 17), denn dieses unverdiente (13, 25) Leben ohne Sorge und Entbehrung macht ihn nur um so frecher, lästiger und gefährlicher. Die שְׂנוּאָה im 2. Falle ist nicht als Gattin und zwar bei vorausgesetzter Polygamie wie Gen. 29, 31. Dt. 21, 15—17 als die in Ungunst gefallene gedacht, welche aber wieder zu Gnaden und Ehren kommt (Dathe Rosenm.), denn שְׂנוּאָה kann sie ohne ihre Schuld sein und sie ist als solche noch keine גְּרוּשָׁה, und es ist nicht abzusehen, weshalb die Wiederannahme einer solchen die gesellschaftliche Ordnung erschüttern sollte. Richtig Hitz. und nach seinem Vorgang Zöckl.: es ist ein sitzen gebliebenes Frauenzimmer, eine alte Jungfer gemeint, die Niemand mochte, weil sie nichts Anziehendes und nur Abstoßendes hatte (vgl. Grimm zu Sir. 7, 26[b]). Wenn eine solche, wie כִּי תִבְעַל sagt, dennoch endlich ihren Mann findet und in den Ehestand tritt, dann trägt sie den Kopf um so höher; dann läßt sie die während langer Zurücksetzung erstarkten Launen an ihren Untergebenen aus; dann zahlt sie ihren früher und rechtzeitiger heimgeholten Genossinnen reichlich die Geringschätzung zurück, unter welcher sie zu leiden hatte, als sich Keiner finden zu wollen schien, der sie zu lieben vermöchte. Beim letzten Falle fragt sichs, ob כִּי־תִירַשׁ von Beerbung (A. S. Th. Trg. Hier. Venet. Lth.) oder Verdrängung (Euchel Gesen. Hitz.) d. h. von Eintritt in den Besitz der verstorbenen oder in die Stelle der lebenden Herrin gemeint ist. Da יָרַשׁ mit dem Acc. der Person Gen. 15, 3. 4 ‚beerben' und nur mit dem Acc. von Völkern und Ländern ‚mittelst Verdrängung in Besitz (Beschlag) nehmen' bed., so ist Ersteres zu bevorzugen; LXX (Syr.) *ὅταν ἐκβάλῃ* scheint כִּי־תְגָרֵשׁ gelesen zu haben. Dieses גָּרַשׁ wäre allerdings nach Gen. 21, 10 ein Stück verkehrter Welt; aber auch die Beerbung macht die Magd zum Gegentheil dessen was sie bisher war und bringt die Gefahr mit sich, daß die Erbin sich trotz ihres Mangels an Bildung und Würde auch als Erbin des Standes geberde. Obwol das altisraelitische Recht nur Intestat-Erbfolge kannte, konnte doch auch dort der Fall eintreten, daß da wo keine natürlichen oder gesetzlichen Erben da waren die Hinterlassenschaft einer Frau von Stande irgendwie auf ihre Dienerin und Pflegerin überging. Wenn es nun schon vorkommt, daß die Zofe einer Fürstin sich wie auch Etwas dergleichen gerirt, um wie viel näher wird es nun gar der Erbin liegen, die Rolle der Beerbten fortzuspielen. Der Spruch schließt mit dem weiblichen Seitenstück zu dem כבר כרי׳מלך.

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer 4, dessen 1. Zeile in ארץ ausläuft v. 24—28: *Viere sind die Kleinen der Erde und dabei gewitzigt weise. Die Ameisen, kein gewaltig Volk, und doch beschaffen*

sie im Sommer ihre Nahrung. Klippdächse, kein starkes Volk, und doch setzen sie auf Felsen ihre Wohnung. Keinen König hat die Heuschrecke, und doch ziehn sie in Reih und Glied allesamt aus. Die Eidechse kannst du mit Händen fangen und doch ist sie in Königs-Palästen. Bei trennendem Accent behält אַרְבָּעָה trotz des folg. vorntbetonten Worts seine Ultima-Betonung 18[a], hier aber bei verbindendem Acc. weicht der Ton auf *penult.* zurück, was bei diesem Worte sonst nicht weiter vorkommt. Die Verbindung קְטַנֵּי־אָרֶץ ist nicht superlativisch (denn unmöglich konnte der Verf. die שְׁפָנִים zu den Kleinsten der Thiere rechnen), sondern wie נִכְבְּדֵי־אָרֶץ die Geehrten der Erde Jes. 23, 8. In 24[b] sehen LXX Syr. Hier. Lth. in dem מ das comparative: *σοφώτερα τῶν σοφῶν* (מֵחֲכָמִים), aber es könnte in dieser Wortverbindung nur etwa partitiv sein (weise, zu den Weisen zählend); das *prt. Pu.* מְחֻכָּמִים (Theod. Venet. *σεσοφισμένα*) war nach Ps. 58, 6 in Gebrauch und wie בָּשֵׁל מְבֻשָּׁל Ex. 12, 9 durchgekocht bed., so חכמים מחכמים gewitzigt weise, durchtrieben klug (vgl. Ps. 64, 7 ein geplanter = schlauer Plan; Jes. 28, 16 und dazu Vitringa: gegründete = feste Gründung) Ew. §. 313[c]. Die Aufzählung bewegt sich in Gegensätzen der Kleinheit an Macht und der Größe an Klugheit. Die Entfaltung des ארבעה beginnt mit חֲסִלְמִים und שְׁפָנִים, Subjektsbegriffe mit beigegebener Apposition; 26[a] wenigstens kann bei der Indetermination des Subj. kein Aussagesatz sein. Ueber das *fut. consec.* als Ausdruck nicht causalen, sondern contrastirenden Connexes, paradoxer Folge s. Ew. §. 342, 1[a]. Die Ameisen heißen עַם und verdienen diesen Namen, weil sie wirklich Gemeinwesen mit geordnetem Haushalt bilden, aber auch übrigens liebt es das Altertum, die Thierklassen als Völker und Staaten zu denken.[1] Das 25[b] wie auch 6, 8 (s. dort) Gesagte ließe sich beanstanden, sofern es von Vorräthen für den Winter gemeint ist. Denn die Ameisen erstarren im Winter meistens, aber allerdings der Sommer ist ihre Arbeitszeit, da tragen die Arbeiter unter ihnen Nahrung zusammen und füttern in wahrhaft mütterlicher Weise die Unbehilflichen. שָׁפָן, von Venet. willkürlich mit *ἐχῖνοι* übersetzt, von LXX mit *χοιρογρύλλιοι*, von Syr. Trg. hier und Ps. 104, 18 mit חָנָס und von Hier. mit *lepusculus* (vgl. *λαγίδιον*), welche beide Namen das nach herrschender jüdischer Ansicht hier zu verstehende *Caninichen* (Lth.), lat. *cuniculus* (*κόνικλος*) bed.,[2] ist nicht das Kaninchen und nicht die Bergmaus *χοιρογρύλλιος* (CBMich. Ziegler u. A.); diese heißt arab. يَرْبُوع, שָׁפָן aber ist der وَبَر, welcher südarabisch ثُفُن oder vielmehr ثَفَن heißt, näml. der dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs *(hyrax syriacus)*, welcher gesellig lebt und in Klüften des Gebirgs sich ansiedelt z. B. am Kidron, am

1) s. Walter von der Vogelweide herausg. von Lachmann S. 8 f.

2) Das Kaninchen könnte Lev. 11, 5 (Dt. 14, 7) ebensowol als der Klippdachs gemeint sein; beide gehören nicht zu den Spalthufern (*bisulca*), freilich aber auch nicht zu den Wiederkäuern, obwol es den Alten (wie auch beim Hasen) so zu sein schien. Der Klippdachs gilt auch jetzt noch in Aegypten und Syrien als unrein.

todten Meer und am Sinai (s. Knobel zu Lev. 11, 5 vgl. Brehms Thierleben II S. 721 ff.; Illustrirte Zeitung 1868 Nr. 1290 S. 199 f.). Die Klippdachse sind ein schwaches Völkchen und doch vereinigen sie mit dieser Schwäche die Klugheit, daß sie sich in Felsen anbauen. Bei den Ameisen zeigt sich die Klugheit in Organisation der Arbeit, hier in der Herrichtung unzugänglicher Wohnsitze. Drittens gehört zu den Klugen im Kleinen die Heuschrecke: diese, näml. die Heuschreckengattung, hat keinen König, aber trotz dem daß ihr die Leitung durch die Macht und das Ansehn Eines souveränen Willens abgeht, zieht sie dennoch in der Gesammtheit aller Individuen aus — es ist also von der Zug- oder Wanderheuschrecke die Rede — חֹצֵץ theilend, näml. sich selber, nicht die Beute (Schult.) also: sich gliedernd *ordine dispositae*, v. חָצַץ spalten, zerfallen in zwei (verw. חָצָה z. B. Gen. 32, 7) oder mehr Theile; Mühlau p. 59—64 hat zu u. St. diese ganze weitschichtige Wurzelsippe durchgesprochen. Was dieses חָצַץ andeutet malt Joel 2, 7 aus: „Wie Helden jagen sie, wie Kriegsmannen erklettern sie Mauern und männlich auf eingeschlagenem Wege schreiten sie fort und wechseln nicht ihre Pfade." Hieronymus erzählt aus eigner Beobachtung: *tanta ordine, ex dispositione jubentis* (LXX an u. St.: ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος ἕστηκε) *volitant, ut instar tesserularum, quae in pavimentis artifices ponunt, manu, suum locum teneant et ne puncto quidem et ut ita dicam ungue transverso declinent ad alterum.* AE u. A. finden in חֹצֵץ den Begriff des Sammelns und Schaarens, wonach auch Syr. Trg. Hier. Luth. übers.; Kimchi und Meïri glossiren חצץ sogar mit יחיח und ורוח und verstehen es vom Abschneiden d. i. Abfressen der Kräuter und Bäume, was Venet. mit ἐκτέμνουσα wiedergibt. In v. 28 schwankt die LA in einer nach dem Zeugenbefund schwer entscheidbaren Weise zwischen שְׁמָמִית und שְׂמָמִית. Die Ausgg. von Opitz Jablonski v. d. Hooght haben שְׂמָמִית, die meisten aber von Venet. 1521 bis Nissel שְׁמָמִית (s. Mühlau p. 69). Auch die Codd. theilen sich in diese zwei LA: so haben z. B. Codd. Erfurt. 2 u. 3 שְׁמָמִית, Cod. 1294 aber שְׂמָמִית. Isaak Tschelebi und Mose Algazi in ihren Schriftchen über die Wörter mit ש und שׂ (Constant. 1799) fordern שְׁמָמִית und ebenso Mordechai Nathan (1564), David de Pomis (1587) und Norzi. Ein gewichtiges Zeugnis ist die Schreibung סְמָמִית *Schabbath* 77ᵇ, aber kein entscheidendes, so wenig als das jeremianische סִרְיוֹן (Panzer) gegen die ältere und daneben fortbestehende Aussprache שִׁרְיוֹן entscheidet. Auch was für ein Thier gemeint sei ist fraglich. Von vornherein zu beseitigen ist die Schwalbe, wie Venet. (χελιδών) nach Kimchi übers. und dieser nach Abulwalîd erklärt, nicht aber ohne sich selbst einzuwenden, daß das hebr. Wort für Schwalbe (der noch jetzt übliche Name der Schwalbe von ihrer reißenden Schnelligkeit) nach Haja's Zeugnis vielmehr סְנוּנִית sei, ein Schwalbenname, den auch das Arabische (Freytag II p. 368) und Neusyrische bestätigt; übrigens heißt sie im Althebr. סוּס oder סִיס (v. שׁוּשׁ wirr hin und her fliegen). Ebenso ist der Affe (AE Meïri Imman.) zu beseitigen,

denn dieser heißt קוֹף (indisch *kapi* v. *kâp, kamp* sich unstet und schnell auf und niederbewegen!) und schon nur deshalb hieher zu passen, weil man aus בִּידָיו תִּתְפֹּשׂ die Menschenähnlichkeit des Thiers herauslas. Es stehen nur die Eidechse (LXX Hier.) und die Spinne (Luth.) zur Wahl. Der Talmud *Schabbath* 77ᵇ zählt fünf Fälle auf, in welchen der Schwächere dem Stärkeren Furcht einjagt; einer dieser Fälle ist סְמָמִית, סְמָמִית על העכשׁ, ein anderer ארמת סממית על תנקרב. Die Schwalbe — so Jorki, Raschi — kriecht dem Adler unter die Flügel und hindert ihn an Ausspannung derselben zum Fluge und die Spinne *(araigne)* kriecht dem Scorpion ins Ohr oder auch eine gestoßene und aufgelegte Spinne heilt den Scorpionenstich. Ein zweites Mal kommt das Wort *Sanhedrin* 103ᵇ vor, wo von König Amon erzählt wird, daß er die Thora verbrannte und oben auf den Altar hinaufkommen ließ שממית (hier mit ש), was Raschi mit Spinne (Spinngewebe) erkl. Der Aruch aber bezeugt, daß auch an diesen zwei Talmudstellen die Erklärung zwischen *ragnatelo* (Spinne) und *lucerta* (Eidechse) getheilt ist. Für das Letztere verweist er auf Lev. 11, 30., wo לטאה (auch von Raschi durch *lezard* erklärt) im Trg. jerus. mit שממיתא (die Schreibung schwankt auch hier zwischen ש und ש oder ס) wiedergegeben wird.[2] Hienach und nach LXX Hier. kann es als gesicherte Tradition gelten, daß שממית nicht die Spinne, für welche ja der Name עַכָּבִישׁ geprägt ist, sondern die Eidechse und insbes. Sterneidechse bed. So gebraucht es die spätere Sprache als noch fortlebendes Wort (Plur. סְמָמִיּוֹת *Sifre* zu Dt. 33, 19). Auch das Arabische bestätigt diesen Namen der Eidechse.[3] „Jetzt heißt sie in Syrien und der Wüste سَمَاوِيَّة, wahrsch. nicht vom Gift, sondern von سَمَاوَة = שְׁמָמָה der Wüste benannt, weil das Thier nur in den Steinhaufen des خَرَاب vorkommt" (Mühlau nach Wetzstein). Ist diese Herleitung richtig, so hat שממית als ursprüngliche hebräische Aussprache zu gelten; aber der Eidechsenname سَامّ, der ohne Zweifel das Thier als giftiges bez. (vgl. سَمّ سِمَام Duft, Gifthauch, Gift), begünstigt Schultens' Ansicht: שממית = سَمَامِيَّة *afflatu interficiens* oder überh. *venenosa*. In der Aussage בִּידָיו תִּתְפֹּשׂ verstehen Schult. Ges. Ew. Hitz. Geier u. A. ידים von den zwei Vorderfüßen der Eidechse: „Die Eidechse tastet (oder: packt) mit zwei Händen", aber zugegeben daß ידים von den fünfzehigen Füßen der Sterneidechse (Hier. *stellio*) oder von den Kletterfüßen irgend welcher andern (LXX καλαβώτης = ἀσκαλαβώ-

1) S. A. Weber, Indische Studien I S. 217. 343.

2) Der Samaritaner hat Lev. 11, 30 שממית für אנקה und der Syr. übers. letzteres Wort mit אמקתא, dessen er sich a. u. St. für שממית bedient (vgl. Geiger, Urschrift S. 68 f.); auch *amakto* (Trg. *akmeha*) scheint also nicht die Spinne, sondern die Eidechse zu bed.

3) Viell. auch das neugriechische σαμιάμιθος (σαμιάμιδος, *gamiamidon*), welches Grotius vergleicht.

(ה) sich sagen läßt, steht dieser Erklärung doch dies entgegen, daß in Z. 1 dieses vierten Distichs eine Aussage über die Kleinheit oder Schwachheit des Thiers wie 25ᵃ 26ᵃ 27ᵃ zu erwarten steht. Und ferner, überdies תִּתְפָּשׂ mit בְּיָד oder בְּכַף immer „fangen“ oder „packen“ bed. (Ez. 21, 16. 29. 29, 7. Jer. 38, 23), so ergibt sich der jener Erwartung entsprechende Sinn: Die Eidechse kannst du mit Händen fangen, und doch ist sie in königlichen Schlössern d. h. es ist ein kleines Thierchen, das man mit der Hand greifen kann, und doch weiß sie sich in Palästen Eingang zu verschaffen, wobei an ihre Hurtigkeit und Schlauheit und auch (ohne daß man es in 28ᵃ hineinzulesen braucht) daran zu denken ist, daß sie die Wände bis zum Gesims (Aristophanes *Nub.* 170) hinan laufen kann. Mit Mühlau nach Bötticher תִּמָּשֵׁשׁ zu lesen empfiehlt sich dadurch, daß man bei תִּחַשֵּׁשׁ das zurückweisende Suff. vermißt (תִּתְחַשְּׁנָה) und auch weshalb der Intensivum von חמשׁ gebraucht ist begreift sich nicht recht. Uebrigens macht die Anrede die Aussage lebhafter, vgl. Jes. 7, 25 u. ö. In LXX wie sie vorliegt sind die besprochenen zwei Erklärungen zusammengeschoben: *καὶ καλαβώτης* (= *ἀσκαλαβώτης*) *χεροὶν ἐσὶ θρύπτουσα καὶ εὐάλωτος ὤν* . . Dieses *εὐάλωτος ὤν* (Symm. *χεροὶν λαμβανόμενος*) trifft den Sinn von 28ᵃ. In הֵיכְלֵי מֶלֶךְ ist מֶלֶךְ nicht Genit. des Besitzes wie Ps. 45, 9., sondern der Beschreibung (Hitz.) wie etwa Am. 7, 13 (ein königliches Stift).

Ein anderer Zahlenspruch mit der Ziffer 4 = 3 + 1 v. 29—31:

Drei sind stattlichen Schrittes, und Viere stattlichen Ganges: der Leue, der Held im Thierreich und der vor nichts zurückweicht; der Lendenumgürtete, auch etwa der Leitbock, und ein König bei welchem der Heerbann. Ueber הֵיטִיב mit folg. Infin. (das segolirte *n. actionis* הֵיטֵב gilt einem Infinitive gleich) s. 15, 2.[1] Das Verh. der Satzglieder in 30ᵃ ist das gleiche wie 25ᵃ 26ᵃ: Subj. und Appos., welche sich dort wie hier in einem Verbalsatz fortsetzt, der uns als relativer erscheint, für das hebr. Sprachbewußtsein ein Uebergang in unabhängige direkte Aussage ist. Es verdient bemerkt zu werden, daß der Löwenname לַיִשׁ sonst nur noch im B. Iob 4, 11 und in der Schilderung der Sinai-Wüste Jes. 30, 6 vorkommt; er lautet arab. لَيْث, aram. לֵית und gehört zu dem aramäoarabischen Colorit dieser Sprüche; LXX Syr. übersetzen es „der junge Löwe“, Venet. treffend mit dem epischen *λὶς*. בַּבְּהֵמָה hat den Art. zur Bez. des Genus, näml. der Thiere und insbes. der Vierfüßler. Was 30ᵇ sagt (vgl. zum Ausdruck Iob 39, 22), findet sich ausgemalt Jes. 30, 4. Die zwei andern Thiere, welche sich durch ihr gravitätisches Einherschreiten auszeichnen, werden 31ᵃ nur kurzweg genannt. Aber wir sind nicht in der Lage der Leser dieses Spruchbuchs, welche die Bezeichnung זָרוֹר מָתְנַיִם nur zu hören brauchten, um sofort auch zu wissen, welch ein Thier gemeint sei. Ganz verschollen ist der Thiername זָרוֹר im nachbiblischen Hebraismus freilich nicht. „In den Tagen Rabbi Chija's

1) In 29ᵃ ist nach Norzi מיטיבי, in 29ᵇ מיטבי zu schreiben, und sofordert es die kleine Masora zu 1 S. 25, 31., die große zu Ez. 33, 33 und auch die Erfurter Kleine Masora zu u. St.

(des aus Babylonien nach der Akademie von Sepphoris gekommenen größeren Lehrers)[1] — so wird *Bereschith rabba sect.* 65 erzählt — war ein (wie) nach dem Lande Israel herumgeflogen gekommener und er wurde ihm zugebracht, mit der Frage, ob er eßbar sei. Geht, sagte er, setzt ihn aufs Dach! Da kam ein ägyptischer Rabe und ließ sich bei ihm nieder. Seht, sagte Chija, er ist unrein, denn er gehört zur Gattung des Raben, welche unrein ist (Lev. 11, 15). Auf diesen Anlaß entstand das Sprichwort: Nur deshalb geht der Rabe zum זָרוֹר, weil er zu seiner Gattung gehört.“[2] Hienach ist זָרוֹר ein Vogel und zwar eine Rabenart, nach Raschi *étourneau* der Staar, was sich durch das arab. زرزور (vulgär زرزار) den gew. Namen des Staaren (vgl. syr. *zarzirô* unter נא bei Castelli), bestätigt. Aber für unsere Stelle können wir das nicht verwerthen, denn weshalb hieße der Staar vollständig מָתְנַיִם זְרוּר? Schon Kimchi bem., er wisse darauf keine Antwort. Nur etwa die gravitätisch, mit emporgerichtetem Schweif einherschreitende Elster (*Corvus pica*) könnte *succinctus lumbos* heißen, wenn überhaupt bei einem Vogel von מתנים die Rede sein könnte. Am ehesten wäre dies beim Hahne möglich, den das spätere Hebräisch wegen seiner männlichen Haltung geradezu גֶּבֶר nennt, ihn verstehen die meisten alten Ueberseter. LXX übers. mit Verwischung der Lenden: *ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὐψυχος*, wonach Syr. Trg.: wie der Hahn (لجدا) der unter den Hühnern einherstolzirt[2]; Aq. Theod. *ἀλέκτωρ* (*ἀλεκτρυὼν*) *περιζωσάμενος*, Quinta: *ἀλέκτωρ ὀσφύος*, Hier.: *gallus succinctus lumbos*. Wirklich ist im Arab. صَرْصَر (*sarsar*, nicht *ṣirṣir*, wie Hitz. vocalisirt) ein Name des Hahns, von dem schallnachahmenden صَرْصَرَ krähen. Aber das hebr. זָרוֹר als Vogelname bed., wie das Talmud auf Grund jener Geschichte verbürgt, nicht den Hahn, sondern eine Rabenart, sei es Staar, Krähe oder Elster. Und ist dieser Name eines *Corvinus* von schallnachahmendem זרר, der schwächeren Potenz jenes צרר, gebildet, so paßt nun מתנים, welches für זרור den Verbalstamm זרו „gürten“ fordert, vollends nicht. Und wie sonderbar wären die drei Thiere durcheinander gewürfelt, wenn zwischen לַיִשׁ und מֶלֶךְ, den zwei Vierfüßlern, ein Vogel stände! Ist, wie sich erwarten läßt, der „Lendenumgürtete“ ein Vierfüßler, so liegt es nahe, mit OBMich. und Ziegler nach Ludolf's

1) Dieses „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ wird in der Form: „Nicht umsonst geht der Rabe zum זרור, er gehört eben zu seiner Gattung“ öfter angewandt: *Chullin* 63ᵃ. *Baba kamma* 92ᵇ. Plantavitius hat es; ausführlicher Tendlau, Sprichwörter u. s. w. Nr. 577.

2) Ueber den Targumtext s. Levy unter אַבְּכָא und זרפל. Die LA הסוזרא (der gegürtet ist und sich als solchen zeigt) ist nicht unpassend.

3) Ludolf gab in seiner *Hist. aethiop.* I, 10 und *Commentarius* p. 150 f. eine Beschreibung des *Zecora*, ohne dort זרור damit zu combiniren, aber s. 1755 Dietr. Winckler's Theol. u. philol. Abhandlungen I (1755) S. 33 ff. „Nähere Erläuterung was durch זרור מתנים Spr. Sal. XXX, 31 zu verstehen sey, nebst einem

Vorgang an das Zebra, den südafricanischen Wildesel denken. Aber dieses Thier lag außerhalb des Gesichtskreises und wol auch Kenntnisbereichs des Verf. und zumal der israel. Leser dieses Spruchbuchs, und die dunkelbraunen Querbänder auf weißem Grunde, womit das Zebra gezeichnet ist, gehen nicht blos über die Lenden, sondern über den ganzen Körper, bes. Vorderkörper, hinweg. Statthafter wäre es, an den Leoparden mit seinen schwarzen Tupfelringen oder an den dunkelgestreiften Tiger zu denken, aber die Benennung זרזיר מתנים geht schwerlich auf Zeichnung des Haarfells, da man es doch nach der aram. נמר חברתא = שנפ מתניו 1 K. 18, 46 oder אור חלצוך Iob 38, 3, und also von einer irgendwie mit der Beschaffenheit der Lenden zusammenhangenden Rüstigkeit d. i. Stärke und Schnelligkeit zu verstehen hat. Diejenigen, welche, wie Kimchi referirt, den זכר so genannt meinen, begründen dies deshalb nicht daraus, daß er Ringel oder Streifen um die Lenden hat, sondern daraus daß er רק מתנים וחזק במתניו. Aber dies Thier hat ja seinen bestimmten Namen — eine Grundvoraussetzung aller jedes Erläuterungsversuchs wird doch dies sein, daß זרזיר מתנים ebenso wie תיש und חיש der eigentliche Name des Thiers, nicht beschreibendes Attribut ist. Deshalb empfiehlt sich auch nicht die Deutung vom Rosse, welche Bochart im *Hierozoicon* geschickt begründet hat, indem er zur Wahl gibt, die Benennung ‚das Lendenumgürtete' im eig. Sinne von den Riemen und Spangen um und an den Lenden (so z. B. Gesen., Fl. Hitz.) oder von der Stärke im Sinne des arab. مَحْبُوك das festgebundene = compakte oder صمّ الصلاب das lendenfeste (so z. B. Muntinghe) zu verstehen. Schultens verbindet beide Beziehungen: *utrumque jungas licet*. Daß der Beiname auf das Roß, bes. Streitroß paßt, ist unleugbar, man würde ihn mit Mühlau auf den schmächtigen Bau, die dünnen Weichen zu beziehen haben, welche zu den Erfordernissen eines schönen Pferdes gerechnet werden.[1] Aber wenn das *succinctus lumbos* Beiname des Rosses wäre, warum sagte der Verf. nicht סוס זרזיר מתנים? Wir werden derjenigen Deutung den Vorzug geben, nach welcher der Lendenumgürtete = der Lendenstarke oder Lendenflinke nicht der Beiname, sondern eigentümliche Name des Thiers ist. Dies gilt von der, welche Kimchi obenanstellt: der Jagdhund *levrier*, wonach Venet. (freier Weise מתנים noch besonders übersetzend): *λαγοφοντου φοτοπ*. Luther durch seine Uebers. *Ein Wind* d. i. Windhund *von guten Lenden* hat dieser Deutung mittelst eines glücklichen Treffers die rechte Richtung gegeben. Ihm folgen Melanthon Lavater Mercier Geier u. A.

1) Anzug aus einem bisher ungedruckten Briefe zweener weiland gelehrter *Philologen*, Hiob Ludolfs und Matthäi Leydeckers, eines reformirten Predigers in Batavia. — Für das Zebra entscheidet sich mit Ludolf auch Job. Simonis im *Arcanum Formarum* (1785) p. 687 ss.

1) s. Ahlwardt, Chalef elahmar's Qaßide (1859) und zwar die Auslegung der darinenthaltenen Beschreibung des Pferdes S. 201 ff.

2) So liest Schleusner *Opusc. crit.* p. 318 und bezieht es auf das Pferd, *quum solebant equos figuris quibusdam notare et quasi sigillare*.

unter den Neuern Ew. Bertheau (auch Brth. und Stuart: *the greyhound*), welchen Letztere vermutet, daß vor זרזיר מתנים ursprl. כלב gestanden habe, aber von dem nächstvorhergehenden כל verschlungen sei. Aber warum soll der Windhund nicht so ohne weiteres זרזיר מתנים genannt worden sein? Wir nennen die kleinere Varietät dieser Hunderasse das Windspiel und denken dabei an einen Hund, ohne Windspielhund zu sagen. Der Name זרזיר מתנים (Symm. treffend: *περιεσφιγμένος*, nicht *περιεσφιγμένος, την ὀσφύν* d. i. stark geschnürt an Lenden) ist geeignet, uns sofort dieses fast ruhelose, schmächtige Thier mit seinen hohen, dünnen, beweglichen Lenden zu vergegenwärtigen. Der Verbalstamm זרר,[1] bed. zusammenpressen, zusammenschnüren; die Reduplicativform זרור fest zusammenschnüren, wov. זרזיר festgeschnürt, auf die Lenden bezogen als Bezeichnung einer natürlichen Eigenschaft (Ew. § 158[a]): von straffen und flink beweglichen Lenden.[2] Der Jagdhund (*saluki* oder *saluqui* d. i. der von Seleucia kommende) wird von arabischen Dichtern ebenso gefeiert wie das Jagdroß.[2] Den Namen גבא, wenn er auch nicht überflüssig gewesen wäre, hätte unser Verf. gewiß schon deshalb vermieden, weil er für hebräische Vorstellungsweise keinen guten Klang hat. Nun folgt תיש der Bock und zwar nicht Widder d. i. Schafbock (Hier. Luth.), welcher איל heißt, sondern der Ziegenbock, der diesen Namen, wie schon Schult. erkannt hat, vom Stoßen hat, gleich wie עתוד als der streitfertige (*paratus ad pugnam*) heißt, die beiden Namen scheinen nur provinziell verschieden, שעיר dagegen ist den älteren Ziegenbock als der Zottige und auch צפיר bed. viell., wie Schult. annimmt, den mit gewundenem d. i. gekräuseltem Haar (gleichsam *torulus*). Im Arab. bed. تَيْس sowol den Ziegen- als den Reh- und Gazellenbock, und zwar den ausgewachsenen. LXX (Syr. und Trg. welches nach dem Syr. zu emendiren) trifft gewiß das Rechte, indem sie den Leitbock versteht: *καὶ τράγος ἡγούμενος αἰπολίου*. Der Text hat aber nicht תיש, sondern או תיש *ἢ τράγος* (Aq. Theod. Quinta Venet.). Böttch. wundert sich, daß Hitz. dieses או nicht aufgestochen, und conjecturirt תאו, was „ein Gazellen-Bock" (Mühlau: *dorcas mas*) bedeuten soll. Aber den nur zweimal im A. T. genannten תאו (רוא) hier hereinzubringen, ist zu keck, und תאו־תיש für תאו וזכר ist kein hebr. Styl, und übrigens hat die Beseitigung des או ein garstiges Asyndeton zur Folge, welches den Schein erzeugt, daß תאו und תיש zwei verschiedene Thiere seien. Und ist denn das או wirklich so anstößig? Weit sonderbarer muß es uns doch Hohesl. 2, 9 vorkommen. Wenn der Verf. die Vier von stattlichem Gange an den Fingern herzählte, würde er freilich ותיש sagen. Mit או betheiligt er den Hörer, ihm ein anderes Bild vorführend, wie dort im Hohenliede die Phantasie Sulamiths von einem Gegenstande zum

1) Das aram. זרוז ist aus זרזוה (verkürzt, wie קרח aus קרחי; das Participialadj. זריז bed. flink, hurtig, eifrig z. B. *Pesachim* 4[a]: זריזין מקדימין למצות die Eifrigen üben die Gebote so bald als möglich aus, beeilen sich mit ihrem Vollzuge.

2) s. bei Ahlwardt a. a. O. S. 205 f.

andern schweift. Mit וּמֶלֶךְ ist der Zahlenspruch da angelangt worauf er hinaus wollte. Dem Löwen, dem Könige der Thierwelt, entspricht der König אַלקוֹם עִמּוֹ. Dieses אלקום hält Hitz. für verderbt aus אלהים (welches von den Juden, um den Gottesnamen in seinem wahren Wortlaute zu verbergen, אלקים geschrieben und gesprochen wird) — schon deshalb unannehmbar, weil dieser religiöse Schluß schlecht zu der weltlichen Haltung dieser Thierbildsprüche paßt. Geiger (Urschrift S. 62 ff.) übers.: „Und König Alkimos ihm (dem geilen und frechen Bocke) entsprechend" — er macht den harmlosen Spruch zu einer ätzenden Persiflage aus der Zeit der maccabäisch-syrischen Kämpfe. LXX, welcher Syr. und Trg. folgen, übers. *καὶ βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει*; sie scheint קם אל עמו in אלקום עמו (stehend bei seinem Volke und es haranguirend) umzusetzen, wie die Quinta: *καὶ βασ. ἀναστὰς* (*ὃς ἀνέστη*) *ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ*. Ziegler und Böttch., gleichfalls עמו und אל lesend, glauben ohne Umstellung auszukommen: ומלך אל־קום עמו, was jener übers.: „ein König beim Dastehn seines Volkes", dieser: „ein König bei Aufstellung seines Volkes" — schon dem Ged. nach unpassend, denn der König soll ja als מיטיב לכת vorgeführt werden. Ebendeshalb paßt auch nicht Kimchi's Erkl.: ein König neben dem kein Bestehn ist d. i. dem sich Keiner an die Seite stellen kann (so z. B. auch Imman.) oder specieller, aber nicht besser: der keinen Nachfolger seines Gleichen hat (wonach Venet. *ἀδιάδεκτος ξὺν ἑαυτῷ*). Eher empfiehlt sich die Erkl.: ein König, mit dem (d. i. im Kampfe mit welchem) kein Bestehn ist. So Hier. Lth.: *wider den sich niemand thar* (darf) *legen*; so Raschi AE, Ralbag (שאין תקומת עמו) Abron b. Josef (קום = *ἀντίστασις*) Arama u. A., so Schult. Fl. *(adversus quem nemo consistere audet)* Ew, Brth, Elst, Stuart u. A. Aber diese Verbindung des אֵל mit einem Infin. ist nicht hebräisch, und wenn die Chokma 12, 28 für den Begriff ‚Unsterblichkeit' אַל־מָוֶת gewagt hat, so läßt sich doch nicht der erste beste Begriff wie der des Nichtwiderstands durch ein so kühnes Quasicompositum ausdrücken. Auch ließ sich dort diese Kühnheit beseitigen indem man יְחִי hinter אֵל ergänzt, was hier bei קוּם, welches kein Subst. wie מָוֶת nicht thunlich ist. Schon Pocock im *Spec. historiae Arabum* und Castellus im *Lex. heptaglotton* (nicht Castellio, wie bei Zöckl. verdruckt ist) haben in אלקום das arab. الْقَوْم erkannt; Schult. gilt schon der LXX die Ehre dieser Erkenntnis, indem er ihre Uebers. als Paraphrase von *ὁ δῆμος μετ' αὐτοῦ* ansieht. Brth. meint, daß es arabisch قُوْمُهُ heißen müßte, aber אלקום עמו = الْقَوْمُ مَعَهُ ist vollkommen richtig, الْقَوْم ist näml. das Aufgebot oder der Heerbann[1], in Nordafrica redet

1) Wetzstein, Ausgewählte Inschriften S. 355: „Das Wort قُوْم (*kôm*) bed. nicht Volk im Sinne von *populus*, sondern im Sinne des hebr. קוֹם Iob 24, 17 [s. dort] = مُقَاوِم الرَّجُل der mit Jemandem oder gegen ihn aufbricht." Falsches darüber in Gesenius-Dietrichs HW.

man nach dortiger Aussprache in ebendiesem Sinne von den Gum s. Diese Erkl. des אלקום aus dem Arabischen haben Dachselt *(rex cum satellitio suo)*, Diederichs in seinem arabisch-syrischen *Spicilegium* (1777), Umbr. Gesen. Vaih. sich angeeignet und Mühlau hat sie von neuem ausführlich begründet. Hitz. hat dagegen bem., daß wir, wenn Agur auf arabischem Boden schreibt, uns das arabische Appellativ gefallen lassen könnten, nicht aber den Artikel, der in Wörtern wie אַלְמֻגִּים und אַלְגַּבִּישׁ nicht mehr als Art. gelte, sondern integrirender Wortbestandtheil sei. Wir meinen, daß es sich mit אלקום genau ebenso verhalte wie mit jenen andern Lehnwörtern und den vielen ähnlichen ins Spanische übergegangenen; das Wort ist mit dem Art. herübergenommen, ohne an den hebr. Hörer den Anspruch zu machen, daß er den Art. als solchen nehme, obschon er ihn gewiß besser herausfühlte als wir wenn wir ‚der Alkoran', ‚das Alcohol' u. dgl. sagen. Auch Blau in seiner Gesch. der arabischen Substantiv-Determination[1] nimmt als sicher an, daß Agur dieses אלקום dem Idiom der Araber abgeborgt, unter denen er lebte und es alltäglich hörte. Erst bei dieser Erkl. entspricht Z. 6 dem was Z. 1 und 2 verkündigt. Ein König als solcher ist ja nicht מיטיב לכת; er kann auf seinem Throne sitzen und zumal als *δημηγορῶν* wird er wie Act. 12, 21 sitzen und nicht stehen. Die Majestät aber seines Ganges zeigt sich wenn er an der Spitze derer marschirt, die sich auf seinen Ruf zum Kampfe erhoben haben. Er ist da für die Armee was der תַּיִשׁ für die Herde. Das für ו beliebte או rückt den תַּיִשׁ (Leitbock) und den König (vgl. z. B. Jes. 14, 9) enger zusammen.

Auf den Spruch von selbstgefühlvollem gravitätischem Auftreten folgt ein anderer, der letzte der דִּבְרֵי Agurs, welcher zu besonnenem bescheidenem Auftreten ermahnt v. 32—33: *Magst du toll sein, indem du dich gellend machst, oder bei Sinnen — lege die Hand an den Mund. Denn Druck auf Milch bringt Butter hervor, und Druck auf die Nase bringt Blut hervor, und Druck auf Reizbarkeit bringt Zank hervor.* Loewenst. übers. v. 32: „Bist du verächtlich, ists durch Ueberhebung, und bist du klug, so hältst du die Hand auf den Mund." Aber wenn זמם das Nachdenken und Ueberlegen bez., so נָבָל als sein Gegens. das unüberlegte thörichte Gebaren. Sodann gibt sich בְּהִתְנַשֵּׂא nicht als Nachsatz (so geschichts durch Ueberhebung oder: so ists mit Ueberhebung verbunden); auch müßte bei dieser Construction אִם־נָבַלְתָּ mit *Dechi*, nicht mit *Tarcha* accentuirt sein. Anders Euchel: „Bist du durch Stolz beleidigt worden, oder deucht dich so was, lege die Hand auf den Mund." Der Ged. ist passend[2], aber נָבַלְתָּ für נָבָלְתָּ ist mehr als unwahrscheinlich; נָבַל, so absolut in ethischem Zus., verhält sich gewiß zu נָבַל wie כָּסַל Jer. 10, 8 zu כְּסִיל. Die herrschende Erklärungsweise gibt Fl. wieder: *Si stulta arrogantia elatus fueris et si quid durius (in*

1) In den „Alfarabischen Sprachstudien" DMZ XXV, 589 f.

2) Noch eine andere Sittenregel entnimmt der Talmud *Nidda* 27a diesem Spruche, indem er זָמַם in der Bed. von זָמַם = חָסַם zubinden, zäumen, verschließen, אִם נבלת aber im Sinne von „wenn du dich verächtlich gemacht hast" wie oben Loewenst. faßt.

quos) mente concepisti, manum ori impone d. h. wenn du übermüthig und in beleidigenden Worten mit Andern streiten willst, so halte dich noch bei Zeiten zurück und sprich das nicht aus, was du im Sinne hast. Aber während מְזִמּוֹת und מְזִמּוֹת sowol Intriguen 14, 17 als Pläne und Wolüberlegtheit bez., hat זָמַם für sich allein nie den Sinn von *meditari, cogitare*, auch Ps. 37, 12 steht ל des Obj. dabei, welches die Zielschranke des Machinirens ist. Sodann besteht für אַף יָאַף (arab. أَنَفَ) die Voranstellung correlativen Verhältnisses wie z. B. 1 K. 20, 18 Kön. 11, 3, woraus zugleich ersichtlich daß זְבוּחִים als Gegens. von נִבְלָה gedacht ist. Dieser Gegens. schließt für יָאַף nicht allein den Sinn von *mutire, moliri* (so z. B. auch Mühlau), sondern auch die Bed. des arab. أَنَفَ *haluere* (Schult.) aus.[1] Die richtige Verhältnisbestimmung der Satzglieder und Begriffe findet sich bei Hitz.: Wenn du vernunftlos bist in Aufwallung, und wenn bei Sinnen = die Hand auf den Mund! Aber מָרִיב hat weder hier noch sonst wo die Bed. von וַיִּתְעַבֵּר (in Zorn, außer sich gerathen), es bed. überall sich erheben oder überheben d. h. vorschnitzigter oder unberechtigter Weise sich geltend machen. Es gibt Fälle, wo der Mensch der sich über die andern erhebt als Thor erscheint und wirklich thöricht handelt; es gibt aber auch andere, wo es Grund und Zweck hat, wenn der Misachtete seine Ueberlegenheit, sein Ansehn, sein gutes Recht zur Geltung bringt, indem er sich, wie wir sagen, in Positur setzt und in die Brust wirft; der Spruchdichter empfiehlt in dem einen wie dem anderen Falle Schweigen. Die Regel, daß Schweigen Gold ist, hat ihre Ausnahmen, aber als Regel gilt sie auch hier. Luth. u. A. fassen die Perfekta rückblickend: *Hastu genarret vnd zu hoch gefahren vnd böses fürgehabt, So leg die hand auffs maul.* Aber dazu paßt die Begründung v. 33 nicht, denn wenn das geschehen, so ist der Anlaß zum Hader bereits gegeben, der Spruch will aber vor Erregung des Haders durch Reclamirung persönlicher Ansprüche warnen. Man fasse also die Perf. wie Dt. 32, 29. Iob 9, 15 als Ausdruck des abstracten Präs. oder besser wie Iob 9, 16 als Ausdruck des Fut. exactum: wenn du thöricht gehandelt haben würdest, indem du stolz auftrittst, oder wenn du es (vorher) bedacht hättest (Aq. Theod. *καὶ ἐὰν ἐννοηθῇς*) — die Hand an den Mund d. h. laß es sein, schweige lieber (Ausdruck wie 11, 24. Richt. 18, 19. Iob 40, 4). Am besten Venet.: *εἶπεν ἐμῴανας ἐν τῷ ὑπαίεσθαι καὶ εἶπεν ἐλογίσω, χεῖρ τῷ στόματι.* Nachdem wir nun יְרִיבָה nicht vom Aufsteigen des Zorns verstanden haben, brauchen wir auch nicht mit Hitz. den Dual auf die zwei schnaubenden Nasen, nämlich den zwiefachen Zorn des Erzürnenden und des durch ihn Erzürnten bez., sondern אַפַּיִם bed. die zwei Nüstern einer und derselben Person und trop. das Schnauben oder den Zorn. Druck (Pressung) auf die Nase

1) Die arab. Bed. stolziren ist eine Nüance der Grundbed. straff anziehen, nämlich den Kopf, wie wenn etwa der Reiter den Kopf des Kameels mittelst der Halfter (des مِرْمَاة) emporzieht.

heißt מֵחִיצַת אַפַּיִם *ἐκπίεσμα (ἔκθλιψις) μυκτῆρος* (schreibe מֵחִיצַת mit *Metheg*, bei dem langen Inlaut nach Metheg-Setzung § 11, 9, 12), und מְרִיק אַפַּיִם *ἐκπίεσμα θυμοῦ* (Theod.) heißt mit Rückblick auf die eig. Bed. des אַפַּיִם Druck auf den Zorn d. i. Reizung und Verstärkung des Zorns. Die Nase des Sicherhebenden könnte insofern in Betracht kommen, als sich mit solcher Geltendmachung sein selbst leicht nasrümpfendes näselndes Hohnen (*μυκτηρίζειν*) verbindet, aber diese Physiognomik des מֵחִיצָא kommt hier nicht zu Worte.

Zweiter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsammlung XXXI, 1—9.

Ueberschrift v. 1: *Worte von Lemuël König, Ausspruch womit ihn ermahnt hat seine Mutter.* So würde die Ueberschrift lauten, wenn die vorliegende Interpunction richtig wäre. Sie ist aber unmöglich richtig. Denn trotz der Versicherung Ewalds § 277[b] bleibt לְמוּאֵל מֶלֶךְ dennoch, so wie es hier gebraucht sein würde eine Unmöglichkeit. Allerdings kann unter Umständen auf einen Eigennamen eine indeterminirte Apposition folgen. Daß auf Münzen מיתרדת כהן גדול oder כהן קוסר zu lesen ist, hat nichts Befremdendes; auch wir sagen in diesem Fall Nero Kaiser und daß wir den Artikel dabei ganz weglassen, zeigt daß der Fall ein singulärer ist: die Apposition schwankt zwischen dem Werthe eines Gattungs- und eines Eigennamens. Ein ähnlicher Fall ist die Nennung des Eigennamens mit der allgemeinen Angabe der Klasse, in die der oder das diesen Namen Führende gehört, in Personalverzeichnissen wie z. B. 1 K. 4, 2—6 oder an der Spitze folgender Besprechungen, z. B. ‚Damask, eine Stadt' oder ‚Tel Hum, ein Castell' u. dgl.; hier setzen wir den unbestimmten Artikel, denn die Apposition ist reine Angabe der Gattung. Aber wäre ‚Gedichte von Oskar, einem König' als Buchtitel erträglich? Verhältnismäßig eher als ‚Oskar, König', aber auch jene Art indeterminirter Apposition ist sprachgebrauchswidrig, zumal bei einem Könige, bei welchem die Apposition nicht Gattungsname, sondern Würdenname ist. Nehmen wir an, daß לְמוּאֵל ein symbolischer Name sei, wie יָרֹב in מלך ירב Hos. 5, 13. 10, 6., so ließe sich auch dann eher (ד)מלך למואל als למואל מלך erwarten. Das למואל מלך hier im Titel des Schriftstücks klänge wie ein Doppelname nach Art des עבד מלך im B. Jeremia. Auch im Griechischen läßt sich in syntaktischer Rede Λημουήλου βασιλέως (Venet.) nicht sagen, ohne daß zu dem βασιλέως ein abhängiger Genitiv wie *τῶν Ἀράβων* hinzukommt, weshalb auch keiner der alten Uebers. ausgen. Hier למואל מלך in der Bed.

d) So verhält es sich doch wol auch mit den Beispielen indeterminirter Genit.-Verb., welche Riehm für למואל מלך geltend macht (indem er, was aber syntaktisch keinen Unterschied macht, למואל symbolisch faßt): „Als analog zu ‚Lemuel, ein König' kann man anführen ירבעם בן־נבט אשרתי 1 K. 11, 26 statt des gewöhnlichen ראשתי und Ps. 7, 1 בוש מדימיני statt בן ימיני, wogegen כרון 1 K. 4, 6 nicht zum Subj. gehöre, sondern Prädicat ist."

Lemuelis regis, zusammennimmt, so wird also לְמוֹאֵל = לְמוֹ־אֵל mit Hitz., Bttch., Zöckl., Mühlau, Dächsel gegen Ew. und Kamphausen zusammenzunehmen sein; מַשָּׂא, sei es Stammes-, oder Landesname oder beides zugleich, ist Lemuels Herrschaftsgebiet, und da dieser Eigenname die Determination, dieser an sich selbst hat, auf מִלֶּךְ zurückwirkt, so ist zu übers.: *Worte Lemuels des Königs von Massa*. (s. zu 30, 1). Wenn Aq diesen Eigennamen mit *Λεμμοὺν*, Symm. mit *Ἰδιουήλ*, Theod. mit *Ῥεβουήλ* wiedergibt, so wirkt da ebenderselbe Widerwille gegen gleichen Anlaut und Auslaut des Worts und der Sylbe mit wie in *Ἀμβακοὺμ*, *Βεελζεβούλ*, *Βελίαρ*. Der Name לְמוּאֵל lautet ähnlich wie der Name des Erstgeborenen Simeons נְמוּאֵל, Gen. 46, 10, wofür Num. 26, 12 und 1 Chr. 4, 24 יְמוּאֵל geschrieben wird, auch יָרִיב erscheint 1 Chr. 4, 35 als simeonitischer Name, was Hitz. für seine Ansicht daß מַשָּׂא eine nordarabische, Simeoniten-Colonie gewesen sei, ausbeutet. Der Wechsel der Namen נְמוּאֵל und יְמוּאֵל begriffe sich, wenn sich annehmen ließe, daß יְמוּאֵל (v. יָמָא = יְמָא) den Geschworenen (Zugeschworenen) Gottes und נְמוּאֵל (v. נָם mischnisch = נָאַם[1]) den Ausgesprochenen (Zugesprochenen) Gottes bedeute; hier ist Zurückführung des יָמָא und נָמָא auf Verbalstämme wenigstens möglich, ein V. לָמָה aber findet sich nur im Arabischen und mit unbrauchbaren Bedd. Aber es gibt zwei andere ansprechende Herleitungen des Namens. 1) Das V. أَلَّ bed. eilen, hasten (mit dem Inf. der schallnachahmenden Vv. وَئِيل, wie رَحِيل Wanderung, weil Bewegung, zumal tumultuarische, mit Geräusch vor sich geht), wov. أَلٌ Ort wohin man eilt, Zufluchtsort. Hienach könnte לְמוּאֵל oder das in diesem Falle als Grundform anzunehmende לְמוֹאֵל aus מוֹאֵל Gott da, Zunächst mit Abwerfung des א entstanden sein. Dies die Vermutung Fleischers, welche Mühlau sich angeeignet und p. 38—41 begründet hat, indem er nachweist, daß anlautendes א nicht nur öfter da abgeworfen wird, wo es ohne den Halt eines vollen Vocals war z. B. אֱלָהּ = אֱלָהָא, אֱלָא = إِلَٰه *(Deus)*, sondern daß diese Aphäresis nicht selten auch da eintritt wo der Anlaut einen vollen Vocal hatte z. B. אֱדוֹם = أَدْهَم, אֱחֹר = أَحْمَر *(ruber)*, אֱחְסָא = أَحْسَا (Name einer Stadt), vgl. auch Blau in DMZ XXV, 580. Aber so gefällig und haltbar diese Ansicht ist — eine Herleitung, welche uns bei gleicher Unanfechtbarkeit der Annahme einer solchen nur durch das späte palästinische לְמוֹ *Ἰεμμοὺς* belegbaren Verkürzung überhebt, möchte doch den Vorzug verdienen. 2) Fl. selbst stellt eine andere Herleitung zur Wahl. Die Bed. des Namens ist *Deo consecratus*, לְמוֹ dichterisch für לוֹ, wie auch in v. 4 nach der Masora לְמוֹאֵל zu vocalisiren ist. Die Aussprache לְמוּאֵל ist allerdings jener ersten Herleitung nicht minder günstig als dieser.

(s. 1) 1) Im *Midrasch Koheleth* zu 1, 1 wird der Name Lemuel (als Name Salomo's) erklärt: שנתם לאל בלבו d. i. der zu Gott gesprochen in seinem Herzen.

zwolten, das ו ist in beiden Fällen Verdunkelung des ursprl. ו. Daß aber לְמוּאֵל sich in dieser zweiten Weise erklären läßt, zeigt das gleichbedeutende נְאֻם Num. 24, 3. 15 (Olsh. S. 277f.). Es ist ein schönes Zeichen für König Lemuel und eine Bewährung seines Namens, daß er selbst es ist, durch den wir die Ermahnungen erfahren, mit welchen seine Mutter ihn aus ihrer Bevormundung entließ, als er zu selbständiger Regierung gelangte. אֲשֶׁר schließt sich nun, nachdem wir מַשָּׂא zu מֶלֶךְ geschlagen, an מַשָּׂא an; es ist Acc. der Weise zu יִסְרָתְהוּ = יִסְרַתְהוּ vgl. תַּשְׁחִית 7, 21 mit תַּלְחִית 31, 12, womit (d. i. mit welchen Worten) sie ihn ernst und eindrücklich ermahnt, die sie ihm eingeschärft hat. Der Syr. übers. Worte Muels, als ob ל das des Autors wäre. „Andere ebenso sprachen widrig Worte an Lemuel — es sind Worte, die er selbst im Munde zu führen pflegte als von seiner Mutter empfangen" (Fl.).

Der Name מַשָּׂא, wenn er hier *effatum* bedeutete, wäre für diese Lemuels verhältnismäßig geeigneter als für die דִּבְרֵי Agurs, denn die mütterlichen Mahnworte bilden ein innerlich zusammenhängendes einheitliches Redeganzes. Es beginnt mit einer Frage, welche die mütterliche Liebe im Hinblick auf den geliebten Sohn, den sie gern recht bewähren möchte, an sich selbst stellt v. 2: *Was, mein Sohn, und was, meines Leibes Sohn, und was, o Sohn meiner Gelübde?!* — Das dreifache מַה läßt sich durch תַּעֲשֶׂה (vgl. Köhler zu Mal. 2, 15) ergänzen und zwar so daß die Frage gestellt wird, um Aufmerksamkeit zu erregen. Bedenke wol, mein Sohn, was du als Regent thun willst und höre aufmerksam meine Lehre (Fl.). Aber die affektvolle Wiederholung des מַה wäre bei dieser Fassung affektirt, der unterliegende Ged. muß subjektiver Natur sein: was soll ich sagen בְּרִי (s. zu Jes. 38, 15), was dir rathen, daß du thun sollst? Die Frage, welche zugleich Ausruf, ist wie ein tiefer Seufzer der um ihres Kindes Heil besorgten Mutter, die ihm gern sagen möchte was ihm frommt, sagen in Worten welche treffen und halten. Er ist ja ihr lieber Sohn, der Sohn den sie unter ihrem Herzen getragen, der Sohn den sie unter Dankgelübden von Gott erbeten und der ihr geschenkt war Gotte ans Herz gelegt hat. Der Name בְּרִי, den der Erstgeborene bekam, ist so wie wir ihn deuten wie das Anagramm der Gelübdebezahlung seiner Mutter. בְּרִי gehört zu der aramäischen Farbe im aramäoarabischen Colorit dieser Sprüche aus Massa; נְדָרַי ist im Aram. und bes. Talmudischen allgewöhnlich, ein Beleg aber für בְּרִי ist kaum aufzubringen. יְמֵי gehört zu den 24 מִי bei nicht folgendem ה oder י, s. die Masora zu Ex. 32, 1 und ihre Zurechtstellung bei Norzi zu Dt. 29, 23. Man schreibe nicht וּמֵי בַר, das makkeñirte מִי und Metheg schließen einander aus. Die erste Ermahnung ist eine Warnung vor entmannender Wollust v. 3: *Gib nicht dahin an Weiber deine Kraft, noch deine Wege den Königsverderberinnen.* Die Punctation sieht in dieser Form einen synkopirten *inf. Hi* = לְהַמְחוֹת (s. zu 24, 17), wonach zu übersetzen wäre: *viasque tuas ad perdendos reges*

1) Schon Simonis hat auch äthiopische Eigennamen wie *Zakrestos*, *Zaïusa*, *Zamikaël*, *Zamaridm* verglichen.

(*Auslänge*) womit, wie Fl. die zwiefache Möglichkeit formulirt, entweder gesagt sein könnte: richte deine Thätigkeit nicht darauf, darauf bedacht, harte Könige zu vernichten, nämlich durch Eroberungskriege (oder sie wegzuwischen von der Tafel der Existenz, wie die Araber mit ausgeführtem Bilde sagen), oder: thue nicht das, wodurch Könige gestürzt werden d. h. mit besonderer Bez. auf Lemuël: handle nicht so dadurch selbst dadurch ins Verderben gestürzt werden müßtest. Aber die Warnung vor rach- rauf- und beutegierigem Hange zum Kriegswesen (so wie es scheint Hier.; so Venet. nach Kimchi: *ἀτρώκτευ βασιλίσσα* CBMich. und früher Gesen.) eignet sich schlecht parallel zu laufen mit der Warnung, daß er seine körperliche und geistige Manneskraft nicht den Weibern hingebe d. i. an sie vergeude. Die andere Erkl. aber: richte deine Wege nicht auf Königsverderbung d. i. auf das was Könige verderbt (Elster) oder wie Lth. schön übers.: *gehe die wege nicht, darauf sich die Könige verderben* legt in die Worte einen Sinn hinein, welchen der Verf. nicht beabsichtigt haben kann; denn der individuell lautende Ausdruck wäre in der zweideutigsten Weise verallgemeinert. So wird also למחות מלכין eine dem לנשים parallellaufende Benennung der Frauen sein. Insoweit liegt der Uebers. des Trg.: לבנת מלכין *fluatus regum* (למחות?) eine richtige Voraussetzung unter. Aber die Benennung ist keine so allgemeine. Schult. erkl. *catapultis regum* nach Ez. 26, 9, übers. aber, indem er dieses abscheuliche Bild für die Eroberung von Männerherzen aufgibt: *expugnatricibus regum*, indem er למחות als Plur. von einem Participialnomen מָחָה ansieht, welches er *deletor* übers. — eine Bed. bei der er wie Umbr. hätte stehen bleiben sollen. Die Verbindungsform des weiblichen Plur. dieses מָחָה könnte allerdings למחות (vgl. מוּר v. מזר) lauten, aber למחות מלכין müßte in למחות מלכין abgeändert werden, denn auf Anomalien wie למעכה 16, 4. בגבורה Jes. 21, 2. למאהבי Thren 1, 19 oder החזיבת חגרים 1 K. 14, 24 wird man sich doch nicht berufen wollen, um das *Pathach* von למחות zu retten, welches, wie wir sahen, von einem ganz andern Wortverstande ausgeht. Ist aber למחות in למחות zu ändern, so wird man, da für מחה nicht activa, sondern zuständliche Bed. anzunehmen ist, weiter gehen und למחות schreiben müssen, wofür sich wie Gesen. auch Fl. entscheidet: *ne ne committe consilia factaque tua iis quae reges perdunt, regum pestibus.* Die Aenderung למחות billigt auch Ew., aber indem er מחה als Denom. von מח Mark faßt: denen die Könige entmarken, wonach ihm Kamphausen folgt. Mühlau geht weiter, gibt die privative Bed. entmarken dem *Pi.* מחה = שחה (vgl. Herzogs RE XIV, 712), was weit wahrscheinlicher und schlägt למשחות vor: *iis quae vires enervant regum.* Aber wir können füglich mit Nöldeke bei למחות *deletricibus (perditricibus)* stehen bleiben, denn dem Parallelismus geschieht auch schon bei dieser Umänderung Genüge, und daß מחה in unmittelbarer Bez. auf Menschen von spurloser gänzlicher Vertilgung gesagt werden kann, ist durch Stellen wie Gen. 6, 7. Richt. 21, 17 hinlänglich gewährleistet, wenn es überh. eines Beweises dafür bedürfte. Ueber LXX und die

durch sie Betrten, welche bei למלכים 4ª an das aram. מלכו *βασιλεύειν* denkt, s. Mühlau p. 53[1]. Einen der Rede würdigen Einfall aber hat der Syrer, welcher *epulis regum* übers., ohne daß man mit Mühlau ihm Schuld zugeben braucht, er habe bei למחות von לחם geträumt. Viell. wirklich viell. aber dachte er bei למחות an למחות (v. מחת, dem Particip. Pilel) von מחת): richte deine Wege nicht auf fette Speisen (Biesen), wie sie Könige lieben und haben können. Bei dieser Leseweise würde sich der Uebergang zu v. 4 vermitteln, und daß die Mutter auf die Unsittlichkeit, Unziemlichkeit und Gefährlichkeit eines großen Harem nur in einem kurzen Worte (3ª) hindeutet, könnte nicht befremden, vielmehr als Zartheit gelten. Aber um so schlechter paßt zu למחות das נתחה. Allerdings geht man zu Gelagen, indem man sich dafür abmüßigt, aber von einem der selber König ist wird man doch nicht sagen daß er seine Wege nicht zu Königs-Leckerbissen lenken solle. Neben למחות aber geht es auf die ganze Handlungsweise des Königs und die Warnung will sagen, daß er sein Thun und Lassen nicht in Abhängigkeit von Weiberliebe und Weiberregiment gerathen lassen solle. Wer sich aber in Wollust taumel versetzen will, pflegt sich in feurigen Getränken zu berauschen, und wer sich in solchen berauscht hat, ist in Gefahr, dem Thiere in ihm den Zügel schießen zu lassen. Darum folgt auch bei der Lesart למחות die Warnung vor Trunksucht nicht unvermittelt v. 4. 5: *Nicht der Könige Sache sei es, Lemoël, nicht der Könige, Wein zu trinken, und der Machthaber, nach Rauschtrank zu fragen, damit er nicht trinke und vergesse was vorgeschrieben, und verdrehe das Recht aller Kinder des Elends.* Gew. übers. man 4ª *non decet reges* (wie z. B. auch Mühlau), aber dabei kommt אל nicht zu seinem Rechte, welches freilich zuweilen nur ein mit innerer Betheiligung gesprochenes *oh*, zunächst aber doch, zumal in solchem paränetischen Zus. wie hier, abmahnendes *ne* ist. Nun bed. aber לא למלכים שתות oder לא למלכים לשתות nach 2 Chr. 26, 18. Mi. 3, 1: nicht ists der Könige Sache, nicht kommt es ihnen zu, zu trinken, was sich auch abmahnend wenden läßt: nicht sei es der Könige Sache zu trinken, nicht mögen sie sich damit, als ob es zu ihrem Berufe gehörte, zu schaffen machen, wonach Fl. übers.: *Absit a regibus, Lemuel, absit a regibus potare vinum.* Die hellere Aussprache למואל statt למוּאל ist nach Böttch. § 498, 21 dadurch veranlaßt, daß der Name hier Vocativ ist, viell. vielmehr dadurch, daß der Sinn des Namens: Gotte geweiht, Gotte angehörig in Contrast gestellt werden soll mit der Hingabe an niedrige sinnliche Lust. Man schreibe beidemal אל למלכים mit orthophonischem Dagesch[2] in dem auf ל folgenden ל und ohne recompensatives Dagesch, dessen Ausfall gewissermaßen das Metheg deckt (s. Norzi). Ueber den *inf. constr.* שתו (vgl. קנה 16, 16) s. Ges. § 75 Anm. 2. Und über die hier erforderliche Accentfolge למלכים שתו־יין (nicht *Mercha Dechi Athnach*, denn *Dechi* wäre hier regelt

[1]) Auch Hitzigs „Blinzlerinnen“ und Böttchers „Streichlerinnen“ sind dorthin heimgewiesen, wie sie es verdienen.

[2]) S. darüber Luth. Zeitschrift 1868 S. 413. Es ist das Gesetz, nach welchem mit Ben-Ascher בן־יום zu schreiben ist.

wärtig); s. *Thorath Jaweh* p. 22, 8 & 26, 21; 43, 8; 71, 4. In 4 ist mit dem *Chethîb* אִיתִּי nichts anzufangen. Ein Substantiv אִי Begier, dessen Construct. hier nicht אֵי (Umbr. Gesen.), sondern אִי u. d. F. יִקְבֶּה (Manch.) zu lesen sein würde, gibt es nicht, und warum hätte der Verf. nicht אִיתִי schreiben? Aber auch die Partikel אִי fügt sich hier nicht in den Zus., denn wenn אִי שֵׁכָר sich an יַיִן anschlösse (Hitz. Ew. u. A.), so würde es häßlich nachschleppen und wir hätten hier eine geistlose Glossification der für Könige unräthlichen Spirituosen. Böttch. sieht deshalb in diesem אִי den Rest des verwischten סִבְּיָא, ein Verbesserer mußte dann das stehen gebliebene יא in אי umgesetzt haben. Aber ehe man sich in solche Muthmaßungen versteigt, ists doch mit dem *Kerî* אַי zu versuchen. Ist es etwa das abgekürzte אַיִן (Herzogs RE. XIV, 712 ob.)? Schon deshalb nicht, weil וְלָרוֹזְנִים אֵין שֵׁכָר bedeuten würde: und die Oberherren oder Machthaber (s. über רוֹזְנִים zu 8, 15) haben keinen Meth, was widersinnig. Aber אַיִן verkürzt sich auch gar nicht in אי, sondern in אֵי. Nicht אי, sondern אי ist im Hebr. wie im Aethiop. das Wort mit welchem verneinende Eigenschaftswörter wie אִי נָקִי nicht-schuldlos Iob 22, 30 und im späteren Hebräisch auch Verneinungssätze wie אִי אֶפְשָׁר es ist nicht möglich gebildet werden.[1] Deshalb vocalisirt Mühlau אי und meint, der Verf. sage so für אַל, um dieses Wort nicht ein drittes Mal zu wiederholen. Aber wie ist das möglich? אי שכר bed. entw. Nicht Meth oder: es gibt nicht Meth, und beides gibt für u. St. keinen Sinn. Ist denn das *Kerî* אי wirklich so untauglich? Zwar zu erkl. wie käme Machthabern Rauschtrank zu! ist unzulässig, da אי überall nur *ubi* (z. B. Gen. 4, 9), nicht wie das äthiop. *aile* auch *quomodo* bed. Aber die Frage *ubi temetum*, als Frage des Gierens gefaßt, fügt sich dem Zus. sowies, daß der Satz sagen wolle: *non decet principibus dicere* (Aben Ezra). b. Josef ergänzt (שיראו) *ubi temetum* oder: *absit a principibus quaerere ubi temetum* (Fl.), was wir unserer Auffassung von 4ª zufolge vorziehen. Im Grunde ist gar nichts zu ergänzen, sondern wie 4ª sagt, daß Wein trinken nicht Sache der Könige sein solle, so 4ᵇ daß „Wo ist Meth?" (d. h. dieses nach Meth gierende Fragen) nicht Sache der Machthaber sein soll.[2] Weshalb nicht, sagt v. 5. Damit der Furst, so dem Trunke frohnend, nicht des מִשְׁפָּט d. i. des zum חֹק Gemachten und Gewordenen, also des gültigen Rechts vergesse und die Rechtssache Unglücklicher, welche gegen ihre Bedrücker klagbar werden, alterire d. i. den That bestand fälsche und ein ihm zuwiderlaufendes Urtel fälle. שְׁנוֹת דִּין (Aq. Theod. Quinta: ἀλλοιοῦν κρίσιν) ist s. v. a. sonst חָטָה מִשְׁפָּט (5, 10).

1) Der Verf. des Comm. עִטְרַת זְקֵנִים zum אֵיךְ חֹדֶם v. 6, Geiger u. A. wollen אי, weil אין aus אית verkürzt sei. Aber warum nicht aus אַיִן 1 S. 21, 9? Die traditionelle Aussprache ist אַי und Elias Levita im *Tischbi* so wie Baer in dem Stadtr. *Abodath Jisrael* haben Recht, sie gegen jene Neuerung zu vertheidigen (vgl. Iob S. 272 unt.).

2) Die Uebers. des Hier. *quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas* (als ob es hieße אֵי שֵׁכָר לְמַח רוֹזֵן) entspricht dem Sprichwort נִסְתָּם לְיַיִן יִצְאָ סוֹד: Geht der Wein hinein, geht das Geheimnis heraus oder, was es zugleich bed., addirt man יַיִן (= 70) so kommt סוֹד (= 70) heraus.

sind solche denen niederdrückendes Leiden wie angeboren ist. Diese Benennungsweise ist Semitismus (Fl.), erhält aber hier den Einfluß arabischen Colorits. In כִּי (Venet. ὀρθρινοῦ) deutet sich an, daß nicht blos einzelnen Armen, sondern überh. der armoren Volksklasse, der leidenden Menschheit gegenüber Mitgefühl und Wahrheitssinn einem schwelgerischen Fürsten leicht verloren gehen. Der Wein eignet sich besser für solche die sich in einer Lage befinden, über welche zeitweise hinausgehoben zu werden eine Erquickung für sie ist v. 6. 7: *Gebt Rauschtrank Umkommenden, und Wein solchen deren Seele in bitterWeh. Der trinke und vergesse seine Armut und gedenke seiner Mühsal nicht mehr.* Zur Beschaffung eines Labetrunks für Missethäter die zum Tode verurtheilt waren sorgten auf Grund dieses Schriftworts edle Frauen Jerusalems (נְשִׁים יְקָרוֹת שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם) *Sanhedrin* 43ª; Jesus schlug ihn aus, weil er, ohne seine Schmerzen durch Berauschung abzustumpfen, frei und bewußt aus dem irdischen Leben scheiden wollte Mt. 15, 23. Der Uebergang aus dem Plur. in den Sing. des Subj. ist in v. 7 minder schroff als in v. 5, da Einzahl und Mehrzahl schon in v. 6 wechseln. Man schreibe תְּנוּ־שֵׁכָר mit Gegenton-*Metheg* und *Merchâ*. תְּבֻרֵי נֶפֶשׁ heißt wie Iob 29, 13. 31, 19 einer der dem Untergange entgegengeht; es vereinigt die Präsensbed. *interiens*, die Futurbed. *interiturus* und die Perfektbed. *perditus* (hoffnungslos verloren). Auch מָרֵי נֶפֶשׁ (solche denen bitterweh zu Mute ist) läßt sich aus dem B. Iob 3, 20 vgl. 21, 25 belegen, dessen Sprach- Denk- und sogar Schreibweise eich merkwürdig mit den Sprüchen Agurs und Lemuels berührt (s. Mühlau p. 64 – 66). Venet. τοῖς πικροῖς (nicht ψυχροῖς) יחי יין. רָשׁ (Armut) aber findet sich dort nicht, sondern nur noch im Sprüchbuch 28, 19, in welchem überh. dieser Wortstamm heimischer ist als sonstwo. Der Wein erfreut des Menschen Herz Ps. 104, 15 und hebt ebendeshalb momentan über niederdrückende Noth und beängstigende Sorgen hinaus, weshalb er denen am ehesten gegönnt und in mitfühlender Liebe gereicht werden soll, denen diese seine wolthätige Wirkung zu wünschen ist. Der Ruinirte vergißt darüber seine Armut, der Tiefbekümmerte seine Leidensbürde — der König dagegen ist in Gefahr, darüber zu vergessen was das Gesetz von ihm fordert, namentlich im Verh. zu den Hilfsbedürftigen, auf welche vor andern sich seine Regentenpflicht bezieht v. 8. 9: *Oeffne deinen Mund dem Stummen zugut, für das Recht aller Kinder des Dahinschwindens. Oeffne deinen Mund, urtele Gerechtigkeit und schaffe Recht dem Elenden und Armen.* Stumm heißt wer an dem Gebrechen der Stummheit, wie אִלֵּם und אִלֵּמָה Iob 29, 15 wer an dem Gebrechen der Blindheit oder Lahmheit leidet, hier aber figürlich zugleich der welcher wegen zu jugendlichen Alters, oder wegen Unkunde, oder aus Furcht nicht selbst vor Gericht für sich sprechen kann (Fl.). Mit בְּ, dem *dat. commodi* (LXX nach Lagarde μογιλάλοις, A. S. Th. ἀλάλῳ, Venet. nach Gebhardt βοβῷ), wechselt אֶל der Zweckbeziehung wie z. B. 1 K. 19, 3. 2 K. 7, 7 אֶל־נַפְשָׁם zur Erhaltung ihres Lebens oder um ihres Lebens willen, denn daß es so rein wie hier den Zweck einführe, ist selten. Auch daß ein Inf. wie חֲלוֹת geradezu als

Sühne strahe) kommt im Hebr. verhältnismäßig selteuer (Jes. 4, 4. Ps. 22, 7; vgl. mit ה des Artikels Num. 4, 12. Ps. 66, 9), als im Arab. vor. Zu dem arab. Colorit dieser Sprüche gehört wie בְּנֵי־נָכְר 5b so auch בְּנֵי־חָלוּף aber ohne Noth hat man das Arabische herbeigezogen, um den Sinn dieses Wortpaars festzustellen. Hitz. erkl. nach خَلَفَ hinterdrein kommen, welches weiter ‚zu kurz kommen' bedeute, worin ihm Zöckl. folgt, aber geradezu *ὑστεροῦν* (*ὑστερεῖσθαι*) bed. dieses Verbum im Arabischen nicht, man müßte ‚Söhne des Dahintenbleibens' erkl., d. h. solche welche nicht vorwärts kommen, sondern hinter (عَنْ) Andern zurückbleiben. Mühlau geht weiter und erkl. wie Schult. Vaihinger. Vertretungsbedürftige nach خَلَفَهُ er ist ihm nachgerückt und sein Stellvertreter geworden — ein dem Hebr. fremder Wortgebrauch. Noch weniger läßt sich Gesenius „Kinder der Verlassenschaft" = hinterlassene Kinder durch das arab. خَلَّفَ hinter sich zurücklassen und Luther *für die sache aller die verlassen sind* durch die RA خَلَّفَنِي عَنْ عَوْنِهِ er hat mich hinter seiner Hilfe zurückbleiben lassen; sie mir versagt rechtfertigen, denn das *Kal* des Verbums kann nicht ‚verlassen' bed. Und daß בְּנֵי חֲלוּף die Widersacher der Wahrheit oder des Armen oder auch die Proceßkrämer, die Handelssüchtigen bedeute, ist vollends unzulässig, da das *Kal* חָלַף nicht s. v. a. خِلَاف, der Inf. der 3. Conjugation, sein kann und überdies der Genit. nach הֵן immer den bez., zu dessen Gunsten, nicht den, gegen welchen eingeschritten wird, das letztere gilt auch gegen Ralbags „Söhne des Wechsels" d. i. welche anders reden als sie denken und Ahrons b. Josef: „Söhne der Wandelung", näml. der Wahrheit in Lüge. Man hat bei der Bed. des hebr. חָלַף zu bleiben, welches ‚nachrücken, die Stelle wechseln, vergehen' bed. Hienach versteht Fl. unter חֲלוּף das Weggehen d. i. Wegsterben, näml. der Eltern, und übers.: *eorum qui parentibus orbati sint*. Auf anderem Wege gelangt Raschi zu gleichem Sinne: בְּנֵי הַחֲלוּפִים שֶׁחָלְפוּ עוֹרְחֵיהֶם die Waisen deren Beistand dahingeschwunden. Aber die Verbindung בְּנֵי חֲלוּף fordert, daß man die Gemeinten selber zum Subj. des חָלַף macht, nicht irgendwen oder irgendwas Anderes. Mit Recht vergleichen Ew. Beth Kamph. Jes. 2, 18 (und Ps. 90, 5 f., dies mit fraglichem Rechte) und verstehen unter den Söhnen des Dahinschwindens solche, deren eigentümliches Geschick Dahinschwinden, Vergehen ist (Symm. *πάντων υἱῶν ἀποιχομένων*, Hier. *omnium filiorum qui pertranseunt*). Es sind nicht die Menschen insgesamt als Kinder der Vergänglichkeit gemeint (Kimchi Meiri. Immanuel. Euchel. u. A.), wonach Venet. *τῶν υἱῶν τοῦ μεταβάλλειν* (d. i. die dieses Leben mit einem andern vertauschen müssen), sondern solche die sich am Rande des Abgrunds befinden. צֶדֶק in שִׁפְטוּ־צֶדֶק ist nicht s. v. a. בְּצֶדֶק, sondern Acc. des Obj. wie z. B. מִשְׁפַּט שָׁלוֹם Sach. 8, 16: entscheide Gerechtigkeit,

d. i. so daß Gerechtigkeit das Ergebnis deiner richterlichen Thätigkeit ist; vgl. Knobel zu Dt. 1, 16. דִּין ist Impon.: schaffe Recht dem Elenden und Armen; vgl. Ps. 54, 3. mit Jer. 22, 16. 5, 28. Das ist ein Königsrichter-Art, welcher seine Gerichtshoheit dazu verwendet, ein Anwalt der Hilflosen seines Volkes zu sein.

Dritter Anhang der zweiten salomonischen Spruchsammlung XXXI, 10 ff.

Auf die Ermahnungen der treuen Mutter folgt ein Lob des tugendsamen Weibes; der Dichter lobt sie durch alle Prädicamente d. i. alle 22 Buchstaben des Alphabets. Die Künstelei der Anordnung — sagt Hitz. — weist das Stück in ein verhältnismäßig spätes Zeitalter. Aber wenn, wie er selbst einräumt, schon ein davidischer Ps., näml. Ps. 9—10 akrostichisch angelegt ist, so läßt sich daraus, daß dort diese akrostichische Anlage noch nicht so rein durchgeführt ist wie hier in diesem Frauenlobe, kein triftiger Beweis für die um vieles jüngere Entstehung des Letzteren entnehmen. Indes bestehen wir nicht darauf, daß es einer früheren Zeit als frühestens der Zeit Hizkia's angehöre. Wenn Hitz. es wegen der *scriptio plena* außerhalb distinctiven Accents v. 17, 25 in die Zeiten nach Alexander herabrückt, so ist dagegen zu bemerken, daß es die *plena scriptio* mit den „Stimmen aus Massa" gemein hat, welche er in die Zeiten von Hizkia abwärts setzt, ohne durch Schreibungen wie יְלוֹךְ 30, 22. אוֹבֵד 31, 6. רִיזִנִים 31, 4 zu gleicher Hellseherei veranlaßt zu werden. Uebrigens ist das *plene* geschriebene עוֹז v. 25 falsche LA und das בְּעֵלָהּ v. 17., welches am יְוֹ Ps. 84, 6 seines Gleichen hat, ist in seiner Schreibung ganz und gar unabhängig von dem etwa ein Jahrtausend später beigeschriebenen *Munach*.

Auch in LXX bildet dieses Stück das Schlußstück des Spruchbuchs. Es weicht aber darin vom hebr. Texte ab, daß das פ (*στόμα*) dem ע (*λόγον*) vorausgeht. Ebendieselbe Buchstabenfolge findet sich im hebr. Texte von Ps. 34 und Thren. c. 2. 3. 4.

Stier hat das bei dem gegenwärtigen Stande der Schriftauslegung schier Unglaubliche geleistet und das hier gepriesene Weib allegorisch gedeutet. Er versteht darunter den h. Geist in seiner wiedergebärenden und erzieherischen Wirksamkeit, wie der Midrasch die Thora, Ambrosius, Augustin u. A. die Kirche, Immanuel die nach Wahrheit dürstende gottverbundene Seele. Als ob es nicht ein unschätzbares Stück biblischer Sittenlehre wäre, welches uns hier vorgetragen wird! Ein solcher Frauenspiegel findet sich sonst nirgends. Die Hausfrau wie sie sein soll, wird hier geschildert; der Dichter zeigt wie sie den Besitz des Hauses verwaltet und mehrt und dadurch auch die Stellung ihres Mannes im gemeinen Wesen fördert, und führt alle diese ihre Tugenden und Leistungen auf die Gottesfurcht als ihre Wurzel zurück (v. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2, 404 f.). Eine der schönsten Auslegungen dieses Stücks, viell. die schönste, ist Luis de Leon's *La perfecta casada*.

(Salamanca 1582 in 8°), deren Andenken Wilkens in anziehendster Weise erneuert hat[1].

Ein Weib wie es sein soll ist ein seltener Fund, ein allen irdischen Besitz überragendes Gut v. 10 א *Eine brave Frau, wer findet sie? Weit über Perlen steht sie im Werthe.* In der Verbindung חיל אשת und ähnlichen hat sich der Begriff der Körperkraft zu dem der Tüchtigkeit vergeistigt und verallgemeinert, in *virtus*? vollzieht sich der entsprechende Uebergang von Männlichkeit und in dem ursprünglich ethischen Bravheit von Tapferkeit zu Tüchtigkeit; wir haben wie 12, 4 übers., aber auch Luthers *Ein tugentsam Weib* ist passend, da Tugend mit Tüchtigkeit gleiches Stammwort hat und unserem Sprachgebrauch nach die Eigenschaft des sittlich Guten und Berufsgemäßen bezeichnet, während sich für die Alten, wenn sie von *tugend (tugent)* des Weibes redeten, damit zugleich die Vorstellung feiner Sitte (vgl. זמ 11, 16) und Bildung (vgl. שכל טוב 13, 15) verband. Die Frage מי ימצא *quis inveniat*, welche Koh. 7, 24 von der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Findens ausgeht, gibt hier nur die Schwierigkeit des Findens zu bedenken. Im alten Jerusalem pflegte man wenn sich einer verheiratet hatte zu fragen: מצא או מיצא d. h. hat er gefunden so wie Spr. 18, 22 oder so wie Koh. 7, 26 gesagt wird? Ein braves Weib zu finden gelingt nicht Jedem, gelingt verhältnismäßig Wenigen. In 10ᵇ wird dem Gedanken, welcher der Frage unterliegt, ein synonymer Ausdruck gegeben. Falsch umschreiben Ew. Elst. Zöckl. das ו mit „obwol“ oder „und doch“. Richtig Fl.: Der zweite Satz läuft wenn auch nicht der Form, doch dem Sinne nach dem ersten parallel. מכר heißt der Preis, um welchen ein solches Weib verkauft wird und also käuflich ist, nicht, ohne Bezug darauf daß das Weib im Orient mittelst des קנה erworben wird. Der מכר synon. מחיר, um welchen sich ein Weib rechter Art erwerben läßt, ist ferner gelegen d. i. schwerer erschwinglich als Perlen (s. über פנינים zu 3, 15) d. i. als der Preis für solche Pretiosen. Der Dichter will damit sagen, daß eine solche Gattin ein kostlicheres Gut ist als alles Irdische was sonst als kostbar gilt, und daß wer eine solche findet von einem seltenen Glück zu sagen hat. Nun beginnt die Begründung v. 11 ב *Ihr vertraut des Gatten Herz, und an Gewinn wird's ihm nicht fehlen.* Faßt man שלל nach Koh. 9, 8 als Subj. so vermißt man לו, so wird es also Obj. und der Gatte zu ירחסר לא Subj. sein: *nec lucro carebit*, wie z. B. Fl. übers., mit dem Bemerken, daß שלל die Beute die man dem Feinde abzieht bed., dann aber auch wie das arab. غنيمة Ausbeute und Gewinn aller Art bedeuten kann (vgl. Rödiger im Gesenius *thes.*). Ebenso ist in unserem ‚kriegen = in Besitz bekommen die Beziehung auf den Krieg d. i. Land- und Beuteerwerb erloschen. Hitz. versteht unter שלל das fortwährende Glück des Mannes,

(1) O. A. Wilkens, Fray Luis de Leon. Eine Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16. Jahrh. (1866) S. 322—327.

(2) Ueber *dozzy*, in welchem der Begriff der Tüchtigkeit von dem des Tugendhaften und Passenden ausgeht, s. Curtius, Etymologie No. 488.

ob des Glückkindes eines solchen Weibes, aber dann müßte der Dichter שמחת שלו sagen; denn שלל ist Erwerb, nicht die Empfindung, die sich damit verbindet. Es ist der Erwerb gemeint, den die Hausfrau vermittelt (vgl. Ps. 68, 13 נות בית תחלק שלל). Das Herz ihres Mannes (בעלה) kann ruhig sein, es darf sich auf die, die es liebt, auch verlassen — er geht seinem Berufe nach, viell. einem Berufe, welcher so wichtig und ehrenvoll er ist, doch wenig oder nichts oder weniger als nichts einbringt, aber sein Weib hält den Familienbesitz gewissenhaft zusammen und mehrt ihn durch arbeitsame und kluge Bewirthschaftung, so daß es ihm nicht an Gewinn gebricht, den nicht eigentlich er erworben, sondern den ihm lediglich das Vertrauen einbringt, welches er auf sein Weib zu setzen berechtigt ist. Sie ist für ihn ein nie versiegender Quell von eitel Gutem v. 12 ג *Sie erweist ihm Gutes und nicht Böses alle Tage ihres Lebens* oder wie Lth. übers.: *Sie thut im liebs und kein leids*. Weit entfernt, ihm jemals Böses zu thun, thut sie ihm nur Gutes ihr Lebelang — ihre Liebe ist nicht abhängig von Launen, sie ruht auf tiefem sittlichen Grunde und entnimmt von da her ihre sich stets gleich bleibende Macht und Reinheit. גמל bed. vollführen, bethätigen, zu der nicht assimilirten Form גמלתו vgl. ישפתו 1ᵇ. Der Dichter beschreibt nun wie sie schaltet und waltet v. 13 ד *Sie mühet sich um Wolle und Flachs, und arbeitet dann mit Lust ihrer Hände.* Das V. חפץ geht, wie das Arabische zeigt, von der sinnlichen Grundbed. *lærere* aus[1], aber mit Bezug darauf zu übers.: *tractat lanam et linum* (LXX Schult. Dathe Rosenm. Fl.) ist unzulässig: das hebr. חפץ läßt sich nicht von äußerer Bearbeitung oder Verarbeitung eines Naturdings sagen, sondern bed., auch wenn auf ein solches bezogen, die darauf gerichtete angelegentliche Intention des Geistes. Also kommen Wolle und Flachs als Arbeitsstoff in Betracht, den sie herbeizuholen bemüht ist, und חפץ bed. die auf Beschaffung des Arbeitsbedarfs folgende Arbeit selbst. Hitz. übers. 13ᵇ: sie arbeitet am Geschäft ihrer Hände. Allerdings kann ב nach עשה den Thätigkeitsbereich bez. Ex. 31, 4. 1 K. 5, 30 u. ö., aber hätte חפץ hier die abgeblaßte Bed. Geschäft, πράγμα, die es in gleicher Weise gewinnt, wie wir Angelegenheit von jedwedem Gegenstand des Anliegens sagen, so ergibt sich der wenig besagende Ged., daß sie sich thätig erweist in dem was sie zum Geschäft ihrer Hände gemacht hat. Um wie viel schöner dagegen ist der Ged.: sie ist thätig mit Lust ihrer Hände. חפץ ist, wie Schult. richtig erklärt, *inclinatio flexa et propensa in aliquid* und *pulchre manibus diligentissimi attribuitur lubentia cum oblectatione et per oblectatio-nem sese animans*. עשה ohne Objektsacc. bed. öfter: vollführen z. B. Ps. 22, 32, hier steht es ebenso in sich geschlossenen Sinns und also ohne hinzuzudenkenden Objektsacc. wie wenn es ‚handeln‘ 13, 16 und insbes. ‚gottesdienstlich handeln = opfern‘ Ex. 10, 25 bed.; es bed. hier und Ruth 2, 19. Hagg 2, 4, thätig s.‘, wie Jes. 19, 15, wirksam s.‘, עשה ist s. v. a. יעשה במלאכתה oder יעשה מלאכתה (vgl. zu 10, 4). Und Lust und

(1) Der Forschende heißt dort دارس als *libros terens*.

Liebe zur Arbeit חפץ kann den Händen mit demselben Rechte beigelegt werden wie Ps. 78, 72 Einsichtigkeit: die Stimmung, die den Menschen beseelt, zumal sein inneres Verhalten zu der ihm obliegenden Arbeit, theilt sich seinen Händen mit, welche, je nachdem er Freude oder Ekel an der Arbeit hat, flink oder schwerfällig sein werden. Der Syr. übers.: „und es sind thätig nach Herzenslust ihre Hände", aber בחפץ ist nicht v. a. בְּחֶפְצָהּ; auch בְּחֵפֶץ im Sinne von *con amore* (Böttch.) sagt man nicht. Der folg. Lobspruch rühmt die Weite ihres wirthschaftlichen Gesichtskreises v. 14 ח: *Sie ist Kaufmanns-Schiffen gleich, bringt von ferner her ihr Brot herbei.* Sie ist (LXX ἐγένετο) gleich Kauffarteischiffen (כָּאֳנִיּוֹת indeterminirt und also *kŏnijoth* zu lesen) d. h. sie hat die Art solcher Schiffe, welche weithin segeln und von fernher Waare holen, ausgerüstet, entsendet und gelenkt von betriebsamem Unternehmungsgeiste — ebenso geht der klug berechnende Blick der auf Versorgung und Förderung ihres Hauses bedachten wackeren Frau weit über den nächsten Kreis hinaus, sie erspäht auch ferne Gelegenheiten billiger Einkäufe und vortheilhaften Umsatzes, und bringt den Bedarf ihres Hauses an Nahrungsmitteln oder mittelbar was ihm diesen Bedarf abwirft, von ferne herbei (מִמֶּרְחָק, Cod. jaman. מִמֵּרָחֹק, vgl. zu Jes. 10, 6), indem sie jene erspähten Erwerbsquellen ausbeutet. Bei diesem Berufseifer ist sie keine Langschläferin, welche sich erst von der aufgegangenen Sonne wecken läßt v. 15 ו: *Sie steht auf wenns noch Nacht ist, und thut aus die Beköstigung für ihr Haus und das Festgesetzte für ihre Mägde.* Die *fut. consec.* drücken wenn auch nicht logischen Folgezus. doch enge innere Verkettung der einzelnen Züge dieses Charakterbildes aus. Frühe schon, ehe der Morgen anbrach, dämmert, steht eine solche Hausfrau auf, weil sie die Sorge für ihr Haus über ihr eigenes Behagen setzt oder vielmehr weil diese Sorge die wolthuendste Freude für sie ist. Da nun der Dichter ohne Zweifel sagen will, daß sie vor andern Hausgenossen, zumal den Kindern, auf ist, wenn auch nicht früher als die Mägde: so hat man bei נִתֵּן nicht zu denken, daß die Hausgenossen alle schon in der Morgennachtwache rings um sie herumstehn und jeder sein Theil für den kommenden Tag von ihr empfängt, sondern daß sie schon frühe, wenn die meisten noch schlafen, die für heute nöthigen Kostportionen herausgibt oder zurecht stellt (vgl. נִיתַּן ‚man bestimmte' Jes. 53, 9, wo auch ein vorerst nur dem Plane, der Vorbereitung nach geschehendes Geben gemeint ist). Ueber טֶרֶף Zehrung v. טָרַף (zerreißen, näml. mit den Zähnen) und über חֹק Deputat s. 30, 8. Freilich könnte חֹק auch die zugemessene Arbeit (*censum*) und also das Tagewerk (דְּבַר יוֹם) bed., aber der Parallelismus legt es näher, nach 30, 8 als mit Ges. Hitz. nach Ex. 5, 14 zu erkl. Dieser für das ganze Haus vorbildliche Fleiß, diese Pünktlichkeit in Besorgung der häuslichen Geschäfte läßt ihr die Erweiterung ihres Hauswesens, die sie projektirt, gelingen v. 16 ז: *Sie strebt nach einem Acker und wird dessen habhaft, von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg.* Der Acker auf den sie sinnt, auf den sich ihr Wunsch und Streben richtet, ist wol nicht einer außer denen, die sie schon besitzt, sondern ländlicher Grundbesitz, welcher der Familie bisher fehlte. Denn der D hat nach v. 23 eine Städterin im Auge, eine Frau deren Mann nicht Landwirth ist, sondern ein städtisches Geschäft hat. Das Perf. זָמְמָה geht verumständend dem durch תִּקָּחֵהוּ ausgedrückten Hauptfaktum voraus. Ueber זָמַם s. S. 347 Z. 7. „לָקַח ist allgem. Ausdruck vom Kaufen wie נתן 24b vom Verkaufen. Ebenso aram. und arab. אזל, weshalb وعطى, türk. *alisch werisch* (v. *elmek* nehmen und *wermek* geben, näml. *sâtûn* verkaufsweise, lat. *venum*), nachbibl. מַשָּׂא וּמַתָּן oder מִקָּח וּמִמְכָּר Geben und Nehmen = Handel und Wandel bez." (Fl.). In 16b ist das *Chethîb* mit Ew. Brth נִטְעָה zu lesen und mit Hitz. als paralleles Obj. von תִּקָּחֵהוּ abhängig zu machen: „von ihrer Hände Frucht (erlangt sie) eine Rebenpflanzung." Aber eine Rebenpflanzung würde doch wol מַטַּע כֶּרֶם (Mi. 1, 6) heißen, und gefälliger ist das *Keri* נִטְּעָה. Das Perf. als grundlegliche Verbalform ist hier Ausdruck des abstracten Präs.: sie pflanzt einen Weinberg, indem sie sich vom Ertrage ihres Fleißes Weinstöcke anschafft (Jes. 7, 23 vgl. 5, 2). Der D hat dieses um vieles vergrößerte Hauswesen im Auge, indem er fortfährt v. 17 ח: *Sie gürtet mit Thatkraft ihre Lenden und reget rüstig ihre Arme.* Thatkraft ist wie der Gurt, den sie vom Rücken aus um ihren Leib legt (Ps. 93, 1). Man schreibe חָגְרָה בְעוֹ; beide Wörter haben *Munach* und das ב von בעוֹ ist aspirirt. So mit Thatkraft angethan festigt oder stählt sie aus dieser Kraftfülle heraus ihre Arme (vgl. Ps. 89, 22). Der Ertrag des Ackers und Weingartens reicht weit über das Bedürfnis des Hauses hinaus, so kommt er denn zum großen Theil auf den Markt (Neh. 13, 15) und der Gewinn, den er dort abwirft, steigert den Fleiß und die Betriebsamkeit der Unermüdlichen v. 18 ט: *Sie bekommt zu schmecken daß gut ihr Erwerb, nun geht ihr des Nachts ihr Licht nicht aus.* Das Perf. und Fut. verhalten sich wie Voraussetzung und Folge, so daß man 18a auch als hypothetischen Vordersatz wiedergeben kann. Sie bekommt wie einträglich ihr Gewerbfleiß sei durch die Erfahrungen beim Umsatz ihrer Produkte zu schmecken: man findet das Getreide, die Trauben, den Wein ihres Grund und Bodens gut und bezahlt sie gut und so stellt sich ihr סַחַר Erwerb (s. zu 3, 14) als guter, diese erschlossene neue Nahrungsquelle als ergiebige heraus. Dies spornt ihren Thätigkeitstrieb zu verdoppelter Anstrengung und in Zeiten, wo sie nicht durch die Aufsicht über Feld- und Weinbau vollauf beschäftigt ist, hat sie eine andere Beschäftigung, über welcher bis in die Nacht hinein ihr Licht nicht ausgeht. בַּלַּיְלָה ist wie Thren. 2, 19 unnöthiges *Keri* für das poetische בַּלַּיְל (Jes. 16, 3). Welche andere Beschäftigung das ist, der sie bis in die Nacht hinein obliegt, sagt v. 19 י: *Ihre Hände legt sie an den Spinnrocken, und ihre Finger handhaben die Spindel.* Sie greift mit Energie die Arbeit des Spinnens an und verrichtet sie mit Geschicklichkeit. Die RA שָׁלַח יָד בְּ (שֶׁלַח Iob 28, 9) bed. einen Arbeitsgegenstand in Angriff nehmen und תָּמַךְ mit Objektsacc. (vgl. Am. 1, 5) die Handhabung des dazu nöthigen Werkzeugs. כַּפַּיִם heißen die Hände gern da wo von kundiger erfolgreicher Arbeit die Rede ist; man sagt

demgemäß יָגִיעַ כַּפַּיִם, nicht יְגִיעַ יָדִים, vgl. v. 13. 16. Ps. 78, 72. Was כִּישׁוֹר פֶּלֶךְ bed., zeigt das arab. فَلَكَة, welches im Unterschiede von مِغْزَل d. i. *fuseau* (lat. *fusus*) erklärt wird durch *bout arrondi et conique au bas du fuseau*, also: der Wirtel (Wertel) d. i. der Ring oder Knopf unten an der Spindel, welcher ihr die nöthige Schwere gibt und ihre Bewegung regulirt, lat. *verticellus*, nachbibl. פִּרְקָה (was Bartenora durch das ital. *fusajuolo* glossirt) oder צְנוֹרֶת (صِنَّارَة) z. B. *Kelim* IX, 6 כוש שׁבלע את הצמרת eine Spindel die den Wirtel versteckt hält (s. Aruch unter כש III). Das Wort bed. dann aber auch *per synecdochen partis pro toto* die Spindel d. i. das walzenförmige Holz, auf welches sich beim Spinnen der Faden wickelt (vgl. 2 S. 3, 29., wo es von da aus den Stock bez., an welchem der Gebrechliche sich festhält); Homer gibt der Helena und den Göttinnen goldene Spindeln (*χρυσηλάκατοι*). Hienach ist es nicht wahrsch. daß auch כִּישׁוֹר den Wirtel bezeichne, wie Kimchi das Wort erkl.: „כישור ist das was man *verteil* nennt, näml. das was man oben an der Spindel (פלך) anbringt, um das Spinnen (מטוה) zu reguliren (לְהַשְׁוֹת)", wonach Venet. כישור durch *σφόνδυλος* Wirtel und פֶּלֶךְ durch *ἄτρακτος* Spindel wiedergibt. Die alten Uebers. haben nicht erkannt, daß כישור ein zum Spinn-Apparat gehöriges Ding bez.; LXX A. S. Th. Syr. Hier. sehen darin einen ethischen Begriff (v. כָּשֵׁר tauglich, tüchtig s.), Luther aber, dadurch unbeirrt, übers. unübertrefflich: *Sie streckt jre Hand nach dem Rocken, Vnd jre Finger fassen die Spintel.* Er hat darin keinen Vorgänger als nur den Targumisten, dessen כְּוַנְשָׁרָא (s. Levy) gleichfalls den Spinnrocken zu bedeuten scheint. Das syrische und talmudische כּוּשׁ, welches bei Gesenius-Dietrich verglichen wird, ist ein anderes Wort und bed. nicht den Rocken, sondern die Spindel. Auch Immanuel, welcher פֶּלֶךְ für den מעזל d. i. die Spindel erkl., versteht (wie viell. auch Parchon) unter כישור den Rocken. Und warum soll der Rocken (Wocken) d. i. der Stock, an welchen der Flachs-, Hanf-, Wollenflausch für den Zweck des Abspinnens angelegt wird, lat. *colus*, nicht כִּישׁוֹר v. כָּשַׁר gerade s. als gerade in die Höhe gehender Stock oder viell. richtiger als מכשיר d. i. als der den Flachs zum Spinnen Befähigende oder Herrichtende benannt sein? Auch in צִלֵּק Jer. 29, 26 vereinigen sich die Bed. des engen und des einengenden Verließes, und שַׁלְוָה = שַׁלְוָן bed. den Ort welcher Ruhe gewährt.[1] Das Spinnrad ist eine deutsche Erfindung des 16. Jahrh., aber der auf dem Boden aufstehende oder auch im Arme gehaltene Rocken, die Spindel (Spille) und der Wirtel unten daran sind uralt.[2] Bei der Spindel steht passend חָמַשׁ,

1) Anders, aber unwahrsch., Schultens: *colus a* כשר = كَسَرَ كَسْر *necti in orbem, circumnecti in globum.* In פֶּלֶךְ wov. פָּלַךְ findet er mit Recht die Grundbed. der *circumvolutio sive gyratio.*

2) Ein Bild der altertümlichen Art und Weise des Spinnens gewähren die, wie man jetzt annimmt, der 12ten Dynastie (nach Lepsius 2380—2167 v. Chr.) angehörigen Bilder in den Grabkammern von *Beni Hassan* (270 Kilometer oberhalb

denn sie wird zwischen den Fingern geschnellt, wie Catull von der Parze sagt: *Libratum tereti versabat pollice fusum.*[1] Das Treibende in diesem Triebe der Hausfrau zur Arbeit ist nicht Selbstsucht, nicht engherzige Beschränkung ihrer Sorge auf den Kreis der Ihrigen, sondern Liebe, die noch weit über diesen Kreis hinausreicht v. 20 כ: *Ihre Hand hält sie dem Unglücklichen hin, und ihre Hände streckt sie dem Dürftigen entgegen.* Mit כַּפָּהּ 19ᵇ verband sich die Vorstellung der Kunstfertigkeit, mit כַּפָּהּ hier die der Darbietung zum Einschlag (s. zu Jes. 2, 6); mitfühlend und hilfbereit erbietet sie sich dem durch Leidensgeschick Niedergebeugten wie zum Bunde, etwa sagend: Fasse Vertrauen zu mir, ich werde thun was ich nur immer kann, da hast du meine Hand! Irrig denkt Hitz. an die offne Hand mit einer darin liegenden Gabe; diese müßte genannt sein, denn כַּף an sich ist nichts als die halboffne Hand. Auch 20ᵇ ist nicht an Almosen zu denken. Hier richtig Hitz.: sie streckt ihm beide Hände entgegen damit er sie ergreife, alle zwei oder welche er kann. Sie wirft ihm nicht blos aus der Ferne eine Gabe zu, sondern vor allem gibt sie ihm ihre warme Theilnahme zu empfinden (vgl. Ez. 16, 49). Hier sowol als 19ᵃ ist שִׁלְּחָה als *Pi.* und zwar שִׁלַּחְתָּה (mit *Dagesch*) punktirt. Die Punktation setzt voraus, daß der Verf. beidemal sich nicht unabsichtlich der Intensivform bediene. Dieser eine v. 20 ist in dem Charakterbilde integrirend. Und der Verf. hat wolgethan, so starke Ausdrücke zu wählen, denn ohne dieses Mitgefühl mit Elend und Armut würde die so Verlässige und Gute und Eifrige doch nur ihrem Manne, aber nicht Gotte gefallen. Fast möchte man wünschen, daß diesem Einen Zuge im Bilde weitere Folge gegeben werde. Aber der D. fährt fort, ihr erfolgreiches Schaffen im nächsten Berufskreise zu schildern v. 21 ל: *Sie fürchtet für ihr Haus den Schnee nicht, denn ihr ganzes Haus ist in Scharlachzeug gekleidet.* Schneefall in Regenwinterzeit ist in Palästina, Hauran und den Nachbarländern nicht selten, zuweilen verbunden mit Kälte bis zum Erfrieren.[2] Sie sieht der rauhen Jahreszeit, gesetzt auch daß sie strenge Kälte bringen sollte, ohne Furcht für ihr Haus entge-

Bulak am rechten Nilufer). M. J. Henry in seinem Werke *L'Égypte Pharaonique* (Paris 1846) Bd. 2 p. 431 s. erwähnt daß da Bilder seien, welche „*toutes les opérations de la fabrication des tissus depuis le filage jusqu au tissage*" darstellen. Dann heißt es noch: *Les fuseaux dont se servent les fileuses sont exactement semblables aux nôtres, et on voit même ces fileuses imprimer le mouvement de rotation à ces fuseaux, en en froissant le bout inferieur entre leur main et leur cuisse.*

1) Catull schildert in der „Hochzeit des Peleus und der Thetis" die Arbeit der Parzen: „Am nie endenden Werk sind rastlos thätig die Hände, Während die Linke den Rocken erfaßt, umwickelt mit weichem Vließ, zieht leicht und formt mit erhobenen Fingern den Faden Emsig die Rechte; dann dreht sie geschwind mit niedergestrecktem Daumen die Spindel und schwingt sie dahin in wirbelnden Kreisen." In dem folgenden Gottesspruche der Parzen lautet der Refrain: *Currite ducentes subtegmina, currite, fusi* Rollt und zieht das gesponnene Garn, rollt, kreisende Spindeln! (Nach Hertzbergs Uebers.).

2) s. über ein Beispiel von Schneefall in Jerusalem die Zeitschr. Saat auf Hoffnung Jahrg. 3 Heft 3 S. 11 und in Hauran den Comm. zu Iob S. 464.

gen, denn ihr ganzes Haus d. i. die Gesamtheit ihrer Familienglieder ist לָבֻשׁ שָׁנִים. Die Verbindung ist accusativisch (Venet. *ἐνδεδυμένος ἐρυθρά*) wie 2 S. 15, 32. Ez. 9, 2. 3. שָׁנִי v. שָׁנָה = שנא glänzen bed. Hell- oder Hochroth und ist mit oder ohne תּוֹלַעַת Name der Kermes-wurmfarbe, des Carmesins oder Scharlachs, wol zu untersch. von אַרְגָּמָן der rothen und תְּכֵלֶת der blauen Purpurmuschelfarbe. שָׁנִים sind mit solchem שָׁנִי (glänzenden Roth) gefärbte Zeuge oder Stoffe (s. zu Jes. 1, 18). Die Erklärung des Wortes durch *dibapha* ist schon deshalb unzulässig, weil die doppelte Färbung überall wo sie erwähnt wird sich auf den Purpur, bes. den von Tyrus *(dibapha Tyria)*, bezieht, nicht auf den Scharlach.[1] Aber wozu nennt der D. scharlachene Kleider? Des Gegensatzes halber zum weißen Schnee — sagt Hitz. — kleidet er die Familie in Carmesin. Aber dieser Gegensatz wäre ein sinnloses Witzspiel. Eher ließe sich annehmen, daß man den rothen Stoffen ebenso eine die Wärme zusammenhaltende Kraft zugeschrieben habe, wie den weißen eine die Hitze abhaltende, aber dafür fehlen die Belege. Deshalb billigen Rosenm. Vaihinger Böttch. die Uebers. *duplicibus* (Hier. Lth.), indem sie wie LXX שְׁנַיִם lesen.[2] Mit Recht aber bleiben Syr. Trg. beim Scharlach זְהוֹרִיתָא. Die Scharlachzeuge sind wollene, welche als solche warm halten und als hochfarbige zugleich stattlich aussehen (2 S. 1, 24). Von der schützenden und zugleich schmückenden Kleidung der Hausgenossen kommt der D. auf deren Schlafstätte und auf den Anzug der Hausfrau selber zu sprechen v. 22 מ: *Pfühle verfertigt sie sich, Byssus und Purpur ist ihr Gewand.* Ueber מַרְבַדִּים (mit ב *rapha-tum*) s. zu 7, 16 S. 126. Es heißen so Pfühle oder Matratzen (Aq. Theod. *περιστρώματα*; Hier. *stragulatam vestem*, Lth. *Decke*), um das Lager weich zu machen und zu verschönern (Kimchi: לְהַפּוֹת עַל הַמִּטּוֹת), wonach Venet. *κόσμια*); Symm. bezeichnet sie als *ἀμφιτάπους* d. i. *τάπητες* (*tapetae, tapetia* Teppiche), welche haaricht (zottig) auf beiden Seiten.[3] Nur LXX macht daraus, indem sie שָׁנִים herüberzieht, *δισσὰς χλαίνας* gefütterte Oberröcke. Mit עֲשָׂתָה־לָּהּ will nicht gesagt sein, daß sie solche Pfühle für ihr eignes Lager, sondern daß sie sich (d. i. zum Bedarf ihres Hauses) solche selber verfertigt. Aber auch sie kleidet sich kostbar. שֵׁשׁ (ein ägyptisches, aber als hebräisches v. שׁוּשׁ verw. יָשַׁשׁ weiß s. sich ableitendes Wort) ist der alte Name des Byssus, wonach die Aramäer es mit בּוּץ, die Griechen mit *βύσσος* übers., s. Genesis S. 470. 557., wozu zu bemerken, daß der Byssus überwiegender Wahrscheinlichkeit nach nicht ein feines Baumwollenzeug, sondern Linnenzeug war.[1] Lth. übers. שֵׁשׁ hier und anderwärts mit *weisse Seide*, aber die Seide (*σηρικόν* d. i. aus dem Lande der *Σῆρες* Apok. 18, 12) wird frühestens von Ezechiel unter dem Namen מֶשִׁי erwähnt und die Alten nennen als das Land, wo Seidenstoffe *(bombycina)* gewebt wurden, übereinstimmig Assyrien. אַרְגָּמָן (aram. אַרְגְּוָן, von Benfey sehr unwahrscheinlich von dem seltenen sanskr. *râgavant* rothfarbig abgeleitet, vielmehr v. רָגַם = רָקַם als Buntfärbestoff) ist der rothe Purpur; die preiswürdigsten Purpurzeuge lieferten Tyrus und Sidon.

Erst jetzt lenkt die Schilderung auf den im Eingang erwähnten Gemahl der Lobgepriesenen zurück v. 23 נ: *Wolbekannt in den Thoren ist ihr Mann, indem er sitzt bei den Aeltesten des Landes.* Ein solches Weib ist laut 12, 4 עֲטֶרֶת בַּעְלָהּ, sie steigert das Ansehn und die Beliebtheit ihres Mannes. Er hat in den Thoren, wo die Angelegenheiten der Stadt berathen werden, einen wolbekannten wolklingenden Namen, indem er da mit den Aeltesten des Landes, die in den Rath der Stadt als des Vororts des Landes gewählt sind, zusammensitzt und eine gewichtige Stimme hat (LXX *ἡνίκα ἂν καθίσῃ ἐν συνεδρίῳ μετὰ τῶν γερόντων κατοίκων τῆς γῆς*). Die LA schwankt zwischen יֹדֵעַ (LXX *περίβλεπτος γίνεται*, Venet. *ἔγνωσται*) und גּוֹדֵעַ. Die alten Venedigen Ausgg. haben an u. St. (wie Cod. jaman.) und Ps. 9, 17 יֹדֵעַ, dagegen Ps. 76, 2. Koh. 6, 10 גּוֹדֵעַ, und das ist das Rechte, denn die Masora zu u. St. und Ps. 76, 2 (in den *Biblia rabb.*) leidet an Entstellung. Die Schilderung, dem Zuge der Buchstaben folgend, faßt nun wieder die gewinnbringende Arbeitsamkeit der Hausfrau ins Auge v. 24 ס: *Leibwäsche fertigt und verkauft sie, und Gürtel läßt sie dem Phönicier ab.* Ob סָדִין *σινδών* Zeug aus *sindhu*, dem Indusland, bed. (s. zu Jes. 3, 23), ist fraglich; das arab. سدن (سدل) herabhangen lassen, herunterlassen (zum Zweck der Bedeckung oder Verschleierung) bietet einen passenden Verbalstamm. Im Talmud heißt סדין das Schlaftuch, das Gardinentuch, das Stickmustertuch, bes. aber ein leichter Kittel als Sommertracht, der auf bloßem Leibe getragen wurde (vgl. Mr. 14, 51 f.). Kimchi erkl. das Wort durch Nachthemd; das *edictum Diocletiani* XVIII, 16 nennt *σινδόνες κοιταῖαι* wie der *Papyrus Louvre* 53 Z. 8 *ὀθόνια ἐγκοιμήτρια*, und der Zusammenhang im Edict zeigt daß Leinenzeug (*ἐκ λίνου*) gemeint, obschon übrigens wie bei שֵׁשׁ so auch bei סדין bei Alten und Neuern ohne gehörige Unterscheidung bald von Leinen bald von Baumwolle die Rede ist. Kostbare Gürtel nennt Aethicus *Cosmogr.* 84 als jerusalemisches Fabricat: *baltea regalia . . ex Hierosolyma allata;* Jerusalem und Scythopolis waren in späterer Zeit die Hauptorte palästinischer Weberei. Aber auch in Galiläa, wo der Flachs trefflich gedieh, ging die Weberei im Schwange und die *ὀθόναι*, die nach Clemens Alex. *Paedag.* II, 10 p. 239 *ἐκ γῆς Ἑβραίων* ausgeführt wurden, sind, wenigstens dem Stoffe nach, gewiß gleichbed. mit *σινδόνες*. Ueber נָתַן syn. נָבַר *opp.* לָקַח syn. נָשָׂא = קָנָה s. zu 16ª. כְּנַעֲנִי hier mit Verwischung der ethnographischen Bed. in dem allgem. Sinne von

1) s. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums (1869) S. 21 f.

2) LXX liest שנים מרבדים *δισσὰς χλαίνας* zus. und bringt in v. 21 (ihr Mann bleibt unbesorgt um die Hausgenossen wenns etwa schneiet *χιονίζῃ*, wie für *χιονίζῃ* zu lesen ist) und 22 den Mann hinein, welcher dem Uebersetzer allzusehr zurückzutreten schien.

3) s. Lumbroso, *Recherches sur l'Économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (Turin 1870) p. 111: *des tapis de laine de première qualité, pourpres, laineux des deux côtés* (*ἀμφίταποι*).

1) s. Blümner a. a. O. S. 9 f.

סוחר Händler, Kaufmann zu fassen ist, kein Grund vorhanden, da der Purpur 22[1] phönicisches Fabrikat ist und also als Tauschwaare in den Besitz der betriebsamen Hausfrau übergegangen sein kann. Die Schilderung wird nun innerlicher v. 25 א: *Macht und Hoheit ist ihr Gewand, so lacht sie denn des künftigen Tages.* Sie ist angethan mit עֹז Macht d. i. Obmacht über den Wechsel der zeitlichen Verhältnisse, welchem ihr auf weniger soliden Grundlagen ruhendes Hauswesen leicht erschüttert und zu Falle bringt; angethan mit הָדָר Glanz d. i. Erhabenheit über das Niedrige, Kleinliche und Gemeine, worin diejenigen hangen bleiben, die sich kein hohes Ziel stecken und mit Aufbietung aller Kräfte emporringen; mit andern Worten: ihr Gewand ist berechtigter Stolz, wahre Vornehmheit, wobei sie getrost in die Zukunft blickt und über alles Bangen und Sorgen hinausgerückt ist. Die Begriffsverbindung עֹז וְהָדָר (*defective* geschrieben, wogegen laut Masora Ps. 84, 6 und nur dort, *plene*, und mit *Munach*) statt der häufigen הוֹד וְהָדָר kommt nur hier vor. Der Ausdruck 25[b] ist wie Iob 39, 7., weshalb Hitz zu 25 mit Recht Iob 29, 14 vergleicht. יוֹם אַחֲרוֹן, verschieden von אַחֲרִית und unmöglich vom Todestag (Raschi) gemeint, heißt wie Jes. 30, 8 die Zukunft, hier das was etwa später eintreten könnte. Einer der schönsten Züge im Bilde ist v. 26 פ: *Ihren Mund thut sie auf mit Weisheit, und liebreiche Lehre ist auf ihrer Zunge.* Das ב von בְּחָכְמָה ist wie auch Ps. 49, 5. 78, 2 das des Mittels: wenn sie redet, so ist es Weisheit, aus ihrem Herzen nach außen dringend, mittelst welcher sie das Schwert gen ihres Mundes bricht. Mit צַל in dem Ausdruck 26[b] wechselt anderwärts תַּחַת unter der Zunge Ps. 10, 7 hat man das was man auszusprechen bereit ist, und auf der Zunge Ps. 15, 3 was man auszusprechen in Begriff ist und auszusprechen pflegt. תּוֹרַת־חֶסֶד ist eine genitivische Verbindung nach der Art von תּוֹרַת אֱמֶת Mal. 2, 6; der Gen. ist nicht wie in תּוֹרַת הָעֹלָה Lev. 6, 2 Gen. des Objekts (so z. B. Fl. *institutionis humanitatem*), sondern Gen. der Eigenschaft, nicht aber so daß חֶסֶד den Liebreiz bed. (Symm. *νόμος ἐπίχαρις*, Theod. *νόμος χάριτος*), denn für diese Bed. gibt es überhaupt außer Jes. 40, 6 keinen Beleg, und da חֶסֶד im A. T. ebendasselbe ist was im N. T. die Liebe welche des Gesetzes Erfüllung Hos. 6, 6 vgl. 1 K. 20, 31.[1], so ist vorauszusetzen daß der D., indem er תּוֹרַת חֶסֶד und nicht תּוֹרַת חֵן schreibt, mit חֶסֶד diejenige Eigenschaft bezeichnen will, ohne welche ihre Gattenliebe, ihr Fleiß, ihr Hochsinn gar keine Tugenden sein würden, näml. die selbstlose, mitgefühlvolle, hingebende Liebe. Unterweisung, welche das Gepräge solcher Leutseligkeit an sich trägt und freilich auch holdselig d. i. Liebe weckend weil von Liebe ausgehend ist (wonach Lth. indem er *holdselige Lere* übers. verstanden sein will) — solche Unterweisung führt sie als Hausmutter (1, 8) im Munde. Hienach übers. LXX (s. über die Verwirrung ihres vorliegenden Textes Lagarde) *θεσμοὶ ἐλεημόσυνης* und Hier. *lex clementiae*; חֶסֶד verhält sich zu אַהֲבָה wie Huld zu

1) Immanuel bem. daß תּוֹרַת חֶסֶד vielleicht auf die Thora gehe, auf das Gesetz שְׁמוּלָה חֶסֶד d. h. welches ganz Liebe ist, in Liebe aufgeht.

Liebe, es bez. die in Huld und Holdseligkeit sich erweisende, herablassende, von Mitempfindung des Leids und Mangels des Andern ausgehende Liebe. Solche liebreiche Belehrung ertheilt sie bald diesem bald jenem ihrer Hausgenossen, indem nichts was in ihrem Hause vorgeht ihrer Beobachtung entgeht v. 27 צ: *Sie beobachtet die Hergänge ihres Hauses, und Brot der Faulheit ißt sie nicht.* Obgleich innerer Zus. zwischen 27[a] und v. 26 besteht, so ist 27[a] doch schwerlich als Appos. zum Suff. in לִשְׁוָתָהּ gedacht (Hitz.). Participien mit oder ohne Determination kommen in Beschreibungen häufig als Prädicate des in Rede stehenden Subjekts vor, gleichen Werths mit abstract präsentischen Aussagesätzen z. B. Jes. 40, 22 f. Ps. 104, 13 f. צוֹפִיָּה ist mit dem Acc. des Gegenstands der geflissentlichen Wahrnehmung verbunden wie 15, 3 und vergleicht sich der Form nach mit חֹמָיָה 7, 11. הֲלִיכוֹת bed. anderwärts den Reisezug Iob 6, 19 und im *plur. magnificus* den Aufzug *(pompa)* Hab. 3, 6 (s. dort), urspr. aber den Gang Nah. 2, 6 und hier, im Plur. die Gänge = Hergänge und Vorgänge, aber nicht die einzelnen, sondern die *modi procedendi* im Allgem. (LXX *διατριβαί*). Das *Chethîb* hat הֲלִיכוֹת, wahrsch. ein Schreibfehler, möglicherweise aber auch der im nachbibl. Hebräisch (n. d. F. צִדְקוֹת) so lautende Plur. von הֲלָכָה Herkommen, näml. gesetzliches, traditionelles Gesetz, aber auch wie das aram. חֲלָכָא (*emph.* חֲלָכְתָּא) Brauch, Sitte, Gewohnheit. Hitz. verwerthet dieses *Chethîb*, talmudisch verstanden, für die Herabrückung des Schriftstücks in späte Sprachzeit, aber diese talmudische Bed. paßt hier gar nicht (Hitz. übers. mit sprachwidriger Fassung des צוֹפִיָּה „indem sie sieht auf die Ordnung des Hauses"), und übrigens bed. auch das aram חֲלָכָא z. B. Trg. Spr. 16, 9 in erster Linie lediglich den Gang oder die Art und Weise des Gehens und ergibt also mit dem *Kerî* הֲלִיכוֹת wesentlich gleichen Sinn. Gut Lth.: *Sie schawet wie es in jrem Hause zugeht.* Ihr Auge ist überall hin gerichtet; sie ist bald hier bald dort, um überall mit eignen Augen zu sehen; sie läßt nicht, während sie selbst die Hand in den Schoß legt, die Tagesgeschäfte nach gegebenen Instructionen sich abwickeln, sondern wirkt nach allen Seiten hin beaufsichtigend mit, ißt also nicht Brot der Trägheit (עַצְלוּת = עַצְלָה 19, 15), sondern wolverdientes, denn *εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω* 2 Thess. 3, 10.

Nun beginnt das Finale dieses lieblichen Frauenlobes v. 28 ק: *Es treten ihre Söhne auf und preisen sie glücklich, ihr Mann (tritt auf) und rühmt sie.* Das *Pi.* אִשֵּׁר in solchem Zus. ist Denom. von אֲשֻׁרִי (אַשְׁרֵי). Ihre Kinder treten auf (קוּם wie z. B. Jer. 26, 17., hier aber wol mit der Nebenvorstellung huldigender Ehrfurcht) und preisen sie glücklich, daß sie an ihrem Theil das Haus und sich selbst zu solchem Wolstand, solchem Ansehn emporgebracht und zu einer Stätte, wo die Liebe (חֶסֶד) herrscht, gemacht hat, und בַּעְלָהּ וַיְהַלְלָהּ ihr Mann tritt auf und singt ihr Lob, indem er nämlich ausruft v. 29 ר: *„Viel sind der Töchter, die sich wacker hielten, aber du hast sie allesamt übertroffen!"* Wir haben nun schon öfter, zuletzt zu 29, 6., bemerkt, daß רַב nicht zwar in seinem Singular, aber in seinem Plural רַבִּים und רַבּוֹת als Attribut zahl-

wortartig vorausgehen kann, aber keinesfalls liegt diese syntaktische Licenz 28, 12 vor und auch hier ist man so wenig als 8, 26 sie anzunehmen genöthigt, obwol sich auch nichts Begründetes dagegen einwenden läßt. עשׂת חיל bed. hier nicht Reichthum erwerben (LXX, Syr. Trg. Hier. Lth. Gesen. Bötteh. u. A.), was hier wo das Encomium gipfelt mammonknechtisch klänge — auch bed. es dies unzweideutig nur mit beigefügtem ל der Person: *sibi opes acquirere* Dt. 6, 17. Ez. 28, 4 — sondern Tapferkeit, Energie und zwar, wie es schon die Rückbeziehung auf חיל עשׂת fordert, sittliche Thatkraft, berufsmäßige Tüchtigkeit bethätigen = *χρῆσιν ἀρετῆς*, womit es Venet. übers. בַּנּוֹת ist wie in den Grundstellen Gen. 30, 13. Hohesl. 6, 9 ein zarterer feinerer Frauenname als נָשִׁים: Viele Töchter (weibliche Wesen) gab es von jeher, welche Tüchtigkeit entfalteten, aber du, mein Gemahl, hast dich erhoben über sie alle d. i. bist unübertrefflich und unvergleichlich. Statt עָלִית ist nach Chajug, AE (*Zachoth* 7ᵃ), Jekuthiel zu Gen. 16, 11 עֲלֵית zu schreiben; die spanischen Nakdanim unterschieden so die Formen מָצָאת du hast gefunden und מָצְאָת sie hat gefunden (Jes. S. 135. Anm. 2). כָּלוֹת feierliche Form für כָּלָה wie Gen. 42, 36. Was nun folgt ist nicht fortgesetzte Rede des Mannes (Ew, Elst. Loewenst.), sondern *epiphonema auctoris* (Schult.); der D. bestätigt den Lobspruch des Gatten durch Zurückführung des Lobes auf den allgemeinen Grund seiner Berechtigung v. 30 ש: *Lüge ist die Anmut und Eitelkeit die Schöne, ein Weib das Jahve fürchtet, die soll man rühmen.* Die Anmut ist Lüge, weil wer den Werth eines Weibes lediglich nach dem Liebreiz ihrer Aeußerlichkeit bemißt durch sie belogen wird, und die Schönheit ist Eitelkeit *vanitas*, weil sie nichts Bleibendes, nichts Reelles ist, sondern dem Gesetze alles Materiellen, der Vergänglichkeit, unterworfen ist. Der wahre Werth eines Weibes bemißt sich lediglich nach dem was die Zeit überdauert, nach dem sittlichen Hintergrunde ihrer äußeren Erscheinung, nach der Gottseligkeit, welche ihre Erscheinung, auch wenn die körperliche Schönheit verblüht ist, zu einer holdseligen macht. יִרְאַת (mit folg. *Makkef*[2]) ist hier die Verbindungsform von יִרְאָה (Form zu יִרְא). Das *Hithpa.* תִּתְהַלָּל ist hier selbstverständlich (27, 2) nicht reflexiv, sondern Stellvertreter des Passivs (vgl. 12, 8 und das häufige מְהֻלָּל *laudatus* = *laudandus*), wie es außer hier nicht vorkommt. An sich könnte das Fut. auch bed.: sie wird gelobt werden = ist Lobe würdig, aber jussivische Fassung (Lth. *sol man loben*) empfiehlt sich durch v. 31 ח: *Gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, und rühmen mögen sie in den Thoren ihre Werke!* Die Frucht ihrer Hände ist das Gute, das sie durch ihre Handlungen zur Reife d. i. zu Stande ge-

1) s. die Verwendung des v. 30 bei einem jerusalemischen Volksfeste *Taanith* 26ᵇ: Jüngling — sagten die Mädchen — erhebe doch deine Augen und siehe, was du dir wählest! Richte deine Augen nicht auf Schönheit (נוי), richte deine Augen auf die Familie (משפחה) = Lüge ist die Anmut u. s. w.

2) Die Schreibung יִרְאַת ist die Ben-Aschers, יִרְאָת die Ben-Naftali's, Norzi fordert aus Misverständnis יִרְאַת (mit *Gaja*) als angebliche Schreibweise Ben-Aschers.

bracht hat der Segen, den sie geschafft hat, Andern aber verheißungsgemäß (Jes. 3, 10) auch sich selber zum Genuß. Die Aufforderung 31ᵃ geht dahin, sie dieses Segens auch selber froh werden zu lassen. תְּנוּ־לָהּ (mit *Gaja* nach Metheg-Setzung § 37) ist nicht s. v. a. gebt ihr Ehre vor wegen — denn statt des misverständlichen מִן würde dann eine andere Präp. des Grundes, etwa עַל, gebraucht sein, und תְּנוּ so für sich allein kann nicht s. v. a. תְּנוּ (lobsinget) sein, wie Ziegler nach Richt. 11, 40 lesen will. Es müßte כָּבוֹד dabei stehen oder statt des בִּפְרִי ein Accusativ-Obj. wie Ps. 68, 35. Dt. 32, 3., welches die Nöthigung mit sich führt, das Geben als Rückgabe im Echo des Lobpreises zu denken. Das Richtige hat Imman., welcher תְּנוּ־לָהּ durch תְּגַמְּלוּ לָהּ חֶסֶד oder עֲשׂוּ אִתָּהּ חֶסֶד וְכִבְּדוּהָ erkl., vgl. יְהִי־לָהֶם (vergilt ihnen) Ps. 28, 4. Das מִן ist wie sich nach תְּנוּ nicht anders erwarten läßt partitiv: gebt ihr etwas der Frucht ihrer Hände d. i. vergeltet es ihr, erwidert es dankbar, wobei nicht ausschließlich an Vergeltung in Gestalt rühmlicher Anerkennung, aber doch vorzugsweise hieran gedacht ist. Ihr bestes Lob sind ihre Werke selber. In den Thoren d. i. da wo die Vertreter des Volks zusammenkommen und das Volk sich sammelt werden ihre Werke sie loben, und daß dies recht reichlich geschehe, wünscht der Dichter, voll der Gewißheit, daß sie deß werth ist und daß diejenigen sich selbst ehren, welche die ihr Lob in sich selbst tragenden Werke eines solchen Weibes zu loben sich beeifern.

ANHÄNGE.

I.

Die der alexandrinischen Uebersetzung eigentümlichen Sprüche.

In LXX finden sich nicht wenige Sprüche, welche dem hebräischen Texte fremd oder, wie wir es ausdrücken dürfen, der ägyptischen Textrecension im Unterschiede von der palästinischen eigentümlich sind. Die Zahl ist nicht so groß als sie bei oberflächlicher Beobachtung zu sein scheint. Denn manche der scheinbar selbständigen Sprüche sind nur Uebersetzungs-Dupletten. An vielen Stellen folgt auf die griechische Uebersetzung des hebräischen Spruchs noch ein anderer Uebersetzungsversuch 1, 14. 27. 2, 2. 3, 15. 4, 10. 6, 25^{b}. 10, 5. 11, 16. 14, 22. 15, 6. 16, 26. 23, 31. 29, 7^{b}. 25. 31, 29^{a}; diese zweierlei Uebersetzungen stehen zum Theil an verschiedenen Orten wie 17, 20^{b} Duplette zu 17, 16^{d}; 19, 15 Duplette zu 18, 8; 22, 9^{cd} = 19, 6^{b}. 1, 19^{b}; 29, 17 Duplette zu 28, 17^{cd}, oder doch der vorliegenden Versbezifferung nach nicht im Bereiche des Einen Verses dem sie gelten: 22, 8—9 eine doppelte Uebers. von 8^{b} 9^{a} hebr.; 24, 23. 30, 1 doppelte Uebers. von 30, 1 des hebr. Textes; 31, 26. 27^{b} doppelte Uebers. von 31, 26 hebr.[1] Hier überall läuft neben dem übersetzten Spruch unseres hebräischen Textes kein selbständiger her. Auch hat man sich zu hüten, nicht etwa da selbständige Sprüche zu sehen, wo der Uebersetzer einen der uns vorliegenden hebräischen Sprüche beliebig modelt z. B. 10, 10. 13, 23. 19, 7., wie er hie und da seine alexandrinische Exegese einfließen läßt 2, 16 f. 5, 5. 9, 6 und erklärende Zusätze einfügt 2, 19. 3, 18. 5, 3. 9, 12., selten hierin glücklich, öfter wie 1, 18. 22. 28. 9, 12. 28, 10 durch diese Flicke seinen Misverstand bekundend. Auch finden sich in der Uebers. hie und da von anderwärts herübergeschriebene Stellen: 1, 7^{ab} = Ps. 111, 10 LXX; 3, 22^{cd} = 3, 8; 3, 28^{c} = 27, 1^{b}; 13, 5^{c} aus Ps. 112, 5 vgl. 37, 21; 16, 1 (*ὅσῳ μέγας κτλ.*) = Sir. 3, 18; 26, 11^{cd} = Sir. 4, 21. Eine freie Reminiscenz wie 16, 17 kann eine gewisse Selbständigkeit ansprechen, nicht aber jene Lehnstellen.

1) Man sollte meinen, daß hier Uebersetzungen der andern Griechen, welche in Origenes Hexapla der LXX an die Seite gestellt waren, in LXX herübergenommen seien. Aber dies bestätigt sich nicht: diese Dupletten waren Bestandtheile der LXX, welche schon Origenes und der syr. Uebersetzer vorfanden.

Alles dies nur scheinbar Selbständige in Abzug bringend stellen wir die in LXX enthaltenen selbständigen Sprüche zusammen und versuchen sie in das Hebräische zurückzuübersetzen. Theilweise ist dies schon von Ewald, Hitzig, Lagarde versucht worden; vielleicht sind wir hie und da glücklicher. Freilich läßt sich zweifeln, ob der Uebersetzer alle diese Sprüche hebräisch vorfand. Manche sehen wie ursprünglich griechisch aus. Aber die Uebertragung ins Hebräische ist keinesfalls unnütz. Sie ist von wesentlichem Belang für das Urtheil über die ursprüngliche Sprachform.

Es finden sich wenig Waizenkörner und dagegen viel Spreu in diesen der LXX eigentümlichen Sprüchen. Sie sind nicht im allerentferntesten geeignet, die vielen Sprüche unseres hebräischen Textes zu ersetzen, welche in LXX fehlen. Man muß auch hier vorsichtig im Beobachten sein. So steht z. B. 17, 19 ein Spruch von nur Einer Zeile; die zweite steckt in v. 16. Als wirkliche Defekte haben wir folgende Sprüche und Spruchtheile notirt: 1, 16. 7, 25^{b}. 8, 32^{b}. 33. 11, 3^{b} 4. 10^{b}; 18, 8. 23. 24. 19, 1. 2. 15. 21, 5. 22, 6. 23, 23. 25, 20^{a}. Alle diese Sprüche und Spruchtheile des hebräischen Textes lassen sich in LXX vermissen.

Es ist schwer, das Räthsel dieser alexandrinischen Uebersetzung zu lösen und die Textrecension, die der Uebersetzer vorfand, die Umgestaltungen und Zurechtstellungen die er sich eigenmächtig gestattete, die Verderbnisse, welche der Uebersetzungstext des ersten Uebersetzers und des späteren Ueberarbeiters im Lauf der Zeit erlitten hat, sicher auseinander zu halten. Man scheint in Aegypten ebenso willkürlich als ungeschickt mit den heiligen Schriften umgesprungen zu sein. Die Auseinanderreißung der Sprüche Agurs und Lemuels c. 30—31, 9 (s. S. 390 unt. —391) hat ihr Seitenstück an der Auseinanderreißung des jeremianischen Proömiums der Weissagungen gegen die Völker Jer. c. 25.

Wir lassen nun die der LXX eigentümlichen selbständigen Sprüche folgen, ihrem griechischen Texte die hebräische Uebersetzung gegenüberstellend.

I, 18 ἡ δὲ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακή.

III, 15 εὔγνωστός ἐστι πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ.

16 ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ.

IV, 27 ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός, διεστραμμέναι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν· αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει.

VI, 8 ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστί, τήν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται· ἧς τοὺς πόνους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγιείαν προσφέρονται· ποθεινὴ δέ ἐστι πᾶσι καὶ ἐπίδοξος, καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενής, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη.

11 ἐὰν δὲ ἄοκνος ᾖς, ἥξει ὥσπερ πηγὴ ὁ ἀμητός σου, ἡ δὲ ἔνδεια ὥσπερ κακὸς δρομεὺς ἀπαυτομολήσει.

VII, 1 υἱέ, τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις, πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.

VIII, 20 ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι.

IX, 10 (XIII, 15) τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς.

12 ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους, ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα· ἀπέλιπε γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος, τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται· διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι, συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπίαν.

18 ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ, μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄνομα πρὸς αὐτήν· οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον· ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου, καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίῃς, ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον, προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς.

XI, 16 θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια.

XII, 11 ὅ ἐστιν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς, ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασι καταλείψει ἀτιμίαν.[1]

1) Diese zwei Zeilen lassen sich kaum als Uebersetzungs-Duplette begreifen und sind deshalb hier aufgenommen.

וְדֶרֶךְ אַנְשֵׁי־רֶשַׁע רָע
נוֹדְעָה לְכָל־הַקְּרֵבִים לָהּ
מִפִּיהָ יָצָא צֶדֶק תּוֹרָה וָחֶסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ׃

דַּרְכֵי יָמִין יוֹדֵעַ יְהוָה וְדַרְכֵי שְׂמֹאל נֶעֱקָשׁוּ׃ וְהוּא יְיַשֵּׁר מַעְגְּלוֹתֶיךָ
וּמִצְעָדֶיךָ בְּשָׁלוֹם יְכִינֵם׃

אוֹ לֵךְ אֶל־דְּבוֹרָה וּלְמֹד כַּמָּה הִיא עֲמֵלָה וְעֹשָׂה מְלַאכְתָּהּ נִהְדָּרָה׃
וּבְמַעֲשֶׂיהָ מְלָכִים וְעַמִּים יִתְעַנְּגוּ לְרִפְאוּתָם נֶחֱמָדָה לַכֹּל הִיא וְנִכְבָּדָה
וְתִתְגַּדֵּל אַף־כִּי כֹחָהּ מְעַט יַעַן תְּכַבֵּד אֶת־הַחָכְמָה׃

וְאִם חָרוּץ אַתָּה כְּמַעְיָן נֹבֵעַ קְצִירֶךָ וּמַחֲסֹר כְּאִישׁ בְּלֹא־מָגֵן יִבְרָח׃[1]

בְּנִי כַּבֵּד אֶת־יְהוָה וְתֶחֱזָק וְאַל־תִּירָא זוּלָתוֹ׃

כִּי אַגִּיד לָכֶם אֶת־אֲשֶׁר יִקְרֶה יוֹם יוֹם אֶזְכֹּר מַה־לְּסַפֵּר מֵעוֹלָם׃

לָדַעַת תּוֹרָה שֵׂכֶל טוֹב
הַנִּשְׁעָן בַּשֶּׁקֶר יִרְעֶה רוּחַ וְהוּא יִרְדֹּף צִפָּרִים עָפוֹת כִּי עָזַב שְׁבִילֵי כַרְמוֹ
וְתוֹעֶה בִנְתִיבוֹת שָׂדֵהוּ וְעוֹבֵר מִדְבָּר אֵין־מַיִם וְאֶרֶץ יְסוּדָה לְצִמָּאוֹן
וְאוֹסֵף בְּיָדוֹ שְׁדֵפָה׃

אַךְ סוּר מִמֶּנָּה וְאַל־תְּאַחֵר בִּמְקוֹמָהּ וְאַל־תִּשָּׂא עֵינֶיךָ אֵלֶיהָ כִּי כֵן
תַּעֲבֹר מַיִם זָרִים׃ רְחַק־נָא מִמַּיִם זָרִים וְאַל־תֵּשְׁתְּ מִמָּקוֹר זָר לְמַעַן
תִּחְיֶה יָמִים רַבִּים וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים׃

וְכִסֵּא קָלוֹן אִשָּׁה שֹׂנְאַת יֹשֶׁר
מִתְעַנֵּג בְּמִשְׁתֵּי־יָיִן יַעֲזֹב קָלוֹן בִּמְצוּדֹתָיו׃

1) Wenn איש מגן ἀγαθὸς δρομεύς übersetzt wird, so muß κακὸς δρομεύς der Mann ohne Schild sein, dem das Fortlaufen näher liegt als das Anlaufen.

XII, 13 *ὁ βλέπων λεῖα ἐλεηθήσεται, ὁ δὲ συναντῶν ἐν πύλαις ἐκθλίψει ψυχάς.*

XIII, 9 *ψυχαὶ ὁλίαι πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις, δίκαιοι δὲ οἰκτείρουσι καὶ ἐλεοῦσι.*

13 *υἱῷ ὁλίῳ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν, οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὔοδοι ἔσονται πράξεις καὶ κατευθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ.*

XV, 1 *ὀργὴ ἀπόλλυσι καὶ φρονίμους.*

18 *μακρόθυμος ἀνὴρ κατασβέσει κρίσεις, ὁ δὲ ἀσεβὴς ἐγείρει μᾶλλον.*

XVI, 2 *πάντα τὰ ἔργα τοῦ ταπεινοῦ φανερὰ παρὰ τῷ θεῷ, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἐν ἡμέρᾳ κακῇ ὀλοῦνται.*[1]

5 *ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια, δεκτὰ δὲ παρὰ θεῷ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας. ὁ ζητῶν τὸν κύριον εὑρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιοσύνης, οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὑρήσουσιν εἰρήνην.*

17 *μῆκος δὲ βίου ὁδοὶ δικαιοσύνης. ὁ δεχόμενος παιδείαν ἐν ἀγαθοῖς ἔσται, ὁ δὲ φυλάσσων ἐλέγχους σοφισθήσεται . . ἀγαπῶν δὲ ζωὴν αὐτοῦ φείσεται στόματος αὐτοῦ.*

XVII, 5 *ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται.*

6 *τοῦ πιστοῦ ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου οὐδὲ ὀβολός.*

XVIII, 22 *ὃς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά, ὁ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής.*

XIX, 7 *ἔννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ, ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὑρήσει αὐτήν. ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν.*

XXII, 14 *εἰσὶν ὁδοὶ κακαὶ ἐνώπιον ἀνδρός, καὶ οὐκ ἀγαπᾷ τοῦ ἀποστρέψαι ὑπ' αὐτῶν, ἀποστρέφειν δὲ δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολιᾶς καὶ κακῆς.*

XXIV, 23 *λόγον φυλασσόμενος υἱὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔσται, δεχόμενος δὲ ἐδέξατο αὐτόν. μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ λεγέσθω, καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ μὴ ἐξέλθῃ. μάχαιρα γλῶσσα βασιλέως καὶ οὐ σαρκίνη· ὃς δ' ἂν παραδοθῇ, συντριβήσεται. ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυμὸς*

1) Eine Uebersetzungs-Duplette ist auch das nicht, sondern ein anderer Spruch statt des in unserem hebr. Text stehenden.

שֹׁמֵעַ עֵין רַחֲמָן וְנוֹגֵשׂ בַּשְּׁעָרִים יִדְבָּא נַפְשׁוֹ׃

נֶפֶשׁ רַמִּיָּה תַּשְׁגֶּה בַּחֲטָא וְצַדִּיק חֹנֵן וּמְרַחֵם׃

בֶּן־מְרִמָּה אֵין־לוֹ טוֹב וְעֶבֶד חָכָם יַצְלִיחַ מַעֲשָׂיו וְיַאֲשֵׁר קָרְבּוֹ׃

חֲמַת גַּם־חֹאֵבֵד נְבוֹנִים

אִישׁ אֶרֶךְ אַפַּיִם יְכַבֶּה רִיב וְרָשָׁע עוֹרֵר יְעוֹרֵרֵהוּ׃

לְכָל־מַעֲשֵׂי עָנִיו גְּלוּיִם לִפְנֵי יְהוָה וְהָרְשָׁעִים בְּיוֹם רָעָה יֹאבֵדוּ׃

רֵאשִׁית דֶּרֶךְ הַטּוֹב עֲשׂוֹת צֶדֶק וְנִבְחָר לָאלֹהִים מִזְבַּח זָבַח׃ הִרְשׁ יְהוָה
לְמַעַן דַּעַת בְּצִדְקָה וְדָרְשָׁיו בְּיֹשֶׁר יִמְצָאוּ שָׁלוֹם׃

אֶחָד יָמִים דַּרְכֵי צֶדֶק לְקֵחַ מוּסָר יִהְיֶה בַּטּוֹב וְשֹׁמֵעַ תּוֹכַחַת יֶחְכָּם . .
וְאֹהֵב חַיִּים יַחְשֹׂךְ פִּיהוּ׃

וְנִחַם עָלָיו יְרַחֵם

לְמַאֲמִין כָּל־אוֹצָרוֹת עוֹלָם וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ מַאֲמִין אַף לֹא אַגִּידָה׃[1]

מְגָרֵשׁ אִשָּׁה טוֹבָה מְגָרֵשׁ טוֹבָתוֹ וּמַחֲזִיק בְּנֹאֶפֶת סָכָל הוּא וְרָשָׁע׃

שִׂפְתֵי טוֹב יִקְרַב לְיֹדְעָיו וְאִישׁ תְּבוּנָה יִמְצָאֵנּוּ וּמַרְבֶּה רָעָה יָרֵעַ
עַד־חָמָס׃

לְשׁוֹן חֲכָמִים הָעִים לְפִנּוֹת־אִישׁ וְלֹא־יַחְפֹּץ לִפְכּוֹת מֵהֶם אַף הָיָה לוֹ לִפְנוֹת
מוֹרֵד כְּהִקּוֹ נָגַע׃

לִפְלִילְשׁוֹן אַל־תֹּאמַר שֶׁקֶר לְמֶלֶךְ וּמִלְשׁוֹנוֹ אַל־יֵצֵא כָּל־שָׁקֶר׃ חֶרֶב
לְשׁוֹן מֶלֶךְ וְלֹא בָטָר וְכָל־אֲשֶׁר נָתַן בְּיָדָהּ יִשְׁבֹּר׃ אִם־יֶחֱרֶה אַפּוֹ יֹאכַל
אֶתְכֶם עִם־גִּידֵיהֶם וְיוֹנְקִים עַצְמוֹתֵיהֶם וְיִקְהֶה כְּשַׁלְהֶבֶת עַד־כִּי יִהְיוּ מַאֲכָל
לִבְנֵי־בָשָׂר׃

1) So nach 1 S. 2, 36. Die spätere Sprache sagt dafür פְּרוּטָה = (*aes*) *minutum*.

αὐτοῦ σὺν νεύροις ἀνθρώπους ἀναλίσκει καὶ ὀστᾶ ἀνθρώπων κατατρώγει, καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ, ὥστε ἄβρωτα εἶναι νεοσσοῖς ἀετῶν.

XXV, 10 *ἀλλὰ ἔσται σοι ἴση θανάτῳ. χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ, ἃς τήρησον σεαυτῷ, ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένῃ, ἀλλὰ φύλαξον τὰς ὁδούς σου εὐσυναλλάκτως.*

20 *ὥσπερ σὴς ἐν ἱματίῳ καὶ σκώληξ ξύλῳ, οὕτως λύπη ἀνδρὸς βλάπτει καρδίαν.*

XXVI, 5 *ἔστιν αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις.*

XXVII, 20 *βδέλυγμα κυρίῳ στηρίζων ὀφθαλμόν, καὶ οἱ ἀπαίδευτοι ἀκρατεῖς γλώσσῃ.*

21 *καρδία ἀνόμου ἐκζητεῖ κακά, καρδία δὲ εὐθὺς ζητεῖ γνῶσιν.*

XXVIII, 17[e] *οὐ μὴ ὑπακούσει ἔθνει παρανόμῳ.*

כִּי תִהְיֶה לְךָ בַּמָּוֶת׃ חֵן וְרֵעוּת יַעֲשׂוּ חוֹרִים וְתִנְצְרֵם לְךָ פֶּן־תִּכָּלֵם אַךְ שְׁמֹר דְּרָכֶיךָ בַּעֲרֵבוּת נָפֶשׁ׃

כָּעָשׁ בַּבֶּגֶד וּכְרָקָב לָעֵץ כֵּן תּוּגַת אִישׁ מְכַלָּה לִבּוֹ׃

תּוֹעֲבַת יְהוָה עֹצֶה עֵינָיו וּכְסִילִים עַזֵּי לָשׁוֹן׃

לֵב רָשָׁע מְבַקֵּשׁ רָע וְלֵב יָשָׁר מְבַקֵּשׁ דָּעַת׃
לֹא־יִשְׁמָע אֶל־פָּרִיצֵי עָם׃

II.

Wortverzeichnisse

von

Dr. Hermann L. Strack.

A) Verzeichnis der etymologisch erklärten Wörter.

(A und E bezeichnen Anfang und Ende, N die Noten der vorhergenannten Seitenzahl. Die nach einem Komma stehenden Zahlen zeigen die Zeilen an.)

אָבַד 175. 307
אֲבוֹי 376 E
אֵבוּס 226
אָגוּר *n. pr.* 478
אֲהָלִים 127
אוּל 238
אוּלֶת 103. 238
אָזַל 324
אֵשׁוּן 127
אֵיפָה 322
אִישׁוֹן 120
אֵיתָן 216. 217
אַכְזָרִי 280
אָכַף 271
אֶל 352
אַלּוּף 65
אָלַף 362
אֶלֶף 226
אָמוֹן 146. 147
אמן *Hifil* 431 N. vgl. 146 E
אָנָה 204
אָסָם 71 A
אַף כִּי 192, 11 v. u., vgl. 249
אֹפֶן 402—404
אֵצֶל 123 A
אַרְגָּמָן 535 A
אֲרֻחָה 252
אָרַר 80
אֱשׁוּן 327 E
אֶשְׁנָב 121 E
אָשַׁר 85 E. 86 A

בָּגַד 67 A. 178, 6
√בד 175. 307
בָּהַל 461
בְּהֵמָה 193 E
בּוֹשׁ 315 E
בַּחוּר 332
בָּחַן 275
בָּטָה (בָּטָא) 201
בָּטַח 69
בֶּטֶן 223 A. 331
בִּין 44 E
בַּל 391 E
בְּלִיַּעַל 110 E
בְּעַד 117
בְּעִיר, בַּעַר 193 E. 487 N. 2
בִּקֵּר 59
בִּקֵּשׁ 190 E
√בר 487 N. 2
בָּר 190
בְּרִיחַ 299
בֵּרֵךְ, בָּרַךְ 101 A. 189, 9 v. u.
בָּשָׂר 241

גַּאֲוָה 225
גֶּבֶר 119
גָּדוֹל 175, 2
גֵּהָה, גָּהָה 286. 287
גּוּ 168. 243

גּוֹי 243
גַּחֶלֶת 429
גָּלַע 282
גַּם 283
גְּמוּל 200
גַּף 153
גָּרָה, √גר 252 E
גָּרֵל, גָּרַל 311
גָּרַר 337

דִּבָּה 402, 5
דַּד 101
דִּכָּא 361
√דל 430, N. 1
דָּלַק 430, N. 1
דֶּלֶר 417 A
דָּרַשׁ 191, 1

הֶבֶל 214
הָגָה, √הג 399
הָדַף 162
הָוָה, הַוָּה 161 E. 162 A. 275 E
הוֹכִיחַ 392 N. 1
הוֹן 51. 501
הָיָה 162, 7 *Nifal* 219

وَأَلَ *(confugere)* 520

וָזָר 338
√وك 470

وَقَى, وَقَهَ 478. 479

זָדוֹן 177, 9 v. u.
√זך, זכה 295. 321 E
זַךְ 260
זָמַם, זָמָה 46. 172. 347. 517 N
518 N.
זָעַם, זַעַם 356
זָקֵן 332
זִרְזֵר krähen 513
זִרְזֵר gürten 515

חֹב 342
חַבּוּרָה 332
חָבַל 215
חָדָה 444 A
חֶדֶק, √חד 253
חֶדֶר 132 E. 294
חוֹחַ, חֲוָחִים 422
חוֹל 435 N
חוּץ 100
חטא 150, 14 v. u.
חָטַב 127
חֹטֶר 224
חִידָה 47. 361 N. 1
חַיִל 175, 1. 221
חֵיק, חֵק 102. 273. 342
חֵךְ 92 E
חַכְלִלוּת 377
חָכַם, חָכְמָה 44. 160 E
√חל, חלה 215. 304 E
חֲלִי 405
חָלַף خلف 526
חֵמָה 245
חָמָס 86
חָנַךְ 352
חָנֵף 181
√חס 67. 244.
חֶסֶד, חִסֵּד 67. 244. 402
חָסַן, חֹסֶן 247
חֹפֶן 488
חָפֵץ, חֵפֶץ 73 A. 290. 529 E
חָפֵר 315 E
חָפַשׂ 61
חָצִיר 449
חֹצֶן 342
√חץ, חָצַץ, חָצָץ 326. 510
חֵק s. חֵיק
√חק, חָקַר 414
חָקַק 145
חָרוּל, חֲרֻלִּים 396 A
חָרוּץ, חָרַץ 72. 163, 5
חָרִיף 319 A
חָרַךְ 206. 207
חֹרֶף 318 E
חָרַץ s. חָרוּץ
חָרַשׁ 78
חֵרֵשׁ, הֶחֱרִישׁ 289
√חש 280
חָתָה 117 E
חָתַף, חֶתֶף 375

טוֹב 250. 386 E
טוּל 274 A

√טם, צם, צף 61 A
טָרַד 308 E

יָגַע 365
יָדַע 44
יָהִיר 345
יָמִין 147
יָסַד 74 E
יַעֲלָה 101
יֶקֶב 71 A
יָקֶה *n. pr.* 478
יִקְהָה 504
יָקוֹשׁ 107
יָקַר, יָקָר 51. 289
יֵשׁ 62. 140 M
יֹשֶׁר 189
יתן (?) 198. 216
יָתַר, יֶתֶר 66. 237 E. 277

כָּבֵד 415
כּוּן 74 E
כּוּר 275
√كز, חשׁ, קשׁ 280
√כח 392 N. 1
כִּכָּר 117
√כל 296
כָּלַם, כְּלִמָּה 295 401
כֵּן als Substantiv 186. 248
כֶּסֶא 129
כְּסִיל 56. 134, 11 v. u. 286. 369
כֶּסֶל 76
כָּפָה 341
√כר 117. 413
כֶּתֶם (auch ägyptisch *ketem*) 405
כָּתַר *Hifil* 235

לֵב 89. 134, 9 v. u.
√לב, לְבוּשׁ 410
לָבַט 165
√לה, לָהַה 428
לָהַם 293
לוָה (entlehnen, leihen) 352
לוּז 64
לוּחַ 68
לִוְיָה 49 A
לָעַע, לוּעַ, לוֹעַ 329 E. 364

לַיִשׁ 512
√לך 76 E. 77 A
לָעַע s. לוֹעַ
לֵץ 33. 47. 56. 81, 14. 345
לֶקַח 46 E
לשׁן *Hifil* 496
לָתַע 498 A

מָבוֹא 134, 6
מוֹאָב 99
מוֹדֵעַ 121
מוּסָר 44
מוּר 81
מָוֶת 93
מְזִמָּה 46. 92, 6
√מל, מָלַל 111
מַלְאָךְ 218
מִלְחָמָה 349 N. 1
מְלִיצָה 47

מָנַן, مَنّ 474 N
מָנוֹן 474. 475
מָעֹז 175
מַעַן, מַעֲנֶה 261
מַצְרַף 275
מָקוֹר 100 E. 413
מֹר 127 N. 2
מַרְגֵּמָה 420 E. 421
מָרַר, מֶרָה 229
מְרִי 280 A
מָרַק 333
מַשָּׂא 479
מַשְׂכִּית 295. 404
מַשָּׁאוֹן 431
מָשַׁךְ 215
משׁל 43
מִשְׁפָּט 45 E
מִתְלַהֲמִים 293. 294

נָאוֶה 416
נָאַץ 97
נֶגֶד 90. 135, 5. 250
נָגִיד 135, 5
נֹגַהּ 87 N. 3
נָדִיב 138. 305 A
נָהַם 96
נוּב 176

נָוֶה 80
נוּחַ 342 vgl. 472 A
נָזַל 99 A
נֶזֶם 405
נָחָה 115
נָחַל 140 N. 1
נִחַם 96
נִיר, נִר 221. 335
√נך, נָכַח 392 N. 1
נֹכַח 90. 102
נָכַר 322. 391, 10 v. u. 430
נְמָלָה 108
נָסַךְ 142 E. 143 A
נֹפֶת 92. 387
נֶצַח, נֵצַח 347
נִצַּל 106
נָקַב 392 A
נִר s. נִיר
נִרְגָּן 271
√נת 73 N
נְתִיבָה 52. 73 E

סָבָא 373
סַגְרִיר 442 A
סָדִין 535
סוֹד 80 A. 182 E. 254
סוּס, סִיס 510 E
√סל 253
סֶלֶף, סִלֵּף 178. 212, 7. 246. 304 A
סַם 511
סָרַר 124

עַד 144, 2
עֵד 201
עוּז versch. von עָזַז 175
עָזַז 146
עַיִן s. רַע עַיִן
עָיֵף 412 E
עֶכֶס 130
עֲלוּקָה 499. 500
עֲלִי = עַל 133
עַלְמָה 506 E
עָמֵל 270 E
עָנַד 115
עֲנָקִים 49
עֶצֶב 96. 245
עָצָה 272

עָצַל 108. 427
עָצַר 415
עֵקֶב, עָקֵב 351
עָרֵב 76
עָרַב, √רב 104
עָרֵב, עֶרֶב 123
ערם, עָרְמָה 46
עֶרֶשׂ 126
עָשַׁק, √עש 459 A
עֵת 255
עָתַק, עָתֵק 139
עָתַר 436

פּוּק 72
פָּז 140, 4
פֶּחָם 429
פָּטַר 281
פִּיד 390
פֶּלֶג, פָּלָג 99. 334
פֶּלֶךְ 532 N
פִּלֵּס 90 E. 102
√פן 404, 5
פֶּן 94. 401
פְּנִינִים 72
פִּסֵּחַ 419
√פק 324
פָּרַע 58 A
פָּרַשׁ *Hifil* 378
√פש 199. 210
פָּשַׁק 210
פָּשַׁע, פֶּשַׁע 170 E. 171 A. 199. 298. 451 A
פַּת 369
פִּתְאֹם 112
פְּתִי 46
פָּתַל 136 A

צֹאן 448
צְבִי 107
צֶדֶק 266. 360
צוּד 117
צִיר 218. 427
צַלַּחַת 313 N
√צם s. √טם
צִנָּה 406
צָנוּעַ 177 E. 178 A
√צף 107. 429 E. u. s. √טם

צָפָה 245 E
צִפָּה 429 E
צָפוֹן 412
צִפּוֹר 107. 416 E. 417 A
צָפַן 61 A. 168
צִפְעֹנִי 378
צָרֵב 271
צָרַף 399. 492
صرصر krähen 513

√קב 362 N
קָבַע 361
קוֹף 511, 1
קַיִץ 108 E. 416
קָלָה 196
קִמְשׁוֹנִים 395 E
קָנָא, קִנֵּא 79
קִנְאָה 241
קָנָה 142, 1
קִנָּמוֹן 127 N. 2
√קס, קֶסֶם 265
√קר (ausrunden, graben) 413
קָרַר, קָרַר 289
קָרַץ 111
√קשׁ 107. 275 E. 280
קָשַׁב 57 E. 61 A. 275 E
קִשְׁטָ 360

רָאמוֹת 382
ران *fut. o.* 466 E. 467 A
√רב 79. 104. 126 E
רָבַד 126 E
רָגַע 202
רָדַם 163
רָהַב 106
רָזוֹן 240
רֹזֵן 138
רַחֲמִים 197
רִיב 79
רָכִיל 182
רְמִיָּה 162
רָנַן 55 E
רֵעֶה, רֵעַ 439
רָעָה (bedacht sein) 251. 454.
רַע עַיִן 365
רָעַף 75

√רף, רָפַד 126 E
רָפָא 202
רִפּוֹת 447
רָפַס 106
רָצַח 356 A
רָקַב 164
√רש 324

שָׂטָה 86
שֵׂיבָה 332
שִׂיחַ 116 A. N
√שך (stechen) 295. 364
שַׂכִּין 364
שָׂכַל, שֵׂכֶל 45. 68. 163
שָׂכַר = סָגַר 423 E
שָׂמֵחַ 213. 343 A
שִׂמְלָה 488
שְׂמָמִית 510 511
שָׂפָה 92

שְׁאוֹל 93
שְׁאֵר 97 A
שִׁבֵּחַ 469
שֵׁבֶט 168
שָׁגַל 99
שַׁד 101
שִׁדֵּד 315
שָׁוְא 495, 8
שׁוּק 122
שׁוֹר 226
שְׁחָקִים 75. 145 E
שִׁחַר 222
שֹׁטֵר 108
שֵׁכָר 317
√שׁל 51. 60 A. 106. 203
שָׁלוֹם 67. 203
שָׁלִישׁ, שָׁלִשִׁים 359. 360
שֻׁלְחָן 153, 8
שָׁלָל 51
שֵׁם 349
שְׁמָמִית 510. 511
שָׁנִי 534 A
שָׁעַר 368
שַׁעֲשׁוּעִים 148
שָׁפָן 509
שָׁקַד 150, 6
שִׁקּוּי 70

שׁקף *(Nifal)* 122 A
שָׁקַק 457
שֹׁר, שָׁרַר 69 E
שֵׁשׁ (Byssus) 534 E

תַּאֲוָה 290
תֵּבֵל 144
תַּד 101
תַּחְפֻּכוֹת 63 E. 64 A
תּוֹחֶלֶת 174 E. 175, 5

תָּוֶךְ 470
תּוּר 205
תּוּשִׁיָּה 61 E. 62
תֹּךְ, תְּכָכִים 470
תָּכַן 260
√תל 43
תִּקְוָה 174 E
תָּקַן 260
תָּקַע 105
תְּשׁוּעָה 349

B) Verzeichnis der erklärten Synonyma.

אֲבַדּוֹן, שְׁאוֹל 446
אֲדָמָה, תֵּבֵל 144
אֱוִיל, כְּסִיל 33. 225
אוֹר, נֵר 116
אֶלֶף, שׁוֹר 226
אֶשְׁנָב, חַלּוֹן 121 E
בְּאֵר, בּוֹר 98
בּוֹשׁ, חָפֵר 315 E
בִּינָה, תְּבוּנָה 61
בִּקֵּשׁ, דָּרַשׁ, שִׁחֵר 190 E. 191 A
בָּשָׂר, שְׁאֵר 97 A
גּוֹי, לְאֹם, עָם 243. קוּם (قَوْم) 516 N
דָּרַשׁ s. בִּקֵּשׁ
הֵבִין, הִשְׂכִּיל 348
הוֹכִיחַ, יָסַר 155
הֵעִיר, הֵקִיץ, שָׁקַד 150, 4
הִשְׂכִּיל s. הֵבִין
זָר, נָכְרִי 434
חַיִל, *virtus*, ἀρετή, Tugend 528
חַלּוֹן s. אֶשְׁנָב
חֵן, חֶסֶד 536
חָפֵר s. בּוֹשׁ
יָסַר s. הוֹכִיחַ
יַעַן, לְמַעַן 57 vgl. 66
יָקַשׁ, לָכַד 105
כְּזָבִים, שֶׁקֶר 114 A
כְּסִיל s. אֱוִיל
כְּסִיל, נָבָל 286
כֶּסֶל, תִּקְוָה 76 N. 2
כַּפַּיִם, יָדַיִם 531 E. 533 A
לְאֹם s. גּוֹי
לָכַד s. יָקַשׁ
לְמַעַן s. יַעַן
מֹאזְנַיִם, פֶּלֶס 265
מַעְיָן, עַיִן 99
מַעְיָן, מָקוֹר 413
מַרְבִּית s. נֶשֶׁךְ
מֹשֵׁל, קָצִין, שֹׁטֵר 108
מִשְׁפָּט, מֵישָׁרִים 45 E
נָבָל s. כְּסִיל
נָכְרִי s. זָר
נֶפֶשׁ, רוּחַ 295 E. 331
נֵר s. אוֹר
נֶשֶׁךְ, מַרְבִּית oder מַרְבִּית 454 E. 455 A
נָתַן, לָקַח (geben und nehmen) 531 A. 535 E
עֵדָה, קָהָל 98 A
עַיִן s. מַעְיָן
עָם s. גּוֹי
עָנִי, עָנָו 81. 236
עֲרִיפִים, שְׁחָקִים 75
עַתּוּד s. תַּיִשׁ
פֶּלֶס s. מֹאזְנַיִם
פְּעֻלָּה, תְּבוּאָה 169
צֶדֶק, צְדָקָה 45 vgl. 35 E
צְפִיר s. תַּיִשׁ
קָהָל s. עֵדָה
קַיִץ, קָצִיר 163
קָצִין s. מֹשֵׁל
קָצִיר s. קַיִץ
רֵאשִׁית, תְּחִלָּה 156
רוּחַ s. נֶפֶשׁ
שָׂעִיר s. תַּיִשׁ
שְׁאוֹל s. אֲבַדּוֹן

פָּשַׁר s. שָׁאַר
שׁוֹר s. אֶלֶף
עֲרִיפִים s. שְׁחָקִים
בִּקֵּשׁ s. שִׁחֵר
מִשֶּׁל s. שִׁנֵּר
הַצִּיר s. שָׁקַד
בְּזוּרִים s. שֶׁחֶף

חֲבוּאָה s. פִּעֻלָּה
חִבּוּנָה s. בִּינָה
תֶּבֶל s. אַרְמָה
רֵאשִׁית s. תְּחִלָּה
חַיִּשׁ, צָפִיר, צָפִיר, עָשִׂיר 515
כֶּסֶל s. חָכְמָה
חַרְבִּית s. נֶשֶׁק

III.

Berichtigungen und Ergänzungen.*

S. 3 Anm. 2. Ueber diese doppelte Verszählung s. Strack, *Prolegomena in Vetus Test. Hebr.* (1873) p. 11 s. — 7 Z. 9 l. אנשי — 11 Z. 14 ist nach S. 409 unten zu übers.: *Kleider **aus**ziehen bei Frostwetter* — Ebend. Z. 21. Vgl. S. 400 wonach die Conjectur רמו unnöthig — 12 Z. 19 v. u. Siehe die Berichtigung S. 494 unt. — 33 Z. 24 l. Kunstsprache — 40 Maybaum in der Abh. über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer in Merx' Archiv II, 66—93 bemüht sich vergeblich, dem Targumisten die Priorität zuzuerkennen — das Targum ist aus der Peschitto abgeschrieben und hie und da dem überlieferten hebr. Texte genähert; die Sprache ist mit geringen Unterschieden die syrische des Originals — 41 unt. Die *Critical Remarks* sind von D. Durell — 42. Vgl. über die benutzten jüd. Ausleger das Vorwort. Der Comm. Aben-Ezra's (AE), welchen neben Raschi (Salomo ben-Isaak) und Ralbag (Levi b. Gerson) die *Biblia Rabbinica* enthalten, ist nach Berliner in Kobaks Zeitschrift ‚Jeschurun' Jahrg. 6 S. 102 das Werk Mose Kimchi's — 43 lies in der Ueberschrift: I, 1—7 — 46 Z. 18 l. *calliditas* — 48 lies in der Ueberschrift: I, 8—19 — Ebend. Anm. 2 Daß אוּיל den Skeptiker bedeute ist wie Malbim's so schon Heidenheims Ansicht (vgl. S. 238 Anm.) — 55 Z. 5 l. nach — 56 Z. 13 l. חֹאמֶר statt אוֹמֵר — 58 Z. 21 l. *Vav* statt *Jod* — 61 Z. 16. Ueber die Formel אל תקרי Strack, *Prolegomena* p. 66—70 — 64 Z. 16 l. v. 16—19 — 66 Anm. 1 Z. 1 l. *opus* statt *opes* — 69 Z. 7 v. u. l. den — 70 Z. 4 l. שֹׂרֵר — 71. Ueber die Accentfolge in 3, 12ª s. auch die Differenzen zwischen Ben-Ascher und Ben-Naftali in den Anhängen der *Biblia Rabbinica;* Dachselt, *Biblia Accentuata* und Pinners Prospectus (Odessa 1845) S. 91 — 79 Z. 11 v. u. l. Vorstellung — 80 Z. 16 l. *abhorrere* — Ebend. Z. 15 v. u. l. *Gilts den Spöttern* — 82 Z. 3 l. 14, 29 — 86 S. 13 v. u. l. חֲמִסִּים — 90 Z. 17 l. v. 25 statt 28 — 96 Z. 10 l. Gr. Ven. (*Graecus Venetus*, wofür weiterhin kurzweg: Venet.) — 106 Z. 19 v. u. l. הַתֹּר — 108 Z. 9 v. u. l. קִיץ — 112 Z. 4 v. u. l. hetzen — 124 Z. 13 fehlt vor „weiter" die Ziffer 2 (zweitens) — 127 Z. 19 l. *alcabtea* — 131 Z. 16 v. u. l. Der — 138 Z. 2 v. u. ספר חללי hat Fürst „Cod. von Hilla" erkl.; unversehens ist mir diese Bezeichnung untergelaufen, ich halte „Cod. Hillels" für richtiger, vgl. die Begründung bei Strack, *Prolegomena* p. 112 s. — 145 Z. 7 v. u. ist nach dem in der folg. Auslegung bevorzugten Wortverstande zu übersetzen: *als anstürmten* — 146 Z. 10 v. u. l. es — Ebend. Z. 4 v. u. l. בְּגוֹד — 149 Z. 24 ist „f." zu streichen — 176 Z. 16 v. u. l. Verwickelungen und punktire in ders. Z. תחבכות — 182 Z. 11 v. u. l. Der — 185 Z. 14. 15 l. beidemal שְׁאֵרוֹ für בְּשָׂרוֹ — 198 Z. 13 l. *Den* statt *Dem* — 202 Z. 5 v. u. l. Wage — 206 Z. 5 v. u. l. Wildpret — 215 Z. 14 v. u. accentuire *οἰχήσεται* — 219 Anm. Z. 1 v. u. lies 1863 statt 1683 — 221 Z. 14 steht ein Lenis statt

* Wir übergehen hier nicht nur abgesprungene Vocale oder Buchstabentheile, zumal da ungewiss ob der Fehler von allen Abzügen gilt, sondern auch manche Unebenheiten des Styls und Incorrektheiten der Schreibweise, welche das Verständnis nicht stören. Die der Correctur vor andern bedürftigen Fehler sind durch fette Schriften hervorgehoben.

des Aspot — 222 Z. 10 v. u. l. בדל — 226 l. *Zarzir*. Der Chronist will sagen, daß das Substantiv, nicht das Partiz. נדע gemeint, oder auch der *nomin. sing.* der 4. Declination hat kürzes ו. — 234 (so die Paginirung) Z. 16 v. u. accentuire *wā'ōl*. — 256 Z. 10 v. u. l. des — 268 Z. 18 l. Licht. 267 Z. 10 l. **werden** — 301 Z. 13 v. u. steht ein Deus statt des Asper. — 316 Anm. 2 l. **Jesaias** - Ausgabe — Ebend. Z. 14 l. פרוחות — 319 Z. 6 l. שבש. 343 l. ישאל — 364 Z. 16 l. ***bist*** statt *ist*. — 368 Z. 5 Josef ha-Nakdan in einem Anhange des *Ochla we-Ochla* der Universitäts-Bibliothek in Halle (Nr. 69) aber mit beigefügtem מלגנא (streitig) — 369 Z. 15 l. תקנאת — 370 Z. 10 v. u. l. nun — 381 Z. 11 l. ***machtvoll*** statt *machtlos*. — 384 Z. 22 l. Ps. 8, 3. — 397 Z. 9 l. חזקיה — 404 Nach *Bereschith rabba* c. 93 ähnlich Abulw. (כמוהם חנה) 25, 11 d. i. תיזורין רדתב בנו דיסקרין רכסף *ἀπλᾶ χρύσεα*. — 408 Z. 20 v. u. l. *geschärfter* statt des provinziellen *geschärftes*. — 417 Z. 10 v. u. l. ihm — 422 Z. 10 l. *in eines Thoren Mund*. — 427 Z. 3. 12. 'Der Angel' (im Sinne von *cardo*) ist oberdeutsch, die Angel mitteldeutsch. Als Fem. kommt das Wort bei Luther in diesem Spruche vom Faulen vor, als Masc. bei Hans Sachs, Ayrer, Schiller. — 427 letzte Zeile. Auch das für חפליו mit Löschung des ו (vgl. für die Entstehung desselben Jos. 10, 13 und das überflüssige א vor א Jos. 10, 24) zu lesen sei חפלי — ופלי. 444 l. sicha vermuten — 445 Z. 20 l. jeden — 462 Z. 5 v. u. l. römische — 465 Z. 3. 4 haben תחבית und מרביה ihre Stelle zu tauschen — 450 Z. 18 l. נחת — 461 Z. 14. Zu חסר als der authentischen LA. vgl. ihre witzige Verwendung im *Bereschith rabba* c. 58 zu Gen. 23, 16 — Z. 14 v. u. Auch Abulwalid (*Tešuōt* 869) erklärt אחרי richtig als charakterisirendes Beiwort durch אחורי (d. h. rückwärts gewandt) — 468 Z. 7 l. בנוחת — 476 Z. 10 l. ***Des*** *Menschen* — 486 Z. 5 v. u. Auch in חטא ירושלם ירושלם Jer. 8, 5 ist ירושלם genitivisch gedacht, ob. Wolkes auch Nominativ nach dem Schema der Appositon statt Annexion sein könnte. Vgl. dafür daß es Genitiv Philippi, Status Constructus S. 192—195. — 486 Z. 15 l. Denkarbeit — 494 Z. 8 l. stehenden — 497 Z. 28 den Tod verwirkendes. Besser wäre: das Leben verwirkendes. — 511 Z. 16 *lucerta*. Nicht *lucerta*, es ist das italienische *lucèrta* gemeint. — 513 Z. 7 den Talmud- und Midrasch-Stellen, in welchen ירוזיה als noch lebendes Wort vorkommt, gehören auch noch *jer. Rosch ha-Schanâ* Halâcha 3: טבעולם זה מבקש לנצח וזה מבקש לנצח d. h. es ist Weltsitte, daß der Eine seinem *Zarzir* und der Andere seinem *Zarzir* zum Siege zu verhelfen sucht, und *Midrasch Echa* zu 5, 1, wonach es Weltsitte ist daß Einer der seinen großen und seinen kleinen *Zarzir* in seinem Hause hat den großen gewöhnt, schonend mit dem kleinen umzugehen, um näml. falls er ihn tödtete sich nicht einen andern kaufen zu müssen. Hienach ist der *Zarzir* ein streitsüchtiges Thier, was auch der Spruch *Bereschith rabba* c. 75 bestätigt: שנים שנים אין ישנים על ירוזי אחד d. i. zwei *Zarzir* schlafen nicht auf Einem Baume, und man übte sich seiner zu Wettkämpfen gleich den Hahnengefechten.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.