

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

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

DRITTER THEIL: DIE PROPHETISCHEN BÜCHER.

DRITTER BAND:

DER PROPHET EZECHIEL.

ZWEITE, VERBESSERTE UND THEILWEISE UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1882.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DEN PROPHETEN EZECHIEL

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

MIT VIER LITHOGRAPHIRTEN TAFELN.

ZWEITE, VERBESSERTE UND THEILWEISE UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1882.

Alle Rechte vorbehalten.

EINLEITUNG

in das Buch Ezechiels.

I. Die Person des Propheten. *Ezechiel*, יְחֶזְקֵאל (1, 3. 24, 24) d. i. בֶּן בִּנְיָמִן Gott stärkt, Ἰεζεκιήλ (LXX u. Sir. 49, 8), in d. *Vulg. Ezechiel*, während *Luther* nach LXX den Namen *Hesekiel* schreibt, war der Sohn Busi's aus priesterlichem Geschlechte und im J. 599 v. Chr. d. i. im 11. Jahre vor der Zerstörung Jerusalems mit dem Könige Jojachin, den Großen des Reiches, vielen Priestern und dem vornehmsten Teil der Bevölkerung Jerusalems und Juda's ins Exil nach Babel geführt worden (1, 2. 40, 1 vgl. 2 Kg. 24, 14 ff. Jer. 29, 1). Dort lebte er im nördlichen Mesopotamien an den Ufern des Chaboras inmitten einer Colonie deportirter Judäer in dem Orte Tel-Abib (1, 1. 3, 15), verheiratet in einem eigenen Hause (3, 24. 8, 1. 24, 18). Im fünften Jahre seines Exils d. i. im J. 595 v. Chr. wurde er zum Propheten vom Herrn berufen und wirkte in diesem Amte nachweislich 22 Jahre, da die jüngste seiner Weißagungen aus dem 27. J. seiner Verbannung d. i. 572 v. Chr. datirt ist (29, 17).

Ueber seine sonstigen Lebensumstände ist nichts Sicheres bekannt. Aus seinem Buche erhellt nur im allgemeinen, daß er in der Ausübung seines prophetischen Berufes schwere Kämpfe zu bestehen hatte, vgl. 2, 3—7. 3, 7—9; doch finden sich darin keine Andeutungen, daß er wie sein älterer Zeitgenosse Jeremia in Jerusalem, lebensgefährlichen Verfolgungen ausgesetzt gewesen wäre. — Aus der Ankündigung von seiten Gottes bald nach seiner Berufung, daß er sich in seinem Hause einschliessen solle, daß man ihn mit Stricken binden werde, damit er nicht unter die Exulanten hinausgehe, daß Gott seine Zunge an seinem Gaumen werde kleben lassen, daß er verstumme, 3, 24—27 vgl. mit 24, 26 f., und daß bei der Nachricht von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems, die ein Entronnener ihm bringen werde, Gott ihm den Mund öffnen und er nicht mehr verstummen werde, sowie aus dem

göttlichen Auftrage, die Belagerung Jerusalems sinnbildlich darzustellen und 390 Tage auf der linken Seite und noch 40 Tage auf der rechten Seite zu liegen, um die Missetat des Hauses Israels und dann des Hauses Juda zu tragen (4, 1 ff.), hat *Klostermann* (Studien u. Krit. 1877. III. S. 409 ff.) zu beweisen versucht, daß Ezechiel an einem hochgradigen Fall von Katalepsie, einer zwar seltenen aber noch in neuerer Zeit von Aerzten beobachteten Krankheit, gelitten habe, welche ihm den willkürlichen Gebrauch der Gehwerkzeuge unmöglich machte, und daß er während dieser Hemiplagie oder Lähmung erst der linken, sodann der rechten Seite des Körpers zugleich mit intermittirender Sprach- oder Stimmlosigkeit behaftet war, so daß er nur wenn Gott ihm den Mund aufthat habe reden können, in der Zeit aber vom Beginn der letzten Belagerung Jerusalems durch Nebucadrezar bis zur Eroberung der Stadt d. i. vom 12ten des 10. Monats des 9. Jahres bis zum 5ten des 10. Mon. im 12. Jahre (vgl. 24, 1. 15. 18 mit 33, 21), also 3 Jahre weniger eine Woche gänzlich sprachlos oder stumm gewesen, dann aber von seiner Krankheit völlig genesen sei. — Diese Beweisführung geht von der Ansicht aus, daß Ezechiel alle symbolischen Handlungen, welche Gott ihm befohlen, wirklich körperlich verrichtet habe. Nun wird zwar von der sinnbildlichen Darstellung der Flucht Zedekija's (12, 3—6) bemerkt, daß Ezechiel tat, wie Gott ihm geboten hatte (v. 7), ebenso von seinem Verhalten beim Tode seines Weibes (24, 16—19), und auch das sinnbildliche Zeichen 36, 16 ff. hat er ohne Zweifel wirklich vorgenommen, aber bei der sinnbildlichen Darstellung der Belagerung Jerusalems (c. 4) finden wir kein Wort über die wirkliche Ausführung des 390 und 40 Tage langen Liegens auf der linken und rechten Seite. Hierzu kommt, daß in den Zeitraum von den 430 Tagen die visionäre Versetzung nach Jerusalem, um im Tempel die götzendienerischen Greuel des Volkes zu schauen, fällt (vgl. 8, 1 mit 1, 1 u. 15 f.), die er nach dem Schwinden der Vision den Exulanten mitteilte (11, 25), wobei kein Grund zu erkennen ist, warum diese Vision ihm während des Liegens auf der rechten Seite, und nicht vielmehr erst nach Ablauf der 430 Tage zuteil wurde, da weder der Inhalt dessen was er im Tempel schaute und was Gott ihm hinsichtlich dieser Greuel kundtat, noch die Versinnbildlichung der Belagerung Jerusalems zeitlich mit der wirklichen Belagerung dieser Stadt coincidirt. Noch mehr spricht gegen die Auffassung der Vision c. 4 als einer in partieller Körperlähmung verrichteten Handlung der Umstand, daß ihm dieselbe im visionären Zustande aufgetragen wurde (3, 23 f.), und daß an diesen Auftrag ohne weiteres ein zweiter, nämlich das sinnbildliche Abscheren des Bartes und das Verbrennen eines Teils der Hare mit Feuer inmitten der Stadt (Jerusalem), wenn die Tage ihrer Belagerung voll sein werden, angereiht ist (5, 1 ff.), den er unmöglich in der äußeren Wirklichkeit in Jerusalem ausführen konnte. Diese Umstände machen die wirkliche Ausführung dieser sinnbildlichen Handlungen und damit zugleich die Annahme eines zeitweiligen Leidens Ezechiels an Katalepsie nicht bloß zweifelhaft sondern höchst unwahrscheinlich.

Mit diesen sinnbildlichen Handlungen hängt auch die Annahme einer während derselben intermittirenden und später drei Jahre dauernden Alalie oder Sprachlosigkeit zusammen. Denn diese wird ihm nicht nur auch in der Vision gleichzeitig mit dem Anlegen von Stricken, um nicht aus dem Hause gehen zu können, angekündigt, sondern es wird auch als Zweck des Verstummens angegeben, daß er seinen Landsleuten kein מִקְרִי אִישׁ מִקְרִי sein und deshalb nur reden soll, wenn Gott ihm den Mund aufthue (vgl. 3, 25—27 mit 29, 21, wo das Auftun des Mundes auf die Heilsverkündigung bezogen wird). Dieses Verhalten wird ihm für seine ganze prophetische Wirksamkeit geboten. Dem entsprechend wird ihm auch 24, 27 zwar das Auftun des Mundes, um nicht mehr zu verstummen, vor der Ankunft des Entronnenen mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems angekündigt und 33, 22 die Erfüllung dieser Ankündigung berichtet, aber weder in c. 24 noch in c. 33 erwähnt, daß das gänzliche Verstummen mit der Ankündigung der bevorstehenden Zerstörung der Stadt eingetreten sei. Dagegen sind fast sämtliche Weißagungen gegen die fremden Völker ihm innerhalb der Zeit vom Beginne der Belagerung Jerusalems im 9 J. (vgl. 24, 1) bis zur Zerstörung der Stadt in 12 J. (33, 21) aufgetragen worden. — Den Hauptgrund für diesen persönlichen Zustand Ezechiels entnimmt übrigens *Klost.* aus der tagebuchartigen Anlage der ersten Hälfte seines Buches, die sich schon aus der durch die chronologischen Data nach der Zeitfolge geordneten Zusammenstellung der Weißagungen und noch deutlicher aus dem auffallenden Anfange des Buches mit נִקְרִי (v. 1) und dem als spätere Einschaltung sich charakterisirenden Inhalte von 1, 2 u. 3 ergeben soll. Allein die chronologischen Bestimmungen 1, 1 f. u. 3, 15 f.; 8, 1. 20, 1. 24, 1. 33, 21 u. 40, 1 zeigen wol, daß die Sammlung der Weißagungen über Israel im allgemeinen nach der Zeitfolge geordnet ist, können aber die tagebuchartige Anlage des ersten Teils des Buches schon aus dem Grunde nicht beweisen, weil zwischen den einzelnen nach Jahr, Monat und Tag bestimmten Weißagungen viele längere Straf- und Trostreten ohne irgend eine Zeitangabe stehen, was sich nicht mit *Kl.* daraus erklären läßt, daß er den Tag vergessen hatte oder die Nennung für gleichgültig hielt. In den Weißagungen gegen fremde Völker ist bei den Zeitangaben (26, 1. 29, 1 u. 17. 30, 20. 31, 1 u. 32, 1. 17) selbst die chronologische Stellung derselben der sachlichen Zusammengehörigkeit untergeordnet. — Ebenso wenig beweisen endlich das נִקְרִי 1, 1 u. der Inhalt von 1, 2 u. 3, daß der von Ezechiel selbst geschriebene Anfang des Buches, welcher Angaben über die persönlichen Verhältnisse und Erlebnisse des Propheten enthalten habe, bei der Aufnahme seiner Weißagungsschrift in den Kanon weggeschnitten worden sei (*Kl.* S. 409); s. dagg. die Erkl. zu 1, 1—3. — Demnach können wir die Annahme eines kataleptischen Leidens des Ezechiel nicht für begründet halten.

Auch über seinen Lebensausgang fehlen geschichtliche Nachrichten. Aus der Vergleichung der Zeitangabe über seine Berufung zum Propheten 1, 1 f. mit den Zeitbestimmungen über den Empfang der Vision

von der Neugestaltung des Gottesreiches 40, 1 und über die späteste Weißagung gegen Aegypten 29, 17 erhellt nur so viel, daß er 22 Jahre lang als Prophet gewirkt hat. Ob er als junger Mann, im 30. Lebensjahre, wie manche Ausll. aus 1, 2 gefolgert haben, oder erst in späteren Jahren zum Propheten berufen worden, läßt sich nicht bestimmen. Und die apokryphischen Sagen bei *Ps.-Epiphan.*, *-Dorotheus* u. a. Kchvv. und späteren Rabbinen über seinen Tod, daß er nämlich von einem Fürsten seines Volkes, weil er dessen Götzendienst gertigt hatte, getötet und im Grabe Sem's und Arphaksad's bestattet worden sei (vgl. *Carpzov, introd. III p. 203 sqq.* u. *Ewald, Gesch. Isr. IV S. 20*), sind ohne historischen Gehalt. Gewiß ist nur soviel, daß er sein Leben unter den Exulanten, wo der Herr ihm seinen Wirkungskreis angewiesen hatte, beschloss und nicht wie sein Zeitgenosse Daniel (vgl. *Dan. 1, 21, 10, 1*) das Ende des Exils und den Anfang der Erlösung Israels aus Babel erlebt hat, da seine Schrift darüber keine Andeutung enthält.

II. Das Buch Ezechiels nach Inhalt und Beschaffenheit.

Das Buch Ezechiels enthält die im ganzen chronologisch geordnete Zusammenstellung seiner Weißagungen. Es wird eröffnet mit der feierlichen Weihe und Berufung Ezechiels zum Propheten (1, 1—III, 21). Die dann folgenden Weißagungen sind in zwei Hauptteile gegliedert: 1. Gerichtsverkündigungen über Israel und die Heidenvölker c. I—XXXII, 2. Heilsverkündigungen für Israel c. XXXIII—XLVIII. Jeder dieser Hauptteile zerfällt weiter in zwei Teile. Der erste Teil enthält die Weißagungen der Gerichts *a.* über Jerusalem und Israel c. III, 22—XXIV, *b.* über die Heidenvölker c. XXV—XXXII; der zweite *c.* die die Weißagungen von der Erlösung und Wiederherstellung Israels und dem Untergange der heidnischen Weltmacht c. XXXIII—XXXIX, *d.* das prophetische Gemälde von der Neugestaltung und Verherrlichung des Gottesreiches c. XL—XLVIII. Die Weißagungen des ersten, dritten und vierten Teiles sind chronologisch geordnet, die des zweiten, die Drohweißagungen über die Heidenvölker (c. 25—32), sind nach ihrem sachlichen Inhalte zusammengestellt. Dies wird durch chronologische Data in den Ueberschriften bezeugt und durch den Inhalt sämtlicher Weißagungsgruppen der drei ersten Teile bestätigt. Der erste Teil hat folgende chronologische Angaben: das fünfte Jahr der Wegführung Jojachins (1, 2) als die Zeit der Berufung Ezechiels zum Propheten und der ersten Weißagungen über Jerusalem und Israel; sodann das sechste (8, 1), siebente (20, 1) und neunte Jahr der Wegf. Joj. (24, 1). Der zweite enthält die Weißagungen gegen sieben auswärtige Völker, von welchen die wider Tyrus ins elfte (26, 1), die wider Aegypten ins zehnte (29, 1), siebenundzwanzigste (29, 17), elfte (30, 20 und 31, 1) und zwölfte J. der Wegf. (32, 1 u. 17) fallen. Von den beiden letzten Teilen hat jeder nur ein chronologisches Datum, nämlich c. 33, 21 das zwölfte J. der Wegf. d. i. ein Jahr nach der Zerstörung Jerusalems, und c. 40, 1 das fünfundzwanzigste J. der Wegf. oder vierzehnte J. nach Jerusalems Zerstörung. Die übrigen Weißagungen, welche keine Zeitangabe an der Spitze tragen, schließen sich ihrem Inhalte nach eng an die mit chrono-

logischen Daten versehenen an, so daß sie derselben Zeit wie jene angehören. Hieraus ergibt sich, daß die Weißagungen des ersten Teiles sämtlich, die des zweiten zum größeren Teile vor die Zerstörung Jerusalems fallen, die des dritten und vierten Teils aus der Zeit nach dieser Katastrophe stammen. Schon dieses chronologische Verhältnis spricht dafür, daß die Weißagungen gegen die auswärtigen Völker c. 25—32 nicht (mit vielen Ausll.) zur zweiten, sondern zur ersten Hälfte des Buches zu rechnen sind. Dies wird bestätigt einerseits durch den Inhalt der Weißagungen, indem dieselben, mit der einzigen mehr scheinbaren als wirklichen Ausnahme 29, 13—16, den Untergang der heidnischen Völker und Reiche verkündigen, ohne Aussicht auf der einstige Begnadigung und Bekehrung des Restes dieser Völker, und eben hierdurch sich an die Drohweißagungen gegen Israel im ersten Teile anschließen, andererseits durch die zwischen c. 33, 1—20 und c. 3, 16—21 vgl. mit c. 18, 19—32 obwaltende Correspondenz, welche keinen Zweifel darüber läßt, daß c. 33, 1—20 dem Propheten die Aufgabe für sein Wirken nach der Zerstörung Jerusalems vorzeichnet, mithin die Einleitung zur zweiten Hälfte seiner Weißagungen bildet.

Die Anlage und Gliederung der einzelnen Teile nach einem bestimmten, überall durchsichtigen Plane und die Einrahmung der Visionen und Gerichts- und Heilsverkündigungen durch Ueberschriften und Einleitungsformeln ist durch das ganze Buch gleichmäßig durchgeführt. Auch die Diction, die sich durch großen Reichtum an originellen und kühnen Bildern, sowie durch eine Menge von ungewöhnlichen, wol meist von dem Propheten selbst gebildeten Wörtern und Wortformen kennzeichnet, bleibt sich in allen Teilen gleich.¹ Daher wird auch gegenwärtig nicht nur die Echtheit des Buches von keinem Kritiker in Zweifel gezogen, sondern auch die Abfassung und Redaction desselben als vom Propheten selbst bewerkstelligt einhellig anerkannt.²

III. Ezechiels Eigentümlichkeit und prophetische Wirksamkeit. Ezechiel erscheint in seiner Schrift als ein Mann von Geist und Verstand, und bei sehr entwickelter Phantasie von hohem sittlichen Ernste beseelt, sowie bei tiefem Verständnisse des Gesetzes und der älteren prophetischen Schriften mit vielseitiger Kenntnis der Zustände und geschichtlichen Verhältnisse der Völker und Länder der Heidenwelt für seinen Beruf ausgerüstet. Mehr als bei allen anderen Propheten waltet bei ihm die symbolische und allegorische Darstellungsweise vor,

1) Ueber die Eigentümlichkeiten der Diction und Sprache Ezechiels s. das Nähere in *m. Lehrb. der Einl. in d. A. T. §. 77* der 3. Aufl.

2) Die von einem englischen und etlichen deutschen Kritikern vor 80 und mehr Jahren gegen die Echtheit von c. 40—48 erhobenen Zweifel sind längst der Vergessenheit anheimgefallen. — Später hat nur der jüdische Gelehrte *Dr. Zunz* (*Gottesdienstl. Vorträge* 1832 S. 157 ff. und nochmals im *J. 1873, Deutsch-morgl. Ztsch. XXVII S. 676 ff.*) das ganze Buch hauptsächlich wegen der ihm anstößigen speziellen Prädictionen als unecht verworfen und seine Entstehung unter dem erdichteten Namen Ezechiel in die Zeit zwischen 440—400 v. Chr. gesetzt, aber mit diesen Behauptungen auch keinen Anklang gefunden.

die sich nicht auf allgemeine Umrisse und Bilder beschränkt, sondern zu kühnen, die Wirklichkeit vielfach überbietenden Schilderungen ausgeführt ist, welche den Eindruck überschwinglicher Fülle und überwältigender Größe machen. Auch die einfache prophetische Rede ist reich an Bildern und kühnen, zum Teil auch seltenen Vergleichen, und ergötzt sich in einer den Gegenstand allseitig erschöpfenden Ausführlichkeit, wobei viele ihm eigentümliche Ausdrücke und Redewendungen sich wiederholen. Seine sehr entwickelte Phantasie verbunden mit Vielseitigkeit von Kenntnissen, zeigt sich nicht bloß in dem Entwurfe des neuen Tempels und Gottesreiches c. 40–48, sondern auch in der Schilderung des ausgebreiteten Handels von Tyrus c. 27 und der Verhältnisse Aegyptens c. 29 u. 31. Und in allen seinen Darstellungen, nicht nur in den symbolischen und allegorischen Schilderungen c. 1. 16. 23, sondern auch in den einfachen Reden, den Rügen der im Schwange gehenden Sünden und Laster, den Gerichtsdrohungen und den Heilverkündigungen tritt das Bestreben zu Tage, den zu behandelnden Gegenstand bis in die speziellsten Einzelheiten hinein zu verfolgen, nach allen Seiten hin zu beleuchten und vollständig zu erschöpfen. — Diese Eigentümlichkeit hat ihren Grund nur teilweise in der Individualität des Propheten, mehr noch in den Verhältnissen seiner Zeit und in seiner Stellung zu dem Geschlechte, welchem er den Rat und Willen des Herrn zu verkündigen hatte. Wie die Symbolik und Anwendung von Gleichnissen, Bildern und Sprichwörtern überhaupt nur Mittel ist für den Zweck, die vorzutragenden Wahrheiten zu veranschaulichen und durch Veranschaulichung die Wirkung des Wortes zu verstärken, so dient auch die Ausführlichkeit und Umständlichkeit der Schilderung und selbst die Wiederholung von Gedanken und Aussprüchen unter neuen Gesichtspunkten dem gleichen Zwecke. Das Volk nur, dem Ezechiel durch Verkündigung des göttlichen Gerichts und Heils Buße predigen sollte, war ein „widerspenstiges Geschlecht von harter Stirn und verstoktem Herzen“ (3, 7–9. 26 f. 26, 12 u. a.), und zwar das ins Exil deportierte Volk Israel, unter dem er das Werk der früheren Propheten, namentlich seines unmittelbaren Vorgängers in Jerusalem, des Propheten Jeremia fortsetzen sollte. Diesem Geschlechte mußte er, wie Jeremia seinen Zeitgenossen, den Abfall von Gott und seine Sünden mit starken Worten und in drastischer Weise vorhalten und die Schrecken des Gerichts deutlich vor Augen malen. Zur gerechten Würdigung nicht nur der formalen Beschaffenheit der Weißagung Ezechiels sondern überhaupt seiner prophetischen Wirksamkeit müssen wir die Bedeutung des Exils und die Stellung, welche Ezechiel unter den Exulanten einnahm, uns deutlich machen.

Was der Herr den Stämmen Israels, als sie noch an der Grenze des verheißenen Landes standen und sich anschickten dasselbe einzunehmen, durch Mosen verkündigen ließ, daß er sie bei beharrlicher Uebertretung seiner Gebote nicht nur mit schweren Plagen züchtigen, sondern endlich auch aus dem Lande, das sie in Besitz nehmen würden, wieder herausreißen und unter alle Völker zerstreuen werde (Lev. 26, 14–45. Deut. 28, 15–68) — diese Drohung war an den vom Hause David's

abgefallenen zehn Stämmen bereits durch die Assyrer ausgeführt worden und ging nun durch die Chaldäer auch am Reiche Juda in Erfüllung. Unter dem Könige Jojakim fiel Nebucadrezar, der König von Babel zum ersten Male in Juda ein, eroberte Jerusalem, machte sich Jojakim untertan und führte mit einem Teile der Tempelgeräte auch eine Anzahl israelitischer Jünglinge von edler Geburt, darunter den Daniel, nach Babel ab, um dieselben für seinen Hofdienst ausbilden zu lassen (Dan. 1, 1–7). Mit dieser Invasion der Chaldäer beginnen die von Jeremia geweißagten siebenzig Jahre der chaldäischen Dienstbarkeit und Exilierung Juda's nach Babel. Da nämlich Jojakim nach drei Jahren von Nebucadrezar abtrünnig ward, so nahm dieser im dritten Monate der Regierung Jojachins nach längerer Belagerung Jerusalem zum zweiten Male ein und führte mit dem Könige und seinem Hofstaate die Obersten von Juda und Jerusalem, viele Priester und Krieger und die Zimmerleute und Schmiede nach Babel ins Exil; nur das geringe Volk im Lande zurücklassend, über welches er den Oheim des deportierten Königs Mathanja unter dem Namen Zedekija, als seinen Vasallen zum Könige einsetzte (2 Kg. 24, 10–17. Jer. 29, 2). Mit dieser Wegführung des kräftigen Kernes der Nation war die Kraft des Reiches Juda gebrochen, und wenn Nebucadrezar dasselbe damals noch nicht zerstörte, sondern als Vasallenreich unter seiner Oberherrschaft noch fortbestehen ließ, so konnte dieser Fortbestand doch nicht von Dauer sein. Juda war zu tief gesunken, um in den erlittenen Schlägen schon die züchtigende Hand seines Gottes zu erkennen und sich bußfertig unter seinen gewaltigen Arm zu beugen. Anstatt auf die Stimme des Propheten Jeremia zu hören und das chaldäische Joch in Geduld zu tragen (2 Chr. 36, 12), setzten König und Volk ihr Vertrauen auf den Beistand Aegyptens, und Zedekija brach den Eid der Treue, welchen er dem Könige von Babel geschworen hatte. Um diese Treulosigkeit zu strafen, zog Nebucadrezar von neuem heran wider Jerusalem und machte mit Eroberung und Verbrennung der Stadt und des Tempels im elften Regierungsjahre Zedekija's dem Reiche Juda ein Ende (2 Kg. 25, 1–21. Jer. 52, 1–30). Mit dieser Katastrophe verlor das alttestamentliche Gottesreich seine staatliche Existenz; das Bundesvolk war aus seinem Lande unter die Heiden verstoßen, um die Strafe für seinen hartnäckigen Abfall vom Herrn, seinem Gotte zu tragen. Doch war diese Verstoßung unter die Heiden keine gänzliche Verwerfung Israels; sie war nur eine Suspension, aber keine Vernichtung des Gnadenbundes. Der Menschen Untreue kann die Treue Gottes nicht aufheben. „Trotz dieses furchtbaren, durch die schwersten Sünden herbeigezogenen Gerichts war und blieb — wie *Auberlen*, der Proph. Daniel S. 27 d. 2. Aufl. treffend bemerkt — Israel das auserwählte Volk, durch welches Gott noch seine Absichten an der Menschheit erreichen wollte. Seine Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen (Röm. 11, 29).“ Auch nach dem babylonischen Exile wurde der Gottesstaat nicht wieder hergestellt; das Bundesvolk erlangte nach der Rückkehr aus Babel seine Selbständigkeit nicht wieder, sondern blieb, von der kurzen Zeit, da es unter den Makkabäern seine Unabhängigkeit sich erkämpft hatte, abge-

sehen, den heidnischen Weltherschern unterworfen, bis es nach der römischen Zerstörung Jerusalems vollends unter alle Nationen der Erde zerstreut wurde. Aber mit dem irdischen Gottesstaate sollte die Wesenheit des Gottesreiches nicht untergehen, sondern nur in eine neue Entwicklungsphase treten, welche den Uebergang zu seiner Erneuerung und Vollendung in dem durch Christum aufzurichtenden Gottesreiche zu vermitteln bestimmt war. Zur Anbahnung dieses Zieles und zugleich den Exulanten zum Zeugnisse, daß Israel trotz seiner Verstoßung unter die Heiden noch Volk Gottes sei, ließ der Herr in dem Priestersohne Ezechiel einen Propheten von ungemeiner Kraft und Energie inmitten der Exulanten aufstehen, der wie eine Posaune seine Stimme erhob und Israel seine Missetat anzeigte, dessen ganze Erscheinung den kräftigsten Beweis lieferte, daß der Herr noch unter seinem Volke sei.

Die Berufung Ezechiels zum Propheten im 5. Jahre der Regierung Zedekija's (1, 1 u. 2) erfolgte in einem Zeitpunkte, in welchem unter den im Lande Zurückgebliebenen wie unter den nach Babel Weggeführten die Hoffnung auf den baldigen Sturz des babylonischen Reiches und die dann erfolgende Rückkehr der Exulanten in ihr Vaterland durch Lügenreden falscher Propheten stark genährt wurde, vgl. Jer. 29. Im 4. Jahre hatte Hananja, ein Prophet aus Gibeon, im Tempel vor den Augen der Prjester und des ganzen Volks geweißagt: Jahve werde das Joch des Königs von Babel zerbrechen und binnen zwei Jahren alle von Nebucadrezar weggeführten Tempelgeräte, sowie auch den König Jechonja und alle nach Babel gekommenen Gefangenen Juda's nach Jerusalem zurückbringen, Jer. 28, 1—4. Und der Prophet Jeremia, welcher diesen Lügenreden und eitlen Hoffnungen mit dem Worte des Herrn strafend entgegentrat und eine lange Dauer der babylonischen Dienstbarkeit verkündigte, wurde deshalb von den Lügenpropheten, selbst den in Babel befindlichen, heftig angefeindet und verfolgt, vgl. Jer. 28, 5—17. 29, 21—32. Diese Verblendung über die politische Lage der Dinge, dieser Geist der Auflehnung wider den Ratschluß des Herrn hatte nicht nur das Volk, sondern auch die Großen des Reichs und den König ergriffen, daß sie den Plan, sich wider den König von Babel zu empören, faßten und darüber mit Abgesandten der Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon in Jerusalem verhandelten (Jer. 27, 3), während Zedekija Gesandte nach Babel schickte (Jer. 29, 3), und selbst dorthin reiste (Jer. 51, 59), wol nur, um den König von Babel durch Versicherungen der Ergebenheit und Treue zu täuschen. Aber diese eitle Hoffnung auf baldige Abschüttelung des babylonischen Joches wurde zu Schanden, als infolge des treulosen Abfalles Zedekija's Nebucadrezar Jerusalem nach anderthalbjähriger Belagerung und Einschließung eroberte, Stadt und Tempel niederbrennen ließ und das Reich Juda zerstörte. Mit diesem Schlage waren dem gottentfremdeten Volke alle Stützen falschen Vertrauens zerbrochen. Die Vorspiegelungen der falschen Propheten hatten sich als Lüge erwiesen, die Weißagungen der Propheten des Herrn dagegen waren glänzend als göttliche Wahrheit gerechtfertigt. Die Zerstörung Jerusalems,

die Verbrennung des Tempels und der Untergang des Reiches bilden daher auch einen Wendepunkt für das prophetische Wirken Ezechiels. Während er vor dieser Katastrophe dem von der Hoffnung baldiger Befreiung aus dem Exile beseelten Volke das Gericht des Unterganges Jerusalems und Juda's zu predigen hatte und mit dieser Predigt wenig Eingang fand, war nun die Zeit gekommen, wo er dem im Exile schmachtenden, der Schmach, Verachtung und Tyrannei der Heiden preisgegebenen Volke, um es vor Verzweiflung zu bewahren, die Quelle des Trostes eröffnen konnte durch die Verkündigung, daß der Herr alle Heidenvölker für die seinem Volke zugefügte Schmach mit Untergang strafen, sein von ihnen unterdrücktes Volk aber, wenn es sich bußfertig zu ihm bekehre, aus der Zerstreung wieder sammeln, zu einem heiligen, in seinen Geboten wandelnden und ihm willig dienenden Volke machen, es in sein Land zurückführen, seinen Knecht David zum Fürsten ihm geben und sein Reich einst herrlich wieder aufrichten werde.

Um dem seines beharrlichen Götzendienstes wegen unter die Heiden verstoßenen Volke den göttlichen Heilsplan, daß durch das Strafgericht der Verbannung des widerspenstigen Geschlechts und der Zerstörung Jerusalems und des durch Götzengreuel entweihten Tempels der Gnadebund nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt sei und dereinst in vollkommener Weise wieder aufgerichtet werden solle, nicht blos mit Worten zu bezeugen, sondern tatsächlich vor Augen zu stellen, dazu erweckte der treue Bundesgott den Exilirten in der Person Ezechiels einen Propheten, welcher durch seine ganze Wirksamkeit den sinnfälligen Beweis von der Fortdauer und der künftigen vollen Verwirklichung der Bundesgnaden an dem zu seinem Gotte sich bekehrenden Volke zu geben geeignet war. Daraus erklärt sich die eigentümliche Wirksamkeit Ezechiels, wie sie in seiner Schrift vorliegt. Seine Berufung zum Propheten wird in c. 1 eingeleitet durch eine erhabene visionäre Theophanie, in welcher Gott der Herr, als der über den Cherubim thronende Bundesgott, in seiner Allmacht und Heiligkeit zum Gericht über das sündige Israel erscheinend sich manifestirt. In dieser selben majestätischen Erscheinung zeigt er dann dem in geistiger Verückung nach Jerusalem versetzten Propheten die Greuel des Götzendienstes im Tempel und läßt ihn das Wegziehen seiner Gnadengegenwart aus dem entweihten Tempel schauen c. 8—11. Und in der gleichen majestätischen Manifestation seiner Herrlichkeit offenbart er sich ihm am Schlusse seiner prophetischen Tätigkeit wieder, um ihm im Bilde des wiederhergestellten Heiligtums die Rückkehr der göttlichen Gnadengegenwart in den neuen Tempel zu zeigen und die Neugestaltung des Reiches Gottes kundzutun. — Wie diese Manifestation der göttlichen Herrlichkeit, welche Ezechiel im Geiste schaute und seinen Volksgenossen teils mündlich verkündigte, teils auch nur schriftlich für die Gegenwart und Nachwelt aufzeichnete, den Verbannten einen realen Beweis von der Bundestreue Gottes, der die Sünde heimsucht, aber nicht Gefallen am Tode des Gottlosen hat, sondern will, daß der Sünder sich bekehre und lebe, liefern sollte, so sollte Ezechiel in allem was er in seinem Amte

erlebte, vornahm und predigte, ein Wunderzeichen für Israel sein, an dem sie erkannten, daß ein Prophet Gottes unter ihnen sei. In dieser Erkenntnis sollten die in der Verbannung Lebenden auch durch die Art und Weise seiner prophetischen Rede bestärkt werden. Die ihm eigentümliche starke Hervorhebung des göttlichen Ursprungs und Inhalts seiner Verkündigungen, welche in der stehenden Anrede Menschensohn, mit welcher Gott ihn zum Reden und Handeln anfordert, in dem constanten Gebrauche des אֱלֹהֵי יְהוָה, des אֱלֹהֵי יְהוָה und אֱלֹהֵי יְהוָה sich kundgibt, sollte die Hörer seiner Rede fort und fort daran erinnern, daß er nicht, gleich den Pseudopropheten, Eingebungen seines Herzens vortrage, sondern in all seinem Reden und Tun nur als Organ Gottes, nach göttlicher Eingebung und in göttlichem Auftrage rede und handle. Als einen waren Propheten legitimirte ihn auch Gott durch die Erfüllung der speziellen Vorausverkündigung dessen, was in der nächsten Zeit geschehen sollte, und Ezechiel selbst erwies sich als solcher durch den engen Anschluß an die mosaische Thora. Ezechiel nimt zu dem mos. Gesetze keine andere Stellung ein als die früheren Propheten, indem er in den Vorschriften nicht nur des Sitten- sondern auch des Ceremonialgesetzes göttliche Reichsgedanken, wesentliche Momente der in und an Israel sich bezeugenden Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade erkennt und von der unverbrüchlichen Gültigkeit des ganzen Gesetzes durchdrungen, auf seine Befolgung dringt. Auch der enge Anschluß an den Pentateuch ist im ganzen nicht etwas ihm Eigentümliches, sondern ihm mit allen Propheten gemeinsam, indem alle ohne Ausnahme das Leben des Volks nach dem im Pentateuche enthaltenen göttlichen Geboten und geschichtlichen Tatsachen beurteilen und richten. Nur darin unterscheidet sich Ezechiel, wie sein unmittelbarer Vorgänger Jeremia, von den früheren Propheten, daß bei beiden wörtliche Bezugnahmen auf den Pentateuch sich häufiger finden und stärker als bei den älteren Propheten hervortreten. Dies hat aber seinen Grund weder darin, daß beide aus priesterlichem Geschlechte waren, noch darin, daß etwa die pentateuchische Thora erst kurz vor dem Exile verfaßt und als Gesetzbuch Mose's veröffentlicht worden wäre, sondern in den geschichtlichen Verhältnissen ihrer Zeit, in welcher der Abfall vom Herrn und seinem Gesetze so überhand genommen hatte, daß die im Pentateuch für beharrliche Verachtung der Gebote Gottes gedrohten Gerichte über das unverbesserliche Geschlecht unausbleiblich hereinbrachen. Bei dieser Lage der Dinge war es Beruf und Pflicht der Propheten des Herrn, dem sündigen Volke sowol die Gebote als auch die Drohungen und Verheißungen des Gesetzes mit allem Nachdruck vorzuhalten, um die Gottlosen zu schrecken und die Frommen beim Untergange des Staats vor Verzweiflung zu bewahren.

Wesentlich anders lautet das Urteil der Vertreter der s. g. kritischen Schriftforschung über unseren Propheten. Von der Voraussetzung aus, daß Ezechiels Gesichte und Darstellungen nur dichterische Erfindungen seien, hat schon Eichhorn (Einl. IV [1824] S. 550 f.) zwar den Reichtum seiner Phantasie und das ‚Genie‘ und die Kunst seiner Compositionen bewundert,

aber auch gefunden, daß er sich mit zu weiter Ausspinnung seiner Entwürfe und Ueberladung seiner Bilder selbst Eintrag tue und eine das Herz erwärmende Kraft vermissen lasse. — Nach Hitzig (d. Proph. Ezech. 1847) ist Ezechiel erst im reiferen Alter als Prophet hervorgetreten, nachdem er seinen Geist mit mancherlei Wissen bereichert und in die theokratischen Ideen sich eingelebt hatte; als seine Reminiscenzen ihrer Herkunft unsicher und sein Eigentum wurden (S. VIII). Mit ihm beginnt, wozu seine Verpflanzung auf fremden Boden mitgewirkt hat, die Apokalyptik, welche vor dem Auge statt vor dem Ohre eine Hülle wegziehend Bilder warnimt, statt Worte zu schauen. Seine Symbolik ist dürftig in der Erfindung und in der Ausführung ohne Geschick; seine Darstellung gedehnt und weitschweifig. Jener Geist, welcher vordem die prophetische Rede schuf, hat bei Ezechiel in die Blätter, ins Kraut geschlagen und ist wesentlich nur als Eifer noch vorhanden, der sich in einer oft recht eifrigen, Kraft und Anmut vermissenlassenden Prosa ausspricht und auch bisweilen zu barem Ungeschmack herabsinkt. Ueber diese niedrige Region komt Ezechiel selten hinaus; erhaben ist er nur in dem Gesichte c. 37, 1—4, und nur in c. 19 wird seine Elegie rührend (S. XIV f.). — Ewald (die Propheten 2. Ausg. v. J. 1868) meint, daß Ezechiel als Prophet zwar auch öffentlich gewirkt und das helle Bewußtsein von dem Wesen und der Grenze des echten Prophetentums habe und so deutlich wie kein früherer Prophet ausspreche, daß aber seine öffentliche Wirksamkeit durch die Verbannung und das gezwungene Leben unter fremder Herrschaft sehr beschränkt und verkümmert wurde, so daß er in seinem Buche mehr als Schriftsteller denn als Prophet des öffentlichen Lebens erscheine. Als solcher schildere er in den Aussprüchen über Tyrus und Aegypten die Lagen und Verhältnisse der Länder der Erde in einem Umfange und einer geschichtlichen Anschaulichkeit wie kein früherer Prophet, beschreibe die Gegenstände des irdischen Heiligtums nach der Kenntnis, die er in seiner Jugend als Priester in der heiligen Stadt erlangt hatte, und gebrauche die älteren Schriften nicht bloß eben so häufig wie Jeremia, sondern wende ihre Kenntnis auch mehr auf echt gelehrte Weise an, benutze den Pentateuch nach reiner Gelehrsamkeit und schon ohne die ältere echt prophetische Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit, folge bei der Beschreibung des Tempels c. 40—42 sichtbar alten geschichtlichen Werken wie 1 Kön. 6 f., benutze auch andere Werke, wie Hiob und manche Psalmen, und suche den Mangel an öffentlichen Erlebnissen durch Gelehrsamkeit zu ersetzen. Infolge dieser einseitig gelehrten Betrachtung des Altertums nach bloßen Büchern und Ueberlieferungen, sowie der durch die längere Dauer der Verbannung und Unfreiheit des Volks gesteigerten Niedergedrücktheit des Geistes werde bei einem phantasievollen Propheten die Einbildung die anderen Geisteskräfte überragen, und das wirkliche prophetische Leben werde ein Scheinleben in der Einbildung; der Prophet dieser Art werde mehr Dichter als Prophet. Diese Umbildung des prophetischen Denkens fange schon bei Ezechiel an hervortreten. „Sein ganzes prophetisches Reden gibt sich im allgemeinen nur noch als Verhandlung zwischen Jahve und dem Himmel und diessom nur noch als Verhandlung zwischen Jahve und dem Himmel und diessom einen Menschen der Erde, als leises inneres Selbstgespräch zwischen Jahve und dem Propheten ohne Rücksicht auf das Volk, wie man es sich bei

blosem Schreiben denken kann.¹ Ferner komme es ihm wol vor, als habe Jahve ihm dies oder das als Zeichen seines prophetischen Schicksals oder Sinnbild des Inhalts der Weißagung auszuführen befohlen, was er doch nicht entfernt wirklich verrichtete; endlich unternimmt es die Darstellung zu zeichnen, wie der nachsinnende Prophet nicht bloß einst Erscheinungen, wie die Ankunft und das Verschwinden des Göttlichen gesehen zu haben sich erinnert (1, 3–3, 14) und wie er im Geist sich in weit entfernte Orte versetzt fühlte, und welche seltsamen Erscheinungen er dort sah (8, 1–11, 28. 37, 1–14. 40, 1 ff.). So erdrücke der Schriftsteller immer mehr den Propheten. — Endlich *Rud. Smend* (Ezechiel erkl. für die 2. Aufl. im K. exeg. Hdb. VIII. 1880) erklärt zwar die Meinung, daß Ezechiel überhaupt nicht praktisch gewirkt habe und nur Schriftsteller gewesen sei, für durchaus irrig; er sei wirklich Prophet gewesen und habe ekstatische Zustände durchgemacht (S. XXII); aber im Grunde ist er überhaupt kein Prophet mehr, sondern Seelsorger und Gesetzgeber. „Die Gesetzgebung c. 40–48 ist die Krone und der Schlußstein seines Buches“ (S. VI). „Man tut ihm großes Unrecht, wenn man ihn allein als Propheten betrachtet. Ezechiel ist vielmehr der Anfänger einer neuen Zeit, der geistige Vater des Judentums, der als solcher ohne Zweifel eine der ersten Stellen unter den Männern des A. T. einnimmt“ (S. VIII). Schon mit dem Eintritt des Exils hatte die Prophetie ihr Ende erreicht, weil die wunderbare Umwandlung des ganzen Volks, welche die Propheten seit Hosea in Aussicht genommen, durch die das fleischliche Israel ein geistliches werden sollte, nicht in Erfüllung ging. Wolte man nicht überhaupt an der Zukunft verzweifeln, so mußte man praktisch zugreifen. Das Volk, das nicht von innen heraus Jahve's heiliges Volk werden konnte, mußte von außen her dazu gemacht werden durch Seelsorge, Predigt, Gesetz und Zucht. „Das prophetische Ideal war nach der Wirklichkeit zuzuschneiden; die Propheten mußten Seelsorger und Gesetzgeber werden, oder vielmehr sie mußten den letzteren Platz machen. Das Mittelglied zwischen beiden bildet Ezechiel, der Seelsorger und Gesetzgeber im Prophetenkleide, der mit großem Scharfblick und nüchtern praktischem Sinn erkant hat, was seiner Zeit not tat“ (S. XIII).¹

1) Noch mißliebiger urteilt *Duhm*, die Theologie der Propheten. 1875: Ezechiel ist ein an Nüchternheit sich immer gleich bleibender Verstandes-mensch, der Vater der Apokalyptik und des Schriftgelehrtentums, der ohne die leiseste Spur von Geist und Kraft, Glauben und sittlicher Freudigkeit, den Mangel wahrhafter Inspiration durch ausführliche Beschreibung der Inspiration, und das Gefühl der Gottdurchdrungenheit und sittlichen Einheit mit Jahve durch Visionen ersetzen möchte, bei dem die Prophetie nicht das Reden Gottes selbst ist, sondern eine objective Materie in der Welt, die allerdings von Gott herrührt, aber ihre Selbständigkeit in künstlichen Berechnungen, in der Zahlensymbolik, überhaupt also in der Möglichkeit, der Zukunft und den Geheimnissen durch Kunst und Gelehrsamkeit auf die Spur zu kommen, zeigt (S. 209 f. 252, 259). — Und *Welhausen*, Geschichte Israels I S. 419 sagt sogar: „Ezechiel ist mehr ein Ketzerrichter als ein Prophet, und es würde ihm schon recht geschehen sein, wenn das unhistorische Maß der fertigen Satzung, wonach er die Vergangenheit verurteilte, an ihn selbst gelegt und seine Schrift aus dem Kanon ausgestoßen wäre, weil sie mit ihren positiven Bestimmungen mit dem anderthalb Jahrhunderte später zur Geltung gekommenen Priester-codex nicht überall übereinstimmt“.

Diesen verschiedenen, teilweise sich widersprechenden Urteilen liegt das Axiom zu Grunde, daß die in der Schrift A. u. N. Testaments bezeugte über-natürliche Heilsoffenbarung Gottes keine objectiv reale Tatsache und die Prophetie Israels nur subjectives Erzeugnis individueller religiöser Begabung des menschlichen Geistes sei. Von diesem aprioristischen Axiome aus hat man unter der Voraussetzung, daß die Verff. der alttestamentlichen Ge-schichtsbücher in der Weise von Chronikenschreibern alles, was zu ihrer Zeit geschehen oder vorgefallen ist, haben berichten wollen, und was sie nicht erwähnen, nicht existirt habe, sowie die den Geschichtsbüchern zu Grunde liegenden Quellen literargeschichtlich zu scheiden, als auch das Zeitalter der Quellen und der aus den Quellen componirten Schriften zu bestimmen ge-sucht. Nach diesen rationalistisch-dogmatischen Voraussetzungen wird der Umstand, daß in den BB. der Richter, Samuels und der Könige die levitische Cultusordnung, welche in den mittleren Büchern des Pentateuchs als mo-saisch vorgeschrieben wird, nicht speziell hervorgehoben ist, sondern mehr die socialen und politischen Zustände des Volkslebens ins Auge gefaßt sind und dabei der Höhendienst und Götzendienst erwähnt wird, als Beweis dafür geltend gemacht, daß die levitische Gesetzgebung des Pentateuchs damals nicht existirt habe, sondern erst später von der Zeit der Erbauung des Salo-monischen Tempels an durch die Priesterschaft dieses Tempels die frühere Freiheit und Ungebundenheit der Gottesverehrung beschränkt und erst durch das unter Josia verfaßte Deuteronomium der Cultus im Tempel zum Gesetze erhoben und gewaltsam durchzuführen unternommen worden sei, doch ohne nachhaltigen Erfolg, was erst nach dem Exil durch Esra und Nehemia er-reicht wurde. Demgemäß werden im Pentateuche drei aus verschiedenen Zeiten stammende Schichten unterschieden: 1. Schriften des Elohisten, des Jehovisten und eines die Eigentümlichkeiten beider zeigenden zweiten Elo-histen, so genant nach dem Gebrauche der Gottesnamen in der Genesis, welche in den vier vorderen Büchern in einander gearbeitet vorliegen sollen, 2. das unter Josia an's Licht getretene Deuteronomium; 3. der kanonisch ge-wordene Pentateuch in seinem von Esra's Zeit an überlieferten Bestande und Umfange. Diese drei Schichten galten längere Zeit als successiv nach einander entstanden; zuerst die s. g. Elohimschrift, die für die älteste gehalten und Grundschrift genant wurde, sodann die Schriften des Jehovisten und zweiten Elohisten, zuletzt, nämlich unter Manasse oder Josia, das die früheren Bücher voraussetzende Deuteronomium. Diese Hypothese ist in der neuesten Zeit dahin umgestaltet worden, daß die vom zweiten Elohisten und dem Jehovisten herrührenden Bestandteile des Pentateuchs für die ältesten ausgegeben werden, welche dem Deuteronomiker zu Josia's Zeit vorlagen und von ihm benutzt wurden. Die Bestandteile der s. g. Grundschrift dagegen sollen erst nach dem Deuteronomium ans Licht getreten und die gesetzlichen Stücke Exod. 20–23 u. Lev. 18–26 entweder von Ezechiel oder später mit Benutzung des Ezechiel verfaßt, endlich die ganze mosaische Thora erst nach dem Exil durch Esra mit Hilfe des Nehemia dem jüdischen Volke zur Befolgung vor-geschrieben worden sein.¹

1) Das Nähere über die mannigfachen Wandelungen, welche die Penta-teuch-Urkundenhypothese seit *Eichhorn's* Eintreten für dieselbe im J. 1779

Für die richtige Beurteilung der Schrift und der prophetischen Wirksamkeit Ezechiels ist ein näheres Eingehen auf die äußerst complicirte Pentateuchfrage nicht erforderlich. Für diesen Zweck können wir uns auf

(Repert. IV S. 173 ff.) bis auf die neueste Zeit herab erfahren hat, s in *m. Lehrb. der Einl. in d. A. T. S. 75 ff. der 3. A.* — Die Ansicht, daß die rituale Gesetzgebung in den drei mittleren Büchern nachdeuteronomisch oder exilischen Ursprungs sei, wurde schon im J. 1835 von *Wilh. Vatke* (die Religion des A. T. nach den kanon. Büchern entwickelt) und *Leop. George* (die älteren Jüdischen Feste, mit einer Kritik des Pentateuch) von den Prinzipien der Hegel'schen Philosophie aus entwickelt, fand aber damals keine Beachtung. Erst im J. 1865 unternahm es *K. H. Graf* (die geschichtl. Bücher des A. T., Leipz. 1866) sie literarkritisch zu erweisen und in der Abhdlg. Zur Geschichte des Stammes Levi in *Mercx' Archiv* I S. 68—106 u. 208—236 geschichtlich zu begründen, worauf *Aug. Kayser* (das vorexil. Buch der Urgeschichte Israels u. seine Erweiterungen. Straßb. 1874) und *J. Wellhausen* (die Composition des Hexateuchs, in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. XXI S. 392—450. S. 532—602. XXII S. 407—479 [1876 u. 1877] und Geschichte Israels. Bd. I. Berl. 1878) sie durch erneute Sondernung der Quellen und Fixirung ihres Zeitalters und durch geschichtliche Entwicklung des Cultus wider die dagegen von *Nöldeke* (Unterss. zur Kritik des A. T., Kiel 1869 S. 67 ff. u. Zur Kritik des Pentateuchs in den Jahrb. f. protest. Theol. I S. 343 ff.) u. *Riehm* (Theol. Studien u. Krit. 1868 S. 372 ff. u. 1872 S. 283 ff.) zu rechtfertigen suchten. Die Grundzüge dieser Ansicht hatten *Graf* u. *Kayser* aus den Vorlesungen von Prof. *Ed. Reuss* geschöpft, welche derselbe seit dem J. 1834 allmählich so ausgebildet hat, wie sie in der den 3. Teil seines Bibelwerkes bildenden *l'histoire sainte et la loi. Introduction critique au Pentateuque et au livre de Josué. Paris 1879* und in der Geschichte der heil. Schriften A. Testaments. Braunschweig 1881 veröffentlicht ist. Nach *Graf* u. *Kayser* sollen die in Exod. 20—23 u. Lev. 18—26 enthaltene Reihe von Gesetzen und noch einige andere von dem Propheten Ezechiel verfaßt sein. Aber diese Hypothese wurde von *Klostermann* (Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pent. in d. Ztschr. f. Luther. Theol. u. Kirche 1877 S. 406 ff.) so schlagend widerlegt, daß *Wellhausen* sie als unhaltbar aufgegeben, und in *Bleek's Einl. S. 178 der 4. A.* die positive Hypothese über die Composition des Hexateuchs (d. i. des Pentat. u. B. Josua) so skizzirt hat: „Der Jehovist (*JE*) ist aus drei Quellen zusammengefloßen, deren eine (*J*) ebenfalls den Gottesnamen Jahve, die andere (*E*) Elohim gebraucht. *J* und *E* haben mehrere vermehrte Ausgaben durchlaufen, ehe sie vereinigt wurden. Mit *JE*, einem Geschichtsbuche, dem nur ganz kurze Gesetze (Exod. 20—23. 34) an passender Stelle eingefügt waren, ist das Deuteronomium verbunden, welches ursprünglich lediglich ein Gesetzbuch war; und zugleich ist der ganze Hexateuch (soweit er = *JE*, also namentlich mit völliger Ausnahme des Leviticus) deuteronomistisch überarbeitet, am schwächsten in der Genesis, stärker in Exodus u. Numeri, am stärksten im B. Josua. Neben *JE+Dt* steht selbständig ein anderes gleichfalls historisch gesetzliches Werk, nämlich der Priestercodex, wie die s. g. Grundschrift passender zu benennen. Seine Grundlage, welche in der Genesis fast rein hervortritt, sonst aber in der umfangreichsten Weise durch die Arbeit einer ganzen Schule erweitert ist, ist das Vierbundesbuch (*Q*), ein Werk, welches sich dadurch auszeichnet, daß es die Gesetze in einen strengen historischen Rahmen stellt und sie am liebsten auch in historischer Einkleidung vorträgt. Der letzte Redactor des Hexateuchs (*R*), der *JE+Dt* mit dem *P. C.* zusammengearbeitet hat, fußt auf dem Priestercodex, geht von seinen Vorstellungen aus und gebraucht seine Ausdrucksweise. — Die Entscheidung über das Altersverhältnis der Quellen liegt darin, daß *JE* von Einheit des Cultus nichts weiß, das Deuteronomium dieselbe postulirt, der Priestercodex dagegen sie als selbstverständlich von jeher bestanden und in all ihre Consequenzen entwickelt voraussetzt. Also ist der Priestercodex nicht bloß jünger als *JE*,

eine kurze Erörterung der Frage beschränken, ob die levitische Cultusordnung der mittleren Bücher des Pent. (der s. g. Priestercodex) erst im Exil oder noch später entstanden sei, und nicht vielmehr schon geraume Zeit vor dem

sondern auch jünger als das Deuteronomium. Er ist das Gesetz der „Gemeinde“ des legitimen Gottesdienstes, nicht „des Volkes Israel“.

Dieser Ansicht ist *R. Smend* im Comm. zu Ezech. in allen wesentlichen Punkten beigetreten, während er früher (*Moses apud prophetas. Halle 1875* und in der Abhdl. über die von den Propheten des 8. Jahrh. vorausgesetzte Stufe der israel. Religion, in d. Theol. Studien u. Krit. 1876. IV S. 599 ff gegen *Duhm* erwiesen hat, daß die älteren Propheten überall feste, alte Formen der Gottesverehrung, sogar eine alte Gesetzesliteratur voraussetzen und die Concentration des Gottesdienstes auf den Tempel in Jerusalem angestrebt haben, daß somit die dahingehenden Vorschriften des Levit u. Deuteron. keineswegs eine erst unter Josia unternommene und erst von Esra durchgeführte Neuerung seien. Wenn nun auch noch andere, z. B. *Herm. Schultz, Kautzsch*, der Ausführung *Wellhausen's* beigestimmt haben, so ist dieselbe doch von allgemeiner Anerkennung noch weit entfernt. Nicht nur hat *Nöldeke* noch im J. 1878 (Ztschr. d. Deutsch-morgentl. Gesellsch. XXXII S. 586) seinen Standpunkt in der Pentateuchfrage, wonach der Deuteronomiker der letzte pentateuchische Schriftsteller und somit die ganze Thora vorexilisch ist, (gegen *Wellh.*) aufrecht erhalten, sondern auch *Dillmann* in der Neubearbeitung des *Knobel'schen* Comm. zu Ex. u. Levit. 1880. Vorw. S. VIII erklärt die Annahme, daß man erst im Exil und in Babylonien, wo man gar keinen Gottesdienst hatte, die priesterlichen und gottesdienstlichen Gesetze aufgeschrieben oder gar erst gemacht habe, für „widersinnig“ und weiter: „Daß *A* (die s. g. Priesterschrift) erst in dem Jahrhundert nach dem Exil geschrieben sei, dafür fehlt aller und jeder Beweis; Ezechiel zeugt dagegen; viele Gesetze des *A* selbst zeugen dagegen; die Praxis der nachexilischen Zeit zeugt dagegen“. Eingehender haben dies *Delitzsch* Pentateuch-krit. Studien I—XII in *Luthardt's Ztschr. f. kirchl. Wissensch. Leipz. 1880*; *Karl Marti*, die Spuren der s. g. Grundschrift des Hexateuchs (in den Jahrb. für protest. Theol. 1880 H. 1—4) und *Rud. Kittel*, die neueste Wendung der pentateuchischen Frage (in d. theol. Studien aus Württemberg. II. Jahrg. 1881 H. 1 ff.) zu beweisen begonnen. — Mehr auf die Prinzipien der neueren kritischen Construction der alttestamentlichen Cultusgeschichte eingehend und ihre willkürlichen Voraussetzungen aufdeckend, hat endlich *C. L. Bredenkamp* (Gesetz u. Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentl. Kritik. Erl. 1881) einerseits evident gezeigt, daß die Annahme eines unvereinbaren Gegensatzes zwischen Prophetie und Gesetz, von welcher die neueste Pentateuchkritik ausgeht, irrig sei, teilweise auf falscher Erklärung nach irrthümlichen Voraussetzungen, hauptsächlich aber auf Verkenpfung des Wesens der Prophetie beruhe, die es nicht mit dem äußeren Cultusritual zu tun habe, vielmehr die Außenseite zurücktreten lasse und auf Verinnerlichung, auf religiöse Gesinnung statt des äußeren Werkes dringe. Andererseits hat er aus der prophetischen Literatur und den Psalmen mit Einschluß der lyrischen Stücke in den Geschichtsbüchern überzeugend dargetan, daß schon die älteste Prophetie eine Menge schriftlicher Ritualgesetze, mit göttlicher Autorität gegeben, kenne und die gesamte Prophetie und Lyrik (von den Sprüchen und der Chokmaliteratur abgesehen) in ihren Voraussetzungen auf eine durch Mose erfolgte Cultusgesetzgebung zurückweist. — Dagegen haben zwar *Kayser* in einem zweiten und dritten Aufsätze über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage (Jahrb. für protest. Theol. 1881) und *L. Horst* (Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik. Colmar 1881) durch noch schärfere kritische Analyse der genannten Capp. des Leviticus den Ezechielschen Ursprung derselben zu erhärten versucht, aber für unbefangene Schriftforscher nur neue Beweise geliefert, daß die Literarkritik von ihren naturalistischen Voraussetzungen aus nicht im Stande ist, die Entstehung des mosaïschen Gesetzes wissenschaftlich zu begreifen.

Exile, schon vor Josia unleugbare Spuren von seinem Vorhandensein erweislich sind.

In Betreff dieser Frage behaupten die Vertreter der neuesten Pentateuchhypothese, daß wie drei Schichten (d. i. Elohist, Jehovist und Deuteronomium) im Pent. sich deutlich von einander unterscheiden lassen, so nach den außerpentateuchischen Quellen, den historischen und prophetischen Büchern, drei Stadien der geschichtlichen Entwicklung des Cultus sich ergeben: a. für die ältere Zeit vollkommene Freiheit zu opfern, wo man wollte; keine Spur von einem ausschliesslich berechtigten Heiligtume; b. auch in der Zeit seit dem Bau des Tempels werde auf allerlei Opferstätten im Lande geopfert, ohne daß die Propheten dies rügen, sofern nämlich auf den anderen Heiligtümern nur Jahve und nicht heidnischen Göttern geopfert wird; c. erst seit dem Untergange Samariens, seit Amos und Hosea bahne sich eine Aenderung und Bekämpfung des Höhengcultus an, aber die Concentration des Gottesdienstes auf den Tempel zu Jerusalem beginne erst mit der Reform des Josia, gewinne jedoch erst nach der Rückkehr aus dem Exil festen Boden in der Gemeinde des Judentums, d. i. der Sekte, welche das von den Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk Israel überlebte' (*Wellh. Gesch.* S 8 ff.). Diese drei Stadien der Cultusgeschichte sollen sich hinsichtlich der Cultusstätten, der Opfer und Feste und der Leviten und Priester deutlich von einander abheben.

a. Bezüglich der *Cultusstätten* soll die unbefangene volle Freiheit, überall wo ein Anlaß dazu sich bot, Altäre zu errichten und Opfer zu bringen, daraus erhellen, daß nicht nur das Volk, sondern auch Richter und Könige, Priester und Propheten, Männer wie Samuel und Elias ungescheut überall opferten, wo sie Anlaß und Gelegenheit dazu hatten, bei Sichem und Gibeon, Bethel und Beerseba, Gilgal und Silo, Ophra, Rama und Nob; und diese Freiheit soll auch durch das jehovistische Hauptgesetz, das s. g. Bundesbuch, Exod. 20, 24 f. bestätigt werden, welches vorschreibe, einen Altar von Erde oder unbehauenen Steinen zu errichten und darauf seine Brand- und Schlachtopfer zu bringen, mit der Verheißung Gottes: an jedem Orte, wo ich meinen Namen ehren lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen. Durch diesen Zusatz werde zwar, wie *Wellh. Gesch.* I S. 30 f. zugibt, die Freiheit überall zu opfern etwas beschränkt; aber das habe weiter nichts zu bedeuten, als daß man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gern als willkürlich gewählt, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ansersehen gelten ließ. Aber diese Umdeutung der Worte Gottes: an jedem Orte wo ich ein Gedächtnis meines Namens stifte, wie Luther אֶרֶץ אֲשֶׁר-אֶזְכֹּר treffend übersetzt hat, in: jeder Ort, von dem der Opfernde sich einbildete, daß er für den Verkehr zwischen Himmel und Erde geeignet sei, bedarf keiner Widerlegung; sie zeigt nur wie exegetische Willkür aus dem Schriftwort alles machen kann. Zwar wird durch diese Vorschrift die Darbringung von Opfern nicht auf einen einzigen Altar im Lande eingeschränkt, sondern an jedem Orte gestattet, wo Gott seinen Namen ins Gedächtnis bringt d. h. seine Nähe oder Gegenwart durch Wort oder Tat manifestirt; damit aber wird zugleich die Errichtung von Altären zum Opfern, wo eine Gottesoffenbarung nicht erfolgt ist, indirect verboten. Mit dieser Vorschrift stehen nicht nur die Altäre, welche die Patriarchen an den Orten, wo Gott ihnen

erschienen war, errichteten, in Einklang, sondern auch in der Richterperiode die Opfer der Söhne Israels zu Bochim (Richt. 2, 5), Gideons zu Ophra mit der Erbauung eines Altars daselbst (6, 19, 24, 26 f.), Manoaahs (13, 15 ff.), weil diese Opfer infolge von Erscheinungen des Engels des Herrn gebracht wurden, und die vor der Bundeslade gebrachten Opfer zu Bethel im Kriege gegen die Benjamingiten (Richt. 20, 26 ff. 21, 4). Die Altäre aber, auf welchen Samuel zu Mizpa, Rama, Gilgal und anderswo Opfer brachte, fallen in die Zeit der Trennung der Bundeslade von der Stiftshütte und der Versetzung der Stiftshütte von Silo nach Nob (1 Sam. 21) und von da nach Gibeon infolge feindlicher Verwüstung Silo's und Nobs, in welcher Zeit der Gottesdienst bei der mosaischen Gnadengegenwart, und damit ihre gottgeordnete Bedeutung verloren hatte und die Stiftshütte selbst zur Bama אֲבִירֵי הַבָּמָה (1 Kön. 3, 4) geworden war, die sich nur durch ihren mosaischen Ursprung und die an ihr amtirende Priesterschaft von den abgöttischen Bamot, auf welchen das Volk hier und da opferte, unterschied. Bei diesem durch die politischen Wirren der Richterperiode eingetretenen Verfall des religiösen Lebens und der gesetzlichen Cultusstätte kann es auch nicht befremden, daß David die Bundeslade, um sie nach jahrelanger Verborgenheit wieder zum Mittelpunkt des legitimen Cultus zu machen, nicht in die alte Stiftshütte zurück, sondern nach Jerusalem bringen ließ und auf Zion ein Zelt für sie herrichtete und daselbst Opfer brachte, bis ihm von dem Propheten Gad die Tenne Aravna's, wo der die Pest über Jerusalem verhängende Engel erschienen war, als Opferstätte für den in Aussicht genommenen Tempelbau gewiesen wurde (1 Sam. 24, 18 ff.), und daß Salomo zwar seine Regierung mit einem Hekatombenopfer bei der Bama d. i. der Stiftshütte zu Gibeon inaugurierte (1 Kön. 3, 4 ff.) und dort in einer Traumerscheinung von Gott die Bestätigung seines Königtums empfing (v. 6—14), aber bei seiner Rückkehr nach Jerusalem dem Herrn Brand- und Dankopfer vor der Bundeslade brachte (v. 15). Diese Stellung Salomo's zu den beiden Cultusstätten beweist, daß er einerseits die große Bama zu Gibeon für das mosaische Heiligtum des Volkes Israel, andererseits das von David auf Zion für die Bundeslade errichtete Zelt für die durch göttliche Weisung legitimirte ware Cultusstätte des Volkes Gottes hielt.

Alle diese Tatsachen, weit entfernt, den mosaischen Ursprung des Priestercodex zweifelhaft zu machen, beweisen vielmehr das Vorhandensein der mosaischen Stiftshütte während der ganzen Zeit von ihrer Aufstellung zu Silo nach der Einnahme Canaans unter Josua bis zum Tempelbau, nach dessen Vollendung Salomo nicht nur die Bundeslade sondern auch das Stiftszelt אֲרֹן הַבְּרִית mit allen heiligen Geräten desselben durch Priester und Leviten in den Tempel bringen ließ (1 Kön. 8, 1—4). Die Bundeslade erhielt ihren Platz im Allerheiligsten, um den Tempel zur Offenbarungsstätte Jahve's zu gestalten; die alte Stiftshütte mit ihren heiligen Geräten wurde vermutlich in den Seitengemächern des Tempels deponirt, um die Zweiheit von Cultusstätten zu beseitigen und der Neigung des Volkes, bei ihr Opfer zu bringen, die Gelegenheit zu entziehen. — Von dieser Zeit an wurden alle sonst im Lande noch vorhandenen Cultusstätten, nicht bloß die den Götzen, sondern auch die dem Jahvedienst geweihten, als gesetzwidrige

Bamot von den Propheten und in den BB. der Kön. und Chronik gerügt. Das Fortbestehen solcher Bamot neben dem Tempel im Reiche Juda wird erklärlich aus dem Hange des Volks zur Abgötterei, der mit dem Tempelbau nicht erstikt wurde, zumal selbst Salomo im Alter den Dienst fremder Götter in Jerusalem geduldet hatte. So wenig demnach der fortdauernde Bamotcultus des Volks einen Grund gegen das Dasein des Salomon. Tempels liefert, ebenso wenig lassen sich in der früheren Zeit die an verschiedenen Orten erwänten Opferstätten als Beweise gegen das Vorhandensein der mos. Stifshütte als der alleinigen legitimen Cultusstätte geltend machen. Dagegen wird der von Elia auf dem Carmel gebaute Altar in 1 Kön. 18, 32 ebenso wenig als gesetzwidrig betrachtet, als in den BB. Sam. die von Samuel errichteten Altäre, weil das Zehnstämmereich kein gottgeordnetes Heiligtum hatte, sondern der von Jerobeam eingeführte Reichscultus gesetzwidrig war, ähnlich dem in der Richterzeit von dem Ephraimiten Micha zu Dan errichteten Winkelcultus (Richt. 18). Die in den BB. der Kön. u. Chron. obwaltende Anschauung von den Cultusstätten ist demnach der in den BB. der Richt. u. Sam. darin gleich, daß nach beiden neben den Bamot, auf welchen teils Jahve, teils Götzen verehrt wurden, die nach Angabe des Priestercodex von Mose gemäß göttlicher Weisung erbaute Stifshütte als das gesetzliche Heiligtum vorhanden war bis sie durch den Tempel Salomo's ersetzt wurde. Uebrigens wird ein Centralheiligtum der Nation schon in der Anordnung der jährlichen drei Wallfahrtsfeste im Bundesbuche des Jehovisten (Ex. 23, 14—17 vgl. 34, 23) vorausgesetzt.

Dessen ungeachtet haben mit *Graf (de templo Silonensi. Meißn 1855)* nicht nur *Kays. u. Wellh.*, sondern auch *Nöld. a. a. O. S. 120 ff. Herm. Schultz.* alttest. Theologie. 2. Aufl. u. *Baudissin*, Höhendienst in *Herzog-Pütt's Realencykl.* 1879) die Existenz der mos. Stifshütte geleugnet und die Beschreibung derselben Exod. 25—31 für ein nach dem Salomon. Tempel entworfenes und in die mos. Zeit hineingemaltes Phantasiebild erklärt. Dies soll, abgesehen von den gegen die Ausführbarkeit eines solchen Baues am Sinai hergenommenen, aber längst widerlegten, selbst von *Knobel* als nichtig erkantenen Gründen, teils aus der Erwänung eines anderen jehovistischen Zeltes Ex. 33, 7 ff. teils aus der Verschiedenheit des Hauses Gottes zu Silo von der Stifshütte erhellen. Im Pentateuche selbst, sagt man, werden zwei Stifszeltbilder dargestellt; neben dem im Priestercodex beschriebenen werde zwischen der Anweisung zum Bau der Stifshütte Ex. 25—31 und der Ausführung des Baues Ex. 35—40 in dem jehovistischen Abschnitte Ex. 33, 7—11 ein Zelt erwänt, welches Mose außerhalb des Lagers verlegt, an dessen Eingang Jahve, in der Wolkensäule herabgestiegen, mit ihm verkehrte. Aber dieses Zelt war, trotzdem daß es auch אֹהֶל מוֹעֵד heißt wie das elohistische, keine Cultusstätte noch auch dazu bestimmt, wenn es auch außer Ex. 33, 7—11 noch in Num. 11, 27. 14, 5 u. Deut. 31, 14 f. erwänt sein sollte. Es war ein Orakelzelt, dem Wechselverkehr Jahve's und Mose's dienend und wird nie gleich der elohistischen Stifshütte מִשְׁכַּן הַקְּדוֹשׁ Ex. 38, 21. Num. 1, 50. 53. 10, 11 oder אֹהֶל הַקְּדוֹשׁ Num. 9, 15. 17, 28 f. 18, 2. 1 Chr. 24, 6 genannt, weil ihm die Bundeslade mit dem Zeugnisse (דְּבַר יְהוָה) d. i. den mosaïschen Gesetztafeln) fehlte. Es war also nur eine provisorische Einrichtung für

den Verkehr Jahve's mit Mose vor Erbauung der Stifshütte, die nachher spurlos verschwindet, während die Stifshütte des Elohisten nach dem Einzuge in Canaan zu Silo aufgestellt wurde und bis zur Zeit Samuels die gesetzliche Cultusstätte des Volks war, an welcher levitische Priester amtirten. Zwar soll nach der Meinung der genannten Kritiker das Haus Jahve's zu Silo (1 Sam. 1, 7 u. ö.) von der Stifshütte grundverschieden gewesen sein, nämlich ein Palast mit Thoren und Thürpfosten (1 Sam. 1, 9), in welchem der junge Samuel schlief (1 Sam. 3, 3. 9) und der Hohepriester Eli wohnte (1 Sam. 3, 2). Aber diese Gebäude waren nichts weiter als Zutaten, die, als die Stifshütte einen Ruheort im Lande erhalten hatte, um den Vorhof des mosaïschen Stifszeltes herum für die amtirenden Priester und zur Aufbewahrung der für den Cultus erforderlichen Geräte und Vorräte aufgeföhrt waren, wodurch das mosaïsche Stifszelt, in welchem die Lade Gottes war, selbst nicht verändert wurde, sondern nur das Aussehen eines Palastes Jahve's erhielt.¹

b. Hinsichtlich der *Opfer* behauptet *Wellh.* (Gesch. S. 53 ff.), daß nach dem Priestercodex das Opfer ein erst mit der mosaïschen Gesetzgebung aufgekommener Brauch sei, dessen Form und Ritual ihm die Hauptsache sei, dagegen nach dem Jehovisten eine aus grauer Vorzeit überkommene Weise Gott zu verehren, und daß der Jehovist also die ältere volkstümliche, der Priestercodex die spätere, priesterliche Vorstellung aufweise, die sich nur infolge der Centralisation des Cultus in Jerusalem gebildet haben könne. Dieser Unterschied ist nur soweit begründet, als blos der s. g. Priestercodex gesetzliche Vorschriften über das Opferritual enthält und diese bestimmte Opferordnung eine ältere und einfachere Weise, Gott mit Opfern zu verehren, voraussetzt. Ganz unbegründet ist dagegen die Folgerung, daß nach dem Priestercodex das Opfer ein erst mit der mos. Gesetzgebung aufgekommener Brauch sei. Nach der üblichen kritischen Scheidung der Urkunden kann in den dem Elohisten zugetheilten Stücken der Genesis von Opfern nicht die Rede sein, weil alle vor Mose's Zeiten erwänten Opfer Jahve'n gebracht wurden. Obwol aber der elohistischen Opferthora die Absicht, alle Opfer in dem Jahve'n geweihten Heiligtume zu concentriren, zu Grunde liegt, so ist doch dieser Gedanke auch in der jehovistischen Vorschrift, Opfer nur an dem Orte zu bringen, wo Jahve seinen Namen ins Gedächtnis bringt (Ex. 20, 24 f.), angedeutet. — Die entscheidenden Gründe aber für den exilischen oder nach-exilischen Ursprung des Priestercodex sollen in den geschichtlichen Docu-

1) Weiter als *Graf* u. *Kays.* ist *Wellh.* (Jahrb. f. D. Theol. 1877 S. 410 f., Gesch. Isr. S. 69) gegangen, indem er sogar die Angabe über den Räucheraltar der Stifshütte im Priestercodex für einen späteren Zusatz erklärt und das Vorhandensein des Räucheraltars auch im Salomonischen und Serubabelschen Tempel leugnet, trotz der ausdrücklichen Zeugnisse 1 Kön. 6, 20. 22. 7, 48 vgl. 1 Chr. 28, 18. 2 Chr. 2, 3. 1 Makk. 1, 21. 4, 49. *Joseph. de bell. jud. V, 5. 6* vgl. mit *Antt. III, 6, 7. Philo II, 143 ed. Mang.* und Talmud — weil unter den Beutestücken des Jerusalemischen Tempels, welche den Triumphzug des Titus schmückten (*Jos. de bell. jud. VII, 5, 5*) der Räucheraltar nicht mit aufgeföhrt ist und auch der Triumphbogen des Titus ihn nicht aufweist. Vgl. die schlagende Widerlegung dieser hyperkritischen Skopsis bei *Delitzsch*, Pentateuch-krit. Studien a. a. O. S. 113 ff.

menten der vorexilischen Zeit liegen, einerseits in der Polemik der Propheten gegen die allzugroße Wertschätzung des Opfers, Am. 4, 4 f. 5, 21 ff. Hos. 8, 11 ff. Jes. 1, 11. Mich. 6, 8. Jer. 7, 21 ff., andererseits in gewissen materiellen Besonderheiten des Opfers. Aber diese Polemik beweist in keiner Weise, daß die Propheten die elohistische Opferthora nicht kennen, denn sie richtet sich durchweg nur gegen die falsche Wertschätzung der Opfer, gegen das *opus operatum* des Opferdienstes ohne die in Befolgung der ethischen Gebote sich kundgebende gottgefällige Gesinnung. Dies gilt auch von dem Ausspruch Mich. 6, 8, daß Jahve nicht Gefallen habe an Tausenden von Widdern und Myriaden Strömen Oels, sondern fordere Recht zu tun, Frömmigkeit zu üben und demütig zu wandeln, wo dieser Gegensatz deutlich zeigt, daß Opfer ohne sittlichen und frommen Wandel Gott misfällig sind. Ebenso von Am. 5, 21—26, wo die Frage: „Habt ihr mir Opfer und Gaben gebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israels?“ nach dem folgenden Gegensatze: „aber getragen habt ihr die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Bilder u. s. w.“ zu beurteilen ist, und nicht das Vorhandensein der Stiftshütte und des levitischen Cultus in der mosaischen Zeit negiert, sondern nur die Tatsache ausspricht, daß das Volk statt Jahven Opfer zu bringen, Götzendienst getrieben habe. Vgl. *Bredenk.* S. 81 ff. Die 40 Jahre sind als runde Zahl genant statt der 38 Jahre der Strafzeit, in welchen mit der Suspension der Beschneidung der gesetzliche Opferdienst, soweit er während der Wüstenwanderung überhaupt möglich war, von dem zum Hinsterven in der Wüste verurteilten Geschlechte vernachlässigt wurde. Wird doch selbst in der elohistischen Festordnung Num. 28, 6 vorausgesetzt, daß das tägliche Brandopfer zwar am Sinai gebracht wurde, aber später unterblieb; und in Num. 15 wird das den Brand- und Schlachtopfern heizugebende Speisopfer nebst der Weinlibation ausdrücklich erst für die Zeit der Selbhaftigkeit im Verheißungslande in Aussicht genommen (*Delitzsch* in *Riehm's* HWB. S. 1115). Wie in diesen Aussprüchen der mosaische und göttliche Ursprung der Opfergesetze durchaus nicht geleugnet, sondern nur der seelenlose Opferdienst des gottentfremdeten Volks verworfen wird, das erhellt ganz deutlich aus Jer. 7, 21 ff.: „Eure Brandopfer füget zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch; denn nicht habe ich zu euren Vätern geredet und ihnen am Tage, da ich sie aus Aegypten ausfürte, über Sachen des Brand- und Schlachtopfers geboten, sondern dieses Wort habe ich ihnen geboten: Höret auf meine Stimme, so werde ich euch Gott sein und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt in dem ganzen Wege, den ich euch gebiete, auf daß es euch wolgehe.“ Hier wird als die Hauptsache, zu welcher bei der Bundschließung am Sinai das Volk vonseiten Gottes verpflichtet worden, das Hören auf die Stimme Gottes und das Wandeln im *ganzen* Wege Gottes d. h. in allen seinen Geboten, wozu auch die Opfervorschriften gehörten, hervorgehoben. Denn die Cultusgesetze konte Jer. schon deshalb nicht davon ausnehmen wollen, weil abgesehen von dem Deuteronomium auch die jehovistischen Bestandteile des Pentateuchs, wie Exod. 26, 14 ff. die Verordnungen über den Altar, und die Vorschriften Ex. 23, 18. 34, 25 über die Verbrennung des am Paschaabend nicht verzehrten Opferfleisches anerkanntermaßen vorjeremianisch sind (vgl. *Del. a. a. O.*), und weil er selbst nicht nur in 17, 20 ff. die von Gott den Vätern gebotene Heiligung der Sabbatruhe

einschränkt, sondern auch in 17, 26. 31, 14. 33, 11. 18 die Darbringung von Brand-, Schlacht- und Speisopfern zu den Segnungen rechnet, deren Israel in der messianischen Zeit sich erfreuen soll. Vgl. *m. Comm.* zu Jer. 7, 23, und die Erört. bei *Bredenk.* S. 108 ff.

Was sodann die materiellen Besonderheiten betrifft, welche der Priester-codex gegenüber den anderen Quellen bieten soll, so hat *Wellh.* Gesch. S. 67 ff. drei genant: 1. eine gewisse Verfeinerung des Materials, besonders durch Verwendung des Weihrauchs, teils als Zutat zu anderen Ofergaben, teils als selbständiges Räucheropfer. Aber das Räucheropfer wird nicht nur schon 1 Sam. 2, 28 unter Eli erwänt, sondern auch in Jes. 1, 13 die *קִטְוֹת* des sündigen Volks als *קִטְוֹת רַעֲוִיָּה* Greuel-Räucherwerk bezeichnet und Weihrauch als Zutat des Speisopfers vorausgesetzt. Und in Jer. 6, 20 wird das Weihrauchopfer durchaus nicht als eine ‚vor kurzem aufgekommene Sitte‘ dargestellt. Auch läßt sich daraus, daß Gideon (Richt. 6, 19) zu dem für den Engel des Herrn bereiteten Opfer und Elkana 1 Sam. 1, 24 als Opfergabe *קִטְוֹת* darbringen, nicht *סֶלֶן* feines Waizenmehl, welches der Priester-codex und Ezechiel für das Speisopfer vorschreiben, nicht mit *Wellh.* S. 69 der Schluß ziehen, daß die Verwendung des *סֶלֶן* zum Speisopfer erst in späterer Zeit üblich geworden sei. Ganz unbegründet ist endlich die Behauptung, daß statt des Kochens das Braten des Opferfleisches und die Darbringung von gebackenen und gesäuerten Kuchen statt rohen Mehls zum Brandopfer spätere Sitten seien. — Sodann das Zurücktreten des Mahlopfers gegenüber dem Brandopfer wird nur daraus gefolgert, daß das Brandopfer in der älteren Zeit selten allein vorkomme und in Verbindung mit Dankopfern gewöhnlich *עֹלֹת* im Singular neben *עֹלֹת* im Plural genant sei. Aber wie hiefür 1. Sam. 2, 12 ff. lehrreich sein soll, ist gar nicht abzusehen. Die Selbständigkeit des Brandopfers datirt nicht erst aus dem Exile; das tägliche Morgen- und Abendbrandopfer ist durch 1 Kön. 18, 29. 36 u. 2 Kön. 16, 15 für die Zeiten des Elia und Ahas geschichtlich bezeugt. — Gegen die Behauptung endlich, daß sich vom Sünopfer vor Ezechiel in dem übrigen A. T. keine Spur, weder bei dem Jehovisten und Deuteronomiker noch in den geschichtlichen und prophetischen Büchern finde (*Wellh.* S. 75 ff.), hat schon *Del.* (Pent.-krit. Studien S. 9 f.) aus Hos. 4, 8, wo den Priestern vorgeworfen wird: „Die *זִמְתָּה* meines Volkes verzehren sie und nach seiner Verschuldung sind sie gierig“ die Tatsache, daß Sünopfer schon vor Ezechiel vorkommen, erhärtet und durch den weiteren Nachweis, daß das Sündopfergesetz Ezechiels nur verständlich werde, wenn es dem Propheten im Priester-codex schon vorgelegen habe, da er 40, 39 bei der ersten Erwähnung des Sünd- und Schuldopfers wie von einer allbekanten Sache redet, außer Zweifel gesetzt. Außerdem hat *Kittel* (theol. Studien aus Württemberg II S. 60 f. darauf hingewiesen, daß Ez. das Ritual desselben nicht vollständig gibt und in verschiedenen Punkten von dem Ritual des Priester-codex abweicht.

e. In Anbetracht der *Feste* soll die nachexilische Abfassung des Priester-codex daraus erhellen, daß der Versöhnungstag, dessen Feier Lev. 16 u. 23, 27 ff. Num. 29, 10 ff. als jährliche Feier vorgeschrieben ist, weder in dem jehovistisch-deuteronomischen Teile des Pentateuch noch in den historischen

und prophetischen BB. des A. T. erwänt werde, und erst Ez. 45, 18—20 zwei große Entsündigungen des Heiligtums am ersten und siebenten Tage des ersten Monats (oder nach der LXX am ersten Tage des ersten und des siebenten Monats) angeordnet seien, worin sich die ersten embryonischen Keime zu dem im Priestercodex vorgeschriebenen Versöhnungstage zeigen (*Wellh.* Gesch. S. 111 f.). Dieses *argumentum e silentio* sucht man durch die Bemerkung zu verstärken, daß das jehovistisch-deuteronomische Gesetz nur drei mit der Ernte zusammenhängende, in Fröhlichkeit zu begehende Feste kenne und die Geschichtsbücher auch da, wo eine Erwäntung des Versöhnungstags zu erwarten wäre 1 Kön. 8, 2, 65 (vgl. mit 2 Chr. 7, 8—10), Esr. 3, 1—6 u. Neh. 8, 13—17 über seine Feier schweigen. Nach 1 Kön. 8 u. 2 Chr. 7 wurde die Einweihung des Tempels 7 Tage lang, vom 8. bis 14. Tage des 7. Monats gefeiert, so daß die Feier des Versöhnungstags, wenn sie damals stattgefunden hätte, in die Tempelweihfeier hineingefallen wäre. Unausführbar wäre dies zwar nicht gewesen, da weder die Idee des großen Sünntags noch das für denselben vorgeschriebene Fasten Momente darboten, welche die Freude an der Vollendung des Hauses Gottes hätten trüben können, und selbst die Mischna und Gemara öffentliche Fröhlichkeiten mit dem Fasten des Versöhnungstages vereinbar finden (vgl. *Del.* Pent.-krit. Stud. S. 174 f.). Wahrscheinlich aber wurde in jenem Jahre die Feier des Versöhnungstages unterlassen, weil das Allerheiligste und Heilige eben erst mit den für den Dienst erforderlichen Geräten ausgestattet wurden und die die Gegenwart Gottes zeigende Wolke das ganze Haus erfüllte, daß Priesterdienst, wie ihn der Versöhnungstag vorschrieb, dadurch unmöglich war und deshalb auch die Feier der Tempelweihe sich auf den Vorhof concentrirte (*Del.* S. 175). — Noch weniger konnten die aus dem Exil Zurückgekehrten, als sie nach Esr. 3, 1 ff. im 7. Monat den Altar zum Opfern bauten und das Laubbüttenfest mit Opfern nach dem Gesetze feierten und nach diesem Feste anfangen, das tägliche Opfer und die Neumonds- und Festtageopfer zu bringen, am 10. dieses Monats den Versöhnungstag feiern, weil, wie Esr. 3, 6 ausdrücklich gesagt ist, der Grund des Tempels Jahves noch nicht gelegt war. Vor dem Wiederaufbau des Tempels konnte der Versöhnungstag nicht gefeiert werden. Neh. 8, 13—17 aber ist für den Beweis, daß der Versöhnungstag zur Zeit des Esra und Nehemia im J. 444 nicht gefeiert wurde, unbrauchbar. Denn der Inhalt dieses Cap. betrifft lediglich die Feier des Neumondes im 7. Monat und die Feier des Laubbüttenfestes, hinsichtlich deren man beim Lesen des Gesetzes fand, daß Israel dabei in Laubbütten wohnen sollte, was Lev. 23, 39—49 vorgeschrieben ist, aber bis dahin unterblieben war und nun nachgeholt wurde. Zur Erwäntung der Feier des Versöhnungstags liegt in Neh. 8 kein Anlaß vor. — Selbst die Feier des außerordentlichen Buß- und Fasttags am 24. Tischri (Neh. 9, 1 ff.) schließt eine vorhergegangene Feier des Versöhnungstags nicht aus; denn dieser Buß- und Fasttag hatte besonderen Anlaß und Zweck. ‚Was da geschah ließ sich in den Rahmen der Aboda des Versöhnungstags nicht aufnehmen‘ (*Del.* S. 177). — Ebenso wenig lassen sich die Zach. 7, 5 u. 8, 10 erwänten regelmäßigen Fasttage, welche sich auf die geschichtlichen Unglückstage bei der Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer bezogen, als Argumente gegen die Feier des

Versöhnungstags gebrauchen, da diese Fasttage mit dem Versöhnungstage in keiner inneren Verwandtschaft stehen.¹

d. Ueber die *Priester und Leviten* hat *Wellh.* (Gesch. S. 123 ff.) folgende Ansicht entwickelt: Nach dem mos. Gesetze d. h. dem Priestercodex sind blos Aharon und seine Söhne Priester, zum Opferdienste und zum Räuchern befähigt; die Leviten sind Hierodulen, die zur Besorgung der niederen Dienste an die Aharoniden geschenkt worden (Num. 3, 9). Dagegen setzt Ezechiel in seinem Plane über die Neugestaltung der Verhältnisse des Tempelpersonals 44, 6—16 voraus, daß die systematische Absperrung des Heiligen vor profaner Berührung nicht von jeher bestand, daß man im Salomon. Tempel sogar Heiden (Zach. 14, 21), warscheinlich Kriegsgefangene zu den Hierodulendiensten verwendete, und bestimmt, daß an die Stelle der heidnischen Tempelklaven künftig die Leviten treten, das Priestertum das sie besaßen verlieren, nicht mehr Priester, sondern Tempeldiener sein sollen, weil sie durch Beteiligung am Höhencultus ihr Priestertum verwirkt haben. Durch diese Degradation der Leviten zu Tempeldienern werde das Vorhandensein des Priestercodex für Ezechiel und seine Zeit zweifellos ausgeschlossen. Die Verordnung Ezechiels sei aber von der Grundlage des Deuteronomiums aus leicht zu verstehen; denn im Deut. nehmen die Priester neben den Richtern und den Propheten eine sehr hervorragende Stellung ein (16, 18—18, 22) und bilden einen in zahlreichen Familien erblichen Klerus, dessen Privilegium nicht bestritten wird und darum auch nicht geschützt zu werden braucht (S. 145). Hier trete zuerst mit Regelmäßigkeit der Name Leviten für die Priester auf, der sich in der voralexilischen Literatur außerhalb des Hexateuchs sehr selten finde; bei den Propheten zuerst Jer. 33, 17—22 in einer einzigen Stelle, die *gewiß* (?) nicht von Jeremia herrührt. ‚Gesichert ist der Gebrauch des Namens bei Ezech. 40, 46, 43, 19, 44, 10, 15, 45, 5, 48, 11—13, 22, 31, und nun reißt derselbe bei den späteren Propheten nicht ab Jes. 66, 21, Zach. 12, 13, Mal. 2, 4, 8, 3, 4, zum Zeichen, daß das frühere Fehlen nicht als Zufall zu erklären ist, zumal bei Jer., der so häufig von den Priestern

1) Mit Recht findet daher *Dillmann* (Comm. zu Lev. 16. S. 524 f.) schlechthin ungläublich, daß man nach dem Exile ohne Anhalt in den älteren Gesetzesvorschriften eine derartige Feier als mosaische Satzung neu eingeführt haben sollte, und bemerkt weiter: ‚Die Nichterwäntung im übrigen A. Test. beweist nichts, sonst müßte man annehmen, die Feier sei erst im 1. christlichen Jahrhundert entstanden; denn erst aus diesem hat man ausdrückliche Bezeugungen desselben (Act. 27, 9. Hebr. 9, 13. *Jos. Antt.* III, 10, 3. *Philo de septen.* p. 278. 296. *M.*; *Phit. symp.* IV, 6, 2). Wenn Lev. 16 zum ursprünglichen Bestand der Priesterschrift gehört und im J. 444 der gesamte Pentateuch von Esra publicirt wurde (*Wellh.* I, 114 u. A.) und doch damals der Tag nicht gefeiert wurde, so wird ja eben damit zugegeben, daß es Gesetze geben kann, ohne daß sie ausgeführt werden. — Aus Ez. 45, 18 ff. folgt nicht, daß Ez. kein Versöhnungstagesgesetz kante, oder kante er auch kein Pfingstgesetz? Vielmehr die Idee einer Sühne des Heiligtums am 1. des 1. und 7. Monats (den beiden möglichen Jahresanfängen) wird er eben aus dem ihm bekanten, wenn auch nicht voll und regelmäßig durchgeführten älteren Gesetze genommen haben. Warum erst er die Idee einer solchen Sühne producirt haben soll, ist gar nicht einzusehen, noch weniger wie Spätere es wagen konnten, für die Ausführung seiner Idee ganz andere Bestimmungen zu treffen und diese für mosaisch auszugeben.‘

spricht' (S. 145). Allein die auch von andern Kritikern, selbst von *Kleinert* (das Deuteronom. S. 145) für zweifellos gehaltene Annahme, daß das Deut. keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten kenne, ist nichts weniger als erwiesen. Daß die Bezeichnung der Priester als Söhne Levi's oder *בְּנֵי לֵוִי* *בְּנֵי לֵוִי* Priester-Leviten (Deut. 17, 9. 18, 1. 21, 5. 24, 8. 27, 9. 31, 9), welcher die Anschauung zu Grunde liegt, daß das Priestertum nur dem Stamme Levi zustehe (Deut. 33, 8), sich nicht erst vom Deut. aus in der Literatur eingebürgert hat und den Unterschied von Priestern und Leviten nicht aufhebt, erhellt schon daraus, daß nicht bloß Ezechiel sondern auch nachexilische Schriftsteller, welche den Unterschied zwischen Priestern und Leviten aufs schärfste geltend machen, sie gebrauchten, vgl. Ez. 43, 19. 44, 15. Mal. 3, 3. 2 Chr. 5, 5. 23, 18. 30, 27. Esr. 10, 5. Die deuteron. Gesetzgebung faßt den Stamm Levi als Ganzes ins Auge und bezeichnet ihn als zu den priesterlichen Geschäften erwählt und berufen (Deut. 10, 8 f. 18, 1. 5. 7. 21, 5); andererseits aber macht sie einen Unterschied zwischen den Priestern und den Leviten; so schon in der Aussage 18, 1: 'Die Priester, die Leviten, der ganze Stamm Levi', wo die Apposition: der g. St. Levi, mag man die Worte als Gradation fassen, oder die zweite und dritte Bestimmung als Erklärung der ersten, nur unter der Voraussetzung begrifflich wird, daß die levitischen Priester einen Zweig des Stammes Levi bildeten, zu diesem also außer den Priestern noch andere Zweige oder Geschlechter, die nicht Priester waren, gehörten; vgl. *m. Lebrb. d. Einleit.* §. 26 S. 111 d. 3. A. So auch in der Unterscheidung zwischen den im Lande zerstreuten Leviten und den Priestern, den Söhnen Levi oder Priesterleviten, indem es jene der Wolltätigkeit und besonderen Fürsorge empfiehlt, sie namentlich zu den in Jerusalem zu haltenden Opfermahlen zugezogen wissen will und ihnen ein Recht auf den Zehnten in je dritten Jahre zusichert (12, 12. 18 f. 14, 27 ff. 16, 11. 14. 26, 11). Priester werden diese Leviten nicht genannt, denn im Deut. 21, 5 sind die Priesterleviten des Obergerichts zu Jerusalem gemeint (*Del.* in *Richm's* HWB. S. 1223). Mit dieser Unterscheidung wird ohne Frage ein Unterschied von höheren und niederen Bediensteten beim Heiligtum als bestehend anerkannt und auf das Detail alles gottesdienstlichen Amtsgeschäfts nur deshalb nicht näher eingegangen, weil dasselbe durch ältere Gesetze schon bestimmt war. Ezechiel aber hat den Unterschied zwischen Leviten und Priestern nicht erst gemacht und zur Geltung gebracht, denn er unterscheidet nicht bloß scharf zwischen Leviten und Priesterleviten, sondern zwischen den Leviten, welche von Jahve abgefallen seien und dem Götzendienste Vorschub geleistet hätten (44, 10. 12. 48, 11), und den Priesterleviten vom Samen Zadoks, welche den Dienst des Heiligtums gewart haben, als die Söhne Israels von Jahve ihren Götzen nach abgeirrt waren (44, 10. 45 vgl. 48, 11. 15). Nur diese letzteren sollen im neuen Tempel Priester sein und allem Heiligen und dem Hochheiligen nahen, jene Leviten dagegen sollen zum Wach- und Handlangerdienst, zu welchem auch das Schlachten der Opferthiere gehört, verwendet, vom Dienst am Altar und im Heiligen also ausgeschlossen werden (14, 13 u. 14). Die Ausschließung vom Priesterdienste aber konnte als Strafe des Abfalls der Leviten nur betrachtet werden im Hinblick auf ihre Jahrhunderte lang factisch bestehende Berechtigung zum Priesterdienste auf den Höhen

und ihre Beteiligung an demselben. 'Daß dagegen die Leviten bisher ganz dasselbe Recht auf das Priestertum gehabt hätten wie die Söhne Zadoks, daß es am Tempel überhaupt noch keine Leviten in untergeordneter dienender Stellung gegeben hätte, daß Ezechiel und seine Zeitgenossen von den Bestimmungen des Priestergesetzes über die Leviten nichts gewußt hätten, alles das sind Folgerungen, zu denen die Worte des Propheten nicht berechtigten' (*Del.* S. 1224). Die vorexilische Praxis in Bezug auf die Zulassung zum Dienste am Altar und im Heiligen war nur laxer als die Bestimmungen Ezechiels.¹

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die drei Stadien, in welchen der Cultus von anfänglich vollkommener Freiheit zu der durch Esra in der Gemeinde des Judentums eingeführten Verfassung entwickelt worden sei, mittelst der von *Hupfeld* ausgebildeten Quellenscheidung sich geschichtlich nicht begründen läßt. Wenn selbst diese Quellenscheidung sich bis auf Sätzchen und Wörtchen durchführen ließe, was, wie die Differenzen sämtlicher Kritiker in Einzelheiten zeigt, nicht der Fall ist, so würde doch vieles unsicher bleiben, weil es eine ganz unbegründete Voraussetzung ist, daß der Wortlaut bei allen Umarbeitungen intact geblieben wäre' (*Nöld.* *Unterss.* S. 5). Sodann die Altersfolge der Quellen wird hauptsächlich aus den Verheißungen und Weißagungen erschlossen, die man für *vaticinia ex eventu* erklärt. Die ganze Beweisführung aber für die exilische oder nachexilische Entstehung des Priestercodex geht von der Voraussetzung aus, daß die Priesterschaft des Tempels die von ihr behufs der Centralisation des Cultus in Jerusalem von der Zeit Salomo's an ausgebildeten Cultusgesetze, um sie als mosaische Institution zu sanctioniren, mit erdichteten oder wenigstens ungeschichtlichen Sagen über den Umgang der Patriarchen mit Gott und mit wunderhafter Ausschmückung der Begebenheiten der mosaischen Zeit verbrämt und umrahmt habe. Diese Voraussetzung aber hat ihren tieferen Grund in dem Axiome der naturalistischen Weltanschauung, daß die Menschheit sich aus thierischer rohen Anfangszuständen allmählich durch eigene Vernunft und Kraft zum Glauben an höhere Mächte und vom Fetischismus zum Polytheismus und weiter zur Verehrung eines allmächtigen Gottes emporgerungen habe.

Mit dem Versuche, Wesen und Entwicklung der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung der Israeliten ohne die Anerkennung der übernatürlichen Offenbarung Gottes zu erklären, hängen auch die S. 11 f. angeführten Urteile der neueren Ausleger über die Wirksamkeit und Schrift Ezechiels zusammen. In den Folgerungen, welche *En.* daraus abgeleitet, daß Ez. durch gezwungenes Leben unter fremder Herrschaft mehr Schriftsteller als Prophet geworden sei, tritt dies deutlich zu Tage. Wenn aber *Smend* (S. XV f.) dagegen geltend macht, daß Ez. so gut im

1) Die weitere Ausführung der geschichtlichen Entwicklung des Priestertums bei *Wellh.*, daß nämlich in der älteren Periode die Scheidung von Klerus und Laien sich nicht findet, daß Zadok kein Aharonide gewesen u. dgl. mehr, ist — wie *Del.* (*Pent.-krit. Stud.* S. 234) sehr richtig bemerkt hat — 'Geschichtsmacherei, welche Häuser auf trügliche Einfälle baut'.

praktischen Leben gestanden wie jeder andere Prophet, in gewissem Sinne sogar mehr als alle anderen, und wie kein anderer auf dasselbe eingewirkt habe, und trotzdem meint, daß er inmitten der Gola am Kebar kein eigentlicher Prophet sein konnte und es auch nie geworden ist, weil ein Prophet, d. h. ein Mittelsmann zwischen Gott und Volk inmitten des Volkes leben müsse, Ezechiel aber nur einzelne Volksglieder vor sich hatte und das Volk selbst sich künstlich vergegenwärtigen mußte, und als Belege für diese Behauptungen die symbolischen Handlungen c. 4. 5. 12. 24. 37 u. a. anführt, so hat er nicht blos die Bedeutung dieser symbolischen Tatsachen völlig verkant, sondern auch das Verhältnis der Exulanten zu dem in Jerusalem und nach der Zerstörung des Reichs im Lande zurückgebliebenen Bruchteil des Volkes geschichtswidrig aufgefaßt. Außerdem liegt der daraus gefolgerten Behauptung, daß Ez. überhaupt kein Prophet, sondern Seelsorger und Gesetzgeber war, nicht nur die ungeschichtliche und unbiblische Vorstellung, daß die Prophetie mit dem Eintreten des Exils ihr Ende erreicht hatte, zu Grunde, sondern auch grobe Misdeutung der Schrift Ezechiels nach Inhalt und Beschaffenheit. Denn Ez. hat nicht die Meinung gehegt, daß er, weil die von den Propheten seit Hosea in Aussicht gestellte Umwandlung des fleischlichen Israel in ein geistliches bis zum Exile nicht erfolgt war, praktisch zugreifen und das Volk, das nicht von innen heraus Jahve's heiliges Volk werden konnte, von außen her durch Seelsorge, Predigt, Gesetz und Zucht dazu machen müsse. Ezechiel verkündigt im Gegenteil, und zwar übereinstimmend mit Deut. 30, 5 f. und den früheren Propheten (Joel 3, 1 f. u. Jer. 31, 33), daß Jahve das Volk aus den Ländern, wohin es wegen seines Götzendienstes zerstreut worden, sammeln und ihm ein neues Herz und einen neuen Geist geben, das Herz von Stein aus ihrem Leibe nehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben, daß also Jahve das Volk durch seinen Geist umwandeln werde, damit es in seinen Satzungen wandle und seine Rechte beobachte und tue (36, 24–27 vgl. 11, 19 u. 24). Auch liefert die Stellung und Tätigkeit Ezechiels unter den Exulanten keinen Beweis dafür, daß er nicht mehr Prophet war, sondern gleich nur in einer Hinsicht der Stellung und Wirksamkeit der Propheten Elia und Elisa im Zehnstämmereiche. Wie diese in dem Reiche, das kein gesetzmäßiges, von Gott geweihtes Heiligtum hatte, nicht öffentliche Volksreden hielten, um die Sünder zu strafen und zur Buße aufzufordern, sondern obwol sie den Königen die Gerichte Gottes ankündigten und ihnen Weisungen erteilten, doch hauptsächlich in engeren Kreisen die treuen Verehrer Jahve's, des Gottes Israels an Sabbaten und Neumonden um sich versammelten (1 Kön. 17, 9 ff. 2 Kön. 4, 8 ff. 33 ff. 6, 32) und sie durch geistlichen Zuspruch, nötigenfalls auch durch wunderbare Hilfeleistungen in der Treue gegen den Gott der Väter stärkten: so sollte Ezechiel dem ins Exil verstoßenen Israel, welches Gott dereinst wieder sammeln und zu seinem Volke annehmen wolte, gemäß göttlicher Verheißung 11, 15 für die Zeit seiner Verbannung ein Ersatz für das Heiligtum als Stätte der göttlichen Gnadengegenwart werden. Er sollte als Prophet seinen Volksgenossen

sowol die in dem Gericht über das widerspenstige Geschlecht sich offenbarende Gerechtigkeit des heiligen Gottes als auch durch die Verheißung der Wiederannahme der Verbannten und der herrlichen Wiederherstellung des Gottesreiches die Gnade des treuen Bundesgottes predigen, und zugleich als Priester den in seinem Hause sich um ihn versammelnden Aeltesten des Volkes (vgl. 8, 1. 14, 1. 20, 1. 33, 31) das Wort des Herrn verkünden und sie aus dem Gesetze über Recht und Unrecht, Heilig und Profan belehren und den Weg zum Wandeln in den Geboten Gottes ihnen zeigen. In dieser Wirksamkeit erwies er sich allerdings als Seelsorger, aber in diesem Sinne waren auch die früheren Propheten Seelsorger, insofern alle dem Volke seine Sünden und Frevel vorhielten und das Gesetz mit seinen Geboten und Verheißungen predigten. Hierin unterschied sich Ezechiel von den älteren Propheten nur soweit, daß während jene mehr die zur Zeit im Schwange gehenden Frevel und Laster in kurzen scharfen Schilderungen rügten, er dem Volke sein Widerstreben gegen Gott und seine Gebote von jeher bis auf die Gegenwart in drastischer Weise ausmalend vor Augen stellte. Wenn er hiebei aber die Entheiligung der Sabbate und die Nichtunterscheidung von Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem besonders hervorhebt (20, 13. 21. 22, 8. 26. 23, 38 u. ö.) und auf die Heiligung der Sabbate, daß sie zum Zeichen zwischen Jahve und Israel seien (20, 12. 20), Nachdruck legt, so erklärt sich dies daraus, daß bei den Exulanten, für welche der an den Tempel gebundene Opfergottesdienst in Wegfall kam, das Bekenntnis zum Gotte Israels und der religiöse Dienst der Einzelnen und der Gemeinden sich von selbst auf die Beobachtung der das natürliche Einzelleben heiligenden Gesetzesvorschriften und auf die Gemeindeversammlungen am Sabbat beschränkten. Für die Einschärfung dieser gesetzlichen Vorschriften eigneten sich aber vor allen Teilen der mosaischen Thora die in Ex. 20–23 enthaltenen Gesetze, auf Grund welcher unter Mose der Bund Jahve's mit dem Volke Israel geschlossen worden, und die Gesetze Lev. 17–26, für welche *Klosterm.* den Namen Heiligkeitgesetz geprägt hat. Wer mit *Smend* dem Propheten die Absicht unterschiebt, das Volk dadurch von außenher umzuwandeln und zu einem heiligen Volke zu machen, der hat weder bedacht, daß Ezech. selbst die Umwandlung des fleischlichen Israel in ein geistliches von dem neuen Geiste, welchen Gott ins Herz geben werde, erhofft, noch überhaupt die mosaische Gesetzgebung als eine göttliche Pädagogie für die durch Christum zu bewirkende Heilsvollendung nach Gebühr gewürdigt.

Unbegründet ist also schon die Entgegensetzung von Prophetie und Seelsorge und noch unbegründeter die Behauptung, daß Ezech. Gesetzgeber sein wolte und als Gesetzgeber im Prophetenkleide den Uebergang der Prophetie in das rabbinische Schriftgelehrtentum vermittele, oder daß er vor allen Dingen auf praktische Garantien dafür, daß Israel in der Zukunft nie wieder in seine alten Sünden falle, bedacht war und diese in der neuen Lebensordnung, welche er c. 40 ff. für das zukünftige Israel entwirft, gesucht habe (S. XX). Die „als Krone und Schlußstein

seines Buchs' bezeichneten c. 40—48 haben gar nicht das Gepräge einer Gesetzgebung. In einer Vision nach Jerusalem versetzt, schaut Ezech. c. 40—43, 17 den Bau des neuen Tempels, dessen einzelne Teile ein Engel mit der Maßschnur vor seinen Augen mißt; dann schaut er den Einzug der Herrlichkeit des Herrn in diesen Tempel, damit er alles was er geschaut dem Hause Israels verkündige, die Gestalt des Hauses und seine Einrichtungen und Ordnungen kundtue, auf daß Israel die ganze Gestalt des Hauses und alle seine Satzungen beware und tue (43, 10f.). Diese Satzungen werden hierauf von c. 43, 18—46, 24 einzeln angegeben. Weiter wird ihm c. 47 eine aus dem Grunde des Tempels hervorfießende Quelle gezeigt, deren zu einem mächtigen Strom anschwellendes Wasser die Steppe in ein blühendes Gefilde mit fruchttragenden Bäumen umwandelt und das tote Meer mit lebenden Wesen erfüllt; endlich werden in c. 48 die Grenzen bestimmt, nach welchen das Land unter die Stämme Israel verteilt werden soll. In diesen 9 Capp. ist zwar bei der Darlegung der Satzungen wiederholt gesagt, daß Israel sie beobachten und tun soll; aber bei der Beschreibung des Tempels und seiner Einrichtung ist mit keiner Silbe angedeutet, daß die Israeliten nach ihrer Rückkehr nach Canaan ihn erbauen sollen. Hätte Ezech. mit dem Entwurfe des Tempelbildes den nach Canaan Zurückkehrenden ein Gesetz wie sie den Tempel erbauen sollen, vorschreiben wollen, so würde er nicht unterlassen haben zu bemerken, daß Gott ihnen diesen Bau gebiete, entsprechend dem Berichte über die Stifshütte (Ex. 25 ff.), von welcher Gott gleichfalls Mosen ein Bild gezeigt hatte, aber ihre Erbauung auch bei Aufzählung der einzelnen Bestandteile derselben mit den Worten: sie (die Israeliten) sollen machen oder du solst machen (Ex. 25, 10. 23. 31. 26, 1 ff. u. s. w.) geboten hatte. — Wie demnach Ausleger diese prophetische Vision, in der sie das notwendige Gegenstück zu c. 8 ff. erkannt haben, so deuten können, daß mit derselben Ezechiel mit wahrhaft prophetischer Divination dem nachexilischen Judentum die Bahnen seiner Entwicklung vorgeschrieben habe, und daß im Prophetenkleide schon ein ganz anderer Mann, nämlich der Gesetzgeber und geistige Vater des späteren Judentums stecke' (*Smend* S. 307), erscheint unbegreiflich und zeigt, wie Vorurteile des herrschenden Zeitgeistes den Sinn für das richtige Schriftverständnis so blenden können, daß sie den Propheten Ezechiel für einen für die irdische Größe, Macht und Herrlichkeit der Juden als auserwählten Volkes Gottes schwärmenden Patrioten halten können, welcher die Gedanken, Wünsche und Hoffnungen des eigenen Herzens als Offenbarungen Gottes seinen Zeitgenossen vorgetragen habe.

Der Inhalt der Schrift Ezechiels liefert sonach keine Anhaltspunkte für die Meinung, daß die Prophetie mit dem Eintreten des Exils erloschen sei und die Weißagungen dieses Propheten Produkte der Schriftgelehrsamkeit enthalten. Auch die formelle Beschaffenheit derselben liefert hierfür keine stichhaltigen Gründe. Daß das Vorherrschen der symbolischen und allegorischen Darstellung kein Anzeichen des Schwindens des prophetischen Geistes ist, sondern anders zu erklären,

haben wir schon S. 6 u. 9 gezeigt. Auch die starke Anlehnung an die älteren prophetischen Schriften hat ihren Grund nicht in Armut an eigenen Gedanken — in dieser Hinsicht steht Ezechiel hinter keinem der früheren Propheten zurück! — und mit der vielfachen Verwendung von Worten und Geboten der mosaischen Thora sowol in den Strafreden als auch in der Schilderung der künftigen Erneuerung des Gottesreiches beabsichtigt er weder ein Gesetz als Lebensordnung für das zukünftige Israel zu entwerfen, noch ist er dabei, auf praktische Garantien dafür bedacht, daß Israel in der Zukunft nie wieder in seine alten Sünden fallen werde' (*Smend* S. XX). Die Ansicht von *Graf* (die gesch. BB. S. 81 ff.), daß Levit. 18—26 (oder 18—23. 25. u. 26) wegen der auffallenden Uebereinstimmung in Gedanken und Sprachgebrauch mit Ezechiel von diesem Propheten zur Beobachtung für den wiederherzustellenden israelitischen Staat verfaßt sei, hat nicht nur *Klostern.* (Ztschr. f. Luth. Theol. 1877 S. 406 ff.), welcher die Substanz der Gesetzgebung in den mittleren Büchern des Pent. für mosaisch hält, sondern auch *Nöld.* (Unterss. S. 67 ff.), welcher der s. g. Grundschrift des Pent. den Wert eines Geschichtswerkes abspricht und die in ihr dargestellte staatliche und Cultuseinrichtung für eine ideale, nach eigentümlichen Theorien und fingierten oder wenigstens künstlichen Zahlen durchgeführte Bearbeitung überlieferter Sagen und Localtraditionen erklärt, als unbegründet widerlegt durch den Nachweis, daß diese Uebereinstimmung sich keineswegs auf die angegebenen Capp. des Leviticus beschränke, sondern auch auf andere Teile der Grundschrift und des ganzen Pentat. sich erstrecke, und daß neben den Berührungen eine starke Verschiedenheit stattfindet, welche die Ableitung von *einem* Verfasser unzulässig macht. So fehlt z. B. im Levit. das dem Ezech. geläufige *שָׁפַךְ הַדָּם* (Ez. 7, 8. 9, 8. 14, 19. 22, 22. 31. 36, 15. 18 vgl. Jer. 10, 25 Thr. 2, 4 Ps. 79, 6) u. *שָׁפַךְ יָצַק* (Ez. 20, 8. 13. 21, 36 vgl. Ps. 69, 25. Zeph. 3, 8), und bei Ezech. fehlt das Lev. 5, 21. 18, 20. 19, 11. 15. 17. 24, 19. 25, 14. 15. 17 so häufige, sonst nur noch Zach. 13, 7 vorkommende *עָמַר*

1) Eine beträchtliche Anzahl von Reminiscenzen und Entlehnungen aus Amos, Hosen, Jesaja, Zephanja hat *Klostern.* in d. Ztschr. f. L. Theol. 1877 S. 417 ff. nachgewiesen. Von Entlehnungen aus Jeremia hat *Smend* S. XXIV f. ein Verzeichnis von 60 Stellen, deren Zahl leicht auf das Doppelte gebracht werden könnte, geliefert, welches aber der kritischen Sichtung gar sehr bedarf, da, wie schon aus den ersten Stellen zu ersehen, in vielen Fällen ähnliche Worte, z. B. Ez. 2, 8 ff. = Jer. 1, 9 *הִזְהֵרְךָ שְׁלוֹחָה אֵלַי* (Ez.) und *אֵת-הָרֶגְלִים יִרְגַע עַל-פִּי* (Jer.) sich auf ganz verschiedene Dinge beziehen, oder die gleichen Worte Ez. 3, 9 *לֹא-הִרְקָה אוֹהֶם וְלֹא-הִחַח מִפְּנֵיהֶם* und Jer. 1, 17: *אֵל-הַחַח מִפְּנֵיהֶם פֶּן-אֶחְזָקוּ לָבֵן* nach Deut. 1, 21 gebildet sind. Noch unkritischer ist das von *Smend* S. XXVI f. aus *Colenso, the Pentat. VI, 3 ff.* mitgeteilte Verzeichnis von 30 Berührungen Ezechiels mit Lev. 26 in Worten und Wendungen, die sich sonst nirgends in der Bibel finden, wo in dem an die Spitze gestellten Lev. 26, 4 = Ez. 34, 26 die Berührung sich auf den Plural in *בְּעֵתָם גִּשְׁמֵיכֶם* (Lev.) und *גִּשְׁמֵי בְרִכָּה* (Ez.) reducirt, der noch Ps. 105, 32. Esr. 10, 9 u. 13 vorkommt, und für Regengüsse das einzige und gewöhnliche Wort ist.

für רץ; auch das in Lev. 19, 8. 16. 21, 1. 4. 14. 15 u. in der Grundschrift (Gen. 17, 14. 25, 8. 17 u. 6.) übliche עָמִיר (עֲמִירָה) seine Verwandten ist dem Ezech. nicht mehr geläufig; er hat es nur 18, 18. Statt מִקְרָב braucht er מִחוּץ 14, 8. 26, 7, statt קִיץ Ekel empfinden (Lev. 20, 23 Gen. 27, 46. Num. 21, 5) קִישׁ im Niph. Ez. 20, 43. 36, 31 u. 6, 9. Die Wörter מִסְכָּה (Lev. 26, 1) und מִסְכָּה (Lev. 19, 4) fehlen bei Ezech. ganz, und statt des stehenden בּוֹ הִמְיָו in Lev. 17 heißt es bei Ez. הִמְיָו בּוֹ הִיָּה 18, 13. 33, 4. 5. — Sodann sind die Berührungen Ezechiels mit dem Pentat. durchweg mit ihm eigentümlichen Ausdrücken und Redewendungen verwebt und die kurzen Gesetzesworte durch Zusätze und Reminiscenzen aus älteren Propheten erweitert und abgerundet, so daß Bezugnahmen auf das Gesetz deutlich vorliegen, wie *Klostern.* a. a. O. mit vielen Beispielen nachgewiesen hat. Damit ist zugleich die Hypothese von *Wellh.* u. *Smend* (S. XXVII) widerlegt, daß der Priestercode erst nach dem Exile verfaßt und Lev. 26 wesentlich eine Composition aus Ezechiel'schen Redensarten sei. Hiezu kommt, daß Lev. 26 einerseits viel zu originell ist, um für eine solche Composition gehalten werden zu können, andererseits in Lev. 26 die Ezechiel eigentümlichen und für seine Diction charakteristischen Redewendungen gänzlich fehlen. Außerdem ist auch der dogmatische Grund, aus dem man die Mahn- und Warnrede Lev. 26 ins Exil setzt, nicht stichhaltig. Denn wäre dieselbe auch nur ein *vaticinium ex eventu*, so würde zur Erklärung die Annahme ausreichen, daß die Wegführung der zehn Stämme den geschichtlichen Anlaß für die Drohung der Zerstreuung des beharrlich Gotte widerstrebenden Volkes gegeben habe, wie *Nöld.* S. 66 mit *Ev.* annimmt.¹ — Endlich läßt sich die Bekantschaft Ezechiels nicht nur mit den jehovistischen, sondern auch mit elohistischen Erzählungen und Gesetzen des Pentateuchs nicht füglich in Abrede stellen. Schon in Cap. 1 begegnen uns Anklänge aus der s. g. Grundschrift z. B. 1, 9 הִבְרָה הִבְרָה wie Exod. 26, 3; כְּמִרְאֵה-אֵשׁ 1, 27 wie Num. 9, 15; in Ez. 2, 3 24, 2. 40, 1 הַיּוֹם הַזֶּה הָיָה אֲרָץ; עָשָׂה שְׁפָטִים 5, 10. 15 u. 6. עָשָׂה שְׁפָטִים אֲרָץ; מְאִירָהֶם 9, 9. 16, 13 בְּמֵאֵד מְאֵד 17, 23 vgl. 39, 4. 17 כָּל-צְפוּרֵי קַל-בְּנָתָהּ 39, 4. 17 כָּל-צְפוּרֵי קַל-בְּנָתָהּ wie Gen. 7, 14; alle sonst nur in der Grundschrift vorkommend; (s. *Nöldeke* *Unterss.* S. 69).²

1) Auch *Dillm.* zu Levit. bemerkt S. 620: „Mahnreden wie Lev. 26 und Deut. 28, in welchen die Drohung so stark die Verheißung überwiegt und als Aeußerstes das Exil angedroht wird, haben ihren guten Sinn gegenüber von einem noch im Lande befindlichen aber abtrünnigen Volke, und liest man unbefangen v. 3—31, so wird man darin außer einigen Ausdrücken kaum etwas finden, was nicht im 8. Jahrhundert schon so gesagt werden konnte; ja die 31 מִקְרָשִׁים und 30 וּמִיָּנִים scheinen geradezu eine besondere Beziehung auf das nördliche Reich zu verlangen“. Uebrigens habe ich schon im *Comm.* zu Levit. S. 170 d. 2. A. gezeigt, daß auch dem Gesetzgeber Mose, selbst von höherer Erleuchtung abgesehen, der Grundgedanke dieser Verheißungen und Drohungen nahe liegen mußte, wenn sich auch daraus allein der concrete Inhalt dieses Cap. nicht ganz begreifen läßt.

2) Vgl. außerdem לְשָׂנֵה יוֹם לְשָׂנֵה יוֹם לְשָׂנֵה יוֹם Ez. 4, 6 = Num. 14, 34; auch דָּבַח עַם Ez. 36, 3 und אָהַר אָהַר אָהַר Ez. 36, 13 ist, wie aus der Auf-

Endlich die prophetische Diction Ezechiels zeigt allerdings nicht die oratorische Schönheit und Vollendung der Reden eines Jesaja, Micha und der übrigen älteren Propheten, sondern ist breit und zerflossen und neben der Häufung von Bildern reich an Wiederholungen und stereotypen Wendungen; und die Sprache ermangelt der classischen Correctheit der älteren Literatur und weist viele spätere Wortbildungen und Aramaismen auf. Aber diese Eigentümlichkeiten sind nicht Kennzeichen des Verfalles der Prophetie. Der Mangel an rhetorischer Abrundung der Diction beweist nur, daß Ezechiel theils nicht die Gabe besaß, den Bilder- und Gedankenreichtum seiner Phantasie in schöne, kunstgerechte Form zu kleiden, theils auf den sachlichen Gehalt seiner Reden und Verkündigungen mehr Gewicht als auf die schöne Form legte. Und die Incorrectheit der Sprachbildung mit dem Eindringen des Aramäischen beginnt schon mit den assyrischen und chaldäischen Occupationen, welche den Verfall der hebräischen Literatur und Sprache nach sich zogen, die durch die Deportationen der Israeliten und Judäer und ihre Ansiedelung unter Aramäern und Chaldäern unvermeidlich zunehmen mußte, und uns in allen erweislich exilischen und nachexilischen Schriften des A. T. mehr oder weniger stark entgegentritt. Vgl. die Zusammenstellung der eigentümlichen Worte und Wortbildungen Ezechiels in *m. Lehrb.* der Einleit. §. 77 Anm. 6 und in *Smend* Ezech. S. XXVIII f. —

Die exegetische Literatur s. in *m. Lehrb.* der Einl. S. 294 der 3. A., wozu aus neuester Zeit noch hinzuzufügen ist: Der Proph. Ezechiel für die 2. Auflage (von *Hitzig's* Commentar) erkl. von *Rud. Smend* (Lief. 8 des Kurzgef. exeget. Handbuchs). Leipz. 1880.

einanderfolge erhellt, Reminiscenz aus Num. 13, 32; אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשְׂאָרִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשְׂאָרִי Ez. 20, 42 vgl. 20, 28. 47, 14, sowie 20, 6. 15. 23 ist = Ex. 6, 8 vgl. Num. 14, 30. Mit תִּקְשֵׁשׁ הַחֲמָטָה Ez. 18, 4 vgl. Lev. 4, 2. 5, 1. 17. Die Aufzählung der Edelsteine Ez. 28, 13 erinnert an Ex. 28, 17 ff. 39, 10 ff., obgleich die Reihenfolge der Steine nicht ganz übereinstimmt und statt 12 nur 9 aufgezählt sind, wie aus dem unmittelbar folgenden כְּרוֹב הַסּוּבֹתָהּ Ez. 28, 14, welches auf ein anderes Heiligtum Ez. 25, 20. 37 zurückweist, sich ergibt. — Diese letzteren, schon von *Nöld.* gegen *Graf's* Hypothese angeführten Reminiscenzen, verglichen mit den im Texte erwarteten Ez. 2, 3 und Ex. 26, 3 erweisen die Bekantschaft unseres Propheten mit dem elohist. Berichte von dem Bau der Stiftshütte, während seine Kenntnis der Fest- und Opfergesetze der s. g. Grundschrift nicht allein durch die starke Benutzung der Gesetze Exod. 20—23 u. Lev. 18—26, die zur Zeit Ezechiels unlaugar schon einen Bestandteil der elohist. Thora bildeten, sondern auch durch die Ez. 43, 18—46, 24 entworfene neue Fest- und Opferordnung, trotz ihrer Abweichungen von der mosaischen, außer Zweifel gesetzt wird, da die Behauptung, daß diese neue Cultusordnung das Vorhandensein der mosaischen Thora ausschließe, nur aus irriger, auf Verkenning des prophetischen Charakters der Vision Ez. 40 ff. beruhender Deutung gefolgt ist. Auch die Bestimmung der Grenzen des Landes Ez. 47, 15—20 stimmt trotz mehrfacher formeller Abweichungen in der Sache mit der mesaischen Bestimmung Num. 34, 1—15 überein und setzt die Kenntnis der elohistischen Grundschrift des Pent. voraus.

AUSLEGUNG.

Erste Hälfte. Die Gerichtswessagen. C. I—XXXII.

C. I—III, 21. Die Weihe und Berufung Ezechiels zum Propheten.

In einem Gottesgesichte schaut Ezechiel in einer großen, von Feuer glanz durchleuchteten Wolke, welche ein Sturmwind von Norden her treibt, die Herrlichkeit des Herrn über den Cherubim auf einem majestätischen Throne in menschenähnlicher Gestalt (c. 1) und vernimmt eine Stimme, die ihn zum Propheten an das Volk Israel sendet und ihm den Inhalt seiner Verkündigung eingibt (2, 1—3, 3), darauf im Geiste ihn mitten unter die Exulanten nach Tel-Abib am Chebar versetzt und die Pflichten sowie die Verantwortlichkeit seines Berufes ihm vorhält, (3, 4—21). — Durch diese Gotteserscheinung und den daran sich anschließenden Auftrag wird er zum Propheten geweiht, berufen und verordnet. Der ganze visionäre Vorgang zerfällt in die ausführlich beschriebene Theophanie c. 1, durch welche er für seinen Beruf geweiht wird, und in die Wortoffenbarung c. 2, 1—3, 21, die ihn für die Verwaltung desselben ausrüstet. — Aus diesem Inhalte ergibt sich klar, daß diese Capp. nicht den ersten Abschnitt des Buches, sondern die Einleitung zu dem ganzen Buche bilden, worauf auch schon die umständlichen Angaben über Zeit und Ort dieser Gottesoffenbarung im Eingange 1, 1—3 hinweisen.

Cap. I. Die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn. V. 1—3. Zeit und Ort derselben. V. 1. *Und es geschah im dreißigsten Jahre, im vierten (Monde) am fünften (Tage) des Monden, als ich unter den Weggeführten am Flusse Chebar war, da tat sich der Himmel auf und ich sah Gesichte Gottes.* V. 2. *Am fünften des Monden, es war das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Königs Jojachin,* V. 3. *geschah das Wort Jahve's zu Ezechiel, dem Sohne Busi's, dem Priester, im Lande der Chaldäer, am Flusse Chebar, und es kam daselbst die Hand Jahve's über ihn.* — נִרְאָה zu Anfang eines Buches, wie Jos. 1, 1.

1 Makk. 1, 1 καὶ ἐγένετο und es geschah, die stehende Form für die Darstellung fortschreitender Handlung, kann eine selbständige Erzählung einleiten, sobald überhaupt nur eine noch so lose Anknüpfung an Früheres stattfindet, wobei das und an etwas schon Erwäntes oder an einen als bekant angenommenen „Kreis des Vollendeten“ anschließt (*Ev. ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. §. 231^b*). Herschend ist diese Anknüpfung, wenn zugleich eine Zeitbestimmung eingeführt werden soll (*Gesen. hebr. Gr. hrsg. von Kautzsh 1881. §. 129*). So hier. Die zwei Jahresangaben v. 1 und 2 hängen mit der zweifachen Einführung der Theophanie zusammen. Diese wird v. 1 nach ihrer Form oder phänomenellen Beschaffenheit, sodann v. 2 u. 3 nach ihrem Endzwecke und ihrer Wirkung auf den Propheten beschrieben.¹ Das Phänomen bestand darin, daß der Himmel sich aufat und Ezechiel Gottes-Gesichte sah. Der Himmel öffnet sich, nicht bloß wenn unserem Auge der Einblick in die himmlische Herrlichkeit Gottes erschlossen wird (*Calv.*), sondern auch wenn Gott seine Herrlichkeit in einer für die menschliche Anschauung faßbaren Weise manifestirt. Das Letztere fand hier statt. מַרְאֵה אֱלֹהִים Gottes-Gesichte sind nicht *visiones praestantissimae*, sondern Gesichte, die göttliche oder himmlische Dinge zum Objecte haben, vgl. Jes. 6, 1. 1 Kg. 22, 19. 2 Kg. 6, 17. Hier die im Folgenden beschriebene Manifestation der Herrlichkeit Jahve's. Diese schaute Ez. im 30. Jahre, dies war nach v. 2 im 5. Jahre der Wegführung Jojachins ins Exil. Die sachliche Identität dieser beiden chronologischen Data wird durch die Gleichheit des Monatstages: am fünften des Monats (v. 2 vgl. mit v. 1), außer Zweifel gesetzt. Das 5. Jahr seit Jojachins Gefangenschaft ist das J. 595 vor Chr., das 30. Jahr also das J. 625 v. Chr. Streitig ist aber und nicht mehr sicher zu bestimmen, nach welcher Aera diese Angabe gemacht ist. An das Lebensjahr des Propheten mit *Hgstb., Klost. u. A.* zu denken, verbietet der Zusatz: im 4. Monate am 5. Tage des Monats, der auf eine allgemein bekante Aera hinweist. Da im J. 625 v. Chr. Nabopolassar König von Babel wurde, so ist wol mit vielen älteren Ausl. anzunehmen, daß Ez. diese in Babylonien übliche Zeitrechnung neben der jüdischen angebe, obwol von dieser Aera nichts weiter überliefert ist. Andere, so schon der *Chald. u. Hieron.* und in neuerer Zeit noch *Ideler*, meinen, das 30. Jahr sei vom 18. Jahre der Regierung

1) V. 2 u. 3 unterbrechen insofern den Zusammenhang, als נִרְאָה v. 4 den Schluß des 1. V. wiederaufnimmt und in v. 3 von Ezechiel in der 3. Person die Rede ist, wie nur noch 24, 22, sonst aber der Prophet im ganzen Buche nur in der ersten Person redet. *Em.* betrachtete daher diese Vv. für eine Einschaltung, welche Ezechiel bei der letzten Durchsicht seines Buches gemacht habe, *Klost.* aber hält sie nach dem Vorgange von *Spinoza* für einen Zusatz von fremder Hand. Aber gegen beide Annahmen spricht entscheidend bei v. 2 der Umstand, daß dann auch alle 12 späteren Zeitangaben (8, 1. 20, 1 u. s. w.), da sie nach der Berechnung v. 2 gemacht sind, erst später zugesetzt sein müßten, was nicht angeht. Und bei v. 3 mußte Ezechiel seinen Namen nennen, weil er seinem Buche keine Ueberschrift mit Namensnennung gegeben hatte; außerdem sollte dieser V. die für das Verständnis des Folgenden unentbehrliche nähere Bestimmung der allgemein gehaltenen Angabe v. 1, daß er eine Vision hatte (vgl. 8, 1 f.), nachbringen (vgl. *Smend*).

Josija's gezält, weil in demselben das Gesetzbuch aufgefunden und die Cultusreformation durch eine solenne Passahfeier beendet worden. Aber nach diesem Ereignisse seine Berufung zum Propheten zu datiren, dafür läßt sich gar kein Grund denken, da zwischen beiden Tatsachen kein innerer Zusammenhang stattfindet. Auch für die Annahme einer Datirung nach Jubeljarperioden (Rabb. im *Seder olam*, Hitz.) fehlen haltbare Gründe. — Zur genannten Zeit befand sich Ez. בְּרִיחַ יְרוּשָׁלַיִם inmitten der Exilirten d. h. im Bereiche ihrer Ansiedelungen, nicht: in ihrer Gesellschaft; denn aus 3, 15 erhellt, daß er allein war, als ihm die Theophanie zuteil wurde, und sich erst nachher zu den Ansiedlern begab. Am Flusse *Chebar* im Lande der Chaldäer (v. 3) d. i. in Babylonien oder Mesopotamien. Der Fluß *כְּבַר*, verschieden von *קְבִיר* dem Flusse Gosans, der in den Tigris mündet, s. zu 2 Kg. 17, 6, ist der mesopotamische *Chaboras* Ἀβόρραξ (*Strab. XVI, 748*) oder Χαβώραξ (*Ptol. V, 18, 3*) *خابور* *Edrisi Clim. 4. P. 6 II p. 150 ed. Jaubert u. Abulf. Mesop. im N. Repert. III p. XXIV*), welcher nach *Edrisi* aus „fast 300 Quellen“ bei der Stadt *Ras-el' Ain* unterhalb des Masischen Gebirges entspringt, Obermesopotamien, parallel mit seinen beiden Hauptflüssen, durchströmt und dann sich nach Westen wendend bei Kirkesion in den Euphrat mündet.¹ — Dasselbst kam über Ezechiel die Hand Jahve's. Der Ausdruck: *יד יי' ה'יהיה על (אז)* bezeichnet immer eine wunderbare Einwirkung der Kraft oder Allmacht Gottes auf einen Menschen — die Hand ist Organ der sich betätigenden Macht — wodurch er in den Stand gesetzt wird Uebermenschliches zu leisten 1 Kg. 18, 46; in der Regel die übernatürliche Versetzung in den ekstatischen Zustand, um himmlische Dinge zu schauen und zu verkünden (vgl. 2 Kg. 3, 15), oder vorzunehmen; so durchgängig bei Ezechiel vgl. 3, 22. 8, 1. 33, 22. 37, 1. 40, 1.

V. 4—28. Beschreibung der im Geiste geschauten Theophanie. V. 4. *Und ich sah und siehe ein Sturmwind kam von Mitternacht, eine große Wolke und zusammengeballtes Feuer und Lichtschein ringsum dasselbe und von seiner Mitte aus, wie der Anblick von Glüherz von der Mitte des Feuers aus.* Die Schilderung hebt an mit einem allgemeinen Umrisse des Phänomens, wie dasselbe vom Norden heranziehend sich dem Geistesauge des Propheten darstellte. Ein Sturmwind bringt von Norden her eine große Wolke, deren Kern als ein Feuerklumpen erscheint, welcher Lichtschein um die Wolke verbreitet und in der Mitte den Anblick von Glüherz zeigt. Das Kommen des Phänomens vom

1) Dagegen hat zwar *Nöldeke* (Bib.-Lex. v. Schenkel I, 508) eingewandt, daß *Babel*, wohin die Juden verbannt wurden (2 Kg. 24, 15 f. Jer. 29, 13 f. 20), die Landschaft Babylonien sei, später *Irak* genant, welche ihre Nordgrenze zwischen den beiden Strömen an der großen Wüste gehabt und nie das Gebiet von *Chaboras* mit umfaßt habe. Aber dafür fehlt der Beweis. Ezech. nent hier nicht *בָּבֶל* sondern *אֶרֶץ כְּשָׁרִים* wie Jer. 24, 5; und auch 12, 13 ist „Babel“ durch „Land der Chaldäer“ näher bestimmt. *Land der Chaldäer* ist das Gebiet des Königs von *Babel* (vgl. Jer. 25, 12. 50, 1. 45) und wird in diesem Sinne Jer. 51, 20 *אֶרֶץ בָּבֶל* genant.

Norden her hängt selbstverständlich nicht mit der babylonischen Vorstellung von dem im äußersten Norden gelegenen Götterberge Jes. 14, 13 zusammen. Der Norden ist nach constantem Sprachgebrauche der Propheten, namentlich des Jeremia (vgl. z. B. 1, 14. 4, 6. 6, 1 u. a.) die Gegend, von welcher die das Gericht an Jerusalem und Juda vollstreckenden Feinde hereinbrechen. Vom Norden her zieht nach 26, 7 Nebucadrezar auch gegen Tyrus. Durch das Kommen der Gotteserscheinung vom Norden her wird angedeutet, daß Gott von dort her das Gericht über Juda herbeiführen wird. *אֵשׁ מְחֻלְלֵת* zusammengebälltes Feuer ist aus Ex. 9, 24 genommen. *לֵי* bezieht sich auf *עָנָן* und *מְחֻלְלֵת* auf *אֵשׁ*, wie das appositionelle *אֵשׁ מְחֻלְלֵת* lehrt. Das den Kern der Wolke bildende Feuer glich dem Anblicke von *הַשֶּׁמֶט*. Die Bed. dieses noch v. 27 u. 8, 2 vorkommenden Wortes ist streitig. LXX u. *Vulg.* übersetzen *ἤλεκτρον*, *electrum* d. i. aus Gold und Silber gemischtes, hell-schimmerndes Metall, vgl. *Strab. III, 146. Plin. h. nat. XXXIII, 4.* Das W. scheint einfach aus *הָשָׁם* wahrscheinlich glühen oder nach *חֲשֵׁם* fett sein von der Grundbed. glänzen (*Dietrich Semit. Wortforschung 291*) mit angehängtem *ל* gebildet zu sein, wie *כְּרִמְל* von *כִּרַם* und Glüherz oder Glänzerz zu bedeuten. Diese Bed. paßt sowol zu v. 27, wo *עָנָן* parallel steht. Doch ist *הַשֶּׁמֶט* von *קָלֵל* v. 7 u. Dan. 10, 6 verschieden, denn *הַשֶּׁמֶט* bezieht sich in allen drei Stellen auf die Person des über den Cherubim Thronenden, während *קָלֵל* v. 7 von den Füßen der Cherube u. Dan. 10, 6 von den Armen und Füßen des dort Erscheinenden gesagt ist.

V. 5—14. Nähere Beschreibung des Phänomens. Die vier Cherubim. V. 5. *Und aus seiner Mitte hervor erschien eine Gestalt von vier Wesen, und dies war ihr Aussehen: Menschengestalt hatten sie.* V. 6. *Und vier Gesichter hatte jedes und vier Flügel hatte jedes von ihnen.* V. 7. *Und ihre Füße waren aufrecht stehende Füße und ihre Fußsohlen wie die Fußsohle eines Kalbes, und funkelnd wie der Anblick von lichthem Erze.* V. 8. *Und Menschenhände waren unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten und Gesichter und Flügel hatten alle vier.* V. 9. *Sich verbindend einer mit dem andern waren ihre Flügel; sie wendeten sich nicht beim Gehen; jegliches nach der Richtung seines Gesichts gingen sie.* V. 10. *Und die Gestalt ihrer Gesichter war ein Menschen-gesicht und zur Rechten ein Löwengesicht bei allen vieren, und zur Linken ein Stiergesicht bei allen vieren, und ein Adlergesicht bei allen vieren.* V. 11. *Und ihre Gesichter und ihre Flügel waren getrent von oben; von jedem zwei mit einander sich verbindend und zwei ihre Leiber bedeckend.* V. 12. *Und sie gingen jedes nach der Richtung seines Gesichts; wohinwärts der Geist zu gehen strebte, gingen sie; sie wendeten sich nicht beim Gehen.* V. 13. *Und die Gestalt der Wesen war anzusehen wie brennende Feuerkohlen, wie des Ansehen der Fackeln; selbiges (Feuer) fuhr hin und her zwischen den Wesen, und Glanz hatte das Feuer und vom Feuer ging Blitz aus.* V. 14. *Und*

die Wesen liefen hin und her, anzusehen wie Zickzack. — Aus dem feurigen Kerne der Wolke heraus zeigte sich die Gestalt (הַמַּחֲזִיקִים eig. Aenlichkeit, Bild) von vier חַיִּים *animantia*, lebende Wesen, ζῷα Apok. 4, 6; nicht: θῆρα Thiere, wie Luther nach dem *animalia* der *Vulg.* unrichtig übersezt hat. Diese vier Wesen hatten אָדָם Menschen-Gestalt. Nach dieser an die Spitze der Beschreibung gestellten Angabe sind diese Wesen in allem, was nicht im Folgenden anders bestimmt wird, als menschliche Leibesgestalt zeigend zu denken. — V. 6 f. Jedes von ihnen hatte vier Gesichter und vier Flügel (אַרְבַּע ohne Artikel steht distributiv und כַּנְפַיִם sind Schwingen, wie Jes. 6, 2, nicht Flügelpaare). Ihre Füße waren רַגְלֵי יִשְׂרָאֵל ein gerader Fuß; der Singul. steht generisch, nur die Beschaffenheit der Füße, ohne Rücksicht auf ihre Zahl angehend. Wir haben hiernach bei jedem der vier Wesen zwei Beine wie beim Menschen anzunehmen. יָשָׁר gerade d. i. aufrecht stehend, nicht wie beim Sitzen oder Knien eingebogen. רַגְלֵי ist das ganze Bein mit Einschluß des Knies und Schenkels, und רַגְלֵי כַּף Fußsohle, der untere Teil des Beins, mit dem man auf den Boden auftritt. Dieser — nicht das ganze Bein — glich dem Kalbsfuße, der fest auf dem Boden aufsteht. Die Beine funkelten wie der Anblick von קָלָל נְהַשֵּׂה קָלָל Subject zu חַיִּים sind nicht, die חַיִּים welche unter den חַיִּים v. 5 verstanden werden (Hitz.), denn dieses Subject ist viel zu weit entfernt, sondern רַגְלֵיהֶם, das hier wie Jer. 13. 16 als Masculin construiert ist. So sind diese Worte schon Apok. 1, 15 gefaßt und נְהַשֵּׂה קָלָל dort durch χαλκοκόβανος übersezt. Vgl. über dieses Wort *Hgstb.* u. *Düsterdieck* zu Apok. 1, 15. קָלָל נְהַשֵּׂה bed. warscheinlich leichtes d. i. lichtiges, leuchtendes Erz, wie es die alten Uebersetzer schon gefaßt haben. LXX: ἑξαστραπτῶν, *Vulg. aes candens*, Chald. *aes flammans*. Die Bed. geglättetes, polirtes Erz (*Boch.*) ruht auf unsicherer Combination, vgl. *Ges. Thes. p. 1217*, und paßt weder hier noch zu Dan. 10, 6, wo vorhergeht: sein Angesicht wie das Ansehen des Blitzes und seine Augen wie Feuerflammen. — V. 8. Unter den vier Flügeln befanden sich vier Hände an den vier Seiten jedes Cherubs, wie Menschenhände gestaltet. Die Flügel saßen demnach an den Achseln, von welchen die Hände ausgingen. Das *Chet.* יָרִי läßt sich allenfalls verteidigen, wenn man es mit *Kimchi* u. A. יָרִי punktiert, und das Suffix distributiv und אָרְבַּע elliptisch faßt: seine (d. i. jedes der vier Wesen) Hände waren (Hände von) Menschen; vgl. für diese Ellipse Stellen wie Ps. 18, 34 רַגְלֵי כַּנְפֵיהֶם meine Füße wie (Füße der) Hindinnen, Hi. 35, 2 מַאֲלֵי vor Gottes Gerechtigkeit. Höchst warscheinlich aber ist י nur alter Schreibfehler für י und das *Keri* יָרִי die richtige Lesart, da die elliptische Fassung des אָרְבַּע nicht zu dem breiten, bis zur Tautologie wortreichen Stile Ezechiels paßt. Die zweite Hälfte von v. 8 ist nicht mit *Häv.* zum folgenden v. 9 zu ziehen und mit *Erw.* u. *Smend* als absolut voraufgestellter Nominativ zu erklären, weil im Folgenden die Flügel vor den Gesichtern beschrieben werden, sondern für sich zu nehmen, das bisher über die Gesichter und Flügel Gesagte zusammenfassend, um daran v. 9 ff. die Beschreibung des Gebrauchs und der Beschaffenheit dieser Gliedmaßen anzureihen. Die Bestimmung

v. 9: ihre Flügel waren einer mit dem andern sich verbindend, wird v. 11 auf die zwei oberen Flügel beschränkt, wonach wir die Sache aus so vorzustellen haben, daß die Spitze des oberen rechten Flügels jedes Cherubs mit der Spitze des linken Flügels des Nebencherubs zusammenstieß. Diese Verbindung stelte für das Auge des Sehers die Einheit und Zusammengehörigkeit aller vier Wesen zu einem Ganzen, einer חַיִּים, dar und hatte die Folge, daß die vier Wesen sich gemeinsam harmonisch bewegten. Bei ihrem Gehen wendeten sie sich nicht, sondern gingen jedes nach der Richtung seines Gesichts. אֶל-עֵבֶר פָּנָיו nach dem Gegenüber seines Gesichtes. Den Sinn hat *Klif.* richtig so angegeben: ‚Weil sie vier Angesichter hatten, brauchten sie sich beim Gehen nicht zu wenden, sondern gingen wie (d. h. nach welcher Richtung) sie auch gingen, immer ihrem Angesichte nach.‘ — In der näheren Beschreibung der Gesichter v. 10 ist zuerst das Menschengesicht genant als das dem Seher zugekehrte, sodann zur rechten Seite das Löwen-, zur linken das Stier- und (nach hinten zu) das Adlergesicht. Bei diesen dreien ist bemerkt, daß alle vier Wesen diese Gesichter hatten; bei dem Menschengesichte fehlt diese Angabe, weil das (auf alle vier sich beziehende) פָּנָיו unmittelbar vorhergeht. In v. 11 wird zunächst noch von den Gesichtern und den Flügeln bemerkt, daß sie oben (מִלְמַעְלָה von oben her) getrent waren, sodann die Richtung der Flügel genauer bestimmt. Das פָּנָיו ist weder zum Vorhergehenden zu ziehen: und das waren ihre Gesichter, noch mit *Hitz.* als Glosse zu streichen, sondern ganz in der Ordnung als Angabe, daß nicht nur die Flügel sondern auch die Gesichter oben getrent waren, also nicht gleich Janusgesichtern an einem Kopfe, sondern die vier Gesichter an vier Köpfen und Halsen saßen. In der folgenden Bestimmung ist חַיִּים חַיִּים nicht ganz deutlich und אֶל-אֶחָדָם v. 9 zu fassen: bei jedem waren zwei Flügel sich miteinander verbindend d. h. an ihren Spitzen sich mit den Flügelspitzen des Nebencherubs berührend, wonach wir diese Flügel ausgespannt zu denken haben. Zwei waren deckend ihre Leiber d. h. jeder Cherub deckte mit dem Flügelpaare, das sich nach unten senkte, seinen Leib; nicht, wie *Klif.* meint, daß der untere Flügel des einen Cherub den Leib des andern Cherub neben ihm bedeckte, was auch in v. 23 nicht liegt, s. z. d. V. In v. 12 wird das über ihr Bewegung zu Sagende abgeschlossen, durch Wiederholung der beiden Aussagen v. 9^b und Hinzufügung des *principium movens* vervollständiget. Dahin wohin die חַיִּים zu gehen strebte, gingen sie, d. h. nicht nach eigener Willensbewegung, sondern wohin die חַיִּים sie trieb. חַיִּים bed. jedoch nicht Trieb, auch hier nicht den Wind, als das sinnlich spürbare Vehikel der geistigen Lebensmacht, die ihre Bewegung bewirkte und leitete (*Klif.*), sondern Geist. Denn nach v. 20 wurde die Bewegung der Räder, die mit der Bewegung der Cherube harmonisch war, nicht durch den Wind verursacht, sondern ging von der חַיִּים d. i. dem den Wesen inwohnenden Geiste aus. Dagegen findet sich außer der allgemeinen Angabe, daß ein Sturmwind die große Wolke, in welcher die Theophanie gehüllt war, vom Norden her trieb v. 4, in

der ganzen Beschreibung keine Hindeutung auf ein sinnlich spürbares Mittel der Bewegung. — In v. 13 u. 14 wird der Totaleindruck beschrieben, welchen die Gesamterscheinung in ihrer Bewegung machte. *וְהָיָה כְּמַעַן הַחַיִּים* steht absolut voraus: und die Gestalt der Wesen anlangend, und correspondirt dem *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* v. 5, mit welchem die Beschreibung der in dem Feuer glanze hervortretenden einzelnen Gestalten eingeleitet worden. Ihr Ansehen war wie brennende Feuerkohlen, wie das Ansehen von Fackeln. *וְהָיָה* bezieht sich auf *אֵשׁ* als den Hauptbegriff. Feuer gleich dem Feuer brennender Kohlen und Fackeln ging, bewegte sich hin und her zwischen den vier Wesen. Dies Feuer hatte hellen Schein (*וְהָיָה*) und Blitze gingen aus ihm hervor. Auch waren die Wesen selbst in steter Bewegung. *וְהָיָה* von *רָצָה* einer aramaisirenden Form für das hebr. *רָצָה* laufen. Der Infu. *absol.* steht statt des *Verb. fin.* Die beständige Bewegung der Wesen steht damit, daß sie immer gerade vor sich hingingen, nicht in Widerspruch. „Sie gingen hin und her und doch immer ihrem Angesichte nach, weil sie nach jeder Seite hin ein Angesicht hatten“ (*Klif.*). *וְהָיָה* bed. nicht Blitz (= *בָּרָק*), sondern von *בָּרָק* im Syr. sich spalten, das sich Spalten d. i. den Zickzack des Blitzes (*Klif.*).

V. 15—21. Die vier Räder neben den Cherubim. V. 15. *Und ich sah die Wesen, und siehe ein Rad war auf der Erde neben den Wesen nach ihren vier Fronten.* V. 16. *Das Ansehen der Räder und ihre Arbeit war wie der Anblick des Chrysoliths, und alle vier hatten einerlei Gestalt, und ihr Ansehen und ihre Arbeit war wie wenn ein Rad im andern wäre.* V. 17. *Nach ihren vier Seiten hin gingen sie wenn sie gingen; sie wendeten sich beim Gehen nicht.* V. 18. *Und ihre Felgen — hoch waren sie und furchtbar, und ihre Felgen ringsum bei allen vieren.* V. 19. *Und wenn die Wesen gingen, gingen die Räder neben ihnen, und wenn die Wesen sich erhoben von der Erde, erhoben sich auch die Räder.* V. 20. *Wohinwärts der Geist zu gehen strebte, gingen sie dahinwärts der Geist zu gehen strebte, und die Räder erhoben sich neben ihnen, denn der Geist des Wesens war in den Rädern.* V. 21. *Wenn jene gingen, gingen diese auch, wenn jene standen, standen diese, und wenn jene sich erhoben von der Erde, erhoben sich die Räder neben ihnen, denn der Geist des Wesens war in den Rädern.* — Die W.: „und ich sah die Wesen“ vermitteln den Uebergang zu dem neuen Gegenstande, der sich bei diesen Wesen dem Auge des Sehers darbot. Zur Seite dieser Wesen auf dem Erdboden sieht er ein Rad und zwar an den vier Fronten oder vorderen Gesichtern der Wesen. Das Singularsuffix bei *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* läßt sich weder mit *Ros.* auf den Wagen, der gar nicht erwähnt wird, noch mit *Hitz.* auf die Präposition *אֶצְל*, noch mit *Häv. Maur.* u. *Klif.* auf *אֵשׁ* beziehen und so verstehen, daß jedes Rad nach vier Seiten hinsah, weil in dasselbe ein zweites Rad im rechten Winkel hineingestellt war. Dies liegt nicht in den Worten. Das Suffix bezieht sich *ad sensum* auf *רַיִתָּהּ* (*Em.*) oder richtiger ausgedrückt auf die als Einheit, als ein Wesen (*וְהָיָה* v. 22) gedachte Cherubgestalt mit ihren vier nach vorne gekehrten Gesichtern.

Hiernach haben wir uns die Sache so vorzustellen, daß zur Seite jedes der vier Cherube, nämlich neben seinem vorderen Gesichte ein Rad zu sehen war, Ezechiel also vier Räder, je eins an jeder Fronte eines Cherubs, sah, weshalb er gleich v. 16 von Rädern (im Plur.) spricht. In diesem V. ist *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* *ad spectus* und *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* Arbeit d. h. ihr Bau von beiden Aussagen gebraucht, obwol im ersten Hemistiche nur das Aussehen, im zweiten nur der Bau der Räder beschrieben wird. *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* ist der Chrysolith der Alten, der Topas der Neuern, ein goldglänzender Stein. Der Bau der Räder war wie wenn ein Rad im Rade wäre, d. h. wenn in das Rad ein zweites im rechten Winkel eingesetzt wäre, so daß es, ohne gewendet zu werden, nach allen vier Seiten gehen konnte. *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* v. 18 steht absolut: ihre Felgen anlangend, so war ihnen (hatten sie) Hoheit und Furchtbarkeit; d. h. sie gewärten einen erhabenen und furchtbaren Anblick, weil sie ringsum voll Augen waren. Die Bewegung der Räder folgte ganz der Bewegung der Wesen v. 19—21, weil in den Rädern der Geist des Wesens war. *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* v. 20 u. 21 ist nicht das Lebensprincip (*Häv.*), sondern das als Einheit gefaßte Cherubwesen, wie in v. 22, wo diese Bedeutung unzweifelhaft feststeht. Der Sinn ist dieser: die Räder waren in ihrer Bewegung und Ruhe ganz an die Bewegung und die Ruhe der Wesen gebunden, weil der in dem Wesen waltende Geist auch in ihnen war, und ihr Gehen, Stehen und Erhobenwerden normirte. Dies wird in v. 21 nochmals in zusammenfassender Weise bemerkt. Durch die *וְהָיָה אֲרָבַע רַיִתָּהּ* sind die Räder mit den Cherubgestalten einheitlich verbunden, nicht aber durch einen Wagen, an oder auf welchem die die Cherube sich befanden.

V. 22—28. Der Thron Jahve's. V. 22. *Und ein Gebilde war über den Häuptern des Wesens; eine Veste wie das Aussehen des schauererregenden Krystals; ausgespannt über ihren Häuptern oben.* V. 23. *Und unter der Veste waren ihre Flügel gerade gerichtet einer gegen den andern; jedes hatte zwei Flügel, deckend diesen, und jedes zwei (Flügel) deckend jenen ihre Leiber.* V. 24. *Und ich hörte den Schall ihrer Flügel wie den Schall vieler Wasser, wie die Stimme des Allmächtigen, bei ihrem Gehen; lautes Rauschen wie das Getöse eines Lagers; wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken.* V. 25. *Und es kam eine Stimme von oberhalb der Veste, die über ihren Häuptern; wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken.* V. 26. *Und oberhalb der Veste über ihren Häuptern war anzusehen wie Sapphirstein die Gestalt eines Thrones und über der Gestalt des Thrones war eine Gestalt anzusehen wie ein Mensch, oben darauf.* V. 27. *Und ich sah wie den Anblick von Glüherz, wie Ansehen von Feuer innerhalb desselben ringsum; vom Ansehen seiner Lenden aufwärts und vom Ansehen seiner Lenden unterwärts sah ich wie Ansehen von Feuer, und Lichtglanz war rings um ihn.* V. 28. *Wie das Aussehen des Bogens, welcher in den Wolken ist am Tage des Regens, war das Aussehen des Lichtglanzes ringsum. Dies war das Aussehen der Gestalt der Herrlichkeit Jahve's. Und ich sah's und fiel auf mein Angesicht und hörte die Stimme eines Redenden.* — Oben über den Häuptern der

Cherubsgestalt schaut Ezech. etwas dem Himmelsgewölbe Aenliches (v. 22 f.) und hört von oberhalb dieser Wölbung her eine Stimme, welche in dem Rauschen der Flügel der Cherubim wiederhallt und Bewegung wie Stillstand dieser Wesen bedingt. Der erste Satz von v. 22 lautet wörtlich: und eine Gestalt war über den Häuptern des Wesens, eine Wölbung wie . . . ausgespannt. *הָיָה* ist nicht Genetiv zu *הָיָה*, sondern erklärende Apposition dazu, und vor *רָקִיעַ* weder *כִּי* ausgefallen (wie *Hitz.* meint) noch zu ergänzen. Denn *הָיָה* bezeichnet nicht eine bestimmte Gestalt, mit der ein Anderes verglichen werden könnte, sondern eig. *similitudo* und wird von Ez. in der Bed. „etwas wie“ gebraucht. *רָקִיעַ* ohne Artikel bed. nicht das Himmelsgewölbe, sondern irgend eine Wölbung, deren Aussehen erst durch *כְּצֶיֶן חֶקַל* als dem Himmelsgewölbe ähnlich bezeichnet wird. Nicht das Himmelsgewölbe sieht Ez. über den Häuptern der Cherubim, sondern eine demselben gleichende Wölbung, welche das glänzende Ansehen von Schauer erregendem Krystalle hat. *נִירָא* vom Krystalle gebraucht, sofern der Anblick dieser glänzenden Masse die Augen blendet und Schauer erregt, wie Jud. 13, 6 von dem Anblicke des Engels u. Hi. 37, 22 von der göttlichen Majestät. Die Darstellung ruht, wie aus v. 26 erhellt, auf Ex. 24, 10 und die Vergleichung mit dem Krystalle ist in Apok. 4, 6 übergegangen. Unterhalb der Wölbung waren die Flügel der Cherube *יָשְׁרוּהוּ* gerade stehend, d. h. horizontal ausgebreitet, so daß sie die Wölbung zu tragen schienen. *אֶל-אֲרוֹתָהּ* ist nicht mit *Hieron.* u. A. auf die Cherube (*תְּחִלָּתָהּ*) zu beziehen, sondern auf *כַּנְפֵיהֶם* wie v. 9. Das folgende *אֵינִי* dagegen bezieht sich auf den Cherub, und lautet wörtlich: jedem waren zwei Flügel deckend (nämlich) diesen und jenen, ihre Leiber. *לְהִנָּח* correspondirt dem *לְאֵיִשׁ*; analog dem *לְאֵתֵר לְהֵם* v. 6. Durch die Wiederholung des *לְהִנָּח* diesen und jenen sind die vier Cherube in zwei einander gegenüber stehende Paare geteilt. Daß diese Aussage, wie *Hitz.* behauptet, der ersten Verschäfte widerspreche, ist in keiner Weise abzusehen. Wenn die zwei Wesen auf jeder Seite mit je zwei Flügeln ihre Leiber bedekten, so konnten ihre beiden andern Flügel recht wol unter der Wölbung hin so ausgebreitet sein, daß die Spitzen des einen die des andern berührten. — V. 24. Bei der Bewegung der Wesen hört Ez. den Laut d. i. das Rauschen ihrer Flügel wie das Brausen mächtiger Wasserwogen. Dies wird verstärkt durch die zweite Vergleichung: wie die Stimme des Allmächtigen d. h. donnerähnlich, vgl. 10, 5. Das folgende *קוֹל הַמַּלְאָכִים* hängt noch von *אֲזַמְנָה* ab. *הַמַּלְאָכִים* nur hier u. Jer. 11, 16 vorkommend, ist wahrscheinlich synonym mit *הַמַּלְאָכִים* Geräusch, Getöse oder Getümmel. Dieses Geräusch wurde aber nur gehört, wenn die Wesen gingen; denn wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel sinken. Dies gilt natürlich nur von den oberen Flügeln, da die unteren, den Körper bedeckenden, herabhängend oder gesenkt waren. Hieraus erhellt klar, daß die oberen Flügel die Wölbung über den Häuptern weder stützten noch trugen, sondern beim Gehen der Cherube nur so ausgespannt waren, daß sie die Wölbung berührten. In v. 25 wird noch angegeben, von woher der laute Ton kam, der bei der Bewegung der Flügel gehört wurde: von über der

Wölbung her, also von dem der über derselben sich befand, so daß die Wesen, je nachdem diese Stimme erschallte, gingen oder standen d. h. nach seinem Befehle sich bewegten oder stillestanden. Mit der Wiederholung des letzten Satzes von v. 24 wird v. 25 dieser Gegenstand abgerundet. — V. 26. Ueber oder oben auf der Himmelswölbung war wie Saphirstein zu sehen die Gestalt eines Thrones, worauf Einer in Gestalt eines Menschen saß, d. i. Jahve in menschlicher Gestalt erschien, wie Dan. 7, 9 ff. Darüber war ein feuriger Lichtglanz ausgegossen, anzusehen wie Glüherz (*בֵּית-לֵה פְּקִיב* wie v. 4) und wie Feuer (*בֵּית-לֵה פְּקִיב* innerhalb desselben ringsum“ (*בֵּית-לֵה* = *בֵּית-לֵה* innerhalb, und *אֵל* auf *בֵּית-לֵה* zurückweisend). Dies scheint die einfachste Erklärung dieser dunklen Worte, wogegen die Conjectur von *Hitz.*, *Smend.*: „wie Feuer, das rings ein Gehäuse hat“ einen ganz unnatürlichen Vergleich ergibt. Die obere Erscheinung zeigt wie der Kern der Wolke (v. 4) feurigen Lichtschimmer, nur ist auf dem Throne eine menschenähnliche Gestalt wanzunehmen, feurig anzusehen von den Lenden aufwärts und abwärts, und um die Gestalt oder vielmehr um den Thron herum ein Lichtglanz (*נֹרָא* vgl. v. 4) anzusehen wie der Regenbogen in den Wolken, vgl. Apok. 4, 3. Dies (*נֹרָא* v. 28 bezieht sich nicht auf *הַמַּלְאָכִים*, sondern auf die ganze Erscheinung des Thronenden, die Lichthülle mit ein- Thron und Cherubim aber [10, 4. 19] ausgeschlossen. *Hitz.*) war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit Jahve's. Mit diesen Worten schließt die Beschreibung des Gesichts; das Folgende: und ich sah u. s. w. bildet den Uebergang zu dem c. 2 folgenden Worte Jahve's, welches Ezechiel zum Propheten für Israel berief. — Ehe wir aber zur Erklärung dieses Wortes übergehen, müssen wir uns die Bedeutung dieser Theophanie klar zu machen suchen.

Für das Verständnis derselben ist zuvörderst ins Auge zu fassen, daß sie dem Ezechiel nicht bloß bei seiner Berufung zuteil wurde, sondern sich noch dreimal wiederholt, nämlich c. 3, 22 ff. als ihm aufgetragen wird, die bevorstehende Belagerung Jerusalems sinnbildlich zu weißagen, c. 8, 4 ff. als er im Geiste nach Jerusalem in den Tempelvorhof versetzt wird, um die Greuel des vom Volke getriebenen Götzendienstes und das infolge dieser Greuel über Jerusalem und den Tempel hereinbrechende Gericht zu schauen und zu verkünden, wobei ihm gezeigt wird, wie die Herrlichkeit des Herrn zuerst den Tempel, darauf auch die Stadt verläßt, und c. 43, 1 ff., wobei ihm die Erfüllung des neuen Tempels mit der Herrlichkeit des Herrn, um ewiglich unter den Söhnen Israels zu wohnen, gezeigt wird. In allen drei Stellen wird ausdrücklich bezeugt, daß die Gotteserscheinung der ersten bei seiner Berufung gleich gestaltet war. Hieraus hat *Klief.* den richtigen Schluß gezogen, daß die Theophanie 1, 4 ff. ein Verhältnis nicht allein zu der Berufung, sondern zu der ganzen prophetischen Wirksamkeit Ezechiels habe. Die Absicht aber, in der Gott ihm so erscheine, liege in den beiden letzten Stellen c. 8—11 u. c. 43 deutlich vor. „Sichtbarlich zieht Gott aus dem um der Sünde des Volks willen dem Untergange geweihten Tempel und Jerusalem hinaus; sichtbar zieht Gott in den neuen Tempel der Zukunft ein;

und weil die Gesamtheit dessen, was dem Ez. zu weißagen gegeben war, sich zusammenfaßt in diesen zwei Stücken, der Zerstörung des jetzigen und der Aufrichtung eines neuen bessern Tempels und Jerusalems, weil hierin sich sein ganzer prophetischer Beruf erfüllte, darum erscheint Gott auch bei seiner Berufung zum Propheten dem Ez. in derselben Gestalt, in welcher er aus dem alten Tempel und Jerusalem auszieht, um sie zu vernichten, und in den neuen Tempel einzieht, um ihn zum Tempel zu machen.¹ Diese Bemerkungen sind richtig, nur ist damit weder die Theophanie an sich, noch ihre eigentümliche Gestaltung erklärt. Der Prophet Micha z. B. weißagt sowohl die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als auch die Aufrichtung eines neuen herrlichen Gottesreiches, ohne eine Theophanie geschaut zu haben. Jesaja und Daniel schauen in einer Vision Gott den Herrn auf einem Throne sitzend, jener ihn von Seraphim umgeben, welche das Heilig, heilig antimmen (Jes. 6, 1 ff.), dieser auf einem Thron gleich Feuerflammen mit Rädern sprühenden Feuers und von Myriaden Engel umgeben (Dan. 7, 9 ff.); aber von Cherubim ist in beiden Visionen nicht die Rede. Die Cherubim in Ezechiel's Visionen weisen auf einen inneren Zusammenhang derselben mit den Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade hin, den symbolischen Thron der Gnadengegenwart im Allerheiligsten des Tempels.

Um demnach die eigentümliche Bedeutung unserer Theophanie zu erkennen, müssen wir die hauptsächlichsten Momente derselben in Betracht ziehen. Drei Momente treten darin deutlich hervor: 1. die eigentümlich gestalteten Cherubim, 2. die neben den Cherubim sichtbaren Räder, und 3. über beiden die Veste mit dem Throne und der menschenähnlichen Gestalt des auf dem Throne sitzenden Gottes. Die Reihenfolge dieser drei Momente in der Beschreibung ist wol schwerlich bedeutsam, sondern erklärt sich einfach daraus, daß dem auf der Erde befindlichen Seher zuerst der untere Teil der in der Wolke sichtbar hervortretenden Gestalt ins Auge fällt und dann erst sein Blick sich auf den oberen Teil der Theophanie richtet. Bedeutsam aber ist vor allem die Erscheinung der Cherubim unter oder am Throne Gottes; dadurch ist unstreitig angedeutet, daß der auf dem Throne Erscheinende derselbe Gott ist, der im Tempel zwischen den Cherubim der Bundeslade, über ihren ausgebreiteten Flügeln thront. Wie man auch über Wesen und Bedeutung der Cherubim urteilen möge, so viel steht unzweifelhaft fest, daß sie wesentlich zur symbolischen Darstellung der Gnadengegenwart Jahve's in Israel gehören und daß dieser Bestandteil unserer Vision sein reales Substrat in der plastischen Darstellung dieses Gnadenverhältnisses im Allerheiligsten der Stiftshütte oder des Tempels hat. Da jedoch über die Bedeutung dieser Symbolik die Ansichten auseinandergehen,¹

1) Ueber die verschiedenen Ansichten über die Cherubim vgl. *m. Hdb. der Bibl. Archäol.* S. 92 ff. der 2. Ausg. — Die ältere Ansicht, daß die Cherubim überirdische Geistwesen sind, ist in neuerer Zeit am gründlichsten von *Kliefoth* (Theol. Ztsch. von *Dieckhoff* u. *Klief.* III S. 381 ff. u. im *Comm. z. Ezech.*) ver-

außerdem die Ezechiel'schen Cherubgestalten sich durch ihre vier Angesichter und vier Flügel von den Cherubbildern auf der Bundeslade und im Tempel, die nur ein Gesicht und zwei Flügel hatten, nicht unerheblich unterscheiden, so müssen wir für das volle Verständnis unserer Vision auf die Natur und Bedeutung der Cherubim etwas näher eingehen.

teidigt worden. Dagegen haben *Bähr* (Symbolik I S. 362 ff. d. 2. A.) und *Hngstb.* (Comm. zu Ezech. I S. 252 ff.) die Ansicht, daß die Cherube symbolische Figuren seien, in welchen die sichtbare Schöpfung, die Vielheit alles Lebendigen zusammengefaßt und plastisch dargestellt sei, in verschiedener Weise zu begründen gesucht. Viel verbreiteter ist die mythische Ansicht, daß die Cherube eine Nachbildung teils der ägyptischen Sphinxen teils der mittelasiatischen, in den Denkmälern Assyriens und Babyloniens erhaltenen Thiercompositionen seien. Diese Ansicht haben *Riehm* (*de natura et notione symbolica Cheruborum, commentat. Basil. 1864* u. im *HWB.* des *Bibl. Altert.* S. 227) und *Dillmann* (in *Schenkel's Bibllex.* I, 509 ff.), so ausgeführt, daß sie die Cherubvorstellung aus der vormossaischen Zeit herleiten und die israelitische Vorstellung von den ähnlichen Vorstellungen der Heidenvölker unterscheiden. Nach *Riehm* hat das Cherubbild Ezechiel's die Combination von Ps. 18, 11 mit den im Allerheiligsten dargestellten Cherubim zur Grundlage. Nach althebräischer Vorstellung (Ps. 18, 11 u. a.) sind die Cherube zunächst die lebendigen Träger des in seiner Herrlichkeit persönlich auf der Erde erscheinenden Gottes, woraus sich das ständige Attribut der Flügel erkläre. Dabei scheinen sie, obschon als lebendige Wesen gedacht, von Haus aus in näherer Beziehung zu dem die Majestät des Herrn der Welt offenbarenden Gewitter, insbes. zu der blitzschwangeren Wetterwolke zu stehen, verwandt mit der indischen Vorstellung von dem Wundervogel *Garuda*, dem schnellen Reithier Wischnu's. Als Träger Gottes sind die Cherube dann die Zeugen seiner persönlichen Gegenwart; daher Hauptschmuck der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels; und weiter auch die Hüter der Stätte, wo Gott gegenwärtig ist, die Gottes Herrlichkeit verhüllen, den Blicken menschlicher Neugier und Zudringlichkeit entziehen, und als Paradieseswächter mit den geflügelten, mit Löwenklauen, Adlerschnäbeln und flammenden Augen ausgestatteten, goldbewachenden Greifen zu vergleichen. — Nach *Dillm.* sind es wunderbare thierartige geflügelte Wesen des Volksglaubens, welche den erscheinenden Gott durch die Lüfte faren; da wo sie sind, zugleich Zeichen des gegenwärtigen Gottes und mit ihren ausgebreiteten, weithin schirmenden Flügeln das Göttliche gegen den Anblick und Zutritt der Sterblichen deckend und hütend. Diese aus dem höchsten Altertum überkommene Vorstellung sei von der eigentümlich israelitischen und immer geläufiger werdenden Engelvormstellung in den Hintergrund gedrängt worden, wonach sie als himmlische Wesen eigentümlicher Art verschieden von den Engeln und mehr den Seraphim verwandt erscheinen, aber nur teils in der Sagen- und Poesie, teils im Gebiete der bildenden Kunst, teils in Bilddarstellungen (Visionen) vorkommen. — Allein so richtig die Unterscheidung der israelitischen Cherubvorstellung von den ähnlich scheinenden Gebilden der heidnischen Mythologie und Plastik ist, so grundfalsch ist die mythologische Annahme, daß die Israeliten sich die Cherubim als Träger (Reithier oder Wagen) des erscheinenden Gottes vorgestellt haben. Wie diese Vorstellung den poetischen Ausdrücken *על פריה ירכב* Ps. 18, 11, und *ישב הכרובים* Ps. 80, 2. 1 Sam. 4, 4 nicht entfernt zu Grunde liegt, zeigen evident die analogen Dichterbilder *רכב בשמי השמים* Deut. 23, 26 u. *רכב בשמי השמים* Ps. 68, 34, bei welchen die hebr. Dichter den Himmel gewiß nicht als Reithier oder Wagen Gottes sich vorgestellt haben. — Mehr zur Widerlegung dieser mythologischen Combinationen s. in *m. bibl. Archäol.* S. 93 ff.

Nach der älteren Anschauung sind die Cherubim Engelwesen einer höheren Ordnung. Dagegen hat die gegenwärtig weit verbreitete Ansicht, daß dieselben nur symbolische Figuren, denen nichts Reelles entspreche, nur ideale Repräsentationen des creatürlichen Lebens in seiner höchsten Fülle seien, an dem Umstande, daß die Cherube im israelitischen Heiligtume, sowie bei Ezechiel und in der Apokalypse symbolische Gebilde von wechselnder Gestalt sind, nur eine scheinbare, keine wirkliche Stütze. Die Cherubim kommen zum ersten Male in der Paradiesgeschichte vor, indem Gen. 3, 22-24 erzählt wird, daß Gott, nachdem er das erste Menschenpaar aus dem Paradiese vertrieben hatte, an der Ostseite des Gartens die Cherubim und die Flamme des sich hin und her wendenden Schwertes sich lagern ließ, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren. Soll diese Erzählung geschichtliche Wahrheit behalten, nicht blos Mythos oder Philosophem sein, sollen das Paradies und der Sündenfall mit seinen über die ganze Menschheit sich erstreckenden Folgen reale Dinge und Vorgänge bleiben, so muß man auch die Cherubim für wirkliche Wesen halten. „Denn Symbole, reine Gebilde der hebr. Phantasie wird Gott nicht an die Pforte des Paradieses gestellt haben“ (*Klief.*). Auf Grund dieser Erzählung hielt auch Ezechiel die Cherubim für Geistwesen einer höheren Ordnung; dies ergibt sich aus c. 28, 14-16, wo er den Fürsten von Tyrus in Bezug auf seine hohe herrliche Stellung, die Gott ihm angewiesen, mit einem Cherub und mit Elohim vergleicht. Mit der Anerkennung der Cherubim als wirklicher Wesen, und zwar Geist- oder Engelwesen, streitet auch weder die Verwendung derselben in Visionen zur Veranschaulichung übersinnlicher Verhältnisse, noch die plastische Abbildung derselben im Heiligtume Israels. „Wenn Engel — bemerkt in dieser Beziehung *Klief.* ganz richtig — in der heiligen Nacht den Lobgesang singen, so ist dies ein geschichtlicher Vorgang, und diese Engel sind wirkliche Engel, die mit ihrer Erscheinung bezeugen, daß es solche Wesen wie Engel gibt; aber wenn in der Apokalypse Engel Zornschaalen ausgießen, so sind diese Engel Figuren im Gesichte, wie anderswo auch Menschen und Gegenstände im Gesichte erscheinen. Diese Verwendung der Engel zu ‚Figuren‘ in der Vision ruht auf dem Glauben, daß es wirkliche Wesen dieser Art gebe. Die biblische Symbolik liefert kein einziges gesichertes Beispiel dafür, daß Propheten abstracte Ideen oder ideale Gebilde der Phantasie als lebendige Wesen vorgestellt hätten. Auch der plastischen Darstellung der Cherube auf der Bundeslade und im Allerheiligsten und Heiligen der Stiftshütte und des Tempels liegt die Idee zu Grunde, daß dieselben himmlische Geistwesen seien, denn in der Stiftshütte und dem nach ihr erbauten Tempel sind wesenhafte Verhältnisse des Reiches Gottes verkörpert und alle Symbole von realen Dingen hergenommen. Wenn dagegen *Hgstb.* zu Apok. 4, 6 einwendet: ‚Zur Widerlegung derjenigen, welche unter den Cherubim vornehme Engel verstehen wollen, reicht schon hin, was *Vitringa* bemerkt: Diese vier Geschöpfe werden in dieser ganzen Vision verbunden mit der Versammlung der Aeltesten, und von den Engeln nicht nur, sondern auch

von allen Engeln unterschieden, wie es c. 7, 11 geschieht‘, so müssen wir diese Widerlegung für ganz hinfällig erachten. Aus der Teilung der himmlischen Versammlung vor dem Throne in zwei Chöre oder Klassen (Apok. 5 u. 7), wobei die ζῶα (Cherubim) und die Aeltesten den einen (5, 8), die ἄγγελοι den andern Chor (v. 11) bilden, läßt sich gegen die Engelnatur der Cherubim eben so wenig argumentiren, als aus der Unterscheidung der στρατιά οὐράνιος von dem ἄγγελος Luc. 2, 13 sich beweisen läßt, daß „die Menge der himmlischen Heerscharen“ keine Engel waren. Und die Stelle Apok. 7, 11 würde nur dann den vermeintlichen Beweis gegen die Zugehörigkeit der Cherubim zu den Engeln liefern, wenn in ihr von πάντες ἄγγελοι überhaupt, von allen Engeln wie viel ihrer auch sein mögen, die Rede wäre. Aber schon der Wortlaut: πάντες οἱ ἄγγελοι „alle die Engel“ weist auf den schon 5, 11 erwähnten Chor der Engel zurück, welchen πολλοὶ ἄγγελοι, deren Zahl μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων war, bildeten.¹ Aus der Unterscheidung der ζῶα von den ἄγγελοι in der Apok. folgt weiter nichts, als daß die Cherubim keine gewöhnlichen Engel oder „dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst“ (Hebr. 1, 14) sind, sondern eine besondere Klasse himmlischer Geistwesen bilden.

Genaures über ihr Verhältnis zu den übrigen Engeln oder über ihre Natur läßt sich freilich weder aus dem Namen *Cherubim* noch daraus entnehmen, daß sie, von Gen. 3 abgesehen, immer nur in Verbindung mit dem Throne Gottes vorkommen. Die Etymologie des W. כְּרֻבִים liegt im Dunkeln; alle Ableitungen desselben aus der hebr. Sprache oder einem andern semitischen Dialekte können nicht einmal auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Das Wort scheint mit der Ueberlieferung von dem Paradiese aus der Urzeit zu stammen.² Ziehen wir aber in Betracht, daß Ezechiel sie כְּרֻבִים nennt und erst in c. 10 den von der Stiftshütte oder vielmehr von der Paradiesgeschichte her bekannten Namen כְּרֻבִים braucht, weil er — wie man aus 10, 20 schließen darf — erst bei der in c. 10 berichteten Wiederholung der Theophanie erkannte, daß die in der Vision geschauten lobendigen Wesen *Cherubim* waren:

1) Vgl. über diesen Unterschied *Winer* Grammat. des neutest. Sprachidioms S. 101 der 6. Aufl., wo es unter anderem heißt: „πᾶσαι γενεαὶ sind alle Geschlechter wie viel ihrer auch sein mögen, πᾶσαι αἱ γεν. Mt. 1, 17 alle die Geschlechter, welche nach Context oder sonst als eine bestimmte Mehrheit bekannt sind.“

2) Aus dieser Urtradition stammen sowohl die Cherube als auch die Greifen, Sphinxen und ähnliche Wunderthiere der Heidenwelt, indem die einzelnen Völker ihre Erinnerungen an die überirdischen Wesen, welche den ersten Menschen nach der Verdrängung aus dem Paradiese den Zugang zum Baume des Lebens verwehrten, in der Folgezeit gemäß ihrer verschiedenen religiösen Entwicklung weiter ausbildeten, in der Weise, daß die Hebräer vermöge ihrer durch göttliche Offenbarung geläuterten Gotteserkenntnis in der Cherubenvorstellung die Idee himmlischer Geistwesen bewarthen und in der religiösen Plastik der Cherube die Menschengestalt vorwalten ließen, dagegen die in pantheistische Naturvergötterung versinkenden Heiden die Vorstellung von diesen Wesen mythologisch weiterbildeten und in phantastischen Thiercompositionen plastisch gestalteten. Vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 98.

so läßt sich aus der Benennung כרובים wenn auch nicht ihre Natur, so doch die Bedeutung ihrer Stellung am Throne Gottes vermuten. כרובים Lebendige heißen sie nämlich nicht als ideale Repräsentanten alles Lebendigen auf Erden (Hgstb.), sondern als Wesen, die unter allen Creaturen Himmels und der Erde das Leben im vollsten Sinne des Wortes besitzen und eben deshalb unter allen Geistwesen dem Gott der Geister alles Fleisches, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, am nächsten stehen oder seinen Thron rings umgeben. Mit dieser Vorstellung steht nicht nur die Tatsache, daß Gott nach Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese sie beordert, den Wog zum Baume des Lebens zu bewahren, sondern auch die Gestalt, in welcher sie im Heiligtume abgebildet worden und in den Visionen erscheinen, im Einklange. Die Cherubfiguren im Heiligtume hatten Menschengestalt und waren nur durch die Flügel als überirdische, nicht an die irdischen Schranken des Raumes gebundene Wesen gekennzeichnet. Menschengestalt zeigen auch die Cherubim bei Ezech. und in der Apokalypse. Menschengestalt nehmen auch die Engel an, wenn sie den Menschen auf Erden sichtbar erscheinen, weil der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch unter allen irdischen Geschöpfen die erste und höchste Stelle einnimmt. Denn obwol das göttliche Ebenbild hauptsächlich in der geistigen Natur des Menschen, in seiner vom Geiste Gottes durchhauchten Seele besteht, so ist doch seine Leibesgestalt als das Gefäß dieser Seele die vollkommenste Leiblichkeit, die wir kennen, und als solche die für Verzichtbarung der himmlischen Geistwesen entsprechendste Hülle. Die Cherubim in unserer Vision aber zeigen außer der menschlichen Gestalt des Leibes mit dem Menschenangesicht noch das Gesicht des Löwen, des Stieres und des Adlers und vier Flügel und erscheinen als vierseitig, quadratisch, gestaltete Wesen mit einem Gesichte auf jeder ihrer vier Seiten, so daß sie ohne zu wenden nach jeder Weltgegend gehen und dabei doch immer in der Richtung eines Gesichtes gehen können, während in der Vision der Apok. die vier Gesichter der genannten Geschöpfe auf die vier Cherube verteilt sind, so daß jeder nur eins von ihnen hat. Im Angesichte spiegelt sich beim Menschen Seele und Geist, und auch bei jedem Thiere der höhern Ordnungen seine Natur ab. Die Vereinigung des Löwen- Stier- und Adlergesichtes mit dem Menschenangesichte in den Cherubim soll dieselben ohne Zweifel als Wesen darstellen, welche die Fülle und die Kraft des Lebens besitzen, die in der irdischen Schöpfung auf die genannten vier Geschöpfe verteilt ist. Das rabbinische Dictum (*Schemoth rabba* 23 bei Schöttgen, *horae hebr.* p. 1168): *Quatuor sunt qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo*, enthält Wahrheit, wenn demselben auch die Vorstellung zu Grunde liegt, daß diese vier Geschöpfe die gesamte irdische Schöpfung repräsentiren. Denn in dem Cherub sind in der That die Lebenskräfte dieser vier Geschöpfe vereinigt. Daß nämlich der Adler nur nach seiner Kraft zu fliegen, worin er alle Vögel übertrifft, in Betracht kommt, läßt sich daraus schließen, daß in Apok. 4, 7 das vierte $\zeta\omega\nu$ als einem *fliegenden* Adler ähnlich

bezeichnet wird. Hiernach werden auch Stier und Löwe nur nach ihrer physischen Kraft, vermöge welcher der Stier unter dem zahmen Vieh, der Löwe unter den wilden Thieren die erste Stelle einnimmt, in Betracht zu ziehen sein, während der Mensch durch sein Geistesvermögen die Herrschaft über alle irdischen Geschöpfe behauptet.¹ Die Vierzahl endlich sowol der Cherube als der vier Gesichter jedes Cherubs in unserer Vision hängt mit ihrer Befähigung zum Gehen nach allen vier Himmelsrichtungen ohne sich zu wenden zusammen, und kann für die Annahme, daß diese Vier die gesamte lebendige Schöpfung anzeigen, schon aus dem einfachen Grunde nichts beweisen, weil die Vierzahl ihnen nicht wesentlich zukommt, auf der Bundeslade nur zwei Cherube sich befanden. Daß sie auch in den Visionen als höhere Geistwesen dargestellt sind, ergibt sich nicht nur aus Ez. 10, 7, wo ein Cherub seine Hand ausstreckt, und Feuer zwischen den Cheruben herausholt und es dem in Weißlein gekleideten Engel, welcher die Verbrennung Jerusalems vollziehen soll, in die Hände gibt, sondern noch viel deutlicher aus dem was in der Apokalypse über ihre Tätigkeit gesagt wird. Hier erblicken wir sie, worauf schon *Klief.* hingewiesen hat, in mannigfaltiger Tätigkeit: Sie sprechen Tag und Nacht das Trishagion; sie beten an 4, 8. 9. 5, 8. 19, 4; sie sprechen 5, 14 das Amen zu dem Lobgesange aller Creaturen; sie laden 6, 1. 3. 5. 7 den Johannes ein zu sehen, was die vier ersten Siegel ausrichten; eines unter ihnen gibt 15, 7 den sieben Engeln die sieben Zornschalen.⁴

Außer dieser ihrer Betätigung an der Ausführung des göttlichen Heilsrates müssen wir noch die Stellung ins Auge fassen, welche sie in der Apokalypse in der Umgebung des Thrones Gottes innehaben. Die um den Thron Versammelten bilden da drei concentrische Kreise; den innersten Kreis nehmen die vier $\zeta\omega\alpha$ (Cherubim) ein, den nächstfolgenden weiteren die 24 Aeltesten auf Stühlen sitzend, mit weißen Kleidern angetan und güldene Kronen auf den Häuptern tragend, den dritten weitesten Umkreis bilden die vielen Engel, deren Zahl vieltausend mal tausend war (Apok. 4, 4. 6. 5, 6. 8. 7, 11). Hierzu kommt vor dem Throne stehend die große, unzählbare Schar der vollendeten Gerechten aus allen Heiden, Völkern und Sprachen in weißen Kleidern und mit Palmen in den Händen, die gekommen sind aus großer Trübsal und ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben im Blute des Lammes und nun Gotte vor seinem Throne in seinem Tempel dienen Tag und Nacht (7, 9. 14, 15). Hiernach haben die 24 Aeltesten, als die Patriarchen der alt- und neustl. Gottesgemeinde am Throne Gottes ihre Stelle zwischen den Cherubim und den Myriaden der übrigen Engel; und in derselben Weise wie sie über die Engel erhöht sind, sind die Cherubim noch über ihnen erhaben. Diese Stellung der Cherubim berechtigt zu dem

1) Dies hat auch *Riehm l. c. p. 21 sq.* richtig erkannt und daraus die Folgerung gezogen: *quaternis igitur faciebus eximiae vires atque facultates significantur Cherubis a deo ad munus suum sustinendum impertitae*, die mit der irrigen Vorstellung, daß die Cherube den Thron Gottes zu tragen und den Herrn der Welt zu faren bestimmt seien, zusammenhängt.

Schlusse, daß sie den Namen $\zeta\omega\alpha$ haben von der ihnen innewohnenden Fülle des ewigen seligen Lebens, welches von dem Schöpfer der Geister, dem Könige aller Könige und Herren aller Herren, auf die Geistwesen des Himmels überströmt, und daß die Cherubim den Thron Gottes unmittelbar umstehen als Repräsentanten und Träger des ewigen seligen Lebens, welches die nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen durch den Sündenfall verwirkt haben, aber aus unendlichem göttlichen Erbarmen in dem zur Erlösung der gefallenen Menschheit gegründeten Gottesreiche wieder erhalten sollen.

Leichter ist die Bedeutung der neben den Cherubim in unserer Vision erscheinenden Räder zu erkennen. Das Rad dient zur Bewegung des Wagens. Wenn nun auch der Thron Gottes nicht ausdrücklich als Thronwagen dargestellt und bezeichnet ist, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß die Räder, welche Ezech. neben den Cherubim unterhalb des Thrones sieht, die Möglichkeit und Leichtigkeit der Bewegung des Thrones nach allen vier Weltgegenden anzeigen sollen. Streitig ist dagegen die Deutung der Augen, mit welchen nach 1, 18 die Felgen der Räder, und — wie 10, 12 nachträglich erwähnt und auch Apok. 4, 6 bemerkt ist — die Cherubim selbst ringsum bedeckt sind. Nach *Rosenm.* ist durch die Menge der Augen *coelestium naturarum perspicacia et ὀξύπνια* bezeichnet. Auf die richtige Erklärung führt Apok. 5, 6, wo die sieben Augen des Lammes gedeutet werden als τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, die Augen also die Geisteswirkungen anzeigen, welche von dem Lamme auf die ganze Erde ausgehen, analog den sieben Hörnern des Lammes als Symbolen seiner vollkommenen Macht. Das Auge ist hiernach Bild und Spiegel des Geistes und die Bedeckung der Cherubim und Räder mit Augen zeigt an, daß ihnen die Macht des göttlichen Geistes innewohnt und ihre Bewegung bestimmt und leitet.

Die übrigen Gegenstände der Vision sind nicht schwer zu deuten. Die Gestalt der Veste oberhalb der Cherubim und Räder (v. 26), auf der ein Thron zu sehen, stellt das Firmament oder den Himmel als den Ort des Thrones Gottes dar. Auf dem Throne erscheint in menschenähnlicher Gestalt Gott in der furchtbaren Glorie seiner heiligen Majestät. Die ganze Erscheinung naht sich dem Propheten in der Hülle einer großen feurigen Wolke (v. 4). Diese Wolke weist hin auf die 'schwere Wolke', in welcher Jahve in der Vorzeit unter Donnern und Blitzen auf den Berg Sinai herabgekommen (Ex. 19, 16 ff.), um seinen den Erzvätern verheißenen Gnadenbund mit ihrem Samen, dem aus Aegyptenland ausgeführten Volke Israel aufzurichten und sein Gnadenreich auf Erden zu gründen. Beachten wir die Anlehnung unserer Theophanie an jene Gottesmanifestation am Sinai zur Errichtung der Heilsökonomie des A. Bundes, so werden wir weder das Feuer und die Blitze in unserer Vision auf die Erscheinung Gottes zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels beschränken, noch den über dem Throne in der Gestalt des Regenbogens erscheinenden Glanz nur auf die nach dem Gerichte wiederkehrende Gnade oder auf die neu zu gründende

Heilsökonomie beziehen und diese verschiedenen Attribute nicht durch besondere Beziehungen auf einzelne geschichtliche Momente der Offenbarung Gottes in seinem Reiche als Gegensätze betrachten dürfen, sondern sie allgemeiner und einheitlich als Symbole der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, welche Gott in der Erhaltung, Regierung und Vollendung seines Reiches offenbart, fassen müssen. Es gilt auch von unserer Theophanie, was *Düsterdieck* zu Apok. 4, 3 (S. 219 der 2. Aufl. seines Comm.) über die Bedeutung der in jener Stelle geschilderten Gotteserscheinung bemerkt: 'Man darf überhaupt nicht voreilig die hier vorliegende Schilderung durch besondere Beziehungen auf die erst später angeschauten Gerichte Gottes in ihrem Verhältnis zur göttlichen Gnade bestimmen; genug daß hier, wo der ewige und persönliche Grund alles Nachfolgenden abgebildet wird, die heilige Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes mit seiner unwandelbaren, freundlichen Gnade in der innigsten Verbindung erscheint, so daß also die ganze bevorstehende Entwicklung des Reiches Gottes und der Welt bis zum letzten Ende hin, wie sie durch jenes wunderbar einheitliche Wesen des heiligen, gerechten und gnädigen Gottes bestimmt ist, sowol ihrem Verlaufe als ihrem Ziele nach, dieser dreifachen Herrlichkeit des lebendigen Gottes entsprechen muß.' Wie diese fundamentale Vision (der Apok.) alles enthält, was zum Schrecken der Feinde und zum Troste der Freunde des Thronenden dient, so hat auch die Vision Ezechiels fundamentale Bedeutung nicht nur für die ganze Wirksamkeit des Propheten, sondern überhaupt für den Fortbestand und die Fortentwicklung des Gottesreiches in Israel bis zum Ziele seiner Vollendung in Herrlichkeit. Diese fundamentale Bedeutung derselben ergibt sich unverkennbar aus dem zwiefachen Umstände, erstlich daß die Theophanie dem Propheten bei seiner Berufung zuteil ward, sodann daß sie bei den Hauptmomenten seiner prophetischen Tätigkeit, bei der Verkündigung sowol der Auflösung des alten Gottesreiches durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (c. 9—11), als auch der Aufrichtung des neuen Tempels und einer neuen Reichsordnung (c. 40—48), sich wiederholte. Da nämlich, wie schon früher (S. 42) bemerkt worden, weder für die Berufung Ezechiels zum Propheten, noch für die ihm aufgetragene Verkündigung der Vernichtung des alten und der Gründung des neuen Gottesreiches eine Theophanie erforderlich war, so konnte die in ihrer phänomenellen Gestaltung auf das Wohnen des Herrn unter seinem Volke im Allerheiligsten des Tempels hinweisende Gottesoffenbarung, welche der unter den Weggeführten im Lande der Chaldäer am Strome Chebar lebende Ezechiel an diesem Orte empfing, nur die Bedeutung haben, in Hinsicht auf die bereits begonnene und im Kurzen sich vollenden sollende Auflösung des Gottesstaates dem Propheten und seinen mit ihm in der Verbannung lebenden Volksgenossen ein reales Unterpfand dafür zu geben, daß durch das über das sündige Volk und Reich ergehende Strafgericht die Wesenheit des Gottesreiches nicht aufgehoben werde, sondern Gott der Herr noch immerdar seinem Volk sich als den lebendigen Gott bezeugen und sein Reich erhalten und der-einst noch herrlich vollenden werde. — Diesem Zwecke entsprechend

erscheint Gott in der symbolischen Form seiner Gnadengegenwart im Tempel, als der über den Cherubim Thronende; aber Cherubim und Thron sind mit Attributen versehen, welche die Bewegung des Thrones nach allen Weltgegenden veranschaulichen; nicht bloß um die Ausbreitung des Gottesreiches über die ganze Erde anzuzeigen, sondern um sich als Herrn und König zu offenbaren, dessen Gewalt über die ganze Welt sich erstreckt, und der die Macht besitzt, alle Heiden zu richten und sein in ihre Gewalt dahin gegebenes Volk, wenn es sich reumütig zu ihm bekehrt, aus seiner Gefangenschaft zu befreien, wieder zu sammeln und in seinem Erbteile zu der ihm verheißenen Herrlichkeit zu erheben. — Diese Bedeutung hat die Theophanie bei der Weihe Ezechiels zum Propheten.¹

Cap. II, 1—III, 3. Die Berufung Ezechiels zum Propheten. V. 1 u. 2. Auf die Erscheinung des Herrn folgt das Wort der Berufung. Vor der furchtbaren Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's im Gefühle seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit zu Boden gefallen, wird Ezechiel

1) Mit der schriftgemäßen Auffassung der Cherubim wird Smend's Annahme hinfällig, daß Ezechiel, um den Gedanken, daß Jahve das Land verlassen habe aber schließlich nach Jerusalem zurückkehren werde, der Phantasie vorstellig zu machen, die alte Vorstellung vom Cherub, der Personification der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt, mit anderen Elementen, namentlich mit der Vision Jes. 6 combinirt und die vier in den Cherubim vereinigten Typen nach assyrisch-babylonischen Compositionen gebildet habe. Das Bild von dem Wundervogel Greif liegt weder den Schilderungen Ps. 18, 11 u. 104, 3 zu Grunde, noch kommt es in Ezechiels Schilderung von der Wetterwolke (1, 4) mit Blitz (1, 13) und Donner (1, 24, 10, 5) vom Sturmwind getragen (10, 13) zum Ausdruck. Denn die vom Sturmwinde getragene Wetterwolke ist das irdische Vehikel für die Erscheinung des Herrn zum Gericht, steht aber mit der inmitten der feurigen Wolke sichtbaren Cherubgestalt mit Rädern zur Seite und der über den Häuptern der Cherube erscheinenden Veste, auf welcher Jahve thronet, nicht in solch innerem Connex, daß die Wetterwolke als Bild des Cherubs zu betrachten wäre. Sturmwind und Wetterwolke fehlen bei den sich wiederholenden Erscheinungen c. 8, 1 f. u. 10, 19 ff. vgl. mit 11, 22 ff. u. 40, 2, 43, 4—6, wo nur die Cherubim mit ihren Flügeln als wesentlich zur Versichtbarung der Herrlichkeit Jahve's genant sind. Die Vereinigung aber der vier Gesichter vom Menschen, Löwen, Stier und Adler in jeder der vier Cherubgestalten ist so eigentümlicher Art, daß die assyrisch-babylonischen Menschen- und Thiercompositionen nichts Entsprechendes hierfür bieten. Flügel haben schon die Cherube auf der Bundeslade und im Salom. Tempel, und Löwen, Stiere und Cherube waren auf den Wänden der zehn ehernen Wagenstellen für die Wasserbecken abgebildet (1 Kön. 7, 27, 29, 36), womit dem Propheten die Verbindung der beiden Repräsentanten der Thierwelt und des Adlers mit dem menschlich gestalteten mit Flügeln versehenen Cherub nahe gelegt war. — Ganz verkehrt ist aber Smend's Combination von Jer. 3, 16 u. Hos. 5, 13 mit Ez. 8, 12 u. 1, 4 zur Begründung der Annahme, daß Ezech. in dem Glauben, Jahve habe das Land verlassen, werde aber zurückkehren und die Theokratie herrlich wiederaufrichten, die Frage, wo inzwischen Jahve und seine Macht und Herrlichkeit der Weltmacht gegenüber bleibe, habe beantwortet wollen und seine Phantasie mit Bildern beschäftigt habe, welche die Macht und Herrlichkeit seines Gottes würdig genug ausdrücken konnten. Denn aus Jer. 3, 16, Hos. 5, 13 und Ez. 1, 4 läßt sich nur mit völliger Mißdeutung dieser Stelle folgern, daß Ezechiel die 8, 12 erwänte Volksmeinung geteilt habe.

zuvörderst durch die Stimme Gottes wieder aufgerichtet, um das Wort seiner Berufung zu vernehmen. — V. 1. Und er sprach zu mir: Menschensohn, stelle dich auf deine Füße, ich will mit dir reden. V. 2. Da kam Geist in mich, wie er zu mir redete, und stellte mich auf meine Füße, und ich hörte den zu mir Redenden. Die Anrede כָּן-אָרַם ist so constant bei Ezech., daß sie als eine Eigentümlichkeit seiner Weißagungen angesehen werden muß. Außerdem kommt sie nur noch einmal, Dan. 8, 17, vor. Daß sie bedeutsam ist, wird allgemein anerkannt, ihre Bedeutung aber verschieden angegeben. Die meisten Ausl. fassen sie als eine Erinnerung an die Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur, dagegen Coccej. u. Klief. bringen sie mit dem Umstande, daß Gott dem Ezech. in Menschengestalt erscheine, in Verbindung und finden darin ein *ταπεινότητος amicitiae*, daß Gott als Mensch zum Menschen in ihm spreche, mit ihm wie ein Mann mit seinem Freunde rede. Allein diese letztere Deutung hat den Sprachgebrauch gegen sich. Da כָּן-אָרַם den Menschen nach seiner natürlichen Beschaffenheit bezeichnet, so wird es fast durchgängig als synonym mit אָרַם gebraucht, die Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen im Gegensatz zu Gott anzeigend, vgl. Ps. 8, 5. Hi. 25, 6. Jes. 51, 12. 56, 2 u. Num. 23, 19. Diese Bed. hat אָרַם בן אִרַם auch in der Anrede, wie aus den verschiedenen Anreden bei Daniel deutlich zu ersehen. Daniel wird da, wo ihm Trost zugesprochen werden soll, als אִישׁ דְּמִיּוּת מַנְדְּרָה Mann der Liebe Gottes angeredet, Dan. 10, 11, 19 vgl. 9, 23, dagegen in c. 8, 17 wo er vor der Erscheinung Gabriels erschrocken auf sein Angesicht gefallen war, mit den Worten: „merk auf, Menschensohn“, um ihn an seine menschliche Schwäche zu erinnern. Dieser Fall findet auch in unserem V. statt, indem Ezechiel auch auf sein Angesicht gefallen war und durch die Rede Gottes wieder auf seine Füße gestellt wird. Nur wird bei Ez. diese Anrede constant gebraucht, um den Abstand zwischen der menschlichen Schwäche seiner Natur und der göttlichen Kraft, die ihn zum Reden befähigt und treibt, anzudeuten. Jedoch nicht in der von Hieron. zu Dan. 8, 17 angegebenen Absicht: damit er sich seines hohen Berufes nicht überhebe, da — wie Hüb. hinzusetzt — Ezechiels überaus kräftige und gewaltsame Natur eine solche stete Hinweisung auf das was sie von Haus aus vor Gott sei, bedurft habe. Denn wäre dies der Sinn und Zweck dieser Anrede, so würde sie wol auch bei mehreren anderen Propheten vorkommen, da die Meinung, daß Ezechiels Natur kräftiger und gewaltsamer als die anderer Propheten gewesen sei, eine ganz unbegründete Annahme ist. Der constante Gebrauch dieser Anrede bei Ez. hängt vielmehr mit der Art und Weise, wie ihm die meisten Offenbarungen zuteil wurden, zusammen, nämlich mit dem Vorherrschen der Vision, in welcher der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen stärker hervortritt als bei der gewöhnlichen Inspiration oder Offenbarung durch innere Einsprache. Diese Hervorhebung des Abstandes zwischen Gott und Menschen aber soll den Propheten, wie das Volk, dem er seine Gottesoffenbarungen mitteilte, nicht bloß an die menschliche Schwäche erinnern, sondern ihnen zugleich zeigen, wie mächtig Gottes Kraft in dem schwachen Menschen sei, sowie

daß der Gott, welcher den Propheten zum Organe seines Willens erwählt hat, auch die Macht besitze, das machtlos unter dem Drucke der Heiden liegende Volk aus seinem Elende zu erlösen und wiederaufzurichten. — Auf des Herrn Wort: stelle dich auf deine Füße, kam *וַיָּקִם* in den Propheten, der ihn auf seine Füße stellte. *וַיָּקִם* ist hier nicht: „Leben, Besinnung“ (Hitz.), sondern die von Gott ausgehende, durch das Wort vermittelte Geisteskraft, die ihm Kraft gab vor Gottes Angesicht zu stehen und seinen Befehl entgegenzunehmen. *וַיָּקִם* *partic. hitp. eig. collocutor*, hier und 43, 6 wie Num. 7, 89, außerdem nur noch 2 Sam. 14, 13 vorkommend.

V. 3—7. Die Berufung zum Propheten beginnt damit, daß der Herr dem Ezechiel das Volk schildert, zu dem er ihn sende, um ihn mit der Schwierigkeit seines Berufes vertraut zu machen und zur Ausrichtung desselben zu ermutigen. V. 3. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu Heiden, den Empörern, die sich gegen mich empört haben; sie und ihre Väter sind von mir abgefallen bis auf diesen selbigen Tag.* V. 4. *Und die Söhne sind von hartem Angesichte und verstokten Herzens; zu ihnen sende ich dich und sagen solst du zu ihnen: so spricht der Herr Jahve.* V. 5. *Und sie — mögen sie hören oder es lassen, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht — sie sollen erfahren, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen.* V. 6. *Du aber, Menschensohn, fürchte dich nicht vor ihnen und vor ihren Reden fürchte dich nicht, wenn Disteln und Dornen um dich sind und du auf Skorpionen sitztest; vor ihren Reden fürchte dich nicht und vor ihren Gesichtern erschrick nicht, denn ein widerspenstiges Geschlecht sind sie.* V. 7. *Und rede meine Worte zu ihnen, mögen sie hören oder es lassen, denn widerspenstig sind sie.* Die Söhne Israels sind Heiden geworden, nicht mehr Volk Gottes, auch nicht ein Heidenvolk (*גוֹיִם* Jes. 1, 4), sondern *גוֹיִם* Heiden, nämlich als Empörer wider Gott. *הַמְּעִירִים* (mit dem Artikel) ist nicht als Adjectiv mit dem artikellosen *גוֹיִם* zu verbinden, sondern substantivisch gebraucht in Form einer Apposition. Empört haben sie sich wider Gott dadurch, daß sie wie ihre Väter sich bis auf diesen Tag von Jahve losgemacht haben (wegen *בְּפָשַׁע* s. zu Jes. 1, 2, und *עַצְמוֹת הַיָּמִים הַזֵּאת* wie im Pentat., vgl. Lev. 23, 14. Gen. 7, 13. 17, 23 u. 8.). Wie ihre Väter abtrünnig sind die Söhne noch dazu *קָשִׁי בְּפָנָיו* von hartem Angesichte = *רוֹחַץ* von harter Stirn (3, 7) d. h. frech, ohne vor Scham das Gesicht zu verbergen oder den Blick zu senken. Diese Schamlosigkeit entspringt aus Verstockung des Herzens. Diesen verstokten Sündern soll Ez. das Wort des Herrn verkündigen. Mögen sie hören oder es lassen (*אִם יִשְׁמְעוּ אִם יִשְׁמְעוּ* — *sive* wie Jos. 24, 15. Koh. 11, 3. 12, 14), so sollen sie jedenfalls erfahren, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Das Unterlassen liegt sehr nahe, weil sie ein widerspenstiges Geschlecht (*בֵּית חַיִל* = Familie) sind. Das *Vav* vor *וַיָּרֵא* (v. 5) führt den Nachsatz ein. *וַיָּרֵא* ist Perfectum; nicht Präsens. Dies fordert Sprachgebrauch und Gedanke. Der Sinn ist nicht: sie sollen aus seinem Zeugnisse vernehmen, daß ein Prophet da ist, sondern sie sollen aus dem Erfolge, nämlich wenn das

von ihm verkündigte Wort in Erfüllung gehen wird, erfahren, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Darum soll Ez. sich nicht durch Furcht vor ihnen und ihren Reden abhalten lassen, Zeugnis wider ihre Sünden abzulegen. Die *ἀπ. λεγ. סְרִיָּס* und *סְרִיָּס* sind nicht mit den ältern Ausl. adjectivisch zu deuten: *rebelles et renuentes*, sondern sind Substantiva. Für *סְרִיָּס* ist die Bed. Dorn durch *סְרִיָּס* 28, 24 außer Zweifel gesetzt und *סְרִיָּס* bed. zwar im Aram. *refractarius*, aber diese Bed. ist eine abgeleitete und hier unpassend. *סְרִיָּס* ist verwandt mit *צְרִיָּב* (21, 3) brennen, sengen, und bed. *urtica* Brennessel, Distel, wie schon *Donasch* bei *Raschi* es erklärt hat. *וַיָּרֵא* nach späterem Sprachgebrauche für *וַיָּרֵא*, das „Bei und Mit der Gesellschaft“ ausdrückend; bei Ez. häufig. Disteln und Dornen sind Bilder gefährlicher, feindlicher Menschen. Der Gedanke wird verstärkt durch das: auf (*עַל* für *אֶל*) Skorpionen sitzen, da diese Thiere schmerzlich und gefährlich verwunden. Für die Vergleichung gefährlicher Menschen mit Skorpionen vgl. Sir. 26, 10 u. andere Belege bei *Bochart, Hieroz. III p. 551 sq. ed. Ros.*

V. 8—III, 3. Nachdem der Herr dem Propheten die Schwierigkeiten des ihm aufgetragenen Berufes dargelegt hat, rüstet er ihn zur Führung seines Amtes durch Eingebung des zu verkündigenden Gotteswortes aus. V. 8. *Und du Menschensohn, höre was ich zu dir rede, sei nicht widerspenstig wie das widerspenstige Geschlecht, tue deinen Mund auf und iss was ich dir gebe.* V. 9. *Da sah ich und siehe, eine Hand zu mir ausgestreckt, und siehe in derselben eine Buchrolle.* V. 10. *Und er breitete sie vor mir aus; dieselbe war auf der Vorder- und Rückseite beschrieben und es waren auf ihr geschrieben Klagelieder und Seufzen und Wehe.* C. III. V. 1. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, was du vorfindest iss, iss diese Buchrolle und geh und rede zum Hause Israel.* V. 2. *Da öffnete ich meinen Mund, und er gab mir diese Buchrolle zu essen.* V. 3 *und sprach zu mir: Menschenkind, speise deinen Bauch und fülle deinen Leib mit dieser Buchrolle, die ich dir gebe, und ich ass sie, und sie war in meinem Munde wie Honig und Süßigkeit.* — Der Prophet soll dem Volke Israel das verkündigen was Gott ihm eingibt. Dieser Gedanke ist symbolisch so verkörpert, daß eine ausgestreckte Hand ihm eine Buchrolle darreicht, die er verschlingen soll und auf Gottes Geheiß auch verschlingt, vgl. Apok. 10, 9 f. Diese Buchrolle war auf beiden Seiten mit Klageliedern, Seufzen und Wehe beschrieben (*וַיִּרְאֵהוּ* ist entweder abgekürzt aus *וַיִּרְאֵהוּ*, nicht = *וַיִּרְאֵהוּ*, oder, wie *Lw.* §. 101^o meint, nur eine hellere Form für *וַיִּרְאֵהוּ* oder *וַיִּרְאֵהוּ*). Die Meinung ist nicht die, daß auf der Rolle eine Masse von Trauersprüchen aller Art geschrieben war, sondern geschrieben war auf ihr alles, was der Prophet verkündigen sollte und was wir nun in seinem Buche lesen. Dieser Inhalt war beklagenswert; denn er betraf den Untergang des Reichs, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Damit Ez. den Inhalt übersehe, wird die Rolle vor seinen Augen ausgebreitet und dann ihm zum Essen dargereicht mit den Worten: geh und rede zu den Söhnen Israels d. h. verkündige was du in dich aufgenommen den Söhnen Israels, oder wie es v. 7 heißt: *וַיִּרְאֵהוּ* meine Worte. Die Worte 3, 3^a sprach Gott,

während er dem Propheten die Rolle zum Essen darreichte. Nicht bloß essen d. h. in den Mund aufnehmen soll er sie, sondern seinen Leib und Bauch soll er damit füllen, d. h. das ihm dargereichte Wort Gottes ganz in sein Inneres aufnehmen, gleichsam in Saft und Blut verwandeln. — Als er es aß, war es süß in seinem Munde. Das Süßschmecken darf man nicht mit *Klif.* in süßen Nachgeschmack umdeuten und darauf beziehen, daß der Zerstörung Jerusalems eine herrlichere Wiederherstellung folgen werde. Süß schmeckte ihm die mit Klagen, Ach und Wehe beschriebene Rolle, weil ihr Inhalt Gottes Wort war, welches ihm zur Freude und Wonne seines Herzens gereichte (Jer. 15, 16); denn es ist ‚unendlich süß und lieblich das Organ und der Sprecher des Allerhöchsten zu sein‘, und ‚auch die schmerzlichsten göttlichen Wahrheiten haben für den geistlich gesinteten Menschen eine erfreuliche und erquickende Seite‘ (*Hgstb.* zu Apok. 10, 9). Hierzu kommt, daß die göttlichen Strafgerichte nicht nur die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes offenbaren, sondern auch die Offenbarung des Heils anbahnen und zu der Seelen Seligkeit dienen.

Cap. III, 4—21. Die Sendung des Propheten. Sie besteht darin, daß Gott ihm Kraft zur Ueberwindung der Schwierigkeiten seines Berufes zusagt (v. 4—9), sodann ihn an den Ort seiner Wirksamkeit versetzt (v. 10—15), endlich ihn für die ihm anvertrauten Seelen verantwortlich macht (v. 16—21). — V. 4—9. Nachdem Ez. durch das Essen der ihm gereichten Buchrolle seine Willigkeit zur Verkündigung des Wortes des Herrn kundgegeben, macht ihn der Herr mit den eigentümlichen Schwierigkeiten seines Berufes bekannt und verheißt ihm Kraft zur Ueberwindung derselben. V. 4. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, auf! geh hin zum Hause Israel und rede mit meinen Worten zu ihnen.* V. 5. *Denn nicht zu einem Volke von dumpfer Lippe und schwerer Zunge wirst du gesandt, (sondern) zum Hause Israel; V. 6 nicht zu vielen Völkern von dumpfer Lippe und schwerer Zunge, deren Worte du nicht verstehst, sondern zu ihnen hab ich dich gesandt, sie können dich verstehen.* V. 7. *Aber das Haus Israel wird nicht auf dich hören wollen, weil sie nicht auf mich hören wollen, denn das ganze Haus Israel, von harter Stirn und verstokten Herzens sind sie.* V. 8. *Siehe ich mache dein Angesicht hart gleichwie ihr Gesicht, und deine Stirn hart gleichwie ihre Stirn.* V. 9. *Wie Demant, härter als Fels mache ich deine Stirn; fürchte sie nicht und erschrick nicht vor ihnen, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* Der Inhalt dieses Abschnittes hat große Aenlichkeit mit 2, 3—7, indem hier wie dort die Verstoktheit und Widerspenstigkeit Israels als ein dem erfolgreichen Wirken Ezechiels entgegenstehendes Hindernis genant ist. Dies geschieht hier in anderer Beziehung als dort, so daß keine Tautologie stattfindet. Hier, wo der Herr den Propheten sendet, hebt er zuerst hervor was ihm die Ausrichtung seiner Mission erleichtert, und dann erst die Verstoktheit Israels, welche ihm dieselbe erschwert, um ihm dann Kraft zur Ueberwindung dieser Schwierigkeiten zu verheißten. Ezechiel soll mit dem ihm mitgetheilten Worte Gottes zum Hause (Volke) Israel

reden. Dies kann er, da Israel nicht ein fremdes Volk mit einer ihm unverständlichen Sprache ist, sondern die Fähigkeit zum Vernehmen der Rede des Propheten besitzt (v. 5—7). *עַם עִמְקֵי שִׁפְרָה* ein Volk von tiefer Lippe d. h. von dumpfer, schwer verständlicher Sprechweise, vgl. Jes. 33, 19. *עִמְקֵי שִׁ* ist nicht Genetiv und *עַם* nicht Form des *stat. constr.*, sondern ein zu *עַם* gehöriges Adjectiv und der Plural *עִמְקֵי* gebraucht, weil *עַם* ein Collectivbegriff. Und von schwerer Zunge d. h. mit einer Sprache, deren Verständnis große Schwierigkeit macht. Beide Epitheta bezeichnen eine barbarisch klingende, unverständliche, fremde Sprache. Die Unverständlichkeit einer Sprache liegt aber nicht allein in der Unbekantschaft mit der Bedeutung ihrer Worte und Laute, sondern auch in der eigentümlichen Denkweise jedes Volkes, für welche die Sprache nur der in Laute gefaßte Ausdruck ist. In dieser Hinsicht kann man mit *Cocc.* u. *Klif.* die Unverständlichkeit der Sprache der Heiden für den Propheten mit darauf beziehen, daß ihr Denken und Sprechen nicht nach dem Worte Gottes gebildet, sondern aus bloß irdischen und selbst aus gottwidrigen Factoren entwickelt war. Nur ist die ausschließliche Hervorhebung dieser Seite der Sache bei *Kl.* unrichtig, weil mit den Worten: viele Völker, deren Worte (Rede) du nicht verstehst v. 6, unvereinbar. Diese Worte zeigen, daß die Unverständlichkeit der Sprache darin liegt, daß man ihren Wortlaut nicht versteht. Vor *אֶל-בְּרִי יִשׂ* v. 5 ist die Adversativpartikel *sed* weggelassen (vgl. *Em.* §. 354^a), hier ist die Weglassung wol mit dadurch veranlaßt, daß *אֶתְּוֹרָה שְׁלִיחָה* nach seiner Stellung zwischen beiden Sätzen zu beiden gezogen werden kann. — In v. 6 wird der Gedanke des 5. V. durch *רַבִּים יְהִיִּם* viele Völker mit verschiedenen Sprachen erweitert, um zu zeigen, daß es den Israeliten nicht an dem Vermögen, sondern nur an dem Willen zum Hören auf Gottes Wort fehlt. Nicht zu vielen Völkern mit unverständlichen Sprachen sendet Gott den Propheten, sondern zu solchen Menschen, die auf ihn hören d. h. seine Sprache verstehen können. Im zweiten Hemistich v. 6 haben die alten Uebersetzer *אֶל-אֱלֹהִים* = *אֱלֹהִים* (Koh. 6, 6. Esth. 7, 4) genommen: wenn ich dich zu ihnen (den Heiden) gesandt hätte, die würden auf dich hören, Diesen Sinn haben neuere Ausl. dadurch zu gewinnen gesucht, daß sie entweder *אֶל אֱלֹהִים* als Schwurpartikel *profecto*, warlich (*Ros. Hdv.* u. A.) faßten oder *אֶל אֱלֹהִים* (*Em.*) lesen wollen nach Gen. 23, 13. Allein das eine ist so unstatthaft als das andere. Gegen *אֶל אֱלֹהִים* spricht, daß *לִי* mit *אֶל* nicht mit *אֱלֹהִים* geschrieben wird und *אֶל אֱלֹהִים* in Gen. 23, 13 *wenn doch* bedeutet; gegen die Fassung als Schwurpartikel spricht teils die Stellung der Worte vor *אֶלְיָהוּם שְׁלִיחָה*, während sie dem Sinne nach zu *אֶלְיָהוּם שְׁלִיחָה* gehören müßten, teils die Unmöglichkeit, das *אֶלְיָהוּם שְׁלִיחָה* nach vorausgegangenem *אֶל אֱלֹהִים* conditional zu nehmen. ‚Verhielte sich die Sache so, dann hätte Ez. in der Tat alles getan, um seine Meinung zu verbergen‘ (*Hiltz.*), da *אֶל אֱלֹהִים* nach einem negativen Satze voraussetzlich: sondern (Gen. 24, 38) bedeutet. Es bleibt also nur übrig, die Sätze einfach auf die Israeliten zu beziehen: nicht zu Heidenvölkern — sondern zu den Israeliten habe ich dich gesandt, und *אֶלְיָהוּם* als Potentialis zu fassen: sie können auf dich hören, können deine Worte verstehen. Daran schließt sich v. 7 der

Gegensatz: aber das Haus Isr. wird auf dich nicht hören wollen, weil sie nicht auf mich hören wollen, da sie sittlich verhärtet sind. Zu 7^b vgl. 2, 4. — Gegen diese Verhärtung will der Herr seinen Propheten mit Kraft zum Widerstande ausrüsten, ihm unbeugbaren Mut und unerschütterliche Festigkeit verleihen v. 8, vgl. Jer. 15, 20. Er will seine Stirn so hart wie Diamant machen (vgl. Zach. 7, 12), welcher härter als Fels ist, darum soll er sich vor der Verstocktheit Israels nicht fürchten. *כַּדְּאֵשׁ* wie Ex. 4, 25 = *צַרַּר*. Als Sachparallelen vgl. noch Jes. 50, 7 u. Jer. 1, 18.

V. 10—15. Also für seinen Beruf ausgerüstet, wird Ez. an den Ort seines Wirkens versetzt. V. 10. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, alle meine Worte, die ich zu dir reden werde, nimm in dein Herz und höre mit deinen Ohren, V. 11 und gehe hin zu den Weggeführten, zu den Söhnen deines Volks und rede zu ihnen, und sprich zu ihnen: „So spricht der Herr Jahve“, sie mögen hören oder es lassen. V. 12. Und Wind hob mich auf und ich hörte hinter mir großen Donnerschall: „Gelobt sei die Herrlichkeit Jahve’s“, von ihrem Orte her, V. 13 und den Schall der einander berührenden Flügel der Wesen und den Schall der Räder neben ihnen und großen Donnerschall. V. 14. Und Wind hob mich auf und nahm mich, und ich fuhr dahin, erbittert im Erglühen meines Geistes, und die Hand Jahve’s war über mir stark. V. 15. Und ich kam zu den Weggeführten nach Tel-Abib, die am Strome Chebar wohnten; und woselbst sie saßen, da saß ich sieben Tage starr und stumm in ihrer Mitte.* Das scheinbare *Hysteronproteron*: nimm in dein Herz und mit deinen Ohren höre (v. 10) fällt weg, sobald man beachtet, daß das: mit deinen Ohren höre mit dem folgenden: gehe zu den Exilirten u. s. w. zusammenhängt. Der Sinn ist nicht der: *postquam auribus tuis percipisses mea mandata, ea ne oblivioni tradas, sed corde suscipe et animo imfige* (Ros.), sondern der: alle meine Worte, die ich zu dir reden werde, beherzige, daß du sie befolgst. Wenn du mit deinen Ohren meine Worte gehört hast, so gehe zu den Exilirten und verkündige sie ihnen. Zu v. 11 vgl. 2, 4. 5. Zu beachten ist noch *בְּנֵי עַמְּךָ* den Söhnen deines (nicht: meines) Volks. Das widerspenstige Haus Israel ist nicht mehr Volk Jahve’s. Das Gebot: zu dem Volke zu gehen, wird v. 12 ff. an dem Propheten sofort verwirklicht, indem Wind ihn aufhebt und nach Tel-Abib unter die Weggeführten versetzt. *רוּחַ* ist als Phänomen betrachtet ein Wind, dessen sich Gott bedient, um den Propheten auf den Schauplatz seines Wirkens zu föhren; der Wind aber nur das sinnliche Substrat des Geistes, der ihn dorthin versetzt. Die Vorstellung ist die: daß er vom Winde durch die Lüfte dahin getragen wird⁴ (*Klif.*), aber doch nicht, wie Hier. u. Kl. meinen, *in ipso corpore*, d. h. so daß eine wirkliche, leibliche Entrückung durch die Luft stattfand, sondern das vom Winde Gehoben- und Getragenwerden fand im Geiste, in der Verzückung statt. Es ist mit keiner Sylbe angedeutet, daß die Theophanie vor dieser Entrückung zu Ende war, vielmehr ist das Gegenteil darin klar angedeutet, daß Ez. hinter sich das Rauschen der Flügel der Cherubim und der Räder hörte. Und daß die W. *רוּחַ אֶרְבֵּי רִיחַ* nicht zur Annahme einer leiblichen Entrückung nötigen, zeigt die Vergleichung mit 8, 3. 11, 1. 24,

wo auch *Klif.* dieselben Worte geistig versteht von einer bloß innerlichen d. h. nur in der Ekstase erlebten Entrückung des Propheten nach Jerusalem und wieder zurück nach Chaldäa. Das große Geräusch, das Ez. hinter sich hört, rührt wenigstens zum Teil davon her, daß die Erscheinung der *כְּבוֹד יְהוָה* sich in Bewegung setzt, aber (nach v. 13) nicht, um sich von dem entrückten Propheten zu entfernen, sondern um mit Verlassung ihres Standorts den Propheten an den Ort seiner Wirksamkeit zu geleiten. Für diese Annahme spricht entschieden der Umstand, daß der Prophet nach v. 23 dieselbe Theophanie in dem Thale, wo er sein Wirken begint, wiederum sieht. Dieses Wiedererscheinen setzt zwar voraus, daß sie ihm vorher verschwunden war, aber das Verschwinden hat man erst nach Vollendung der Berufung d. i. nach v. 21 anzunehmen. Bei seiner ekstatischen Entrückung hörte Ez. den donnerähnlichen Schall: Gepriesen sei die Herrlichkeit Jahve’s. *מְקוֹמוֹ* gehört nicht zu *וְהוֹרָה*, was keinen passenden Sinn geben würde, sondern zu *אֶשְׁרָע*, wobei es für den Sinn keinen erheblichen Unterschied macht, ob man das Suffix auf *וְהוֹרָה* oder auf *כְּבוֹד* bezieht. Ez. vernahm die Stimme des Lobpreises der Herrlichkeit Gottes von dem Orte herkommend, wo Jahve oder seine Herrlichkeit sich befand d. h. wo sie dem Propheten erschienen war, nicht etwa vom Tempel aus. Wer diesen Lobpreis anstimmte, ist nicht gesagt. Daneben hörte Ez. den Schall, das laute Getöse der sich in Bewegung setzenden und dabei mit den Spitzen ihrer Flügel aneinander stoßenden Cherubim und der Räder neben denselben (*מְשִׁיקוֹת* von *לָשָׁן* fügen, aneinander reihen). — V. 14 beschreibt die Stimmung des Propheten bei seinem Entrücktwerden. Vom Winde gehoben und fortgetragen ging d. h. fuhr er dahin *בְּרִיחַ בִּי* bitter in der Glut des Geistes. Obwol *בִּי* eben sowol von der Betrübniß und Traurigkeit als vom Zorne und Unmüte gebraucht wird, so paßt doch Trauer und Betrübniß nicht zu *בְּרִיחַ* Glut des Geistes, Zornes. Die Annahme aber, daß sowol Traurigkeit als Zorn in ihm war, oder daß er im Unmüte traurig war (*Klif.*), ist mit der Grundbedeutung von *בִּי* scharf, bitter, unverträglich. Tief erregt bis zur Bitterkeit der Zornesglut fühlt sich Ez. teils über die Verstockung Israels, teils über den Auftrag, diesem verstockten Volke das Wort des Herrn ohne Aussicht auf Erfolg zu verkündigen. Einer so schweren Aufgabe fühlt er sich nicht gewachsen, daher sein natürlicher Mensch gegen den Geist Gottes, der ihn mächtig ergreift und gewaltsam an den Ort seines Wirkens fortreißt, sich empört und dem göttlichen Rufe sich entziehen möchte, wie einst Mose und Jona; aber die Hand Herrn war stark über ihm d. h. hielt ihn in diesem inneren Kampfe aufrecht mit fester Gewalt⁴ (*Klif.*), vgl. Jes. 8, 11. *זָקוּן* stark ist verschieden von *בָּרָר* schwer Ps. 32, 4. *הַל אֶבְרִיב* d. i. Aerenhügel ist Ortsname einer Colonie von Exulanten. Der Ort lag am Strome *Chebar* (s. zu 1, 3) und hatte seinen Namen ohne Zweifel von der Fruchtbarkeit des an Getraide reichen Thales (*וְהַבְּרָקָה* v. 23), welches ihn umgab, ist aber nicht weiter bekannt; vgl. *Gesen. thes. p. 1505*. Das *Chet* *וְהַשָּׂר*, an dem die Masoreten und viele Ausll. ohne Not Anstoß genommen haben, ist *וְהַשָּׂר* zu lesen und mit dem folgenden *שָׁשׁ* zu verbinden: *וְהַשָּׂר*.

soelbst sie saßen (so richtig *Chald. Syr. Vulg.*). Daß dieser Sinn anders ausgedrückt sein würde, wie *Hitz.* meint, läßt sich mit Hi. 39, 30 nicht beweisen. Das *Keri* כָּרַעֲךָ ist nicht nur unnötig, sondern auch unpassend; was auch von andern Conjecturen neuerer Ausl. gilt. Dort saß Ez. sieben Tage שִׁבְעַת יָמִים d. h. weder betäubt, noch: schweigend, sondern als *partic. hiph.* von שָׁמַע wie שָׁמַעֲךָ Esr. 9, 3. 4 hinstarrend ohne sich zu regen, also starr und stumm. Die sieben Tage kommen nicht in Betracht als Trauerzeit, wofür man auf Hi. 2, 13 hinweist, sondern, wie nach der Sieben, als der Zahl der Werke Gottes, sowol die Reinigung als die Weihe und Bereitung zu einem heiligen Dienste bemessen wird (vgl. Ex. 29, 29 ff. Lev. 8, 33 ff. 2 Chr. 29, 17), so sitzt Ez. eine Woche starr und stumm, um den Eindruck, welchen das in der Ekstase an ihn ergangene Gotteswort auf sein Gemüt gemacht hat, zu bewältigen und für seinen Beruf sich zu bereiten und zu heiligen (*Küef.*).

V. 16—21. Als diese sieben Tage voll sind, ergeht an ihn das Schlußwort, welches ihn zum Wächter über Israel setzt und ihm die Aufgabe und Verantwortlichkeit seines Berufes vorhält.¹ V. 16. *Und es geschah nach Ablauf von sieben Tagen, da erging das Wort Jahve's an mich also:* V. 17. *Menschensohn, zum Wächter habe ich dich gesetzt dem Hause Israel; hören solst du aus meinem Munde das Wort und sie von meinetwegen vermahnen.* V. 18. *Wenn ich zu dem Frevler spreche: du solst des Todes sterben, und du vermahnst ihn nicht und redest nicht, um den Frevler abzumahnem von seinem bösen Wege daß er lebe, so wird er, der Frevler, ob seiner Missetat sterben, und sein Blut werd ich von deiner Hand fordern.* V. 19. *Wenn du aber den Frevler vermahnst, und er kehrt nicht um von seiner Bosheit und von seinem bösen Wege, so wird er ob seiner Missetat sterben, du aber hast deine Seele erretet.* V. 20. *Und wenn ein Gerechter sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und Unrecht tut und ich einen Anstoß vor ihn hinlege, so wird er sterben; wenn du ihn nicht vermahnt hast, wird er ob seiner Sünde sterben und seiner Gerechtigkeit, die er getan, wird nicht gedacht werden, und sein Blut will ich von deiner Hand fordern.* V. 21. *Wenn du aber ihn, den Gerechten, vermahnst, so daß der Gerechte nicht sündigt, und er sündigt nicht, so wird er leben, weil er gewarnt worden und du hast deine Seele erretet.* Als Prophet für Israel soll Ez. wie auf einer Warte stehend (Hab. 2, 1) über die Lage des Volkes wachen und es vor den ihm drohenden Gefahren warnen (Jer. 6, 17. Jes. 56, 10). Als solcher ist er für die seiner Aufsicht befohlenen Seelen verantwortlich. Aus dem Munde Jahve's d. h. nach Gottes Wort soll er die Bösen vermahnen, daß sie sich von ihrem bösen Wesen abwenden und nicht in ihren Sünden sterben. וְאַתָּה וּנְשֵׂיךָ

1) Von gänzlicher Missdeutung des Inhalts dieser Vv. zeugt die Annahme *Smend's*, daß sie den ersten Versuch Ezechiels unter den Exulanten in Tel Abib zu wirken, enthalten, welcher auf den entschiedendsten Widerstand stieß, so daß er sich gezwungen sah, seine öffentliche Tätigkeit als Bußprediger einzustellen.

seiten meiner — in meinem Namen und Auftrage. Wenn ich zum Frevler sage d. h. wenn ich dir auftrage ihm zu sagen (*Kimchi*). Wie *וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת* an Gen. 2, 17 erinnert, so spielt die Drohung: sein Blut werd ich von deiner Hand fordern, auf Gen. 9, 5 an. Warnt der Prophet den Gottlosen nicht, wie Gott ihm befohlen, so macht er sich einer Todssünde schuldig, die Gott an ihm rächen will, wie das Blutvergießen an dem Mörder. Ein furchtbar ernstes Wort für alle Diener des Wortes. וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת v. 18 u. 19, an dem LXX Anstoß nahmen, so daß sie es beide Male wegließen, ist nicht Substantiv und mit *Hitz.* in וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת zu ändern, sondern Adjectiv *foem. gen.* und zu וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת, welches als *foem.* construiert ist, gehörend. Dem in seiner Sünde beharrenden Frevler gilt vor Gott der abgefallene Gerechte gleich, wenn derselbe der Warnung ungeachtet in seinem Abfalle verharret (v. 20 f.). וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת sich von seiner Gerechtigkeit kehren, wenden, bezeichnet den förmlichen Abfall von dem Wege der Gerechtigkeit, nicht bloßes Straucheln oder Sündigen aus Schwachheit. וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת Unrecht, Verkehrtes tun ist s. v. a. *se prorsus dedere impietati (Calv.)*. וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת gehört noch zum Vordersatze, und וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת bildet den Nachsatz, nicht — wie *Ev.* und *Hitz.* annehmen, einen Relativsatz: so daß er oder: woran er stirbt. וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת Gegenstand des Anstoßes, wodurch jemand zu Falle komt, ist nicht der Untergang als verdiente Strafe (*Calv., Häv.*), sondern alles was Gott dem Sünder in den Weg legt, damit daran die in seiner Seele keimende Sünde ans Licht trete und zur Reife komme. Zwar wirkt Gott weder die Sünde, noch will er den Tod des Sünders, und in diesem Sinne versucht er nicht zum Bösen (Jak. 1, 13), aber er fñrt und versetzt den Sünder in Lebensverhältnisse, in welchen er sich für oder wider das Gute und Göttliche entscheiden, die sündlichen Gelüste seines Herzens entweder unterdrücken oder die der Befriedigung derselben entgegenstehenden Schranken durchbrechen muß. Tut er da nicht das erstere, sondern das letztere, so gewinnt das Böse in ihm mehr und mehr Macht, so daß er zum Knecht der Sünde wird und endlich bis dahin komt, wo die Umkehr unmöglich wird. Darin besteht der וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת, welchen Gott vor den hinlegt, der sich von der Gerechtigkeit ab- und dem Unrechte oder Bösen zuwendet, nicht aber darin, daß Gott den Menschen anlaufen läßt, damit er sterbe oder untergehe. Denn וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת steht nicht für וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת, daher kein Grund zur Aenderung der Interpunktion, zur Vorrückung des Atnach unter וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת (*Hitz.*) vorhanden ist. Denn davon, daß der abgefallene Gerechte überhaupt nur stirbt, wenn er nicht verwart wird (*Hitz.*), davon ist nicht die Rede; auch das liegt in v. 21 nicht, daß er im Gegensatze zum וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת der Verwarnung gewiß Gehör gibt; sondern nur die Möglichkeit ist gesetzt, daß ein auf den Weg der Bösen übergetretener וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת der Verwarnung Gehör gebe; aber nicht, daß er dies gewiß tun werde. Wie bei dem וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת v. 19 nur der Fall, daß er der Verwarnung widerstrebe, ausdrücklich genant, dadurch aber der entgegengesetzte Fall, daß er sich infolge der Verwarnung bekehre, nicht ausgeschlossen ist: so ist in v. 21 bei dem auf die Bahn des Unrechts getretenen וְאֵת מִיּוֹם הַמָּוֶת nur der Fall der Umkehr infolge

der Verwarnung ausdrücklich erwägt, ohne daß damit die Möglichkeit der Verstockung gegen das prophetische Wort ausgeschlossen wird. Für die Instruction des Propheten genügt die Hervorhebung der beiden genannten Fälle, da sich aus ihnen ergibt, daß er in dem einen wie in dem andern Falle seine Schuldigkeit getan und seine Seele gerettet hat.

A. Die Weissagungen des Gerichts über Jerusalem und Israel. Cap. III, 22—XXIV.

Der Inhalt dieser Weissagungen ist durch die Zeitangaben 8, 1, 20, 1 u. 24, 1 in vier Gruppen geteilt, zu welchen 3, 22—27 die Einleitung bilden, und besteht teils in sinnbildlichen visionären Vorgängen und symbolischen Handlungen, teils in kurzen Gottesworten und längeren prophetischen Reden, welche die Bedeutung der visionären und symbolischen Vorgänge erläutern, begründen und weiter entwickeln. Sämtliche Capp. dieses Teils beziehen sich auf das Strafgericht, welches über das durch Götzendienst und Sündengreuel vom Herrn seinem Gotte abgefallene Geschlecht unabwendbar ergehen soll, und stammen aus den ersten fünf Jaren der Wirksamkeit des Propheten, d. i. aus der Zeit von 595—590 v. Chr. Die erste Gruppe enthält zwar keine eigene Zeitangabe, aber nur, weil das in c. 4 u. 5 enthaltene Gotteswort alsbald nach Ezechiels Berufung zum Propheten an ihn ergangen ist.

Cap. III, 22 — V, 17. Das Schicksal Jerusalems und seiner Bewohner.

Die Vv. 22—27 des 3. Cap. gehören nicht mehr zur Einweihung und Einweisung des Propheten in sein Amt, bilden nicht den Schluß seiner Berufung, sondern die Einleitung zu seiner ersten prophetischen Ausrichtung und Weissagung, wie *Ev.* u. *Kief.* richtig erkannt haben. Dies ergibt sich schon aus der Einleitungsformel: es kam über mich die Hand Jahve's (v. 22), und noch deutlicher daraus, daß dem Propheten, als er auf göttlichen Antrieb in das Thal hinausgegangen war, die Herrlichkeit Jahve's in der Gestalt, wie er sie am Flusse Chebar gesehen, von neuem erscheint und ihm aufträgt, die Belagerung Jerusalems und das Schicksal ihrer Bewohner durch Bild und Wort zu verkündigen. Denn daß der göttliche Auftrag nicht bloß in den allgemeinen Bestimmungen 3, 25—27 bestand, sondern der Hauptsache nach erst c. 4 u. 5 gegeben wird, das erhellt unzweifelhaft aus dem sich wiederholenden *וַיִּבְרַח בְּיַד יְהוָה* 3, 25, 4, 1 u. 5, 1. Mit *וַיִּבְרַח* kann weder die erste noch überhaupt eine neue

Weissagung anfangen. Dies hat bei 4, 1 auch *Hitz.* anerkannt, indem er bemerkt, daß das erste der drei bis 8, 1 folgenden Orakel, welches er mit 4, 1 anfangen läßt, sich noch als Fortsetzung an 3, 25—27 anlehne. Was aber von 4, 1 gilt, das muß auch von 3, 25 gelten, daß mit diesem V. kein neues Orakel anheben kann, sondern dieser V. sich an 3, 22—24 anlehnt. Den Anfang haben wir also in der Formel: und es kam daselbst die Hand Jahve's über mich (3, 22) zu suchen, mit welcher auch 8, 1 (wo nur *וַיִּבְרַח* statt *וַיִּבְרַח* steht) und 40, 1 neue Orakel eingeführt werden. Zwar gehen in diesen Stellen chronologische Angaben vorher, während 3, 22 eine Zeitbestimmung fehlt. Aber daraus folgt nichts weiter, als daß das in 3, 25—5, 17 enthaltene Gotteswort an den Propheten sofort nach seiner Weihe und Berufung erging, so daß es noch unter die Zeitbestimmung 1, 2 fällt; was sich auch schon daraus abnehmen läßt, daß das *וַיִּבְרַח* v. 22 auf die v. 15 genannte Oertlichkeit zurückweist. — Gleich nach seiner Berufung also, und noch an demselben Orte, wo das letzte Wort der Berufung (3, 16—21) an ihn ergangen war, nämlich zu Tel-Abib, inmitten der Exilirten, empfing Ezechiel die erste Gottesoffenbarung, die er als Prophet dem Volke verkündigen sollte. Diese Offenbarung wird durch 3, 22—24 eingeleitet und durch die dreimalige gleichmäßige Anrede: und du Menschensohn (3, 25. 4, 1. 5, 1) in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitte 3, 25—27 gibt ihm Gott allgemeine Weisungen, wie er sich bei Ausführung der göttlichen Aufträge verhalten soll; im zweiten c. 4 befiehlt er ihm die Belagerung Jerusalems mit ihren Drangsalen, und im dritten c. 5 das Schicksal der Einwohner nach der Eroberung der Stadt sinnbildlich darzustellen.

Cap. III, 22—27. Einleitung zur ersten prophetischen Verkündigung. V. 22. *Und es kam über mich daselbst die Hand Jahve's und er sprach zu mir: Auf! gehe hinaus ins Thal, dort will ich mit dir reden.* V. 23. *Und ich machte mich auf und ging hinaus ins Thal, und siehe daselbst stand die Herrlichkeit Jahve's wie die Herrlichkeit, welche ich gesehen am Strome Chebar, und ich fiel auf mein Angesicht.* V. 24. *Und es kam in mich Geist und stellte mich auf meine Füße, und er redete mit mir und sprach zu mir: Geh und schließ dich in deinem Hause ein.* — *וְהָיָה* ist ohne Zweifel das bei Tel-Abib gelegene Thal. Ezechiel soll aus der Mitte der Exilirten, wo er nach v. 15 sich befand, hinaus in das Thal gehen, weil Gott sich ihm allein in der Einsamkeit offenbaren will. Als er diesem Befohle Folge geleistet, erscheint ihm dort die Herrlichkeit Jahve's in derselben Weise, wie sie 1, 4—28 am Chaboras ihm erschienen war, vor der er wiederum auf sein Angesicht niederfällt, aber auch wie das erste Mal durch Gottes Geist wieder auf seine Füße gestellt wird, vgl. 1, 28—2, 2. Hierauf befiehlt ihm der Herr, sich in seinem Hause, das er ohne Zweifel in Tel-Abib bewohnte, einzuschließen, nicht etwa zum Zeichen seines künftigen Geschickes, als Realerklärung der Worte: du kannst nicht in ihre Mitte treten (v. 25), man wird dich gewaltsam verhindern an der freien Ausübung deines Berufes inmitten des Volks. Denn dabei würde das sich Einschließen in das Haus willkürlich mit dem Fesseln mit Stricken (v. 25) identifiziert

und dazu noch die Bedeutung der Anrede: וְאַתָּה בֶּן אֲדָמָה und ihre Wiederholung 4, 1 u. 5, 1 verkant. Da in 4, 1 u. 5, 1 mit dieser Anrede die Hauptpunkte dessen was Ez. tun soll, eingeführt werden, so kann auch 3, 25 mit derselben erst die eigentliche göttliche Weisung anheben, folglich der Befehl: in seinem Hause sich einzuschließen nur die Bedeutung einer vorläufigen göttlichen Weisung haben, nicht an sich symbolisch bedeutsam sein, sondern nur als Mittel für die Ausführung dessen dienen, was dem Propheten im Folgenden aufgetragen wird' (*Krief.*), d. h. nur den Sinn haben, daß er das in c. 4 u. 5 ihm Befohlene in seinem Hause verrichten und während dieser Verrichtung sein Haus nicht verlassen soll, ohne sich jedoch in seinem Hause vor andern zu verschließen. Denn nach 4, 3 soll die Vorbildung der Belagerung Jerusalems ein Zeichen für das Haus Israel sein, und nach 4, 12 soll Ezech. während dieser sinnbildlichen Handlung sich sein Brot vor ihren Augen backen. Daraus sieht man, daß seine Volksgenossen zu ihm kommen und sein Tun beobachten konnten.

V. 25—27. Die allgemeine göttliche Weisung. V. 25. *Und du Menschensohn, siehe man wird dir Stricke anlegen und dich damit fesseln, daß du nicht hinaus in ihre Mitte gehen kannst.* V. 26. *Und deine Zunge mache ich kleben an deinem Gaumen, daß du verstummest und ihnen nicht als zurechtweisender Mann dienst; denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* V. 27. *Wenn ich aber zu dir rede, werde ich deinen Mund öffnen, daß du ihnen sagest: so spricht der Herr Jahve; wer hören will der höre und wer es lässet, der lasse es, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht.* — Der Sinn dieser allgemeinen Weisung hängt von der Bestimmung des Subjects in וְאַתָּה v. 25 ab. Die meisten Ausl. denken an die Landsleute des Propheten, die ihn mit Stricken binden werden, daß er sein Haus nicht werde verlassen können. Dafür scheint das וְאַתָּה בֶּן אֲדָמָה zu sprechen, indem das Suffix בֶּן אֲדָמָה unstreitig auf die Volksgenossen geht. Aber entscheidend ist dieser Umstand nicht, und gegen diese Ansicht erhebt sich das zwiefache Bedenken, erstlich daß eine Fesselung des Propheten mit Stricken durch seine Landsleute mit dem was er c. 4 u. 5 ausführt, kaum vereinbar ist, zweitens daß von feindseligen Angriffen der Exulanten auf den Propheten im ganzen übrigen Buche keine Spur zu entdecken ist. Das Haus Israel wird zwar wiederholt als ein widerspenstiges Geschlecht, als verhärtet und verstokt gegen Gottes Wort bezeichnet, aber eine Erbitterung desselben gegen den Propheten, die sich bis zur Fesselung oder auch nur zu positiven Versuchen, ihn an der Ausübung seines prophetischen Berufes zu hindern, gesteigert hätte, läßt sich nach dem, was 33, 30—33 über die Stellung des Volks zu ihm berichtet ist, kaum denken. Ferner liegt das Binden und Fesseln des Propheten deutlich auf einer Linie mit dem Ankleben seiner Zunge an seinem Gaumen, daß er verstummen und nicht reden soll (v. 26). Diese Stummheit verhängt aber Gott über ihn, und nach 4, 8 ist auch Gott der, welcher ihn mit Stricken bindet, daß er sich nicht von einer Seite zur andern wenden kann. Die Beweiskraft dieser letzteren Stelle läßt sich nicht entkräften durch den Einwand,

daß dieselbe ganz verschiedener Art und der Zusammenhang ein ganz anderer sei (*Häv.*). Denn die gänzliche Verschiedenartigkeit beider Stellen wäre erst zu beweisen. Zwar ist der Zweck der Bindung des Propheten in 4, 8 ein anderer als in unserem Verse; hier der: dem Propheten das Ausgehen aus dem Hause unmöglich zu machen, in 4, 8 der: ihn zu verhindern, daß er sich von der einen Seite auf die andere wende. Aber der eine dieser Zwecke schließt den andern nicht aus, vielmehr coincidiren beide Angaben in dem allgemeinen Gedanken, daß der Prophet sich ganz dem göttlichen Willen fügen, nicht nur das Haus nicht verlassen, sondern auch 390 Tage ohne sich zu wenden auf einer Seite liegen soll. — Eher könnte man mit *Krief.* 4, 8 so verstehen, daß Gott die Fesselung des Propheten durch menschliche Werkzeuge ausgeführt habe, nämlich daß er ihn durch Auswanderer binden ließ (3, 25). Aber auch zu dieser Annahme würde man doch nur berechtigt sein, wenn entweder der Wortlaut 3, 25 oder andere triftige Gründe dafür sprächen, daß die Exulanten den Propheten gebunden hätten. Da dies nicht der Fall ist, so dürfen wir nicht das bestimmte וְאַתָּה ich lege an (4, 8) nach dem unbestimmten וְאַתָּה sie legen oder man legt an (3, 25) deuten, sondern müssen umgekehrt unsern V. nach 4, 8 verstehen, und (mit *Hitz.*) bei וְאַתָּה an himmlische Mächte als Subject denken, wie Hi. 7, 3. Dan. 4, 28. Luc. 12, 20, ohne damit die Aussage unsers V. mit der in 4, 8 völlig zu identificiren, als werde in 4, 8 nur zur Ausführung gebracht, was hier (3, 5) vorausgesagt sei. — Wenn aber die Bindung des Propheten von unsichtbaren Mächten ausgeht, so ist der Ausdruck auch nicht buchstäblich zu verstehen, von einem Binden mit materiellen Stricken, sondern Gott bindet ihn durch geistige Gewalt, daß er weder sein Haus verlassen noch zu seinen Landsleuten hinausgehen, noch später (4, 8) die ihm vorgeschriebene Lage verändern kann. Dies geschieht jedoch nicht, um ihn an der Ausübung seines Berufes zu hindern, sondern im Gegenteil, um ihn zu erfolgreicher Ausrichtung des ihm befohlenen Werkes geschickt zu machen. Sein Haus soll er nicht verlassen und nicht mit seinen exilirten Landsleuten in Gemeinschaft und Verkehr treten, um sich durch Scheidung von ihnen als Prophet und Organ des Herrn darzustellen. Aus demselben Grunde soll er (v. 26 u. 27) auch schweigen und sie nicht mit Worten zurechtweisen wollen, sondern nur dann reden, wenn Gott ihm den Mund zum Reden öffnet, dann aber auch unbekümmert darum, ob sie auf seine Worte hören oder nicht, vgl. 2, 4. 7. Beides soll er tun, weil seine Volksgenossen ein widerspenstiges Geschlecht sind, vgl. v. 9 u. 2, 5. 7. Damit er nicht aus eigenem Antriebe rede, will Gott machen, daß seine Zunge an dem Gaumen klebt, so daß er nicht reden kann, vgl. Ps. 137, 6. „Daß der Prophet sich bis auf das Aussprechen der ihm von Gott gegebenen Worte alles Redens enthält, soll einerseits die Gottesworte, die er ausspricht, um so deutlicher als solche erscheinen lassen, andererseits seinen Hörern ein Zeugnis des stummen Schmerzes sein, mit welchem der Inhalt der Gottesworte ihn erfüllt und billig auch sie erfüllen sollte' (*Krief.*).

Dieses Sich-stummverhalten, wonach er nur dann reden sollte, wenn

Gott ihm den Mund zum Aussprechen eines ihm eingegebenen Wortes öffnet, wird dem Propheten zunächst zwar — dies folgt aus dem Verhältnisse der Vv. 25—27 zu c. 4 u. 5 — nur für die Dauer des Zeitraums c. 3, 25 bis 5, 17 oder vielmehr 7, 27 auferlegt. Aber die göttliche Weisung erstreckt sich — wie *Klif.* richtig erkannt hat — noch darüber hinaus, auf die ganze Zeit bis zur Erfüllung seiner Drohweissagungen durch die Zerstörung Jerusalems. Dies ergibt sich nämlich daraus, daß in 24, 27 u. 33, 22 unleugbar auf das in unserem V. ihm auferlegte Verstummen zurückgewiesen und mit Bezug hierauf gesagt wird, daß wenn der Bote die Nachricht von dem Falle Jerusalems bringen werde, ihm der Mund geöffnet werden und er nicht ferner verstummen solle. Vgl. hierzu die Bemerk. zu 29, 21. Die Rückweisung von 24, 27 u. 33, 22 auf unsere Verse haben zwar die meisten Ausl. bemerkt, aber mehrere das Stummsein des Propheten bloß auf die Zeit, welche zwischen c. 24 u. 33, 21 ff. liegt, beziehen wollen. Ganz willkürlich, da weder in c. 24 noch in c. 33 ihm das Verstummen auferlegt, sondern in beiden Capp. nur berichtet wird, daß er nach dem Eintreffen der Nachricht vom Untergange Jerusalems nicht mehr verstummen solle oder werde. Unstatthaft ist auch die Annahme von *Schmieder*, daß die Weisung v. 25 sich auf den Wendepunkt in dem Amte des Propheten beziehe, der am Tage der wirklich beginnenden Belagerung Jerusalems eintrat. Denn wiewol dieser Tag einen Wendepunkt in der prophetischen Tätigkeit Ezechiels bildet, sofern er an demselben zum letzten Male dem Volke die Zerstörung Jerusalems verkündigte, dann aber bis zum Eintreten dieses Ereignisses nicht mehr zu Israel redete, so ist doch in 24, 27 nicht gesagt, daß er erst von jenem Tage an stumm sein sollte. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß das v. 26 u. 27 dem Propheten Auferlegte und Gebotene für die ganze Zeit vom Anfange seines prophetischen Wirkens bis zum Eintreffen der Nachricht vom Falle Jerusalems am Chaboras Gültigkeit haben sollte. Damit verträgt sich auch die Stellung dieser Weisung an der Spitze der ersten ihm aufgetragenen Weissagung (nicht bei seiner Berufung), falls man nur den Inhalt und die Tragweite dieses ersten Orakels ins Auge faßt und erkennt, daß dasselbe nicht bloß die Belagerung Jerusalems, sondern auch die Eroberung und Zerstörung der Stadt und die Zerstreung des Volks unter die Heiden umfaßt, also *in nuce* alles enthält, was Ez. bis zu dieser Katastrophe dem Volke zu verkündigen hatte und in allen Gottesworten von c. 6 bis c. 24 immer wieder, nur in verschiedenen Weisen verkündigt hat. Sind alle Reden bis c. 24 nur weitere Ausführungen und Begründungen der Gottesoffenbarung c. 4 u. 5, so hatte auch das ihm bei dieser Verkündigung auferlegte Verhalten Gültigkeit für alle folgenden Reden gleichen Inhalts. — Uebrigens ist für die richtige Beurteilung der göttlichen Vorschrift v. 26 u. 27 noch zu beachten, daß der Prophet nicht gänzlich schweigen soll, außer wenn Gott ihm ein Wort zu reden eingibt, sondern daß das Verstummen dahin erklärt wird, daß er seinen Volksgenossen kein *איש מוקריה* kein Strafprediger sein soll, ihnen also ihre Sünden nicht weiter und nicht anders, als Gott es ihm ausdrücklich sagt, vorhalten soll. So verstanden steht

das Stummsein weder mit den c. 6—24 mitgeteilten Gottesworten wider Israel, noch mit den Weissagungen gegen die fremden Völker c. 25—33, von welchen mehrere in die Zeit der Belagerung Jerusalems fallen, in Widerspruch. Hiermit vgl. noch die Bem. zu 24, 27 u. 33, 22.

Cap. IV. Das Zeichen der Belagerung Jerusalems. Dieses Zeichen, welches Ez. vor den Augen der ihn besuchenden Exulanten in seinem Hause ausführen soll, besteht in drei unter sich zusammenhängenden und sich gegenseitig ergänzenden symbolischen Handlungen, von welchen die erste v. 1—3, die zweite in v. 4—8, die dritte in v. 9—17 beschrieben wird. Erstens soll er die Jerusalem bevorstehende Belagerung bildlich darstellen (v. 1—3), zweitens durch Liegen auf einer Seite die Sündenstrafe Israels anzeigen (v. 4—8), drittens durch die Art seiner Ernährung während des Liegens auf einer Seite die schweren Folgen der Belagerung für Israel anschaulich machen. — Der enge sachliche Zusammenhang dieser drei Handlungen ergibt sich klar daraus, daß der Prophet nach v. 7 während des Liegens auf einer Seite seinen Blick und seinen Arm auf das Bild der belagerten Stadt vor ihm richten und nach v. 8 so lange als die Belagerung dauert auf der Seite liegen und während dieser Zeit sich in der v. 9 vorgeschriebenen Weise ernähren soll. Damit harmonirt die formelle Gliederung des Cap., indem die drei Stücke, welche der Prophet zur Abbildung der Jerusalem bevorstehenden Belagerung ausführen soll, durch die sich wiederholende Anrede *וְאַתָּה* v. 3, 4 u. 8 einander coordinirt und dor mit *וְאַתָּה בְּן אָדָם* v. 1 eingeführt allgemeinen Vorschrift: Jerusalem als eine belagerte Stadt abzubilden, subordinirt sind.

V. 1—3. Die erste symbolische Handlung. V. 1. *Und du Menschensohn, nimm dir einen Lehmstein und lege ihn vor dich und zeichne darauf eine Stadt, Jerusalem, V. 2 und richte gegen sie Belagerung: baue wider sie Belagerungstürme, schütte wider sie einen Wall auf, errichte Lager wider sie und stelle wider sie Sturmböcke ringsum. V. 3. Und du, nimm dir eine eiserne Pfanne und stelle sie als eine eiserne Mauer zwischen dich und die Stadt und richte dein Angesicht gegen sie; so sei sie in Belagerung und belagere sie — ein Zeichen sei's dem Hause Israel.* — Die Bestimmungen v. 1 u. 2 enthalten die allgemeine Grundlage für die sinnbildliche Belagerung Jerusalems, welche der Prophet als Zeichen für Israel vornehmen soll. Auf einem Lehmsteine soll er eine Stadt aufzeichnen (*וְיָקַט* mit dem Schreibgriffel eingraben), welche Jerusalem bedeuten soll; um diese Stadt herum soll er Belagerungswerke — Türme, Wälle, Lager und Sturmböcke — errichten d. h. durch Eingrabung zeichnen und dieses Bild der belagerten Stadt vor sich hinstellen. Die Wahl eines Lehmsteines d. i. eines ungebrannten, bloß an der Sonne getrockneten Ziegelsteines erinnert nicht an Babylon und monumentale Inschrift, wie *Häv.* meint; auch in Palästina waren solche Lehmsteine gewöhnliches Baumaterial (Jes. 9, 9), wodurch die Wahl einer solchen weichen Lehmmasse, auf der sich ein Bild mit Leichtigkeit eingraben ließ, nahe gelegt war. *וְיָקַט קְצוֹר* Mich. 4, 14 Belagerung machen d. h. Belagerungswerk auführen.

מַצִּיבֵי ist hiefür der allgemeine Ausdruck, der in den folgenden Sätzen specialisirt wird, durch מַצִּיבֵי Belagerungstürme, s. zu 2 Kg. 25, 1, מַצִּיבֵי Wall, s. zu 2 Sam. 20, 15, מַצִּיבֵי Lager im Plur., weil das feindliche Heer um die Stadt herum mehrere Lager aufschlägt, מַצִּיבֵי Sturmböcke, Mauerbrecher, *arietes*: nach *Jos. Kimchi* eiserne Widder, um die Mauern (und Thore 21, 27) einzustoßen. Sie bestanden aus starken Balken von hartem Holze, vorn mit einem aus Eisen gefertigten Widderkopfe versehen, die an einer Kette hingen und von den Soldaten mit Gewalt gegen die Mauer gestoßen wurden. Vgl. die Beschreibung derselben bei *Joseph.*, *de bell. jud. III, 7, 19* und die Abbildung assyrischer Mauerbrecher bei *Riehm*, HWB. S. 237. Das Suffix an מַצִּיבֵי v. 2 geht auf מַצִּיבֵי. Die genannten Belagerungswerke sollte Ez. nicht etwa in kleinen Figuren um den Lehmstein herum anbringen, so daß der Stein die Stadt vorstellen würde, sondern rings um die aufgezeichnete Stadt auf dem Steine ein-graben. Die Ausdrücke: Belagerung *machen*, Türme *bauen*, Wall *auf-schütten* u. s. w. sind gewält, weil die Zeichnung das darstellen soll, was bei Belagerung einer Stadt ausgeführt wird. In v. 3 wird in dieser Beziehung das gezeichnete Bild der Stadt geradezu Stadt, in v. 7 das Bild des belagerten Jerusalems die Belagerung Jerusalems genant. Die Bedeutung des Bildes ist klar. Jeder der es sah, sollte erkennen, daß Jerusalem werde belagert werden. Aber der Prophet soll noch mehr tun, er soll die Belagerung selbst vornehmen und ausführen. Zu dem Ende soll er eine eiserne Pfanne als eine eiserne Wand zwischen sich und die (auf dem Lehmsteine) gezeichnete Stadt stellen und sein Gesicht gegen die Stadt fest richten (מַצִּיבֵי) und so die Stadt belagern. Die als Wand aufgestellte eiserne Pfanne sollte weder die Stadtmauer (*Ew.*), noch den feindlichen Wall abbilden; denn dieser war schon auf dem Lehmsteine abgebildet, und jene d. h. die Stadtmauer als eisern d. h. unbezwinglich fest darzustellen wäre gegen den Sinn der Weissagung. Die eiserne Wand stelt, wie nach Andeutungen von *Theodrt.*, *C. a. Lap.* u. A. schon *Ros.* bemerkt, eine feste, undurchbrechbare Scheidewand vor, welche der Prophet als Bote und Vertreter Gottes zwischen sich und der belagerten Stadt aufrichten sollte, *ut significaret, quasi ferreum murum interjectum esse cives inter et se, i. e. Deum Deique decretum et sententiam contra illos lutam esse irrevocabilem, nec Deum civium preces et querimonias auditurum aut iis ad misericordiam flectendum.* *Cf. Jes. 59, 2. Thren. 3, 44.* מַצִּיבֵי Pfanne d. i. ein Eisenblech oder eine eiserne Platte zum Backen von Brotfaden und Scheibenkuchen, s. zu Lev. 2, 5. Die Wahl eines solchen Eisenblechs zu dem angegebenen Zwecke erklärt sich einfach daraus, daß ein solches in jeder Haushaltung vorhanden und für den angegebenen Zweck ganz geeignet war. Die sinnbildliche Belagerung Jerusalems soll ein Zeichen für das Haus Israel sein, d. i. eine Vorbedeutung des ihnen bevorstehenden Schicksals. Das Haus Israel ist das ganze Bundesvolk, nicht bloß die zehn Stämme wie v. 5 bei Unterscheidung von dem Hause Juda (v. 6).

V. 4—8. Die zweite symbolische Handlung. V. 4. *Und du lege dich auf deine linke Seite und lege darauf die Missetat des Hauses Israel;*

die Zal der Tage, welche du darauf liegst, solst du ihre Missetat tragen. V. 5. *Und ich mache dir die Jare ihrer Missetat zu einer Zal von Tagen; dreihundert und neunzig Tage solst du die Missetat des Hauses Israel tragen.* V. 6. *Und hast du diese vollendet, so solst du dich zweitens auf deine rechte Seite legen und tragen die Missetat des Hauses Juda vierzig Tage; je einen Tag mache ich dir zu einem Jare.* V. 7. *Und auf die Belagerung Jerusalems solst du fest richten dein Angesicht und deinen entblößten Arm und solst wider dasselbe weißagen.* V. 8. *Und siehe ich lege dir Stricke an, daß du dich nicht umwendest von einer Seite zur anderen, bis du deine Belagerungstage vollendet hast.* — Während Ez. als Vertreter Gottes die Belagerung Jerusalems sinnbildlich vollzieht, soll er in dieser Situation zugleich das Schicksal des in seiner Hauptstadt belagerten Volkes Israel abbilden. Auf seiner linken Seite 390 Tage liegend, ohne sich zu wenden, soll er die Sündenschuld Israels, sodann noch 40 Tage auf der rechten Seite liegend die Sündenschuld Juda's tragen. Dabei soll die Zal der Tage seines Liegens für eine eben so große Zal von Jaren ihrer Verschuldung gerechnet werden. מַצִּיבֵי die Missetat tragen d. h. die Folgen der Sünde auf sich nehmen und büßen, die Strafe der Sünde erdulden, vgl. Num. 14, 34 u. a. Die Sünde, welche Schuld und Strafe wirkt, ist als eine Bürde oder Last gedacht, die Ez. auf die Seite, auf der er liegt, sich auflegen und so tragen soll. Dieses Tragen der Sündenschuld ist aber nicht als stellvertretend und mittlerisch zu denken, wie beim Sünopfer, sondern rein epideiktisch und symbolisch gemeint. D. h. Ez. soll dadurch, daß er so lange unter der auf seine Seite gelegten Last Israels und Juda's gebunden liegt, dem Volke zeigen, wie es durch die Belagerung Jerusalems niedergeworfen werden und am Boden liegend ohne die Möglichkeit sich zu wenden oder zu erheben die Strafe seiner Sünden tragen werde. Das volle Verständnis dieser symbolischen Handlung hängt aber von der Deutung der angegebenen Zeitfristen ab, worüber die Ansichten sehr weit auseinandergehen.

Zunächst die Teilung der Sündenschuld in die des Hauses Israel und die des Hauses Juda hängt mit der Spaltung des Bundesvolkes in die zwei Reiche Israel und Juda zusammen. Daß nun Ez. die Sünde Israels auf der linken, die Juda's auf der rechten Seite tragen soll erklärt sich nicht vollständig daraus, daß das Zehnstämmereich links d. i. nördlich, das Reich Juda rechts d. i. südlich von Jerusalem lag, sondern soll ohne Zweifel zugleich auf den Vorrang Juda's vor Israel hinweisen, vgl. Koh. 10, 2. Dieser Vorrang Juda's zeigt sich offenbar darin, daß seine Strazzeit nur 40 Tage = 40 Jare, die Israels dagegen 390 Tage = 390 Jare beträgt. Diese Zalen selbst aber lassen sich chronologisch nicht befriedigend deuten, mag man sie auf die Zeit beziehen, während welcher Israel und Juda gestündigt und die zu strafende Schuld gehäuft haben, oder auf die Zeit, welche sie für die Sünde büßen oder Strafe leiden müssen. An sich sind beide Beziehungen möglich; die erste nämlich insofern als die Tage, da Ez. die Schuld Israels tragen soll, nach der Zahl der Jare der Verschuldung bemessen sein können, wie viele *Rabb.*,

Vatavl. Calv. Lightf. Vitr. J. D. Mich. u. A. annehmen, dabei aber die Jare höchst verschieden berechnen; vgl. *des Vignoles, Chronol. I. p. 479 ff. u. Rosenm. schol.* im Exc. zu c. 4. Alle diese Annahmen scheitern an der Unmöglichkeit die angegebenen Zeitfristen chronologisch nachzuweisen.¹ Sollten die als Jare gerechneten Tage der Dauer der Versündigung entsprechen, so könnte bei dem Hause Israel nur die Dauer dieses Reiches in Betracht kommen, da mit der Wegführung der zehn Stämme die Strafzeit ihren Anfang nahm. Dieses Reich bestand aber nur 253 Jare. Die fehlenden 137 J. haben die Rabb. aus der Richterperiode, Andere aus der Zeit von der Zerstörung des Zehnstämme-reiches bis auf Ezechiel oder bis auf die Zerstörung Jerusalems ergänzen wollen. Beides durchaus willkürlich. Noch weniger lassen sich die 40 Jare für Juda berechnen, indem alle Bestimmungen des Anfangs- und Endpunktes rein in der Luft schweben. Das 40. Jar vor unserer Weißagung würde ohngefähr mit dem 18. Regierungsjare Josia's, also mit dem Jare, in welchem dieser fromme König die Cultusreform durchführte, zusammenfallen. Dieses Jar konte doch Ezech. nicht als den Anfang der Versündigung Juda's aufführen. Wir müssen daher die angegebenen Zeitfristen, worauf schon der Wortlaut zunächst führt, als Strafzeiten für Israel und Juda fassen. Da nun Ezech. das Liegen für Israel und Juda während der sinnbildlichen Belagerung Jerusalems ausführen und nach Vollendung der 390 Tage für Israel zum zweiten Mal (צָרָה v. 6) 40 Tage für Juda liegen soll, so hatte er im Ganzen 430 (390+40) Tage zu liegen. Die Einrechnung der 40 Tage in die 390 Tage ist textwidrig. Der Zusammenzählung der beiden Zeitfristen aber steht nicht nur nichts entgegen, sondern sie wird dadurch nahe gelegt, daß der Prophet während des Liegens auf der linken und rechten Seite die Belagerung Jerusalems darstellen soll. Doch auch als Strafzeiten gefaßt, lassen sich beide Zalen nicht chronologisch deuten, sondern nur symbolisch verstehen. Die Zeit von 430 Jaren, welche beiden Reichen zusammen als Dauer ihrer Strafe angekündigt wird, erinnert an die 430 Jare, welche Israel in der Vorzeit unter dem Drucke Aegyptens gelebt hat, Ex. 12, 40. Dieser ägyptische Aufenthalt wird schon Gen. 15, 13 dem Abraham als eine Zeit der Dienstbarkeit und der Demütigung seines Samens angekündigt, und später in Folge des Druckes, welchen die Israeliten bei ihrer starken Vermehrung dort erfuhren, auf Grund der Drohung Deut. 28, 68, daß Gott Israel zur Strafe für seinen beharrlichen Abfall von ihm nach Aegypten in schmachvolle Sklaverei zurückführen

1) Und mit der willkürlichen Aenderung der Zal 390 in 190 nach dem unkritischen Texte der LXX, in welchem v. 4 πενήκοντα και ἑκατόν hinter מִסְפַּר הַיָּמִים eingeschoben und in v. 5 die Zal 390 in 190 geändert ist, wo für *Dahm, Wellh. u. Smend* nach *Movers'* Phönizien II, 1, 163 f. sich entschieden haben, ist die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern der Knoten zerhauen, da das Exil der Zehnstämme von 721 bis 536 v. Chr. gerechnet nur 185 nicht 190 J., und das Exil Juda's von der Zerstörung Jerusalems an gerechnet, nicht 40 sondern 52 Jare gedauert hat, außerdem die 40 Jare der Strafzeit Juda's mit dem letzten Teile der Strafzeit Israels zusammenfallen.

werde, von den Propheten als Typus der Verbannung des abtrünnigen Israel unter die Heiden gefaßt. In diesem Sinne droht schon Hosea (8, 13. 9, 3. 6) den zehn Stämmen Zurückführung nach Aegypten, s. zu Hos. 9, 3. Noch häufiger wird auf Grund dieser Anschauung die Erlösung aus dem assyrischen und babylonischen Exile als eine neue wunderbare Ausführung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens verkündigt, z. B. Hos. 2, 2. Jes. 11, 15. 16. — Diese Typik liegt auch unserer Stelle zu Grunde, wie laut Angabe des *Hieron.*¹ schon zu seiner Zeit Juden angenommen und in neuerer Zeit wieder *Häv.* und *Hitz.* erkant haben. Daß Ez. auf die Zeit, da Israel in der Vorzeit den Heiden dienstbar war, als auf den Typus der Zukunft ausschaue, ist darum anzunehmen, weil nur dann die Ziffer 430 keine willkürliche, bedeutungslose ist und zugleich ihre Zerlegung in 390+40 sich erklärt (*Hitz.*). Dies letztere freilich nicht so, wie *Hitz.* u. *Häv.* meinen, daß nämlich die 40 Jare der Strafe Juda's von dem 40jährigen Aufenthalte der Israeliten in der Wüste abstrahirt seien, auf welchen der Blick des Propheten durch den Aufenthalt in Aegypten gelenkt worden wäre. Denn die 40 Wüstenjare gehören ja nicht in die 430 Jare des ägyptischen Aufenthaltes hinein, so daß Ez. diese 430 Jare hätte auf 390 reduciren und dazu noch die 40 Jare des Wüstenzuges hinzufügen können. Wenn die künftige Strafzeit, die mit der Belagerung Jerusalems für Israel anheben wird, mit Rücksicht auf die ägyptische Knechtschaft der Israeliten zu 430 Jaren bestimmt und diese Frist in 390 u. 40 geteilt ist, so muß diese Teilung auch in den 430 Jaren des ägypt. Aufenthaltes wenn nicht ihren Entstehungs-, so doch einen Anhaltspunkt haben. Aus der Spaltung des Bundesvolks in die Reiche Israel und Juda erklärt sich wol die Teilung der Strafzeit in zwei Fristen, und aus der größeren Strafwürdigkeit der zehn Stämme im Vergleiche mit Juda die Ansetzung einer längeren Strafzeit für Israel als für Juda, aber nicht die so unverhältnismäßige Verteilung auf 390 und 40 Jare. Der Grund für diese Teilung kann zunächst nur darin liegen, daß die Zahl 40 bereits die symbolische Bedeutung einer gemessenen Frist göttlicher Heimsuchung hatte. Diese Bedeutung hat dieselbe nicht erst durch die 40jährige Wüstenführung, sondern schon durch die vierzig Tage des Regens bei der Sintflut erhalten (Gen. 7, 17), so daß hiernach schon die über das aufrührerische Geschlecht Israels zu Kades verhängte Strafe des Hinsterbens in der Wüste zu 40 Jaren angegeben wird, obgleich dieselbe in der Wirklichkeit nur 38 Jare betrug, s. zu Num. 14, 32 ff. Wenn man aber auch annehmen wolte, daß diese Strafsentenz dazu beigetragen habe, die Zahl 40 als eine symbolische Zal zur Bezeichnung einer längeren Strafzeit zu fixiren, so können doch die 40 Jare der Strafe für Juda nicht von diesem Ereignisse abstrahirt sein. Die Bestimmung der

1) *Alii vero et maxime Judaei a secundo anno Vespasiani, quando Hierusalem a Romanis capta templumque subversum est, supputari volunt in tribulatione et angustia et captivitatis jugo populi constitui annos quadringentos triginta, et sic redire populum ad pristinum statum ut quomodo filii Israel 430 annis fuerunt in Aegypto, sic in eodem numero finiatur: scriptumque esse in Exod. 12, 40. Hieron.*

Strafe für Israel und Juda zu 390+40 Jaren konnte nur in dem Falle nach dem Aufenthalte der Israeliten in Aegypten bemessen sein, wenn die Verhältnisse dieses Aufenthaltes einen Anknüpfungspunkt für eine Teilung der 430 Jare in 390 u. 40 boten, d. h. wenn die letzten 40 Jare der ägyptischen Dienstbarkeit sich von den vorhergehenden 390 Jaren irgendwie unterschieden. Einen Anhaltspunkt hierfür bietet ein Ereignis im Leben Mose's, das in jene Zeit fällt und für ihn wie für ganz Israel sehr folgenreich wurde, nämlich seine Flucht aus Aegypten infolge der Erschlagung eines Aegypters, der einen Israeliten mishandelt hatte. Da nämlich die Israeliten, seine Brüder, die Absicht dieser Tat nicht erkanten und nicht einsahen, daß Gott durch seine Hand ihnen Heil gäbe, ward Mose genötigt ins Land Midian zu fliehen und dort 40 Jare als Fremdling zu weilen, bis der Herr ihn zum Retter seiner Volkes berief und als seinen Boten an Pharaon sandte (Ex. 2, 11—3, 10. Act. 7, 23—30). Diese 40 Jare waren nicht nur für Mose eine Zeit der Versuchung und Läuterung für seinen künftigen Beruf, sondern ohne Zweifel auch für die Israeliten die Zeit des allerschwersten ägyptischen Druckes, und in dieser Hinsicht ganz geeignet zu einem Typus für die künftige Strafzeit Juda's, in welcher sich wiederholen sollte was Israel in Aegypten erfahren hatte, daß, wie dasselbe mit der Flucht Mose's seinen Helfer und Beschützer verloren, so nun Juda seinen König verlieren und der Tyrannei der heidnischen Weltmacht preisgegeben werden sollte.¹

Während Ez. so auf einer Seite liegt, soll er seinen Blick unverwandt auf die Belagerung Jerusalems d. h. auf das Bild des belagerten Jeru-

1) Eine andere sinnreiche Deutung der fraglichen Zahlen hat *Klies*, *Comm.* S. 123 versucht. Von der symbolischen Bedeutung der Zahl 40 als Zeitmaß für göttliche Heimsuchung und Versuchung ausgehend nimmt er an, daß die Vorschrift Deut. 25, 3: daß ein Israelit, wenn er körperlich geächtet werden muß, nicht über 40 Streiche empfangen soll, auf dieser symbolischen Bedeutung beruhe — eine Vorschrift, die sich nach 2 Cor. 11, 24 in der Praxis dahin gestaltet habe, daß man 39 Streiche zuteilte. Aus dieser letzteren Anwendung und Wendung der 40 erklären sich die symbolischen Zahlen unserer Stelle. Jedes Strafjar gelte als ein Streich der Züchtigung. Dem Hause Israel werden 10×39 Jare = Streiche zuerkant, d. h. jedem der 10 Stämme 39 Jare = Streiche; die einzelnen Stämme werden wie eben so viel einzelne Individuen behandelt und erhalte jeder das bei einem einzelnen Individuum übliche Strafmaß. Juda dagegen gelte als der eine ganze geschichtliche Volksstamm, weil in den beiden treugebliebenen Stämmen Juda und Benjamin die Gesamtheit des Volks sich darstelle. So erhalte Juda auch nicht die zweien, sondern nur die einer Person zukommende Zahl von Streichen, aber zu billiger Ausgleichung nicht die gewöhnliche Zahl von 39, sondern die höchste mit der Thora verträgliche Zahl von 40 Streichen = Jaren. — Dieser Deutung würden wir beistimmen, wenn nur die Verwandlung der Tage des Liegens des Propheten oder der Strafjare Israels in Streiche oder Hiebe sich durch irgend ein analoges biblisches Beispiel zur Wahrscheinlichkeit erheben ließe, und nicht bloß aus dem modernen Strafrechte, in welchem körperliche Züchtigung und Gefängnis gleiche Geltung haben, abstrahirt wäre. Sodann ist auch die Annahme willkürlich, daß bei dem Hause Israel das Strafmaß anders als bei Juda bestimmt sein sollte, dort nach der Zahl der Stämme, hier nach der Einigkeit des Reiches, dort zu 39 hier zu 40 Streichen.

salem richten und seinen Arm entblößt d. i. zu Unternehmungen bereit (Jes. 52, 10) und erhoben halten und wider die Stadt weißagen, nämlich durch die drohende Stellung, die er gegen sie eingenommen. Um dies ausführen zu können, will Gott ihn mit Stricken binden, d. h. an sein Lager fesseln (s. zu 3, 25), daß er sich nicht von einer Seite zur andern wenden könne, bis er die ihm befohlene Zeit der Belagerung vollbracht habe. Darin liegt der Gedanke, daß die Belagerung Jerusalems unabweidbar bis zur Eroberung fortgeführt werden soll; aber nicht ein neues Symbol der Gebundenheit des belagerten Jerusalems. Zu einem solchen wird v. 9 ff. die Narung des Propheten während dieser Zeit benutzt.

V. 9—17. Die dritte symbolische Handlung. V. 9. *Und du, nimm dir Weizen und Gerste und Bohnen und Linsen und Hirse und Wicken, und tue sie in ein Gefäß und bereite sie dir zu Brot, nach der Zahl der Tage, die du auf deiner Seite liegst; dreihundert und neunzig Tage solst du's essen.* V. 10. *Und deine Speise, welche du isst, soll nach dem Gewichte sein, zwanzig Sekel für den Tag; von Zeit zu Zeit solst du sie essen.* V. 11. *Und Wasser solst du nach dem Maße trinken, ein Sechstel des Hin, von Zeit zu Zeit solst du's trinken.* V. 12. *Und als Gerstenkuchen solst du sie essen und selbige in Mist von Menschenkoth backen vor ihren Augen.* V. 13. *Und Jahve sprach: Also werden die Söhne Israel ihr Brot unrein essen unter den Heiden, wohin ich sie vertreiben werde.* V. 14. *Da sprach ich: Ach Herr, Jahve, meine Seele ist nie verunreinigt worden, und Aas und Zerrissenes habe ich nicht gegessen von meiner Jugend auf bis jetzt, und nicht ist in meinen Mund gekommen greuelhaftes Fleisch.* V. 15. *Da sprach er zu mir: siehe ich gestatte dir Rinderdung statt Menschenmist; darauf magst du dein Brot bereiten.* V. 16. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, siehe ich werde den Stab des Brotes brechen in Jerusalem, daß sie Brot essen nach Gewicht und in Kummer, und Wasser nach dem Maße und in Entsetzen trinken werden.* V. 17. *weil Brot und Wasser mangeln werden und sie verschmachten werden einer mit dem andern und hinschwinden in ihrer Schuld.* — Für die ganze Zeit der sinnbildlichen Belagerung Jerusalems soll sich Ez. mit einem Vorrat von Getreidekörnern und Hülsenfrüchten versorgen, diesen Vorrat in einem Gefäße neben sich hinstellen und jeden Tag davon sich eine abgewogene Portion von 20 Sekel Gewicht (etwa 18 Loth) zu Brot bereiten und dieses als Gerstenkuchen auf von gedörrtem Mist bereitetem Feuer backen und dann zu den verschiedenen Stunden der täglichen Mahlzeit essen. Dazu soll er Wasser, ebenfalls nach dem Maße, täglich ein Sechstel Hin d. i. der Rauminhalt von 12 mittelgroßen Hühnereiern (vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 607) zu den bestimmten Essenszeiten trinken. Die *בצק* bereiteten die Israeliten wol gewöhnlich aus Weizenmehl, nicht bloß für Gäste Gen. 18, 6. Ez. aber soll dazu noch andere Getreidearten und Hülsenfrüchte nehmen, die man bei Mangel an Weizen zur Bereitung von Brot benutzte: Gerste — von den armen Leuten zu Brot verbacken, Jud. 7, 13. 2 Kg. 4, 42. Joh. 6, 9, s. zu 1 Kg. 5, 8; *בשיל* Bohnen, eine gewöhnliche Speise der Hebräer (2 Sam. 17, 28), die man auch mit andern Getreidekörnern

vermischt zu Brot verbacken zu haben scheint.¹ Das Nämliche gilt von den Linsen, einer Lieblingspeise der Hebräer (Gen. 25, 29 f.), aus welchen noch im heutigen Aegypten die Armen bei großer Teuerung sich Brot backen (*Sonnini*, R. II, 390; ἄρτος φάκινος *Athen IV*, 158.). Morhirse, von den Arabern *Dochn* (دخن) genant, *panicum*, eine in Aegypten und häufiger noch in Arabien gebaute Frucht (s. *Wellst.* Arab. I, 295), bestehend in länglichrunden, braunen, dem Reise ähnlichen Körnern, aus welchen in Ermangelung besserer Früchte eine Art schlechtes Brot gebacken wird, vgl. *Celsius*, *Hierob. I*, 453 sqq. u. *Gesen. Thes. p.* 333. *קִסְמִים* entweder Spelt oder Dinkel (vgl. Ex. 9, 32), eine Getraideart, welche ein Mehl liefert feiner und weißer als Waizenmehl; obwol das Brot, welches davon gebacken wird, etwas Sprödes hat und weniger narhaft sein soll als das Waizenbrot, vgl. *Cels. Hierob. II*, 98 sqq.; oder *vicia* d. i. schwarze Wicke (Vulg. in Ez. u. Jes.), dem arab. *kirsana*, talm. *קִרְשָׁן* entsprechend, *genus leguminis* nach *Maim.*, vgl. *Fleischer* zu *Levy's* NHWB. 2, 450 f.; hier u. Jes. 28, 25 besser als Spelt passend (*Riehm* HWB. unter Ackerbau 2; *Smend* u. A.). Von allen diesen Früchten soll Ez. gewisse Quanta in ein Gefäß zusammentun — anzudeuten, daß man alle zu Brot verwendbaren Getraidearten und Hülsenfrüchte zusammensuchen werde, um Brot zur Stillung des Hungers zu backen. Das Mischen verschiedenartigen Mehls ist nicht als Uebertretung des Gesetzes Lev. 19, 19. Deut. 22, 9 und als Verunreinigung der Speise (*Hitz.*, *Sm.*) zu fassen. *מִקְשָׁר* ist Accus. des Maßes oder der Zeitdauer. Das Quantum sollte sich nach der Zal der Tage richten. Genant sind v. 9 nur die 390 Tage der Strafzeit des Hauses Israel — *quod plures essent et fere universa summa (Prado)* und, weil dies zur Hervorhebung des Schwierigen und Drückenden der Lage genügte, die 40 Tage Juda's der Kürze wegen weggelassen.² *וְאֵי מִצֵּי־לֶקֶח* deine Speise, die du essen wirst d. h. die bestimmte Portion die du zu essen haben wirst, soll sein nach dem Gewichte (zwischen Subject und Prädicat ist das *verbum subst.* zu suppliren). Zwanzig Sekel = 18 bis 19 Loth Mehl ergeben 22—23 Loth Brot, d. i. höchstens die Hälfte von dem, was in südlichen Ländern

1) Vgl. *Plinii Hist. nat. XVIII*, 30: *Inter legumina maximus honos fabae, quippe ex qua tentatus sit etiam panis. — Frumento etiam miscetur apud plebasque gentes et maxime panicum solida ac delicatius fracta.*

2) Unstatthaft ist *Klieff's* Annahme, daß das v. 9—17 Geforderte sich wirklich nur auf die 390 Tage Israels und nicht auch auf die 40 Tage Juda's beziehe, also Ez. nur so lange als er die Sünden Israels tragend daliege, seine Speise nach dem Maße und unrein essen solle. Denn dies steht in Widerspruch mit der deutlichen Angabe, daß er während der ganzen Zeit des Liegens auf der einen und der andern Seite Jerusalem belagern und durch die knappe und unreine Nahrung sowol den in dem belagerten Jerusalem eintretenden Mangel an Brot und Wasser (v. 17) als auch das den Israeliten unter den Heiden bevorstehende Essen unreinen Brotes (v. 13) abbilden soll. Die Hungersnot, welche in Jerusalem während der Belagerung eintrat, traf nicht die zehn Stämme, sondern Juda und unreines Brot unter den Heiden mußten nicht bloß die Israeliten, sondern auch die nach Babel deportirten Judäer essen.

ein Mann zur täglichen Sättigung bedarf.¹ Das Nämliche gilt vom Wasser. Ein Sechstel Hin d. i. der Rauminhalt von 12 Hühnereiern ist eine sehr spärlich zugemessene Portion für den Tag. Beides aber — das Brot essen und das Wasser trinken, soll er von Zeit zu Zeit d. h. nicht ‚die ganze festgesetzte Zeit von 390 Tagen hindurch‘ (*Höv.*), sondern die tägliche Ration nicht auf einmal, sondern nach den täglichen Mahlzeitenstunden in Portionen verteilt, so daß er nie ganz gesättigt wird. Hierzu komt v. 12 ff. die Verunreinigung der knapp zugemessenen Speise durch die Art ihrer Bereitung. *עֵצָא שְׂעִירִים* ist Prädicat: als Gerstenkuchen, in der Weise von Gerstenk. bereitet solst du sie essen. Das Suffix an *עֵצָא* ist *neutr.* und bezieht sich auf *לֶקֶח* v. 9 oder vielmehr auf die dort genanten Körner, die bevor sie gemahlen und verbacken werden, *לֶקֶח* d. h. Speise sind. Der Zusatz *שְׂעִירִים* erklärt sich nicht daraus, daß Gerste der Hauptbestandteil derselben war, beweist auch nicht, daß man im allgemeinen keine andern als Gerstenaschkuchen kante (*Hitz.*), sondern nur daß die aus Gerstenmehl gebackenen Aschkuchen ein höchst frugales Brot waren, dem das von Ez. bereitete gleichen soll. Die *עֵצָא* wurde wol immer in heißer Asche oder auf heißen Steinen (1 Kg. 19, 6) gebacken, nicht auf Pfannen, wie *Klieff.* hier annimt. Der Prophet soll sie aber backen in (mit) Mist von Menschenkoth. Dies ist keinesfalls so zu verstehen, daß er Koth in die Speise mischen soll, wofür man sich mit Unrecht auf Jes. 36, 12 berufen hat, sondern — wie *עֵלְיָהוּ* v. 15 klar zeigt — über dem Miste soll er sie backen d. h. so daß Mist das Feuerungsmaterial bildet. Daß hierdurch das Brot verunreinigt werden mußte, ist begreiflich, wenn auch aus den Stellen Lev. 5, 3. 7, 21 u. Deut. 23, 13 sich nicht erweisen läßt, daß die Feuerung mit Mist die darüber bereitete Speise lovitisch unrein machte. Die Feuerung mit Mist von Menschenkoth mußte den Broten einen ekelhaften Geruch und Geschmack mitteilen, wodurch sie verunreinigt wurden, selbst wenn sie nicht unmittelbar in der heißen Asche gebacken wurden. Daß nämlich die Verunreinigung des Brotes Zweck dieser Vorschrift ist, ersieht man aus der Deutung, welche Gott v. 13 gibt: also sollen die Söhne Israels ihr Brot unrein essen unter den Heiden. Gegen solche Speise empört sich aber das Innere des Propheten. Er habe sich nie in seinem Leben durch Essen der im Gesetze verbotenen Speisen verunreinigt, von Jugend auf kein unreines Fleisch gegessen, weder Aas noch Zerrissenes (vgl. Ex. 22, 30. Deut. 14, 21), noch verdorbenes in Fäulnis übergehendes Opferfleisch (*לֶמַעַם* s. zu Lev. 7, 18. Jes. 65, 4). Darauf erläßt ihm Gott die Forderung v. 12 und er-

1) In unserem Klima rechnet man 2 Pfd. Brot zur täglichen Sättigung eines Mannes, aber in warmen Ländern ist der Speisebedarf ein geringerer, so daß hierfür kaum 1½ Pfd. erforderlich sind. So erzählt *Wellsted* (R. in Arab. II. S. 200), daß die Beduinen eine Reise von 10—12 Tagen unternehmen, ohne etwas von Nahrungsmitteln mitzunehmen, außer einem Beutel voll kleiner Kuchen, die aus Weißmehl und Kameel- oder Ziegen-Milch gebacken sind, und einem Schlauch mit Wasser. Ein solcher Kuchen wiegt etwa 5 Unzen. Zwei davon und ein Schluck Wasser, letzteres zweimal binnen 24 Stunden, ist alles, was sie dann genießen.

laubt ihm Rinderdung statt Menschenmist zur Feuerung zu nehmen.¹ — In v. 16 f. endlich wird von der Kärghlichkeit der dem Propheten zuge-messenen Speise die Deutung gegeben, daß der Herr bei der bevorstehenden Belagerung Jerusalems dem Volke die Stütze des Brotes nehmen und es in Hunger und Kummer verschmachten lassen werde. Die Deutung schließt sich im Wortlaute eng an die Drohungen des Gesetzes Lev. 26, 26 u. 39 an, die nun in Erfüllung gehen sollen. Stütze des Brotes heißt das Brot als unentbehrlich für die Lobenserhaltung. Zu *בִּרְאָהוּ* Lev. 26, 26 ist *בְּרִיאָהוּ* in Bekümmernis hinzugesetzt und bei dem Wasser *בְּשִׁמְיוֹן* in Starrsein d. h. in starrem, stummen Schmerze über den jammervollen Tod vor Hunger und Durst, dem sie entgegensehen. *בְּמִקְוֵי בְּעֵינָם* wie Lev. 26, 39.

Ueerblicken wir schließlich den Inhalt dieses ersten Zeichens, so besagt dasselbe: Jerusalem soll bald belagert werden und bei der Belagerung Hunger und Schrecken leiden zur Strafe für die Sünden Israels und Juda's, hierauf bei Eroberung der Stadt Israel (Juda) unter die Heiden verstoßen werden und dort unreines Brot essen. Hieran schließt sich

Cap. V ein zweites Zeichen, welches weiter darlegt, wie es dem Volke bei und nach der Einnahme Jerusalems ergehen soll (v. 1—4), und daran ein längerer Gotteswort, welches die Bedeutung dieser Zeichen entwickelt und die Notwendigkeit des Strafgerichtes begründet (v. 5—17).

V. 1—4. Das Zeichen zur Abbildung des Israel bevorstehenden Schicksales. V. 1. *Und du Menschenkind, nimm dir ein scharfes Schwert, als Scheermesser solst du es dir nehmen, und fahre damit über dein Haupt und über dein Kinn, und nimm dir Wagschalen und teile sie (die Haare).* V. 2. *Ein Drittel verbrenne mit Feuer inmitten der Stadt, wenn die Tage der Belagerung voll sind, und nimm das (andere) Drittel, schlage mit dem Schwerte rings um sie her, und das (übrige) Drittel streue in den Wind, und das Schwert werde ich hinter ihnen her ausziehen.* V. 3. *Doch nimm davon wenige der Zal nach und binde sie in deinen Rockzipfel.* V. 4. *Und von diesen nimm abermals einige und wirf sie ins Feuer und verbrenne sie mit Feuer. Davon wird ein Feuer ausgehen über das ganze Haus Israel.* — Die Beschreibung dieses Zeichens ist leicht zu verstehen. *הַיָּרֵחַ הַקָּבִים* Scheer-

1) Die Verwendung des Düngers zu Brennmaterial ist im Oriente so verbreitet, daß man nicht annehmen kann, Ezech. habe sie erst im Auslande kennen gelernt und deshalb mit besonderem Ekel betrachtet. Menschenkoth wird freilich unsers Wissens nirgends dazu gebraucht, obwol das von *Hitz.* dagegen erhobene Bedenken, daß derselbe nicht so viel Glut entwickeln würde, als zum Rösten bei mittelbarer Berührung z. B. durch einen Tiegel erforderlich wäre, auf unrichtiger Vorstellung von der Sache beruht. Aber der Gebrauch von Viehmist zur Feuerung konte den Israeliten nicht unbekant sein, da derselbe in Hauran (dem alten Basan) das gewöhnliche Feuerungsmaterial bildet, vgl. *Wetzstein's* Anm. zu *Del.* Job S. 230, wo die Bereitung des *gelle*, dieses vorzüglichsten Brennmaterials Haurans, aus Rindermist mit Häckerling genau beschrieben und dabei unter anderem bemerkt ist, daß die Flamme des aus dem Mist von frei weidenden Rindern bereiteten und gedörten *gelle* völlig geruchlos und deren lang glühende Asche so rein wie Holzasche ist.

messer der Barbieri ist verumständendes Prädicat zu dem Suffixe an *הַקָּבִים* und der Satz gibt an, wozu Ez. das scharfe Schwert gebrauchen soll, nämlich als Scheermesser, um damit die Haare seines Hauptes und seines Bartes abzunehmen. Die abgeschnittenen Haare soll er dann auf einer Wage in drei Teile teilen (das Suffix an *וַיִּלְקֹחַם* geht *ad sensum* auf die Haare). Das eine Drittel soll er verbrennen in der Stadt, d. h. nicht in dem wirklichen Jerusalem, sondern in der auf dem Lehmsteine gezeichneten Stadt, die er im Bilde belagert (4, 3). Hierauf bezieht sich auch das Suffix an *כְּרִיבֹתֶיהָ* v. 2, wie durch v. 12 außer Zweifel gesetzt wird. Im letzten Satze von v. 2, welcher aus Lev. 26, 33 genommen, geht die Beschreibung des Zeichens in die Auslegung über, denn *אֲחֲרֵיהֶם* bezieht sich nicht auf die Haare, sondern auf die Bewohner Jerusalems. — Auch die Bedeutung dieser symbolischen Handlung ist leicht zu erkennen, und wird noch dazu in v. 12 gegeben. Ezech. repräsentirt bei dieser Handlung das belagerte Jerusalem. Was er mit seinen Haaren tut, das wird Gott mit den Einwohnern Jerusalems tun. Wie das Haar des Propheten unter dem als Scheermesser gebrauchten Schwerte fällt, so wird die Einwohnerschaft Jerusalems bei Eroberung der Stadt dem Verderben verfallen, und zwar einem schmachvollen Verderben. Dies liegt in dem Bilde des Haarabscheerens, welches eine Entehrung des Schmuckes des Mannes war; s. zu 2 Sam. 10, 4 f. Ein Drittel derselben wird in der Stadt umkommen. Wie das Feuer die Haare vernichtet, so werden Pest und Hunger die Einwohner der belagerten Stadt aufreiben (v. 12). Das zweite Drittel wird bei der Eroberung der Stadt in der Umgebung derselben durchs Schwert fallen (v. 12), das letzte Drittel wird Gott in alle Winde zerstreuen und — wie schon Mose dem Volke gedroht hat — das Schwert hinter ihnen her ausziehen, um sie noch zu verfolgen und zu schlagen (v. 12). — Dieses Zeichen setzt sich v. 3 u. 4 in einer zweiten symbolischen Handlung fort, welche das, was weiter mit dem unter die Heiden zerstreuten Volke geschehen wird, vorbildet. Von dem in die Winde zerstreuten Dritteile soll Ez. eine geringe Zal in seinen Rockzipfel binden. *מִצָּמָם* von dort bezieht sich nicht auf *רֶשְׁלֵישִׁירָה*, sondern *ad sensum* auf *מִזְרָחָה לְרֵיחַ*: von dem Orte, wo das in den Wind zerstreute Drittel sich befindet, d. i. der Sache nach von den in der Zerstreung Befindlichen. Das Binden in die *קַנְפֵּי* die Zipfel oder Enden des Kleides (vgl. Jer. 2, 34) bezeichnet die Bowerung der Wenigen, die aus der Gesamtheit der unter die Heiden Zerstreuten gesammelt werden, vgl. 1 Sam. 25, 29. Ez. 16, 8. Aber auch von diesen Wenigen soll er noch etliche ins Feuer werfen und verbrennen. Also sollen auch die aus dem Exile Gesammelten nicht alle erhalten, sondern noch durch Feuer gesichtet werden, wobei ein Teil verbrennt. Dieses Bild bezieht sich nicht auf die bei der Wegführung des Volks nach Babel im Lande Zurückbleibenden (*Theodrt., Grot. u. A.*), sondern, wie schon *Ephr. Syr. u. Hieron.* erkanten, auf die aus Babel Geretteten und deren weiteres Schicksal, wie schon aus dem richtig verstandenen *מִצָּמָם* erhellt. Streiftig ist der Sinn des letzten Satzes von v. 4, in welchem ähnlich wie im Schlußsatze von v. 2 die symbolische Darstellung in die sachliche Verkündigung übergeht. *מִצָּמָם* welches *Ew.* will-

kürlich in לְהַחַיֵּיךְ ändern will, läßt sich nicht mit *Häv.* auf $\text{לְהַחַיֵּיךְ הַחַיִּים}$ beziehen, weil dies einen höchst gezwungenen Sinn gibt, sondern bezieht sich auf die ganze v. 3 u. 4 beschriebene Handlung. Davon daß ein Teil gerettet und bewahrt und von diesem noch mancher durch Feuer verbrant wird, davon wird ein Feuer ausgehen über das ganze Haus Israel. Dieses Feuer erklären fast Alle von *Theodrt.* u. *Hier.* an von den Strafgerichten, welche nach dem Exile über die Juden ergingen, in der römischen Belagerung und Zerstörung Jerusalems ihren Höhepunkt erreichten und in der Zerstreuung derselben in alle Welt noch fort dauern. Allein diese Auffassung geht nicht nur, wie schon *Klif.* dagegen bemerkt hat, unterschieden gegen die Intention des Textes, sondern man sieht auch gar nicht ein, wie daraus, daß von den in alle Winde zerstreuten Israeliten eine kleine Zahl gerettet und von diesen Geretteten noch ein Teil in Feuer verbrant wird, ein Vertilgungsgericht für ganz Israel hervorgehen könne. Davon kann nur ein Läuterungsfeuer für das ganze Israel ausgehen, wodurch der Ueberrest, wie schon Jes. 6, 12 f. geweißt, zu einem heiligen Samen gemacht wird. Von Verbrennen ist im letzten Satze nicht die Rede. Das Feuer aber hat nicht bloß verzehrende, sondern auch reinigende, läuternde und belebende Kraft. Ein solches Feuer auf Erden anzuzünden ist Christus gekommen (Luc. 12, 49) und von ihm geht dasselbe über das ganze Haus Israel aus. Diese Auffassung, für die sich mit Recht schon *Klif.* entschieden, enthält eine Bestätigung durch c. 6, 8—10, wo die Bekehrung des Nachbliebes der unter die Völker zerstreuten Israeliten verkündigt wird.

Hinsichtlich der Frage, ob Ez. die beiden sinnbildlichen Handlungen c. 4 u. 5, 1—4 in leiblicher Wirklichkeit ausgeführt habe, wie *Klif.* u. A. meinen, ergibt sich aus 5, 2, daß das ihm gebotene Verbrennen eines Theils der abgeschnittenen Haare in der Stadt Jerusalem während der Belagerung unausführbar war, folglich nur in der Ekstase vollzogen werden konnte. Diese zweite symbolische Handlung ist aber an die erste, die Belagerung Jerusalems c. 4, ohne weiteres angereiht, so daß was von jener gilt auch von dieser gelten muß. Daß aber auch die abbildliche Belagerung Jerusalems mit ihren Drangsalen nur als ein im Geiste erlebter Vorgang zu fassen ist, ergibt sich außerdem daraus, daß dieselbe eng mit der ekstatischen Vision der Berufung Ezechiels zum Propheten verknüpft ist, nicht nur die Hand Jahve's an demselben Orte, wo das Schlußwort der Berufung an ihn ergangen war, über ihn kam, wie die Zurückweisung des בְּשֵׁי 3, 22 auf das בְּשֵׁי 3, 15 zeigt, sondern Ez. sich auch noch an demselben Orte befand, wohin der Geist Gottes ihn versetzt hatte, und die Herrlichkeit Jahve's in derselben Weise schaute, wie er sie c. 1 im Geiste geschaut hatte (3, 23 f.). War dieses Schauen ein ekstatisches, so sind auch die Handlungen, welche die Gotteserscheinung ihm aufträgt, für ekstatische Vorgänge zu halten, da die Behauptung, daß jede bedeutsame Handlung getan werden müsse, damit sie den sie Anschauenden etwas zeige, schon aus dem Grunde für den Beweis, daß dieses Tun in die irdische Sinnenwelt fallen müsse, unzureichend ist, weil die in c. 8—11 erzählten Vorgänge auch von *Klif.* selber als rein innerliche Vorgänge gefaßt werden. Entscheidend aber für den rein innerlichen Charakter der symbolischen

Handlungen (c. 4 u. 5) ist — wie wir schon S. 2 bemerkt haben — der Umstand, daß die Annahme, Ezech. habe in seinem Hause wirklich 390 Tage auf der linken und dann noch 40 Tage auf der rechten Seite gelegen, ohne sich zu wenden, mit der Tatsache, daß er nach 8, 1 ff. innerhalb dieser Zeit nach Jerusalem entrikt worden sei, um dort im Tempel die Greuel des Götzendienstes Israels und die Zerstörung Jerusalems zu schauen, sich nicht vereinigen läßt. S. noch die Erkl. zu c. 8.

V. 5—17. Das die symbolischen Zeichen erläuternde Gotteswort, in welchem das angekündigte Gericht nach seiner Ursache (v. 5—9) und nach seiner Beschaffenheit (v. 10—17) dargelegt wird. V. 5. *So spricht der Herr Jahve: Dies Jerusalem, mitten unter die Völker habe ich es gesetzt und rings um es her Länder.* V. 6. *Aber es widerstrebte meinen Rechten in Frevel mehr als die Nationen, und meinen Satzungen mehr als die Länder, welche rings um es her sind; denn meine Rechte verwarfen sie und in meinen Satzungen wandelten sie nicht.* V. 7. *Darum spricht also der Herr Jahve: darum daß ihr getobet mehr als die Nationen rings um euch her, in meinen Satzungen nicht gewandelt seid, und meine Rechte nicht getan und selbst nach den Rechten der Nationen, die um euch her sind, nicht getan habt,* V. 8 *darum spricht also der Herr Jahve: siehe ich, ja ich will wider dich und will in deiner Mitte Gerichte üben vor den Augen der Nationen,* V. 9 *und will an dir thun, was ich nie getan habe noch in gleicher Weise ferner tun werde, um aller deiner Greuel willen.* — $\text{וְיִרְאֶה יְרוּשָׁלַיִם}$ nicht: dies ist Jerusalem d. h. dies ist das Schicksal Jerusalems (*Häv.*, *Sm.*), sondern: dies Jerusalem (*Hitz.*); רִיבֵי ist dem Nomen vorgestellt im Sinne von *iste*, wie Ex. 32, 1; vgl. *Ev.* §. 293^b. Um die Straffälligkeit Jerusalems recht hervorzuheben, wird die Rüge ihres sündigen Treibens eröffnet mit dem Hinweise auf die erhabene Stellung, welche Gott ihr auf Erden gegeben hat. Jerus. wird v. 5 als den Mittelpunkt der Erde bildend bezeichnet: dies geschieht weder in äußerlich geographischem (*Hitz.*), noch in bloß bildlichem Sinne als die am meisten gesegnete Stadt (*Calv.*, *Häv.*), sondern in historischem Sinne, insofern Gottes Volk und Stadt wirklich im Mittelpunkt der von Gott geleiteten Weltentwicklung und ihrer Bewegung steht (*Klif.*), oder in heilsgeschichtlicher Beziehung als die Stadt, in der Gott seinen Gnadenthron aufgeschlagen hat, von dem das Gesetz und Recht für alle Völker ausgehen soll zur Verwirklichung des Heiles der ganzen Welt (Jes. 2, 2 ff. Mich. 4, 1 ff.). Aber statt die Rechte und Gesetze des Herrn zu pflegen, hat Jerus. sich dagegen aufgelehnt zu Frevel mehr als die Heidenvölker in allen Ländern rings umher ($\text{וּמִכָּל הָאֲרָצוֹת}$ c. *acc. obj.* widerspenstig handeln gegen). Hiergegen darf man nicht Röm. 2, 12. 14, daß die Heiden, welche das Gesetz Gottes nicht kanten, dasselbe auch nicht übertraten sondern ἀνόμους sündigten, anführen; denn das ἀνόμους Sündigen, von welchem der Apostel redet, ist ja ein Uebertreten des den Heiden ins Herz geschriebenen Gesetzes Gottes. — Mit לְכָל הַיּוֹם v. 7 wird die Strafdrohung eingeführt, aber vor Darlegung der Strafe durch nochmalige Zusammenfassung des gottlosen Treibens der abtrünnigen Stadt die Correspondenz zwischen Schuld und Strafe noch

stärker hervorgehoben. *הַמְּנִיחִים* ist Infinit. von *הִמְנִיחַ*, eine secundäre Bildung von *הִמְנִיחַ* in der Bed. von *הִמְנִיחַ* toben, d. h. sich wider Gott empören, vgl. Ps. 2, 1. Der letzte Satz v. 7 enthält eine Steigerung: und nicht einmal nach den Rechten der Heiden habt ihr getan. Dies steht nicht in wirklichem Widerspruch mit 11, 12, wo den Israeliten vorgeworfen wird, daß sie nach den Rechten der Heiden getan haben, so daß man genötigt wäre mit *Ev., Hitz.* das *לֹא* in unserem V. zu streichen, weil es in der Peschito u. mehreren hebr. Codd. fehlt. Auch da ist es nur weggelassen worden, um den vermeintlichen Widerspruch mit 11, 12 zu beseitigen. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches liegt in der Doppelbedeutung der *מִשְׁפָּטֵי הַגּוֹיִם*. Die Heiden hatten Rechte, welche in Widerspruch mit den Rechten Gottes standen, aber auch solche, die in dem ihnen ins Herz geschriebenen Gesetze Gottes wurzelten. Die Befolgung der letzteren war gut und löblich, die der ersteren schlecht und verwerflich. Das Gottes Recht hassende Israel folgte den schlechten, sündhaften Rechten der Heiden und unterließ es, die guten Rechte derselben zu halten. Unsere Stelle ist nach Jer. 2, 10 u. 11, worauf schon *Raschi* hingewiesen, zu beurteilen.¹ In v. 8 wird die durch die wiederholte Motivierung unterbrochene Ankündigung der Strafe mit *לִפְנֵי כֵּן* wieder aufgenommen. Weil Jerus. es ärger getrieben als die Heiden, so will Gott vor den Augen der Heiden seine Gerichte an ihm vollstrecken. *עָשׂוּ מִשְׁפָּטֵי* oder *עָשׂוּ שְׁפָטֵי* (v. 10. 15. c. 11, 9. 16, 41 u. 8.) Gerichte ausführen, üben ist Ex. 12, 12 u. Num. 33, 4 von den Gerichten gebraucht, die Gott über Aegypten verhängt. Die zu verhängende Strafe soll so groß und schwer sein, wie sie niemals vorgekommen ist noch jemals sich wiederholen werde. Diese Worte nötigen weder dazu, die Drohung mit *Cocc.* auf die letzte Zerstörung Jerusalems zu beziehen, die weit härter als die frühere gewesen sei, noch zu der Annahme *Häv.*'s, daß der Blick des Propheten auf die beiden Strafzeiten Israels, die babylonische und die römische Katastrophe zusammen, gerichtet sei. Beide Annahmen sind mit den Worten unvereinbar, indem diese nur auf das zunächst bevorstehende Strafgericht der Zerstörung Jerusalems bezogen werden können. Dieses war insofern schwerer als jedes andere vorher und nachher, als durch dasselbe der Bestand des Volkes Gottes zeitweilig aufgehoben wurde, während das Jerusalem und Israel, welches die Römer zerstörten und vernichteten, nicht mehr Volk Gottes war, indem dieses damals in der christlichen Gemeinde bestand, welche von dieser Katastrophe nicht betroffen wurde (*Klif.*).

V. 10—17. Weitere Ausführung dieser Drohung. V. 10. *Darum sollen Väter Kinder essen in deiner Mitte und Kinder sollen ihre Väter essen; und ich werde an dir Gerichte üben und deinen ganzen Rest in alle Winde zerstreuen.* V. 11. *Darum, sowar ich lebe, ist der Spruch des*

1) Recht gut schon *Coecej. ad XI, 12: Haec probe concordant. Imitantur Judaei gentiles vel fovendo opiniones gentiles, vel etiam assumendo ritus et sacra gentilium. Sed non faciebant ut gentes, quae integre diis suis serviebant. Nam Israelitae nomine Dei abutebantur et ipsius populus videri volebant.*

Herrn Jahve's, wahrlich weil du mein Heiligtum verunreinigt hast mit allen deinen Scheusalen und allen deinen Greueln, so werde auch ich ohne Mitleid abziehen mein Auge und auch nicht schonen. V. 12. *Ein Drittel von dir soll an der Pest sterben und durch Hunger umkommen in deiner Mitte, und der dritte Teil soll durchs Schwert fallen rings um dich her, und den dritten Teil will ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen.* V. 13. *Und vollenden soll sich mein Zorn und meinen Grimm werde ich an ihnen kühlen und Rache nehmen. Und sie sollen erfahren, daß ich Jahve geredet habe in meinem Eifer, wenn ich meinen Grimm an ihnen vollende.* V. 14. *Und ich will dich machen zur Wüste und zum Spott unter den Nationen, die rings um dich her sind, vor den Augen jedes Vorübergehenden.* V. 15. *Und es soll ein Spott und Hohn sein, eine Warnung und ein Entsetzen für die Nationen rings um dich her, wenn ich an dir Gerichte übe in Zorn und Grimm und Grimmeszüchtigungen; ich Jahve hab's geredet.* V. 16 *wenn ich wider sie die bösen Pfeile des Hungers sende, welche zum Verderben dienen, welche ich senden werde euch zu verderben; denn Hunger werde ich über euch häufen und euch den Stab des Brotes zerbrechen.* V. 17. *Und ich werde über euch Hunger senden und böse Thiere, die dich sollen kinderlos machen, und Pest und Blut soll über dich ergehen und Schwert werd' ich über dich bringen. Ich Jahve habe es geredet.* — Als Beleg für die unerhörte Strenge des Gerichts wird v. 10 sogleich das Entsetzlichste genannt, was schon Mose Lev. 26, 29. Deut. 28, 53 dem Volke bei feindlichen Bedrängungen gedroht hatte, so furchtbare Hungersnot bei der Belagerung Jerusalems, daß Eltern ihre Kinder und Kinder ihre Eltern essen werden, und nach der Einnahme der Stadt Zerstreung der Ubriggebliebenen nach jedem Winde d. h. in alle Weltgegenden. Dies wird v. 11 u. 12 mit feierlichem Schwure und unter wiederholter Hervorhebung der Sünden, die solche Strafen herbeiziehen, im Anschlusse an die symbolische Handlung v. 1 u. 2 näher dargelegt. Als Sünde ist genannt die Verunreinigung des Tempels durch götzendienerische Greuel, welche in c. 8 im Einzelnen geschildert werden. Das von den alten Uebersetzern verschieden gedeutete *אָרָרְךָ*, wofür einige Codd. die erleichternde Correctur *אָרָרְךָ* bieten, ist nach Hi. 36, 7 zu erklären vom Abziehen des Auges und das folgende *עֵינַי* das Object dazu, indem *וְלֹא-חַרֹּם*, daß es nicht Mitleid empfinde' in der adverbialen Bedeutung: ohne Mitleid zwischen das Verbum und sein Object eingeschoben ist. Denn daß die W. *וְלֹא חַרֹּם* adverbial dem *אָרָרְךָ* untergeordnet sind, das erhellt deutlich aus der durch *אָרָרְךָ וְלֹא-חַרֹּם* angezeigten Correspondenz zwischen *אָרָרְךָ* und *לֹא-חַרֹּם*. Auch ist weder der Gedanke: Jahve wolle ohne Mitleid dem Volke seine Fürsorge entziehen, in Zusammenhang mit dem Folgenden matt zu nennen, noch geht dadurch der in *אָרָרְךָ* angedeutete Contrast verloren, wie *Häv.* meint. *אָרָרְךָ* erfordert nicht, *אָרָרְךָ* von einem positiven Handeln, welches der Entweihung des Heiligtums entspreche, zu verstehen. Dies zeigt der letzte Satz des Verses. Die mitleidlose Entziehung der göttlichen Fürsorge ist übrigens der Sache nach gleich der völligen Hingabe in das Verderben,

wie es v. 12 specialisirt wird. Wegen v. 12 s. zu v. 1 u. 2. Durch Ausführung der gedrohten Dreiteilung des Volkes wird sich der Zorn Gottes vollenden d. h. das volle Maß des göttlichen Zornes an dem Volke erschöpfen (vgl. 7, 8) und Gott seinen Grimm stillen, kühlen. *הִיָּוֶה זַרְמֵהוּ* *sedavit iram*, kehrt 16, 42. 21, 22. 24, 13 wieder. *הִיָּוֶה הַחַיִּיִּם* *hitp.* Pausalform für *הִיָּוֶהוּ* *se consolari* d. h. sich durch Rache Befriedigung verschaffen, vgl. Jes. 1, 24 u. zur Sache Deut. 28, 63. — In v. 14 ff. wendet sich die Rede von dem Volke wider die Stadt Jerusalem. Sie soll zur Wüste werden, wie schon Lev. 26, 31 u. 33 den Städten Israels gedroht ist, und dadurch zum Spotte für alle Völker, in der Deut. 29, 23 f. ausgeführten Weise. *הִיָּוֶהוּ* v. 15 ist nicht nach LXX, *Vulg.* u. einigen Codd. in die zweite Person zu ändern, sondern Jerusalem als Subject zu denken, welches Gegenstand des Spottes, Hohnes u. s. w. werden soll, wenn Gott seine Gerichte vollziehen wird. *מִצִּיר* ein Warnungsbeispiel. Von den Gerichten, die es treffen sollen, wird v. 16 nochmals der Hunger besonders hervorgehoben (vgl. 4, 16) und erst v. 17 dazu noch böse Thiere, Pest und Blut und Schwert hinzugefügt und eine Vierzahl von Gerichten angekündigt wie 14, 21. Denn Pest und Blut sind durch das Prädicat zur Einheit zusammengefaßt. Ihre Verbindung ist nach 14, 19 zu verstehen, und die Vierzahl bedeutsam wie 14, 21. Jer. 15, 3 u. a. Das Nähere über die Bed. s. zu 14, 21. — Die bösen Pfeile weisen auf Deut. 32, 23, die bösen Thiere auf Lev. 26, 22 u. Deut. 32, 24 f. zurück. Um Eindruck zu machen häuft der Prophet die Worte. *Unum ejus consilium fuit penetrare in animos populi quasi lapideos et ferreos. Haec igitur est ratio, cur hic tanta varietate utatur et exornet suam doctrinam variis figuris. Calvin.*

Cap. VI. Das Gericht über die Götzenstätten und die Götzendiener.

An die die Zeichen c. 4, 1—5, 4 deutende Rede Gottes (5, 5—17) reihen sich in c. 6 u. 7 noch zwei Gottesworte, welche den Inhalt dieser Zeichen, das durch dieselben abgebildete Gericht nach seinem Umfange und seiner Größe weiter entwickeln. In c. 6 wird im ersten Abschnitte den Stätten des Götzendienstes und um desselben willen dem ganzen Lande Verwüstung und den Götzendienern Untergang verkündigt (v. 3—7) und daran die Aussicht geknüpft, daß von dem unter die Heiden zerstreuten Volke ein Rest zur Bekehrung zum Herrn gelangen werde (v. 8—10). Im zweiten Abschnitte wird die Notwendigkeit und Furchtbarkeit des bevorstehenden Gerichts im Anschlusse an 5, 12 u. 14 wiederholt ausgeführt (v. 11—14).

V. 1—7. Die Verwüstung des Landes und Untergang der Götzendiener. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn richte dein Angesicht gegen die Berge Israels und weißage gegen sie,* V. 3 *und sprich: Ihr Berge Israels, höret das Wort*

*des Herrn Jahve's: So spricht der Herr Jahve zu den Bergen und zu den Hügeln, zu den Thälern und den Gründen: siehe ich bringe über euch das Schwert und vernichte eure Höhen. V. 4. Eure Altäre sollen verwüstet und eure Sonnensäulen zerbrochen werden und ich mache eure Erschlagenen vor eure Götzen hinfallen. V. 5. Und werde die Leichname der Söhne Israels vor ihre Götzen hinlegen und werde eure Gebeine rings um eure Altäre verstreuen. V. 6. In allen euren Wohnsitzen sollen die Städte verödet und die Höhen wüste werden, auf daß eure Altäre verödet und wüste, und eure Götzen zerbrochen und vernichtet, und eure Sonnensäulen umgehauen und eure Machwerke vertilgt werden. V. 7. Und hinfallen wird der Erschlagene in eurer Mitte, daß ihr erkennen sollt, daß ich Jahve bin. — Zu v. 1 vgl. 3, 16. Der Prophet soll gegen die Berge Israels weißagen. Daß die Berge (v. 2) als *pars pro toto* genant sind, ersieht man aus v. 3, wo zu den Bergen und Hügeln noch die Thäler und Gründe hinzukommen, als die Orte, wo der Götzendienst vorzugsweise getrieben wurde, vgl. Hos. 4, 13. Jer. 2, 20. 3, 6; s. zu Hos. *l. c.* u. Deut. 12, 2. *מַצְיָוִת* bezeichnet in den älteren Schriften die Flußbehälter, Strombetten; Ez. aber braucht das Wort für Thal = *תָּל* Thal mit einem Bache oder Flusse, wie das arab. *Wady*. *מַצְיָוִת* eig. die Vertiefung, der Tiefgrund, das tiefe Thal; über die Form *מַצְיָוִת* s. *Ev.* §. 186^{da}. Die Zusammenstellung von Bergen und Hügeln, Thälern und Gründen kehrt wieder 36, 4. 6 u. 35, 8; der Gegensatz von Bergen und Thälern auch 32, 5. 6. 34, 13. Die Thäler sind mit Bäumen und Hainen besetzt zu denken, unter deren Schatten namentlich der Asthartendienst getrieben wurde, s. zu v. 13. Auf Bergen und in Thälern waren dem Baale und der Astharte Heiligtümer errichtet. Die Ankündigung ihrer Zerstörung schließt sich an die Drohung Lev. 26, 30 an, welche Ez. aufnimmt und weiter ausführt. Neben den *מִזְבְּחֵי* den Opfer- und Anbetungsstätten und den *מַצְבֵּי* dem Baale als Sonnengotte geweihten Säulen oder Bildsäulen desselben nennt er noch die Altäre, die in Lev. *l. c.* u. a. St. in den *מִזְבְּחֵי* mitbegriffen sind, s. zu Lev. 26, 30 u. 1 Kg. 3, 3. Bei Zerstörung der Götzentempel, Altäre und Bilder sollen auch die Götzendiener erschlagen werden, so daß sie angesichts der Götzen hinfallen. Die Grundbed. des aus Lev. *l. c.* genommenen, von Ez. häufig gebrauchten *מַצְבֵּי* Götzen ist unsicher, entw. Klötze von *בָּלָל* wälzen (*Ges.*) oder *stercorei* von *בָּל* Koth; nicht Steindenkmale (*Häv.*). V. 5^a ist fast wörtlich aus Lev. 26, 30^b. Die Schmach des Untergangs wird erhöht durch das Streuen der Gebeine der erschlagenen Götzendiener rings um die Götzenaltäre. Um den Götzendienst ganz auszurotten, sollen die Städte im ganzen Lande und alle Höhen verheert werden v. 6. Die Formen *הַמַּצְבֵּי* und *הַמַּצְבֵּי* sind wol nicht von *מַצְבֵּי* abzuleiten (*Ev.* §. 138^b), sondern auf eine Stammform *מַצְבֵּי* in der Bed. von *מַצְבֵּי* zurückzuführen, deren Existenz durch das alte Nomen *מַצְבֵּי* Ps. 68, 8 u. ö. gesichert erscheint. Das *א* in *מַצְבֵּי* ist jedenfalls nur *mater lectionis*. In v. 7 steht der Sing. *מַצְבֵּי* in unbestimmter Allgemeinheit. Der Gedanke: Erschlagene werden in eurer Mitte fallen, involvirt, daß nicht alle fallen sondern Gerettete übrig bleiben werden, und bereitet das Folgende vor.*

Das Fallen der Erschlagenen, der Götzendiener mit ihren Götzen führt zu der Erkenntnis Jahve's als des allmächtigen Gottes und zur Umkehr zu ihm.

V. 8—10. Die Uebrigbleibenden werden in der Verbannung unter den Heiden in sich gehen und an das Wort des Herrn, das sich erfüllt haben wird, gedenken. V. 8. *Aber ich werde einen Nachblieb erhalten, darin daß euch Schwertentronnene sein werden unter den Nationen, wenn ihr in die Länder zerstreut werdet.* V. 9. *Und es werden eure Entronnenen mein gedenken unter den Nationen, wohin sie gefangen geführt sind, wann ich mir gebrochen habe ihr hurerisch Herz, das von mir gewichen war, und ihre Augen, die hinter ihren Götzen her hureten; und sie werden vor sich selbst Ekel empfinden an dem Bösen, das sie getan in Bezug auf alle ihre Greuel,* V. 10 *und werden erkennen, daß ich Jahve bin. Nicht umsonst habe ich geredet ihnen dieses Uebel zu tun.* — *וְהָיָה* *superstitios facere*, Uebrigbleibende machen oder erhalten. Die Verbindung mit *וְהָיָה* ist analog der Construction des *וְהָיָה* in der Bed. Ueberfluß geben, *c. rei*, Deut. 28, 11. 30, 9, und nicht mit *Ev.* u. *Hitz.* als unzulässig zu verwerfen. Denn *וְהָיָה* wird durch die alten Verss. geschützt und die Aenderung des *וְהָיָה* in *וְהָיָה*, welches zu v. 7 zu ziehen wäre, scheidet an der zweimaligen Wiederholung des *וְהָיָה* *אֲנִי יְהוָה* v. 10 u. 14, indem diese Wiederholung zeigt, daß der Gedanke in v. 7 ein anderer ist als 17, 21; nicht der: sie werden erkennen daß Jahve geredet hat, sondern der: erkennen, daß welcher dies getan hat, Jahve, der Gott Israels ist. — Die Erhaltung eines Restes wird sich darin zeigen, daß sie Schwertentronnene haben werden. *וְהָיָה* ist *inf. niph.* mit einer Pluralform des Suffixes, wie sie sonst nur bei der Pluralendung *וְהָיָה* der Nomina vorkommt, indem Ez. dieselbe auf das *וְהָיָה* der Infinitive von *לָבַד* angedehnt hat, vgl. 16, 31 u. *Ev.* §. 259^b. Das Gedenken Jahve's (v. 9) ist der Anfang der Bekehrung zu ihm. *אֲשֶׁר* vor *וְהָיָה* ist nicht als Relativpronomen mit *לָבַד* zu verbinden, sondern ist Conjunction, aber nicht von der Bedingung gebraucht: wenn, wie Lev. 4, 22. Deut. 11, 27 u. a., sondern von der Zeit, *ut*, wann, wie Deut. 11, 6. 2 Chr. 35, 20, und *וְהָיָה* im Sinne des *ful. exacti*. Das *Niph.* *וְהָיָה* ist hier nicht als Passiv zu nehmen, sondern medial: *sibi frangere i. e. c. לָבַד: poenitentia conterere animum eorum ut ad ipsum (Deum) redeant (Maur. Haev.)*. Außer dem Herzen sind noch die Augen genant, die Gott zerschlagen werde, als die äußeren Sinne, welche das Herz zu Hurerei verlocken. *וְהָיָה* correspondirt dem *וְהָיָה* zu Anfang des Verses. *אֲשֶׁר* die spätere Form für Ekel empfinden, *Niph.* mit Ekel erfüllt werden, vgl. Hi. 10, 1, mit *obj.*: an (über) ihrem *פָּנִים* Gesichte d. i. ihrer Person oder sich selbst; ebenso 20, 43. 36, 31. *אֲשֶׁר* im Hinblick auf die bösen Dinge *לְכָל-רָעָם* hinsichtlich aller ihrer Greuel. Diese Frucht, welche die Strafe wirkt, nämlich daß sie den Götzendienern Ekel vor sich selbst einflößt und sie zur Erkenntnis Jahve's führt, wird den Beweis liefern, daß Gott nicht umsonst geredet hat.

V. 11—14. Die Strafe ist gerecht und wolverdient. V. 11. *So spricht der Herr Jahve: Schlage in deine Hand und stumpfe mit deinem Fuße*

und sprich: wehe über alle bösen Greuel des Hauses Israel, daß sie durchs Schwert, durch Hunger und Pest fallen müssen! V. 12. *Der Ferne wird an der Pest sterben und der Nahe durchs Schwert fallen, und wer übrig und erhalten bleibt wird durch Hunger sterben und ich werde meinen Grimm an ihnen vollenden.* V. 13. *Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ihre Erschlagenen liegen mitten unter ihren Götzen um ihre Altäre herum, an jedem hohen Hügel auf allen Gipfeln der Berge und unter jeglichem grünen Baume und unter jeglicher dichtbelaubten Teberinthe, den Orten wo sie ihren lieblichen Geruch gebracht haben allen ihren Götzen.* V. 14. *Und ich werde meine Hand ausstrecken wider sie und das Land zur Oede und Verödung machen mehr als die Wüste Diblath an allen ihren Wohnsitzen. So werden sie erkennen, daß ich Jahve bin.* — Durch Klatschen in die Hände und Stampfen mit dem Fuße, den Gesten heftiger Entrüstung soll der Prophet den Unwillen Jahve's über den entsetzlichen Götzendienst des Volks kundgeben und dadurch anzeigen, daß das Strafgericht ein wolverdientes sei. *וְהָיָה בְכַף* ist 21, 19 deutlicher ausgedrückt durch *בְּכַף* eine Hand in die andere schlagen, d. h. mit den Händen zusammenschlagen, vgl. Num. 24, 10. *אָז* ein Weheruf, nur hier und 21, 20 vorkommend. *אֲשֶׁר* v. 11 ist Conjunction: *ut*. Ihre Greuel sind so arg, daß sie dafür vertilgt werden müssen. Dies wird v. 12 specificirt. Keiner wird dem Gerichte entgehen; der dem Schauplatze desselben ferne steht ebensowenig als der in der Nähe sich befindet; und wer der Pest und dem Schwerte entrint, soll durch Hunger nmkommen. *וְהָיָה* *servatus*, bewahrt, wie Jes. 49, 6. Die Bed. belagert (LXX, *Vulg. Targ.* u. A.) vermag *Hitz.* nur durch willkürliche Streichung des *וְהָיָה* als Glosse aufrecht zu halten. — Zu v. 12^b vgl. 5, 13; zu 13^a vgl. v. 5 u. zu 13^b vgl. v. 3 u. Hos. 4, 13. Jer. 2, 20. 3, 6. Deut. 12, 2. *אֲשֶׁר* für *אֲשֶׁר* nach späterem Sprachgebrauche. *וְהָיָה* im Pent. von Gott wolgefälligen Opfern gebraucht, ist hier auf die Götzenopfer übertragen, s. zu Lev. 1, 9 u. Gen. 8, 21. — Wegen des aller Orten betriebenen Götzendienstes wird Gott das Land ganz öde machen. Die Verbindung *וְהָיָה* dient zur Verstärkung, vgl. 33, 28 f. 35, 3. — Dunkel ist *וְהָיָה* entw. in der Wüste nach Diblath hin (bis gen D.) oder: mehr als die Wüste Diblath (*מְ* comparativisch). Daß *וְהָיָה* *nom. propr.* sei, unterliegt wol keinem Zweifel, vgl. den Stadtnamen *וְהָיָה* Jer. 48, 22. Num. 33, 46; und die zweite Auffassung ist wahrscheinlicher als die erste. Denn sollte *וְהָיָה* *term. a quo* und *וְהָיָה* *term. ad quem* der Ausdehnung des Landes sein, so müßte *וְהָיָה* nicht nur als *stat. abs.* punktirt werden, sondern auch den Artikel haben, weil eine bestimmte, nämlich die arabische Wüste gemeint wäre. Das Fehlen des Artikels läßt sich mit Verweisung auf 21, 3 od. Ps. 75, 7 (*Hitz. Ev.*) nicht rechtfertigen, weil beide Stellen allgemeine Bezeichnungen der Weltgegenden enthalten, bei welchen der Artikel immer zu fehlen pflegt. Sodann ist kein *Diblath* im Norden nachzuweisen und die Aenderung des *Diblath* in *Riblath*, die schon *Hier.* erwähnt und *J. D. Mich.* erneuert hat, hat nicht nur die Autorität aller alten Verss. sondern auch den Umstand gegen sich, daß das 2 Kg. 23, 33

erwante *Ribla* nicht die Nordgrenze Palästina's bildete, sondern jenseits derselben im Lande Hamat lag, das Num. 34, 11 erwante *הר רבליה* aber ein Ort in der östlichen Grenzlinie oberhalb des See's Genezaret ist, der sich zur Bezeichnung der Nordgrenze auch nicht eignete. Endlich wird die Ausdehnung des Landes von Süden nach Norden constant anders bezeichnet, vgl. Num. 13, 21 (34, 8). Jos. 13, 5. 1 Kg. 8, 65. 2 Kg. 14, 25. Am. 6, 14. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8, und selbst von Ez. (48, 1) *לבוים* als Nordgrenze genant. Die Form *הר רבליה* ist ähnlich der *הר רבליה* für *הר רבליה*, der Name aber schwerlich mit *Häv.* nach dem arab. *calamitas*, *excitium* appellativisch zu deuten. Die Wüste *Dibla* ist uns unbekant. Mit *והי ויהי כי ויהי* rundet sich die Rede ab, indem sie zu dem Anfange des 13. V. zurückkehrt, während die Gedanken von v. 13 u. 14 nur eine Variation von v. 4—7 sind.

Cap. VII. Der Untergang Israels.

Das in diesem Cap. enthaltene zweite Gotteswort vervollständigt die Ankündigung des Gerichts über Jerusalem und Juda durch Ausführung des Gedankens, daß das Ende bald und unabwendbar über Land und Volk kommen werde. Dieses Wort ist durch das sich wiederholende *כזה אומר* v. 2 u. 5 in zwei ungleiche Abschnitte gegliedert, von welchen der erste das Thema: das Ende kommt, denn Gott wird Israel ohne Erbarmen nach seinen Greueln richten, in kurzen, inhaltschweren monotonen Sätzen enthält, der zweite in einer dem Klageliede c. 19 ähnlichen Weise das angekündigte Ende in vier Strophen näher schildert (v. 5—27).

V. 1—4. Das Ende kommt. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Und du Menschensohn, so spricht der Herr Jahve: dem Lande Israel ein Ende! es kommt das Ende über die vier Säume des Landes. V. 3. Nun (kommt) das Ende über dich und ich werde meinen Zorn über dich senden und dich richten nach deinen Wegen und über dich bringen alle deine Greuel. V. 4. Und nicht soll mein Auge erbarmend auf dich blicken und ich werde nicht schonen, sondern deine Wege über dich bringen und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, daß ihr erfaret, daß ich Jahve bin.* — Durch *והי ויהי כי ויהי* mit der Copula schließt sich dieses Gotteswort an das vorhergehende als Fortsetzung an. Es beginnt mit dem energisch ausgesprochenen Gedanken, daß für das Land Israels d. i. für das Reich Juda mit der Hauptstadt Jerusalem das Ende komme. Durch die Greuel seiner Bewohner entweiht soll es aufhören, Land Israels, des Gottesvolkes, zu sein. *לְאִימֵיךָ* ist nicht gegen die Accente zu *כזה אומר* zu ziehen, sondern mit *כך* zu verbinden (*Targ. Vulg.* u. A.) und des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Zur Construction vgl. Hi. 6, 14. *וְאִימֵיךָ כִּפְסוּתָא הָאֵרֶץ* wird durch den Parallelismus auf die vier Enden des Landes Israel beschränkt; sonst bezeichnet es die ganze Erde, Jes. 11, 12. Das *Chet* *אִימֵיךָ* steht gegen die Regel vor dem Nomen *foem. gen.*; das *Keri* gibt die regelmäßige Construction,

vgl. *En.* §. 267°. In v. 3 wird das Ende explicirt als Zorngericht. Deine Greuel auf dich geben (*תָּקַן*) d. h. die Folgen derselben, die Strafen dafür verhängen. Das Nämliche besagt die Redensart: deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, d. h. so daß sie dieselben in den Strafen, welche die Greuel nach sich ziehen, erfahren. Zu v. 4^a vgl. 5, 11.

V. 5—27. Die Ausführung des v. 2—4 angekündigten Gerichts, in vier Strophen: v. 5—9; 10—14; 15—22 u. 23—27 gegliedert. V. 5—9. Die erste Strophe schildert das Ende als ein schweres Unglück und als nahe bevorstehend, wobei v. 3 u. 4 mit geringen Modificationen als Refrain in v. 8 u. 9 wiederkehren. V. 5. *So spricht der Herr Jahve: Unglück, einziges Unglück, siehe es komt. V. 6. Ende komt; es komt das Ende; es erwachet nach dir; siehe es komt. V. 7. Es komt das Verhängnis an dich, Bewohner des Landes; es komt die Zeit, nahe ist der Tag; Getümmel und nicht Jubel auf den Bergen. V. 8. Nun nächstens werde ich ausschütten meinen Grimm über dich und meinen Zorn an dir vollenden, und dich richten nach deinen Wegen und über dich bringen alle deine Greuel. V. 9. Nicht soll mein Auge erbarmend auf dich blicken und ich werde nicht schonen; nach deinen Wegen will ichs über dich bringen und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, daß ihr erfaret, daß ich Jahve schlage.* — Unglück einziger Art soll kommen. *רָעָה* wird durch *אָרָה רָעָה* verstärkt, wobei *אָרָה* mit Emphase voraufgestellt ist, in der Bed. *unicus, singularis*; ein Unglück einzig in seiner Art, wie es nie vorgekommen, vgl. 5, 9. In v. 6 ist das dichterische *תִּקְרֶיךָ* (das Ende) erwacht nach dir durch die Paronomasie mit *תִּקְרֶיךָ* veranlaßt. Die Kraft wird geschwächt, wenn man gegen den Context *Jahve* als Subject zu *תִּקְרֶיךָ* supplirt. Auch zu *וְהָיָה בָּאָרָה* darf man nicht *רָעָה* aus v. 5 als Subject ergänzen. *בָּאָרָה* steht impersonell: Es — alles Schreckliche, was das Ende mit sich führt, komt. Streitig ist die Bed. von *צְפִירָה*, welches außer hier (v. 7 u. 10) nur noch Jes. 28, 5 vorkomt in der Bed. Diadem oder Krone, die hier auf keinen Fall paßt. *Raschi* hat daher das syr. u. chald. *צְפִירָה aurora, tempus matutinum* verglichen, und hiernach noch *Häv.* es durch *aurora diei mali* erklärt. Allein die Morgenröte ist nirgends, auch Jo. 2, 2 nicht, Bild oder Vorbote des Unglücks, sondern nur des anbrechenden Lichts oder Heils. Das Richtige hat *Abarb.* geahnet, wenn er von der Grundbed. von *צָפַר forsit*, drehen, ausgehend, *צְפִירָה* durch *orbis, ordo*, Kreislauf, erklärt und darunter wahrscheinlich *rerum fatigue vicissitudinem in orbem redeuntem* verstanden hat (*Gesen. Thes. p. 1188*). Doch hat man dagegen mit Recht eingewandt, daß die Bed. Reihenfolge, Kreislauf, bei v. 10 nur einen gezwungenen Sinn gibt. Richtiger erklärt *Winer* im Lex.: *fatum, mahum fatale*, das Schicksal, das Verhängnis, mit Verweisung auf das arab. *موت intortum*, sodann *fatum hard mutandum, inevitabile*. Auch *הַר הָרִים* wird verschieden erklärt. Indeß die Ansicht, daß es gleichbedeutend mit *הַיָּרֵד* Jauchzen, Freudengeschrei der Winzer (Jer. 25, 30. Jes. 16, 10) sei, ist wahrscheinlicher als die, daß es eine ungewöhnliche Form für *splendor, gloria* sei. So viel ist aus dem Contexte klar, daß das *ἀπ. λεγ. ἡρ.*

das Gegenteil von *הוֹרָהוּ* Getümmel, Kriegslärm bedeutet. Gejauchze der Berge ist Jauchzen, Jubel auf den Bergen. *מִקְרוֹב* aus der Nähe in zeitlicher, nicht örtlicher Bed. wie Deut. 32, 17 = nächstens. Wegen *כִּזְהָרָה* vgl. 6, 12. Das Uebrige in v. 8^b u. 9 ist nach v. 3 u. 4 gebildet, im Schlußsatze aber *מִזְהָרָה* hinzugefügt. Sie sollen erfahren, daß Jahve es ist, der schlägt. Dieser Gedanke wird in der folgenden Strophe ausgeführt.

V. 10—14. Die zweite Strophe. V. 10. *Siehe der Tag, siehe es komt, aufgeht das Verhängnis; es sproßt die Rute, es blüht der Uebermut.* V. 11. *Die Gewalttat erhebt sich zur Rute des Bösen; nichts von ihnen, nichts von ihrer Menge, nichts von ihrem Haufen und nichts Herrliches an ihnen.* V. 12. *Es komt die Zeit, der Tag trifft ein; der Käufer freue sich nicht und der Verkäufer betrübe sich nicht; denn Zornglut komt über ihre ganze Menge.* V. 13. *Denn der Verkäufer wird nicht wieder zu seinem Verkauften gelangen, wenn auch noch sein Leben unter den Lebendigen wäre; denn die Weißagung wider ihre ganze Menge wird nicht rückgängig werden, und niemand wird durch seine Missetat sich sein Leben stärken.* V. 14. *Man stößt in das Stoßhorn und rüstet alles, aber keiner zieht in den Streit; denn meine Zornglut komt über ihre ganze Menge.* — Die Strafrute ist schon bereit; von den Gottlosen wird nichts übrig bleiben. Dies ist der Hauptgedanke dieser Strophe. Die drei Sätze v. 10^b sind synonym, aber den Gedanken steigend. Das Verhängnis wächst aus der Erde hervor (*צָמַח* vom Aufgehen der Pflanzen, wie 1 Kg. 5, 13. Jes. 11, 1 u. ö.), sproßt als Rute empor und blüht als Uebermut. *מִזְהָרָה* die Rute als Werkzeug der Züchtigung (Jes. 10, 5). Diese Rute heißt dann *זֵרוֹן* Uebermut, sofern Gott ein übermütiges und gewalttätiges Volk, die Chaldäer (Hab. 1, 6 ff. Jer. 50, 31 f.), zur Vollstreckung der Strafe braucht. Sprossen und Blüten, sonst Bild des frischen und fröhlichen Gedeihens, drückt hier das mächtige Heranwachsen der zur Vollziehung der Strafe bestimmten Macht aus. Wie *זֵרוֹן* so geht auch *הָקָם* auf den Feind, der Israel züchtigen soll. Die Gewalttat, die er übt, erhebt sich zur *מִזְהָרָה* Zuchtrute der Bosheit, des Frevels d. h. des gottlosen Israel. In v. 11^b wird in kurzen, abgebrochenen Sätzen die Wirkung des Schlages beschrieben. Der Affect, welcher in der mehrmaligen Wiederholung des *אֵין* liegt, wird durch die Weglassung des Verbuns erhöht, indem dadurch die einzelnen Sätze den Charakter von Exclamationen erhalten. Dem Sinn nach hat man *יִהְיֶה* hinzuzudenken und *מִן* partitiv zu fassen: nicht wird sein von ihnen etwas d. h. nichts bleibt von ihnen (den Israeliten oder Bewohnern des Landes). Das *מִזְהָרָה* wird durch die folgenden Nomina explicirt. *הַמְּבֹרָח* und das *אֵין*. *לֵעָלְמָא* plur. von *הָמָּה* oder *הָמָּה*, beide von *הָמָּה* derivirt, sind so zusammengestellt, daß *הַמְּבֹרָח* die lärmende Volksmenge, *הָמָּה* die Güter-Menge (wie *הַמְּבֹרָח* Jes. 60, 2. Ps. 37, 16 u. a.) bezeichnet. Unbegründet und unpassend ist für *הָמָּה* die Bed. Besorgnis, Bekümmernis (*Häv.*). Das *אֵין* nach Jer. 16, 4 ff. davon zu verstehen, daß man wegen der Masse der Sterbenden über die Todten nicht mehr klagen werde. Bei dieser Ableitung bleibt das Mappik im *ה* unerklärt; *ה* stamt von einer *rad.* *ה*,

arab. *elata fuit res, eminuit, magnificus fuit*; also *ה* *res magnifica*. Wenn so alles dahinschwindet, so (v. 12) wird auch die Freude über den Erwerb und die Trauer über den Verlust des Eigentums schwinden. Der Käufer wird sich über das gekaufte Gut nicht freuen, weil er dasselbe nicht genießen kann, der Verkäufer nicht trauern, daß er seine Habe hat veräußern müssen, weil er sie doch ohnehin verloren haben würde. Denn Gottes Zorn ist über ihre ganze Menge entbrant; d. h. das Strafgericht trifft sie alle in gleicher Weise. Das Suffix an *הַמְּבֹרָח* geht, wie schon *Hier.* richtig gesehen hat, auf *אֲרֻמָּה יִשְׂרָאֵל* (v. 2) d. i. die Bewohner des Landes zurück. Die W.: der Verkäufer wird nicht zu seinem Verkauften zurückkehren, erklären sich aus den gesetzlichen Bestimmungen über das Jobeljahr Lev. 25, nach welchen alles verkaufte Grundeigentum im Jobeljahre unentgeltlich an seinen ursprünglichen Besitzer (oder dessen Erben) zurückfallen sollte, wodurch er zu seinem Verkauften zurückkehrte Lev. 25, 14. 27. 28. Dieser Fall wird von jetzt an nicht mehr eintreten, selbst wenn *הַמְּבֹרָח* ihr (der Verkäufer) Leben noch im Leben sein sollte *sc.* zu der Zeit, wenn nach der gesetzlichen Jobeljahrordnung die Rückkehr zu seinem Eigentume eintreten würde — weil Israel aus dem Lande verbannt sein wird. Der Satz *וְיָעִיר בְּיָמָיו ה'* ist conditionaler Umstandssatz. Nicht zurückkehren (*לֹא יָשִׁיב*) wird der Verkäufer zu seinem Besitze, weil die Weißagung über die ganze Volksmenge nicht zurückkehrt (*לֹא יָשִׁיב*) d. h. nicht rückgängig wird; vgl. für diese Bed. von *יָשִׁיב* Jes. 45, 23. 55, 11. Wie *לֹא יָשִׁיב* dem vorhergehenden *הַמְּבֹרָח* *לֹא יָשִׁיב*, so correspondirt *לֹא יָשִׁיב* dem *הַמְּבֹרָח* *לֹא יָשִׁיב* in v. 12. Im letzten Satze von v. 13 ist *וְיָעִיר* nicht mit *בְּיָמָיו* zu verbinden: in der Missetat seines Lebens, wobei das Suffix an *יָעִיר* überflüssig wäre, sondern mit *יִתְרַקֵּץ* und das *hilp.* mit dem *accus.* construirt: sich an seinem Leben stärken. Ob diese Worte, wie *Haev.* meint, noch in Bezug auf das Jobeljahr stehen, sofern der Bestimmung, daß jeder wieder zu seinem Eigentume gelangen solle, die Idee der Restitution und Recreation der Theokratie zu Grunde lag, können wir unentschieden lassen, da der Gedanke unzweifelhaft nur der ist: dem gottlosen Israel soll sein Besitz entzogen werden, weil der Frevler nicht durch seine Sünde eine Lebensstärkung erhalten soll. Dieser Gedanke leitet über zu v. 14, zur Schilderung der Ohnmacht zu erfolgreichem Widerstande gegen die das Gericht vollstreckenden Feinde. Schwierigkeit macht hier *בְּהִקְוֵי*, da der Infin. *abs.*, wofür man die Form *הִקְוֵי* halten möchte, weder eine Präposition noch den Artikel annehmen kann. Solte dem Ez. hierbei auch das *בְּהִקְוֵי* Jer. 6, 1 vorgeschwebt und diese Stelle ihn zu dem kühnen Gebrauche des *בְּהִקְוֵי* veranlaßt haben, so wird doch damit die Verbindung des Infin. *abs.* mit einer Präposition und dem Artikel nicht gerechtfertigt. *הִקְוֵי* kann nur eine Substantivform sein, aber nicht *clangor* bedeuten, sondern das Instrument, welches gebraucht

1) *Naturale est in possessionum emtione lactari, in venditione lugere. — Quum autem instet servitus atque captivitas, et gaudium et tristitia in utroque sunt vana. Hieron.*

wurde, Alarm zu blasen, den שֹׁפָר 33, 3. — *הִתְיָרָה* ungewöhnliche Form des *inf. abs.* (s. Jos. 7, 7), der statt des *temp. fin.* steht, bed. rüsten zum Kriege, wie Nah. 2, 4. *כָּל* alles was zur Kriegführung erforderlich ist. Und niemand zieht in den Krieg, weil Gottes Zorn sich gegen sie wendet (Lev. 26, 17) und sie mit Verzagtheit schlägt Deut. 32, 30.

V. 15—22. Die dritte Strophe. So werden sie widerstandlos dem Verderben anheimfallen, auch ihr Silber und Gold nicht retten, sondern als unbrauchbar wegwerfen und den Feinden überlassen. V. 15. *Das Schwert außen und die Pest und der Hunger drinnen. Wer auf dem Felde ist, wird durch's Schwert sterben, und wer in der Stadt, den wird der Hunger und die Pest fressen.* V. 16. *Und entronnen Entronnene von ihnen, so werden sie auf den Bergen sein wie die Tauben der Thäler, alle gurrend, jeder um seiner Missetat willen.* V. 17. *Alle Hände werden erschlaffen und alle Kniee von Wasser fließen.* V. 18. *Sie werden sich mit Sacktüchern gürten und Schrecken wird sie bedecken; auf allen Angesichtern wird Scham sein und auf allen ihren Häuptern Kahlheit.* V. 19. *Ihr Silber werden sie auf die Gassenwerfen und ihr Gold wird ihnen für Unflat gelten. Ihr Silber und ihr Gold wird sie nicht retten können am Tage des Grimmes Jahwe's; ihre Seele werden sie damit nicht sättigen und ihren Bauch davon nicht füllen, denn Anstoß zur Verschuldung war es ihnen.* V. 20. *Und seinen zierlichen Schmuck, zur Hoffart brauchte man ihn und ihre Greuelbilder, ihre Scheusale machten sie daraus, darum mache ich es ihnen zu Unflat.* V. 21. *Und werde es geben in die Hand der Fremden zum Raube und den Frevlern der Erde zur Beute, daß sie's entweihen.* V. 22. *Ich werde mein Angesicht von ihnen wenden, daß sie meinen Schatz entweihen, und sollen Gewalttätige darüber kommen und ihn entweihen.* — Die göttliche Strafe dringt allenthalben hin (v. 15 vgl. mit 5, 12); selbst die Flucht auf die dem Feinde unzugänglichen Berge (vgl. 1 Mak. 2, 29. Mth. 24, 16) wird nur Elend bringen. Die auf die Berge Geflohenen werden gurren d. h. klagen, seufzen wie die Tauben der Thäler, welche — wie *Boch. Hieroz. II p. 546 ed. Ros.* die Vergleichung gut erläutert hat — *metu aucupis aut accipitris, naturali sede deserta, coguntur alio secedere, ut vitae suae consulant. Columbibus convallium montanae opponuntur, quomodo ferae domesticis.* In *בְּכָל הַבְּרָזִים* ist Bild und Sache in einander geflossen. Sachlich beziehen sich die Worte auf die geflüchteten Menschen, während *הַבְּרָזִים* im Genus sich nach *בְּרִירֵי* gerichtet hat. Das Gurren (Girren) der Tauben erschien den Alten als ein Seufzen (*הִתְיָרָה*), als Klage-ton (s. die Bel. bei *Ges.* zu Jes. 38, 14), wofür Ez. den stärkeren Ausdruck *הִתְיָרָה fremere*, brummen, knurren (vgl. Jes. 59, 11) braucht. Das dumpfe Seufzen gilt ihrer Missetat, deren Strafe sie leiden. Wenn das Gericht so über sie hereinbricht, werden Alle — nicht bloß die Entronnenen, sondern das ganze Volk — von Schrecken, Scham und Schmerz überwältigt werden. Die W.: alle Kniee fließen von Wasser (vgl. für diese Bed. von *הִתְיָרָה* Jo. 4, 18) sind ein hyperbolischer Ausdruck für das völlige Schwinden der Kraft der Kniee (hier v. 17 u. 21, 12), ähnlich dem Zerfließen und Zu-Wasser-werden des Herzens

Jos. 7, 5. Mit dem gänzlichen Verzagen paart sich Trauer und Entsetzen über das Unglück, das sie überfallen hat, und Scham und Schmerz über die Missetaten, die in solches Unglück gestürzt haben. Zu *הִתְיָרָה פְּתָחָה* vgl. Ps. 55, 6; zu *אֶל כָּל-עֲוֹנוֹתֵינוּ בִּישָׁה* Mich. 7, 10. Jer. 51, 51, und zu *בְּכָל-רֵאשִׁי' קָרְהָה* Jos. 15, 2. Am. 8, 10. Ueber das Kahlscheren des Hauptes vor tiefem Schmerze oder schmerzlicher Trauer s. zu Mich. 1, 16. — In dieser Angst werden sie alle ihre Schätze als sündlichen Unrat wegwerfen v. 19 ff. Bei dem Silber und Golde, das sie wegwerfen werden (v. 19), hat man nicht speciell an Götzenbilder zu denken, von welchen erst v. 20 die Rede ist, sondern überhaupt an Schätze edlen Metalles, an welchen bisher das Herz gehangen. Diese werden sie dann nicht bloß als wertlos wegwerfen, sondern auch für *נִפְלֵא* Unflat, Gegenstand des Abscheus achten, sofern sie ihnen zur Frönung der bösen Lust gedient haben. Der folgende Satz: Silber und Gold kann sie nicht retten, ist eine Reminiscenz aus Zeph. 1, 18. Ez. verstärkt aber den Gedanken durch den Zusatz: sie werden damit auch ihren Hunger nicht stillen, also damit ihr Leben weder vor dem Schworte des Feindes (s. zu Zeph. 1, 18) noch vor dem Hungertode schützen können, weil in der belagerten Stadt keine Lebensmittel mehr zu kaufen sind. Der Satz *כִּי מִקְשׁוֹל וְגו'* begründet den Hauptgedanken des V., das Wegwerfen des Silbers und Goldes als Unflat. *מִקְשׁוֹל עֲוֹנָם* Anstoß durch den man in Schuld und Strafe fällt. *עֲוֹנָה יָרִירָה* die Zierde seines Schmuckes d. i. sein zierlicher Schmuck. Gemeint ist das Gold und Silber, und das Singularsuffix daraus zu erklären, daß der Prophet das Volk als Ganzes ins Auge faßt und den Singular in unbestimmter Allgemeinheit braucht. Die Worte stehen absolut vorauf, daher das Suffix an *עֲוֹנָה*. Den Sinn hat schon *Hier.* gut so erläutert: *Quae ego (Deus) dederam in ornamentum possidentium atque divitias, illi verterunt in superbiam.* Und nicht bloß zu hoffartigem Prunke (in der Jes. 3, 16 ff. geschilderten Weise), auch zu Greuelbildern d. h. Götzenbildern verwandten sie die köstliche Gottesgabe, vgl. Hos. 8, 4. 13, 2. *בְּעֵשׂוֹרָה* machen in (Gold u. Silber); *בְּ* die Materie bezeichnend, in der man arbeitet und von der man etwas macht, wie Ex. 31, 4. 38, 8. Diesen Misbrauch strafft Gott damit, daß er es (Gold u. Silber) ihnen zu *נִפְלֵא* macht, d. h. nach v. 19 sie in eine Lage bringt, in der sie es als Unflat wegwerfen, und (v. 21) daß er es den Feinden zur Beute gibt. Die Feinde (*רִיבֵי*) werden charakterisirt als *רֵשָׁעִי הַחָרָץ* (vgl. Ps. 75, 9) d. h. Gottlose, die sich nicht nur an dem Besitze Israels vergreifen, sondern auch in frevelhafter Weise alles Heilige antasten und profaniren. Das *Chet. הִתְיָרָה* ist festzuhalten trotzdem, daß vorher ein Masculinsuffix stand. Das Gedrohte wird eintreffen, denn von seinem Volke (*בְּרֵיכָה* von den Israeliten) wird der Herr sein Angesicht wenden, seinen Gnadenschutz ihnen entziehen, so daß die Feinde seinen Schatz entweihen können. *עֲבָרָה* der oder das Geborgene, der Schatz Hi. 20, 26 Ob. v. 6. *עֲבָרָה* verstehen die Meisten vom Tempel oder dem Allerheiligsten des Tempels. So übersetzt schon *Hier.*: *arcanum meum* und bemerkt dazu: *quod significat Sancta sanctorum, quae exceptis sacerdotibus soloque Pontifice nullus alius audebat intrare.* Diese

Auffassung war bei den Kchv. so allgemein, daß *Theodrt.* selbst das in der LXX dafür stehende $\tau\eta\epsilon\ \xi\pi\alpha\sigma\sigma\tau\eta\gamma\ \mu\omicron\sigma\varsigma$ vom Allerheiligsten des Tempels erklärt. Dagegen hat der Chald.: ארצא ביתא שביהרי *terram domus majestatis meae*; auch *Calv.* versteht darunter *terram quae salva erat ejus (i. e. Dei) protectione*. Aber beide Erklärungen sind mit צפון schwer zu vereinigen. צפון bed. verbergen, verstecken und bergen, aufbewahren. Diese Bed. eignen sich weder für das Allerheiligste des Tempels noch für das Land Israels. Das Allerheiligste war zwar für die Laien und selbst für die gemeinen Priester unzugänglich, aber doch kein verborgener, versteckter Ort; noch weniger das Land Canaan. Wir bleiben daher bei der durch Hi. 20, 26. Ob. 6 für צפון gesicherten Bed. Schatz stehen, wobei wol zunächst an den Tempelschatz zu denken. Diese Bed. entspricht dem Zusammenhange, da vorher nur von Schätzen die Rede war, und läßt sich auch mit dem folgenden באו באו vereinigen. Denn באו באו bed. nicht bloß *intrare in locum*, sondern auch *venire in* z. B. 2 Kön. 6, 23, vielleicht auch Ez. 30, 4 und kann sonach recht gut mit *Luth.* durch darüber kommen übersetzt werden, da man einen Schatz nur erreichen kann, wenn man in den Ort eindringt, wo er ge- oder verborgen. Dem steht auch רכל *profanare* nicht entgegen, da es schon v. 21 vom Entweihen der Schätze und Kostbarkeiten gebraucht ist. Das Wort bezeichnet übrigens hier, wie *Calv.* richtig bemerkt — *promiscuum abusum, ubi scilicet non respicimus quorsum res nobis sint destinatae, sed temere et sine delectu per contemptum, imo per ludibrium ipsas dissipamus*.

V. 23—27. Die vierte Strophe. Noch Schlimmeres steht bevor — Gefangenschaft des Volks und Untergang des Reiches. V. 23. *Fertige die Kette, denn das Land ist voll Blutschuld und die Stadt voll Frevels*. V. 24. *Ich werde Böse von den Nationen herbeiführen, daß sie ihre Häuser einnehmen, und werde der Hoffart der Starken ein Ende machen, daß ihre Heiligtümer sollen entweiht werden*. V. 25. *Schrecken ist gekommen; sie suchen Heil, aber da ist keins*. V. 26. *Verderben über Verderben kommt, und Gerücht auf Gerücht entsteht; sie suchen Gesichte bei Propheten, aber das Gesetz wird dem Priester entschwinden und Rat den Aeltesten*. V. 27. *Der König wird in Trauer sein und der Fürst sich in Entsetzen kleiden, und die Hände des gemeinen Volks werden erzittern. Nach ihrem Wandel will ich mit ihnen handeln und nach ihren Rechten sie richten, auf daß sie erfahren, daß ich Jahve bin*. — Die dem Tode durch Schwert oder Hunger bei der Eroberung Jerusalems entronnen sind, derer wartet Wegführung in Gefangenschaft. Dies ist der Sinn der Aufforderung: die Kette zu machen, d. h. die zur Wegführung des Volks erforderliche Kette. Diese Strafe ist notwendig, weil das Land voll ist von משפטי דמים Gericht des Blutes. Dies kann nicht heißen: es ist ein Gericht über Blutvergießen, über Mörder, welches Jahve hält (*Häv.*). Dieser Gedanke ist mit מלאה דמים u. dem parallelen מלאה דמים unvereinbar. משפטי דמים ist nach מורה נבוכים Rechts-sache des Todes, todeswürdiges Verbrechen Deut. 19, 6 u. 21, 22 zu erklären: Rechtssache des Blutvergießens, d. i. Verbrechen des Blutes

oder der Blutschuld, wie schon der Chald. übersetzt hat. Weil das Land mit Blutschuld, die Stadt (Jerusalem) mit Gewalttat angefüllt ist, so will der Herr רצו גוים Böse von Heiden, d. h. sehr schlimme Heiden herbeiführen, daß dieselben der Hoffart der Israeliten ein Ende machen. גאון עזים ist nicht: Hoffart der Frechen; denn עזים steht nicht für עזים Deut. 28, 50 u. a. Der Ausdruck ist vielmehr nach עז גאון Hoffart der Stärke 24, 21. 30, 6. 18 vgl. Lev. 26, 19 zu erklären, und begreift alles in sich, worauf ein Volk oder Mensch seine Macht gründet und sein Vertrauen setzt. Die Israeliten heißen עזים weil sie sich für stark hielten, nach 24, 21 ihre Stärke auf den Besitz des Tempels und heiligen Landes setzten. Darauf weist das folgende מן־שיראם hin. מן־שיראם Niph. von רכל und מן־שיראם nicht Partic. Pl. von מן־שיראם mit ausgefallenem dag. forte, sondern ungewöhnliche Form von מן־שיראם für מן־שיראם, vgl. *Ev.* §. 215^a. — Das אפ. לעף מן־שיראם mit zurückgezogenem Tone wegen der folgenden Tonsylbe (vgl. *Ges.* §. 29, 3, 6) bed. *excidium (Targ. Kinchi)*, richtiger wol *Schrecken* d. i. Zusammenfahren von מן־שיראם sich zusammenziehen, zusammenwickeln Jes. 38, 12. אפ. ist *perf. proph.* In v. 25 wird der Untergang des Reiches angekündigt und in v. 26 u. 27 das Hereinbrechen desselben geschildert. Schlag auf Schlag kommt das Verderben und wird vermehrt durch Gerüchte, Schreckesnachrichten, die sich häufen und die Angst vergrößern, sowie durch die Ratlosigkeit der geistlichen und weltlichen Leiter des Volks, Propheten, Priester und Aeltesten, welchen Gott Offenbarung, Einsicht und Rat entzieht, so daß alle Stände — König und Fürsten und das gemeine Volk in Trauer, Schrecken und Entsetzen untergehen. Daß nämlich das Suchen von Gesichtern oder Weißagungen bei den Propheten (v. 26) ein vergebliches sein werde, das folgt aus der sich anschließenden gegensätzlichen Aussage über die Priester und Aeltesten. Die drei Aussagen sind aus einander gegenseitig so zu ergänzen: Sie suchen Weißagung bei Propheten, aber die Propheten erhalten kein Gesicht, keine Offenbarung; sie suchen Belehrung bei Priestern, aber die Belehrung entzieht sich den Priestern u. s. w. מורה Unterweisung aus dem Gesetze, welche die Priester dem Volke vermitteln solten, Mal. 2, 7. In v. 27 sind die drei Stände genant, in die das Volk zerfiel: König, Fürst d. h. Stammfürsten und Familienhäupter, und im Unterschiede von beiden עזם הָאָרֶץ das gemeine Volk, die Landbevölkerung im Unterschiede von den bürgerlichen Obern, wie 2 Kg. 21, 24, 23, 30. מן־שיראם eig. von ihrem Wege, ihrer Handlungsweise her werde ich tun d. h. mein Tun wird von dem ihrigen hergenommen sein, sich nach demselben bemessen. אפ. für אפ. wie 3, 22 u. ö., s. zu 16, 59.

Cap. VIII—XI. Das Gesicht von der Zerstörung Jerusalems.

Ein Jar und zwei Monate nach seiner Berufung erschien dem Propheten abermals die Herrlichkeit des Herrn, wie er sie am Strome Chebar

geschaut hatte. Im Geiste wird er nach Jerusalem in den Tempelvorhof entrückt (8, 1—4), wo der Herr ihn zuerst den Götzendienst Israels schauen läßt (8, 5—18), sodann das Gericht, wie ob dieses Götzendienstes alle Bewohner Jerusalems erschlagen werden (c. 9), die Stadt mit Feuer verbrant und das Heiligtum von Gott verlassen wird (c. 10), endlich, nachdem ihm aufgegeben worden, den Vertretern des Volks noch besonders das kommende Gericht und den Exilirten künftiges Heil zu verkündigen (11, 1—21), wie die Gnadengegenwart Gottes vor seinen Augen die Stadt verläßt (11, 22. 23). Nachdem dies geschehen, wird Ez. im Gesichte wieder nach Chaldäa zurückversetzt, und verkündigt nach dem Aufhören der Vision den Exulanten was er geschaut und gehört hat (11, 24. 25).

Cap. VIII. Die Greuel des Götzendienstes des Hauses Israel. V. 1—4 Zeit und Ort der Gottesoffenbarung. V. 1. *Und es geschah im sechsten Jare, im sechsten (Monde) am fünften (Tage) des Monden: ich saß in meinem Hause und die Aeltesten Judä's saßen vor mir — da fiel auf mich daselbst die Hand des Herrn Jahve's, V. 2. und ich sah, und siehe eine Gestalt anzusehen wie Feuer, vom Ansehen ihrer Lenden abwärts Feuer und von ihren Lenden aufwärts wie Ansehen von Glanz, wie der Blick von Glüherz. V. 3. Und er streckte das Gebilde einer Hand aus und ergriff mich bei der Locke meines Hauptes, und Wind fürte mich fort zwischen Erde und Himmel und brachte mich nach Jerusalem in Gottesgesichten an den Eingang des Thores des innern Vorhofs, das gegen Norden gerichtet, woselbst das Eifer erregende Eiferbild seinen Standort hatte. V. 4. Und siehe, daselbst war die Herrlichkeit des Gottes Israels gleich dem Gesichte, welches ich gesehen im Thale.* — Der Ort, wo Ez. diese neue Theophanie empfing, steht im Einklang mit den Angaben 3, 24 u. 4, 4. 6, daß er in seinem Hause sich einschließen und 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite, also überhaupt 430 Tage liegen sollte. Das יושב ich saß steht damit nicht in Widerspruch, da ישב nicht notwendig das Sitzen im Unterschiede von Liegen zu bezeichnen braucht, sondern auch in der allgemeineren Bed. des Weilens oder Bleibens im Hause genommen werden kann. Auch die Anwesenheit von Aeltesten Juda's streitet nicht mit dem 3, 24 ihm gebotenen Sicheinschließen im Hause, wie schon zu j. St. bemerkt worden. Die neue Offenbarung wird ihm in Gegenwart dieser Aeltesten zuteil, weil sie für dieselben die größte Wichtigkeit hatte. Sie sollten Zeugen seiner Verzückung sein und nach dem Schwinden der Ekstase aus des Propheten Munde den Inhalt der Gottesoffenbarung vernehmen (11, 25). Anders steht es mit der Zeit dieser Offenbarung, falls die symbolischen Handlungen c. 4 u. 5 in der äußeren Wirklichkeit ausgeführt wurden. Zwischen c. 1, 1. 2 (dem 5. Tage des 4. Monats im 5. Jare) und 8, 1 (dem 5. Tage des 6. Monats im 6. Jare) liegen 1 Jar und 2 Monate, d. i. das Jar als Mondenjahr zu 354 Tagen und 2 Monate zu 59 Tagen gerechnet, 413 Tage; wogegen der Inhalt von c. 1, 1—7, 27 mindestens 437 Tage (nämlich 7 Tage 3, 15 und 390 + 40 = 430 Tage 4, 5. 6) erfordert. Hiernach würde die neue

Theophanie mitten in die 40 Tage, welche Ez. für Juda auf der rechten Seite liegen sollte, hineinfallen. Diese Schwierigkeit läßt sich weder durch willkürliche Aenderung der angegebenen Zeitfristen (*Hitz., Sm.*), noch durch die unbegründeten Bemerkungen, daß der Inhalt dieser neuen Vision mit der Gottesoffenbarung c. 4 u. 5, 1—4 identisch sei und der Prophet das in c. 8 ff. Geschaute erst 4 Wochen später den Exilirten eröffnet habe (*Klief.*), beseitigen. Wenn auch die Verzückung als rein innerer Vorgang mit dem Liegen des Propheten auf der rechten Seite insofern vereinbar wäre, als das Liegen eine Verzückung nicht ausschließt oder unmöglich macht, so entsteht doch dadurch eine Collision, daß dem Propheten, während er noch in der Vollziehung des frühern Gotteswortes begriffen ist, eine neue Theophanie zuteil wird, die seinen Geist von der Ausführung des früheren göttlichen Auftrages abziehen mußte und ihn in einen Zustand versetzte, in welchem er nicht, wie ihm 4, 7 geboten war, sein Angesicht fest auf die Belagerung Jerusalems richten konnte. — Um dieser Collision willen können die symbolischen Handlungen c. 4 u. 5, 1—4 nicht in der leiblichen Wirklichkeit ausgeführt worden sein (s. S. 54). — Ueber וַיִּפֹּל עָלַי יָד יְהוָה s. zu 3, 22 u. 1, 3.

Die Gestalt, welche Ez. im Gesichte sieht, wird v. 2 ganz so beschrieben, wie die Gotteserscheinung 1, 27. Die Vergleichung dieser Stelle schützt das כְּמַעֲרֹתֵי אֵשׁ gegen willkürliche Aenderung in כְּבַר אֵשׁ nach dem *ὁμοιωμα ἀνδρός* der LXX, wofür *En. u. Hitz.* sich auf 1, 26 berufen, aber mit Unrecht, da dort nicht אֵשׁ sondern אָרָם steht. Daß die Erscheinung einer Menschengestalt glich, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur das feurige Ansehen derselben erwähnt, jedoch in der Erwähnung der מַעֲרֹתֵי אֵשׁ als selbstverständlich oder von c. 1 her bekannt vorausgesetzt. וַיִּפֹּל ist gleichbedeutend mit וַיִּשָׁב 1, 4. 27. Neu ist bei unserer Theophanie das Ausstrecken der Hand, die den Propheten beim Vorderhau seines Kopfes erfaßt, worauf Wind ihn zwischen Himmel und Erde d. h. durch die Luft nach Jerusalem fürte, nicht im Leibe, sondern in Gesichten Gottes (vgl. 1, 1) d. h. in geistiger Verzückung, und ihn an den Eingang des inneren Nordthores des Tempels versetzt. הַתְּהִימָרִי ist nicht ein zu שָׂעִי gehöriges Adjectiv, denn שָׂעִי ist nicht Föminin, sondern ist substantivisch gebraucht = הַתְּהִימָרִי הַתְּהִימָרִי 43, 5 vgl. 40, 40: Thor des innern Vorhofes d. i. das an der Nordseite des inneren Vorhofes befindliche Thor, welches in den äußeren Vorhof hinausfürte. Ob Ez. an die innere oder äußere Seite des Thores d. i. in den inneren oder äußeren Vorhof versetzt wurde, wird hier nicht näher bestimmt; aber aus v. 5 ergibt sich, daß er in den inneren Vorhof versetzt ward, da er von seinem Standorte aus das am Eingange des Thors befindliche Bild gegen Norden sah. Die weitere Angabe: woselbst der Standort des Bildes der Eifersucht, greift dem Folgenden vor und deutet den Grund an, weshalb der Prophet gerade hierher versetzt wurde. Der Ausdruck: Bild der Eifersucht wird erklärt durch den Beisatz הַתְּהִימָרִי, welches die Eifersucht Jahve's (s. zu Ex. 20, 5) erregt. Hiernach haben wir an kein Bild Jahve's zu denken, sondern an ein Bild eines heidnischen Götzen (vgl. Deut. 32, 21); vermutlich des Baal oder der Aschera, deren Bild schon Manasse

im Tempel aufgestellt hatte 2 Kg. 21, 7. Dasselbst (v. 4) im Tempelvorhofe sah Ez. wieder die Herrlichkeit des Gottes Israel, so wie er sie im Thale (3, 22) am Chaboras geschaut hatte d. h. die Gotteserscheinung auf dem Throne mit den Cherubim und Rädern, während die Gottesgestalt, deren Hand ihn in seinem Hause erfaßt und in den Tempel entrückt hatte (v. 2), weder Thron noch Cherubim zeigte. Der Ausdruck: Gott Israels statt Jahve (3, 23) ist gewält als Gegensatz zu dem fremden Gotte, dem heidnischen Götzen, dessen Bild im Tempel stand. Als der Gott Israels kann Jahve in seinem Tempel nicht das Bild und die Anbetung eines andern Gottes dulden. Die Aufstellung eines solchen im Tempel Jahve's war eine factische Verleugnung des Bundes, eine Verwerfung Jahve's als Bundesgott vonseiten Israels.

Hier im Tempel läßt nun Jahve den Propheten die mancherlei Arten des Götzendienstes schauen, welche Israel nicht etwa bloß im Tempel, sondern im ganzen Lande öffentlich und heimlich betrieb. Die Zusammenfassung dieser verschiedenen Götzendienste in vier Gruppen oder Greuelszenen (v. 5—6; 7—12; 13—15 u. 16—18), welche der Proph. im und vom Tempelvorhofe aus erblickt, gehört zur visionären Einkleidung dieser Gottesoffenbarung. Es ist durchaus irrig, die Vision so zu deuten, als seien alle diese Götzendienste im Tempel selbst getrieben worden, wobei man der Beschreibung namentlich des zweiten Greuels v. 7—12 Gewalt antun muß, um diese Annahme durchzuführen. Noch haltloser ist die Ansicht Häv.'s, daß die vier dem Propheten gezeigten Bilder götzendienerischen Treibens nur verschiedene Scenen einer im Tempel ausgeführten Adonisfeier darstellen sollen. Die Wahl der Tempelvorhöfe für die Schilderung des Götzendienstes hängt damit zusammen, daß der Tempel die Stätte war, wo Israel den Herrn seinen Gott verehren und anbeten sollte. Hiernach konnte der Abfall Israels vom Herrn gar nicht stärker und anschaulicher geschildert werden, als durch Vorfürung von Bildern götzendienerischer Greuel, die im Tempel vor Gottes Augen getrieben wurden.

V. 5 u. 6. Das erste Greuelbild. V. 5. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, erhebe doch deine Augen gegen Norden! Und ich erhob meine Augen gegen Norden, und siehe, nördlich vom Thore des Altares war dieses Eiferbild am Eingange.* V. 6. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, siehst du was sie tun? große Greuel, die das Haus Israel hier tut, daß ich mich von meinem Heiligtume entferne; und du solst weiter noch größere Greuel sehen.* — Da Ez. im inneren Vorhofe am Eingange des Nordthores seinen Stand genommen und von da aus gegen Norden blickend das Bild der Eifersucht nördlich vom Altarthore sieht, so kann das Bild nur an der äußeren Seite des Thoreinganges gestanden haben, so daß der Prophet durch den offenen Thorweg schauend es erblickte. Das Altarthor ist mit dem v. 3 genannten nördlichen Thore des inneren Vorhofes identisch. Woher dasselbe aber den Namen Altarthor erhalten, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Vermuthlich von dem Umstande, daß die Opfethiere, um an der Nordseite des Altares geschlachtet zu werden nach Lev. 1, 4, 5, 11 u. a., durch dieses Thor zum

Altare hinzugeführt wurden *מִן־הַיָּמִין* contrahirt aus *מִן־הַיָּמִין*, wie *מִן־הַיָּמִין* aus *מִן־הַיָּמִין* Ex. 4, 2. Die W.: was sie hier machen, nötigen nicht zu der Annahme, daß man gerade jetzt dem Götzenbilde Verehrung erzeigt habe. Sie besagen nur, was hier überhaupt getrieben wurde. Die Aufstellung des Bildes schloß die Verehrung desselben in sich. Zu *לְהַרְחִיקוּהוּ* ist nicht das Haus Israel Subject, sondern Jahve. Sie tun große Greuel, daß Jahve sich aus seinem Heiligtum entfernen, dasselbe verlassen muß (vgl. 11, 23), weil sie es zu einem Götzenhause machen.

V. 7—12. Zweiter Greuel: Thierdienst. V. 7. *Und er brachte mich an den Eingang des Vorhofs und ich sah, und siehe da war ein Loch in der Wand.* V. 8. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, brich durch die Wand, und ich brach durch die Wand, und siehe da war eine Thür.* V. 9. *Und er sprach zu mir: komm und sieh die argen Greuel, die sie hier tun.* V. 41. *Und ich kam und sah, und siehe da waren allerlei Gebilde von scheußlichem Gewürm und Vieh, und allerlei Götzen des Hauses Israel, gezeichnet an der Wand rund umher.* V. 11. *Und siebenzig Männer von den Aeltesten des Hauses Israel, und Jaasanja der Sohn Saphans stehend unter ihnen, standen davor, jeder mit seinem Rauchfusse in seiner Hand, und der Duft einer Rauchwolke stieg empor.* V. 12. *Und er sprach zu mir: siehst du Menschensohn, was die Aeltesten des Hauses Israel tun in der Finsternis, ein jeder in seinen Bilderkammern? Denn sie sagen: Jahve sieht uns nicht, verlassen hat Jahve das Land.* — Der Eingang des Vorhofs, wohin Ez. nun versetzt wurde, kann nicht der Haupteingang des äußeren Vorhofs gegen Osten sein (Ew.). Dies widerstreitet dem Zusammenhange, da wir den Propheten nicht nur v. 3 u. 5 beim nördlichen Eingange, sondern auch hernach wieder (v. 14) daselbst treffen. Wäre er inzwischen an das östliche Thor geführt worden, so würde dies sicherlich angegeben sein. Da dies nicht geschehen, so kann nur der Eingang des Vorhofs gemeint sein, welcher zwischen dem Eingangsthore des innern Vorhofs (v. 3) und dem nördlichen Eingangsthore zum Hause Jahve's (v. 14) d. i. dem nördlichen Thore des äußeren Vorhofs lag, nämlich der nördliche Eingang in den äußern Vorhof. Der Prophet ward also aus dem inneren Vorhofe durch das Nordthor desselben in den äußeren Vorhof vor das aus demselben ins Freie führende nördliche Thor geführt. Hier sah er ein Loch in der Wand oder Mauer, und als er auf göttliches Geheiß die Wand durchbrach, sah er eine Thür, und in dieselbe eintretend erblickte er allerlei Gebilde von scheußlichen Thieren an der Wand oder Mauer rings herum eingegraben, vor welchen siebenzig der Aeltesten Israels standen und den Thierbildern mit angezündetem Weihrauch Verehrung erwiesen. Hiermit wurde nach v. 12 dem Propheten gezeigt, was die Aeltesten Israels im Dunkeln, jeder in seinen Bilderkammern, trieben. Aus dieser Erklärung Gottes über das dem Propheten gezeigte Bild erhellt klar, daß es sich nicht um einen Götzendienst handelt, den die Aeltesten in einer oder einigen Cellen des äußeren Tempelvorhofs trieben. Denn wenn auch der von *Klief.* gegen diese Ansicht erhobene Einwand, daß beim Salomon. Tempel die Existenz von Hallen mit Ge-

mächern in dem äußeren Vorhofe sich nicht erweisen lasse, untrifftig und unrichtig ist, weil das Vorhandensein solcher Hallen durch Jer. 35, 4. 2 Kg. 23, 11 u. 1 Chr. 28, 12 außer Zweifel gesetzt wird, so steht ihr doch der Umstand entschieden entgegen, daß die Cellen und Gemächer an den Thoren nicht so groß sein konnten, um 71 Männer für die Anstellung eines feierlichen Götzendienstes zu fassen. Die Annahme aber, daß die 71 Männer in mehrere Gemächer verteilt gewesen, steht mit den klaren Textesworten in Widerspruch. Nicht nur sieht der Prophet die 70 Aeltesten mit Jaasanja beisammen stehen, sondern durch eine Thür konnte er auch nicht in eine Menge von Gemächern hineinschauen und die ringsum an den Wänden derselben befindlichen Bilder überschauen. Die Vereinigung der 70 Aeltesten in einer verborgenen Celle am nördlichen Thor der äußeren Tempelmauer zur Verehrung der an den Wänden dieser Celle gemalten Götzenbilder gehört vielmehr nur zur visionären Form der Veranschaulichung dessen, was die Aeltesten des Volks im ganzen Lande heimlich trieben. Um die Heimlichkeit dieses Götzendienstes recht stark anzudeuten, ist die Celle in der Mauer so verborgen, daß der Prophet erst das Loch in der Wand durch Durchbrechung der Mauer erweitern muß, um die Thür warzunehmen, die zur Celle führt und den Einblick in sie und das was in ihr sich befindet und getrieben wird, ermöglicht.¹ Wie schon diese Verborgenheit der Celle, so führt auch die Zal der in ihr Versammelten auf symbolische Darstellung hin. Die 70 Aeltesten repräsentiren das ganze Volk, und diese Zal ist aus Exod. 24, 1 ff. u. Num. 11, 16. 24f. genommen, wo Mose auf Gottes Geheiß 70 von den Aeltesten wält zur Vertretung der ganzen Gemeinde bei der Bundschließung wie später zur Aufrechthaltung seiner Autorität. Diese Repräsentation der Gemeinde war keine bleibende Institution, wie man schon daraus ersieht, daß in Num. 11 andere 70 Männer für den genannten Zweck gewählt wurden. Der aus 70 Mitgliedern bestehende Hoherat, das sogen. Synodrium, ist erst nach dem Exile in Grundlage jener Mosaischen Vorbilder errichtet worden. Unter den Siebenzig befand sich Jaasanja, der Sohn Saphans, also von dem 11, 1 erwänten Jaasanja verschieden, während Saphan vielleicht derselbe ist, der 2 Kg. 22, 3 ff. Jer. 29, 3. 36, 10. 39, 14 als angesehener Mann erwähnt ist. Der Grund, warum Jaasanja namentlich hervorgehoben wird, läßt sich nicht erkennen, liegt aber schwerlich in der Bedeutsamkeit seines Namens: Jahve hört's (*Häv.*). Wahrscheinlich nahm dieser Mann unter den Volksältesten eine hervorragende Stellung ein, so daß er hier als Vorstand dieser Volksrepräsentation namentlich genant wird. — An der Wand oder innern Mauer des Gemachs rings herum war gezeichnet oder abgebildet (*מִדְּקָרָה*) allerlei Gebilde von *רֶמֶשׂ וְרֵמָה* Reptilien und vierfüßigen Thieren (s. Gen. 1, 24). *שָׂקָךְ* ist Apposition nicht bloß zu

¹) *Quia omnia quasi imagine picturaque monstrantur, unum in pariete foramen vidisse se dicit, juberique sibi, ut illud perfodiat et amplius faciat, quo videlicet aperto foramine latius possit intrare et videre, quae foris positus videre non poterat. Hieron.*

sondern auch zu *רֶמֶשׂ*, und weil zu beiden gehörend nicht im *stat. constr.* mit *מִדְּקָרָה* verbunden (vgl. *Ev. Gr.* §. 287^b). Die Abbildung von Reptilien und Vierfüßlern wurde dadurch zum *שָׂקָךְ* Scheusal, daß sie behufs religiöser Verehrung der Bilder gemacht war. Das folgende: „und alle Götzen des Hauses Israel“ ist dem *כָּל-הַתְּבַרִי יְהוָה* coordinirt. Außer den an den Wänden abgebildeten Thieren befanden sich in der Celle noch allerlei Götzen des Hauses Israel. Bei den Abbildungen von Reptilien und Quatrupeden liegt der Gedanke an den ägyptischen Thierdienst sehr nahe; doch darf man die Worte darauf nicht beschränken, weil auch in andern heidnischen Naturen Thierbilder vorkommen und sowol das *כָּל הַדְּבָרִים* „allerlei Gebilde“ als der Zusatz: allerlei Götzen des H. Is. auf alle möglichen Götzenculte, die in Israel verbreitet waren, hinweist. *בְּחֹשֶׁךְ* bed. nach aram. Sprachgebrauch *suffimentum*, Duft. *בְּחֹשֶׁךְ* in der Finsternis d. h. im Verborgenen, heimlich, wie *בְּחֹשֶׁךְ* 2 Sam. 12, 12, nicht: im heiligen Dunkel der Wehrauchswolke (*Häv.*). *בְּחֹשֶׁךְ* Bilderkammern nent Ez. die Gemächer in den Wohnhäusern des Volks, in welchen abgöttische Bilder aufgestellt waren und heimlich verehrt wurden. *בְּחֹשֶׁךְ* bezeichnet abgöttische Figuren, wie Lev. 26, 1. Num. 33, 52. Diesen Götzendienst rechtfertigen die Aeltesten mit dem Wahnglauben: Jahve sieht uns nicht d. h. nicht: er kümmert sich nicht um uns, sondern er sieht unser Tun nicht, weil er nicht allwissend ist, vgl. Jes. 29, 15 und: er hat das Land verlassen, ihm seine Gnadengegenwart, seine Hilfe entzogen. Sie leugnen also die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes, vgl. 9, 9.

V. 13—15. *Dritter Greuel: Verehrung des Tammuz. V. 13. Und er sprach zu mir: du solst weiter noch größere Greuel sehen, die sie tun. V. 14. Und er brachte mich an den Eingang des Thores des Hauses Jahve's, das gegen Norden ist, und siehe dort saßen die Weiber, den Tammuz beweinent. V. 15. Und er sprach zu mir: siehest du es, Menschensohn? Du solst weiter noch größere Greuel als diese sehen. —* Von dem Eingange in den Vorhof wird der Prophet an das äußere Tempelthor geführt, um dort die Weiber sitzen zu sehen, welche den Tammuz beweinten. Der Artikel in *בְּחֹשֶׁךְ* steht generisch. Während die Männer des Volks, durch die 70 Aeltesten repräsentirt, den Götzendienst heimlich betreiben, sitzen die Weiber im Tempelthore und beklagen öffentlich den Tammuz. In dem Beweinen des Tammuz hat *Hieron.*¹ mit *Melito* von Sardes und allen griech. Kchv. richtig

¹) *Θαμμυζ* oder *Θαμμυζ* — bemerkt *Hieron.* — *quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat, unde, quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinde revivisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solennitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur.* Diese Ansicht wird durch die Einwendungen von *Chvolson* (*Ssabier* II, 27. 202 ff. Ueberreste der altbabylon. Litteratur S. 101. u. Ueber Tammuz u. Menschenverehrung bei den alten Babyloniern. St. Petersburg. 1860) nicht erschüttert. Denn der in den Nabatäischen Schriften erwänte Mythos von Tammuz als einem

Adonis-Cultus erkant. Die Ableitung des Namens אֲדוֹנִיס als contrah. aus אֲדוֹנִיִּים von אֲדוֹן = אֲדוֹן zerfließen, hinschwinden, wonach derselbe das Absterben der Naturkraft bezeichnen und dem griech. ἀφαινωτός Adōnōtos entsprechen würde, kann nicht richtig sein, weil sie zu dem akkadisch-babylonischen Namen *Dumuzi* oder *Duzi* nicht paßt. Dieses Wort bod. wörtlich ‚Sohn des Lebens‘, dann überhaupt ‚Sprößling‘, wonach der Gott *Duzi* oder *Tammuz* der ‚göttliche Sprößling‘, das ‚Götterkind‘ ist (s. *Friedr. Philippi* in *Baudissin's Studien der Semitischen Religionsgesch.* I S. 35 u. 300 f.). Der Name *Adonis* ist das gräcisirte אֲדוֹן *Herr*, und *Adonis* wurde von den Phöniziern ‚aller Wahrscheinlichkeit nach als eine besondere Form des Sonnengottes *Baal* verehrt, als die Sonne in ihrem Abnehmen und Wiedernehmen, oder dann in weiterer Fassung als das durch den Sonnenlauf bedingte Naturleben in seinem jährlichen Ersterben und Wiedererwachen‘ (*Baud.* S. 302).

V. 16—18. *Vierter* Grouel: Sonnenanbetung der Priester. V. 16. *Und er brachte mich in den innern Vorhof des Hauses Jahve's, und siehe, am Eingange in den Tempel Jahve's, zwischen der Halle und dem Altare, war's wie fünfundzwanzig Männer, ihre Rücken gegen den Tempel Jahve's und ihre Gesichter gegen Osten gekehrt; die beteten gegen Osten die Sonne an.* V. 17. *Und er sprach zu mir: siehest du's Menschensohn? Ist es dem Hause Juda zu wenig, die Greuel zu tun, die sie hier tun, daß sie auch das Land mit Gewalttat füllen und mich immer wieder zum Zorne reizen? denn siehe sie strecken den Rebschößling gegen ihre Nase aus.* V. 18. *Aber auch ich will handeln in Grimm; mein Auge soll nicht erbarmend blicken und ich werde nicht schonen; und rufen sie in meine Ohren mit lauter Stimme, so will ich sie nicht hören.* — Nachdem Ez. im äußeren Vorhofe, der Stätte des Volks, die götzdienerischen Greuel gesehen, wird er in den innern oder Priester-Vorhof zurückgeführt, um dort noch größere Greuel zu schauen. Hier sieht er nämlich zwischen der Tempelhalle und dem Brandopferaltare, also an der heiligsten Stätte des innern Vorhofes, welche nur die Priester betreten durften (Jo. 2, 17), wie 25 Männer, ihren Rücken dem Tempel zugekehrt, die Sonne im Osten anbeten. כִּנְיָ vor אֲדוֹנִיס ist nicht Präposition: *circa*, ungefähr, sondern Vergleichungspartikel: (eine Erscheinung) wie 25 Männer; analog dem כִּנְיָ vor einem Accusativ, vgl. *Ev.* §. 282°. Denn die Zal hier ist keine ungefähre; sondern 25 Männer sollen es sein, nämlich — wie schon *Lightf.* in s. *Chronol. V. T.* (*Opp. I, 124*) erkant hat — die 24 Vorsteher der Priesterordnungen (1 Chr. 24, 5 ff. 2 Chr. 36, 14. Esr. 10, 5) mit dem Hohe-

Menschen, welcher von dem babylonischen Könige, den er zur Einführung der Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Thierkreises aufgefördert hatte, getödtet worden und nach seinem Tode zu einem Gotte erhoben und durch ein Trauerfest verehrt worden sei, ist nichts weiter als euhemeristische Deutung des sehr alten, über ganz Vorderasien verbreiteten Naturcultus, in welchem die Wirkung der Sonne auf die Jahresvegetation gefeiert wurde; vgl. *Fel. Liebrecht*, Tammuz-Adonis, in d. deutsch-morgld. Ztschr. XVII S. 397 ff. u. *J. G. Müller*, Tammuz, in *Herz's Realencykl.* XV S. 667 ff.

priester an der Spitze. Wie in den 70 Aeltesten das ganze Volk, so erscheint in den 25 Priesterfürsten die ganze Priesterschaft in schmählichen Götzendienst verfallen. Den Abfall vom Herrn zeigen sie darin, daß sie dem Tempel und damit dem im Tempel thronenden Jahve den Rücken zukehren und mit gen Osten gewendetem Gesicht die Sonne anbeten. Die Anbetung der Sonne führt nicht auf Adoniscultus, wie *Häv.* meint, obgleich Adonis auch Sonnengott ist, sondern ganz allgemein auf Gestirncultus, vor welchem schon Mose Deut. 4, 19. 17, 3 das Volk gewarnt hat, und der unter Manasse bis in die Vorhöfe des Tempels gedrungen war, von wo ihn Josija abschaffte 2 Kg. 23, 5. 11. Die Form אֲדוֹנִיס kann nur Schreibfehler für אֲדוֹנִיִּים sein; denn der Annahme einer ungewöhnlichen, auf אֲדוֹנִיִּים anspielenden Formbildung — *vox miro modo formata ad miram illorum abominationem efficacius exprimentam* (*Lightf.*) — steht entgegen, daß die Form dann 2. pers. plur. perf. sein müßte, dies aber wegen des unmittelbar vorhergehenden אֲדוֹנִיִּים unmöglich sein kann, vgl. *Ev.* §. 118^d. — Zu diesen götzdienerischen Greueln hat Juda noch andere Frevel hinzugefügt, als ob jene Greuel nicht schon arg genug wären. Dies ist der Sinn der Frage v. 17. אֲדוֹנִיִּים ist es zu gering dem Hause Juda u. s. w. אֲדוֹנִיִּים mit אֲדוֹנִיִּים wie Jes. 49, 6. Um das Vollmaß der Verschuldung anzudeuten, wird noch kurz auf die sittliche Verderbtheit Juda's hingewiesen. אֲדוֹנִיִּים befaßt *injurias omnes hominibus illatas*, אֲדוֹנִיִּים *impietatem in Deum* d. h. den Götzendienst (*Ros.*). Durch Gewalttaten reizen sie Gott wiederholt zum Zorn (אֲדוֹנִיִּים mit folgendem Infinitiv drückt die Wiederholung der Handlung aus). — Dunkel ist der letzte Satz von v. 17: אֲדוֹנִיִּים אֲדוֹנִיִּים. Nach dem Vorgange *Walther's* in einer bes. Dissert. übersetzen *J. D. Mich.*, *Ges. u. A.*: sie halten das Reis an ihre Nase, und vergleichen die Sitte der Parsen, beim Gebete das heilige Reis *Barsom* (*Barecma*) genant in der Hand zu halten (vgl. *Hyde de relig. vet. Pers. p. 350 ed. 2., Spiegel Eran. Altth. III, 571. Avesta II p. LXVIII*). Ähnliches wird von den Ssabiern erzählt (*Chnols. II, 34 f. 384. 393 u. a.*). Und etwas Ähnliches mochte bei dem Sonnendienste in Jerusalem geschehen sein. Dagegen liefern die Verschiedenheiten, daß der *Barsom* ein Büschel aus Baumzweigen, hauptsächlich Granat-Tamarisken- und Dattelzweigen war, אֲדוֹנִיִּים hingegen den Absenker des Weinstocks oder Rebschößling bedeutet (vgl. 15, 2. Jes. 17, 10. Num. 13, 23), und daß der *Barsom* nicht an die Nase, sondern vor den Mund gehalten wurde, keinen entscheidenden Gegengrund. — Von anderen Erklärungen verdient nur noch Beachtung die sprichwörtliche Fassung: *palmitem irae admovere* in dem Sinne von *ligna ignibus addere*, wonach *Doedertein ad Grotii adnot.* so erklärt: *his rebus irae meae in se efflagranti quasi nutrimenta adferunt*, d. h. sie tragen Reisig auf das Feuer meines Zornes; ähnlich *Lightf. Hor. hebr. ad Joh. 15, 6.* — V. 18. Darum will der Herr schonungslos strafen, vgl. 7, 4. 9. 5, 11. Dieses Strafgericht läßt er c. 9 u. 10 den Propheten schauen.

Cap. IX. Die Engel, welche Jerusalem schlagen. V. 1—3. Auf den Ruf Jahve's erscheinen seine Diener zur Vollstreckung des Strafge-

richts. V. 1. Und er rief vor meinen Ohren mit lauter Stimme also: Herbei ihr Wachen der Stadt! und jeder sein Vertilgungswerkzeug in seiner Hand. V. 2. Und siehe sechs Männer kamen den Weg vom obern Thore, welches gegen Norden gerichtet ist, jeder sein Werkzeug zum Zerschmettern in seiner Hand; und ein Mann in ihrer Mitte, gekleidet in Weißlein und ein Schreibzeug an seiner Hüfte; und sie kamen und stellten sich neben den ehernen Altar. V. 3. Und die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich von dem Cherub, worüber sie war, hin zur Schwelle des Hauses und rief dem in Weißlein gekleideten Manne, an dessen Hüfte das Schreibzeug war. — פקדיוֹת הַעִיר bed. nicht: die Strafen der Stadt. Diese Bed. paßt weder in den Context — denn nicht die Strafen werden herbeigebracht, sondern die Strafvollstrecker kommen herbei, noch ist sie sprachlich gesichert. פקדוֹת bed. zwar öfter Heimsuchung, Ahndung z. B. Jes. 10, 3. Hos. 9, 7, kommt aber in dieser Bed. nicht im Plural vor, sondern im Plur. nur in der Bed. Aufsichterschaft, so nicht nur Jer. 52, 11 u. Ez. 44, 11 sondern auch im Singul. Jes. 60, 17 und schon Num. 3, 38 von dem Vorstande der Priester, außerdem häufig in der Chronik. Hiernach sind פקדיוֹת diejenigen, welche Gott zur Aufsicht über die Stadt beordert hat, die Scharwache der Stadt (2 Kg. 11, 18), aber nicht irdische, sondern himmlische Wächter, welche als von Gott bestellte Obrigkeit die Strafe an den Gottlosen vollziehen sollen. פקדוֹת ist imper. pi. wie Jes. 41, 21 und nicht (mit Hitz.) in פקדוֹת (Kal) zu ändern. Das Piel steht in intransitiver Bed. *festinanter appropinquavit*, wie 36, 8. Die Gerufenen kommen den Weg vom obern Nordthore des Tempels her, um sich vor Jahve, dessen Herrlichkeit im innern Vorhofe erschienen war, zu stellen. Das obere Thor ist das aus dem äußeren in den inneren, höher gelegenen oder oberen Vorhof führende Thor, dasselbe wie 8, 3 u. 5. Inmitten der sechs mit Zerschmetterungswerkzeugen versehenen Männer befindet sich ein in weißen Byssus gekleideter mit einem Schreibzeuge an seiner Hüfte. Durch diese Kleidung und Ausrüstung, wie auch durch die Aufträge, die er im Folgenden erhält und ausrichtet, wird derselbe als Fürst oder Führer der anderen dargestellt. Daß diese sieben Männer Engel sind, wird von Klieff. ohne Grund in Zweifel gezogen. In Menschengestalt erscheinende Engel werden ja häufig nach ihrem äußern *habitus* אֲנָשִׁים oder אֲנָשִׁים genant. Die Siebenzahl aber setzt weder das Dogma von den sieben Erzeugeln voraus, noch ist sie den sieben parsischen Amschaspands nachgebildet. Aus בָּרָא d. i. aus gewirntem Byssus gewebtes Weißzeug (s. zu Ex. 28, 42) war die Kleidung gefertigt, welche der Hohepriester bei Verrichtung des Sünopfers am großen Versöhnungstage trug (Lev. 16, 4. 23). Hieraus hat man gefolgert, daß die in Weißlein gekleidete Gestalt der Engel Jahve's sei, welcher als der himmlische Hohepriester schützend und waltend für die Seinigen erscheine (*Hgstb. Häv.*). Dafür läßt sich zwar noch der Umstand geltend machen, daß auch der Mann, welchen Daniel über dem Wasser des Tigris schaute und dessen Erscheinung Dan. 10, 5. 6 ebenso wie die Erscheinung Jahve's Ez. 1, 4. 26. 27 und die des erhöhten Christus Apok. 1, 13-15 beschrieben wird, in פקדיוֹת gekleidet erscheint

(Dan. 10, 5. 12, 6 f.)¹; dennoch können wir diese Ansicht nicht für begründet erachten. Der glänzend weiße Talar, welcher offenbar durch den nur hier u. bei Daniel II. cc. vorkommenden Plural פקדיוֹת bezeichnet ist, ist kein nur dem Engel Jahve's oder Christo eigentümliches Gewand. Auch die sieben Engel mit den Zornschaalen erscheinen in glänzend weißleinenem Gewande (ἐνδεδυμένοι λίβον καθαρὸν λαμπρὸν Apok. 15, 6) und die glänzendweiße Farbe ist als die symbolische Abschattung göttlicher Heiligkeit und Herrlichkeit (s. zu Lev. 16, 4 u. Apok. 19, 8) überhaupt die Farbe der Bekleidung der himmlischen Geister wie der vollendeten Gerechten (Apok. 19, 8). Im Uebrigen aber wird der Engel mit dem Schreibzeuge hier total anders beschrieben als die Erscheinung Jahve's Ezech. 1 u. Dan. 10 und Christi Apok. 1, ohne irgend ein auf ein Gott gleiches Wesen hindeutendes Merkmal. Und was ihn von den andern sechs Männern unterscheidet, führt nur darauf, daß er sich zu denselben verhielt etwa wie der Hohepriester zu den Leviten oder der Kanzler zu den übrigen Beamten. Diese Stellung ist angedeutet durch das Schreibzeug an seiner Hüfte d. h. in dem Gürtel an den Hüften, in welchem die Schreiber im Oriente das Schreibzeug zu tragen pflegen (vgl. *Rosenm.* A. u. N. Morgld. IV S. 323). Damit ist er versehen für die Ausrichtung des v. 4 ihm aufgetragenen Geschäftes. So erklärt sich einfach diese Darstellung, ohne daß man babylonische Vorstellungen von dem Gotte Nebo, d. i. Mercur, als Schreiber des Himmels herbeizuziehen braucht. Die sieben Männer stellen sich neben den Brandopferaltar, weil dort die Herrlichkeit Gottes, dessen Befehle sie entgegennehmen sollen, für diesen Augenblick ihren Standort hatte (*Klieff.*), nicht: weil die abtrünnige Priesterschaft daselbst stand (*Häv.*). Die Herrlichkeit Jahve's aber erhob sich von dem Cherub an die Schwelle des Hauses hin, d. h. nicht: sie zog aus dem Innersten des Heiligumes an die äußere Schwelle des Tempelhauses (*Häv.*), denn sie stand ja nach 8, 16 über dem Cherub zwischen Halle und Altar. Von dort zog sie sich zurück an die Schwelle der Tempelhalle, durch die man in das Heilige eintrat, um hier Befehle zu erteilen. Daß sie zu diesem Behufe ihren Stand über den Cheruben (der Sing. פקדיוֹת steht collectiv) verließ, das geschah auch nicht, weil Gott, wenn er vom Throne herab zu den Sieben hätte reden wollen, sich hätte umdrehen müssen, da er nach 8, 4 u. 16 vom Nordthore des äußern Vorhofs her in den innern gezogen war und seine Diener ihm nachfolgten (*Hitz.*); denn da die Cherube sich nach allen vier Seiten bewegten, so konnte Gott auch vom Throne herab ohne Schwierigkeit sich nach jeder Seite wenden. Vielmehr verließ Gott

1) פקדיוֹת אֲנָשִׁים haben die LXX an unserer Stelle ἐνδεδυμένους ποδήρης übersetzt. Dem entsprechend ist Christus Apok. 1, 13 mit einem ποδήρης bekleidet, nicht nach Dan. 10, 5, wie *Hgstb.* meint. In Dan. 10, 5 haben LXX: ἐνδεδυμένους βύσσινά u. 12, 6 f. περιβεβλημένους τὰ βύσσινά, während *Theodotion* in Dan. ἐνδεδυμένους βαδδίν oder τὰ βαδδίν hat. Sonst geben LXX בָּרָא durch λίβον, so Lev. 16, 4. 23. 6, 8. Ex. 28, 42 u. a., wonach λίβον λαμπρὸν Apok. 15, 6 dem aus אֲנָשִׁים βύσσος gefertigten בָּרָא entspricht und sachlich gleich dem βύσσινον λαμπρὸν Apok. 19, 8 ist.

seinen Thron, um von der Schwelle des Tempels aus den Befehl zum Gericht über Israel zu erteilen, und sich als Richter zu bezeugen, der seinen in Israel eingenommenen Thron verlassen werde. Diesen Befehl erteilt er von der Tempelhalle aus, weil der Tempel der Ort war, von wo aus Gott seinem Volke in Gnade und Gericht sich bezeugt.

V. 4–7. Der göttliche Befehl. V. 4. *Und Jahve sprach zu ihm: Gehe mitten durch die Stadt, mitten durch Jerusalem und zeichne ein Kreuz an die Stirnen der Leute, welche seufzen und stöhnen über alle Greuel, die in ihrer Mitte geschehen.* V. 5. *Und zu jenen sprach er vor meinen Ohren: Gehet durch die Stadt hinter diesem her und schlagt. Nicht blicke euer Auge mitleidig und schonet nicht.* V. 6. *Greise, Jünglinge und Jungfrauen, und Kinder und Weiber tödlet zur Vertilgung; aber keinen, der das Kreuz an sich hat, soll ihr anrühren, und an meinem Heiligtume fanget an. Und sie fingen an bei den alten Männern, welche vor dem Hause waren.* V. 7. *Und er sprach zu ihnen: Verunreiniget das Haus und füllet die Vorhöfe mit Erschlagenen; gehet hinaus. Und sie gingen hinaus und schlugen in der Stadt.* — Gott befiehlt dem mit dem Schreibzeuge Versehenen: alle diejenigen in Jerusalem, welche über die Greuel des Volks leidtragen, mit einem Kreuze an der Stirn zu bezeichnen, damit sie bei dem Gerichte verschonet werden. κ der letzte Buchstabe des hebr. Alphabets hatte in der älteren Schrift die Form eines Kreuzes. κ ein κ zeichnen ist s. v. a. ein kreuzförmiges Zeichen machen. Obwol dieses Zeichen zunächst keinen andern Zweck hatte, als die so bezeichneten für die Diener des göttlichen Gerichts kentlich zu machen, daß diese ihnen kein Leid antäten (v. 6), weshalb das κ auf die Stirn, den sichtbarsten Teil des Körpers gezeichnet werden sollte: so haben doch nach einer Notiz bei *Origenes* schon die alten Christen die Wahl dieses Zeichens bedeutsam gefunden und darin eine Weißagung auf das Zeichen des Kreuzes, als das Erkennungszeichen der Christen, erblickt. Eine eigentliche Weißagung auf das Kreuz Christi liegt freilich hierin nicht, da die Form des κ überhaupt als Zeichen diente und als solches nach Hi. 31, 35 die Stelle einer Unterschrift vertreten konnte. Dennoch bleibt nach der richtigen Bemerkung *Schmieders* dieses Zusammentreffen für den sinnigen Beobachter der Wege Gottes, dessen Rat Alles zuvor bedacht hat, merkwürdig, zumal wenn wir ins Auge fassen, daß in der Nachbildung unserer Stelle Apok. 7, 3 den Knechten Gottes, die dem Gerichte entnommen werden sollen, das Siegel des lebendigen Gottes, auf ihre Stirnen gedrückt wird, und daß dieselben nach Apok. 14, 1 den Namen Gottes an ihrer Stirn geschrieben hatten. Hieraus erhellt unzweifelhaft so viel, daß das Zeichen kein willkürlich gewähltes war, sondern mit der Sache, die es bezeichnete, innerlich zusammenhing; gleichwie auch bei dem unserer Vision zu Grunde liegenden Vorgange Exod. 12, 13. 22 ff., der Kennzeichnung der Häuser der Israeliten in Aegypten, damit der Würpengel an denselben vorübergehe, durch Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute des geschlachteten Passahlammes, die Wahl des Zeichens bedeutsam und der bezeichneten Sache entsprechend war. Die Ausführung dieses

göttlichen Befehles ist als selbstverständlich übergangen und erst v. 11 indirect nachgeholt. In v. 5 f. folgt zunächst der Auftrag an die andern sechs Männer. Diese sollen hinter dem in Weißlein Gekleideten her durch die Stadt gehen und alle Bewohner jeglichen Alters und Geschlechts ohne Erbarmen erschlagen, nur die mit dem Kreuze Bezeichneten nicht antasten. Das κ vor κ für κ ist entweder Schreibfehler, oder da die constante Fortpflanzung eines so auffälligen Schreibfehlers sehr unwahrscheinlich ist, mit *Häv.* aus einer Lautverschiebung, aus dem im Aramäischen häufigen Uebergange des κ in ν zu erklären. Das *Chet*. κ ist die grammatisch ungewöhnliche Form, welcher als *Keri* der correctere Singular substituirt ist. Zu κ ist κ zugesetzt, zur Verstärkung des Sinnes, um die Möglichkeit der Lebensrettung auszuschließen. Den Anfang sollen sie vom Heiligtum machen, weil dasselbe durch Götzendienst entweiht aufgehört hat, Haus des Herrn zu sein. An diesen Befehl ist sogleich die Ausführung angeheißt: sie fingen bei den alten Männern, welche vor dem Hause waren, an d. h. dieselben zu erschlagen. κ sind weder die 25 Priester (8, 16) noch die 70 Aeltesten (8, 11). Die letzteren befanden sich nicht κ , sondern in einem Gemache am äußern Tempelthore, während κ angesichts des Tempelhauses auf den innern Vorhof hinweist. Diese Oertlichkeit legt es nahe, an Priester zu denken, daher schon die LXX durch κ gedeutet haben. Aber für Priester paßt die Bezeichnung κ nicht. Wir haben daher wol überhaupt an alte, betagte Männer zu denken, die in den Vorhof gekommen waren, vielleicht um zu opfern, aber dabei doch des Gerichtes schuldig waren. In v. 7 wird der in v. 6^b unterbrochene göttliche Befehl weiter mitgeteilt. Verunreinigen sollen sie das Haus d. i. den Tempel, nämlich dadurch, daß sie die Vorhöfe mit Erschlagenen füllen. So sind die beiden Sätze: verunreiniget . . . und füllet . . . dem Sinne nach zu verbinden. Dies fordert die Sache. Denn die „vor dem Hause“ Erschlagenen können nur in den Vorhöfen erschlagen worden sein, weil zwischen dem Tempelhause und den Vorhöfen kein Raum existirte, in welchem Menschen sich befinden und erschlagen werden konnten.

V. 8–11. Die Fürbitte des Propheten und die Antwort des Herrn. V. 8. *Und es geschah, da sie schlugen und ich übrig blieb, da fiel ich auf mein Angesicht und schrie und sprach: Ach, Herr Jahve, wilst du den ganzen Rest Israels vertilgen, indem du deinen Grimm ausschüttest über Jerusalem?* V. 9. *Und er sprach zu mir: die Missethat des Hauses Israel und Juda ist groß über die Maßen, und voll ist das Land von Blutschuld und die Stadt voll Ungerechtigkeit; denn sie sprechen: Jahve hat das Land verlassen und Jahve siehet nicht.* V. 10. *So soll auch mein Auge nicht erbarmend blicken und ich will nicht schonen; ihren Weg will ich auf ihr Haupt geben.* V. 11. *Und siehe der in Weißlein gekleidete Mann, der das Schreibzeug an seiner Hüfte hatte, brachte Antwort und sprach: ich habe getan, sowie du mir befohlen hast.* — Das *Chet*. κ ist eine Uniform, aus Particip und Imperfect verschmolzen, und offenbar Schreibfehler, aber nicht in κ 1 pers.

imperf. niph. zu verbessern, sondern als Particip *נִשְׁפָּר* zu lesen und mit *נִשְׁפָּר* zu verbinden, als Fortsetzung des Umstandssatzes. Denn nicht das sollen die Worte sagen, daß Ezech. allein übrig blieb, sondern daß er, als die Engel schlugen und er übrig blieb d. h. verschont, nicht mit erschlagen wurde, auf sein Angesicht fiel, um den Herrn um Erbarmen anzuflehen. Sowol diese Worte als auch des Propheten Fürbitte scheinen vorauszusetzen, daß unter den Bewohnern Jerusalems niemand gefunden worden sei, der mit dem Zeichen des Kreuzes versehen war und verschont werden konnte. Indeß dieser Schein ist doch nicht für begründet zu halten. Denn erstlich ist nicht gesagt, daß die Engel *Alle* schlugen, sodann die Fürbitte des Propheten setzt auch nur voraus, daß bei der Masse der Erschlagenen die Zahl der mit dem Kreuzeszeichen Versesehenen und Verschonten so klein war, daß sie sich dem Auge des Propheten entzog, und er fürchtete, es möchten alle bis auf den letzten erschlagen und der ganze Ueberrest des Bundesvolkes vertilgt werden. *שְׁאֵרֵי יִשְׂרָאֵל* Israels und Juda's ist das Bundesvolk in seinem derzeitigen Bestand, wo es durch die voraufgegangenen Gottesgerichte so vermindert worden war, daß von dem ganzen einst so zahlreichen Volke nur noch ein kleiner Teil im Lande übrig war. Obgleich nun Gott schon früher die Erhaltung eines Nachbliebes zugesagt hatte (5, 3. 4), so erneuert er hier doch dem Propheten diese Zusage nicht, sondern hebt zunächst nur die Größe der Missetat Israels hervor, welche keine Verschonung zulasse, sondern erbarmungslose Bestrafung erheische, um ihm zu zeigen, daß nach dem strengen Rechte das ganze Volk den Untergang verdient habe. *מִצְדָּו* v. 9 ist nicht gleichbedeutend mit *מִצְדָּו* Unterdrückung Jes. 58, 9 sondern Rechtsbeugung, obwol *מִשְׁפָּט* nicht dabei steht, da dieses auch bei *חֶסֶד* in dieser Bedeutung Ex. 23, 2 fehlt. Zu v. 9^b vgl. 8, 12. Zu *חֶסֶד בְּרַחֲמֵי* v. 10 u. 11, 21, 22, 31 vgl. 1 Kg. 8, 32. — Während der Unterredung des Propheten mit Gott haben die sieben Engel ihr Werk ausgeführt; und v. 11 kehrt ihr Führer zu Jahve zurück mit der Meldung, daß seine Befehle vollzogen seien. Dies tut er nicht nur in seinem, sondern in Aller Namen. Damit ist dem Propheten der erste Act des Gerichts im Bilde gezeigt. Der zweite Act folgt in

Cap. X. Die Verbrennung Jerusalems und der Abzug der Herrlichkeit Jahve's aus dem Heiligthum. Dieses Cap. zerfällt in zwei Abschnitte. In v. 1—8 wird dem Propheten gezeigt, wie Jerusalem mit Feuer verbrant werden soll, in v. 9—22, wie Jahve seinen Tempel verlassen wird.

V. 1—8. Der Engel streut Feuerkohlen über Jerusalem. V. 1. *Und ich sah, und siehe auf der Himmelswölbung, welche über den Cherubim war, war's wie Sapphirstein, wie das Aussehen des Gebildes eines Thrones; über demselben erschien er.* V. 2. *Und er sprach zu dem in Weißlein gekleideten Manne, und sprach: Komm zwischen den Wirbel unterhalb der Cherube und fülle deine hohlen Hände mit Feuerkohlen von zwischen den Cheruben heraus und streue sie über die Stadt; und er kam vor meinen Augen.* V. 3. *Die Cherubim aber standen zur Rechten des Hauses als der Mann kam, und die Wolke erfüllte den innern*

Vorhof. V. 4. *Und erhoben hatte sich die Herrlichkeit Jahve's von den Cherubim hin zur Schwelle des Hauses, und das Haus war erfüllt von der Wolke und der Vorhof voll vom Glanze der Herrlichkeit Jahve's.* V. 5. *Und der Schall der Flügel der Cherubim ward gehört bis zum äußern Vorhofe, wie die Stimme des allmächtigen Gottes, wenn er redet.* V. 6. *Und es geschah, als er dem in Weißlein gekleideten Manne befahl und sprach: nimm Feuer zwischen den Rädern, zwischen den Cherubim hervor, und derselbe kam und zur Seite des Rades trat, V. 7 da strekte der Cherub seine Hand zwischen den Cherubim hervor zu dem Feuer hin, welches zwischen den Cherubim war, und hob ab und gab's in die hohlen Hände des in Weißlein Gekleideten; der nahm es und ging hinaus.* V. 8. *Und es erschien an den Cherubim das Bild einer Menschenhand unter ihren Flügeln.* — Mit v. 1 wird die Beschreibung des zweiten Actes des Gerichts eingeleitet. Nach 9, 3 war Jahve von seinem Throne über den Cherubim herab auf die Schwelle des Tempels getreten, um von da aus das Gericht über die Bewohner Jerusalems zu verfügen, und nach 10, 4 erhebt er sich nochmals dahin; folglich hatte er in der Zwischenzeit seinen Sitz über den Cherubim wieder eingenommen. Dies besagt v. 1, zwar nicht mit eigentlichen Worten, aber indirect oder implicite. Ezechiel sieht die Theophanie und erblickt auf der über den Cherubim befindlichen Himmelswölbung, wie Sapphirstein anzusehen, das Bild des Thrones, auf welchem Jahve erschien. Um in der Erscheinung Jahve's die lobliche oder menschliche Gestalt nicht zu sehr hervortreten zu lassen, spricht Ez. auch hier nicht von der Gestalt Jahve's, sondern nur von seinem Throne, den er so wie 1, 26 beschreibt. *כִּלְעָם* steht nach späterem Sprachgebrauch für *עַל*; denn *כִּלְעָם* mit *כְּלֵף* in seiner eigentlichen Bed. zu nehmen: Ez. sah es sich zu der Himmelswölbung hin bewegen, geht deshalb nicht an, weil nicht *יָרָה* oder *יָרָה* Object zu *יָרָה* ist, sondern die in Sapphirstein glänzende Gestalt des Thrones, dieser Thron aber sich von dem Himmelsgewölbe über den Cherubim nicht getrennt hatte, sondern nur Jahve oder die Herrlichkeit Jahve's nach 9, 3 sich von den Cherubim erhoben und zur Tempelschwelle hin bewegt hatte. Das *כ* vor *יָרָה* ist nicht mit *Hitz.* nach den LXX zu streichen, weil es 1, 26 fehlt, sondern ganz sachgemäß. Denn die Worte besagen nicht: Ez. sah wie Sapphirstein das Bild eines Thrones, sondern: er sah etwas wie Sapphirstein, wie das Aussehen eines Thronebildes. Ez. sieht nicht Jahve oder die Herrlichkeit Jahve's sich zur Himmelswölbung hinbewegen und auf den Thron zurückkehren, sondern er sieht nur wieder auf der Himmelswölbung das Bild eines Thrones und auf demselben den Herrn erscheinend. Dies letztere ist in *יָרָה* angedeutet. Diese Worte sind nicht mit *כִּלְעָם* zu einem Satze zu verbinden, sondern von den Punktatoren richtig durch den Atnach unter *כִּסֵּא* davon getrennt und als selbständige Aussage gefaßt worden. Das Subject zu *יָרָה* könnte zwar *כִּסֵּא* sein: das Thronbild erschien über den Cherubim, allein dann würden die Worte eine reine Tautologie bilden, da das Sichtbarwerden des Thrones schon im vorhergehenden Satze erwähnt ist. Das Subject ist also *יָרָה* wie bei *יָרָה* v. 2, wo kein

Zweifel darüber besteht. Seinen Thron aber hat Jahve wieder eingenommen, nicht, um sich zu entfernen, weil die Vorhöfe des Tempels durch Leichen verunreinigt worden waren (*Hitz.*), sondern weil der Zweck, zu dem er ihn verlassen hatte, erreicht war. Er befiehlt nun dem in Weißlein Gekleideten, zwischen die Räder unter den Cherubim hinauszugehen und von dort seine Hände mit Feuerkohlen zu füllen und diese über die Stadt (Jerusalem) zu streuen; was derselbe auch tat, so daß Ez. es sah. Hiernach scheint Jahve diesen Befehl von seinem Throne herab gegeben zu haben; allein vergleichen wir das Folgende, so erhellt aus v. 4, daß die Herrlichkeit Jahve's sich wieder vom Throne erhob und zur Tempelschwelle hin begeben hatte, und erst nachdem der Mann in Weißlein die Kohlen über die Stadt gestreut hatte, die Tempelschwelle verließ und sich wieder auf den Thron über den Cherubim erhob, um den Tempel zu verlassen (v. 18 ff.). Hiernach können wir die Vv. 2—7 nur so verstehen, daß Jahve den Befehl v. 2 nicht von seinem Throne herab, sondern von der Tempelschwelle her gegeben hat, daß er also zu diesem Behufe wieder auf die Tempelschwelle getreten war, und zwar aus dem nämlichen Grunde wie 9, 3. Die Möglichkeit diese Vv. so zu fassen, liegt darin, daß v. 2 summarisch den vollständigen Inhalt dieses Abschnittes gibt, und v. 3—7 nur nähere Erläuterungen dazu liefern oder Umstandssätze enthalten, welche die Sache veranschaulichen. Dies erhellt bei v. 3 schon aus der Form des Satzes, und in Bezug auf v. 4 u. 5 daraus, daß in v. 6 u. 7 der göttliche Befehl (v. 2) wieder aufgenommen und erst hier die in *וַיִּבֶן לְצִיָּוִי* (v. 2) schon angedeutete Ausführung genauer beschrieben und durch *וַיִּקְרָא וַיִּצְעַק* (v. 7 Ende) weiter entwickelt wird. *וַיִּבֶן לְצִיָּוִי* bed. v. 2 den Wirbel d. i. das Räderwerk oder die vier *אֲפֻזִּיִּם* unter den Cherubim nach ihrer Bewegung. Zwischen diese hinein soll der Engel gehen und von dort aus dem Feuer Kohlen holen und dieselben über die Stadt streuen. „Denn Gottes Feuer, sein Zornfeuer wird das Feuer der Verbrennung der Stadt entzünden“ (*Klief.*). Zur Veranschaulichung dieser Scene bemerkt Ez. v. 3, daß in diesem Momente die Cherubim zur Rechten des Hauses standen d. i. süd- vielmehr südostwärts vom Tempelhouse, im Süden des Brandopferaltars. Denn die rechte Seite ist nach hobr. Sprachgebrauch die Südseite, und der Prophet befand sich im innern Vorhofe, wohin ihn nach 8, 16 die göttliche Herrlichkeit gebracht hatte; und vor den Altar waren nach 9, 2 die sieben Engel getreten, um die Befehle des Herrn entgegen zu nehmen. Demnach haben wir auch die Cherubimerscheinung in der Nähe des Altars so denken, von wo aus sie, als der Herr wiederum auf die Schwelle des Tempels trat, südwärts Stellung nahm. Der Grund zu dieser Angabe läßt sich nicht mit *Calv.* in der Absicht suchen, zeigen zu wollen: *patefactam fuisse viam angelo ut recta ad Deum accederet, et Cherubim fuisse illic quasi dispositos ut operas suas conferrent.* Vielmehr wird die Stellung der Cherubimerscheinung angegeben mit Rücksicht auf die v. 9—22 folgende Beschreibung des Scheidens der Herrlichkeit des Herrn aus dem Tempel. Um auf die Bedeutung dieses Actes für Israel hinzuweisen, wird v. 3^b—5 die Glorie geschildert, welche von dieser Mani-

festation der göttlichen Doxa ausging. Die Wolke als die irdische Hülle der göttlichen Doxa erfüllte den innern Vorhof und, als die Herrlichkeit des Herrn auf die Schwelle trat, auch den Tempel, während der Vorhof von dem Glanze der göttlichen Herrlichkeit voll wurde. Nämlich der Lichtglanz des göttlichen Wesens durchleuchtete die Wolke, so daß Vorhof und Tempel von dem Scheine der Lichtwolke erleuchtet wurden. Der Lichtglanz ist Sinnbild des göttlichen Gnadenlichts. Die Flügel der Cherubim aber rauschten bei und ob der Bewegung Gottes (1, 24) hörbar bis in den äußern Vorhof.

Nach dieser Schilderung der herrlichen Manifestation der göttlichen Doxa wird v. 6 u. 7 das Holen der Feuerkohlen aus dem Raume zwischen den Rädern unter den Cherubim näher dahin bestimmt, daß eine Hand des Cherubs die Kohlen aus dem Feuer holte und sie dem in Weißlein Gekleideten in die Hände reichte, und hierzu v. 8 noch nachträglich bemerkt, daß bei den Cherubim unter ihren Flügeln das Bild einer Hand zu sehen war. In dem *וַיִּבֶן לְצִיָּוִי* liegt angedeutet, daß der in Weißlein Gekleidete, wie ihm befohlen war, die Kohlen über die Stadt gestreut hat, um sie anzuzünden und zu verbrennen.

V. 9—22. Die Herrlichkeit des Herrn verläßt den Tempel. V. 9. *Und ich sah und siehe vier Räder neben den Cherubim, je ein Rad neben je einem Cherub, und das Ansehen der Räder war wie der Blick eines Chrysolithsteins.* V. 10. *Und ihrem Ansehen nach hatten alle Vier eine Gestalt, als wenn ein Rad inmitten des andern wäre.* V. 11. *Wenn sie gingen, gingen sie nach ihren vier Seiten; nicht wendeten sie sich beim Gehen; denn nach dem Orte wohin das vorderste gerichtet war, gingen sie demselben nach; sie wendeten sich nicht bei ihrem Gehen.* V. 12. *Und ihr ganzer Leib und ihr Rücken, und ihre Hände und ihre Flügel, und die Räder waren voll Augen ringsum; bei allen viereu ihre Räder.* V. 13. *Den Rädern, ihnen ward zugerufen: Wirbel! vor meinen Ohren.* V. 14. *Und vier Gesichter hatte jedes; das Gesicht des ersten war das Gesicht des Cherubs, das Gesicht des zweiten ein Menschengesicht, und das dritte ein Löwengesicht und das vierte ein Adlergesicht.* V. 15. *Und es erhoben sich die Cherubim. Das war das Wesen, das ich am Flusse Chebar gesehen hatte.* V. 16. *Und wenn die Cherubim gingen, gingen die Räder neben ihnen, und wenn die Cherubim ihre Flügel hoben, um sich von der Erde zu erheben, so wandten auch die Räder sich nicht von ihrer Seite.* V. 17. *Wenn jene standen, so standen sie, und wenn jene sich emporhoben, so hoben sie sich empor mit ihnen, denn der Geist des Wesens war in ihnen.* V. 18. *Und die Herrlichkeit Jahve's ging hinaus von der Unterschwellen des Hauses und trat über die Cherubim.* V. 19. *Und die Cherubim hoben ihre Flügel und erhoben sich von der Erde vor meinen Augen bei ihrem Hinausgehen, und die Räder neben ihnen; und sie blieben stehen am Eingang des östlichen Thores des Hauses Jahve's, und die Herrlichkeit des Gottes Israels war oben über ihnen.* V. 20. *Dies war das Wesen, das ich gesehen unter dem Gotte Israels am Flusse Chebar, und ich erkante daß es Cherubim waren.* V. 21. *Je vier Gesichter*

hatte jeder und vier Flügel jeder, und etwas wie Menschenhände unter ihren Flügeln. V. 22. Und die Gestalt ihrer Gesichter anlangend, so waren es die Gesichter, welche ich am Flusse Chebar gesehen, ihr Aussehen und sie selbst. Jeder seinem Gesicht nach gingen sie. — Mit *וְהָיָה וְהָיָה* wird ein neues Moment der Vision eingeleitet. Die Beschreibung der Cherubimgestalt in diesen Vv. stimmt zum größten Teile wörtlich mit der Beschreibung der Theophanie c. 1 überein, unterscheidet sich aber von derselben nicht nur durch die verschiedene Anordnung der einzelnen Momente und durch einzelne, jene Beschreibung vervollständigende Züge, sondern hauptsächlich durch die Einschaltung einer Reihe von erzählenden Sätzen, welche zeigen, daß wir hier keine bloße Wiederholung von c. 1 haben, sondern daß Ez. hier die Fortbewegung der Erscheinung der Herrlichkeit Jahve's von dem inneren Vorhofe oder der Tempelhalle weg an den äußeren Eingang des Ostthores des äußern Vorhofs, mit andern Worten gesagt, den Aufbruch der Gnadengegenwart des Herrn aus dem Tempel beschreibt, und um die Wichtigkeit und Bedeutung dieses Ereignisses klar zu machen, die Hauptmomente der Theophanie nochmals vergegenwärtigt. Die erzählenden Sätze finden sich in v. 13. 15. 18 und 19; in v. 13: der Zuruf an die Räder neben den Cherubim, sich in Bewegung zu setzen; in v. 15: die Angabe, daß die Cherubim sich erhoben, in v. 18 u. 19 die Aussagen über die Entfernung der Herrlichkeit des Herrn aus dem inneren Raume des Tempels. Hierzu kommt die wiederholte Bemerkung, daß die Erscheinung dieselbe war, welche der Prophet am Flusse Chebar gesehen hatte (v. 15. 20 u. 22). Um teils die Selbigkeit dieser Gottesmanifestationen, teils ihre Bedeutung für Israel recht anschaulich zu machen, wiederholt Ez. die Hauptzüge der früheren Beschreibung, aber so, daß er dieselben den in den erzählenden Sätzen ausgesprochenen Gedanken unterordnet, sie denselben teils vorbereitend vorangehen, teils erläuternd nachfolgen läßt. So dient die Beschreibung der Räder und der Weise ihrer Bewegung v. 9—12 dazu, den Zuruf an die Räder: sich zu bewegen, vorzubereiten und zu erläutern. Die Beschreibung der Räder v. 9—11 harmoniert mit 1, 16 u. 17, nur daß hier einige Punkte genauer angegeben sind, z. B. die Bewegung der Räder so bestimmt wird, daß wohin das vorderste sich wandte, dahin die andern folgten. *וְהָיָה* das Haupt ist nicht das Hauptrad oder das Rad, welches jedesmal zuerst sich zu bewegen anhebt, sondern das vorderste, welches den Anfang der Bewegung machte und die Bewegung der übrigen nach sich zog und ihre Richtung bestimmte. Zu v. 12^b die Bedeckung der Räder mit Augen vgl. 1, 18, während v. 12^a den wichtigen Zusatz hat, daß auch der ganze Leib und Rücken, die Hände und die Flügel der Cherubim voll Augen waren. Dieser Zusatz ist um so weniger zu beanstanden oder mit *Hitz.*, *Smend*, *Klosterm.* durch willkürliches Streichen zu beseitigen, als die Aussage selbst ganz sachgemäß erscheint, die Bedeutung, welche die Augen für die Räder hatten, auch für die Cherubim nicht nur paßt, sondern bei denselben auch notwendig anzunehmen ist. Die Beziehung der Suffixe an *בְּשָׂרָם* u. s. w. auf die Cherubim ergibt sich leicht, wenn man beachtet, daß

die Räder, von welchen unmittelbar die Rede war, zur Seite der Cherubim sich befanden (v. 9) und die Cherubim der Hauptgegenstand der ganzen Erscheinung waren. — V. 13 geht nicht auf v. 2 zurück und schließt nicht die Schilderung des Räderwerks ab (*Hitz.*). Diese Annahme, wodurch man sich das Verständnis dieser ganzen Beschreibung verdeckt hat, stützt sich auf die unhaltbare Uebersetzung: „und die Räder nannte man vor meinen Ohren Wirbel“ (*J. D. Mich.*, *Ros.* u. A.). Dagegen hat schon *Höv.* richtig eingewandt, daß bei dieser Uebersetzung das *בְּשָׂרָם* einen sinnlosen Zusatz bilde, und daß gerade dieser Zusatz zeige, daß *בְּשָׂרָם* hier nicht nennen, sondern rufen bedoute. Den Rädern wird zugerufen *גִּלְגָּל* Wirbel, d. h. sie sollen ihren Namen *גִּלְגָּל* bewahren, sollen rollen oder wirbeln, sich rollend bewegen. So richtig schon *Theodrt.*: *ἀνακλιεῖσθαι καὶ ἀνακινεῖσθαι προσετάχθησαν*. Ebenso *Vat. Grot.* u. A. Hiernach wird mit diesen Worten das Zeichen zum Aufbruch gegeben, und dem entsprechend in v. 15 die Erhebung der Cherubim berichtet. Diese Erhebung wird v. 14 vorbereitet durch die Erwähnung der vier Gesichter jedes Cherubs, und v. 16 u. 17 durch die Angabe, daß die Räder den Bewegungen der Cherube entsprechend sich bewegten, weiter ausgeführt. *לְאָדָם* ohne Artikel (v. 14) steht distributiv: ein jeder, wie 1, 6 u. 10. Die folgende Bestimmung nur eines Gesichtes von jedem der vier Cherube steht mit 1, 10, wonach jeder Cherub die vier genannten Gesichter hat, nicht in Widerspruch. Ez. hatte hier gar nicht die Absicht, nochmals alle Gesichter jedes Cherubs zu nennen, sondern hielt es für hinreichend, von jedem Cherub nur das eine, ihm zugekehrte Gesicht zu erwähnen. Auffallend bleibt hiebei nur die Angabe: das Gesicht des einen d. h. des ersten war das Gesicht des Cherubs, statt: des Stieres (vgl. 1, 10), da ja die Gesichter des Menschen, Löwen und Adlers auch Cherubsgesichter waren. Durch Textänderung läßt sich die Schwierigkeit wol weg-schaffen, aber nicht lösen. Schon die Entstehung des *הַבְּרִיָּה* aus *שִׁיר* durch Schreibfehler, noch mehr aber die Fortpflanzung und allgemeine Verbreitung eines solchen Schreibfehlers, den man so leicht erkennen und verbessern konnte, bleibt unbegreiflich. Hierzu kommt der Artikel *הַבְּרִיָּה*, der bei Entstehung des Wortes aus Schreibversehen auch unerklärbar wäre, und der gerade einen Fingerzeig für die richtige Lösung der Schwierigkeit bietet, indem er lehrt, daß es nicht heißt: ein Cherubsgesicht, sondern: das Gesicht des Cherubs, also ein bestimmter, aus dem Vorhergehenden bekannter oder vor den andern hervorgehobener Cherub gemeint ist. Dies ist nämlich der in v. 7 erwähnte, welcher die Kohlen aus dem Feuer zwischen den Rädern hervorgeholt hatte und dem Ezechiel zunächst stand. Sein Gesicht näher zu bestimmen erschien nicht nötig, da es sich aus der Vergleichung mit 1, 10 ergab. — In v. 15 ist an die Erwähnung, daß die Cherubim sich erhoben, um von ihrer Stelle aufzubrechen, die Bemerkung angereicht, daß die Cherubimgestalt das Wesen (*הַיְהוָה* Singul. wie 1, 22) war, welches Ez. am Chaboras gesehen, weil die Constaturung der Identität der beiden Theophanien für die richtige Erkenntnis ihrer Bedeutung von Wichtigkeit war. Bevor aber der Aufbruch der Theophanie aus dem Tempel erzählt wird, folgt in v. 16 u. 17

noch die wiederholte umständliche Beschreibung der harmonischen Bewegung der Räder und der Cherubim (vgl. 1, 19—21), sodann v. 18 die sachlich bedeutsame Angabe, daß die Herrlichkeit des Herrn von der Schwelle des Tempels sich wegbegegnete und den Thron über den Cherubim wieder einnahm, und dann v. 19 die, daß die Herrlichkeit des Gottes Israels auf diesem Thron sich an den Eingang des östlichen Tempelthores stellte. Der Eingang dieses Thores ist nicht das Thor des Tempels, sondern die Außenseite des Ostthores des äußeren Vorhofs, das den Haupteingang zu dem gesamten Tempelraume bildete. Bedeutsam ist hiebei die Benennung: Gott Israels statt Jahve, anzudeuten, daß Gott als Bundesgott dem Volke Israel durch diesen Wegzug aus dem Tempel seine Gnadengegenwart entzog, nämlich dem widerspenstigen Israel, welches in Jerusalem und Juda wohnte, nicht dem gesamten Bundesvolke; denn dieselbe Herrlichkeit Gottes, welche hier vor Ezechiels Augen im Gesicht den Tempel verließ, war dem Propheten ja am Flusse Chebar erschienen und hatte sich durch seine Berufung zum Propheten für Israel als den Gott bezeugt, der seinen Bund hält, und durch das Gericht über das verderbte Geschlecht nur das gottlose Wesen austilgen und sich ein neues heiliges Volk schaffen will. Dies ist der Sinn der v. 20—22 wiederholten Bemerkung, daß die Erscheinung, welche den Tempel verließ, dasselbe Wesen war, welches Ezechiel am Chaboras gesehen hatte, und daß Ezechiel die unter dem Throne befindlichen Wesen als Cherubim erkannt habe.

Cap. XI. Gerichtsdrohung und Gnadenverheissung. Schluss der Vision. Dieses Cap. enthält den Schluß dieses Gesichts, nämlich 1. die Ankündigung der Vertilgung der ungöttlichen Volksobern (v. 1—13), 2. die tröstliche Schlußverheißung, daß der Herr aus den ins Exil Abgeführten sich ein Volk sammeln und dasselbe durch seinen Geist heiligen werde (v. 14—21), 3. den Wegzug der göttlichen Gnadengegenwart aus der Stadt Jerusalem und die Zurückversetzung des Propheten nach Chaldäa mit dem Schwinden der Ekstase (v. 22—25).

V. 1—13. Das Gericht über die Volksobern. V. 1. *Und Wind hob mich auf und brachte mich zum östlichen Thore des Hauses Jahve, das gegen Osten gerichtet ist, und siehe am Eingange des Thores waren fünf und zwanzig Männer, und ich sah unter ihnen Jaasanja den Sohn Assurs, und Pelatja den Sohn Benaja's, die Obersten des Volks.* V. 2. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, dies sind die Männer, die Unheil sinnen und raten bösen Rat in dieser Stadt.* V. 3 *die da sprechen: Nicht nahe ist es Häuser zu bauen; sie ist der Topf und wir sind das Fleisch.* V. 4. *Darum weißage wider sie, weißage, Menschensohn.* — Aus dem inneren Vorhofe (8, 16) wird Ez. nun an den äußern Eingang des östlichen Tempelthores versetzt (וַיֵּשֶׁב אֵת הַיָּמִין כַּמִּשְׁכָּה וְהָיָה עַד הַיָּמִין כַּמִּשְׁכָּה) wie 8, 3), wohin sich (nach 10, 19) die Gotteserscheinung begeben hatte. Dort sieht er 25 Männer und unter denselben zwei mit Namen bezeichnete Volksfürsten. Diese 25 Männer sind nicht mit den 25 Priestern (8, 16) identisch (*Häv.*); dagegen entscheidet nicht nur die Verschiedenheit des Orts — jene Priester standen zwischen Halle und Altar, diese

hier am äußern östlichen Eingang in den Tempelvorhof — sondern auch der Umstand, daß die zwei mit Namen Angeführten שְׂרָיִם וְרִקְמָה bezeichnet werden, wonach wol alle 25 für weltliche Volksobern zu halten sind. Denn daß שְׂרָיִם וְרִקְמָה auch von Priesterfürsten gesagt werden könne, wie *Häv.* meint, ist ebenso unrichtig als die Behauptung, daß die Priesterfürsten in Esr. 8, 20. Neh. 10, 1. u. Jer. 35, 4 schlechtweg Fürsten heißen, denn in diesen Stellen ist nur von Volksfürsten die Rede. Eben so wenig sollen die 25 Männer hier an die Stelle der Siebenzig (8, 11) treten (*Häv.*); denn jene Siebenzig sind eine Repräsentation des ganzen Volks, diese fünf und zwanzig aber (nach v. 2) nur die Berater der Stadt, freilich nicht die 24 *duces* von 24 Stadtteilen mit einem Fürsten des Hauses Juda, wie *Prado* mit Berufung auf Rabbinen meint, oder 24 Mitglieder eines Synediums mit ihrem Präses (*Ros.*), sondern die 12 Stammfürsten (Volksfürsten) und die 12 hohen königlichen Beamten oder Kriegsobersten (1 Chr. 27) mit dem Könige selbst (*Klif.*), oder vielleicht mit dem Oberanführer des Heeres, so daß diese 25 Männer die bürgerliche Obrigkeit Israels repräsentieren, in derselben Weise wie die 24 Priesterfürsten mit dem Hohepriester die geistlichen Obern des Bundesvolkes. Der Grund aber, warum zwei namentlich genannt sind, bleibt für uns dunkel, weil von diesen Personen nichts weiter überliefert ist. Für Vertreter der bürgerlichen Obrigkeit oder weltliche Machthaber paßt ganz, was in v. 2 Gott dem Propheten über dieselben sagt, daß sie unheiligen und bösen Rat ersinnen und geben. Dieser Rat ist v. 3 angedeutet in der ihnen in den Mund gelegten Rede: Nicht ist in der Nähe das Häuserbauen; sie (die Stadt) ist der Topf, wir sind das Fleisch. Diese Worte sind schwierig, daher auch verschieden gedeutet worden. Unrichtig ist *Luthers* Uebersetzung: es (das Gericht) ist nicht nahe, laßt uns Häuser bauen (nach *Raschi*); denn der *infin. constr.* בָּנוּיָא kann nicht für den *imper.* oder den *infin. abs.* stehen, sondern nur Subject des Satzes sein. Unstatthaft ist auch die Fassung des Satzes als Frage: ist nicht das Häuserbauen nahe? = es ist gewiß nahe (*Ev.* nach einigen alten Verss.). Denn wenn auch in energischer Rede zuweilen die Frage nur durch den Ton angedeutet ist, wie z. B. 2 Sam. 23, 5, so läßt sich dies doch nicht auf Fälle, wo Worte eines Andern angeführt werden, ausdehnen. Noch weniger bedeutet בְּקָרִיב לֹא *non est tempus*, es ist jezt nicht an der Zeit (*Maur.*). Einen dem Contexte entsprechenden Sinn ergeben die Worte nur, wenn man sie mit *Häv.* u. *Klif.* als Anspielung auf Jer. 29, 5 faßt. Jeremia hatte nämlich l. c. die Exilirten aufgefordert, sich im Exile Häuser zu bauen und auf ein längeres Bleiben in Babel einzurichten, und sich nicht durch die Reden falscher Propheten, die eine baldige Rückkehr prophezeien, täuschen zu lassen, denn über die im Lande Zurückgebliebenen würden noch schwere Gerichte ergehen. Dieses Wort des Jer. verhönten die Machthaber in Jerusalem, indem sie sprachen: Nicht nahe ist das Häuserbauen d. h. mit dem Häuserbauen im Exile hat es noch gute Weile; soweit wird es nicht kommen, daß Jerusalem auf die Dauer oder völlig in die Gewalt des Königs von Babel fallen werde. Vielmehr ist Jerusalem der Topf und wir, ihre Bewohner, sind das Fleisch.

Der Vergleichungspunkt ist der: wie der Topf das Fleisch gegen das Verbrennen schützt, so schützt uns die Stadt Jerusalem vor dem Verderben.¹ Unbegründet ist dagegen die Annahme, daß die Worte zugleich eine Anspielung auf andere Aussprüche des Jerem. enthalten, entweder auf Jer. 1, 13, wo das von Norden hereinbrechende Gericht unter dem Bilde eines dampfenden Topfes (*Häv.*), oder auf Jer. 19, wo Jerusalem als ein von Gott zu zerbrechender Topf dargestellt ist (*Klif.*). Denn in Jer. 19 ist nur von einem irdenen Krüge, nicht von einem Fleischtopfe die Rede, und mit dem Bilde Jer. 1, 13 hat die Rede in unserm Verse gar nichts gemein. Die Richtigkeit unserer Erklärung ergibt sich teils aus c. 24, 3. 6, wo das Bild vom Topfe und Fleische wiederkehrt, nur anders gewendet, teils aus dem was Ezech. in den folgenden Vv. 7—11 gegen die Rede dieser Leute sagt. In derselben sprach sich nicht nur falsches Vertrauen auf die Festigkeit Jerusalems aus, sondern auch Hohn und Verachtung der Weißagungen der von Gott gesandten Propheten. Darum soll Ez. gegen diesen, das Volk in seinen Sünden bestärkenden, verderblichen Rat weißagen, wie v. 5—12 folgt.

V. 5. *Und es fiel auf mich der Geist Jahve's und sprach zu mir: Sprich: so spricht Jahve: Also sprechet ihr, Haus Israels, und was in eurem Geiste aufsteigt, das weiß ich.* V. 6. *Ihr habt eurer Erschlagenen viel gemacht in dieser Stadt und ihre Gassen gefüllt mit Erschlagenen.* V. 7. *Darum so spricht der Herr Jahve: Eure Erschlagenen, die ihr mitten in ihr hingestreckt habt, die sind das Fleisch und sie ist der Topf; aber euch wird man aus ihr hinausführen.* V. 8. *Das Schwert fürchtet ihr, aber das Schwert wird ich über euch bringen, ist der Spruch des Herrn Jahve's.* V. 9. *Hinausführen werde ich euch aus ihr und euch in die Hand der Fremden geben, und werde an euch Gericht üben.* V. 10. *Durchs Schwert sollt ihr fallen, an der Grenze Israels werde ich euch richten, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin.* V. 11. *Sie sollt euch nicht als Topf sein, daß ihr in ihr Fleisch wäret; an der Grenze Israels werd ich euch richten.* V. 12. *Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin, in dessen Satzungen ihr nicht gewandelt und meine Rechte nicht getan, sondern nach den Rechten der Heiden, die um euch her sind, getan habt.* Zu *וַיִּפֹּל עָלַי רִיחַ יְיָ* vgl. 8, 1. Statt der ‚Hand‘ (8, 1) ist hier der Geist Jahve's genant, weil das Folgende reine göttliche Einsprache ist, keine Handlung enthält. Die Rede Gottes richtet sich gegen das ‚Haus Israels‘, dessen Reden und Gedanken Gott vernommen, da die 25 Männer die Leiter und Berater des Volks sind. *וַיִּפֹּל עָלַי רִיחַ יְיָ* Gedanken, Anschläge des Geistes erklärt sich aus der Redeweise *עַל לִבְיָ עָלַי* in den Sinn kommen. Den Beweis für die bösen Anschläge ihres Herzens liefern ihre Taten. Sie haben die Stadt von Erschlagenen vollgemacht, d. h. nicht: die Straßen der Stadt in ein

1) So richtig schon Hülsemann bei Calov, *Bibl. illustr.*: haec civitas est olla, receptaculum et praesidium nostrum, nos autem inclusae carnes; quemadmodum carnes conservantur in olla sua usque ad perfectam decoctionem, ita nos hic manebimus ad ultimam usque senectutem.

Schlachtfeld verwandelt, indem sie die Eroberung Jerusalems unter Jechonja herbeigeführt haben (*Hitz.*). Die Worte sind viel allgemeiner zu verstehen von dem Morde in feinem und grobem Sinne (*Häv. Klief.*).¹ *וַיִּפֹּל עָלַי רִיחַ יְיָ* ist Schreibfehler für *וַיִּפֹּל עָלַי רִיחַ יְיָ*. Die von euch Hingemordeten sind das Fleisch im Topfe v. 7. Damit gibt Ez. ihnen ihr Wort zurück — als ein solches, das allerdings Wahrheit enthalte, nur in anderem Sinne, als sie es gebrauchen. Durch Blutvergießen haben sie die Stadt zu einem Topfe gemacht, in welchem das Fleisch der Getöteten eingepökelt worden. Nur in diesem Sinne sei Jerusalem ein Topf für sie — ein Topf nicht zum Schutze des Fleisches vor dem Verbrennen beim Kochen, sondern ein Topf, in welchen das Fleisch eingeschachtet wird. Doch auch in diesem Sinne soll diesen heillosen Ratgebern Jerusalem nicht als Topf dienen (v. 11). Euch wird man aus der Stadt hinausführen (*וַיִּפֹּל עָלַי רִיחַ יְיָ* v. 7 ist 3. pers. sing. mit unbestimmten Subjecto). Das Schwert, das ihr fürchtet und vor dem euch diese Stadt schützen soll, wird über euch kommen, und euch fallen — nicht in Jerusalem, sondern an der Grenze Israels. Diese Drohung ist in den blutigen Scenen zu Ribla Jer. 52, 24—27 buchstäblich in Erfüllung gegangen, aber darum kein *vaticinium ex eventu*, sondern enthält den allgemeinen Gedanken, daß die auf die Sicherheit Jerusalems pochenden Frevler weder in Jerusalem noch überhaupt im Lande Israel Schutz finden, vielmehr aus dem Lande hinausgeführt und außerhalb desselben gerichtet werden sollen. Darin liegt eine Verschärfung der Strafe, wie schon *Calv.* erkant hat.² — In v. 11 ist die Negation *אֵל* des ersten Satzes im zweiten zu suppliren, wie z. B. Deut. 33, 6. Zu v. 12 vgl. die Erörterung zu 5, 7. — Die Wahrheit und die Kraft dieses Wortes wird zugleich tatsächlich gezeigt durch das, was v. 13 berichtet wird. V. 13. *Und es geschah, da ich weißagte, starb Pelatja, der Sohn Benaja's. Da fiel ich auf mein Angesicht und schrie mit lauter Stimme und sprach: Ach Herr Jahve! Garaus machst du mit dem Reste Israels.* — Das plötzliche Sterben des einen der Volksfürsten während des Weißagens Ezechiels soll dem Hause Israel die sichere Erfüllung dieses Gotteswortes bezeugen. Die Sache anlangend ist zu beachten, daß wie Ez. nur im Geiste sich zu Jerusalem befindet und dort den Männern, die er im Geiste sieht, weißagt, so auch der Tod des Pelatja nur der Vision angehört, und in der Wirklichkeit wol nur so sich realisirt hat, daß bei oder nach der Veröffentlichung dieser Vision dieser

1) Richtig schon Calvin: *Non intelligit palam jugulatos fuisse homines Hierosolymae, sed comprehendit hac loquendi forma omnes injustitiae species. Scimus enim homicidas coram Deo censi, quicumque miseros homines opprimunt, evertunt suis fortunis, exsugunt sanguinem innoxium.*

2) *Duplicem poenam* — bemerkt derselbe — *denuntiat, primo quod Deus ipsos ejiciet Hierosolyma, in qua deliciabantur et in qua dicebant sibi fore longam adhuc habitationem, ut prior poena sit exilium: deinde adjungit se non contentum fore exilio, sed instare duriorum poenam, ubi ejecti fuerint et patria et terra ipsos evomerit quasi factorem, quem ferre non poterat. Judicabo igitur vos in termino Israel, h. e. extra terram sanctam, cum scilicet jam maledictio una apparuerit in exilio, manebit vos ultio durior et magis formidabilis.*

Volksfürst plötzlich gestorben ist. Auf den Propheten aber macht dieser im Geiste erlebte Vorfall einen solchen Eindruck, daß er in kleinmütigem Verzagen wiederum wie 9, 8 Gott flehentlich fragt, ob er denn den ganzen Nachblieb Israels vertilgen wolle. *בְּלֹא עֵשָׂה בְּלֹא* das Garaus machen mit *אֵל* obj. wie Zeph. 1, 18, s. zu Nah. 1, 8. Hierauf gibt ihm der Herr v. 14—21 die tröstliche Verheißung, daß er unter den Exulanten einen Rest erhalten und diesen zu seinem Volke erneuern werde.

V. 14—21. Die Verheißung der Sammlung Israels aus den Völkern. V. 14. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 15 Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder sind die Leute deiner Anwaltschaft, und das ganze Haus Israel, das ganze, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen: bleibt ferne von Jahve, uns ist das Land gegeben zum Besitze. V. 16. Darum sprich: Also spricht der Herr Jahve: ja ich habe sie entfernt und habe sie ja zerstreut in die Länder, aber ich bin ihnen geworden zum Heiligtume auf kurze Zeit in den Ländern, dahin sie gekommen. V. 17. Darum sprich: Also spricht der Herr Jahve: und ich werde euch sammeln aus den Völkern und euch zusammenbringen aus den Ländern, in welche ihr zerstreut seid, und werde euch das Land Israel geben. V. 18. Und sie werden dorthin kommen und alle seine Scheusale und alle seine Greuel daraus entfernen. V. 19. Und ich werde ihnen geben ein einzig Herz, und einen neuen Geist in ihr Inneres geben, und werde das Herz von Stein aus ihrem Fleische nehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben; V. 20 auf daß sie in meinen Satzungen wandeln und meine Rechte bewahren. V. 21. Aber deren Herz zum Herzen ihrer Scheusale und ihrer Greuel geht, deren Weg werde ich auf ihr Haupt geben, ist der Spruch des Herrn Jahve's.* — Der Prophet hatte sich erst der Bewohner Jerusalems (9, 8), sodann der Volksoberen (11, 13) fürbittend angenommen und Gott gefragt, ob er den Ueberrest Israels ganz vertilgen wolle. Hierauf erwidert ihm Gott, daß seine Brüder, deren er sich anzunehmen habe, nicht jene Bewohner Jerusalems und jene Volksoberen seien, sondern die ins Exil deportirten Israeliten, welche von jenen Bewohnern Jerusalems als vom Volke Gottes ausgeschieden angesehen würden. Die Nomina in v. 15^a sind nicht Accusative, welche in dem Suffixe *הַיְרֻקְתִּים* v. 16 wieder aufgenommen werden (*Hitz.*), sondern bilden einen selbständigen Satz, in welchem *אַתָּה* Subjecte und *אֲנִי* sowie *בְּלֹא עֵשָׂה בְּלֹא* Prädicate sind. Die Wiederholung des *אַתָּה* dient zur Verstärkung: deine rechten, wirklichen Brüder, nur nicht im Gegensatz gegen die Priester als leibliche Verwandte (*Häv.*), sondern im Gegensatz zu den Israeliten, die bloß den Namen Israels hatten, aber sein Wesen verleugneten. Diese Brüder sollen Leute seiner Anwaltschaft sein, an diesen soll er *אָמַר* üben. *אָמַר* ist Sache oder Pflicht und Recht des *אֵל*. *Goël* ist nach dem Gesetze der leibliche Bruder oder nächste Verwandte, welchem die Pflicht oblag, seinem verarmten Bruder nicht nur sein Besitztum, welches derselbe aus Not hatte verkaufen müssen, zu lösen (zurückzukaufen), sondern auch ihn selbst, wenn er Schulden halber verkauft worden war, zu lösen (*אֵל*), Lev. 25, 25 u. 48. Dem *Goël*

fiel daher auch das dem Bruder unrechtmäßig entzogene Eigentum zu, wenn dies demselben erst nach dem Tode erstattet wurde Num. 5, 8. Er war sonach nicht bloß Bluträcher, sondern überhaupt der geborene Beistand und Anwalt des Bruders. *אָמַר* bed. nicht Lösung oder Verwandtschaft, sondern Anwaltschaft d. i. das Verhältnis der Pflicht und des Rechts, als Verwandter Rechtsvertreter, Bluträcher, Erbe u. s. w. des Bruders zu sein. Die W.: und das ganze Haus Israels sind ein zweites Prädicat zu ‚deine Brüder‘ und sagen aus, daß die Brüder, für welche Ez. intercediren könne und solle, das ganze Haus Israel sind, wobei der Begriff ganz durch Wiederholung des *בְּלֹא* in *בְּלֹא* verstärkt ist. Diesem ‚ganzen Hause Isr.‘ sind entgegengesetzt die Bewohner Jerusalems, welche zu jenen Brüdern sprechen: bleibt ferne von Jahve, uns ist das Land zum Besitze gegeben. Hieraus ergibt sich, 1. daß die Brüder Ezechiels, denen er sich als *Goël* erweisen soll, die aus dem Lande Weggeführten oder seine Leidensgefährten im Exile sind, 2. daß die Exilirten das ganze Haus Israel bilden, d. h. von Gott allein als sein Volk angesehen werden sollen, nicht aber die Bewohner Jerusalems oder die im Lande Zurückgebliebenen, welche die Weggeführten nicht mehr als zum Volke gehörend betrachteten, weil sie in ihrer Gottentfremdung den äußerlichen Besitz Jerusalems für ein Unterpfand der göttlichen Gnadengemeinschaft hielten. Damit ist dem Propheten gesagt, wo der Rest des Volkes Gottes zu suchen sei. Hieran schließt sich v. 16 ff. die Verheißung, wie der Herr diesen Ueberrest zu seinem wahren Volke machen werde. *בְּלֹא* darum, weil die Bewohner Jerusalems die Exilirten als vom Herrn verstoßen betrachteten, darum soll Ez. ihnen verkündigen, daß auch in der Zerstreung Jahve ihr Heiligtum ist (v. 16), und weil jene ihnen den Anteil am Besitze des Landes absprechen, eben darum will der Herr sie wieder sammeln und ihnen das Land Israels geben (v. 17). Die beiden *בְּלֹא* sind coordinirt und führen den Gegensatz ein zu dem abschätzigen Urteile der Bewohner Jerusalems über die ins Exil Weggeführten. Das *בְּלֹא* vor den beiden Hauptsätzen v. 16 bed. nicht: weil — zur Einföhrung eines Vordersatzes, zu dem v. 17 den Nachsatz bilden würde, dienend (*Ev.*), sondern steht vor der directen Rede im Sinne einer Versicherung, welche andeutet, daß dem Urteile der Gegner, der Bewohner Jerusalems, etwas Wares zu Grunde liege. Der Gedanke ist dieser: Es verhält sich allerdings so, Jahve hat sie (das Haus Israel) unter die Heiden zerstreut, aber er hat sie darum nicht ganz verworfen, sondern ist ihnen in den Ländern ihrer Zerstreung zum Heiligtume geworden. *בְּלֹא* bed. weder Asyl, noch Gegenstand des Heilighaltens (*Hitz.*), nämlich Jahve, welchem im Gottesdienste Ehre gebracht wird (*Baudiss. Studien zur Semit. Religionsgesch. II, 86*), sondern Heiligtum, nämlich den Tempel. Den äußeren Tempel (zu Jerusalem) haben sie zwar verloren, aber der Herr selbst ist ihr Tempel geworden. Was den Tempel zum Heiligtume machte, war die Gegenwart Jahve's, des Bundesgottes in demselben. Dieser sollen auch die Weggeführten im Exile sich erfreuen und darin einen Ersatz für den äußeren Tempel haben. Dieser Gedanke wird genauer präcisirt durch *בְּלֹא*, das sich auf die Zeit oder auf das Maß beziehen, ‚auf kurze

Zeit' oder 'einiger Maßen' bedeuten kann. Zwischen diesen beiden Auffassungen ist schwer zu entscheiden. Für die letztere, welche *Klief.* nach LXX u. *Vulg.* vorzieht, läßt sich geltend machen, daß die Bezeugung des Herrn sowol durch die Sendung der Propheten als durch die äußeren Durchhilfen und die inneren Tröstungen, welche er den Gläubigen zufließen ließ, für die Exulanten doch nur ein mäßiger, kein voller Ersatz seiner Gnadengegenwart im Tempel und im heiligen Lande war. Dennoch scheint der Context, namentlich die Verheißung v. 17, daß er sie wieder sammeln und in das Land Israels zurückführen wolle, mehr für die erstere Beziehung zu sprechen, daß nämlich jener Ersatz nur ein provisorischer sein, nur kurze Zeit dauern solle, obgleich darin zugleich liegt, daß er ihnen auch die Gnadengegenwart des Herrn nicht vollständig ersetzen könne und soll. Denn Israel als Volk Gottes kann nicht in der Zerstreuung bleiben; es muß das vom Herrn ihm erteilte Erbe besitzen und in seinem Lande seinen Gott in seiner Mitte haben, und zwar auf realer Weise, als es im Exile unter den Heiden möglich war. In dem himmlischen Jerusalem wird der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm den Erlösten Tempel sein Apok. 21, 22. Darum wird Jahve die Zerstreuten wieder sammeln und in das Land Israels zurückführen, d. h. in das Land, welches er für Israel bestimmt hat, während die Bewohner Jerusalems, die auf den Besitz Canaans pochten (v. 15), dieses Besitzes verlustig gehen. Die Zurückgeführten werden alsdann alle Götzengreuel entfernen (v. 17) und von Gott ein neues, empfängliches Herz erhalten (v. 19), daß sie in Gottes Wegen wandeln und in Wahrheit Gottes Volk werden (v. 20).

Die Erfüllung dieser Verheißung hat mit der Rückkehr eines Teils der Exulanten unter Serubabel zwar begonnen, aber sich weder unter Serubabel und Esra, noch in den Makkabäischen Zeiten vollendet. Wenn Israel auch nach dem Exile den groben Götzendienst vollständig aufgegeben hat, so ist es doch damals nicht zu der Erneuerung des Herzens gelangt, die v. 19 f. in Aussicht gestellt wird. Diese hat erst mit der Bußpredigt des Täufers und mit der Erscheinung Christi ihren Anfang genommen und sich an den Söhnen Israels verwirklicht, welche Jesum im Glauben angenommen und sich von ihm zu Kindern Gottes haben machen lassen. Aber auch durch Christum ist diese Weißagung bis jetzt an Israel noch nicht vollständig erfüllt, wie *Klief.* meint, sondern erst teilweise, da der größere Teil Israels zur Zeit noch in seiner Verstockung das steinerne Herz hat, welches aus seinem Fleische entfernt werden muß, um zum Heile zu gelangen. Der Verheißung v. 19 liegt die Stelle Deut. 30, 6 zu Grunde. 'Was dort die Beschneidung des Herzens, die Hinwegnahme der Unreinigkeiten aus demselben, vorgebildet durch die äußere Beschneidung, die zugleich ihr Unterpfand ist, das bezeichnet hier das Geben des fleischernen Herzens an die Stelle des steinernen' (*Hgstb.*). — Ich gebe ihnen ein Herz. לֵב אֶרְרֶה, welches *Hitz.* mit Unrecht nach der LXX in לֵב אֲחֶרֶת ein anderes Herz ändern will, wird durch Jer. 32, 39: 'ich gebe ihnen ein Herz und einen Weg mich zu fürchten immerfort', geschützt und erläutert, vgl. Zeph. 3, 9 u. Act. 4, 32. Ein Herz ist nicht

ein aufrichtiges, ungeteiltes Herz (לֵב שֶׁבֵּי), sondern ein einträchtiges, einmütiges Herz, im Gegensatz gegen die Vielheit der Herzen im natürlichen Zustande, wo jeder seinem Herzen und seinem Sinne nachgeht, jeder sich auf seinen Weg wendet Jes. 53, 6. Ein Herz gibt Gott, wenn er bewirkt, daß alle Herzen und Sinne eines werden. Dies kann nur dadurch geschehen, daß er einen 'neuen Geist' gibt und das steinerne Herz wegnimmt und ein fleischernes an seine Stelle setzt. Denn der alte Geist nährt nur den Egoismus und die Zwietracht: das steinerne Herz ist unempfänglich für die Eindrücke des göttlichen Wortes und die Züge der göttlichen Gnade. Im natürlichen Zustande ist das menschliche Herz hart wie Stein. Gottes Wort, Gottes äußere Führungen gehen spurlos an ihm vorüber; die letzteren können es zwar wol zerbrechen, aber nicht brechen; auch die Stücke bleiben noch hart; ja die Härte nimmt noch zu' (*Hgstb.*). Das Herz von Fleisch ist ein weiches, für die göttlichen Gnadenzüge empfängliches Herz. Vgl. 36, 26, wo diese dem Ezech. eigentümlichen Bilder wiederkehren, und zur Sache Jer. 31, 33. Die Frucht dieser Herzenserneuerung ist der Wandel in den Geboten des Herrn, und die Folge hiervon ist die völlige Verwirklichung des Bundesverhältnisses, die ware Gemeinschaft mit Gott dem Herrn. Dieser Erneuerung geht aber das Gericht zur Seite. Die nicht von ihren Götzen lassen wollen, verfallen dem Gericht v. 21. Das erste Hemistich von v. 21 ist ein Relativsatz, bei welchem לֵבָא im Sinne zu suppliren und mit לֵבָא zu verbinden ist: deren Herz nach dem Herzen ihrer Greuel wandelt. Das Herz, welches den Greueln und Scheueln d. i. den Götzen zugeschrieben wird, ist der Sinn und Geist, der in der Götzenverehrung an den Tag tritt. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen bildet den Gegensatz zu dem Wandel nach dem Herzen Gottes 1 Sam. 13, 14. — Zu לֵבָא וְיָרֵם וְיָרָא vgl. 9, 10.

V. 22—25. Mit der Verheißung, daß der Herr in den Weggeführten sich einen heiligen Samen erhalten wolle, schließt die Verkündigung des Gerichts über das alte Israel und das abtrünnige Jerusalem. — Für den Abschluß dieser ganzen Vision übrig nur noch die tatsächliche Bestätigung des angekündigten Gerichts, welche v. 22 u. 23 beschrieben wird. — V. 22. Und es erhoben die Cherubim ihre Flügel und die Räder neben ihnen, und die Herrlichkeit des Gottes Israel war oben über ihnen. V. 23. Und die Herrlichkeit Jahve's erhob sich aus der Mitte der Stadt und stellte sich auf den Berg, welcher der Stadt gegen Osten. — V. 24. Und Wind hob mich empor und brachte mich nach Chaldäa zu den Weggeführten im Gesichte, im Geiste; und das Gesicht hob sich weg von mir, das ich gesehen hatte. V. 25. Und ich redete zu den Weggeführten alle Worte Jahve's, die er mir gezeigt hatte. — Schon nach Ankündigung der Verbrennung Jerusalems hatte die Herrlichkeitserscheinung des Herrn den Tempel verlassen und sich vor den Eingang des Ostthores des äußeren Vorhofs, d. i. in die Stadt, begeben (10, 19. 11, 1). Nun nachdem noch den Vertretern der Obrigkeit die Wegführung aus der Stadt angekündigt worden, verläßt die Herrlichkeit des Gottes Israels auch die dem Gerichte verfallene Stadt; zum Zeichen, daß Tempel und Stadt aufgehört haben, Stätten der Gnaden-

gegenwart des Herrn zu sein. Der Berg im Osten der Stadt ist der Oelberg, dessen Gipfel eine erhabene Aussicht über die Stadt bietet. Dort bleibt die Herrlichkeit Gottes stehen, um das Gericht an Jerusalem zu vollziehen. So erscheint Jahve auch Zach. 14, 4 beim Endgerichte über Jerusalem auf dem Oelberge, um von dort aus mit seinen Feinden zu streiten und den zu Rettenden einen Weg zur Flucht zu bahnen. Vom Oelberge aus verkündigt auch der Sohn Gottes der entarteten Stadt die zweite Zerstörung Luc. 19, 41. Matth. 24, 3; und von demselben Berge fährt er nach seiner Auferstehung sichtbar gen Himmel Luc. 24, 50 vgl. Act. 1, 12, so daß schon *Grotius* bemerkt hat: *sic et Christus ex eo monte in regiam suam ascendit, judicia in Judaeos exerciturus.*

Nach dieser Schauung der Gerichte Gottes über das alte Bundesvolk und Gottesreich ward Ezechiel im Geiste wieder zurück nach Chaldäa an den Chaboras versetzt und die Vision schwindet; worauf er den ganzen Inhalt des Geschauten den Exulanten verkündigte.

Cap. XII. Auswanderung des Königs und Volkes und Thränenbrot.

Die Gottesworte, welche von c. 12—19 folgen, enthalten keine chronologischen Angaben, wodurch die Zeit, in welcher sie an den Propheten ergangen und von ihm ausgesprochen worden sind, näher bestimmt würde. Aber ihrem Inhalte nach schließen sie sich eng an die vorausgegangenen Gerichtsverkündigungen an, wodurch die Annahme wahrscheinlich wird, daß sie auch der Zeit nach nicht weit von denselben abliegen, sondern insgesamt in den Zeitraum von 11 Monaten, welcher zwischen c. 8, 1 und 20, 1 liegt, hineingehören, und die Bestimmung haben, die Ankündigung des Gerichts c. 8—11 weiter auszuführen; insbesondere durch Beleuchtung aller Umstände, auf welche das unbußfertige Volk die Hoffnung auf Erhaltung des Reiches und Jerusalems und die baldige Befreiung von dem babylonischen Joche gründete, die Nichtigkeit dieses falschen Vertrauens zu zeigen und die Gewißheit und Unabwendbarkeit des angekündigten Unterganges Juda's und Jerusalems zu bestätigen, um das widerspenstige und verstokte Geschlecht zu gründlicher Buße, ohne die ihm kein Heil erblühen konnte, zu erwecken. Diese Bestimmung der folgenden Weißagungen ist unverkennbar in den Eingangsbemerkungen c. 12, 2. 14, 1 u. 20, 1 angedeutet, indem in der ersten dieser Stellen die Verstoktheit Israels als Motiv zu der folgenden Weißagung, in den beiden andern Stellen das Kommen von Aeltesten Israels zu dem Propheten, um durch ihn den Herrn zu suchen und zu fragen, als Anlaß für die weiteren prophetischen Verkündigungen angegeben ist. Hieraus erhellt klar, daß die bisherigen Gottesworte schon einigen Eindruck auf die Hörer gemacht, aber das harte Herz derselben noch nicht gebrochen hatten.

In c. 12 erhält Ez. den Auftrag, durch eine symbolische Handlung die Auswanderung des Königs und des Volkes aus Jerusalem abzubilden

(v. 3—7) und diese Handlung dem widerspenstigen Geschlechte zu deuten (v. 8—16), sodann durch ein anderes symbolisches Zeichen die Not und Bedrängnis, in welche das Volk geraten werde, zu veranschaulichen (v. 17—20), endlich die leichtsinnigen Reden zu widerlegen, als ob das Geweißagte gar nicht oder doch erst in ferner Zeit eintreffen werde (v. 21—28).

V. 1—7. Das die Auswanderung vorstellende Zeichen. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, du wohnest unter dem widerspenstigen Geschlechte, die Augen haben zu sehen und sehen nicht, und Ohren haben zu hören und hören nicht, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht. V. 3. Und du Menschensohn, mache dir Geräte der Auswanderung und wandere aus am Tage vor ihren Augen, und wandere aus von deinem Orte an einen andern Ort vor ihren Augen, ob sie vielleicht sehen möchten, denn sie sind ein widerspenstiges Geschlecht. V. 4. Und trage deine Geräte hinaus wie Geräte der Auswanderung am Tage vor ihren Augen, du aber gehe am Abend hinaus vor ihren Augen wie beim Hinausgehen zur Auswanderung. V. 5. Vor ihren Augen brich dir durch die Wand und schaffe es da hinaus. V. 6. Vor ihren Augen nimm's auf die Schulter, in der Finsternis trag's hinaus, dein Angesicht bedecke und sieh nicht das Land an; denn zum Wunderzeichen hab ich dich gesezt dem Hause Israel. V. 7. Und ich tat also, wie mir befohlen war: mein Geräte schaffte ich hinaus wie Geräte der Auswanderung am Tage, und am Abend brach ich mir durch die Wand mit der Hand, in der Finsternis trug ich's hinaus, auf die Schulter nahm ich es vor ihren Augen.* — Der Befehl zur Vollziehung der symbolischen Handlung wird v. 2 motiviert durch die Herzenshärte des Volkes. Weil das Geschlecht, unter welchem Ez. wohnt, mit sehenden Augen blind, mit hörenden Ohren taub ist, so soll der Prophet durch das folgende Zeichen das bevorstehende Gericht ihm vor Augen malen, ob sie — wie v. 3 hinzugefügt wird, vielleicht darauf achten und dieses Zeichen beherzigen möchten. Die Widerspenstigkeit (עִוָּרְיָהוּ wie 2, 5. 6. 3, 26 u. a.) wird beschrieben als Verstoktheit — Augen haben und nicht sehen, Ohren haben und nicht hören — nach Deut. 29, 3 vgl. Jer. 5, 21. Jes. 6, 9. Matth. 13, 14. 15. Diese geistige Blindheit und Taubheit aber hat ihren Grund in der Widerspenstigkeit d. h. in dem Nichtwollen, in der *protervia*, *per quam lux divina non admittitur*. *Mich.* מְנַעֲמֵי גִילָה Wandergeräte sind Wanderstab und Reisesack mit den für die Wanderung nötigen Lebensmitteln und Gefäßen. Diese soll Ez. bei Tage aus dem Hause auf die Straße schaffen, damit die Leute es sehen und darauf aufmerksam werden; er selbst aber soll am Abende, in der Dunkelheit hinausgehen und zwar nicht zur Thür des Hauses, sondern durch ein Loch, welches er durch die Wand bricht. Draußen soll er die Wandergeräte auf die Schulter nehmen und aus dem Orte hinaustragen, dabei aber das Gesicht bedecken, daß er das Land, wohin er geht, nicht sehe. מְנוּחָתִי ist dein Wohnort. מְנוּחָתִי גִילָה wie Auszüge der Auswanderung zu geschehen pflegen, d. h. wie Auswanderer auszuziehen pflegen, nicht: um die bei Auswanderungen gewöhnliche

Auszugszeit (*Häv.*). Wegen מִצָּה s. zu Mich. 5, 1. בְּעֵרָב ist von עֵרָב verschieden und bezeichnet die Finsternis der tiefen Nacht, vgl. Gen. 15, 17; jedoch nicht eine künstlich hervorgebrachte Dunkelheit s. v. a. mit geschlossenen Augen oder verhülltem Angesichte, so daß die folgenden Worte nur eine Erklärung des בעֵרָב wären (*Schmieder*). Diese Annahme streitet sowol mit v. 7 als mit v. 12, wo das Bedecken, Verhüllen des Gesichts von dem Hinaustragen בעֵרָב deutlich unterschieden ist. Die Sache verhält sich so: bei Tage soll Ez. das Wandergeräthe nehmen und auf die Straße hinaus schaffen, dann am Abende selbst ausziehen, nämlich so daß er zur Abendzeit ein Loch durch die Wand oder Mauer bricht und in der finstern Nacht das Mitzunehmende auf die Schulter legt und davon trägt. Dies soll er tun, weil Gott ihn zum מִצָּה für Israel gemacht, d. h. er soll durch solches Tun sich als Wunderzeichen für Israel erweisen. Wegen מִצָּה s. zu Ex. 4, 21. In v. 7 wird die Ausführung berichtet, die offenbar in der äußern Wirklichkeit vorgenommen wurde. Die Handlung enthält nichts Unausführbares, denn das Brechen durch die Mauer schließt den Gebrauch eines Hammers oder andern Brechwerkzeugs nicht aus.

V. 8—16. Die Deutung der symbolischen Handlung. V. 8. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir am Morgen also: V. 9. Menschensohn, haben sie nicht zu dir gesagt, das Haus Israel, das widerpenstige Geschlecht: was machst du da? V. 10. Sprich zu ihnen: so spricht der Herr Jahve: dem Fürsten gilt diese Last in Jerusalem, und dem ganzen Hause Israel zu denen sie gehören. V. 11. Sprich: ich bin euer Wunderzeichen; sowie ich getan, so soll ihnen geschehen; auf die Wanderschaft, in die Gefangenschaft werden sie gehen. V. 12. Und der Fürst der in ihrer Mitte, auf die Schulter wird er's heben, in der Finsternis da wird er hinausgehen; er durch die Mauer werden sie durchbrechen um es durch sie hinauszuschaffen; sein Gesicht wird er bedecken, auf daß er nicht mit Augen das Land sehe. V. 13. Und ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, daß er in meiner Schlinge gefangen wird, und werde ihn gen Babel führen ins Land der Chaldäer; aber sehen wird er's nicht und wird daselbst sterben. V. 14. Und alles das um ihn her ist, seinen Beistand und alle seine Scharen, werde ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen. V. 15. Und sie sollen erfahren, daß ich Jahve bin, wenn ich sie zerstreue unter die Nationen und sie in die Länder versprengte. V. 16. Doch werde ich von ihnen übrig lassen eine kleine Zal Menschen vom Schwerte, vom Hunger und von der Pest, auf daß sie alle ihre Greuel erzählen unter den Nationen, dahin sie gekommen, und erkennen, daß ich Jahve bin.* — Da die mit תִּלָּא eingeführten Fragen in der Regel bejahenden Sinn haben, so liegt in den Worten: haben sie nicht gefragt u. s. w.? daß die Israeliten den Propheten gefragt hatten, was er vornehme, aber, wie aus der Bezeichnung בִּירַי תִּמְרִי sich ergibt, nicht in der rechten Gesinnung, nicht in bußfertiger Weise. Darum soll ihnen der Prophet die vorgenommene Handlung nach ihren einzelnen Zügen deuten. Die sehr verschieden erklärten Worte תִּשְׂיָה תִּמְשָׂא תִּהְיֶה

sind einfach zu übersetzen: der Fürst ist diese Last d. h. der Gegenstand dieser Last. תִּמְשָׂא bed. hier nicht das Tragen, sondern die Last d. i. die Drohweißagung, die weißagende Handlung des Propheten, wie in den Orakelüberschriften, s. zu Nah. 1, 1. So *Targ., Symm., Rabb., Hitz.* u. A., wogegen die anakolutische Fassung: ‚der König, diese Last in Jerusalem‘, die aus Jer. 23, 33 vgl. Jes. 1, 14 zu verstehen sein soll (*Smend*), eine nicht zu rechtfertigende despectirliche Bezeichnung des Fürsten ergibt. Der ‚Fürst‘ ist der König, wie 21, 30, aber nicht der ins Exil abgeführte Jojachin, sondern Zedekija; dies besagt die Apposition: in Jerusalem, die zu תִּשְׂיָה gehört und erst nach dem Prädicate nachgebracht ist wie Gen. 24, 24. Daran reiht sich die weitere Bestimmung: das ganze Haus Israel, welche dem תִּשְׂיָה coordinirt, aussagt, daß das ganze Israel (Bundesvolk) das Los des Fürsten teilen werde. Im letzten Satze von v. 10 steht תִּרְוָה nicht für תִּרְוָה, so daß das Suffix auf Jerusalem ginge: in dessen Mitte sie (das Haus Israel) sind תִּשְׂיָה kann nicht Nominativ sein, weil dann תִּרְוָה überflüssig wäre; es ist vielmehr mit תִּרְוָה zu verbinden und תִּרְוָה auf die Angeredeten d. h. die exilirten Israeliten zu beziehen (*Hitz. Klief.*): in deren Mitte sie sind d. h. zu denen sie gehören. Der Satz deutet den Grund an, weshalb der Prophet den im Exile Befindlichen das Schicksal des in Jerusalem befindlichen Fürsten und Volkes verkündigen soll; nämlich deshalb, weil die Exilirten einen Teil des Volkes bilden und von dem Gerichte, welches über den König und das Volk in Jerusalem hereinbricht, mit betroffen werden. In diesem Sinne kann Ez. auch v. 11 zu den Exilirten sprechen: ich bin euer Wunderzeichen, indem sein Zeichen auch für sie von Bedeutung ist, indem von der durch Ez. abgebildeten Auswanderung des Königs und Volks die bereits Exilirten insofern mit betroffen werden, als ihnen damit die Hoffnung auf baldige Rückkehr ins Vaterland genommen wird. תִּלָּא v. 11 geht auf den König und das Haus Israel in Jerusalem. תִּלָּא wird durch תִּשְׂיָה verstärkt. Daß König und Volk werden ins Exil wandern müssen, wird v. 12 u. 13 hinsichtlich des Königs und v. 14 hinsichtlich des Volkes weiter ausgeführt. Alles was Ez. dargestellt hat wird der König erleben. Das genaue Eintreffen dieser Weißagung ist Jer. 39, 1 ff. 52, 4 ff. 2 Kg. 25, 4 ff. erzählt. Als die Chaldäer nach zweijähriger Belagerung Jerusalems in die Stadt einbrachen, floh Zedekija mit seinen Kriegsheuten des Nachts aus der Stadt durch das Thor zwischen den beiden Mauern. Daß dabei die Mauer durchbrochen wurde, ist zwar in den geschichtlichen Berichten nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber aus der Angabe: durch das Thor zwischen den beiden Mauern (Jer. 39, 4. 52, 7. 2 Kg. 25, 4) als warscheinlich folgern, sei es nun, daß das Thor während der Belagerung vermauert worden war, oder daß man, um zu diesem Thore zu gelangen, die Mauer an einer Stelle durchbrechen mußte. Das Durchbrechen besorgte natürlich das Gefolge des Königs, um ihm einen Ausgang zur Flucht zu schaffen; daher תִּרְוָה man durchbrach. Auch das Verhüllen des Gesichts ist in den histor. Berichten nicht erwähnt, aber an sich gar nicht zweifelhaft — als Zeichen der Scham und Trauer, mit welcher Zedekija die Stadt verließ. Die W.: auf daß er nicht mit Augen

das Land sehe, scheinen zwar nur die notwendige Folge der Verhüllung des Gesichts auszusagen und beziehen sich auch zunächst nur darauf, daß der König in tiefer Trauer flieht und das Land nicht sehen will, sind aber — wie v. 13 andeutet — noch in anderer Weise in Erfüllung gegangen, nämlich so, daß Zedekija das Land der Chaldäer, in welches er weggeführt wurde, nicht mit Augen sah, weil er zu Ribla geblendet worden war (Jer. 39, 5. 52, 11. 2 Kg. 25, 7). Das לִבְיָן an Auge = mit Augen ist hinzugefügt, um den Begriff des Sehens hervorzuheben. Zu demselben Zwecke ist das schon im Verbo liegende Subject noch durch הָיָה verstärkt und dieses הָיָה nachgesetzt, so daß es mit הָיָה in Contrast tritt. Die Gefangennehmung des Königs (v. 13) hat Ez. nicht abgebildet, so daß in diesem Punkte die Verkündigung über die symbolische Handlung hinausgeht, und durch bestimmte Vorhersagung des ihm bevorstehenden Schicksals jeden Zweifel an der Wahrheit des prophetischen Worts beseitigt. Dabei ist aber das Nichtsehen des Landes Babel so unbestimmt gelassen, daß an ein *vaticinium post eventum* nicht gedacht werden kann. Zedekija starb zu Babel im Gefängnisse Jer. 52, 11. — Mit dem Könige wird seine ganze Heeresmacht in alle Winde zerstreut werden v. 14. הָיָה הָיָה seine Hilfe d. i. die Schar der mit ihm durchbrechenden Kriegersleute. כָּל-הַצְּבָאוֹת alle seine Heeresflüge d. i. das ganze übrige Kriegsheer. כָּל-הַצְּבָאוֹת ein dem Ezech. eigentümliches Wort wird nach *Jos. Kimchi* durch Flügel erklärt, gleich dem כָּנָפוֹת Jes. 8, 8. Im Uebrigen vgl. 5, 2 und hinsichtlich der Erfüllung Jer. 52, 8. 40, 7. 12. Der größte Teil des Volks wird dabei umkommen und nur eine kleine Zahl übrig bleiben, auf daß sie unter den Heiden, wohin sie weggeführt werden, alle Greuel Israels erzählen, damit die Heiden erfahren, daß Gott nicht etwa aus Ohnmacht, sondern nur zur Strafe des Götzendienstes sein Volk ihnen preisgegeben habe, vgl. Jer. 22, 8.

V. 17—20. **Das die Schrecken und Folgen der Eroberung Jerusalems abbildende Zeichen.** V. 17. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, dein Brot solst du mit Beben essen und dein Wasser mit Zittern und Bekümmern trinken,* V. 19 *und sprechen zu dem Volke des Landes: so spricht der Herr Jahve zu den Bewohnern Jerusalems im Lande Israel: ihr Brot werden sie in Bekümmern essen und ihr Wasser in Erstarrung trinken, darum daß ihr Land wüste wird von aller seiner Fülle, ob des Frevels aller die darin wohnen.* V. 20. *Und die bewohnten Städte werden verödet und das Land wird wüste werden, daß ihr erkennet, daß ich Jahve bin.* — Die Ausführung dieses Zeichens ist zwar nicht erwänt, aber deshalb nicht zweifelhaft, sondern nur als selbstverständlich übergangen. Die Angst und das Beben ließ sich freilich nur durch Mienen ausdrücken. רָעַשׁ gewönl. das Erdbeben oder gewaltiges Tosen, hier nur das Beben, synon. mit רָדַד Zittern. Brot und Wasser ist stehende Bezeichnung der Nahrungsmittel, darum auch hier nicht der Gedanke kärglicher Nahrung darin zu suchen. Dieser Gedanke liegt blos in den Zeichen der Angst und Bekümmern, mit welchen Ez. die Nahrung genießen soll אֵל-אֲרָמָיִם = אֵל-אֲרָמָיִם auf = in dem Lande. Dieser Zusatz besagt, daß diese Weißagung

nicht den bereits ins Exil abgeführten, sondern den noch im Lande befindlichen Bewohnern Jerusalems gilt. Zur Sache vgl. 4, 16 f. לִבְיָן nicht von der Absicht: auf daß, sondern vom Beweggrunde: darum daß = weil.

V. 21—28. **Aussprüche zur Beseitigung der Zweifel an der Wahrheit der Gerichtsdrohung.** Der Zweifel an der Gewißheit des Eintreffens der durch Zeichen verstärkten Drohweißagungen machte sich in zwiefacher Weise geltend. Die Einen leugneten überhaupt das Eintreffen der Weißagungen (v. 22), die Anderen stellten zwar die Erfüllung nicht in Abrede, meinten aber, daß dies nicht so bald geschehen werde (v. 27). Diese Zweifel wurden durch Lügenreden falscher Propheten genährt. Aus diesem Grunde schließt sich an die Widerlegung dieser ungläubigen Reden (v. 21—28) im folgenden Cap. eine Strafrede gegen die das Volk verführenden falschen Propheten und Prophetinnen an. — V. 21. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 22. *Menschensohn, was habt ihr für einen Spruch im Lande Israel, daß ihr sprecht: die Tage werden lang und alle Weißagung wird zu nichte.* V. 23. *Darum sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve: ich will diesem Spruch ein Ende machen und man soll ihm nicht ferner sprechen in Israel, sondern sprich zu ihnen: nahe sind die Tage und das Wort aller Weißagung.* V. 24. *Denn fortan soll keine eitle Weißagung und gleißnerische Warsagung sein inmitten des Hauses Israel.* V. 25. *Denn ich bin Jahve, ich rede; das Wort das ich rede wird geschehen und nicht ferner aufgeschoben werden; denn in euren Tagen, widerspenstiges Geschlecht, rede ich ein Wort und tue es auch, ist der Spruch des Herrn Jahve's.* — מִשַׁל Sprichwort, eine im Volke gangbare Sentenz, die als Wahrheit im Munde geführt wird. Die Tage werden lang u. s. w. das heißt: die Zeit zieht sich in die Länge und die Weißagung geht nicht in Erfüllung. נִכְרַד perire d. h. zu nichte werden, nicht in Erfüllung gehen, ist das Gegenteil von בָּיָא kommen, in Erfüllung gehen. Diesen Reden will Gott dadurch ein Ende machen, daß die Weißagung sich rasch erfüllen soll. Nahe sind die Tage und jedes Wort der Weißagung d. h. die Tage, in welchen jedes geweißagte Wort sich verwirklichen wird. Dies wird in v. 24 u. 25 durch zwei mit בָּיָא eingeführte, coordinirte Sätze begründet. Erstlich soll fortan jede falsche Weißagung in Israel aufhören (v. 24), zweitens will Gott sein Wort unverzüglich zur Erfüllung bringen (v. 25). In v. 24 will Klief. אֵשׁ וְקֶסֶם als Prädicat zu הָיָה nehmen: keine Weißagung soll eitel und schmeichlerische Warsagerie sein in Israel, sondern alle Weißagung war werden, in Erfüllung gehen. Aber in diesem Sinne wäre מִקְסָם als Prädicat unpassend eingeschoben und insofern auch unangemessen, als Gott die Weißagung der von ihm inspirirten Propheten מִקְסָם Warsagung nennen würde. Der gegen die gewöhnliche Uebersetzung der Worte geltend gemachte Grund aber, daß der Gedanke: Gott wolle der falschen Prophetie in Israel ein Ende machen, dem Inhalte des sechsten Gotteswortes (d. h. c. 13) vorgreifen würde, ist ohne alle Bedeutung. Man sieht nicht ab, weshalb hier nicht ein Gedanke ausgesprochen sein könnte, der erst

in c. 13 weiter entwickelt wird. *גלגל* glatt d. i. gleißnerisch, vgl. Hos. 10, 2 und zur Sache Zach. 13, 4 f. — Mit dieser Instanz ist zugleich der Zweifel der leichtfertigen Verächter des prophetischen Wortes widerlegt. Daher worden diese in v. 26—28 nur noch in der Kürze berücksichtigt. V. 26. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 27. Menschensohn, siehe das Haus Israel spricht: das Gesicht, das dieser schaut, geht auf viele Tage hinaus und auf ferne Zeiten weißagt er. V. 28. Darum sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: nicht ferner sollen alle meine Worte aufgeschoben werden; welches Wort ich rede, das soll geschehen, spricht der Herr Jahve.* Die Worte sind klar und bedürfen nach dem Bemerkten keiner besonderen Erläuterung. V. 28 vgl. mit v. 25.

Cap. XIII. Wider die falschen Propheten und Prophetinnen.

Die Rede dieses Cap. ist durch 12, 24 vorbereitet und zerfällt in zwei Teile: V. 1—16 sind gegen die falschen Propheten, v. 17—23 gegen die falschen Prophetinnen gerichtet. In beiden Teilen wird zuerst das Treiben dieser Menschen charakterisirt, sodann ihnen die Strafe angekündigt. — Wie Ezechiel so rügt auch Jeremia c. 23, 9 ff. zum Teil noch stärker das Treiben der falschen Propheten, die wir also nicht bloß unter den Exilirten zu suchen haben, sondern wol hauptsächlich unter den im Lande noch Zurückgebliebenen. Zwischen beiden fand ein reger Verkehr statt, so daß die falschen Propheten von Canaan aus nach dem Chaboras hin wirkten, und umgekehrt.

V. 1—16. *Wider die falschen Propheten. V. 1—7. Ihr Treiben. V. 1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, weissage gegen die Propheten Israels welche weisagen, und sprich zu den Propheten aus ihrem Herzen: höret das Wort Jahve's. V. 3. Also spricht der Herr Jahve: wehe über die thörichten Propheten, welche ihrem Geiste nachgehen und dem was sie nicht gesehen. V. 4. Wie Füchse in Trümmern sind, Israel, deine Propheten geworden. V. 5. Nicht seid ihr vor die Risse getreten und vermauert nicht die Mauer um das Haus Israel, um Stand zu halten im Streite am Tage Jahve's. V. 6. Sie schauten Eitles und Lügenwarsagung, die da sprechen: Spruch Jahve's, und Jahve hat sie nicht gesandt, daß sie hoffen dürften auf Erfüllung des Wortes. V. 7. Sehet ihr nicht eitle Gesichte und redet Lügenwarsagung und sprecht: Spruch Jahve's und ich habe nicht geredet. — Der Zusatz וְנִקְבְּאִים v. 2 ist nicht müßig. Ezech. soll sein Wort nicht gegen die Propheten als solche richten, sondern gegen die, welche prophetischen Beruf in Israel ausüben, ohne von Gott dazu beauftragt zu sein, ohne eine Gottesoffenbarung empfangen zu haben, die, wie v. 2^b näher bestimmt wird, aus ihrem Herzen, nach subjectiver Einbildung weißagen. Diesen soll er im Namen des Herrn Wehe ankündigen, als Thoren, die ihrem Geiste nachgehen, wobei zu beachten, daß Thorheit nach hebr. Anschauung nicht bloß sittliche Ver-*

kehrtheit, sondern zugleich Gottlosigkeit ist, vgl. Ps. 14, 1. Das 'ihrem Geiste nachgehen' wird verdeutlicht und verstärkt durch *לְקַלְמֵי רָאָה*, welches als Relativsatz zu fassen: (eigentl. der Nichtigkeit oder dem Nichts dessen was sie gesehen (vgl. *Friedr. Philippi* Wesen u. Ursprung des *Status constr.* in Hebr. 1871. S. 76), d. h. dem was sie nicht gesehen haben, dem Sinne nach: die keine Offenbarung von Gott empfangen haben. Daher können sie auch das Heil des Volkes nicht fördern, sondern (v. 4) gleichen den Füchsen in Ruinen oder wüsten Trümmern. Den Vergleichungspunkt hat *Boch., Hieroz. II p. 205 ed. Ros.* richtig in dem Unterminiren des Erdreichs vonseiten der Füchse gefunden, *qui per cuniculos subjectam terram excavant et suffodiunt.* Denn daß sie in ihre Löcher sich zurückziehen, statt vor den Riß zu treten (*Hitz.*), das erschöpft den Gedanken nicht; und der Einwand, daß bei jener Sinnbestimmung das *חַרְרֵרֵי* unberücksichtigt bleibe und tautologisch sei (*Häv.*), ist unbegründet. Das 'in Trümmern' deutet auf den Verfall der Theokratie hin, den die Pseudopropheten nicht aufhalten, sondern durch Untergrabung der sittlichen Fundamente des Staates beschleunigen. Denn (v. 5) sie treten nicht in die Bresche und vermauern nicht die Mauer um das Haus Israel (*אֵל* gehört zu beiden Sätzen). In die Bresche tritt wer dem anstürmenden Feinde das Eindringen in die Festung wehren will. Zu demselben Zwecke vermauert man die Risse und Breschen in den Festungsmauern. Die Sünden des Volkes haben Risse und Breschen in die Mauern Jerusalems gemacht, haben den sittlichen Verfall der Stadt herbeigeführt. Diesem Verfall und seinen Ursachen traten sie nicht, wie es der Propheten Beruf und Pflicht war, durch Strafung der Sünden des Volkes entgegen, um durch Wiederherstellung des religiösen und sittlichen Lebens Volk und Reich vor dem Untergange zu retten. *לְעֵמֶד בְּמִלְחָמָה* Stand zu halten d. h. daß ihr Stand gehalten hättet im Kriege. Das Subject sind die falschen Propheten, nicht Israel, wie *Häv.* glaubt. Am Tage Jahve's d. h. in dem Gericht, welches Jahve verhängt. Nicht Stand halten heißt aber nicht bloß s. v. a. dem drohenden Gerichte nicht wehren, sondern auch in dem Gerichte selbst nicht bestehen, ihm erliegen. Dies kommt daher, weil ihre Weißagung Lüge ist, weil Jahve, dessen Namen sie im Munde führen, sie nicht gesandt hat (v. 6). *וְיָרְחֵל* hängt von *שָׁלַח* ab: Gott hat sie nicht gesandt, daß sie auf Erfüllung des Wortes, das sie reden, hoffen könnten. Sprachlich unstatthaft übersetzen Andere: und sie lassen nun hoffen; denn *יָרְחֵל* mit *לֹא* heißt nicht: hoffen lassen, Hoffnung gewären, sondern einfach: auf etwas hoffen. So verhält es sich wirklich. Dies besagt die in Form einer Anrede wiederholte Aussage v. 7, daß ihre Gesichte eitel und Lügenwarsagung sind. Dafür wird ihnen v. 8 ff. das Gericht gedroht.

V. 8—16. Die Strafe der falschen Propheten. V. 8. *Darum also spricht der Herr Jahve: weil ihr Eitles redet und Lüge weisagt, darum siehe will ich an euch, ist der Spruch des Herrn Jahve's; V. 9 und meine Hand soll sein wider die Propheten, die Eitles schauen und Lüge warsagen. Im Rate meines Volkes sollen sie nicht sein und in das Buch des Hauses Israel nicht eingeschrieben werden, und ins*

Land Israel sollen sie nicht kommen, und ihr soll erkennen, daß ich der Herr, Jahve, bin. V. 10. Darum, ja darum daß sie mein Volk verführen und sprechen: Friede da doch kein Friede ist; und baut dieses eine Wand, siehe sie bestreichen sie mit Tünche. V. 11. Sprich zu den Uebertünchern, daß sie fallen wird. Es komt strömender Regenguß, und ihr Hagelsteine fallet und Wettersturm breche los. V. 12. Und siehe die Mauer fällt, wird man nicht zu euch sagen: wo ist das Getünchte, das ihr getüncht habt? V. 13. Darum also spricht der Herr Jahve: ich lasse Wettersturm losbrechen in meinem Grimm zur Vernichtung. V. 14. Und ich reiße die Mauer ein, die ihr getüncht habt, und werfe sie zu Boden, daß ihr Grund enblößt werde, und fallen soll sie und ihr soll unkommen in ihrer Mitte und soll erkennen, daß ich Jahve bin. V. 15. So werde ich auslassen meinen Grimm an der Wand und an denen die sie tünchen, und werde zu euch sagen: Es ist aus mit der Wand und aus mit denen, die sie tünchten, V. 16 mit den Propheten Israels, die Jerusalem weißagten und ihr Gesichte des Friedens schauten, da doch kein Friede ist, ist der Spruch des Herrn Jahve's. — In v. 8 wird die Strafe, welche die Pseudoppheten treffen soll, im allgemeinen gedroht, sodann in v. 9 in der Form einer Klimax, der immer Härteres ankündigt, specialisirt. a) Sie sollen nicht mehr im Rate des Volkes Gottes sein, d. h. ihre einflußreiche Stellung unter dem Volke verlieren (כִּיר ist der Kreis der Berathenden, nicht: geselliger Kreis oder Umgang). b) Ihre Namen sollen nicht in das Buch des Hauses Israel verzeichnet werden. Das Buch des Hauses Israel ist das Verzeichnis, in welches die Bürger des Gottesreiches eingetragen waren. Wessen Name in dieses Buch nicht aufgenommen oder aus demselben gestrichen wurde, der war damit aus der Bürgerschaft Israels ausgeschieden und verlor alle Rechte derselben. Verwandt ist das Bild vom Buche des Lebens, vgl. Ex. 32, 32. Israel komt hier nicht nach seiner äußeren Volksgemeinschaft in Betracht, sondern als Volk Gottes, so daß die Ausscheidung aus Israel zugleich Ausscheidung aus der Gemeinschaft mit Gott ist. Daß aber hier nicht von der Tilgung der Namen aus dem Buche die Rede ist, sondern vom Nichtaufschreiben in dasselbe, erklärt sich aus der Beziehung der Worte auf die Gründung des neuen Gottesreiches. Die alte Theokratie war aufgehoben, wenngleich Jerusalem noch nicht zerstört war. Das Bundesvolk war dem Gerichte verfallen, aber von dem unter die Heiden zerstreuten Israel sollte ein Ueberrest in der Zukunft wieder gesammelt, in sein Land zurückgeführt und zu einem heiligen Volke Gottes erneuert werden, vgl. 11, 17 ff. Die falschen Propheten nun sollen in die Bürgerschaft des neuen Gottesreiches nicht aufgenommen werden; ja sie sollen c) auch nicht in das Land Israel kommen, d. h. nicht bloß im Exile bleiben, sondern überhaupt des Anteils an den Gütern und Segnungen des Reiches Gottes verlustig gehen. Diesem Gerichte verfallen sie, weil sie das Volk Gottes verführen durch Verkündigung von Frieden, wo doch kein Friede ist, d. h. durch Weckung und Nahrung falscher Hoffnungen auf Glück und Heil, womit sie das Volk in seinem Sündenleben bestärken,

ihm einbilden, daß es gut stehe und kein Strafgericht zu befürchten sei, vgl. Jer. 23, 17 u. Mich. 3, 5. Die Ankündigung dieses Vergehens wird durch das feierliche רָצוּן יִבְרִיץ רָצוּן weil und alldieweil (vgl. Lev. 26, 43) eingeleitet und das Vergehen selbst durch ein Bild erläutert. Wenn das Volk eine Wand baut, so tünchen die Pseudoppheten dieselbe mit Kalk. וְרָוּחַ (v. 10) bezieht sich auf עָפָר und der Satz ist Umstandssatz. וְרָצוּן wird im Folgenden durch קִיר Mauer, Wand, ersetzt und bed. Wand, dem arab. حَائِط entsprechend. רָצוּל bed. den Kalkbewurf einer Mauer, wahrscheinlich von der Grundbed. von רָצַל kleben, verkleben (= טָפַל conglutinare, eig. aufkleben), woraus sich die übertragene Bed. Fades, Geschmackloses, entwickelt hat. Das eigentliche Wort für Tünche ist טִירָה (v. 12) und רָצוּל wol mit Rücksicht auf die trop. Bed. des Ungereimten (Jer. 23, 13. Thren. 2, 14) gewält. Der Sinn des Bildes ist leicht verständlich. Das Volk macht sich thörichte Hoffnungen; diese malen die Propheten ihnen glänzend aus und prophezeien ihre Verwirklichung, statt diese Thorheit zu bekämpfen, dem Volke die Verkehrtheit seines Tuns und Treibens aufzudecken, ihm zu zeigen, daß sein sündlicher Wandel nur Strafe und Verderben nach sich ziehen könne. Das Tünchen ist also Bild trügerischen Gleißens, des Verdeckens des inneren Verderbens durch äußeren Schein, wie Matth. 23, 27. Act. 23, 3. Dieses Bild veranlaßt den Propheten, das Gericht welches sie über das Volk und über sich selbst bringen, unter dem Bilde eines Gewittersturmes mit Hagel und Platzregen, welcher die aufgeführte und übertünchte Mauer umstürzt, darzustellen, und mit diesem Bilde den zwiefachen Gedanken auszuführen: a) das Tun des Volkes, welches die falschen Propheten fördern, wird keinen Bestand haben (v. 11 u. 12), b) bei dem Sturze dieses Werkes werden auch die falschen Propheten selbst den verdienten Untergang finden (v. 13—16). Die Gerichtsdrohung beginnt mit dem kurzen, energischen וְרָצוּל sie (die Mauer) falle oder soll fallen, mit dem ך der Gedankenfolge, *Ev.* §. 347^a. Das Subject ist רָצוּל das Uebertünchte, zu welchem רָצוּל eine Assonanz bildet. In v. 12 wird dies von der Mauer mit der Tünche ausgesagt. Bei der Schilderung des losbrechenden Sturmes wird die Rede (mit וְרָצוּל) zur Anrede, die Schilderung zur Aufforderung an die zerstörenden Naturgewalten, gegen das übertünchte Werk loszubrechen und es zu vernichten. וְרָצוּל יִבְרִיץ überschwemmender Regen d. i. Platzregen, vgl. 38, 22. וְרָצוּל יִבְרִיץ hier u. 38, 22 sind Hagelsteine. Das dem Ezech. eigentümliche וְרָצוּל יִבְרִיץ ist wahrscheinlich וְרָצוּל יִבְרִיץ Hi. 28, 18 mit dem arab. Artikel אֵל: Eis, Gefrorenes, dann Krystall. וְרָצוּל יִבְרִיץ Wind der Stürme, Sturmwind, Wettersturm. וְרָצוּל v. 11 ist intransitiv gebraucht: losbrechen, in v. 13 transitiv: losbrechen lassen. Die active Fassung in v. 11: der Sturm wird einreißen sc. die Tünche der Wand (*Küef.*) ist unpassend, weil ein Sturm weder die Tünche noch die Wand einreißt, sondern die Wand umstürzt. Ganz sprach- und sinnwidrig ist aber die Uebersetzung v. 13: ich will einreißen durch Sturm (*Küef.*). Diesen Sturm will Jahve losbrechen lassen in seinem Zorne und die Mauer zerstören und dem Erdboden gleich machen, das Suffix in וְרָצוּל

bezieht sich *ad sensum* auf Jerusalem, nicht auf קִיר, welches *masc.* ist und auch kein תָּנִיךְ hat. Die Rede geht vom Bilde auf die Sache über, denn die übertünchte Mauer ist Bild von Jerusalem als Centrum der Theokratie, welches zerstört werden und unter seinen Trümmern die Lügenpropheten begraben soll. וְכִלְיָרִי v. 15 spielt auf לְכִלָּה v. 13 an, indem Ez. durch eine neue Wendung des כִּלָּה den Gedanken, daß der Zorn Gottes die Mauer und ihre Tüncher vernichten sollte, wiederholt und durch diese Wiederholung mit der ausdrücklichen Erklärung, daß die falschen Frieden verkündigenden Propheten solche Tüncher seien, die Drohung abrundet.

V. 17—23. Wider die falschen Prophetinnen. Wie der Herr nicht blos Männer, sondern zuweilen auch Frauen — Mirjam, Debora, Hulda — mit der Gabe der Weißagung begnadigte, so traten neben den falschen Propheten auch Frauen auf, die ohne vom Geiste Gottes getrieben zu sein, aus dem eigenen Herzen weißagten. V. 17—19. Ihr Treiben. V. 17. *Und du Menschensohn, richte dein Angesicht gegen die Töchter deines Volks, die aus ihrem Herzen weißagen, und weißage wider sie, V. 18 und sprich: Also spricht der Herr Jahve: wehe denen die Decken zusammennähen über alle Gelenke meiner Hände, und machen die Kappen für den Kopf jeglichen Wuchses, um Seelen zu fangen. Die Seelen meines Volkes fangt ihr und eure Seelen erhaltet ihr am Leben. V. 19. Und ihr entheiligt mich bei meinem Volke um einige Hände voll Gerste und etliche Bissen Brotes, um Seelen zu tödten, die nicht sterben, und Seelen, um Leben zu erhalten, die nicht leben sollten, indem ihr mein Volk belügt, die auf Lügen hören.* — Wie in v. 2 die Propheten, so werden hier v. 17 auch die Prophetinnen zuerst als solche charakterisirt, die aus ihrem eigenen Herzen weißagen, und dann v. 18 u. 19 erst ihre Verschuldungen näher bezeichnet. Der Sinn dieser Vv. hängt aber wesentlich ab von der Auffassung des קָרִי, welches nach dem Vorgange der LXX, des Syr. u. der Vulg. von der Mehrzal der Ausl. als identisch mit קָרִים oder קָרִי genommen und von den Händen der Frauen oder Prophetinnen verstanden wird. Allein קָרִי ist weder als seltene Form für קָרִים, wofür selbst *Ew.* im Lehrb. §. 177^a sie hält, gerechtfertigt, noch weniger kann es für den Sing. קָרִי stehen; und für Textänderung fehlen zureichende Gründe, da das וְקָרִים יָרִים ich will die קָרִים von euren Armen reißen (v. 20), die Annahme, daß die Prophetinnen ihre Arme in כְּסוּתוֹ gehüllt hatten, weder fordert, noch überhaupt diese Annahme als sachgemäß sich zeigt. Das nur hier (v. 18 u. 20) vorkommende כְּסוּתוֹ von כָּסָה mit radical gewordenem כּ *foem.* (vgl. *Ew.* §. 186^a) bed. Decken oder Hüllen = כְּסוּתוֹ. Die Bed. Kissen — *προσκαφάλαια* (LXX), *pulvilli* (*Vulg.*) oder Pfüle nach den Rabb. ist blos aus unserer Stelle gefolgert und entschieden irrig; denn für Kissen paßt weder קָרִים zusammennähen, noch קָרִי קָרִים קָרִים קָרִים da man Kissen auf die Gelenke der Hände weder legt, noch weniger darauf zusammennäht. Dieser letztere Grund spricht auch entschieden gegen die Erklärung des כְּסוּתוֹ von Teppichen, welche zu Polstern, Ruhebetten verwandt wurden und auf denen jene Weiber der Ueppigkeit gelagert erscheinen (*Häv.*).

Denn Kissen oder Polster legt man nicht *auf*, sondern allenfalls unter die Armgelenke oder Ellenbogen und die Achseln, die *Häv.* unter קָרִים verstehen will. Damit fällt die Erklärung der Worte von Teppichen, welche die Prophetinnen für alle ihre Armgelenke zusammengenäht hätten zu bequemen Lagern auf prachtvollen Teppichen, um darauf Wollust zu treiben. Nicht minder haltlos sind die Erklärungen der כְּסוּתוֹ von Amuletten (*Ephr. Syr.*) oder Gebetsriemen, die sie um die Armgelenke gewickelt hätten, wenn sie Orakel einholten oder auch erteilten (*Hitz., Smend*). Dagegen hat schon *Klif.* mit vollem Rechte bemerkt: ‚es ist klar, daß weder von Ehebrecherei, noch von Amuletten, noch von Gebetsriemen im Texte etwas zu lesen ist.‘ Auch im folgenden Satze ist die herkömmliche Erklärung des קָרִים von Kissen (*δραπέσυνα* *Symm.*, *cervicalia*, *Vulg.*) oder weite Mäntel = קָרִים (*Hitz. Häv.* u. A.) weder sprachlich gesichert, noch dem קָרִים ent- sprechend. Von קָרִים hinzuzufügen stammend kann קָרִים im vorliegenden Contexte nur eine an den Kopf sich anschließende Kappe bedeuten, und קָרִים vom Muster und Vorbilde, wonach man sich richtet, gebraucht sein, wie Ps. 110, 4. Esth. 9, 26: sie machen die Kappen nach (entsprechend) dem Kopfe jeglicher Statur. Die Worte beider Sätze sind bildlich und von *Klif.* treffend so erklärt: ‚Es wird den Prophetinnen ein gedoppelter Vorwurf gemacht. Erstens nähren sie Decken zusammen, um sie um alle Gelenke der Hand Gottes zu wickeln, daß er sie nicht rühren kann, d. h. sie verhüllen und verdecken durch ihre Weißagung der Lüge das Wort Gottes und namentlich dessen strafende und drohende Kraft dergestalt, daß der drohende und richtende Arm Gottes, der vor Allem durch sein prophetisches Wort offenbar und wirksam werden sollte, nicht offenbar und wirksam wird. Zweitens machen sie Ueberwürfe über die Häupter der Menschen und zwar so daß sie dieselben genau der Statur des Einzelnen anpassen, so daß die Menschen nicht hören noch sehen, d. h. sie verhüllen durch ihre gleißenden Lügen der Menschen Sinne, daß dieselben für die Wahrheit weder Ohr noch Auge behalten.‘ Beides tun sie, um die Seelen zu fangen. Die notwendige Folge ihres Tuns wird als von ihnen beabsichtigt dargestellt und diese Absicht dann weiter so bestimmt, daß sie die Seelen des Volkes Gottes fangen d. h. ins Verderben locken und für ihre eigenen Seelen sorgen. Der Satz קָרִים קָרִים קָרִים ist nicht als Frage zu fassen: die Seelen . . . wolt ihr fangen? den Zweifel anzudeuten, ob sie wirklich ganz ungestraft ihren Wandel fortsetzen zu können meinten (*Häv.*), sondern enthält die einfache Aussage, was bei dem Seelenfangen herauskommt: Sie fangen die Seelen des Volkes Gottes und erhalten ihre eigenen Seelen d. h. sie stehlen dem Volke Gottes sein Leben und sorgen für das eigene (*Klif.*). קָרִים ist statt des Genetivs (*stat. constr.*) gesetzt, um den auf קָרִים liegenden Accent anzudeuten. Ebenso קָרִים statt des Suffixes. Die Construction ist wie 1 Sam. 14, 16. Wie sehr sie sich dabei verstündigen, zeigt v. 19. Sie entheiligen Gott bei seinem Volke, nämlich dadurch, daß sie die Eingebung ihres Herzens dem Volke als Gottesoffenbarungen vortragen, um sich das tägliche Brot zu erwerben (vgl. Mich. 3, 5), und durch ihre

Lügen das Volk, das nur so gern auf die Lüge hört, ins Verderben stürzen — die Seelen des Volks, die leben sollten, tödten und die welche nicht leben sollten, d. h. ihre eigenen Seelen, da falsche Propheten den Tod verdienen (Deut. 18, 20), erhalten. Dafür wird die Strafe nicht ausbleiben.

V. 20—23. Die Strafe der falschen Prophetinnen. V. 20. *Darum also spricht der Herr Jahve: siehe ich will an eure Decken, womit ihr fanget, will die Seelen fliegen lassen; und ich werde sie von euren Armen wegreißen und die Seelen frei lassen, die ihr fanget, die Seelen zum Fliegen.* V. 21. *Und ich werde eure Kappen zerreißen und mein Volk aus eurer Hand erretten, und nicht sollen sie noch ferner in eurer Hand werden zur Beute, und ihr soll erkennen, daß ich Jahve bin.* V. 22. *Darum daß ihr das Herz des Gerechten kränket mit Lüge, so ich nicht betrübt habe, und die Hände des Gottlosen stärket, so daß er nicht umkehrt von seinem bösen Wege, sein Leben zu erhalten,* V. 23 *darum sollt ihr nicht Eitles schauen und nicht ferner Warsagerei treiben; und ich will mein Volk aus eurer Hand erretten, und ihr soll erkennen, daß ich Jahve bin.* — Die Gerichtsdrohung schließt sich genau an die Rüge der Verschuldungen an; v. 20 u. 21 entsprechen der Rüge in v. 18, und v. 22 u. 23 der in v. 19. Erstlich will der Herr die Decken und Kappen d. h. die Lügengewebe der Pseudoprophetinnen zerreißen und das Volk aus ihren Schlingen erretten (v. 20 u. 21); sodann will er dem verderblichen Treiben dieser Personen überhaupt ein Ende machen (v. 22 u. 23). Die Worte von אָשֶׁר אֶתְּנֶה bis לְפָרְרוּ v. 20^a bieten, wenn man sie, wie meist geschieht, als einen Satz betrachtet, unüberwindliche Schwierigkeiten dar, indem sich weder dem שָׁמַיְמָה ein erträglicher Sinn abgewinnen läßt, noch לְפָרְרוּ dazu paßt. Mag man קָסְרוּהוּ von Decken oder von Kissen verstehen, so ist jedenfalls die von den meisten Ausl. beliebte Verbindung des שָׁמַיְמָה mit אָשֶׁר woselbst ihr die Seelen fanget, unstatthaft, weil Decken und Kissen nicht die Orte waren, woselbst man die Seelen fing, sondern nur Mittel zum Fangen derselben sein konnten. Statt שָׁמַיְמָה sollte man בָּם oder בְּקֶמֶחַ erwarten wie Hitz. auch emendiren will. Noch weniger statthaft ist die Beziehung des שָׁמַיְמָה auf Jerusalem: womit ihr daselbst die Seelen fanget, da das שָׁמַיְמָה nicht nur eine ganz überflüssige Ortsbestimmung enthalten, sondern auch eine dem Zusammenhange fremde Beschränkung ergeben würde. Weder von den Propheten noch von den Prophetinnen ist gesagt, daß sie nur in Jerusalem wirkten, sondern ganz allgemein von den Propheten Israels und den Töchtern dieses Volks ist v. 2 u. 17 die Rede, und in v. 16 nur ausgesprochen, daß die Pseudopropheten Jerusalem Frieden weißagten, ohne daß Friede war. Hiernach müssen wir die Beziehung des שָׁמַיְמָה auf Jerusalem (v. 16) für einen bloßen Notbehelf erklären, welcher zeigt, daß man dem Worte keinen rechten Sinn abgewinnen kann. Aber auch לְפָרְרוּ bleibt bei dieser Construction der Worte unbegreiflich. Daß פָּרַח hier in der aram. Bedeutung *volare*, fliegen, steht, haben die meisten Ausl. richtig erkannt. In der zweiten Vershälfte unterliegt diese Bedeutung keinem Zweifel. Denn שָׁמַיְמָה kommt Deut. 22, 7 vom Freilassen

oder Fliegenlassen des Vogels vor, und die Verbindung שָׁמַיְמָה אֶתְּנֶה לְפָרְרוּ ist durch שָׁמַיְמָה לְחַפְּשֵׁי Ex. 21, 26 sowie die Sache selbst — die Vergleichung der Seelen mit Vögeln — durch Ps. 11, 1 u. 124, 7 gesichert. Hiernach bed. לְפָרְרוּ . . . אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי ich entlasse (lasso frei) die Seelen, welche ihr gefangen, zu Fliegenden d. h. daß sie frei davon fliegen können. Anders darf man לְפָרְרוּ auch im ersten Gliede nicht fassen, weil dort gleichfalls אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי mit ihm verbunden ist. Werden nun die fraglichen Worte des ersten Hemistichs in einen Satz zusammengezogen, so ergeben sie den offenbar falschen Gedanken: womit ihr die Seelen fanget zum Fliegenlassen. Die Unmöglichkeit dieses Sinnes einsehend hat man die Schwierigkeit durch Paraphrasen verdeckt, so z. B. Ewald, welcher לְפָרְרוּ beide Male übersetzt: als wären sie Zugvögel, aber das erste Mal an Zugvögel denkt, denen man Netze stellt um sie zu fangen, das zweite Mal an Zugvögel, die man fliegen läßt, also genau betrachtet das erste Mal לְפָרְרוּ vom Fangen, das zweite vom Fliegenlassen der Vögel versteht. Eine Deutung, die sich von selbst widerlegt, da פָּרַח fliegen nicht auch fangen bedeuten kann. Nicht besser ist die Erklärung des לְפָרְרוּ im ersten Hemistich: *ut advolent ad vos*, im zweiten: *ut avolent* (Kimchi, Ros. u. A.). Auch dadurch wird die Schwierigkeit nicht gehoben, daß man dem פָּרַח mit *Häv.* die Bed. Ausgelassenheit, Ausschweifung, aus den Dialekten aufzudringen sucht, für welche der hebr. Sprachgebrauch gar keinen Anhaltspunkt bietet. Wenn hiernach der vorliegende Text keinen erträglichen Sinn ergibt, so kann er nicht richtig sein, und es bleibt zur Lösung der Schwierigkeiten kein anderer Ausweg übrig, als das unpassende שָׁמַיְמָה in שָׁמַיְמָה zu ändern und die W. von אָשֶׁר אֶתְּנֶה bis לְפָרְרוּ in zwei Sätze zu zerlegen, wie in der obigen Uebersetzung geschehen ist. Das relative אָשֶׁר bedarf keiner Ergänzung, da צָרַח mit doppeltem Accus. construiert wird, z. B. Mich. 7, 2 צָרַח הָרָם mit dem Netze fangen, und das fehlende Object: die Seelen zu מְצַרְרֵיהֶם sich leicht aus dem folgenden Satze ergänzt. שָׁמַיְמָה als Particip kann entweder noch von הַקָּמֵחַ abhängen: siehe ich mache, oder auch als einen Erklärungssatz einführend genommen werden: machend die Seelen zu Fliegenden, d. h. daß sie fliegen können (לְ שָׁמַיְמָה Gen. 12, 2 u. ö.). Die beiden Sätze des ersten Hemistichs entsprechen dann genau den beiden Sätzen der zweiten Vershälfte. אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי erläutert das 'אל כסור' ich will die Decken zerreißen von ihren Armen weg. Diese Worte erfordern nicht die Annahme, daß die Prophetinnen die קָסְרוּהוּ an oder auf ihren Armen trugen, sie erklären sich vollständig auch aus der Vorstellung, daß diese Personen dieselben mit ihren Händen verfertigten. וְשִׁלְחָתִי וְגו' entspricht dem שָׁמַיְמָה אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי וְגו' und לְפָרְרוּ hängt von שִׁלְחָתִי ab. Die Einschlebung des אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי ist auf Rechnung der wortreichen Breite der Ezechielischen Diction zu setzen, ist aber nicht bloße Wiederholung des durch den Relativsatz לְפָרְרוּ אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי weit getrenten אֶתְּנֶה לְחַפְּשֵׁי, sondern, wie die ungewöhnliche Pluralform נְפָשִׁים zeigt, zugleich sachliche Erklärung desselben, wodurch die mit Vögeln verglichenen Seelen zu lebenden Wesen, was נְפָשִׁים auch sonst bedeutet, hypostasirt werden. Das Fehlen des Artikels aber bei אֶתְּנֶה erklärt sich daraus, daß die Seelen

unmittelbar vorher näher bestimmt waren, wie z. B. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 18, 18, wo die nähere Bestimmung sogleich nachfolgt, vgl. *Ev.* §. 277^d S. 683. — Was v. 20 von den Decken, das wird v. 21 von den Kappen gesagt. Auch diese will Gott zerreißen, um sein Volk aus der Gewalt der Lügenprophetinnen zu erretten. In welcher Weise Gott beides tun werde, das wird v. 22 u. 23 angedeutet; nämlich nicht bloß dadurch, daß er ihre Lügenweißagungen durch seine Gerichte zu Schanden machen, sondern dadurch, daß er überhaupt dem Warsagen ein Ende machen, die falschen Prophetinnen ausrotten wird, indem er sie zu Spott und Schanden werden läßt. Diese Drohung wird in v. 22 durch nochmalige Hervorhebung des schädlichen Treibens dieser Personen motiviert, die Schädlichkeit dieses Treibens hier aber ohne Bild, in eigentlicher Rede angegeben. Sie tun dem Gerechten Leid an und stärken die Hände der Bösen. *הִפְּחוּ* *hiph.* von *פָּחַח* im Syr. anfahren, verzagt machen; so hier im *Hiph.* mit *לֵב* verbunden: das Herz kränken: *שָׁפַר* adverb. mit Lüge, lügenhafter Weise, nämlich durch Verkündigung von Unheil und göttlichen Strafen, womit sie die Frommen, die sich ihrem Treiben nicht fügen wolten, bedrohten, wogegen sie den Gottlosen, die sich von ihnen berücken ließen, Glück und Heil prophezeiten und sie dadurch in ihrem bösen Wandel bestärkten. Dafür will Gott sie zu Schanden machen durch seine Gerichte, die ihren Trug offenbar machen und das Warsagen ihnen verleiden sollen.

Cap. XIV. Gottes Verhalten gegen die Götzendiener und die Unabwendbarkeit der Strafgerichte.

Dieses Cap. enthält zwei Gottesworte, welche in unverkennbarem innerlichem Zusammenhange stehen. Während das erste, v. 1—11, den Aeltesten, die zu dem Propheten gekommen waren Gott zu fragen, verkündigt, daß der Herr sich von den Abgöttischen nicht erfragen lasse, sondern allen, die sich vom Götzendienste nicht bekehren, nur mit schweren Gerichten antworten und auch die Propheten, welche solchen Fragern Antwort geben solten, ausrotten werde, tritt das andere, v. 12—23 der falschen Hoffnung entgegen, daß Gott um der Gerechtigkeit der Frommen willen dem Strafgerichte Einhalt tun und Jerusalem schonen würde.

V. 1—11. Den Götzendienern gibt der Herr keine Antwort. In v. 1 wird der Anlaß zu diesem und den folgenden Gottesworten berichtet: *Es kamen zu mir Männer von den Aeltesten Israels und setzten sich vor mir hin.* Diese Männer waren nicht Abgesandte der in Palästina befindlichen Israeliten (*Grot. J. H. Mich.*), sondern Aelteste aus den Exilirten, unter welchen Ezechiel gewirkt hatte. Sie kamen den Propheten aufzusuchen (v. 3) offenbar in der Absicht, durch ihn ein Gotteswort über die Zukunft Jerusalems oder das Schicksal des Reiches Juda zu erlangen. Daß sie — wie *Häv.* meint, eine bestimmte Anfrage dieses

Inhalts an den Propheten gerichtet hätten, auf welche v. 12—23 die Antwort gebe, läßt sich weder aus dem ersten noch aus dem zweiten Gottesworte unsers Cap. folgern. Obwol nämlich ihr Kommen zum Propheten zeigt, daß seine Weißagungen Eindruck auf sie gemacht hatten, so wird doch weder in v. 1 angegeben, daß sie gekommen wären, Gott zu fragen, wie die Aeltesten in c. 20, 1, noch wird in den Gottesworten selbst auf bestimmte Fragen hingedeutet, sondern im ersten (v. 2—11) nur die Absicht des Fragens vorausgesetzt und die Herzensstellung, die sie nicht zum Fragen kommen ließ, aufgedeckt, und im zweiten (v. 12—23) das falsche Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Frommen als nichtig dargestellt.

V. 2. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 3. Menschensohn, diese Männer haben ihre Götzen in ihr Herz aufsteigen lassen und den Anstoß zur Verschuldung vor ihr Angesicht gestellt, soll ich mich wol von ihnen erfragen lassen? V. 4. Darum rede mit ihnen und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: jeder vom Hause Israel, der seine Götzen in sein Herz erhebt und den Anstoß zu seiner Missetat vor sein Angesicht stellt und zum Propheten kommt, dem erweise ich mich antwortend darnach, nach der Menge seiner Götzen, v. 5 um das Haus Israel zu fassen an seinem Herzen, weil sie von mir weg sich zurückgezogen, sie alle durch ihre Götzen.* — Diese Aeltesten haben wir uns nicht als grobem Götzendienste ergeben vorzustellen. *וַיֵּלֶךְ עִלַי לֵב* bed. in den Sinn kommen lassen, eine Sache im Herzen aufsteigen lassen, daß man sich innerlich mit ihr beschäftigt. Auch das ‚vor sein Angesicht stellen‘ ist geistig zu verstehen von einer Sache, die man nicht außer Acht lassen will. *מִכְשׁוֹל יָקִים* Anstoß zur Missetat und Verschuldung (vgl. 7, 19) sind die Götzen. Die beiden Redeweisen bezeichnen also nur den Zug des Herzens und Geistes zu falschen Göttern. Von solchen, deren Herz an den Götzen hängt, läßt sich Gott nicht suchen und finden. Der Fragesatz *וַיִּתְּרַשׁ* enthält eine starke Verneinung; die Verstärkung liegt in dem dem Verbo vorgesetzten *Inf.* absol. *תִּרְשׁ*, in welchem das *ו*, um das Zusammentreffen zweier *ו* zu vermeiden, in *א* erweicht ist. *וַיִּתְּרַשׁ* sich suchen lassen involvirt das Finden Gottes, daher Jes. 65, 1 *וַיִּתְּרַשׁ* dem *וַיִּתְּרַשׁ* parallel steht. In v. 4 f. folgt die positive Aussage über Gottes Verhalten gegen die, welche dem Götzendienste im Herzen ergeben sind. Jeglichem solchen Israeliten wird der Herr nach Maßgabe der Menge seiner Götzen antworten. Das *Niph.* *וַיִּתְּרַשׁ* hat weder die Bed. des Kal, noch bed. es verantwortlich sein (*Ev.*) oder gar: sich unterreden, sich bezeugen, sondern steht gewöhnlich passivisch: beantwortet werden, d. h. Erhörung finden oder erlangen (Hi. 11, 2. 19, 7), hier reflexiv: sich antwortend verhalten, erweisen. *וַיִּתְּרַשׁ* nach dem *Chet.* *וַיִּתְּרַשׁ*, wofür das *Keri* die erleichternde Glosse *וַיִּתְּרַשׁ* bietet, bezieht sich auf das folgende *וַיִּתְּרַשׁ*, indem nach einer im Aramäischen häufigen Ausdrucksweise der folgende Nominalbegriff durch ein voraufgestelltes Pronomen anticipirt wird, hier des Nachdrucks wegen, um das folgende Object stärker hervorzuheben. *ו* bed. hier *secundum*, eig. in der Weise, nicht: dafür, weil diese Bed. nicht zu dem

in gleicher Verbindung wiederkehrenden כ v. 7 (כי) paßt. Die Weise, wie Gott den Abgöttischen sich nach ihren Götzen antwortend bezeugt, wird erst v. 8 angegeben. Hier in v. 5 ist zunächst nur die Absicht dieses göttlichen Verfares genant: um Israel am Herzen zu fassen, d. h. nicht bloß sie zu rüren und zu bessern, sondern: um durch Strafgerichte das Herz zu beugen (vgl. Lev. 26, 41) und dadurch zum Aufgeben des Götzendienstes und zur Rückkehr zum lebendigen Gotte zu bewegen. קָוִי wie Jes. 1, 4 zurückweichen, sich zurückziehen von Gott weg. כָּלֵם ist nachdrucksvolle Wiederholung des zu קָוִי gehörigen Subjectes.

V. 6—8. In diesen Vv. wird die göttliche Drohung, mit der Aufforderung sich zu bekehren, wiederholt, erweitert und mit klären Worten ausgesprochen. V. 6. *Darum sprich zum Hause Israel: Also spricht der Herr, Jahve: kehret um und kehret ab von euren Götzen, und von allen euren Greueln kehret ab euer Angesicht!* V. 7. *Denn jeder vom Hause Israel und von den Fremdlingen, die sich in Israel aufhalten, so er sich von mir entfremden und seine Götzen in sein Herz aufsteigen lassen und den Anstoß zu seiner Missetat vor sein Angesicht stellen sollte und zu dem Propheten kommen, um mich sich zu suchen, dem werde ich mich in meiner Weise antwortend zeigen.* V. 8. *Ich werde mein Angesicht wider selbigen Mann richten und werde ihn verstören zu einem Zeichen und zu Sprichwörtern, und werde ihn ausrotten aus meinem Volke; und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin.* — לָכֵן v. 6 dem Gedanken nach dem לָכֵן v. 4 coordinirt, knüpft doch zunächst an v. 5^b an: weil sie von Gott sich entfremdet haben, darum verlangt Gott, daß sie sich bekehren. Denn jedem, sei er Israelit oder unter Israel lebender Fremdling, der mit Götzen im Herzen Gott suchen will, dem wird Gott durch schwere Strafgerichte antworten. Das הָשִׁיבוּ kehret um, bekehret euch, wird durch הָשִׁיבוּ — — — — — verstärkt. Die zwifache Aufforderung zur Buße entspricht der zwifachen Rüge des Götzendienstes v. 3; das הָשִׁיבוּ dem הָשִׁיבוּ v. 3. הָשִׁיבוּ ist nicht intransitiv gebraucht, wie scheinbar 18, 30, sondern mit dem am Ende des V. folgenden Objecte הָשִׁיבוּ zu verbinden und vor diesem der Deutlichkeit und des Nachdrucks wegen wiederholt. Die Aufforderung zur Bekehrung und zum Aufgeben des Götzendienstes wird v. 7 begründet durch die Drohung, daß Gott jeden Israeliten und jeden in Israel lebenden Fremdling, der sich von Gott zurückzieht und den Götzen nachhängt, vertilgen werde. Die Ausdrucksweise v. 7^a ist fast wörtlich nach Lev. 17, 8. 10. 13 gebildet. Ueber die Verpflichtung der Fremdlinge zum Meiden des Götzendienstes und aller sittlichen Greuel vgl. Lev. 20, 2. 18, 26. 17, 10. Ex. 12, 19 u. a. Das וְיָנִיחַ steht nicht für das וְיָנִיחַ, sondern vor dem Jussive, einen Fall setzend: sollte er sich absondern von der Nachfolge meiner und aufsteigen lassen . . . לְרִשְׁיִי לֹא בִי nicht: um sich bei dem Propheten Rat von mir zu erholen (Häv.), denn לֹא בִי kann nicht auf den Propheten bezogen werden, obwol הָרַשׁ mit לְ die Bed. jemand suchen hat, und לְ also die Person bezeichnen kann, die man bittend angeht (vgl. 2 Chr. 15, 13. 17, 4. 31, 21), weil

hier Jahve derjenige ist, den man suchte. לֹא ist reflexiv oder als *dat. commodi* auf den Fragenden, Suchenden zu beziehen. Die Person, die man fragend oder suchend angeht, d. i. Gott, ist durch כָּ bezeichnet, wie 1 Chr. 10, 14 (הָרַשׁ בִּירוּדָה) und öfter vom Orakel- oder Hilfesuchen bei den Götzen, 1 Sam. 28, 7. 2 Kg. 1, 2 ff. Nur so entsprechen לֹא und כָּ den nämlichen Worten im Nachsatze: Wer sich bei Gott Rats sucht, dem wird Gott sich antwortend zeigen כָּ in ihm d. h. seinem Wesen entsprechend, in seiner Weise, nämlich wie v. 8 beschrieben wird. Die Strafdrohung ist nach Stellen des Gesetzes gebildet, נִחַי כָּנִי וְגַי וְגַי וְגַי nach Lev. 20, 3. 5. 6 und וְגַי וְגַי וְגַי frei nach לְשִׁמָּה וְגַי וְגַי Deut. 28, 37. Hiernach bleibt kein Zweifel darüber, וְגַי וְגַי auf קָוִי zurückzuführen ist und für וְגַי וְגַי steht, indem nach späterer Sprachweise die Schärfung durch *Dag. forte* in Dehnung durch einen langen Vocal aufgelöst ist. Schon die Rückbeziehung auf Deut. 28, 37 vgl. mit וְגַי וְגַי v. 46 weist die Annahme zurück, daß וְגַי וְגַי von וְגַי abzuleiten und demgemäß zu punktiren sei, obgleich schon LXX, *Targ. Syr. Vulg.* וְגַי ausgedrückt haben; vgl. noch Ps. 44, 15. Hierzu kommt, daß וְגַי im Perfecto niemals nach Hipbil formirt wird, und daß in 20, 26 in ähnlicher Verbindung וְגַי steht. Der Ausdruck ist prägnant: ich mache ihn wüste, daß er zum Zeichen und zu Sprichwörtern wird.

V. 9—11. Eine andere Antwort soll auch kein Prophet geben. V. 9. *Wenn aber ein Prophet sich bereden läßt und gibt ein Wort, so habe ich diesen Propheten beredet und werde meine Hand gegen ihn ausstrecken und ihn vertilgen aus meinem Volke Israel.* V. 10. *Sie sollen ihre Schuld tragen; wie die Schuld des Fragenden, so soll die Schuld des Propheten sein; V. 11 auf daß nicht mehr das Haus Israel von mir abirre und sich nicht mehr verunreinige mit allen seinen Vergehungen, sondern sie mein Volk seien und ich ihr Gott, ist der Spruch des Herrn Jahve's.* — Der Prophet der sich bereden läßt, ist nicht ein Prophet מְלָאכִי 13, 2, sondern ein solcher, der wirklich ein Gotteswort zu haben meint. מְלָאכִי bereden, durch freundliches Zureden locken (im guten Sinne Hos. 2, 16), meist aber *sensu malo*, verleiten, verführen zu Unerlaubtem oder Bösem. Wenn er sich bereden läßt, nicht notwendig *spe lucri ab hypocritis eum consulentibus et laeta responsa flagitantibus* (Mich. Ros.), dadurch wird der Gedanke abgeschwächt. Es kann auch aus uneigennütziger Gutmütigkeit geschehen. Auch das Wort braucht nicht ein selbsterdachtes Gotteswort oder eine falsche Weißagung zu sein. Gemeint ist nur ein Wort andern Inhalts als das v. 6—8 ausgesprochene, welches entweder Bekehrung fordert oder dem Unbußfertigen das Gericht verkündet, also jedes Wort, das den Sünder in seiner Sicherheit bestärken kann. — Mit וְגַי וְגַי v. 9 wird der Nachsatz energisch eingeführt, wie v. 4 u. 7, das וְגַי וְגַי aber kann nicht futurisch gefaßt werden: ich will bereden, sondern ist Perfectum, denn das Bereden des Propheten muß dem sich Beredenlassen vorangehen. Eben so wenig läßt sich וְגַי וְגַי mit den Kchv. u. älteren luth. Theologen *permissive* deuten, von der göttlichen Zulassung, daß Gott der Verführung

nicht wehrt, und noch weniger mit *Storr* in declarativem Sinne: *eum a cultu Jovae aberrasse declarabo*, oder: ihn als Thoren hinstellen durch Bestrafung für seinen Ungehorsam (*Schmieder*). Die Worte sind vielmehr nach 1 Kg. 22, 20 ff. zu verstehen, wo das Bereden (דבר) Sache eines Lügengeistes ist, welcher die Propheten Ahabs inspirierte, dem König Heil zu verkündigen, damit er falle. Wie da Jahve diesen Geist gesendet, in den Mund der Propheten gegeben hat, so ist auch hier das Bereden eine Wirkung Gottes; nicht blos göttliche Zulassung, sondern göttliche Schickung und Fügung, die jedoch die menschliche Freiheit nicht aufhebt, sondern wie jedes ‚Bereden, Ueberreden‘ die Möglichkeit des Sich-nicht-beredenlassens voraussetzt. Vgl. die Erörterung zu 1 Kg. 22, 20 ff. Richtig bemerkt schon *Calv.* zu unserm V.: *hic locus docet, nullas exoriri vel imposturas vel fraudes nisi Deo volente*. Dieses göttliche Wollen aber oder das Bereden der Propheten zu eigenwilligen, von Gott nicht eingegebenen Aussprüchen geschieht nur bei solchen Personen, die dem Bösen in sich Raum geben, um sie zu versuchen und zur Entscheidung zu föhren, ob sie die sündlichen Neigungen ihres Innern zu bekämpfen und zu überwinden trachten, oder dieselben zur Tat sich ausgestalten lassen, damit sie im letzteren Falle für das Gericht reif werden. In diesem Sinne beredet Gott einen solchen Propheten, damit er ihn dann aus seinem Volke austilgen könne. Diese Strafe soll aber nicht den Propheten allein treffen, sondern auch den Suchenden oder Fragenden, um Israel wo möglich von seiner Verirrung zurückzuführen und zu einem von Sünde gereinigten Volke Gottes zu machen (v. 10 u. 11). Zu diesem Zwecke ließ Gott in den letzten Zeiten des Reiches Juda die falsche Prophetie so mächtig hervortreten, um den Scheidungsproceß zwischen den Frommen und den Gottlosen zu beschleunigen, und durch das die Gottlosen austilgende Gericht sein Volk zu läutern und dem Ziele seiner Berufung entgegen zu föhren.

V. 12—23. Die Gerechtigkeit der Frommen wird das Gericht nicht abwenden. Die Drohung des vorigen Gotteswortes, daß Gott den Götzendienern, wenn sie sich nicht bekehren, nicht anders als mit Vertilgungsgericht antworten werde, ließ die Möglichkeit offen, daß er doch um der Gerechten willen den Untergang Juda's und Jerusalems abwenden werde, wie er ja dem Erzvater Abraham in Bezug auf Sodom und Gomorrha zugesagt hatte Gen. 18, 23 ff. Diese Hoffnung, welche das Volk und die zum Propheten gekommenen Aeltesten hegen mochten, soll nun das folgende Gotteswort dem Volke entreißen mit der Verkündigung: wenn irgend ein Land durch Abfall sich gegen Gott so verstündigte, daß er es mit den schon von Mose Lev. 26, 22, 25, 26 u. a. St. dem abtrünnigen Israel gedrohten Strafen belegen, Menschen und Vieh darin austilgen und das Land zur Wüste machen müßte: so werde es einem solchen Lande nichts helfen, ob auch einzelne Gerechte, wie Noah, Daniel und Hiob, darin lebten, indem zwar solche Gerechte für ihre Person gerettet werden würden, aber ihre Gerechtigkeit den Sündern keine Rettung gewären könnte. Dieser Gedanke wird v. 13—20 so ausgeführt, daß der Reihe nach vier Vertilgungsstrafen über das Land

kommend und es verheerend gesetzt werden und bei jeder wiederholt wird, daß auch Gerechte wie Noah, Daniel und Hiob nur ihre eigenen Seelen, nicht aber einen der Sünder retten werden. So wird nach v. 21—23 der Herr auch bei Sendung seiner Gerichte wider Jerusalem verfahren und dieselben so vollziehen, daß darin die Notwendigkeit und die Gerechtigkeit seines Tuns offenbar werden soll. — Dieses Gotteswort bildet ein ergänzendes Seitenstück zu Jer. 15, 1—4, wo der Herr auf des Propheten Fürbitte antwortet, daß auch die Intercession eines Mose und Samuel für das Volk die über dasselbe zu verhängenden Gerichte nicht aufhalten werde.

V. 12. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 13. Menschensohn, wenn ein Land gegen mich sündigt, Treulosigkeit zu begehen, und ich meine Hand gegen dasselbe ausstrecke und ihm die Stütze des Brotes zerbreche und Hunger in dasselbe sende und aus ihm Menschen und Vieh ausrotte, V. 14 und es wären diese drei Männer darinnen, Noah, Daniel und Hiob, so würden sie durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten, ist der Spruch des Herrn Jahve's. V. 15. Wenn ich böse Thiere in das Land bringe, daß sie es kindertlos machen und es zur Einöde werde, daß niemand durchziehe wegen der Thiere, V. 16 so würden diese drei Männer darinnen, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, nicht Söhne und Töchter erretten; sie allein würden gerettet, das Land aber zur Einöde werden. V. 17. Oder ich bringe das Schwert in selbiges Land und spreche: das Schwert fare durch das Land, und ich rotte aus demselben Menschen und Vieh aus, V. 18 so würden diese drei Männer in ihm, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn Jahve's, nicht Söhne und Töchter retten, sondern sie allein würden gerettet werden. V. 19. Oder ich sende Pest in selbiges Land und schütte meinen Grimm darüber aus in Blut, auszurotten aus ihm Menschen und Vieh, V. 20 so würden Noah, Daniel und Hiob in seiner Mitte, bei meinem Leben, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, wahrlich weder Sohn noch Tochter erretten; sie nur würden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten.* — *לְיָמָיו* v. 13 ist mit Absicht nicht näher bestimmt, um den Gedanken in genereller Allgemeinheit aufzustellen. Dagegen die Verstündigung wird durch *לְיָמָיו* näher bestimmt. *עָלָיו* eig. bedecken, bed. verdeckt oder treulos handeln, insbesondere gegen Jahve teils durch Abfall von ihm in Götzendienst, teils durch Entziehung dessen was ihm gebürt, s. zu Lev. 5, 15. Hier ist die Treulosigkeit des Abfalles von ihm durch Götzendienst gemeint. Wie diese Bezeichnung der Sünde aus Lev. 26, 40 u. Deut. 32, 51 geflossen ist, so sind die vier im Folgenden wie schon 5, 17 genannten Strafen aus Lev. 26 genommen; das Zerbrechen des Stabes des Brotes aus v. 26, die bösen Thiere aus v. 22, das Schwert und die Pest aus v. 25 des Lev. Die drei Männer, Noah, Daniel und Hiob sind genant als Exempel warer Lebensgerechtigkeit, der *צַדִּיקִים* v. 14. 20, d. i. nach *Calvins* richtiger Erklärung: *quicquid pertinet ad regulam sancte et juste vivendi*. So wird Noah Gen. 6, 9, so Hiob in Hi. 1, 1. 12, 4 u. ö. dargestellt; eben so Daniel als treuer Bekenner seines Glaubens im Leben Dan. 1, 8 ff. 6, 11 ff. Die Nennung

Daniels vor Hiob berechtigt nicht zu der Vermutung, daß ein anderer, älterer Daniel gemeint sei, von dem die Geschichte nichts weiß und dessen Existenz nur postuliert wird. Denn die Aufzählung will nicht chronologisch sein, sondern ist sachlich und die Reihenfolge durch die Rücksicht auf die Verschonung bestimmt, welche diese Männer um ihrer Gerechtigkeit willen bei großen Strafgerichten erfuhren, so daß, wie schon *Häv.* u. *Klif.* erkant haben, eine Klimax stattfindet: Noah rettete mit sich seine Familie, Daniel konnte seine Freunde retten (Dan. 2, 17. 18); Hiob aber rettete mit seiner Gerechtigkeit nicht einmal seine Kinder. — Das zweite Strafgericht v. 15 wird mit לִי eingeführt, welches in der Regel einen Fall setzt, dessen Eintreten man nicht erwartet oder auch nicht für möglich hält, hier dagegen ist לִי mit אֲנִי ganz synonym gebraucht. אֲנִי לִי hat kein Mappik, weil der Ton auf Penultima zurückgetreten ist, s. zu Am. 1, 11. In v. 19 ist der Ausdruck: meinen Zorn ausschütten in Blut prägnant für: den Zorn so ausschütten, daß er sich in Blutvergießen, in Vernichtung des Lebens — denn im Blute ist das Leben — erweist. In diesem Sinne sind schon 5, 17 Pest und Blut zusammengestellt. — Ueberblicken wir die vier aufgezählten Fälle, so zeigt sich in den Aussagen über die Rettung der Gerechten der Unterschied, daß es beim ersten Falle bloß heißt: Noah, Daniel und Hiob würden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele d. h. ihr Leben retten; bei den drei folgenden Fällen dagegen heißt es: sie würden, sowar der Herr lebt, weder Söhne noch Töchter erretten, sondern sie allein gerettet werden. Dieser Unterschied ist nicht bloße rhetorische Klimax oder Steigerung der Rede durch Beteuerung und Gegensatz, sondern weist auf eine Verschiedenheit des Gedankens hin. Der erste Fall soll bloß lehren, daß die Frommen bei dem hereinbrechenden Gerichte ihr Leben retten werden, Gott nicht die Frommen mit den Gottlosen wegraffen werde; dagegen die folgenden drei Fälle sollen die Wahrheit exemplifizieren, daß die Gerechtigkeit der Frommen den Götzendienern und Abtrünnigen nicht zugute kommen werde, indem selbst Muster von Gerechtigkeit, wie Noah, Daniel und Hiob, nur ihr eigenes Leben erretten, nicht aber andere Seelen zu retten vermögen. Damit hängt auch das Fehlen der Beteuerung v. 14 zusammen. Der erste Ausspruch, daß Gott bei den Strafgerichten die Frommen retten werde, bedurfte keiner Beteuerung, weil diese Wahrheit nicht in Zweifel gezogen wurde, wol aber der Ausspruch, daß die Gerechtigkeit der Frommen dem sündigen Volke keine Rettung schaffen werde, weil die Gottlosen diese Hoffnung hegten, die ihnen genommen werden sollte. Die übrigen Unterschiede in der Ausführung der einzelnen Fälle sind rein formeller Natur, ohne Einfluss auf den Sinn, so z. B. die Vertauschung der Schwurpartikel אֲנִי v. 16 u. 20 mit לִי v. 18, die Wahl des Sing. אֲנִי v. 20 statt des Plurals אֲנֵינוּ v. 16 u. 18 und die Variation in אֲנֵינוּ v. 14, אֲנֵינוּ v. 20 und אֲנֵינוּ v. 16 u. 18, wo *Hitz.* ohne Grund die beidsn ersten Formen nach der dritten ändern will. Denn das Piel kann trotzdem, daß es Ex. 12, 36 in der Bed. entreißen oder berauben steht und in der Bed. erretten nicht weiter vorkommt, doch diese Bed. auch haben eben so gut, wie das Hiphil beide Bed. hat.

V. 21—23 wird die v. 13—20 entwickelte Norm auf Jerusalem angewendet. V. 21. *Denn also spricht der Herr Jahve: wie viel mehr, wenn ich meine vier bösen Gerichte, Schwert und Hunger und böse Thiere und Pest, gegen Jerusalem entsende, um aus ihr Menschen und Vieh auszurotten.* V. 22. *Und siehe bleiben in ihr Entrommene, die herausgeführt werden, Söhne und Töchter, siehe sie werden ausziehen zu euch, daß ihr sehet ihren Wandel und ihre Werke, und euch tröstet über das Uebel, das ich über Jerusalem gebracht habe.* V. 23. *Und sie werden euch trösten, wenn ihr sehet ihren Wandel und ihre Werke, und ihr werdet erkennen, daß ich nicht umsonst getan habe alles, was ich an ihr getan, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Durch לִי v. 21 wird die Anwendung der allgemeinen Norm auf Jerusalem in der Form einer Begründung gemacht; jedoch nicht in dem Sinne: der Grund warum Jahve so schonungslos verfahren muß, liegt in der Verderbtheit des Volks (*Häv.*) — ein dem Zusammenhange ganz fremder Gedanke; sondern לִי deutet an, daß die Gerichte über Jerusalem einen tatsächlichen Beleg für die v. 13—20 ausgesprochene allgemeine Wahrheit liefern und sie bestätigen werden. Dieses לִי ist eben so wenig ein nachdrückliches Ja, als das folgende אֲנִי eine energische Einleitung des Gegensatzes, welchen der offenbar kommende Fall zu den obigen bloß gedachten bilde (*Hitz.*). אֲנִי ist allerdings steigernd, aber nicht betauernd: fürwar (*Häv. Klief.*), welche Bedeutung diese Partikel nirgends hat; es steht hier, wie z. B. Hi. 4, 19 in der Bed. von לִי אֲנִי, das auf אֲנִי hier folgende לִי ist conditionale Zeitpartikel: wenn. Hiernach hätte לִי eigentlich zweimal stehen sollen, ist aber nur einmal gesetzt wie 15, 5. Hi. 9, 14 u. a. Der Gedanke ist folgender: um wie viel mehr wird dies, daß auch ein Noah, Daniel und Hiob weder Söhne noch Töchter retten werden, der Fall sein, wenn ich meine Gerichte gegen Jerusalem sende. Das Perfect. אֲנֵינוּ steht, nicht das Imperf. wie v. 13, weil Gott diese Sendung wirklich beschlossen hat, nicht bloß als möglichen Fall setzt. Die Vierzal bei den genannten Gerichten ist bedeutsam, die Universalität des Gerichts oder den Gedanken, daß dasselbe nach allen Seiten oder vollständig über Jerusalem ergehen werde, symbolisierend, wobei noch zu beachten, daß Jerusalem als Hauptstadt das Reich Juda oder das gesamte noch in Canaan befindliche Israel repräsentirt. Hierbei wird aber der Herr dadurch, daß er Söhne und Töchter dem Tode entrinnen und nach Babel wegführen läßt, die Notwendigkeit und Gerechtigkeit seiner Strafgerichte unter den Exilirten zur Anerkennung bringen. Dies ist im allgemeinen der Gedanke von v. 22 u. 23, deren Sinn von den neuesten Ausl. sehr verschieden gefaßt wird. Während *Häv.* meint, daß v. 22 außer den vier gewöhnlichen, im Gesetze bestimmten, ein ungewöhnliches, neues Strafgericht ankündige, finden *Hitz.* u. *Klif.* in diesen Vv. die tröstende Zusage, daß bei den Gerichten einige wenige aus dem jüngeren Geschlechte errettet und den bereits Exilirten nach Babel nachgeführt werden sollen, um dort Mitleid sowol zu erregen als zu äußern und die Größe des über Israel ergangenen Gerichts vor Augen zu stellen. Nur weichen sie darin von einander ab, daß *Hitz.* die Geretteten aus dem jüngeren Geschlechte für

צְרִיקִים hält, die durch ihre Schuldlosigkeit nur sich selbst, nicht auch ihre schuldbeladenen Eltern gerettet haben und im Exile durch ihr vorwurfsfreies Betragen das Mitleid der bereits Exilirten erregen werden, *Krief.* hingegen jene Geretteten nur für minder verschuldet hält, die wenn sie nach Babel kommen, von den bereits länger Exilirten werden bemitleidet werden und umgekehrt selber auch jene bemitleiden. — Keine dieser Auffassungen wird dem Wortlaute und Contexte gerecht. Der Sinn von v. 22^a ist deutlich und in der Hauptsache auch nicht streitig. Bei der Ausrottung von Menschen und Vieh aus Jerusalem durch die vier Strafgerichte werden nicht alle umkommen, sondern פְּלִיטָה d. h. dem Untergange Entronnene übrig bleiben, die aus der Stadt hinausgeführt werden. Diese sind Söhne und Töchter genant im Anschluß an v. 16. 18 u. 20, daher man diese Worte nicht auf die jüngere Generation, im Gegensatze zur älteren beziehen darf. Hinausgeführt werden sie aus Jerusalem, nicht um im Lande zu bleiben, sondern um zu „euch“ d. h. den bereits Exilirten, also nach Babel ins Exil zu wandern. Hierin liegt weder eine Milderung noch eine Verschärfung der Strafe; denn das Ausrotten von Menschen und Vieh aus einer Stadt geschieht nicht bloß durch die Tödtung, sondern auch durch Wegführung. Die göttliche Absicht bei dem Uebriglassen von Entronnenen und deren Abführung nach Babel ist in den folgenden Sätzen von וְיֵאָרְרוּ an angegeben, deren Sinn teils von der näheren Bestimmung des דָּרְכָם und צְלִילוֹתָם, teils von der Erklärung des וְנִחַמְתֶּם וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם abhängt. Daß die Wege und Werke nicht ohne weiteres für fromme und gerechte zu halten sind, hat *Krief.* mit Recht gegen *Hitz.* bemerkt. Noch weniger aber können Wege und Werke das Ergehen oder Schicksal bezeichnen, wie *Krief.* die Worte bei Entwicklung des Sinnes und Zusammenhanges von v. 21—23 faßt. Der Context führt auf schlechten Wandel und böse Werke. Nur der Anblick solcher Werke kann zu der Erkenntnis führen, daß Gott nicht דָּרְכָם umsonst d. h. ohne Ursache so schwere Gerichte über Jerusalem verhängt habe. Außer dieser v. 23 genanten Wirkung, welche das Sehen des Wandels der nach Babel kommenden פְּלִיטָה auf die bereits im Exile Befindlichen ausüben soll, wird v. 22^b als nächste göttliche Absicht genant וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם. Das Verb. וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם c. על kann hier nicht die Bed. sich etwas gereuen oder leidtun lassen (*Hitz.*) haben, und noch weniger die Bed. jemanden bemitleiden (*Krief.*). Denn Reue oder Leid empfinden kann der Mensch nicht über ein Strafgericht, welches Gott über ihn verhängt hat, sondern nur über Böses, das er selbst begangen hat; und jem. bemitleiden bedeutet וְנִחַמְתֶּם überhaupt nicht, weder im Piel c. *accus. pers.*, noch im Niph. c. על *rei* construit. וְנִחַמְתֶּם ist Niph. und bed. hier: sich trösten, wie Gen. 38, 12 mit על über etwas, wie 2 Sam. 13, 39. Jer. 31, 15 u. a.; und וְנִחַמְתֶּם v. 23 mit dem *accus. pers.* jemand trösten, wie Gen. 50, 21. Hi. 2, 11 u. ö. Auch diese Wirkung können die Werke und Taten der nach Babel Kommenden auf die dort schon Befindlichen nur dann ausüben, wenn diese Werke so beschaffen sind, daß sie die Notwendigkeit der über Jerusalem ergangenen Gerichte einleuchtend machen. Die Einsicht in die Notwendigkeit der göttlichen Strafgerichte

bewirkt, daß man sich über das von Gott verhängte Uebel tröstet, weil man erkennt, nicht nur daß das Strafleiden eine wolverdiente Züchtigung ist, sondern auch, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit die Strafe, wenn sie ihren Zweck erreicht hat, wieder aufheben und dem reuigen Sünder seine Gnade wieder zuwenden werde. Der Trost aber, welchen die im Exile Befindlichen aus den Werken der dem Tode entronnenen und nach Babel kommenden Söhne und Töchter schöpfen werden, wird in dem וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם v. 23 den Personen selbst zugeschrieben. In diesem Sinne heißt es: sie werden euch trösten, nicht durch Mitleidsäußerungen, sondern durch das Ansehen ihres Wandels. Dies besagen die Worte: wenn ihr ihren Wandel und ihre Werke sehen werdet. V. 23^a enthält demnach keinen neuen, sondern nur den schon v. 22^b ausgesprochenen Gedanken, des Nachdrucks wegen in neuer Wendung wiederholt. Auch das וְנִחַמְתֶּם אֶתְכֶם v. 22 dient zur Verstärkung, wobei וְנִחַמְתֶּם in der Bed. *quoad* dazu dient, diesen nachzuholenden Gedanken dem Satze unterzuordnen, vgl. *En. §.* 277^d S. 683.

Cap. XV. Jerusalem unbrauchbares Holz eines wilden Weinstocks.

So wenig wie Gott um der Gerechtigkeit einiger Frommen willen Jerusalem verschonen wird, eben so wenig hat Israel einen Vorzug vor andern Völkern, der Jerusalem vor dem Untergange schützen könnte. Wie das vorige Gotteswort das falsche Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Frommen niederschlägt, so richtet sich das in unserm Cap. folgende gegen den Wahn, daß Israel um seiner Erwählung zum Volke Gottes willen nicht könne verworfen und mit dem Untergange des Reiches bestraft werden.

V. 1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, was hat das Holz des Weinstocks voraus vor allem Holze, die Rebe, welche unter den Bäumen des Waldes war? V. 3. Wird davon Holz genommen, um es zu einem Werke zu verwenden? oder nimm man davon einen Pflock, um allerlei Gerät daran aufzuhängen? V. 4. Siehe dem Feuer wirds gegeben zum Verzehren. Hat das Feuer seine beiden Enden verzehrt und ist seine Mitte versenkt, wird es dann zu einem Werke taugen? V. 5. Siehe da es noch unverzehrt ist, wird es zu keinem Werke verwandt; wie viel weniger, wenn Feuer es verzehrt hat und es versenkt ist, kann es noch zu einem Werke verwandt werden. V. 6. Darum also spricht der Herr Jahve: wie das Holz des Weinstocks unter dem Holze des Waldes, welches ich dem Feuer gebe zum Verzehren, also gebe ich die Bewohner Jerusalems dahin, V. 7 und richte mein Angesicht wider sie. Aus dem Feuer sind sie herausgegangen und das Feuer wird sie verzehren, daß ihr erkennet, daß ich Jahve bin, wenn ich mein Angesicht wider sie setze, V. 8 und ich das Land zur Wüste mache, darum weil sie Treulosigkeit begingen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Israel gleicht dem Holze des wilden

Weinstocks, das, weil zu nichts tauglich, dem Feuer zum Verbrennen übergeben wird. Von Deut. 32, 32 f. an wird Israel mehrfach mit einem Weinstocke oder Weinberge verglichen, vgl. Ps. 80, 9 ff. Jes. 5. Hos. 10, 1. Jer. 2, 21, und zwar — mit Ausnahme von Ps. 80 — immer um seine Entartung zu schildern. Diese Vergleichung liegt dem v. 2—5 entworfenen Bilde von dem Holze der wilden Rebe zu Grunde. Dieses Holz hat keinen Vorzug vor jeder andern Holzart; man kann es nicht wie anderes Nutzholz zur Anfertigung von Werken oder Geräten brauchen, sondern nur zum Verbrennen, so daß es eigentlich noch unter jedem andern Holze steht (v. 2 u. 3^a). Wenn es aber schon in seinem unversehrten Zustande zu nichts zu gebrauchen ist, so noch viel weniger, wenn es teilweise verbrant und angebrant ist (v. 4 u. 5). מִן-הַיָּבֵשׁ mit folgendem מִן bed. was ist es vor (מִן comparativisch), d. h. was hat es voraus vor מִן-כָּל-עֵץ allerlei Holz d. i. jedem andern Holze. הַיָּבֵשׁ וְהַחַיִּים ist Apposition zu מִן-כָּל-עֵץ, und nicht nach LXX u. *Vulg.* gegen die masoretische Accentuation mit מִן-כָּל-עֵץ zu verbinden, in der Bed. alles Reisholz; denn הַיָּבֵשׁ bed. nicht das Reisholz, sondern die Ranke oder Rebe des Weinstocks (vgl. 8, 17), welche durch den folgenden Relativsatz als eine Waldrebe d. i. eine wilde, nur ungenießbare Trauben tragende Rebe bestimmt wird. Das Präter. הָיָה welche *war* (nicht: *ist*) erklärt sich aus der Vorstellung, daß die Rebe aus dem Walde zur Verwendung ihres Holzes geholt ist. Die Frage wird v. 3 dahin beantwortet, daß man dieses Reibholz nicht brauchen kann zu irgend einem Werke, nicht einmal zu einem Pflocke, an den man allerlei Hausgeräte aufhängt (s. zu Zach. 10, 4). Selbst dazu ist es zu schwach. Bei לְעֵשֶׂה לְמַלְאכָה ist das Object zu ergänzen: *es* zu einem Werke zu machen, zu verarbeiten. Weil als Nutzholz nicht verwendbar, wird es verbrant. — Mit v. 4^b אֵץ 'אָר wird ein neuer Gedanke eingeleitet. Die beiden Sätze in 4^b sind mit einander zu verbinden; der erste setzt einen Fall, aus dem im zweiten eine Folgerung gezogen wird. Die Frage: taugt es wol zu einem Werke? wird v. 5 bestimmt verneint. אֵץ אֵץ wie 14, 21. נִרְרָה Perf. und נִרְרָה Imperf. Niph. von נִרְרָה in der Bed. angebrant, versengt sein. Subject zu נִרְרָה ist zwar das Holz, worauf sich auch das Suffix אֵץ אֵץ bezieht, doch sind die beiden Sätze nach 4^b zu verstehen vom Verbrennen der Enden und dem Versengtsein der Mitte. — V. 6—8. In der Anwendung des Gleichnisses wird nur hervorgehoben, daß Gott mit den Einwohnern Jerusalems so verfahren werde wie mit dem zu keinem Werke tauglichen Reibholze. Darin lag *implicite*, daß Israel dem Holze einer Waldrebe gleicht. Wie dieses keinen Vorzug vor anderem Holze hat, vielmehr ganz unbrauchbar ist, so hat Israel keinen Vorzug vor andern Völkern, ist vielmehr schlechter als diese, und wird daher dem Feuer hingegeben. Dies wird v. 7 begründet mit den Worten: aus dem Feuer sind sie hervorgegangen und das Feuer wird sie (die Bewohner Jerusalems) verzehren. Diese Worte sind nicht sprichwörtlich zu fassen: wer dem einen Strafgerichte entrint, der fällt in das andere (*Höv.*), sondern geben die Anwendung von v. 4^b u. 5 auf die Bewohner Jerusalems. Aus dem Feuer kommt man nur verbrant oder angebrant heraus. Israel ist schon im Feuer

gewesen, es gleicht einer wilden Rebe, deren beide Enden das Feuer verzehrt hat und deren Mitte versengt ist, und soll nun ganz dem Feuer hingegeben werden. Das Feuer aber, aus dem es halbverbrant herausgekommen, darf man nicht mit *Hitz.* auf die Einnahme Jerusalems unter Jojachin einschränken, sondern man muß es auf alle Strafgerichte beziehen, welche von der Vernichtung des Zehnstämmereichs an bis auf die Katastrophe unter Jojachin über das Bundesvolk ergangen sind, infolgederen Israel jetzt nur noch einer an ihren Enden verbranten und in ihrer Mitte versengten Rebe gleicht. — Die Drohung schließt ähnlich wie die früheren. Vgl. v. 7^b mit 14, 8^b und v. 8 mit 14, 15 u. 13.

Cap. XVI. Jerusalems Undank und Untreue, Bestrafung und Beschämung.

Als eine wilde, untaugliche Rebe, die zu verbrennen sei, hat das vorige Gotteswort Israel dargestellt. Da aber Gott diese Rebe in seinen Weinberg gepflanzt, da er Israel zu seinem Volke angenommen hatte, so blieb dem widerspenstigen Volke gegenüber den göttlichen Gerichtsdrohungen die Berufung übrig, daß Gott Israel wegen seiner Erwählung zum Bundesvolke nicht verwerfen werde. Dieser Stütze falschen Vertrauens auf den göttlichen Gnadenbund tritt das Gotteswort in unserm Cap. entgegen, indem dasselbe nachweist, wie Israel nicht nur von Natur nicht besser als andere Völker sei, sondern auch durch schmachvollen Undank gegen den Herrn, der es in der Zeit seiner Jugend vor dem Verderben errettet hat, sich schwer veründigt habe, und durch maßlosen Götzendienst tief unter die Heiden herabgesunken sei, so daß Gott es gleich diesen strafen und richten müsse. Bei alle dem aber werde der Herr seines Gnadenbundes eingedenk bleiben und bei Wiederherstellung Sodoms und Samaria's auch das Gefängnis Jerusalems wenden, zu tiefer Demütigung und Beschämung Israels, und einen ewigen Bund mit ihm aufrichten. — Der Inhalt dieses Gotteswortes zerfällt hiernach in drei Teile, in 1. die Darlegung der Versündigung des Volkes durch Abfall von seinem Gotte in Götzendienst (v. 2—34), 2. die Ankündigung der Strafe (v. 35—52) und 3. die Wiederannahme Israels zu Gnaden (v. 53—63), und umspannt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels von seinen ersten Anfängen an bis zu seiner schließlichen Vollendung. — Dieser reiche Inhalt ist in eine großartig durchgeführte Allegorie eingekleidet. Auf Grund der durch die ganze Schrift sich hindurchziehenden Anschauung des zwischen dem Herrn und seinem Volke bestehenden Gnadenverhältnisses unter dem Bild eines Ehebundes wird Jerusalem, die Hauptstadt des Gottesreiches, als Repräsentantin des Bundesvolkes Israel, als Weib dargestellt und demzufolge das Verhalten Gottes zu Israel wie das Verhalten Israels gegen seinen Gott unter diesem Bilde geschildert.

V. 1—14. Israel von Natur unrein, elend und dem Verderben nahe

(v. 3--5) wird vom Herrn angenommen und herrlich gemacht (v. 6--14). V. 1 u. 2 bilden die Einleitung. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, zeige Jerusalem ihre Greuel an.* Die ‚Greuel‘ Jerusalems sind die Sünden des Bundesvolkes, welche ärger als die Sündengreuel Canaans und Sodoms waren. Die Vorhaltung dieser Greuel bildet das Thema dieses Gotteswortes. Zu dem Ende wird dem Volke zuerst gezeigt, was es von Natur war. V. 3. *Und sprich: so spricht der Herr Jahve zu Jerusalem: dein Ursprung und deine Geburt ist aus dem Lande der Canaaniter; dein Vater war der Amoriter und deine Mutter eine Hethiterin.* V. 4. *Und deine Geburt anlangend, so wurde am Tage deiner Geburt dein Nabel nicht abgeschnitten und in Wasser wurdest du nicht gebadet zur Säuberung und mit Salz nicht abgerieben und nicht in Windeln gewickelt.* V. 5. *Nicht sah auf dich ein Auge mitleidig, um dir eins von diesen zu tun aus Erbarmen gegen dich, sondern du wurdest auf das Feld geworfen im Widerwillen gegen dein Leben am Tage deiner Geburt.* — Nach der durch das ganze Cap. gehenden Allegorie wird die Entstehung des Volkes Israel so geschildert, daß Jerusalem die derzeitige Repräsentantin desselben als ein Kind dargestellt wird, welches von canaanitischen Eltern geboren, nach seiner Geburt mitleidslos ausgesetzt worden und dem Umkommen nahe war. Es zeugt von totaler Verkennung der Allegorie, wenn Hitz. u. Klief. die Aussage über Jerusalems Abstammung v. 3 von der Stadt Jerusalem verstehen und auf die Stadt beschränken wollen, weil ‚nicht ganz Israel canaanäisches Ursprungs, wol aber Jerusalem von Hause aus eine canaanäische, amoritisch-hethitische Stadt war‘ (Klief.). Waren denn nicht alle Städte Israels von Hause aus canaanäisch? oder war Israel nur halb, nicht ganz amoräischer Herkunft? Als Stadt angesehen war Jerusalem weder amoritischen noch hethitischen Ursprungs, sondern eine Jebusiterstadt. Daß aber das Prophetenwort nicht von der Stadt als solcher oder der Häusermasse gilt, sondern Jerusalem als derzeitige Hauptstadt des Reiches Juda nach ihrer Einwohnerschaft das Volk Israel oder das Bundesvolk vertritt, das liegt so klar vor Augen, daß es keines Beweises bedarf. Nicht die Häusermasse, sondern die Einwohnerschaft ist das Findelkind, dessen Jahve sich erbarmt, das er zu Myriaden vermehrt (v. 7), herrlich bekleidet und zur Braut erwählt, mit der er einen Ehebund schließt. Die Abstammung und Geburt ist nicht die leibliche Abstammung, sondern die geistige. In geistlicher Beziehung stamt Israel aus dem Lande der Canaaniter; und sein Vater ist der Amoriter, seine Mutter eine Hethiterin in demselben Sinne, wie Jesus Joh. 8, 44 zu den Juden sagt: *ὁμῆς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.* Das Land der Canaaniter ist genant als das Land der ärgsten heidnischen Greuel, und von den canaanitischen Stämmen werden die Amoriter und Hethiter als Vater und Mutter genant, nicht weil Num. 13, 29 die Jebusiter zwischen beiden erwänt sind (Hitz.), sondern weil dieselben als Hauptträger der canaanitischen Gottlosigkeit bekannt waren. Die Missetat der Amoriter (אֲמֹרִי) war schon zu Abrahams Zeit groß, aber noch nicht voll oder reif für die Ausrottung Gen. 15, 16; und die Töchter Chets, welche Esau ge-

heiratet, machten der Rebekka großes Herzeleid Gen. 27, 46. Diese Tatsachen liefern das Substrat für unsere Schilderung. Daraus erklärt sich auch אֲמֹרִי mit dem Artikel und הֵתִי without Artikel. Auch die Plurale מְלֻחָה וּמְלֻחָה führen auf geistige Abstammung; denn leibliche Zeugung und Geburt sind einmalige Acte. מְלֻחָה oder מְלֻחָה (21, 35. 29, 14) ist nicht Zeugungsort, sondern Zeugung, von מָרָה = מְרָה graben = zeugen, vgl. Jes. 51, 1; nicht = מְקוֹר, ein Plural dem lat. *natales, origines* entsprechend. מְלֻחָה die Geburt. — In v. 4 u. 5 werden die Umstände bei der Geburt beschrieben. מְלֻחָה v. 4 steht absolut vorauf. Bei seiner Geburt erhielt das Kind nicht die für Erhaltung und Kräftigung seines Lebens erforderliche Reinigung und Pflege, sondern wurde ohne Mitleid ausgesetzt. Die Construction אֲמֹרִי מְלֻחָה (des Passivs c. *accus. obj.*) ist wie Gen. 40, 20 u. öfter in den älteren Schriften. מְרָה für מְרָה Jud. 6, 28, *py.* von מְרָה, und מְרָה von מְרָה mit der im Hebr. seltenen Verdoppelung des ר vgl. *Ev.* §. 71. Durch das Abschneiden des Nabelstranges wird das Kind nach der Geburt von dem Blute der Mutter, von dem es im Mutterleibe genährt wurde, gelöst. Unterbleibt die Abschneidung und die damit zusammenhängende Unterbindung des Nabelstranges, so muß das Kind bei eintretender Verwesung oder Zersetzung der *placenta* umkommen. Hierauf wird das Neugeborene gebadet, um es von dem ihm anklebenden Schmutze zu reinigen. מְשִׁי läßt sich nicht von מְשִׁי = שָׁעַם ableiten, weil weder die Bed. sehen, schauen (שָׁעַר) noch die: bestreichen (שָׁעַם) einen passenden Sinn ergibt. Es ist mit *Jos. Kimchi* von מְשִׁי abzuleiten, im arab. مَسَحَ II u. IV abwischen, reinigen, und die Endung י

die aramäische Form des *stat. abs.* für das hebr. מְשִׁי Säuberung, Reinigung, vgl. *Ev.* §. 165^d. Nach der Waschung wurde der Körper mit Salz ab- oder eingerieben, nach einer im Altertume weit verbreiteten und noch jetzt im Morgenlande hie und da üblichen Sitte, vgl. *Hieron. ad. h. l. Galen, de sanit. I, 7. Troilo* Reisebeschr. S. 721 u. *Siebold*, Gesch. d. Geburtsh. I S. 43; und zwar wol nicht blos zu dem Zwecke, um die Haut trockener und fester zu machen oder recht zu reinigen, sondern wahrscheinlich mit Rücksicht auf die vor Fäulnis schützende Kraft des Salzes, ‚um symbolisch Hoffnung und Wunsch der Lebenskräftigkeit des Kindes auszusprechen‘ (Hitz. *Häv.*). Endlich wurde es in Windeln gewickelt. Keins von diesen für Erhaltung und Kräftigung des Kindes unerläßlichen Dingen wurde Israel nach seiner Geburt von erbarmender Liebe gewärt; מְלֻחָה (*infin.*) um ihm Mitleid, Erbarmen zu erweisen; sondern es wurde auf das Feld geworfen, d. h. ausgesetzt, damit es umkomme מְשִׁי מְלֻחָה in Widerwillen gögen dein Leben, vgl. מְשִׁי von sich stoßen, verwerfen, verschmähen Lev. 26, 11. 15. 30. — Der Tag der Geburt Jerusalems d. i. Israels ist die Zeit seines Aufenthalts in Aegypten, wo Israel als Volk geboren wurde, indem die nach Aegypten übergesiedelten Söhne Jakobs zum Volke sich vermehrten. Die einzelnen Züge unserer Schilderung sind nicht auf geschichtliche Einzelheiten zu deuten, sondern in der Gesamtheit des Bildes zu erklären, sagen aber viel mehr als dies aus, daß Israel nicht allein seinem Ursprunge und

seiner Natur nach allen andern Völkern gleich stehe, sondern daß es sogar seiner Natur und natürlichen Anlage nach hilfloser und unbeachteter sei, eine minder begabte Natur habe als andere Völker und also den andern sogar nachstehe' (*Klief*). Die mindere Begabung oder geringe natürliche Anlage sind dem Wortlaute der Bilder und dem Contexte völlig fremde Gedanken. Sowol die canaanitische Abstammung als die mitleidslose Aussetzung des Kindes weisen auf einen ganz andern Gesichtspunkt der Allegorie hin. Die canaanitische Abstammung weist hin auf die sittliche Verderbtheit der Natur Israels; und die Verwarlosung des Kindes soll zeigen, wie wenig die heidnische Umgebung des jugendlichen Israel in Canaan und Aegypten geeignet war, das Leben und Gedeihen desselben zu fördern, Israel für seine künftige Bestimmung zu erziehen und zu bilden. Den Aegyptern waren die Israeliten als Hirtenvolk ein Greuel und nicht lange nach Josephs Tode fingten die Pharaonen an, das erstarkende Volk zu unterdrücken.

V. 6-14. Seine Erhaltung und Erhebung zu Ehre und Herrlichkeit verdankt Israel daher allein dem Herrn seinem Gotte. V. 6. *Da ging ich an dir vorüber und sah dich in deinem Blute stampfen und sprach zu dir: in deinem Blute lebe! und sprach zu dir: in deinem Blute lebe!* V. 7. *Zu Myriaden wie das Gewächs des Feldes machte ich dich und du wuchsest heran und wurdest groß und gelangtest zu Schmuck der Wangen; die Brüste schwellen an und dein Haar sproßte; doch warst du nackt und bloß.* V. 8. *Und ich ging an dir vorüber und sah dich, und siehe es war deine Zeit, die Zeit der Liebe, und ich breitete meinen Fittig über dich und bedekte deine Blöße, und ich schwur dir und trat in den Bund mit dir, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, und du wurdest mein.* V. 9. *Und ich badete dich in Wasser und spülte dein Blut ab von dir und salbte dich mit Oel.* V. 10. *Und ich kleidete dich mit Buntwirkerei und beschuhte dich mit Saffian, umwand dich mit Byssus und bedekte dich mit Seide.* V. 11. *Ich schmückte dich mit Schmuck und gab dir Spangen an deine Hände und eine Kette um deinen Hals.* V. 12. *Und gab dir einen Reif in deine Nase und Ringe in deine Ohren und eine herrliche Krone auf dein Haupt.* V. 13. *Und du schmücktest dich mit Gold und Silber und deine Kleidung war Byssus und Seide und Buntwirkerei. Weizenmehl und Honig und Oel aßest du, und du wurdest sehr schön und gediehst zu königlicher Würde.* V. 14. *Dein Name ging aus unter die Nationen ob deiner Schönheit; denn sie war vollkommen durch meine Herrlichkeit, die ich auf dich legte, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Die Schilderung dessen, was der Herr in seiner erbarmenden Liebe für Israel tat, wird durch die sich wiederholende Wendung: ich ging an dir vorüber v. 6 u. 8 in zwei Abschnitte geteilt, und im ersten das zusammengefaßt, was Gott für die Erhaltung und Mehrung des Volkes, im zweiten, was er durch die Annahme Israels zu seinem Eigentumsvolke zur Verherrlichung desselben getan hat. Als Israel wie ein verwarlostes neugeborenes Kind auf dem Felde lag, ging der Herr vorüber und nam sich seiner an, ihm Leben verheißend und Kraft zum Leben verleihend. Um die Größe der gött-

lichen Erbarmung hervorzuheben, wird das Liegen des Kindes in seinem Blute wiederholt erwähnt. Streitig ist die Erklärung des *הִתְפַּחֵץ* *hitpol*. von *פָּחַץ* niedertreten, zertreten, ob nämlich das *hitpol*. passiv oder reflexiv zu fassen sei. Gegen die passive Fassung: zertreten (*Umbr.*) oder *ad conculcandum projectus*, den Fußtritt preisgegeben (*Ges. u. A.*) spricht, daß dafür das *hoph.* im Gebrauche ist. Wir ziehen deshalb die reflexive Bed. vor: sich tretend, stampfend verhalten; da der dagegen erhobene Einwand, daß ein neugeborenes und aufs Feld geworfenes Kind sich nicht mit den Füßen stampfend verhalte, bei einer allegorischen Schilderung ohne alle Bedeutung ist. — In dem wiederholten Satze v. 6^b fragt es sich, ob *בְּרַמְיָךְ* mit *רַמִּי* oder mit *רָאִמְרֵךְ* zu verbinden sei: ich sprach zu dir: in deinem Blute lebe, oder: ich sprach zu dir in deinem Blute: lebe. Wir ziehen die erste Verbindung vor, weil sie einen nachdrucksvolleren Sinn ergibt. *בְּרַמְיָךְ* steht concis für: obgleich in deinem Blute liegend, in dem du verbluten müßtest, solst du leben. Unstatthaft erscheint es dagegen, mit *Hitz.* im ersten Satze *רַמִּי* mit *רַמִּי*, im zweiten mit *אִמְרֵךְ* zu verbinden. Diese Zweifelt der Beziehung ist weder durch die Wiederholung des *אִמְרֵךְ* noch durch die gleichmäßige Stellung des *בְּרַמְיָךְ* vor *רַמִּי* in beiden Sätzen im Vergleich mit 1 Kg. 20, 18. Jes. 27, 5 gefordert. — In v. 7^a bricht die sachliche Darstellung durch die Allegorie hindurch. Die göttliche Zusage *רַמִּי* ging in der zallosen Vermehrung Israels augenscheinlich in Erfüllung. Sofort aber tritt die Allegorie wieder ein. Das Kind wuchs heran (*רָבָה* wie Gen. 21, 20. Deut. 30, 16) und kam in Schmuck der Wangen (*בִּיאָה* mit *בָּ* in eine Sache eintreten, wie v. 8, nicht: einhergehen in [*Hitz.*]). *עֲרֵי עֲרֵי* nicht: schönster Schmuck, höchste Reize; denn *עֲרֵי* ist nicht Plural von *עָרִי*, sondern nach dem *Chet.* u. den meisten Ausg. mit dem Tone auf Penultima = *עֲרֵי* eine Dualform, wonach *עָרִי* hier nicht Schmuck bedeuten kann, sondern wie Ps. 32, 9 u. 103, 5 die Wange, Backe bedeutet, nach der Tradition, vgl. *Ges. Thes. p. 993*. Schmuck der Wangen ist die jugendliche Frische und Schönheit des Gesichts. Die folgenden Sätze beschreiben das Eintreten der Mannbarkeit. *כֶּבֶד* von den Brüsten ausgesagt bed. anschwellen, eig. sich aufrichten. *שִׁעָר* = *שִׁעָרִים* die *pubes*. Die Schilderung beider Vv. bezieht sich auf die Erhaltung und wunderbare Vermehrung Israels in Aegypten, wo die Söhne Israels unter göttlichem Segen zu einem Volke heranwuchsen. Dabei war es aber noch ganz nackt und bloß (*עָרִים* u. *עֲרֵי* sind Substantive in der abstracten Bed. Nacktheit und Blöße, zur Verstärkung statt der Adjectiva gebraucht). Nackt u. bloß heißt im Bilde: noch der Bekleidung und des weiblichen Schmuckes entbehrend. Darin liegt mehr als die Armut des Volks in der zu Aegypten gehörigen Wüste' (*Hitz.*). Die Nacktheit ist Bild der Entblößung von allen Heilsgütern, mit welchen der Herr Israel nach dessen Annahme zu seinem Eigentumsvolke begabte und herrlich machte. In Aegypten lebte Israel noch im Naturstande, der göttlichen Gnadenoffenbarungen ermangelnd. V. 8. Da ging der Herr wiederum vorüber und erwählte die zur Mannbarkeit herangewachsene Jungfrau zu seiner Braut, mit welcher er in die Ehe trat — durch die Bundschließung am

Sinai. *זמנך* deine Zeit, ist näher bestimmt durch *זמן הנישואין* die Zeit der bräutlichen oder ehelichen Liebe. Ich breitete meinen Fittig d. i. den Zipfel des zugleich als Schlafdecke dienenden Gewandes über dich d. h. ich vermählte mich mit dir, vgl. Rut 3, 9, und bedeckte dadurch deine Blöße. Ich schwur dir sc. Liebe und Treue, vgl. Hos. 2, 21. 22 und trat in einen Bund mit dir d. i. in das als Ehebund vorgestellte Gnadenvhältnis der Annahme Israels zum Eigentume Jahve's, vgl. Ex. 24, 8 mit 19, 5. 6. Deut. 5, 2 (*אָהַבְתִּי* für *אָהַבְתִּי*). In v. 9 ff. wird geschildert, wie Jahve als Gemahl für Reinheit, Kleidung, Schmuck und Unterhalt seiner Gemahlin sorgte. Wie die Braut durch Waschung und Salbung sich zur Hochzeit bereitet, so reinigte der Herr Israel von den Flecken und Unreinheiten, die ihm von seiner Geburt her anklebten. Das Abspülen des Blutes darf man weder speciell auf die dem Volke verliehenen Reinigkeitsgesetze (*Hitz.*), noch allein auf die Reinigung durch das Bundesopfer (*Häv.*) beziehen. Es befaßt vielmehr alles in sich, was der Herr für die Reinigung des Volkes von dem Schmutze der Sünde d. i. für seine Heiligung tat. Das Salben mit Oel weist hin auf die Kräfte des göttlichen Geistes, welche Israel aus dem göttlichen Gnadenbunde zuflossen; die Bekleidung mit kostbaren Gewändern und die Schmückung mit allerlei Geschmeide einer reichen Frau oder Fürstin weist hin auf die Ausrüstung Israels mit allen Gütern zur Verschönerung und Verherrlichung des Lebens. Als Stoffe der Bekleidung sind die kostbarsten Stoffe genant, in welche Königinnen sich kleiden. *בְּשֵׂמֶט* buntgewirkter Stoff Ps. 45, 15. *בְּשֵׂמֶט מַנְאִי* warsch. die Seckuh, *Manai* bedeutend (s. zu Ex. 25, 5) bezeichnet hier eine feine Gattung von Leder, das zu Putzsandalen verwendet wurde, eine Art Saffian. „Ich umband dich mit Byssus“ bezieht sich auf den Kopfbund, denn *בְּשֵׂמֶט* ist der technische Ausdruck für das Umbinden oder Umwinden des turbanartigen Kopfschmuckes, vgl. 24, 17. Ex. 29, 9. Lev. 8, 13, und wird schon von *Targ.* vom Kopfschmucke der Priester gedeutet. Hiernach kann das Bedecken mit *בְּשֵׂמֶט* im Unterschiede vom Bekleiden nur das Bedecken mit dem Schleier bezeichnen, einem Hauptstücke weiblichen Putzes. Das *ἀπ. λεγ. βύσσιν* (v. 10 u. 13) erklären die Rabb. durch Seide, seidenes Zeug; LXX übersetzen: *τρίχαινον*, nach *Hieron.* ein von den LXX gebildetes Wort, *quod tantae subtilitatis fuerit vestimentum, ut pilorum et capillorum tenuitatem habere credatur.* Zum Geschmeide gehören nicht nur Armspangen, Nasenringe und Ohringe, welche die Töchter Israels insgemein zu tragen pflegten, sondern auch Halsketten und Krone als Schmuck der Fürstinnen und Königinnen. Wegen *בְּרִי* s. zu Gen. 41, 42. In v. 13 wird der Inhalt von v. 9—12 zusammengefaßt, wobei *בְּשֵׂמֶט* nach *בְּשֵׂמֶט* conformirt ist; sodann wird noch die Narung hinzugefügt und als Ergebnis ausgesagt, daß Jerus. überaus schön wurde und zu königlicher Würde gedieh. Dies letztere darf man eben so wenig nur auf die Errichtung des Königtumes unter David, als bloß auf das geistliche Königtum, zu welchem Israel von Anfang an erkoren war (Ex. 19, 5. 6), beziehen. Der Ausdruck umfaßt beides: Israels Bestimmung zu einem Königtume von Priestern, und die geschichtliche Verwirklichung dieser Bestimmung durch das Davidische Königtum. Die Schönheit d. i. Herrlichkeit Israels

ward so groß, daß ihretwegen Israels Name oder Ruf unter die Völker erscholl. Sie war vollkommen, weil der Herr seine Herrlichkeit auf seine Gemeinde gelegt hatte. Auch dies darf man nicht (mit *Häv.*) auf den weithin erschallenden Ruhm Israels bei seinem Auszuge aus Aegypten, Ex. 15, 14 ff., beschränken wollen, sondern gilt vorzugsweise von der Herrlichkeit der Theokratie unter David und Salomo, von welcher der Ruhm in alle Lande sich verbreitete. — So war Israel von seinem Gotte über alle Völker verherrlicht worden, aber es bestand nicht in der Gemeinschaft mit seinem Gott.

V. 15—34. Der Abfall Israels nach Ursprung und Beschaffenheit v. 15—22 und nach seiner Größe und Ausbreitung v. 23—34. In engem Anschlusse an das Voraufgehende wird dieser Abfall als Hurerei und Ehebruch dargestellt. V. 15. *Aber du vertrautest auf deine Schönheit und huretest auf deinen Namen hin und gosses deine Hurerei aus über jeden der vorüberging; ihm wurde sie.* V. 16. *Du nahmst von deinen Kleidern und machtest dir gefekte Höhen und huretest auf denselben; die nicht kommen sollten und was nicht geschehen sollte.* V. 17. *Und du nahmst Geschmeide deines Schmuckes von meinem Golde und meinem Silber, welches ich dir gegeben hatte, und machtest dir Mannesbilder und huretest mit ihnen.* V. 18. *Und nahmst deine buntgewirkten Kleider und bedecktest sie damit; und mein Oel und meinen Weihrauch seztest du ihnen vor.* V. 19. *Und mein Brot, welches ich dir gegeben, Feinmehl und Oel und Honig, womit ich dich gespeist, seztest du ihnen vor zum lieblichen Geruche. So geschah es, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 20. *Und du nahmst deine Söhne und deine Töchter, die du mir geboren, und opfertest sie ihnen zum Verzehren. War es zu wenig an deiner Hurerei? V. 21 daß du meine Söhne schlachtetest und sie hingabst, indem du sie ihnen weihtest.* V. 22. *Und bei allen deinen Greueln und deinen Hurereien gedachtest du nicht an die Tage deiner Jugend, da du nackt und bloß warest, stampfend in deinem Blute lagst.* — Seine Schönheit d. h. Herrlichkeit gereichte Israel zum Falle, indem es sein Vertrauen darauf setzte, d. h. die ihm verliehenen Gaben und Güter als sein Verdienst ansah und des Gebers vergessend mit den Heidenvölkern in Verkehr trat und sich zu heidnischem Wesen verleiten ließ. Zur Sache vgl. Deut. 32, 15 u. Hos. 13, 6. *Infamur superbia et fastu; hinc fit ut profanemus dona Dei, in quibus splendere debuerat ejus gloria.* *Calv.* *עַל שְׂמֵךְ* bed. weder: du hurtest ungeachtet deines Namens (*Win. Ges. Thes. p. 422*), noch: gegen deinen Namen (*Häv.*); denn *עַל* in Verbindung mit *נָמָה* hat weder die eine noch die andere dieser Bedeutungen, auch in Jud. 19, 2 nicht. Es heißt: du hurtest auf deinen Namen hin d. i. dich auf deinen Namen verlassend (*Hitz. Maur.*); nur darf man *עַל* nicht auf den Namen der Gottesstadt deuten wollen, sondern muß es nach v. 14 erklären von dem Namen d. h. Ruhme, den Israel ob seiner Schönheit unter den Heiden erlangt hatte. In den Schlußworten *לֹא הָיָה לְךָ* geht *לֹא* auf *בְּלִי-עֵינַי* und *הָיָה* steht für *הָיָה*, indem, weil *לֹא* voranstellen sollte die Copula von *הָיָה* abfiel und nur *הָיָה* stehen blieb; vgl. *הָיָה* Hos. 6, 1. Subject zu *הָיָה* ist *הָיָה*: ihm wurde die Schönheit

zuteil, vgl. Ps. 45, 12. Diese Hurerei wird v. 16—22 in concreten Zügen ausgemalt, und zwar mit Rücksicht auf das v. 8—13 geschilderte eheliche Verhältnis so, daß Israel alles was es von seinem Gotte erhalten, für den Götzendienst hingab. V. 16. Von den Kleidern machte es sich geflekte Höhen. *בָּמֹת* steht für *בְּמִזְבְּחֵי* Höhentempel, auf Anhöhen bei den Altären errichtete kleine Tempel (1 Kg. 13, 32. 2 Kg. 17, 29; vgl. zur Sache die Erörterung zu 1 Kg. 3, 2), die wol öfter nur aus Zelten, die mit Teppichen ausgelegt waren, bestehen mochten; vgl. 2 Kg. 23, 7 wo die Weiber Zelte für die Astharte webten, und die zeltartigen, aus bunten Teppichen und Vorhängen bestehenden Tempel der Slavischen Völkerschaften in Deutschland, *Mohne zu Creuzers* Symbol. V S. 176. Diese *Bamot* nennt Ez. *בְּלִאוֹת* d. h. nicht: bunt, sondern geflekt (vgl. Gen. 30, 32), vielleicht mit dem Nebenbegriffe des Geflikten (*בְּשֻׁלָּא* Jos. 9, 5), weil man zu den Teppichen nicht bloß ganze Kleider, sondern auch Stücke von Kleiderzeugen nahm, um spottend die Nichtswürdigkeit dieses Treibens anzudeuten. Du hurtest auf ihnen d. h. auf den Teppichen in den Zelttempeln. Die *W. בָּמֹת* sind ohne Zweifel Relativsätze; aber die gangbare Erklärung: was nicht vorgekommen ist und nicht sein wird, nach Ex. 10, 14, läßt sich nicht rechtfertigen; da weder der Gebrauch von *בָּמֹת* in der Bed. vorkommen = geschehen *הָיָה*, noch der Gebrauch des Particips statt des Präteritums in Verbindung mit dem Futuro erweislich ist. Das Particip *בָּמֹת* kann in dieser Verbindung nur eine der vielen Bedeutungen des *Imperf.* ergänzen (Ew. §. 168^c) und nur wie *יִהְיֶה* das ausdrücken, was sein sollte. Die Participform *בָּמֹת* ist offenbar gewält um eine neue Paronomasie mit *בְּמֹת* zu gewinnen: die Höhen die nicht kommen (nicht errichtet werden) sollten; während *יִהְיֶה* *לֹא* auf *בְּמֹת* zurückgeht: was nicht geschehen sollte. V. 17. Die goldenen und silbernen Goshmeide verwandte Israel zu *זָכָר* Götzenbildern männlichen Geschlechts, um mit ihnen zu huren. *Ewald* denkt hierbei an Penaten (*Teraphim*), welche mit Schmuck behängt im Hause aufgestellt und mit *Lectisternia* beehrt wurden. Allein von *Lectist.* ist hier eben so wenig die Rede als in 23, 41, noch weniger aber mit *Valke, Mov. Häv.* an Lingam- oder Phallusdienst zu denken, wovon bei den Israeliten keine Spur nachzuweisen. Die von *Häv.* hierfür vorgebrachten Gründe hat schon *Hitz.* als nichtig widerlegt. Der Context führt gar nicht auf eine einzelne Art von Götzen, sondern auf die mannigfachen Arten des Baalsdienstes, von welchen in v. 20 ff. noch der Molochsdienst als der ärgste Greuel besonders genannt wird. Daß namentlich *לְפִינֵיהֶם* den Götzen vorsetzen nicht auf *Lectisternien* führt, sondern auf Opfer als Speise für die Götter, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem *לְרִיחַ יְיָהוָה*, dem technischen Ausdrucke für den zu Gott aufsteigenden Opferduft, vgl. Lev. 1, 9. 13 u. ö. *יָהֳרִי* (v. 19) und es geschah *sc.* wirklich dieser Greuel, dient nur dazu, die Entrüstung darüber nachdrücklich hervorzuhoben (*Hitz.*). — V. 20 f. Doch hieran noch nicht genug habend opferte die Ehebrecherin auch die Kinder, welche ihr Gott gegeben, den Götzen. Die Empörung über den Greuel des Molochsdienstes spricht sich schon aus in dem *לְאִכֹּל*: du opferst deine Kinder den Götzen, daß sie die-

selben verzehrten, und noch mehr in der vorwurfsvollen Frage: *הֲמַעַט* war es zu wenig an deiner Hurerei? *מִן* vor *הַיְיָהוָה* steht comparativisch; jedoch nicht in dem Sinne: war dies ein Geringeres als deine Hurerei? was in diesem Zusammenhange viel zu wenig sagte, sondern *מִן* ist gebraucht wie 8, 17. Jes. 49, 6 im Sinne von: zu, allzu; war deine, v. 16—19 aufgezahlte, Hurerei etwa zu wenig, daß du auch noch deine Kinder den Götzen schlachtetest? *וְהַשְׁאֵר* zieht einen Schluß aus der vorhergehenden Frage (Ew. §. 344^b). Das *Chet* *חַתּוּרָה* v. 20 u. 25 ist Singular wie in v. 25 u. 29, während das *Keri* den Plural setzt wie v. 15. 22 u. 33 — ohne zureichenden Grund. Die Indignation tritt noch stärker hervor in der Ausmalung dieser Greuel v. 21: du schlachtetest *meine* Söhne, während es in v. 20 nur heißt: deine Söhne, die du mir geboren — und gabst sie ihnen hin *בְּהַעֲבִירִי* indem du sie hindurchgehen ließest *sc.* durchs Feuer. *הַעֲבִירִי* bezeichnet hier nicht bloße Lustration oder Februation durch Feuer, sondern das Verbrennen der zu Opfern geschlachteten Kinder; *וְהַעֲבִירִי* also = *הַעֲבִירִי בְּאֵשׁ לְמִלְכָּה* 2 Kg. 23, 10. Durch die Verbrennung wurden die Schlachtopfer dem Moloch zum Verzehren gegeben. Ez. hat hierbei den Molochsdienst im Auge, wie er sich seit den Zeiten des Ahas gestaltet hatte, wo man anfang, die Kinder dem Moloch zu verbrennen (vgl. 2 Kg. 16, 3. 21, 6. 23, 10), während für die ältere Zeit bei den Israeliten nur ein Hindurchziehen der Kinder durchs Feuer, ohne Schlachtung und Verbrennung, nur eine Februation durch Feuer erweislich ist; vgl. die Erört. hierüber zu Lev. 18, 21. — Bei allen diesen Greueln gedachte Israel nicht seiner Jugend, daß der Herr es aus tiefem Elende zu seinem Volke angenommen und durch die Fülle seiner Güter horrrlich gemacht hatte. Dieser schöne Undank zeigt die Tiefe seines Falles und vergrößert seine Schuld. Zu 22^b vgl. v. 7 u. 6.

V. 23—34. Umfang und Größe des Götzendienstes. V. 23. *Und es geschah nach aller deiner Bosheit — wehe, wehe dir! ist der Spruch des Herrn, Jahwe's.* — V. 24. *du bauest dir Gewölbe und machtest dir Höhen auf allen Straßen.* V. 25. *An jedem Scheidewege bauest du deine Höhen und schändetest deine Schönheit und spreiztest deine Füße gegen jeden Vorübergehenden und mehrtest deine Hurerei.* V. 26. *Du hurtest mit den Söhnen Aegyptens, deinen Nachbarn groß an Fleisch, und mehrtest deine Hurerei, mich zu reizen.* V. 27. *Und siehe ich streckte meine Hand wider dich aus und verkürzte das dir Bestimmte, und gab dich hin der Gier derer die dich hassen, der Töchter der Philister, die sich vor deinem Unzuchtswege schämen.* V. 28. *Und du hurtest mit den Söhnen Assurs, weil du nimmer satt wirst, und hurtest mit ihnen und wurdest auch nicht satt.* V. 29. *Und mehrtest deine Hurerei nach dem Canaanlande Chaldäa hin, und auch dadurch wurdest du nicht satt.* V. 30. *Wie schmachend ist doch dein Herz! ist der Spruch des Herrn, Jahwe's, da du dies alles tuest, das Tun eines ausgelassenen Hurenweibes.* V. 31. *Da du deine Gewölbe bauest an jeder Wegscheide und deine Höhen auf jeder Straße machtest, warst du nicht wie die Hure, indem du den Lohn verschmähtest.* V. 32. *Das ehebrecherische Weib nimt statt ihres Mannes Fremde an.*

V. 33. *Allen Huren gibt man Geschenke, du aber gabst deine Geschenke allen deinen Bulen und beschenktest sie, daß sie zu dir kämen von ringsumher, zu Hurerei mit dir.* V. 34. *Und es war bei dir das Widerspiel von den Weibern bei deiner Hurerei, daß man dir nicht nachkürte. Indem du Bullohn gabst und Bullohn dir nicht gegeben wurde, wurdest du das Widerspiel.* — Durch אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ wird die mit v. 22 anhebende Schilderung der gewaltigen Ausbreitung des Götzendienstes zur Beschreibung desselben in das Verhältnis der Zeitfolge gesetzt. Denn jede Sünde, jedes Uebel muß erst da sein, ehe es sich ausbreiten kann. Die große Ausbreitung des Götzendienstes war zugleich eine Steigerung des Abfalles von Gott. Diese Steigerung darf man aber nicht darin suchen, daß Israel das ihm von Gott zur Stätte seiner Gnadengegenwart gesezte Heiligtum verließ und sich Götzentempelbaute (*Klif.*), sie liegt vielmehr darin, daß es an allen Straßenecken auf allen Scheidewegen Götzentaläre und Tempelchen errichtete (v. 24. 25), mit allen Heidentölkern Bulerei trieb (v. 26. 28. 29) und sich weder durch die göttlichen Züchtigungen (v. 27), noch durch die Nutzlosigkeit dieses Treibens (v. 32—34) zum Aufgeben des Götzendienstes bewegen ließ. אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ ist der gesamte in v. 15—22 geschilderte Abfall vom Herrn, welcher mit der Verbreitung des Götzendienstes mehr und mehr überhandnam. Die Schilderung dieser Verbreitung wird mit Wehe, Wehe! eingeleitet, um von vornherein auf das furchtbare Strafgericht, welches Jerusalem sich dadurch zuzieht, hinzudeuten. Der Weheruf ist parenthetisch eingeschoben, denn אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ (v. 24) bildet den Nachsatz zu אָרָרִי v. 23. אָרָרִי und אָרָרִי stehen in genereller Allgemeinheit; אָרָרִי ist aber, wie der Sing. אָרָרִי neben dem Plur. אָרָרִי v. 39 zeigt, ein Collectivbegriff. *Häv.* vergleicht אָרָרִי passend mit אָרָרִי Num. 25, 8, welches dort ein für den Dienst des Baal-Peor eingerichtetes oder benutztes Gemach bezeichnet. Wie אָרָרִי von אָרָרִי eig. das Gewölbte oder Gewölbe bedeutet, so auch אָרָרִי von אָרָרִי eig. das Gebogene, das Gewölbte, den Buckel, Rücken, hier also für den Götzendienst errichtete Gebäude, auf Anhöhen erbaute Tempelchen, wahrscheinlich so genant, um sie als Bulkapellen zu bezeichnen, worauf die alten Uebersetzungen hindeuten: LXX οἰκημα πορνικόν und ἔκθεμα, welches *Polychron.* προαγωγίον, ἔνθα τὰς πόρναις τρέφειν εἰώθασαι erklärt; *Vulg.*: *hupanar* und *prostibulum*. אָרָרִי bez. künstliche Höhen d. h. auf Anhöhen erbaute Altäre, gewöhnlich אָרָרִי genant; hier aber wol mit Rücksicht auf die Grundbedeutung Anhöhe gewält, wie *Hieron.* sagt: *quod excelsus sit ut volentibus fornicari procul appareat fornicationis locus et non necesse sit quaeri.* Die Vermehrung der Hurerei d. i. des Götzendienstes und Bulens mit heidnischem Wesen wird v. 26—29 durch geschichtliche Tatsachen individualisirt. Das Bulen mit Aegypten (v. 26) Assur (v. 28) und Chaldäa (v. 29) darf man nicht mit *Hitz.* auf politischen Abfall beschränken wollen im Unterschiede vom religiösen, der bisher geschildert worden sei. Für eine solche Unterscheidung fehlt jede Andeutung. Unter dem Bilde der Hurerei ist im Vorhergehenden und Nachfolgenden die Hinneigung Israels zu heidnischem Wesen in religiöser wie politischer Beziehung zusammengefaßt

Aegypten steht voran; denn der Abfall Israels vom Herrn begann mit der Anbetung des goldenen Kalbes und der Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Aegyptens in der Wüste. Aegypten war von Alters her am tiefsten in heidnischen Naturdienst versunken. Die Söhne Aegyptens werden daher der Allegorie gemäß als אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ *magni carne* (אָרָרִי euphemistisch für *genitale* wie 23, 20) bezeichnet, d. h. nach der richtigen Erklärung von *Theodrt.* μεθ' ὑπερβολῆς τῆ τῶν εἰδώλων θεραπεία προοστρηχότας, οὗτοι γὰρ καὶ τράγους καὶ βόας καὶ πρόβατα, κύνες τε καὶ πιθήκους καὶ κροκοδείλους καὶ ἴβεις καὶ ἰερακας προσεκόνησαν. Diese Verirrung ahndete Gott damit, daß er wie ein Eheherr, der sein untreues Weib durch Züchtigung zur Umkehr bringen will, das der Gattin Bestimte an Narung, Kleidung u. dgl. (אָרָרִי wie Prov. 30, 8, u. zur Sache vgl. Hos. 2, 9 f.) verkürzte, indem er Israel, nicht zu derjenigen Herrlichkeit und Machtstellung, die ihm sonst beschieden sein würde, gelangen, namentlich es nicht den ungeteilten und ungestörten Besitz Canaans erreichen ließ, sondern es unter die Macht und unter den Hohn der Philisterfürsten dahingab' (*Klif. Häv.*) אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ in die Gier oder Lust jemandes hingeben. Die Töchter der Philister sind die Philisterstaaten, entsprechend der Darstellung Israels als Hurenweib. Die Philister aber sind genant als die Hauptfeinde, weil Israel gegen Ende der Richterperiode hin völlig in ihre Gewalt geraten war (vgl. Jud. 13—16. 1 Sam. 4), und sind zu tieferer Demütigung Israels als solche bezeichnet, die sich des Unzuchtswandels der Israeliten schämten; sofern sie bei ihren Göttern blieben, dieselben nicht wie Israel mit andern vertauschten, vgl. Jer. 2, 10 f. אָרָרִי (v. 27) ist dem אָרָרִי im Accusativ subordinirt: dein Weg in Unzucht (vgl. *Philip.* Status constr. S. 13 f.); אָרָרִי vom Laster der Unzucht, nach Lev. 18, 17. — Aber Israel ließ sich durch diese Züchtigung nicht bessern. Es bulte auch mit Assur, von den Zeiten des Ahas an, welcher bei Assyrien Hilfe suchte 2 Kg. 16, 7 ff., und wurde auch davon nicht satt, d. h. durch die schlimmen Folgen, welche das Suchen der Freundschaft Assyriens dem Reiche Juda brachte, nicht ernüchert, um das Hilfesuchen bei den Heiden und deren Göttern aufzugeben. In v. 28 ist אָרָרִי אָל אָרָרִי von אָרָרִי (אָרָרִי *c. accus.*) unterschieden. Jenes bezeichnet das Bulen nach jem., um seine Gunst zu erlangen, dieses das Bulen mit ihm, wenn man seine Gunst erlangt hat. Der Gedanke des V. ist dieser: Israel suchte, weil es an dem Bulen mit Aegypten nicht genug hatte, die Gunst Assyriens und pflegte dieselbe, fand aber auch darin keine Sättigung, kein Gentige, sondern mehrte sein Bulen אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ nach dem Canaanslande Chaldäa hin. אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ ist hier nicht Eigenname des Landes Canaan, sondern appellativische Bezeichnung von Chaldäa (אָרָרִי) oder Babylonien, wie 17, 4 (so schon *Raschi*). Gegen die Erklärung vom Lande Canaan spricht nicht blos der Umstand, daß die Erwänung canaanitischer Götzendienstes und Verkehrs hinter der Erwänung Assurs nicht paßt, dem geschichtlichen Sachverhalte nicht entspricht, da eine allgemeinere Verbreitung canaanitischer Culte nach der assyrischen Zeit unerweislich ist, sondern viel mehr noch das folgende אָרָרִי כָּל־רִצְיָהָהּ, welches unmöglich: bis nach Chaldäa hin' bedeuten, vielmehr nur eine nähere Bestimmung von

כנין sein kann. Fraglich kann nur der Grund für die Wahl des W. כנין zur Bezeichnung Chaldäa's sein, ob damit bloß auf den Handelsgeist, hinsichtlich dessen Babylon den canaanitischen Tyrus und Sidon nicht nachstand, oder ob zugleich auf den Götzendienst und die Sittenlosigkeit Canaans hingedeutet sein soll. Die erstere Beziehung ist auf keinen Fall auszuschließen, weil in 17, 4 כנין כנין durch das synonyme רבלים erläutert wird; aber auch die zweite Beziehung möchte nicht ganz auszuschließen sein, da in dem Belus- und Mylitten-Cultus Babylons der wollüstige Charakter des canaanitischen Baals- und Astartendienstes in schamlose Unzucht ausgeartet war, vgl. *Herod. I, 199*.

In v. 30 wird der Inhalt von v. 16—29 zusammengefaßt in das Urteil: wie schmachend ist doch dein Herz! welches der Herr über die Hure und Ehebrecherin fällt. אגל (als *partic. Kal. άπ. λελγ.*, da dieses Verbum sonst nur im *py.* vorkommt und zwar in der Bed. verwelkt, verschmachtet) kann nur das krankhafte Schmachten oder die bis zur Krankheit gesteigerte Lüsterheit der unkeuschen Begierde ausdrücken. Auch die Form לבוה ist άπ. λελγ., aber dem Plur. לבוה analog. ממש mächtig, machthabend als Epitheton von הנה die für ihr Tun keine Schranke kent, ausgelassen, daher im Arab. frech, unverschämt. V. 31 enthält einen selbständigen Satz, welcher den Uebergang zu dem v. 32—34 ausgeführten Gedanken, daß Jerusalem in ihren Bulereien alle Huren überboten habe, vermittelt. Läßt man v. 31 noch von dem Vordersatze des 30 V. abhängen, so entsteht nicht nur eine sehr schleppende Redeweise, sondern es wird auch der in v. 31^b ausgesprochene neue Gedanke zu einem bloßen Nebengedanken herabgedrückt, während doch die weitere Ausführung desselben v. 32 ff. zeigt, daß er ein neues Moment der Rede einführt. Ist dies aber der Fall, so kann וכלא-הייתי nicht dem וייתי coordinirt sein, sondern muß als Nachsatz gefaßt werden: bei deinem Bauen von Gemächern . . . warst du nicht wie die (gewöhnliche) Hure, indem du Bulohn verschmähtest. Wegen des Pluralsuffixes an בנותיך s. zu 6, 8. Der Infin. עסקי entspricht dem lat. Gerundium auf *ndo* (vgl. *Em. §. 237^c u. 280^d*), angehend, worin oder in welcher Beziehung die Bulerin Jerusalem sich von der gewöhnlichen Hure unterscheidet, nämlich darin, daß sie Bulohn verschmäht. Daß dies der Sinn der Worte ist, wird durch v. 32—34 außer Zweifel gesetzt. Dagegen haben die meisten Ausl. עסקי אהך so gefaßt, als ob diese Worte den Vergleichungspunkt zwischen Israel und andern Huren angäben d. h. die Bestimmung enthielten, worin Isr. den andern Huren glich, und — da dieser Gedanke mit dem Folgenden in Widerspruch steht, den Widerspruch durch verschiedene unhaltbare Erklärungen zu beseitigen versucht. Die Meisten durch die Deutung: du warst nicht wie die andern Huren, die den Bulohn verschmähen, um noch mehr zu bekommen¹ — wobei in die Worte ein Gedanke, der

1) Schon *Hieron.* übersetzt: *non facta es quasi meretrix fastidio augens pretium, und erklärt: nec imitata es callidas meretrices, quae solent difficultate augere libidinis pretium et ex hoc magis amatores ad insaniam provocare.* Aenlich noch *Ros. u. Maur.:* *tu es longa diversa ab aliis scortis, quae spernunt*

nicht in ihnen liegt, hincingetragen wird. Bei dem weitschichtigen Gebrauche des *infin. constr. c.* ה ist zuzugeben, daß die Worte zweideutig sind und den Sinn, welchen die meisten Ausl. darin gefunden, haben könnten; allein notwendig ist diese Auffassung durchaus nicht, weil die in אהך עסקי gegebene Nebenbestimmung sich eben so gut auf das Subject des Satzes: *du*, als auf die mit dem Subjecte verglichene הנה beziehen läßt. Nur im letzteren Falle würde das אהך עסקי von den andern Huren eben so gelten als von Israel, im ersteren Falle dagegen gilt es nur von Israel und sagt aus, worin Israel den gewöhnlichen Huren nicht gleich war. Dem Mißverständnisse aber wurde durch die folgende Erläuterung hinfänglich vorgebeugt. In dieser Erläuterung ist zuerst von den Ehebrecherinnen (v. 32), sodann von den gemeinen Huren (v. 33 f.) die Rede. V. 32 darf nicht mit der Mehrzahl der Ausl. als Ausruf oder strafende Anrede an die Ehebrecherin Jerusalem genommen werden: o du ehebrecherisches Weib, das statt ihres Mannes Fremde annimt! Ein solcher Ausruf paßt durchaus nicht in den Zusammenhang. Deshalb aber ist der V. nicht mit *Hitz. u. Smend* zu streichen, sondern nur anders zu fassen, nämlich mit *Klif.* als Aussage, wie die Ehebrecherinnen es treiben. Diese nehmen Fremde anstatt ihres Mannes an und suchen Lohn in der Abwechslung, in dem Genusse anderer Männer. Nach v. 8 f. ist ja Israel Weib Jahve's, und insofern Ehebrecherin, obwol dieser Gedanke hier nicht weiter verfolgt, und erst in der Strafdrohung v. 38 wieder hervorgehoben wird, während in v. 33 ff. nur der Begriff der Hurerei weiter ausgeführt ist. הנה אהך eig. unter ihrem Manne d. h. als ein ihrem Manne untergebenes Weib, wie in der Verbindung mit הנה 23, 5. Hos. 4, 12 s. zu Num. 5, 19. — V. 33 f. Die gemeinen Huren geben sich preis für Geschenke; Israel dagegen gab seinerseits den Bulen Geschenke, so daß hier das Widerspiel von allen Huren stattfand, und das Treiben der gewöhnlichen Huren weit hinter dem von Israel zurückblieb. Der Wechsel der Formen הנה und הנה Geschenk ist wol nur daraus zu erklären, daß die Form הנה zu הנה mit consonantischem Ausgange verlängert wurde, weil daran das Suffix sich leichter anhängen ließ. הנה die Umkehrung, das Widerspiel d. i. in dem vorliegenden Contexte s. v. a. das Unerhörte, was bei keiner andern Hure vorzukommen pflegt. Damit hat Ez. die v. 2 ihm gestellte Aufgabe, Jerusalem ihre Greuel vorzuhalten, erfüllt. Die Rede wendet sich nun zur Ankündigung der Strafe.

V. 35—52. Da Israel es ärger als alle Heiden getrieben, so wird Jahve es trotz seiner Erwählung also strafen, daß seine Schande vor allen Völkern aufgedeckt (v. 36—42) und die Gerechtigkeit des zu verhängenden Gerichts offenbar werden soll (v. 43—52). Nach diesen Gesichtspunkten gliedert sich die Strafdrohung in zwei Absätze, dergestalt daß im ersten (v. 35—42) zunächst die v. 16—34 dargelegte Verschuldung

praemia ab amatoribus sibi oblata ut majora ambiant; suscipis enim quodvis praemium, etiam vilissima mercede contenta, immo ipsa etiam pretium amantissimum offers. So auch noch *Smend*, mit der Uebersetzung: „um den Lohn zu feilschen“, d. h. ihn zu niedrig zu finden, obwol er dazu bemerkt: „ליקלם ינה kann nur sagen, was sonst die Hure tut, Israel aber nicht tut“.

recapitulirt (v. 36), sodann die Strafe entsprechend der Verschuldung als Strafe des Ehebruches und Mordes angekündigt (v. 37 u. 48) und ihre Vollziehung als Vergeltung für die verübten Untaten geschildert wird (v. 39—42). Im zweiten Absatze v. 43—52 folgt dann der Nachweis der Gerechtigkeit dieses Gerichts.

V. 35—42. Der Veründigung wird die Strafe entsprechen. V. 35. *Darum, Hure, höre das Wort Jahve's!* V. 36. *Also spricht der Herr Jahve: weil dein Erz vergeudet und deine Scham entblößt worden in deiner Hurerei mit deinen Liebhabern, und wegen aller Götzen deiner Greuel und in Anbetracht des Blutes deiner Söhne, die du ihnen gegeben, V. 37 darum siehe werde ich sammeln alle deine Liebhaber, denen du gefielst, und alle welche du geliebet samt allen die du gehasset, und werde sie wider dich sammeln von rings umher und will ihnen deine Scham entblößen, daß sie deine ganze Scham sehen.* V. 38. *Ich werde dich richten nach dem Gerichte der Ehebrecherinnen und Blutvergießerinnen und dich machen zu Blut des Grimmes und der Eifersucht, V. 39 und werde dich in ihre Hand geben, daß sie deine Gewölbe zerstören und deine Höhen niederreißen, daß sie dir deine Kleider ausziehen und deine Prachtgeschmeide nehmen und dich nackt und bloß lassen.* V. 40. *Und sie sollen eine Versammlung wider dich heranzuführen und dich steinigen und dich mit ihren Schwertern zerhauen, V. 41 und sollen deine Häuser verbrennen mit Feuer und an dir Gericht üben vor den Augen vieler Weiber. So mache ich ein Ende deiner Hurerei, und auch Lohn wirst du nicht mehr geben.* V. 42. *Und ich stille meinen Grimm an dir und meine Eifersucht wird von dir weichen, daß ich ruhig werde und mich nicht mehr kränke.* — In der kurzen Zusammenfassung der Verschuldung der Hure sind als Objecte, wofür sie gestraft werden soll, hervorgehoben: a) das Verschütten ihres Erzes und das Entblößen ihrer Scham, b) die Götzen ihrer Greuel (mit בַּי vor dem Nomen, correspondirend dem יַי vor dem Infinitive), c) das Blut ihrer Söhne, mit der Präpos. בְּ gemäß, das Maß der Strafe anzudeuten. Als erster Grund zur Strafe ist hierbei noch ein Zwiefaches genant, erstlich: weil ausgeschüttet worden dein Erz. Dies haben die Meisten richtig darauf bezogen, daß Israel die vom Herrn empfangenen Güter — Gold, Silber, Geschmeide und Kleider, Nahrungsmittel (v. 10—13 u. 16—19) für den Götzendienst vergeudet hat. Schwierig bleibt hierbei nur der Gebrauch des W. נְחָשִׁים Erz, Kupfer in der allgemeinen Bed. von Geld oder Metall, weil dieser Gebrauch nicht durch andere Stellen belegt werden kann. Doch ist der Einwand, daß נְחָשִׁים nicht Geld bedeuten könne, weil die Hebräer kein Kupfergeld hatten, eine unerwiesene Behauptung und nur soviel ausgemacht, daß im A. Test. — von unserer Stelle abgesehen — der Gebrauch des Kupfers oder Erzes als Geld nicht erwänt wird. Daraus läßt sich aber der Nichtgebrauch nicht sicher folgern. Sobald die Hebräer anfangen Münzen zu prägen, wurden neben den Silbersekeln auch Bronze- oder Kupfermünzen geprägt, von denen noch Exemplare aus der Makkabäerzeit mit der Inschrift: „Simon, Fürst Israels“ vorhanden sind (vgl. *Cavedoni*, *Bibl. Numismatik*. Deutsch

v. *Werthof* I S. 20 ff.), die je nach ihrer Größe höchst wahrscheinlich den Wert eines ganzen, halben und Viertel-Gerahs hatten (*Caved.* S. 50 f.). Wenn nun der Silbersekel im Werte von 21 ggr. schon zu Mose's Zeit 20 Gerah enthielt und man schon damals Silberstücke von dem Gewichte eines ganzen und eines halben Sekels hatte und zu Samuels Zeiten auch Viertelsekel erwänt werden, so wird man auch für den Verkehr und Handel Metallstücke im Werte eines Gerah gehabt haben, die aus Erz, Kupfer oder Bronze bestanden, da Silberstücke im Werte eines Groschens zu klein ausgefallen sein würden. Hiernach läßt sich die Verwendung des Erzes oder Kupfers als Geld für die Zahlung eines Gerah und demzufolge der Gebrauch des W. נְחָשִׁים für Geld nicht füglich in Abrede stellen. Wir bleiben daher bei der Erklärung: Erz für Geld stehen, welche schon LXX haben, und zwar um so mehr, als alle Versuche, dem נְחָשִׁים , sei es durch allegorische Deutung (*Rabb.*), sei es aus dem Arabischen oder durch Textänderung eine andere Bedeutung zu obtrudiren, nicht nur willkürlich sind, sondern auch nicht einmal einen dem Zusammenhange entsprechenden Sinn ergeben. נְחָשִׁים ausgeschüttet = vergeudet werden. Zur Vergeudung der vom Herrn seiner Gemeinde verliehenen Güter kam Entblößung der Scham hinzu d. i. schmäbliche Preisgebung der Ehre und Würde des Volkes Gottes, deren sich Israel durch das Bulen mit den Götzen d. i. durch Götzendienst und Versinken in heidnisches Wesen schuldig machte. עַל-יְהוָה zu (gegen), mit deinen Liebhabern (בְּ nach späterem Sprachgebrauche für בָּ stehend *Ev.* §. 217¹ S. 561), und nach לְיָמֶיךָ zu jem. hin d. h. mit ihm huren zu erklären. Aber nicht genug, die Gaben des Herrn — seine Güter und seine Ehre — den Heiden und ihren Götzen preiszugeben, machte sich Israel auch $\text{בְּ-אֵלֵי הַגִּוִּים}$ allerlei Klötze von Greueln d. h. Götzenbilder, denen es seinen Schmuck anhing und Oel und Weihrauch, Mehl und Honig vorsezte (v. 18 u. 19). Und auch damit noch nicht zufrieden, gab es den Götzen auch das Blut seiner Söhne, indem es seine Kinder dem Moloch schlachtete (v. 20). Dafür (v. 37 ff.) will der Herr nun die Schmach seines Volkes vor allen Völkern aufdecken. Er wird dieselben — sowol die befreundeten als die feindlichen — wider Jerusalem versammeln und von ihnen das Gericht vollstrecken lassen. Die Strafe wird der Sünde entsprechen. Weil Israel sich mit den Heiden eingelassen, soll es nun auch ganz in ihre Gewalt dahingeben werden. Ueber das Aufdecken der Scham als Strafe vgl. Hos. 2, 12. Die Erklärung des Bildes folgt v. 38. Die Heidenvölker sollen an Jerusalem das Gericht für Ehebruch und Blutvergießen vollziehen. Dieses zwiefache Verbrechen hatte Jerusalem (Israel) begangen. Ehebruch durch Abfall von Jahve in Götzendienst überhaupt und Blutvergießen durch die Molochsopfer. Auf Ehebruch stand der Tod durch Steinigung (s. zu v. 40) und Blut forderte Blut Gen. 9, 6. Ex. 21, 12. $\text{דָּבוּ בְּדַם וְיָמֵיךָ}$ besagt nicht: *dabo in te sanguinem* (*Ros.*) oder: ich will dein Blut vergießen lassen in Zorn (*de Wette*, *Maur.* u. A.), sondern: ich mache dich zu Blut, was man freilich nicht mit *Hitz*. in ‚lasse dich verbluten‘ abschwächen darf. Der Gedanke ist vielmehr dieser: du solst in Blut verwandelt werden, daß

von dir nichts als Blut übrig bleibt, und zwar Blut des Grimmes und der Eifersucht, als Wirkung des göttlichen Zornes und Eifers, vgl. v. 42. Zu dem Ende werden die Heiden alle Gegenstände des Götzendienstes zerstören (גָּבַר וְרָמוּהוּ v. 39 wie v. 24 f.), sodann der Hure Kleider und Geschmeide nehmen und sie nackt lassen d. h. Jerusalem plündern und verwüsten, endlich die Todesstrafe der Steinigung und Hinrichtung durchs Schwert an ihr vollstrecken d. h. Stadt und Reich zerstören. Die W. וְהָיוּ sie führen heran (herauf) wider dich eine Versammlung erklären sich aus der altertümlichen Weise der Rechtspflege, wonach die Volksgemeinde (קָהָל vgl. Prov. 5, 14) über Ehebruch und Capitalverbrechen richtete und das Urteil vollstreckte, wie es das Gesetz für die Steinigung ausdrücklich vorschreibt Lev. 20, 2. Num. 15, 36. Deut. 22, 21. Sie passen aber auch auf die Foinde, welche gegen Jerusalem heranziehen werden; vgl. für קָהָל in dieser Bed. c. 17, 17. Die Strafe für Ehebruch war nach Lev. 20, 10 Tod durch Steinigung, wie sich aus Lev. 20, 2. 27 u. Deut. 22, 24 vgl. Joh. 8, 5 ergibt. Nach dem mos. Gesetze überhaupt die gewöhnliche Lebensstrafe, wenn von Gerichtswegen Todesstrafe über Einzelne verhängt wurde, vgl. m. bibl. Archäol. S. 721. Die andere Lebensstrafe — die Tödtung durchs Schwert — wurde angewandt, wenn es sich um Bestrafung vieler Verbrecher handelte, und war nicht Enthauptung, sondern Niederhauen oder Todstechen (בָּרַק־זֶרְחָה zerhauen) mit dem Schwerte, vgl. m. Archäol. I. c. Die Todesstrafe wurde verschärft durch Verbrennen des Getödteten Lev. 20, 14. 21, 8. Hiernach ist auch das Verbrennen der Häuser v. 41 als Verschärfung der Strafe zu betrachten; ebenso die Drohung, daß die Gerichtsvollziehung „vor den Augen vieler Weiber“ geschehen soll. Die vielen Weiber sind die vielen Heidenvölker, gemäß der Darstellung Jerusalems oder Israels als eines treulosen Eheweibes. „Wie es für ein bulerisches Weib die höchste Strafe ist, vor den Augen anderer Weiber in seiner Sünde offenbar zu werden, so wird für Israel bei dieser seiner Bestrafung das Härteste darin liegen, daß es in seiner Sünde vor den Augen aller andern Völker offenbar werden wird“ (Klief.). In solcher Weise wird Gott dem Buler ein Ende machen und seinen Zorn und Eifer an der Bulerin kühlen v. 41^b u. 42. וְהָיוּ עָיִן עָלָיו מַעֲשָׂיו מַעֲשָׂיו מַעֲשָׂיו machen daß jem. aufhört etwas zu sein oder zu tun. Zu v. 42 vgl. 5, 13. Durch Vollziehung des Gerichts wird die Eifersucht (קִנְיָה) des verletzten Gemahls gestilt.

V. 43—52. Dieses Gericht ist aber ganz gerecht; denn Israel hat nicht nur, der in seiner Erwählung ihm erzeigten Gnaden seines Gottes vergessen, sondern hat auch in seinen Greueln Samaria und Sodom überboten. V. 43. *Darum weil du nicht gedacht der Tage deiner Jugend und gegen mich getobt hast in diesem Allen, so gebe auch ich, siehe, deinen Weg auf dein Haupt, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, daß ich nicht die Schandtat begehe über allen deinen Greueln.* V. 44. *Siehe jeglicher Spruchredner wird über dich das Sprichwort reden: wie die Mutter so ihre Tochter.* V. 45. *Die Tochter deiner Mutter bist du, die ihren Mann und ihre Kinder vernirft, und du bist die Schwester deiner Schwester, die ihre Männer und ihre Kinder verwerfen. Eure Mutter*

ist eine Hethiterin und euer Vater ein Amoriter. V. 46. *Und deine große Schwester ist Samaria mit ihren Töchtern, die zu deiner Linken wohnt, und deine Schwester, welche kleiner als du, die zu deiner Rechten wohnt, ist Sodom mit ihren Töchtern.* V. 47. *Aber nicht auf ihren Wegen bist du gewandelt und nach ihren Greueln hast du getan ein wenig nur; du handeltest verderbter als sie in allen deinen Wegen.* V. 48. *Sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, nicht hat Sodom deine Schwester, sie mit ihren Töchtern, getan, wie du getan hast mit deinen Töchtern.* V. 49. *Siehe das war der Frevel Sodoms, deiner Schwester: Hoffart, Sättigung der Narung und sorglose Ruhe hatte sie mit ihren Töchtern, und die Hand des Elenden und Armen ergriff sie nicht.* V. 50. *Sie waren hochmütig und taten Greuel vor mir, und so habe ich sie weggetan, sowie ich's gesehen.* V. 51. *Und Samaria, nicht zur Hälfte deiner Sünden hat sie gesündigt; du hast deiner Greuel mehr gemacht denn sie, und hast deine Schwestern gerecht gemacht durch alle deine Greuel, die du getan.* V. 52. *So trage nun auch du deine Schmach, die du deinen Schwestern zuerkant hast. Durch deine Sünden, die du greulicher getan denn sie, werden sie gerechter als du. So werde auch du zu Schanden und trage deine Schmach, dafür daß du deine Schwestern rechtfertigtest.* — Mit אָשָׁר יֵצֵן, welches dem יֵצֵן v. 36 correspondirt, beginnt eine neue Gedankenreihe. V. 43 wird mit Unrecht von den meisten Ausl. zum Vorhergehenden gezogen, und erst v. 44 ein Absatz angenommen. Dem steht das Perf. נָתַתִּי entgegen. Enthielte v. 43 nur eine Recapitulation oder abschließende Zusammenfassung der Gerichtsdrohung v. 35—42, so würde die Strafe ebenso wie in v. 37 im Futuro angekündigt sein. Durch das Perf. נָתַתִּי wird dagegen das Strafergericht als eine vollendete Tatsache hingestellt und dann weiter motivirt, um die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens nachzuweisen, wie v. 44 ff. geschieht. Zu dem Ende ist im Vordersatze die Verschuldung Jerusalems nochmals genant: du gedachtest nicht der Tage deiner Jugend d. h. dessen was du in deiner Jugend erlebt und erfahren hast, des Elends, in welchem du dich befandest und aus welchem ich dich errettet und zu Herrlichkeit erhoben habe (v. 4—14). Dazu kam das Toben gegen Jahve, das sich in dem götzendiennerischen Treiben kundgab. וְהָיוּ עָיִן עָלָיו erregt sein auf oder gegen jem., toben, so im Hitp. mit אָ 2 Kg. 19, 27 f. Wegen נָתַתִּי בְרִאשֵׁי הַיּוֹם vgl. 9, 10. — Vielfache Mißdeutung hat der letzte Satz von v. 43 וְהָיוּ עָיִן עָלָיו erfahren. Nach der masor. Vocalisation soll עָיִן die zweite Person sein; allein dies gibt keinen Sinn. Denn עָיִן עָלָיו hat nicht die schon vom Targ. ausgedrückte und unstreitig auch der masor. Vocalisation zu Grunde liegende Bed. *cogitationem facere*, welche mit Raschi u. Kimchi noch Ros. festhält: du hast dir keinen Gedanken über alle deine Greuel gemacht, d. h. keine Reue darüber gefüllt, sondern bed. ein Verbrechen, eine Untat begehen, meist von widernatürlicher Unzucht, vgl. Jud. 20, 6. Hos. 6, 9. Diese Bed. ist um so mehr festzuhalten, als עָיִן (von dem plur. עָיִנוֹת = עָיִנוֹת abgesehen) nur *sensu malo* vorkommt, und zwar meistens in der Bed. von Schandtat, so auch Hi. 31, 11. Hiernach müßte man übersetzen: und du

nicht mehr diese Schandtat tust über allen deinen Greueln. Allein dabei muß nicht nur עַרְוָה supplirt werden, sondern es wird auch ein Unterschied zwischen den von Israel begangenen Greueln und dem Laster der Unzucht d. i. dem Ehebruche gesetzt, welcher dem Zusammenhange und Inhalte des ganzen Cap. fremd ist, indem nach diesem die Greuel Israels eben in dem Ehebruche oder dem Laster der Unzucht bestanden. Wir müssen daher עַרְוָה mit *Symm.* u. *Hieron.* für die erste Person halten und die Worte mit *J. D. Mich.*, *Häv.* u. *Klif.* nach Lev. 19, 29 erklären, wo die Duldung der Hurerei einer Tochter vonseiten des Vaters als עַרְוָה bezeichnet ist. Hiernach sagt Jahve: er habe Israels geistige Hurerei gestraft, damit er nicht, falls er solche Unzucht ungestraft fortgehen ließe, zu den Greueln Israels eine Schandtat hinzufüge. Würde er nicht strafen, so würde er selbst eine עַרְוָה begehen d. h. sich der Sünden Israels mitschuldig machen. Hieran reiht sich v. 44 ff. sehr passend die schließliche Charakteristik der sittlichen Versunkenheit Israels, in welcher Jerusalem mit Samaria und Sodom verglichen wird, welche beide längst für ihre Sünden mit dem Untergange bestraft worden waren. Diese Charakteristik ist in die Form von Sinnsprüchen eingekleidet. Jeder Spruchredner (שֹׁפֵט wie Num. 21, 27) wird über dich dann reden: wie die Mutter so ihre Tochter. Ihr Greuelleben ist so offenbar, daß es jedem auffällt und zu Sinnsprüchen Anlaß bietet. אִמְךָ kann eine weibliche Form von אִם sein, ähnlich dem אִמֶּךָ für אִם v. 30, oder auch eine Raphelorm für אִמְךָ : wie ihre (der Tochter) Mutter, so ihre (der Mutter) Tochter (vgl. *Ev.* §. 174^e Not. mit §. 21 f. 2). Die Tochter ist selbstverständlich Jerusalem als Repräsentantin Israels. Die Mutter ist das canaanitische Geschlecht der Hethiter und Amoriter, dessen unsittliche Natur Israel angenommen hatte, vgl. v. 7 u. 45^b. In v. 45 ist zu dem mütterlichen noch das schwesterliche Verhältnis hinzugenommen, um den Gedanken weiter auszuführen. Schwierigkeit macht hierbei die Aussage, daß die Mutter und die Schwestern ihre Männer und ihre Kinder verschmähen oder verstoßen. Denn daß das Partic. אִמְךָ zu אִמְךָ nicht zu אִם gehört, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem parallelen Relativsatze אִמְךָ אִשְׁרָאֵל , welcher die Schwestern charakterisirt. Der Mann des Weibes Jerusalem ist Jahve als Eheherr des Bundesvolkes, der Gemeinde Israel; die Kinder der Weiber — der Mutter, ihrer Tochter und ihrer Schwestern — sind die dem Moloch geopfert Kinder. Der Molochsdienst war alt canaanitisch und wird hier auch von Samaria und Sodom ausgesagt, obwol dafür anderweitige Zeugnisse aus dem A. Test. nicht vorliegen. Der Mann, den die Mutter und die Schwestern verstoßen haben, kann hiernach auch nur Jahve sein, woraus sich ergibt, daß Ezechiel den Götzendienst überhaupt als Abfall von Jahve und Jahve als Gott nicht nur der Israeliten, sondern auch der Heiden betrachtet. ¹ אִמְךָ v. 45 ist, wie der folgende

1) So richtig schon Theodoret: $\text{Δείκνυσι δὲ τούτων, ὡς οὐκ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔθνων· καὶ γὰρ ἐθνῶν παλαιὸν Θεὸς ἐχρημάτισε, πρὶν αὐτοὺς δεῖσθαι τῆς εἰδωλολατρίας τὴν λήβην· διὸ κακείνους ἐφῆ, καὶ τὸν ἄνδρα ἀπόσασθαι, καὶ τὰ τέκνα, τὸν ἴ. Θεὸν ἀρνηθέντας, τὰ δὲ τέκνα τοῖς δαίμοσι καταθύσαντας.$

Relativsatz und v. 46 zeigen, Plural, also aus אִמְךָ v. 51 oder אִמְךָ v. 52 contrahirt, vgl. *Ev.* §. 212^b S. 538. Samaria und Sodom heißen Schwestern Jerusalems, nicht weil beide Städte demselben Mutterlande Canaan angehörten, denn der Ursprung der Städte kommt hierbei gar nicht in Betracht und die Städte repräsentiren die Reiche, wie schon der Zusatz: ihre Töchter, das sind die von der Hauptstadt abhängigen Städte eines Landes oder Reiches, beweist. Schwestern Jerusalems sind Samaria und Sodom mit den zu ihnen gehörigen Töchterstädten in geistiger Beziehung, als von dem gleichen Geiste der Abgötterei beseelt. Samaria heißt die große (größere), Sodom die kleinere Schwester Jerusalems d. i. nicht soviel als die ältere und die jüngere, denn Samaria war weder früher noch stärker als Sodom in Götzendienst versunken (*Theodrt. Grot.*), und *Häv.*'s Erklärung, daß ‚zuerst der feinere Götzendienst, die Vermengung des Jahvecultus mit dem Naturcultus, wie sie durch Samaria repräsentirt wurde, in Juda Eingang fand, welchem Treiben alsdann die gröbsten heidnischen Greuel nachfolgten‘, befriedigt schon deshalb nicht, weil nach den Geschichtsbüchern des A. T. der grobe Götzendienst nicht später als der feine in Juda eingedrungen ist. Der Götzendienst unter Rehabeam und Abijam war nicht bloße Vermengung von Jahvecultus mit dem Naturcultus, sondern Einführung heidnischer Götzen in Juda, neben welchem allerdings der synkretistische Höhen-cultus auch betrieben wurde. Ueberhaupt aber bed. גָּדוֹל und קָטָן nicht: alt und jung, sondern nur: groß und klein. Die übertragene Bed. alt und jung kann nur bei Menschen oder Thieren stattfinden, wo Größe und Kleinheit Zeichen verschiedenen Alters sind, nicht aber bei Reichen oder Städten, deren Kleinheit oder Größe nicht von ihrem Alter abhängt. Hiernach kann: groß und klein sich nur auf den Umfang der genannten Reiche oder Staaten beziehen, entsprechend der Bezeichnung derselben nach ihrer Lage: links = nördlich und rechts = südlich von Jerusalem und Juda.

Diesen Schwestern hat Jerusalem es in Sünden und Greueln nicht nur gleich getan, sondern noch verderbter als sie gehandelt v. 47. Das erste Hemistich dieses V.: nicht in ihren Wegen wandelst du u. s. w. erhält seine nähere Bestimmung durch $\text{וְהַשְׁתַּחֲוִיתִי מִן־מִצְרָיִם}$ in der zweiten Vershälfte. Das Verhältnis beider Aussagen aber ist durch כִּי קָטָן vermittelt. Dieses wird meist übersetzt: bald war Ekel da d. h. bald empfandst du Ekel in ihren Wegen zu wandeln und machtest es schlimmer. Aber abgesehen davon, daß Ekel an dem Wege der Schwestern wol ein Motiv zum Vorlassen dieser Wege d. h. zum Aufgeben ihrer Greuel werden konnte, aber nicht ein Motiv dafür, diese Greuel noch zu überbieten, erhebt sich gegen diese Auffassung auch das sprachliche Bedenken, daß כִּי für sich allein nicht *taeduit te* bedeuten kann und der impersonelle Gebrauch von כִּי mindestens לָךְ erfordern würde, was auch nicht fehlen dürfte, wenn כִּי Substantiv sein sollte. Diese Schwierigkeiten fallen weg,

wenn man כִּי mit *Alb. Schultens* nach dem arab. كَيْ *omnino, tantum* erklärt und die Bestimmung: ‚ein wenig כִּי ‘ mit dem Vorhergehenden

verbindet. Alsdaun ergibt sich der passende Gedanke: du wandeltest in den Wegen deiner Schwestern nicht etwa ein wenig nur, du handeltest noch verderbter als sie. Dies wird v. 48 ff. durch Aufzählung der Sünden Sodoms nachgewiesen. Diese waren: Hoffart, Satttheit an Brot d. h. Ueberfluß (vgl. Prov. 30, 9) und sorglose Ruhe oder Sicherheit, welche Uebermut erzeugt und Härte oder Lieblosigkeit gegen Elende und Arme. So wurden Sodom und ihre Töchter (Gomorrha, Adma und Zeboim) hochmütig und begingen Greuel לְפָנַי d. i. vor Jahve — auf Gen. 18, 21 anspielend — und Gott vertilgte sie, sowie er dies gesehen. Von Samaria (v. 51) werden die Sünden nicht näher angegeben, weil die Hauptsünde dieses Reiches, der Bilderdienst, bekant war. Es wird daher nur bemerkt, daß sie nicht halb so viel gesündigt wie Jerusalem; wie denn in der Tat, von den Zeiten Ahabs und seiner Dynastie abgesehen, rein heidnischer Götzendienst im Zehnstämmereiche nicht aufgekommen war, so daß im Vergleich mit dem Götzdienste Jerusalems und Juda's, besonders von den Zeiten des Ahas an, Samaria gerecht erschien, vgl. Jer. 3, 11. Auch die Bestrafung Samaria's durch Zerstörung des Zehnstämmereichs wird als jedem Israeliten bekant übergangen und in v. 52 sofort die Anwendung auf Jerusalem = Juda gemacht: Auch du trage deine Schmach, die du deinen Schwestern zuerkant hast sc. durch liebloses Urteilen über sie, indem du dich für besser hieltest, während du abscheulicher als sie gesündigt hast, so daß sie gerechter als du erscheinen. צַדִּיק gerecht sein und צַדִּיקִים rechtfertigen sind in comparativem Sinne gebraucht. Verglichen mit den Greueln Jerusalems erschienen die Sünden Sodoms und Samaria's geringfügig. Mit וְגַם wird die Strafanündigung des Nachdrucks halber wiederholt, und zwar in der Form einer aus dem Urteile über die Beschaffenheit der Versündigung sich ergebenden Folge: so werde auch du zu Schanden und trage deine Schmach.

V. 53—63. Aber diese Schmach wird nicht das Ende sein. Vermöge des Bundes, welchen der Herr mit Israel geschlossen, wird Jerusalem nicht im Elende bleiben, sondern zu der dem Volke Gottes verheißenen Herrlichkeit gelangen; jedoch in einer Weise, durch welche alles Rühmen ausgeschlossen und Juda mit tiefer Beschämung zur Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit gelangen wird. — Um alles falsche Vertrauen auf die göttlichen Gnadenerheißungen abzuschneiden und das stündige Volk gründlich zu demütigen, wird in diesem letzten Abschnitte unsers Gotteswortes die Wiederherstellung sowol Sodoms und Samaria's als Jerusalems verkündigt, wodurch alles Rühmen Israels ausgeschlossen wird. V. 53. *Und ich werde ihr Gefängnis wenden, das Gefängnis Sodoms und ihrer Töchter und das Gefängnis Samaria's und ihrer Töchter und das Gefängnis meines Gefängnisses in ihrer Mitte, V. 54 auf daß du deine Schmach tragest und dich schämest alles dessen was du getan, indem du sie tröstest. V. 55. Und deine Schwestern Sodom und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem anfänglichen Bestand, und Samaria und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem anfänglichen Bestand, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren anfänglichen Bestand. V. 56. Und nicht nur Sodom deine Schwester eine Predigt*

*in deinem Munde am Tage deiner Hoffärtigkeiten, V. 57 bevor aufgedeckt wurde deine Bosheit, wie zur Zeit der Schmach der Töchter Arams und aller seiner Umgebungen, der Töchter der Philister, die dich verachteten rings umher. V. 58. Deine Schandtat und alle deine Greuel — du trägst sie, ist der Spruch Jahve's. V. 59. Denn also spricht der Herr Jahve: Und ich handle mit dir, wie du getan hast, die du Eidschwur verachtet hast um Bund zu brechen. V. 60. Und gedenken werde ich meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend und werde dir einen ewigen Bund aufrichten. V. 61. Und du wirst deiner Wege gedenken und dich schämen, wenn du bekommst deine Schwestern, die größeren denn du zu denen die kleiner sind als du, und ich sie dir zu Töchtern gebe, obgleich sie nicht aus deinem Bunde sind. V. 62. Und aufrichten werde ich meinen Bund mit dir und du wirst erkennen, daß ich Jahve bin; V. 63 auf daß du gedenkest und dich schämst und dir nicht ferner Aufium des Mundes bleibe ob deiner Schmach, wenn ich dir vergebe alles, was du getan hast, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Die Verheißung hebt an mit der Verkündigung der Wiederherstellung nicht Jerusalems, sondern Sodoms und Samaria's. Die beiden Reiche oder Völkerschaften, welche zuerst dem Gerichte verfallen sind, sollen auch zuerst begnadigt werden, und erst nach ihnen soll Jerusalem mit den übrigen Städten Juda's auch Gnade empfangen, damit sie ihre Schmach trage und sich ihrer Sünden schäme (v. 54), also nicht, weil Sodom und Samaria länger ihre Strafe getragen, sondern zu tieferer Beschämung, zu völliger Demütigung Jerusalems. שָׁבוּ שְׁבוּיָהוּ das Gefängnis wenden, nicht: die Gefangenen zurückführen (s. zu Deut. 30, 3), hat auch hier die tropische Bedeutung der *restitutio in statum integritatis*, wie der Ausdruck in v. 55 erklärt wird. Eine Wegführung und Gefangenschaft hat bei Sodom gar nicht stattgefunden. Die Form שְׁבוּיָהוּ, welche das *Chet.* hier mehrfach bietet, ist der Bedeutung nach von שְׁבוּיָהוּ nicht verschieden. שְׁבוּיָהוּ שְׁבוּיָהוּ bed. weder die Gefangenen deiner Gefangenschaft, denn dasselbe Wort kann nicht erst als *concretum*, sodann als *abstractum* genommen werden; auch dient diese Zusammensetzung nicht zur Verstärkung, im Sinne eines Superlativs: die Gefangenschaft deiner Gefangenschaft s. v. a. die schwerste, furchtbarste Gefangenschaft (*Stark, Häv.*), sondern der Genetiv ist mit *Hgstb.* u. *Klif.* explicativ zu nehmen: Gefängnis, welches dein Gefängnis ist, und diese pleonastische Ausdrucksweise gewält, um den Begriff: dein eigenes Gefängnis mehr hervorzuheben, als es durch das an das einfache Nomen gehängte Suffix geschehen wäre. In בְּיַדְךָ in ihrer Mitte liegt nicht, daß wie jetzt Juda zwischen Sodom und Samaria mitten inne liegt, so seine Gefangenen, die Mitte zwischen jenen beiden einnehmend heimkehren werden (*Hitz.*), sondern es bezieht sich auf die Gemeinschaft des Gefängnisses, auf die Gleichheit der Strafe, welche Jerusalem mit Samaria und Sodom teilt (*Hgstb. Klief.*). Die letzten Worte v. 54: indem du sie tröstest beziehen sich nicht auf die von Israel bisher getanen Sünden, wie *Klif.* meint und deshalb 'tröstetest' übersetzen will, sondern auf das Tragen der Schmach zur Beschämung wegen der Sünden. Durch das*

Tragen der Schmach d. h. das Leiden der wolverdienten, schmachvollen Strafe tröstet Jerusalem die Schwestern Samaria und Sodom; freilich nicht bloß durch die Gemeinschaft des Unglückes — *solamen miseris etc.* (*Calv. Hitz. u. A.*), sondern dadurch, daß Sam. und Sod. aus dem Straf-leiden Jerusalems die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens erkennen und darauf die Hoffnung setzen können, der gerechte Gott werde die wolverdiente Strafe aufheben, wenn sie ihren Zweck erreicht hat, vgl. zu 14, 22. 23. Die Wendung des Gefängnisses wird nach v. 55 darin bestehen, daß Sodom, Samaria und Jerusalem zurückkehren לְקַדְמָתָן zu ihrem anfänglichen Bestande. לְקַדְמָתָן bed. nicht den vorigen oder früheren Zustand, sondern wie Jes. 23, 7 den anfänglichen Bestand (ὡς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς LXX). Dies darf man freilich nicht mit *Klief.* so ausdeuten: was sie waren, als sie in Adam aus Gottes schaffender Hand kamen. Der anfängliche Bestand ist der *status integritatis*, nicht als Stand der Stündlosigkeit oder ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit — so sind weder Jerusalem noch Samaria oder Sodom jemals beschaffen gewesen, sondern als Stand der anfänglichen Herrlichkeit, welchen sie vor ihrem Verfall und Versinken in gottloses Wesen innehatten.

Wie kann aber eine Wiederherstellung Sodoms und ihrer Töchter (Gomorrha's u. s. w.) in Aussicht gestellt werden, da ja mit dem Untergang dieser Städte alle ihre Einwohner von der Erde vertilgt wurden? Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit wolten manche Ausll. unter Sodom die von dem aus Sodom geflüchteten Lot abstammenden Moabiter und Ammoniter verstehen. Allein die Unstatthaftigkeit dieser Ansicht liegt zu Tage; die Ammoniter und Moabiter waren eben so wenig Sodomiter als Lot. Auch die schon von *Origen. u. Hieron.* und in neuester Zeit noch von *Häv.* geäußerte Ansicht, daß Sodom typische Bezeichnung des Heidentums sei, befriedigt nicht. Sowol die Zusammenstellung Sodoms mit Samaria und Jerusalem, als auch schon die specielle Erwähnung des über Sodom ergangenen Gerichts (v. 49 f.) führen unabweislich auf das wirkliche Sodom. Die Heidenwelt kommt hierbei nur soweit in Betracht, als in der Begnadigung Sodoms, der am tiefsten gesunkenen Heidenstadt eingeschlossen liegt, daß allen Heidenvölkern Gnade widerfahren werde. Wir müssen also bei dem eigentlichen Sodom stehen bleiben. An eine irdische Wiederherstellung Sodoms läßt sich allerdings nicht denken. Denn wäre auch eine Wiederherstellung der durch Feuer vernichteten und in die Tiefe des todten Meeres versunkenen Städte denkbar, so doch nicht eine irdisch-leibliche Wiederherstellung der mit den Städten vertilgten Bewohner, welche in diesem Zusammenhange bei den Städten hauptsächlich in Betracht kommen. Hieraus folgt aber nicht die Unmöglichkeit der Sache, sondern nur, daß die Verwirklichung dieser Weißagung über den gegenwärtigen Weltbestand hinaus, auf eine in das ewige Leben hinüberreichende Ordnung der Dinge hinweist.

Wie v. 55 den Inhalt von v. 53 erläutert, so wird in v. 56 u. 57 der Gedanke des 54. V. begründet und weiter ausgeführt. Der Sinn von v. 56^a ist streitig, aber so viel außer Zweifel, daß der Versuch von *Klief.*, die Vv. 56 u. 57 auf die Zukunft zu beziehen: am künftigen Tage seiner

Herrlichkeit werde Israel nicht mehr wie jetzt Sodom als Mär im Munde führen, gegen die Grammatik verstößt. Diese erlaubt eben so wenig יָלֵךְ als Futurum: ‚und nicht wird sein‘ zu fassen als כְּמִיּוֹתָיִךְ (v. 57) mit: ‚wird es sein wie die Zeit des Hohnes‘ zu übersetzen. Außerdem steht der Beziehung des יָלֵךְ auf den Tag der künftigen Herrlichkeit der Gebrauch des W. יָלֵךְ von der Hoffart, der Hauptsünde Sodoms (v. 49) entgegen, da die Rückbeziehung auf jenen Vers sehr nahe liegt. Der Sinn des 56. V. hängt von der Fassung des וְשָׁמַיְתָא ab. Ungenügend ist die Erklärung: *non erat in auditione i. e. non audiebatur* (*Ros. Maur. nach Hieron.*): du dachtest da gar nicht an Sodom, nahmst seinen Namen nicht in deinen Mund. וְשָׁמַיְתָא bed. Verkündigung, Predigt und auch Gerücht. Zieht man die letztere Bed. vor, so muß man mit *Hgstb. u. Hitz.* den Satz fragend fassen (לֵאמֹר לְיָיָהוּ). Obgleich dies möglich ist, so fehlen doch hier deutliche Indicien für die Annahme einer nur durch Ton angedeuteten Frage. Wir ziehen daher die Bed. Predigt vor: nicht war deine Schwester Sod. eine Predigt in deinem Munde am Tage deiner Hoffärtigkeiten, daß du, solange du im Glücke warest, von dem Geschicke Sodom geredet und dasselbe beherzigt hättest. Der Plural וְשָׁמַיְתָא ist stärker als der Singular. Der Tag der Hoffärtigkeiten wird v. 57 bestimmt als die Zeit bevor die Bosheit Juda's aufgedeckt worden. Dies geschah durch das Gericht, das vonseiten Babels über Jerusalem hereinbrach. Durch dieses Gericht soll Jorus. mit Schmach bedeckt worden wie zu der Zeit, da die Töchter Arams d. h. die Städte Syriens und die Philister — Aram im Osten und die Philister im Westen Jes. 9, 11 — es ringum mißhandelten und verhönten. Dies bezieht sich zunächst auf die Zeiten des Ahas, wo die Syrer und Philister Juda hart bedrängten (2 Kg. 15, 37. 16, 6 u. 2 Chr. 28, 18 f.), ist aber darauf nicht zu beschränken, sondern hat sich noch unter Jojachin wiederholt, als Jahve Scharen der Chaldäer, *Aramäer*, Ammoniter und Moabiter gegen ihn sandte, um Juda zu verderben (2 Kg. 24, 2). Die Philister sind hier zwar nicht genannt, aber daß sie auch damals gesucht haben werden, Schmach über Juda zu bringen, das läßt sich aus der Drohung Ez. 25, 15 schließen. שָׁמַיְתָא = שָׁמַיְתָא nach aram. Sprachgebrauch: verachtend, wegwerfend behandeln, vgl. 28, 24. 26. Für diesen seinen Hochmut soll Jerusalem büßen, seine Untat und seine Greuel tragen v. 58. Wegen וְשָׁמַיְתָא s. zu v. 43. Das Perf. וְשָׁמַיְתָא setzt die Strafe so gewiß, als sei sie schon eingetreten. Und der Anfang derselben war ja auch schon eingetreten. Die Begründung dieses Gedankens in v. 59 bildet den Uebergang zur weiteren Ausführung der Verheißung v. 60 ff. וְשָׁמַיְתָא (v. 59) ist von den Masoreten richtig als *1 pers.* vocalisirt. Das וְ ist copulativ und deutet an, daß das Folgende die schließliche Zusammenfassung des Vorhergehenden bilde. וְשָׁמַיְתָא für וְשָׁמַיְתָא wie v. 60 u. ö. mit jem. handeln. Die Construction des וְשָׁמַיְתָא c. *accus. pers.* jemanden antun ist weder aus c. 17, 17 u. 23, 25 noch aus Jer. 33, 9 zu erhärten und in Jes. 42, 16 (in *Ges. Lex.*) irrig angenommen. — Das Verachten des Eidschwures (אֲלֵיָהוּ) weist zurück auf Deut. 29, 11 f., wo die Erneuerung des am Sinai geschlossenen Bundes als ein Eintreten in den Bund und Eidvertrag, welchen der Herr nun mit seinem Volke schloße,

bezeichnet ist. — Aber wenn auch Israel den Bund treulos gebrochen hat, und dafür Strafe tragen muß, so kann doch die menschliche Untreue die Treue Gottes nimmermehr aufheben. So schließt sich die Wiederaufnahme und weitere Ausführung der Verheißung v. 60 an den Schluß des 59. V. an. Das Gedenken seines Bundes ist schon Lev. 26, 42 u. 45 als das einzige Motiv genant, welches Gott zur Wiederbegnadigung Israels bestimmen werde, wenn Israel durch Strafeiden gedemütigt zur Erkenntnis seiner Sünden gekommen sein wird. Den Bund, welchen Gott mit Israel am Tage seiner Jugend d. i. bei seiner Ausführung aus Aegypten geschlossen, wird er zu einem ewigen Bunde aufrichten. Es ist demnach kein völlig neuer Bund, sondern nur die Vollendung des alten zu ewigem Bestande. Zur Sache vgl. Jes. 55, 3, wo die Schließung des ewigen Bundes als Gewährung der beständigen Gnaden Davids d. h. als Erfüllung der dem David erteilten Verheißung 2 Sam. 7 bezeichnet wird. Diese Verheißung nent David selber 2 Sam. 23, 5 einen ewigen Bund, welchen Gott ihm gesetzt habe. Dieser Bund hat die Gewähr ewiger Dauer darin, daß er nicht auf die Erfüllung des Gesetzes, sondern allein auf die sündenvergebende Gnade gegründet wird, vgl. v. 36 mit Jer. 31, 31—34. — Die Gewährung dieser Gnaden wird Israel seine Wege ins Gedächtnis bringen und es mit Beschämung erfüllen. In diesem Sinne tritt dem וְזָכַרְתָּ v. 60 das וְזָכַרְתָּ v. 61 zur Seite. Solche Beschämung wird Israel ergreifen, wenn bei der Aufrichtung des ewigen Bundes die größeren und kleineren Völker in Herrlichkeit ihm beigesellt und als Kinder ihm einverleibt werden, die doch nicht aus seinem Bunde sind. Die größeren und kleineren Schwestern sind die größeren und kleineren Völker als Glieder der allgemeinen Menschheitsfamilie, die zur Herrlichkeit einer großen Gottesfamilie erhoben werden sollen. Die in v. 53 u. 55 nur Sodom und Samaria verheißene Wiederherstellung wird hier zur Weißagung der Aufnahme aller größeren und kleineren Völker in die Gemeinschaft der Herrlichkeit des Volkes Gottes erweitert. Daraus ersieht man, daß Sodom und Samaria die außertestamentischen Heidenvölker insgemein repräsentiren, Sodom die sittlich versunkensten, Samaria die aus dem Gnadenstande gefallenen. Die Stellung dieser Völker zu Israel in dem ewigen Gnadenbunde wird als Verhältnis der Töchter zur Mutter bestimmt. Wenn also auch das um seines tiefen Abfalles willen unter die Heiden verstoßene Israel erst nach dem vernichteten Sodom und nach dem gerichteten Samaria zu seinem anfänglichen Bestand zurückkehren wird, so wird doch die Erwälung Israels vor allen Völkern der Erde zum erstgeborenen Sohne Jahve's unwandelbar fortbestehen und Israel den Stamm des neuen Gottesreiches bilden, in welchen die Heidenvölker eingepflanzt werden. Die W.: und nicht aus deinem Bunde, werden von den meisten Ausll. in dem Sinne: nicht weil du den Bund gehalten hast, genommen; aber sicher unrichtig. Denn sollte auch ‚dein Bund‘ wirklich einen Gegensatz zu ‚mein Bund‘ (v. 60 u. 63) bilden, so kann doch ‚dein Bund‘ nimmermehr so viel als die Erfüllung deiner Bundespflichten bedeuten. Die Worte gehören zu בְּנֵיהֶם , welche dadurch als außertestamentliche bezeichnet werden (*Klif.*), als solche die nicht in dem Bunde,

den Gott mit Israel geschlossen hat, stehen, so daß sie kraft des Bundes Anspruch auf die Teilnahme an der Herrlichkeit des aufzurichtenden ewigen Bundes hätten. — Bei Aufrichtung dieses Bundes soll Israel erfahren, daß Gott Jahve ist, der unwandelbar treue (vgl. über die Bed. des יְהוָה Namens die Erkl. zu Gen. 2, 4), damit es eingedenk sei *sc.* sowol seiner Sündengreuel als der erbarmenden Gnade Gottes und von Scham und Reue so erfüllt werde, daß es seinen Mund nicht mehr aufzutun wagen werde, um etwa seinen früheren Abfall zu entschuldigen oder wider Gott und seine Gerichte zu murren, wenn nämlich der Herr ihm alle seine Sünden vergibt, durch die Errichtung des ewigen Bundes, dessen Kern und Wesen in Vergebung der Sünde besteht, vgl. Jer. 31, 34. So wird die Erfahrung der sündenvergebenden Gnade vollenden was durch das Gericht vorbereitet worden — die Umwandlung der hoffärtigen Sünder in demütige Gotteskinder, für welche das Reich bereitet ist von Anbeginn.

Mit diesem Gedanken schließt unsere die ganze Weltgeschichte umspannende Weißagung, zu welcher das apostolische Wort: $\text{Συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν. ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσει}$ Röm. 11, 32 die neutestamentliche Parallele liefert. — Wie die der Ehebrecherin d. i. dem seinen Gott und König verschmähenden Volke Israel gedrohte Strafe an Jerusalem und den Juden in Erfüllung gegangen ist und noch immer in Erfüllung geht, so ist auch die Verheißung ihrem Anfange nach schon in Erfüllung gegangen, aber die volle und schließliche Erfüllung erst noch in der Zukunft zu erwarten. Mit der Aufrichtung des ewigen d. i. des neuen, durch Christum gestifteten Bundes und mit der Aufnahme der Gläubigen Israels in Judäa, Samaria und Galiläa (Act. 8, 5 ff. 25. 9, 31) hat die Wendung des Gefängnisses sowol Jerusalems und ihrer Töchter, als Samaria's und ihrer Töchter, und durch die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden und deren Eintritt in das Reich Christi hat auch die Wendung des Gefängnisses Sodoms begonnen, soweit Sodom mit ihren Töchtern die sittlich verderbte Heidenwelt repräsentirt. Mit der Aufnahme in das von Christo auf Erden gegründete Himmelreich hebt auch die Rückkehr der Begnadigten in ihren anfänglichen Bestand an, oder die $\text{ἀποκατάστασις πάντων}$ d. h. die Wiederherstellung aller sittlichen Verhältnisse zur ursprünglichen Normalverfassung (vgl. Act. 3, 21 u. dazu Meyer mit Matth. 17, 11), welche in der παλιγγενεσία der allgemeinen Welterneuerung zur ursprünglichen Herrlichkeit (vgl. Matth. 19, 28 mit Röm. 8, 18 ff. 2 Petr. 3, 13) ihre Vollendung erreichen wird. Auf dieses Endziel weist unsere Weißagung in v. 55 klar hin. Zwar könnte man die Jerusalem und Samaria in Aussicht gestellte Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Bestande nur von der Begnadigung des in seinen beiden Teilen um seines Abfalles willen verstoßenen Bundesvolkes verstehen und diese Begnadigung in der Aufnahme desselben in das Reich Christi und seiner Wiederherstellung als Volk Gottes suchen wollen, so daß mit der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern und der nach Eingang der Vollzal der Heiden in das Reich Gottes erfolgenden Bekehrung des zur Zeit noch verstokten Israel die volle

Erfüllung unserer Weißagung noch in dem gegenwärtigen Aeon ihr Ende erreichen würde. Aber diese Beschränkung läßt sich mit der Gleichstellung Sodoms und ihrer Töchter mit Samaria und Jerusalem nicht vereinigen. Da Sodom nicht bloß Typus der Heidenwelt ist, so kann die Wiederherstellung Sodoms und ihrer Töchter nicht in der Aufnahme der Nachkommen der vom Gerichte getroffenen Städte in das Reich Gottes oder die christliche Kirche bestehen, weil bei der eigentümlichen Art der Vernichtung dieser Städte keine Bewohner am Leben blieben, deren Nachkommen in der gegenwärtigen Weltzeit zu Christo bekehrt und beseligt werden könnten. Die Wiederherstellung Sodoms aber mit *C. a Lapide* auf die Bekehrung der Nachkommen der Bewohner Zoars, welches bei der Zerstörung der übrigen Städte des Jordangauges um Lots willen verschont blieb, beziehen und beschränken zu wollen, streitet zu sehr mit dem Wortlaute unserer Stelle, als daß man sich zu dieser Auskunft verstehen könnte. Die Wendung des Gefängnisses Sodoms und ihrer Töchter d. h. die Begnadigung der Bewohner Sodoms und der übrigen Städte der Jordanaue weist über den gegenwärtigen Aeon hinaus; sie kann nur am großen Tage der Auferstehung der Todten sich an den ehemaligen Bewohnern Sodoms und der Nachbarstädte verwirklichen. Dem entsprechend wird aber auch die Wiederherstellung Samaria's und Jerusalems ihre Vollendung erst mit der Vollendung des Reiches Christi in Herrlichkeit am jüngsten Tage erreichen.

Unsere Weißagung geht demnach über Röm. 11, 25 ff. hinaus, indem sie nicht nur dem Bundesvolke, sondern in Samaria und Sodom auch allen größeren und kleineren Heidenvölkern die Aussicht auf dereinstige Aufnahme in das ewige Gottesreich eröffnet, obgleich dies dem Zwecke dieses prophetischen Wortes: das hoffärtige Israel völlig zu demütigen, entsprechend nur andeutungsweise geschieht und über die Art und Weise der in Aussicht gestellten Apokatastasis jede nähere Andeutung fehlt. Aber trotz dieser Unbestimmtheit läßt sich die Sache selbst nicht durch grundlose Behauptungen, wie „daß nur ein momentanes polemisches Interesse diese Aussicht hervorrufe“ (*Smend*), oder durch willkürliche Deutungen wegerklären, da dieselbe durch andere Schriftstellen außer Zweifel gesetzt ist. Die Aussprüche unsers Herrn Mtth. 10, 15 u. 11, 24: daß es im jüngsten Gerichte Sodom erträglicher ergehen werde als Capernaum und jeder Stadt, welche die Predigt des Evangeliums von sich gewiesen, lehren unzweideutig, daß auch für Sodom der Weg zur Gnade noch offen steht und das über dieselbe ergangene Gericht nicht die letzte Entscheidung über ihre Bewohner gebracht hat. Denn Sodom hat nicht die vollendete Offenbarung der Gnade und des Heils von sich gestoßen. Wären in Sodom die *δυνάμεις* geschehen, die in Capernaum geschehen sind, sie stände noch heutigen Tages (Mtth. 11, 23). Hieraus ergibt sich klar, daß alle vorchristlichen Gerichte nicht die letzte Entscheidung, nicht die ewige Verdammnis bringen, sondern noch die Möglichkeit dereinstiger Begnadigung offen lassen. Das letzte, für die Ewigkeit entscheidende Gericht tritt erst nach der vollen Offenbarung der Gnade und Wahrheit in Christo ein. Ehe das Ende kommt, wird das Evangelium

nicht nur allen Völkern gepredigt werden (Mtth. 24, 14), sondern auch den Todten, den Geistern im Gefängnisse, die zur Zeit Noahs nicht glaubten, ist es verkündigt worden, indem Christus im Geiste zu ihnen gegangen ist, damit sie, obwol nach Menschen-Weise am Fleische gerichtet, im Geiste nach Gottes Weise lebten (1 Petr. 3, 19. 4. 6). Was der Apostel in der ersten dieser Stellen von den Ungläubigen vor der Sintflut lehrt und in der zweiten von den Todten im allgemeinen sagt, das gilt nach unserer Weißagung auch von den nach Menschen Weise am Fleische gerichteten Sodomitern und wol überhaupt von allen Heidenvölkern, die entweder vor Christo gelebt haben oder wenn nach Christo, so doch ohne die Predigt des Evangeliums vernommen zu haben, aus dem irdischen Leben geschieden sind. — Nach diesen deutlichen Aussprüchen des N. Test. ist unsere Weißagung von der Apokatastasis Sodom's, Samaria's und Jerusalems zu beurteilen, und nicht mit der häretischen Lehre von der Wiederbringung d. i. der endlichen Beseligung aller Gottlosen, selbst des Teufels, zu verwechseln. Wenn dem letzten Gerichte die Verkündigung des Evangeliums vorhergeht, so richtet sich die Entscheidung im Gerichte nach der Stellung der Lebenden und der Todten zum Evangelium. Alle Seelen, die dasselbe hartnäckig verwerfen und im Unglauben beharren, fallen der ewigen Verdammnis anheim. Daß die Bekehrung Sodoms und Samaria's nicht ausdrücklich erwähnt ist, erklärt sich aus der Tendenz der Verheißung, in welcher nur die Tatsache ohne die sie vermittelnden Umstände ausgesprochen wird, um Jerusalem zu demütigen. Wird doch auch die Bekehrung Jerusalems nicht bestimmt als Bedingung der Begnadigung genant, sondern als aus Lev. 26 bekant vorausgesetzt und in der wiederholten Aussage, daß Jerusalem bei der ihr widerfahrenden Begnadigung von tiefer Scham ergriffen werden würde, nur *implicite* gelehrt.

Cap. XVII. Die Erniedrigung und die Erhöhung des Davidischen Geschlechts.

Der Inhalt dieses Cap. wird als Rätsel und Gleichnis eingeführt und zerfällt in drei Abschnitte. V. 1—10 enthalten das Gleichnis; v. 11—21 die Deutung und Anwendung desselben auf den König Zedekija, und v. 22—24 die Verheißung des messianischen Königthumes.

V. 1—10. Das Gleichnis. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, gib ein Rätsel und trage ein Gleichnis vor dem Hause Israel, V. 3 und sprich: Also spricht der Herr Jahve: Ein großer Adler, mit großen Flügeln und langen Schwingen voll Gefieders von bunten Farben kam zum Libanon und nahm den Wipfel der Ceder. V. 4. Den obersten ihrer Schößlinge pflückte er ab und brachte ihn in Canaanland, in eine Kaufmannsstadt setzte er ihn. V. 5. Und er nahm vom Samen des Landes und tat ihn in Saatland, nahm ihn hin zu vielen Wassern, setzte ihn als eine Weide. V. 6. Und*

er wuchs und ward zum überhängenden Weinstock von niedriger Höhe, daß seine Zweige sich zu ihm wenden und seine Wurzeln unter ihm sein sollten; und er ward zum Weinstocke und trieb Aeste und breitete Laubwerk aus. V. 7. Da war ein anderer großer Adler mit großen Flügeln und vielem Gefieder, und siehe dieser Weinstock streckte seine Wurzeln lechzend zu ihm hin und rekte seine Zweige nach ihm, daß er ihn wässere von den Beeten seiner Pflanzung aus. V. 8. In gutes Feld an vielen Wassern war er gepflanzt, um Zweige zu treiben und Frucht zu tragen, zu einem herrlichen Weinstocke zu werden. V. 9. Sprich: so spricht der Herr Jahve: wird es glücken? wird man nicht seine Wurzeln ausreißen und seine Frucht abschneiden, daß er verdorret? Alle frischen Blätter seines Triebes werden verdorren und nicht mit starkem Arme und mit vielem Volke wirds möglich sein ihn von seinen Wurzeln emporzuheben. V. 10. Und siehe, ob er gleich gepflanzt ist, wird er gedeihen? wird er nicht, sowie der Ostwind ihn berührt, verdorren? Auf den Beeten, wo er wächst, wird er verdorren.

Die Parabel (משל ganz dem neutestl. παραβολή entsprechend) wird תירוה genant, Rätsel, wegen des in der parabolischen Hülle liegenden tieferen Sinnes. Die Symbolik dieser Parabel leiten manche Ausl. aus babylonischen Einflüssen auf den Propheten ab, aber ohne haltbaren Grund. Das Bild des Adlers oder Raubvogels für einen mit Schnelligkeit einbrechenden Eroberer ist eben so wenig specifisch babylonisch als die Vergleichung des königlichen Geschlechts mit einer Ceder oder einem Weinstocke. Mit einem Adler wird nicht nur Nebucadrezar Jer. 48, 40, 49, 22, sowie Cyrus mit einem Raubvogel Jes. 46, 11 verglichen, sondern schon Mose hat Gottes väterliches Walten über den Seinen als ein Tragen derselben auf Adlersflügeln bezeichnet Ex. 19, 4. Deut. 32, 11. Die Ceder des Libanon aber und der Weinstock sind echt israelitische Bilder. — Der große Adler v. 3 ist der Großkönig Nebucadrezar, vgl. v. 12. Der Artikel dient nur zur Bezeichnung der Gattung, wofür wir im Deutschen den unbestimmten Artikel gebrauchen. In v. 7 steht statt des Artikels אחר in dem Sinne: ein anderer. Dieser Adler hat große Flügel und lange Schwinge; er ist schon über weite Länder siegreich geflogen. אשרוה תרקוה wörtl. welches ihm der bunte Schmuck ist, das er als solchen hat. Das Gefieder von buntem Farbensmuck deutet auf die vielen nach Sprache, Sitte und Tracht verschiedenen Völker hin, die unter dem Scepter Nebucadrezars vereinigt waren (Hitz. u. A.), nicht auf den Reichtum und die Pracht des Eroberers, weil diese Beziehung der Tendenz der Parabel ferne liegt. Er kam zum Libanon. Dieser ist Symbol nicht des israelitischen Landes oder Reiches Juda, sondern wie Jer. 22, 23 Jerusalems oder des Berges Zion mit seinem cedernreichen Königspalaste (s. zu Hab. 2. 17 u. Zach. 11, 1), als der Ort wo die Ceder gepflanzt ist, vgl. die Erkl. v. 12. Die Ceder ist das Davidische Königshaus und ihr Wipfel der König Jojachin. Das W. צמרה kommt nur bei Ez. vor und zwar nur vom Cedernwipfel, vgl. 31, 3 ff. Die Grundbedeutung ist streitig, indem Einige es von dem krausen, gleichsam wolligen Wipfel der älteren

Cedern, bei welchen die kleinen Zweige, die ihre Belaubung bilden, bloß auf dem Wipfel stehen, erklären, Andere es mit dem arab. ضم verbergen combiniren und von der Belaubung als der Hülle oder Bedeckung des Baumes verstehen. In v. 4 ist צמרה durch ריש יניקוהי oberste ihrer Schößlinge gedeutet. Diesen pflichte der Adler ab und brachte ihn אל-ארץ בנין Bezeichnung Byblyoniens, wie 16, 29, als Land, welches in seinem Handelsgeiste ein Canaan geworden war. Dies ergibt sich aus dem parallelen ירי רבליט Stadt der Händler d. i. Babylon, vgl. v. 12. Der Same des Landes ist nach v. 13 der König Zedekija, weil er aus dem Lande war, der einheimische König im Gegensatze zu einem fremden, babylonischen Statthalter. קח für לקח nach Analogie von קחה Hos. 11, 3 und zur Unterscheidung vom Imperative mit Kamez vocalisirt, und לקח אל wie Num. 23, 27 gebraucht. Das άπ. λεγ. צמרה bed. im Arab. u. Talmud. die Weide, warscheinlich davon benant, daß sie an wasserreichen Orten wachsen; nach Ges. von צנה überschwemmen, eig. der überschwemte Baum. Diese Bed. paßt auch hier: er setzte ihn als Weide heißt: er behandelte ihn als solche, sofern er ihn zu vielen Wassern brachte, in einen wasserreichen Boden d. h. in eine gedeihliche Lage setzte. Der Sezling wuchs heran zu einem überhängenden d. h. seine Zweige nach allen Seiten ausbreitenden Weinstocke, der, wie durch das folgende קמרה נשלה niedrig an Höhe (Länge) deutlicher gesagt wird, nicht hoch aufschob. Dieser Wuchs war erzielt, damit seine Zweige sich zu ihm (dem Adler) wenden und seine Wurzeln unter ihm (dem Adler) sein sollten. Die Suffixe an אלוהי und אלוהי gehen auf נוה. Diese Beziehung fordert nicht nur die Deutung v. 14 sondern auch v. 7, wo die Wurzeln und Zweige des Weinstockes sich nach dem (andern) Adler strecken. In v. 6^b wird das über den Wuchs Gesagte nochmals kurz zusammengefaßt. Die Wortform פארה ist dem Ez. eigentümlich, Jesaja hat פארה = פארה 10, 33. Das Wort bed. Zweig und Laub oder das belaubte Gezweig, als den Schmuck der Bäume. — Der andere Adler (v. 7) ist nach v. 15 der König Aegyptens. Er hat auch große Flügel und viel Gefieder — ein ausgedehntes und mächtiges Reich, aber von Schwungfedern und bunten Farben ist nicht die Rede, denn Pharao hat sein Reich nicht über viele Länder und Völker ausgedehnt und sich nicht ein buntes Völkergemisch unterworfen. Nach diesem Adler streckt der Weinstock seine Wurzeln und Zweige aus. כחן als verb. άπ. λεγ. bed. schmachten, lechzen nach etwas, im Chald. hungern. להשקות daß er (der Adler-Pharao) ihn tränke, wässere. Die W. מצינוה מצינוה gehören nicht zu להשקות, sondern zu שקה und מנה: von den Beeten seiner Pflanzung d. h. auf denen er gepflanzt war, streckte er Wurzeln und Zweige nach dem andern Adler aus, damit dieser ihn tränke. Die Auslegung gibt v. 15. Das zur Erläuterung hinzugefügte להשקות אורה unterbricht weder den Zusammenhang, noch ist es überflüssig, wie Hitz. meint — weil der Weinstock ja (v. 5 u. 8) Wassers genug hatte. Denn gerade dies soll damit gesagt werden, daß er zu solchem Lechzen und Ausstrecken seiner Zweige nach dem andern Adler keine Ursache hatte, da er auf seiner eigenen Pflanzung gedeihen konnte. Dies letztere wird v. 8 noch ausdrück-

lich gesagt, dessen Sinn klar ist: Wäre Zedekija ruhig als hangender Weinstock unter Nebucadrezar geblieben, so hätte sein Königtum geblieben Bestand haben können. Aber — so fährt Ez. im Namen des Herrn fragend fort — wird es gelingen, glücken? (*הֲיִצְלָה* ist Frage und 3. Person sächlichen Geschlechts). Diese Frage wird durch die folgende, mit dem affirmirenden *הֲיִצְלָה* eingeführte Frage verneint. Subject zu *הֲיִצְלָה* und *יִקָּח* ist nicht der erste Adler (Nebuc.), sondern das unbestimmte: man. Im letzten Satze v. 9 ist *יִצְלָה* eine statt der einfachen Infinitivform gebrauchte Nominalbildung nach der Form *יִצְלָה* 2 Chr. 19, 7 mit der dem *verb.* *הִצִּיל* entlehnten Endung *הִ* (vgl. *Ev.* §. 160^b u. 239^a) und die Construction wie Am. 6, 10: und nicht wird sein zu erheben = nicht wird es möglich sein ihn zu erheben, nicht wird er gehoben werden können, vgl. *Ges.* §. 132, 3. Anm. 1. Von seiner Wurzel emporheben heißt aber nicht: aus der Wurzel reißen (*Häv.*), sondern den verdorrten aus seinen Wurzeln wieder aufziehen, „ihm wieder aufzuhelfen“ (*Hitz.*). Diese Fassung der Worte entspricht der Deutung in v. 17. — In v. 10 wird der Hauptgedanke mit Nachdruck wiederholt und abgerundet. Der Ostwind ist wegen seiner Trockenheit den Pflanzen besonders gefährlich (vgl. Gen. 41, 6 u. *Wetzstein* zu *Del.* Hiob 27, 21) und hier sehr passend, weil die Chaldäer von Osten kommen.

V. 11—21. Die Deutung des Rätsels. V. 11. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 12. Sprich doch zu dem widerspenstigen Geschlechte: wisset ihr nicht, was das ist? Sprich: siehe es kam der König von Babel nach Jerusalem und nahm ihren König und ihre Fürsten und fürete sie zu sich gen Babel. V. 13. Und er nahm von dem königlichen Samen und schloß mit ihm einen Bund und ließ ihm einen Eid eingehen; die Starken des Landes aber nahm er, V. 14 damit es ein niedriges Königreich wäre, sich nicht zu erheben, daß er seinen Bund hielte, daß es bestände. V. 15. Aber er empörte sich gegen ihn, indem er seine Boten nach Aegypten sandte, daß es ihm Rosse und viel Volks gäbe. Wird er gedeihen? Wird der dieses getan davon kommen? den Bund hat er gebrochen und sollte davon kommen? V. 16. Sogar ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, wahrlich am dem Orte des Königs, der ihn zum Könige gemacht hat, dessen Eid er verachtet und dessen Bund er gebrochen hat, bei ihm, in Babel wird er sterben. V. 17. Und nicht mit großem Heere und viel Volks wird Pharao mit ihm handeln im Kriege, wenn man einen Wall aufschüttet und Belagerungstürme baut, um viele Seelen auszurotten. V. 18. Den Eid hat er mißachtet, den Bund zu brechen, und siehe gegeben hat er seine Hand und dies alles getan; nicht wird er davon kommen. V. 19. Darum also spricht der Herr Jahve: sogar ich lebe, wahrlich meinen Eid, den er mißachtet und meinen Bund, den er gebrochen hat, werd ich auf sein Haupt geben. V. 20. Ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, daß er in meiner Schlinge gefangen wird, und werde ihn nach Babel bringen und mit ihm daselbst rechten wegen seiner Treulosigkeit, die er an mir begangen. V. 21. Und alle seine Flüchtigen in allen seinen Heeresteilen, durchs Schwert werden*

sie fallen und die Uebrigbleibenden werden in alle Winde zerstreut werden, und ihr soll erkennen, daß ich Jahve es geredet habe.

In v. 12—17 wird die Parabel v. 2—10 gedeutet und in 19—21 der drohende Inhalt derselben bestätigt und weiter ausgeführt. Die Wegführung des Königs d. i. Jojachins und seiner Fürsten nach Babel ist 2 Kg. 24, 11 ff. Jer. 24, 1 u. 29, 2 erzählt. Der königliche Same (*וְיָרֵשׁ הַמְּלִיכָה* v. 13 wie Jer. 41, 1 = *וְיָרֵשׁ הַמְּלִיכָה* 1 Kg. 11, 14) ist Jojachins Oheim Mathanja, welchen Nebucadrezar unter dem Namen Zedekija zum Könige machte (2 Kg. 24, 17) und sich den Vasalleneid schwören ließ (2 Chr. 36, 13). Die Gewaltigen (*אֲדָמָי* = *אֲדָמָי* 2 Kg. 24, 15) des Landes, die Neb. nahm (*לָקַח*) d. h. nach Babel fortnahm, sind nicht die Stamm- und Familienhäupter des Volks (2 Kg. 24, 15), sondern in weiterem Sinne die 2 Kg. 24, 14 unter dem Ausdrucke *כָּל-בְּנוֹי תַּיִל* zusammengefaßten Klassen der vermögenden Leute (*אֲנָשֵׁי תַיִל* 2 Kg. 24, 16) mit Einschluß der Maurer, Schmiede und Zimmerleute (2 Kg. 24, 14 u. 16), während die Stamm- und Geschlechtshäupter mit den Hofbeamten (*סְרִיסִים* 2 Kg. 24, 15) unter den *שְׂרָיָה* v. 12 zusammengefaßt sind. Die Absicht dieser Maßregel war: ein niedriges Königreich zu schaffen, das sich nicht erheben d. h. empören könnte, und dem Vasallenkönig die Mittel zum Brechen des Bundes zu nehmen. Das Suffix an *לְעַמְּרָה* wird wol richtiger auf *מַמְלָכָה* als auf *קְרִיבָה* bezogen, obwol beide Beziehungen möglich sind und denselben Sinn ergeben, da der Bestand des Königreiches durch das Bestehen des Bundes bedingt war. — Aber Zedekija empörte sich 2 Kg. 24, 20. Der ägyptische König, welcher dem Zedekija Rosse und viel Volks geben d. h. mit einem starken Heere von Reiterei und Kriegsvolke zu Hilfe kommen sollte, war nach Jer. 44, 30 Hophra, der Apries der Griechen, s. zu 2 Kg. 24, 19, 20. *וְיִצְלָה* weist auf *וְיִצְלָה* v. 9 zurück, ist aber hier von dem sich empörenden König ausgesagt und durch *וְיִצְלָה* erklärt. Die Antwort v. 16 wird als Gotteswort mit einem feierlichen Eide gegeben: er soll in der Residenz des Königs, der ihn eingesetzt hat, in Babel sterben, und Pharao wird ihm keine wirksame Hilfe leisten (v. 17). *וְיִצְלָה* wie 16, 59 mit ihm handeln bed. hier: ihm beistehen, zu Hilfe kommen. *וְיִצְלָה* bezieht sich auf Zedekija, nicht auf Pharao, wie *Ev.* unerklärlicher Weise annimmt. Zu *וְיִצְלָה* vgl. 4, 2 und zur Sache Jer. 34, 21 f. 37, 5, wonach zwar, als Jerusalem von den Chaldaern belagert wurde, ein ägyptisches Heer heranzog, um der bedrängten Stadt zu Hilfe zu kommen, aber von den Chaldäern, die ihm entgegenrückten, zurückgeschlagen wurde, ohne den Belagerten erfolgreiche Hilfe gebracht zu haben. — In v. 18 wird der Hauptgedanke, daß der Treubruch keine Rettung bringen kann, wiederholt, um daran die weitere Ausführung v. 19—31 anzureihen. *וְיָרֵשׁ* er gab seine Hand d. h. den Handschlag, um Treue zu geloben. Der Eid, welchen Zedekija dem König vom Babel geschworen, wird v. 19 als Eid Jahve's (*אֲדָמָי*) und der mit demselben geschlossene Bund als Bund Jahve's bezeichnet, weil der Eid bei Jahve geschworen und dadurch der Bund der Treue gegen Nebucadrezar implicite mit Jahve geschlossen war, so daß der Bruch des Eides und des Bündnisses ein Treubruch gegen Jahve wurde. Von diesem Eidbruche sind daher in v. 16. 18 u. 19 die

selben Worte gebraucht, wie 16, 59 von dem treulosen Abfalle Jerusalems (Israels) von Jahve, dem Bundesgotte. Auch die Strafe wird v. 20 mit denselben Ausdrücken wie 12, 13 f. beschrieben. *אָחַז נִשְׁפָּט* ist mit dem *accus.* der Sache, worüber mit ihm gerechnet wird, construiert wie 1 Sam. 12, 7, Den treulosen Abfall von Nebucadrezar betrachtet Jahve als einen Abfall von sich (*מִצֵּיל בִּי*), nicht nur weil Zedekija den Eid der Treue bei Jahve geschworen hatte, sondern auch insofern als Jahve sein Volk und Reich in die Gewalt Nebucadrezars dahin gegeben hat, wodurch der Abfall von demselben eine Empörung gegen Gott wurde. *אָחַז* vor *בְּלִי-מִבְּרָרִי* ist *nota accus.* und steht im Sinn von *quod attinet ad*, wie z. B. 2 Kg. 6, 5. *מִבְּרָרִי* seine Flüchtlinge haben Chaldäer und Syrer durch seine Tapfern, Helden ausgedrückt, also mit *מִבְּרָרִי* seine Auserlesenen identificirt, wie auch einige *Codd.* lesen. Allein weder diese Uebersetzungen, noch die Parallele 12, 14 wo *סִבְיָוִתָי* zu entsprechen scheint, berechtigen zu dieser Erklärung oder vielmehr Textänderung. Die griech. Verss. haben *πάσας φυγάδειας αὐτοῦ*, *Theodrt.* *ἐν πάσαις ταῖς φυγάδειαις αὐτοῦ*, *Vulg.* *omnes profugi ejus*, haben also *מִבְּרָרִי* gelesen, was auch einen passenden Sinn ergibt. Die Erwähnung von Uebrigbleibenden, die in alle Winde zerstreut werden sollen, steht mit der Aussage, daß alle Flüchtigen in den Heeresflügeln durchs Schwert fallen sollen, nicht in Widerspruch. Die letztere Drohung besagt nur, daß keiner durch Flucht dem Tode entrinnen werde. Unter den Uebrigbleibenden braucht man nicht notwendig Krieger zu verstehen; auch ist das *לֹא* nicht allzusehr zu pressen.

V. 22—24. Die Pflanzung des rechten Reißes vom Stamme Davids. V. 22. *Also spricht der Herr Jahve: Und nehmen werde ich vom Wipfel der hohen Ceder und werd es setzen; vom obersten ihrer Schößlinge werde ich einen zarten abpflicken und pflanzen werde ich ihn auf einen hohen und erhabenen Berg.* V. 23. *Auf dem hohen Berge Israets werde ich ihn pflanzen und er wird Zweige treiben und Frucht tragen und zur herrlichen Ceder werden, daß unter ihr wohnen werden alle Vögel jeglichen Gefieders; im Schatten ihrer Zweige werden sie wohnen.* V. 24. *Und erkennen werden alle Bäume des Feldes, daß ich Jahve den hohen Baum geniedriget, den niedrigen Baum erhöhet, den grünen Baum verdorren und den dürrn Baum grünen gemacht habe. Ich Jahve habe es geredet und habe es getan.* — Obschon der von Nebucadrezar zum König gesezte Sproß Davids für seinen Treubruch das Königtum verliert und den Untergang des Reiches Juda herbeiführt, so wird der Herr doch sein Reich nicht untergehen lassen, sondern seine dem Samen Davids gegebene Verheißung noch erfüllen. Die Ankündigung dieser Erfüllung schließt sich in der Form enge an das vorhergehende Gleichnis an. Wie Nebucadrezar vom Wipfel der Ceder ein Reiß abbrach und es nach Babel brachte (v. 13), so wird Jahve auch selbst einen Schößling vom Wipfel der hohen Ceder abpflicken und ihn auf einem hohen Berge pflanzen. Das *Vav* vor *בְּלִי-מִבְּרָרִי* ist das *v consec.* und *אָחַז* des Nachdrucks halber dem Verbo beigefügt, aber im Gegensatz zu dem v. 3 beschriebenen Tun des Adlers demselben nachgestellt. Die

Ceder, durch *רֵיז* als vor andern Bäumen hervorragend bezeichnet, ist das Davidische Königshaus, und der zarte Schößling, den Jahve abbricht und pflanzt, ist nicht etwa das messianische Reich oder Königtum, so daß man Serubabel darunter mit begreifen könnte, sondern den Messias als bestimmte historische Persönlichkeit (*Haev.*). Auf ihn bezieht sich das Prädicat *רַךְ tener*, zart etc. *יִיזֵן* Sprößling Jes. 53, 2, welches nicht das jugendliche Alter des Messias (*Hitz.*), sondern in Vergleich mit Jes. 11, 1. 53, 2 die anfängliche Niedrigkeit desselben bezeichnet, und auch 2 Sam. 3, 39 u. 1 Chr. 22, 5. 29, 1 von David und Salomo gebraucht nicht die Jugend derselben, sondern ihre Schwachheit zur rechten Führung des Königthumes ausdrückt. Der hohe Berg, in v. 23 als der hohe Berg Israets bestimmt, ist der Zion als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes, der durch den Messias über alle Berge der Erde erhöht werden soll Jes. 2, 2 u. a. Dort wird das vom Herrn gepflanzte Reiß zu einer herrlichen Ceder emporwachsen, unter der alle Vögel wohnen werden. Zur Ceder erwächst der Messias in dem von ihm gegründeten Reiche, in welchem alle Bewohner der Erde Narung (von den Früchten des Baumes) und Schutz (unter seinem Schatten) finden werden. Vgl. zu diesem Bilde Dan. 4, 8. 9. *צִפּוֹר כָּל-בְּנֵי* Vögel jeglichen Gefieders (vgl. 39, 4. 17) stammt aus Gen. 7, 14, wo Vögel jeglicher Art in Noahs Arche Bergung finden. Gemeint sind Menschen jeglichen Volkes und Geschlechts. Daran werden alle Feldebäume erkennen, daß Gott die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht. Da die Ceder das Davidische Königshaus vorstellt, so können die Feldebäume nur die übrigen Könige oder Königsgeschlechter der Erde, nicht die außertestamentischen Völker sein. Doch sind die Völker nicht ganz auszuschließen, weil das Bild der Ceder den Begriff des Reiches in sich faßt, so daß die Feldebäume die irdischen Reiche mit ihren Königen bezeichnen. Die Sätze: ich erniedrige den hohen Baum u. s. w. enthalten einen ganz allgemeinen Gedanken, wie 1 Sam. 2, 7. 8, und die Perfecta sind nicht als Präterita zu fassen, sondern Aussagen tatsächlicher Warheiten. Zwar liegt bei dem hohen und grünen Baume die Beziehung auf das Davidische Königshaus in seiner bisherigen Größe, und bei dem dürrn Baume die Beziehung auf Jojachin (vgl. Jer. 22, 30) nahe und ist durchaus nicht in Abrede zu stellen, dennoch zeigt schon das Fehlen des Artikels bei *בְּנֵי* und den folgenden Objecten, daß die Worte nicht auf diese bestimmten Personen einzuschränken sind, sondern von jedem hohen und grünen, niedrigen und dürrn Baume d. h. nicht bloß von den Königen allein, sondern von allen Menschen insgemein gelten und eine Parallele zu 1 Sam. 2, 4—9 liefern.

Cap. XVIII. Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes.

In dem Gotteswort dieses Cap. wird der Wahn bekämpft, daß Gott die Sünden der Väter an den schuldlosen Kindern strafe, und die Warheit entwickelt, daß Jeder die Schuld und Strafe für seine eignen Sünden trage (v. 1—4). Der Gerechte lebt durch seine Gerechtigkeit (v. 5—9),

kann aber mit derselben nicht seinen frevelnden Sohn retten (v. 10—13), wogegen der Sohn, welcher die Sünden und Frevel seines Vaters meidet, durch seine Gerechtigkeit leben wird (v. 14—20). Auch die eigene Sünde wird dem, der sich bekehrt und die Sünde meidet, nicht angerechnet; umgekehrt aber wird den, welcher den Weg der Gerechtigkeit verläßt und der Ungerechtigkeit sich ergibt, seine frühere Gerechtigkeit nicht vor dem Tode schützen (v. 21—29). So wird Gott Jeden nach seinem Wege richten, und Israel kann nur durch Bekehrung das Leben erlangen (v. 30—32). — Die Darlegung dieser Wahrheiten hängt mit dem Inhalt und Zweck der vorhergehenden und nachfolgenden Weißagungen eng zusammen. In den vorhergehenden Gottesworten hatte Ez. dem widerspenstigen Israel alle Stützen falschen Vertrauens auf Rettung des Reiches vor dem Untergange entzogen. Wie aber der unbußfertige Sünder, auch wenn er sich der Strafe seiner Sünden nicht länger entziehen kann, doch die Schuld seines Leidens noch so viel als möglich von sich ab auf andere zu schieben und sich mit dem Gedanken, daß er leiden müsse, was andere verschuldet haben, zu trösten sucht und durch solchen falschen Trost sich gegen die göttliche Züchtigung verhärtet: so tauchte auch unter dem Volke Israel beim Hereinbrechen der göttlichen Strafgerichte der Wahnglaube auf, daß das gegenwärtige Geschlecht die Sünden der Väter büßen müsse. Sollte nun das Gericht die von Gott beabsichtigte Frucht der Bekehrung und Erneuerung Israels schaffen, so mußte dem unbußfertigen Geschlechte auch dieser Ausweg zur Verdeckung seiner Sünde und zur Beschwichtigung seines Gewissens abgeschnitten werden, durch den Nachweis der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens in seinem Reiche.

V. 1—4. Das Sprichwort und das Gotteswort. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 2. *Was fñrt ihr euch dieses Sprichwort im Lande Israel, daß ihr sagt: Väter essen Herlinge und der Söhne Zähne werden stumpf.* V. 3. *Somar ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahve's: nicht soll bei euch ferner vorkommen dieses Sprichwort in Israel.* V. 4. *Siehe, alle Seelen sind mein; wie des Vaters Seele, so auch des Sohnes Seele — mein sind sie; die Seele, die da sündigt, die soll sterben.* — Zu v. 2^a vgl. 12, 22. *וַיִּשְׁפֹּט אֱלֹהִים* was ist euch, was komt euch an, daß ihr . . . ? ist Frage der Verwunderung. *עַל אֲרָצוֹת* im Lande Israel 12, 22, nicht: über das Land Israel (*Val. Haev.*). Das Sprichwort lautet nicht: die Väter haben Herlinge gegessen. Denn es steht nicht *אָכְלוּ* wie Jer. 31, 29, sondern *יָאָכְלוּ* sie essen, pflegen zu essen, und *אֲבוֹתָם* hat keinen Artikel — weil von allen geltend, die Herlinge essen. *בֵּסֵר* die unreife, saure Traube, wie *בֵּסֵר* Hi. 15, 33 (s. z. d. St.). Der Sinn des Sprichworts ist klar. Die sauren Trauben, welche die Väter essen, sind die Sünden die sie begehen; das Stumpfwerden der Zähne ist die Folge davon — das Leiden, welches die Kinder zu tragen haben. Das Sprichwort wird auch von Jerem. c. 31, 29 f. angeführt und als Irrtum bekämpft. Die Entstehung desselben lag bei der Neigung des natürlichen Menschen, die Schuld des ihm treffenden Leidens von sich auf andere zu wälzen, sehr nahe; zumal nicht nur das Gesetz

eine Heimsuchung der Sünden der Väter an den Kindern lehrt (Ex. 20, 5), sondern auch die Propheten verkündigten, daß der Herr um der Sünden Manasse's willen Juda von seinem Angesichte wegtun werde (2 Kg. 24, 3. Jer. 15, 4), und Jeremia in Thren. 5, 7 die Klage ausspricht, daß das Volk die Sünden der Väter trage. Dennoch enthielt das Sprichwort einen höchst gefährlichen und verderblichen Irrtum, welchen die Lehre des Gesetzes von der Heimsuchung der Sünden der Väter u. s. w. nicht verschuldet hatte, und den auch Jeremia, welcher die Lehre ausdrücklich erwänt (32, 18), eben so entschieden bekämpft wie Ezechiel. Die Sünden der Väter will Gott an den Kindern heimsuchen, die ihn hassen, die also in den Fußtapfen der Sünden ihrer Väter wandeln; denen aber, die ihn lieben und seine Gebote halten, will er Gnade bis ins tausendste Glied erzeigen. Dagegen lehrt das Sprichwort, daß die Kinder ohne ihre Schuld die Sünden der Väter büßen müßten. Wie ferne dem Gesetze eine solche Verkehrung der Wahrheit vom Forterben der Sünden und ihrer Folgen, der Strafe, lag, das zeigt schon das ausdrückliche Gebot Deut. 24, 16, daß die Kinder nicht mit den Vätern für deren Verbrechen getödtet werden sollten, sondern jeder für seine Sünde sterben solle. Was Gott hier der Obrigkeit einschärft, das muß auch in der Vollziehung seiner Strafgerichte gelten. Was demnach Ezechiel im Folgenden zur Bekämpfung des durch jenes Sprichwort in Umlauf gebrachten Wahnglaubens sagt, ist nur ein Commentar über die Worte: ein Jeder soll für seine eigene Sünde sterben, nicht aber — wie man diese prophetischen Aussprüche bei Jer. und Ez. öfter gefaßt hat — eine Correctur des Gesetzes, oder eine ‚individualistische Vergeltungslehre‘, welche die Möglichkeit einer Erbschuld überhaupt in Abrede stellt (*Smend*). — Mit einem Schwure verpönt der Herr v. 3 das fernere Vorkommen dieses Sprichwortes. Der nicht ausgesprochene Nachsatz zu *אִם יִרְדֶּה יוֹ* würde eine Verwünschung sein, so daß der Schwur ein feierliches Verbot enthält. Daß das Sprichwort nicht mehr in Israel vorkomme, dafür will Gott sorgen, nicht sowol dadurch, daß er ihnen künftig keine Gelegenheit mehr zur Anwendung desselben gibt, als vielmehr dadurch, daß er durch die Gerichte sie von der Gerechtigkeit seines Waltens überführt. Richtig hat hierzu schon *Calv.* bemerkt: *ego excutiam vobis hanc jactantiam, quia patefiet vestra iniquitas, ut totus mundus agnoscat vos justas dare poenas, quas estis promeriti, et non posse rejici in patres, quemadmodum hactenus conati estis.* Doch ist damit nur die eine Seite der Sache angegeben; wir müssen noch die andere, in Jer. 31, 29 hervorgehobene, hinzunehmen, daß nämlich Gott nach dem Gerichte seine Gnade in Vergebung der Sünde so herrlich offenbaren werde, daß die Begnadigten die Gerechtigkeit der Gerichte vollkommen einsehen werden. Die Erfahrung der in Vergebung der Sünde sich kundgebenden Liebe und Barmherzigkeit des Herrn beugt das Herz so tief, daß der begnadigte Sünder an der Gerechtigkeit der göttlichen Strafgerichte nicht mehr zweifelt. *וַיִּשְׁפֹּט אֱלֹהִים* ist hinzugesetzt anzudeuten, daß ein solches Sprichwort der Würde Israels widerspricht. Mit v. 4 beginnt die Begründung der eidlichen Bekräftigung mit einem allge-

meinen Gedanken, welcher das Thema für die weitere Erörterung enthält. Alle Seelen sind mein, die Seele des Vaters wie die des Sohnes, spricht der Herr. Mit diesen Worten vindicirt sich Gott — wie *Calv.* treffend sagt — nicht *imperium vel potestatem simpliciter, sed potius ostendit se paterno affectu esse ergu totum humanum genus, quod creavit et formavit.* Gott hat weder nötig, den einen für den andern, den Sohn für den Vater, zu strafen, etwa weil der Schuldige sich ihm entziehen könnte, noch kann er als Vater Aller den einen anders behandeln als den andern, sondern kann nur den strafen, der Strafe verdient hat. Die Seele die sündigt soll sterben. *נָפְשׁוֹ* wie häufig für Mensch und *מָוֶת* s. v. a. den Tod als Strafe erleiden. Tod bezeichnet die Summe von Verderben, welche das Gesetz den Uebertretern droht, wie Deut. 30, 15 vgl. Jer. 21, 8. Prov. 11, 10. Dieser Satz wird v. 5—20 explicirt.

V. 5—9. Der Gerechte soll nicht sterben. V. 5. *So jemand gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übet, V. 6 auf den Bergen nicht isset und seine Augen nicht erhebet zu den Götzen des Hauses Israel, und seines Nächsten Weib nicht beflekt und dem Weibe in ihrer Unreinigkeit nicht nahet, V. 7 Niemanden bedrückt, sein Schuldpfand zurückgibt, keinen Raub begeht, sein Brot dem Hungrigen gibt und den Nackenden mit Kleidern dekt, V. 8 auf Wucher nicht gibt und Zins nicht nimt, vom Unrecht seine Hand zurückhält, Gericht der Wahrheit übt zwischen dem einen und dem andern, V. 9 in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte hält Wahrheit zu üben, der ist gerecht. Leben soll er, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Die Exposition des Satzes, daß Gott nur den Sünder, nicht den Schuldlosen straft, beginnt mit der Zeichnung eines Bildes der Gerechtigkeit, welche die Verheißung des Lebens hat. Diese Gerechtigkeit besteht in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes: *a.* der religiösen Pflichten: Meiden des Götzendienstes, sowol des groben: auf den Bergen nicht essen d. h. keine Opfermahlzeiten halten, also auch den Götzen nicht opfern, vgl. Deut. 12, 2 ff., als des feineren: die Augen nicht zu den Götzen erheben, um nach ihnen auszuschaun, sie zum Objecte des Vertrauens zu machen und anzufehen, vgl. Ps. 121, 1. Deut. 4, 19, wie es Israel getan hat und noch tut vgl. 6, 13; *b.* der sittlichen Gebote: Meiden des Ehebruchs, vgl. Ex. 20, 14. Lev. 20, 10. Deut. 22, 22 u. zu *נִשְׁבַּח* Gen. 34, 5, und des Beischlafs mit dem menstruierenden Weibe, als Verunreinigung des ehelichen Verhältnisses, vgl. Lev. 18, 19. 20, 18. Alle diese Sünden waren im Gesetze bei Todesstrafe verboten. Hieran reihen sich (v. 7 ff.) Pflichten gegen den Nächsten: Niemanden bedrücken Ex. 22, 28. Lev. 25, 14. 17, das Pfand dem Schuldner zurückgeben Ex. 22, 25. Deut. 24, 6. 10 ff. *רוֹב* ist wol kaum anders denn als Apposition zu *הַבְּלִיָּה* zu fassen: sein Pfand, welches Schuld ist = sein Schuldpfand, wie *וְיָבֵן* 16, 27, da die Annahme von *Hitz.*, daß *רוֹב* Particip sei wie *קוֹם* 2 Kg. 16, 7, in der Bed. Schuldner, viel ferner liegt und an der freien Uebersetzung: *ἐνεχουραμὸν ὀφειλοντος* LXX keine hinreichende Begründung hat. Ferner: fremdes Eigentum nicht unrechtmäßig an sich reißen (vgl. Lev.

5, 23), sondern den Hungernden speisen, den Nackten kleiden, vgl. Jes. 58, 5. Matth. 25, 26. Jak. 2, 15 f., nicht Wucher treiben Deut. 23, 20 vgl. Ex. 22, 24 und Zinsen nehmen Lev. 25, 36 f.; bei richterlichen Entscheidungen seine Hand vom Unrechte zurückziehen und Gericht der Wahrheit d. h. dem waren Sachverhalte entsprechendes Recht (s. z. Zach. 7, 9) zu pflegen, endlich überhaupt in den Satzungen und Rechten des Herrn zu wandeln, worin schließlich alles zusammengefaßt wird, was zu der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit gehört. — An diese Feststellung des Begriffes der vor dem Tod und Verderben bewarenden, das Leben gewährenden Gerechtigkeit reiht sich von v. 10 ab die Erörterung des Verhaltens Gottes gegen die Söhne an.

V. 10—13. Den bösen, ungerechten Sohn schützt die Gerechtigkeit des Vaters nicht vor dem Tode. V. 10. *Zeuet er aber einen gewalttätigen Sohn, der Blut vergießt und nur eines von diesen Dingen tut — V. 11 er selbst aber hat alles dieses nicht getan — wenn er sogar auf den Bergen isset und das Weib seines Nächsten beflekt, V. 12 den Elenden und Armen bedrückt, Raub begeht, Pfand nicht zurückgibt, zu den Götzen seine Augen erhebt, Greuel tut, V. 13 auf Wucher gibt und Zinsen nimt: sollte er leben? Nicht leben soll er! Alle diese Greuel hat er getan; getödtet soll er werden; sein Blut soll auf ihm sein.* — Subject zu *וְהוֹלִיךְ* v. 10 ist der im Vorhergehenden geschilderte Gerechte. *וְהוֹלִיךְ* gewalttätig, eig. ein- und durchbrechend, wird durch Blut vergießend verstärkt, vgl. Hos. 4, 2. Im folgenden Satz halten wir *וְהוֹלִיךְ* für eine dialektisch verschiedene Aussprache und Schreibung des *וְהוֹלִיךְ* *nur*: und er tut nur (irgend) eins von diesen d. i. den vorhergenannten Sünden (v. 6 ff.). *וְהוֹלִיךְ* mit partitivem *מִן* wie Lev. 4, 2 in demselben Gedanken, und die Form *וְהוֹלִיךְ* wie Deut. 15, 7. Die Erklärung des *Targ.*: „und seinem Bruder eines von diesen tut“ (*Maur. Krief.* u. A.) läßt sich weder sprachlich noch dem Sinne nach rechtfertigen. *וְהוֹלִיךְ* wird nirgends mit dem *accus.* der Person, der man etwas tut, construiert, und die Beschränkung der Worte auf Sünden gegen den Bruder paßt nicht in diesen Zusammenhang. Den folgenden, gleichfalls verschieden gedeuteten Satz *וְהוֹלִיךְ לֵאמֹר . . . וְהוֹלִיךְ* fassen wir als adversativen Umstandssatz und beziehen ihn mit *Krief.* auf den Erzeuger (Vater): und er (der Vater) hat doch keine von diesen Sünden getan. Denn die Beziehung auch dieses Satzes auf den Sohn ergibt keinen verständlichen Sinn, da *וְהוֹלִיךְ* unmöglich auf andere Dinge als das vorhergehende *וְהוֹלִיךְ* sich beziehen und ein Mensch auch nicht zugleich dasselbe tun und nicht tun kann. Das folgende *וְהוֹלִיךְ* bed. wenn, wie häufig bei Aufzählung einzelner Vorschriften oder Fälle, z. B. Ex. 21, 1. 7. 17 u. s. w. wo es mit dem Imperf. construiert ist, weil von Dingen die Rede, die eintreten können. Hier dagegen folgt das Perfect, weil die aufgezählten Sünden als begangen betrachtet werden. Das steigernde *וְהוֹלִיךְ* sogar bildet einen Gegensatz zu *וְהוֹלִיךְ* (אף) oder vielmehr eine Epanorthosis desselben, indem mit *וְהוֹלִיךְ* die Beschreibung des Tuns des frevelhaften Sohnes, die durch den Umstandssatz unterbrochen war, nicht nur in anderer Form, sondern

zugleich mit Steigerung des Gedankens wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird. Der Gedanke ist nämlich dieser: Der gewalttätige Sohn eines gerechten Vaters, wenn er auch nur eine von den Sünden, die der Vater nicht begangen, getan hat, soll sterben; wenn er aber sogar die genannten groben Sünden: Götzendienst, Ehebruch, gewalttätige Bedrückung des Armen, Raub u. s. w. begangen hat, sollte er da leben bleiben? Das ו an וְיָרִי führt den Nachsatz ein, der eine nur durch den Ton angedeutete Frage enthält, die sofort verneint wird. Die altertümliche Form וְיָרִי für וְיָרִי 3 pers. perf. ist aus dem Pentat. genommen, vgl. Gen. 3, 22. Num. 21, 8. Auch die Formeln וְיָרִי וְיָרִי und וְיָרִי וְיָרִי stammen aus der Sprache des Gesetzes, vgl. Lev. 20, 9. 11. 13 u. a.

V. 14—20. Der die Sünden seines Vaters meidende Sohn wird leben, der Vater aber um seiner Sünden willen sterben. V. 14. *Und siehe, er zeugt einen Sohn, der alle Sünden seines Vaters sieht die er tut, er sieht sie und tut nicht dergleichen; V. 15 auf den Bergen isset er nicht und seine Augen erhebt er nicht zu den Götzen des Hauses Israel, das Weib seines Nächsten beflekt er nicht, V. 16 und bedrückt niemand, Pfand pfändet er nicht und begeht nicht Raub, sein Brot gibt er dem Hungrigen und deckt den Nackten mit Kleidern; V. 17 vom Elenden hält er seine Hand zurück, nimmt nicht Wucher und Zins, tut meine Rechte, wandelt in meinen Satzungen, der wird nicht sterben um die Missetat seines Vaters; leben soll er. V. 18. Sein Vater, weil er Gewalttat verübt, Raub am Bruder begangen und was nicht gut getan hat inmitten seines Volks, siehe der soll um seine Missetat sterben. V. 19. Und sprecht ihr: warum trägt der Sohn nicht an der Missetat des Vaters? Aber der Sohn hat Recht und Gerechtigkeit geübt, hat alle meine Satzungen gehalten und sie getan: leben soll er. V. 20. Die Seele die da sündigt, die soll sterben. Ein Sohn soll nicht tragen an der Missetat des Vaters und ein Vater nicht tragen an der Missetat des Sohnes. Die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm sein und die Bosheit des Bösen soll auf ihm sein.* — Der in diesen Vv. besprochene Fall bildet das Widerspiel zu dem Vorigen: der Vater ein Uebertreter, der Sohn ein Täter des Gesetzes. Subject zu וְיָרִי v. 13 ist nicht der v. 15 geschilderte Gerechte, sondern ein Mann, der sofort als Uebertreter der göttlichen Gebote beschrieben wird. Das *Chet.* וְיָרִי im letzten Satze von v. 14 ist weder mit LXX u. *Vulg.* וְיָרִי וְיָרִי, *et timuerit* zu lesen, noch mit den Masoreten nach v. 28 in וְיָרִי zu ändern, sondern die apokopirte Form וְיָרִי wie im vorhergehenden Satze, und das Object aus dem Vorhergehenden zu wiederholen, wie in dem ähnlichen Falle Ex. 20, 15 (18). וְיָרִי (v. 17) wollen *Ev.* u. *Hitz.* ohne Not nach v. 8 in וְיָרִי ändern. Die LXX bilden hiefür keine Autorität, da *Chald.* u. *Syr.* וְיָרִי gelesen und ausgedrückt haben, und Ezechiel bei Wiederholung derselben Sätze im Einzelnen mehrfach variirt. Die Hand vom Elenden zurückhalten heißt: sich nicht an ihm vergreifen, um ihn zu bedrücken, vgl. v. 12. וְיָרִי וְיָרִי inmitten seiner Volksgenossen = וְיָרִי וְיָרִי ist aus der Sprache des Pentat. aufgenommen. וְיָרִי hinter וְיָרִי ist Particip. Die Frage: warum trägt der Sohn nicht? ist nicht directe Einrede des Volks,

sondern nur als Einwand zu fassen, den das Volk machen konnte auf Grund des Gesetzes, daß Gott die Sünde der Väter an den Söhnen heimsuchen wolle, zur Rechtfertigung seines Sprichworts. Diesen Einwand führt Ez. an, um ihn durch Angabe des Grundes, warum dies nicht geschieht, zu widerlegen. וְיָרִי tragen an, mittragen, tragen helfen, vgl. Num. 11, 17. Damit war das Sprichwort als falsch erwiesen, und der v. 4^b aufgestellte Satz erhärtet, zu welchem daher die Rede v. 20 zurückkehrt. Die Gerechtigkeit des Gerechten wird auf ihn d. h. auf den Gerechten kommen, nämlich in ihren Folgen. Der Gerechte wird den Segen der Gerechtigkeit empfangen, der Ungerechte aber den Fluch seiner Bosheit. Der Artikel, den das *Keri* zu וְיָרִי verlangt, ist unnötig.

V. 21—26. Umkehr zum Guten führt zum Leben, Umkehr zum Bösen zieht den Tod nach sich. V. 21. *Wenn aber der Frevler sich kehret von allen seinen Sünden, die er getan, und hält alle meine Satzungen und übt Recht und Gerechtigkeit, so soll er leben, nicht sterben. V. 22. Alle seine Uebertretungen, die er begangen, sollen ihm nicht gedacht werden; um der Gerechtigkeit willen, die er geübet, wird er leben. V. 23. Habe ich denn Gefallen am Tode des Frevlers, ist der Spruch Jahve's, nicht vielmehr daran, daß er sich bekehre von seinen Wegen und lebe? V. 24. Wenn aber der Gerechte sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und Frevel übt, nach allen Greueln tut, die der Gottlose getan hat, sollte er leben? Aller Gerechtigkeit, die er getan, soll nicht gedacht werden; um seiner Treulosigkeit willen, die er begangen, und um seiner Sünde willen die er getan, darum soll er sterben. V. 25. Und ihr sprecht: „Des Herrn Weg ist nicht richtig.“ Höret doch, Haus Israel: Ist mein Weg nicht richtig? Sind nicht vielmehr eure Wege nicht richtig? V. 26. Wenn ein Gerechter sich kehret von seiner Gerechtigkeit und tut Frevel und deswegen stirbt, so stirbt er um seines Frevels willen, den er getan hat.* — Mit dem Nachweise, daß Jeder seine Sünde tragen müsse, war die Frage: wie die göttliche Gerechtigkeit sich zur Sünde der Menschen verhalte, noch nicht erschöpfend beantwortet. Denn die v. 5—20 erörterten Fälle setzten eine stetige Entwicklung in der einmal eingeschlagenen Richtung voraus, ohne auf die im Leben nicht seltenen Wandlungen des betretenen Weges Rücksicht zu nehmen. Diese Fälle blieben also noch ins Auge zu fassen und werden v. 21—26 behandelt. Der Gottlose, der sich bekehrt, soll leben, der Gerechte, der den Weg der Sünde einschlägt, soll sterben. *Sicut justum antea peccatorem non praegravant antiqua delicta, sic peccatorem, qui prius justus fuerit, non juvant veteres justitiae. Unusquisque enim in quo invenietur, in eo judicabitur. Hieron.* Die Begnadigung des sich bekehrenden Sünders wird v. 23 mit dem Ausspruche motivirt, daß Gott kein Gefallen am Tode des Bösen hat, sondern seine Bekehrung wünscht, damit er lebe. Gott ist also nicht nur gerecht, sondern auch gnädig und barmherzig, und straft nur die mit dem Tode, die entweder nicht vom Bösen lassen oder nicht auf dem Wege seiner Gebote beharren wollen. Hiernach ist der Vorwurf, daß der Weg des Herrn d. i. sein Vorfahren gegen die Menschen nicht abgewogen (וְיָרִי s. z. 1 Sam. 2, 3)

d. h. nicht richtig und gerecht sei, unbegründet und fällt auf die zurück, welche ihn erheben. Nicht Gottes wol aber der Sünder Wege sind unrecht (v. 25). Der Beweis hierfür, den *Hitz.* vermißt, liegt in den Aussprüchen v. 23 u. 26: darin daß Gott nicht den Tod des Sünders will und aus Barmherzigkeit dem sich Bekehrenden seine früheren Sünden vergibt, nicht zurechnet, und darin, daß er den von der Gerechtigkeit sich abwendenden und der Ungerechtigkeit sich hingebenden Sünder um seines Frevels willen straft, ihn also nur nach seinen Taten richtet. — In v. 24 ist וַיִּשְׁאֵל die Fortsetzung des *infin.* וַיִּשְׂאֵל und וַיִּשְׂאֵל fragend wie in v. 13.

V. 27—32. Mit der Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens hätte dieses Gotteswort schließen können. Allein da dem Propheten nicht blos die Berichtigung des in dem gangbaren Sprichworte liegenden Irrtums, sondern hauptsächlich die Rettung des Volkes vom Verderben am Herzen lag, so knüpft er an die Widerlegung noch eine ernste Aufforderung zur Bekehrung an. V. 27. *Wenn ein Böser sich kehrt von seiner Bosheit, die er getan, und übt Recht und Gerechtigkeit, der wird seine Seele am Leben erhalten.* V. 28. *Sieht er's und bekehrt sich von allen seinen Uebertretungen, die er begangen, so soll er leben, nicht sterben.* V. 29. *Und das Haus Israel spricht: des Herrn Weg ist nicht richtig. Sind meine Wege nicht richtig, Haus Israel? Sind nicht vielmehr eure Wege nicht richtig?* V. 30. *Darum jeden nach seinem Wege, werde ich euch richten, Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. Kehret um und bekehret euch von allen euren Uebertretungen, daß es euch nicht Anstoß zur Verschuldung werde!* V. 31. *Werft von euch alle eure Uebertretungen, die ihr begangen und schaffet euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Und warum wollet ihr sterben, Haus Israel? V. 32. Denn ich habe nicht Gefallen am Tode des Sterbenden, ist der Spruch des Herrn Jahve's. So bekehret euch, daß ihr lebet.* — Um der Aufforderung zur Bekehrung Eingang in die Herzen zu bereiten, wiederholt der Prophet nicht blos in v. 27 u. 28 die schon v. 21 u. 22 ausgesprochene Wahrheit, daß der, welcher sich von seiner Missetat bekehrt, das Leben finde, sondern weist auch in v. 29 nochmals wie schon in v. 25 den Vorwurf, daß Gottes Wege nicht richtig seien, zurück. Die Verbindung des Sing. וַיִּשְׂאֵל mit dem Plural הַרְבִּיבִים berechtigt nicht zur Aenderung des Plur. in הַרְבִּיבִים, sondern erklärt sich einfach daraus, daß die Wege des Volks in eine Einheit zusammengefaßt werden, in dem Sinn: von euren Wegen gilt, was ihr von dem meinigen sagt: er ist nicht richtig, es ist kein gerechtes Abwägen darin. לָכֵן darum etc. weil nicht euer, sondern mein Weg richtig ist, so werde ich euch richten, jeden nach seinem Wege. Wollt ihr dem Tode und Verderben entrinnen, so bekehret euch. וַיִּשְׂאֵל ist durch וַיִּשְׂאֵל sc. הַרְבִּיבִים verstärkt, wie 14, 6. Im letzten Satze von v. 30 ist וַיִּשְׂאֵל nicht nach den Accenten für Subject des Satzes zu halten, sondern ein von וַיִּשְׂאֵל abhängiger Genetiv, wie 7, 19 u. 14, 3 und das Subject aus dem Vorhergehenden zu entnehmen: damit es (das Sündigen) euch nicht werde zum Anstoße der Missetat d. h. ein Anstoß, durch den ihr in Schuld und Strafe fallet. — Die Aufforderung v. 31 weist zurück auf die Verheißung c. 11, 18 u. 19. וַיִּשְׂאֵל wegwerfen,

von den Uebertretungen gesagt, erklärt sich daraus, daß dieselben hauptsächlich in Götzen und Götzenbildern, die sie sich gemacht hatten, bestanden. Ein neues Herz und neuen Geist sich schaffen, kann der Mensch zwar nicht mit seiner Kraft, dies kann nur Gott geben (11, 19), aber der Mensch kann und soll dazu Gott entgegenkommen, sich zu Gott bekehren und durch den Geist Gottes sich Herz und Geist erneuern lassen. Dies will Gott tun, denn er hat nicht Gefallen וַיִּשְׂאֵל am Tod des Sterbenden. Bei Wiederholung des Ausspruches v. 23 ist sehr passend וַיִּשְׂאֵל für וַיִּשְׂאֵל gesetzt, um dem Volke anzudeuten, daß es in seiner Sünde im Sterben liege, und nur durch Bekehrung und Erneuerung das Leben wieder gewinnen könne.

Cap. XIX. Klagelied auf die Fürsten Israels.

Die Löwin Israel hat unter Löwen junge Löwen aufgezogen; als diese aber ihre Löwennatur zeigten, wurden sie von den Völkern gefangen und der eine nach Aegypten, der andere nach Babel abgeführt (v. 1—9). Die Mutter selbst, vordem ein am Wasser gepflanzter, kräftig rankender Weinstock, ist aus ihrem Boden gerissen, daß ihre starken Reben verdorren, und in ein dürres Land verpflanzt. Feuer, von einem Aste der Zweige ausgegangen, hat die Frucht des Weinstocks gefressen, daß keine Rebe zum Herrscherstabe übrig ist (v. 10—14). — Dieses Klagelied, welches den Untergang des Königshauses und die Verbannung Israels ins Exil beklagt, bildet ein Finale zu den vorausgehenden Weißagungen von dem Untergange Juda's, das ganz geeignet war, alle Hoffnungen auf Abwendung des Aeußersten völlig niederzuschlagen.

V. 1—9. *Die Wegführung der Fürsten.* V. 1. *Und du erhebe ein Klagelied auf die Fürsten Israels, V. 2 und sprich: warum lagerte doch deine Mutter, eine Löwin, zwischen Löwinnen, zog unter jungen Löwen ihre Jungen groß? V. 3. Und sie zog eins auf von ihren Jungen; ein junger Lowe ward und er lernte Raub rauben. Menschen fraß er. V. 4. Und es hörten von ihm Völker; in ihrer Grube ward er gefangen, und sie brachten ihn an Nasenringen ins Land Aegypten.* V. 5. *Und da sie sah, daß erschöpft, untergegangen war ihre Hoffnung, nahm sie eins von ihren Jungen, machte es zum jungen Löwen.* V. 6. *Und er wandelte unter Löwinnen, ward ein junger Löwe und lernte Raub rauben. Menschen fraß er.* V. 7. *Er erkante seine Wüsten und verheerte ihre Städte; und das Land und seine Fülle ward wüste vor der Stimme seines Brüllens.* V. 8. *Da stellten auf gegen ihn Völker ringsum aus den Landschaften und breiteten aus über ihn ihr Netz; in ihrer Falle ward er gefangen.* V. 9. *Und sie setzten ihn in den Käfig mit Nasenringen und brachten ihn zum Könige von Babel; brachten ihn in eine Burg, auf daß seine Stimme nicht mehr gehört würde auf den Bergen Israels.*

Die Fürsten Israels, denen das Klagelied gilt, sind die Könige (מְלָכִים) wie 12, 10), von denen in v. 4 u. 9 zwei so deutlich gezeichnet werden,

die Verflechtung, Schichtung der Wolken übertragen. Der Satz וַיֵּרָא וַיִּי וַיֵּרָא וַיִּי and er erschien, wurde gesehen oder sichtbar, dient nur zur weiteren Ausmalung des herrlichen und gewaltigen Wuchses, und bedarf keiner Aenderung, wie *Hitz.* vorschlägt. An diese Schilderung reiht sich v. 12 ff. ohne eine Uebergangspartikel die Beschreibung der Vernichtung dieses Weinstockes. Umgerissen wurde er im Grimme durch den Zorn Gottes, zu Boden geworfen, daß seine Frucht verdorrte; vgl. die ähnlichen Bilder 17, 10. מַצֵּה מַצֵּה ist collectiv gebraucht = מַצֵּהוּ v. 11, und das Suffix an אֲבִלְחָהּ im Numerus sich nach מַצֵּה richtend. Die Entwurzelung endet mit der Verpflanzung in ein wüstes, trockenes, wasserloses Land, d. h. mit der Verpflanzung des Volkes Israel ins Exil. Das dürre Land ist Babel als ein für das Gedeihen des Reiches Gottes unfruchtbarer Boden. Diese Katastrophe führt nach v. 14 das Fürstenhaus herbei. Das Feuer, welches die Frucht des Weinstockes verzehrt, daß er keine Zweige mehr treiben kann, geht aus מַצֵּהוּ בְרִיחַ vom Zweige seiner Ranken d. h. von seiner zweigreichen Ranke. קֶצֶר ist der Zweig, der sich zu Herrscherstäben entwickelte, also der königliche Stamm des Volkes. Gemeint ist Zedekija, der durch seine Bundbrüchigkeit (17, 15) den Untergang des Reiches und des irdischen Königtumes verschuldet hat. — Die Schilderung ist von v. 12 an prophetisch. Das Ausreißen des Weinstocks und seine Verpflanzung in dürres Land hatte schon begonnen mit der Wegführung Jechonja's, wurde aber mit der zur Zeit unsers Ausspruches noch künftigen Zerstörung Jerusalems und Wegführung Zedekija's erst vollendet. — Der letzte Satz וַיֵּרָא וַיִּי וַיֵּרָא וַיִּי enthält keine historische Schlußnotiz (*Höv.*), sondern nur den Abschluß des Klagliedes, die Bewarheitung der in ihm ausgesprochenen Weißagung andeutend. וַיֵּרָא וַיִּי ist prophetisch wie die Perfecta von וַיֵּרָא v. 12 an; und der Sinn ist: Ein Klaglied ist der Inhalt des ganzen Cap. und es wird zum Klagliede — durch seine Erfüllung.

Cap. XX. Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Zeitangabe 20, 1 vgl. mit 24, 1 gilt nicht bloß für Cap. 20 sondern zugleich für Cap. 21—23, indem die prophetischen Aussprüche dieser vier Capp. auch durch ihren Inhalt, namentlich durch das dreimalige: wilst du richten (20, 4, 22, 2 u. 23, 36) zu einer Gruppe von zusammenhängenden Gottesworten verbunden sind. In der Formel וַיֵּרָא וַיִּי die nur in der Strafdrohung c. 21 fehlt, ist zugleich Inhalt und Zweck dieser Gottesworte angedeutet. Der Prophet soll richten d. h. dem Volke nochmals seine Sündengreuel vorhalten und die Strafe dafür ankündigen. Die Veranlassung hierzu ist in 20, 1—3 berichtet: Männer von den Aeltesten Israels kamen zum Propheten, um den Herrn zu fragen. Die Veranlassung ist also die gleiche wie bei der vorigen Gruppe; denn schon 14, 1 waren Aelteste zum Propheten gekommen, um Gottes Wort von ihm zu vernehmen, hatten es aber nicht bis zum Fragen gebracht. Hier (c. 20) richten sie offenbar eine Frage an den

Propheten und durch denselben an den Herrn, obgleich der Inhalt ihrer Frage nicht mitgeteilt ist, sondern sich nur aus der Antwort, welche der Herr ihnen durch den Propheten gibt, erkennen läßt. Der Anlaß zu den folgenden Gottesworten ist also im wesentlichen derselbe wie der zu den c. 14—19; daraus erklärt sich die Verwandtschaft des Inhaltes dieser beiden Gruppen, daß nämlich c. 20—24 nur eine weitere Ausführung der Strafreden c. 14—19 liefern.

In c. 20 weist der Prophet den Aeltesten in einem geschichtlichen Ueberblicke nach, wie Israel von jeher, schon in Aegypten (v. 5—9) und in der Wüste das alte und das nachgewachsene Geschlecht (v. 10—17 u. 18—26) gegen den Herrn seinen Gott widerspenstig gewesen und durch Götzendienst sich versündigt habe, und wie der Herr nur um seines Namens willen es nicht in seinem Zorne vertilgt habe (v. 27—31). Da nun Israel auch in Canaan den Götzendienst nicht aufgegeben hat, so wird der Herr von dem abgöttischen Geschlechte sich nicht erfragen lassen, sondern dasselbe durch schwere Gerichte unter den Völkern läutern (v. 32—38) und dadurch zu einem ihm wolgefälligen Volke heiligen, es aus der Zerstreuung sammeln und in das den Vätern verheißene Land bringen, wo es ihm durch Opfer und Gaben auf seinem heiligen Berge dienen werde (v. 39—44). Dieses Gotteswort ist hiernach eine sachliche Wiederholung der allegorischen Darlegung in c. 16.

V. 1—4. Zeitangabe, Veranlassung und Thema der folgenden Rede. V. 1. *Und es geschah im siebenten Jahre, im fünften (Monde), am zehnten des Monden, da kamen Männer von den Aeltesten Israels, Jahve zu fragen, und setzten sich vor mir nieder.* V. 2. *Da geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 3. Menschensohn, rede zu den Aeltesten Israels und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve: Mich zu erfragen seid ihr gekommen? so war ich lebe, wenn ich mich von euch erfragen lasse, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 4. *Wilst du sie richten? wilst du richten, Menschensohn? Die Greuel ihrer Väter tue ihnen kund.* — Vergleichen wir die Zeitangabe v. 1 mit der in 8, 1, so erging dieses Gotteswort nur 11 Monate und 5 Tage nach jenem in c. 8, und 2 Jahre 1 Monat und 5 Tage nach Ezechiels Berufung zum Propheten (1, 2), sowie 2 Jahre u. 5 Monate vor der Einschließung Jerusalems durch die Chaldäer (24, 1). Es fällt sonach fast in die Mitte des ersten Abschnittes der prophetischen Tätigkeit Ezechiels. וַיֵּרָא וַיִּי Jahve suchen d. h. eine Offenbarung von ihm erfragen. Die Antwort des Herrn v. 3 lautet wie 14, 3. Statt einer Offenbarung über die Zukunft, namentlich über das baldige Ende des Strafeidens, welche die Aeltesten ohne Zweifel erbitten wolten, soll der Prophet sie richten, d. h. wie es im folgenden Satze hier u. 22, 3. 23, 36 erläutert wird, ihnen die Sünden und Greuel Israels vorhalten. Im Hinblick auf die folgende Schilderung der Abtrünnigkeit des Volkes von jeher werden hier die Sünden der Väter genannt. *Peccatoribus non datur responsio, sed increpatio pro peccatis, et addidit iusjurandum vivo ego, ut firmior sit sententia denegantis.* Hieron. Die Frage וַיֵּרָא וַיִּי — im

Affecte wiederholt — „gibt den ungeduldigen Wunsch zu erkennen, daß die Sache schon geschehen sein möchte“ (Hitz.). Sonach ist die Fragform nur eine affectvolle Wendung für die Aufforderung, die Sache zu tun. Daher schließt sich auch die sachliche Erklärung des *וְהַיְתָאֵלֶיךָ* in der Form des Imperativs (*וְהָיִיתָ*) an. — Auf die Sünden der Väter aber soll der Prophet zurückgehen, nicht blos um die Größe der Verschuldung des Volkes darzulegen, sondern um zugleich die Geduld und Langmut, die der Herr bisher geübt, den Sündern vorzuhalten.

V. 5—9. Israels Erwählung in Aegypten und sein Widerstroben gegen Gottes Gebote. V. 5. *Und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: Am Tage, da ich Israel erwählte und meine Hand dem Samen des Haus Jakob erhob und ihnen in Aegyptenland mich kundgab und meine Hand ihnen erhob, sagend: ich bin Jahve euer Gott, V. 6 an jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand, um sie aus Aegyptenland auszuführen in das Land, das ich ihnen ausgesucht, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ist von allen Ländern — V. 7 und sprach zum ihnen: werfet ein jeglicher die Greuel seiner Augen weg und verunreiniget euch nicht an den Götzen Aegyptens; Ich bin Jahve euer Gott. V. 8. Aber sie waren widerspenstig gegen mich und wollten nicht auf mich hören. Keiner warf die Greuel seiner Augen weg und die Götzen Aegyptens ließen sie nicht. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten, meinen Zorn an ihnen zu vollenden mitten in Aegyptenland. V. 9. Aber ich tat's um meines Namens willen, daß er nicht entweicht würde vor den Augen der Völker, in deren Mitte sie waren, vor deren Augen ich mich ihnen kundgegeben hatte, um sie aus Aegyptenland zu führen. — V. 5 u. 6 bilden eine Periode. *בְּיָמַי* (*v. 5*) wird in *וְהָיִיתָ* *v. 6* wieder aufgenommen und fortgesetzt. Mit *וְהָיִיתָ* geht die Infinitivconstruction ins Verbum finit. über. Das Erheben der Hand sc. zum Himmel ist Gestus des Schwörens, s. zu Ex. 6, 8. Der Inhalt des Schwurs folgt mit *וְהָיִיתָ* am Ende des 5. Verses, zuvor aber ist noch *וְהָיִיתָ* eingeschoben und dann das Erheben der Hand nochmals erwähnt, um die Wichtigkeit dieses Actes der göttlichen Gnade anzuzeigen. Der Inhalt von v. 5 u. 6 beruht auf Ex. 6, 2 ff., wo der Herr sich Mosen und durch denselben den Söhnen Israels nach seinem in dem Jahvenamen beschlossenen Wesen zu erkennen gab, in welchem er sich den Patriarchen noch nicht geoffenbart hatte (Ex. 6, 3). Aus Ex. 6, 8 ist sowol *וְהָיִיתָ* als *וְהָיִיתָ* genommen. Auch das W. *וְהָיִיתָ* von *וְהָיִיתָ* aussuchen, erkunden, gehört dem Pentat. an, vgl. Deut. 1, 33; ebenso die Bezeichnung Canaans als „Land fließend von Milch und Honig, vgl. Ex. 3, 8 u. a., während *וְהָיִיתָ* Zierde vom Lande Israel sich erst bei den exilischen Propheten findet, außer hier v. 6 u. 15 noch Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16. 41. Mit der Erwählung zum Volke Jahve's war den Israeliten *eo ipso* die Lossagung von den Götzen Aegyptens geboten, wenn auch das ausdrückliche Verbot, andere Götter zu verehren erst am Sinai gegeben (Ex. 20, 3) und ägyptischer Götzendienst nur Lev. 17, 7 vgl. mit Jos. 24, 14 erwähnt ist. Greuel ihrer Augen nent Ez. die Götzenbilder, *quod cum abominanda et execranda essent, ab istis**

jucunditate suspiciebantur. Ros. — Die Widerspenstigkeit der Israeliten gegen das göttliche Gebot und das Nichtaufgebenwollen des Götzendienstes in Aegypten ist zwar im Pentat. nicht ausdrücklich berichtet, ergibt sich aber schon aus den Andeutungen Ex. 6, 9 u. 12, daß die Israeliten auf Mose, als er ihnen den göttlichen Beschluß der Ausführung aus Aegypten mitteilte, nicht hörten, und noch deutlicher aus dem Rückfall in ägyptischen Götzendienst durch Anbetung des goldenen Kalbes am Sinai Ex. 32 und aus der wiederholten Kundgebung des Verlangens der Rückkehr nach Aegypten in der Wüste.¹ Auch von der Absicht Gottes, seinen Zorn über das abgöttische Volk in Aegypten auszuschütten, ist im Pent. nichts angegeben. Doch brauchen wir deshalb weder mit *Vitr.* (*Observ. ss. I, 263*) anzunehmen, daß Ez. aus einer besonderen traditionellen Quelle geschöpft habe, noch mit *Klief.* diesen Bericht für eine von Gott dem Ezechiel und durch ihn uns gegebene Kunde zu halten. Die Worte machen uns keine Tatsache, keinen von Gott gefaßten bestimmten Beschluß kund, sie enthalten nur eine Aussage über die Stellung, welche Gott seinem innersten Wesen nach zu den gegen seine heiligen Gebote sich auflehrenden Sündern einnimmt, und der Sache nach in seiner Selbstbezeugung als eifrigen oder eiferstüchtigen Gott, der die Sünden heimsucht Ex. 20, 5, kundgetan, sowie bei dem Abfalle des Volks in Götzendienst am Sinai Ex. 32, 10 in den Worten: laß mich, daß mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie vertilge, gegen Mose ausgesprochen hat. Was Gott hier ausgesprochen, das mußte sein Herz schon gegen das vom Götzendienst nicht lassen wollende Volk in Aegypten empfinden. Zu den Worten vgl. 7, 8. 6, 12. 5, 13. *וְהָיִיתָ* (*v. 9*) aber ich tat es um meines Namens willen. Das fehlende Object: was er tat, nämlich seinen Zorn nicht ausschütten, ergibt sich aus dem Folgenden: daß ich meinen Namen nicht entweichte. Dies würde geschehen sein, wenn Gott durch Ausschüttung seines Zornes Israel vernichtet hätte d. h. durch die Aegypter hätte vernichten lassen. Dann hätten die Heiden sagen können: Jahve habe sein Volk nicht aus ihrer Hand und Gewalt zu befreien vermocht, vgl. Num. 14, 16. Ex. 32, 12. *וְהָיִיתָ* ist *infin. niph.* von *וְהָיִיתָ* für *וְהָיִיתָ*, vgl. Lev. 21, 4.

V. 10—17. Israels Betragen in der Wüste. V. 10. *Und ich fürte sie aus dem Lande Aegypten und brachte sie in die Wüste, V. 11 und gab ihnen meine Satzungen, und meine Rechte tat ich ihnen kund, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe. V. 12. Auch*

1) Treffend bemerkt hierüber Calvin: *Non diserte colligimus ex Mose, Deo fuisse rebelles, quod idola et superstitiones non abjecerint, sed probabilis conjectura est semper fuisse defixos in suis sordibus ut quodam modo repellerent Dei manum, ne ipsis succurreret. Et certe si promptis animis amplexi essent, quod Moses Dei nomine illis pollicebatur, promptior etiam fuisset et celerior executio. Sed colligere licet obstaculo fuisse eorum socordiam, ne protinus manum suam Deus exereret et re ipsa completeret quod pollicitus fuerat. Oportuit quidem Deum confligere cum Pharaone, ut illustrior esset ejus potentia; sed populus non ita tyrannice fuisset afflicto, nisi quod januam clauderat Dei misericordiae.*

meine Sabbate gab ich ihnen, daß sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, damit sie erkannten, daß ich Jahve sie heilige. V. 13. Aber das Haus Israel war widerspenstig gegen mich in der Wüste; in meinen Satzungen wandelten sie nicht und meine Rechte verwarfen sie, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe, und meine Sabbate entweiheten sie sehr. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen. V. 14. Aber ich tat's um meines Namens willen, daß er nicht entweihet würde vor den Augen der Nationen, vor deren Augen ich sie ausgeführt. V. 15. Auch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das ich (ihnen) gegeben hatte, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ist's von allen Ländern — V. 16 weil sie meine Rechte verwarfen, in meinen Satzungen nicht wandelten und meine Sabbate entweiheten, denn ihr Herz ging ihren Götzen nach. V. 17. Aber mein Auge sah erbarmend auf sie, daß ich sie nicht verderbete und ihnen nicht den Garaus in der Wüste machte. — Dem aus Aegypten ausgeführten Volke gab Gott am Sinai Gesetze, durch die es zu seinem Volke geheiligt werden sollte, damit es vor Gott lebe. Zu v. 11 vgl. Deut. 30, 16. 19; und v. 12 ist fast wörtlich aus Ex. 31, 13 genommen, wo Gott am Schlusse der Verordnungen über den Cultus das Halten seiner Sabbate auf das ernsteste einschärft und damit die Sabbatfeier für den Kern aller Gottesdienste erklärt. Wie dort unter den Sabbaten die eigentlichen Wochensabbate zu verstehen sind und nicht die Gesamtheit der Cultusinstitutionen, so ist auch hier die eigentliche Bedeutung des Wortes festzuhalten. Nur von dem jede Woche wiederkehrenden Sabbate gilt, daß er ein Zeichen zwischen Jahve und Israel sei, nicht aber von allen Festen. Ein Zeichen ist er nicht als Kennzeichen, daß die welche ihn feierten Israeliten waren (*Hitz.*), sondern zu erkennen (daß sie erkennen sollen), daß Jahve sie heiligt, nämlich durch die Sabbatruhe — als eine Erquickung und Erhebung des Geistes, an welcher Israel einen Vorschmack haben sollte von der seligen Ruhe von allen Werken, zu der das Volk Gottes bei seiner Vollendung gelangen soll, s. zu Ex. 20, 11. Aus dieser tiefen Bedeutung des Sabbats erklärt sich die Hervorhebung der Sabbate, und nicht aus dem äußerlichen Umstande, daß im Exile, wo der Opfercultus nicht stattfinden konnte, die Sabbatfeier das einzige Band war, welches die Israeliten gottesdienstlich zusammenhielt (*Hitz.*). — Geschichtliche Belege für Israels Widerstreben gegen Gottes Gebote in der Wüste liefern Ex. 32, 1—6. Num. 25, 1—3; und von Sabbattheiligung Ex. 16, 27. Num. 15, 32. — Zu der Drohung v. 13^b vgl. Ex. 32, 10. Num. 14, 11. 12. — Die Vv. 15 u. 16 sind weder eine Nachholung zu v. 13 (*Hitz.*), noch bilden sie eine Beschränkung zu v. 14 (*Klif.*). Sie geben nur an, was Gott, nachdem er den Beschluß, Israel zu vertilgen, auf Mose's Fürbitte zurückgenommen (Num. 14, 11—19), weiter tat, um der Empörung Schranken zu setzen. Er erhob seine Hand zu dem Schwure Num. 14, 21 ff., daß das aus Aegypten gezogene Geschlecht nicht in das Land Canaan kommen, sondern in der Wüste sterben solle. Dabei blickte er erbarmend auf das Volk,

daß er ihm nicht den Garaus machte, indem er zu der Drohung die Verheißung hinzufügte, daß die Söhne in das Land kommen sollten. *עַתָּה בָּלֵהוּ* wie 11, 13.

V. 18—26. Das in der Wüste aufgewachsene Geschlecht. V. 18. Und ich sprach zu ihren Söhnen in der Wüste: in den Satzungen eurer Väter wandelt nicht und ihre Rechte haltet nicht und mit ihren Götzen verunreiniget euch nicht. V. 19. Ich Jahve bin euer Gott; in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und tut sie, V. 20 und heiligt meine Sabbate, daß sie zum Zeichen seien zwischen mir und euch, damit ihr erkennet, daß ich Jahve euer Gott bin. V. 21. Aber die Söhne waren widerspenstig gegen mich; in meinen Satzungen wandelten sie nicht und meine Rechte hielten sie nicht, sie zu tun, welche der Mensch tun soll, daß er durch sie lebe; meine Sabbate entweiheten sie. Da gedachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten, meinen Zorn an ihnen zu vollenden in der Wüste. V. 22. Aber ich wendete meine Hand zurück und tat es um meines Namens willen, daß er nicht entweihet würde vor den Augen der Nationen, vor deren Augen ich sie ausgeführt. V. 23. Auch erhob ich meine Hand ihnen in der Wüste, sie zu versprengen unter die Nationen und sie zu zerstreuen in die Länder, V. 24 weil sie meine Rechte nicht taten und meine Satzungen verachteten, meine Sabbate entweiheten und ihre Augen hinter den Götzen ihrer Väter her waren. V. 25. Und auch ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, wodurch sie nicht lebten, V. 26 und verunreinigte sie in ihren Opfergaben, indem sie hindurchgehen ließen alles was die Mutter bricht, auf daß ich sie entsetzen machte, damit sie erkannten, daß ich Jahve bin — Wie die Väter so trieben es auch die Söhne in der Wüste. Geschichtliche Belege hierfür liefern die Erzählungen von dem Sabbatschänder Num. 15, 32 ff., von der Empörung der Rotte Korah und von dem Murren der ganzen Gemeinde wider Mose und Aaron nach Vertilgung der Rotte Korahs Num. 16 u. 17. In den beiden letztern Fällen drohte Gott die ganze Gemeinde vertilgen zu wollen, vgl. Num. 16, 21 u. 17, 9 f.; und beide Male zog der Herr auf Mose's Fürbitte und tatsächliche Intercession (Num. 16, 22. 17, 11 ff.) seine Hand zurück und vertilgte um seines Namens willen nicht das ganze Volk. Auf diesen Tatsachen ruht der Inhalt von v. 21^b u. 22. Auch was v. 23 über den Schwur Gottes, die Uebertreter unter die Heiden zu zerstreuen, gesagt ist, ist aus dem Pentat. geschöpft, nicht aus einer von demselben unabhängigen Ueberlieferung oder einer besonderen göttlichen Offenbarung. Die Zerstreung ist dem Volke gedroht Lev. 26, 33 u. Deut. 28, 64, wogegen man nicht mit *Klif.* einwenden darf: diese Drohungen gehen nicht das Wüstengeschlecht an, sondern auf eine spätere Zeit. Denn in beiden Capp. wird Segen und Fluch des Gesetzes dem in der Wüste befindlichen Volke vorgehalten und mit keinem Worte gesagt, daß Segen wie Fluch sich erst an den Geschlechtern der späteren Zeit verwirklichen solle. Vielmehr fordert Mose in seiner letzten Rede behufs der Bundeserneuerung Deut. 29 u. 30 das vor ihm versammelte Volk auf, in den Bund,

welchen Jahve heute mit ihm schließe, einzutreten (v. 11) und alle Worte dieses Bundes zu halten und zu tun. Aus dieser Rede, wo Mose die Drohungen des Gesetzes לִפְנֵי עֵיֶךָ Eidschwur nennt (Deut. 29, 13. 18), ist auch das ‚Erheben der Hand Gottes zum Schwur‘ in unserm 23. V. geflossen. Hierzu kommt aber noch, daß unser V. nicht besagt, Gott habe die Hand erhoben, um das in der Wüste aufgewachsene Geschlecht noch vor seiner Einführung in das den Vätern verheißene Land unter die Heiden zu versprengen und in die Länder zu zerstreuen, sondern nur, daß er in der Wüste seine Hand erhoben habe, um dem Volke die Zerstreung unter die Heiden zu drohen, ohne die Zeit der Zerstreung irgendwie näher zu bestimmen. In den Segnungen und Drohungen des Gesetzes Lev. 26 u. Deut. 28—30 wird das Volk als einheitliches Ganzes angeschaut, ohne die auf einander folgenden Generationen desselben bestimmt zu unterscheiden und der einen diese, der andern jene Segnung oder Strafe besonders zu verkündigen. Eben so verfäht Ezechiel. Er unterscheidet zwar das aus Aegypten gezogene Geschlecht, das Gott zum Sterben in der Wüste verurteilt hatte, von den Söhnen d. i. dem in der Wüste aufgewachsenen Geschlecht; aber dieses letztere oder die Söhne der in der Wüste Gefallenen, welche in das Land Canaan gebracht wurden, faßt er mit allen folgenden Generationen einheitlich zusammen in dem Begriffe der Väter des zu seiner Zeit lobenden Geschlechts (אבותיכם v. 27), wie aus der Wendung עיר וואר יגו , mit welcher der Abfall der ins Land Canaan Gekommenen erwähnt wird, deutlich zu ersehen. In dieser Zusammenfassung der in der Wüste aufgewachsenen und nach Canaan eingeführten Generation mit den nachfolgenden, in Canaan lebenden Geschlechtern schließt sich Ez. eng an die im Pent. herrschende Anschauung des Volks in seinen successiven Geschlechtern als einheitliches Ganzes an. Die Drohung der Zerstreung unter die Heiden, welche der Herr in der Wüste gegen die Söhne derer, die das Land nicht sehen sollten, aussprach, erwähnt auch Ez. nicht als eine solche, die Gott an dem in der Wüste wandernden Volke schon vollziehen wolte. Denn hätte er sie so gefaßt, so würde er auch ihre Nichtvollziehung erwähnt und wie bei den vorhergehenden Drohungen ein $\text{לֹא יִבְרַח אִישׁ מִיָּדִי}$ (vgl. v. 22. 14 u. 9) hinzugefügt haben; was aber weder bei v. 24 noch bei v. 26 geschieht. Das Fehlen dieser Wendung zeigt, daß v. 23 nicht von einer von Gott beabsichtigten Strafe, die Gott um seines Namens willen nicht ausführte, die Rede ist, sondern daß die schon in der Wüste den Uebertretern seiner Gebote von Gott gedrohte Zerstreung unter die Heiden nur erwähnt wird als ein Beweis, wie Gott schon in der Wüste dem Volke, das er nach Canaan einzuführen beschloss, die Strafe gedroht hat, die nun wirklich eingetroffen ist, weil das widerspenstige Israel sich beharrlich wider die Gebote und Rechte seines Gottes auflehnt hat.

Diese Bemerkungen gelten auch für v. 25 u. 26. Der Inhalt auch dieser Vv. ist nicht auf das in der Wüste aufgewachsene und nicht lange nach seinem Einzuge in Canaan zu seinen Vätern versammelte Geschlecht einzuschränken, sondern bezieht sich zugleich auf die Nach-

kommen derselben, auf die in Canaan geborenen und gestorbenen Väter der Zeitgenossen unsers Propheten. Diesen gab Gott Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, welche ihnen nicht das Leben brachten. Daß unter diesen (nicht guten) Satzungen und Rechten weder die mosaischen Ceremonialgebote zu verstehen sind, wie verschiedene Kchvv. u. ältere protest. Ausl. meinten, noch die Strafdrohungen des Gesetzes, bedarf als selbstverständlich keines ausführlicheren Beweises. Die Ceremonialgebote, welche Gott gegeben, waren gut und hatten die Verheißung, daß ihre Befolgung das Leben gebe; die Strafdrohungen des Gesetzes aber werden nirgends חַיִּים und חַיִּים genannt. ‚Nicht gut‘ heißen die Satzungen, deren Erfüllung nicht Leben, nicht Heil und Segen brachte. Die zweite Bestimmung dient zur Erklärung der ersten. Was darunter zu verstehen, das ergibt sich aus dem v. 26 angeführten Beispiele. Die Verunreinigung in ihren Opfern (v. 26) bestand namentlich in dem Hindurchgehenlassen dessen was die Mutter bricht d. h. in der Darbringung der Erstgeburt. $\text{וְהָיָה כִּי־תִבְרַח בְּיָדֶיךָ}$ weist auf Ex. 13, 12 zurück, nur ist das לִי־יִהְיֶה jener Stelle weggelassen, weil nicht jenes Gebot, sondern seine Verkehrung in Götzendienste gemeint ist. Diese Formel wird in Ex. 1. c. zwar von der Weihung der Erstgeburt an Jahve gebraucht, aber mit der v. 13 hinzugefügten Einschränkung: die menschliche Erstgeburt zu lösen. $\text{וְהָיָה כִּי־תִבְרַח בְּיָדֶיךָ}$ bezeichnet eine Weihung durch Feuer (= $\text{וְהָיָה כִּי־תִבְרַח בְּיָדֶיךָ}$ v. 31) und ist im Ex. gewalt und mit לִי־יִהְיֶה verbunden, in beabsichtigter Opposition gegen die canaanitische Sitte, die Kinder durch Februation in Feuer dem Moloch zu weihen, s. zu Ex. 13, 12. Diese canaanitische Sitte meint der Prophet und führt sie als eclatanten Beleg der Verunreinigung der Israeliten in ihren Opfern an ($\text{אֲשֶׁר אֲנִי מְבַרְכֵם בְּאֵימַתִּי}$ unrein machen, nicht: für unrein erklären oder als unrein behandeln). Daß diese Sitte auch bei den Israeliten Eingang gefunden, ersieht man aus dem wiederholten Verbote, Kinder dem Moloch durchs Feuer zu weihen Lev. 18, 21 u. Deut. 18, 10. Wenn es nun von dieser im Gesetze Gottes streng verbotenen Satzung hier heißt: Jahve habe sie den Israeliten in der Wüste gegeben, so kann das נָתַן nur im Sinne eines Strafverhängnisses gemeint sein, nicht blos von der göttlichen Zulassung verstanden werden, sondern nur so wie es 2 Thess. 2, 11 heißt: $\text{Πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης}$, und Act. 7, 42: $\text{παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ}$, d. i. im Sinne der Verstockung, wonach Gott den, welcher dem Götzendienste nicht entsagen will, in die Gewalt desselben so dahingibt, daß er immer tiefer in ihn hineingerät. Damit stimmt die v. 26 genannte Absicht dieses göttlichen Tuns: auf daß ich sie erstarren machte, d. h. um Grausen und Entsetzen in ihnen zu erregen, damit sie wo möglich zur Besinnung und zur Rückkehr zu Jahve ihrem Gotte kommen möchten.

V. 27—31. Diese Stunden hat Israel auch in Canaan und bis auf diesen Tag nicht aufgegeben, und darum wird Gott sich von dem götzdienenrischen Geschlechte nicht erfragen lassen. V. 27. *Darum rede zum Hause Israel, Menschensohn, und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: auch noch damit haben eure Väter mich gelästert bei der*

Treulosigkeit, die sie gegen mich begingen: V. 28. Als ich sie in das Land gebracht, welches ihnen zu geben ich meine Hand erhoben hatte, da ersahen sie jeglichen hohen Hügel und jeden dichtbelaubten Baum und opferten daselbst ihre Opfer und gaben daselbst ihre ärgerlichen Gaben, und brachten daselbst den Duft ihrer Wolgerüche dar, und gossen daselbst ihre Trankopfer aus. V. 29. Und ich sprach zu ihnen: was ist das für eine Höhe, dahin ihr gehet? und man nent ihren Namen Höhe bis auf diesen Tag. V. 30. Darum sprich zum Hause Israel: Also spricht der Herr Jahve: wie? auf dem Wege eurer Väter verunreinigt ihr euch und ihren Greueln huret ihr nach, V. 31. und durch Erhebung eurer Gaben und durch Hindurchgehenlassen eurer Söhne durchs Feuer verunreinigt ihr euch an allen euren Götzen bis diesen Tag, und ich sollte mich von euch erfragen lassen? Sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahve's, werde ich mich von euch nicht erfragen lassen. — Das לָבָן v. 27 wird in v. 30 wieder aufgenommen; dort folgt erst der Bescheid, welchen Gott den ihn zu fragen gekommenen Aeltesten erteilt, nachdem zuvor noch ausdrücklich hervorgehoben ist, daß Israel auch nach seiner Einführung in Canaan den Götzendienst in frecher Weise fortgesetzt hat. Die Form aber, in welcher dieses geschieht: „noch mit diesem“ weist darauf hin, daß bereits im Vorhergehenden das Verhalten der Väter des jetzigen Geschlechts, also nicht bloß der in der Wüste Aufgewachsenen, sondern auch der in Canaan Lebenden, im allgemeinen charakterisirt worden, wozu das Folgende nur noch ein neues Moment hinzufügt. Dies ist aber nur der Fall, wenn v. 23—26 in dem oben entwickelten Sinne gefaßt werden. זָרָא ist *accus.* und קָרָא *c. accus. pers. et rei* construirt. Die nähere Bestimmung des זָרָא folgt nicht in זָרָא אֵילִים בָּיָא am Ende des V., sondern in dem v. 28 geschilderten Götzendienste. זָרָא bezieht sich auf die Treulosigkeit des Bundesbruches und Götzendienstes. Dies ist das Allgemeine, wovon der v. 28^b erwänte Götzendienst ein einzelnes Moment bildet, in welchem die Treulosigkeit auf gotteslästerliche Weise hervortrat. Zur Sache, nämlich zu dem allenthalben getriebenen Höhencultus vgl. 6, 13, 16, 24 f. 1 Kg. 14, 23, 2 Kg. 17, 10. In der Aufzählung der Opfer fällt die Stellung des זָרָא zwischen den Schlachtopfern (זִבְחֵי) und den Rauch- und Trankopfern auf, weshalb ohne Zweifel der Satz זָרָא וְנִשְׁחַתְּ אֶת הַבָּיִת in *Cod. Vat.* u. *Alex.* der LXX fehlt, und auch *Hitz.* ihn streichen will. Allein *Theodoret* hat ihn in der *Alex.* Version gehabt, und die Behauptung, daß זָרָא neben Schlacht-Speis- und Trankopfer stehe (*Hitz.*), ist nicht richtig. Die Speisopfer sind nicht ausdrücklich erwänt, denn זָרָא bezeichnet nicht Speisopfer, sondern wird im Gesetze vom Dufte aller Opfer sowohl der Schlacht- als der Speisopfer, gebraucht, wenn es auch Ez. 16, 19 nur vom Dufte der unblutigen Opfer vorkommt. Eben so umfaßt זָרָא alle Opfer, selbst die Schlachtopfer Ez. 40, 43, im Einklange mit Lev. 1, 2, 2, 1 u. a. St. Und daß es hier diese allgemeine Bedeutung hat, ergibt sich schon aus dem beigefügten זָרָא Aegerer ihrer Gaben d. h. ihre Aegerer für Gott erregenden Gaben, weil sie den Götzen dargebracht wurden. Wie dieser Satz von allen (blutigen und unblutigen) Opferu

gilt, so geht auch das folgende וְנִשְׁחַתְּ אֶת הַבָּיִת auf alle Opfer, die auf dem Altare angezündet wurden, ohne Unterschied ihres Materiales. Ezechiel nent also nur Schlacht- und Trankopfer, und charakterisirt durch die beiden dazwischen geschobenen Sätze die Darbringung der Schlachtopfer als Gaben des Aergers für Gott und des wolgefälligen Geruchs für die götzdienenrischen Darbringer. Die Speisopfer erwänt er nicht besonders, weil sie in den meisten Fällen Zugaben zu Schlachtopfern bildeten, also unter diesen mit begriffen waren. — Obgleich nun Gott das Volk wegen dieses Höhencultus zur Rede gestellt hat, so hat es denselben doch bis diesen Tag nicht aufgegeben. Dies ist ohne Zweifel der Sinn des sehr verschiednen gedeuteten 29. Verses. Daß הַבָּיִת collectiv zu fassen und der Singular aus dem Gegensatze zu dem gottgeordneten einem Heiligtume des Tempels zu erklären, nicht aber mit *Kimchi* u. *Häv.* an eine vor andern ausgezeichnete *Bama*, „die große Höhe zu Gibeon“ zu denken ist, das ergibt der Zusammenhang mit zweifelloser Gewißheit. Die Frage הַבָּיִת מָה ist nicht Ausdruck der Verachtung (*Hitz.*), sondern „darauf berechnet, daß sie sich von ihrem Tun einmal Rechenschaft geben sollten, und sagt: was sind das für Höhen, dahin ihr gehet? Wer hat euch mit euren Gottesdiensten dahin gewiesen“ (*Klif.*). Der von *Hitz.* wiederholte Einfall von *J. D. Mich.*, daß Ezech. בָּמָה von בָּמָה und מָה ableite, bedarf eben so wenig einer Widerlegung, als die von *Smend* erneuerte Annahme *Em.'s*, daß הַבָּיִת die Hurenden bedeute. Uebrigens setzt diese Frage nicht ein von Gott an Israel gerichtetes Wort, das uns nur durch Ezechiel überliefert wäre, voraus, sondern ist nur rhetorische Einkleidung der im Gesetze und durch die frühern Propheten ausgesprochenen Verwerfung des Höhencultus vonseiten Gottes. Der folgende Satz: und ihr Name wurde Höhe genant, enthält keine bloß historische Notiz über die Benennung dieser abgöttischen Cultusstätten, sondern das Nennen des Namens bezeugt das Fortbestehen der Sache, so daß die Worte besagen: trotz der göttlichen Verwerfung habe Israel diese Höhen beibehalten, bis diesen Tag nicht abgeschafft. — Die Vv. 30 u. 31 vermitteln den Uebergang vom ersten zum zweiten Teile unseres Gotteswortes. Das von v. 5—29 über den Götzdienst des Volkes von der Zeit seiner Erwälung an Gesagte wird hier ausdrücklich auf das Geschlecht der Gegenwart übertragen und demselben erklärt, weil es sich ebenso wie seine Väter durch Götzdienst verunreinige, so könne sich Jahve von ihm nicht erfragen lassen. Der Gedanke ist in Frageform gefaßt, um die Verwunderung auszudrücken, daß die, welche den Herrn durch Götzdienst verleugnen und entehren, doch Offenbarungen von ihm erhalten zu können wänen. Das Erheben (שָׁאָה) der Gaben bezeichnet die Darbringung der Opfer auf Höhenaltären. Zu v. 31^b vgl. v. 3. — Mit dieser Erklärung hat Gott die v. 3 ausgesprochene Abweisung der Götzdiener motivirt. Aber bei dieser Abweisung bewendet es nicht. Gott dekt ihnen nun noch ihrer Herzen Gedanken auf und kündigt ihnen an, daß er sie durch schwere Gerichte läutern und dadurch zur Reue über ihre Sünden föhren werde, um sie dann aus der Zerstreuung zu sammeln und als ein ihm willig dienendes Volk des ver-

heißenen Heiles teilhaftig zu machen. — In solcher Weise geben v. 32—44 einen prophetischen Ueberblick über die ganze Zukunft Israels.

V. 32—38. Das Israel bevorstehende Gericht der Läuterung unter den Heiden. V. 32. *Und was in eurem Geiste aufsteigt, soll nicht geschehen, daß ihr sprecht: wir wollen werden wie die Heiden, wie die Geschlechter der Länder, daß wir Holze und Steine dienen.* V. 33. *Sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, mit starker Hand und mit ausgerecktem Arme und mit ausgeschüttetem Grimme werde ich über euch herrschen.* V. 34. *Und werde euch herausführen aus den Völkern und euch sammeln aus den Ländern, in welche ihr zerstreut worden mit starker Hand und mit ausgerecktem Arme und mit ausgeschüttetem Grimme, V. 35 und werde euch bringen in die Wüste der Völker und mit euch daselbst rechten von Angesicht zu Angesicht.* V. 36. *Wie ich mit euren Vätern gerechtet habe in der Wüste des Landes Aegypten, so werde ich mit euch rechten, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 37. *Ich werde euch hindurchziehen lassen unter dem Stabe und euch in die Bande des Bundes bringen.* V. 38. *Und ich werde von euch aussondern die Widerspenstigen und die von mir Abtrünnigen; aus dem Lande ihres Aufenthalts werde ich sie herausführen, aber in das Land Israel sollen sie nicht kommen, daß ihr erkennt, daß ich Jahve bin.* — *וְיָדַעְתֶּם כִּי יְהוָה אֲנִי* das im Geiste Aufsteigende sind die in der Seele auftauchenden Gedanken. Welche? gibt v. 32^b an: der Gedanke: wir wollen wie die Heiden in den Ländern der Erde werden, dem Holze und Steine zu dienen d. h. Götzendiener wie die Heiden werden, in Heidentum aufgehen. Das soll nicht geschehen; vielmehr wird Gott mit gewaltigem Arme und Grimme als König über sie herrschen. Die W.: mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme sind im Pent. stehender Ausdruck für die Machttaten, durch welche Jahve sein Volk aus der Gewalt der Aegypter befreite und aus Aegypten ausführte, vgl. Ex. 6, 1. 6. Deut. 4, 34. 5, 15. 7, 19 u. 8., und sind Ex. 6, 6 mit *וּבְמִצְרַיִם* verbunden. Hier dagegen sind sie mit *וּבְמִצְרַיִם* verbunden und in v. 33 von der Herrschaft, die Gott über Israel ausüben wird, und v. 34 von der Ausführung desselben aus den Heiden gebraucht. Durch den Zusatz: „mit ausgeschüttetem Grimme“ wird die Offenbarung der göttlichen Allmacht, die Israel bei seiner Zerstreung erfahren hat und unter den Heiden noch erfahren soll, als Ausfluß des göttlichen Zornes, als ein schweres Zorngericht beschrieben. Die Ausführung und Sammlung Israels aus den Völkern v. 34 ist weder die Zurückführung aus dem damaligen babylonischen Exile, noch die zukünftige Zurückführung nach Canaan bei Bekehrung des jetzt noch verstokten und deshalb noch von Gott verstoßenen Volkes. Gegen die erste Annahme spricht schon entscheidend das *וּבְמִצְרַיִם* und *וּבְמִצְרַיִם*, indem Israel im babylonischen Exile nur in ein Land und unter ein Volk zerstreut war. Außerdem sind beide Annahmen mit dem Contexte, besonders mit v. 35 unvereinbar. Nach dem Contexte ist diese Ausführung ein Act göttlichen Zornes, den Israel dabei füllen soll, was weder die Erlösung des Volkes aus dem babyl. Exile, noch die zukünftige Sammlung Israels aus seiner Zerstreung sein

wird. Nach v. 35 will Gott die aus den Völkern Ausgeführten und aus den Ländern Gesammelten in die Wüste der Völker führen und dort mit ihnen rechten. Die „Wüste der Völker“ ist nicht die zwischen Babylonien und Palästina oder den Küstenländern des Mittelmeeres liegende Wüste, welche die Israeliten auf ihrem Heimwege aus Babel durchziehen mußten (*Ros. Hitz.* u. a.). Denn man sieht gar nicht ein, warum diese sollte Wüste der Völker genant sein im Unterschiede von der arabischen Wüste, die ja auch an verschiedene Völkergebiete grenzte. Der Ausdruck ist vielmehr typisch, indem die zukünftige Führung Israels als eine Wiederholung der früheren Führung desselben aus Aegypten nach Canaan dargestellt ist, wie Hos. 2, 16. Darauf weisen alle einzelnen Züge der Darstellung hin, besonders aber die Vv. 36 u. 37, wo sich die Bezugnahme auf die Führung Israels unter Mose gar nicht verkennen läßt. Die nähere Bestimmung des Ausdrucks hängt aber von der Fassung des Begriffs: „Wüste des Landes Aegypten“ ab. Auch hier reicht die Annahme, daß die arabische Wüste gemeint sei, weil sie an Aegypten grenzte, zur Erklärung nicht aus. Die arabische Wüste grenzte auch an Canaan; warum benent Ezech. sie nicht nach dem Lande Canaan? Offenbar aus keinem andern Grunde, als weil der Aufenthalt der Israeliten in der arabischen Wüste viel mehr ihrem Zustande in Aegypten als dem in Canaan glich, weil sie auch da noch wie in Aegypten für den Eintritt in Canaan und in den Besitz und Genuß seiner Güter erzogen wurden. Dem entsprechend ist die „Wüste der Völker“ Bild von der Welt der Völker, von welchen sie zwar geistig geschieden sind, während sie leiblich sich noch unter ihnen befinden und unter ihrem Drucke zu leiden haben. Sonach ist das Ausführen aus den Völkern v. 34 nicht eine örtliche und leibliche Herausführung aus den Heidenländern, sondern eine geistige Aussonderung aus der Heidenwelt, daß sie nicht in dieselbe aufgehen, mit den Heiden einheitlich verschmelzen sollen. Dies will Gott durch schwere Züchtigungen bewirken, dadurch daß er mit ihnen rechet, gleichwie er einst in der arabischen Wüste mit den Vätern gerechtet hat. Gott rechet mit seinem Volke, wenn er demselben seine Veründigung und Verschuldung vorhält, nicht mit Worten blos, sondern auch mit der Tat, durch Züchtigung und Strafen. Die W.: von Angesicht zu Angesicht weisen zurück auf Deut. 5, 4: „Angesicht zu Angesicht hat Jahve mit euch geredet auf dem Berge aus der Mitte des Feuers.“ Wie am Sinai der Herr unvermittelt mit Israel geredet und ihm das verzehrende Feuer seines heiligen Wesens so furchtbar kundgetan hat, daß das ganze Volk erbebte und Mosen bat, als Mittler dazwischen zu treten, und ihm gehorchen zu wollen gelobte (Ex. 20, 15 [18]), so wird der Herr in der Wüste der Völkerwelt sich Israel im Feuereifer seines Zornes kundgeben, damit dasselbe ihn fürchten lerne. Dieses Rechten wird v. 37 u. 38 näher bestimt. Ich werde euch unter dem Stabe (des Hirten) hindurchgehen lassen. Der Hirt läßt die Schafe unter seinem Stabe hindurchgehen, um sie zu zählen (Jer. 33, 23) und zu mustern, ob sie alle wolbehalten sind. Dieses Bild ist auf Gott übertragen. Wie ein Hirt wird er seine Herde, die Israeliten, unter seinem Stabe hindurchgehen

lassen, d. h. sie in seine specielle Hut nehmen und sie bringen „in die Bande des Bundes“ (בִּסְרֵי) nicht von בִּסֵּר [Raschi], sondern von בִּסְרֵי für בִּסְרֵי Fessel), d. h. jedoch nicht: *novo foedere me vobis et vos mihi devinciam* (Boch. Hieroz. I p. 508) — dies ist gegen den Context — sondern der syr. Uebersetzung ܒܝܫܪܝܢܐ in *disciplina* entsprechend, die Zucht des Bundes, wobei man nur nicht mit Häv. bloß an die Bundesstrafen, wie sie den Uebertretern des Gesetzes gedroht waren, denken darf, sondern auch die Bundesverheißungen hinzunehmen muß. Denn nicht bloß die Drohungen, sondern auch die Verheißungen des Bundes sind Bande, durch die Gott sein Volk erzieht; und בִּסְרֵי wird nicht bloß von lästigen, drückenden Fesseln, sondern Hohesl. 7, 6 auch von Liebesbänden gebraucht. *Klif.* versteht unter der Fessel des Bundes das Gesetz als das Mittel, durch welches Gott die Israeliten in der Völkermitte von der Mischung mit den Völkern zurück und bei sich erhält, und fügt die Erläuterung hinzu: „Dieses Gesetz, durch welches sie hätten leben können, müssen sie nun als Fessel tragen und seine Züchtigung erfahren.“ Indes so richtig der letztere Gedanke an sich ist, so liegt er doch schwerlich in den W.: in die Fessel (Bande) des Gesetzes einführen. Auch hat das Gesetz zwar Israel vor dem Aufgehen in die Völkerwelt bewahrt, aber die Bindung an dasselbe die Juden nicht zur Erkenntnis der Wahrheit geführt, noch die v. 38 erwänte Ausscheidung der Abtrünnigen aus dem Volke zuwege gebracht. Was das Gesetz in dieser Hinsicht an den unter den Heiden lebenden Geschlechtern gewirkt hat, das hat es durch seine Drohungen und seine Verheißungen, nicht durch seine Satzungen und deren Beobachtung gewirkt. Diese Zucht wird die Läuterung des Volkes durch Aussonderung der Widerspenstigen und Abtrünnigen aus dem Volke erzielen. Gott wird dieselben aus dem Lande ihrer Pilgerschaft herauschaffen, aber nicht in das Land Israel bringen. אֶרֶץ מִגֵּרִים ist im Pent. stehende Bezeichnung des Landes Canaan, in welchem die Patriarchen pilgerten, ohne im wirklichen Besitze desselben zu sein, vgl. Gen. 17, 8. 28, 4. 36, 7. Ex. 6, 4. Diese Bezeichnung hat Ez. auf die Länder des Exils übertragen, in welchen Israel pilgern soll, bis es für die Einführung in Canaan reif geworden. אֶרֶץ מִגֵּרִים herausführen ist ein Herauschaffen durch Vertilgung, wie das folgende: nicht ins Land Israel kommen, lehrt. Der Sing. מִגֵּרִים steht distributiv: nicht einer der Abtrünnigen wird hineinkommen.

V. 39—44. Die endliche Sammlung Israels und seine Bekehrung zum Herrn. V. 39. *Ihr denn, Haus Israel, so spricht der Herr Jahve: geht, dienet jeder seinen Götzen! aber nachher — wahrlich werdet ihr auf mich hören und meinen heiligen Namen nicht ferner entweihen mit euren Opfergaben und euren Götzen, V. 40 sondern auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israels, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, daselbst wird mir dienen das ganze Haus Israel, seine Gesamtheit im Lande; daselbst werde ich sie wolgefällig annehmen; daselbst werde ich fordern eure Heboffer und die Erstlinge eurer Gaben an allem was ihr heiliget.* V. 41. *Als lieblichen Geruch werde ich euch*

wolgefällig annehmen, wenn ich euch aus den Völkern herausführe und euch sammle aus den Ländern, dahin ihr zersreut worden, und mich an euch heilige vor den Augen der Heidenvölker. V. 42. *Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich euch ins Land Israel bringe, in das Land, welches euren Vätern zu geben ich meine Hand erhoben habe, V. 43 und werdet daselbst gedenken an eure Wege und an eure Taten, damit ihr euch verunreinigt habt, und werdet Ekel vor euch selbst empfinden ob aller eurer Uebeltaten, die ihr begangen, V. 44 und werdet erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich mit euch handle um meines Namens willen, nicht nach euren bösen Wegen und nach euren verderbten Taten, Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Nachdem der Herr dem Volke verkündigt hat, daß er dem Aufgehen desselben in die Heidenwelt steuern und durch schwere Gerichte die Gottlosen austilgen werde, geht die Rede mit der Wendung: nur immerhin den Götzen zu dienen, zur Verkündigung der einstigen Bekehrung und Zurückführung des geläuterten Volkes nach Canaan über. Die Wendung: geht, dienet jeder seinen Götzen! enthält nach dem Vorangegangenen eine starke Aufforderung zur Umkehr. Gott gibt damit den Unbußfertigen anheim zu tun was sie wollen, nachdem er ihnen gesagt hat, daß keiner derselben ins Land Canaan kommen werde. Seinen Heilsplan kann ihr Widerstreben nicht vereiteln. Die folgenden W. von אֶרֶץ an werden verschieden gefaßt. Sprachwidrig ist die Verbindung von אֶרֶץ mit אֶרֶץ mit אֶרֶץ dienet auch nachher (*de Wet. Klief.*), weil ו nicht die Bed. des lat. *et* = *etiam* hat, noch weniger aber: „nach wie vor“ bedeutet. Auch mit dem Folgenden läßt sich אֶרֶץ nicht eng verbinden, in dem Sinne: und auch nachher, wenn ihr auf mich hören wollet so entweihet doch meinen Namen nicht mehr (*Ros. Maur.*). Denn sollte אֶרֶץ imperativisch gebraucht sein, so hätte es entweder zu Anfang des Satzes stehen oder ihm אֶל statt לָּ vorgesezt sein müssen. Dazu kommt, daß der Gegensatz des Nichthörens wollens zu dem Nichtentweihen des göttlichen Namens willkürlich in den Text eingetragen ist. Der Name des Herrn wird nicht bloß durch Opfer, die man äußerlich dem Jahve, im Herzen aber den Götzen bringt, entweihet, sondern auch durch Ungehorsam gegen Gottes Wort und Gebot. אֶרֶץ ist vielmehr für sich zu fassen und das folgende אֶל Schwurpartikel: aber nachher d. h. in der Zukunft: wahrlich ihr werdet auf mich hören — nämlich durch die schweren Gerichte von eurem Götzendienste bekehrt worden sein. Dieser Gedanke wird v. 40 begründet durch den Hinweis auf die Tatsache, daß alsdann ganz Israel dem Herrn auf seinem heiligen Berge dienen werde. אֶרֶץ steht nicht ‚emphatisch vor der directen Rede‘ (*Hitz.*), sondern hat causale Bedeutung. Wegen אֶרֶץ מִגֵּרִים s. zu 17, 23. In dem durch אֶרֶץ verstärkten „ganz Israel“ liegt eine Hindeutung auf die dereinstige Aufhebung der Trennung des Volkes Gottes, vgl. 37, 22. Dort will der Herr sie und ihre Opfergaben wolgefällig aufnehmen. אֶרֶץ Heboffer (s. zu Ex. 25, 2. Lev. 2, 9) hier in weiterer Bed. von allen Opfergaben, neben welchen noch die Erstlingsgaben besonders genannt sind. אֶרֶץ in der Bed. ἀναθήματα von Weihgaben gehört dem späteren Sprachgebrauche

an. *בְּכָל־קִרְיָתְכֶם* in allen euren geheiligten Gaben bestehend. *קִרְיָתְכֶם* wie Lev. 22, 15. Diese Verheißung schließt *implicite* die Zurückführung Israels aus seiner Verbannung in sich. Dieselbe wird v. 41 ausdrücklich erwänt, aber auch da als selbstverständlich nur in dem Nebensatze, während die wolgefällige Annahme Israels vonseiten Gottes den Hauptgedanken bildet. *ריח ניחוח* als Geruch des Wolgefallens (*ב* das sog. *Beth essent.*) will Gott sein Volk aufnehmen. *ריח ניחוח* Geruch der Befriedigung ist der technische Ausdruck für die wolgefällige Aufnahme des Opfers oder vielmehr der in dem Opferdufte zu Gott aufsteigenden Gesinnung des Opfernden, s. zu Gen. 8, 21. Der Gedanke also dieser: Gott werde sein Volk, wenn er es dereinst aus seiner Zerstreung sammeln werde, als ein ihm wolgefälliges Opfer annehmen, ihm sein ganzes Wolgefallen zuwenden. *וְנִקְחָשְׁתִּי בְכֶם* bed. nicht: ich werde durch euch geheiligt, und ist nicht nach Lev. 22, 32 (*Ros.*) zu erklären, denn *ב* ist nicht = *בְּרוּךְ*, sondern: ich werde mich an euch heiligen, wie Num. 20, 13. Lev. 10, 3. u. an allen Stellen, wo *נִקְחָשׁ* *c. ב* *pers.* construiert ist, vgl. Ez. 28, 25. 36, 23. 38, 16. 39, 27, d. h. sich heilig erweisen, meistens durch Gericht, hier dadurch daß er Israel durch das Läuterungsgericht zu einem heiligen Volke gemacht hat, dem er das verheißene Erbe gewären kann. — V. 42ff. Alsdann wird auch Israel den Herrn seinen Gott in seiner Gnade erkennen und seiner früheren Sünden schämen. Zu v. 43 vgl. 6, 9 u. 16, 61. — Ueber die Erfüllung bemerkt *Klief.* ganz richtig: „In dem was die Vv. 32—38 sagen, ist die Gesamtheit aller heimsuchenden Gerichte, durch welche Gott Israel zur Bekehrung führen wird, in eine Einheit zusammengefaßt, in welcher das babylonische Exil das Nächste und Erste, aber auch das Weitere, namentlich die jetzige Zerstreung mit begriffen ist, denn erst in der jetzigen Zerstreung Israels hat Gott dasselbe recht in die Wüste der Völker geführt, wie auch seine Widerspenstigkeit sich erst in der Verwerfung Christi voll manifestirt hat. Und wie sich so in der Weißagung des Strafzustandes Näheres und Ferneres in Eins zusammengefaßt, so faßt sich auch in dem was die Vv. 40—44 von dem Ende Israels sagen, Näheres und Ferneres zusammen.“ Die Sammlung aus den Heiden erfüllt sich in der Bekehrung Israels zu Christo und ist bis jetzt erst in geringen Anfängen erfolgt. Die Haupterfüllung steht noch bevor wenn Israel als Volk sich zu Christo bekehren wird. — Ueber die Zurückführung desselben in das Land Israel s. die Erört. zu c. 37, wo diese Verheißung weiter ausgeführt ist.

Cap. XXI. Die Weissagung vom Waldbrande und vom Schwerte des Herrn.

Ein vom Herrn angezündetes Feuer wird den Wald des Südens verbrennen (v. 1—4). Diese bildliche Rede wird, damit die göttliche Drohung Eindruck auf das Volk mache (v. 5), im Folgenden gedeutet. Der Herr wird sein Schwert aus der Scheide ziehen und aus Jerusalem und dem Lande Israel Gerechte und Frevler ausrotten (v. 6—22); näm-

lich der König von Babel wird sein Schwert wider Jerusalem und die Söhne Ammons ziehen und zuerst dem Reiche Juda ein Ende machen, darauf die Ammoniter vernichten (v. 23—37). — Diese Weißagung zerfällt sonach in drei Teile: *a.* die Ankündigung der Vernichtung des Reiches Juda; *b.* die Verdentlichung dieser Ankündigung durch die Drohung, daß das Schwert des Herrn alle Bewohner Juda's schlagen werde, die sich in drei Abschnitte v. 6—12; v. 13—18 u. v. 19—22 gliedert; *c.* die Anwendung des von dem Schwerte Gesagten auf Nebucadrezars Zug wider Jerusalem und die Ammoniter, welche gleichfalls in drei Abschnitte zerfällt; *a.* in die allgemeine Ankündigung des Vorhabens Nebucadrezars (v. 23—28) und die Ausführung desselben *b.* durch seinen Zug wider Jerusalem, um das Reich Juda zu zerstören (v. 29—32), und *c.* durch seinen Zug wider die Ammoniter (v. 33—37). — Die ersten 4 oder 5 Verse werden von Manchen zu c. 20 gezogen und noch von *Klief.* als ein zweites Gotteswort mit jenem Cap. verbunden und vom Folgenden getrent. Allein weder v. 5 noch die Formel: es geschah das Wort Jahve's zu mir (v. 6) berechtigen zu einer Trennung der parabolischen Verkündigung v. 1—5 von ihrer Auslegung v. 6—22. Auch der dritte Teil wird durch die Erwänung des Schwertes (v. 24 u. 33), sowie durch die Wiederaufnahme des Bildes vom Feuer (v. 36 u. 37) mit dem Vorhergehenden zu einem einheitlichen Ganzen verbunden. Die Formel *וַיְהִי דְבַר יְהוָה* kann hier um so weniger für die Sonderung der einzelnen Stücke maßgebend sein, als der Abschnitt v. 6—22, in welchem sie zu Anfang und in der Mitte steht (v. 6 u. 13) durch das dreimalige *וַיְהִי* v. 7. 14. u. 19 augenscheinlich in drei Unterabschnitte oder Wendungen geteilt ist.

V. 1—5. Der Waldbrand. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 2. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Süden und trüfele gegen Mittag und weisage über den Wald des Gefildes im Südlände, V. 3 und sprich zu dem Walde des Südlandes: höre das Wort Jahve's: also spricht der Herr Jahve: siehe ich zünde in dir ein Feuer an, das in dir jeden grünen Baum und jeden dürren Baum fressen wird. Nicht verlöschen wird die lichterlohe Flamme und es werden dadurch versengt alle Antlitze von Süden gen Norden.* V. 4. *Und alles Fleisch soll sehen, daß ich Jahve es angezündet habe; es soll nicht verlöschen.* V. 5. *Ich aber sprach: ach Herr Jahve! sie sagen von mir: redet er nicht in Spruchreden? —* Gegen Süden soll der Prophet sein Gesicht wenden und über den Wald des Feldes dort weißagen. *הַיַּרְדֵּן* vom Weißagen wie Am. 7, 16. Mich. 2, 6. 11. Die drei Bezeichnungen des Südens unterscheiden sich so: *הַיַּרְדֵּן* ist eig. das Rechtsliegende, also der Süden als Himmelsgegend; *אֶרֶץ הַיַּרְדֵּן* außer Deut. 33, 23 u. Hi. 37, 17 nur bei Ezech. u. im Kohel., von *יַרְדֵּן* stralen, ist warscheinlich die lichterlohe Gegend; *בְּנֵי* das trockene dürre Land, ist stehende Bezeichnung des südlichen Districtes von Palästina und des Landes Juda, s. zu Jos. 15, 21. — Der Wald des Gefildes im Süden ist Bild des Reiches Juda (*בְּנֵי* appositionell an *הַיַּרְדֵּן* zur genaueren Bestimmung desselben ange-reiht). *שָׂדֵה* hier nicht Feld im Gegensatz zur Stadt oder zum Garten,

sondern: Gefilde = Gebiet, wie Gen. 14, 7. 32, 4. In v. 3 steht dafür **יער הנגב** Wald des Südlandes (**הנגב** mit Artikel ist geographischer Terminus des südlichen Teiles von Palästina). Der Wald ist Bild der Bevölkerung, der Menschenmasse. Die einzelnen Menschen sind Bäume; der grüne Baum ist Bild für den Gerechten, der dürre für den Gottlosen, v. 8 vgl. Luc. 23, 31. Das Feuer, welches Jahve anzündet, ist das Kriegsfeuer. Die Verbindung der Synonyma **להבה שלהבה** Flamme der Flammenglut dient zur Verstärkung: die stärkste Flamme, die Feuerlohe. **כל פנים** alle Gesichter d. h. alle Personen, **פנים** wie öfter die Person bezeichnend. In Betreff des Sinnes vergleicht *Häv.* passend Jes. 13, 8 'Flammenantlitze sind ihre Antlitze', und bestimmt den Sinn so: 'Die Glut des Waldbrandes spiegelt sich in der Glut des Antlitzes aller ab; in höchster Todesangst erglühend fallen sie selbst der Glut anheim'. Von Süden nach Norden d. i. der ganzen Länge des Landes nach. An der furchtbaren Gewalt des Feuers, das nicht zu löschen ist, wird alles Fleisch d. i. alle Welt erkennen, daß Gott es angezündet hat, daß er richtig einschreite. Die Rede des Propheten setzt voraus, daß er die parabolische Rede dem Volke vorgetragen und dieses dieselbe als dunkel abgewiesen habe (**אש** hat hier den Begriff der dunklen, schwer verständlichen Rede, wie auch *παραβολή* Mtth. 13, 10). Sie schließt zugleich die Bitte um Verdentlichung in sich. Diese Bitte wird gewärt, und die Gleichnisrede zunächst v. 6—12 erklärt, dann v. 13 ff. weiter entwickelt.

V. 6—12. Das Schwert des Herrn und seine Wirkung. V. 6. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 7. Richte dein Angesicht gegen Jerusalem und träufele über die Heiligtümer und weisage über das Land Israel, V. 8 und sprich zum Lande Israel: Also spricht Jahve: siehe ich will an dich und will mein Schwert aus seiner Scheide ziehen und aus dir Gerechte und Frevler ausrotten. V. 9. Darum weil ich aus dir ausrotten will Gerechte und Frevler, darum soll mein Schwert aus seiner Scheide fahren wider alles Fleisch von Süden nach Norden. V. 10. Und alles Fleisch soll erkennen, daß ich Jahve mein Schwert gezogen aus seiner Scheide; es soll nicht wieder zurückkehren. V. 11. Und du Menschensohn, seufze! daß die Hüften brechen, und mit bitterem Schmerze seufze vor ihren Augen! V. 12. Und wenn sie zu dir sprechen: warum seufzest du? so sprich: Wegen eines Gerüchts, daß es kommt; und verzagen wird jedes Herz, und alle Hände erschlaffen; und stumpf wird jeder Geist und alle Kniee zergehen in Wasser. Siehe es kommt und geschieht; ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Rätselhaft war in der Gleichnisrede der „Wald des Gefildes im Süden“ oder: „der Wald des Südlandes.“ Dieser wird erklärt durch Jerusalem mit seinen Heiligtümern (**מקדשים** s. zu 7, 24) und Land Israel d. i. Reich Juda. Dem entsprechend wird das vom Herrn angezündete Feuer durch das Schwert des Herrn verdeutlicht. Dies ist zwar auch ein bildlicher, aber ein allgemein verständlicher Ausdruck für Verheerung und Tod bringenden Krieg. Das Schwert wird Gerechte und Gottlose ausrotten. Dies gilt von der äußeren Seite des Gerichts, sofern im Kriege Fromme und Böse fallen. Diese Seite der Betrachtung wird*

hier allein hervorgehoben, wo es darauf ankam, die sicheren Sünder zu schrecken, damit aber der Unterschied zwischen beiden, wie derselbe 9, 4 ff. veranschaulicht ist, nicht aufgehoben. Das Schwert wird nicht zurückkehren *sc.* in die Scheide, bis es das v. 8 Gesagte ausgerichtet hat, vgl. 2 Sam. 1, 22. Jes. 55, 11. Richtig bemerkt schon *Tremell.* hierzu: *Sic comparat postremam hanc cladem cum superioribus, in quibus castigato aliquantisper populo, tamquam recondebat gladium in vaginam suam.* Um die Schrecken dieses Gerichts dem Volke vor Augen zu malen, wird dem Propheten v. 11 f. geboten, vor ihren Augen schmerzlichst zu seufzen. **בשבריון מות** mit Brechen der Hüften d. h. mit einem Schmerze, der die Hüften, den Sitz der Stärke des Menschen, brechen könnte, vgl. Nah. 2, 11. Jes. 21, 3. **מרירות** Bitterkeit d. i. bitterer Schmerz. Als Ursache dieses Seufzens soll er den Fragern angeben: wegen des Gerüchts, daß es kommt — eine Antiptosis für: wegen des kommenden Gerüchts, vgl. Gen. 1, 4 u. a. Das Gerücht kommt, wenn sein Inhalt sich verwirklicht. Gemeint ist das Gerücht vom Schwerte des Herrn d. i. von dem Anrücken der Chaldäer zur Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda. Der Eindruck, den diese Eröffnung auf die Hörer machen werde, wird ganz entmutigend sein (v. 12^b). Mut und Kraft zum Widerstande wird geläut und gebrochen sein. **גם כל לב** vgl. Nah. 2, 11 ist verstärkt durch **בחרהו כל ירויה** stumpf wird jeder Geist, so daß niemand mehr zu raten weiß. Dem **רבו כל ירויה** correspondirt **והו** correspondirt vgl. hierzu 7, 17. Die Drohung wird verstärkt durch die W.: siehe es kommt und wird geschehen. Subject ist **שמיעה** das Gerücht d. i. der Inhalt des Gerüchts. — Diese Drohung wird v. 13—22 weiter ausgeführt, und zwar so, daß v. 13—18 den Vv. 6—10 und v. 19—22 den Vv. 11 u. 12 correspondiren.

V. 13—22. Das Schwert ist gewetzt zum Schlachten. V. 13. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 14. Menschensohn, weisage und sprich: Also spricht Jahve: Ein Schwert, ein Schwert, geschärft und auch geschliffen. V. 15. Damit es ein Schlachten anrichte, ist es geschärft, damit es blitze, ist es geschliffen. Oder sollen wir uns freuen (sagend): das Scepter meines Sohnes verachtet alles Holz? V. 16. Aber man hat es zu schleifen gegeben, um es in die Hand zu fassen; es ist geschärft das Schwert und ist geschliffen, um es in des Würgers Hand zu geben. V. 17. Schreie und heule, Menschensohn! denn es geht über mein Volk, es geht über alle Fürsten Israels; verfallen sind sie dem Schwerte samt meinem Volke; darum schlage auf die Lende. V. 18. Denn die Probe ist gemacht, und wie, wenn auch das verachtende Scepter nicht ergehen wird? ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 19. Und du Menschensohn weisage und schlage die Hände zusammen, und verdoppeln soll sich das Schwert ins dreifache, das Schwert der Durchborten; es ist das Schwert eines Durchborten, des Großen, das sie umkreist. V. 20. Damit das Herz zerfließe und der Anstoße viele werden, habe ich wider alle ihre Thore das zuckende Schwert gestellt. Ach! gemacht ist es zum Blitzen, gezogen zum Schlachten. V. 21. Fasse dich zusammen nach rechts, wende dich nach links, wohin deine*

Schneide bestimmt ist. V. 22. Und auch ich will meine Hände zusammenschlagen und meinen Grimm stillen. Ich Jahve habe es geredet. — Die Schilderung des Schwertes v. 13—18 ist lyrisch gehalten; eine Art Schwertlied, in welchem die furchtbare Verheerung, die das Schwert des Herrn anrichten soll, besungen wird. Die Wiederholung des *חָרֶב* v. 14 ist emphatisch. *חִירָהָהּ* ist *perf. hoph.* von *חָרַד* schärfen; *מִרְמָהּ* *partic. pass.* von *מָרַד* poliren, dagegen *מִרְמָהּ* v. 15 *partic. py.* mit abgefallenem *ו* und *Dag. euphon.* *חִירָהּ* seltene Infinitivform für *חִירָהוּ*. Durch das Poliren erhält das Schwert Blitzzglanz, der die Furchtbarkeit seiner Schneide erhöht. Die sehr dunklen Worte *אִי קָשִׁי וְאִי נָשִׁי* fasse ich mit *Schmieder* u. *Küef.* als einen Einwurf, welchen der Prophet im Namen des Volks gegen die göttliche Drohung des Racheschwertes auf Grund der dem Stamme Juda gegebenen Verheißungen erhebt. *אִי* oder etwa — einen entgegengesetzten Fall oder eine Exception gegen das Gesagte einführend. Die W. *אִי קָשִׁי וְאִי נָשִׁי* sind als Einrede zu fassen, so daß *לְאִמֵּר* in Gedanken zu suppliren ist. Die Einrede ist aus der dem Stamme Juda im Segen Jakobs erteilten Verheißung: nicht weichen wird das Scepter von Juda Gen. 49, 10 genommen. Darauf weist *בְּנֵי בְנֵי* unverkennbar hin; das *בְּנֵי* ist aus v. 9 geflossen, wo der Erzvater den als jungen Löwen geschilderten Juda *בְּנֵי* nent. Das Scepter meines Sohnes ist demnach die dem Stamme Juda von dem Erzvater in Aussicht gestellte Herrschaft. Dieses Scepter verachtet alles Holz d. h. jeden andern Herscherstab wie schlechtes Holz. Diese Auffassung wird dadurch nicht zweifelhaft gemacht, daß *שָׁבַט* sonst immer Masculin, hier aber als Föminin construiert ist; denn diese Construction ist in v. 12 unbestreitbar, und hat viele Analogien für sich. Alle anderen Erklärungsversuche sind nicht der Anführung, geschweige denn einer Widerlegung wert, da sie auf willkürliches Raten hinauslaufen; während die Annahme, daß die Worte aus Gen. 49, 10 zu erklären sind, durch die in v. 32 unsers Cap. unleugbar stattfindende Bezugnahme auf die Weißagung Gen. 49, 10 nahe gelegt wird. *נִיחָן* v. 16 schließt sich adversativ an: aber er gab es: (das Schwert) zu schleifen. Das Subject zu *נִיחָן* ist nicht Jahve, sondern unbestimmt: man, obwol der Sache nach Gott es ist, der das Schwert zum Schlachten Israels bereitet hat. Der Gedankengang ist folgender: Denkt nicht: wir haben keinen Grund, das scharf geschliffene Schwert Jahve's zu fürchten, da Juda die Verheißung hat, daß das Scepter nicht von ihm weichen solle, und diese Verheißung sich gewiß bewären, Juda jede feindliche Macht siegreich überwinden werde. Diese Verheißung wird euch in diesem Falle nicht helfen. Das Schwert ist zum Schleifen gegeben, nicht um es in die Scheide zu stecken, sondern damit es von einem Würger in die Hand genommen werde und das ganze Volk und alle seine Fürsten erschlage. In *חִירָהָהּ חִירָהָהּ* ist *חִירָהָהּ* Apposition zu dem Subjecte *חִירָהָהּ*, wodurch die Rede an Nachdruck gewonnen hat. Wer der Würger sei, wird est v. 24 angegeben, konnte aber keinem Hörer dieser Worte zweifelhaft sein. Demnach — so schließt sich v. 17 an — ist nicht Grund zu sicherer, übermütiger Freude vorhanden, sondern nur Anlaß zu schmerzlicher Wehklage. Diesen Sinn enthält die Aufforderung an den Propheten, zu

schreien und zu heulen. Denn das Schwert wird über das Volk und seine Fürsten kommen. *חִירָהָהּ* wird am einfachsten auf *חָרַב* bezogen. *חִירָהָהּ* sein an jem., sich an ihn heften, über ihn kommen, wie 1 Sam. 24, 14. 2 Sam. 24, 17, *מִגִּיר* nicht von *גִּיר*, sondern passives Particip von *מָגַר* im *pi.* stürzen, hinwerfen Ps. 89, 45, also: Verfallene dem Schwerte sind sie (die Fürsten) geworden mit meinem Volke. Die Perfecta sind prophetisch, das bald Eintretende als schon eingetreten darstellend. — Das Schlagen auf die Lende ist Zeichen des Schreckens und Entsetzens, Jer. 31, 19. *חִירָהָהּ* *perf. py.* steht impersonell: die Probe ist gemacht. Die Worte deuten hin auf die von Nebucadrezar bereits erfochten Siege, welche Proben von der Schärfe seines Schwertes geliefert haben. Die folgende Frage *יָמָה* enthält eine Aposiopese: und was? wenn auch das verachtende Scepter nicht ergehen wird, was wird dann sein? *שָׁבַט מִמָּסָה* ist nach v. 15 das alle andern Scepter als schlechtes Holz verachtende Scepter Juda's. *חִירָהָהּ* hier nicht: sein = bleiben, sondern: werden, geschehen, ergehen, eintreten. Sinn: wenn das Scepter Juda's die von ihm erwartete Macht nicht zeigen, bewären wird. — Mit v. 19 nimt die Rede einen neuen Ansatz, um die Wirkung des Schwertes noch weiter zu schildern. Das Zusammenschlagen der Hände (Hand in Hand schlagen) ist Gestus heftiger Erregung, vgl. 6, 11. Num. 24, 10. Verdoppeln d. h. vervielfachen soll sich das Schwert ins Dreifache (*שְׁלִישָׁתָּהּ* adverbial), nämlich in seiner Kraft oder Schneide. Dies ist natürlich nicht mit *Hitz.* arithmetisch zu fassen, sondern eine kühn paradoxe Aussage über die furchtbare Wirkung des Schwertes; auch nicht mit vielen Ausl. auf dreimalige, der Zeit nach verschiedene Angriffe der Chaldäer auf Jerusalem zu beziehen. *חִירָהָהּ חִירָהָהּ* Schwert Durchbortor heißt das Schwert, weil es Durchborte macht. Die folgenden W. übersetzen *Hitz.* u. *Küef.*: das große Erschlagenenschwert. Aber abgesehen von der Tautologie, welche hierbei entsteht: läßt sich diese Uebersetzung sprachlich kaum rechtfertigen. Erstlich sieht man nicht ab, weshalb bei Wiederholung des Ausdrucks der Singul. *חִירָהָהּ* statt des Plur. *חִירָהָהּ* gewählt worden; zweitens kann *חִירָהָהּ* nicht Adjectiv zu *חִירָהָהּ* sein, weil *חִירָהָהּ* *gen. foem.* ist und wie *חִירָהָהּ* zeigt, auch hier als *foem.* construiert ist. *חִירָהָהּ* ist Apposition zu *חִירָהָהּ*, „Schwert eines Durchborten, des Großen“, und der durchborte Große ist der König, wie *Ev.* übereinstimmend mit *Hgstb.* u. *Häv.* anerkennt. Die Worte besagen also, daß das Schwert nicht bloß die Masse des Volkes, sondern auch den König selbst durchboren werde. S. noch zu v. 30. — V. 20* hängt nicht vom Vorhergehenden ab, sondern bringt den neuen Gedanken, zu welchem Zwecke das Schwert geschärft ist. Das blinkende Schwert hat Gott vor alle Thore der Israeliten gestellt, damit (*לְמַעַן* pleonastisch für *לְמַעַן*) das Herz zerflicke, den Bewohnern der Mut zur Verteidigung entfalle, und um viel zu machen *offendicula* d. h. der Anlässe durch das Schwert zu fallen. Das *ἀπ. λεγ. ἀβחה* bed. das Zucken, Sichwenden des Schwertes (vgl. Gen. 3, 24); *דפף* verwandt mit *דפף*, in der Mischna *אפף*; das *ἀπ. λεγ. מִצָּהוּ* *foem.* von *מָצַח* bed. nicht: glatt d. h. geschärft, syn. von *מָרַשׁ*, sondern nach dem arab. *عُدِيتُ e vagina gladium*: gezogen (aus der Scheide). In v. 21 wird das Schwert angeredet und aufgefordert,

rechts und links zu schlagen. וְיָצִיא נִימְךָ נִימְךָ nimm dich zusammen, d. h. wende dich mit aller Kraft nach rechts (*Tanchum*). Zu וְיָצִיא נִימְךָ ergänzt sich leicht aus dem Contexte וְיָצִיא נִימְךָ: richte deine Schneide nach links. וְיָצִיא נִימְךָ wohin — ohne Frage, wie Jos. 2, 5. Neh. 2, 16. וְיָצִיא נִימְךָ von וְיָצִיא bestimmt, beordert, nicht: gerichtet, gewendet. Die Fömininform erklärt sich aus einer Construction *ad sensum*, indem das Genus sich nach dem in וְיָצִיא נִימְךָ angededeten וְיָצִיא richtet. Die Aufforderung an das Schwert wird verstärkt durch die Erklärung Jahve's v. 22, daß auch er (wie der Prophet v. 19) seine Hände zusammenschlagen und seinen Grimm an ihnen kühlen wolle. Vgl. 5, 13.

V. 23—27. Das Schwert des Königs von Babel wird Jerusalem und dann auch die Ammoniter schlagen. V. 23. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 24. Und du Menschensohn, mache dir zwei Wege, auf welchen das Schwert des Königs von Babel kommen könnte; von einem Lande sollen sie beide ausgehen; und zeichne eine Hand, am Scheidewege der Stadt zeichne sie. V. 25. Einen Weg mache, daß das Schwert komme nach Rabba der Söhne Ammon und nach Juda in das befestigte Jerusalem. V. 26. Denn der König von Babel hält auf dem Kreuzwege, auf der Scheide der beiden Wege, um Warsagung vorzunehmen. Er schüttelt die Pfeile, befragt die Teraphim, beschaut die Leber. V. 27. Auf seine Rechte füllt die Warsagung: Jerusalem, daß er Sturmböcke anlege, den Mund auf tue in Mordgeschrei, die Stimme erhebe in Feldgeschrei, daß er Sturmböcke an die Thore lege, einen Wall aufschütte, Belagerungstürme baue.* — Nachdem die furchtbare Verheerung geschildert ist, welche das Schwert des Herrn anrichten werde, beantwortet das letzte Gotteswort dieser Weißagung die Fragen, in wessen Hand Jahve sein Schwert geben und wen dasselbe schlagen werde. Der Würger, in dessen Hand das geschärfte Schwert gegeben wird (v. 16), ist der König von Babel, und schlagen wird derselbe nicht bloß Juda, sondern auch die Ammoniter. Zuerst wird Jerusalem und Juda fallen, alsdann aber auch der Erzfeind des Bundesvolkes, Ammon, den Streichen des Schwertes Jahve's erliegen, auf daß die erbitterten Feinde des Herrn und seines Volkes erfahren sollen, daß Jerusalems Untergang nicht, wie sie wänen, Beweis der Ohnmacht, sondern Beweis der Allmacht seines Gottes ist. So erweitert sich unsere Weißagung zur Verkündigung des Gerichts über die gesamte gottfeindliche Welt. Denn die Ammoniter kommen hier nur als Erzfeinde des Reiches Gottes in Betracht. Die Parallele zwischen Israel und den Söhnen Ammons wird so durchgeführt, daß der Unterschied zwischen beiden deutlich hervortritt. Jerusalem wird fallen, die alte Theokratie zerstört werden, bis der komt, der das Recht herstellen wird (v. 31 u. 32); Ammon hingegen wird spurlos untergehen (v. 36 u. 37). — Diese Verkündigung wird durch ein Zeichen veranschaulicht. Der Prophet soll zwei Wege machen d. h. eine Zeichnung entwerfen, die einen Weg darstellt, der von einem Lande d. i. von Babel ausgeht und an einer Stelle sich in zwei Wege teilt, von welchen der eine nach Rabbat-Ammon, der Hauptstadt des Ammoniterreiches, der andere nach

Juda in Jerusalem hineinführt. Die Wege soll er zeichnen für das Kommen (לבווא) des Schwertes des Königs von Babel. Am Scheidewege soll er eine Hand נָי d. h. einen Weiser eingraben. נָי bed. im *pl.* ausbauen (Jos. 17, 15. 18), graben, hauen Ez. 23, 47, hier eingraben von Schriftcharacteren in hartes Material. Die Wahl dieses Wortes zeigt, daß Ezech. die Wege auf einem harten Material, etwa einem Backsteine (vgl. 4, 1) darstellen sollte. נָי bed. nicht *locus, spatium*, sondern Hand d. i. Zeiger, Weiser; ראש דרך der Anfang des Weges d. i. der Scheideweg (16, 25) wird v. 26 durch וְיָצִיא נִימְךָ Mutter des Weges, sofern die Wege aus dem Scheidepunkte hervorgehen, und וְיָצִיא נִימְךָ der Weg nach einer Stadt. Ueber *Rabbat-Ammon*, in der Ruinenstätte *Amman* am oberen Jabbok (*Nahr Amman*) erhalten, s. zu Deut. 3, 11. Der Weg nach Juda wird näher bestimmt durch וְיָצִיא נִימְךָ in das feste Jerusalem hinein, weil die Eroberung Jerusalems das Ziel des Zuges Nebucadrezars ist. Das Fehlen des Artikels vor וְיָצִיא erklärt sich aus der Natur des Particips, bei dem selbst in Prosa der Artikel nach einem bestimmten Nomen fehlen kann, vgl. *Ev.* §. 335^a. — In v. 26 u. 27 wird das Zeichen erklärt. An der Wegscheide macht der König von Babel Halt (עָמַד stehen bleiben), um seine Orakel zu befragen, welchen der beiden Wege er einschlagen soll. וְיָצִיא Warsagung vornehmen, treiben. Um sicher zu gehen, wendet er alle ihm zu Gebote stehenden Mittel der Divination an. Er schüttelt die Pfeile (eig. das Gefäß mit den Pfeilen). Zur Sache bemerkt *Hieron.*: *Ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive signatas nominibus singulorum, ut videat, cujus sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare.*¹ Er befragt die *Teraphim*, als Glücks- und Orakelgötter verehrte Penaten (s. zu Gen. 31, 19 u. *m. bibl. Archäol.* §. 90. S. 454). Ueber die Art, wie dieselben befragt wurden und Orakel gaben, ist nichts bekant. Er beschaut die Leber. Die ἡπατοσκοπία, *extispicium*, wobei man aus der Beschaffenheit der Leber der Opferthiere Anzeichen für Glück oder Unglück, Gelingen oder Mißlingen eines Vorhabens entnahm, war bei den Babyloniern (vgl. *Diod. Sic. II, 29*) und bei den Römern (*Cicero, de divin. VI, 13*) eine für sehr wichtig erachtete Art der Divination, von der nach *Barhebr. Chron. p. 125* bei den Ssabiern in Haran noch im 8. Jahrh. nach Chr. Spuren vorkamen. — Die Warsagung entschied für Jerusalem. וְיָצִיא נִימְךָ übersetze nicht: in seiner Rechten war, sondern: in seine rechte Hand kam. וְיָצִיא נִימְךָ LXX, נָי Chald. נָי bed. nicht: Los (*Ges.*), sondern Warsagung. Damit ist וְיָצִיא נִימְךָ in Form einer Apposition verbunden: die Warsagung welche auf Jerusalem lau-

1) Aenlich war das Pfeillos (*Belomantie*) der alten Griechen (*Homeri Iliad. III, 324. VII, 182 sq.*) und der alten Araber, vgl. *Pococke, Specim. hist. Arab. p. 327 sqq. (ed. nov. p. 29 sqq.)* und die Stelle aus *Nuweiri bei Reiske, Samml. einiger arab. Sprichwörter von den Stecken und Stäben S. 21*. Eine andere Art, durch Abschließen von Pfeilen erzielt, war nach dem *Führer et Ulum* von *En-Nedim* bei den Harranischen Ssabiern üblich; vgl. *Chwolohn, Ssabier II p. 26 u. 199 f.*

tete. Die rechte Hand ist die vorzüglichere. Genauer läßt sich der Sinn der Worte nicht bestimmen, weil uns die Art der Divination nicht bekannt ist; wenn man auch die Worte nur auf den Pfeil beziehen wolte, so daß ein Pfeil mit der Aufschrift: Jerusalem in seine rechte Hand kam und die Entscheidung gab, welche dann durch Befragung der Teraphim und die Leberschau weiter bestätigt wurde. In der Sache aber, d. h. in dem Factum, daß die Divination mit dem göttlichen Ratschlusse übereinstimte, hat man nicht mit *Häv.* eine dem Ezechiel oder der Zeit des Exils eigentümliche Berührung des Hebraismus mit der Mantik des Heidentums zu suchen. Das Factum beweist nur, daß auch das Heidentum unter der Herrschaft und Leitung des allmächtigen Gottes steht und zur Realisirung seiner Reichs- und Heilspläne dienen muß. — In den W.: anzulegen Sturmböcke u. s. w. wird der Inhalt des von Nebucadrezar erfragten Orakels näher angegeben. Es ist ein Doppeltes, was er tun soll: 1. Sturmböcke anlegen d. h. zur Belagerung Jerusalems schreiten, wie im letzten Teile des Verses weiter ausgeführt wird (vgl. 4, 2); 2. das Schlachtgeschrei zur Erstürmung der Stadt erheben, sie also im Sturme einnehmen. Die beiden Sätze *וַיִּשְׁמְרוּ וְיִשְׁמְרוּ* und *וְיִשְׁמְרוּ וְיִשְׁמְרוּ* sind synonym, indessen keine ‚leere Tautologie‘ (*Hitz.*), sondern zur Verstärkung des Gedankens gewält. Schwierigkeit macht *בְּרִצְוֹ*, indem die Fassung: *ut aperiat os in caede* (*Vulg.*), öffne den Mund in Mord oder Zertrümmerung d. h. zum Morden oder Zertrümmern höchst auffallend ist und sich wol kaum als ‚energischer Ausdruck für das Schlachtgeschrei‘ (*Häv.*) verteidigen läßt. *ב* bed. nicht *zu* und kann nicht die Absicht ausdrücken, um so weniger als *בְּרִצְוֹ* dem *בְּרִצְוֹ* parallel steht, wo *בְּרִצְוֹ* dasjenige ist, worin sich das Erheben der Stimme äußert. Es bleibt nichts übrig als *רִצְוֹ* in der Bed. Feldgeschrei zu nehmen und diese Bed. entweder von *רִצְוֹ* ausbrechen oder *per metathesin* von *צְרוֹ* abzuleiten.

V. 28—32. Diese Verkündigung wird den Judäern zwar als trügliche Warsagung vorkommen, aber nichts desto weniger sich bewahrheiten. V. 28. *Und ihnen ist's wie trügliche Warsagung in ihren Augen; heilige Eide sind ihnen; er aber bringt die Missetat in Erinnerung, daß sie gefaßt werden.* V. 29. *Darum also spricht der Herr Jahve: darum weil ihr eure Missetat in Erinnerung bringet, indem eure Vergehungen offenbar werden, daß eure Sünden in allen euren Taten erscheinen, weil euer gedacht wird, sollt ihr mit der Hand ergriffen werden.* V. 30. *Und du Durchbortler, Frevler, Fürst Israels, dessen Tag gekommen zur Zeit des Endfrevels!* V. 31. *So spricht der Herr Jahve: entfernt wird der Kopfbund, weggenommen die Krone. Dies ist nicht dies; das Niedrige wird erhöht und das Hohe erniedrigt.* V. 32. *Verstört, verstört, verstört will ich es machen; auch dies soll nicht sein, bis der komt dem das Recht, dem gebe ichs.* — In v. 28 geht das durch *בְּעֵינַיְהֶם* näher bestimmte *לָהֶם* auf die Israeliten d. h. Judäer. Dies gilt auch von dem folgenden *לָהֶם*, welches unmöglich auf ein anderes Subject, etwa auf die Chaldäer bezogen werden kann. Dadurch wird schon die Erklärung der dunklen Worte *שְׁבָעִי שְׁבָעִי* *qui juramenta jurarunt eis* (*sc. Chaldaeis*) in *Ges. Thes. s. v.*, welche *Maur.* dahin

modificirt und erläutert hat: *non timebunt ista auguria; juramenta jurabunt eis (Chaldaeis) i. e. pro more denuo jurabunt foedifragi isti, Chaldaeos ita se reconciliaturos sperantes*, als unstatthaft zurückgewiesen, ganz abgesehen davon, daß auch der Gedanke nicht paßt, indem die trotzig Zuversicht, womit man der furchtbar drohenden Gefahr ins Antlitz schaute, doch wol einen andern Grund gehabt haben muß als das Vertrauen auf Meineide und die chaldäische Leichtgläubigkeit (*Häv.*). Aber auch die gewöhnliche Erklärung, bei der noch *Ros.* u. *Klif.* stehen bleiben: denn Eidesverbundene, Eidgeschworene, Eidgenossen sind ihnen die Chaldäer; sie haben vermöge des von Zedekija dem Nebucadrezar geleisteten Vasalleneides an den Chaldäern Eidgenossen, und darauf sich verlassend vertrauen sie, daß ihnen vonseiten derselben keine Waffengewalt bevorstehe (*Klif.*), ist unhaltbar, nicht nur deshalb weil die Ergänzung der Chaldäer willkürlich ist, sondern noch mehr aus dem von *Maur.* dagegen geltend gemachten Grunde: *quomodo tandem Judaei auguria ista contemnere potuerunt propterea quod Chaldaei sibi sacramento essent adstricti, quum ipsi fidem non servassent?! Nonne violato ab una parte foedere, jurejurando solvitur et altera?* Wir erklären daher mit *Häv.*: Eide der Eide sind ihnen d. h. die heiligsten Eide sind ihnen, nämlich von Gott. Auf das was Gott ihnen feierlich zugeschworen hat, verlassen sie sich, ohne zu bedenken, woran diese Zusage gebunden war — an die treue Erfüllung der göttlichen Gebote von ihrer Seite. Vgl. zur Sache 20, 42 u. Stellen wie Ps. 105, 9 ff. u. a. Die Form *שְׁבָעִי* neben *שְׁבָעִי* erklärt sich wol einfach aus dem Verhältnisse des *status constr.* d. h. aus dem Streben, eine deutliche Form für den *status constr.* zu gewinnen, und kann auf keinen Fall eine begründete Instanz gegen die Richtigkeit unserer Erklärung formiren. Wie Ez. in 13, 20 *נִשְׁבָּעוּ* für *נִשְׁבָּעוּ* braucht, so kann er auch *שְׁבָעִי* (*שְׁבָעִי*) neben *שְׁבָעִי* gebildet haben. — Weil sie sich, ohne ihre Bundesbrüchigkeit zu bedenken, auf die göttlichen Verheißungen stützen, so wird Gott durch sein Gericht ihre Sünde in Erinnerung bringen. *יָדָה* ist Jahve, auf dessen Eidschwüre sie sich verlassen. *עֵץ* darf man nicht auf die Bundbrüchigkeit des Zedekija beschränken; es ist wie v. 29 zeigt, die Missetat Juda's überhaupt. Auch *לְהַחֲפֹשׂ* wird v. 29 vom ganzen Volke verstanden, welches von dem Könige von Babel ergriffen und gestraft werden soll. Denn in v. 29 wird der letzte Satz von v. 28 begründet. Gott muß dem Volke durch Strafergericht seine Missetat in Erinnerung bringen, weil dieses durch ohne alle Scheu verübte Sünden dieselbe in Erinnerung gebracht hat und dadurch so zu sagen Gott nötigt, ihrer zu gedenken und die Sünder von der Hand des Würgers erfassen zu lassen. *עֵץ* ist v. 29 in anderem Sinn gebraucht als v. 28 und wird deshalb durch *בְּהַחֲלוֹתֵי* erklärt. Das an sich unbestimmte *בְּהַחֲלוֹתֵי* weist auf *יָדָה* v. 16 zurück und erhält daraus seine nähere Bestimmung.

Mit v. 30 wendet sich die Rede an den Hauptfrevler, an den gottlosen König Zedekija, der durch treulosen Eidbruch das Gericht des Unterganges über das Reich herbeizieht. Die W. *הָלַל* und *יָשָׁא* und *יָשָׁא*

sind Asyndeta, einander coordinirt. **הָלַל** bed. nicht: Entweihter, Veruchter (**βέβηλε** LXX), sondern nur: Durchborter, Erschlagener. Diese Bed. ist auch hier festzuhalten. Dies fordert nicht nur der constante Sprachgebrauch, sondern auch die Beziehung, in welcher **הָלַל** sowol zu v. 19 als zu **הַשְׁעִים** v. 34 steht. Zedekija war zwar weder damals schon, noch wurde er später vom Schwerte durchbort, sondern wurde nur geblendet und nach Babel ins Gefängnis abgeführt, wo er starb. Allein daraus folgt weiter nichts, als daß **הָלַל** hier in figurlichem Sinne: dem Schwerte d. i. dem Tode Verfallener gebraucht ist und Zedek. in der Anrede so bezeichnet wird, um die Gewißheit seines Unterganges energisch anzukündigen, wobei die Wal des **הָלַל** durch die die ganze Weißagung beherrschende Darstellung des Gerichts unter dem Bilde des Schwertes Jahve's nahe gelegt war. Da Gott nicht ein wirkliches Schwert führt, so beweist auch **הָלַל** nichts für Tödtung durch das Schwert. **יוֹמוֹ** ist der Tag seines Unterganges (vgl. 1 Sam. 26, 10) oder des Gerichts über ihn. Die Zeit des Endfrevels ist nicht die Zeit, da der Frevel das Ende d. h. die Vollendung erreicht, sondern die wo der Frevel das Ende, den Untergang herbeiführt, vgl. 35, 5 und für **קץ** in diesem Sinne 7, 2. 3. Daß das Ende, der Untergang gekommen ist d. h. unmittelbar bevorsteht, wird v. 31 dem Fürsten und in seiner Person dem ganzen Volke angekündigt. Faßt man den Zusammenhang in dieser — durch v. 30^b nahe gelegten — Weise, so fällt das Bedenken hinweg, durch welches noch *Klief.* sich bewegen ließ, die Anrede an den König in v. 30^a zu bestreiten und die Worte collectiv zu fassen: ‚ihr erschlagenen Frevler, Fürsten Israels‘, und von der Gesamtheit der Oberen mit Einschluß der Priester zu verstehen — eine Deutung, die schon an dem der collectiven Fassung widerstrebenden **אֲדָרָה** scheitert. Auch ist die Bemerkung: ‚daß das in v. 31 Folgende, was doch zu dem **אֲדָרָה** gesprochen sein soll, diesen eigentlich nichts angehe, da die Vernichtung und Wegschaffung des Priestertums doch nicht den Zedekija persönlich traf‘ (*Klief.*), weder richtig noch beweiskräftig. Denn in v. 31 wird nicht bloß die Aufhebung des Priestertums angekündigt, sondern auch die Vernichtung des Königtums, die den Zedekija doch unmittelbar und persönlich traf. Sodann darf man auch den angeredeten König nicht als Person von der Stellung, die er als theokratischer König einnahm oder doch einnehmen sollte, isoliren, um sagen zu können: die Aufhebung des Priestertums habe ihn nicht berührt. Das Priestertum war eine Grundsäule der Theokratie, mit deren Beseitigung der Gottesstaat zusammenbrechen, also auch das Königtum untergehen mußte. Daher wird die Abschaffung des Priestertums zuerst erwänt. Die *infin. absol.* (nicht Imperative) **הָרִים** und **הִסִּיר** sind gewänt, um die Sache recht nachdrucksvoll auszusprechen, und die Verba synonym. **הָרִים** aufheben d. h. nicht: erhöhen, sondern wegnehmen, wegschaffen, wie Jes. 57, 14. Dan. 8, 11. **מִצְנֵפֶה** bezeichnet nicht das königliche Diadem, wie **צִנִּיף** Jes. 62, 3, sondern die hohepriesterliche Tiara, wie allenthalben im Pent., woher Ezechiel das Wort genommen hat. **הַצִּנִּיף** die Königskrone. Priesterdiadem und Königskrone sind die Insignien

der hohepriesterlichen und der königlichen Würde; ihre Wegnahme ist also Abschaffung des Hohepriestertums und des Königtums. Diese Worte enthalten das Todesurteil über die Theokratie, deren Grundlagen das Aaronitische Priestertum und das Davidische Königtum bildeten. Sie kündigen auch nicht bloß eine zeitweilige, sondern eine gänzliche Aufhebung beider Aemter und Würden an und sind mit der Zerstörung des Reiches Juda durch den König von Babel in Erfüllung gegangen. Das irdische Königtum des Hauses Davids wurde nach dem Exile nicht wieder hergestellt, und das nachexilische Hohepriestertum war gleich dem nachexilischen Tempel nur ein Schattenbild der Herrlichkeit und Wesenheit des Aaronitischen Hohepriestertums. Wie dem Scrubabelschen Tempel die Bundeslade mit der Schechina, der göttlichen Gnadengegenwart fehlte, so fehlten dem Hohepriestertum die Urim und Tummim, wodurch der Hohepriester die Vermittlung zwischen dem Herrn und dem Volke wirklich vollziehen konnte. **אֲרָא לֹא אֲרָא** bezieht sich nicht auf Tiara (Inful) und Krone. **אֲרָא** ist Neutrum und deshalb mit dem *masc.* **הָרִים** construiert. Dies (Inful und Krone) wird nicht dies sein (**הָרִים** ist prophetisch), d. h. es wird nicht bleiben, damit wird es aus sein (*Häv. Maur. Klief.*). Hieran reiht sich der weitere Gedanke: eine allgemeine Umkehr der Dinge wird eintreten. Dies ist der Sinn der W.: das Niedrige wird erhöht und das Hohe erniedrigt. **הַנְּשָׂלִים** und **הַנְּשָׂלִים** sind Infinitive, und in demselben Sinne wie im ersten Hemistiche gewänt. Die Form **הַנְּשָׂלִים** mit tonlosem **ה** ist Masculin; das **וְהָרָא** wol nur dazu dienend, die Form voller und dem **הַנְּשָׂלִים** entsprechender zu machen. — Dieser allgemeinere Gedanke wird v. 32^a bestimmter ausgesprochen. Das zur Verstärkung des Gedankens zweimal wiederholte **עָרָה** ist ein von **עָרָה** abgeleitetes Nomen: Verkehrung, Umsturz, und das Suffix **אֲשֶׁר־עָרָה** auf **אֲרָא** v. 31 zurückgehend. Dieses, das Bestehende oder Pontificat und Königtum, will ich zur Zerstörung machen, total stürzen. Das folgende **אֲרָא** aber kann schon des ihm vorausgehenden **אֲרָא** wegen nicht mit *Klief.* gleichfalls auf Inful und Krone bezogen werden. Das **אֲרָא** zeigt, daß **אֲרָא** auf das Letztgenante geht: Auch der Umsturz soll nicht Bestand haben. So richtig schon *Tanch.*: *neque haec conditio erit durabilis*. Das folgende **עָרָה** schließt sich nicht sowol an diesen letzten Satz, als vielmehr an den Hauptgedanken an: Umsturz auf Umsturz wird erfolgen. Der Gedanke ist folgender: ‚Nirgends ist Ruhe, nirgends Sicherheit; alle Dinge befinden sich im Flusse bis zur Erscheinung des großen Wiederherstellers und Friedefürsten‘ (*Hgstb.*). Daß die W. **עָרָה אֲשֶׁר־עָרָה הַנְּשָׂלִים** eine Anspielung auf **עַד כִּי יָבִיֵא שִׁילָה** Gen. 49, 10 enthalten, wird fast allgemein anerkannt. Natürlich aber ist **הַנְּשָׂלִים** keine philologische Deutung des W. **שִׁילָה**, sondern eine theologische Ausdeutung der patriarchalischen Weißagung, mit Rücksicht auf die verkündigte Zerstörung der bestehenden Verhältnisse infolge der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der bisherigen Leiter der Theokratie. **הַנְּשָׂלִים** ist nicht das Anrecht auf Inful und Krone, sondern das Recht in objectivem Sinne, wie es Gotte zusteht (Deut. 1, 17) und Gott es der irdischen Obrigkeit als seiner Stellvertreterin verleiht. — Der nun, welchem dieses Recht

gebürt und dem Gott es geben will, ist der Messias, welchen die Propheten von Davids Zeiten an als den Gründer und Wiederhersteller des vollkommenen Rechts auf Erden geweissagt haben, vgl. Ps. 72. Jes. 9, 6. 42, 1. Jer. 23, 5. 33, 17. Das Suffix an נִרְחַמֵּנוּ ist nicht Dativ, sondern Accusativ, auf מַשְׁפָּט gehend, vgl. Ps. 72, 1. Die Person, der Gott das Recht geben werde, brauchte nicht nochmals genannt zu werden, da sie in dem vorhergehenden אֲשֶׁר לִי bezeichnet war.

V. 33—37. Untergang der Ammoniter. V. 33. *Und du Menschensohn weissage und sprich: Also spricht der Herr Jahve über die Söhne Ammons und über ihren Hohn, und sprich: Schwert, Schwert gezückt zu schlachten, geschliffen, damit es fresse, damit es blüze!* V. 34. *Während man dir Trug weissagt, während man dir Lüge warsagt, soll es dich legen zu den Hälsen der erschlagenen Frevler, deren Tag kommt zur Zeit des Endfrevls.* V. 35. *Stecke es wieder in seine Scheide. An dem Orte, da du geschaffen bist, im Lande deiner Geburt werde ich dich richten, V. 36 und werde über dich ausschütten meinen Zorn, Feuer meines Grimms wider dich anfachen, und dich geben in die Hand von thörichten Leuten, von Schmieden des Verderbens.* V. 37. *Dem Feuer solst du zum Fraße werden; dein Blut soll mitten im Lande bleiben; nicht wird deiner mehr gedacht werden; denn ich Jahve habe es geredet.* — Wie Juda in Jerusalem wider Erwarten dem Schwerte des Königs von Babel erliegen wird, so werden auch die Ammoniter für ihren Hohn mit gänzlicher Vertilgung gestraft werden. וְהָיָה הוֹדְוֵךָ ist der Hohn über den Untergang Israels, vgl. 25, 3, 6. Zeph. 2, 8. Das Schwert ist gegen sie schon gezückt. מִן הַסַּיִף aus der Scheide gezogen, wie Ps. 37, 14. לְהִטָּהוּ ist gegen die Accente mit מִן הַסַּיִף , ebenso לְהִיטָהוּ mit מִן הַסַּיִף zu verbinden. Dies fordert die Correspondenz der Satzglieder. לְהִיטָהוּ leiten *Schnur*. *Ev.* u. *A.* von בָּוִי ab, in der *Bed. ad sustinendum*, nach Fassung d. h. möglichst. Aber die adverbiale Fassung ist gegen den Context und aus 23, 32 nicht erweislich; dann aber paßt בָּוִי fassen wol auf Becher und Gefäße, aber nicht für das Schwert. Wir bleiben daher bei der Ableitung des לְהִיטָהוּ von אָבַל , halten es für defective Form für הִיטָהוּ , wie הִיטָהוּ für הִיטָהוּ 2 Sam. 19, 14, יָהִל syncopirt aus יָהִל Jes. 13, 26 u. יָהִל für יָהִל 2 Sam. 20, 9; wörtlich: um fressen zu machen d. h. um es zum Fressen tüchtig zu machen. לְהִיטָהוּ eig. um des Blitzes willen, der von ihm ausgehen soll, vgl. v. 15. — In v. 34 hängt לְהִיטָהוּ noch von מִן הַסַּיִף ab: gezückt um dich zu legen, so daß das erste Hemistich parenthetisch eingeschoben ist, um entweder die Veranlassung, welche das Schwert ins Land zieht (*Hitz.*) oder einen begleitenden Nebenumstand anzugeben, je nachdem man das בָּוִי faßt. Den Zwischensatz beziehen die meisten Ausll. auf trügliche Orakel ammonitischer Warsager, die entweder Ammons Politik bestimmten, vgl. Jer. 27, 9. 10 (*Hitz.*) oder doch die Ammoniter sicher machten, daß sie von den Chaldäern nichts zu fürchten hätten. Mit Recht: da die Beziehung desseelben auf die laut v. 28 von Nebucadrezar gestellten Orakel (*Klief.*) mit den Wortlaute unvereinbar ist. — An dem Ausdrücke: damit es (das Schwert) dich lege zu den Hälsen der erschlagenen Frevler

stößt sich *Hitz.*, weil *colla* nicht für *corpora decollata* stehen könne, und will deshalb אֶרְחֹם in אֶרְחֹם ändern: um es (das Schwert) zu setzen an die Hälse. Allein durch diese Conjectur gewint er nur den nicht minder auffallenden Gedanken, daß den bereits Erschlagenen das Schwert noch an die Hälse gesetzt werden soll. Die erschlagenen Frevler ($\text{הַלְלֵי הַשָּׁמַיִם}$ nicht: „solche, die als Schuldige fallen“, wie *Smend* sprachwidrig deutet) sind die erschlagenen Judäer. Die Worte weisen auf v. 30 zurück, dessen zweite Hälfte hier wiederholt ist, und kündigen den Ammonitern das nämliche Los an. — Zu אֶל הַסַּיִף ergänzt sich leicht הָרָב : stecke das Schwert wieder in seine Scheide. Diese Worte können nur an die Ammoniter gerichtet sein, nicht aber, wie *Klief.* will, an die Chaldäer, weil dies in keiner Weise zu dem folgenden: an dem Orte deiner Geburt wird man dich richten, paßt. Denn das Gericht vollzieht Gott nicht unabhängig von den Chaldäern, sondern durch das Schwert derselben. Die Schwierigkeiten aber, welche der Beziehung der Worte auf die Ammoniter entgegenstehen, sind nicht so groß, daß sie zu Textänderung (*Hitz.*) oder zu der willkürlichen Deutung: stecke es für jezt oder vorläufig in die Scheide (*Klief.*), nötigen könnten. Das Mascul. הָרָב (mit Patach für הָרָב wie Jes. 42, 22), wenn Ammon angeredet ist, neben dem Förm. אֶרְחֹם erklärt sich einfach daraus, daß das Schwert von Männern geführt wird, hier also der Begriff des Volks, der Krieger vor der Anschauung des Ammoniter-Reiches als Weib vorwaltet. Der Einwand aber, daß das Suffix an הָרָב sich doch nur auf das v. 33 erwähnte Schwert (des Chaldäers) beziehen könne, hat mehr Schein als Bedeutung. Da die Scheide ein Schwert voraussetzt und jedes Schwert eine Scheide hat, so erklärt sich das Suffix vollständig aus der Sache selbst, indem bei den Worten: stecke das Schwert in seine Scheide, jeder Hörer an das Schwert des Angeredeten denkt, ohne Rücksicht darauf, ob von diesem Schwerte vorher schon die Rede war oder nicht. Der Sinn der Worte ist dieser: Jeder Versuch, dich mit dem Schwerte zu wehren und den Untergang abzuwenden, wird vergeblich sein. In deinem eigenen Lande wird Gott dich richten. Wegen מִן הַסַּיִף s. zu 16, 3. Dieses Gericht wird v. 36 mit Aufgebung des Bildes vom Schwerte unter dem Bilde des göttlichen Zornfeuers weiter explicirt. אֶפְרַיִם — אֶפְרַיִם übersetze ich: das Feuer meines Grimmes blase (fache) ich an wider dich, nach Jes. 54, 16, nicht mit Andern: mit dem Feuer — blase ich oder schnaube ich wider dich, weil: mit dem Feuer blasen, ein unnatürliches Bild wäre, und die Erklärung des אֶפְרַיִם nach Jes. I. c. um so näher liegt, als in den letzten W. des Verses, in $\text{הַרְשֵׁי מַשְׁחֵרָה}$ die Bezugnahme auf diese Stelle nicht zu verkennen ist und nur daraus die Verbindung dieser beiden Worte sich erklärt. — Verschieden wird אֶפְרַיִם gedeutet. Einige übersetzen: *ardentes*, und zwar nach Jes. 30, 27: glühend vor Zorn, aber so wird אֶפְרַיִם nirgends gebraucht. Eben so unerweislich ist die Erklärung: sengende Leute (*Klief.*), da אֶפְרַיִם brennen, nur von Dingen welche brennen, Feuer, Pech, Kohlen u. dgl. vorkommt. Das Wort ist nach Ps. 92, 7 zu erklären: viehdumm, thöricht, wobei zu erwägen, daß der Hebräer mit der Thorheit den Begriff der

Gottlosigkeit verbindet und die Gottlosigkeit Grausamkeit im Gefolge hat. V. 37. So wird Ammon durch Feuer und Schwert untergehen und selbst sein Gedächtnis ausgelilgt werden. Zu v. 37^a vgl. 15, 4. Die W.: „dein Blut wird sein *בְּרוּךְ הַמָּדִי* mitten im Lande“ können wol nicht anders verstanden werden als so: es wird überall im Lande fließen. Denn die Uebersetzung *Ev.*'s: bleiben inmitten der Erde, ohne daß du erwänt werdest, und die *Klif.*'sche: dein Blut wird die Erde trinken, stimmen nicht zu 24, 7, wo *הָיָה בְּרוּךְ הַמָּדִי* von dem Blute gesagt wird, das nicht in die Erde eindringen kann und nicht mit Staub bedekt wird. — Zu *הַמָּדִי* vgl. 25, 10. — Als Feind des Reiches Gottes soll Ammon spurlos untergehen, ohne Hoffnung auf Wiederherstellung, wie sie v. 32 das Reich Juda oder das Volk Israel erhalten hat.

Cap. XXII. Die Sünden Jerusalems und Israels.

An die Verkündigung des Gerichts (c. 21) reicht sich eine neue Darlegung der Sünden Jerusalems und Israels an, welche dieses Gericht herbeiziehen. Das Cap. enthält drei nach Inhalt und Zweck zusammenhängende Gottesworte: 1. Die Blutschuld und der Götzendienst Jerusalems beschleunigt die Tage, da die Stadt ein Hohn aller Welt wird (v. 1—16); 2. Das Haus Israel ist zu Schlacken geworden und soll im Feuerofen der Trübsal geschmolzen werden (v. 17—22); 3. Alle Stände des Reichs, Propheten, Priester, Fürsten und Volk sind grundverderbt, darum ist das Gericht über sie hereingebrochen (v. 23—31).

V. 1—16. Jerusalems Blutschuld und Sündenlast. V. 1—5 enthalten die Hauptanklage, auf Blutvergießen und Götzendienst lautend, v. 6—16 die weitere Ausführung der Frevel des Volks und seiner Oberen, mit kurzer Androhung der Strafe. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Und du Menschensohn, wirst du richten? wirst du richten die Stadt der Blutschulden, so zeige ihr alle ihre Greuel an, V. 3 und sprich: Also spricht der Herr Jahve: Stadt die Blut vergießt in ihrer Mitte, daß ihre Zeit komme, und Götzen bei sich macht zur Verunreinigung! V. 4. Durch dein Blut, das du vergossen, hast du dich verschuldet, und durch deine Götzen die du gemacht dich verunreinigt, und hast herbeigeführt deine Tage und bist zu deinen Jahren gekommen; darum mache ich dich zum Hohne den Nationen und zum Spotte allen Ländern. V. 5. Die Nahen und die Fernen von dir sollen dich verspotten, als beflekt am Namen, reich an Verwirrung.* — Durch *וְהָיָה* erweist sich diese Rede als eine Fortsetzung der c. 20, 4 begonnenen Rüge der Sünden Israels. Die Benennung: Stadt der Blutschuld, wie 24, 6. 9 vgl. Nah. 3, 1, wird in v. 3 explicirt. Mit *וְהָיָה* fängt der Nachsatz an, den *וְהָיָה* v. 3 fortsetzt. *לְבוֹא עִתָּהּ* damit ihre Zeit d. i. ihre Strafzeit komme, *עִתָּהּ* wie *יָמֶיךָ* 21, 30. *וְהָיָה* ist Fortsetzung nicht des Infin. *לְבוֹא*, sondern des Partic. *שֹׁמֵר*. Das verschieden gefaßte *עָלֶיךָ* bed. nicht: über sich d. h. als eine Last sich aufgeladen (*Häv.*), noch weniger: für sich (*Hitz.*) — eine Bed. die *עַל* über-

haupt nicht hat — sondern eigentlich: auf d. i. in ihr — die Stadt gleichsam damit bedeckend. *וְהָיָה* du hast nahe gebracht, herbeigezogen deine Tage d. h. die Gerichtstage, und bist gekommen, gelangt bis zu deinen Jahren sc. der Heimsuchung und Strafe, vgl. Jer. 11, 23. Diese Bed. ergibt sich aus dem Contexte. *וְהָיָה* beflekt in Betreff des Namens d. h. die durch Blutschuld und andere Sündengreuel den Namen einer heiligen Stadt verwirkt hat. *וְהָיָה* ist die innere sittliche und religiöse Verwirrung, wie Am. 3, 9 vgl. Ps. 55, 10—12. — In v. 6—12 folgt die Aufzählung einer Menge von Sünden, die in Jerusalem begangen worden. V. 6. *Siehe die Fürsten Israels waren jeglicher nach seinem Arme in dir, um Blut zu vergießen. V. 7. Vater und Mutter verachteten sie in dir; an dem Fremdlinge handelten sie gewalttätig in deiner Mitte; Waisen und Witwen bedrückten sie in dir. V. 8. Meine Heiligtümer verachtetest du und meine Sabbate entweihetest du. V. 9. Verleumder waren in dir, um Blut zu vergießen, und auf den Bergen aßen sie in dir; Untat verübten sie in dir. V. 10. Die Scham des Vaters entblößte man in dir; die im Blutfluß Unreine notzüchtigten sie in dir. V. 11. Und einer trieb Greuel mit dem Weibe seines Nächsten und der Andere verunreinigte seine Schwiegertochter durch Blutschande, und der Dritte notzüchtigte seine Schwester, seines Vaters Tochter, in dir. V. 12. Geschenke nahmen sie in dir, um Blut zu vergießen; Zins und Wucher nahmst du und übervorteiltest deine Nächsten mit Gewalt, und mich vergaßest du, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Die Aufzählung wird durch den wiederkehrenden Refrain: um Blut zu vergießen (v. 6. 9 u. 12) in drei Gruppen von Sünden gegliedert, die durch die Voranstellung dieses refrainartig wiederholten Satzes in die Kategorie der Blutschuld gestellt sind. Die erste Gruppe v. 6—8 umfaßt Sünden, die mit frecher Auflehnung wider alle sittlichen Ordnungen verübt werden. Bei den Fürsten Israels hat man zunächst an die ruchlosen Könige zu denken, welche Unschuldige morden ließen, wie Jojakim 2 Kg. 24, 4, Manasse 2 Kg. 21, 16 u. a. Die W. *אִישׁ לְאִישׁ* übersetzen *Hitz.* u. *Klif.*: waren einer dem andern behilflich, mit Berufung auf Ps. 83, 9. Allein dann würde *אִישׁ לְאִישׁ* für *אִישׁ לְאִישׁ* oder vielmehr für *אִישׁ לְאִישׁ* stehen, was sich nicht rechtfertigen läßt. Auch sind sie nicht mit *Häv.* zu fassen: jeder nach seinem Arme hingewandt d. h. nur auf die physische Macht blickend, sondern einfach: jeder nach seinem Arme d. h. nach seiner Macht oder Gewalt d. h. so viel sein Arm vermochte, waren sie d. h. trachteten sie danach, Blut zu vergießen. In v. 7 sind nicht die Fürsten Subject, sondern die Gottlosen überhaupt. *וְהָיָה* ist das Gegenteil von *בְּכָר* Ex. 20, 12. Zu den folgenden Rügen vgl. Ex. 22, 20 ff. Lev. 19, 13. Deut. 24, 14 ff. Mit der Frechheit gegen Menschen paart sich die Verachtung des Heiligen. Zu v. 8^b vgl. 20, 13. — In der zweiten Gruppe v. 9—11 werden außer Verleumdung und Götzendienst hauptsächlich die Laster der Unzucht und Blutschande gerügt, wobei die Bezugnahme auf Lev. 18 u. 19 deutlich hervortritt. Auch die Rüge der Verleumdung weist auf das Verbot Lev. 19, 16 zurück. Die Verleumdung, um Blut zu vergießen, bezieht sich auf boshafte Angaben

und falsche Zeugen vor Gericht, vgl. 1 Kg. 21, 10 f. Wegen des Essens auf den Bergen vgl. 18, 6. Das Vertüben der נְזָרָה wird v. 10 u. 11 specialisirt. Zur Sache vgl. Lev. 18, 7. 8. 19. 15 u. 9. Das dreifache שָׂשׂ v. 11 bed. nicht: jeder, sondern der eine, andere und dritte, wie das correlative יָצָה zeigt. — Die dritte Gruppe v. 12 bilden Sünden der Habsucht. Zum ersten Satze vgl. das Verbot Ex. 23, 2, zum zweiten vgl. 18, 8. 13. Die Rüge schließt mit Gottesvergessenheit, welche mit der Habsucht eng verschwistert ist. — V. 13—16. Entrüstet über dieses freche Treiben wird der Herr dagegen einschreiten und durch Zerstreuung Juda's unter die Heiden demselben ein Ende machen. V. 13. *Und siehe ich schlage in meine Hand wegen deines Gewinnes, den du gemacht hast, und über deine Blutschulden, welche in deiner Mitte sind.* V. 14. *Wird wol dein Herz feststehen oder werden deine Hände stark sein für den Tag, da ich mit dir handle werde? Ich Jahve habe es geredet und tue es auch.* V. 15. *Ich werde dich unter die Nationen versprengen und dich in die Länder zerstreuen und werde deine Unreinigkeit ganz von dir wegtühen.* V. 16. *Und du wirst entweiht werden durch dich vor den Augen der Nationen und erkennen, daß ich Jahve bin.* — Der 13. V. schließt sich eng an v. 12 an: daraus erklärt es sich, daß nur Geiz und Blutschulden als Sünden, die Gottes Zorn erregen, genannt sind. פָּחַד הַיָּמִים ist wie 2 Kg. 11, 12 zeigt, abgekürzte Redeweise für פָּחַד הַיָּמִים אֵל פָּחַד הַיָּמִים 21, 19 und das Zusammenschlagen der Hände Gestus der Entrüstung. Wegen der Form פָּחַד contrahirt aus פָּחַד הַיָּמִים s. zu 16, 45. — Wie v. 13 zur Gerichtsdrohung überleitet, so weist v. 14 im voraus auf die Furchtbarkeit des Gerichts hin. Die Frage: wird feststehen dein Herz? involvirt eine Warnung vor Sicherheit. עָמַד ist das Gegenteil von נָסַח (vgl. 21, 12) stehen der Gegensatz zu vergehen, vgl. Ps. 102, 27. עָשָׂה אֵרֶקֶב wie 16, 59 u. 7, 27. Der Herr wird sie zerstreuen (vgl. 12, 15. 20, 23) und den Schmutz der Sünde wegtühen, nämlich durch die Läuterung des Volks im Exile, vgl. Jes. 4, 4. זָהָם von זָהָם aufhören machen, c. זָהָם ganz wegschaffen. נִפְחָה von נִפְחָה, mit לְעֵינַי גָּזִים verbunden, wie 20, 9, nicht von נִפְחָה wie nach LXX u. Vulg. viele Ausl. meinen. פָּךְ nicht in te, in dir selbst, sondern: durch dich d. i. durch dein sündiges Treiben und dessen Folgen.

V. 17—22. Die Läuterung Israels im Schmelzofen des belagerten Jerusalem. V. 17. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, das Haus Israel ist mir zu Schlacken geworden; sie alle sind Erz und Zinn und Eisen und Blei im Ofen; Silberschlacken sind sie geworden.* V. 19. *Darum so spricht der Herr Jahve: weil ihr alle zu Schlacken geworden, darum siehe werde ich euch zusammen-tun in Jerusalem.* V. 20. *Wie man Silber und Erz und Eisen und Blei und Zinn zusammen-tut in den Ofen, um Feuer darüber anzublasen zum Schmelzen, also werde ich (euch) in meinem Zorne und meinem Grimme zusammen-tun und einlegen und schmelzen.* V. 21. *Und werde euch sammeln und über euch das Feuer meines Grimmes anblasen, daß ihr darin geschmolzen werdet.* V. 22. *Wie Silber geschmolzen wird im Ofen, also soll ihr darin (in Jerusalem) geschmolzen*

werden, und soll erfahren, daß ich Jahve meinen Grimm über euch ausgeschüttet habe. — Dieses zweite Gotteswort lehnt sich zwar an das Bild der Unreinheit oder des Sündenschmutzes v. 15^b an, ist aber keine Erläuterung der dort angekündigten Wegtügung des Schmutzes. Denn diese soll durch die Zerstreuung Israels unter die Völker bewirkt werden. während das Gotteswort v. 17 ff. die Jerusalem bevorstehende Belagerung als einen Schmelzprozeß darstellt, durch welchen Gott das in Israel enthaltene Silbererz aus den ihm beigemischten unedlen Metallen ausscheiden werde. Es hebt v. 18 mit der Darlegung der dormaligen Beschaffenheit Israels an. Israel ist zu Schlacken geworden. כִּי־נִי־יִי ist reines Perfectum, und nicht mit *Klif.* prophetisch als Futurum zu fassen. כִּי־נִי־יִי nur hier vorkommend für כִּי־נִי־יִי bed. Schlacken, nicht Schmelzerz (*Klif.*), eig. *recedanea*, die unedleren Bestandteile, welche dem Silber beigemischt sind und durch Schmelzen ausgeschieden werden. So auch hier, wo es sofort durch: Erz, Zinn, Eisen und Blei verdeutlicht und dann durch כִּי־נִי־יִי Schlacken von Silber d. i. silberhaltiges Erz, Zinn, Eisen und Blei genauor bestimmt wird. Weil Israel solche Silberschlacken geworden, so will der Herr es in Jerusalem zusammen-tun, um es darin als in einem Schmelzofen zu schmelzen, sowie man Erz, Eisen, Blei und Zinn in den Ofen zusammen-tut, um es zu schmelzen oder vielmehr das darin enthaltene Silber auszuschneiden. כִּי־נִי־יִי wörtl. ein Zusammen-tun von Silber u. s. w. statt: wie ein Zusammen-tun. Das כִּי־נִי־יִי ist nur wegen des Mißklanges vor כִּי־נִי־יִי weggelassen. Ezech. nennt hier כִּי־נִי־יִי mit, weil in dem Erze, Eisen u. s. w. einiges Silber enthalten ist oder die Schlacken Silberschlacken sind. כִּי־נִי־יִי *nomen verbale* von כִּי־נִי־יִי im *hiph.* das Schmelzen, wörtl. wie das Schmelzen des Silbers im Ofen geschieht. Das Schmelzen ist übrigens hier nur als Bild der Strafe gefaßt und dabei das Ergebnis des Schmelzens, die Läuterung des Silbers durch Ausscheidung der unedlen Bestandteile nicht, wie in den verwandten Stellen Jes. 1, 22. 26. Jer. 6, 27—30. Mal. 3, 2. 3, weiter in Betracht gezogen. Diesen Schmelzprozeß erfur Israel bei der letzten Belagerung Jerus. durch die Chaldäer.

V. 23—31. Die Verderbtheit aller Stände des Reiches zieht den Untergang herbei. V. 23. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 24. *Menschensohn, sprich zu ihm: du bist ein Land, das nicht beschienen ist und nicht beregnet wird am Tage des Zorns.* V. 25. *Verschwörung seiner Propheten ist in ihm; wie ein brüllender Löwe, der Beute zerreißt, fressen sie Seelen, nehmen Gut und Geld; ihrer Witwen machen sie viele in ihm.* V. 26. *Seine Priester vergewaltigen mein Gesetz und entweihen meine Heiligtümer; zwischen Heiligem und Unheiligem scheiden sie nicht und den Unterschied zwischen Reinem und Unreinem lehren sie nicht, und vor meinen Sabbaten verhalten sie ihre Augen und ich werde entweiht unter ihnen.* V. 27. *Seine Fürsten in seiner Mitte sind wie Wölfe, die Beute zerreißen, daß sie Blut vergießen, Seelen zu Grunde richten, um Gewinn zu gewinnen.* V. 28. *Und seine Propheten täuschen ihnen Tünche, indem sie Nichtiges schauen und ihnen Lüge warsagen, sprechend: „so spricht der Herr Jahve“, so doch Jahve nicht geredet hat.* V. 29. *Die gemeinen Leute*

üben Gewalt und begehen Diebstahl; den Elenden und Armen bedrücken sie und den Fremdling vergewaltigen sie wider Recht. V. 30. Ich suche unter ihnen einen Mann, der eine Mauer mauerte und in den Riß träte vor mir für das Land, daß ich es nicht verderbete, aber ich finde keinen. V. 31. So schütte ich meinen Zorn aus über sie, vernichte sie im Feuer meines Grimmes, gebe ihren Weg auf ihr Haupt, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Um die Notwendigkeit des angekündigten Strafgerichtes noch deutlicher zu machen, wird im dritten Gottesworte unsers Cap. noch die Verbreitung des tiefen Verderbens unter allen Ständen des Volks geschildert und die Unrettbarkeit des Reiches dargelegt. Die Anrede אֲמַרְתֶּם לְיְהוָה beziehen die meisten Ausll. auf Jerusalem, welcher der Prophet ihre Greuel vorhalten solle. Allein wenn sich damit auch die Aussage: du bist ein Land u. s. w. (v. 24) allenfalls vereinigen ließe, so fñrt doch der Inhalt von v. 30, daß ein Mann in den Riß vor Jahve für das Land treten sollte, unzweideutig darauf, daß dieses Gotteswort gegen das Land Juda gerichtet ist, also אֲמַרְתֶּם auf das folgende אֲמַר bezogen werden muß, und hier wie Num. 24, 17 das Pronomen dem Nomen, worauf es sich bezieht, vorgestellt ist. Auch liegt die Beziehung auf die Stadt Jerusalem schon deshalb ziemlich ferne, weil das vorhergehende Gotteswort nicht diese Stadt, sondern das Haus Israel, das Volk, zum Object hat, von welchem die Rede hier auf das Land oder Reich Juda übergeht. Der Sinn des 24. V. ist streitig. אֲמַרְתֶּם הֲיִיאָה לְיְהוָה אֲמַרְתֶּם הֲיִיאָה לְיְהוָה übersetzt, nehmen die Meisten in der Bed.: nicht gereinigt ist es, die Form אֲמַרְתֶּם richtig für *partic. py.* אֲמַרְתֶּם haltend. Aber diese Uebersetzung würde nur dann einen erträglichen Sinn ergeben, wenn man das folgende אֲמַרְתֶּם als Drohung faßte: nicht soll Regen sein, oder nicht soll es beregnet werden am Tage des Zornes. Allein diese Fassung ist mit dem Wortlaute kaum vereinbar. אֲמַרְתֶּם nach der masor. Vocalisirung mit Mappik im אֲ soll offenbar Nomen אֲמַרְתֶּם = אֲמַרְתֶּם sein. In diesem Falle dürfte, wenn die Worte eine Drohung enthalten sollten, אֲמַרְתֶּם nicht fehlen. Ohne Verbum enthalten die Worte eine dem Vorhergehenden entsprechende Aussage. Wir halten das *Chet.* אֲמַרְתֶּם mit *Kimchi* für *perf. py.* אֲמַרְתֶּם; dagegen wolle man nicht einwenden, daß das *py.* dieses Verbums sonst nicht vorkomme; denn auch die Nominalform אֲמַרְתֶּם mit dem Umlaute *u* kommt sonst nicht vor. Als *perf. py.* ist אֲמַרְתֶּם eine Fortsetzung des Participialsatzes אֲמַרְתֶּם הֲיִיאָה, eine Aussage, wie dieser enthaltend, und kann unmöglich als Drohung oder Weißagung gefaßt werden. „Nicht gereinigt“ und „nicht beregnet“ paßt aber nicht zusammen, da der Regen nach hebr. Anschauung kein Reinigungsmittel ist. Die Entziehung oder Zurückhaltung des Regens wird zwar schon im Gesetze als göttliche Strafe gedroht und die Spendung von Regen als theokratische Segnung verheißen. Aber die Worte auch tropisch als Entziehung des göttlichen Gnadensegens gefaßt, wollen zu dem: nicht gereinigt nicht passen. Wir nehmen daher אֲמַרְתֶּם in der Bed. vom Licht beschienen, oder mit Lichtglanz versehen, welche durch אֲמַרְתֶּם Glanz. Ex. 24, 10 und das verwandte צִוְרֵי Licht gesichert ist. Dadurch gewinnen wir den passenden Gedanken: Land, welches am Tage des Zornes weder

Sonnenlicht noch Regenguß hat, d. h. keiner Spur göttlichen Segens sich erfreut, dem Fluche der Unfruchtbarkeit verfällt. — Diese Drohung wird v. 25 ff. motivirt durch Schilderung des sittlichen Verderbens aller Stände, der Propheten (v. 25), der Priester (v. 26), der Fürsten (v. 27) und des gemeinen Volks (v. 29). Sehr auffallend ist die Nennung der Propheten in v. 25, zwar weniger deshalb weil sie v. 28 noch einmal erwähnt werden, denn dagegen ließe sich sagen, daß sie v. 28 nur als die falschen Ratgeber der Fürsten in Betracht kommen, sondern vielmehr wegen des v. 25 von ihnen Ausgesagten, daß sie als reißende Löwen, die Seelen fressen u. s. w. geschildert werden, was weder in c. 13 noch sonstwo von ihnen ausgesagt wird. *Hitz.* will daher nach dem ἀφῆγγουσμενοι, welches LXX dafür haben, אֲמַרְתֶּם in אֲמַרְתֶּם ändern. Diese auf einen einzigen Buchstaben sich reducirende Textänderung wird dadurch sehr plausibel, daß von den v. 25 erwähnten Personen fast das Nämliche ausgesagt ist, was v. 27 von den Fürsten gesagt wird, und daß in der Stelle Zeph. 3, 3, 4, welche der unsrigen so ähnlich ist, daß Ezech. sie im Auge gehabt zu haben scheint, die Fürsten (אֲמַרְתֶּם) und die Richter (שֹׁפְטֵיכֶם), die Propheten und die Priester genant sind. Den אֲמַרְתֶּם bei Zeph. würden hier die אֲמַרְתֶּם, den שֹׁפְטֵיכֶם die אֲמַרְתֶּם entsprechen. Bei אֲמַרְתֶּם hätte man nach v. 6 zunächst an die Glieder des königlichen Hauses, etwa mit Einschluß der Großbeamten der Krone, zu denken, während die אֲמַרְתֶּם (v. 27) die Häupter der Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser wären, in deren Händen hauptsächlich die Rechtspflege des Volks lag, vgl. Ex. 18, 19 ff. Deut. 1, 13—18 u. m. bibl. Archäol. §. 149. Ich gebe daher dieser Conjectur oder Correctur den Vorzug vor der masor. Textlesart, obgleich diese an dem Chald. mit seinen אֲמַרְתֶּם Schriftgelehrten und an *Hieron.* alte Zeugen hat. Denn die Aussage des V. paßt nicht auf Propheten, und die beste Erklärung des masor. Textes, die von *Mich.:* *Pactum fecerunt inter se, quam doctrinam ferre velint aut nolint et ut sarta maneat eorum auctoritas, ad sanguinem usque persequuntur eos, qui cum ipsis non faciunt neque ipsis obediunt, sed contradicunt,* wird den Worten nicht gerecht, sondern schwächt ihren Sinn ab. אֲמַרְתֶּם ist nicht Prädicat zu אֲמַרְתֶּם: Verschwörung sind (bilden) seine . . , sondern אֲמַרְתֶּם ist Genitiv. Doch braucht man אֲמַרְתֶּם nicht in der unerweislichen Bed. Rotte zu nehmen. Der Umstand, daß gleich im Folgenden, schon bei der Vergleichung mit den Löwen die אֲמַרְתֶּם (אֲמַרְתֶּם) das Subject sind, beweist nur, daß auch im ersten Satze diese Menschen den sachlichen Hauptbegriff bilden. Zu אֲמַרְתֶּם אֲמַרְתֶּם ist nicht אֲמַרְתֶּם „sind sie“ zu ergänzen, sondern die Vergleichung ist mit dem Folgenden zu verbinden. אֲמַרְתֶּם אֲמַרְתֶּם erklärt sich aus der Vergleichung mit dem Löwen, welcher das erbeutete Thier in seinem Blute, in welchem die Seele אֲמַרְתֶּם ist (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11 ff.), frißt. Der Gedanke ist dieser: in unersättlicher Gier nach Hab und Gut opfern sie Menschen und tödten sie, wodurch sie die Witwen mehren; vgl. zur Sache 19, 5, 7. Das v. 26 über die Priester Gesagte ist nur eine weitere Ausführung von Zeph. 3, 4, wo die beiden ersten Sätze wörtlich vorkommen; denn אֲמַרְתֶּם bei Zeph. ist sachlich gleich den אֲמַרְתֶּם heiligen Sachen und Handlungen. Das Entweihen der heiligen Dinge bestand

darin, daß sie keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, Reinem und Unreinem machten. Zur Sache vgl. Lev. 10, 10 f. und über den Unterschied von *heilig* und *gemein*, *rein* und *unrein* Baudiss. Stud. II S. 23. 42 ff. Heilig sind die Personen und Sachen, welche für Jahve den Heiligen ausgesondert, ihm geweiht oder für ihn bestimmt sind; *gemein* (לר) profan) ist alles was dem allgemeinen Gebrauche offen steht; rein oder unrein sind Dinge, menschliche Zustände und Sachen, auch Thiere um ihrer natürlichen Beschaffenheit willen. — Das Verhüllen der Augen vor den Sabbaten zeigte sich darin, daß sie die Sabbate durch das Volk entheiligen ließen, ohne dagegen einzuschreiten, vgl. Jer. 17, 27. — Die Vergleichung der Volksoberen (שָׂרִים) mit reißenden Wölfen, ist aus Zeph. 3, 3 genommen. Zu dem Folgenden vgl. v. 12 u. 13, 10. Daß sie Seelen zu Grunde richten um Gewinn zu machen, paßt ganz auf ungerechte Richter, da die Richter nach Ex. 18, 21 מצַדֵּץ hessen sollten. Was v. 28 von dem Treiben der Pseudopropheten gesagt wird, ist meist wörtlich aus 13, 10. 9 u. 7 wiederholt. Durch לְהִיָּב, welches auf die vorhergenannten drei Menschenklassen, nicht bloß auf die שָׂרִים zurückweist, werden die Propheten als Helfer derselben dargestellt, welche die Gottlosen durch glückverheißende Orakel in ihren Freveln bestärken. עַם הָאָרֶץ v. 29 im Unterschiede von den geistlichen und weltlichen Volksobern ist das gemeine Volk. Ueber dessen Sünden und Frevel vgl. 18, 7. 12. 18 u. die Verbote der Bedrückung der Armen und Fremdlinge Ex. 22, 20 f. Deut. 24, 17. — Die Verderbtheit ist so allgemein, daß niemand zu finden, welcher als Gerechter in den Riß treten und durch Fürbitte vor dem Herrn das Gericht der Vertilgung abwenden könnte. מִיִּיִּבֵּיִם geht nicht bloß auf die Propheten, die nach 13, 5 nicht in den Riß treten, sondern auf alle vorhergenannten Menschenklassen. Doch folgt daraus nicht, wie *Hitz.* meint, daß nicht ein durch Fürbitte in den Riß Treten gemeint sein könne. Das לְפָנַי בְּעַד הָאָרֶץ weist ganz deutlich auf Fürbitte hin. Dies ergibt sich schon daraus, daß — wie *Hitz.* selbst bemerkt hat — dem Ezech. die Fürbitte Abrahams für Sodom Gen. 18, 13 ff. vorschwebte, da die letzten Worte des V. unverkennbar auf Gen. 18, 28 Bezug nehmen. Weil der Herr keinen Gerechten findet, der für das Land intercediren könnte, so schüttet er seinen Zorn über 'dasselbe aus, um seine Bewohner zu vertilgen. In Bezug auf die Sache und die einzelnen Worte vgl. 21, 36 u. 7, 4. 9, 10. 11, 21. 16, 43. Aus אֲשֶׁר־יָקֻם folgt übrigens nicht, daß Ez. „nach der Katastrophe spreche“ (*Hitz.*). Denn obgleich אֲשֶׁר־יָקֻם die Folge des Suchens und Nichtfindens eines Gerechten ausdrückt, so folgt doch aus dem Präter. לֹא מָצָאתִי keineswegs, daß אֲשֶׁר־יָקֻם auch ein Präteritum sei; denn אֲשֶׁר־יָקֻם schließt sich nur an אֲשֶׁר־יָקֻם als Folge an, und das ו consec. drückt bei beiden Verben nicht die Zeit- sondern nur die Gedankenfolge aus. Das Suchen mit dem Ergebnisse des Nichtgefundenhabens kann schon deshalb nicht zeitlich d. h. als ein der Vergangenheit angehöriger Act gefaßt werden, weil das Vorhergehende nicht zeitliche Handlungen berichtet, sondern den tatsächlichen sittlichen Zustand des Volkes schildert, und v. 30 nur das Ergebnis dieser Schilderung in den Gedanken zusammenfaßt,

daß niemand zu finden sei, der vor Gott in den Riß treten könnte. Aus dem Imperf. c. ו consec. läßt sich somit weder die Zeit des Suchens und Nichtgefundenhabens, noch die des Ausschüttens des Zornes bestimmen.

Cap. XXIII. Ohola und Oholiba, die Bulerinnen Samaria und Jerusalem.

Samaria und Jerusalem, als Hauptstädte und Repräsentanten der beiden Reiche Israel und Juda, sind zwei Schwestern, die schon von Aegypten her Bulerei getrieben haben (v. 2—4). Dieses Bulen hat Samaria mit Assur und Aegypten fortgesetzt und ist zur Strafe dafür von Gott in die Gewalt der Assyrer gegeben worden (v. 5—10). Dies ließ aber Jerusalem sich nicht zur Warnung dienen, sondern bulte noch ärger mit Assur und den Chaldäern, und zuletzt auch wieder mit Aegypten (v. 11—31). Dafür wird der Herr sie von den Chaldäern bekriegen, plündern und schänden lassen, so daß sie zur Strafe ihrer Bulerei und ihrer Gottesvergessenheit das Schicksal Samaria's in vollem Maße erfahren soll (v. 22—35). Hierauf wird beiden Reichen nochmals, und zwar noch schärfer ihre Veründigung durch Götzendienst vorgehalten (v. 36—44) und die Strafe für Ehebruch und Todtschlag angekündigt (v. 45—49).

Dem Inhalte nach ist dieses Gotteswort also den beiden vorhergehenden in c. 21 u. 22 coordinirt, indem es die Sünden und die Strafe Israels nochmals in zusammenfassender Weise darlegt. Dies geschieht aber in der Form einer Allegorie, die im Großen und Ganzen der allegorischen Schilderung c. 16 sehr ähnlich ist, im Einzelnen jedoch nicht bloß durch originelle Wendungen und Bilder, sondern mehr noch in der ganzen Anlage und Durchführung selbständigen Charakter zeigt. Während die Allegorie c. 16 die Stellung Israels zum Herrn in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schildert, tritt in unserm Cap. das Moment der Verschuldung und Bestrafung Israels in den Vordergrund der ganzen Schilderung, so daß Jerusalem mit Samaria parallelisirt wird, um zu zeigen, daß die Strafe des Unterganges, welche Samaria durch sein Bulen mit den Heiden und deren Götzen sich zugezogen hat, auch Jerusalem und Juda unausbleiblich treffen werde.

V. 1—4. Die Schwestern Ohola und Oholiba. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, zwei Weiber, Töchter einer Mutter waren sie, V. 3 die hureten in Aegypten, in ihrer Jugend hureten sie; daseibst wurden ihre Brüste gedrückt und dort betastete man ihre jungfräulichen Busen. V. 4. Ihre Namen sind Ohola, die größere, und Oholiba ihre Schwester; und sie wurden mein und gebaren Söhne und Töchter. Ihre Namen aber sind: Samaria ist Ohola und Jerusalem ist Oholiba.* — Der Name אֲחֻלִּיבָה ist aus אֲחֻלִּי בָה „mein Zelt in ihr“ gebildet; demgemäß אֲחֻלָּה von אֲחֻלָּה „ihr Zelt“ herzu-leiten, nicht aber für Abkürzung von אֲחֻלִּי בָה „ihr Zelt in ihr“ (*Hitz.*

Klief.) zu halten. Zu dieser Annahme liegt kein Grund vor, da „ihr Zelt“ im Gegensatz zu „mein Zelt in ihr“ den Gedanken, daß sie ein eigenes Zelt habe, hinreichend klar ausdrückt und der Ort, wo ihr Zelt war, nicht in Betracht kommt. Das „Zelt“ ist das Heiligum: Stiftshütte und Tempel. Diese Namen charakterisieren die beiden Reiche nach ihrer Stellung zum Herrn. Jerusalem hat das Heiligum Jahve's, Samaria dagegen hat ihr eigenes, selbsterdachtes Heiligum. Samaria und Juda als die geschichtlichen Namen der beiden Reiche repräsentieren Israel der Zehnstämme und Juda. Ohola und Oholiba sind Töchter einer Mutter, weil Hälften des einen Israel, und heißen Weiber, weil Jahve sie mit sich vermählt hat (v. 4). Ohola heißt *הַגְּדֹלָה* die große d. i. größere Schwester (nicht: die ältere, s. dagg. zu 16, 46), weil zehn Stämme, der größere Teil Israels, zu Samaria gehörten, während Juda nur zwei Stämme hatte. Sie hureten schon in Aegypten, in ihrer Jugend, denn schon in Aegypten haben sich die Israeliten mit ägyptischem Götzendienst beflekt, s. zu 20, 7. *הִצְדָּקָה* drücken, zerdrücken; das *py.* hier vom unzüchtigen Betasten; ähnlich ist das *pi.* *עָצָה* gebraucht in der Bed. *tractare, contrectare mammæ*, in obscönem Sinne.

V. 10. Samaria's Bulerei und Bestrafung. V. 5. *Und Ohola hurte unter mir und entbrante gegen ihre Liebhaber, nach Assur hin, Nahestehende; V. 6 in Purpur Gekleidete, Landpfleger und Statthalter, Auserlesene von Anmut insgesamt, Reisige auf Rossen reitend. V. 7. Und sie richtete ihre Hurerei auf sie, auf die Auswal der Söhne Assurs insgesamt; und mit allen, gegen die sie entbrante, mit allen deren Götzen verunreinigte sie sich. V. 8. Auch ihre Hurerei von Aegypten her ließ sie nicht; denn bei ihr hatten sie gelegen in ihrer Jugend und sie hatten ihren jungfräulichen Busen betastet und hatten ihre Brunst auf sie ergossen. V. 9. Darum habe ich sie hingegeben in die Hand ihrer Liebhaber, in die Hand der Söhne Assurs, gegen die sie entbrant war. V. 10. Die dekten ihre Scham auf, nahmen ihre Söhne und ihre Töchter weg und tödteten sie selber mit dem Schwerte, so daß sie zum Mürchen unter den Weibern wurde, und Straferichte übten sie an ihr.* — Das Bulen und Huren mit Assur und Aegypten bezeichnet die religiöse und politische Hinnegung und Anschloßung an diese Völker und Reiche, sowol den Götzendienst als den Abschluß von Bündnissen mit denselben, wie in c. 16. *הַחֲרֹתִי* ist nach *הַחֲרֹתִי* 16, 22 zu fassen. *עֵיבָה* nur bei Ezech. und einmal bei Jer. vorkommend, bez. das Gieren, Verlangen leidenschaftlichen Liebestriebes nach jem. Durch *אֲשֵׁרֵי* werden die Liebhaber näher bestimmt. *קְרוֹבִים* ohne Artikel ist nicht Adjectiv, zu *אֲשֵׁרֵי* gehörend, sondern Apposition, die in v. 6 fortgesetzt wird. In diesen Appositionen sind die Momente angedeutet, welche das Entbrennen gegen die Liebhaber erregten. *קְרוֹב* hier nicht von leiblich-räumlicher, sondern von geistiger oder innerlicher Nähe: nahestehend = innerlich verwandt, wie Ps. 38, 12. Hi. 19, 14. *Ev.* combinirt das Wort mit *קָרַב* Krieg, und vocalisirt *קְרוֹבִים* kriegerische, wonach *Smend* es durch Kriegsmänner oder Ritter wiedergibt. Die Schilderung der Assyrer in v. 6 enthält den Gedanken, daß Israel von Assurs Glanz ge-

blendet, und von der gewaltigen Macht dieses Reiches bestochen sich in zu Götzendienst verleitenden Verkehr mit den Assyrern einließ. Das Prädicat: in Purpur gekleidet deutet auf den Glanz und die Herrlichkeit dieses Weltreiches, die übrigen Prädicate auf seine gewaltige Kriegsmacht hin. *עֵבָה וְקָרַב* sind Ober- und Unterbefehlshaber, vgl. Jer. 51, 57, hier im allgemeinen für die verschiedenen Klassen von Würdenträgern des Reichs' (*Häv.*). Hinsichtlich *עֵבָה* s. zu Hag. 1, 1 u. wegen *עֵבָה* *Del.* zu Jes. 41, 25. Zu *קָרַב* ist noch „reitend auf Rossen“ hinzugesetzt, um die edelsten Reiter, im Gegensatz zu Reitern auf Eseln, Kameelen (vgl. Jes. 21, 7), zu bezeichnen. In v. 7^b ist *בְּכָל־אֲשֵׁרֵי־עֵבָה* eine, den Anlaß zur Verunreinigung näher bestimmende, Apposition zu *בְּכָל־אֲשֵׁרֵי־עֵבָה*: an allen gegen die sie in Liebe entbrante, nämlich an allen ihren (der Liebhaber) Götzen. Der Gedanke ist folgender: Nicht durch den bloßen Verkehr mit den Assyrern, sondern durch deren Götzen verunreinigte sich Israel. Dabei gab Samaria auch den von Aegypten her betriebenen Götzendienst nicht auf. Aus Aegypten stamte die Verehrung Gottes unter dem Bilde der goldenen Kälber. Die Worte sind viel zu stark, als daß man sie mit *Hitz.* nur vom politischen Verkehre verstehen könnte. Auch haben wir schon bei 20, 7 bemerkt, daß die Israeliten bereits in Aegypten sich mit ägyptischem Götzendienst beflekt haben, wie v. 8^b auch gesagt ist. V. 9 f. Zur Strafe dafür gab Gott Samaria in die Gewalt der Assyrer, daß sie das Gericht an der Bulerein vollzogen. In v. 10^b geht die Rede vom Bilde auf die Sache über. Das Aufdecken der Scham bestand darin, daß die Assyrer die Söhne und Töchter d. i. die Bevölkerung Samariens nahmen d. h. ins Exil deportirten und das Weib selbst mit dem Schwerte tödteten d. h. das Reich Samaria vernichteten. So wurde Sam. ein Name für die Weiber d. h. nicht: ein Schandname für die Völker (*Häv.*), sondern: ihr Name kam unter die Völker, ihr Schicksal wurde Gegenstand des Geredes und Gespöttes für die Völker, vgl. 36, 3. *עֵבָה* eine spätere Form für *עֵבָה* vgl. 16, 41.

V. 11—21. Juda's Bulerei. V. 11. *Und ihre Schwester Oholiba sah es und trieb ihre Bulerei noch ärger als jene und ihre Hurerei mehr als die Hurerei ihrer Schwester. V. 12. Gegen die Söhne Assurs entbrante sie, Landpfleger und Statthalter, Nahestehende, in vollkommene Schönheit Gekleidete, Reisige auf Rossen reitend, Auserlesene von Anmut insgesamt. V. 13. Und ich sah, daß sie sich verunreinigt hatte; Einen Weg gingen sie beide. V. 14. Und sie trieb ihre Hurerei noch weiter; sie sah Männer eingegraben an der Wand, Bilder von Chaldäern eingegraben mit Bergrot, V. 15 mit Gürteln die Hüften umgürtet, überhängende Mützen auf ihren Häuptern, von Ansehen Ritter insgesamt, gleichend den Söhnen Babels, deren Geburtsland Chaldäa. V. 16. Und sie entbrante gegen diese, als ihre Augen sie sahen, und sandte Boten zu ihnen nach Chaldäa. V. 17. Da kamen zu ihr die Söhne Babels zum Liebeslager und verunreinigten sie durch ihre Hurerei, und als sie an ihnen sich verunreinigt hatte, riß ihre Seele sich von ihnen los. V. 18. Und als sie ihre Hurerei aufdeckte und ihre Scham aufdeckte, da riß sich meine Seele von ihr los, sowie meine Seele*

sich von ihrer Schwester losgerissen hatte. V. 19. Und sie mehrte ihre Hurerei, zu gedenken der Tage ihrer Jugend, da sie im Lande Aegypten gehuret. V. 20. Und sie entbrante gegen ihre Beischläfer, welche Glieder wie Esel und Brunst wie Rosse haben. V. 21. Du blütest nach dem Laster deiner Jugend, da man vonseiten Aegyptens deinen Busen betastete um deiner jungfräulichen Brüste willen. — Der Gedankengang dieser Vv. ist folgender: Juda trieb es noch ärger als Samaria. Es ließ sich nicht nur gleich diesem in sündlichen, zu Götzendienst führenden Verkehr mit Assyrien ein, sondern ließ sich auch durch den Glanz Chaldäa's verleiten, Verbindungen mit dieser Weltmacht anzuknüpfen und mit ihrem Götzendienste sich zu verunreinigen. Und als es der Chaldäer überdrüssig geworden, ging es mit den Aegyptern unreine Verbindungen ein, wie einst während seines Aufenthalts in Aegypten. Die Beschreibung der Assyrer v. 12 stimmt mit der in v. 5 u. 6; nur sind einige Prädicate umgestellt und לְבָשׂוֹת מְקִלוֹת ist mit מְקִלוֹת vertauscht. Der letztere Ausdruck, der 38, 4 wiederkehrt, muß sachlich dasselbe mit לְבָשׂוֹת מְקִלוֹת bedeuten. Nur folgt daraus nicht, daß מְקִלוֹת Purpur bedeute (Hitz.); es bed. Vollkommenheit und von der Kleidung gebraucht: vollendete Schönheit. Die Uebersetzung der LXX: εὐπάροφα mit schönem, besonders buntem Vorstoß versehen, drückt nur den Sinn aus, nicht die eigentliche Bed. von מְקִלוֹת; der Chald. לְבָשׂוֹת גְּמֵר *perfecte induti*. — Dunkel ist die Angabe v. 14 über die Art, wie Juda sich zum Verkehre mit den Chaldäern verleiten ließ: sie sah Männer gegraben oder gezeichnet an der Wand (מְקִלוֹת *partic. py.* von מְקִלוֹת Eingegrabenes, Sculpturarbeit); diese Figuren waren Bilder von Chaldäern, eingegraben (gezeichnet) mit מְקִלוֹת Bergrot, hochroter Farbe. הַגִּיֹר Adjectivform גִּיֹר gegürtet. מְקִלוֹת gefärbtes Zeug von מְקִלוֹת färben, hier nach dem Contexte: bunte Kopfbinden, Turbane. מְקִלוֹת das Ueberhängende — hier von der Mütze. Gemeint sind *tiarae tinctae* (Vulg.), die hohen Turbane oder Mützen, wie sie auf den Denkmälern des alten Niniveh zu sehen sind. מְקִלוֹת nicht: Wagenkämpfer, sondern: Ritter: *tristatae* — *nomen est secundi gradus post regiam dignitatem* (Hier.), s. zu Ex. 14, 7. 2 Sam. 23, 8. Die Beschreibung dieser Bildwerke entspricht vollständig den Sculpturen auf den innern Wänden der assyrischen Paläste, in den Monumenten von Nimrud, Khorsabad und Koyundschik; vgl. *Layard* Niniveh u. s. Ueberreste. Deutsch v. *Meissner*. S. 346 ff. *Vaux* Niniveh u. Persepolis, deutsch v. *Zenker* S. 201 ff. Die Bilder der Chaldäer sind nicht mythologische Figuren (Häv.), sondern Sculpturen von Kriegsscenen, Triumphzügen chaldäischer Herscher und Krieger, mit welchen die assyrischen Paläste geschmückt waren. Wir haben diese Sculpturen nicht in Jerusalem oder Palästina zu suchen. Dies läßt sich weder mit Häv. aus 8, 10 folgern, noch durch die Bemerkung von Hitz.: die Dirne muß in der Lage gewesen sein, solche Bilder sehen zu können, begründen. Dieses Sehenkönnen konnte für Juda durch den Verkehr, der schon von Jona's Zeiten an zwischen Palästina und Niniveh statthatte, vermittelt sein. Wenn Israeliten nach Niniveh reisten und die dortigen Paläste sahen, so konnten sie bei ihrer Rückkehr durch Erzählungen das Volk mit

der Herrlichkeit Niniveh's bekant machen. Dagegen darf man nicht einwenden, daß die Dirne Gesandte erst nachher sendet v. 16 (Hitz.); denn Gesandte schickte Juda nach Chaldäa, nicht um die Herrlichkeiten Assyriens in Augenschein zu nehmen, sondern um Bündnisse mit den Chaldäern anzuknüpfen oder ihre Gunst sich zu erwerben. Eine solche Gesandtschaft hat z. B. Zedekija nach Babel geschickt (Jer. 29, 3), welche Ez. in v. 16^b ohne Zweifel im Auge hat, und der schon andere vorangegangen sein mögen, worüber die BB. der Kg. u. der Chron. eben so wenig als über die des Zedekija berichten. Der Gedanke dieser Vv. ist also folgender: das Bekantwerden Israels (Juda's) mit der weltmächtlichen Herrlichkeit der Chaldäer, von welcher die Sculpturen ihrer Paläste Zeugnis gaben, reizte Juda zur Anknüpfung von politischem und mercantilem Verkehr mit dieser Weltmacht, durch den es in das heidnische Wesen und den Götzendienst der Chaldäer verstrickt wurde. Die Chaldäer kamen und begründeten einen Verkehr, durch den Juda mit heidnischem Wesen verunreinigt und hernach auch mit Widerwillen gegen dieselben erfüllt wurde, weil es dadurch in Abhängigkeit von den Chaldäern geriet. Die Folge hiervon war, daß auch der Herr Juda's überdrüssig wurde (v. 17 f.). Denn statt zum Herrn zurtückzukehren, wandte Juda sich an die andere Weltmacht, an Aegypten und erneuerte unter Zedekija die alte Bulerei mit diesem Volke (v. 19—21 vgl. mit v. 8). Die Form מְקִלוֹת v. 20, welche das *Keri* auch v. 18 bietet, hat *ah* als Fömininendung angenommen (nicht das cohortative *ah*), wie מְקִלוֹת Prov. 1, 20. 8, 1, vgl. *Del.* zu Job S. 117 u. 268. מְקִלוֹת sind hier *scorta mascula* (*Kimchi*); eine drastisch-sarkastische Bezeichnung der Eunuchen oder Höfinge. Die bildliche Schilderung ist dem wollüstigen Charakter des ägyptischen Götzdienstes entsprechend. Die Geilheit der Rosse und Esel wird auch von *Aristot. hist. anim. VI, 22 u. Columella, de re rust. VI, 27* hervorgehoben; und die des Rosses schon von Jer. 5, 8 auf den Götzendienst des Volkes angewandt. מְקִלוֹת wie 16, 26. מְקִלוֹת (v. 21) sich umsehen nach etw., d. h. es aufsuchen; nicht: vermissen (Häv.).

V. 22—35. Bestrafung der Bulerin Jerusalem. V. 22. Darum, Oholiba, also spricht der Herr Jahve: Siehe ich erwecke wider dich deine Liebhaber, von welchen deine Seele sich losgerissen, und lasse sie über dich kommen von ringsumher, V. 23 die Söhne Babels und alle Chaldäer, Gebieter, Herren und Edle, alle Söhne Assurs mit ihnen, Auserlesene von Anmut, Landpfleger und Statthalter insgesamt, Ritter und Ratsherren, auf Rossen reitend alle. V. 24. Und sie werden über dich kommen mit Waffenrüstung, Wagen und Rädern, und mit einer Schar von Völkern; Tartsche und Schild und Helm werden sie wider dich richten ringsum; und ich übergebe ihnen das Gericht, daß sie dich richten nach ihren Rechten. V. 25. Und ich richte meinen Eifer gegen dich, daß sie mit dir handeln sollen in Grimm; Nase und Ohren werden sie dir abschneiden, und dein Leztes soll durch's Schwert fallen. Sie werden deine Söhne und deine Töchter nehmen, und dein Leztes wird durch Feuer verzehrt werden. V. 26. Sie werden

dir deine Kleider ausziehen und dein herrliches Geschmeide nehmen. V. 27. Ich werde wegschaffen dein Laster von dir und deine Hurerei vom Lande Aegypten, daß du deine Augen nicht mehr zu ihnen erhebest und Aegypten nicht ferner gedenkest. V. 28. Denn also spricht der Herr Jahve: Siehe ich gebe dich in die Hand derer die du hassest, in die Hand derer, von welchen deine Seele sich losgerissen; V. 29 und sie sollen mit dir handeln in Haß und alle deinen Erwerb nehmen und dich nackt und bloß lassen, daß aufgedeckt werde deine hurerische Scham und dein Laster und deine Hurerei. V. 30. Geschehen soll dir solches, weil du den Völkern nachhuretest, darum daß du dich mit ihren Götzen verunreinigtest. V. 31. Auf dem Wege deiner Schwester bist du gewandelt, so gebe ich denn ihren Kelch in deine Hand. V. 32. So spricht der Herr Jahve: den Kelch deiner Schwester solst du trinken, den tiefen und weiten, zum Lachen und zum Spotte wird er sein, weil er so viel faßt. V. 33. Voll Trunkenheit und Jammers wirst du werden; ein Kelch der Oede und Verödung ist der Kelch deiner Schwester Samaria. V. 34. Du wirst ihn austrinken und ausschürfen und seine Scherben benagen, und deine Brüste (daran) zerreißen; denn ich habe es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 35. Darum also spricht der Herr Jahve: weil du mein vergessen und mich hinter deinen Rücken geworfen hast, solst du auch dein Laster und deine Hurerei tragen. — Weil Jerusalem sich wie Samaria der Bulerei ergeben hat, so soll sie auch das Schicksal ihrer Schwester teilen. Die Bulen, deren sie überdrüssig geworden, wird Gott als Feinde wider sie herbeiführen. Die Chaldäer werden mit ihrer ganzen Macht herbeikommen und das Gericht der Vernichtung an ihr vollstrecken. — Um die große und gewaltige Heeresmacht derselben zu schildern, zählt Ez. v. 23 u. 24 die Völker und ihre Kriegsrüstung auf: die Söhne Babels d. h. die Bewohner Babyloniens, die Chaldäer das herrschende Volk des damaligen Weltreichs und alle Söhne Assurs d. h. die Bewohner der östlichen Teile des Reichs und die früheren Weltherrscher. Dunkel sind die W. פקודי ושיע וקוי, welche die Alten fast einstimmig für Namen verschiedener Völkerschaften des chaldäischen Reichs gehalten haben. So auch *Ev.*, aber sicher unrichtig; denn die Worte sind Apposition zu וכל־בשרים, wie schon das Fehlen der Copula ו vor פקודי zeigt. Hierzu stimmt, daß שיע Jes. 32, 5 u. Hi. 34, 19 die Bed. der Vornehme, durch Glücksgüter Hochgestellte, hat, die auch für unsere Stelle vollkommen paßt. Demgemäß ist פקודי nicht in der Bed. Heimsuchung, Ahndung, nach Jer. 50, 21 zu nehmen, sondern nach פקד die Aufsicht haben oder führen zu erklären, und das Abstractum Aufsicht *pro concreto* Aufseher, Gebieter = פקודי gebraucht. Endlich קוי bed. nach den Rabb., *Vulg.* u. A. Fürsten, Edle. Die Prädicate in v. 23^b sind aus v. 6 u. 12 wiederholt, und nur קראים hinzugesetzt. Dieses Wort ist aus dem Pentat. genommen, wo die Häupter der Stämme und Geschlechter als Mitglieder der Ratsversammlung der ganzen Gemeinde Israels קראי קראי oder קראי קראי zur Versammlung Berufene heißen (Num. 1, 16. 16, 2). Zur Sache bemerkt *Mich.* treffend: *Per sarcasum eos eodem modo describit, quemadmodum antea de-*

scripserat ut dilectos ab ea. — Schwierig ist das ἀπ. λεγ. הוצן, wofür viele *Mscr.* הוצן lesen, zu erklären, sowol nach seiner Bedeutung als nach seiner Stellung im Satze. Die Zusammenstellung mit קרב וקרבא führt darauf, daß הוצן auch ein Kriegsgerät oder eine Waffengattung bezeichne. Doch können die Worte nicht Subject zu וקרבא sein, sondern wie das folgende צמרים lehrt, nur eine Nebenbestimmung enthalten, wie oder womit die v. 23 f. genannten Völker kommen, und dem Verbo in freier Weise untergeordnet sein. Die Versuche von *Ev.* u. *Hitz.*, durch Conjecturen zu helfen, sind gewaltsam und höchst unwahrscheinlich. נתי לטני ich übergebe ihnen (nicht: ich lege ihnen vor): נתי לטני wie i Kg. 8, 46 übergeben, in die Hand, Gewalt jemandes geben. So נתי לטני auch Gen. 13, 9. 24, 51. — In v. 25 f. wird die Vollziehung des Gerichts im Einzelnen geschildert. Die W.: Nase und Ohren nimt man dir, sind nicht mit den Aelteren aus der Sitte der Aegypter u. anderer Völker: der Ehebrecherin die Nase abzuscheiden, zu erklären, sondern individualisirende Schilderung der Verstümmelung der Gefangenen durch die Feinde. ארריה nicht: Nachkommenschaft, was zum letzten Satze des V. gar nicht paßt und auch sprachlich nicht begründet ist, s. zu Am. 4, 2, sondern: das letzte; im Bilde des ersten Satzes: der Rumpf, im zweiten Satze: das letzte was nach Wegnahme der Söhne und Töchter d. h. nach Tödtung und Wegführung der Einwohner in Jerusalem noch übrig bleibt — die leeren Häuser. Zu v. 26 vgl. 16, 39. — In v. 27 ist „vom Lande Aegypten“ nicht s. v. a. die von Aegypten her datirt, denn dem parallelen מן zufolge gehört diese Bestimmung nicht zu ונתקן sondern zu וישפתי: ich mache daß deine Hurerei von Aegypten abläßt (*Hitz.*). — Zu v. 28^a vgl. 16, 37; zu 28^b vgl. v. 17 oben; zu 29 vgl. 25 u. 26 u. 16, 39. — V. 31 sieht auf v. 13 zurück, u. 31^b wird in v. 32—34 weiter ausgeführt. Juda soll wie Samaria den Kelch des göttlichen Zorngerichts trinken. Zu dem Bilde des Kelchs vgl. Jes. 51, 17. Jer. 25, 15. Dieser Kelch wird v. 32 als tief und weit d. h. viel fassend beschrieben, so daß wer ihn austrinkt von seinem Inhalte ganz berauscht wird. הורה ist 3. Person, das Subject aber nicht כוס, sondern das folgende מרבה: die Größe oder Weite des Bechers wird zum Lachen und zum Spotte sein. Willkürlich ist die Ergänzung: dir zum L. u. Sp. werden, was nicht einmal einen passenden Sinn ergibt, da nicht Juda, sondern die Völker über den Becher lachen. Andere halten הורה für 2. Pers.: du wirst werden; aber abgesehen von der Anomalie des Genus, da das *mascul.* statt des *foem.* stehen sollte, hat *Hitz.* dagegen mit Recht geltend gemacht, daß mit den Worten nach dieser Fassung nicht nur die Erklärung des Bildes im folgenden V. anticipirt, sondern sogar die Folge des dortigen ונתקן ausgesprochen würde. *Hitz.* will deshalb die W. von הורה bis וקרבא als Glosse streichen und מרבה in מרבה ändern: welcher viel faßt; allein zu solchem kritischen Gewaltstreich ist kein zureichender Grund vorhanden. Die Form מרבה obgleich ἀπ. λεγ. ist doch als *nomen subst.* nicht anzufechten, und nimt man מרבה להביל die Größe zu fassen als Subject des Satzes, so enthält derselbe noch eine weitere Beschreibung des Bechers, die dem Folgenden nicht vorgreift: wenn auch

der Becher nicht sowol wegen seiner Größe, als vielmehr wegen seiner Bestimmung zum Austrinken Gegenstand des Lachens und Spottens sein wird. In v. 33 sind Bild und Sache zusammengefaßt, indem zu שִׁרְיוֹן Trunkenheit יָגַן Jammer, Leid hinzugesetzt und der Becher als Becher der Verwüstung bezeichnet wird. Das Bild des Trinkens ist v. 34 in kühner Weise bis zum Benagen der Scherben des Bechers und zum Zerreißen der Brüste an den Scherben gesteigert. — In v. 35 wird mit wiederholter Hervorhebung der Verschuldung die Schilderung des Gerichts abgeschlossen. Zu 35^b vgl. 16, 52 u. 58.

V. 36—49. Nochmalige Zusammenfassung der Sünden wie der Strafe der beiden Weiber. V. 36. *Und Jahve sprach zu mir: Menschensohn, willst du richten die Ohola und die Oholiba, so zeige ihnen ihre Greuel an.* V. 37. *Denn sie haben Ehebruch getrieben und Blut ist in ihren Händen; und mit ihren Götzen haben sie die Ehe gebrochen, und auch ihre Söhne, die sie mir geboren, haben sie ihnen hindurchgehen lassen zum Verzehren.* V. 38. *Weiter haben sie dies mir getan: sie haben mein Heiligtum verunreinigt an selbigem Tage und meine Sabbate entweiht.* V. 39. *Wenn sie ihre Söhne ihren Götzen schlachteten, kamen sie in mein Heiligtum an selbigem Tage, es zu entweihen; und siehe so haben sie getan inmitten meines Hauses.* V. 40. *Ja sogar geschickt haben sie zu Männern die aus der Ferne kamen; zu ihnen wurde Botschaft gesandt und siehe sie kamen, für welche du dich badetest, deine Augen schminktest und Schmuck anlegtest, V. 41 und dich setztest auf ein prächtiges Polster, und ein Tisch ward zugerichtet vor ihnen, darauf legtest du mein Rauchwerk und mein Oel.* V. 42. *Und das laute Geräusch ward ruhig dabei, und zu den Männern aus der Menschenmenge wurden Zecher gebracht aus der Wüste, und sie legten Armbänder an ihre Hände und herrliche Kronen auf ihre Häupter.* V. 43. *Da sprach ich zu der für Ehebruch Entkräfteten: nun wird ihre Hurerei gar selber huren, V. 44 und man wird zu ihr eingehen, wie man zu einer Hure eingeht; so gingen sie zur Ohola und Oholiba ein, den lasterhaften Weibern.* V. 45. *Aber gerechte Männer, die sollen sie richten nach dem Rechte der Ehebrecherinnen und nach dem Rechte der Blutvergießerinnen; denn Ehebrecherinnen sind sie und Blut ist in ihren Händen.* V. 46. *Denn so spricht der Herr Jahve: Heraufführen wider sie werde ich eine Versammlung und sie preisgeben zur Mißhandlung und zur Beute.* V. 47. *Und steinigen soll sie die Versammlung und sie zerhauen mit ihren Schwertern; ihre Söhne und ihre Töchter sollen sie tödten, und ihre Häuser mit Feuer verbrennen.* V. 48. *So werde ich das Laster ausrotten aus dem Lande, daß alle Weiber sich warnen lassen und nicht Laster üben wie ihr.* V. 49. *Und sie sollen eure Laster auf euch bringen und die Sünden eurer Götzen soll ihr tragen, und soll erkennen, daß ich der Herr Jahve bin.* — Die Eingangsworte וְהָיָה הַיּוֹם וְהָיָה וְהָיָה weisen nicht nur auf 22, 2, sondern zugleich auf 20, 4 zurück und zeigen, daß unser Abschnitt eine sachliche Zusammenfassung des Inhalts der ganzen Gruppe c. 20—23 sei. Der sachliche Inhalt dieser Vv. lehnt sich eng an c. 16 an, beson-

ders in der Bezeichnung der Sünden als Ehebruch und Blutvergießen, vgl. v. 37 u. 45 mit 16, 38. נָתַתְּ אֶת-בְּנֵיךָ mit den Götzen Ehebruch treiben, wobei die Götzen dem Jahve als dem Gemahle Israels gleichgestellt sind, vgl. Jer. 3, 8 u. 2, 27. Zu dem Molochdienste v. 37^b vgl. 16, 20 f. u. 20, 31. Die Entweihung des Heiligtums v. 38^a wird in v. 39 näher bestimmt. Das בָּיִתָּהּ v. 38, an welchem LXX u. *Hitz.* Anstoß genommen, so daß jene es weggelassen haben, dieser es als Glosse streichen will, ist hinzugefügt, um die Entweihung des Heiligtums als gleichzeitig mit dem Molochsdienste v. 37^b zu bezeichnen, wie sich aus v. 39 deutlich ergibt. Zur Sache vgl. 2 Kg. 21, 4. 5. 7. Die Entheiligung der Sabbate wie 20, 13, 16. — Zu v. 39^a vgl. 16, 21. Die Worte sind nicht so zu verstehen, als habe man im Tempel die Kinder dem Moloch geopfert, sondern nur so, daß man unmittelbar, nachdem man dem Moloch Kinder geopfert hatte, in den Tempel Jahve's ging, um hier auch Jahve zu verehren, wodurch man Jahve dem Moloch gleichstellte. Dies war eine Profanation (חֲלָה) seines Heiligtumes.

In v. 40—44 ist nicht mehr vom eigentlichen Götzendienste die Rede, sondern von dem gottwidrigen Bündnisse, welches Juda mit Chaldäa einging. Juda schickte Boten nach Chaldäa und, um die Chaldäer zu empfangen, schmückte es sich für dieselben wie eine Bulerin für den Empfang ihrer Bulen. Sie setzte sich auf einen prächtigen Diwan; vor demselben war ein Tisch zugerichtet, auf welchem das Rauchwerk und Oel stand, welches sie Jahve schuldete. So hat *Klif.* den Sinn von v. 40 u. 41 richtig angegeben. Auf ein neues strafwürdiges Vergehen weist schon das steigende אָזָרָה v. 40 hin. Dieses kann nicht Götzendienst sein, weil schon in v. 38 u. 39 der Molochsdiene als der ärgste götzendiennerische Greuel genant ist. Für eigentlichen Götzendienst paßt auch nicht das Senden nach (zu) Männern, die aus der Ferne kommen; denn Männer, welche die Bulerin durch Boten einlud zu kommen, können nicht Götzen sein, die sie aus fernem Lande holen ließ. Es sind vielmehr Assyrer oder Chaldäer gemeint und zwar nach v. 42 erstere, vgl. Jes. 39, 3. Was *Hitz.* dagegen einwendet, daß nämlich nach jenen das eine Weib gesandt habe und überhaupt deren Beschickung und Kommen schon abgehandelt sei (v. 16), ist unbeweisend. Denn die Singulare im letzten Gliede von v. 40 zeigen, daß auch hier nur das eine Weib die Männer hat sich kommen lassen. Selbst אֶתְּלִיקָה könnte 3 pers. sing. sein, da diese Form zuweilen die Endung הָ annimmt, vgl. *Ev.* §. 191^e u. *Ges.* §. 47 Anm. 3. Der Umstand aber, daß vom Senden nach Chaldäa schon v. 16 die Rede war, schließt eine nochmalige Erwänung dieser Sache unter einem neuen Gesichtspunkte nicht aus. Um sich die Gunst der Männer, nach welchen sie geschickt hatte, zu erwerben, schmückte sich das Weib. אֶתְּלִיקָה ist das arab. كحل die Augen mit Stibium (*Kohol*) schmücken, vgl. zur Sache die Bem. zu 2 Kg. 9, 30. Dann setzt sie sich auf ein Polster (nicht: legt sich auf ein Lager; denn אָזָרָה bed. nicht sich legen), vor welchem ein Tisch zugerichtet ist mit Speisen, auf den sie Räucherwerk und Oel gesetzt hat. Das Suffix an אֶתְּלִיקָה geht auf אֶתְּלִיקָה und ist als *neutrum* zu fassen, was zu dem Tisch als einer Sache paßt, wie

denn auch *שָׁמְרוּ* im Plural gewöhnlich die Endung *וּ* annimmt. *Ev. u. Hiv.* finden in v. 41 eine Schilderung der Lectisternen und des unzüchtigen Cultus der babylonischen Mylitta. Allein dazu paßt weder das Sitzen (*יָשָׁב*) auf einem Polster (Diwan) noch der Platz hinter dem Tische, den das Weib eingenommen hat. Richtig bemerkt schon *Hitz.*: „wenn sie auf einem Polster Platz nimmt und ein Tisch vor sie hingerückt ist, so will sie offenbar speisen und zwar mit den Männern, für welche sie sich gepuzt hat. Das Oel wird bei Tische versalbt (Am. 6, 6. Prov. 21, 17 vgl. Ps. 23, 5), das Räucherwerk angezündet.“ Mein Räucherwerk und mein Oel ist das Räucherwerk und Oel, welches Gott ihr gegeben hat und das sie zu seinem Dienste verwenden sollte, aber für sich und ihre fremden Freunde verschwendet, vgl. 16, 18. Hos. 2, 10. Das Oel war als Landesprodukt Palästina's Gabe Jahve's; Räucherwerk erzeugte zwar Palästina nicht, aber da das Geld, mit dem Juda dasselbe kaufte oder die Güter, für welche man es eintauschte, Gottes Gabe waren, so konte Jahve es auch sein Räucherwerk nennen. — Sehr dunkel ist v. 42. Die Uebersetzung des ersten Satzes: *et vox multitudinis exultantis in ea* (*Vulg.*) oder: die Stimme einer sorglosen Menge in ihr (*Hiv.*), läßt sich schwerlich rechtfertigen. Wo sonst *קוֹל הַמָּוֶן* vorkommt, da bedeutet es nicht: Stimme einer Menschenmenge, sondern lautes Getöse, vgl. Jes. 13, 4. 33, 3. Dan. 10, 6 u. 1 Sam. 4, 14, wo *קוֹל הַמָּוֶן* mit *קוֹל הַצִּעְקוֹת* synonym steht. Auch wo *קוֹל הַמָּוֶן* von der Menschenmenge gebraucht ist, bezeichnet es die lärmende, tosende, tobende Menge; hiernach kann *שָׁמְרוּ* nicht als Adjectiv mit *קוֹל הַמָּוֶן* verbunden werden, weil ein stilles Menschengetöse ein Widerspruch ist und *שָׁמְרוּ* weder *exultans*, noch sorglos ausgelassen (*Hiv.*), sondern nur ruhig, still und zufrieden lebend bedeutet. *שָׁמְרוּ* kann also nur Prädicat zu *קוֹל הַמָּוֶן* sein: der Hall des Geräusches oder das laute Getöse war (oder wurde) ruhig, stille. *בָּהּ* dabei (*neutrum* wie *בָּהּ* daran Gen. 24, 14). Die folgenden W. *וְגַל אֲנָשִׁים וְגַל* lassen sich nicht zum Vorhergehenden ziehen, weil diese Verbindung keinen Sinn ergibt. Sie gehören zum Folgenden. *אֲנָשִׁים מְרִיבִים* können nur die aus der Ferne gekommenen Männer v. 40 sein. Zu diesen wurden herzugebracht d. h. zu kommen veranlaßt Zecher aus der Wüste. Das *Chet* *סוֹבְאִים* ist ohne Zweifel Particip. von *סָבַא* Trinker, Zecher, und des *hoph.* *מִסְבְּאִים* statt des *Kal.* *בָּאִים* um der Paronomasie mit *סוֹבְאִים* willen gewält. Hiernach können jene nur die Assyrer (*בְּנֵי אַשּׁוּר* v. 5 u. 7), diese (die Zecher) nur die Chaldäer (*בְּנֵי כַּדְלִי* v. 15) sein. Für die Söhne Babels eignet sich auch die Bezeichnung Trinker, da *Curtius* (*V, 1*) die Babylonier als *maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur, effusi* schildert. Der Zusatz: „aus der Wüste“ kann, obwohl *מִמְדֵּי הַבְּרָזָה* dem *מִמְדֵּי הַבְּרָזָה* v. 40 correspondirt, doch nicht die Heimat dieser Leute, sondern nur den Ort angeben, von woher sie nach Juda kamen, nämlich von der arabisch-syrischen Wüste, die Palästina von Babylon trennte. Diese Völker schmückten die Arme der Bulerinnen mit Spangen und ihre Köpfe mit herrlichen Kränzen (Kronen). Die Pluralsuffixe lehren, daß die Worte von beiden Weibern gelten, was durch die Nennung beider in v. 44 bestätigt wird. Subject zu *וְיָרִיבֵי* sind nicht bloß die *סוֹבְאִים*, sondern

zugleich die *מְמַרְרֵק אֲנָשִׁים* v. 40. Der Gedanke ist dieser: Durch den Verkehr mit diesen Völkern gelangten Samaria und Juda zu Reichtum und irdischer Herrlichkeit. Güter, mit welchen nach v. 16, 11 ff. Jahve sein Volk geschmückt hatte. Hiernach scheint der Sinn dieses V. im Zusammenhange folgender zu sein: Als die Assyrer mit Israel Bündnisse zu schließen begonnen hatten, trat Ruhe ein. Zu jenen kamen hernach noch die Chaldäer hinzu, so daß Israel und Juda durch ihr Bulen mit diesen Völkern zu irdischem Reichtume und Glanze gelangten. Ueber dieses Treiben urteilte Gott: Juda sei in Bulerei so versunken, daß es diese Sünde nimmer lassen könne. So verstehen wir v. 43, und verbinden *לְבַלְלָהּ אֲנָשִׁים* mit *וְאָמַר* ich sprach von der für Hurerei Entkräfteten. *בְּלָהּ foem.* von *בָּלָהּ* verbraucht, abgenutzt, z. B. von Kleidern Jos. 9, 4. 5, auf Personen übertragen: verfallen, an Kraft geschwächt, so das Verbum Gen. 18, 12. Das dem *בְּלָהּ* beigeordnete *אֲנָשִׁים* bezeichnet nicht das Mittel, durch welches die Lebenskraft verbraucht ist, sondern ist *accus.* der Richtung oder Beziehung: geschwächt in Bezug auf Ehebruch, nicht mehr fähig, denselben zu treiben.¹ In dem folgenden Satze *וְגַל יִזְוֶה וְגַל חֵטְא* ist *וְגַל יִזְוֶה* Subject zu *וְיָרִיבֵי* und das *Chet.* richtig, das *Keri* unrichtig, aus falscher Deutung hervorgegangen. Solte *וְיָרִיבֵי* Object zu *וְיָרִיבֵי*, also das Weib Subject sein, so müßte das Fömin. *וְיָרִיבֵי* stehen. Dies war dagegen nicht notwendig, wenn *וְיָרִיבֵי* Subject ist, mag man dieses Wort nun für Plural von *וְיָרִיבֵי* oder mit *Ev.* §. 259^b für Singular halten, da es in beiden Fällen Abstractum bleibt, dem das Verbum in der Masculinform leicht vorausgehen kann. *וְיָרִיבֵי* ist Verstärkung nicht bloß des Suffixes, sondern des Nomens: und zwar sie (ihre Hurerei). Die Sünde des Hurens ist personificirt, als *וְיָרִיבֵי* Hos. 4, 12 gedacht — als Hang zum Huren, der fortwirkt, nachdem das Weib selbst dazu unfähig geworden ist. — V. 44 enthält das Ergebnis der bisherigen Schilderung des bulerischen Wesens beider Weiber, woran v. 45 ff. das Verhalten Gottes dazu, die Bestrafung der Sünderinnen angereicht wird. *וְיָרִיבֵי* mit unbestimmtem Subjecte: man ging zu ihr. *וְיָרִיבֵי* das eine Weib, die Oholiba. Erst im Nachsatze wird das zu Sagende auf beide ausgedehnt. Nur bei dieser Fassung des 44. V. kommen die Verba *וְיָרִיבֵי* (*imperf. c.* u. *consec.* als historisches Tempus) und das *perf.* *וְיָרִיבֵי* zu ihrem Rechte. Der Plur. *וְיָרִיבֵי* kommt nirgends weiter vor; *Hitz.* will ihn daher als „unerhört“ in den Singul. *וְיָרִיבֵי* ändern und dieses Attribut nur auf die Oholiba beziehen, von welcher im ersten Versgliede, sowie in v. 43. 40 u. 41 allein die Rede war. Das Gericht über die beiden Schwestern sollen gerechte Männer vollziehen v. 45. Gerecht heißen die Chaldäer nicht im Vergleiche mit den Israeliten, sondern als Werkzeuge der göttlichen Straferechtigkeit in diesem besonderen Falle, indem sie gerechtes Ge-

1) Der Versuch von *Ev.* *לְבַלְלָהּ אֲנָשִׁים* als selbständigen Satz zu fassen: „zum Teufel der Ehebruch“ läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen und der von *Hitz.*: „die Welke treibt Ehebruch“ ist unnatürlich gekünstelt; denn *ל* als *nota dativi* genommen würde den Sinn ergeben: die Welke hat (besitzt) den Ehebruch als ihr Eigentum — und dies als Frage zu fassen, ist durch nichts indicirt.

richt an den Sünderinnen üben — für Ehebruch und Blutvergießen, vgl. 16, 38. Die Infinitive *הַיָּלִיחַ* und *יָרַח* v. 46 stehen für die 3 pers. fut. Im Uebrigen vgl. die Erört. zu 16, 40 u. 41. Die Formel *יָחַד לְיָקִיבָהּ* ist nach Deut. 28, 25 gebildet u. zu j. St. erklärt worden. *יָרַח* ist *infin. abs. pi.*; wegen der Bed. des Wortes s. zu 21, 24. An diesem Strafgerichte sollen alle Weiber d. h. alle Völker ein Beispiel zur Warnung nehmen, um vom Götzendienste abzulassen. *יָקִיבָהּ* ist eine Mischform aus Niph. u. Hiip. für *הִקְיִיבָהּ*, wie *יָקִיבָהּ* Deut. 21, 7 s. z. d. St. — Zu v. 49 vgl. 16, 58. — Die Strafe wird beiden Weibern Israel und Juda als noch bevorstehend angekündigt, obwol die Ohola (Samaria) schon seit geraumer Zeit dem Gerichte verfallen war. Dies erklärt sich aus der consequenten Durchführung der Allegorie, in der beide Reiche als Schwestern einer Mutter dargestellt sind, und läßt sich damit rechtfertigen, daß die bevorstehende Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda einerseits die noch in Palästina befindlichen Reste des Zehnstämmereichs mit betraf, andererseits aber das Gericht sich nicht auf die Zerstörung der beiden Reiche beschränkt, sondern auch die späteren Gerichte, welche über das ganze Volk ergingen, mit umfaßt.

Cap. XXIV. Weissagung der Zerstörung Jerusalems durch Gleichnis und Zeichen.

An dem Tage, da der König von Babel die Belagerung und Einschließung Jerusalems begann, wurde dem Ezechiel am Chaboras dieses Ereignis von Gott geoffenbart (v. 1 u. 2) und ihm befohlen, dem Volke durch ein Gleichnis das Schicksal der Stadt und ihrer Bewohner zu weißagen (v. 3—14). Sodann kündigte ihm Gott den Tod seines Weibes an und gebot ihm, darüber keine Trauer zu zeigen. Am Abende darauf starb sein Weib und er tat wie ihm geboten war. Deshalb vom Volke gefragt, erklärte er demselben, daß sein Tun vorbildlich für ihr Verhalten bei dem Falle Jerusalems sei (v. 15—24). Diesen Fall werde ein Entronnener dem Propheten berichten, und dann werde er sich nicht mehr stumm verhalten, sondern wiederum zum Volke reden (v. 25—27). — Von diesen letzten drei Versen abgesehen enthält demnach dieses Cap. zwei Gottesworte, von welchen das erste in einem Gleichnisse die Drangsale und den Ausgang der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer darlegt (v. 1—14), das zweite durch ein Zeichen den Schmerz und die Trauer Israels, namentlich der Exilarten, über den Untergang der Stadt mit ihrem Heiligtume und ihren Bewohnern vorbildet. Diese beiden Gottesworte sind wie durch ihren Inhalt verbunden, so auch an einem Tage dem Propheten eröffnet worden, und zwar, wie im Eingange v. 1 u. 2 nachdrücklich bemerkt wird, an dem Tage des Beginnes der Belagerung Jerusalems durch den König von Babel.

V. 1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir im neunten Jare, im zehnten Monde, am zehnten des Monden, also: V. 2. Menschensohn,

schreibe dir den Namen des Tags, dieses selbigen Tages! Geworfen hat sich der König von Babel auf Jerusalem an diesem selbigen Tage. — Das Datum: der zehnte Tag im zehnten Monate des neunten Jares nach Jojachins Wegführung (1, 2) oder — was dasselbe ist — der Regierung des an seine Stelle zum Könige eingesetzten Zedekija, ist Jer. 52, 4. 39, 1 u. 2 Kg. 25, 1 als der Tag genant, an welchem Nebucadrezar durch Errichtung eines Walles die Stadt Jerusalem einschloß, und nach dem Exile noch wurde dieser Tag deshalb als Fasttag begangen Zach. 8, 19. Was so bei Jerusalem geschah, das ward dem Ez. am Chaboras an dem nämlichen Tage geoffenbart und den Exulanten zu verkündigen ihm aufgetragen, *ut et ipsi et obsessi tum ex tempore tum ex rerum eventu discerent, non casui neque Babyloniorum potentiae urbis excidium esse adscribendum, sed ejus voluntati, qui multo ante praedixerat, ob civium impietatem urbem esse igni comburendam: Ezechielem quoque prophetam esse veridicum, quippe qui Hierosolymae statum e Babylone tam longe dissita nosse potuit et palam facere.* Pr a d. Diese Bestimmtheit der Vorherverkündigung läßt sich weder durch willkürliche Umdeutungen der Worte, noch mit Hitz. durch die grundlose Behauptung, daß der Tag erst nach dem Ereignisse so bestimmt worden sei, in ein *vaticinium post eventum* verwandeln. — Den Namen des Tags schreiben heißt s. v. a. den Tag notiren. Der Grund, weshalb? wird v. 2^b angegeben: weil sich Nebuc. an diesem Tage auf Jerusalem geworfen hat. So hat *Ev.* den Sinn des *הָיָה* gut wiedergegeben. *הָיָה* bed. stützen, stemmen (seine Hand), darnach hier u. Ps. 88, 8 sich mit Macht auf etwas stemmen. Unerweislich ist dagegen die dem Worte aus dem Syr. aufgedrungene Bed. sich nähern (*Ges. Win.* u. a.).

V. 3—14. Das Gleichnis von dem Topfe mit den Kochstücken. V. 3. Und trage dem widerspenstigen Geschlechte ein Gleichnis vor und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve: setze den Topf an, setze an und gieß auch Wasser hinein: V. 4 sammle seine Fleischstücke hinein, alle guten Stücke, Lende und Schulter, mit auserlesenen Knochen fülle ihn; V. 5 das auserlesenste Kleinvieh nimm und auch einen Holzstoß für die Knochen darunter; laß es tüchtig sieden, auch seine Knochen darin gar kochen. V. 6. Darum also spricht der Herr Jahve: Wehe, Stadt der Blutschulden! Topf, in welchem Röst ist und dessen Rost nicht von ihm abgeht; Stück für Stück hole sie heraus; nicht ist über sie das Los gefallen. V. 7. Denn ihr Blut ist in ihrer Mitte; auf nackten Felsen hat sie es hingetan, nicht auf die Erde hat sie's gegossen, daß man Staub darüber decken könnte. V. 8. Um Grimm herbeizuführen, Rache zu nehmen, habe ich ihr Blut auf nackten Felsen kommen lassen, daß es nicht bedeckt würde. V. 9. Darum also spricht der Herr Jahve: Wehe, Stadt der Blutschulden! auch ich werde den Holzstoß groß machen. V. 10. Häufe das Holz, schüre das Feuer, mache gar das Fleisch, laß den Brei sieden, daß auch die Knochen zerkothen. V. 11. Und stelle ihn auf seine Kohlen leer, damit sein Erz heiß und glühend werde, daß seine Unreinigkeit in ihm schmelze, sein Rost vergehe. V. 12. Die Bemühungen hat er erschöpft und nicht

geht von ihm sein vieler Rost ab; ins Feuer seinen Rost! V. 13. In deiner Unreinigkeit ist Greuel; weil ich dich gereinigt und du nicht rein geworden, so wirst du von deiner Unreinigkeit nicht mehr rein werden, bis daß ich meinen Grimm an dir stille. V. 14. Ich Jahve habe es geredet; es komt und ich werde es tun, werde nicht nachlassen, nicht schonen und mich's nicht gereuen lassen. Nach deinen Wegen und nach deinen Taten sollen sie dich richten, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.

Der Inhalt dieser Vv. wird מִשְׁפָּל Spruchrede, Gleichnis genant, und Ez. soll dasselbe dem widerspenstigen Geschlechte vortragen. Daraus folgt, daß die folgende Handlung, die dem Propheten vorzunehmen befohlen wird, für keine wirkliche symbolische Handlung, welche er vollzogen habe, zu halten ist, sondern diese Handlung den Inhalt des מִשְׁפָּל bildet d. h. der Parabel angehört. Daher ist auch die Deutung der Parabel v. 10 ff. in die Form einer Handlung gekleidet. Der Topf mit den Fleischstücken und Knochen, die in ihm gekocht und ganz verkocht werden sollen, bezeichnet Jerusalem mit seinen Bewohnern. Das Feuer, an dem sie gekocht werden soll, ist das Kriegsfeuer, und das Setzen des Topfes ans Feuer der Beginn der Belagerung, durch welche die Einwohnerschaft der Stadt wie Fleisch und Knochen in einem Topfe verkocht werden soll. שָׂפַר wie 2 Kg. 4, 38 vom Setzen des Topfes an oder auf das Feuer. וַיִּתְּן יְהוָה יְהוֹשָׁפָט וְיָרֵךְ יְהוֹשָׁפָט וְיָרֵךְ יְהוֹשָׁפָט tue zusammen seine Stücke hinein. נְהַרְיֵה seine d. h. die in den Kochtopf gehörenden Fleischstücke. Diese werden näher bestimmt als die besten Fleischstücke, und von diesen Hüfte (Lende) und Schulter als die vorzüglichsten noch besonders erwänt, wozu noch die auserlesensten Knochen kommen sollen. Die Bestimmung wird noch gesteigert durch den Zusatz, daß er das Auserlesenste vom Kleinvieh dazu nehmen soll. Die auserlesensten Fleischstücke und die Knochenstücke bezeichnen den tüchtigsten und kräftigsten Teil der Bevölkerung der Stadt. Zum Verkochen dieser Stücke, besonders der Knochen ist ein tüchtiges Feuer erforderlich. Dies besagen die W.: und auch einen Holzstoß für die Knochen darunter. Das fehlende Verbum ist zeugmatisch aus לְקוֹר zu ergänzen. דָּרַר v. 5, wofür v. 9 מְדָרָה steht, bed. einen Holzstoß und komt in dieser Bed. auch Jes. 30, 33 vor, von דָּרַר ringsum legen, reihen, schichten. דָּרַר הַעֲצָמִים kann wegen des Artikels nicht einen Haufen Knochen bed., sondern nur: einen Holzstoß für die (vorher genannten) Knochen, nämlich zum Verkochen derselben. Beachtet man den Artikel, so wird schon dadurch sowol die Annahme, daß Ez. einen Haufen Knochen habe unter den Topf legen sollen, als auch die Emendation des von allen Versionen gelesenen הַעֲצָמִים בְּתוֹכָם (Böttch. Ev. Hitz.) als unstatthaft abgewiesen. Wenn auch דָּרַר an und für sich nicht einen Holzstoß, sondern nur *strues* bedeutet, so ergibt sich doch die Bestimmung, daß das Aufgeschichtete Holz sei, aus dem Contexte zur Genüge. Ohne Not will Hitz. auch נְהַרְיֵה in נְהַרְיֵה ändern. Daß נְהַרְיֵה nicht weiter vorkomt, beweist gar nichts. Das Nomen ist dem Verbo zur Vorstärkung beigegeben und ist *pluraletant.* in der Bed. das Sieden.

וְהָיָה מִשְׁפָּל יְהוָה hängt vom Vorhergehenden ab, indem מִשְׁפָּל das copulative ו ersezt hat. Ueber מִשְׁפָּל gar werden, s. zu Ex. 12, 9.

In v. 6—8 wird die Deutung der Parabel gegeben, und zwar in zwei durch לָכֵן (v. 6, 9) eingeführten Gedankenreihen. Die Einführung mit לָכֵן darum, deshalb, erklärt sich daraus, daß in der Gleichnisrede v. 3 ff. oder eigentlich in dem das Gleichnis veranlassenden Factum der Einschließung Jerusalems das über Israel hereinbrechende Gericht angedeutet war. Der Gedankengang ist dieser: Weil nun das Gericht über Jerusalem begint, darum Wehe ihr, denn ihre Blutschuld ist so groß, daß sie vernichtet werden muß. Die der Größe der Schuld entsprechende Strafe wird aber in den beiden Strophen v. 6—8 und 9—13 so explicirt, daß die erste Strophe von der Strafe der Einwohnerschaft Jerusalems, die zweite von der Strafe der Stadt selber handelt. Zur Begründung dieses letzteren Momentes wird ein im Gleichnisse selbst nicht erwänter Umstand — der Rost am Topfe — hinzugefügt und dadurch das Bild vom Kochtopfe zweckgemäß erweitert. Uebrigens gehen in der Deutung der Parabel Bild und Sache wiederholt in einander über. Weil Jerusalem eine Stadt der Blutschulden ist, so gleicht sie einem Topfe, an welchem unutilgbare Rostflecken haften. Schwierig ist v. 6^b und verschiedne gedeutet. Das ל vor dem wiederholten נְהַרְיֵה ist ohne Zweifel distributiv zu fassen: je nach ihren Stücken d. h. Stück für Stück hole sie heraus. Das Suffix an הַעֲצָמִים läßt sich aber nicht mit *Klief.* auf כִּיִּר beziehen, weil man nicht sagt: hole den Topf je nach seinen Fleischstücken heraus, wenn man nur das Herausholen der Fleischstücke aus dem Topfe meint. Diese Schwierigkeit wird auch dadurch nicht beseitigt, daß man dem הַעֲצָמִים die Bed. hervorlangen, herlangen, gibt. Das Suffix an הַעֲצָמִים geht auf die Stadt (כִּיִּר) d. h. ihre Bevölkerung, welcher ja, und nicht ihrem Häusercomplexe, die Blutschuld anhaftet (*Hitz.*). Auch das Suffix an נְהַרְיֵה geht nur scheinbar auf den Topf, der Sache nach aber auf die Stadt, d. h. die Gesamtheit ihrer Bevölkerung, deren einzelne Individuen die einzelnen Kochstücke sind. Hiernach ist der Sinn dieser Aufforderung nicht zweifelhaft: die ganze in Jerusalem befindliche Bevölkerung soll herausgeholt werden, und zwar alle ohne Ausnahme, indem nicht das Los über sie geworfen wird, das den einen trafe, den andern nicht. Dabei braucht man die Erwäntung des Rostes in Causalzusammenhang zu setzen und den Sinn so zu fassen, daß alle Stücke, weil durch den Rost des Kessels unbrauchbar geworden, herausgenommen und weggeworfen werden solten (*Häv.*), sondern durch Erwäntung des Rostes geht die Erklärung schon hier über das Bild hinaus. Herausgeholt sollen die Fleischstücke werden, nachdem sie zerkoht sind, um den Topf leer zu machen und ihm dann noch aus Feuer setzen zu können, daß der ihm anklebende Rost ausgebrant werde (v. 11). Dagegen wolle man nicht mit *Klief.* einwenden, daß diese Auslegung nicht mit dem Zusammenhange stimme, denn nach dem Schlusse des v. 5 und nach v. 10, 11 sollen die Kochstücke und selbst die Knochen nicht herausgeholt, sondern durch mächtiges Feuer verkocht, und soll der Topf nicht dadurch, daß die Kochstücke

herausgeholt und weggeworfen werden, sondern dadurch leer werden, daß die Kochstücke rein zu Brei und Nichts verkochen.¹ Denn das ‚zu Nichts verkochen‘ steht nicht im Texte, sondern nur: daß selbst die Knochen garkochen, zu weichem Brei werden sollen. Was aber die Sache betrifft, so läßt sich dies nicht mit den meisten Ausl. nur auf die Wegführung der Bewohner ins Exil beziehen. Das Herausholen der Kochstücke aus dem Topfe bezeichnet die Wegschaffung der Einwohner aus der Stadt, sowol durch Tödtung (vgl. 11, 7), als durch Gefangenschaft. Die Stadt soll leer von Menschen werden infolge ihrer Einschließung durch den König von Babel. Diese Drohung wird v. 7 f. motivirt durch Darlegung der Verschuldung Jerusalems. Die Stadt hat Blut vergossen, das nicht mit Erde bedeckt, sondern unbedeckt geblieben ist, wie auf einen harten Felsen gegossenes Blut, das der Stein nicht einsaugen kann, und weil nicht bedeckt zu Gott um Rache schreit, vgl. Gen. 4, 10. Hi. 16, 18 u. Jes. 26, 21. Der Gedanke ist der: Sie hat frech und schamlos gesündigt und nichts getan, ihre Sünde zu bedecken, hat keine Spur von Reue und Buße gezeigt, um ihre Schuld los zu werden. Dies hat Gott so gefügt; er hat das vergossene Blut auf einen nackten Felsen kommen lassen, daß es unbedeckt bliebe, damit er die Blutschuld rächen könne.

Die zweite Wendung der Rede (v. 9) hebt ebenso an wie die erste v. 6, um die Strafvollstreckung weiter darzulegen. Gott will, um die Schuld zu rächen, den Holzstoß groß machen, ein mächtiges Feuer anzuschüren. Die Ausführung dieses Gedankens wird v. 10 in der Form eines Befehls an den Propheten gegeben, viel Holz unterzulegen und ein Feuer anzuzünden, daß Fleisch und Knochen verkochen. *תִּשְׂרֹף* von *שָׂרַף* fertig machen, mit *בָּשָׂר* gar machen. Streitig ist die Erklärung von *תִּשְׂרֹף*, die dem *רֶקֶת* beigelegte Bed. würzen ist jedenfalls unpassend und auch sprachlich unbegründet. *רֶקֶת* ist zwar Ex. 30, 25 ff. vom Bereiten des Salböls gebraucht, aber nicht vom Mischen der verschiedenen Ingredienzien, sondern wahrscheinlich vom Auskochen der Gewürze, um ihre Essenz herauszuziehen, so daß ‚auskochen‘ wol die eigentliche Bed. des Wortes ist. *תִּשְׂרֹף* ist Hi. 41, 23 der siedende Salbentiegel. *תִּשְׂרֹף* ist Cohortativ Hiph. von *שָׂרַף* glühen, verbrant werden. V. 11. Wenn so Fleisch und Knochen verkocht sind, soll noch der Kessel leer auf die Kohlen gesetzt werden, damit durch die Hitze der Rost an ihm ausgeglüht werde. Hierbei ist das Entleeren des Kessels oder Topfes durch Ausschütten des zu Brei gekochten Fleisches als selbstverständlich übergegangen. Die Unreinigkeit des Topfes ist sein Rost. *תִּשְׂרֹף* ist aramaisirende Form für *תִּשְׂרֹף* = *תִּשְׂרֹף*. Den Sinn hat *Mich. gut* so angegeben: *civibus caesis etiam urbs consumetur.*¹ — In v. 12 ff. wird die Notwendigkeit

1) *Hitzig* findet in dieser Darstellung ein Hysteronproteron, weil die Reinigung des Kessels dem Kochen des Fleisches in ihm hätte vorhergehen, nicht nachfolgen sollen, und weil auch, auf die Sache gesehen, der Rost der Sünde nicht an der Stadt als Häusermasse, sondern an ihrem Volke haften. Allein beide Gründe beweisen nicht, was *Hitzig* damit beweisen will, nämlich daß die Darstellung durch ihre Haltlosigkeit sich als nicht wirkliche Weissagung zu erkennen gebe, und sind überhaupt nichtig. Wenn man Fleisch

des Vernichtungsgerichtes motivirt, wobei die Rede v. 12 noch im Bilde bleibt, in v. 13 aber auf die Sache übergeht. Die Bemühungen (*תִּשְׂרֹף* *אֶפֶס* *אֶפֶס* *אֶפֶס*) hat er (der Topf) erschöpft, nämlich — wie aus v. 13 deutlich sich ergibt — die Bemühungen ihn durch gelindere Mittel zu reinigen, nicht — wie *Hitzig* aus dem folgenden Satze irrig folgert — durch solche äußerste Glut seinen Rost wegzubeizen. *תִּשְׂרֹף* 3. pers. hiph. von *שָׂרַף* ist die ältere, später aus dem Gebrauche fast verdrängte Form, vgl. *Ges.* §. 75 Anm. 1. Die letzten Worte in v. 11: *אֶפֶס תִּשְׂרֹף* fasse ich mit *Hitzig*. *Hitzig* u. A. als Ausruf. Weil der Topf die Anstrengungen ihn zu reinigen erschöpft hat, so soll sein Rost ins Feuer. In v. 13 ist Jerusalem angeredet und *תִּשְׂרֹף* nicht ein zu *תִּשְׂרֹף* gehöriger Genetiv: ob deiner unzüchtigen Unreinheit (*Ev. Hitzig*), sondern Prädicat: in deiner Unreinheit ist (liegt) *תִּשְׂרֹף* d. i. ein todeswürdiger Greuel, vgl. Lev. 18, 17 u. 20, 14 wonach die als *תִּשְׂרֹף* bezeichneten fleischlichen Verbrechen mit dem Tode bestraft werden sollen. Die Reinigungen, welche Gott versucht hat, ohne daß Jerusalem rein wurde, bestanden in den Versuchen, teils durch Drohungen und Verheißungen der Propheten (vgl. 2 Chr. 36, 15), teils durch Züchtigungen das Volk von seinem Sündenwege zu bekehren, die dem chaldäischen Vernichtungsgerichte voraufgingen. Zu *תִּשְׂרֹף* vgl. 5, 13. Mit v. 14 wird die Drohung in zusammenfassender Weise abgeschlossen.

V. 15—24. Das Zeichen des stummen Schmerzes über den Untergang Jerusalems. V. 15. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also:* V. 16. *Menschensohn, siehe ich nehme von dir deiner Augen Lust durch einen Schlag, und du solst nicht klagen noch weinen, und nicht soll eine Thräne dir kommen.* V. 17. *Seufze in der Stille, Todtenklage solst du nicht anstellen, deinen Kopfschmuck binde dir um und ziehe deine Schuhe an deine Füße, und verhülle nicht deinen Bart und Brot der Leute iß nicht.* V. 18. *Und ich redete zu dem Volke am Morgen und am Abende starb mein Weib, und ich tat am Morgen, wie mir befohlen war.* V. 19. *Da sprach das Volk zu mir: willst du uns nicht anzeigen, was dies uns bedeute, daß du so tust?* V. 20. *Und ich sprach zu ihnen: das Wort Jahve's ist zu mir geschehen also:* V. 21. *Sage dem Hause Israel: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich werde mein Heiligtum entweihen, den Stolz eurer Macht, die Lust eurer Augen und das Begehren eurer Seele; und eure Söhne und eure Töchter, die ihr verlassen habt, werden durchs Schwert fallen.*

im Topfe zum Essen kochen will, so wird man freilich den Topf zuerst von seinem Roste reinigen. Daran ist aber hier nicht zu denken. Das Fleisch sollte im Topf nur verkocht werden, um vernichtet und weggeworfen zu werden, wozu man den Topf vorher nicht zu reinigen brauchte. Und was den andern Einwand betrifft, so haftet der Schmutz der Sünde zwar an dem Menschen, aber nicht — wie *Hitzig* annimmt — an diesem allein, sondern verbreitet sich nach alttestamentlicher Anschauung auch auf die Sache; vgl. Lev. 18, 25, 27 f. So haftet der Aussatz nicht bloß den Menschen an, sondern auch den Kleiderstoffen und Häusern. Aus demselben Grunde ergehen auch Strafgerichte nicht über die Menschen allein, sondern zugleich über Städte und Länder.

V. 22. *Da werdet ihr tun, wie ich getan habe: den Bart werdet ihr nicht verhüllen und Brot der Leute nicht essen; V. 23 und euren Kopfschmuck werdet ihr auf euren Häuptern und eure Schuhe an euren Füßen haben, ihr werdet nicht klagen und nicht weinen, sondern werdet hinschwinden in eurer Sündenschuld und einer gegen den andern seufzen.* V. 24. *So wird euch Ezechiel zum Wunderzeichen sein; ganz so wie er getan, werdet ihr tun; wenn es komt, werdet ihr erkennen, daß ich der Herr Jahve bin.* — Aus den Angaben v. 18, daß der Prophet am Morgen zum Volke geredet hat und dann am Abende sein Weib gestorben ist und er hierauf am (folgenden) Morgen dem göttlichen Befehle gemäß keine Trauer äußerte und dem Volke auf Befragen die Bedeutung dieses seines Verhaltens erklärt, ergibt sich, daß das in diesem Abschnitte enthaltene Gotteswort an demselben Tage wie das vorhergehende an ihn ergangen ist, nämlich am Tage der Einschließung Jerusalems; denn was er am Morgen dieses Tages zum Volke redete (v. 18), das ist die Weisagung v. 3—14. Unmittelbar nachdem Gott ihm diese eröffnet hatte, verkündigte er ihm auch den bevorstehenden Tod seines Weibes nebst der Bedeutung, welche dieses Ereignis für das Volk haben sollte. Die Lust der Augen (v. 16) ist die Gattin (v. 18). *בְּמַחְסֵהוּ* durch einen Schlag d. h. durch plötzlichen, von Gott verhängten Tod, vgl. Num. 14, 37. 17, 13. Ueber diesen Todesfall soll er weder einen Klage-ton laut werden lassen, noch irgend eine Trauer kundgeben, sondern nur still seufzen. *אֲבָל מֵרִים אֲבָל* steht nicht für *אֲבָל מֵרִים אֲבָל*, sondern beide Worte sind Accusative; wörtlich wäre zu übersetzen: Todte solst du nicht zum Gegenstand der Trauer machen, d. h. keine Todtentrauer anstellen, wie schon *Storr, Observv. p. 19* richtig erklärt hat. Bei Trauer pflegte man das Haupt zu entblößen und mit Asche zu bestreuen (Jes. 61, 3), barfuß zu gehen (2 Sam. 15, 30. Jes. 20, 2) und den Bart d. h. das Gesicht bis an die Nase zu verhüllen (Mich. 3, 7). Dies alles soll Ez. nicht tun, sondern seinen Kopfschmuck anlegen (*אָרַב* überhaupt der Kopfschmuck, Turban, vgl. v. 23 u. Jes. 61, 3; nicht speciell der priesterliche Kopfschmuck, welcher Ex. 39, 28 *אֲרָרִי הַמִּשְׁפָּטָה* heißt), und Schuhe anziehen, auch kein Trauerbrot essen. *לֶחֶם אֲנָשִׁים* bed. nicht *panis miserorum, cibus lugentium*, so daß *אֲנָשִׁים* = *אֲנָשִׁים* wäre, sondern: Brot der Menschen, der Leute, d. h. nach dem Contexte Brot, welches die Leute bei Todesfällen zur Bezeugung ihrer Teilnahme, zur Tröstung und Erquickung der Leidtragenden in das Trauerhaus zu schicken pflegten, woraus sich im Laufe der Zeit die Sitte förmlicher Leichenmahlfeste gebildet hat, die im A. T. noch nicht erwähnt wird, während das Schicken von Brot oder Speise ins Trauerhaus durch Deut. 26, 14. Hos. 9, 4 u. Jer. 16, 7 sicher bezeugt ist; vgl. auch 2 Sam. 3, 35. — Da nun Ez. nach dem Tode seines Liebsten sich jeder Klage und Traueräußerung enthielt, so vermutete das Volk, daß dieses auffallende Benehmen eine Bedeutung haben möge, und fragte ihn, was er ihnen damit anzeigen wolle. Darauf verkündigte er ihnen das Gotteswort v. 20—24. Wie ihm sein Liebstes, seine Gattin, so solle dem Volke sein Liebstes, das Heiligthum des Tempels durch Zerstörung und seine Kinder durch das Schwert genommen wer-

den. Wann dies geschehe, dann werden sie, eben sowie er jetzt, sich verhalten, darüber nicht trauern und weinen, sondern nur im dumpfen Schmerze über ihre Sünden stumm seufzen und einer gegen den andern stöhnen. Das Entweihen (*הִלָּח*) des Heiligthums geschieht durch Zerstörung des Tempels, vgl. 7, 24. Um die Größe dieses Verlustes anzudeuten, wird in den folgenden Sätzen der Wert des Tempels in den Augen des Volks hervorgehoben. *גָּאֹן יִהְיֶה* ist aus Lev. 26, 19; der Stolz eurer Macht heißt der Tempel, sofern Israel auf ihn als Stätte der göttlichen Gnadengegenwart seine Macht und Stärke gründete, indem es der Hoffnung lebte, daß der Herr sein Heiligthum nicht den Heiden zur Zerstörung preisgeben, sondern mit dem Tempel auch Jerusalem und seine Bewohner schützen werde, vgl. Jer. 7, 4. *מִתְחַלֵּל נַפְשָׁם* das Verlangen oder Begehren der Seele (von *חָלַל* im Arab. *desiderio ferri ad aliquam rem*). Die Söhne und Töchter des Volks sind die Verwandten und Volksgenossen, welche die Exilirten in Canaan hatten zurücklassen müssen. — Wie das sich Enthalten von Klage und Trauer über den Untergang des Heiligthums und der Verwandten zu verstehen sei, das ersieht man aus dem Gegensatze: *בְּיָמֵיכֶם בְּעִירְכֶם* ihr werdet hinsiechen, hinschwinden in euren Sündenschulden, vgl. 4, 17 u. Lev. 26, 39. Hiernach hat man weder an ‚dumpfe Gleichgültigkeit‘ (*Eichh. Hitz.*) noch an ‚dumpfe Unbußfertigkeit‘ (*Er.*) zu denken, sondern an einen so überwältigenden Schmerz, für den es keine Thräne, keine Klage gibt, sondern nur tiefes innerliches Seufzen über die Sünden, die so furchtbares Unglück gebracht haben. *וְהָם יִמְרָר* knurren, brummen wie die Bären (Jes. 59, 11), hier: dumpf seufzen, stöhnen; einer zu dem andern hin, d. h. den Schmerz gegenseitig durch dumpfes Seufzen kundgebend, nicht aber: ‚voll Mißmut die Schuld des Unglücks statt bei sich bei andern suchend‘ (*Hitz.*). Dies paßt auf keine Weise in den Zusammenhang. Dieser die Körperkräfte verzehrende Schmerz führt zu gründlicher Erkenntnis und Bereuung der Sünden und durch Reue und Buße zur Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens. So werden sie durch die über sie hereinbrechende Katastrophe zur Erkenntnis des Herrn gelangen, vgl. Lev. 26, 40 ff. Wegen *מִיָּמָיו* Wunderzeichen s. zu Ex. 4, 21.

V. 25—27. *Die Folgen der Zerstörung Jerusalems für den Propheten.* V. 25. *Und du Menschensohn, siehe am Tage da ich von ihnen nehme ihre Macht, ihre herrliche Freude, die Lust ihrer Augen und das Verlangen ihrer Seele, ihre Söhne und ihre Töchter, V. 26 an jenem Tage wird ein Entrommener zu dir kommen, es deinen Ohren kundzutun.* V. 27. *An jenem Tage wird dein Mund aufgetan werden mit dem Entrommenen, und du wirst reden und nicht mehr verstummen; und so solst du ihnen ein Wunderzeichen sein, daß sie erkennen, daß ich Jahve bin.* — Wie die Zerstörung Jerusalems für die Exulanten am Chaboras eine gewaltige und für ihre Zukunft folgenreiche Wirkung haben wird, so soll sie auch für den Propheten ein Wendepunkt in der Ausrichtung seines Berufes werden. So hat *Häv.* den durch *מִיָּמָיו* v. 25 angedeuteten Zusammenhang dieser letzten Verse mit dem Vorhergehenden richtig bestimmt. Während Ez. bisher nur dann

zum Volke reden sollte, wenn der Herr ihm ein Wort an dasselbe eingäbe, sonst aber sich schweigend und stumm verhalten sollte (3, 26 u. 27), so soll er von dem Tage an, da ein Bote ihm die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels bringen werde, seinen Mund öffnen, ohne ferner noch zu verstummen. Die Ausführung dieses Gotteswortes wird 33, 32 f. berichtet. Die W.: wenn ich von ihnen nehme ihre Macht u. s. w. sind nach v. 21 zu verstehen. *קָמָה* ist demnach das Heiligtum, welches durch die Zerstörung des Tempels den Israeliten genommen wurde. Auch die folgenden Prädicate bis *נִשְׁמָה נִשְׁמָה* beziehen sich (nach v. 21) auf den Tempel. *נִשְׁמָה נִשְׁמָה* Gegenstand nach dem die Seele sich erhebt (*נִשְׁמָה*) d. h. Verlangen oder Sehnsucht hegt, also synonym mit *נִשְׁמָה נִשְׁמָה* v. 21. Die Söhne und Töchter sind ἀσυνδεδωτός ange-reiht. *בַּיּוֹם הַהוּא* v. 26, durch welches *בַּיּוֹם הַהוּא* v. 25 wieder aufgenom-men wird, ist nicht der Tag der Zerstörung des Tempels, sondern im allgemeinen die Zeit dieses Ereignisses, näher der Tag, an welchem die Nachricht davon dem Propheten zugehen wird. *הַיּוֹם הַהוּא* mit dem Artikel der Gattung: ein Entronnener, vgl. Gen. 14, 13. *וַיִּשְׁמַע אֶזְרָא* um die Ohren (es) hören-zu machen d. h. es zu berichten — nämlich den leiblichen Ohren des Propheten, während er es im Geiste jetzt schon von Gott vernommen hat. *וַיִּשְׁמַע אֶזְרָא* *nom. verbale* statt des *inf. hiph.* ge-braucht. *אֶזְרָא* mit (bei) dem Entronnenen d. h. zugleich, mit dem Munde des Flüchtlings' (*Hitz.*) *אֶזְרָא* die Gemeinschaft, der Sache nach die Gleichzeitigkeit ausdrückend. Die W.: dann wirst du reden und nicht mehr verstummen, besagen nicht, daß Ez. erst von diesem Zeit-punkte an sich stumm verhalten soll, sondern weisen auf 3, 26 u. 27 zu-rück, wo ihm vom Anfange seines Wirkens an — mit den dort erwänten Ausnahmen — Schweigen auferlegt worden, und involviren im Vergleich mit jener Stelle nur implicite den Gedanken, daß das damals ihm ge-botene Schweigen von dem gegenwärtigen Zeitpunkte an vollständig eintreten soll, bis nach Empfang der Nachricht von Jerusalems Zer-störung ihm der Mund wieder werde geöffnet werden. — Der Herr hatte nun durch die seinem Propheten gegebenen Gottesworte c. 4—24 dem Volke Israel alles gesagt, was ihm über die bevorstehende Kata-strophe zur Belehrung und zur Beherzigung derselben, behufs der Er-kenntnis seines Abfalles und der Umkehr in Reue und Buße zu seinem Gotte zu sagen war. Darum soll Ez. fortan gegen Israel ganz schweigen und Gott den Herrn durch die Tat, durch Vollführung seiner Droh-worte reden lassen. Erst nach dem Eintreten des Gerichts soll ihm der Mund wieder geöffnet werden zu neuen Verkündigungen, s. 33, 22. — Hierdurch soll Ezechiel den Israeliten zum Wunderzeichen werden. Diese Worte v. 27 haben hier einen etwas andern Sinn als in v. 24. Dort sollte Ez. dem Volke durch sein Verhalten beim Tode seiner Gattin ein Wunderzeichen für ihr Verhalten bei dem Gerichte über Jerusalem sein; hier (v. 27) dagegen bezieht sich *לְמַעַן* auf die ganze Wirksamkeit des Propheten, sein bisheriges und noch ferner zu be-obachtendes Schweigen wie sein künftiges Reden. Durch beides soll

er sich seinen Volksgenossen als ein Mann erweisen, dessen Schweigen, Reden und Handeln wundersam und bedeutungsvoll für sie ist und darauf abzielt, sie zur Erkenntnis des Herrn, des Gottes ihres Heils, zu führen.

B. Die Weissagungen des Gerichts über die Heidenvölker.

Cap. XXV—XXXII.

Während des Propheten Mund für Israel verstummen sollte, hieß der Herr ihn gegen die Heidenvölker reden und diesen das Gericht des Unterganges weissagen, damit sie sich nicht über den Fall des Volkes und Reiches Gottes erheben, sondern in dem Gerichte über Israel ein Werk der Allmacht und Gerechtigkeit des Herrn, des Richters der ganzen Erde erkennen möchten. Sieben heidnische Völker sind es, welchen Ez. in diesem Abschnitte seines Buches Untergang verkündigt: 1. Ammon, 2. Moab, 3. Edom, 4. die Philister (c. 25), 5. Tyrus, 6. Sidon (c. 26—28) und 7. Aegypten (29—32). Diese Weissagungen sind durch die Einleitungsformel: Es geschah das Wort Jahve's zu mir, in drei-zehn Gottesworte also verteilt, daß die Aussprüche gegen Ammon, Moab, Edom und die Philister in ein Gotteswort zusammengefaßt, dagegen wider Tyrus vier, wider Sidon eins und wider Aegypten sieben Gottes-worte gerichtet sind. In der Siebenzal der Völker, wie in der Sieben-zal der gegen Aegypten gerichteten Gottesworte läßt sich die Rücksicht auf die symbolische Bedeutsamkeit dieser Zal nicht verkennen. Sidon, das zur Zeit Ezechiels längst schon seine Hegemonie verloren hatte und von Tyrus abhängig geworden war, ist offenbar nur deshalb mit einem besonderen Gottesworte bedacht worden, um die Siebenzal von Völkern zu gewinnen. Damit aber die bedeutsame Zal dieser Zal recht deutlich hervortrete, hat Ez. das Gericht über das siebente Volk in sieben Got-tesworten ausgesprochen. Sieben ist auf Grund von Gen. 1 die Zal der Vollendung der Werke Gottes. Wenn also Ez. sieben Völker auswählt und über das Hauptvolk derselben, Aegypten, sieben Gottesworte spricht, so will er damit sagen, daß das geweisagte Gericht über die Heidenwelt und ihre Völker sich durch Gottes Wort und Taten verwirklichen und vollenden wird. — Hiernach zerfallen die Gerichtsweissagungen über diese sieben Heidenvölker in zwei Gruppen: Ammon, Moab, Edom, Philistää, Tyrus und Sidon bilden die eine Gruppe, während die andere nur von Aegypten handelt. So nämlich ist der Cyclus dieser Weissagungen zu teilen, und nicht wie gewöhnlich geschieht so, daß man die in c. 25 zusammengefaßten Völker, als Repräsentanten der einen Phase der Weltmacht, der durch Tyrus, Sidon und Aegypten repräsentirten an-deren Phase des Heidentums gegenüberstellt. So urteilt z. B. *Häv.* über

die ‚schöne ebenmäßige Verbindung‘ dieser Weißagungen untereinander: ‚Zuerst zeigt der Prophet an einer Völkerreihe, wie die Idee des göttlichen Gerichts sich realisire an den Völkern, welche in offener Feindschaft gegen die Theokratie auftretend, darin die von Gott abgekehrte und in lauter Empörung gegen ihn begriffene Macht des Heidentums repräsentiren (c. 25). Eine zweite Seite der Betrachtung des Heidentums eröffnen die Weißagungen über Tyrus und Sidon (c. 26—28). In Tyrus stellt sich das Bild des Uebermutes, der fleischlichen Sicherheit dar, welche von Gott absehend sich immer tiefer in die Sünde und Nichtigkeit des natürlichen Lebens hineinstürzt. Beide Seiten faßt dann endlich Aegypten zusammen, dieser alte Feind des Bundesvolkes, zu einer Weltmacht erstarkt, und als solche mit unbeugsamen Trotze und Uebermut dastehend, nunmehr aber gleich allen andern im Begriff, von dem Gipfel alten Glanzes in bodenlose Tiefe herabgerissen zu werden.‘ Diese Charakteristik steht in mehr als einer Hinsicht mit dem Inhalte der Weißagungen in offenbarem Widerspruche. Dies gilt zunächst von dem Gegensatze, der zwischen den in c. 25 bedrohten Völkern ein- und Tyrus und Sidon andrerseits stattfinden soll. Als Verschuldung, wofür sie dem Gerichte verfallen sollen, wird bei Ammon, Moab, Edom und den Philistern Schadenfreude über Israels Fall und rachsüchtiges, feindseliges Handeln gegen das Bundesvolk genant (25, 3. 8. 12. 15); in gleicher Weise hat sich nach 26, 2 Tyrus verschuldet durch Aeußerung von Freude über die Zerstörung Jerusalems, wovon es hofft, daß sich nun ihm alles zuwenden werde. Dagegen bei Pharao und Aegypten ist von Schadenfreude oder Feindschaft oder Neid gegen Israel oder das Gottesreich nicht die Rede, sondern Pharao hat sich dadurch des Gerichts schuldig gemacht, daß er spricht: mein ist der Nil, ich habe ihn mir gemacht, und daß Aegypten ein Rohrstab für das Haus Israel geworden, welcher brach, als man sich auf ihn stützen wolte (29, 3. 6f.). Nach diesen deutlichen Erklärungen hat Ez. Tyrus und Sidon zu den feindselig gegen Israel gesintten Völkern gerechnet, wenn auch der feindseligen Stimmung der Phönizier andere Motive zu Grunde lagen, als bei Edom und den andern in c. 25 genanten Völkern, und hat die Heidentümer nicht in drei, sondern in zwei Gruppen gegliedert. Dies wird über allen Zweifel erhoben durch die Warnung, daß jede dieser beiden Gruppen in eine Verheißung für Israel ausläuft. An die Gerichtsdrohung gegen Sidon schließt sich die Verheißung: Und es soll für Israel nicht ferner sein ein bösertiger Dorn und schmerzender Stachel von allen rings um sie her, die sie verachten, und wenn der Herr Israel aus seiner Zerstreuung sammeln werde, dann wolle er dasselbe in seinem Lande sicher und glücklich wohnen lassen, indem er Gerichte üben werde an allen rings um sie her, die sie verachten (28, 24—26). Aenlich schließt die Gerichtsverkündigung über Aegypten in der letzten über dieses Land ausgesprochenen Weißagung aus dem 27. J. der Wegführung (29, 17) mit der Verheißung, der Herr wolle zu der Zeit, da er Aegypten dem Könige von Babel zur Beute geben werde, dem Hause Israel ein Horn wachsen lassen (29, 21). Daß diese beiden Verheißungen einander

correspondiren, würde von den Ausl. nicht übersehen worden sein, wenn die der Zeit nach letzte Weißagung Ez.'s über Aegypten in seinem Buche chronologisch an das Ende der gegen Aegypten gerichteten Gottesworte gestellt worden wäre.

Der Zeit nach fällt die Hauptmasse dieser Weißagungen in den Zeitraum der letzten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer, also in die Zwischenzeit, welche zwischen c. 24 und 33 liegt, wie die chronologischen Data in den Ueberschriften bezeugen. Das erste Wort über Tyrus ist aus dem 11. Jare der Wegführung Jojachins (26, 1); von den Weißagungen wider Aegypten stamt die in c. 29, 1—16 aus dem 10. Monate des 10. J., die in c. 30, 20—26 aus dem 1. Mon. des 11. J., die in c. 31 aus dem 3. Mon. desselbigen J., die beiden in c. 32, 1 ff. u. 17 ff. aus dem 12. Mon. des 12. J., endlich der kurze Ausspruch c. 29, 17—21 aus dem 27. J. der Wegführung. Die übrigen haben keine chronologischen Angaben. Aber die kurzen Drohworte wider die Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister in c. 25 gehören in die nächste Zeit nach dem Falle Jerusalems, da sie denselben als erfolgt voraussetzen; der zweite und dritte Ausspruch über Tyrus c. 27 u. c. 28, 1—19, sowie der über Sidon c. 28, 20 ff. schließen sich im Inhalte eng an das erste Gotteswort wider Tyrus aus dem 11. J. der Wegf. an, und können nicht lange nach diesem ausgesprochen sein. Endlich das chronologisch nicht bestimmte Drohwort über Aegypten c. 30, 1—19 scheint sich der Zeit nach näher an c. 29, 1—16 als an c. 29, 17—21 anzuschließen. — Die Anordnung ist demnach eine sachliche und die chronologische Folge ist dem sachlichen Inhalte, oder vielmehr der Bedeutung, welche diese Heidentümer für die Theokratie hatten, untergeordnet.

In ihrem Inhalte lehnen sich diese Weißagungen Ezechiels sichtbar an die Weißagungen der älteren Propheten wider dieselben Völker an; insbesondere in den Drohworten gegen Tyrus und Aegypten sind viele Gedanken aus den Weißagungen des Jesaja c. 23 u. 19 reproducirt und weiter ausgeführt. Aber trotz dieser Anlehnung an ältere Prophetensprüche unterscheidet sich Ezechiels Weißagung gegen die Heidentümer in charakteristischer Weise von der der anderen Propheten dadurch, daß bei ihm die Aussicht auf die zukünftige Begnadigung dieser Völker und auf die Bekehrung ihres Nachbliebes zum Herrn ganz fehlt, indem er bei der Verkündigung des gänzlichen Unterganges des irdisch-zeitlichen Bestandes dieser Reiche und Völker stehen bleibt. Hiervon macht auch die Weißagung über Aegypten c. 29, 13—16, daß Gott nach 40 Jaren der Züchtigung sein Gefängnis wenden und es wieder sammeln wolle, nur eine scheinbare, keine wirkliche Ausnahme; denn diese Wendung des Gerichts soll Aegypten weder zur Wiederherstellung seiner früheren Macht und Größe, noch zu seiner Verherrlichung in der Zukunft gereichen, sondern nach v. 14 ff. nur ein niedriges, ohnmächtiges Reich herstellen, welches Israel nicht mehr zum Verlaß auf seine Macht werden solle. Durch diese Verheißung wird also die Drohung des gänzlichen Unterganges nur etwas gemildert, aber durchaus nicht aufgehoben. Das Einzige, was Ez. den sieben Heidentümkern positiv in Aussicht stellt, besteht

darin, daß sie infolge des über sie ergehenden Gerichts erkennen werden, daß Gott Jahve oder der Herr ist. Diese Formel kehrt bei allen Völkern regelmäßig wieder, vgl. 25, 5. 7. 11. 17. 26, 6. 28, 22. 23. 29, 6. 9. 30, 8. 19. 25. 26. 32, 15, und man könnte sie so auffassen, daß diese Völker durch das Gericht ihres Unterganges im Zeitlichen zur Erkenntnis des Gottes des Heils kommen werden. So verstanden würde sie eine leise Hindeutung auf das Heil enthalten, welches aus und nach dem Gerichte den dem Untergange Entronnenen erblühen werde. Erwägen wir aber einerseits, daß bei Edom 25, 14 die Formel härter lautet, nämlich nicht, daß sie Jahve erkennen, sondern daß sie seine Rache erfahren sollen, andererseits daß dem mächtigen Tyrus wiederholt Vernichtung, ewige Vertilgung gedroht wird (26, 20 f. 27, 36. 28, 19) und daß der ganze Cyclus dieser Weißagungen mit einem Grabliede auf den Sturz aller Heidenvölker in den Scheol schließt (32, 17—32), so wird man jene Formel nicht mit *Krief.* in dem angegebenen Sinne fassen, sondern nur dahin verstehen dürfen, daß diese Völker im Untergehen die Strafgerechtigkeit Gottes erfahren sollen, wonach dieselbe keine Aussicht auf künftiges Heil eröffnet, sondern nur eine Verstärkung der Drohung enthält. Dieser Unterschied begründet jedoch keinen Widerspruch Ezechiels mit den früheren Propheten; denn Ez. faßt eben nur das Gericht ins Auge, welches die Heidenvölker teils wegen ihrer feindseligen Stellung zum Gottesreiche, teils wegen der Selbstvergötterung ihrer Macht treffen wird, und sieht nur ab von dem Heile, welches aus dem Gerichte auch ihnen erwachsen solle, ohne dasselbe zu negieren. Dies tut er aber nicht, weil die Betrachtung der einzelnen Seiten, die eben jetzt in das Detail der Erfüllung eingetreten, seinen Blick von der umfassenden Betrachtung der gesamten Zukunft abgezogen hat,¹ sondern weil die Verkündigung der Ausbreitung des Heils unter den Heiden außerhalb der Grenze des ihm vom Geiste Gottes zugewiesenen Berufes lag. Ezechiels prophetische Mission bezog sich nur auf den ins Exil weggeführten, unter die Heiden zerstreuten Rest des Bundesvolkes. Diesem sollte er den Untergang des Reiches Juda und nach dem Eintreten dieser Katastrophe die Erhaltung

¹) So hat *Drechsler* zu Jesaj. 23 (II S. 168) diesen Unterschied in der Weißagung Jesaja's und Ezechiels über Tyrus daraus erklärt, daß sich durch Jesaja der Geist der Weißagung der diesem Propheten beim Eingange in ein neues Weltalter angewiesenen Stellung gemäß mit dem Charakter der Totalität ausspreche, die gesamte Zukunft bis in die fernsten Zeiten hinaus umfassend, die ganze Folgezeit im Grundrisse und Aufrisse mit großartiger Einfachheit vorzeichnend, wogegen bei den späteren Propheten, wie Jeremia und Ezechiel, die schon mitten in der Ausführung stehen, der Ueberblick über das Ganze der Betrachtung einzelner Seiten, der eben gerade in das Detail der Erfüllung eintretenden, Platz mache. Aber diese Erklärung ist darum nicht ausreichend, weil Jeremia trotzdem, daß er schon mitten in der Ausführung des Gerichts steht, doch wenigstens einigen Heidenvölkern Wendung des Gerichts in Heil verkündigt, in c. 48, 47 den Moabitern und 49, 6 den Ammonitern weißagt, daß Jahve in der Zukunft das Gefängnis derselben wenden werde, und von Aegypten c. 46, 26 sagt, daß es nach dem Gerichte bewohnt sein solle wie in den Tagen der Vorzeit.

und künftige Wiederherstellung des Gottesreiches in erneuter und verkürter Gestalt verkündigen. Mit dieser vom Herrn ihm zugewiesenen Aufgabe hing zwar die Verkündigung des Gerichts über die Heiden zusammen, indem diese dazu diene, die unter dem Drucke der Heiden schmachenden Israeliten vor Verzweiflung zu bewahren und die Hoffnung auf die Verwirklichung der den Bußfertigen für die Zukunft in Aussicht gestellten Erlösung aus ihrem Elende und ihrer Wiederannahme zum Volke Gottes zu beleben; aber nicht die Weißagung von der Aufnahme der Heiden in das erneuerte Gottesreich, weil darin kein spezielles Moment des Trostes für das gebeugte Bundesvolk lag.

Hiermit hängt auch der nicht minder auffällige Umstand zusammen, daß Ez. unter den Heidenvölkern Babels nicht gedenkt. Auch dies erklärt sich nicht aus dem Vorherrschen der Idee des Gerichts über Israel und Jerusalem, welches die Chaldäer als „gerechte Männer“ (23, 45) vollstrecken sollten, so daß dieselben ihm nur als solche gerechte Männer, nicht aber zugleich als Weltmacht in Betracht kamen (*Krief.*), sondern hauptsächlich daraus, daß Ez.'s Weißagung des Gerichts über die Heiden sich aus dem oben entwickelten Grunde auf die Völker beschränkt, welche bisher Feindschaft oder falsche Freundschaft gegen Israel gehegt und gezeigt hatten, wozu die Chaldäer Babels damals nicht gezählt werden konnten. — Für die weitere Entfaltung der Weißagung von der Zukunft der gesamten Heidenwelt hatte der Herr neben Ezechiel den Propheten Daniel berufen und demselben an dem Sitze der damaligen heidnischen Weltmacht seine Stellung angewiesen.

Cap. XXV. Wider Ammon, Moab, Edom und die Philister.

Die durch die Ueberschrift v. 1 in ein Gotteswort zusammengefaßten Weißagungen wider Ammon v. 1—7, Moab v. 8—11, Edom v. 12—14 und die Philister v. 15—17, diese vier Grenzvölker Israels, sind sehr kurz gehalten, indem denselben teils für ihren Hohn über den Fall des Volkes und Reiches Gottes, teils wegen tatsächlicher Anfeindung desselben in wenigen, kräftigen Zügen das Gericht des Unterganges angekündigt wird. Die Zeit dieser Aussprüche ist in der Ueberschrift nicht angegeben; aber in v. 3. 6 u. 8 wird die Zerstörung Jerusalems als geschehen vorausgesetzt, so daß sie erst nach dieser Katastrophe ergangen sein können.

V. 1—7. Wider die Ammoniter. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, richte dein Angesicht gegen die Söhne Ammons und weißage wider sie, V. 3 und sprich zu den Söhnen Ammons: Höret das Wort des Herrn, Jahve's! Also spricht der Herr Jahve: weil du Ha! sprichst über mein Heiligtum, daß es entweiht ist, und über das Land Israel, daß es verwüstet ist, und über das Haus Juda, daß sie in die Gefangenschaft gewandert sind; V. 4 darum siehe werde ich dich geben den Söhnen des Morgenlandes zur Besetzung, daß sie ihre Zeltstädter in dir aufschlagen und ihre Woh-*

nungen in dir herrichten; sie sollen deine Früchte essen und sie deine Milch trinken. V. 5. Und Rabba werde ich zum Kamelanger machen und die Söhne Ammons zum Herdenlager, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin. V. 6. Denn also spricht der Herr Jahve: weil du in die Hand geklatscht und mit dem Fuße gestampft und dich gefreut hast mit aller deiner Verachtung in der Seele über das Land Israel, V. 7 darum siehe werde ich meine Hand wider dich ausstrecken und dich den Nationen zur Beute geben und dich aus den Völkern ausrotten und aus den Ländern vertilgen; vernichten werde ich dich, daß du erkennest, daß ich Jahve bin. Den Ammonitern hat Ez. schon in c. 21, 33 ff. bei Ankündigung des Zuges Nebucadrezars gegen Jerusalem Untergang geweißagt, so daß unsere Vv. nur eine Wiederaufnahme und Bestätigung jener Weißagung sind. Schon dort erwänte Ez., wie vor ihm bereits Zephania (2, 8. 10) die Schmähung des Volkes Gottes als das Vergehen, wofür sie mit Vertilgung gestraft werden sollen. Diese Schmähung, in welcher sich ihr Haß gegen den göttlichen Beruf Israels Luft machte, war die Grundsünde Ammons; sie steigerte sich bei dem Untergange Juda's zu hönender Schadenfreude über die Entweihung des Heiligtums Jahve's durch die Zerstörung des Tempels (denn daß בְּיָדְךָ davon zu verstehen, das lehrt die Vergleichung mit c. 24, 21), über die Verwüstung des Landes Israel und über die Gefangenschaft Juda's, also über die Vernichtung der religiösen und politischen Existenz Israels als Volk Gottes. Die Entweihung des Heiligtumes ist zuerst genant, anzudeuten, daß die Feindschaft, welche die Ammoniter bei jeder sich anbietenden Gelegenheit gegen Israel äußerten (s. die Belege hierfür zu Zeph. 2, 8), weniger in nationalen Antipathien, als hauptsächlich in dem Widerwillen gegen den heilsgeschichtlichen Beruf Israels wurzelt. Zur Strafe dafür sollen sie nicht nur ihr Land verlieren (v. 4 u. 5), sondern auch aus der Zal der Völker ausgerottet werden (v. 6 u. 7). Ihr Land mit seinen Produkten will der Herr den Söhnen des Ostens d. h. nach Gen. 25, 13—18 den Arabern, den Beduinen (vgl. über בְּנֵי קְרָם zu Jud. 6, 3 u. Hi. 1, 3) zur Besetzung geben. Das Pi. יִשְׁבּוּ ist obschon nur hier vorkommend kritisch nicht zu verdächtigen und mit *Hitz.* in Kal zu verwandeln. Wegen בְּיָדוֹ Zeltdörfer der Nomaden s. zu Gen. 25, 16. בְּיָדוֹ Wohnungen sind die einzelnen Zelte der Hirten. In den letzten Sätzen von v. 4 ist וְיָדוּ des Nachdrucks wegen wiederholt. Neben der Frucht des Landes d. i. den Bodenerzeugnissen, ist noch die Milch als Produkt der Viehzucht und Hauptnahrungsmittel der Nomaden genant. Ueber den Herdenreichtum der Ammoniter vgl. Jud. 6, 5. Angeredet ist Ammon als Land oder Reich, daher die Fömininsuffixe. Das Schicksal des Landes wird auch die Hauptstadt teilen. *Rabba* (s. zu Deut. 3, 11) wird zum Kamelanger werden, zu einer wüsten Stätte, auf welcher Kamele lagern und weiden. Dies ist fast wörtlich in Erfüllung gegangen. Die Ruinen von *Ammân* sind menschenleer, und *Seetzen* begegneten in der Nähe Araber mit Kamelen, vgl. v. *Raumer*, Pal. S. 268. Im parallelen Gliede sind die Söhne Ammons, die Ammoniter, statt ihres Landes genant. — In v. 6 u. 7 kündigt der Herr den Ammonitern den Unter-

gang an, wobei die Verschuldung derselben, die über Israels Fall geäußerte Schadenfreude, mit verstärktem Ausdrucke wiederholt wird. בְּכָל-שֹׁאֵתְךָ ist durch בְּכָל verstärkt: mit aller deiner Verachtung in der Seele, d. h. mit aller Verachtung, die deine Seele nur hegen konnte. In v. 7 macht das אִתְּךָ Schwierigkeit. Das *Keri* hat לְבָבְךָ zur Beute den Völkern (vgl. 26, 5) substituirt, welches auch alle alten Verss. ausdrücken. Hiernach könnte בְּכָל Schreibfehler für בְּכָל sein und dafür namentlich der Umstand sprechen, daß in dem לְבָבְךָ 47, 13 für לְבָבְךָ unbestreitbar eine Verwechslung des בְּכָל mit בְּכָל vorliegt. Ist aber das *Chet*. בְּכָל richtig, dann ist das Wort mit *Benfey* die Monatsnamen S. 194 u. *Gildemeister* in *Lassen's* Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 1 S. 213 ff. nach dem sanskr. *bhāga pars, portio* zu erklären und aus dem Arischen in die semitische Sprache gekommen, wie das syr. ܒܗܘܘܢܐ *esca*, welches *P. Boetticher*, *Horae aram.* p. 21 mit Recht von dem sanskr. *bhadsch coquere* herleitet. — Die Vollstrecker des Gerichts sind nicht genant; denn in der Drohung, daß Gott das Ammoniterland den Beduinen zum Besitze geben werde, liegt nicht, daß diese die Ammoniter ausrotten sollen. Dagegen zeigt die Vergleichung von Am. 1, 13—15 u. Jer. 49, 1—5, wo den Ammonitern mit der Verwüstung ihres Landes Wegführung ins Exil gedroht wird, daß die Chaldäer als Vollstrecker des Gerichts zu denken sind. S. zu v. 11.

V. 8—11. **Wider die Moabiter.** V. 8. *Also spricht der Herr Jahve: weil Moab wie Seir spricht: siehe wie alle andern Nationen ist das Haus Juda, V. 9 darum siehe werde ich öffnen die Schulter Moabs von den Städten her, von seinen Städten her bis zur letzten, die Zierde des Landes, Beth-Hajesimot, Baat-Meon und nach Kirjataim hin, V. 10 den Söhnen des Morgenlandes zu den Söhnen Ammons hinzu, und werde es zum Besitz geben, auf daß der Söhne Ammons nicht mehr gedacht werde unter den Nationen.* V. 11. *An Moab werde ich Gerichte üben, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.* — Desselben Vergehens wie Ammon hat sich Moab gegen Juda, das Volk Gottes schuldig gemacht, nämlich der Verkennung und Mißachtung der göttlichen Erwählung Israels. Diese Gesinnung äußerte Ammon beim Untergange Juda's in der schadenfrohen Rede, daß das Haus Juda wie alle Heidenvölker sei d. h. keinen Vorzug vor denselben habe und das gleiche Los mit ihnen teile. Auffallend ist die Nennung Seirs d. i. Edoms neben Moab, da in der Drohung v. 9—11 darauf keine Rücksicht genommen wird und in v. 12 f. eine besondere Weißagung über Edom folgt. *Hitz.* will es deshalb nach dem Vorgange der LXX als Glosse aus dem Texte streichen, ohne jedoch das Entstehen einer solchen Glosse an scheinbar ganz unpassender Stelle irgendwie warscheinlich machen zu können. Seir ist neben Moab genant, um die in der Rede Moabs sich aussprechende Gesinnung als eine solche zu kennzeichnen, welche wie Edoms Feindschaft gegen Israel aus Haß und Neid über das geistige Erstgeburtsrecht Israels, d. h. seine heilsgeschichtliche Prärogative floß. Zur Strafe dafür soll Moab gleich Ammon den Beduinen zum Besitze gegeben

werden und das Moabitervolk aus der Zahl der Nationen verschwinden. V. 9 u. 10 bilden eine Periode, indem *לְבָנֵי קָרָם* v. 10 von *פָּתַח* v. 9 abhängt. Die Schulter Moabs ist die Seite des Moabiterlandes. Bei Uebertragung von *קָרָה* auf Länder oder Gegenden ist die Lage der Schulter im Verhältnis zum ganzen Körper ins Auge gefaßt, ohne Rücksicht auf das Höhenverhältnis der Gegend, analog dem Gebrauche des *קָרָה* von den Seiten eines Gebäudes. In *מִקְצֵרֵיהֶם וְגו'* kann *קָרָה* nicht mit *Hitz.* privativ gefaßt werden, für *מִקְצֵרֵיהֶם*, weil dazu weder der Artikel *הַקְצֵרִים* noch die Verstärkung *מִקְצֵרֵיהֶם מִקְצֵרֵיהֶם* paßt, sondern *קָרָה* bezeichnet die Richtung: von den Städten her, von seinen Städten her bis zur letzten gerechnet, d. h. in seinem ganzen Umfange. *מִקְצֵרֵיהֶם* wie Jes. 56, 11. Gen. 19, 4 u. a. Dieser Landstrich wird weiter zuerst nach dem Werte seines Besitzes als ein herrliches Land bezeichnet, wegen der Vortrefflichkeit seines Bodens für Viehzucht (s. zu Num. 32, 4), sodann durch Nennung einiger Städte geographisch näher bestimmt. *Beth-Hajesimot* d. h. Oedenhausen (s. zu Num. 22, 1), wahrscheinlich in den von *F. de Saulcy, voyage en terre sainte. Par. 1865. T. Ip. 315* aufgefundenen Trümmern des Ortes *Suaim* am nordöstlichen Rande des Todten Meeres, etwas tiefer ins Land hinein, erhalten. *Baal-Meon*, vollständig *Beth-Baal-Meon*, Jos. 13, 17, abgekürzt *Beth-Meon* Jer. 48, 23, südöstlich davon, in den Ruinen *Myun* $\frac{3}{4}$ Stunde südlich von Hesbon zu suchen, s. zu Num. 32, 38. *Kirjataim* südwestlich von Hesbon, in der Ruinenstätte *Kereyal* am Rücken des Attarus erhalten, nach *Dietrich in Merx' Archiv* I S. 337; s. zu Gen. 14, 5 u. Jer. 48, 1. Dem *Chet* *קִרְיַתְחֵת* liegt die Form *קִרְיַתְחֵת* zu Grunde, eine Nebenform von *קִרְיַתְחֵת*, ähnlich dem *חֵת* neben *חֵת* 2 Kg. 6, 13. Die genannten Städte lagen nördlich vom Arnon, in dem Teile des Moabiterlandes, welcher vor dem Einzuge der Israeliten in Canaan, den Moabitern von den Amoritern entrissen worden war (Num. 21, 13. 26) und nach Besiegung der Amoriterkönige durch die Israeliten dem Stamme Ruben zum Erbteile gegeben wurde, in der Folgezeit aber, als die transjordanischen Stämme durch die Assyrer ins Exil geführt worden, von den Moabitern wieder besetzt wurden, wie aus Jes. 15 u. 16 u. Jer. 48, 1. 23, wo diese Städte wieder als moabitische genannt werden, erhellt. Hieraus erklärt sich nicht nur die Nennung gerade dieses Districtes des Moabiterlandes, sondern auch die Bestimmung: von seinen Städten her. Denn darauf, daß dieser Landstrich von Rechtswegen nach Num. 32, 37 f. 33, 49. Jos. 12, 2 f. 13, 20 f. Eigentum Israels und als solches von den Moabitern widerrechtlich nach Wegführung der transjordanischen Stämme in Besitz genommen war, fällt in unserer Stelle das Gewicht, und der Gedanke ist der: daß von diesem Landstriche und diesen Städten her das Gericht über Moab hereinbrechen wird, durch welches sie vernichtet werden sollen (*Häv. Klief.*). *עַל-בְּנֵי עַמּוֹן* nicht: über die Söhne Ammons hin (*Häv.*), sondern: zu den S. Ammons hinzu. Diese d. h. ihr Land ist den Söhnen des Ostens bereits v. 4 zugesagt. Dazu sollen dieselben nun noch Moab zum Besitze erhalten (*Hitz. Klief.*). So wird der Herr Gerichte an Moab vollziehen. V. 11 faßt das v. 9 u. 10 über Moab Gesagte in den Begriff der Gerichte Gottes über dieses Volk

zusammen. — Die Vollziehung dieser Gerichte begann mit der Unterwerfung der Ammoniter und Moabiter durch Nebucadrezar, 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, vgl. *Joseph. Antl. X, 9, 7 u. M. v. Niebuhr*, Gesch. Assurs u. B. S. 215. Doch erhielten sich die Ammoniter noch längere Zeit nach dem Exile als Volk, so daß der Makkabäer Judas noch Krieg gegen sie führte (1 Makk. 5, 6. 30—43) und selbst noch *Justin. Mart. Dial. Tryph. p. 272* von Ἀμμωνιῶν νόον πολλὸν πλεῖθος redet. Aber schon *Origenes (lib. I in Job.)* begreift ihr Land unter dem allgemeinen Namen Arabien. Viel früher scheint der Name der Moabiter erloschen zu sein. Als Volk werden sie nach dem Exil nur noch Esr. 9, 1. Neh. 13, 1 u. Dan. 11, 41 erwähnt, von ihrem Lande aber ist noch bei *Joseph. Ant. XII, 14, 2 u. 15, 4. bell. jud. III, 3, 3* die Rede. — Eine weitere Erfüllung durch das messianische Gericht, worauf Zeph. 2, 10 hinweist, ist in den Worten Ezechiels nicht indiciert, aber nach der Weißagung über die Edomiter (s. zu v. 14) zu urteilen, nicht auszuschließen.

V. 12—14. Wider die Edomiter. V. 12. *Also spricht der Herr Jahve: weil Edom mit Rachsucht handelt gegen das Haus Juda und sich sehr verschuldet, daß es sich an ihnen rächt, V. 13 darum, also spricht der Herr Jahve, werde ich meine Hand über Edom ausstrecken und aus ihm ausrotten Menschen und Vieh, und es zur Wüste machen von Theman an, und nach Dedan hin sollen sie durchs Schwert fallen. V. 14. Und ich werde meine Rache an Edom ausführen durch die Hand meines Volkes Israel, daß sie an Edom nach meinem Zorne und und meinem Grimme handeln, und meine Rache sollen sie erfahren, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Während den Ammonitern und Moabitern nur Schadenfreude über den Fall Israels und Nichtachtung seines göttlichen Berufes vorgehalten wird, wird dagegen den Edomitern feindseliges Handeln in Rache gegen das Haus Juda zum Vorwurfe gemacht und dafür die Vertilgung gedroht. Das *עָשָׂה* Tun, Handeln Edoms wird durch *בְּקִיס וְגו'* näher bestimmt, als bestehend in Rachenehmen, und durch *אֲשֶׁר יִשְׁאָטוּ אַשְׁמֵי* als schwere Verschuldung bezeichnet. *עָשָׂה* mit folgendem *כִּי* c. *infin.* wie 17, 17. Solche Rache hat Edom bei jeder Gelegenheit, die sich ihm darbot, gegen Israel zu üben gesucht, vgl. Ob. v. 11 ff. Am. 1, 11, so daß Ez. 35, 5 von „ewiger Feindschaft“ Edoms gegen Israel redet. Aus diesem Grunde dürfen wir den Vorwurf v. 12 nicht auf einzelne Ausbrüche dieser Rache während der chaldäischen Verwüstung und Zerstörung Juda's einschränken, worüber in Ps. 137 geklagt wird mit Herabrufung der göttlichen Rache auf Edom. Dafür sollen aus Edom Menschen und Vieh ausgerottet und das Land zur Wüste werden, von Theman nach Dedan hin. Diese Namen bezeichnen nicht Städte sondern Landschaften. *Theman* ist der südliche Teil von Idumäa, s. zu Am. 1, 12 und *Dedan* hiernach der nördliche District. *Dedan* ist wol nicht die cuschitische (Gen. 10, 7), sondern die von Abrahams Söhnen durch die Ketura abstammende Völkerschaft dieses Namens Gen. 25, 3, die auch Jer. 49, 8 in Verbindung mit Edom erwähnt ist. *הַרְרֵנוּ* hat *הָר* locale mit Segol statt Kamez, wol nur wegen des vorhergehenden *a*, vgl. *Ev. §. 216*°.

braucht man nicht mit *Hitz.* u. *Klif.* gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. Die beiden, den Begriff von ganz Idumäa umschreibenden geographischen Namen sind vermöge des *parallelismus membrorum* auf die beiden Satzglieder verteilt, so daß sie dem Sinne nach zu beiden Sätzen gehören; Edom soll von Theman nach Dedan hin zur Wüste werden und seine Bewohner von Theman bis nach Dedan durchs Schwert fallen. Dieses Rachegericht will Gott durch sein Volk Israel vollstrecken lassen. Die Erfüllung dieser Drohung hat zwar in der Unterjochung der Edomiter durch die Makkabäer ihren Anfang genommen, läßt sich aber nicht mit *Ros. Klief.* u. A. auf dieses Ereignis beschränken, obgleich dasselbe den Grund zum Verschwinden der volklichen Existenz Edoms gelegt hat. Denn bei dieser Beschränkung kommt das nachdrückliche „*mein Volk Israel*“ nicht zu seinem Rechte. Wir müssen daher auf Grund der Weißagungen von Am. 9, 12 u. Ob. v. 17 ff., daß das Volk Gottes bei Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids d. i. in der messianischen Zeit Edom in Besitz nehmen solle, die auf die Weißagung Bileams Num. 24, 18 zurückweisen und mit dieser in der den Zwillingsöhnen Isaaks gegebenen göttlichen Verheißung: der Größere soll dem Kleineren dienen Gen. 25, 23, ihre Wurzel haben, die volle Erfüllung in den Siegen des Volkes Gottes über alle seine Feinde, unter welchen Edom von jeher die Hauptstelle eingenommen hat, zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes suchen. Denn auch hier kommt Edom nicht bloß als einzelnes, gegen Juda besonders feindliches Volk, sondern zugleich als Typus der unversöhnlichen Feindschaft der Heidenwelt gegen das Volk und Reich Gottes in Betracht, wie c. 35. Jes. 34. 63 u. a. Die dem Zorne und Grimme Jahve's entsprechende Rache, welche Israel als Volk Gottes an Edom üben soll, besteht nicht bloß in der Vernichtung der volklichen Existenz Edoms, welche Johannes Hyrkanus dadurch herbeiführte, daß er die unterjochten Edomiter zur Annahme der Beschneidung zwang (s. zu Num. 24, 18), sondern vorzugsweise in dem Zorngerichte, welches Israel in Christo an dem Erzfeinde des Reiches Gottes durch gänzliche Vernichtung desselben vollziehen wird.

V. 15—17. Wider die Philister. V. 15. *Also spricht der Herr Jahve: weil die Philister mit Rache handeln und sich rächen mit Verachtung in der Seele zum Vernichten in ewiger Feindschaft, V. 16 darum, spricht also der Herr Jahve: siehe ich werde meine Hand ausstrecken über die Philister und die Creter ausrotten und den Rest am Gestade des Meeres vernichten. V. 17. Und werde große Rache an ihnen üben durch Grimmeszüchtigungen, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich meine Rache über sie bringe.* — In ihrer Gesinnung gegen das Bundesvolk gleichen die Philister den Edomitern und Ammonitern, jenen in der Rachsucht, diesen in der Schadenfreude über Israels Verderben. Daher sind sie schon Jes. 11, 14 in Verbindung mit Edom Moab und Ammon als Feinde genannt, welche das vom Herrn aus der Zerstreung gesammelte Israel siegreich bekämpfen und überwinden werde. In der Beschreibung ihrer Versündigung an Israel sind Elemente aus dem Verhalten Edoms und Ammons (v. 12 u. 6) vereinigt.

Rache über sie mit Verachtung in der Seele (שָׂאָה בְּקִנְיָהּ wie v. 6) in der Absicht, Israel zu vernichten (לְמַשְׁחִיתוֹ), und diese Rache entspringt aus ewiger, nie endender Feindschaft. Dafür will der Herr das gesamte Philistervolk ausrotten. קְרֵטִים Creter, ursprünglich ein im Südwesten Canaans selbständiger Zweig des philistäischen Volkes, wird von Ezech. wie schon von Zephanja 2, 5 in beabsichtigter Paronomasie mit קְרֵטִים vom ganzen Volke gebraucht. Der Ursprung dieses Namens liegt im Dunkeln, da die gangbare Herleitung von *Kreta* sich auf sehr zweifelhafte Combinationen gründet, vgl. *Stark*, Gaza S. 66 u. 99 ff. Unter dem „Rest des Meeresufers“ d. i. dem Reste der Bewohner des Ufers des mittelländischen Meeres d. h. der Philister, dessen Vertilgung schon Am. 1, 8. Jes. 14, 30 u. Jer. 47, 4 verkündigt, ist das ganze Volk bis auf den letzten Mann, alles was von den Philistern noch vorhanden ist, zu verstehen, s. zu Am. 1, 8. — Die Vollziehung der von Gott gedrohten Rache begann in der chaldäischen Periode, in welcher Gaza von Pharao geschlagen, und nach Jer. 47 zu urteilen, ganz Philistää von den Chaldäern verwüstet wurde; s. das Nähere hierüber zu Jer. 47. Die Schlußerfüllung aber wird auch bei Philistää erst durch das messianische Gericht erfolgen, in der zu Zeph. 2, 10 entwickelten Weise.

Cap. XXVI—XXVIII. Wider Tyrus und Sidon.

Den größern Teil dieser drei Capp. nimt die Weißagung über Tyrus ein, die sich von c. 26, 1—28, 19 erstreckt; gegen Sidon sind nur c. 28, 20—26 gerichtet. Denn Phöniziens Größe und Bedeutung lag damals in der Macht und Herrschaft von Tyrus, an welches Sidon die Hegemonie, die es ehemals über Phönizien besessen, hatte abtreten müssen. Die Weißagung gegen Tyrus ergeht in vier Gottesworten, von welchen das erste c. 26 die Drohung des Unterganges über die Stadt und den Staat von Tyrus, das zweite c. 27 ein Klagegedicht über diesen Untergang, das dritte c. 28, 1—10 die Drohung wider den König von Tyrus, das vierte c. 28, 11—19 ein Klagegedicht über seinen Fall enthält.

Cap. XXVI. Der Untergang von Tyrus.

In vier, mit der Formel: „so spricht Jahve“ anhebenden, Wendungen wird dem meerbeherrschenden Tyrus der Untergang angekündigt, dergestalt daß in der ersten Strophe v. 2—6 im allgemeinen die Zerstörung durch ein Völkerheer gedroht, in der zweiten v. 7—14 der Feind mit Namen und als ein gewaltiger bezeichnet und die von ihm ausgehende Eroberung und Zerstörung umständlich dargelegt, in der dritten v. 15—18 der Eindruck, welchen dieses Ereignis auf die Bewohner der Inseln und Küstenländer machen werde, geschildert, in der vierten v. 19—21 endlich die Drohung in energischer Weise wiederholt und damit die Weißagung abgerundet wird. — Dieses Gotteswort trägt im Eingange

das Datum, wann es an den Propheten ergangen und von ihm verkündigt worden: V. 1. *Es geschah im elften Jare, am ersten des Monden, da erging das Wort Jahve's an mich also.* Das 11. Jar der Wegführung Jojachins ist das Jar der Eroberung und Zerstörung Jerusalems Jer. 52, 6. 12, die auch ist v. 2 als geschehen vorausgesetzt wird. Auffällig ist aber das Fehlen der Angabe des Monats, da der Monatstag genannt ist, hier wie in 32, 17. Der Versuch, in den Worten *בְּאֶרְבַּע יָמִים* eine Andeutung des Monats zu finden, indem man *אֶרְבַּע* vom ersten Monate des Jares verstehen will: am ersten was den Monat betrifft = im ersten Monate am ersten Tage desselben (LXX, *Luth. Krief.* u. A.), ist eben so gezwungen und unstatthaft, als die Ansicht, daß der Monat gemeint sei, welcher eine besondere Bedeutung für Ezech. gewonnen hatte, derjenige nämlich, in welchem Jerusalem erobert und zerstört wurde. Die erste Ansicht wird schon durch v. 2 als irrtümlich erwiesen, indem hier die im 5. Monate des genannten Jares erfolgte Eroberung Jerusalems als geschehen vorausgesetzt wird. Gegen die zweite Ansicht erhebt sich das Bedenken, daß die Eroberung Jerusalems im 4. Mon., die Zerstörung im 5. Mon. erfolgte (Jer. 52, 6 u. 12), und man nicht sagen kann, daß die Eroberung für Ezech. geringere Bedeutung hatte als die Zerstörung. Wir werden uns daher dem Zugeständnisse, daß die Monatsangabe durch Textescorruption beim Abschreiben ausgefallen sei, nicht entziehen dürfen, dann aber auch darauf verzichten müssen, den Monat bestimmen zu wollen. Denn die Vermutung von *Ev. u. Hitz.*, daß einer der letzten Monate des Jares gemeint sei, weil Ez. nicht früher von dem Eindrücke habe wissen können, den die Eroberung Jerusalems auf Tyrus gemacht habe, steht und fällt mit der naturalistischen Ansicht dieser Gelehrten von der Prophetie.

V. 2—6. Tyrus soll erbrochen und gänzlich zerstört werden. V. 2. *Menschensohn, weil Tyrus über Jerusalem spricht: „Ha! zerbrochen ist die Thür der Völker; es wendet sich zu mir; ich werde voll werden, sie ist verödet“*, V. 3 *darum, also spricht der Herr Jahve, siehe ich will an dich, Tyrus, und werde heranzuführen wider dich viele Nationen, wie das Meer seine Wellen heranzuführt.* V. 4. *Die werden vernichten die Mauern von Tyrus und ihre Türme zerstören, und ich werde ihren Staub von ihr wegfegen und sie zu kahlen Felsen machen.* V. 5. *Ein Ort zum Ausbreiten der Netze soll sie werden mitten im Meere, denn ich hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, und sie soll den Nationen zur Beute werden.* V. 6. *Und ihre Töchter, die auf dem Lande, sollen mit dem Schwerte getödtet werden, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.* — *צַר* Tyrus ist hier wie in der Weißagung Jes. 23 nicht die Landstadt dieses Namens ἡ πόλις Τύρος, Παλαιόπορος, Alt-Tyrus, welches sich dem Salmanasar unterwarf und von Alexander zerstört wurde (wie *Perizon. Marsh. Vitr. J. D. Mich.* u. *Eichh.* meinten) sondern das Insular-Tyrus, welches $\frac{3}{4}$ Meilen nördlicher und nur 1200 Schritte vom Lande entfernt, auf einer kleinen Insel erbaut und durch eine nicht sehr tiefe Meereseenge vom Festlande geschieden war, vgl. *Movers*, Phönizier II, 1 S. 188 ff. Dieses Insel-Tyrus

hatte den Assyrern siegreich widerstanden (*Joseph. Antt. IX, 14, 2*), war schon damals der Markt der Völker und stand zu Ezechiels Zeit auf dem Gipfel seiner Größe als Beherrscherin der Meere und als Welthandelsmacht. Daß unsere Weißagung sich hauptsächlich gegen dieses Tyrus richtet, das ergibt sich unzweifelhaft aus v. 5 u. 14, wonach Tyrus ein nackter Fels inmitten des Meeres werden soll, und aus der Erwähnung der Töchterstädte *בְּנֵי יָם* auf dem Felde d. h. auf dem Lande (v. 6), im Gegensatze zur Lage von Tyrus auf einer Felseninsel im Meere, endlich auch aus der Schilderung des Seehandels von Tyrus mit allen Völkern (c. 27), wozu sich Alt-Tyrus nie erhoben hat, weil es keinen Hafen hatte (vgl. *Mov. l. c.* S. 176). Damit lassen sich auch die Stellen v. 6. 8 u. 27, 28, in welchen Land-Tyrus mit berücksichtigt und die Eroberung von Tyrus wie die Eroberung einer Landstadt geschildert ist, vereinigen, s. die Erkl. dieser Verse. — Die Drohung gegen Tyrus hebt, wie in c. 25 bei den dort bedrohten Völkern, mit kurzer Hervorhebung der Versündigung an. Tyrus äußerte Freude über den Untergang Jerusalems, weil es daraus für sich Gewinn durch Vergrößerung seines Handelsverkehrs und Mehrung seines Reichtums zu ziehen hoft. Der Sinn der Tyrus in den Mund gelegten Rede wird jedoch verschieden gefaßt. „Zerbrochen ist die Thür der Völker“. Der Plur. *בְּנֵי יָם* bezeichnet die Thürflügel, welche das Thor bilden und statt dessen genannt sind. Die Thür der Völker ist Jerusalem und heißt nach der gangbaren Ansicht der Ansil. so als Mittelpunkt des Völkerverkehrs, als Handelsplatz. Allein daß Jerusalem als Handelsplatz mit Tyrus habe rivalisiren können, davon ist nichts bekannt. Die Bedeutung, welche Jerusalem für die Völker hatte, lag weder in seinem Handel, noch in seiner günstigen Lage für den Handel, wofür *Häv.* auf *Herod. III, 5* und *Hitz.* auf Ez. 23, 40 f. verweist, sondern in seinem Heiligtume oder seinem heilsgeschichtlichen Berufe für die Völkerwelt. *Krief.* meint daher, Jerusalem werde eine Völkerpforte genant, nicht weil es bisher den Völkern offen gewesen sei zu freiem und mannigfaltigem Verkehre, sondern umgekehrt, weil Jerusalems Thor bisher den Völkern verschlossen und versperrt war, durch die Zerstörung der Stadt aber zerbrochen und dadurch den Völkern aufgetan sei, daß die Völker und namentlich auch Tyrus in dasselbe einziehen können, woraus die Tyrier auch für ihre Handelsinteressen Vorteil ziehen zu können hoften. Für diese Auffassung macht *Smend* geltend, daß, wo sonst im Bilde von Thüren die Rede sei, es sich nicht um einen Sammelplatz, sondern um eine Sperre handle (Hi. 38, 8. Ps. 78, 23). Allein wenn auch eine verschlossene Thür erbrochen wird, um den Eingang zu erzwingen (Gen. 19, 9), so dienen doch Thüren und Thore nicht blos dazu, Häuser und Städte gegen das Eindringen von Menschen und Völkern zu sichern, sondern überhaupt dazu, das Ein- und Ausgehen zu ermöglichen, vgl. Jes. 60, 11. Als Thür der Völker kann Jerusalem nur bezeichnet sein als eine Stadt, in welcher die Völker ein- und ausgingen, nicht als Hemmnis oder Sperre für den Verkehr der Völker mit ihr, weil diese Auffassung mit dem folgenden *בְּנֵי יָם* unvereinbar ist. Die W.: es hat sich zu mir zugewendet, oder es ist zu

mir zugewendet, haben nur dann einen Sinn, wenn durch das Zerbrechen der Thür der Strom der Völker von Jerusalem weg zu Tyrus hingewendet wird, also vorher die Völker nach Jerusalem sich gewandt hatten. *נְסָבָה* ist 3 pers. perf. *Niph.* von *נָסַב* für *נָסַבָה*, nach Analogie von *נָסַב* u. a. gebildet. Das fehlende Subject zu *נָסַבָה* ist *ad sensum* aus *נְסָבָה* zu entnehmen, zwar nicht die Thür, wol aber das durch die Thür vermittelte Eingehen oder Herzuströmen der Völker, welches früher nach Jerusalem gerichtet war, nun aber sich zu Tyrus hinwenden soll. Es bedarf daher nicht der Conjectur von *Hitz.*, daß *נְסָבָה* in *נְסָבָה* zu ändern und diese zum Subject zu machen sei. Hiernach müssen wir die Rede der Tyrier so fassen, daß sie in dem Zuge der Völker nach Jerusalem hin d. h. in der Anziehungskraft, welche Jerusalem als die Stätte der göttlichen Heilsoffenbarung, des Gesetzes und Rechtes des Herrn, auf die Völker ausübte, eine Beeinträchtigung ihres Strebens, alle Völker an sich zu ziehen und für ihre Zwecke auszubeuten, erblickten und sich deshalb über die Zerstörung Jerusalems freuten, weil sie hofften, daß sie nun allein die Völker an sich ziehen und mit ihren Gütern sich bereichern könnten. Dabei braucht man den Tyriern nicht eine über ihre heidnischen Anschauungen hinausgehende Einsicht in den geistlichen Beruf Jerusalems zuzutrauen. Schon der Umstand, daß Jerusalem durch seine Weltstellung die mercantilen Interessen der Tyrier zu beeinträchtigen schien, war hinreichend, Schadenfreude über den Fall der Gottesstadt zu erzeugen, da Gottesdienst und Mammonsdienst unvereinbare Gegensätze bilden. Auf die Quelle, aus welcher der Neid und die in Schadenfreude sich äußernde Feindschaft flossen, weisen die letzten Worte hin: ich werde mich füllen, sie (Jerusalem) ist verödet, welche schon *Hieron.* richtig so verbunden hat: *quia illa deserta est, idcirco ego implebor.* *הַיָּמָיִם repleti mercibus et opibus*, wie 27, 25. Wegen dieser Gesinnung gegen das Reich Gottes, wonach Tyrus von dem Untergange desselben Vermehrung seiner Macht und seines Reichtums erwartet, wird Gott der Herr es mit Zerstörung und Vernichtung schlagen. *אֶעֱלֶה* siehe ich will an dich, wie 13, 8. Jer. 50, 31. Nah. 3, 5. Gott wird ein gewaltiges Kriegsheer gegen Tyrus führen, das seine Festungsmauern und -türme zerstören soll. Statt des Heeres sind „viele Völker“ genant, weil Tyrus infolge der Zerstörung Jerusalems noch mehr Völker an sich zu ziehen hofft. Diese Hoffnung soll erfüllt werden, aber in anderem Sinne als Tyrus wünscht. Die Vergleichung des andringenden Heeres mit dem Andringen der Meereswellen ist für die Lage von Tyrus sehr bezeichnend. Zu *אֶעֱלֶה* ist *אֶעֱלֶה* Subject und das *Hiph.* mit *ל* statt des *accus.* construiert, vgl. *Ev.* §. 292^e mit §. 277^e. Nach *Arrian II*, 18, 3 u. *Curtius IV*, 2, 9. 12 u. 3, 13 war Insel-Tyrus ringsum mit hohen Mauern und Türmen befestigt, die es sicherlich schon zu Nebucadrezars Zeiten hatte. Selbst den Schutt der zerstörten Gebäude (*עֲבָרָה*) will Gott wegfeigen (*אֶעֱבֹרָה* *ἀπ. λυγ.* an *אֶעֱבֹרָה* anklingend), daß die Stadt d. h. die Stätte wo sie gestanden, zum kahlen, dünnen Felsen wird (*אֶעֱבֹרָה* *כְּלֵט* wie 24, 7), zu einem Orte, wo Fischer ihre Netze zum Trocknen ausbreiten werden. Auch „ihre Töchter“ das sind die von Tyrus ab-

hängigen Städte „auf dem Felde“ d. i. dem offenen Lande, nämlich deren Bewohner sollen mit dem Schwerte getödtet werden. — Diese Drohung wird in

V. 7—14 weiter ausgeführt. V. 7. *Denn also spricht der Herr Jahve: Siehe ich werde gegen Tyrus Nebucadrezar, den König von Babel von Mitternacht her bringen, den König der Könige, mit Rossen und Wagen und Reitern und Haufen vielen Volkes.* V. 8. *Deine Töchter auf dem Felde wird er mit dem Schwerte tödten und wider dich Belagerungstürme errichten und einen Wall gegen dich aufschütten und ein Schilddach gegen dich aufrichten, V. 9 und seine Mauerbrecher gegen deine Mauer richten und deine Türme niederreißen mit seinen Schwertern.* V. 10. *Von der Menge seiner Rosse wird ihr Staub dich bedecken, von dem Lärm der Reiter, Räder und Wagen werden deine Mauern erbeben, wenn er in deine Thore einziehen wird, wie man in eine erbrochene Stadt einzieht.* V. 11. *Mit seiner Rosse Hufen wird er alle deine Gassen zertreten; dein Volk wird er mit dem Schwerte tödten, und deine hehren Säulen werden zu Boden sinken.* V. 12. *Sie werden dein Vermögen rauben und dein Handelsgut plündern, deine Mauern zerstören und deine Prachthäuser niederreißen und deine Steine, dein Holz und deine Erde ins Wasser senken.* V. 13. *Dem Getöse deiner Lieder werde ich ein Ende machen und der Klang deiner Harfen soll nicht mehr gehört werden.* V. 14. *Ich werde dich zum kahlen Felsen machen; ein Ort zum Ausbreiten der Netze wirst du sein und nicht mehr gebaut werden; denn ich Jahve hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn Jahve's.* — Nebucadrezar, der Großkönig von Babel — dies ist der Sinn der rhetorischen Ausführung in diesen Vv. — wird mit einem gewaltigen Heere heranziehen (v. 7), die von Tyrus abhängigen Städte auf dem Lande mit dem Schwerte schlagen (v. 8 vgl. mit v. 6), hierauf die Belagerung von Tyrus beginnen, ihre Mauern und Türme zerstören (v. 8^b u. 9) und in die erbrochene Stadt mit seinem Heere einziehen, die Bewohner tödten (v. 10 u. 11), die Schätze plündern, Mauern und Gebäude zerstören und die Trümmer ins Meer werfen (v. 12). *Nebucadrezar* oder *Nebucadnezar* (s. über den Namen zu 2 Kg. 24, 1 der 2. Aufl. und zu Dan. 1, 1. S. 56) heißt König der Könige als Großkönig des babylonischen Weltreiches, weil ihm Könige der eroberten Provinzen und Länder als Vasallen unterworfen waren, s. zu Jes. 10, 8. Sein Heer besteht aus Kriegswagen und Reiterei und einer großen Menge Fußvolk. *אֶעֱבֹרָה* *כְּלֵט* sind rhetorisch coordinirt, während dem Sinne nach *אֶעֱבֹרָה* dem *כְּלֵט* unterzuordnen ist, wie 23, 24, indem die *כְּלֵט* ja aus dem *אֶעֱבֹרָה* bestand. Ueber die Belagerungsarbeiten v. 8^b s. zu 4, 2. *אֶעֱבֹרָה* bezeichnet die Errichtung eines Daches von Schilden, durch welches die Belagerer bei ihren Arbeiten sich gegen die Geschosse der Verteidiger der Stadtmauer zu schützen pflegten. Solche Schilddächer erwähnt *Herod.* wiederholt bei den Persern (*IX*, 61. 99. 102), während sie nach *Layard* sich auf den assyrischen Monumenten nicht finden sollen, s. zu Nah. 2, 6. *אֶעֱבֹרָה* bezeichnet ohne Zweifel den Mauerbrecher, 21, 27 *בַּר* genant, obgleich die Erklärung der Worte streitig ist. *בַּר*

eig. das Stoßen, Schlagen; קָבַל von קָבַל entweder קָבַל oder קָבַל zu punktiren (die Form קָבַל bei v. d. Hooght, J. H. Mich. ist gegen die grammat. Regeln, obwohl nicht ohne Analogie, s. 1 Kön. 12, 10) erklären Ges. u. A.: *res opposita*, das Gegenüber, hiernach קָבַל מֵאֵי קָבַל das Stoßen, Zerstoßen des Gegenüberstehenden. Nach Anderen soll קָבַל ein Belagerungswerkzeug sein, läßt sich aber sprachlich nicht begründen. חֲרִבוֹתָי seine Schwerter, uneig. für: seine Waffen oder Kriegswerkzeuge, 'seine Eisen', wie *Ev.* den Sinn gut ausgedrückt hat. Die Schilderung in v. 10 ist hyperbolisch. Die Zal der Rosse ist so groß, daß sie beim Einrücken die Stadt mit Staub bedecken und von dem Lärm der Reiter und Wagen die Mauern erzittern. 'כָּבַד כְּמִבְּוֹי יָרִי מֵב' wörtl. wie Einmärsche in eine erbrochene d. h. mit Sturm eingenommene Stadt zu geschehen pflegen. Diese Vergleichung erklärt sich aus der eigentümlichen Lage von Insel-Tyrus; sie besagt: der Feind werde in sie einziehen wie man in eine mit Gewalt erbrochene Landfestung einrückt. Die Worte setzen voraus, daß der Belagerer sich durch einen Damm den Zugang zur Stadt gebahnt hat. מַצְבֹּתַי die Denksäulen deiner Macht sind die dem Baal geweihten Säulen, deren *Herodot (II, 44)* zwei — eine von Gold, die andere von Smaragd — im Heraklestempel zu Tyrus erwähnt; nicht Götterbilder, sondern Säulen als Symbole des Baal. Diese sinken oder stürzen vor der Uebermacht des Feindes zu Boden, vgl. Jes. 46, 1. 21, 9 u. 1 Sam. 5, 3. Nach Tödtung der Bewohner und dem Sturze der Götter beginnt die Plünderung der Schätze, dann folgt die Zerstörung der Stadt. חֲמֵדֵי הַמְּדִי sind nicht Lusthäuser — Lusttürmchen oder Gartenhäuschen der reichen Kaufherren (*Ev.*), denn für Gärten fehlte es auf der Insel an Raum (*Strabo XVI, 2, 23*), sondern die herrlichen, hochgebauten Häuser der Stadt, die Jes. 23, 13 erwähnten Paläste. Es soll ja die ganze Stadt zerstört werden und zwar so total, daß man Steine, Holz und Schutt ins Meer schütten wird. — So wird der Herr dem Jubel und der Freude in Tyrus ein Ende machen v. 13 vgl. Jes. 14, 11. Am. 5, 23. — Mit dem aus v. 5 wiederholten Gedanken: Tyrus wird zu einem kahlen Felsen werden und soll nicht wieder gebaut werden, schließt die Schilderung der Vernichtung dieser mächtigen Stadt.

V. 15—18. Die Kunde von der Zerstörung von Tyrus wird alle Colonien und mit ihm verbundenen Eilande tief erschüttern. V. 15. *So spricht der Herr Jahve zu Tyrus: Werden nicht von dem Gedröne deines Sturzes bei dem Aechzen der Durchborten, bei dem Morden in deiner Mitte die Inseln erbeben?* V. 16. *Und es werden von ihren Thronen steigen alle Fürsten des Meeres und werden ihre Mäntel ablegen und ihre buntgewirkten Kleider ausziehen, sich in Schrecken kleiden, sich auf die Erde setzen, und werden jeden Augenblick erzittern und sich über dich entsetzen.* V. 17. *Sie werden über dich ein Klaglied erheben und zu dir sprechen: Wie bist du untergegangen, Bewohnte vom Meere her, du gepriesene Stadt, die mächtig war auf dem Meere, sie samt ihren Bewohnern, welche Furcht vor sich einflößten allen ihren Bewohnern!* V. 18. *Nun erzittern die Inseln am Tage deines Sturzes und bestürzt sind die Inseln im Meere ob deines*

Ausganges. — הָלָא *nonne* dem Sinne nach einer Versicherung gleich. קוֹל מַסְלִיחַ das Gedröne des Sturzes steht für: die Kunde von diesem Gedröne, denn dieses selbst konnte man nicht auf den Inseln hören. Der Sturz erfolgt — wie zur Ausmalung des schaurigen Ereignisses hinzugefügt wird — bei oder unter dem Aechzen der Durchborten und beim Morden in dir. מְהֵרָה ist *infin. niph.* mit zurückgezogenem Accente wegen des folgenden Milel und sollte מְהֵרָה vocalisirt sein. Das W. אֲיִים Eilande bezeichnet häufig die Küstenländer des Mittelmeeres, hier also die phönizischen Colonien auf den Inseln und an den Küsten dieses Meeres. Die „Fürsten des Meeres“ sind nicht Könige der Inseln, sondern nach Jes. 23, 8 die Fürsten gleichen Kaufherren, welche den Colonien von Tyrus vorstanden. כְּסֵאוֹ nicht Königsthron, sondern Sessel, wie 1 Sam. 4, 13 u. ö. Die Schilderung ihrer Trauer erinnert an Jon. 3, 6, ist aber nicht nach dieser Stelle gebildet, sondern selbständige Ausführung der allgemein üblichen Trauersitte bei Fürsten. Treffend ist dabei der Gegensatz: sich in Schrecken kleiden, statt der abgelegten Prachtkleider Schrecken anziehen; vgl. den ähnlichen Tropus 7, 27. Der Gedanke wird verstärkt durch die letzten Sätze des V.: sie erschrecken לִרְגֵעִים nach Augenblicken d. h. sowie die Augenblicke wiederkehren, also der Sache nach: jeden Augenblick, vgl. Jes. 27, 3. — In dem Klagegedichte, das sie v. 17 anstimmen, heben sie den tief erschütternden Umschwung hervor, wie die einst so gefeierte Beherrscherin der Meere nun ein Gegenstand des Schreckens und Entsetzens geworden. לְשִׁבְתָּי מִיָּם Bewohnte von den Meeren her d. h. nicht s. v. a. nach den Meeren hin, d. i. deren Bewohner sich über die Meere verbreiten, dort ansiedeln (*Ges. thes. u. Häv.*), denn bewohntsein ist das Gegenteil vom Auswandernlassen der Bewohner. Sollte מָן hier die geogr. Bedeutung der Weltgegend haben, so könnte der Sinn des Ausdruckes nur der sein: deren Bewohner von den Meeren herkommen, von allen Meeren her eingewandert sind — was nicht auf die Bevölkerung von Tyrus paßt, die nicht aus Menschen von allerlei Volk unter dem Himmel bestand. Die richtige Erklärung gibt *Hitz.*: vom Meere her, aus den Meeren heraus, die gleichsam aus dem Schoße des Meeres als bewohnte Stadt aufgestiegen war. Schwierig ist der letzte Satz von v. 17: welche ihren Schrecken oder Schrecken vor ihnen (vor sich) allen ihren Bewohnern einflößten, weil wenn das relative אֲשֶׁר auf das vorhergehende יִשְׁבְּרָה bezogen wird, der Gedanke entsteht, daß die Bewohner von Tyrus ihren Schrecken oder Schrecken vor sich ihren Bewohnern d. h. sich selbst einflößten. *Kimchi, Ros. Ev. Klief.* u. A. wollen daher das Suffix am zweiten יִשְׁבְּרָה auf הָיָם beziehen: allen Bewohnern des Meeres d. h. allen ihren Colonien. Allein dagegen spricht nicht nur, daß הָיָם *gener. masc.* ist, sondern auch daß die Beziehung des gleichen Suffixes an den beiden יִשְׁבְּרָה auf verschiedene Subjecte äußerst hart ist. Wir müssen daher das relative אֲשֶׁר und das Suffix an הָיָם auf יִשְׁבְּרָה וְהָיָה zugleich beziehen: die Stadt mit ihrer Einwohnerschaft flößte Furcht vor sich allen ihren einzelnen Bewohnern ein. Nur ist dies freilich nicht so zu deuten, daß die Bewohner von Tyrus sich einander gegenseitig in Furcht und Schrecken hielten, son-

dern hat den Sinn: die Stadt mit ihrer Bewohnerschaft flöste durch ihre Macht auf dem Meere allen einzelnen Bewohnern Furcht vor dieser ihrer Macht ein, indem das Ansehen der Stadt und ihrer Bürgerschaft auf jeden einzelnen Bürger zurückstrahlte. Diese Fassung der Worte wird durch die Parallelstellen 32, 24 u. 26 bestätigt. — Diese Stadt hat ein so schauriges Ende genommen, daß alle Inseln darob erzittern. Die beiden Hemistiche v. 18 sind synonym, und der Gedanke kehrt abschließend zu v. 15 zurück. יָרַח mit aramäischer Pluralendung, die zuweilen schon in ältern poetischen Stücken vorkommt, vgl. *Ev.* §. 177^a. יָרַח Ausgang = Untergang.

V. 19—21. So wird Tyrus von den Meereswogen bedeckt in das Todtenreich hinabsinken und auf ewig von der Erde verschwinden. V. 19. *Denn so spricht der Herr Jahve: Wenn ich dich zu einer verwüsteten Stadt mache, gleich den Städten die nicht mehr bewohnt werden, wenn ich die Flut über dich steigen lasse, daß dich die vielen Wasser bedecken, V. 20 so stürze ich dich hinunter zu den in die Grube Gefahrenen, zu dem Volke der Urzeit, und lasse dich wohnen im Lande der Unterwelt, in den Trümmern von der Urzeit her, bei den in die Grube Gefahrenen, auf daß du nicht mehr bewohnt seiest, und ich schaffe Herrliches im Lande der Lebendigen. V. 21. Zum Schrecken mache ich dich und du bist nicht mehr; man wird dich suchen und nicht mehr finden in Ewigkeit, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Nicht bloß Zerstörung und Untergang soll Tyrus treffen, sondern ewiges Versinken in das Reich der Todten. In diesen Gedanken wird die ganze Drohung schließlich zusammengefaßt. Die Infinitivsätze v. 19 recapituliren die Hauptgedanken der vorhergehenden Strophen, um daran den Schlußgedanken der Verstoßung in die Unterwelt anzureihen. Das Aufsteigen der Flut, um das zerstörte Tyrus zu bedecken, ist nach v. 12 dahin zu verstehen, daß die Stadt in ihren Trümmern in die Tiefe des Meeres versenkt wird. יָרַח בַּיָּם die in die Grube (Gruft) hinabfahren sind die Todten, die Verstorbenen. Diese bezeichnet Ez. weiter als עַם עוֹלָם nicht als die den langen Todesschlaf schlafen, oder als uraltes Geschlecht, dem alle anheimfallen, sondern er meint das Volk des vorfluthlichen ἀρχαῖος κόσμος (2 Petr. 2, 5), welches durch die Wasser der Sintflut begraben worden, nach Hi. 22, 15, wo עוֹלָם das Geschlecht der Vorwelt bezeichnet, analog dem Gebrauche des עַם עוֹלָם von dem von der Urzeit her bestehenden Menschengeschlechte Jes. 44, 7. Dem entsprechend sind תְּרֵבוֹת מַעוֹלָם die Trümmer der in der Sintflut untergegangenen Urwelt. Wie durch עַם עוֹלָם der Begriff des יָרַח בַּיָּם, so wird durch תְּרֵבוֹת מַעוֹלָם der Begriff der תְּרֵבוֹת אֶרֶץ גִּבְעוֹת gesteigert. Tyrus soll nicht bloß zu den Todten im Scheol hinabfahren, sondern zu dem Volke der Todten hinabgestoßen werden, welches von den Wassern der Sintflut in die Tiefe der Erde versenkt worden, und soll dort unter den Trümmern der durch die große Flut zerstörten Urwelt neben jenem gottlosen Geschlechte der Urzeit seine ewige Wohnung erhalten. אֶרֶץ תְּרֵבוֹת Land der untersten Oerter (vgl. 32, 18. 24) ist Umschreibung des Scheol, des Todtenreichs, vgl. τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 9. Ueber יָרַח יְגוֹ

יְגוֹ bemerkt *Hitz.* mit vollem Rechte: ‚Hält man die Punctation als erste Person, womit die Setzung des לֹא zusammenhängt, fest, so darf man wenigstens den Satz nicht noch von לֹא abhängig und לֹא fortwirkend denken; man hätte mit der Accent. und dem *Targ.* den Satz unabhängig und positiv zu fassen.‘ Weil aber hierdurch ein Mißverhältnis zwischen beiden Verhältnissen entstehe, so will *Hitz.* יָרַח in die 2. pers. יָרַח ändern, wonach der Satz noch von לֹא abhängig abhängen würde. Allein das Mißverhältnis zwischen beiden Verhältnissen berechtigt nicht zu Textänderungen, zumal wenn dabei nur eine gezwungene, sprachlich nicht gerechtfertigte Deutung wie die *H.*'sche: ‚und du nicht Ruhm stralest im Lande der Lebendigen‘ herauskommt. Aber auch der Erklärung: daß ich nicht Herrliches an dir (Tyrus) im Lande der Lebendigen schaffe (*Häv. Klief.*) steht entgegen, daß das ‚an dir‘ willkürlich in den Text eingeschoben ist, und Ez., wenn er dies hätte sagen wollen, entweder יָרַח hätte hinzusetzen oder יָרַח schreiben müssen. Ueberhaupt spricht gegen die Abhängigkeit des יָרַח von לֹא und die Ergänzung des לֹא schon der Wechsel der Person. יָרַח scheint einfache Fortsetzung des יָרַח zu sein. Diese naheliegende Ansicht wäre nur dann aufzugeben, wenn gewichtige Gründe ihr entgegenständen. Solche sind nicht vorhanden. Weder das Mißverhältnis der beiden Verhältnisse, noch der Context, daß im Vorhergehenden und im gleich Folgenden wieder von Tyrus und seinem Untergange die Rede ist, nötigen zu dem Wortlaute widerstrebenden Deutungen. Wir bleiben daher bei der natürlichen Fassung der Worte: und ich setze (gründe) Herrlichkeit im Lande der Lebendigen, verstehen aber unter dem Lande der Lebendigen nicht speciell die Theokratie, sondern die Erde im Gegensatze zu dem Todtenreiche, und finden in den Worten den allgemeinen Gedanken, daß Gott bei und nach dem Sturze der Herrlichkeit der widergöttlichen Weltmacht auf Erden Herrliches zu bleibendem Bestande schaffen werde, was freilich durch die Aufrichtung seines Reiches geschehen wird. — Dagegen Tyrus soll in seinem Schicksale ein Gegenstand des Schreckens oder Bild plötzlichen Verderbens sein und mit seiner Herrlichkeit spurlos untergehen. Zu v. 21^b vgl. Jes. 41, 12. Ps. 37, 36. יָרַח imperf. py. hat *Chatefpatach* zwischen den beiden ח , um stark anzudeuten, daß die Sylbe eine sehr lose geschlossene sei, vgl. *Ev.* §. 31^b.

Cap. XXVII. Klagelied über den Fall von Tyrus.

Das Klagelied hebt an mit einer Schilderung der Herrlichkeit der Stadt Tyrus, ihrer Lage, ihrer baulichen Schönheit, ihrer Kriegsmacht und Wehrhaftigkeit (v. 3—11) und ihrer ausgebreiteten Handelsverbindungen (v. 12—25), und geht dann in wehmütige Klage über den Untergang aller dieser Herrlichkeit über (v. 26—36).

V. 1—11. Eingang (v. 1 u. 2) und Beschreibung der Herrlichkeit und Macht von Tyrus. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Und du Menschensohn, erhebe über Tyrus ein Klagelied, V. 3 und*

sprich zu Tyrus: Die du wohnest an den Zugängen des Meeres, Händlerin der Völker nach vielen Inseln, so spricht der Herr Jahve: Tyrus, du sprichst: ich bin vollkommen an Schönheit. V. 4. Im Herzen der Meere ist dein Gebiet; deine Bauleute haben deine Schönheit vollkommen gemacht. V. 5. Aus Cypressen von Senir bauten sie dir alles Doppelplankenwerk; Cedern vom Libanon nahmen sie, um einen Mast auf dir zu machen. V. 6. Aus Eichen von Basan machten sie deine Ruder, deine Bänke machten sie aus Elfenbein gefaßt in Buxbaum von den Inseln der Chittäer. V. 7. Byssus in Buntwirkerei aus Aegypten war dein Segel, dir zum Banner zu dienen; blauer und roter Purpur von den Inseln Elisa's war deine Decke. V. 8. Die Bewohner Sidons und Arvads waren deine Ruderer; deine Kundigen, Tyrus, waren in dir, sie waren deine Schiffer. V. 9. Die Aeltesten von Gebal und seine Kundigen waren bei dir, deine Lecke auszubessern; alle Schiffe des Meeres und ihre Seefarer waren in dir, um deine Waren einzutauschen. V. 10. Perser und Lydier und Libyer waren in deinem Heere deine Kriegerleute; Schild und Helm hingen sie in dir auf; sie gaben dir Glanz. V. 11. Die Söhne von Arvad und dein Heer waren auf deinen Mauern ringsum und Tapfere waren auf deinen Türmen; ihre Schilde hingen sie auf an deinen Mauern ringsum; sie haben deine Schönheit vollkommen gemacht. — Das Klaglied beginnt mit einer Anrede an Tyrus, in welcher ihre für den Handel günstige Lage und die vollendete Schönheit, deren sie sich bewußt sei, hervorgehoben wird (v. 3). Tyrus wird geschildert als sitzend oder wohnend an den Zugängen des Meeres. מְבוֹאוֹת יָם Zugänge oder Eingänge des Meeres sind Häfen, in welche die Schiffe einlaufen und von denen sie ausfahren, wie מְבוֹאוֹת הַיָּם der Ein- und Ausgang oder das Thor der Stadt ist. Diese Schilderung führt nicht auf die Landstadt Alt-Tyrus, sondern auf Inseltyrus mit seinen beiden Häfen.¹ יִשְׁבְּרֵי mit dem Bindelaute *i*, der hier in aramäischer Weise mit dem *i* des weiblichen Fürworts vermischt erscheint und darum von der Masora als überflüssig bezeichnet worden ist, vgl. *Ev.* §. 211^b. Die Verbindung des רָבַלָה mit אֵל אֲזִירִים ר' erklärt sich aus der Grundbedeutung von רָבַל herumziehen als Handelsmann: die du des Handels wegen zu den Völkern an vielen Gestaden ziehest. Tyrus selbst hält sich für die Vollendung der Schönheit, teils wegen ihrer festen Lage

1) Insel-Tyrus besaß zwei Häfen, einen nördlichen, der Sidonische genant, weil er nach Sidon zu lag, und einen an der entgegengesetzten südöstlichen Seite, der nach seiner Richtung der Aegyptische hieß. Der Sidonische war der berühmtere und bestand aus einem inneren, der von einer Reihe von Felsen gebildet wurde, welche in einer Entfernung von ungefähr 300 Schritten nordwestlich von der Insel und parallel mit dem gegenüber liegenden Festlande liegen, und eine Rhede bilden, wo die Schiffe Anker werfen können, vgl. *Arrian II*, 20. *Strabo XVI*, 2, 23. Diesen nördlichen Hafen besitzt die Stadt *Sur* noch heutiges Tages, während der ägyptische mit dem südöstlichen Teile der Insel durch den von den Südwinden gegen die Küste getriebenen Sand verschüttet worden, so daß schon die mittelalttrigen Schriftsteller ihn nicht mehr erwähnen. Mehr hierüber s. bei *Movers*, Phönizier II, 1 S. 214 ff.

im Meere, teils wegen ihrer herrlichen Bauten.¹ Diese Schönheit und Herrlichkeit wird von v. 5 an so geschildert, daß Tyrus in einer Allegorie mit einem schönen, überaus prachtvoll gebauten und ausgerüsteten Schiffe verglichen, und später (v. 26 ff.) sein Untergang als ein durch den Ostwind bewirkter Schiffbruch dargestellt wird.² Die W.: im Herzen der Meere ist dein Gebiet v. 4^a passen sowol auf die Stadt Tyrus, als auf ein Schiff, dessen Bau im Folgenden beschrieben wird. Die Vergleichung von Tyrus mit einem Meerschiffe war nahe gelegt durch die Lage der Stadt mitten im Meere, ringsum von Wasser umgeben. Als Schiff konnte es nur von Holz gebaut sein. Die Baumeister wählten dazu die edelsten Holzarten: Cypressen vom Antilibanus zum Doppelplankenwerk, dem Rippenbau des Schiffes, Cedern vom Libanon zum Mastbaume, שְׁנִיר war nach Deut. 3, 9 der Amoritische Name des *Hermon* oder *Antilibanus*, während die Sidonier ihn *Sirjon* nanten; wogegen 1 Chr. 5, 23 שְׁנִיר u. Hohesl. 4, 8 שְׁנִיר neben *Hermon* vorkommen und Teile des Antilibanus bezeichnen. *Ez.* gebraucht *Senir* offenbar als ausländischen Namen, der sich bis zu seiner Zeit erhalten hatte, während *Sirjon* vielleicht außer Gebrauch gekommen war, da beide Namen dasselbe bedeuteten, s. zu Deut. I. c. Die Nennung der Orte, von wo das verschiedene Material zur Ausrüstung des Schiffes bezogen worden, verleiht der Schilderung einen idealen Charakter. Alle Länder haben ihre Erzeugnisse geliefert, um Tyrus mit Herrlichkeit und Macht auszustatten. Das Cypressenholz wurde wegen seiner Dauerhaftigkeit, weil es nicht von Würmern angegriffen wird und fast unverweslich, und dabei sehr leicht ist (*Theophr. Hist. plant. V*, 8. *Pinii Hist. nat. XVI*, 79), von den Alten vielfach zu Bauten und (nach *Virgil. Georg. II*, 443) auch zu Schiffen verwandt. לְחִירִים eine Dualform wie הַחִירִים 2 Kg. 25, 4. Jes. 22, 11 Doppelplanken, welche die beiden Seitenwände des Schiffes bilden. Zu Rudern wälte man Eichen von Basan (מְשֹׁשׁ neben מְשֹׁשׁ v. 29 von מְשֹׁשׁ rudern), und die Ruderbänke oder das Verdeck waren aus in Buxbaum eingelegtem Elfenbein. קָרָשׁ bezeichnet Ex. 25, 15 ff. die Bretter oder Bolzen zu den Holzwänden der Stiftshütte; hier steht es in collectiver Bed. entweder von den Ruderbänken, deren ein Schiff wenigstens zwei oder auch drei Reihen übereinander hatte, oder richtiger von dem Verdecke des Schiffes (*Hitz.*). Dieses bestand aus שֵׁן Elfenbein, das in Holz eingelegt war. Das Elfenbein ist zuerst genant als das kostbarste Material des קָרָשׁ, weil es darauf ankam, das Schiff möglichst prachtvoll zu schildern. Schwierig ist בְּרֵאשִׁיטִים teils wegen des Gebrauchs von בָּ, teils wegen der Bed. von אֲשִׁירִים, obgleich im allgemeinen so viel aus

1) *Curtius IV*, 2: *Tyrus et claritate et magnitudine ante omnes urbes Syriae Phoenicesque memorabilis.* Vgl. *Strabo XVI*, 2, 22.

2) Diese Allegorie hat schon *Hieron.* erkannt und richtig bemerkt: *Loquitur quasi ad navim ποσειδῶς, urbis significans pulchritudinem et rerum omnium abundantiam, ut postquam universam illius suppellectilem descriperit — tunc tempestatem illi et ventum austrum, quo fluctus maximi commovebuntur, venire denuntiet et eam subiacere naufragio. Per quae significat urbis Tyriae eversionem a Nabuchodonosor etc.* So auch *Raschi* u. A.

dem Contexte erhellt, daß von einem mit Elfenbein ausgelegtem Holze die Rede ist und die Sitte, Elfenbein zur Verzierung in Holz einzulegen durch *Virg. Aen. X, 137: per artem inclusum buxo, aut Ocicia terebintho lucet ebur* bezeugt ist. Aber der Gebrauch von בַר paßt nicht für das Verhältnis des Holzes zu dem Elfenbeine, das in Holz eingelegt wurde, und läßt sich mit der Bezeichnung des Pfeiles als „Sohn des Köchers“ Thren. 3, 3 nicht rechtfertigen. Nach dieser Analogie hätte hier das Elfenbein Sohn der Aschurim genant werden müssen, weil nicht das Holz in Elfenbein, sondern umgekehrt Elfenbein in Holz gefaßt war.¹ Wir werden daher mit *R. Salomo* u. A. annehmen müssen, daß die masoret. Schreibung des בַר-אַשּׁוּרִים als zwei Wörter auf einem Irrtum beruht und ein Wort בַּרְאַשּׁוּרִים zu lesen sei: Elfenbein in בַּרְאַשּׁוּרִים d. i. entweder: Scherbincedern (nach den Neuern) oder Buxbaum, wofür *Boch. Phal. III, 5* sich entschieden hat. Vgl. *Riehm* HWB. unter Buxbaum S. 204 f. Dagegen kann der Umstand, daß nach Jes. 60, 13 der אַשּׁוּרִים zu den auf dem Libanon wachsenden Bäumen gezählt wird, während בַּרְאַשּׁוּרִים hier von den Inseln der בְּרִיתִים kommen, keine entscheidende Instanz begründen. Da wir die Baumgattung nicht mit Sicherheit bestimmen können, so läßt sich nicht behaupten, der Baum sei nur auf dem Libanon, nicht auch auf Inseln des Mittelmeeres gewachsen. בְּרִיתִים sind die *Κύτις*, die Bewohner der Hafenstadt *Κύτιον* auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt und hier wie Jer. 2, 10, wo von אֲרִיִּים der בְּרִיתִים die Rede ist, im weitern Sinne Bewohner von Cypern und anderer Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres. Wird doch 1 Makk. 1, 1 u. 8, 5 sogar Macedonien zur בְּרִיתִים oder *Κύτιον* gerechnet. Daher läßt sich aus dem Orte, von wo die בַּרְאַשּׁוּרִים bezogen wurden, kein stricter Beweis für die Cyprische Fichte entnehmen, obwol dieselbe vielfach zu Schiffbaumholz verwandt wurde; man kann auch mit *Bochart* an den Buxbaum denken, der nach *Theophr.* nirgends stärker als auf der Insel Corsica wuchs. Jedenfalls wolte Ez. mit בַּרְאַשּׁוּרִים eine sehr kostbare Holzart nennen; die wir freilich weder aus dem Bezugsorte noch aus den Nachrichten der Alten über die zu Schiffbau verwendeten Holzarten sicher bestimmen können — weil die Schilderung einen idealen Charakter hat und nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* „die Zuweisung der Hölzer an die verschiedenen Teile des Schiffes offenbar nur poetisch ist.“

Dies gilt auch von den Stoffen, die nach v. 7 zu dem Segelwerke und dem Zeldache des Schiffes verwandt wurden. Byssus in Buntwirkerei (רְקִמָּה s. zu Ex. 26, 36) d. i. in bunten Farben gewebter, wol nicht blos buntgestreifter, sondern mit Figuren und Blumen gewebter Byssus aus Aegypten², dessen Byssuswebereien im Altertume berühmt waren, so

1) So paraphrasirt schon das *Targum*: $\text{בְּרִיתִים מִבְּרִיתִים בְּרִיתִים}$ d. i. Bretter von Buxbaum oder Pinienholz belegt mit Elfenbein.

2) Abbildungen von assyrischen Schiffen auf den Sculpturen von *Koyundschick* nach *Layard* s. bei *Riehm*, HWB. S. 1395, und von ägyptischen Prachtschiffen mit buntgewirkten Segeln bei *Wilkinson, Manners and customs III Pl. XVI*. „Auf einem Schiffe prangt hier ein mächtiges vierecktes Segel in

daß Byssuslein einen Hauptausfurartikel bildete, vgl. *Mov. a. a. O.* S. 317 ff. בְּרִיתִים eig. Ausbreitung bezeichnet hier offenbar das Segel, dessen Erwähnung man hier erwartet, und womit auch das folgende: dir zu sein zum Panier, sich vereinigen läßt, indem man annehmen kann, entweder daß die Segel zugleich als Panier dienten, da die Schiffe keine eigene Flagge hatten, wie die bei *Wilk.* abgebildeten, oder daß die Flagge (סֵפֶרֶט), sofern sie gleichfalls ausgebreitet wird, unter בְּרִיתִים mit einbegriffen ist (*Hitz.*). Die Decke des Schiffes d. i. das Zelt, welches zum Schutze gegen die Sonnenhitze über dem Verdecke aufgeschlagen wurde, bestand aus Purpur (רַבְּלִים und אַרְגָּמָן s. zu Ex. 25, 4) von den Inseln *Elisa's* d. i. des griechischen Pelopones, wonach man an den im Altertume seiner glänzenden Farbe wegen besonders geschätzten Lakonischen Pürpur (*Plin. Hist. nat. IX, 36. XXI, 8*) zu denken hat. — Auf die Erbauung des Schiffes folgt die Ausrüstung desselben mit Besatzung und die Instandhaltung. Die Worte v. 8^a lassen sich eben so gut auf das Schiff als auf die Stadt, welche Schiffe besitzt und 8^b genant wird, beziehen. Die Nennung der *Sidonier* und *Arvads* d. i. der Bewohner von *Aradus*, einer Felseninsel nördlich von Tripolis, als Ruderer spricht nicht gegen die letztere Annahme, da man bei den Ruderern nicht an Sklaven oder Ruder knechte zu denken braucht und die Tyrier ihre Ruderer gewiß aus der ganzen phönizischen Bevölkerung nahmen, während die Führer der Schiffe, Capitän und Steuermaun (רֶבֶלִים) in der Regel wol Bürger von Tyrus waren. Die Nennung der Bewohner von *Gabal* d. i. *Byblos* der Griechen, das heutige *Dschebil* zwischen Tripolis und Berytus (s. zu Jos. 13, 5), die schon zu Salomo's Zeit als geschickte Baumeister bekant waren (1 Kg. 5, 32), als Ausbesserer des Leckes spricht entschieden dafür, daß die Vorstellung des Schiffes vorwaltet und durch Nennung derer, welche die Führung und Instandhaltung des Schiffes besorgten, der Gedanke ausgedrückt wird, daß zur Erhaltung der Macht und Herrlichkeit von Tyrus alle Städte Phöniziens beitrugen, indem Tyrus den Principat über Phönizien fürte. Erst in v. 9^b tritt die Allegorie zurück. Tyrus erscheint da nicht mehr als Schiff, sondern als Seestadt, in welche alle Schiffe des Meeres einlaufen, um ihren Handel zu betreiben und zu fördern. — V. 10 f. Auch für seine Verteidigung hat Tyrus bestens gesorgt. Es hielt ein Heer von Mietstruppen aus fremden Völkern zum Schutze seiner Colonien und zur Erweiterung seiner Niederlassungen, während es die Bewachung der Festungsmauern der Stadt phönizischen Kriegern anvertraute. Als gemietete Truppen sind v. 10 *Pharas*, *Lud* und *Phut* genant. פָּוֵט ist ohne Zweifel ein africanisches Volk, im Kopt. *Phaiat*, die Libyer der Alten, die sich über

purpurroten und purpurblauen Würfeln, umgeben von einem goldfarbigen Saume. Purpurne Segel hatte auch das Schiff des Antonius und der Cleopatra in der Schlacht von Actium; hier waren die Purpusegel das Abzeichen des Admiralschiffes, wie sie auch bei Ezechiel als Abzeichen (סֵפֶרֶט) dienen. Vgl. *Movers* II, 3 S. 165, wo die Nachrichten der Alten über solche Prachtschiffe gesammelt sind.

ganz Nordafrika bis Mauretanien hin ausgebreitet hatten, s. *Dillm.* zu Gen. 10, 6. לִיר ist nicht das semitische Volk dieses Namens, die Lydier (Gen. 10, 22), sondern hier wie 30, 5. Jes. 66, 19 u. Jer. 46, 9 das hamitische Volk der לִירִים Gen. 10, 13, warsch. Gesamtname Maurischer Stämme, da לִיר 30, 5 und לִירִים Jer. 46, 9 in Verbindung mit פִּזּוּ als Hilfsvölker im ägyptischen Heere genant sind. Vgl. *Dillm.* zu Gen. 10, 13. — Auffallend erscheint die Nennung von פִּרְסִים der Perser. *Häv.* erinnert an die alte Verbindung der Phönizier mit Persien durch den persischen Meerbusen, wodurch die Phönizier von dorthin wol Söldlinge, zu welchen man absichtlich möglichst ferne Völkerstämme nahm, erhalten konten. Diese Vermutung läßt sich nicht mit *Hitz.* in Zweifel ziehen, da wir weder die Verbindungen der Phönizier noch die damaligen Verhältnisse Persiens näher kennen (*Sm.*). Vergleichen wir c. 38, 5, wo פִּרְסִים neben *Cusch* und *Phut*, *Gomer* und *Thogarma* als Hilfsvölker im Heere des *Gog* genant werden, so leidet es keinen Zweifel, daß dort asiatische Perser gemeint sind. An diese haben wir auch hier zu denken. Ez. will offenbar Völker aus dem fernen Osten, Süden und Westen nennen, die als Söldner in Tyrischen Kriegsdiensten standen. Das Aufhängen der Schilde und Helme in der Stadt, an den Mauern zum Schmucke derselben, scheint phönizische Sitte gewesen zu sein, welche von Salomo auch in Juda eingeführt wurde (1 Kg. 10, 16 f. Hohesl. 4, 4) und noch in den Zeiten der Makkabäer erwänt wird 1 Makk. 4, 57. — Von den Mietstruppen werden v. 11 unterschieden die Aradier und הַיִּלָּה dein Heer d. i. das aus Tyriern bestehende Kriegscorps. Diese erscheinen auf den Mauern von Tyrus, weil zur Bewachung und Verteidigung der Stadt einheimische Truppen verwandt wurden, die Söldner dagegen ins Feld rücken mußten. Das אִפ. אֵלֶּיךָ אֲנִי מֵיָמֵינוּ bed. Tapfere, wie *Roedig.* in den *Addend.* zu *Ges. Thes. p. 79 sq.* aus dem Syr. Sprachgebrauche überzeugend nachgewiesen hat, ist also ein Epitheton der einheimischen Truppen von Tyrus. — Mit den W.: sie (die Truppen) vollendeten deine Schönheit, wird die Schilderung der Herrlichkeit von Tyrus abgerundet, indem sie zu ihrem Ausgangsgedanken v. 4 u. 5 zurückkehrt. — Hieran reiht sich

V. 12—25 die Schilderung des Handels von Tyrus mit allen Völkern, welche ihre Produkte für den Markt dieser Metropole des Welthandels lieferten und dafür Waren und Fabrikate dieser Stadt eintauschten. V. 12. *Tarsis* verkehrte mit dir ob der Menge von allerlei Gütern; mit Silber, Eisen, Zinn und Blei zalten sie deinen Absatz. V. 13. *Javan, Tubal und Meschech*, sie waren deine Händler; mit Menschenseelen und ehernen Geräten machten sie deinen Tauschhandel. V. 14. *Vom Hause Thogarma's* zalten sie Rosse, Reitpferde und Maulthiere für deinen Absatz. V. 15. Die Söhne *Dedans* waren deine Händler; viele Inseln waren zum Verkehr dir zur Hand; Elfenbeinhörner und Ebenholz brachten sie dir als Zahlung. V. 16. *Aram* verkehrte mit dir ob der Menge deiner Erzeugnisse; mit Karfunkel, rotem Purpur und Buntwirkerei und Byssus und Korallen und Rubinen zalten sie für deinen Absatz. V. 17. *Juda* und das Land *Israel*, sie waren deine Händler; mit Waizen von *Minnit* und Backwerk und Honig und Oel

und Balsam machten sie deinen Tauschhandel. V. 18. *Damaskus* verkehrte mit dir in der Menge deiner Erzeugnisse ob der Menge von allerlei Gütern mit Wein von *Chelbon* und weißer Wolle. V. 19. *Wedan* und *Javan* aus *Uzal* gaben für deinen Absatz geschmiedetes Eisen; *Kassia* und *Kalmus* war für deinen Tauschhandel. V. 20. *Dedan* war deine Händlerin in Spreitdecken zum Reiten. V. 21. *Arabia* und alle Fürsten *Kedars*, sie waren zum Verkehr dir zur Hand; Lämmer und Widder und Böcke, damit verkehrten sie mit dir. V. 22. Die Händler von *Seba* und *Ragma*, sie waren deine Händler; mit allerlei köstlichen Spezereien und mit allerlei köstlichen Edelsteinen und Gold zalten sie deinen Absatz. V. 23. *Haran* und *Canne* und *Eden*, die Händler von *Seba*, *Assur*, *Chitmad* waren deine Händler; V. 24 sie waren deine Händler in Prachtgewändern, in purpurnen und buntgewirkten Mänteln und in Schätzen von gewirntem Garne, in gewundenen und festen Schmären für deine Waren. V. 25. Die Schiffe von *Tarsis* waren deine Carawanen, dein Handel und du wurdest angefüllt und herrlich im Herzen der Meere. — Die Aufzählung der verschiedenen Völkerschaften, Länder und Städte, welche mit Tyrus Handelsverbindungen unterhielten, begint mit *Tarsis* (*Tartessus*) im äußersten Westen, wendet sich dann zum Norden, geht durch die verschiedenen Länder Vorderasiens und des Mittelmeeres bis zum äußersten Nordosten fort und kehrt endlich zur Erwähnung von *Tarsis* zurück, um die Aufzählung abzurunden. Dabei sind aber die Länder und Völkerschaften, welche nach v. 5—11 Produkte und Erzeugnisse zum Bau von Tyrus geliefert haben, Aegypten und die Völker Nordafrika's übergangen. — Um nicht durch zu große Einförmigkeit in dieser Aufzählung zu ermüden, hat Ez. die synonymen Worte, welche die Sprache für den Handel darbot, abwechselnd angewandt und durch mannigfache Wendungen des Ausdrucks die Darstellung zu beleben gesucht. So wechseln סֹחֵרָהּ (v. 12. 16. 18), סֹחֵרָהּ v. 21 u. סֹחֵרָהּ v. 15 oder סֹחֵרָהּ v. 21 mit רֹכֵלָהּ v. 13. 15. 17. 22. 24, רֹכֵלָהּ v. 20. 23 u. מְרַכֵּלָהּ v. 24; ferner נָחַן מְעֻבְיָהּ v. 12. 14. 22 oder נָחַן מְעֻבְיָהּ v. 16. 19 mit נָחַן מְעֻבְיָהּ v. 13. 17 und נָחַן מְעֻבְיָהּ v. 19 und הַשִּׁירִים אֲשֶׁרָהּ v. 15. Die Worte סֹחֵר *partic.* von סֹחֵר und רֹכֵל von רָכַל bedeuten Händler, Kaufleute, welche Gegenden und Länder durchziehen, um Handel zu treiben. סֹחֵרָהּ eig. die Händlerin u. סֹחֵרָהּ eig. Handel, dann als *abstr. pro concr.* auch der Handelsmann, רֹכֵל der herunziehende Kaufmann, רֹכֵלָהּ die Händlerin, eine Handel treibende Stadt und מְרַכֵּלָהּ der Handel oder Handelsplatz. מְרַכֵּלָהּ *pluralet.* bed. nicht Handelsplatz, Markt und Gewinn (*Ges. u. A.*), sondern nach seiner Herleitung von מְרַכֵּל überlassen, eig. Ueberlassung und nach der richtigen Erklärung von *Gusset.*: *id quod alicui relinquitur pro alia re tibi ab ipso tradita*, wonach *Ev.* es passend durch *Absatz* wiedergegeben hat. נָחַן מְעֻבְיָהּ c. ב. oder mit doppeltem *accus.* eig. deinen Absatz mit etwas machen d. h. etwas als Aequivalent für den Absatz geben, zalen; נָחַן מְעֻבְיָהּ etwas für den Absatz, die abzusetzende Ware geben. מְעֻבְיָהּ Tausch, Tauschware, mit נָחַן Tauschware geben, Tauschhandel machen, treiben. Von Ländern und Völkerschaften werden folgende aufgezählt:

תַּרְשִׁישׁ das Tyrische Colonialland *Tarsis* oder *Tartessus* in *Hispania Baetica*, das durch seinen Silberreichtum berümt war Jer. 10, 9 und nach unserer Stelle außerdem Eisen, Zinn und Blei lieferte, vgl. *Plin. Hist. nat. III, 3 (4). XXXIII, 6 (31). XXXIV, 14 (41). Diod. Sic. V, 38*. Näheres über Tarsis s. bei *Movers*, Phöniz. II, 2 S. 588 ff. u. II, 3 S. 36. — *Javan* d. i. Ionien, Griechenland oder Griechen; *Thubal* und *Meschech* sind die *Tibarener* und *Moscher* der Alten zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere (s. zu Gen. 10, 2); sie lieferten Menschenseelen d. h. Sklaven und ehrene Geräte. Der Sklavenhandel wurde von den Ioniern und Griechen stark getrieben, vgl. Joel 4, 6 wonach auch die Phönizier Kriegsgefangene an sie verkauften; und aus dem Pontus bezogen Griechen und Römer die meisten und besten Sklaven; s. die Belege hierfür bei *Mov.* II, 3 S. 81 f. Eherne Geräte lieferten wol hauptsächlich die Tibarener und Moscher, da die Kolchischen Gebirge noch jetzt eine unerschöpfliche Menge Kupfer liefern. In Griechenland wurde Kupfer nur auf *Euboea* gefunden und bearbeitet, außerdem hatte nur Cypern reiche Erzbergwerke, vgl. *Mov.* II, 3 S. 66 f. — V. 14. Vom Hause *Thogarma's* zalten sie d. h. die vom Hause *Thogarma* zalten. *Thogarma* ist Name der *Armenier*, wie *Dillm.* zu Gen. 10, 3 mit ausreichenden Gründen gegen *Lagarde's* abweichende Deutungen erwiesen hat. Armeniens Reichtum an Rossen ist durch *Strabo XI, 14, 9* und an Eseln durch *Herod. I, 194* bezeugt, wonach dort sicherlich auch Maulthiere gezogen wurden. V. 15 Die Söhne *Dedans* oder die *Dedaniter* sind ohne Zweifel die nach Gen. 10, 7 von Cusch abstammenden *Dedaniter*, welche den Zwischenhandel vom Persischen Meerbusen nach Tyrus vermittelten und deren Karawanen Jes. 21, 13 erwänt sind. Ihr Verhältnis zu den Semitischen *Dedanitern*, an welche man in v. 20 und bei den in Verbindung mit Edom 25, 13 u. Jer. 49, 8 genannten Bewohnern *Dedans* zu denken hat, liegt im Dunklen, s. zu Gen. 10, 7. Auf ein süd-arabisches, in der Nähe der Persischen Meerbusens sesshaftes Volk führen die Zusammenstellung mit אַרְיִים und die Handelsartikel, die sie nach Tyrus brachten. Die vielen אַרְיִים sind die Inseln und Küsten Arabiens am Persischen Meerbusen und Erythräischen Meere.¹ סְוָרֵרֶךְ der Handelsverkehr deiner Hand d. i. als *abstr. pro concr.* die als Händler dir zur Hand sind. קַרְנֵי עֵץ Elfenbeinhörner. So heißen die Elefantenzähne (שֵׁן) nach ihrer Gestalt und Aenlichkeit mit Hörnern, wie auch *Plin. (Hist. n. XVIII, 1)* von *cornua elephantis* redet, obschon er *VIII, 3 (4)* sagt, daß die Waffen des Elephanten, welche *Juba cornua neno*, richtiger *dentis* zu nennen

1) *Movers* II, 3 S. 303 ff. macht außer den obigen Gründen hierfür noch geltend: „Unverkennbare Spuren des alten Namens haben sich in der Gegend, wo die alten *Dedaniter* hiernach wohnten, teils an der Küste in den nach Wollautgesetzten umgeformten Namen *Attana*, *Attene* — ersteres eine von römischen Kaufleuten besuchte Handelsstadt am persischen Meerbusen (*Plin. VI, 32 §. 147*), letzteres eine der Insel Tylos gegenüberliegende Landschaft (*Plin. l. c. §. 49*), — teils auf den Inseln des persischen Meerbusens erhalten“ (S. 304).

seien.¹ Das ἄπ. λεγ. קֶרִי הַקְּרִי, *Keri* הַקְּרִי bed. ἕβενος *hebenum*, Ebenholz als Stoff. Beide Produkte bezogen die Alten teils aus Indien, teils aus Aethiopien. (*Plin. XII, 4 [8]*). Nach *Dioscor. I, 130* wurde das äthiopische Ebenholz dem indischen vorgezogen. קְרִי הַקְּרִי Zahlung erstatten, s. zu Ps. 72, 10. — In v. 16 lesen *J. D. Mich. Ev. Hitz.* u. A. nach LXX u. *Pesch.* אַרְם für אַרְיִים, weil Aram von Dedan und den אַרְיִים her nach Israel (v. 17) außer Wegs liege und Ez. erst v. 18 in Aram ankomme; auch das Verderbnis אַרְם für אַרְיִים um so leichter entstehen konnte, als die defective Schreibung אַרְם sich nur bei Ezech. (25, 14) finde, und ganz ungewöhnlich sei. Diese Gründe sind allerdings beachtenswert, aber doch nicht durchschlagend, da die Aufzählung nicht streng geographisch fortgeht, indem nach Damaskus v. 19 ff. wieder Völkerschaften des südlichen Arabiens folgen, so daß man bei *Aram* auch mit *Häv.* an das Mesopotamische *Aram* denken kann, für welches die v. 16 genannten Handelsartikel eben so gut passen möchten als für Edom, dessen Hauptstadt *Petra* ein wichtiger Handelsplatz und Stapelort für Waren war. רַב מְעַשֵׂיךָ die Menge deiner Arbeiten, deiner Fabricate. Von den Handelsartikeln, welche אַרְם lieferte, sprechen roter Purpur, Buntgewirktes und בַּיָּץ der aramäische Name für Byssus, welches auch nach *Mov.* ursprünglich eine Gattung Baumwolle bezeichnet zu haben scheint, mehr für Aram, namentlich Babylonien, als für Edom. Die babylonischen Gewebe waren von Alters her berümt (vgl. *Mov.* II, 3 S. 260 ff.), außerdem war Babylon der älteste und bedeutendste Markt für Edelsteine, vgl. *Mov.* S. 266. נִקְדָּה ist der Carfunkel, s. zu Ex. 28, 18. קַרְבִּי warsch. der Rubin, jedenfalls ein Edelstein von funkelndem Glanze, vgl. Jes. 54, 12. רַחֲמֵי קֹרָלִים oder Perlen, s. *Del.* zu Hi. 28, 18. — *Juda* (v. 17) lieferte nach Tyrus Weizen von *Minnit* d. i. nach Jud. 11, 33 ein Ammonitischer Ort, nach dem *Onomast.* 4 röm. Meilen von Hesbon nach Philadelphia hin gelegen. Daß Ammonitis reich an Weizen war, erhellt aus 2 Chr. 27, 5, obwohl auch das Land Israels die Tyrier mit Weizen versorgte 1 Kg. 5, 25. Die Bed. des ἄπ. λεγ. פֶּנֶק läßt sich nicht bestimmt ermitteln. Die Uebersetzung: Backwerk gründet sich auf das aram. פֶּנֶק *deliciari*, und die chald. Uebersetzung des Wortes durch אֲרִיָּה i. e. κολία, nach *Hesych.* τὰ ἐκ μέλιτος τρωγάλια, aus Honig bereitete Süßigkeiten. *Hieron.* übersetzt *balsamum* nach μύρων der LXX. — Honig (Bienenhonig) und Oel sind bekante Produkte Palästina's. אֲרִי ist Balsam, ob die *resina* oder der bei Jericho in Gärten gezogene echte Balsam (*opobalsamum*), läßt sich nicht entscheiden, vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 39 u. *Mov.* II, 3 S. 220 ff. — *Damaskus* versah Tyrus mit Wein von *Chelbon*. חֶלְבוֹן (*Χαλβών* des *Ptolem.*) existirt noch in dem Dorfe *Helbôn* mit vielen Ruinen, 3 1/2 Stunden nördlich von Damaskus in der Mitte eines gleichnamigen Thales, welches wo immer nur tunlich mit Reben bepflanzt ist, aus deren Trauben der beste und kostbarste Wein des Landes

1) Auch die Aethiopier nennen das Elfenbein *karna nage* d. i. *cornu elephantis* und glauben, daß es Hörner, nicht Zähne seien, wovon das Elfenbein komme, vgl. *Hiob Ludolph Hist. Aeth. I c. 10*.

bereitet wird, vgl. *Rob. N. bibl. Forsch.* S. 614, *Wetzstein* in *D. Morgul. Ztschr.* XI, 490 u. *Petermann Reisen* I S. 310 f. Dieser Wein war schon im Altertume so berümt, daß nach *Posidonius* in *Athen. Deipnos. I*, 22 die Könige von Persien nur Chalybonischen Wein von Damaskus tranken, vgl. *Strab. XV*, 3, 22. צָרָר צָרָר Wolle von blendender Weiße; nach Andern: Wolle von *Zachar*, wofür LXX εἶρα ἐκ Μιλήτου Milesische Wolle gesetzt haben.¹ — In v. 19 werden die ersten drei Worte verschieden gedeutet. דָּן ist weder mit *Ev.* u. *Sm.* willkürlich und wegen v. 20 auch unpassend in דָּן zu ändern, noch mit *Bertheau* durch: *Und Dan* zu übersetzen. Dagegen spricht entscheidend schon der Umstand, daß in der ganzen Aufzählung nirgend ein Land oder Volk mit der Copula ו eingeführt wird. *Wedan*, dem auch nur einmal erwähnt *Waheb* Num. 21, 14 vergleichbar, ist Name eines im A. T. nicht weiter vorkommenden Volkstammes und Landstriches, nach der Vermutung von *Mov.* S. 302 die berühmte Handelsstadt *Aden* (عدن), oder *Wadaan* (ودان) eine Stadt zwischen Mekka und Medina, nach *Istakhri*, s. *Roediger Append. zu Ges. thes.* p. 85. — דָּן ebenfalls ein arabischer Orts- oder Volksname, nach einer Notiz des *Kamus* ein Ort in *Jemen*, und nach der Vermutung von *Tuch* (*Genes.* S. 210) eine griechische (ionische) Ansiedlung, deren Speculationsgeist den Weg über Aegypten zum südlichen Arabien gefunden habe. Zur Unterscheidung dieses arabischen *Javan* von Griechenland oder zur näheren Bestimmung desselben ist מַאֲוִל hinzugefügt, welches die alten Uebersetzer sämtlich als *nomen propr.* gefaßt haben. Nach der masor. Vocalisirung מַאֲוִל freilich soll das Wort *partic. py.* von אָוִל sein, in der Bed. Gesponnenes, von אָוִל spinnen. Aber abgesehen davon, daß Gesponnenes oder Gespinnst als Handelsartikel arabischer Volkstämme befremdet, läßt sich diese Deutung auch sprachlich nicht rechtfertigen, weil die Annahme, daß אָוִל aus לוּ erweicht sei, in den Dialekten keine Bestätigung findet, indem diese alle לוּ (aram.), غزل (arab.) haben und das talmud. לוּ *texere* erst in der Gemara vorkommt, vielleicht also erst aus der rabbin. Deutung unsers מַאֲוִל durch Gesponnenes hergeleitet ist. Auch die Schreibung des מַאֲוִל mit Schurek spricht mehr gegen als für diese Erklärung, welche aller Wahrscheinlichkeit nach nur daraus gefolgert worden, daß in v. 12. 14. 16 die Tauschware immer vor עֲבֹדֵינֶיךָ genant ist, und hier falls sie nicht in מַאֲוִל enthalten wäre, zu fehlen scheint. Allein man kann recht gut das folgende עֲבֹדֵינֶיךָ als Object zum ersten Hemistich ziehen, da die masor. Accentuation mit der Fassung des מַאֲוִל als Object zusammenhängt. Wir halten daher die Schreibung des מַאֲוִל für allein richtig und אָוִל für *nomen propr.* wie *Gen.* 10, 27: von *Uzal* d. i. der alte Namen

1) Nach *Mov. II*, 3 S. 269 ist צָרָר das *Sicharia* des *Aethicus, Cosm. §. 108: Sicharia regio quae postea Nabathaea nuncupatur, silvestris valde, ubi Ismaelitae eminens* — ein älterer Name des Landes der Nabathäer, die in der älteren Zeit zwischen Palästina und dem Euphrat wohnten und durch ihren Reichtum an Schafherden bekant waren (v. 21 u. *Jes.* 60, 7).

von *Sanaa*, der nachmaligen Hauptstadt von *Jemen*. Dazu passen auch die Produkte: Geschmiedetes, bearbeitetes Eisen, wobei schon *Tuch l. c.* S. 260 vorzugsweise an Degenklingen aus *Jemen* denkt, die bei den Arabern neben den indischen berümt waren. Ferner: *Kassia* und *Kalmus* (קָרָה וְקָרָה s. zu *Ex.* 30, 23 u. 24), zwei indische Produkte, da *Jemen* von Alters her Handel mit Indien trieb. — *Dedan* (v. 20) ist das binnenländische, in der Nähe *Edoms* (vgl. 25, 13) wohnende Volk dieses Namens, s. zu v. 15. Dieses lieferte דָּפֶשׁ בְּגָדֵי דָּדָן *tapetes straguli*, Decken zum Hinbreiten, Spreitdecken, ohne Zweifel kostbare Reitdecken, wie מְדָרִים *Jud.* 5, 10. — קָרָה וְקָרָה (v. 21) repräsentiren die nomadischen Stämme *Mittelarabiens*, die *Beduinen*. Denn קָרָה bezeichnet im A. T. nirgends *Gesamtarabien*, sondern, von קָרָה Steppe, Wüste, kommend, nur die in der Wüste nomadisirenden Stämme, wie *Jes.* 13, 20. *Jer.* 3, 2; vgl. *Ewald, grammat. arab. I* p. 5. קָרָה von *Ismael* abstammend, ein arabischer *Beduinenstamm* in der Wüste zwischen dem *peträischen Arabien* und *Babylonien*, die *Cedrei* des *Plin.*, s. zu *Gen.* 25, 13. Sie lieferten Lämmer, Widder und Böcke, von dem Reichtume ihrer Herden, für die von *Tyros* zu beziehenden Waren. Nächst diesen sind v. 22 noch genant die Händler von *Scheba* und *Ragma* (רָגְמָה), Araber *cuschitischer* Abstammung (*Gen.* 10, 7) im südöstlichen Arabien (*Oman*); denn רָגְמָה *Peḡma* lag in der heutigen Provinz *Oman* an einer gleichnamigen Bucht des persischen Meerbusens. Ihre Waren sind allerlei *Spezereien*, *Edelsteine* und *Gold*, an welchen das südöstliche Arabien reich war. ראשׁ כְּלֵי-בִשְׂמָם das Vorzüglichste aller Wolgerüche (s. über diesen Gebrauch von ראשׁ zu *Ex.* 30, 23. *Hohehl.* 4, 14) ist wol der echte *Balsam*, welcher neben andern kostbaren *Spezereien* nach *Diod. Sic. III*, 45 in *Jemen* (*Arabia felix*) wuchs und dort noch wächst, indem *Forskäl* zwischen *Mekka* und *Medina* einen Strauch fand, *Abu scham*, den er für das echte *Balsamgewächs* hielt und in s. *Flora Aeg. p. 79 sq* als *amyris opobalsamum* nebst zwei andern Arten botanisch beschrieben hat. *Edelsteine* — *Onyxe*, *Rubine*, *Achate*, *Carneole* — findet man noch jezt in den Bergen von *Hadramaut*, und in *Jemen* auch *Jaspise*, *Krystalle* und viele gute *Rubine*, s. *Nieb. descript. p. 125. Seetzen* in *Zach's* monatl. *Corresp.* XIX S. 339. Endlich *Jemens* Reichtum an *Gold* ist von den Alten zu stark bezeugt (vgl. *Boch. Phal. II*, 28), als daß er in Zweifel gezogen werden könnte, obwol man dieses edle Metall jezt nicht mehr dort findet. — In v. 23 f. wird noch der Handel mit *Mesopotamien* erwähnt. חֲרָרָה *Carrae* der Römer im nordwestlichen *Mesopotamien* (s. zu *Gen.* 11, 31) lag an dem Kreuzwege der *Karawanenstraßen*, welche *Mesopotamien* durchschneiden, indem sich hier mit dem alten *Heer- und Handelswege* nach *Canaan* die beiden aus *Babylonien* und dem *Delta* des persischen Meerbusens kommenden *Karawanenstraßen* vereinigten (*Mov.* S. 247). Die östliche lief längs dem *Tigris*, wo *Calneh* (nach den *Targg.* u. *Kchvv.*) das spätere *Ktesiphon*, die wichtigste Handelsstadt war, hier כְּנֶזַח contrahirt aus כְּנֶזַח genant, während *Friedr. Delitzsch* zu *Smiths chald. Genesis* S. 293 *Calneh* in dem *babylon. Kul-unu* vermutet, u. *Oppert* es mit den heutigen *Niffer* identificirt, s. zu *Gen.* 10, 10. —

עָרָן ist nicht das syrische, sondern das mesopotamische *Eden* 2 Kg. 19, 12. Jes. 37, 12, dessen Lage noch nicht ermittelt ist (s. m. Comm. zu 2 Kön. 19, 12 der 2. A.), von *Mov.* S. 257 im Delta des Euphrat und Tigris gesucht wird. Die auffällige Nennung der Händler von עָרָן zwischen mesopotamischen Ortschaften, die teils zu willkürlichen Textänderungen, teils zu gezwungenen Erklärungen Anlaß gegeben, hat *Mov.* S. 247 vgl. mit S. 139 aus einer Notiz des *Juba* in *Plinii Hist. nat. XII, 17 (40)* erläutert, daß nämlich die Sabäer, die Bewohner des Weihrauchlandes, vom persischen Meerbusen herkommend ihre Waren nach der Stadt Carrhä brachten, wo sie ihre Jarmärkte hielten, und von da nach *Gabba* (*Gabala* in Phönizien) und zum palästinensischen Syrien zu ziehen pflegten. Hiernach sind die Händler Sabäas als die Vermittler des Handels zwischen Mesopotamien und Tyrus genant, und zwar nicht unpassend in der Mitte zwischen den wichtigsten Handelsplätzen. — *Assur* und *Chilmad* lassen sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. עֲשׂוּר hat schon *Boch. (Phal. I, 18)* in dem *Charmande* des *Xenoph. (Anab. I, 5, 10)* und des *Sophaenetus* bei *Steph. Byz. s. v. Χαρμάνδη* erkant, einer großen und reichen Stadt in wüster Gegend in Mesopotamien (πέραν τοῦ Ἐδφοράτου ποτάμου). Für diese Erklärung spricht die syr. Uebersetzung עֲשׂוּר, warsch. für עֲשׂוּרָה (*Ges. thes. s. v.*), wogegen die Deutung des *Theodri. Καρμαήνην* an den *Χαρμάν* der LXX keine Stütze hat, und *Karmanien* östlich und nördlich von Persis nach dem Indus nicht füglich in Betracht kommen kann. Das neben *Chilmad* genante עֲשׂוּר kann unter lauter Handelsstädten aufgeführt nicht ‚selbstverständlich‘ (*Sm.*) das Land Assyrien sein, sondern ist wahrscheinlich die alte assyrische Stadt *Asur* (oder *Assur*), die nach *Schrad.* bei *Riehm* (*HWB.* S. 99) u. *Friedr. Delitzsch* zu *Smith's chald. Genes.* S. 32. 250 an der Ruinenstätte *Kileh Shergat* am westl. Ufer des Tigris südlich von *Kalah* lag. Nicht (nach *Mov.* S. 252) das Emporium *Sura*, das heutige *Essurieh*, welches auf dem diesseitigen Ufer des Euphrat oberhalb Tapsakus und an der Karawanenstraße liegt, die von Palmyra über Busapha (*Rezeph* Jes. 37, 12. 2 Kg. 19, 12) nach Nicephorium oder Rakka, dann nördlich nach Haran, und in südlicher Abzweigung längs dem Ufer des Flusses in der Richtung nach Chilmad oder Charmande fortläuft (*Ritter*, *Erdk.* XI S. 1081 ff.). Die Handelsartikel dieser Emporien, welche Sabäische Karawanen nach Tyrus fürten, bestanden in מְבֻלְלִים eig. Gegenständen vollendeter Schönheit, etwa Prachtgewändern (vgl. מְבֻלְלִים 23, 12 u. 38, 4) oder allgemeiner: Kunstsachen von köstlicher Arbeit (*Häv.*). Für die erste Auffassung entscheidet das Fehlen der Cop. וּ בְּגָדֵי עֲשׂוּר, woraus man schließen muß, daß בְּגָדֵי erklärende Apposition zu מְבֻלְלִים sein soll. מְבֻלְלִים מְבֻלְלִים מְבֻלְלִים (Mäntel) (עֲשׂוּר mit χλαμύς zusammenhängend) von Hyacinthpurpur und Buntwirkerei, wodurch Babylonien berümt war, s. die Belege hierfür bei *Mov.* S. 258 ff. Die folgenden Worte lassen sich nicht mit Sicherheit deuten. Klar ist nur so viel, daß בְּבִגְדֵי עֲשׂוּרֵי חֶבְלִים ohne Copula an בְּבִגְדֵי עֲשׂוּרֵי angereiht sind, wie מְבֻלְלִים an מְבֻלְלִים im ersten Hemistich, also wol gleich diesen eine erläuternde Apposition sein sollen. חֶבְלִים aber bed. weder Zeuge,

noch Fäden, sondern Stricke oder Schnüre. חֶבְלִים eig. gebunden, umwunden, warsch. gedreht, d. h. aus mehrern Fäden zusammengewunden oder gezwirnt; אֲרֻזִים fest, compact, von אָרָז^א zusammengezogen sein. Hiernach kann בְּבִגְדֵי עֲשׂוּרֵי חֶבְלִים wol nur bedeuten: Schätze von gezwirnten Garnen d. h. die schätzbarsten aus verschiedenen Fäden gedrehten Garne. Denn für אֲרֻזִים ist nur die Bed. Schätze sprachlich gesichert, und בְּבִגְדֵי עֲשׂוּרֵי חֶבְלִים sind entweder aus mehrern oder verschiedenen Fäden gedrehte Garne oder aus solchen Fäden gewebte Zeuge; die letztere Bed. ist aber den חֶבְלִים nicht entsprechend. Aenlich *Mov.* II, 3 S. 263 ff. mit dem Nachweise, daß Seidengarn, Bombyx und Baumwolle durch den mesopotamischen Handel nach Tyrus kamen, hier in den edlen tyrischen Purpurfarben gefärbt und zu Zeugstoffen verwebt oder auch nach vollendeter Färbung in den Handel gebracht wurden. Alle andern Deutungen der schwierigen Worte sind willkürlich und haltlos; nicht nur die rabb. Deut. des אֲרֻזִים בְּבִגְדֵי עֲשׂוּרֵי durch Kisten von Damast, sondern auch die: Taschen von Damast (*Ev.*), Gürtel von mancherlei Farben, ζῶναι αἰσώτα (*Hartm. Häv.* u. A.). In v. 25 wird mit der Erwähnung des Hebels dieses Welt Handels die Schilderung abgerundet. מְבֻלְלִים kann hier nicht: Mauern bedeuten, wie Jer. 5, 10 u. שְׂרִירֵי Hi. 24, 11, weil die Schiffe, durch welche Tyrus so reich wurde, nicht Mauern genant werden können. Das Wort bed. Karawanen, nach שָׂרִיר = سار Jes. 57, 9, dem aram. שְׂרִירָה entsprechend. מְבֻלְלִים könnte man als *accus.* der nähern Bestimmung fassen: Karawanen in Bezug auf (für) deinen Tauschhandel; indeß rhetorischer ist es, מְבֻלְלִים als zweites Prädicat zu fassen: sie waren dein Handel d. h. die Träger deines Handels. Was für die Handelsemporien auf dem Festlande die Karawanen, das waren für Tyrus die Tarsisschiffe, die als die größten Seeschiffe *instar omnium* genant sind. Durch diese Schiffe wurde Tyrus mit Gütern gefüllet und gewichtig (מְבֻלְלִים) d. h. reich und herrlich gemacht. — Aber ein Sturm aus Ost wird Tyrus mit aller seiner Herrlichkeit vernichten.

V. 26—36. Der Untergang von Tyrus. V. 26. *Auf großen Wassern füren dich deine Ruderer — der Ostwind zerbrach dich im Herzen der Meere.* V. 27. *Dein Reichtum und dein Absatz, deine Tauschware, deine Schiffer und deine Steuermänner, die Ausbesserer deiner Lecke und die Händler deiner Waren, und alle deine Kriegsleute in dir, samt der ganzen Volksmenge in dir, fielen ins Herz der Meere um Tage deines Falles.* V. 28. *Ob des lauten Geschreies deiner Steuerleute erbeben die Plätze.* V. 29. *Und aus ihren Schiffen steigen alle Ruderführer, Seeleute, alle Steuerleute des Meeres treten ans Land, V. 30 und lassen über dich ihre Stimme ertönen, und schreien bitterlich und bringen Staub auf ihre Häupter und bestreuen sich mit Asche, V. 31 und scheren sich demetwegen kahl und gürten Sacktücher um und meinen über dich in Seelenbetrübnis bitterliche Klage.* V. 32. *Sie erheben über dich in ihrem Jammer ein Klagehied und klagen über dich: wer ist wie Tyrus? wie die Vernichtete inmitten des Meeres!*

V. 33. Da dein Absatz hervorging aus den Meeren, sättigtest du viele Völker; mit der Menge deiner Güter und deiner Waren bereichertest du Könige der Erde. V. 34. Jetzt da du gescheitert bist von den Meeren weg in den Tiefen des Wassers, sind deine Waren und deine ganze Gemeinde in dir gefallen. V. 35. Alle Bewohner der Inseln entsetzen sich über dich und ihre Könige schauern sehr; ihre Angesichter erzittern. V. 36. Die Händler unter den Völkern zischen über dich; zu Schrecken bist du geworden und bist auf ewig dahin. — Eingeleitet durch die Tarsisschiffe, denen Tyrus seine Herrlichkeit verdankte (v. 25), kehrt in v. 26 die Allegorie von v. 5—9^a wieder: Tyrus ist ein Schiff, welches der Ostwind zerscheitert, vgl. Ps. 48, 8. Der Ostwind charakterisirt sich in Palästina (Arabien und Syrien) durch fortwährende Stöße; und erhebt er sich zum Sturme, so richtet er seiner heftigen Stöße wegen meistens Schaden an (*Wetzst.* zu *Del.* Hiob 27, 21). Wie ein vom Sturme zertrümmertes Schiff sinkt Tyrus mit aller seiner Herrlichkeit in die Tiefe des Meeres. Die Wiederholung von *בְּלִב יָמִים* in v. 26 u. 27 bildet einen effectvollen Contrast zu v. 25; so auch die Aufzählung aller Habe von Tyrus, die mit dem Schiffe in das Herz des Meeres fällt, zu dem Reichtume und der Herrlichkeit in v. 25^b. Mit den Handelsgütern geht auch die Bemannung des Schiffes unter — Seeleute d. h. Matrosen, Steuerleute, Ausbesserer der Lecke — die mitreisenden Kaufleute und die Krieger, die das Schiff mit seiner Waro gegen Seeräuber schützten — die ganze *קָהָל* Volksmenge im Schiffe. Das schwierige *בְּלִב יָמִים* läßt sich nur als erläuternde Apposition zu *בְּלִב יָמִים* fassen: alle Menschen die in dir, nämlich in deiner Volksmenge in dir sich befinden. V. 28. Beim Scheitern des Schiffes erheben die Schiffslenker ein Geschrei, daß die *מְקִרְשֵׁי* erheben. *מְקִרְשֵׁי* bed. Num. 35, 2 das Weichbild um die Levitenstädte, das zum Weideplatz für das Vieh dienen sollte, und Ez. 45, 2. 48, 17 den Bezirk um die heilige Stadt. Hiernach können *מְקִרְשֵׁי* hier nicht die Vorstädte von Tyrus, sondern nur die zu Tyrus gehörigen Plätze auf dem Festlande sein, d. h. das Landgebiet mit den darauf befindlichen Fluren und Ortschaften. Ganz unbegründet ist die Bed. Flotte, welche *Ev.* nach der *Vulg.* dem Worte gibt. — V. 29 ff. Der Untergang dieser reichen und mächtigen Metropole des Welthandels versetzt alle Seefarer in die größte Bestürzung, daß sie ihre Schiffe, als wären sie auf denselben nicht mehr sicher, verlassen, ans Land treten und in tiefster Trauer den Untergang von Tyrus beklagen. *וְהָיָה* mit *בְּקוֹל* wie Ps. 26, 7. 1 Chr. 15, 19 u. ö. Um die Trauer als überaus groß und bitter zu bezeichnen, stelt Ez. alles zusammen, was in solchen Fällen zu geschehen pflegte: das Bestreuen des Hauptes mit Staub vgl. Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 12 u. Hi. 2, 12, und Asche *הֲרַסְתָּ* sich bestreuen, nicht: sich wälzen, s. zu Mich. 1, 10), das Scheren einer Glatze vgl. 7, 18 u. zu Mich. 1, 16, Anlegen des Sacktuches und lautes bitterliches Weinen (*בְּמִר יָבֵשׁ* wie Hi. 7, 11. 10, 1) und Anstimmen eines Klagliedes v. 32 ff. (*בְּנִיחָם* in *lamento eorum*; *נִי* contrahirt aus *נָחַי* Jer. 9, 17 f. vgl. Hi. 2, 10. Unpassend LXX, *Theodot. Syr.* u. 11 *Codd.* *בְּנִיחָם*; weil von Söhnen nicht die Rede ist, sondern die Schiffer selbst die Klage anstimmen;

und ganz unpassend die Correctur *בְּנִיחָם* (*Hitz.*). Der Aufruf: wer ist wie Tyrus! wird näher bestimmt durch *בְּנִיחָם* wie die mitten im Meere vernichtete. *הָיָה part. py.* mit abgefallenem *נ*, wie 2 Kg. 2, 10 u. a., vgl. *Ges.* §. 52, 2 Anm. 6. Die Annahme eines Nomens *הָיָה* Zerstörung ist ganz überflüssig. *בְּנִיחָם* hat *Hitz.* treffend so erläutert: indem deine Waren hervorkamen aus dem Meere wie die Gewächse, die Feldfrüchte aus dem Erdboden — diese Vergleichung fürte auch noch die Wahl des Wortes *הָיָה* herbei — ,nicht sofern sie zu Tyrus, also im Meere fabricirt wurden, sondern indem das Meer den Völkern in den Schiffen die Waren ans Land schwenkte, welche den Begeh der Käufer befriedigten'. Tyrus sättigte Völker und bereicherte Könige durch seine Waren, insofern es teils von ihnen kaufte und ihre Produkte mit Geld oder Tauschwaren bezahlte, teils auch dadurch, daß die Tyrer den Rohstoffen durch Verarbeitung einen viel höheren Wert verliehen. *וְהָיָה* im Plur. nur hier vorkommend. — V. 34. Dagegen nun ist Tyrus mit seinen Schätzen und seinen Bewohnern in die Tiefe des Meeres gesunken. Der sachliche Gegensatz, in welchem v. 34 zu v. 33 steht, berechtigt nicht dazu, mit *Ev.* u. *Hitz.* *עַל נְשָׁבְרָהוּ* in *עַל נְשָׁבְרָהוּ* zu ändern und außerdem das zweite Hemistich anders abzutheilen. *עַל* ist adverb. *accus.* wie 16, 57: zur Zeit der Zerbrochenen von den Meeren weg in die Tiefe der Wasser sind deine Waren und dein Volk gefallen d. h. untergegangen. *עַל נְשָׁבְרָהוּ* *tempore quo fracta es*, und *עַל נְשָׁבְרָהוּ מִיָּמִים* mit Absicht als Gegensatz zu *עַל נְשָׁבְרָהוּ* 26, 17 gewält. — V. 35. Auch alle Bewohner der Inseln und ihre Könige d. h. die mit Tyrus Handel treibenden Bewohner des Mittelmeeres und seiner Inseln werden über den Fall von Tyrus sich entsetzen, und (v. 36) die Kaufleute unter den Völkern d. h. den fremden Völkern, die Nebenbuler von Tyrus im Handel werden darüber zischen d. h. Schadenfreude äußern. *וְהָיָה* verwüstet, verstört sein vor Schrecken und Entsetzen. *וְהָיָה* zittern, beben am Gesichte d. h. so erbeben, daß der Schrecken sich im Gesichte zu erkennen gibt. — Mit v. 36^b schließt Ez. das Klagelied, ähnlich wie das Drohwort 26, 21.

Cap. XXVIII, 1—19. Wider den Fürsten von Tyrus.

Wie der Stadt Tyrus zuerst der Untergang gedroht (c. 26), sodann ihr Fall durch ein Klagelied bestätigt worden (v. 27), so wird hier dem Fürsten von Tyrus zuerst der Tod angekündigt (v. 1—10), darauf ein Klagelied auf denselben angestimmt (v. 11—19).

V. 1—10. Der Untergang des Fürsten von Tyrus. V. 1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, sprich zum Fürsten von Tyrus: Also spricht der Herr Jahve: weil dein Herz sich stolz erhebt und du sprichst: „ein Gott bin ich, auf einem Göttersitze sitze ich im Herzen der Meere“, so du doch ein Mensch bist und nicht Gott und hegst einen Sinn wie Göttersinn — V. 3 siehe weiser bist du als Daniel; nichts Verborgenes ist dir dunkel; V. 4 durch deine Weisheit und deine Einsicht hast du dir Macht erworben und Gold

und Silber in deine Schatzkammern geschafft; V. 5 durch die Größe deiner Weisheit hast du mit deinem Handel deine Macht gemehrt und dein Herz hat sich erhoben ob deiner Macht — V. 6 darum, so spricht der Herr Jahve, weil du einen Sinn hegest wie Göttersinn, — V. 7 darum siehe, werde ich Fremde, Gewalttätige der Nationen, über dich bringen; die werden ihre Schwerter ziehen wider die Schöne deiner Weisheit und deinen Glanz entweihen. V. 8. In die Grube werden sie dich stürzen, daß du sterbest des Todes der Erschlagenen im Herzen der Meere. V. 9. Wirst du wol sprechen: ein Gott bin ich, angesichts meines Würgers, so du doch ein Mensch bist und nicht Gott in der Hand deines Erlegers? V. 10. Des Todes der Unbeschnittenen wirst du sterben durch die Hand Fremder; denn ich hab' es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Diese Gerichtsdrohung hält im allgemeinen denselben Gang ein, wie die bei andern Völkern (vgl. besonders c. 25), daß zuerst die Versündigung angegeben (v. 2—5), sodann um dieser Sünde willen die Strafe angekündigt wird (v. 6—10). Statt *dux* ist v. 12 *קָלָהּ* gebraucht. In der Bezeichnung des Königs durch *קָלָהּ* findet *Klif.* die eigentümliche Stellung angedeutet, die in dem auf städtischen Grundlagen sich aufbauenden Handelsstaate Tyrus der Fürst einnahm, indem derselbe weniger der den Herrschern von Babel und den Pharaonen vergleichbare Monarch, als vielmehr die Spitze der großen Handelsaristokratie war. Dies stimmt mit dem Gebrauche des *W. קָלָהּ* von dem Fürsten Israels, namentlich von David, den Gott zum *קָלָהּ* über sein Volk d. h. zum Führer der auch ein selbständiges Gemeinwesen bildenden Stämme gesetzt und gesalbt hat, 1 Sam. 13, 14. 2 Sam. 7, 8 u. a. Der Hochmut des Fürsten von Tyrus wird v. 2 so charakterisirt, daß er sich für einen Gott und seinen Sitz auf Inseltyrus für einen Göttersitz hält. *קָלָהּ* nent er seinen Sitz, nicht wie *Hitz.* meint, weil seine Residenz eben so aus dem Wasser hervorragt, wie der Palast Gottes aus dem Himmeloceane Ps. 104, 3', denn dies paßt — von andern Gründen abgesehen — schon gar nicht auf die Bezeichnung dieses Sitzes als Götterberg (v. 16) und heiliger Götterberg (v. 14). Der Göttersitz und Götterberg ist nicht der Palast des tyrischen Königs, sondern der Staat Tyrus, und auch dieser nicht etwa nur wegen seiner festen Lage auf einer Felseninsel, sondern als ein heiliges Eiland — *ἀγία νῆσος*, wie Tyrus bei *Sanchun. ed. Orelli p. 36* heißt —, dessen Gründung durch Mythen verherrlicht worden, vgl. *Mov. Phöniz. I S. 637 ff.* Die Worte, welche Ez. dem Könige von Tyrus in den Mund legt, erklären sich, wie *Klif.* gut entwickelt hat, aus der allen Naturreligionen zu Grunde liegenden Anschauung, nach welcher jeder Staat als das Produkt seiner zu den heimatlichen Haus- und Staatsgöttern personificirten physischen Factoren und Basen für ein Werk und Heiligtum der Götter angesehen wurde. Bei Tyrus namentlich ging die staatliche und politische Entwicklung mit der Verbreitung und Propagation seiner Culte Hand in Hand. Der Staat Tyrus war ein Produkt und Sitz seiner Götter; er, der Fürst von Tyrus stand diesem Göttergebilde und Göttersitze vor; also war er, der Fürst, selber ein Gott, eine Erscheinung der in dem Staate Tyrus ihr

Werk und ihre Heimat besitzenden Gottheit. So sahen sich alle heidnischen Herrscher an, daher vom König von Babel Jes. 14, 13 f. Aenliches ausgesagt wird. Diese Selbstvergötterung wird v. 2^b als Wahn bezeichnet: Er der nur ein Mensch macht sein Herz wie Götterherz d. h. hegt einen Sinn wie Götter. *לֵב* das Herz als Sitz der Gedanken und Vorstellungen ist genant statt der Gesinnung. Dies wird v. 3—5 durch Darlegung der Momente, welche solche Einbildung erzeugten, weiter ausgeführt. Einen Göttersinn hegt er, weil er sich übermenschliche Weisheit beimißt, durch welche er die Größe und Macht und den Reichtum von Tyrus geschaffen habe. Die *W.*: siehe du bist weiser . . . (v. 3) sind nicht mit *LXX, Syr.* u. A. als Frage zu fassen: bist du etwa weiser . . . ? auch nicht ironisch (*Häv.*), sondern eigentlich zu nehmen, nämlich insofern als der Fürst von Tyrus sich im Ernste übernatürliche, göttliche Weisheit zutraute. Du bist d. h. du hältst dich für weiser als Daniel. Nichts Verborgenes ist dir dunkel (*עָמַל* ein späteres dem Aramäischen angehörendes Wort: dunkel sein). Die Vergleichung mit Daniel bezieht sich darauf, daß Daniel durch seine Traumdeutung die Weisheit aller Magier und Weisen Babylons übertroffen, daß ihm Gott Einblicke in das Wesen und die Entwicklung der Weltmacht gewährt hat, die kein menschlicher Scharfsinn erdenken konnte. Die Weisheit des Fürsten von Tyrus hingegen bestand in der Klugheit der Kinder dieser Welt, die alle Güter dieser Erde für sich auszubouten weiß. Durch solche Weisheit hat der tyrische Fürst sich Macht und Reichtum verschafft. *מַלְכוּת* Macht, Vermögen in weiterem Sinne, nicht bloß Reichtum, sondern die ganze, auf den Reichtum und die erworbenen Schätze sich gründende Macht des tyrischen Handelsstaates. In v. 5 ist *בְּרִבְלִיָּהּ* eine die Sache erläuternde Apposition zu *בְּרִבְלִיָּהּ*. Die Fülle der Weisheit zeigte sich in dem Handel und dessen Betrieb, wodurch Tyrus reich und mächtig geworden. In v. 6 folgt erst der dem *וְיָנִין* v. 2 entsprechende Nachsatz, welcher durch die Zwischensätze v. 2^b—5 so weit hinausgeschoben worden. Aus diesem Grunde wird v. 6^b mit *וְיָנִין* nochmals die Versündigung des tyrischen Fürsten durch Selbstvergötterung kurz wiederholt (vgl. v. 2^b) und dann mit dem wiederholten *לֵבָנִין* v. 7 die Ankündigung der Strafe eingeführt. Wilde, mit roher Gewalt auftretende Feinde werden allen Glanz des Königs vernichten und ihn selber mit dem Schwerte tödten und wie einen Gottlosen in die Grube stürzen. Die Feinde heißen *גֵּוִים* gewalttätige der Völker, das sind die wilden Horden des chaldäischen Kriegsheeres, vgl. 30, 11, 31, 12. Diese ziehen das Schwert „wider die Schöne (*יָפִי* *stat. constr.* von *יָפִי*) deiner Weisheit“ d. i. die von deiner Weisheit hervorgebrachte Schönheit, das schöne Tyrus selbst mit allem was darin schön ist (26, 3, 4). *יָפִי* als Nomen nur hier u. v. 17: Glanz. Den König selber stürzen sie in die Grube = Gruft, Unterwelt, hinab. *מִמּוֹתֵי הַלֵּל* Tod eines Durchbortens, sachlich gleich dem *מִמּוֹתֵי הַלֵּל*. Der Plur. *מִמּוֹתֵי* u. *מִמּוֹתֵי* hier u. Jer. 16, 4 *mortes* ist ein *pur. exaggerativus*, ein Tod, der in seiner Schmerzlichkeit einem mehrmaligen Sterben gleicht, s. zu Jes. 53, 9. In v. 9 braucht Ez. das *pi.* *מִמּוֹתֵי* statt des *poel* *מִמּוֹתֵי*, da *חַלְל* im *pi.* sonst nur die Bed. *profanare*

hat, und für: durchboren *poel* steht Jes. 51, 9. Aber deshalb ist die Punktation nicht zu ändern, denn auch in Ez. 32, 26 steht das *pyal* statt des *poal* Jes. 53, 5. Der Tod der Unbeschnittenen ist ein Tod, wie ihn Gottlose erleiden; ein gewaltsamer Tod. Der König von Tyrus, der sich für einen Gott hält, soll wie ein Gottloser durchs Schwert umkommen. Uebrigens gilt dies ganze Drohwort nicht dem einzelnen Könige, *Ithobal*, der zur Zeit der chaldäischen Belagerung von Tyrus regierte, sondern dem Könige als Gründer und Schöpfer der Macht von Tyrus (v. 3—5) d. h. dem Träger des Königtumes, der zugleich mit Tyrus selbst untergehen soll. — Auf den König als Repräsentanten der Macht und Herrlichkeit von Tyrus, nicht bloß auf den dermaligen Inhaber der Königswürde, bezieht sich auch das folgende Klaglied über seinen Sturz.

V. 11—19. Klaglied über den König von Tyrus. V. 11. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 12. Menschensohn, erhebe ein Klaglied über den König von Tyrus und sprich zu ihm: Also spricht der Herr Jahve: du Siegel wolbemessenen Baues, voller Weisheit und vollkommen an Schönheit! V. 13. In Eden, dem Garten Gottes warst du, allerlei Edelgestein war deine Decke, Carneol, Topas und Diamant, Chrysolith, Beryll und Jaspis, Sapphir, Karfunkel und Smaragd und Gold; der Dienst deiner Pauken und deiner Weiber war bei dir; an dem Tage, da du geschaffen worden, wurden sie bereitet. V. 14. Du schirmender Cherub der Salbung, ich habe dich dazu gemacht; auf heiligem Götterberge warst du, inmitten feuriger Steine wandeltest du. V. 15. Unsträflich warst du in deinen Wegen von dem Tage an, da du geschaffen worden, bis Frevl an dir erfunden ward. V. 16. Ob der Menge deines Handels wurde dein Inneres mit Unrecht gefüllt und du versündigtest dich; so entweihe ich dich vom Götterberge weg, und tilge dich, deckender Cherub, weg aus den feurigen Steinen. V. 17. Stolz hat sich dein Herz erhoben ob deiner Schönheit, du hast deine Weisheit verdorben samt deinem Glanze; zu Boden werfe ich dich, vor Königen gebe ich dich hin zum Schauspiel. V. 18. Durch die Menge deiner Sünden in deinem ungerechten Handel hast du deine Heiligtümer entweiht, und so lasse ich Feuer ausgehen aus deiner Mitte, das dich verzehren soll, und mache dich zu Asche auf der Erde vor den Augen aller die dich sehen. V. 19. Alle die dich kennen unter den Völkern entsetzen sich über dich; zum Schrecken bist du geworden und bist dahin auf ewig.* — Entsprechend der Selbstvergötterung des Königs von Tyrus im vorigen Gottesworte hebt das Klaglied über seinen Sturz mit einer Schilderung der überirdischen Herrlichkeit seiner Stellung an. In v. 12 wird er angeredet *הָאֵלֶּיךָ הָאֵלֶּיךָ* d. h. nicht: kunstreicher Siegelring, denn *הָאֵלֶּיךָ* steht nicht für *הָאֵלֶּיךָ*, sondern ist *partic.* von *הָאֵלֶּיךָ* siegeln, besiegeln. Diese Bed. ist um so mehr festzuhalten, als das folgende Prädicat *אֵלֶּיךָ הָאֵלֶּיךָ* nicht auf einen Siegelring paßt, weshalb *Hitz.* hier wieder Textcorruption wittert. *הָאֵלֶּיךָ* von *הָאֵלֶּיךָ* abwägen, abmessen, bed. nicht: Vollendung (*Ev.*), Schönheit (*Ges.*), *Façon* (*Hitz.*) oder Ebenmaß (*Häv.*), sondern wie in 43, 10 der einzigen Stelle wo es noch vorkommt, den abgemessenen, woleingerichteten Bau

des Tempels, so auch hier: einen wolabgemessenen und kunstrecht eingerichteten Bau, nämlich den tyrischen Staat in seinem kunstreichen Gefüge wolbemessener Einrichtungen (*Klif.*). Diesen Bau besiegelt der Fürst, sofern derselbe dem Staate Festigkeit, Bestand und Dauer verleiht, wenn er die erforderlichen Regenteneigenschaften besitzt. Diese Gaben sind in den folgenden Prädicaten: voller Weisheit, vollendet an Schönheit, genant. Entspricht der Fürst seiner Stellung, so ist die in der Staatseinrichtung sich zeigende Weisheit und Schönheit nur ein Abdruck seines Weisheits- und Schönheitssinnes. Diesen Sinn besaß der Fürst von Tyrus, darum hielt er sich für einen Gott (v. 2). Seiner Stellung entsprach sein Wohnsitz, der v. 13 u. 14 geschildert wird. Hier vergleicht Ez. die Stellung des Fürsten von Tyrus mit der Stellung des ersten Menschen im Paradiese, und dann v. 15 u. 16 seinen Fall mit dem Falle Adams. Wie der erste Mensch in den Gottesgarten Edens, so war der Fürst von Tyrus in paradiesische Herrlichkeit gesetzt. *אֵלֶּיךָ* wird durch die Apposition *אֵלֶּיךָ* als *nomen propr.* des Paradieses bestimmt, wie Jes. 51, 3 *אֵלֶּיךָ* *אֵלֶּיךָ* synonym gebraucht sind, während Ez. 36, 35 dafür *אֵלֶּיךָ* steht. Sonst heißt das Paradies *גַּן יְרֵחוֹ* (Jes. 51, 3. Gen. 13, 10); statt dessen sagt Ez. hier u. 31, 8 u. 9 *אֵלֶּיךָ*, weil das Paradies nicht nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für die Menschheit, sondern nur als das herrlichste Land der irdischen Schöpfung in Betracht gezogen ist. In das Wonneland gesetzt war der Fürst von Tyrus auch mit der größten irdischen Herrlichkeit geschmückt. Kostbare Edelsteine waren seine Bedeckung d. h. sie bildeten den Schmuck seines Gewandes. Dieser Zug der bildlichen Schilderung ist hergenommen von der Pracht, in welcher orientalische Herrscher zu erscheinen pflegen, in mit Edelsteinen, Perlen und Gold übersäeten Gewändern. *אֵלֶּיךָ* als *nomen d. l. l.* bed. Decke. In der Aufzählung der Edelsteine liegt, obgleich sie an Ex. 28, 13 ff. erinnert (s. S. 31. Anm.), doch keine Beziehung auf das hohepriesterliche Brustschild vor, weil Reihenfolge und *Zal* hier anders als dort sind und sich dieser Beziehung überhaupt kein vernünftiger Sinn abgewinnen läßt. Edelsteine und Gold gehören überhaupt zu den Herrlichkeiten Edens, vgl. Gen. 2, 11. 12. Wegen der einzelnen Namen der Edelsteine s. zu Ex. 28, 17—20. — Die W. *אֵלֶּיךָ*, welche schon die alten Uebersetzer gänzlich mißverstanden und die Ausl. bis auf *Hitz.*, *Ev.* u. *Sm.* wunderlich zu deuten versucht haben¹, bieten, von dem nur hier vorkommenden Plur. *אֵלֶּיךָ* abgesehen, keine sonderliche Schwierigkeit. Daß *אֵלֶּיךָ* weder *pala gemmarum* (*Hieron.*), noch *Flöten* bedeute, steht außer Zweifel. Wir halten *אֵלֶּיךָ* mit *Häv.*

1) So übersetzt z. B. *Ev.*: „allerlei kostbare Steine — — und Gold wurden zu deinem Orakel- und Warsagewerke am Tage deiner Schöpfung bestellt, indem er *אֵלֶּיךָ* ändert und dem *אֵלֶּיךָ* die Bedeutung vom *אֵלֶּיךָ* gibt. — *Smend.*: „Und Gold war deine gefaßte und durchhorte Arbeit an dir“ und denkt dabei an die vorher genanten Edelsteine, mit denen sein Aeußeres verziert ist als Gegenstände, die ihm seit dem Tage seiner Erschaffung d. h. ihm anerschaffen sind“!

für einen, dem כְּשֵׁרִים , כְּשֵׁרִים u. a. analog, masculinisch gebildeten Plural von מְשִׁיבָה *fœminac* und erklären die Wahl dieses Ausdrucks aus der Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 27. Der Dienst (מְשִׁיבָה) Verrichtung, wie Gen. 39, 11 u. a.) der Weiber ist die Aufführung der Reigentänze der die Aduffen schlagenden Odalisten, ‚der Haremspracht der orientalischen Könige‘. Diese wurde dem Könige bereitet am Tage seiner Schöpfung d. i. nicht der Geburtstag, sondern der Tag, an welchem er König wurde, die Regierung antrat, wobei ihm das Harem seines Vorgängers mit allem Zubehör zufiel. Diesen Tag nennt Ez. den Tag seiner Schöpfung mit Rücksicht darauf, daß Gott ihn zum Könige eingesetzt hat und im Hinblick auf die der ganzen Schilderung zu Grunde liegende Parallele zwischen dem Fürsten von Tyrus und der Stellung Adams im Paradiese.¹ Schwieriger ist der 14. V. חַס ist Abkürzung von חַס , חַס wie Num. 11, 15. Deut. 5, 24, s. *Ev.* §. 184^a. Sehr verschieden gedeutet wird das $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma. \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omega\varsigma$, meist nach der *Vulg.*: *tu Cherub extensus et protegens* durch: Ausbreitung oder Ausdehnung, in dem Sinne: mit ausgebreiteten Flügeln (*Gen.* u. v. A.); allein חַס bed. weder ausbreiten, noch ausdehnen, sondern bestreichen, salben, und nach מְשִׁיבָה u. מְשִׁיבָה *portio* Lev. 7, 35. Num. 18, 8 zu urteilen, auch: abmessen, woraus sich der Begriff der Ausdehnung nicht deriviren läßt. Hiernach ist für חַס nur die Bed. Salbung erweislich. Der Form nach könnte חַס *stat. constr.* sein, allein die Verbindung mit חַס Salbung oder Gesalbter des Bedeckenden, ergibt keinen annehmbaren Sinn. Auch zeigt die Vergleichung von v. 16, wo חַס wiederkehrt, daß das in unserm V. zwischen beiden Worten stehende חַס eine nähere Bestimmung des חַס enthalten muß, also mit חַס im *stat. constr.* zu verbinden ist: Cherub der Salbung d. i. gesalbter Cherub, wie *Klief.* erkant und den Sinn des V. unter allen Ausl. allein richtig erklärt hat. Die Form חַס ist die ältere Nominalbildung die sich neben der mit tonlangem *a* nur in einigen Worten, wie חַס Jos. 10, 6 erhalten hat, vgl. *Ev.* §. 160^a. Ein gesalbter Cherub heißt der Fürst von Tyrus, weil er, wie schon *Ephr. Syr.* gut bemerkt hat, König war, auch wenn er nicht gesalbt worden war. חַס ist nicht *nomen abstr.*, weder hier noch Nah. 2, 6, sondern Particip und dieses Prädicat auf Ex. 25, 20: die Cherube dekten (חַס) mit ihren Flügeln die Capporet, zurückweisend und nach dieser Stelle zu erklären. Hiernach heißt der König von T. ein Cherub, weil er als gesalbter König ein Heiligtum dekt oder schirmt, wie die Cherube auf der Bundeslade. Die Bestimmung dieses Heiligtums aber ergibt sich aus dem, was wir oben zu v. 2 über den Göttersitz des Königs bemerkt haben. Wenn unter dem Göttersitze, auf welchem der König von T. gesetzt ist, der Staat von Tyrus

1) Zur Erläuterung der Sache hat *Häv.* passend auf die Stelle des *Athen. XII, 8 p. 531* verwiesen, wo von dem Sidonischen Könige *Strato* gesagt ist: $\delta \delta\epsilon \Sigma\tau\acute{\rho}\alpha\tau\omega\upsilon \mu\epsilon\tau' \alpha\delta\lambda\eta\tau\epsilon\iota\delta\iota\omega\upsilon \kappa\alpha\iota \phi\alpha\lambda\tau\epsilon\iota\omega\upsilon \kappa\alpha\iota \kappa\iota\theta\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\omega\upsilon, \kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\kappa\epsilon\upsilon\alpha\sigma\tau\omicron \tau\acute{\alpha}\varsigma \sigma\omicron\upsilon\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma, \kappa\alpha\iota \mu\epsilon\tau\epsilon\pi\epsilon\mu\pi\epsilon\tau\omicron \mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\varsigma \mu\epsilon\upsilon \epsilon\tau\alpha\iota\tau\alpha\varsigma \epsilon\chi \text{H}\epsilon\lambda\lambda\omicron\sigma\omicron\upsilon\eta\sigma\sigma\omicron\upsilon, \mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon \mu\omicron\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\rho\iota\omicron\delta\acute{\alpha}\varsigma \epsilon\chi \text{I}\omega\upsilon\eta\alpha\varsigma, \epsilon\tau\alpha\iota\tau\alpha\varsigma \delta\epsilon \kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\alpha\varsigma \epsilon\acute{\epsilon} \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\theta\eta\varsigma \tau\eta\varsigma \text{E}\lambda\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma, \tau\acute{\alpha}\varsigma \mu\epsilon\upsilon \omega\delta\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma, \tau\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon \delta\omicron\rho\gamma\eta\sigma\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma.$ Vgl. noch andere Stellen bei *Brissonius, de regio Pers. princ. p. 142 sq.*

zu verstehen, so wird das Heiligtum, das er wie ein Cherub dekt oder schirmt, auch nur der tyrische Staat mit seinen Heiligtümern sein. Im Folgenden ist וְיִתְחַדְדֶּךָ nach den Accenten für sich allein zu nehmen: und ich habe dich (dazu) gemacht, und nicht mit בְּיָרֵךְ zu verbinden. Gegen die Verbindung: ich setzte dich auf einen heiligen Berg, ein Gott warst du, spricht nicht nur die Auffälligkeit des Gedankens, daß der Fürst von T. zuerst als ein Cherub, und dann gleich darauf als Gott bezeichnet sein sollte, da der Cherub nach biblischer Vorstellung als Engelwesen nur ein Geschöpf, kein Gott ist, und die Einbildung des Fürsten von Tyrus, ein בַּל zu sein (v. 2), für Ez. keinen Grund abgeben konnte, ihn אֱלֹהִים zu nennen; sondern noch mehr spricht gegen jene Verbindung der Worte die Aussage v. 16, daß Jahve ihn מִיָּרֵךְ verstoßen werde, woraus man sieht, daß auch in unserm V. אֱלֹהִים zu יָרֵךְ gehört und in v. 16 bei Wiedererwähnung des Götterberges das Prädicat קִנְיָת der Kürze halber weggelassen ist, ebenso wie das מִיָּרֵךְ bei Wiederholung des כְּרִיב הַיִּסְבֵּךְ . Das fehlende sachliche Object zu וְיִתְחַדְדֶּךָ ergänzt sich leicht aus dem vorhergehenden Satze, nämlich: dazu d. i. zu einem schirmenden Cherub, hat ihn Gott gemacht, indem er ihn als König in paradiesische Herrlichkeit gesetzt hat. Die W.: auf einem heiligen Götterberge warst du, sind nicht nach Jes. 14, 13 in der Weise zu erklären, daß Ez. dabei an den Götterberg der asiatischen Mythologie, Albordsch, gedacht habe, weil dort der Cherub seine Heimat hatte (*Hitz. u. A.*), denn die bibl. Vorstellung vom Cherub ist von der heidnischen Vorstellung von goldbewachenden Greifen durchaus verschieden. Den Cherub hat Gott zwar zum Hüter des Paradieses bestellt, aber das Paradies ist kein Götterberg, nicht einmal ein Bergland. Die Vorstellung eines heiligen Götterberges als Sitz des Königs von Tyrus hat ihre Basis einerseits in der natürlichen Beschaffenheit von Tyrus als auf einer oder zwei Felseninseln des Mittelmeeres erbaut, andererseits in den heidnischen Vorstellungen von der Heiligkeit dieser Insel als Sitz der Gottheit, welcher die Tyrrier die Größe ihres Staates zuschrieben. Hierzu kommt wol noch die Rücksicht auf den Berg Zion, auf welchem das Heiligtum war, in welchem der Cherub die Stätte der göttlichen Gegenwart dekte. Denn obgleich die Vergleichung des Fürsten von Tyrus mit dem Cherub zunächst durch die Darstellung seines Wohnsitzes als Paradies herbeigeführt worden, so zeigt doch das Epitheton הַיִּסְבֵּךְ , daß dem Propheten zugleich dessen Stellung im Heiligtume vorgeschwebt hat. Nur darf man freilich unter יָרֵךְ nicht den Berg Zion selbst verstehen wollen. Schwer zu deuten ist auch der letzte Satz: inmitten (unter) feuriger Steine wandeltest du. Daß אֲבָרֵי אֵשׁ nicht ohne weiteres für $\text{בְּלִי-אֶבֶן יָקָרָה}$ v. 13 stehe, wird von den neuern Ausl. fast allgemein erkant, da erstlich die Edelsteine wol schwerlich wegen ihres leuchtenden Glanzes feurige Steine genant sein möchten, sodann auch die Bedeckung mit Edelsteinen nicht ein Wandeln inmitten dieser Steine ist. Richtiger denken *Hofm.* u. *Klief.* bei den feurigen Steinen an eine feurige Mauer (*Zach.* 2, 9), die den cherubgleichen König von Tyrus auf seinem heiligen Berge unnahbar machte.

In v. 15 tritt die Vergleichung des Fürsten von Tyrus mit Adam im

Paradiese deutlich hervor. Wie Adam sündlos erschaffen war, so war der Fürst von Tyrus am Tage seiner Schöpfung unsträflich in seinem Wandel, aber nur bis Verkehrtheit an ihm erfunden wurde. Wie Adam durch den Sündenfall im Paradiese die ihm verliehene Glückseligkeit verscherzte und verlor, so hat auch der König von Tyrus durch Unrecht und Frevel seine herrliche Stellung verwirkt, daß Gott ihn von seiner Höhe zu Boden stürzen wird. In Verkehrtheit fiel er in Folge der Fülle seines Handels v. 16^a. Weil sein Handel ihn zu Reichtum und Macht erhob, so wurde sein Inneres mit Unrecht erfüllt. מְלִיאָה מְלִיאָה für מְלִיאָה wie מְלִיאָה für מְלִיאָה 41, 8 u. מְלִיאָה f. מְלִיאָה 39, 26. מְלִיאָה ist nicht Subject sondern Object zu מְלִיאָה und der Plur. מְלִיאָה mit unbestimmten Subjecte: man füllte, statt der Passivconstruction gewält, weil im Hebr. wie im Aramäischen die activen Verbindungen, wo es nur möglich, den passiven vorgezogen werden, vgl. *En.* §. 294^b u. §. 128^b. מְלִיאָה braucht Ez. in der transitiven Bed. füllen, 8, 17. 30, 11. מְלִיאָה die Mitte bezeichnet das Innere nur im physischen, nicht im geistigen Sinne, und der Ausdruck ist im Hinblick auf die Geschichte des Sündenfalles gewält. Wie Adam durch das Essen der verbotenen Frucht des Baumes sich veründigte, so der König von Tyrus dadurch, daß er beim Handel sich mit Unrecht füllte (*Häv. Klief.*). Dafür will Gott ihn vom Götterberge hinwegtun und vernichten. מְלִיאָה c. מְלִיאָה ist prägnant: entweihen von weg für: seiner Herrlichkeit entkleiden und verstoßen von. מְלִיאָה ist contrahirte Form für מְלִיאָה, vgl. *En.* §. 232^b u. §. 72^c. — In v. 17 u. 18 wird in zusammenfassender Darlegung der Verschuldung das über den Fürsten von Tyrus ergehende Gericht weiter ausgeführt. מְלִיאָה על יָמֵיךָ kann nicht bedeuten; wegen deines Glanzes; dies gibt keinen passenden Gedanken, indem nicht der Glanz als solcher Ursache des Sturzes ist, sondern der Hochmut, welcher die Weisheit zur Erhöhung der Macht von Tyrus verderbte (מְלִיאָה) d. h. den Fürsten verleitete zur Erhaltung und Vermehrung seiner Herrlichkeit Unrecht zu begehen. Wir nehmen daher mit LXX, *Syr. Ros.* u. A. על in der Bed. *una cum*, samt. מְלִיאָה eine Infinitivform wie מְלִיאָה für מְלִיאָה, die jedoch *En.* §. 238^c so auffallend findet, daß er den Text ändern will. מְלִיאָה c. בּ vom schadenfrohen Sehen auf jemand. מְלִיאָה מְלִיאָה zeigt worin die Verschuldung (מְלִיאָה) bestand (מְלִיאָה ist *stat. constr.* von מְלִיאָה). Die מְלִיאָה welche der König von T. durch die Ungerechtigkeit seines Handelns entweiht hat, sind nicht etwa die Stadt oder der Staat von Tyrus, sondern die Tempel, welche Tyrus zu einer heiligen Insel machten. Diese entweihete der König dadurch, daß er durch seine Sünde ihre Zerstörung herbeiführte. Mehrere *Codd.* u. *Editt.* lesen מְלִיאָה im Sing., den auch *Chald. Syr.* u. *Vulg.* ausdrücken, wonach unter dem Heiligtume der heilige Götterberg (v. 14 u. 16) zu verstehen wäre. Doch diese Lesart scheint eben nur dieser Auffassung der Worte ihre Entstehung zu verdanken. In dem Satze: ich lasse Feuer ausgehen aus deiner Mitte ist מְלִיאָה nach מְלִיאָה v. 16 zu verstehen. Das Unrecht, welches der König in sich aufgenommen, wird zu einem Feuer, das aus ihm hervorgehend ihn selbst verzehrt und zu Asche verbrennt. Ueber seinen schrecklichen Untergang werden alle, die unter den Völkern ihn kennen, sich entsetzen v. 19 vgl. 27, 36.

Fragen wir schließlich nach der Erfüllung dieser Weißagungen über Tyrus und seinen König, so sind die Ansichten der neueren Ausl. darüber geteilt, indem die Einen (*Hgstb. Häv. Drechsler* zu Jes. 23 u. A.) annehmen, daß Nebucadrezar nach 13jähriger Belagerung das feste Insel-Tyrus erobert und zerstört habe, Andere (*Gesen. Winer, Hitz. u. A.*) die Eroberung durch Nebuc. leugnen oder wenigstens in Zweifel ziehen, während manche ältere Ausl. die Weißagung auf das auf dem Lande gelegene Alt-Tyrus beziehen wolten. Vgl. zur Geschichte dieses Streits *Hgstb. De rebus Tyriorum comment. Berol. 1832; Hävern.* zu Ezech. S. 420 ff. u. *Movers, Phönizier II, 1 S. 427 ff.* — Gegen die Eroberung von Insel-Tyrus durch den König von Babel hat man teils das Stillschweigen der alten Geschichtschreiber, die doch die Belagerung erwähen, über den Ausgang derselben, teils den Ausspruch Ezech. 29, 17—20 geltend gemacht. — *Josephus* weiß *Antt. X, 11, 1* darüber aus den alten Historikern nichts weiter anzuführen als 1. aus dem 3. Buche der Chald. Geschichte des *Berosus*, daß *Nebuc.*, als ihm sein Vater wegen Altersschwäche die Führung des Krieges gegen den abgefallenen Satrapen in Aegypten, Cölesyrien und Phönizien übertragen, denselben geschlagen, besiegt und die Gegend wieder unter seine Botmäßigkeit gebracht habe. Auf die Nachricht aber von dem Ableben seines Vaters in derselben Zeit sei er nach Ordnung der Angelegenheiten in Aegypten und nachdem er den Befehl, die Gefangenen von den Judäern, Phöniziern, Syrern und Aegyptern mit dem schwerbewaffneten Teile der Armee nach Babel zu führen, einigen seiner Freunde übertragen, selbst mit Wenigen durch die Wüste nach Babylon geeilt, um die Regierung des Reichs zu übernehmen; 2. aus *Philostratus'* Indischen u. Phöniz. Geschichten, daß *Nebuc. Tyrus* unter der Regierung *Ithobals* 13 Jahre belagert habe. Die Mitteilungen aus *Berosus* wiederholt *Joseph. c. Apion. I §. 19* vollständiger und fügt §. 20 zur Bestätigung ihrer Glaubwürdigkeit hinzu, daß in den Archiven der Phönizier sich Schriften fänden, welche mit dem was *Berosus* von dem chald. Könige (*Nebuc.*) erzäle, übereinstimmten, ότι και την Συρίαν και την Φοινίκην άσασαν εκείνος κατεστράφητο, und daß damit auch *Philostratus* stimme, indem er in seinen Historien der Belagerung von Tyrus gedenke (μεμνημένος της Τύρου πολιορκίας). Außerdem teilt *Joseph. c. Ap. I, 21* zu synchronistischen Zwecken noch ein Fragment aus der phönizischen Geschichte mit, welches außer der Nachricht von der 13jährigen Belagerung von Tyrus durch *Nebuc.* unter *Ithobal* ein Verzeichnis der auf *Ithobal* folgenden Regenten von Tyrus bis zur Herrschaft des *Cyrus* von Persien enthält.¹ *Josephus* erwänt also dreimal aus phöniz. Geschichtswerken der Belagerung (επολιόρκηση) von Tyrus, aber nirgends der Eroberung und Zerstörung dieser Stadt durch

1) Die Stelle lautet vollständig so: Ἐπὶ εἰθωβαλου τοῦ βασιλέως ἐπολιόρκηση Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ' ἔτη δέκα τρία. Μετὰ τοῦτον δικασταὶ κατεστάθησαν, καὶ ἐδικασαν Ἐκτιβαλος Βασιλέου μηνᾶς δύο, Χέλβης Ἀβδαίου μηνᾶς δέκα, Ἀββαρος ἀρχιερεὺς μηνᾶς τρεῖς, Μόττωνος καὶ Γερασταρτος τοῦ Ἀβδηλέμου δικασταὶ ἔτη ἕξ, ὧν μετὰ τὸν ἐβασίλευσε Βαλιάτορος ἑνιαυτὸν ἕνα. Τοῦτου τελευτήσαντος, ἀποστειλάντες μετεπέμφαντο Μέρβαλον ἐκ τῆς Βαβυλωνίας, καὶ ἐβασίλευσε ἔτη τέσσαρα. Τοῦτου τελευτήσαντος μετεπέμφαντο τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Εἰρωμον, ὃς ἐβασίλευσεν ἔτη εἴκοσι. Ἐπὶ τοῦτου Κύρος Περσῶν ἐδυναστεύσεν.

Nebucadrezar. Hieraus hat man geschlossen, daß er dort nichts weiter vorgefunden habe. Hätte die Belagerung — sagt man — mit der Eroberung der Stadt geendigt, so hätte der glorreiche Erfolg 13jähriger Anstrengung gar nicht verschwiegen werden können, da ja *Antt. X, 11, 1* eben die Zeugnisse auswärtiger Geschichtschreiber dafür angeführt werden, daß Nebuc. ἀνήρ δραστήριος καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων εὐτυχέστερος gewesen sei. Aber diese Argumentation hat mehr Schein als Beweiskraft. Erwägen wir, daß *Beros.* nur von einer Unterwerfung und Verheerung von ganz Phönizien berichtet, ohne der Belagerung von Tyrus auch nur zu gedenken, daß von dieser mithin nur in phönizischen Schriften die Rede ist, so läßt sich aus dem Stillschweigen über das Resultat oder Ende der Belagerung durchaus nicht folgern, daß dasselbe für die Tyrier glorreich, für Nebucadrezar demütigend ausgefallen sei, indem er nach 13jähriger Anstrengung das Unternehmen erfolglos habe aufgeben müssen. Bei dem allen Historikern des Altertums eigenen Bestreben, die für ihr Vaterland ungünstigen Begebenheiten, wenn nicht ganz zu verschweigen, so doch in ein möglichst günstiges Licht zu stellen, müssen wir daraus, daß die Tyrischen Geschichtschreiber über den Ausgang der 13jährigen Belagerung von Tyrus tiefes Stillschweigen beobachten, vielmehr schließen, daß derselbe sehr demütigend für Tyrus war. Dies konnte er aber nur in dem Falle sein, wenn Nebuc. nach 13 Jahren Tyrus wirklich erobert hat. Hätte er die Belagerung aufgeben müssen, weil er sich außer Stande sah, die feste Stadt zu erobern, so würden die Tyrischen Historiker dieses Ende 13jähriger Anstrengung des großmächtigen Königs von Babel sicherlich berichtet haben.

Das Stillschweigen der Tyrischen Geschichtschreiber über die Eroberung von Tyrus beweist also gar nichts gegen die Sache selbst. Aber man hat auch in Ezech. 29, 17—20 ein positives Zeugnis für die Erfolglosigkeit der 13jährigen Belagerung, d. h. für die Nichterobertung der Stadt finden wollen. In dieser Stelle heißt es: Nebuc. habe sein Heer einen schweren Dienst gegen Tyrus tun lassen und es sei ihm und dem Heere kein Lohn dafür geworden. Deshalb gebe ihm Jahve Aegypten auszurauben und zu plündern, als Sold für diese ihre Arbeit im Dienste Jahve's. Hieraus folgern *Ges. u. Hitz.* zu Jes. 23, daß Nebuc. keinen Lohn für die schwere Arbeit der Belagerung gefunden habe, weil er nicht in die Stadt hineingekommen sei. Aber dagegen hat schon *Mov. l. c. S. 448* bemerkt: „Daß die Stadt nicht erobert worden sei, liegt nicht in dieser Stelle, eben so wenig als das Gegenteil; nur daß sie von den Chaldäern nicht ausgeplündert worden, wird hervorgehoben. Denn in diesem Zusammenhange kann nichts deutlicher sein, als daß unter dem Lohne, den Nebuc. trotz der Anstrengungen bei der langjährigen Belagerung nicht erhalten, lediglich die Schätze von Tyrus zu verstehen sind, obwol *Mov.* meint, daß diese Stelle eine Andeutung zu enthalten scheine, daß die Belagerung mit einem die Tyrier befriedigenden Vergleiche ihr Ende erreicht habe, und daraus, daß nur die unterlassene Plünderung hervorgehoben werde, den Schluß zieht, daß der Ausgang ein solcher war, wobei eine Plünderung leicht hätte stattfinden können, mithin daß Tyrus entweder wirklich erobert aber aus weisen Rücksichten schonend behandelt worden sei oder sich gegen Bedingungen den Chaldäern unterworfen habe. Aber von dieser Alter-

native kann weder die eine noch die andere auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. In Ez. 29, 20 heißt es ausdrücklich: Als Sold, wofür er (Nebuc.) gearbeitet hat, gebe ich ihm das Land Aegypten, weil sie (Nebuc. und sein Heer) es mir getan d. h. die Arbeit für mich getan haben. Wenn Jahve hier dem Nebuc. Aegypten als Lohn oder Sold für die schwere Arbeit, die sie für ihn an Tyrus getan haben, zu geben verheißt, so setzen diese Worte voraus, daß Nebuc. an Tyrus das wirklich ausgerichtet hat, was Gott ihm aufgetragen. Gott hatte ihm aber nicht blos die Belagerung, sondern die Eroberung und Zerstörung aufgetragen. Diese Arbeit muß Nebuc. ausgeführt haben, aber ohne den erwarteten Lohn für die aufgewandte Mühe zu erhalten, weshalb ihn Gott dafür mit den Schätzen Aegyptens entschädigen will. Hierdurch wird sowol die Annahme einer Beendigung der Belagerung oder Uebergabe der Stadt unter Bedingung der Nichtplünderung ausgeschlossen, als auch die, daß er nach Eroberung aus weisen Gründen die Stadt schonend behandelt habe. In beiden Fällen hätte Nebuc. den Willen Jahve's an Tyrus nicht so ausgeführt, daß er Anspruch auf Entschädigung für die schwere Arbeit haben konnte. Diesen Anspruch konnte er nur dann haben, wenn er in Tyrus nach Eroberung derselben keine Schätze zu plündern fand. So hat schon *Hieron.* diese Stelle *ad litteram* dahin erklärt: *Nabuchodonosor, quum oppugnaret Tyrum et arietes, machinas vineasque, eo quod cincta esset muri, muris non posset adungere, infinitum exercitus multitudinem jussit saxa et aggeres comportare, et expleto medio mari, immo freto angustissimo vicinum litus insulae fecit continuum. Quod quum viderent Tyri jam jamque perfectum, et percussione arietum murorum fundamenta quaterentur, quidquid pretiosum in auro, argento vestibusque et varia suppellectili nobilitas habuit, impositum navibus ad insulas asportavit, ita ut capta urbe nihil dignum labore suo inveniret Nabuchodonosor. Et quia Dei in hac parte obedierat voluntati, post aliquot captivitalis annos Tyriae datur ei Aegyptus.*¹ Für diese Erklärung fehlen zwar anderweitige historische Zeugnisse, aber diese können wir in den auf uns gekommenen Schriften nicht erwarten, weil die von *Joseph.* excerptirten phönizischen Nachrichten nur das Factum der 13jährigen Belagerung, aber durchaus nichts weiteres über den Gang der Belagerung enthalten. Indeß hat die Sache an sich die höchste Wahrscheinlichkeit. Hat Nebuc. die auf einer Insel im Meere gelegene Stadt wirklich belagert, so konnte er sich nicht wie der assyr. König Salmanasar damit begnügen, der Stadt nur vom Lande her das Trinkwasser abzuschneiden (vgl. *Joseph. Antt. IX, 14, 2*), sondern er mußte Anstalten treffen, die Meerenge zwischen der Stadt und dem Festlande durch einen Damm auszufüllen, um sich den Zugang zur Belagerung und zur Berennung ihrer Mauern zu bahnen, wie dies später Alexander von Macedonien getan hat. Auf die Vornahme solcher Arbeiten weisen auch die Worte Ez. 29, 18: daß von der schweren Arbeit jedes Haupt kahl, jede Schulter abgerieben worden sei, unzweifelhaft hin. Operirten aber die Chaldäer in solcher Weise gegen die Stadt, so werden auch die Tyrier beim Vorrücken der Belagerungsarbeiten, nichts unterlassen haben, sich für den Fall der Eroberung möglichst zu schützen; sie werden die Güter und Schätze

1) Aenlich urteilt *Cyrrillus Alex.* im *commentar. in Jes. 23.*

der Stadt zu Schiffe in die Colonien geschafft und dadurch in Sicherheit gebracht haben, gleichwie sie nach *Curtius IV, 3* bei der Belagerung durch Alexander ihre Familien nach Karthago flüchteten.

Diese Ansicht von dem Ausgange der chaldäischen Belagerung von Tyrus erhält eine nicht unbedeutende Bestätigung durch das S. 281 Anm. 1 mitgeteilte Fragment aus *Menander* über die Regentenfolge in Tyrus nach der 13jährigen Belagerung durch Nebucadrezar, daß nämlich nach Ithobal 10 Jare Baal regierte, darauf Richter (Suffeten) eingesetzt wurden, die sich fast alle nur einige Monate lang hielten, und daß unter den letzten Richtern auch ein König *Balatorus* ein Jar lang regierte, darauf aber die Tyrier sich den *Merval* und nach dessen Tode den *Hiram* aus Babylonien als Könige holten, deren echt tyrische Namen doch zeigen, daß dieselben Nachkommen des alten einheimischen Königsgeschlechtes waren. Dieser Umstand beweist nicht nur, daß Tyrus infolge der 13jährigen Belagerung durch Nebucadrezar in chaldäische Abhängigkeit geriet, sondern auch daß die Chaldäer das königliche Geschlecht nach Babel abgeführt hatten, was wol schwerlich geschehen sein würde, wenn Tyrus durch einen friedlichen Vergleich sich den Chaldäern ergeben hätte.

Wenn aber dem Gesagten zufolge auch die Eroberung von Tyrus durch Nebuc. keinem begründeten Zweifel unterliegt, so ist doch dadurch unsere Weißagung nicht in der Weise erfüllt worden, daß Tyrus zu einem nackten Felsen wurde, auf welchem Fischer ihre Netze ausbreiteten, wie c. 26, 4. 5. 14 gedroht ist. Mag auch Nebuc. bei der Eroberung der Stadt ihre Mauern zerstört und die Stadt selbst sehr verwüstet haben, so hat er sie doch nicht total zerstört, daß sie nicht wieder gebaut worden wäre. Wir finden vielmehr 250 Jare später Tyrus wieder als eine prächtige und mächtige Königsstadt, die so stark befestigt war, daß Alexander d. Gr. sie erst nach siebenmonatlicher Belagerung unter außerordentlicher Anstrengung der Flotte und Landarmee, welche auf einem mit großer Mühe aufgeschütteten Erddamme vom Festlande her operirte, erobern konnte (*Diod. Sic. XVII, 40 sqq. Arrian Alex. II, 17 sqq. Curtius IV, 2—4*). Auch nach dieser Niederlage erhob sie sich wieder zu einer ansehnlichen Handelsstadt unter der Herrschaft der Seleuciden und hernach der Römer, welche sie zur Hauptstadt Phöniziens machten. Als solche wird sie im N. Test. erwähnt (Matth. 15, 21. Apostgesch. 21, 3. 7), und *Strabo (XVI, 2, 23)* beschreibt sie als eine gewerbreiche Stadt mit zwei Häfen und sehr hohen Häusern. Aber seine alte Größe hat Tyrus nie wieder erlangt. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Aera wird es öfter als Sitz eines Erzbischofs genannt. Von 636 bis 1125 stand es unter der Herrschaft der Saracenen und war eine so starke Festung, daß die Kreuzfahrer sie erst nach mehrmonatlicher Belagerung einnehmen konnten. *Benjamin von Tudela*, welcher Tyrus 1060 besucht hat, beschreibt es als eine ausgezeichnet schöne Stadt mit einem stark befestigten Hafen und Ringmauern und mit den besten Glas- und Töpferwaaren im Morgenlande. „Saladin, der Eroberer von Palästina zerstiess sich an Tyrus 1189 den Kopf. Aber als Akka 1291 vom Sultan *El-Aschraf* im Sturm eingenommen worden war, fiel am Tage nach dieser Eroberung die Stadt ohne Widerstand jenem ägyptischen Könige in die Hände; weil die Einwohner, um sich nicht der Mordgier

solcher Soldaten preisgeben zu müssen, Tyrus des Nachts verließen und zu Schiffe flohen' (*v. de Velde*). Wieder in die Hände der Saracenen gekommen, wurden ihre Festungswerke geschleift und von jener Zeit an hat sich Tyrus nicht mehr aus seinem Schutte erhoben. Uebrigens war Tyrus schon längst keine Inselstadt mehr. Der Damm, den Alexander aufgeschüttet, ist durch den vom Meere her angeschwemmten Sand zu einer breiteren und festeren Landzunge geworden, welche die Insel mit dem Festlande verbindet und sie zu einer Halbinsel gemacht hat. Auf dieser liegt auch das heutige *Sür*, ein Marktflecken mit 3 bis 4000 Einwohnern, der nicht den Namen einer Stadt verdient; die Häuser sind meistens bloße Hütten und die Straßen enge Gassen, gekrümmt und schmutzig. Der Schutt der alten phönizischen Hauptstadt bedeckt die Umgegend bis auf mehr als eine halbe Stunde von dem jetzigen Stadthore. Der Hafen ist so sehr versandet und mit Trümmern von zallosen Pfeilern und Bausteinen ausgefüllt, daß nur kleine Boote hineinkommen können. Einen ansehnlichen Teil der Größe von Tyrus hat die See verschlungen; ein nicht minder großer Teil seiner prächtigen Tempel und Befestigungen liegt in der Erde begraben. Viele Fuß tief ist der jezt betretene Boden eine einzige Masse von Bausteinen, Säulenschäften und Schutt von Marmor, Porphyr und Granit. Auch Pfeilerstücke des kostbaren *Verdo antiquo* (grünen Marmor) liegen in Menge umhergestreut. Die Rinde, die jezt den Boden, auf dem man geht, bildet, ist nur die Oberfläche dieses allgemeinen Trümmerhaufens. So ist Tyrus in der Tat geworden „zu einem bloßen Fels, und zu einem Wehr im Meer, darauf man die Fischgarne ausspannet“; — und „die Wohnstätten, welche jezt auf einem Teile ihrer früheren Stelle angebracht sind, treten nicht in Widerspruch mit dem schrecklichen Beschluß: daß du nicht mehr gebaut werdest.“ Vgl. *Robins. Pal. III S. 670 ff. u. v. de Velde, Reise I S. 145 ff.* — Die Weißagung Ezechiels hat sich also vollständig erfüllt, wenn auch nicht sofort durch Nebucadrezar; denn die Weißagung ist nicht nackte Prädiction historischer Einzelheiten, sondern wird von der Idee des göttlichen Gerichts getragen. Nebucadrezar ist dem Propheten das Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit und Tyrus die Trägerin des widergöttlichen Welthandels. Hiernach gilt, wie schon *Häv.* bemerkt hat, die Tat Nebuc.'s dem Propheten für mehr als ein isolirtes Factum. „In seiner Eroberung der Stadt sieht er die ganze ungeheure Masse vom Verderben concentrirt, welches sich in der Geschichte als eine eng verbundene Kette anreihet. Die durch Nebuc. gebrochene Macht von Tyrus fällt für ihn in der Anschauung zusammen mit der gänzlichen Vernichtung derselben. So erforderte es die innere, theokratische Bedeutung jenes Factums im Verhältnisse zu der Zerstörung Jerusalems.“ Jerusalem soll aus seiner Zerstörung durch die Bundestreue Gottes zu neuer Herrlichkeit erstehen (28, 25. 26); Tyrus, die über Jerusalems Fall sich freuende Welthandelsstadt soll auf immer untergehen (26, 14. 27, 36).

Cap. XXVIII, 20—26. Weissagung gegen Sidon und Verheissung für Israel.

Das Drohwort gegen Sidon ist sehr kurz und allgemein gehalten, weil der Sache nach in der Weissagung gegen Tyrus schon der Fall des von ihm abhängigen Sidon mit verkündigt worden und, wie schon früher bemerkt, Sidon nur deshalb mit einem besondern Gottesworte bedacht worden ist, um die bedeutsame Siebenzahl von Heldenvölkern zu erhalten. Das Gotteswort gegen Sidon schließt den Cyclus der Gerichtsverkündigungen gegen die Heidenvölker ab, welche Schadenfreude über den Untergang des Reiches Juda äußerten. Daher ist an dasselbe eine Verheißung für Israel angereicht (v. 25—26), die sachlich eng mit den Drohworten gegen die Heidenvölker zusammenhängt und durch v. 24 vorbereitet wird. Durch die Correspondenz, welche zwischen *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* v. 22 und dem *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* v. 25 obwaltet, wird das künftige Schicksal Israels dem künftigen Schicksale nicht bloß Sidons, sondern wie v. 24 u. 26 zeigen, aller bisher bedrohten Heidenvölker gegenübergestellt.

V. 20. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 21. Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Sidon und weissage wider dasselbe, V. 22 und sprich: So spricht der Herr Jahve: siehe ich will an dich, Sidon, und werde mich verherrlichen in deiner Mitte; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich an ihm Gericht übe und mich an ihm heilige. V. 23. Ich werde Pest in dasselbe senden und Blut in seine Gassen; fallen werden Erschlagene in seiner Mitte durch das Schwert, welches über dasselbe komt von ringsumher, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin. V. 24. Und es soll dem Hause Israel nicht ferner sein ein bösariger Dorn und schmerzender Stachel von allen um sie her, die sie verachten, sondern sie sollen erkennen, daß ich der Herr Jahve bin.* — An Sidon will Jahve sich als der Herr verherrlichen, wie ehemals an Pharaon, vgl. Ex. 14, 4. 16. 17, worauf das bei Ezech. ungewöhnliche *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* v. 22 anspielt. Die Verherrlichung geschieht durch Straferichte, durch die er sich an den Feinden seines Volkes als heilig erweist. Die Gerichte vollzieht er durch Pest und Blut (vgl. 5, 17. 38, 22) d. i. durch Seuchen und Blutvergießen im Krieg, daß durch das Schwert Erschlagene fallen, vgl. 6, 7. Statt *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* steht die Steigerungsform *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם*, die, weil nur hier vorkommend, von *En. u. Hitz.* für einen Schreibfehler gehalten wird. Durch diese Gerichte wird der Herr sein Volk Israel von allen seinen Umgebungen, die ihm durch Verachtung Schmerz zufügen, befreien. In diesen Gedanken wird v. 24 der Zweck der Gerichte Gottes über alle in c. 25—28 bedrohten Nachbarvölker Israels zusammengefaßt und damit die Schlußverheißung v. 25 u. 26 vorbereitet. Das Bild vom Stachel und Dorn weist auf Num. 33, 55 zurück, wo es von den Cananitern, die Israel nicht ausrotten werde, heißt, daß sie ihm zu Dornen in den Augen und Stacheln in den Seiten werden sollen. Da nämlich Israel sich von dem canaanitischen Wesen der Heidenvölker nicht frei

erhielt, so hat es Gott jene Stacheln des Heidentums empfinden lassen. Von denselben tief geschlagen, lag es jetzt an seinen Wunden ganz darnieder. Die Sünden Canaans, welchen Israel sich hingeeben, hatten Jerusalems Untergang herbeigeführt (c. 16). Aber ganz erliegen soll Israel seinen Wunden nicht; vielmehr wird der Herr sein Volk durch Vertilgung der heidnischen Mächte von den Wunden heilen, welche seine heidnischen Umgebungen ihm geschlagen haben. *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* gleichbedeutend mit *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* 2; 6, ein nur bei Ezech. vorkommendes Wort; *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* dagegen ist aus Lev. 13, 51 u. 14, 44 genommen, wo es von bösarigem Aussatze gebraucht ist, s. zu Lev. 13, 51. — Zu *וְיִקְרָא שְׁמִי בָּהֶם* vgl. 16, 57. 25, 6.

V. 25. *So spricht der Herr Jahve: Wenn ich das Haus Israel sammeln werde aus den Völkern, unter welche sie zerstreut worden, so werde ich mich an ihnen heiligen vor den Augen der Heidenvölker, und sie werden wohnen in ihrem Lande, das ich meinem Knechte Jakob gegeben habe. V. 26. Sie werden darin sicher wohnen und Häuser bauen und Weinberge pflanzen, und werden sicher wohnen, wenn ich Gerichte übe an allen die sie verachten aus ihrer Umgebung, und sollen erkennen, daß ich Jahve ihr Gott bin.* — Während die Heidenvölker den Straferichten Gottes erliegen, geht Israel einer Zeit seligen Friedens entgegen. Der Herr wird sein Volk aus der Zerstreuung unter den Heiden sammeln, in das Land, welches er dem Erzvater Jakob, seinem Knechte, gegeben hat, bringen und in diesem Lande ihm Ruhe, Sicherheit und Glückseligkeit verleihen. Zur Sache vgl. 11, 17. 20, 41. 36, 22 ff.

Cap. XXIX—XXXII. Wider Aegypten.

Die Ankündigung des Gerichts über Aegypten ergeht in sieben Gottesworten. Die fünf ersten sind Drohungen; das erste c. 29, 1—16 droht das Gericht über Pharaon und sein Volk und Land in großen, allgemeinen Zügen; das zweite c. 29, 17—21 kündigt speciell die Eroberung und Plünderung Aegyptens durch Nebucadrezar an; das dritte c. 30, 1—19 schildert den Tag des Gerichts, der über Aegypten und seine Hilfsvölker hereinbrechen werde; das vierte c. 30, 20—26 die Vernichtung der Macht Pharaon's durch den König von Babel, und das fünfte c. 31 hält dem Könige und Volke Aegyptens die Herrlichkeit Assurs und seinen Sturz zur Warnung vor. Die beiden letzten Gottesworte in c. 32 enthalten Wehklagen über den Untergang Pharaon's und seiner Macht, und zwar das erste 32, 1—16 ein Klagegedicht über den König Aegyptens, das zweite 32, 17—32 über den Untergang seiner Weltmacht. — Die Weissagung Ezechiels gestaltet sich über Aegypten so ausführlich, weil er die Macht Pharaon's und Aegyptens als die Trägerin derjenigen Phase der Weltmacht betrachtet, welche in gottwidriger Selbstvergötterung das Reich Gottes stützen zu können vermeint und dadurch das Volk Gottes zu falschem Vertrauen auf die irdische Weltmacht verleitet.

Cap. XXIX, 1—16. Das Gericht über Pharaon und sein Volk und Land.

Weil Pharaon sich für den Schöpfer seines Reiches und seiner Macht hält, soll er mit seinem Kriegsvolk vernichtet werden (v. 2—5^a). Damit Israel sich nicht mehr auf die zerbrechliche Macht Aegyptens stütze, soll das Schwert Menschen und Vieh aus Aegypten vertilgen; das Land soll in eine wüste Einöde verwandelt und das Volk in die Länder zerstreut werden (v. 5^b—12). Nach Ablauf der ihm gesetzten Strafzeit aber soll Volk und Land wiederhergestellt werden, jedoch ein niedriges Königreich bleiben (v. 13—16). — Diese Weißagung ist nach v. 1 aus dem 10. Jahre der Wegführung Jojachins und, wie die Vergleichung mit den andern chronologisch bestimmten Orakeln gegen Aegypten lehrt, das erste Gotteswort, welches Ez. gegen dieses Weltreich ausgesprochen hat. Damit stimmt der Inhalt überein, indem dieses Drohwort nur im allgemeinen den Sturz der Macht Aegyptens und seines Königs verkündigt, ohne die Vollstrecker des Gerichts zu nennen, dabei aber zugleich über die Zukunft Aegyptens Aufschluß gibt.

V. 1—12. Die Vernichtung der Macht Pharaon's und die Verwüstung Aegyptens. V. 1. *Im zehnten Jahre, im zehnten (Monde) am zwölften des Monden geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, richte dein Angesicht wider Pharaon, den König Aegyptens, und weißage wider ihn und wider ganz Aegypten; V. 3 rede und sprich: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich will an dich, Pharaon, König von Aegypten, du großer Drache, der in seinen Strömen liegt, der da spricht: „Mein ist der Strom und ich habe ihn mir gemacht.“ V. 4. Ich werde einen Ring in deine Kinnbacken legen und die Fische deiner Ströme an deine Schuppen sich hängen lassen, und dich herausziehen aus deinen Strömen und alle Fische deiner Ströme die an deinen Schuppen hängen; V. 5 und werde dich in die Wüste hinwerfen, dich und alle Fische deiner Ströme; auf des Feldes Fläche wirst du hinfallen, nicht aufgehoben und nicht gesammelt werden; den Thieren der Erde und den Vögeln des Himmels gebe ich dich zur Speise. V. 6. Und erkennen sollen alle Bewohner Aegyptens, daß ich Jahve bin. Weil es ein Rohrstab ist dem Hause Israel — V. 7 wenn sie dich erfassen bei deinem Gezweig, knikst du und reißt ihnen die ganze Schulter auf, und wenn sie auf dich sich lehnen, zerbrichst du und machst ihnen alle Hüften wanken — V. 8 darum, so spricht der Herr Jahve: siehe ich bringe über dich das Schwert und werde aus dir Menschen und Vieh ausröten; V. 9 und das Land Aegypten wird zur Wüste und Einöde werden, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin. Weil er spricht: „der Strom ist mein und ich habe ihn gemacht“, V. 10 darum siehe will ich an dich und an deine Ströme, und werde das Land Aegypten zu öden, wüsten Einöden machen von Migdol nach Syene bis zur Grenze von Cusch. V. 11. Nicht wird darin hindurchgehen der Fuß des Men-*

schen und der Fuß des Viehes nicht darin durchgehen und es wird nicht bewohnt sein vierzig Jahre. V. 12. *Ich mache das Land Aegypten zur Wüste inmitten verwüsteter Länder, und seine Städte sollen unter verödeten Städten wüste sein vierzig Jahre; und ich versprengte die Aegypter unter die Nationen und zerstreue sie in die Länder.* — Die Zeitbestimmung: „im zehnten Jahre“ wird gegen die Angabe der LXX: ἐν τῷ ἔτει τῷ δωδεκάτῳ selbst von Hitz. als richtig in Schutz genommen und die Entstehung der Alexandr. Lesart daraus erklärt, daß die letzte vorhergehende Zeitbestimmung 26, 1 schon das 11. Jar gebracht hat. — Pharaon, der König von Aegypten, gegen den das Drohwort sich zunächst wendet, wird v. 3 genant „der große Drache“. תנין hier u. 32, 2 = תנין eig. das langgestreckte Thier, die Schlange, hier die Wasserschlange, das Krokodil, das stehende Sinnbild Aegyptens bei den Propheten, vgl. Jes. 51, 9, 27, 1. Ps. 74, 13, das hier auf Pharaon als den Beherrscher Aegyptens und Repräsentanten seiner Macht übertragen ist. תנינים sind die Arme und Canäle des Nils, s. Jes. 7, 18. Das Prädicat: liegend inmitten seiner Ströme deutet schon hin auf die stolze Sicherheit seiner Macht, der Pharaon sich hingab. Wie das Krokodil in den Gewässern des Nil als Herr des Stromes ruhig da liegt, so hielt sich Pharaon für den allmächtigen Herrn von Aegypten. Dies besagt seine Rede: „mein ist der Strom, ich habe ihn mir gemacht.“ Das Suffix an תנינים steht für לי wie v. 9, wo das Suffix fehlt, deutlich zeigt. Dieser Gebrauch ist eine aus der Volkssprache in die Schriftsprache eingedrungene Inkorrektheit, vgl. *Ev.* §. 315^b. Unrichtig die *Vulg.*: ego feci memetipsum. תניני sagt er als König, der das Land und dessen Ströme als sein Eigentum ansieht, wobei zu bedenken, daß Aegypten dem Nile seine Größe und seine wesentliche Existenz verdankt. In dieser Hinsicht sagt Pharaon von demselben mit Nachdruck לי mein ist er, mir gehört er, weil er sich für den Schöpfer hält. Die W.: ich habe ihn mir gemacht, sind nur eine erläuternde Begründung des לי und besagen mehr als: ich habe mich durch meine Kraft in diesen Besitz gesetzt, mir seine Segnungen verschafft' (*Häv.*), oder: ich habe ihn mir zurecht gemacht durch Anlegung von Canälen, Dämmen, Schleußen und Flußbauten' (*Hitz.*). Pharaon nent sich den Schöpfer des Nils, weil er sich für den Schöpfer der Größe Aegyptens hält. Dieser Hochmut, in welchem er Gottes vergißt, sich göttliche Macht beimißt, begründet seine Schuld, wofür Gott ihn stürzen wird. Das Krokodil Pharaon will Gott mit Angelhaken aus seinem Nile herausziehen und auf das Trockene hinwerfen, wo es samt den mit ihm an seinen Schuppen herausgezogenen Fischen nicht aufgelesen, sondern von den wilden Thieren und Raubvögeln gefressen werden soll. Das Bild ist hergenommen von der Art, wie schon im Altertume das Krokodil durch große, eigentümlich construirte Angelhaken gefangen wurde, vgl. *Herod.* II, 70 und Zeugnisse von Reisenden in *Oedmann's* vermischten Samml. III S. 6 ff. u. *Jomard* in der *Déscrip. de l'Ég.* I p. 27. Die Form תנינים mit 2 Jod ist ein Schreibfehler, wol nur durch das in dem folgenden בלתינין hinter תנין stehende doppelte Jod herbeigeführt. Denn eine Dualform für תנינים paßt nicht und wird auch von Ezech. sonst (vgl. 19, 4. 9

bes. 38, 4) nicht gebraucht. — Die Fische, die an den Schuppen des Ungetüms hängen und mit ihm aus dem Nil herausgezogen worden, sind die Bewohner Aegyptens, denn der Nil repräsentirt das Land. Das Werfen des Thiores in die Wüste, wo es verwesend von den Raubthieren und Raubvögeln gefressen wird, darf man nicht mit *Hitz.* geschmacklos dahin deuten, daß Pharao mit seinem Heere in die arabische Wüste rücken und dort geschlagen werden soll. Die Wüste ist das trockene dürre Land, auf welchem Wasserthiere umkommen müssen, und der Gedanke einfach dieser: Das Ungeheuer wird ins öde Land geworfen, wo es verendend den Raubthieren zur Speise wird. — In v. 6 ist die Construction streitig, indem viele Ausll. nach der hebr. Versabtheilung das zweite Hemistich וְיִצֵן הַיְיָ וְיִצֵן von der ersten Vershälfte abhängen lassen, als Begründung derselben, dann v. 7 als weitere Entwicklung von 6^b fassen und mit v. 7 eine neue Periode beginnen lassen (*Hitz. Khef.* u. A.). Allein die Verbindung der zwei Hälften des 6. V. ist entschieden irrig, schon aus dem Grunde, weil die bei Ez. überaus häufige Formel וְיִצֵן יִרְדּוּ יִרְדוּ stets eine Gedankenentwicklung abschließt und ihr niemals noch eine weitere Begründung hinzugefügt wird; sodann weil dem mit וְיִצֵן anhebenden Satze eben so constant ein mit לְכֵן eingeführter Nachsatz folgt, so z. B. gleich im Folgenden v. 9^b u. v. 10^a. Beide Gründe fordern notwendig, daß man וְיִצֵן הַיְיָ וְיִצֵן für den Anfang eines Vordersatzes halte, zu welchem mit לְכֵן v. 8 der Nachsatz folgt. Die Richtigkeit dieser Construction wird dadurch außer Zweifel gesetzt, daß von v. 6^b an nicht mehr wie v. 3—5 von Pharao, sondern von Aegypten die Rede ist, also mit וְיִצֵן eine neue Gedankenentwicklung begint. V. 7 aber gibt sich nach Inhalt und Form als ein erläuternder, parenthetisch eingeschobener Zwischensatz zu erkennen. Da nun hierdurch der Vordersatz weit von seinem Nachsatze abgerückt worden, so hat Ez. in den Anfang des Nachsatzes die Formel: so spricht der Herr Jahve, eingeschoben, um der Strafkündigung Nachdruck zu verleihen. Das Suffix וְיִצֵן bezieht sich auf מִצְרַיִם als Land oder Reich. Weil das Reich Aegypten ein Rohrstab für das Haus Israel war — ein an Jes. 36, 6 erinnernder und von der physischen Beschaffenheit der mit hohem und dichtem Schilfe reich bewachsenen Nilufer hergenommenes Bild — so will der Herr das Schwert über dasselbe bringen und Menschen und Vieh aus ihm ausröten. Vor diesem Nachsatze aber wird das Bild vom Rohrstabe näher bestimmt: wenn sie (die Israeliten) dich an deinem Gezweige erfassen brichst du u. s. w. Diese Erläuterung ist nicht auf bestimmte Facta, sei es der Vergangenheit oder der Zukunft zu beziehen, sondern bezeichnet die Unzuverlässigkeit Aegyptens als stehenden Charakterzug dieses Reiches. Dabei wird aber die Rede von Aegypten in lebhafter Darstellung zur Anrede an den Aegypter d. i. nicht Pharao, sondern das als Einheit gefaßte ägyptische Volk. Schwierigkeit macht dabei בַּכֶּף da die gewöhnliche Bed. von כַּף Hand nicht zu passen scheint, indem das Verbum כִּרְעַץ von כֶּפֶץ brechen, knicken (nicht zerbrechen = ganz durchbrechen) zeigt, daß das Bild des Rohres noch fortgesetzt wird. Das *Keri* בַּכֶּף ist eine schlechte Emendation, der die sprachlich falsche Deutung: mit der

Hand fassen, zu Grunde liegt. כַּף mit כַּף bed. nicht: etwas womit fassen, sondern: fassen an etwas, jemand aufassen Jes. 3, 6. Deut. 9, 17, wonach בַּכֶּף nur erläuternde Apposition zu כַּף sein kann. Unerweislich und unpassend ist auch die Bed. Griff, Handgriff, da nur der Plur. כַּפּוֹת in dieser Bed. Hohesl. 5, 5 vorkommt. Dem Bilde entspricht nur die Bed. Gezweig, welche durch den Plur. כַּפּוֹת von Palmzweigen Lev. 23, 40 u. den Sing. כַּפֵּי Gezweig Hi. 15, 32. Jes. 9, 13. 19, 15 sprachlich gerechtfertigt ist und auch sachgemäß erscheint, da das hohe Schilf des Nils, namentlich das Papierschilf am untern Teile des Stengels mit hohlen schwertförmigen Blättern versehen ist. Beim Knicken fährt der Rohrstab dem, der ihn erfaßt hat, in die Schulter und zerreißt sie, und stützt man sich gar darauf, so wird er zerbrochen und bringt alle Hüften ins Schwanken. וְיִצֵן kann hier nicht bed. stehen machen, aufrichten, noch weniger: starr und steif machen. Die letztere Bed. ist sprachlich unerwiesen und paßt auch nicht. Denn fährt ein Stock, auf den man sich lehnt, beim Brechen in die Hüfte, so verletz er dieselbe so, daß man hinfallen wird, aber nicht starr und steif stehen bleibt. וְיִצֵן kann hier nur die Bed. von כַּפּוֹת schwanken, schlottern machen, haben, wie Ps. 69, 24, die Festigkeit der Hüften erschüttern, daß die Kraft zum Stehen gelämt wird. — Im Nachsatze tritt die Vorstellung des Landes hinter den Begriff des Volkes zurück, daher die Fömininsuffixe עֲלֵיךָ u. עֲלֵיךָ an Stelle der Mascul. כַּף u. כַּפֵּי v. 7. Durch das Schwert d. h. durch Krieg sollen Menschen und Vieh ausgerottet und das Land zur öden Wüste gemacht werden. Dies wird v. 9^b—12 weiter ausgeführt, wobei im Vordersatze 9^b nochmals (vgl. v. 3^b) der ungemessene Hochmut des Königs als Grund der Verwüstung seines Landes und Reiches hervorgehoben wird, Aegypten will der Herr machen zur allerwüestesten Verödung. וְיִצֵן ist durch den Doppelgenitiv עֲלֵיךָ הַיְיָ Oede der Wüste zum Superlativ potenzirt. Nach seiner ganzen Ausdehnung von *Migdol* d. i. *Magdolo*, nach dem *Itiner. Anton. p. 171 ed. Wessel.* 12 röm. Meilen von Pelusium, im Kopt. *Meschtol*, ägypt. *Maktr* (nach *Brugsch*, Geogr. Inschr. I S. 261 f.), der nördlichste Ort Aegyptens. סִינַי nach *Syene* (vgl. hinsichtlich der Construct. 30, 6 u. 21, 3) Σοῦνη, in den Inschriften *Sun*, nach *Brugsch* (Geogr. Inschr. I S. 155) vielleicht die profane Benennung des Orts, koptisch *Souan*, die südlichste Grenzstadt Aegyptens gegen *Cusch* d. i. Aethiopien, am östlichen Nilufer, von der sich einige Trümmer erhalten haben in dem heutigen, nordörtlich davon gelegenen *Assuan* (*Assuan*

أسوان), vgl. *Brugsch* Reiseber. aus Aeg. S. 247. Der Zusatz: und bis zur Grenze von Cusch, enthält keinen neuen, noch weiteren Grenzpunkt, sondern nur die deutlichere Bestimmung der Südgrenze: nach Syene bis da wo Aegypten ein Ende hat und Aethiopien anfängt. In v. 11^a wird die Verödung weiter ausgemalt. לֹא יִשָּׁב es wird nicht wohnen, poet. für: bewohnt sein, wie Jo. 4, 20. Jes. 13, 20 u. ö. Diese Verwüstung soll dauern vierzig Jahre und das Volk Aegyptens so lange unter die Nationen zerstreut sein; nach Ablauf dieser Frist aber soll es wieder gesammelt werden (v. 13). Die Zal vierzig ist weder eine runde Zal (*Hitz.*) noch

eine ziemlich lange Zeit (*Em.*), sondern symbolische Bezeichnung einer von Gott bemessenen Straf- und Bußfrist (s. zu 4, 6 S. 47), die nicht chronologisch zu berechnen ist.

V. 13—16. Die Wiederherstellung Aegyptens. V. 13. *Denn also spricht der Herr Jahve: Am Ende von vierzig Jaren werde ich die Aegypter sammeln aus den Völkern, wohin sie versprengt waren.* V. 14. *Und ich werde das Gefängnis Aegyptens wenden und werde sie zurückführen ins Land Patros, in das Land ihres Ursprungs; und daselbst sollen sie ein niedriges Königreich sein.* V. 15. *Niedriger als die Königreiche soll es sein und sich nicht mehr über die Nationen erheben; und ich will sie gering machen, daß sie nicht mehr über die Nationen herrschen.* V. 16. *Und nicht soll es ferner für das Haus Israel zu Verlaß sein, Missetat in Erinnerung bringend, indem sie sich nach ihm hinneigen; und sie sollen erkennen, daß ich der Herr Jahve bin.* — Die Wendung der Strafzeit Aegyptens wird durch *כִּי* angedeutet, welches sich auf die Zeitangabe „40 Jare“ bezieht. Vierzig Jare soll Aegypten ganz verwüstet sein, denn nach Ablauf dieser Frist wird der Herr die Aegypter aus der Zerstreung unter die Völker wieder sammeln, ihr Gefängnis wenden d. h. ihrem Elende ein Ende machen (s. zu 16, 53) und sie in das Land ihrer Geburt d. h. ihres Ursprungs (vgl. zu *מִבְּרֵיתָא* 16, 3), Patros, zurückführen. *פַּתְרוֹס* das ägypt. *Petorēs* (Παθοῦρης LXX Jer. 44, 1) d. h. Südland, d. i. Oberägypten, *Thebais* der Griechen und Römer. Die Bezeichnung Oberägyptens als Mutterland, Geburtsland der Aegypter wird nicht nur durch die Nachrichten *Herod. II, 4 u. 15 u. Diod. Sic. I, 50*, sondern auch durch die ägyptische Sagengeschichte bestätigt, indem nach dieser der erste König, welcher nach den Göttern regierte, *Menes, Mena*, aus der vom Erdboden verschwundenen Stadt *Thinis (Thynis)*, ägypt. *Tenj*, in der Nähe von Abydos in Oberägypten, stamte und das später so berümt gewordene *Memphis* in Niederägypten gründete, vgl. *Brugsch-Bey*, *Gesch. Aegyptens* S. 41 ff. Aber zu seiner früheren Macht soll Aegypten nicht wieder gelangen, sondern ein niedriges Königreich sein und bleiben, damit es für Israel nicht mehr Gegenstand des Vertrauens werde, eine Macht, auf die Israel sich verlassen könne und dadurch in Schuld und Strafe falle. Das Subject zu *וְלֹא יִהְיֶה לְאֵימָתָא* ist Aegypten als Volk, trotzdem daß es vorher als Land oder Reich föminin construiert war und in *אֲרֻמֵי־הָאֵרֶץ* von den Aegyptern im Plural die Rede ist. *מִבְּרֵיתָא* ist Apposition zu *מִבְּרֵיתָא*: Aegypten zum Gegenstand des Vertrauens machen bringt die Schuld Israels, welche darin besteht, daß die Israeliten sich zu den Aegyptern hinwenden, bei ihnen ihr Heil suchen, bei Gott in Erinnerung, daß er sie strafen muß, vgl. 21, 28 f. — Die Wahrheit des Ausspruches v. 13—16 hat die Geschichte bestätigt, indem Aegypten nach der chaldäischen Periode seine frühere Macht nie wieder erlangt hat. — Vergleichen wir übrigens mit der Verkündigung v. 13—15 die messianische Verheißung für Aegypten *Jes. 19, 18—25*, so springt die S. 243 besprochene Eigentümlichkeit Ezechiels, daß er von der messianischen Zukunft der Heidenvölker absieht, in die Augen.

Cap. XXIX, 17—21. Aegyptens Eroberung und Plünderung durch Nebucadrezar.

V. 17. *Im sieben und zwanzigsten Jare im ersten (Monde) am ersten des Monden geschah das Wort Jahve's zu mir also:* V. 18. *Menschensohn, Nebucadrezar, der König von Babel, hat sein Heer eine schwere Arbeit tun lassen an Tyrus; jegliches Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben, und Lohn ist ihm und seinem Heere nicht geworden von Tyrus für die Arbeit, die er dawider getan hat.* V. 19. *Darum so spricht der Herr Jahve: Siehe ich gebe Nebucadrezar, dem Könige von Babel, das Land Aegypten, daß er wegtrage seine Gütermenge, und seinen Raub raube und erbeute seine Beute, und dies seinem Heere Lohn werde.* V. 20. *Als Sold, für den er gearbeitet, gebe ich ihm das Land Aegypten, weil sie es mir getan haben, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 21. *An jenem Tage werde ich ein Horn sprossen lassen, dem Hause Israel und dir werde ich den Mund auf tun in ihrer Mitte, und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.* — Dieser kurze Ausspruch ist gegen 17 Jare nach dem vorigen Gottesworte gegen Aegypten ergangen, und ist überhaupt die späteste aller mit Zeitangaben versehenen Weißagungen Ezechiels. Aber trotz seiner Kürze ist derselbe nicht, wie *Hitz.* will, mit dem folgenden Ausspruche 30, 1—19 zu einer Weißagung zu verbinden. Dagegen spricht nicht nur die ein neues Gotteswort einführende Formel 30, 1, sondern auch v. 21 unsers Cap., der sich deutlich als Schluß des vorstehenden Gotteswortes zu erkennen gibt. Dieser dem Schluß der Weißagungen gegen Tyrus und Sidon 28, 25 u. 26 analoge Schluß zeigt zugleich, daß unser Gotteswort die letzte Weißagung Ez.'s gegen die ägyptische Weltmacht enthält, und daß dasselbe von dem Propheten bei der Redaction seiner Weißagungen nur aus dem Grunde nicht an das Ende derselben, d. h. hinter c. 22 gestellt worden ist, weil die Verheißung v. 30, daß der Herr dem Hause Israel ein Horn sprossen lassen wolle, das Correlat zu dem Ausspruch, daß Aegypten in der Zukunft ein niedriges Königreich sein solle, enthält. Außerdem eignete sich diese eben so kurze als bestimmte Gerichtsdrohung ganz dazu, die folgenden ausführlichen Drohweißagungen vorzubereiten und einzuleiten. Der Inhalt derselben, daß Gott dem Nebuc. für die schwere Arbeit, die er mit seinem Heere an Tyrus getan habe, Aegypten zur Beute geben wolle, führt auf die Zeit nach der Beendigung der 13jährigen Belagerung von Tyrus durch Nebucadrezar. Vergleichen wir damit das Datum v. 17, so war diese Belagerung im 27. Jare der Wegführung Jojachins d. i. 572 v. Chr. beendet, und muß demnach im J. 586 v. Chr. etwa 2 Jare nach der Zerstörung Jerusalems begonnen haben, womit auch das Excerpt des *Joseph. c. Ap. I, 21* aus den Tyrischen Annalen übereinstimmt.¹ *וְהָיָה יְבִרֵי עֲבָרָה* eine

1) Hier teilt nämlich *Joseph.*, um den Beweis zu füren, daß der Tempel zu Jerusalem von seiner Zerstörung bis zum Beginne seines Wiederaufbaues

Arbeit verrichten, einen Dienst tun lassen. Diese Arbeit war so schwer, daß jedes Haupt kahl und jede Schulter abgerieben wurde. Diese Worte werden von den Ausl., selbst von *Ev.*, mit Recht auf das Lastentragen, zur Ausfüllung der Inseltyrus vom Festlande trennenden Meerenge bezogen; sie bestätigen was wir zu 26, 10 (S. 256) u. S. 283 über die Einnahme von Tyrus bemerkt haben. Aber ein Lohn ist ihm und seinem Heere für diese schwere Arbeit nicht geworden. Darin liegt nicht, daß Neb. die unternommene Arbeit nicht habe zu Stande bringen, nicht zum Ziele führen oder die Stadt nicht erobern können, sondern nur daß er den bei seiner schweren Arbeit erwarteten Lohn nicht erhalten, d. h. in der Stadt bei ihrer Eroberung nicht die gehofte Beute gefunden habe (s. oben S. 283 f.). Zur Entschädigung hierfür will der Herr ihm das Land Aegypten mit seinen Gütern zur Beute geben, וְיִשָּׂא רְמֹנֵי אֵרֶץ מִצְרַיִם daß er forttrage seine Gütermenge, seinen Reichtum; nicht: daß er wegführe dessen Volksmenge (*de Wette, Klief.* u. A.), denn רְמֹנֵי ist dafür nicht der geeignete Ausdruck (*Hitz.*). רְמֹנֵי Menge von Gütern, wie Jes. 60, 5. Ps. 37, 16 u. a. תַּעֲשֶׂה das Tun, dann das Erarbeitete, der Lohn für eine Arbeit, wie Lev. 19, 13 u. ö. אֲשֶׁר עָשָׂה לִי was sie (Nebuc. und sein Heer) für mich getan (gearbeitet) haben. אֲשֶׁר עָשָׂה לִי wie Gen. 30, 31. Die sinnwidrige Beziehung des עָשָׂה auf die Aegypter; in Bezug auf das was die Aegypter mir getan d. h. Böses zugefügt haben (*Hitz.*), hat *Sm.* mit Recht stillschweigend beseitigt. Denn als Verschuldung Aegyptens und seines Pharaos nent Ezech. in keiner Weissagung irgend ein Vergehen gegen Jahve, sondern immer nur die Selbstvergötterung Pharaos und die Unzuverlässigkeit der Hilfe Aegyptens für Israel. Dafür ist אֲשֶׁר עָשָׂה לִי nicht der passende Ausdruck, wofür man auf אֲשֶׁר עָשָׂה 23, 38 verweisen könnte. — V. 21. An jenem Tage, nämlich wenn das Gericht an Aegypten durch Nebuc. vollzogen wird, alsdann wird der Herr dem Hause (Volke) Israel ein Horn sprossen, wachsen lassen. Das Horn ist Bild der Macht und Kraft, durch die man sich des Angriffes Fremder erwehrt. Mit dem Untergange Juda's war Israels Horn abgehauen, Klagl. 2, 3 vgl. auch Jer. 48, 25. Die Verheißung lehnt sich in אֲחַזְרַח קֶרֶן wörtlich an Ps. 132, 17 an, geht aber zugleich auf die prophetischen Worte der frommen *Hanna* 1 Sam. 2, 1: „mein Horn ist erhöht in Jahve, mein Mund hat sich weit aufgetan über meine Feinde“ zurück, und ist messianisch im weiteren Sinne des Worts. Das Horn, welches der Herr dem Volke Israel sprossen lassen wird, ist weder Serubabel, noch der Messias, sondern das messianische Heil. Die Anknüpfung dieser Heilsaussicht für

50 Jahre in Schutt gelegen habe, aus den Tyrischen Annalen die Regierungsjahre der Tyr. Könige und Richter von Ithobal bis auf *Hivom*, unter welchem *Cyrus* zur Herrschaft gelangte, mit, woraus hervorgeht, daß von dem Beginne der Belagerung von Tyrus bis zum 14. Jahre des *Hivom*, in welchem *Cyrus* zur Herrschaft kam, 50 Jahre verflossen sind. Doch ist in diesem Excerpte irrig das siebente Jar des Nebuc. statt des 17. oder 19ten als der Anfang der Belagerung genant. Vgl. darüber *Movers*, Phöniz. II, 1 S. 437 ff. *M. v. Niebuhr* Gesch. Assurs u. Bab. S. 106 ff. u. *M. Duncker* Gesch. des Altert. I S. 841 der 3. A.

Israel an den Untergang der Macht Aegyptens zeigt, wie schon *Häv.* bemerkt hat, daß Aegypten dem Propheten als diejenige Macht erscheint, in welcher sich die Idee des Heidentums verkörpert und abschließt. In der Macht Aegyptens wird die Weltmacht gebrochen; der Sturz der Weltmacht aber ist der Anbruch der Machtentfaltung des Reiches Gottes. Alsdann wird der Herr auch seinem Propheten Auftan des Mundes inmitten Israels geben. Diese Worte stehen zwar in unverkennbarer Beziehung zu der göttlichen Zusage 24, 26 f., daß dem Ezech. nach dem Falle Jerusalems der Mund aufgetan werden solle, und der Verwirklichung dieser Zusage 33, 22, haben aber eine viel weiter reichende Bedeutung, nämlich die, daß mit dem Anbruche des Heils in Israel d. i. der Gemeinde des Herrn das Wort der Weissagung im reichsten Maße erschallen wird, indem dann nach Joel 3 eine allgemeine Ausgießung des Geistes Gottes erfolgen soll. In dieser Hinsicht hat die Bemerkung von *Theodrt.*: διὰ γὰρ τοῦ ἰσχυροῦ πάντα τὸν προφητικὸν ἐσήμανε χορόν, volle Richtigkeit. Ganz verfehlt hat dagegen *Klief.* den Sinn dieser Worte, wenn er darin den Gedanken sucht: daß Gott alsdann dem Propheten ein neues auf Aegypten und Israel bezügliches Gotteswort geben wolle, welches in dem Orakel 30, 1—19 enthalten sei. Diese Ansicht wird, um von andern Gründen zu schweigen, schon durch das בְּרִיבָה als falsch erwiesen, indem dieses nicht auf Aegypten und Israel zugleich sondern nur auf בְּרִיבָה בְּרִיבָה bezogen werden kann.

Cap. XXX, 1—19. Der Gerichtstag über Aegypten.

Anhebend mit der Aufforderung zur Klage verkündigt der Prophet, daß der Gerichtstag des Herrn über die Völker nahe sei und über Aegypten und die mit ihm verbündeten Völker hereinbrechen werde (v. 2—5), sodann schildert er in drei mit אֲחַזְרַח קֶרֶן eingeleiteten Wendungen den Vollzug dieses Gerichtes, nämlich *a.* die Vernichtung der Macht Aegyptens und die Verheerung des Landes (v. 6—9), *b.* den Feind, welcher dieses Gericht vollstrecken werde (v. 10—12) und *c.* die Vertilgung der Götzen Aegyptens und die Eroberung und Zerstörung seiner Festungen, die Tödtung seiner Mannschaft und die Wegführung der Töchter des Landes (v. 13—19).

Die Ueberschrift enthält kein chronologisches Datum und auch der Inhalt bietet keine sicheren Indicien für genauere Bestimmung der Zeit seiner Entstehung. Während *Hieron.* dieses Orakel in dieselbe Zeit mit der Weissagung 29, 1—16 gesetzt hat, wollen Andere es enger mit 29, 17—21 verbinden und für die jüngste aller Weissagungen Ezechiels halten, so *Ros. Häv. Hitz. Klief.* u. A. Für den Anschluß an 29, 17 ff. macht man hauptsächlich geltend, daß v. 3 der Gerichtstag über Aegypten als nahe bevorstehend gedroht werde, was nicht für das zehnte Jar (29, 1) passe, wol aber für das 27ste (29, 17), wo Nebuc. nach beendigter Belagerung von Tyrus im Begriffe stand, in Aegypten einzufallen. Allein das „Nahesein des Tages des Herrn“ ist ein so relativer Zeitbegriff, daß

sich daraus gar nichts Genaueres über die Abfassungszeit eines Orakels entnehmen läßt. Auch die Stellung unserer Weißagung hinter der mit Datum versehenen 29, 17—21 beweist nichts, weil die folgenden mit Zeitangaben versehenen Weißagungen alle aus einer viel früheren Zeit stammen. Daraus erhellt klar, daß c. 29, 17—21 außerhalb der chronologischen Reihenfolge eingefügt ist, wonach c. 30, 1—19 eben so gut aus der Zeit zwischen dem zehnten Monate des 10. Jares (29, 1) und dem ersten Monat des 11. Jares (30, 20) stammen kann, als aus dem 27. Jare (29, 17), da alle Gründe für den engeren, auf Gleichzeitigkeit hindeutenden Zusammenhang unserer Weißagung mit der zunächst vorhergehenden (19, 17—21) hinfällig sind, andererseits aber auch die Aenlichkeit von v. 6 u. 17 mit 29, 10 u. 12 nicht ausreicht, um die Annahme gleichzeitiger Entstehung zu begründen.

V. 1—5. Ankündigung des Gerichts über Aegypten und seine Bundesvölker. V. 1. *Und es geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, weißage und sprich: Also spricht der Herr Jahve: Heulet! Wehe dem Tage! V. 3. Denn nahe ist der Tag, nahe der Tag Jahve's, ein Tag des Gewölks, die Zeit der Heiden wird er sein. V. 4. Und kommen wird das Schwert über Aegypten und Wehenkrampf wird sein in Aethiopien, wenn Erschlagene fallen in Aegypten und man seine Güter nimt und seine Grundfesten zerstört werden. V. 5. Aethiopier und Libyer und Lydier und der ganze Troß und Chub und die Söhne des Bundeslandes werden mit ihnen durchs Schwert fallen.* — In der Ankündigung des Gerichts v. 2^b u. 3 lehnt sich Ez. an Joel 1, 13. 15. u. 2, 2 an, wo, nachdem Obadja zuerst das Gericht über die Heidenwelt als Tag Jahve's bezeichnet hat (Ob. v. 15), die Nähe und die Furchtbarkeit dieses Tages so geschildert ist, daß schon Jesaja 13, 6. 9 u. Zephanja 1, 7. 14 die Worte Joels sich aneignen. Dies tut auch Ez., nur daß er *יהוה* statt *יהוה* braucht und durch Wiederholung des *יום קרוב* den Ausdruck verstärkt. In v. 3^b sind die W. *יום יקרא* bis *יהוה* nicht zu einem Satze zu verbinden: „ein Tag des Gewölks wird die Zeit der Völker sein“ (*de W.*), weil der Begriff: Zeit der Völker vorher nicht genant ist, so daß er hier nach seiner Beschaffenheit charakterisirt sein könnte. *יום יקרא* und *יום יקרא* enthalten zwei coordinirte Aussagen über den Tag Jahve's. Derselbe wird sein ein Tag des Gewölks d. i. schweren Unglücks (nach Jo. 2, 2) und eine Zeit der Heiden, d. h. da Heiden (*יהוה* ohne Artikel) gerichtet werden, da ihre Macht gebrochen werden soll. vgl. Jes. 13, 22. Dieser Tag kommt über Aegypten, das dem Schwerte erliegen soll. Darüber wird Aethiopien so erschrecken, daß es sich vor Angst krampfhaft winden werde (*יהוה* wie Nah. 2, 11. Jes. 21, 3). *לוקח* bezeichnet wie *לוקח* 29, 19 das Plündern und Wegführen der Güter des Landes; das Subject zu *לוקח* ist unbestimmt — die Feinde. Die Grundfesten Aegyptens, die zerstört werden sollen, sind zwar nicht die Fundamente seiner Gebäude, sondern können nach Analogie von Jes. 19, 10 bildlich von Personen verstanden werden; aber daß damit Cusch, Phut u. s. w. (v. 9) d. h. die Söldner von da gemeint seien, welche v. 6 die Stützen Aegyptens genant werden, wie *Hitz.* annimt, ist doch ent-

schieden irrig. Schon die Aussage, daß Cusch, Phut u. s. w. mit den Aegyptern (*המצרים*) durchs Schwert fallen sollen (v. 6), lehrt, daß diese Völkerschaften, selbst wenn sie Hilfsvölker oder auch nur Söldner Aegyptens waren, nicht die Grundfesten des ägyptischen Staates und Reiches bildeten, daß vielmehr Aegypten eine aus Eingeborenen bestehende Kriegsmacht besaß, die durch Hilfsvölker und Bundesgenossen nur verstärkt wurde. Wir verstehen daher nach Analogie von Ps. 11, 3 u. 82, 5 *יְסֻדוֹתָיו* von den sachlichen Grundlagen des Staates, den Ordnungen und Institutionen, auf welchen Bestand und Wolfart des Reiches beruhen. Mit den Aegyptern sollen auch die angrenzenden, befreundeten und mit ihnen verbundenen Völkerschaften von dem Gerichte getroffen werden. *Cusch* d. i. Aethiopier, *Phut* und *Lud* d. i. Libyer und africanische Lydier (s. zu 27, 10) kommen hier zunächst als Hilfsvölker Aegyptens in Betracht, da dieselben nach Jer. 46, 9 im Heere Necho's dienten. Unter *בְּלִי-הַיָּמִים* dem ganzen gemischten Haufen (vgl. zu 1 Kg. 10, 15 — *πάντες οἱ ἐπιμικτοὶ* LXX) sind dann die aus verschiedenen Völkern angeworbenen Söldlinge im ägyptischen Heere (meist Griechen, Ionier und Karer, *οἱ ἐπίκουροι*, wie *Herod. III, 4 u. 6.* sie nent) zu verstehen. Außerdem sind genant *בְּנֵי אֲרָבָה*, für das bis jezt noch keine wahrscheinliche Erklärung gefunden ist. So lange nicht aus den fortschreitenden ägyptologischen Forschungen etwas Sicheres über den Namen *Cub* sich ergibt, läßt sich die Vermutung, daß *בְּנֵי אֲרָבָה* aus *בְּנֵי אֲרָבָה* ver-schrieben sei, nicht ohne weiteres abweisen, da diese Conjectur durch die *בְּנֵי אֲרָבָה* Nah. 3, 9 u. 2 Chr. 16, 8 nahe gelegt wird, die Form *בְּנֵי אֲרָבָה* aber dem *בְּנֵי אֲרָבָה* Jer. 46, 9 analog ist und die *Libyaegyptii* der Alten, die unter *בְּנֵי אֲרָבָה* zu verstehen sind (s. zu Gen. 10, 13) wol passen würden. Dagegen hat die Conjectur *בְּנֵי אֲרָבָה* *Nubien* bei *Ges. Thes. p. 664* an dem arabischen Uebersetzer eine sehr schwache Stütze, und die Annahme, daß *בְּנֵי אֲרָבָה* die ältere, hebräische Form für Nubien sein möchte (*Hitz.*), ermangelt jedes soliden Grundes. *Maur.* denkt an *Cob*, eine Stadt (*municipium*) Mauretaniens, im *Ilin. Anton. p. 17 ed. Wessel.* — Dunkel ist auch der folgende Ausdruck: Söhne des Bundeslandes. Daß derselbe nicht gleichbedeutend mit *בְּנֵי אֲרָבָה* ihre Verbündeten, sein könne, hat *Hitz.* richtig erkannt. Ob aber das (durch den Artikel bestimmte) Bundesland Canaan, das heilige Land, sei (*Hitz. Klief.*), müssen wir bezweifeln, obgleich schon *Hieron.* kurzweg bemerkt: *de filiis terrae foederis i. e. de populo Judaeorum*, und bereits die LXX bei ihrer Uebersetzung *καὶ τῶν υἱῶν τῆς διαθήκης μου* ohne Zweifel an die Juden gedacht haben, welche nach der Erläuterung von *Theodrt.* nach der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung des Statthalters Gedalja aus Furcht vor der Rache der Chaldäer mit Jeremia nach Aegypten flohen. (Jer. 42. 43 u. 44). Denn die Bezeichnung des heiligen Landes als „Land des Bundes“ ist im A. u. N. Test. unerhört und weder mit *Hitz.* aus Ps. 74, 20 u. Dan. 11, 28 zu folgern, noch durch die Benennung: *ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας* Hebr. 11, 9 oder gar durch Act. 3, 25, wo Petrus die Juden *οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης* nent, irgendwie zu begründen. Wir halten daher mit *Schmieder* *בְּנֵי אֲרָבָה* für einen be-

stimten, uns aber unbekanten Landstrich in der Nähe Aegyptens, wo ein von den Aegyptern unabhängiges, aber zum Beistand im Kriege verpflichtetes Volk wohnte.

V. 6—9. Alle Stützen und Hilfen Aegyptens werden fallen und das ganze Land mit seinen Städten wird verwüstet werden. V. 6. *So spricht der Herr Jahve: Fallen werden die Aegypten stützen, und seine stolze Macht wird sinken; von Migdol nach Syene werden sie darin durch das Schwert fallen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 7. *Und verwüstet werden sie liegen mitten unter verwüsteten Ländern und seine Städte inmitten verödeter Städte sein.* V. 8. *Erkennen sollen sie, daß ich Jahve bin, wenn ich Feuer in Aegypten bringe und alle seine Helfer zerschmettert werden.* V. 9. *An jenem Tage werden Boten von mir ausgehen auf Schiffen, um das sichere Aethiopien zu erschrecken, und Wehenkrampf wird unter ihnen sein wie am Tage Aegyptens; denn siehe es komt.* — Die Aegypten Stützenden sind nicht die Hilfsvölker und Bundesgenossen, denn diese sind unter den עֲקֵרֵיהֶם v. 8 begriffen, sondern die Götzen und Fürsten (v. 13), die festen Städte (v. 15) und die Krieger (v. 17), welche die Macht des Reiches begründeten (*Schmied*). מַגְדוֹל der Stolz ihrer Macht in 24, 21 vom Tempel zu Jerusalem gebraucht, ist hier allgemein zu fassen, nicht bloß von den Tempeln und Götzen Aegyptens zu verstehen, sondern Inbegriff alles dessen, worin die Aegypter die Macht ihres Reiches setzten, daß sie dasselbe für unzerstörbar hielten. Wegen מַגְדוֹל וְגו' s. zu 29, 10. Subject zu יִפְלוּ בָהֶם sind die מִצְרַיִם מִצְרָיִם. V. 7 ist fast wörtliche Wiederholung von 29, 12 und das Subject zu יִפְלוּ ist מִצְרַיִם als Land gedacht, wobei aber Numerus und Genus des Verbums sich nach der Form des Nomens richtet haben. Das Feuer, welches Gott in Aegypten hineinbringt v. 8, ist das Kriegsfeuer. V. 9. Die Kunde von diesem Gottesgerichte wird durch Boten nach Aethiopien gebracht werden und dort entsetzliche Angst vor ähnlichem Schicksale verbreiten. Im ersten Hemistiche schwebt dem Propheten Jes. 18, 2 vor. Die Boten, welche die Kunde dorthin bringen, sind nicht die chaldäische Kriegsmacht, die Gott dahin sendet, denn diese würde nicht bloßen Botendienst versehen; man hat vielmehr an Aegypter zu denken, die auf Schiffen nach Aethiopien flüchten. Die Boten gehen aus מִצְרַיִם von vor Jahve, der als Gericht haltend in Aegypten anwesend gedacht ist, vgl. Jes. 19, 1. צִיִּים wie Num. 24, 24 = צִיִּים Dan. 11, 30 Schiffe, *trieres*, nach den Rabb. bei *Hieron., Symm.* zu Jes. 33, 21 u. *Targ.* zu Num., vgl. *Ges. Thes. p. 1156*. בְּשֹׁרֵי ist dem בֵּשֶׁר beigeordnet: Cusch sicher = das sichere Cusch (*Ev. §. 287^o*). יִדְרֹתָהּ הַלְהוֹת nach v. 4 wiederholt. בָּהֶם unter den Aethiopiern. יָמֵי מִצְרַיִם wie am Tage Aegyptens d. i. nicht der gegenwärtige Straftag Aegyptens, denn von diesem erfahren die Aethiopier erst durch die Boten, sondern jener alte bekante Gerichtstag über Aegypten Ex. 15, 12 ff. Unrichtig und unpassend nehmen *Ev. u. Hitz.* יָמֵי מִצְרַיִם für יָמֵי מִצְרַיִם nach den LXX, wodurch יָמֵי מִצְרַיִם zu einer matten Wiederholung des יָמֵי מִצְרַיִם würde. Das Subject zu יִדְרֹתָהּ הַלְהוֹת ist aus dem Contexte zu entnehmen: das v. 6—8 angekündigte.

V. 10—12. Die Vollstrecker des Gerichts. V. 10 *Also spricht der Herr Jahve: und ich werde dem Getümmel Aegyptens ein Ende machen durch Nebucadrezar den König von Babel.* V. 11. *Er und sein Volk mit ihm, Gewalttätige der Nationen, werden herbeigeführt, das Land zu verderben; sie werden ihre Schwerter ziehen wider Aegypten und das Land mit Erschlagenen füllen.* V. 12. *Und ich werde die Ströme trocken legen und das Land verkaufen in die Hand böser Leute und das Land und seine Fülle durch die Hand Fremder verwüsten; ich Jahve hab' es geredet.* — רָמוֹן läßt sich weder bloß von der Volksmenge noch bloß von der Gütermenge verstehen, weil הַשְּׂמָרָה weder zu der einen noch zu der andern dieser Bedeutungen recht paßt. Offenbar ist unter רָמוֹן beides zusammengefaßt, das Getümmel des Volkes im Besitze und Genusse seiner Güter, vgl. 26, 13. So wird der Ausdruck auch in v. 11 u. 12 specialisirt. Nebuc. mit seinem Kriegsvolke wird das Land zu Grunde richten, die Bevölkerung mit dem Schwerte schlagen und das Land mit seinen Gütern verheeren. מִצְרַיִם גִּוִּים wie 28, 7; מִצְרַיִם מִצְרַיִם wie 23, 42. הָרִיק וְגו' vgl. 12, 14. 28, 7. הָלַל — הָלַל wie 11, 6. יָרִים die Arme und Canäle des Nil, welche das Land bewässern, wovon Aegyptens Fruchtbarkeit und Wolstand abhing. Das Trockenlegen der Nilarme darf man daher nicht darauf beschränken, daß Gott dadurch den Chaldäern die Hindernisse des Vordringens wegräumen wird; es wird darin zugleich die Entziehung der natürlichen Hilfsquellen des Landes ausgesprochen. מָכַר verkaufen ein Land, Volk in die Hand d. h. seiner Gewalt preisgeben, vgl. Deut. 32, 30. Jud. 2, 14 u. ö. Zur Sache vgl. Jes. 19, 4—6. Zu הַשְּׂמָרָה וְגו' vgl. 19, 7.

V. 13—19. Weitere Darlegung des Strafgerichts. V. 13. *Also spricht der Herr Jahve: Ich werde vernichten die Götzen und vertilgen die Abgötter aus Noph und kein Fürst aus dem Lande Aegypten soll mehr sein, und ich lege Furcht auf das Land Aegypten.* V. 14. *Und ich verwüste Pathros und bringe Feuer in Zoan und übe Gerichte an No, V. 15 und schütte meinen Grimm aus über Sin, die Feste Aegyptens und rotte die Volksmenge No's aus, V. 16 und lege Feuer in Aegypten an; in Schmerz wird sich Sin winden und No wird erbrochen werden und Noph — Feinde bei Tage.* V. 17. *Die Mannschaft von On und Bubastus wird durch das Schwert fallen und sie selbst werden in Gefangenschaft gehen.* V. 18. *Zu Tachpanches verfinstert sich der Tag, wenn ich daselbst die Joche Aegyptens zerbreche und darin seiner stolzen Hoffart ein Ende gemacht wird; Gewölk wird es bedecken und seine Töchter werden in Gefangenschaft gehen.* V. 19. *Und so übe ich Gerichte an Aegypten, daß sie erkennen, daß ich Jahve bin.* — Aegypten wird seine Götzen und seine Fürsten verlieren, vgl. Jer. 46, 25. גִּלְיָהִים und אֱלִילִים sind Synonyma, nicht die Götzenbilder, sondern die Götzen bezeichnend; גִּלְיָהִים die gewöhnliche Bezeichnung der Götzen bei Ez. (s. zu 6, 4) und אֱלִילִים aus der Lectüre von Jes. 19, 1 stammend. מִצְרַיִם contrahirt aus מִנְאֵה Manoph oder Menoph — Hos. 9, 6 ist Memphis, die alte Hauptstadt Unterägyptens mit dem berühmten Tempel des Ptah, ein Hauptsitz des ägyptischen Götzendienstes, s. zu Hos. 9, 6 u. Jes. 19, 13.

In v. 13^b gehört 'מִצְרַיִם מֶלֶךְ מִצְרַיִם zu אֲשֶׁר ein Fürst aus dem Lande Aegypten d. h. ein einheimischer Fürst soll nicht mehr sein. חֹרֵם לְפָנָיו Furcht legen auf, vgl. 26, 17^b. Von Unterägypten geht Ezech. in v. 14 auf Oberägypten über (*Pathros* s. zu 29, 14), das auch verwüstet werden soll, um dann noch weiter etliche Hauptstädte Unterägyptens samt der Hauptstadt Oberägyptens zu nennen. מִצְרַיִם ägypt. *Zane*, kopt. *Dschane*, ist *Tavis*, *Tanis* der Griechen und Römer, am tanitischen Nilarme, eine alte Stadt Unterägyptens, s. zu Num. 13, 22 u. Jes. 19, 11. — מִצְרַיִם = מִצְרַיִם Nah. 3, 8 warsch. Wohnung des Amon, ägypt. *P-amen* d. i. Haus des Amon, der heilige Name der berühmten oberägyptischen Königsstadt *Theben*, Διδὸς πόλις ἡ μεγάλη der Griechen, s. zu Nah. 3, 8 u. *Ebers* bei *Riehm* HWB. S. 1095 ff. — מִצְרַיִם (eig. Koth, vgl. das aram. מִצְרַיִם) ist Πηλοῦσιον, *Pelusium*, die ihren Namen von πηλός hat — ὠνόμασται ἀπὸ τοῦ πηλοῦ πηλός *Strab. XVII p. 802* — weil ringsumher Sümpfe waren, an dem östlichen, nach ihr benannten Nilarme, 20 Stadien vom Meere gelegen. Auch der ägypt. Name *Pheromi* bed. Kothige, woraus die Araber *Elfarama* gemacht haben, und noch jetzt heißt ein in der Nähe der wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches Kastell *تل تينه* *Tineh*, vgl. das chald. מִצְרַיִם *Lehm*, Dan. 2, 41. Ezech. nent sie „Veste, Schutzwehr Aegyptens“, weil — wie *Strab. l. c.* bemerkt — hier δυνευσβολός ἐστιν ἡ Αἴγυπτος ἐκ τῶν ἐωθινῶν τόπων κτλ., weshalb *Hirtius, de bell. Al. c. 27* sie *claustrum Aegypti* und *Suidas s. v. κλεις τῆς Αἰγύπτου καὶ εἰσοδῶν καὶ ἐξοδῶν* nent. Vgl. über die Geschichte dieser Stadt *Leyrer* in *Herz. Realencykl. XII S. 412*. In מִצְרַיִם finden viele Ausll. eine Anspielung auf den Gott מִצְרַיִם Jer. 46, 25, die Hauptgottheit Thebens, was möglich aber nicht sehr warscheinlich ist, weil man hier nach v. 13 weder die Erwähnung eines Götzen erwartet, noch מִצְרַיִם dazu paßt. — In v. 16 sind nochmals *Sin* = *Pelusium* als Grenzfeste, *No* = *Theben* als Hauptstadt Oberäg. und *Noph* = *Memphis* als Hauptstadt Unterägyptens, als dem Gerichte erliegend aufgeführt. Schwierigkeit macht hier מִצְרַיִם וְנֹפִיִם und hat zu verschiedenen Conjecturen Anlaß gegeben, von welchen aber keine sich durch Einfachheit und Natürlichkeit empfiehlt.¹ מִצְרַיִם וְנֹפִיִם ist nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* dasselbe, was Jer. 15, 8 מִצְרַיִם וְנֹפִיִם und der Gegensatz von מִצְרַיִם לַיְלֵי לַיְלֵי Ob. v. 5. Der Feind, der bei Tage kommt, nicht in der Nacht, ist der offenen Angriff nicht scheuende Feind; die Verbindung mit מִצְרַיִם ist nach Jer. 21, 2: „der eine Korb — sehr gute Feigen“ zu beurteilen. Memphis wird Feinde am lichten Tage haben d. h. von ihnen erfüllt werden. מִצְרַיִם = מִצְרַיִם, אֵן Gen. 41, 45. 50 ägypt.

1) *Ev.* will מִצְרַיִם in מִצְרַיִם nach dem Aram. Rost ändern: Memphis wird ewiger Rost, wogegen aber *Hitz.* mit Recht eingewandt hat: Rost ist 24, 6. 11 מִצְרַיִם und מִצְרַיִם bedeutet auch Ps. 6, 3 nicht: beständig, ewig. *Haer.* will מִצְרַיִם nach dem aram. מִצְרַיִם spalten, zerreißen erklären: Memphis soll zu beständigen Spalten werden. Auch dagegen spricht, daß מִצְרַיִם im Hebr. die feststehende Bed. Dränger hat und מִצְרַיִם *interdū* nicht s. v. a. beständig ist, außerdem vor מִצְרַיִם die Präpos. לְ nicht fehlen dürfte.

An oder *Anu* ist der Volksname von *Heliopolis* in Unterägypten s. zu Gen. 41, 45, und die Form מִצְרַיִם (Eitles, Götze) wol absichtlich gewält in dem Sinne von Götzenstadt (s. zu Hos. 4, 15), weil *On-Heliopolis*, מִצְרַיִם בְּיַד־שֶׁמֶשׁ Jer. 43, 13 von Alters her ein Hauptsitz des ägyptischen Sonnendienstes war und einen berühmten Sonnentempel mit einer zahlreichen gelehrten Priesterschaft hatte, s. zu Gen. 41, 45 der 3. Aufl. u. *Ebers* bei *Riehm* HWB. S. 1111 f. מִצְרַיִם d. i. Βουβαστός (LXX) oder Βουβαστίς (*Her. II, 59*), ägypt. *Pi-Pascht* d. i. Ort der *Pascht*, so genant nach der in einem prachtvollen Tempel dort verehrten katzenköpfigen *Bubastis* oder *Pascht*, der ägyptischen *Diana*, an dem von Necho angefangenen, unter Ptolemäus II vollendeten, nach Suez führenden Königskanale, nicht weit von seiner Einmündung in den pelusiotischen Nilarm gelegen, Hauptort des *Nomos Bubastites*, von den Persern durch Niederreißen der Mauern zerstört (*Diod. Sic. XVI, 51*) und bis auf einige Trümmerhaufen mit dem Namen *Tel Bastha*, 7 Stunden vom Nil, vom Erdboden verschwunden, vgl. *Ges. Thes. p. 1101 sq.* u. *Ebers*, Durch Gosen z. Sinai S. 15 ff. Der *Nomos* von *Bubastis* war nach *Herod. II, 166* der Kriegerkaste der *Kalasierr* angewiesen. Die מִצְרַיִם die junge Kriegsmannschaft wird durchs Schwert fallen und מִצְרַיִם nicht *αὶ γοναίτες* (LXX u. A.) sondern die Städte selbst d. h. ihre Civilbevölkerung im Unterschiede von der Kriegsbesatzung soll ins Exil wandern. Diese Auffassung von מִצְרַיִם wird durch מִצְרַיִם v. 18 empfohlen. מִצְרַיִם oder מִצְרַיִם Jer. 43, 7 ff. 44, 1. 46, 14 u. מִצְרַיִם Jer. 2, 16 (*Chet*) ist *Táφναι*, *Táφνη* (LXX) oder *Δάφναι* (*Herod. II, 30. 107*), eine Grenzstadt Aegyptens in der Nähe von *Pelusium*, seit *Psammetich* eine Festung mit einer starken Besatzung, wo sich nach Jer. 43, 9 auch ein Palast des Pharaos befand. Dorthin war nach der Zerstörung Jerusalems ein Teil Juden gezogen, denen *Jeremia* die göttliche Strafe bei der Eroberung Aegyptens durch *Nebuc.* verkündigt, Jer. 43, 7 ff. 44, 1 ff. Bei מִצְרַיִם schwankt die Lesart, indem die gedruckte Masora zu Gen. 39, 3 מִצְרַיִם als die in allen vom Verf. der Masora eingesehenen Codd. befindliche Lesart angibt, während viele Codd. und gedruckte Ausgg. sowie alle alten Verss. מִצְרַיִם haben und ausdrücken. Diese Lesart ist offenbar die richtige, da מִצְרַיִם keinen passenden Sinn gibt und auch die Parallelstellen 32, 8. Jes. 13, 10. Jo. 3, 4. Am. 8, 9 für מִצְרַיִם sprechen. Die Verfinsternung des Tages ist das phänomenelle Vorzeichen des Anbruchs des großen Gerichtstages über die Völker, vgl. Jo. 2, 10. 3, 4. 4, 15. Jes. 13, 10 u. a. Dieser Tag soll über Aegypten anbrechen zu *Tachphanes*, der Grenzfestung des Landes gegen *Syrien* und *Palästina*, wenn der Herr die Joche Aegyptens brechen wird. Diese Worte weisen auf Lev. 26, 13 zurück, wo die Ausführung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens ein Zerbrechen der Joche desselben genant ist, vgl. auch Ez. 34, 27. Was damals geschah, soll sich wiederholen. Die Joche, welche Aegypten den Völkern aufgelegt, sollen gebrochen werden und überhaupt die stolze Macht dieses Reiches zu Ende gehen (מִצְרַיִם wie v. 6). In v. 18^b weist das absolut voraufgestellte מִצְרַיִם auf מִצְרַיִם zurück. Die Stadt *Daphne* wird *Gewölk* bedecken d. h. sie wird dem Strafgerichte erliegen und ihre Töchter d. h. die von ihr abhängigen kleineren

Städte und Flecken (vgl. 16, 46, 26, 6) werden in ihren Einwohnern in die Gefangenschaft wandern. Hieraus folgt, daß *Daphne* die Hauptstadt eines Nomos in Unterägypten war, wozu der Umstand gut paßt, daß sie einen königlichen Palast hatte. Vergleichen wir mit der Drohung unsers V., daß in Tachphanes der stolzen Macht Pharaos ein Ende gemacht werden soll, das Drohwort Jer. 46, 9 ff, daß Nebuc. zu Tachph. seinen Thron aufrichten und Aegypten schlagen werde, so muß die Stellung *Daphne's* damals eine solche gewesen sein, daß in oder bei dieser Stadt der Kampf zwischen Aegypten und Babylonien entschieden werden mußte. Daraus daß sich viele Juden in *Daphne* angesiedelt hatten, lassen sich diese prophetischen Aussprüche nicht (mit *Klief.*) erklären, und auch aus dem Inhalte unsers V. kein Beweis dafür entnehmen, daß Ezech. erst nach der Niederlassung der Juden dort (Jer. 43 u. 44) diese seine Weißagung ausgesprochen habe. Mit v. 19 wird diese Weißagung abgerundet.

Cap. XXX, 20—26. Die Vernichtung der Macht Pharaos durch Nebucadrezar.

Nach der Ueberschrift v. 20: *Im elften Jare, im ersten (Monde), am siebenten des Monden geschah das Wort Jahve's zu mir also:* fällt dieses kurze Drohwort wider Aegypten in das zweite Jar der Einschließung Jerusalems durch die Chaldäer, und zwar, wie aus v. 21 erhellt, in die Zeit, nachdem die zur Entsetzung Jerusalems herangezogene Heeresmacht Pharaos Hophra's von den ihr entgegengerückten Chaldäern geschlagen worden war (Jer. 37, 5, 7). Vergleichen wir damit das Datum der ersten Weißagung gegen Aegypten c. 29, 1, so ist die unsrige von jener nur durch einen Zeitraum von 3 Monaten getrent. Da nun in c. 29 gar keine Hindeutung oder Anspielung auf den Versuch Pharaos, dem bedrängten Jerusalem zu Hilfe zu kommen, und auf seine Zurücktreibung sich findet, so scheint die Ankunft des ägyptischen Heeres in Palästina und seine Besiegung und Zurücktreibung durch die Chaldäer in die Zwischenzeit zwischen diesen beiden Weißagungen, etwa in das Ende des 10. Jares, zu fallen.

V. 21. *Menschensohn, den Arm Pharaos, des Königs von Aegypten, habe ich zerbrochen, und siehe er wird nicht mehr verbunden, daß man Heilmittel anwende, daß man eine Binde anlege zum Verbande, daß er erstarke um das Schwert zu fassen.* V. 22. *Darum also spricht der Herr Jahve: Siehe, ich will an Pharaos, den König von Aegypten, und werde seine beiden Arme zerbrechen, den starken und den zerbrochenen, und werde das Schwert aus seiner Hand fallen lassen.* V. 23. *Und ich werde die Aegypter unter die Nationen versprengen und sie in die Länder zerstreuen,* V. 24 *und werde stärken die Arme des Königs von Babel und mein Schwert in seine Hand geben, und werde die Arme Pharaos zerbrechen, daß er Gedächze eines Durch-*

borten vor ihm ächzen soll. V. 25. *Ich werde stärken die Arme des Königs von Babel und die Arme Pharaos werden hinfallen; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich mein Schwert in die Hand des Königs von Babel gebe, daß er es recke gegen das Land Aegypten.* V. 26. *Ich werde die Aegypter unter die Nationen versprengen und sie in die Länder zerstreuen; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.* — Das Perfect. שָׁבַרְתִּי v. 21 ist nicht prophetischer Ausdruck der Gewißheit des Zukünftigen, sondern reines Präteritum. Dies lehrt, sowol die Hinweisung in v. 21^b auf den aus dem שָׁבַר hervor gehenden Zustand, als auch die offenbare Gegensätzlichkeit des 22. V., welcher Zukünftiges aussagt' (*Hitz.*). Der Arm ist Bild der Macht, hier der Kriegsmacht, da er das Schwert führt. Zerbrochen hat Gott den Arm Pharaos durch die Niederlage, welche die Chaldäer dem Pharaos Hophra beibrachten, als er herangezogen war, das belagerte Jerusalem zu entsetzen. רָפָא ist Präsens, wie von רָפָא abgesehen die folgenden Infinitivsätze לְרַפְאוֹ לְיָדֵי וְרָפָא lehren; רָפָא verbinden behufs der Heilung eines gebrochenen Gliedes, damit man Heilmittel anwenden und einen Verband anlegen könne. לְרַפְאוֹ daß er stark, gesund werde, ist dem Vorhergehenden untergeordnet und der folgende Infinitiv von ihm abhängig. Die Einführung des weiteren Gerichts, welches über Pharaos ergehen soll, mit לְרַפְאוֹ v. 22 hier, wo keine Aufzählung der Verschuldung vorhergegangen, erklärt sich so, daß das causale לְרַפְאוֹ an den letzten Satz von v. 21: der Arm soll nicht geheilt werden, um das Schwert fassen oder halten zu können, anknüpft. Weil Pharaos nicht mehr zu siegreicher Macht gelangen soll, darum wird Gott ihm beide Arme, den starken d. h. gesunden und den zerbrochenen, zerschlagen, d. h. ihn vollends so schlagen, daß das Schwert seiner Hand entfallen wird. Die Aegypter sollen unter die Völker versprengt werden, wie v. 23 wörtlich nach 29, 12 wiederholt wird. Das Schwert will Gott in die Hand des Königs von Babel geben und ihn zur Vernichtung der Macht Pharaos ausrüsten und kräftigen, daß dieser vor ihm wie ein vom Schwerte Durchbortet ächzen oder stöhnen wird. Dieser Gedanke wird v. 25 u. 26 mit Angabe des Zweckes dieser göttlichen Veranstaltung wiederholt. Dieser Zweck ist: daß man Jahve als Gott den Herrn erkenne. Das Subject zu יִרְאֶינִי ist unbestimmt und von den LXX gut durch καὶ γινώσκονται πάντας wiedergegeben.

Cap. XXXI. Assurs Herrlichkeit und Fall ein Vorbild Aegyptens.

Zwei Monate weniger sechs Tage nach dem vorigen Gottesworte empfing Ez. ein neues Drohwort wider den König und das Volk Aegyptens, welches jenen Ausspruch über die Vernichtung der ägyptischen Macht durch eine Vergleichung derselben mit der Macht Assurs bestätigte. Anhebend mit der Frage, wem Pharaos mit seiner Macht gleiche (v. 2), schildert Ez. Assur als eine hochragende mächtige Ceder (v. 3—9), die

ihrer Höhe und ihres Hochmutes halber durch den Fürsten der Völker gefällt und niedergeworfen worden (v. 10—14), so daß Alles über seinen Fall trauerte, indem viele Völker mit ihm zur Hölle hinabgefahren (v. 15—17). Darauf wird v. 18 die Frage, wem Pharaos gleiche, wiederholt und aus der vorausgegangenen Vergleichung der Schluß gezogen, daß er eben so wie jene herrliche Ceder untergehen werde. — Die Erinnerung an die Größe des assyrischen Reiches und an seinen Untergang war ganz geeignet, das Vertrauen auf die Macht und Größe Aegyptens niederzuschlagen. Der Fall jenes Weltreiches war damals noch in so frischem Andenken, daß die Erinnerung daran Eindruck auf die Hörer des Propheten machen mußte.

V. 1—9. Pharaos Macht gleicht der Größe und Herrlichkeit Assurs.
 V. 1. Im elften Jare im dritten (Monde), am ersten des Monden geschah das Wort Jahve's zu mir also: V. 2. Menschensohn, sprich zu Pharao, dem Könige Aegyptens, und zu seinem Getümmel: wem gleichest du in deiner Größe? V. 3. Siehe, Assur war ein Cedernbaum auf dem Libanon, schön von Gezweige, ein schattendes Dickicht, und hoch von Wuchs und zwischen den Wolken war sein Wipfel. V. 4. Wasser zog ihn groß, eine Flut machte ihn hoch, ihre Ströme gingen rings um ihre Pflanzung und ihre Canäle entsandte sie zu allen Bäumen des Feldes. V. 5. Darum wurde sein Wuchs höher als alle Bäume des Feldes, und seine Zweige wurden groß und seine Aeste lang von vielen Wassern bei seiner Ausbreitung. V. 6. In seinen Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels und unter seinen Aesten gebaren alle Thiere des Feldes, und in seinem Schatten saßen allerlei große Nationen. V. 7. Und er war schön in seiner Größe, in der Länge seiner Schößlinge; denn seine Wurzel war an vielen Wassern. V. 8. Cedern verdunkelten ihn nicht im Garten Gottes, Cypressen kamen nicht gleich seinen Zweigen und Platanen waren nicht wie seine Aeste; kein Baum im Garten Gottes glich ihm in seiner Schöne. V. 9. Schön hatte ich ihn gemacht in der Menge seiner Schößlinge, und es beneideten ihn alle Bäume Edens, die im Garten Gottes. — Das Gotteswort ist gerichtet an den König Pharao und an sein Getümmel d. h. wer und was Geräusch, Lärm macht im Lande. Darunter darf man aber nicht mit Hitz. die herrschenden Klassen und Stände im Gegensatz zu den Stillen im Lande verstehen wollen, denn dieser Gebrauch von רמון ist unerweislich. Auch nicht an die Volksmenge allein hat man zu denken, sondern an das Volk mit seinen Gütern, seinem Reichtume, welcher Wolstand und Getümmel erzeugte, wie 30, 10. Auf die Frage: wem Pharao und sein Getümmel in seiner Größe gleiche, folgt als Antwort die Schilderung Assurs als einer herrlichen Ceder v. 3—9. Die Erwähnung Assurs haben zwar *Ev.* u. *Sm.* nach dem Vorgange von *Meibom*, *vanarum in Cod. Hebr. interpret. spec. III p. 70* und *J. D. Mich.* durch appellative Fassung des W. אשור zu beseitigen versucht und unter אשור eine bestimmte Art von Ceder, nämlich der höchsten in ihrer Art, verstehen wollen; aber diese Deutung läßt sich weder sprachlich, noch sachlich rechtfertigen. Denn es wird nirgends ausgesprochen, daß Pharao dieser Ceder ähnlich sei,

sondern wem er gleiche, noch v. 18 gefragt (*Hitz.*). Auch zeigt sich nicht, wie *Mich.* meinte, von v. 10 an deutlich, daß nicht Assyrien sondern Aegypten selbst der vorhin beschriebene Cedernbaum sei, sondern dort wird unter dem Bilde der Fällung einer Ceder der Sturz eines Königs oder Königthumes vorgeführt, der bereits erfolgt ist; vgl. v. 12 u. 16, wo eben so gewiß von Vergangenen die Rede ist als in v. 18 von Zukünftigem. Da nun in v. 18 der Sturz Pharaos und seiner Macht als noch zukünftig geschildert wird, so kann die Ceder, deren Fällung v. 10—17 gedroht und als vollzogen verkündigt wird, nicht Aegypten, sondern nur Assur sein.

Die Schilderung der Herrlichkeit dieser Ceder erinnert vielfach an die ähnliche bildliche Darstellung in c. 17. Assur wird eine Ceder auf dem Libanon genant, weil dort die stattlichsten Cedern wuchsen. ויש מציל ein schattengebendes Dickicht (מציל ist *partic. hiph.* von ציל) gehört zu יפה יפה als weitere Ausführung des יפה, entsprechend der weiteren Ausführung des קמה durch: „zwischen den Wolken war sein Wipfel.“ Die Uebersetzung der *Vulg.*: *frondibus nemorosus* ist nur geraten, während LXX das Wort als ihnen unverständlich weggelassen haben. Ueber עבקים Wolkendickicht s. zu 19, 11 u. über צמרות zu 17, 13. Zu solcher Größe erwuchs die Ceder, weil sie reichlich bewässert wurde v. 4. Eine Flut ergoß ihre Ströme ringsum den Ort, wo die Ceder gepflanzt war und sandte Bäche zu allen Bäumen des Feldes aus. Die schwierigen W. אר-ינהר-ינהר sind wörtlich so zu fassen: ihre (der Flut) Ströme anlangend war sie (die Flut) gehend rings um ihre Pflanzung d. h. um die zu der Flut gehörige Pflanzung oder den an derselben gelegenen Ort, wo die Ceder gepflanzt war. אר ist *nota accus.* und אר-ינהר-ינהר Accusativ der näheren Bestimmung, der Art und Weise, wie die Flut die Pflanzung umfloß. Einfacher scheint es אר mit *Sm.* u. *A.* als Präposition zu nehmen; mit ihren Strömen die Umgebung ihrer Pflanzung durchziehend; da אר wie Prov. 13, 20, die Gemeinschaft ausdrücken könnte, wenn nur die Construction des אר mit אר *cum* und zugleich mit dem Accusativ מ' קבירא gerechtfertigt werden könnte. Auffällig ist außerdem das *masc.* אר, da אר *obwol generis commun.* doch gerade hier in diesem V. sonst durchgängig als *foem.* construiert ist. Aber diese Schwierigkeit bleibt, wenn man auch mit *Ev.* אר für eine defectiv geschriebene oder unregelmäßige Form des *hiph.* אר halten wolte, wogegen schon der Gebrauch des אר laufen lassen = verlaufen lassen 32, 14 spricht. אר ihre (der Flut) Pflanzung d. i. die Pflanzung, für welche die Flut da war. — Während den Pflanzort der Ceder die Ströme der Flut umflossen, gelangten zu den Bäumen des Feldes nur Bäche und Canäle dieser Flut. Daher übertraf die Ceder an Höhe und Ueppigkeit des Wuchses alle Feldbäume v. 5. אר-ינהר *aram.* Schreibweise für אר-ינהר und אר-ינהר *aram.* Wortbildung mit eingeschobenem אר für אר-ינהר Zweigo. Wegen אר s. zu 17, 6. אר-ינהר kann nicht heißen: indem er (der Strom) das Wasser entsandte (*Ev.*), denn obgleich אר in v. 4 auch als *Masc.* construiert ist, so kann doch das Suffix nicht auf אר bezogen werden, weil dieses viel zu entfernt ist. Auch der Fassung: indem er

(der Baum) sie (seine Zweige) aussandte (*Ros. Häv. Klief.* u. A.) steht entgegen, daß in diesem Falle *בְּעֵצָיו* eine matte Tautologie enthalten würde, da das Ausstrecken der Zweige schon in dem Viel- und Langwerden derselben enthalten ist. Die Tautologie fällt weg, wenn man das Object unbestimmt läßt: bei seinem Ausbreiten — nicht bloß der Zweige sondern auch der Wurzeln, wovon *עֵצָיו* gleichfalls vorkommt, vgl. Jer. 17, 8. Unter den vielen Wassern, welche die Ceder groß machten, darf man nicht mit dem *Chald.* u. vielen a. Ausl. speciell oder allein die zahlreichen Völker verstehen, welche Assyrien groß und mächtig machten. Vielmehr ist darunter alles begriffen, was zum Wachstume und zur Größe Assyriens beitrug. Fraglich ist noch, ob dem Propheten bei der Schilderung der die Cedernpflanzung bewässernden Flut schon die Beschreibung der Paradiesesströme Gen. 2, 10 ff. vorgeschwebt habe, wie *Ev. u. Häv. meinen, Hitz. u. Klief.* aber entschieden in Abrede stellen. Eine deutliche Anspielung darauf liegt unstreitig nicht vor, diese tritt erst von v. 8 an hervor. — In v. 6—9 wird die Größe und Herrlichkeit weiter ausgemalt. Auf und unter den Zweigen des stattlichen Baumes fanden alle Geschöpfe, Vögel, Thiere und Menschen, Schutz und Obdach für Leben und Gedeihen v. 6 vgl. 17, 23. Dan. 4, 9. In *בְּלִבְיָם וּבְרֵיבֵי* allerlei große Völker schimmert die Sache durch das Bild hindurch. In seiner Größe war der Baum so schön (*יָדָה* von *יָדָה*), daß von allen Bäumen im Garten Gottes keiner ihm gleich kam und alle ihn darum beneideten, d. h. alle andern Völker und Reiche in Gottes Schöpfung an Größe und Herrlichkeit weit hinter Assur zurückstanden. *בְּגֵן אֱלֹדִים* ist der Paradiesesgarten, demnach auch *עֵצָיו* in v. 9. 16 u. 18 das Paradies, wie 28, 13. Daß bei dieser Fassung des *עֵצָיו* die Worte: welche im Garten Gottes sind, einen überflüssigen Pleonasmus, eine leere Tautologie enthalten würden (*Klief.*), ist nicht begründet. Auch in Gen. 2, 8 wird zwischen *עֵצָיו* und dem Garten in *Eden* unterschieden; nicht ganz Eden, sondern der in Eden von Jahve gepflanzte Garten bildet die eigentliche Paradieseschöpfung. Durch „welche im Garten Gottes sind“ wird also der Begriff der „Bäume Edens“ gesteigert. Uebrigens findet *Häv.* in der Trennung des *בְּגֵן אֱלֹדִים* von *בְּגֵן אֱרִזִים* v. 8 mit Recht einen besonderen Nachdruck: ‚Cedern — selbst solche wie sie im Garten Gottes sich fanden‘. Auch von den andern herrlichsten Bäumen — Cypressen und Platanen — kam keiner in seinen Aesten und Zweigen der von Gott an vielen Wassern gepflanzten Ceder Assur gleich. Daß die Ceder Assur selbst im Garten Gottes gestanden habe, ist mit den Worten v. 8 u. 9 nicht gesagt (*Hitz.*), doch folgt daraus nicht, daß unter dem Garten Gottes einfach die Welt und Erde als Gottesschöpfung zu verstehen sei, wie *Klief.* meint und durch die Bemerkung: ‚da alle Völker und Reiche der Welt als von Gott gepflanzte Bäume begriffen werden, wird die Welt selbst ganz consequent ein Garten, eine Pflanzung Gottes genant‘, zu begründen sucht. Schon die Unterscheidung zwischen Bäumen des Feldes (v. 4. 5) und Bäumen Edens, im Garten Gottes (v. 8 u. 9) lehrt, daß hier nicht alle Bäume als in gleicher Weise von Gott gepflanzt betrachtet werden. Wenn der Garten Gottes die Welt bezeichnete, wo wäre dann

das Feld (*הַשָּׂדֶה*) zu suchen? Der Gedanke von v. 8 u. 9 ist nicht der: kein Baum auf Gottes weiter Erde glich der Ceder Assur, sondern der: auch von den herrlichsten Bäumen in Gottes Schöpfung, von den Bäumen des Paradieses, des Gartens in Eden, war keiner so schön und herrlich als die von Gott an vielen Wassern gepflanzte Ceder Assur.

V. 10—14. Die Fällung dieser Ceder oder der Sturz Assurs wegen seines Hochmutes. V. 10. *Darum hat also gesprochen der Herr Jahve: weil du dich erhohest in Höhe und er seinen Gipfel bis zwischen die Wolken streckte und sein Herz sich erhob in seiner Höhe, V. 11 so werde ich ihn in die Hand des Fürsten der Nationen geben; tun soll er ihm nach seiner Bosheit; verstoßen hab' ich ihn. V. 12. Und es hieben Fremde ihn um, Gewalttätige der Nationen, und warfen ihn hin. Auf die Berge und in alle Thäler fielen seine Schößlinge, und seine Aeste wurden zerbrochen in alle Gründe der Erde, und alle Völker der Erde zogen fort aus seinem Schatten und ließen ihn liegen. V. 13. Auf seinen umgefallenen Stamm ließen sich alle Vögel des Himmels nieder und über seine Aeste sind alle Thiere des Feldes her, V. 14 auf daß keine Bäume am Wasser sich erheben ob ihrer Höhe und ihren Gipfel nicht bis zwischen die Wolken strecken und keine Wassertrinker in ihrer Erhebung auf sich selbst stehen; denn sie alle sind gegeben dem Tode hin in die Hölle, mitten unter den Menschenkindern hin zu den in die Grube Farenden.* — In der mit *אָשֶׁר יָנַח* beginnenden Darlegung der Ursache des Sturzes von Assur geht die bildliche Rede im dritten Satze in die Sache selbst über, indem das Hochstreben der Ceder als Erhebung des Herzens in seiner Höhe d. i. in seinem Hochmute erklärt wird. Im ersten Satze ist der Baum angeredet, in den folgenden Sätzen aber von ihm in der dritten Person die Rede. Die Anrede im ersten Satze erklärt sich aus lebhafter Vergewärtigung der Sache. Die göttliche Sentenz in v. 10 u. 11 ist nicht etwa gegen Pharaon gerichtet, sondern gegen den als stattliche Ceder geschilderten Assyrer, und sowohl die Anrede in v. 10* als das Imperfect (Futurum) in 11* daraus zu erklären, daß der Sturz Assurs in der Form berichtet wird, wie ihn seiner Zeit Jahvo über dieses Weltreich ausgesprochen hat. Das Perfect *אָמַר* ist also hier Präteritum: der Herr sprach — seiner Zeit: weil Assur sich in Hoffart seiner Größe überhoben hat, so gebe ich es hin. Die Form *וְאֵתְּוֹתָיו* ist nicht in *וְאֵתְּוֹתָיו* zu ändern, sondern wird durch das folgende Imperfect *יִשְׁפֹּטוּ* gegen kritische Willkür geschützt. Daß aber die göttliche Strafsentenz nicht eine erst in der Gegenwart ausgesprochene ist, sondern der Vergangenheit angehört, also nur mitgeteilt wird, was Gott früher gesprochen hat, das lehren die mit *וְיָשִׁיעוּהוּ* eintretenden Präterita, die historischen Tempora *וְיִקְרָאוּהוּ* u. *וְיִשְׁפֹּטוּהוּ* und das Präteritum *נָפַל*, die nicht gegen die Grammatik in Futura verwandelt werden dürfen. *נָבִיא* *בְּקוֹמָהוּ* bed. nicht: hoch sein in seiner Höhe — eine Tautologie — sondern: sich erheben (stolz sein) in oder ob seiner Höhe. Ebenso *וּמִן* vom Herzen ausgesagt: die Erhebung aus Stolz. Zur Sache vgl. Jes. 10, 5 ff. *וּמִן* *אֱלֹהִים* bed. nicht: Gott, sondern ein Gewaltiger der Nationen d. i. Nebucadrezar. *אֱלִי* ist Appellativum von *אֱלִי* der Starke; nicht Name Gottes,

auch nicht defective Schreibung für אֵיל *stat. constr.* von אֵיל Widder. Denn diese defective Schreibung findet sich bei אֵיל Widder nur ein einziges Mal im Plur. אֵילִים Hi. 42, 8, sonst nirgends, wogegen bei אֵל, אֵלִים in der Bed. Starke die *scriptio plena* öfter mit der *defectiva* variirt, vgl. Hi. 42, 8 wo beide Lesarten sich finden, wie hier, wo auch viele *Codd.* אֵיל haben, vgl. *de Rossi variae lectt. ad h. l.*, und Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 אֵילִי vgl. mit אֵילִי Ez. 32, 21; analog dem נִירִי 2 Sam. 22, 29 אֵילִים 2 Chr. 2, 16. אֵילִי ist nicht Relativsatz: ‚welcher ihm mitspielen sollte‘ (*Hilz.*), sondern, wie das voranstehende עָשׂוֹ fordert, nachdrucksvoller Imperativsatz: ‚tun soll er ihm nach seiner Bosheit‘; nicht: antun oder mitspielen soll er ihm, da אֵילִי ohne ein sachliches Object die Bed. jemanden etwas tun oder antun nicht hat. אֵילִי oder אֵילִי welches *Norzi* u. *Abarb.* bei *de Rossi, variae lectt. ad h. l.* für die Lesart vieler genauer *Mscr.* u. *Editt.* erklären, ist also gegen die Accente zu אֵילִי zu ziehen und אֵילִי für sich zu fassen. — In v. 12 wird das Bild vom Baume wieder aufgenommen und die Vernichtung des assyrischen Weltreichs als Umhauen der stolzen Ceder beschrieben. אֵילִים עָרִיצִי גִבֹּרִים wie 28, 7. 30, 11. 12. אֵילִים עָרִיצִי גִבֹּרִים sie warfen ihn hin und ließen ihn liegen, wie 29, 5. 32, 4, so daß im ersten Satze der Begriff des Hinwerfens, im zweiten der des Liegenlassens vorwaltet. Beim Hinwerfen wurde der Baum so zerschmettert, daß seine Aeste und Zweige auf die Berge und in die Gründe und Thäler fielen, und die Völker, die unter seinem Schatten gesessen, fortzogen. אֵילִים (stiegen herab) erklärt sich aus der Vorstellung, daß der Baum auf einem hohen Berge (dem Libanon) gewachsen war. Beim Fallen des Baumes sind natürlich auch die Vögel, die in seinen Zweigen nisteten, weggeflogen. Wenn nun v. 13 Vögel und Thiere sich auf dem umgefallenen Stamme niederlassen, so schiebt sich nach der richtigen Bemerkung mehrerer Ausl. offenbar das Bild eines Leichnams unter, einer מַכְלִילֵי Jud. 14, 8, über den sich Raubvögel und Raubthiere hermachen, ihn zu zerfleischen, vgl. 32, 4. Jes. 18, 6. אֵילִים kommen an, über jem., darüber her sein. Damit wird der Gedanke ausgedrückt, daß aus dem Untergange Assurs viele Völker Nutzen zogen und auf seinen Trümmern sich zu neuem Leben einrichteten. — V. 14. Dieses Schicksal wurde über Assur verhängt, damit künftig kein Baum wieder in den Himmel wachse, d. h. kein Mächtiger dieser Erde (König, Fürst) übermenschliche Größe und Macht erstrebe. אֵילִים hängt von אֵילִים v. 11 ab, denn v. 12 u. 13 sind nur weitere Ausführungen dieses Begriffes. אֵילִים sind am Wasser wachsende und durch Wasser groß gewordene Bäume. Zu אֵילִים vgl. v. 10. Schwierig sind die W. אֵילִים אֵילִים וְאֵילִים Da אֵילִים mit *Zere* unter א, worauf schon die Masora aufmerksam macht, nicht die Präpos. אֵל mit Suffix sein kann, so haben Viele אֵילִים für ein Nomen in der Bed. *fortes, principes* oder *terebinthi* (vgl. Jes. 61, 3) gehalten und übersetzt entweder: *ut non persistet terebinthi eorum in altitudine sua, omnes (ceterae arbores) bibentes aquam* (*Vatabl. Stark, Maur. Khief.*) oder: damit sich nicht erheben ihre Fürsten in ihrem Stolze, alle Trinker des Wassers (*Häv., Sm.*). Aber beide Auffassungen scheitern schon daran, daß sie das Suffix אֵילִים an

unerklärt lassen. Da vorher nur von Bäumen des Wassers die Rede ist, so müßte dieses Suffix darauf bezogen werden. Aber die Wasserbäume haben weder Terebinthen noch Fürsten, sondern könnten diese nur sein oder bedeuten. Terebinthen oder Fürsten der Wasserbäume sind sinnlose Begriffe. *Ev.* hat daher אֵילִים als Object gefaßt und übersetzt: ‚und (damit) keine Wassertrinker ihre Götter in ihrem Stolze bestreiten‘, hat aber nicht bewiesen, sondern nur behauptet, daß אֵילִים bestehen = bestreiten (!) sei. Es bleibt nichts übrig als nach LXX u. *Targ.* mit vielen Ausl. אֵילִים als Pronomen zu fassen und אֵילִים zu vocalisiren. אֵילִים sich stellen an oder auf = אֵילִים 33, 26 s. v. a. sich auf jem. stützen, auf ihm fußen. Das Suffix ist reflexiv zu nehmen, wie 34, 2 u. ö., vgl. *Ev.* §. 314^c, und geht dem Nomen, worauf es sich bezieht, vorher, wie z. B. Prov. 14, 20. אֵילִים wie v. 10 vom Hochmute. אֵילִים das Subject des Satzes ist sachlich gleich dem אֵילִים אֵילִים, nur daß in diesem Satze das Bild des Baumes hinter die abgebildete Sache zurücktritt. Recht gut schon die *Berleb.* Bibel: ‚und keine wasserreiche Bäume auf sich selbst stehen durch ihre Höhe‘. Die Wassertrinker sind Fürsten dieser Erde, die durch reiche Hilfsmittel zu großer Macht gelangt sind. *Ut arbor ex humoribus crescit aquae, ita homines ob abundantiam superbi solent fieri, non perpendentes aquas illas a Deo ipsis esse subministratas.* *Starck.* Die Warnung vor hoffärtiger Selbstüberhebung wird v. 14^b begründet durch den allgemeinen Satz, daß alle stolzen Großen dieser Erde dem Tode verfallen. אֵילִים sie alle, die vorhergenannten Wassertrinker oder Wasserbäume, die ja Könige, irdische Machthaber bezeichnen. אֵילִים אֵילִים = אֵילִים אֵילִים 26, 20. אֵילִים in-mitten der Menschenkinder d. h. gleichwie alle andern Menschen. *Moriendum itaque principibus esse aequae ac plebi edocet Vates, mortem putrefactionemque communem cum illis habere. Hinc omnem superbiendi gloriam illis praeripit etc.* *Starck.*

V. 15—18. Der Eindruck, welchen der Sturz Assurs auf die Völker machte, und die Anwendung auf Pharaos. V. 15. *So spricht der Herr Jahve: Am Tage da er zur Hölle fur, machte ich ein Trauern, verhüllte seinetwegen die Fluß und hemte ihre Ströme und die großen Wasser wurden zurückgehalten; ich ließ den Libanon über ihn sich schwärzen und alle Bäume des Feldes verschmachten über ihm.* V. 16. *Von dem Getöse seines Falles setzte ich Nationen in Beben, indem ich ihn in die Hölle hinabstieß zu den in die Grube Gefarenen; und es trösteten sich in der Unterwelt alle Bäume Edens, die auserlesenen und schönsten des Libanon, alle Wassertrinker.* V. 17. *Auch sie furen mit ihm in die Hölle zu den vom Schwerte Durchborten, die als seine Helfer in seinem Schatten unter den Nationen saßen.* V. 18. *Wem gleichest du so an Herrlichkeit und Größe unter den Bäumen Edens? So solst du hinabgestoßen werden zu den Bäumen Edens in die Unterwelt, unter Unbeschnittenen liegen bei den vom Schwerte Durchborten: Dies ist Pharaos und all sein Getümmel, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Um die Bedeutung des Sturzes des Assyrs d. h. des Unterganges der assyrischen Weltmacht ins Licht zu setzen, wird noch der

Eindruck geschildert, welchen derselbe auf die ganze Schöpfung machte. $\text{אֲמַר לְךָ אֱלֹהִים}$ braucht man hier nicht wie v. 10 von der Vergangenheit zu verstehen. Was Gott beim Sturze Assurs getan hat, das kann er auch jetzt erst dem Pharao oder dem Volke Israel durch den Propheten zur Warnung eröffnen lassen. Und daß die Worte so zu fassen sind, zeigt das Perfect $\text{וְהָאֲרָמִי$ mit den nachfolgenden historischen Imperfecta, die man nicht mit *Khief.* prophetisch fassen oder in Futura umsetzen darf. וְהָאֲרָמִי als Asyndeton zu einem Begriffe: in Trauer hüllen zu verbinden (*Ev. Häv.*) ist gegen den hebr. Sprachgebrauch. Die Fälle, in welchen zwei Verba zu einem Begriffe verbunden werden, sind anderer Art. Hier ist וְהָאֲרָמִי absolut voraufgestellt und wird in den folgenden Sätzen specialisirt durch Nennung der Gegenstände, welche in Trauer versetzt wurden. $\text{כִּי יִפֹּל עָלָיו אֲרָמֵי הַרְמוֹם}$ kann hier nicht bedeuten: die Flut auf (über) ihn decken, nach 24, 7. 26, 19, denn dies paßt durchaus nicht in den weiteren und engeren Context. Der Baum Assur ist nicht durch eine Wasserflut vernichtet, sondern von Fremden umgehauen worden. Die folgenden Sätze: ich hemte ihre Ströme u. s. w. lehren deutlich, daß das Verhältnis der Flut (הַרְמוֹם) zu dem gefällten Baume nach v. 4 zu verstehen ist. Eine Flut, welche ihre נְהַרְתּוֹ ringsum seine Pflanzung ergoß, hat den Cedernbaum groß gemacht; nun er gefällt worden, verhüllt Gott seinetwegen die Flut. כִּי יִפֹּל ist nach כִּי יִפֹּל zu erklären: in Trauer hüllen, mit *Raschi, Kimchi, Vat.* u. v. A. Das Wort כִּי ist weggelassen, weil es für הַרְמוֹם nicht passend erschien. Das Trauern der Flut ist als ein Versiegen derselben zu denken, so daß die von ihr ausgehenden Ströme ihr Wasser verloren. Auch der Libanon d. i. der Cedernwald (Jes. 10, 34) und alle übrigen Bäume trauerten über den Fall der Ceder Assur. וְהָאֲרָמִי in Schwärze kleiden d. h. in Trauer versetzen. עַלֶּיָּהּ hält *Ev.* für ein aramäisch, nämlich statt der Verdoppelung des mittleren Radicals durch Anhängung der Sylbe *ae* gebildetes Pual, wogegen *Hitz.* die Form in עַלֶּיָּהּ ändern will. Das Wort soll jedenfalls *perf. Py.* sein, da ein *Nomen verbale* nicht passend erscheint, und soll 3 *pers. foem.* sein, indem die Endung $\text{וּ$ in $\text{וּ$ abgeschwächt ist, wie in $\text{וּ$ Jes. 59, 5, und die Verdoppelung des ל wegen der Schwa weggefallen ist, wonach der Plural mit dem Singul. *Förm. constr.* ist (*Ev.* §. 317^a). עַלֶּיָּהּ umnachtet sein, vor Trauer ohnmächtig hinsinken, vgl. Jes. 51, 20. Der Gedanke ist dieser: Von Assurs Fall wurde die ganze Natur schmerzlich getroffen, so daß alle Hilfsquellen, welche seinen Wolstand und seine Macht begründeten, versiegten. Die einzelnen Bilder speciell von Fürsten und Völkern zu deuten, erscheint deshalb bedenklich, weil in v. 16 besonders vom Erbeben der Völker die Rede ist. — Während auf Erden alle Völker über den Sturz Assyriens erbeben, weil sie dadurch an die Vergänglichkeit aller irdischen Größe und an ihren eigenen Untergang gemahnt werden, trösten sich die Bewohner der Unterwelt damit, daß der Assyrer nun ihr Schicksal teilt; vgl. für diesen Gedanken 32, 31 u. Jes. 14, 9. 10. Alle Bäume Edens sind alle mächtigen und herrlichen Fürsten. Der Begriff: Bäume Edens wird durch die Apposition: die Auswahl und Schöne des Libanon d. h. die auserlesensten und

schönsten Cedern verdentlicht und durch $\text{כָּל-שָׂרְיָי מִיָּם}$ (vgl. v. 14) noch verstärkt. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ verbunden wie 1 Sam. 9, 2 und beide Worte im *stat. constr.* neben einander gestellt, wie Dan. 1, 4, vgl. *Ev.* §. 339^b. Sie trösten sich, weil sie mit ihm in den Scheol gefahren sind, er also keinen Vorzug vor ihnen voraus hat. Dort kommen sie zu den Schwertdurchborten d. h. zu den Fürsten und Völkern, die Assur in Kriegen zur Begründung seiner Weltmacht gemordet hat. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ könnte als ein zweites Subject noch zu $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ gehören; dann wäre $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ relativ zu fassen: und sein Arm d. i. seine Hilfsmacht, welche in seinem Schatten unter den Völkern saß. Bei dieser Auffassung würde $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ von $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ verschieden sein und nur die Armee des Assyrers bezeichnen können. Dazu paßt aber das Sitzen in seinem Schatten unter den Völkern nicht; denn diese Worte weisen deutlich auf v. 6 zurück, so daß $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ offenbar den $\text{כָּל-גִּזְרֵי הַיָּם}$ (v. 6) entsprechen soll und sachlich mit $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ d. i. allen Bäumen Edens identisch ist. Hiernach fassen wir mit *Osiand. Grot.* u. A. das ganze zweite Hemistich als nähere Bestimmung des Subjects, nämlich als Aussage, welche das mit den Assyrern in die Hölle Hinabfahren motivirt, und übersetzen: denn als sein Arm (als seine Macht) saßen sie in seinem Schatten unter den Völkern, so daß die Cop. ו statt einer Causalpartikel gesetzt ist. Unpassend ist jedenfalls die von *Ev.* adoptirte Conjectur der LXX u. des *Syr.* $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ und sein Same, wofür man sich auf Jes. 14, 21 berufen könnte, weil dazu die Aussage, daß er in seinem Schatten unter den Völkern sitzt, nicht paßt. — Nach dieser Darlegung der Größe und des Unterganges der assyrischen Weltmacht wiederholt Ez. in v. 18 die Frage von v. 3: wem Pharao so gleiche. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ so d. h. bei so bewandten Umständen, wenn die herrliche Ceder Assur von einem solchen Schicksale betroffen worden (*Hitz.*). Die Antwort auf diese Frage ist eigentlich schon in der bisherigen Ausführung enthalten, daher folgt ohne weiteres die Ankündigung: und hinabgestoßen wirst du u. s. w. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ Unbeschnittene s. v. a. gottlose Heiden. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ nicht: er ist, dies müßte lautere s. v. a. gottlose Heiden, sondern $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ ist Prädicat: dies ist d. h. so ergeht es dem Pharao. $\text{וְיָשׁוּב מִבְּרַחַי יָשׁוּב}$ wie v. 2.

Cap. XXXII. Klaglieder auf den Untergang Pharao's und seines Volkes.

Das Cap. enthält zwei zu verschiedenen Zeiten verfaßte Klaglieder; das erste v. 1—16 über den Untergang Pharao's, daß sich an die Weißagung c. 29, 1—16 u. 30, 20—26 anlehnt, das zweite v. 17—32, in welchem die Weißagung von dem Sturze dieser Weltmacht in die Hölle c. 31, 14—17 elegisch ausgeführt wird.

V. 1—17. Die Klage über den König Aegyptens. Pharao, ein Meerungeheuer, wird von den Völkern mit dem Netze Gottes aus seinen Wassern herausgezogen und auf die Erde hingeworfen; sein Fleisch wird den Raubvögeln und Raubthieren zum Fraße gegeben und mit seinem

Blute die Erde getränkt (v. 2—6). Bei seinem Untergange verlieren die Lichter des Himmels ihren Schein und alle Völker werden sich darüber entsetzen (v. 7—10). Der König von Babel wird über Aegypten kommen, Menschen und Vieh vertilgen und das Land zur Wüste machen (v. 11—16). — Das Datum v. 1: *Im zwölften Jare, im zwölften Monde, am ersten des Monden geschah das Wort Jahwe's zu mir also*, stimmt ganz zu dem Verhältnisse, in welchem der Inhalt des Liedes zu den aus dem zehnten und elften Jare stammenden Weißsagungen c. 29, 1—16 u. 30, 20—26 steht, wogegen die abweichende Angabe der LXX gar nicht in Betracht kommen kann.

V. 2—6. Die Vernichtung Pharaos. V. 2. *Menschensohn, erhebe ein Klaglied über Pharaos, den König von Aegypten, und sprich zu ihm: Einem jungen Löwen unter den Nationen wurdest du verglichen, und warst doch wie ein Drache im Meere; du brachst hervor in deinen Strömen und trübtest die Wasser mit deinen Füßen und tratest ihre Ströme.* V. 3. *Also spricht der Herr Jahwe: so werde ich über dich mein Netz ausbreiten mittelst vieler Völker, daß sie dich in meinem Garne heraufziehen.* V. 4 *und werde dich auf das Land werfen, auf die Fläche des Feldes schleudern, und werde alle Vögel des Himmels sich auf dich setzen lassen und von dir sich sättigen lassen die Thiere der ganzen Erde.* V. 5. *Dein Fleisch werde ich auf die Berge bringen und die Thäler mit deinem Leichenhaufen füllen.* V. 6. *Tränken werde ich die Erde mit deinem Ausflusse von deinem Blute bis an die Berge, und die Gründe sollen von dir voll werden.* — Wie andere Klaglieder beginnt auch dieses mit der Schilderung der Herrlichkeit des gefallenen Königs. Gegen die gewöhnliche Auffassung der W. $\text{לֶשׁוֹן כְּפִיר גִּירִים נְדַמְיָהוּ}$ ἐπιθῶν ὡμοιωθήσῃς (LXX), *leoni gentium assimilatus es* (Vulg.) wendet Hitz. ein, daß das häufig vorkommende נְדַמְיָהוּ diese Bedeutung eben nur hier hätte, und das alsdann synonyme נִקְשַׁל dreifach anders, aber nicht mit dem Nominativ construiert werde. Aus diesen Gründen übersetzt er: ‚Löwe der Völker, du bist des Todes.‘ Allein die Anhebung des Klagehiedes mit einer solchen Drohung würde gegen die Analogie aller קִינִיּוֹת streiten, und Hitz.'s Gründe gegen die gewöhnliche Auffassung der Worte sind nicht stichhaltig. Der Umstand, daß das Niph. נְדַמְיָהוּ nur hier in der Bed. ὁμοιωθήσῃς vorkommt, beweist nichts, weil נְדַמְיָהוּ diese Bed. im Kal, Piel u. Hitpa. hat; und die Construction des Niph. mit dem Accusative (nicht: Nominativ, wie Hitz. sagt) läßt sich aus der Construction des synonymen נִקְשַׁל mit כ ohne Schwierigkeit ableiten. Entscheidend für diese Uebersetzung ist die Anknüpfung des folgenden Satzes mit dem adversativen וְאַתָּה du aber, welche zeigt, daß die Vergleichung Pharaos mit einem תַּלְמִיד einen Gegensatz zur Vergleichung desselben mit einem jungen Löwen bildet. Wenn $\text{נְדַמְיָהוּ ג'$ $\text{נְדַמְיָהוּ ג'$ eine Aussage des Untergangs enthielte, so würde nicht nur dieser Gegensatz verloren gehen, sondern auch die Anrede als Löwe der Völker in der Luft schweben, ohne erkennbare Bedeutung gebraucht sein. Der Löwe ist Bild eines mächtigen, siegreichen Herrschers, und $\text{נְדַמְיָהוּ גִירִים}$ sachlich gleich dem אֵל גִּירִים 31, 11. Pharaos wurde für einen gewaltigen Besieger der Nationen gehalten, da er doch vielmehr

nur dem mit Maul und Füßen die Ströme, die frischen Wasser und Lebensquellen der Völker, verderblich umwühlenden, alles Reine trübenden Krokodile zu vergleichen sei' (Ew.). $\text{וְנִקְשַׁלְתָּ$ wie 29, 3. An dem $\text{וְנִקְשַׁלְתָּ בְּנִקְשַׁלְתָּ}$ du brachst hervor in deinen Strömen, haben Ew. u. Hitz. Anstoß genommen und וְנִקְשַׁלְתָּ in בְּנִקְשַׁלְתָּ geändert: mit deinen Nüstern (Hi. 41, 12) sprudlest du, aber nicht erwogen, daß dazu וְנִקְשַׁלְתָּ nicht paßt, da וְנִקְשַׁלְתָּ in Kal u. Hiph. (Jud. 20, 33) nur die intransitive Bed. hervorbrechen hat, auch Mich. 4, 10 nicht in der transitiven Bed. ‚hervortreiben‘ steht. Der Gedanke ist der: das Krokodil liegt im Meere, bricht dann in seinen Strömen gelegentlich hervor und trübt mit seinen Füßen die Wasser und deren Ströme. Darum soll Pharaos auch wie ein solches Ungethüm enden v. 3—6. Die Verschuldung Pharaos liegt nicht darin, daß er eine Herscherstellung unter den Völkern eingenommen (Khef.), sondern darin, daß er die Wasserströme trübt, die Lebensströme der Völker aufregt und verwirrt. Gott wird ihn in seinem Netze durch eine Versammlung von Völkern fangen und aus seinem Elemente herausziehen lassen aufs trockene Land, wo er den Raubvögeln und Raubthieren zum Fraße werden soll, vgl. 29, 4. 5. 31, 12 f. Die W. בְּקִרְוֵי בְּקִרְוֵי sind nicht von den Völkern als Zuschauern des Ereignisses zu verstehen (Häv.), sondern ב bezeichnet das Werkzeug oder Mittel, hier die Personen, durch welche Gott das Netz auswerfen läßt, wie aus dem folgenden וְנִקְשַׁלְתָּ deutlich erhellt. Das ἀπ. λεγ. ῥῆμα kann nach dem *parallelismus membrorum* nur den Cadaver des Thieres bezeichnen, obgleich die sprachliche Begründung dieser Bedeutung noch nicht ermittelt ist. Wertlos ist die Lesart רְמוֹר in etlichen Cod., da רְמוֹר weder in der Bed. Gewürm, noch in der aus dem Arab. ihm beigelegten Bed. Fäulnis oder fauler Körper einen passenden Sinn ergibt. Unter diesen Umständen bleiben wir bei der Ableitung von רִמָּה hoch sein, wonach רִמָּה Höhe, einen Haufen bedeuten kann, der durch den Zusammenhang als Leichenhaufen bestimmt wird. צָפָה eig. Partic. von צָפָה fließen, das Ausfließende, der Ausfluß (Hitz.), ist nicht mit אֶרֶץ zu verbinden: *terram inundationis tuae*, dein Marschland (Sm.), da das Suffix im צָפָה weder auf Aegypten noch auf Pharaos bezogen werden kann; sondern ist zweites Object zu וְנִקְשַׁלְתָּ ; und der Zusatz מִמֶּנָּה gibt an, wo das Ausfließende herkommt und woraus es besteht. אֶל הַרְרִים an die Berge hinan d. h. bis auf die Berge. Der Gedanke dieser Vv. ist wol nur der, daß der Untergang Pharaos über das ganze Land Aegypten Verderben bringen wird und von seinem Untergange viele Völker Nutzen ziehen werden.

V. 7—10. Sein Untergang erfüllt die ganze Welt mit Trauer und Schrecken. V. 7. *Ich werde, wenn ich dich verlösche, den Himmel bedecken und seine Sterne verdunkeln; die Sonne werde ich mit Gewölk bedecken und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen.* V. 8. *Alle leuchtenden Lichter am Himmel mache ich deinem wegen dunkel, und bringe Finsternis über dein Land, ist der Spruch des Herrn, Jahwe's.* V. 9. *Und ich werde das Herz vieler Völker kränken, wenn ich deinen Sturz ausbringe unter die Nationen, in Länder die du*

nicht kenst, V. 10 und werde viele Völker sich über dich entsetzen machen, und ihre Könige sollen über dich schaudern, wenn ich mein Schwert schwinde vor ihrem Angesichte; und sie sollen erbeben jeden Augenblick, jeglicher für sein Leben am Tage deines Falles. — Der Gedanke v. 7 u. 8 wird nicht erschöpft durch die Paraphrase: „wenn du verlistest, soll alles Licht für Aegypten verlöschen“, mit der Bemerkung, daß die dadurch entstehende Finsternis Bild für ganz hoffnungslose Zustände sei (*Schmieder*). Es liegt die Vorstellung von dem Tage des Herrn zu Grunde, von dem Gerichtstage Gottes, bei welchem die Lichter des Himmels ihren Schein verlieren, vgl. 30, 3 u. Jo. 2, 10 u. a. Dieser Tag bricht mit dem Sturze Pharaos über Aegypten herein und an ihm verfinstern sich die leuchtenden Gestirne des Himmels, daß das Land Pharaos finster wird. Aegypten ist eine Weltmacht, durch Pharaos repräsentirt, die mit seinem Sturze zusammenbricht. Der Sturz jeder Weltmacht aber ist ein Vorzeichen und Vorspiel des Sturzes aller widergöttlichen Weltmacht am Tage des Weltgerichts, an welchem der jetzige Himmel und die jetzige Erde im Feuer des Gerichts untergehen werden. Vgl. die Bemerkk. über den Zusammenhang der Phänomene des Himmels mit großen irdischen Katastrophen zu Joel 3, 4. Der Inhalt beider Vv. erklärt sich hinreichend aus der biblischen Vorstellung vom Tage des Herrn und den ihn begleitenden Phänomenen, und um *בבואה* zu verstehen, braucht man nicht mit *Dereser u. Hitz.* anzunehmen, daß hier der Meerdrache Aegypten unter dem Sternbilde eines Drachen vorgestellt werde; denn die Vergleichung Aegyptens mit einem *תנין* Meerdrachen (v. 2, 29, 3) = *תנין* Jes. 51, 9 hängt nicht mit dem Sternbilde des Drachen zusammen, s. zu Jes. 51, 9 u. 30, 7. Bei *בבואה* wird zwar Pharaos als ein Gestirn erster Größe am Himmel gedacht, aber mit dieser Vorstellung lehnt sich Ez. an Jes. 14, 12 an, wo der König von Babel als helleuchtender Morgenstern bezeichnet ist. Denn daß unserm Propheten diese Stelle vorschwebte, ersieht man schon aus dem fast wörtlichen Zusammentreffen in v. 7 mit Jes. 13, 10. — Das Verlöschen und Dunkelwerden der Gestirne ist auch nicht bloß Bild der Trauer über den Fall Pharaos, und noch weniger kann man die Vv. 9 u. 10 mit *Hitz.* als die Deutung der bildlichen Rede v. 7 u. 8 in eigentlicher Rede fassen. Denn v. 9 u. 10 handeln nicht von Trauer der Völker, sondern von Angst und Schrecken, in welche Gott sie durch den Sturz Pharaos und seiner Macht setzt. *לב* *הקצים* das Herz kränken, heißt es mit Angst erfüllen, ihm seine Ruhe und Freudigkeit nehmen. Wenn ich bringe deinen Sturz unter die Nationen sagt s. v. a. die Kunde von deinem Sturze. Hiernach bedarf es nicht der willkürlichen Aenderung des *שברך* in *שברך* mit der unerweislichen Bed. Meldung, Kunde (*Ev.*). — Zu v. 10^a vgl. 27, 35. *עופף* fliegen machen, schwingen. Das Schwert wird ihnen vor dem Gesichte geschwungen, wenn es ein Mal um das andere auf ihren Bruder, den ägyptischen König niederfällt, wodurch sie in Angst für ihr eigenes Leben geraten. *לְאֵינָיִם* nach Augenblicken = allaugenblicklich, s. zu Jes. 27, 3.

V. 11—16. Das Gericht über Aegypten wird der König von Babel

vollstrecken. V. 11. Denn also spricht der Herr Jahve: das Schwert des Königs von Babel wird über dich kommen. V. 12. Durch Schwerter von Helden werde ich dein Getümmel füllen, Gewalttätige der Nationen sind sie alle, und werden den Stolz Aegyptens verwüsten und all sein Getümmel wird vernichtet. V. 13. Und ich werde all sein Vieh vertilgen hinweg von den großen Wassern, daß sie kein Menschenfuß mehr trübe und keine Thieresklau sie trübe. V. 14. Dann werde ich ihre Wasser sich senken und ihre Ströme wie Oel fließen lassen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, V. 15 wenn ich das Land Aegypten zur Wüste mache und das Land verwüstet wird von seiner Fülle, indem ich alle Bewohner darin schlage; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin. V. 16. Ein Klaglied ist dies und klagend wird man es singen; die Töchter der Völker werden es klagend singen, über Aegypten und über all sein Getümmel werden sie es klagend singen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — In dieser letzten Strophe wird die Bildrede der vorigen in eigentlicher Rede kurz zusammengefaßt und gegen den Schluß hin (v. 14) leise auf eine bessere Zukunft hingedeutet. Die Vernichtung der stolzen Macht Aegyptens wird durch den König von Babel und seine tapferen und gewalttätigen Völkerscharen erfolgen. *כְּרִיזֵי גוֹיִם* wie 31, 12 s. zu 28, 7. *הָמוֹן* in v. 12 u. 13 darf man nicht auf die Volksmenge einschränken; es bedeutet Getümmel und umfaßt alles, was in Aegypten Lärm und Getöse machte, wie 31, 2 u. 18, wenn auch bei *הָמוֹן* v. 12^a der Begriff der Volksmenge vorwaltet. *הָמוֹן* *הַגְּבוּרִים* der Stolz Aegyptens ist nicht das, worauf Aegypten stolz ist, sondern was in Aegypten stolz ist, sich hoch erhebt. Zur gänzlichen Verödung Aegyptens gehört noch die Ausrottung des Viehes, der zahlreichen Herden, welche an den grasreichen Ufern des Nil weideten und an den Nil zur Tränke getrieben wurden, vgl. Gen. 47, 6. 41, 2 ff. Ex. 9, 3, die daher v. 13 noch besonders erwähnt wird, mit Hinweisung auf die Folge davon, daß dann weder Menschenfuß noch Thierklau die Wasser des Nils mehr trüben werde, vgl. v. 13^b mit 29, 11. Das Trüben des Wassers ist erwähnt mit Bezug auf v. 2, wo Pharaos Meerungetüm geschildert ist, welches die Wasserströme trübt. Die Trübung des Wassers ist also Bild des wilden, die Lebensströme der Völker aufwühlenden Treibens der ägyptischen Weltmacht. V. 14. Alsdann will Gott die Gewässer Aegyptens sich senken lassen. Dies verstehen *Hitz.* u. *Klif.* von einer Verminderung der Wasserfülle des Nils, welche bisher das Land überschwemte und fruchtbar machte, nun aber keinen Zweck mehr habe, wonach die Worte eine fortgesetzte Schilderung der Verödung des Landes enthielten. Offenbar falsch, weil mit dem den Gedanken einleitenden *וְאֵי* unvereinbar. Denn *וְאֵי tunc* wird durch *וְאֵי הָרִבִּי* v. 15 näher bestimmt als die Zeit, in welcher die Verwüstung erfolgt ist, während *Klif.* den 15. V. gegen Wortlaut und Sprachgebrauch als Folge von v. 14 faßt, d. h. *הָרִבִּי* für gleichbedeutend mit *וְאֵי הָרִבִּי* hält. Der V. enthält eine Vorheißung, wie nach dem Vorgange des *Chald.* u. *Hieron.* die meisten Ausll. richtig erkannt haben.¹ *וְאֵי הָרִבִּי* das Wasser sinken machen, könnte

1) *Hieron.* erklärt: *Tunc reddentur, non ab alio sed ab ipso Domino, aquae*

an und für sich zwar eine Verminderung der Wasserfülle aussagen; faßt man aber den Zusammenhang ins Auge, in welchem vom Trüben des Wassers durch Treten desselben mit den Füßen die Rede ist (v. 13), so kann *יִשְׁקֹף* nur sich setzen d. h. sich abklären durch Zubodensinken des aufgewühlten Schlammes bedeuten, vgl. 34, 18. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird bestätigt durch das parallele Glied: ihre Bäche wie Oel fließen machen. Dies vom sanften und langsamen Fließen des verminderten Wassers zu verstehen, wäre ein im Hebr. nicht nachweisbares Bild. Das Oel ist in der Schrift durchgängig Bild göttlichen Segens oder göttlicher Geisteskraft. *שֶׁמֶן* wie Oel ist nach hebr. Ausdrucksweise s. v. a. wie Bäche Oels. Oelbäche aber sind nicht Bäche, die gleich dem Oel ruhig hinfließen, sondern Bäche, die statt des Wassers Oel enthalten, vgl. Hi. 29, 6 und Bild reichen göttlichen Segens, vgl. Deut. 32, 13. Dieses Bild ist sehr bezeichnend für Aegypten, da dieses Land seine ganze Fruchtbarkeit dem Nile verdankt. Während durch den Pharao sein Wasser aufgewühlt und getrübt wurde, will der Herr nach dem Sturze Pharao's die Wasser des dem Lande Segen spendenden Stromes sich abklären und seine Ströme mit Oel fließen lassen. Das klar gemachte Wasser und das strömende Oel sind Bilder der Lebensmacht des göttlichen Wortes und Geistes. Dieser Segen wird aber erst dann Aegypten zufließen, wenn seine natürliche Macht vernichtet ist. *Ev.* hat daher den Sinn von v. 14 so bestimmt: „dann erst können die messianischen Zeiten auch in Aegypten kommen, wo die Gewässer nicht mehr verwüstend und trübe werden, durch die ware Erkenntnis nämlich, zu welcher die Züchtigung führt.“ V. 16 „beugt abrundend zu v. 2 zurück“ (*Hitz.*). Die Töchter der Völker sind als die Sängernnen genant, weil die Tottenklage hauptsächlich Sache der Weiber war, vgl. Jer. 9, 16. Die Worte enthalten keine Aufforderung an die Töchter der Völker, das Klagelied zu singen, sondern die Aussage, daß sie es tun werden, worin der Gedanke liegt, daß die angekündigte Verödung Aegyptens gewiß eintreten wird.

V. 17—32. Der Grabgesang auf den Untergang der Macht Aegyptens. Dieses zweite Trauerlied ist nach der Ueberschrift v. 17 aus demselben Jare wie das vorige, und vom 15ten des Monats, ohne Zweifel des zwölften Monats, also nur 14 Tage nach dem ersten verfaßt. Die Angabe des Monats fehlt hier wie in 26, 1, und die Weglassung ist auch hier durch einen Abschreiber verschuldet. In dem Liede, welches *Ev.* treffend ein „dumpfes schweres Klagelied“ nennt, wird in sechs regelmäßigen, in dem gleichförmigen und monotonen Charakter der Tottenklagen gehaltenen Strophen der Gedanke ausgeführt, wie Aegypten gleich andern herrlichen Völkern in die Unterwelt hinabstürzt. Das Ganze ist nur eine elegische Ausführung der Schlußgedanken von c. 31.

V. 18—21. Eingang und erste Strophe. V. 18. *Menschensohn, wehklage über Aegyptens Getümmel und stürze es hinab, sie wie die*

purissimae, quae draconis fuerant dominatione turbatae: ita ut flumina earum labantur quasi oleum et sint veri luminis nutrimentum.

Töchter herrlicher Nationen, in die Unterwelt zu den in die Grube Gefahrenen! V. 19. *Wen übertrifst du an Lieblichkeit? Steig hinab und laß dich legen zu Unbeschnittenen.* V. 20. *Unter den vom Schwerte Erschlagenen werden sie fallen; das Schwert ist gereicht, zieht es und all sein Getümmel hinab!* V. 21. *Es reden von ihm die Gewaltigen der Helden aus der Mitte der Hölle mit seinen Helfern: sie sind hinabgefahren, sie liegen da, die Unbeschnittenen, vom Schwerte erschlagen.* — Dem *יְהוָה* stimst Wehklage an, ist *יְהוָה* stoße es (das Getümmel Aegyptens) hinab coordinirt. Mit der Wehklage oder mittelst derselben soll Ez. Aegyptens Getümmel in die Hölle hinabstoßen. Das Klagelied ist Gottes Wort und hat als solches die Kraft, das zu wirken was es aussagt. *יְהוָה* soll nicht Wiederaufnahme des Suffixes *יְהוָה* sein, sondern nimt den Hauptbegriff des vorhergenannten Objects d. i. *מִצְרַיִם* Aegypten d. i. seine Einwohnerschaft wieder auf. Dem *יְהוָה* sind coordinirt die Töchter herrlicher Nationen. *בְּנֵיהֶם* hezeichnet wie in dem Ausdrucke Tochter Tyrus, Tochter Babel, die Einwohnerschaften mächtiger Heidenvölker. Die *בְּנֵיהֶם* können nur die v. 22. 24 ff. aufgezählten Nationen sein, welche nach diesen Vv. sich schon im Scheol befinden, nicht erst hinabgestoßen werden sollen, sondern schon hinabgestoßen sind. Demnach ist die Copula *ו* vor *בְּנֵיהֶם* im Sinne einer Vergleichung zu fassen, wie 1 Sam. 12, 15, vgl. *Ev.* §. 340^b. Alle diese herrlichen Völker hat auch Gottes Wort hinabgestürzt; ihnen soll Aegypten beigesellet werden. Durch die Gleichstellung Aegyptens mit allen gestürzten Nationen, deren Aufzählung die mittleren Strophen des Liedes füllt, erweitert sich der Klaggesang über Aegypten zu einem Grabgesang auf den Sturz aller heidnischen Weltmächte. Zu *אֶרֶץ מִצְרַיִם* und *יְהוָה בּוֹר* vgl. 26, 20. Das Lied selbst begint v. 19 mit Hervorhebung der Herrlichkeit des fallenden Reiches: aber diese Hervorhebung besteht in der kurzen Frage: wer? Angerodet ist entweder *הַמֶּלֶךְ מִצְרַיִם* v. 18 oder vielmehr Pharao mit all seinem Getümmel (vgl. v. 32) d. i. die in der Person Pharao's verkörperte Weltmacht Aegypten, und der Sinn dieser Frage folgender: Du, Aegypten, bist zwar lieblich, aber besser, lieblicher als andere mächtige Heidenvölker bist du nicht; also kanst du auch kein besseres Los erwarten als hinunter in den Scheol zu faren und dort bei den Unbeschnittenen zu liegen. *כְּבָרִים* wie 31, 18. Dies wird v. 20 weiter ausgeführt und begründet. Subject zu *יִפְּלוּ* sind die Aegypter oder Pharao und sein Getümmel. Diese fallen mitten unter vom Schwerte Durchborten. Das Schwert ist bereits dargereicht dem Vollstrecker des Gerichts, dem Könige von Babel (31, 11). Ihr Untergang ist so gewiß, daß den Trägern des Schwertes zugerufen wird: Zieheth Aegypten und sein ganzes Getümmel hinab in den Scheol (*קָטְבוּ* ist Imperat. für *קָטְבוּ* Ex. 12, 21), und daß v. 21 die schon im Scheol befindlichen Helden von seinem Untergange reden. *יְהוָה* übersetzen Viele: es reden zu ihm, reden ihn an, begrüßen ihn, unter Hinweisung auf Jes. 14, 9 ff., wo der in den Scheol hinabfahrende König von Babel von den dort schon befindlichen Königen mit schadenfroher Rede begrüßt wird. Allein so wenig

auch die Anlehnung Ezechiels an jene Stelle zu verkennen ist, so folgt doch in unserem V. keine Anrede, wie Jes. 14, 10, sondern eine Rede von den Aegyptern in der dritten Person. Hierzu kommt, daß אֲרֵי-עֲרֵי־לִי sich schwer mit יִרְדְּרֵי לִי vereinigen läßt, wenn לִי *ad eum* bedeuten sollte. Denn אֲרֵי-עֲרֵי־לִי in der Bed. samt ihren Helfern mit אֲלֵי גְבוּרִים als Apposition zu verbinden, geht nicht an, weil es durch שָׂאוֹל davon getrennt ist. Hiernach kann אֲרֵי-עֲרֵי־לִי nur zu יִרְדְּרֵי gehören: sie reden (von ihm) mit seinen Helfern. אֲרֵי-עֲרֵי־לִי seine (Pharao's) Helfer sind seine Bundesgenossen, die bereits vor ihm in die Hölle gefahren sind, vgl. 30, 8. Das Singularsuffix, an welchem *Hitz.* sich gestoßen hat, ist als dem לִי entsprechend ganz in der Ordnung. Die Rede: sie sind hinabgefahren, liegen da u. s. w. weist nochmals darauf hin, daß den Aegypter das gleiche Geschick wie alle andern, von Gott gerichteten Weltherscher und Völker getroffen hat. Wegen אֲלֵי גְבוּרִים Gewaltige der Helden, s. zu 31, 11. שָׂאוֹל Hölle = Unterwelt, Aufenthaltsort der Gestorbenen, nicht Strafort der Verdammten. אֲרֵי-עֲרֵי־לִי ohne Artikel ist Prädicat, nicht Apposition zu יִרְדְּרֵי. Zu dieser Bezeichnung der Aegypter hat *Klief.* richtig bemerkt: „Ob auch die Aegypter die Beschneidung gehabt, ist eine gar nicht hierher gehörige Frage; in dem Sinne, wie Ez. die Beschneidung nimmt, waren die Aegypter Unbeschnittene, wenn sie auch die Sitte hatten, ihr Fleisch zu beschneiden.“

In den folgenden vier Strophen v. 22—30 wird eine Reihe von Heidenvölkern aufgezählt, welche der Aegypter in der Hölle vorfindet und mit denen er das gleiche Los teilen wird. Es sind deren sechs: Assur, Elam, Meschec-Thubal, Edom, die Fürsten des Nordens, Sidon. Die sechs zerfallen in zwei Klassen: drei große und ferne Weltmächte, und drei kleinere Nachbarvölker. Dabei wird von der Zeit des Unterganges ganz abstrahirt. Dem bereits gefallenem Weltreiche Assur sind Elam und Meschec-Thubal beigesellet, zwei Völker, die sich erst in der näheren und ferneren Zukunft zu Weltmächten erhoben haben; und bei den Nachbarvölkern sind die Sidonier und die Fürsten des Nordens d. h. die syrischen Könige mit Edom zusammengestellt, obgleich die Sidonier längst ihre Herrschaft an Tyrus verloren hatten und die aramäischen Könige, welche ehemals das Reich Israel so hart bedrängt hatten, auch schon in dem assyrischen und chaldäischen Weltreiche untergegangen waren. Man kann nun zwar sagen: Jedenfalls waren, als Ez. weißagte, bereits Fürsten und Volksgenossen wie der Assyrer so auch der Elamiter u. s. w. genug in den Scheol hinabgestiegen, um die Aegypter, wenn sie nun kamen, zu empfangen (*Klief.*), aber mit gleichem Rechte wird man sagen können, daß auch von den Herrschern und den Volksgenossen Aegyptens damals schon viele in den Scheol hinabgefahren waren, als der zu Ez.'s Zeit herrschende Pharao dem gleichen Schicksale erliegen sollte. Hiernach ist klar, daß dem Texte, der nichts als eine Exemplification beabsichtigt, eine solche Reflexion auf chronologische Verhältnisse ferne liegt (*Klief.*), daß Ez. vielmehr Aegypten als Weltmacht auffaßt und in seinem Sturze den Untergang der gesamten heidnischen Weltmacht anschaut und dieses prophetisch so schildert, daß

Pharao mit seinem Volksgetümmel von den bereits in den Scheol hinabgestiegenen Fürsten und Völkern erwartet und empfangen wird, um ihr Schicksal mit ihnen zu teilen.

V. 22. u. 23. Zweite Strophe. V. 22. *Dort ist Assur und seine ganze Volksmenge, rings um ihn her ihre Gräber, sie alle Erschlagene, die durch das Schwert gefallen.* V. 23. *Dessen Gräber in der tiefsten Gruft gemacht sind und seine Volksmenge ist rings um sein Grab; alle erschlagen, durch's Schwert gefallen, die Schrecken im Lande der Lebendigen verbreiteten.* — Die Aufzählung beginnt mit Assur, der Weltmacht, welche durch die Chaldäer bereits gestürzt war. Zu beachten ist, daß sowol אַשּׁוּר als עֵיִלָּם v. 24 und מִשְׁפַּחַת הַכּוֹל v. 26, wie das jedesmal folgende רְחוּקָה zeigt als Föminina construiert sind, woraus man sieht, daß nicht der Begriff des Königs oder Volkes, sondern der des Reiches oder der Weltmacht vorwaltet. Freilich wechselt mit dem Fömininen in den Suffixen an סְבִיבוֹתָיו v. 22 u. סְבִיבוֹתָיו v. 25. 26 das Masculin, weshalb *Hitz.* diese Worte streichen will; aber dieser Wechsel erklärt sich einfach daraus, daß die Begriffe des Reiches und seines Königs nicht streng auseinander gehalten sind, sondern die Rede von einem Begriffe zum andern hinüberschwankt. Ausgesagt wird von Assur, daß es als Weltmacht im Scheol liegt und rings um das Grab seines Herrschers die Gräber seiner Volksgenossen sich befinden. Sie alle liegen da als solche, die durch das Schwert gefallen d. h. durch ein Gottesgericht hinweggerafft worden sind. Dazu noch v. 23 die Aussage, daß die Gräber Assurs in den äußersten Seiten d. h. dem äußersten oder tiefsten Ende des Scheol liegen, während diese Macht mit ihrem Volke im Lande der Lebendigen d. h. so lange sie auf Erden schaltete, durch ihre Gewalttaten Schrecken um sich her verbreitete. Von dem Gipfel irdischer Macht und Größe ist sie in die unterste Hölle hinabgestürzt. Je höher auf Erden, desto tiefer in der Unterwelt.

V. 24 u. 25. Dritte Strophe. V. 24. *Dort ist Elam und all sein Getümmel rings um sein Grab; sie alle Erschlagene, die durch das Schwert gefallen, welche unbeschnitten in die Unterwelt hinabfuren, welche Schrecken vor sich im Lande der Lebendigen verbreiteten, und tragen ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen.* V. 25. *Inmitten Erschlagener hat man ihm ein Lager gegeben mit all seinem Getümmel, rings um ihn her dessen Gräber; sie alle Unbeschnittene, vom Schwerte Durchborte; weil Schrecken vor ihnen verbreitet war im Lande der Lebendigen, so tragen sie ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen; inmitten Erschlagener ist er gelegt.* — Nach Assur folgt עֵיִלָּם Elam, das kriegerische Volk von Elymais d. i. Susiana, das heutige Chusistan, dessen Bogenschützen im assyrischen Heere dienten (Jes. 22, 6) und das mit den Medern, als Besieger Babels Jes. 21, 2 genant ist, während Jeremia c. 49, 34 ff. ihm zu Anfang der Regierung Zedekija's den Untergang weißagte. Ez. sagt von ihm dasselbe aus, was er von Assur gesagt hat, so ziemlich mit denselben Worten, nur wortreicher und so daß er den in dem Liegen im Scheol unter den Erschlagenen implicite enthaltenen Gedanken des schmachvollen Untergangs be-

stimt und wiederholt ausspricht und das Tragen der Schmach im Scheol in Contrast setzt mit dem Schrecken, den Elam während seines Lebens auf Erden verbreitete. נשאו כלמיהו wie 16, 52. Das ב in בבל-המוקמה ist entweder das ‚Mit der Gesellung‘ oder das Befinden inmitten einer Menge. לָא geht auf יָלַם und נָרַח mit unbestimmten Subjecte: man gab = es wurde gegeben. מַשְׁכַּב das Todtenlager, wie 2 Chr. 16, 14. Der letzte Satz in v. 25 ist nachdrucksvolle Wiederholung des Hauptgedankens: mitten unter Erschlagene ist er (Elam) gebracht oder gelegt.

V. 26—28. Vierte Strophe. V. 26. *Dort ist Meschech-Thubal und all sein Getümmel, ringsum ihn her dessen Gräber; sie alle Unbeschnittene, mit dem Schwerte Erschlagene, weil sie Schrecken vor sich verbreiteten im Lande der Lebendigen.* V. 27. *Sie liegen nicht bei den gefallenen Helden von Unbeschnittenen, welche in die Hölle hinabfuhren mit ihren Kriegswaffen, denen man ihre Schwerter unter ihre Häupter legte; gekommen sind ihre Verschuldungen über ihre Gebeine, weil sie ein Schrecken der Helden im Lande der Lebendigen waren.* V. 28. *Auch du wirst unter Unbeschnittenen zerschmettert werden und bei den vom Schwerte Erschlagenen liegen.* — מַשְׁכַּב und הַבָּל die Moscher und Tibarener der Griechen (s. zu 27, 13) sind hier ἀσυνδεδετῶς zu einer Völkerschaft oder heidnischen Macht verbunden, worunter *Ev. Hitz.* u. A. die Skythen verstehen, welche unter Josija eingebrochen und der Mehrzahl nach vor nicht zu langer Zeit elendiglich erschlagen worden waren (*Herod. I, 106*). Aber abgesehen davon, daß die Propheten des A. T. von einem Einbruche der Skythen in Palästina nichts wissen (s. zu Zeph. S. 460), gründet sich diese Ansicht bloß auf die irrtümliche Voraussetzung, daß Ez. in diesem Grabliede nur Völkerschaften nenne, die vor längerer oder kürzerer Zeit große Niederlagen erlitten haben. *Meschech-Thubal* kommt hier wie in c. 38 als eine nordische Macht in Betracht, die in ihrem Kampfe gegen das Reich Gottes erliegt, und wird hier prophetisch als eine dem Gerichte des Todes bereits verfallene aufgeführt. In v. 26 sagt Ez. von ihr das Nämliche aus, was v. 22 f. von Assur und v. 24 f. von Elam ausgesagt haben. Dunkel ist aber die Aussage in v. 27. *Ros. Ev. Häv.* u. A. fassen diesen V. als Frage, לָא im Sinne von הָלַם: und sollten sie nicht liegen bei (ruhen mit) andern gefallenen Helden der Unbeschnittenen, welche . . . ? d. h. sie liegen bei denselben, konnten unmöglich ein besseres Los erwarten. Allein wenngleich in lebhafter Darstellung die Frage bloß durch den Ton angedeutet sein, also לָא für הָלַם stehen kann, wie Ex. 8, 22, so deutet doch hier nicht das Geringste auf Erregtheit der Schilderung hin, wodurch diese Annahme wahrscheinlich würde. Vielmehr führt לָא zu Anfang des Satzes auf die Vermutung, daß ein Gegensatz zu dem Vorhergehenden folgen soll; und diese Vermutung wird durch die Erwähnung von Helden, die mit ihren Kriegswaffen in die Unterwelt hinabgefahren sind, zur Wahrscheinlichkeit erhoben, indem damit jedenfalls etwas ausgesagt wird, was nicht von allen in die Hölle gefahrenen Helden gilt. Die Sitte, gefallenen Helden ihre Waffen mit ins Grab zu geben,

wird von *Diod. Sic. XVIII, 26. Arrian. I, 5. Virgil. Aen. VI, 233*, vgl. *Douglaei Analect. ss. I p. 281sq.* bezeugt und war nach der Denkweise des Altertums eine hohe Ehrenbezeugung für den Verstorbenen. Die Erwähnung einer solchen den Verstorbenen zuteil gewordenen Ehre erwartet man aber am wenigsten bei Meschech und Thubal, diesen wilden Horden des Nordens, welche Israel nur von Hörensagen kannte. Wir fassen daher mit der *Vulg.*, den *Rabb.* u. vielen ältern Ausll. unsern V. als Aussage, daß den Erschlagenen von Meschech-Thubal nicht die Ehre zuteil geworden sei, in der Unterwelt bei den gefallenen Helden zu ruhen, denen man, weil mit Ehren gefallen, ihre Waffen mit ins Grab gegeben hat.¹ כְּלֵי מִלְחָמָה Kriegsgeräte, Waffen, wie Deut. 1, 41. Wer die mit solchen Ehren Bestatteten gewesen, läßt der Text unbestimmt. Die LXX haben מַשְׁכַּבִּים mit מַשְׁכָּבִים verwechselt, τῶν περὶ αὐτῶν ἀπ' αὐτῶν übersetzt und vielleicht an jene ἄβουρις Gen. 6, 4 gedacht. Danach wollen *Dathe* u. *Hitz.* hier den Text ändern, und selbst *Häv.* meint, dem Propheten mögen dabei Stellen wie Gen. 6, 4 u. 10, 9 ff. vorgeschwebt haben. Allein für Textänderung fehlen zureichende Gründe, und hätte Ez. an Gen. 6, 4 gedacht, so würde er wol ἄβουρις geschrieben haben. Den Satz וְהָרַח יְצוּתָם fassen die Neueren als Fortsetzung des vorhergehenden וְנִרְחַם יָגַד, was — nur auf die Construction gesehen, naheliegt. Erwägen wir aber den Sinn der Worte, so läßt sich diese Verbindung schwerlich halten. Die W.: und so waren ihre Verschuldungen auf ihren Gebeinen (oder sie kamen auf dieselben) können nicht füglich als Andeutung oder Erläuterung des Hinabsteigens mit den Waffen in den Scheol und des Liegens auf ihren Schwertern gefaßt werden. Wir müssen daher וְהָרַח יְצוּתָם als Fortsetzung des וְשָׁכַבֵּי fassen, so daß das Nichtruhen bei den mit ihren Kriegswaffen Bestatteten den Belog dafür liefert, daß ihre Sündenschuld auf ihren Gebeinen liegt. Diese Worte können doch keinen andern Sinn als וְשָׁכַבֵּי כְּלֵי מִלְחָמָה v. 24 u. 30 haben. Die Sünde kommt auf die Gebeine, wenn ihre Folge, die Strafe, die Gebeine des Sünders trifft. Im letzten Satze verbinden wir גְּבוּרֵיהֶם mit וְהָרַח יְצוּתָם der Helden d. h. selbst den Helden schrecklich durch ihre Wildheit und Grausamkeit. In v. 27 läßt sich וְהָרַח nicht mit vielen Ausll. auf *Meschech-Thubal* beziehen. Eine Anrede an dieses Volk streitet mit der ganzen Anlage des Liedes. Dazu würde die Aussage des V. in Widerspruch mit dem Vorhergehenden stehen. Da *Meschech-Thubal* nach v. 26 schon im Scheol unter den Erschlagenen liegt, so kann ihm hier nicht erst angekündigt werden, daß er zerschmettert und zu den Schwerterschlagenen gelegt werden soll. Angeredet wird der Aegypter und gesagt, daß auch ihn dieses Schicksal treffen werde; und durch diese Ankündigung mitten in der Aufzählung der bereits in den Scheol gefahrenen Völker der Zweck dieser Aufzählung wieder ins Gedächtnis gerufen.

1) Richtig bemerkt hierzu schon *C. u. Lap.:* *Comparat ergo eos non cum justis sed cum infidelibus, qui licet incircumcisi gloriose tamen occubuerunt, q. d. Illis ergo hi infeliciores erunt: illi enim gloriose, hi autem ignominiose quasi victi et occisi descenderunt ad inferos.*

V. 29 u. 30. Fünfte Strophe. V. 29. *Dort sind Edom, seine Könige und all seine Fürsten, die trotz ihrer Tapferkeit den vom Schwerte Durchborten beigesellet sind; sie liegen bei den Unbeschnittenen und bei den in die Grube Gefahrenen.* V. 30. *Dort sind die Fürsten des Nordens, sie alle und alle Sidonier, die zu den Erschlagenen hinabgefahren sind, trotz des Schreckens vor ihnen ob ihrer Tapferkeit zu Schanden geworden; sie liegen als Unbeschnittene da bei den vom Schwert Durchborten und tragen ihre Schmach bei den in die Grube Gefahrenen.* — In dieser Strophe faßt Ez. die übrigen Heidenvölker in der Umgebung Israels zusammen; dabei vertauscht er das שׂוֹמְרֵי der bisherigen Aufzählung mit שׂוֹמְרֵי dorthin. Dies könnte man prophetisch fassen: dorthin werden kommen, 'dorthin gehören ebenfalls' (*Häv.*), so daß hier Völker genant würden, deren Untergang erst noch bevorstehe. Allein dazu passen erstlich die Perfecta אֲשֶׁר נָחַתוּ , אֲשֶׁר קָרְרוּ , v. 29 f. nicht recht, da diese in v. 22. 24. 25. 26. 27 als Präterita gebraucht sind; sodann sind auch in den vorigen Strophen nicht bloß Völkerschaften genant, die bereits untergegangen waren, sondern auch solche, die wie Elam, Meschech-Thubal erst nach Ezechiels Zeit zu weltgeschichtlicher Bedeutung sich erhoben und Einfluß auf die Entwicklung des Gottesreiches gewonnen haben, wogegen die Edomiter und Sidonier damals bereits dem Untergange nahe gekommen waren. Hiernach halten wir שׂוֹמְרֵי für eine bloße Abwechslung im Ausdruck in dem Sinne: dorthin sind gekommen, ohne darin eine Hindeutung auf die Zukunft zu suchen. — Von Edom sind Könige und נְשִׂאֵיהֶם d. h. Stammfürsten genant. Gemeint sind die אֲבֹתֵיהֶם Phylarchen, eigentlich Chiliarchen, die Häupter der größeren Volksgeschlechter (Gen. 36, 15 ff.), in deren Händen die Regierung des Volks lag, da die Könige Walkönige waren und wahrscheinlich von den Phylarchen gewält wurden, s. zu Gen. 36, 31 ff. בְּבִיחֵיהֶם in, bei ihrer Tapferkeit d. h. trotz derselben. — Auffällig ist die Nennung von Fürsten des Nordens (נְשִׂאֵי צָפוֹן eig. Belehute, Vasallenfürsten, s. zu Jos. 13, 21 u. Mich. 5, 4) neben den Sidoniern und nach Meschech-Thubal, dem Repräsentanten der nordischen Völker. Die Zusammenstellung mit den Sidoniern legt die Vermutung nahe, daß an den Norden von Palästina, speciell an das biblische Aram mit seinen vielen einzelnen Staaten und Fürsten zu denken sei (*Häv.*), obwol Jer. 25, 26: „die Könige des Nordens, die nahen und die fernen“ keinen hinreichenden Beweis hierfür liefert. Soviel steht jedenfalls fest, daß die Fürsten des Nordens nicht mit den Sidoniern zu identificiren sind. Denn — wie *Klief.* richtig bemerkt hat — „es werden sechs heidnische Völker genant: Assur, Elam, Meschech-Thubal, Edom, die Fürsten des Nordens, Sidon; und rechnen wir dazu Aegypten, so sind es sieben — durchaus angemessen, da beabsichtigt wird, das Schicksal des gesamten Heidentums auszusprechen.“ Auch in der Zusammenstellung läßt sich ein Princip erkennen. Assur, Elam und Meschech-Thubal repräsentiren die großen und fernen Weltmächte, Edom, die Fürsten des Nordens und Sidon die Grenzvölker Israels im Süden und Norden. $\text{בְּחֵיבֵיהֶם מְבַיְחֵיהֶם}$ wörtl. in Schrecken vor ihnen, (welcher) von

ihrer Tapferkeit (herrürte) d. h. den ihre Tapferkeit einflößte. $\text{בְּחֵיבֵיהֶם מְבַיְחֵיהֶם}$ wie v. 24.

V. 31 u. 32. Sechste und letzte Strophe. V. 31. *Sie wird Pharao sehen und sich trösten über all sein Getümmel. Vom Schwerte erschlagen ist Pharao und sein ganzes Heer, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 32. *Denn ich ließ ihn Schrecken verbreiten im Lande der Lebendigen, so ist er hingestreckt mitten unter Unbeschnittenen bei den vom Schwerte Durchborten, Pharao und all sein Getümmel, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — In diesen Vv. folgt die Anwendung auf Aegypten. Pharao wird in der Unterwelt alle großen und kleinen Heidenvölker mit ihren Herrschern sehen, und, da er sie alle dem Gerichte des Todes verfallen sieht, sich über das ihm und seinem Heere zuteil gewordene Schicksal trösten, indem er erkennen wird, daß er kein besseres Los als alle andern Weltherrscher erwarten könne. יָרָם עַל sich trösten, wie 31, 16 u. 14, 22. Die Behauptung von *Hitz.*, daß יָרָם עַל überhaupt nicht *sich trösten* bedeute, ist unrichtig, s. zu 14, 22. $\text{נָחַתוּ לִי$ ich habe Schrecken vor ihm gegeben d. h. ich habe ihn zu einem Werkzeuge des Schreckens gemacht. Das *Keri* נָחַתוּ לִי ist aus Mißverständnis hervorgegangen; das *Chet.* wird durch v. 24 u. 26 bestätigt. — In v. 32^b kehrt die Rede abschließend selbst im Ausdrucke zu v. 19 u. 20^a zurück.

Ueberblicken wir schließlich noch den gesamten Inhalt der wider Aegypten gerichteten Gottesworte, so wird in allen der Untergang der Macht Pharao's und Aegyptens als einer Weltmacht geweißagt; und diese Weißagung ist vollständig in Erfüllung gegangen. Man braucht — wie *Klief.* hierüber sehr richtig bemerkt hat — nur unter die Pyramiden Aegyptens und in seine Katakomben zu treten, um zu sehen, daß die Herrlichkeit der Pharaonen eine in den Scheol gefarene ist. Und daß dieser Untergang der altägyptischen Herrlichkeit aus den Zeiten des babylonisch-persischen Reiches datirt, ist eben so gewiß. Dieser Untergang war auch so gründlich, daß bereits dem ptolemäischen Neu-Aegypten das altägyptische Wesen ein völliges Räthsel, ein Vergessenes und Unverstandenes war. Wenn aber Ezech. wiederholt Nebucadrezar den König von Babel als Vollzicher dieses Gerichts an Aegypten nent, so ist hier wieder, wie oben bei Tyrus (s. S. 285) zu erwägen, daß Ez. in Nebucadrezar überhaupt das Werkzeug der göttlichen Straferechtigkeit anschaut und in seinem Tun alles zusammenschaut, was sich in der Geschichte allmählich im Laufe der Zeiten realisirt hat. Zugleich aber ist auch festzuhalten, daß diese Anschauung des Propheten nur in dem Falle in der Wahrheit begründet ist, wenn Nebucadrezar wirklich Aegypten erobert und verheert und dadurch die Macht und Herrlichkeit dieses alten Weltreiches so gebrochen hat, daß es sich nie wieder zu seiner früheren Größe hat erheben können, sondern auch nach der Wendung seines Gefängnisses d. h. nach seiner Erholung von den tödtlichen Wunden, welche die babylonische und nachher die persische Weltmonarchie ihm geschlagen, ein niedriges Königreich geblieben ist, welches nicht mehr über die Völker herrschen konnte (29, 13—16).

Die Eroberung und Verheerung Aegyptens durch Nebuc. haben *Volney* (*recherch. nouv. sur l'hist. anc. III p. 151 ff.*), *Hitzig* (Ez. S. 231), *Smend* (S. 233 f.) u. A. in Abrede gestellt, weil die griechischen Geschichtschreiber, an ihrer Spitze *Herodot* (*II, 161 ff.*), von einer Invasion in Aegypten rein nichts wissen, sondern ihre Berichterstattung auch einer solchen widerstreite. Allein das Schweigen der griech. Historiker und namentlich *Herodots* ist ein ganz 'eulender' Grund. Diese Historiker berichten auch kein Wort von der Besiegung *Necho's* durch *Nebucadrezar* bei *Karchemisch*, die doch selbst *Hitz.* als ein nicht anzuzweifelndes Factum festhält. *Herodot* und seine Nachfolger haben ihre Berichte über Aegypten aus den Mitteilungen der ägyptischen Priester geschöpft, welche alles, was für den Stolz Aegyptens demütigend war, verschwiegen und durch Erzählungen von glorreichen Taten der Pharaonen zu verdecken suchten. Die Behauptung aber, daß die Berichterstattung der Griechen der Annahme einer chaldäischen Invasion in Aegypten widerstreite, hat *Hitz.* nicht bewiesen, und die Bemerkung, daß *Amasis* dem *Kambyses* gegenüber nach *Herod.* als selbständiger König, nur minder mächtig als der persische, erscheine, beweist auch unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieser Tatsache nichts weiter, als daß *Amasis* bei dem raschen Verfall der chaldäischen Monarchie Aegypten von *Babylonien* wieder unabhängig gemacht hatte. — Die Eroberung Aegyptens durch *Nebuc.* ist nach der Stellung, welche *Pharao Necho* gegen das babylonische Reich eingenommen und selbst noch unter *Zedekija* durch Sendung eines Heeres zur Entsetzung des von den *Chaldäern* belagerten *Jerusalem* zu behaupten versucht hat, nicht nur an sich höchst wahrscheinlich, sondern wird auch durch babylonische Zeugnisse bestätigt. Abgesehen von der Notiz des *Megasthenes* von der Verheerung *Libyens* und *Iberiens* durch *Nebucadrezar*, welche *Strabo XV, 1, 6* u. *Jos. c. Ap. I, 20* überliefert haben, teilt *Joseph. c. Ap. I, 19* aus *Berosus* die Nachricht mit: *κρατῆσαι δὲ φησι τὸν Βαβυλωνίον* (d. i. *Nebuc.*) *Αἰγύπτου, Σοφίας, Φοινίκης, Ἀραβίας*. Diese Nachricht von der Eroberung Aegyptens hat eine monumentale Bestätigung erhalten durch ein jüngst von *Wiedemann* (*Ztschr. für ägypt. Sprache u. Altertk. 1878 S. 87 ff.*) und *Schrader* (ebendst. Jahrg. 1879 S. 45 f.) entziffertes Keilschrifttäfelchen in *British Museum*, das zwar zum größten Teile zerbrochen ist, aber in den erhaltenen Fragmenten und lesbaren Zeilen von *Nebucadrezar* mitteilt, daß im 37. Jahre seiner Regierung zwischen ihm und dem Könige Aegyptens . . . *su* (d. i. wahrscheinlich *Amasis*) Krieg entstand, in welchem *Nebuc.* siegte und aus der Mitte des Landes Aegypten . . . tausend (?) Soldaten (?), Pferde . . . wegfürte.¹

1) Dagegen hat *Smend* S. 234 Anm. geltend gemacht: „In der Ztschr. f. äg. Spr. 1878. 2 ff. vgl. 87 ff. wird ein Abschnitt aus einer hieroglyphischen Inschrift des Louvre mitgeteilt, auf der angeblich ein in *Elephantine* residirender Gouverneur der Südländer von einer Plünderung Oberägyptens bis zum ersten Katarakt durch die Truppen der Syrer, der Nordvölker, der Asiaten, sowie von deren Besiegung durch seinen Herrn berichtet. — Nur fehlt der Beweis, daß die Inschrift wirklich in die Zeit des *Apries* gehört und daß von den *Chaldäern* die Rede sei. Aber *Wiedemann* deutet in der angef. Ztschr. 1878 nicht blos S. 2 ff. diese hieroglyph. Inschrift auf den Zug *Nebucadrezars* gegen Aegypten, sondern erklärt auch S. 87 ff. das babylonische Täfelchen mit Keilschrift in *British Museum*, und erkennt in dem Inhalte

Zweite Hälfte. Die Heilsverkündigungen. Cap. XXXIII—XLVIII.

In der ersten Hälfte seines Buches hat *Ezechiel* sowol dem Bundesvolke als den Heidenvölkern schwere Strafgerichte geweissagt; dem Volke *Israel* das Gericht der Zerstörung des Reiches und der Zerstreuung des widerspenstigen Geschlechts in die Heidenländer, zugleich aber nach dem Gerichte auch die Wendung seines Gefängnisses in Aussicht gestellt, und zwar nicht nur die Zurückführung in sein Land, sondern auch die Aufrichtung des mit den Vätern geschlossenen Bundes und die Erneuerung des zurückgeführten Volkes durch den Geist Gottes, daß es dem Herrn auf seinem heiligen Berge mit ihm wolgefälligen Opfern dienen werde (vgl. 11, 16—21. 16, 60. 20, 40 ff.). Dagegen den heidnischen Weltvölkern und -Reichen hat er Verwüstung und ewige Vertilgung; daß ihrer nicht mehr gedacht werde (vgl. 21, 36 f. 25, 7. 10. 16. 26, 21. 27, 36. 28, 19), oder doch dauernde Erniedrigung und Sturz ihrer Herrlichkeit in die Unterwelt (vgl. 29, 13 ff. 31, 15 ff. 32, 17 ff.) gedroht, während Gott im Lande der Lebendigen Herrliches schaffen, *Israel* aus der Zerstreuung sammeln, in dem seinem Knechte *Jakob* gegebenen Lande sicher und gesegnet wohnen und ein Horn ihm wachsen lassen werde (26, 20. 28, 25 f. u. 29, 21). — Diese Verkündigung wird in der zweiten Hälfte des Buches weiter ausgeführt, indem zuerst die dem durch das Gericht des Exiles gesichteten Bundesvolke in Aussicht gestellte Beganadigung, Segnung und Verherrlichung nach ihren Hauptmomenten entfaltet und die Vertilgung seiner Feinde verkündigt (c. 34—39), sodann die Aufrichtung des erneuerten Gottesreiches zu ewigem Bestande (c. 40—48) geschildert wird. Für diese Verkündigung wurde dem Propheten der Mund geöffnet, als ein Entrommener die Nachricht von der Zerstörung *Jerusalem's* den Weggeführten am *Chaboras* brachte. Sie bildet die zweite Hälfte der prophetischen Tätigkeit *Ezech.*, zu welcher c. 33 die Einleitung enthält. Die Verkündigung selbst ist nach ihrem so eben angedeuteten Inhalte in zwei Teile gegliedert: *a.* die Ankündigung der Wiederherstellung und Erneuerung *Israels* c. 34—39, *b.* das apokalyptische Gemälde von der Neugestaltung des Gottesreiches c. 40—48.

desselben eine Bestätigung jenes hieroglyphischen Textes; ebenso *Hommel*, Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte. Leipz. 1880. S. 12. 17. Anm. 31; während *Sm.* zwar auf S. 87 ff. verweist, aber über den Inhalt des dort erklärten babylon. Täfelchens schweigt.

C. Die Begnadigung, Wiederherstellung und Erneuerung Israels. Cap. XXXIII—XXXIX.

In dem einleitenden Cap. 33 wird Ezech. an die Verantwortlichkeit seines Berufes und die Unempfänglichkeit des Volkes erinnert. — Die Heilsvorkündigung hebt c. 34 an mit einer Bedrohung der schlechten Hirten Israels, welche die Herde (das Volk) für sich ausbeuten (v. 1—10), und geht in die Verheißung über, daß Jahve selbst seiner Herde sich annehmen, in seinem Knechte David ihr einen Hirten erwecken werde, unter welchem sie sich ungetrübten Friedens und reichen Segens erfreuen soll (v. 11—31). Während das Gebirge Seir wegen der ewigen Feindschaft Edoms gegen Israel zur ewigen Wüste werden soll (c. 35), wird das verwüstete Land Israels wieder bebaut und mit Menschen und Vieh angefüllt werden. Um seines heiligen Namens willen wird der Herr sein aus den Nationen gesammeltes Volk durch seinen Geist an Herz und Geist erneuern und in seinem zu einem Garten Gottes gemachten Lande sehr vermehren (c. 36). Das einem Felde voll dürrer Todtengebeine gleichgewordene Israel wird er zu neuem Leben erwecken, die in zwei Reiche gespaltenen Völker Juda und Israel zu einem Volke und Reiche vereinen, sie von ihren Sünden frei machen und unter dem Regimente Davids in dem seinem Knechte Jakob gegebenen Lande wohnen lassen, mit ihnen einen Bund des Friedens auf ewig schließen und in dem Heiligtum in ihrer Mitte als ihr Gott ewig wohnen (c. 37). In der letzten Zeit wird zwar Gog der Oberherr von Magog ein gewaltiges, aus den fernsten Ländern der Welt gesammeltes Heer gegen das in seinem wiederhergestellten Lande in Sicherheit wohnende Israel herbeiführen, um große Beute zu machen, aber mit seinem ganzen Heere dem Gerichte Gottes erliegen. Durch dieses Gericht wird Gott seine Herrlichkeit unter den Völkern manifestieren und sich so des ganzen Hauses Israel erbarmen und, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen hat, sein Angesicht nicht mehr vor ihm verbergen (c. 38 u. 39).

Cap. XXXIII. Des Propheten Beruf und Stellung zum Volke für die Zukunft.

Das Cap. teilt sich in zwei durch die geschichtliche Notiz v. 21 u. 22 getrennte aber sachlich zusammenhängende Gottesworte einleitenden Inhalts. Das erste v. 1—20 legt den Beruf des Propheten für die Folgezeit dar, das zweite v. 23—33 zeichnet ihm seine Stellung zum Volke und die Stellung des Volkes zu seiner ferneren Verkündigung vor. Das erste geht der Ankunft des Boten mit der Nachricht von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (v. 21) voraus; das zweite ist nach derselben ausgesprochen. Der Fall der heiligen Stadt bildete

einen Wendepunkt für das prophetische Wirken Ezechiels. Vor dieser Katastrophe hatte ihn Gott zum Wächter über Israel gesetzt, dem Volke seine Sünden anzuzeigen und die Strafe dafür, den Untergang Jerusalems und Juda's samt der Zerstreung des Volks unter die Heiden, zu predigen. Nachdem aber die Stadt gefallen und das von ihm geweissagte Gericht eingetroffen war, galt es, durch die Verkündigung der Wiederaufrichtung des gefallenen Gottesreiches in neuer und herrlicher Gestalt den Verzagenden und am Heile Verzweifelnden Mut und Trost zuzusprechen, ihnen den Weg zu neuem Leben zu zeigen und die Thür für den Eingang in das neue Gottesreich zu öffnen. Dieser Aufgabe, welcher der Prophet von nun an obliegen sollte, entsprechen die beiden Abschnitte unsers Cap. In dem ersten, v. 1—20, wird ihm seine Berufung zum geistlichen Wächter über das Haus Israel erneuert (v. 2—9), mit der besonderen Weisung, dem unter der Last seiner Sünden verzweifeln wollenden Volke zu verkündigen, daß der Herr nicht Gefallen am Tode des Frevlers habe, sondern dem, der sich von seiner Missetat bekehre, das Leben geben werde (v. 10—20). Den Kern und Mittelpunkt dieses Gotteswortes bildet die Klage des Volks: Unsere Uebertretungen und Sünden liegen auf uns und durch sie vergehen wir, wie nun können wir leben? (v. 10) mit der Antwort des Herrn: Bei meinem Leben, ich habe kein Wolgefallen am Tode des Frevlers . . . bekehret, bekehret euch, warum wollet ihr sterben? (v. 11). Darauf bereiten v. 2—9 vor, während v. 12—20 diese göttliche Verheißung weiter ausführen und begründen. — Die Gedanken, mit welchen die der Verzweiflung begegnende Verheißung des Herrn vorbereitet und begründet wird, sind nicht neu, sondern Wiederholungen aus früheren Gottesworten. Die vorbereitende Einleitung v. 2—9 geht wesentlich auf das Wort 3, 17—21 zurück, mit welchem der Herr dem Propheten am Schlusse seiner Berufung die Aufgabe und die Verantwortlichkeit seines Berufes vorgehalten; und die Begründung v. 12—20 samt der göttlichen Verheißung v. 11 ist aus c. 18 genommen, wo der Prophet das Walten der göttlichen Gerechtigkeit dargelegt hat, und zwar aus v. 20—32 dieses Cap., wo der Gedanke ausgeführt ist, daß die Gerichte Gottes durch Buße und Bekehrung abgewendet werden können. Aus dem Allen erhellt unzweifelhaft, daß der erste Abschnitt unsers Cap. eine Einleitung in die zweite Hälfte der Weissagungen Ezechiels enthält. Daraus erklärt sich auch das Fehlen einer Zeitangabe an der Spitze dieses Abschnittes oder der 'auffällige' Umstand, daß die Zeitangabe v. 21 u. 22 erst in der Mitte des Cap., zwischen dem ersten und zweiten Gottesworte folgt. — Das Gotteswort v. 23 ff. erging ohne Zweifel an den Propheten, nachdem der Entronnene mit der Nachricht von dem Falle Jerusalems angekommen war, wogegen das den Propheten auf sein ferneres Wirken vorbereitende Wort v. 1—20 diesem Ereignisse vorausging, der Zeit nach mit der am Abende vor Ankuft des Flüchtlings erfolgten Gotteswirkung auf den Propheten, durch die ihm der Mund zu weiterem Reden aufgetan wurde (v. 22), zusammenfiel, und als die Erneuerung seiner Berufung dieser historischen Nachricht vorausgestellt ist.

V. 1—20. Der Beruf des Propheten für die Zukunft.

V. 1—9. Das Wächteramt des Propheten. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, rede zu den Söhnen deines Volkes und sprich zu ihnen: Wenn ich über ein Land das Schwert bringe und die Leute des Landes nehmen einen Mann aus ihrer Gesamtheit und setzen ihn zum Wächter, V. 3 und er sieht das Schwert kommen über das Land und stößt in die Posaune und vermannt das Volk; V. 4 wenn dann einer den Schall der Posaune hören und sich nicht vermanen lassen sollte, daß das Schwert käme und ihn wegrafte: so würde sein Blut auf sein Haupt kommen. V. 5. Den Schall der Posaune hat er gehört und sich nicht vermanen lassen; sein Blut wird auf ihn kommen, da er, wenn er sich hätte vermanen lassen, seine Seele gerettet hätte. V. 6. So aber der Wächter das Schwert kommen sieht und nicht in die Posaune stößt und das Volk nicht vermannt wird, und das Schwert käme und rafte von ihnen eine Seele weg, selbiger wird durch seine Schuld weggerafft, aber sein Blut werde ich von der Hand des Wächters fordern. V. 7. Du nun Menschensohn, zum Wächter habe ich dich gesetzt dem Hause Israel, hören solst du aus meinem Munde das Wort und sie von meinerwegen vermanen. V. 8. Wenn ich zu dem Frevler spreche: Frevler, du wirst des Todes sterben, und du redest nicht, um den Frevler abzumane von seinem Wege; so wird er, der Frevler, ob seiner Missetat sterben und sein Blut werde ich von deiner Hand fordern. V. 9. Wenn du aber den Frevler abgemant hast von seinem Wege, daß er sich davon bekehre, er aber kehrt nicht von seinem Wege, so wird er ob seiner Missetat sterben, du aber hast deine Seele ertettet.* — Die Vv. 7—9 sind bis auf geringe, für den Sinn unerhebliche Abweichungen wörtlich aus 3, 17—19 wiederholt. Die Wiederaufnahme der dem Propheten obliegenden Pflicht und der damit verbundenen Verantwortlichkeit wird aber v. 2—6 durch einen aus dem Leben gegriffenen Fall eingeleitet und so einleuchtend gemacht, daß jeder Hörer dieser Worte einsehen mußte, Ezech. sei verpflichtet gewesen, das Volk auf das ihm bevorstehende Gericht aufmerksam zu machen und vor der ihm drohenden Gefahr zu warnen, und daß diese Verpflichtung ihm auch fernerhin noch obliege. In dieser Hinsicht dient diese in c. 3 fehlende Ausführung hier dazu, die nachfolgenden Weißagungen Ez.'s mit den Gerichtsdrohungen des ersten Teils zu verknüpfen. Der Sinn derselben ist folgender: Gleichwie der bestellte Wächter eines Landes die Pflicht hat, dem Volke das Herannahen des Feindes zu verkündigen, und wenn er das nicht tut des Todes schuldig ist, so hat auch Ez. als von Gott bestellter Wächter Israels das Volk nicht nur vor dem kommenden Strafgerichte warnen müssen, um seine Pflicht zu erfüllen, sondern er hat dasselbe auch davor gewarnt, so daß, wer sich nicht hat warnen lassen, um seiner Sünde willen dem Schwerte anheimgefallen ist. Wie also Ez. damit nur seine Pflicht und Schuldigkeit getan hat, so hat er auch fernerhin noch diese

Pflicht zu erfüllen. — In v. 2 ist אָרֶיךָ absolut vorausgestellt und אֲנִי wenn ich bringe das Schwert über ein Land mit der Restriction: so daß der Feind unterwegs ist und man eines Angriffs gewärtig sein kann (Hitz.), zu verstehen. מִן־עַמּוֹתֵיכֶם vom Ende der Leute des Landes her d. h. aus der Gesamtheit des Volkes einen, wie Gen. 47, 2, s. zu Gen. 19, 4. Das Stoßen in die Posaune ist Alarmzeichen beim Anrücken von Feinden, vgl. Am. 3, 6. Jer. 4, 5. נִקְרָר in v. 5^b ist Particip, dagegen vorher und nachher Perfectum, mit Kamez wegen des Tones versehen. Zu v. 7—9 s. die Erkl. von 3, 17—19.

V. 10—20. Als Wächter über Israel soll Ez. den an Gottes Gnade Verzweifelnden verkündigen, daß der Herr die sich von der Sünde Bekehrenden vor dem Untergange bewahren und zum Leben führen werde. V. 10. *Du nun Menschensohn, sprich zum Hause Israel: Mit Recht sprechet ihr: unsere Vergehungen und unsere Sünden liegen auf uns und in ihnen schwinden wir dahin, wie also können wir leben? V. 11. Sprich zu ihnen: Sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, ich habe kein Gefallen am Tode des Frevlers, sondern wenn der Frevler sich bekehret von seinem Wege, soll er leben. Bekehret euch, bekehret euch von euren bösen Wegen! denn warum wollt ihr sterben, Haus Israel? V. 12. Und du Menschensohn, sprich zu den Söhnen deines Volkes: die Gerechtigkeit des Gerechten wird ihn nicht retten am Tage seiner Uebertretung, und durch seinen Frevel wird der Frevler nicht fallen am Tage da er sich bekehret von seinem Frevel, und der Gerechte wird nicht dadurch leben können am Tage da er sündigt. V. 13. Wenn ich zu dem Gerechten sage: leben soll er, und er verläßt sich auf seine Gerechtigkeit und tut Unrecht, so wird aller seiner Gerechtigkeiten nicht gedacht werden, und durch sein Unrecht das er getan wird er sterben. V. 14. Wenn ich zu dem Frevler sage: sterben solst du, und er kehret sich von seiner Sünde und übet Recht und Gerechtigkeit, V. 15 so daß der Frevler das Pfund zurückgibt, Geraubtes erstattet, in den Satzungen des Lebens wandelt ohne Unrecht zu tun, so wird er leben, nicht sterben. V. 16. Alle seine Sünden, die er begangen, sollen ihm nicht gedacht werden; Recht und Gerechtigkeit hat er geübt, leben wird er. V. 17. Und die Söhne deines Volkes sprechen: nicht richtig ist der Weg des Herrn; aber sie — ihr Weg ist nicht richtig. V. 18. Wenn der Gerechte sich kehrt von seiner Gerechtigkeit und tut Unrecht, so soll er dadurch sterben. V. 19. Wenn aber der Frevler sich kehrt von seinem Frevel und übet Recht und Gerechtigkeit, so wird er um deswillen leben. V. 20. Und doch sprecht ihr: nicht richtig ist der Weg des Herrn. Einen jeglichen nach seinen Wegen, werde ich euch richten, Haus Israel.* — In v. 10 u. 11 wird dem Propheten sein Beruf für die Folgezeit vorgezeichnet, indem Gott ihn beauftragt, den um ihrer Sünde willen Verzagenden den Gnadenwillen des Herrn zu verkündigen. Die Drohung des Gesetzes Lev. 26, 39 וְיִמְסוּ בְּעֵינֵיכֶם, welche Ez. dem Volke wiederholt, zuletzt noch bei Ankündigung der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, warnend ins Gedächtnis gerufen hatte (vgl. 4, 17 u. 24, 23),

war demselben beim Eintreffen des gedrohten Strafgerichts schwer aufs Herz gefallen, so daß es nicht „zu seiner Entschuldigung“, wie *Häv.* meint, sondern in Verzweiflung an seiner Rettung dieses Wort anführt. Dieser Verzweiflung des Kleinglaubens soll Ez. entgegnet werden durch die Verkündigung, daß der Herr warlich nicht Gefallen am Tode des Frevlers habe, sondern seine Bekehrung und sein Leben wünscht. Dieses Gnadenwort mit der Aufforderung zur Bekehrung hatte Ez. schon c. 18, 23. 32 dem Volke zur Beherzigung vorgehalten; dort zur Widerlegung des Wahnes, daß das gegenwärtige Geschlecht die Sünden der Väter zu büßen habe, hier zur Aufrichtung der am Heile Verzweifelnden, daher mit der (18, 23 u. 32 fehlenden) Beteuerung: so wahr ich lebe, spricht der Herr, und mit der dringenden Aufforderung, sich zu bekehren. Um aber dem Mißbrauche dieses Trostwortes zu falschem Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit vorzubeugen, wiederholt Ez. in v. 12—20 die Hauptgedanken jener Verkündigung 18, 20—32; zuerst in v. 12—16 den Gedanken, daß dem Gerechten seine Gerechtigkeit nichts nütze, wenn er sich der Ungerechtigkeit hingibt, und der Frevler ob seines Frevels nicht untergehen werde, wenn er sich vom Bösen bekehrt und der Gerechtigkeit nachstrebt (יִשָּׁל v. 12 wie Hos. 5, 5. Jer. 6, 15), vgl. 18, 24. 25 u. 21—22 und zu v. 14 u. 15 insbesondere 18, 5 u. 7; sodann in v. 17—20 die Zurechtweisung derer, die den Weg des Herrn tadeln, vgl. 18, 25. 27. 29. 30.

V. 21 u. 22. Die Nachricht von dem Falle Jerusalems mit ihren Folgen für den Propheten. V. 21. *Und es geschah im zwölften Jare, im zehnten (Monde), am fünften des Monden seit unserer Gefangenschaft, da kam zu mir ein Entrommener aus Jerusalem und sprach: die Stadt ist geschlagen.* V. 22. *Und die Hand Jahve's war über mich gekommen am Abende vor der Ankunft des Entrommenen, und er tat meinen Mund auf, bis derselbe am Morgen zu mir kam; und so ward mein Mund aufgetan und ich verstummte nicht mehr.* — In diesen Vv. wird die Erfüllung der dem Propheten c. 24, 25—27 nach der Weißagung der Zerstörung Jerusalems von Gott gegebenen Zusage berichtet. Die chronologisch genaue Angabe, wann der Bote mit der Nachricht von der Vernichtung Jerusalems angekommen, dient dazu, den Zeitpunkt genau zu markieren, in welchem der Wendepunkt zu ungehemmtem Reden und Weißagen für den Propheten eingetreten ist. — Der Umstand, daß die Nachricht von der im 5. Monate des 11. J. erfolgten Zerstörung Jerusalems erst im 10. Monate des 12. Jares, also fast 1½ Jare nachher bei den Exulanten eintraf, berechtigt nicht dazu, mit *Doederlein* u. *Hitz.* nach dem Vorgange des *Syrrers* die Richtigkeit des Textes anzuzweifeln und das 11. Jar statt des 12. zu setzen. Bei dem entlegenen Aufenthalte Ez.'s im nördlichen Mesopotamien und bei der furchtbaren Verwirrung, welche jene Katastrophe im Gefolge hatte, konnten leicht 1½ Jare vergehen, bis ein Entrommener die Nachricht dorthin brachte. Die Behauptung von *Hitz.* aber, daß Ez. sich selbst widerspräche, da er nach 26, 1. 2 schon im 11. Jare von der Sache Nachricht hatte, beruht auf Misdeutung der angeführten Stelle. Diese besagt nicht, daß Ez.

durch einen Flüchtling oder irgendwelchen Menschen diese Kunde erhalten, sondern bezeugt nur, daß Gott ihm den Fall Jerusalems noch vor seinem Eintreten geoffenbart hatte. לְגַלְתִּי לְיִשְׂרָאֵל nach unserer Wegführung (v. 21 u. 40, 1) coincidiert mit לְגַלְתִּי הַמַּלְאָךְ יִרְיָכִין 1, 2. הַמַּלְאָךְ geschlagen d. h. erobert und zerstört, vernichtet. In dem Satze וַיְרִי יִרְיָהוּ וְהוּא יְרִי ist יִרְיָהוּ Plusquamperfect und אֲלֵי nach späterem Sprachgebrauche für אֶלֵי gesetzt. Die Formel bezeichnet die Versetzung in ekstatischen Zustand, s. zu 1, 3, in welchem hier der Mund ihm zum Reden geöffnet d. h. das ihm auferlegte Verstummen von ihm genommen wurde. Die W.: bis er zu mir kam am Morgen u. s. w. sind nicht so zu verstehen, daß dem Propheten der Mund nur für die Zeit vom Abende bis zum Morgen geöffnet worden sei, denn dies würde dem folgenden Satze widersprechen. Sie besagen nur, daß das Öffnen des Mundes vor der Ankunft des Flüchtlings geschah, in der Nacht vor dem Morgen seiner Ankunft. Das folgende וַיְרִי יִרְיָהוּ ist nachdrucksvolle Wiederholung behufs der Anknüpfung der sachlich wichtigen Angabe, daß er von dieser Zeit an nicht mehr verstumte. — Das v. 23—33 folgende Gotteswort ist dem Ez. wol bald nachher eingegeben worden, wie man aus seinem für das fernere Weißagen des Propheten grundlegenden Inhalt schließen darf. Aus v. 22 aber läßt sich über die Zeit, wann dieses und die folgenden Gottesworte bis c. 39, die chronologisch nicht näher bestimmt sind, an ihn ergangen und von ihm ausgesprochen worden sind, nichts entnehmen. Das „Nicht-mehr-verstummen“ involvürt durchaus nicht ein sofortiges oder ein fortwährendes Reden, sondern hebt nur das Gebot des Stummseins auf. Ein Grund für die Annahme, daß alle diese Gottesworte ihm in einer Nacht zuteil geworden (*Häv. Hgsth.* u. A.), liegt nicht vor, weder in v. 22 noch in dem Inhalte dieser Gottesoffenbarungen.

V. 23—33. Die Bußpredigt nach dem Falle Jerusalems.

Das erste Gotteswort, welches Ez. nach Ankunft des Flüchtlings mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems empfing, ist nicht tröstlichen, sondern strafenden Inhalts und gegen die gerichtet, welche in unbußfertigem Sinne auf die den Erzvätern gegebene Verheißung des ewigen Besizes des heiligen Landes pochend, auch nach der Zerstörung Jerusalems und des Reiches Juda noch im Besitze des verheißenen Landes bleiben zu können wänten. Diesen Wanglauben schlägt der Prophet nieder durch die Verkündigung, daß die Ungerechten keinen Teil an dem Besitze des Landes Israel haben, sondern elendiglich unkommen sollen, und daß das Land gänzlich wüste und menschenleer werden solle (v. 23—29). Darauf eröffnet der Herr ihm, daß seine Volksgenossen zwar zu ihm kommen und seine Worte anhören, aber nur das ihnen Liebliche aufnehmen, im Uebrigen aber ihrem Gewinne nachgehen und seine Worte nicht tun werden, und daß sie erst durch das Eintreffen seiner Worte zu der Erkenntnis, daß er ein Prophet gewesen, kommen

sollen (v. 30—33). Aus diesen letzten Vv. erkennt man, daß die in v. 24—29 ausgesprochene Drohung die Grundlage für das fernere Weißagen Ezechiels bilden soll, also dieses ganze Gotteswort nur die Bedeutung einer Einleitung für sein ferneres Wirken hat. So verschieden ihrem Inhalte nach die beiden Hälften dieses Gotteswortes auch zu sein scheinen, so hängen sie doch eng zusammen. Die in der ersten Hälfte aufgedeckte Herzensstellung des Volkes zu dem über das Land und Reich hereingebrochenen Gericht soll der Illusion vorbeugen, als sei das Kommen des Volkes zum Propheten, um seine Worte zu hören, ein Zeichen bußfertiger Beugung unter die strafende Hand Gottes, und die Wahrheit einschärfen, daß das Heil, welches er nun dem Volke verkündigen werde, nur denen zuteil werden solle, die sich aufrichtig zum Herrn bekehren.

V. 23—29. Das falsche Vertrauen auf Gottes Verheißungen. V. 23. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 24. Menschensohn, die Bewohner jener Trümmer im Lande Israels sprechen also: Einer war Abraham und erhielt das Land zum Besitze, wir aber sind viele, uns ist das Land zum Besitztum gegeben. V. 25. Darum sprich zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: ihr esset mit dem Blute und erhebet eure Augen zu euren Götzen und vergießet Blut, und das Land wolt ihr besitzen? V. 26. Ihr steifet euch auf euer Schwert, tut Greuel und verunreinigt einer des andern Weib und das Land wolt ihr besitzen? V. 27. Also sprich zu ihnen: spricht der Herr Jahve: Bei meinem Leben! es sollen die in den Trümmern sind durch das Schwert fallen, und wer auf offenem Felde ist, den gebe ich den Thieren zu fressen, und die in den Burgen und Hölen sollen an der Pest sterben. V. 28. Und ich mache das Land zur Wüste und Wüstenei, und seine stolze Macht soll ein Ende haben und die Berge Israels sollen wüste sein, daß niemand darüber gehe. V. 29. Und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich das Land zur Wüste und Wüstenei mache wegen aller Greuel, die sie getan.* — Diese Drohung ist gegen das nach Zerstörung Jerusalems im Lande Juda zurückgebliebene Volk gerichtet. יְשָׁבֵי הַקְּרָבוֹת sind die auf den Trümmern des heil. Landes wohnenden Israeliten, der im Lande zurückgebliebene Rest des Volks, nicht die in öden Gegenden am Chaboras angesiedelten Exulanten, wie *Klief.* meint. Der Umstand, daß v. 30—33 von den Israeliten am Chaboras handeln, beweist durchaus nicht, daß auch in v. 24—29 von diesen die Rede sein müsse. Denn die beiden Hälften dieses Gotteswortes verhalten sich nicht so zu einander, daß die Vv. 30—33 eben den Eindruck schildern, den der Inhalt von v. 24—29 auf die Hörer macht, so daß die v. 30—33 Bezielten eben die Hörer der Vv. 24—29 sein müßten. Die Vv. 30—33 handeln ganz allgemein von der Stellung, welche die Landsleute des Propheten zu seinen Reden, nicht bloß zu seinen Drohungen sondern auch zu seinen Heisverkündigungen, einnehmen, nämlich nur das ihnen lieblich klingende annehmen, seine Worte aber nicht tun (v. 31. 32). Damit verträgt sich ganz gut, daß diesen Leuten in v. 23—29 die Herzensstellung der auf den Trümmern des heil. Landes Zurückgeblie-

benen vorgehalten und denselben verkündigt wird, daß der Glaube an den bleibenden Besitz des heil. Landes, worauf die in diesem Lande Zurückgebliebenen pochten, ein Wanglaube sei, und daß die diesem Wanglauben Ergebenen durch Schwert und Pest vertilgt werden sollen. Wie Ez. im ersten Teile seines Buches die Drohweißagungen über den Untergang Jerusalems und Juda's vor seinen Landsleuten am Chaboras ausgesprochen und an diese gerichtet hat, weil sie innerlich eben so zum Herrn standen wie ihre in Jerusalem und Juda befindlichen Brüder, so hält er denselben auch hier jenen Wanglauben zur Warnung vor, um ihnen die Nichtigkeit solch eitler Hoffnung aufzudecken und Buße und Bekehrung als den einzigen Weg zum Leben zu predigen. Die Rede jener Leute: Einer war Abraham u. s. w. hat den Sinn: wenn Abraham als einzelner Mann das Land Canaan zum Besitze erhielt durch die göttliche Verheißung, so kann derselbe Gott uns, den vielen Söhnen Abrahams, doch diesen Besitz nicht nehmen. Der Gegensatz des „Einen“ und der „Vielen“ erhielt seine Bedeutung für die Argumentation dieser Leute durch die als Tatsache vorausgesetzte Abstammung der Vielen von dem Einen, sowie durch den aus der Genesis als bekant vorausgesetzten Umstand, daß dem Erzvater das Land nicht für seine Person, sondern für seinen Samen, seine Nachkommenschaft zum Besitze verheißt und gegeben worden. Sie pochten hiebei, wie die Juden zu Christi Zeit Joh. 8, 33. 39, auf ihre leibliche Abstammung von Abraham; vgl. die ähnliche Aeußerung 11, 15. Dagegen hält ihnen Ez. einfach ihr sündliches Tun und Treiben vor (v. 25 f.), um ihnen zu zeigen, daß sie hierdurch den Verlust dieses Besitzes verschuldet haben. Das Essen mit oder auf dem Blute (עַל דָּמָם) ist Essen von Fleisch, dem das Blut zu Grunde liegt, das nicht vom Blute gereinigt ist, wie Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 f. — ein Verbot, welches schon Noah gegeben wurde Gen. 9, 4 und im Gesetze wiederholt eingeschärft wird, vgl. Lev. 7, 26 u. 27. Ebenso das Verbot des Götzendienstes: die Augen zu den Götzen erheben vgl. 18, 6, und des Blutvergießens, vgl. 18, 10. 22, 3-u. a. עָמַד עַל חַרְבּוֹ sich auf das Schwert steifen (עָמַד wie 31, 14 gebraucht) d. h. auf Gewalttat und Todtschlag sein Vertrauen setzen. An den Gebrauch des Schwertes im Kriege ist in diesem Zusammenhange nicht zu denken. Greuel tun, wie 18, 12. עָשִׂיתָ ist nicht Förm.: ihr Weiber, sondern ׀ für ׀ gesetzt wegen des folgenden ׀, analog dem פָּרִיזוּם für פָּרִיזוֹן (*Hitz.*). Zu dem Verunreinigen des Weibes des Nächsten vgl. 18, 6. Solche freche Sinder wird der Herr vertilgen, wo sie auch sein mögen. Die Strafe ist v. 36 individualisirt, vgl. 14, 21. Die in den קְרָבוֹת sollen durch das חַרְבּוֹת fallen, wobei das Wortspiel nicht zu verkennen; die auf offenem Felde durch Raubthiere umkommen, vgl. 2 Kg. 17, 25. Ex. 23, 29. Lev. 26, 22; die in den Bergfesten und Hölen befindlichen, wo sie gegen Schwert und reißende Thiere gesichert sind, sollen durch Pest oder Souchen umkommen. Diese Drohung ist nicht auf das Schalten der Chaldäer im Lande nach der Zerstörung Jerusalems zu beschränken, sondern gilt für alle Folgezeit. Auch die in v. 28 gedrohte Verwüstung und gänzliche Entvölkerung des Landes darf man nicht bloß auf die Zeit des

chaldäischen Exils beziehen, sondern sie umfaßt auch die mit und nach der römischen Zerstörung Jerusalems eingetretene Verwüstung. Wegen וְהָיָה נֶאֱמָר s. zu 7, 24. Zu v. 29 vgl. 6, 14.

V. 30—33. Des Volkes Verhalten gegen den Propheten. V. 30. *Und du, Menschensohn, die Söhne deines Volks unterreden sich über dich an den Wänden hin und in den Hausthüren; einer redet mit dem andern, jeglicher mit seinem Bruder, sagend: komt doch und laßt uns hören, was für ein Wort von Jahve ausgeht.* V. 31. *Und sie werden zu dir kommen, wie eine Volksversammlung, und vor dir sitzen als mein Volk, und werden deine Worte hören, sie aber nicht tun, sondern das Liebliche in ihrem Munde tun sie; ihrem Gewinne geht ihr Herz nach.* V. 32. *Und siehe du bist ihnen wie ein lieblicher Sänger, schön von Stimme und wol spielend; sie werden deine Worte hören, aber tun werden sie dieselben nicht.* V. 33. *Wenn es aber komt — siehe es komt — so werden sie erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte war.* — Dieser an Ez. persönlich gerichtete Zusatz zu dem vorhergehenden Gottesworte gilt für die ganze zweite Hälfte seiner Berufstätigkeit, und steht in nicht zu verkennender Beziehung zu der in v. 7—9 ihrem wesentlichen Inhalte nach wiederholten Instruction des Propheten bei seiner Berufung c. 3, 16 ff. Wie Gott den Propheten bei seiner Berufung durch Vorhalten der Aufgabe und der Verantwortlichkeit seines Berufes auf die Schwierigkeiten der Ausrichtung des ihm übertragenen Wächteramtes aufmerksam gemacht und ihn vermannt hat, sich durch das Widerstreben des Volks nicht irre machen zu lassen, so richtet er hier v. 30—33 bei Beginn des zweiten Abschnittes seiner Wirksamkeit wieder ein Wort an ihn persönlich, damit er sich in der ferneren Ausübung seines Berufes nicht durch der Menschen Gefallen oder Mißfallen bestimmen lasse. — Schon seine früheren Aussprüche hatten die Aeltesten des Volks bewogen zu ihm zu kommen, um Gottes Worte zu vernehmen (vgl. 14, 1. 20, 1). Als nun aber seine Weißagungen über Jerusalem eingetroffen waren, mußten die Exulanten noch aufmerksamer auf seine Worte werden, so daß sie heimlich und öffentlich von ihm redeten und einander zum Kommen und Anhören seiner Aussprüche ermunterten. Dies sagt ihm Gott voraus, zugleich aber, daß diese Geneigtheit seiner Landsleute, ihn zu hören, noch kein Zeichen aufrichtiger Bekehrung zu Gottes Wort sei, damit er sich in seinen Erwartungen nicht über das Volk täusche. So hat *Klief.* Inhalt, Zweck und Zusammenhang dieser Vv. im Ganzen richtig gefaßt. In v. 30 vertritt der Artikel vor dem Participle וְהָיָה נֶאֱמָר das relative אֲשֶׁר und die Worte sind Apposition zu בְּנֵי עַמְּךָ : die Söhne deines Volks die sich über dich bereden. וְהָיָה נֶאֱמָר ist reciproc. wie Mal. 3, 13. 16 u. Ps. 119, 23. ב aber nicht in feindlichem Sinne, wie in der angef. Psalmstelle, sondern in der Bed. über, wie ב דָּבַר 1 Sam. 19, 3 neben ב דָּבַר gegen jem. reden Num. 21, 7. Das Participle wird durch das finit. וְהָיָה נֶאֱמָר fortgesetzt, und das Verbum וְהָיָה נֶאֱמָר folgt in Form eines Nachsatzes. וְהָיָה נֶאֱמָר zur Seite der Wände d. h. an den Wänden hin sitzend s. v. a. heimlich, und in den Thüren der Häuser s. v. a. öffentlich, ein Nachbar mit dem andern sich unterhaltend.

וְהָיָה נֶאֱמָר aramäisch für וְהָיָה נֶאֱמָר und וְהָיָה נֶאֱמָר neben וְהָיָה נֶאֱמָר jeder; nicht bloß dieser oder jener, sondern jedermann zu seinem Nächsten. וְהָיָה נֶאֱמָר eig. wie das Kommen eines Volks d. h. wie wenn eine Menschenmenge zusammenströmt, d. i. haufen-, scharenweise. וְהָיָה נֶאֱמָר ist Prädicat: als mein Volk d. h. als wolten sie wie mein Volk von dir Gottes Wort hören. Aber sie denken nicht daran, deine Worte d. h. was du ihnen als mein Wort verkündigst, zu tun. וְהָיָה נֶאֱמָר sind Dinge, nach welchen man gieriges Verlangen hegt, liebliche Dinge in ihrem Munde d. h. nach ihrem Geschmacke, vgl. Gen. 25, 28. Unrichtig faßt *Häv.* וְהָיָה נֶאֱמָר von Liebelei, Bulerei; dazu paßt וְהָיָה נֶאֱמָר durchaus nicht. Die Uebersetzung: tun sie mit ihrem Munde, ist sprach- und sinnwidrig. וְהָיָה נֶאֱמָר ihr Gewinn, das wovon sie sich Vorteil oder Gewinn versprechen. In v. 32 wird näher erklärt, weshalb sie dennoch zum Propheten kommen, obgleich sie seine Worte nicht tun wollen. Du bist ihnen וְהָיָה נֶאֱמָר das kann nicht heißen: wie ein liebliches Lied: sondern wie das folgende וְהָיָה נֶאֱמָר der gut zu spielen versteht, zeigt: wie ein Sänger lieblicher Lieder. Das Abstractum וְהָיָה נֶאֱמָר steht für das concretum וְהָיָה נֶאֱמָr Sänger, Mann des Gesanges (*Hitz.*). Mit Nachdruck wird v. 32^b: sie hören deine Worte, aber tun sie nicht, wiederholt, um daran die Drohung v. 33 anzuschließen. Wenn es aber komt, nämlich was du redest, weißagst; siehe es komt d. h. es wird eben so gewiß kommen, wie deine Weißagungen über den Untergang Jerusalems, dann werden sie erkennen, daß ein Prophet unter ihnen war, vgl. 2, 5, d. h. daß er Gottes Wort ihnen verkündigt hat. Darum soll Ez. durch den Mißbrauch, den man mit seinen Worten treiben wird, sich nicht abhalten lassen, die Wahrheit zu predigen. — Auch dieser auf 2, 5 zurückweisende Schluß dieses Gotteswortes zeigt, dass dasselbe die Einleitung zu den folgenden Weißagungen bildet.

Cap. XXXIV. Absetzung der schlechten Hirten, Sammlung und Pflege der Herde und Bestellung des einigen guten Hirten.

Den Hirten, die sich selbst weideten und die Herde verwarlosten, daß sie zerstreut und den Raubthieren zur Beute geworden, wird der Herr das Hirtenamt nehmen (v. 1—10) und sich selbst seiner Herde annehmen, sie aus der Zerstreung sammeln, im Lande Israels auf guter Weide pflegen und durch Austilgung der fetten, gewalttätigen Schafe sichten (v. 11—22). Er wird seinen Knecht David als Hirten über seine Herde bestellen, einen Bund des Friedens seinem Volke schließen und das Land mit Fruchtbarkeit segnen, daß Israel in Sicherheit darin wohnen könne und nicht mehr den Völkern zum Raube und durch Hunger weggerafft werden solle, so daß es Jahve als seinen Gott erkennen werde (v. 23—31).

Dieses Gotteswort ist eine Wiederaufnahme und weitere Ausführung der kurzen Weißagung Jeremia's c. 23, 1—8. Die Drohung gegen die

schlechten Hirten bildet nur die Folie für die Verheißung der Sammlung und Pflege der von schlechten Hirten ins Elend gestürzten Herde durch seinen Knecht David, welchen Jahve seinem Volke zum Fürsten bestellen will; ist also seinem wesentlichen Inhalte nach Heil für Israel verkündend. — Die unter den Ausl. streitige Frage, ob unter den Hirten, aus deren Hand und Tyrannei der Herr seine Herde Israel erretten will, Priester und Könige (*Ephr. Syr. u. Theodrt.*) oder die Pseudopropheten und falschen Lehrer des Volks (*Glass u. A.*) oder nur die Könige (*Hgstb. Häv. u. A.*) oder alle die vom Amtswegen des Volkes Fürer sind, Regenten, Priester und Propheten, „die Gesamtheit der mit der Leitung des Volks beauftragten Aemter“ (*Klief.*) zu verstehen seien, ist dahin zu beantworten, daß nur die Regenten des Volks gemeint sind. Dies erheischt sowohl der biblische Begriff des Hirten im allgemeinen, der, wol zu unterscheiden von dem Begriffe der Leithammel, überall nur die Regenten bezeichnet, als insbesondere die Grundstelle Jer. 23, 1—8, wo unter den Hirten die Könige und Fürsten mit Ausschluß der Priester und Propheten, gegen die Jer. erst von v. 9 an weißagt, zu verstehen sind, endlich der Gegensatz gegen den guten Hirten David, der als Fürst (*מֶלֶךְ*), nicht als Priester oder Prophet, die Herde Jahve's weiden soll (v. 23 f.). Nur darf man bei den Regenten nicht bloß an die Könige denken, sondern muß darunter alle mit der Regierung des Volks beauftragten Personen oder die Gesamtheit der bürgerlichen Obern Israels verstehen, wobei Priester und Propheten nicht nach ihrem geistlichen Berufe und Stande, sondern nur soweit als sie etwa obrigkeitliche Aemter bekleideten, mit in Betracht kommen können. Die Beschränkung der Hirten auf die Könige ist von andern Gründen abgesehen schon deshalb unstatthaft, weil unsere aus der Zeit nach dem Untergange Jerusalems stammende Weißagung sich nicht bloß auf die früheren Regenten, die mit dem Reiche Juda gefallen Könige, bezieht, sondern obgleich von Hirten handelnd, die Israel unter die Völker zerstreut haben, doch das Schalten dieser Hirten als zur Zeit noch fortdauernd setzt und die Entfernung derselben oder die Errettung der Herde aus ihrer Hand als in der Zukunft erfolgend verkündigt (vgl. v. 8—10), sich also zugleich auf die weltlichen Obern bezieht, welche Israel nach der Aufhebung des Königtums und noch nach dem Exile bis zur Erscheinung des verheißenen Fürsten David, des Messias, regierten.

V. 1—10. Das Wehe über die schlechten Hirten. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, weißage über die Hirten Israels, weißage und sprich zu ihnen, den Hirten: Also spricht der Herr Jahve: wehe den Hirten Israels, die sich weideten; sollen die Hirten nicht die Herde weiden? V. 3. Das Fett esset ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch; das Gemästete schlachtet ihr, die Herde weidet ihr nicht. V. 4. Die Schwachen habt ihr nicht gestärkt und das Kranke nicht geheilt, das Verwundete verbandet ihr nicht, das Versprengte fürtet ihr nicht zurück und das Verlorene suchet ihr nicht, und herrschet mit Gewalt über sie und mit Härte. V. 5. So wurden sie zerstreut, weil ohne Hirten, und wurden zum Fraße allen*

Thieren des Feldes und wurden zerstreut. V. 6. *Es irren meine Schafe herum auf allen Bergen und auf jeglichem hohen Hügel, und über das ganze Land sind meine Schafe zerstreut worden, und ist keiner der nach ihnen fragt und keiner der sie sucht. V. 7. Darum, ihr Hirten, höret das Wort Jahve's: V. 8. Sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, weil meine Schafe zur Beute werden und meine Schafe zum Fraße werden allen Thieren des Feldes, weil kein Hirte da ist und meine Hirten nicht nach meinen Schafen fragen, und die Hirten sich weiden, die Schafe aber nicht weiden, V. 9 darum, ihr Hirten, höret das Wort Jahve's: V. 10. Also spricht der Herr Jahve: Siehe ich will an die Hirten und werde meine Schafe von ihrer Hand fordern und machen, daß sie aufhören meine Herde zu weiden, daß sie nicht mehr sich selbst weiden, und werde meine Schafe vor ihrem Munde erretten, daß sie ihnen nicht mehr zur Speise seien. — In v. 2 ist לֹא־יִשְׁאָלוּ erklärende Apposition zu אֲלֵיהֶם und nicht mit Klief. zu אֲמַר פִּי יִי gegen den constanten Gebrauch dieser Formel zu ziehen. Das Wehe über die Hirten wird durch die Apposition: die sich selbst weideten, während sie die Herde weiden sollten, motivirt und dann der Vorwurf, daß sie nur für sich selbst sorgen, durch Schilderung ihres Treibens (v. 3 u. 4), und der dadurch herbeigefürten Zerstreung der Herde (v. 5 u. 6) weiter exponirt. Zu beachten ist das periphrastische Präteritum אֵינִי רֹעִים sie waren weidend, welches zeigt, daß das Wehe hauptsächlich den bisherigen Hirten oder Regenten des Volkes gilt. אֵינִי ist reflexiv *se ipsos*, vgl. *Gesen.* §. 124, 1^b. Das Verwerfliche des Sichselbstweidens wird durch die lebhafteste Frage: sollen die Hirten nicht die Herde weiden? ins Licht gesetzt. V. 3 zeigt, wie sie sich weideten, v. 4 wie sie die Herde verwarlosten. חֵלֶב das Fett, welches *Boch., Hitz. u. Sm.* nach LXX u. *Vulg.* in חֵלֶבֶת die Milch ändern wollen, ist nicht zu beanstanden. Das Fett als das Beste vom Fleische, welches z. B. bei den Schlachtopfern als die Blüte des Fleisches auf den Altar kam, ist hier als *pars melior pro toto* genant. Mit Recht verweist *Häv.* zur Rechtfertigung der Textlesart auf Zach. 11, 16, wo die beiden Sätze: das Fett esset ihr und das Gemästete schlachtet ihr, in den einen Satz: das Fleisch des Gemästeten wird er fressen, zusammengezogen sind. Dagegen läßt sich auch nicht mit Grund einwenden: „daß des Schlachtens der fetten Thiere, welches vorhergehen müßte, erst nachher gedacht werde“ (*Hitz.*); denn dieser Satz enthält eine Steigerung des Gedankens, daß sie die Herde dazu brauchen, um sich selbst zu weiden: sie schlachten nicht etwa magere, sondern die gemästeten Thiere, und folgt passend nach der allgemeinen Angabe, daß sie Fleisch und Wolle der Schafe für ihren Nutzen verwenden. Für das Wol der Herde sorgen sie nicht, dies sagt der letzte Satz von v. 3, der in v. 4 individualisirend explicirt wird. נִחְלוּ ist *partic. niph.* von נָחַל, eine kurze Form für נִחְלוּהוּ wie נִחְלוּהוּ Jes. 17, 11. Der Unterschied zwischen נִחְלוּהוּ und נִחְלוּהוּ bestimt sich nach den beiderseitigen Prädicaten וּנְחַל וּנְחַל. Hiernach bezeichnet נִחְלוּהוּ das Schwache in Folge von Krankheit, וּנְחַל das Kranke selbst. נִשְׁבְּרָה eig. das Gebrochene, das Thier dem ein Bein oder anderes Glied gebrochen ist. נִשְׁבְּרָה*

versprengt, wie Deut. 22, 1. Im letzten Satze v. 4 wird die Verwahrung der Herde in den positiven Ausdruck: mit Gewalt und Härte über sie herrschen zusammengefaßt. *בְּכֹחַ וּבְחֵץ* ist aus Lev. 25, 43. 46 genommen, weist aber dort wie hier auf Ex. 1, 13. 14 zurück, wo *בְּכֹחַ* von den Gewaltmaßregeln Pharaos zur Unterdrückung der Israeliten steht. Die Folge hiervon (v. 5 f.) war, daß die Schafe zerstreut und den Raubthieren zum Fraße wurden. *בְּבִלְי רֵעִה* wegen des Nichtseins eines Hirten d. h. weil kein Hirt, der diesen Namen verdiente, da war. Dies geschah bei der Wegführung ins Exil, wo Israel den Heidenvölkern zur Beute wurde. Wenn dieses traurige Geschick des Volkes hier als durch die schlechten Hirten verschuldet und herbeigeführt dargestellt wird, so darf man dabei nicht bloß an die schlechte Politik der Könige nach außen (*Hitz.*) denken, denn diese war selbst nur eine Folge der Vernachlässigung ihres theokratischen Berufes und ihres Abfalls vom Herrn in Götzendienst. Dieser Sünde machte sich freilich auch das Volk schuldig, so daß dasselbe nicht bloß die Sünden seiner Hirten, sondern zugleich seine eigene Sünde mit büßen mußte; allein hiervon ist hier dem Zwecke dieser Weissagung gemäß abgesehen, und es konnte insofern davon abgesehen werden, als die Regenten teils durch Vernachlässigung ihrer Pflicht, teils durch ihr schlechtes Beispiel auch den Götzendienst des Volkes verschuldet hatten. *וְהִסְפִּיקוּ* wird am Schluß des 5. V. mit Nachdruck wiederholt und v. 6 weiter ausgeführt. Das Umherirren auf allen Bergen und Hügeln darf man nicht mit *Theodt.* u. *Klief.* von der Verirrung des Volkes zum Höhengultus deuten wollen; dagegen spricht die diesem bildlichen Zuge zu Grunde liegende Stelle 1 Kg. 22, 17, wo das Volk infolge des Falles des Königs im Kampfe als auf die Berge sich zerstreut erscheint, wie eine Herde die keinen Hirten hat. Den Bergen und Hügeln correspondirt im nächsten Satze *בְּכָל-פְּנֵי הָאָרֶץ* die ganze Oberfläche des Landes, nicht ‚der Erde‘ (*Klief.*). Denn obgleich die Zerstreung der Herde sachlich in der Wegführung des Volkes in die Heidenländer bestand, so ist doch hier von der sachlichen Bedeutung des Bildes abgesehen, wie daraus erhellt, daß Ez. von der Zerstreung unter die Heiden constant *וְהִסְפִּיקוּ* (Plur.) gebraucht, vgl. v. 13. Der Unterschied von *קָרַשׁ* und *בָּקַשׁ* besteht darin, daß *קָרַשׁ* mehr fragen, forschen nach etwas, sich darum bekümmern, *בָּקַשׁ* das Verlorene, Verirrte suchen bedeutet. — In v. 7—10 wird den Hirten die Strafe für ihre Untreue angekündigt, dabei aber, wie constant bei Ez., zur Motivierung der Strafdrohung nochmals die Verschuldung recapitulirt, und dann im Affecte der Rede die Aufforderung zum Hören in v. 9 wiederholt. Der Herr will seine Schafe von ihnen fordern und weil durch ihre Schuld Schafe verloren gegangen sind, sie des Hirtenamtes entsetzen und so die arme Herde ihrer Gewalt entreißen. Vergleichen wir hiermit Jer. 23, 2: „siehe ich will an euch die Bosheit eurer Handlungen heimsuchen“, so lautet bei Ez. die Drohung viel milder. Von Bestrafung der Hirten ist nicht die Rede, sondern nur das Hüften der Schafe soll ihnen genommen werden, daß sie nicht mehr sich selbst weiden sollen. Dieser Unterschied erklärt sich aus dem Zwecke unserer Weissagung,

nicht sowol den Hirten Strafe, als vielmehr den ins Elend geratenen Schafen Rettung vom Verderben zu verkündigen. Damit hängt auch das wiederholte *זֶה עֲמָדִי* meine Herde (v. 8 u. 10 wie schon v. 6) zusammen. Die Rettung der Schafe aus der Hand der schlechten Hirten hatte mit der Vernichtung des Königtums bei der Zerstörung Jerusalems begonnen. Wenn dieselbe nun hier als erst erfolgen sollend dargestellt wird, so wird man diesen Worten nicht gerecht, wenn man sie mit *Hitz.* dahin deutet, daß das in der Wirklichkeit schon Geschehene nun definitiv werden, nicht rückgängig gemacht werden soll. Denn obwol dies implicite darin liegt, so besagen die Worte doch klar, daß die Rettung der Schafe aus der Hand der Hirten noch nicht geschehen ist, sondern erst noch geschehen soll, also das Volk als zur Zeit noch in der Gewalt schlechter Hirten befindlich angesehen und ihm die Rettung als noch bevorstehend geweißagt wird. Wie und wann dieselbe durch Beseitigung der schlechten Hirten erfolgen werde, ersieht man aus der v. 11 anhebenden Verkündigung dessen, was der Herr für seine Herde tun will.

V. 11—22. Jahve wird selbst seine Herde suchen, sie aus der Zerstreung sammeln, auf gute Weide führen und durch Ausrottung der schlechten Schafe sichten. V. 11. *Denn also spricht der Herr Jahve: Siehe ich selbst, ich werde nach meiner Herde fragen und mich ihrer annehmen.* V. 12. *Wie ein Hirt sich seiner Herde annimmt an dem Tage, da er inmitten seiner zerstreuten Schafe ist, also werd' ich mich meiner Herde annehmen und sie erretten aus allen Orten, dahin sie zerstreut worden am Tage des Gewölks und der Wolkennacht.* V. 13. *Und werde sie herausführen aus den Völkern und sie aus den Ländern sammeln und sie in ihr Land bringen und sie weiden auf den Bergen Israels, in den Thälern und an allen Wohnorten des Landes.* V. 14. *Auf guter Weide werde ich sie weiden und auf den hohen Bergen Israels wird ihr Anger sein; daselbst sollen sie auf gutem Anger lagern und fette Weide haben auf den Bergen Israels.* V. 15. *Ich werde meine Herde weiden und ich werde sie lagern lassen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 16. *Das Verlorene werde ich suchen und das Versprengte zurückführen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken; das Fette aber und das Starke werde ich vertilgen, und sie weiden nach dem Rechte.* V. 17. *Und ihr meine Schafe, so spricht der Herr Jahve, siehe ich werde richten zwischen Schaf und Schaf und den Widdern und den Böcken.* V. 18. *Ist es euch zu wenig, daß ihr die gute Weide abweidet und was von eurer Weide übrigbleibt mit euren Füßen zertretet, und das abgeklärte Wasser trinket und das übrige mit euren Füßen trübet.* V. 19. *Und meine Schafe sollen das von euren Füßen Zertretene zur Weide haben und das mit euren Füßen Getrübet trinken?* V. 20. *Darum also spricht der Herr Jahve zu ihnen: Siehe ich, richten will ich zwischen fettem und magerem Schafe.* V. 21. *Weil ihr mit Seite und Schulter dränget und mit euren Hörnern alle die Schwachen stoßet, bis daß ihr sie draußen hinausgetrieben habt,* V. 22 *so werde ich meinen Schafen*

helfen, daß sie nicht ferner zur Beute werden, und werde zwischen Schaf und Schaf richten. — Was der Herr für seine Herde tun will, ist v. 11 in die Worte אֶת-צֹאֲנֵי יִבְקְרֶהוּם zusammengefaßt, die in deutlichem, durch das absolut voraufgestellte emphatische אֶת scharf accentuirtem Gegensatze zu וְאֵין הִרְשָׁהוּ v. 6 stehen und von v. 12 an sachlich explicirt werden. Dabei beachte man, daß בָּקָשׁ durch בָּקַר ersetzt ist. בָּקַר genau suchen und untersuchen, involvirt den Begriff des liebevollen Sichannehmens. Das Tun des Herrn für sein Volk wird v. 12^a mit der Pflege verglichen, die ein Hirt, der seinen Namen mit Recht führt, seinen Schafen angedeihen läßt, wenn dieselben zerstreut sind (פְּרִשְׁוֹר; ohne Artikel ist mit צֹאֲנֵי in Form einer Apposition verbunden), und v. 12^b einzeln ausgeführt. Er wird sie erstlich aus allen Orten, wohin sie zerstreut worden, erretten. In וְהִצִּילֵיִי liegt, daß sie in der Zerstreung unter Druck und Knechtschaft der Völker geraten sind, vgl. Ex. 6, 6. וְהִצִּילֵיִי gehört zum Relativsatze: wohin sie zerstreut worden. Der Umstand, daß diese Worte aus Joel 2, 2 stammen, nötigt nicht dazu, sie mit Hitz. u. Klief. zum Hauptsatze zu ziehen und von der Zeit zu verstehen, wonn Gott sein Gericht über die Heidenwelt halten wird. Die Meinung: daß die Worte bei Joel „den Gerichtstag Gottes über alle Heiden bedeuten“ (Klief.), ist irrig und wird von Hitz. auch nicht aus Jo. 2, 2 sondern aus der Combination unsers V. mit Ez. 30, 3. 29, 21 gefolgert. Die Rettung der Schafe aus den Orten, wohin sie zerstreut worden, besteht in der Sammlung Israels aus den Völkern und in der Zurückführung in ihr Land und dem Weiden auf den Bergen und allen Wohnplätzen des Landes (בְּיִשְׁבֵי ein zur Niederlassung geeigneter Ort), und zwar auf guter und fetter Weide (v. 14), endlich darin, daß Jahve selber den Schafen die erforderliche Pflege angedeihen läßt, die schwachen und kranken stärkt und heilt (v. 15. 16), also das tut, was die schlechten Hirten unterlassen haben (v. 4), und „das fette und das starke vernichtet“, austilgt. Mit diesem letzten Satze wird eine neue Seite der Hirtentreue Jahve's aufgeführt. אֲשַׁמְרֵם haben LXX Syr. Vulg. mit φολάξω verwechselt, worin Luther: „will ich behüten“ ihnen gefolgt ist — mit Unrecht, weil dies zu אֲשַׁמְרֵם nicht paßt. Die fetten und starken Schafe werden v. 18 f. als solche charakterisirt, welche den andern Weide und Wasser verderben; es sind also die Reichen und Mächtigen des Volkes gemeint, welche die Geringen und Armen bedrücken und mit Härte behandeln. Das Vertilgen dieser Dränger zeigt, daß die liebende Fürsorge des Herrn mit Gerechtigkeit gepaart ist, daß er die Herde בְּבִשְׁטָא weidet. Dieser Gedanke wird v. 17—21 weiter ausgeführt, und zwar so, daß die Rede sich an die Schafe wendet und der Herr ihnen ankündigt; er wolle zwischen Schaf und Schaf richten und der Gewalttat der feisten und starken Schafe ein Ende machen. בֵּין טוֹר לְטוֹר zwischen dem einen und dem andern Schafe. לְטוֹר wird durch die Apposition: „den Widdern und Böcken“ erweitert, die man nicht übersetzen darf: in Ansehung der Widder und Böcke (Klief.). Der Gedanke ist nicht der: Jahve werde die Widder und Böcke von den Schafen scheiden, wie man nach ungehöriger Vergleichung von Matth. 25, 32 erklärt hat,

sondern die Scheidung soll so geschehen, daß Schafe von Schafen gesondert und die fetten Schafe mit den Widdern und Böcken auf die eine Seite gestellt und von den mageren (רֵחָל v. 20) und kranken (רֵחָלִים v. 21) Schafen ausgeschieden werden. Die Anrede v. 18 f. geht an die letztgenannten Schafe, Widder und Böcke. Ueber den Vorwurf, der ihnen gemacht wird, daß sie die gute Weide abweiden und das übrige mit den Füßen zerstampfen u. s. w., hat schon Boch. richtig bemerkt: *Quae si minus conveniunt veris ovibus quadrant in oves mysticas, quae hic intelliguntur, i. e. in Israelitas, in quibus multi divites post plenam messem et vindemiam pauperibus spicilegium et racemationem invidabant.* מִשְׁקַע eine Nominalbildung wie מִרְקָס, eig. Senkung des Wassers d. h. das durch Senkung geklärte Wasser; denn שָׁקַע sinken ist das Gegenteil von רָפַשׁ durch Treten mit den Füßen trüben, vgl. 32, 14 u. 2. בְּרִיחַ v. 20 = בְּרִיחָה oder בְּרִיחָה. Mit v. 22 wird die Darlegung, wie Gott seine Herde retten und mit Gerechtigkeit weiden werde, abgeschlossen. וְהוֹשַׁעְתִּי weist auf וְהוֹצִילֵתִי v. 12 und אֲשַׁמְרֵם auf אֲשַׁמְרֵם v. 16 zurück. — Hieran schließt sich v. 23 ff. die neue Gedankenreihe an, wie Gott weiter seine Hirtentreue seinem Volke erweisen werde.

V. 23—31. Bestellung Davids zum Hirten und Segnung des Volkes. V. 23. Und ich werde über sie einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, meinen Knecht David; der wird sie weiden und der wird ihnen Hirte sein. V. 24. Und ich Jahve werde ihnen Gott sein und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte; ich Jahve hab es geredet. V. 25. Und ich werde ihnen einen Bund des Friedens schließen und die bösen Thiere aus dem Lande vertilgen, daß sie werden in der Wüste sicher wohnen und in den Wäldern schlafen. V. 26. Und ich werde sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen machen und den Regen fallen lassen zu seiner Zeit; Regen des Segens sollen es sein. V. 27. Der Baum des Feldes wird seine Frucht geben und das Land wird seinen Ertrag geben, und sie werden in ihrem Lande sicher sein und werden erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich ihre Jochstecken zerbreche und sie rette aus der Hand derer die sie knechten. V. 28. Sie werden nicht ferner den Nationen zur Beute sein und die wilden Thiere werden sie nicht fressen; sondern sie werden sicher wohnen und niemand wird sie schrecken. V. 29. Und ich werde ihnen eine Pflanzung zum Namen erwecken, daß sie nicht mehr durch Hunger im Lande weggeraft werden und nicht ferner die Schmach der Heidenvölker tragen sollen. V. 30. Und sie sollen erkennen, daß ich Jahve ihr Gott mit ihnen bin und sie mein Volk sind, das Haus Israel, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 31. Und ihr seid meine Schafe, die Herde meiner Weide; ihr seid Menschen, ich bin euer Gott, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Gott wird über seine Herde einen einigen Hirten aufstehen machen, erwecken, וְהִקְיָם der stehende Ausdruck für das von Gott bewirkte Auftreten einer Person in der Geschichte, vgl. Deut. 18, 5. 2 Sam. 7, 12 u. a. אֶת-יָצוּחַ nicht unicus, singularis, ein Hirt einzig in seiner Art, sondern Ein Hirt im Gegensatz nicht nur gegen die vielen schlechten Hirten, sondern auch gegen die frühere

Spaltung des Volks in zwei Reiche, deren jedes seinen besondern König hatte, vgl. 37, 24 mit Jer. 23, 6, wo ausdrücklich gesagt ist, daß der zu erweckende David Israel und Juda, die beiden früher getrennten Völker weiden solle. Meinen Knecht David. $\text{נָתַתִּי אֹתוֹ} \text{נֶחֱדָתִי}$ nent ihn Jahve nicht bloß in Bezug auf den Gehorsam (*Höv.*), sondern zugleich in Bezug auf seine Erwählung Jes. 42, 1 (*Hgstb.*). Keiner Widerlegung bedarf die Behauptung von *Hitz.*, *Dav. Strauß* u. A., daß Ez. an die Auferweckung des frühern Königs David denke. Gemeint ist der Sproß Davids (Jer. 23, 5), der schon Hos. 3, 5 u. Jer. 30, 9 geradezu David heißt. In v. 24 wird das Verhältnis Jahve's zu diesem David näher bestimmt: Jahve wird dann seinem Volke Gott, David aber Fürst in ihrer Mitte sein. Die letzten Worte weisen auf 2 Sam. 7, 8^b zurück. Durch das Regiment Davids wird Jahve in Wahrheit Gott seines Volkes Israel werden; denn David wird das Volk in vollkommener Einheit mit Jahve weiden, nur den Willen Jahve's ausführen, nicht wie die schlechten Hirten in Gegensatz gegen Gott treten, weil er, wie dabei vorausgesetzt wird, durch Einheit des Wesens mit Gott verbunden ist. — In v. 25 ff. wird der Gedanke, wie Gott durch die Hirtentreue des zukünftigen David seinem Volke Gott werden, sich ihm als Bundesgott bezeugen werde, weiter ausgeführt. Gott wird die Israel verheißenen Bundesgnaden vollkommen realisieren. Das Schließen des Friedensbundes darf man nicht nach Hos. 2, 20 auf einen Bund beschränken, den Gott mit den Thieren zu Gunsten seines Volkes schließen werde. Der Gedanke ist hier umfassender, involviret nach Lev. 26, 4—6, welche Stelle Ez. dabei vor Augen hatte, alles Heil, welches Gott in seinen Verheißungen seinem Volke zugesagt hat: 1. die Ausrottung alles dessen, was Israel schädigen kann, der wilden Thiere, daß sie in den Wüsten und Wäldern sicher schlafen können (v. 25 vgl. Lev. 26, 6), 2. die Spendung reichlichen Regens, daß Feld und Land reichen Ertrag liefern wird (v. 26 f. vgl. Lev. 26, 4. 5). „Ich mache sie (die Israeliten) und die Umgebungen meines Hügels zum Segen.“ $\text{וְהָיָה הַר יְהוָה} \text{וְהָאֲרָצוֹת} \text{וְהָאֲרָצוֹת} \text{וְהָאֲרָצוֹת}$ der Hügel Jahve's ist nach Jes. 31, 4 der Berg Zion, der Tempelberg mit Einschluß der Stadt Jerusalem. Die Umgebungen dieses Hügels sind das umliegende Land Israels. Zion mit dem umliegenden Lande aber ist nicht genant statt der Bewohner; noch weniger hat man mit *Hgstb.* gegen Context und Sprachgebrauch unter den Umgebungen des Hügels die Heidenvölker zu verstehen. Der Gedanke ist einfach der: Volk und Land wird der Herr zum Segen machen (*Höv. Klief.*). $\text{וְהָיָה הַר יְהוָה} \text{וְהָאֲרָצוֹת}$ Segen ist stärker als „gesegnet“, vgl. Gen. 12, 2. Den Segen bringt der Regen zu seiner Zeit, welcher das Erdreich befruchtet. Dies wird geschehen, wenn der Herr die seinem Volke auferlegten Joche bricht. Diese Worte sind aus Lev. 26, 13, wo sie sich auf die Ausföhrung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens beziehen, und sind von Ez. auf die künftige Erlösung Israels aus der Knechtschaft der Heiden übertragen. Zu $\text{וְהָיָה הַר יְהוָה}$ vgl. Ex. 1, 14. Dieser Gedanke wird v. 28 weiter ausgeführt und dann v. 29 alles Gesagte in den Gedanken: ich erwecke ihnen eine Pflanzung zum Namen u. s. w. zusammengefaßt. $\text{וְהָיָה הַר יְהוָה}$ Pflanzung, wie 17, 7, nicht: Pflanzland (*Hitz.*). $\text{וְהָיָה הַר יְהוָה}$ zum Namen d. h. nicht: Gott zum

Ruhme (*de Wette*); sondern den Israeliten soll die Pflanzung, welche der Herr durch Spendung von Segensregen (v. 26) wachsen lassen wird, zum Namen gereichen, nämlich bei den Heiden, die daraus erkennen sollen, daß Israel ein von seinem Gotte hochgesegnetes Volk ist. So werden die Worte durch den folgenden Satz erklärt: sie sollen nicht mehr durch Hunger im Lande weggerafft werden und nicht mehr die Schmach der Heiden tragen, die Schmach, welche die Heiden auf das im Elend befindliche Israel häufen, vgl. Zeph. 3, 19. Jer. 13, 11 und die Grundstelle Deut. 26, 29. Aus diesem Segen werden sie erkennen, daß Jahve ihr Gott mit ihnen und Israel sein Volk ist. Die Verheißung schließt v. 31 mit den das Ganze versiegelnden Worten: „ihr seid meine Herde, meine Weideherde ($\text{וְהָיָה זֶאֱמָן מִקְרִיתִי}$ Jer. 23, 1 die Herde, die Gott selbst weidet); Menschen seid ihr, ich bin euer Gott.“ Daß diese letzten Worte nicht bloß zur Erklärung des bildlichen Ausdrucks Herde dienen, bedarf keines Beweises; das Bild der Herde war jedermann verständlich. Die Worte „machen auf die Tiefe und Größe der göttlichen Herablassung aufmerksam und begegnen dem Einwurfe des Schwachglaubens, daß einer so innigen Verbindung mit Gott der Mensch, der von der Erde $\text{וְהָיָה זֶאֱמָן מִקְרִיתִי}$ genommen ist und zu ihr zurückkehrt, nicht fähig sei“ (*Hgstb.*).

Uebersichten wir schließlich nochmals den Inhalt unserer Weißagung, so sind es folgende drei Momente des Heils, welche dem Volke Israel für die Zukunft verheißt werden: 1. der Herr wird sein Volk aus der Hand der schlechten Hirten befreien und es als seine Herde selbst weiden; 2. er wird sie aus der Zerstreuung sammeln, in das Land Israels zurückführen und daselbst weiden, der hilfsbedürftigen Schafe sich annehmen und die fetten und starken Schafe, welche die schwachen drängen, ausrotten; 3. er wird den zukünftigen David zum Hirten erwecken und unter dessen Hut seinem Volke die verheißenen Bundessegnungen in reichstem Maße zuwenden. Diese Heilstaten Gottes für sein Volk sind aber nach der richtigen Bemerkung von *Klief.* weder nach ihren Einzelheiten und geschichtlichen Besonderheiten geschildert, noch in chronologischer Reihenfolge, in der sie geschichtlich nach einander eintreten werden, aufgeführt, sondern nach ihrem allgemeinen Zwecke und Charakter und nach ihren sachlichen Momenten zusammengestellt. — Fragen wir nach der Erfüllung, so hat der Herr seinen Knecht David Israel zum Hirten erweckt durch die Sendung Jesu Christi, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen und zu retten (Luc. 19, 10. Matth. 18, 11), und mit unverkennbarer Bezugnahme auf unsere und ähnliche prophetische Aussprüche sich den guten Hirten nent (Joh. 10, 11 ff.). Der Sendung Christi aber ging die Sammlung Israels aus dem babylonischen Exile vorher, wodurch sich Gott schon seiner Herde annahm. Da jedoch nur ein kleiner Teil von Israel den in Jesu erschienenen Messias als seinen Hirten annahm, so erging über das ungläubige Israel ein neues Gericht der Zerstreuung unter alle Völker, welches noch fort dauert, so daß dem Volke Israel noch in der Zukunft eine Sammlung bevorsteht. Dieses zwifache Gericht der Zerstreuung samt der zwifachen Sammlung Israels ist in unserer Weißagung einheitlich zusammengefaßt, so daß ihre

Erfüllung zwar mit der Erlösung Israels aus dem babylonischen Exile und der Erscheinung Jesu Christi als des guten Hirten vom Geschlechte Davids begonnen, aber erst an dem der Zal nach kleinsten Teile Israels, der sich von Jesu Christo sammeln und weiden ließ, sich verwirklicht hat, am ganzen Volke erst bei der Bekehrung Israels, welche der Apostel Paulus Röm. 11, 25 ff. in Aussicht stellt, sich realisieren wird. — Das Weitere über die Erfüllung s. zu C. 37.

Cap. XXXV—XXXVI, 15. Die Verwüstung Edoms und die Wiederherstellung des Landes Israels.

Die beiden Abschnitte c. 35, 1—15 und 36, 1—15 bilden eine zusammenhängende Weißagung. Dies erhellt nicht nur aus ihrer formellen Anlage, indem beide unter die einleitende Formel: Und das Wort Jahve's geschah zu mir also, zusammengefaßt sind, sondern auch aus ihrem Inhalte, indem der Drohung wider das Gebirge Seir (35, 1—15) die Verheißung für die Berge Israels so gegenübergestellt ist, daß sie die Kehrseite und Ergänzung dazu bildet und selbst im Ausdrucke darauf Bezug genommen ist, vgl. 36, 4, 6 mit 35, 8 u. 36, 5^a mit 35, 15^b. — Der Inhalt ist folgender: das Gebirge Seir soll verödet werden (35, 1—4), weil Edom ewige Feindschaft und blutigen Haß gegen Israel hegt (v. 5—9), und weil es nach dem Lande Israel gelüstet und Jahve gelästert hat (v. 10—15). Dagegen das Bergland Israels, welches die Heiden wegen seiner Verwüstung geschmäht und sich als Beute zugeeignet haben (36, 1—7), soll wieder von Israel bewohnt und gebaut werden und nicht mehr die Schmach der Heiden tragen (v. 8—15). Dieser Schlußgedanke (v. 15) weist auf 34, 29 zurück und zeigt, daß unsere Weißagung eine weitere Ausführung jenes Schlusses sein soll, zugleich aber, daß in der Verödung Edoms überhaupt der Sturz der gottfeindlichen Heidenwelt, und in der Wiederherstellung des Landes Israel die Wiederaufrichtung des gefallenen Gottesreiches gedeutet wird.

Cap. XXXV. Die Verwüstung Edoms. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, richte dein Angesicht wider das Gebirge Seir und weißage wider dasselbe, V. 3 und sprich zu ihm: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich will an dich, Gebirge Seir, und werde meine Hand wider dich ausstrecken und dich zur Wüste und Wüstenei machen. V. 4. Deine Städte werde ich zu Trümmern machen und du wirst eine Wüste werden und solst erkennen, daß ich Jahve bin. V. 5. Weil du ewige Feindschaft hegst und die Söhne Israels dem Schwerte preisgabst zur Zeit ihrer Not, zur Zeit des Endfrevels, V. 6 darum sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahve's, werde ich dich zu Blut machen und Blut soll dir nachlaufen; da du Blut nicht gehaft, so soll Blut dich verfolgen. V. 7. Ich werde das Gebirge Seir zur Wüstnis und Wüste machen und aus ihm den Hin- und Wiederziehenden ausrotten, V. 8 und seine Berge mit seinen*

Erschlagenen füllen; auf deinen Hügeln und in deinen Thälern und in allen deinen Gründen sollen vom Schwert Durchborte fallen. V. 9. Zu ewigen Wüstnissen werde ich dich machen und deine Städte sollen nicht bewohnt sein, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin. V. 10. Weil du sprichst: die beiden Nationen und die beiden Länder, sie sollen mein sein und wir werden es einnehmen, so doch Jahve daseibst war, V. 11 darum, sowar ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahve's, werde ich tun gemäß deinem Zorn und deinem Eifer, wie du vermöge deines Hasses an ihnen getan, und werde mich unter ihnen kundtun, sowie ich dich richten werde. V. 12. Und du solst erkennen, daß ich Jahve alle deine Schmähungen gehört, die du gegen die Berge Israels gesprochen, indem du sagtest: „Sie sind verwüstet, uns sind sie gegeben zum Fraße.“ V. 13. Ihr habt mit eurem Munde gegen mich großgetan und wider mich eure Reden gehäuft; ich hab es gehört. V. 14. Also spricht der Herr Jahve: wenn sich die ganze Erde freuet, werde ich dir Verwüstung bereiten. V. 15. Wie du deine Freude hattest an dem Erbe des Hauses Israel, darum daß es verwüstet war, also werde ich dir tun; eine Wüste solst du werden, Gebirge Seir und ganz Edom insgesamt; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.

Das Thema dieser Weißagung: Edom soll mit seinen Städten zur Wüste werden (v. 2—4) wird in zwei Strophen, die mit יָצַן וְגוֹ' beginnen (v. 5 u. 10) und gleich der Ankündigung des Themas (v. 4^b) mit וַיִּרְקָחוּם וַיִּרְדְּפוּם (v. 9 u. 15), durch Angabe der Frevel Edoms begründet und energisch ausgeführt. — Schon in c. 25 ist unter den feindlichen Grenzvölkern, denen Untergang gedroht wird, Edom mit genannt (v. 12—14). Jene Weißagung galt den Edomitern nach ihrer geschichtlichen Stellung zum Volke Israel und Reiche Juda. In unserm Gottesworte dagegen kommt Edom in Grundlage seiner feindseligen Stellung gegen das Bundesvolk als Repräsentant der dem Volke und Reiche Gottes feindlichen Welt und Menschheit in Betracht, wie in Jes. 34 u. 63, 1—6. Dies erhellt schon daraus, daß Edom Verwüstung bereitet werden soll, wenn die ganze Erde sich freuet (v. 14), was auf Edom als kleines Einzelvolk nicht paßt, und noch deutlicher daraus, daß in der Heilsverheißung c. 36 nicht blos ganz Edom (v. 5), sondern überhaupt der Nachblieb der Heidenvölker (36, 3—7 u. 15) als Feinde genant ist, von deren Schmach und Druck Israel gerettet werden soll. Zu v. 2 vgl. 13, 17. זָרָה שְׂטֵיירִי heißt der von den Edomitern bewohnte gebirgige Landstrich zwischen dem toten Meere und dem älanitischen Golfe, s. zu Gen. 36, 9. Die Weißagung ist gegen das Land gerichtet, gilt aber zugleich dem Volke, welches durch seine Feindschaft gegen Israel sich die Verödung seines Landes zuzieht. Zu v. 3 vgl. 6, 14 u. a. זָרָה זָרָהוּ Zerströrung. — In v. 5 ist als Schuld Edoms genant ewige Feindschaft gegen Israel, die zwar in 25, 15 auch den Philistern beigegeben wird, bei Edom aber ihre tiefere Wurzel in dem feindseligen Verhalten Esau's gegen Jakob Gen. 25, 22 ff. 27, 37 hatte und sich, wie schon Amos 1, 11 sagt, in ewiger Bewahrung seines Grimmes gegen das Bundesvolk zeigte, so daß Edom jede Gelegenheit zur Vernichtung desselben benutzte, und wie Ez. ihm

vorhält, bei dem Untergange des Reiches Juda die Söhne Israels dem Schwerte preisgab. *הִזְיִיר עַל יְדֵי הָרֶב* eig. hingießen (— in) die Hände des Schwerts d. h. der Gewalt des Schwertes preisgeben, vgl. Ps. 63, 11. Jer. 18, 21. *בְּעֵת אִידָם* erinnert an *בְּיוֹם אִידָם* Ob. v. 13, wird aber hier durch *בְּעֵת בְּנֵה עֵין קָךְ* näher bestimmt und auf die Zeit des Untergangs der Israeliten bei der chaldäischen Eroberung und Zerstörung Jerusalems beschränkt. *בְּעֵת עֵין קָךְ* wie 21, 30. Wegen dieser Aeußerung seiner Feindschaft will der Herr Edom zu Blut machen v. 6. Dieser Ausdruck ist wol gewält, um mit *דָם* auf *אֵדָם* anzuspielen. Edom soll das werden, woran sein Name erinnert. Zu Blut machen heißt aber nicht blös: mit Blutvergießen erfüllen oder den Boden mit Blut röten (*Hitz.*), sondern wie 16, 38: in Blut gleichsam verwandeln, darin aufgehen lassen. Blut soll dich verfolgen, „wie einem Mörder die Blutschuld überall folgt, um Rache schreit und ihn so der Strafe überliefert“ (*Häv.*) *לֹא אֵם לֹא* kann nicht Schwurpartikel (*Kimchi, Sm.* u. A.), von *הִיאֲנִי* abhängig, sein, weil diese Partikel eine affirmierende Beteuerung einführt, was hier nicht paßt, da *דָם* in diesem Zusammenhange unmöglich Blutsverwandtschaft bedeuten kann. *לֹא אֵם* bed. wenn nicht, wobei die conditionale Bed. des *אֵם* mit der causalen zusammenfällt; wenn = da. Die ungewöhnliche Trennung des *לֹא* vom Verbum ist dadurch veranlaßt, daß *דָם* zur Vermeidung des Zusammenstoßens mit *דָם* dem Verbum voraufgestellt worden. Blut hassen = Abscheu vor Blutvergießen, Morden haben. Diese Drohung ist in v. 7 u. 8 weiter ausgeführt. Das Land Edom soll zur völligen und ewigen Wüstenei, seine Bewohner sollen durch Krieg ausgerottet werden. Die Wortform *שָׁמָר* steht für *שָׁמְרָה* und ist nicht in *שָׁמְרָה* zu ändern. Bei dem wiederholten Vorkommen von *שָׁמְרָה* ist die Annahme eines Schreibfehlers nicht wahrscheinlich, noch weniger die Fortpflanzung eines solchen Schreibfehlers. *לֹא יִשְׁבּוּ* wie Zach. 7, 14. Zu v. 8 vgl. 32, 5. 6 u. 31, 12. Das *Chet. הַשְׁבָּה* ist *scriptio plena* für *הַשְׁבָּה*, Imperf. Kal von *שָׁב* in der intransitiven Bed. bewohnt sein. Das *Keri הַשְׁבָּה* von *שָׁב* ist eine unnötige und noch dazu unpassende Correctur, da *שָׁב* nicht *restitui* bedeutet.

In der zweiten Strophe v. 10—15 wird als zweiter Grund zur Verödung Edoms genant sein Gelüsten nach dem Besitze Israels und seines Landes, den es an sich reißen wolte, obgleich es wußte, daß sie Jahve's Eigentum waren, wodurch Edoms Haß gegen Israel zur Schmähung Jahve's wurde. Die beiden Völker und beiden Länder sind Israel und Juda mit ihren Ländern, also das ganze heilige Volk und Land. *אֵם* ist *nota accus.*: die beiden Völker anlangend, mein sind sie. Das Suffix an *יִרְשְׁתֶּיהָ* ist *neutrum* und auf das Vorhergehende überhaupt zu beziehen. *הִיאֲנִי* ist Umstandssatz, durch den Edoms Gelüsten ins rechte Licht gesetzt, als ein Angriff auf Jahve charakterisirt wird. Jahve war daselbst, in dem Lande, welches Edom in Besitz nehmen wolte. *Klif.*'s Uebersetzung: und Jahve ist doch daselbst, verstößt gegen das *praeter. הִיאֲנִי*; und sein Einwand gegen die sprachlich allein zulässige Uebersetzung: da doch Jahve daselbst war, daß sie dem Ez. den Gedanken unterlege, als ob das heilige Land ehemals Gottes Land und Wohnsitz gewesen sei, jetzt aber nicht mehr, zieht mit Unrecht den ge-

schichtlichen Tatbestand in Zweifel. Jahve hatte wirklich vor Zerstörung des Tempels seinen Wohnsitz in Canaan verlassen, aber ohne damit sein Eigentumsrecht auf das Land aufzugeben, da er nur um der Stünde Israels willen Tempel, Stadt und Land den Heiden zur Verwüstung preisgegeben hatte: „Edom aber handelte so, als ob Israel ohne Gott dastände unter den Völkern, Jahve von ihm für immer gewichen sei“ (*Häv.*), oder vielmehr als ob Jahve ein ohnmächtiger, nichtiger Gott wäre, der sein Volk nicht hätte gegen die Macht der Heidenvölker schützen können. Dafür will der Herr Edom vergelten, entsprechend seinem aus Haß getübten Zorn und Eifer. *אֵם אֵם* ich werde mich an ihnen (den Israeliten) kundtun, sowie ich dich richte d. h. dadurch daß er Edom für seine Frevel straft, wird er sich Israel als Gott bezeugen, der sein Volk und sein Eigentum nicht ungestraft antasten läßt. Daran soll Edom erfahren, daß er Jahve ist, der allwissende Gott, der die Schmähungen seiner Feinde gehört hat (v. 12 f.), und der allmächtige Gott, welcher denen, die so stolze Reden führen, nach ihrem Tun vergilt (v. 14 u. 15). *נִאֲצִיר* hat wegen des Hauchlautes im Vortone Kamez festgehalten, neben *נִאֲצִיר* Neh. 9, 18, 26; vgl. *Ev.* §. 69^b. — Der Ausdruck: Berge Israels für das Land Israels v. 12 u. 36, 1 ist durch den Gegensatz Berg (Gebirge) Seir veranlaßt. Das *Chet. שְׁמָרָה* ist *שְׁמָרָה* auszusprechen und gegen das *Keri* festzuhalten. Der Singular sächlichen Geschlechts ist in abgebrochener, affectvoller Rede mit Nachdruck gebraucht und *ad sensum* auf das Land zu beziehen. *הַקְהִיל בְּפִי* mit dem Munde großtun d. h. stolze Reden führen wider Gott d. i. der Sache nach Gott verhönen, vgl. das sinnverwandte *הַקְהִיל בְּפִי* Ob. v. 12. *הַקְהִיל* hier nach aram. Sprachgebrauch für *הַקְהִיל* viel machen, häufen. In *בְּשָׁמְרָה* v. 14 ist *כ* Zeitpartikel, wie öfter vor Infinitiven, z. B. Jos. 6, 20: wenn die ganze Erde sich freut, nicht etwa „eben über deine Verödung“ (*Hitz.*), was keinen vernünftigen Gedanken ergibt, sondern: wenn aller Welt Freude bereitet wird, werde ich dir Verwüstung bereiten. Durch diesen Gegensatz wird *בְּלִי-הַאֲיִץ* auf die Welt mit Ausnahme Edoms beschränkt, d. h. auf die Menschheit, welche zu Gott und seinem Volke anders steht als Edom, d. h. welche den Herrn als wahrhaftigen Gott anerkennt. Hieraus folgt, daß Edom die gottfeindliche Welt repräsentirt. In *בְּשָׁמְרָה* v. 15 ist *כ* Vergleichungspartikel und der Sinn dieser: wie du über die Verödung des Erbteils des Hauses Israel dich freust, so will ich andere über deine Verödung sich freuen lassen. In v. 15^b fassen wir *הַקְהִיל* mit LXX, *Vulg. Syr.* u. A. als zweite, nicht als dritte Person. *בְּלִי-אֲדָוָה* *בְּלִי* dient zur Verstärkung des *הַרְשִׁיעִיר*, vgl. 11, 15. 36, 10.

Cap. XXXVI, 1—15. Die Wiederherstellung und Segnung Israels. V. 1. *Und du Menschensohn, weißage den Bergen Israels und sprich: Berge Israels, höret das Wort Jahve's: V. 2. Also spricht der Herr Jahve: weil der Feind über euch spricht: Ha! die ewigen Höhen sind uns zum Besitztum geworden, V. 3. darum weißage und sprich: Also spricht der Herr Jahve: weil, eben weil man euch verwüstet und anschnaubt von ringsumher, so daß ihr Besitztum dem Nachbliebe der Nationen geworden und ins Gerede der Zunge und*

Geschwätz der Leute gekommen seid, V. 4 darum, ihr Berge Israels, höret das Wort des Herrn, Jahve's: Also spricht der Herr Jahve zu den Bergen und Hügeln, zu den Gründen und Thälern und zu den wüsten Trümmern und den verlassenen Städten, welche zur Beute und zum Spotte geworden sind dem Nachblieb der Nationen ringsum, V. 5 darum also spricht der Herr Jahve: wahrlich im Feuer meines Eifers habe ich geredet wider den Nachblieb der Nationen und wider Edom insgesamt, welche mein Land sich zur Besetzung gemacht haben in ganzer Herzensfreude, in Verachtung der Seele, um es auszuleeren zur Beute. V. 6. Darum weißage über das Land Israel und sprich zu den Bergen und Hügeln, zu den Gründen und Thälern: Also spricht der Herr Jahve: siehe in meinem Eifer und Grimme habe ich geredet, weil ihr die Schmähung der Nationen getragen. V. 7. Darum so spricht der Herr Jahve: Ich, ich habe meine Hand erhoben; wahrlich die Nationen rings um euch her, sie sollen ihre Schmach tragen. V. 8. Ihr aber, ihr Berge Israels, soll eure Zweige treiben und eure Frucht tragen meinem Volke Israel, denn sie werden bald kommen. V. 9. Denn siehe ich will zu euch und wende mich zu euch und ihr sollt bearbeitet und besät werden. V. 10. Ich werde auf euch Menschen mehren, das ganze Haus Israel allzumal, und die Städte sollen bewohnt und die Trümmer aufgebaut werden. V. 11. Und ich werde auf euch Menschen und Vieh mehren, sie sollen sich mehren und fruchtbar sein, und werde euch bewohnt machen wie in eurer Vorzeit, und euch Gutes erzeigen mehr als in euren frühern Tagen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin. V. 12. Ich werde auf euch Menschen, mein Volk Israel, wandeln lassen und sie sollen dich besitzen, und du solst ihnen zum Erbteil sein und sie nicht ferner kinderlos machen. V. 13. Also spricht der Herr Jahve: weil sie zu euch sprechen; „eine Menschenfresserin bist du und hast dein Volk kinderlos gemacht,“ V. 14 darum solst du nicht ferner Menschen fressen und dein Volk nicht ferner straukeln machen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 15. Und ich werde dich nicht ferner hören lassen die Schmähung der Nationen und die Schmach der Völker solst du nicht ferner tragen, und solst dein Volk nicht ferner straukeln machen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.

Diese Weißagung ergeht über das Land Israel, wie v. 6 klar ausgesprochen ist, während v. 1 u. 4 im Gegensatz zu, dem Gebirge Seir (c. 35) die Berge Israels statt des Landes genant sind; s. zu 35, 12. Die Verheißung bewegt sich durchweg im Gegensatze zu der Drohung gegen Edom c. 35. Weil Edom darüber jubelt, daß das verwüstete heilige Land ihm zum Besitze anheimgefallen, darum soll das verwüstete Land wieder gebaut und besät und von Israel bewohnt werden wie in der Vorzeit; die Heidenvölker ringsum dagegen sollen ihre Schmach tragen, indem wie schon bemerkt, Edom zu dem Begriffe der Heidenvölker rings um Israel erweitert ist (v. 3—7). In v. 2 ist ganz allgemein רְאוּיֵב der Feind genant und von ihm ausgesagt, was 35, 5 u. 10 von Edom gesagt war; in v. 3 u. 4 wird dieser Feind als Nachblieb der Heidenvölker und erst

in v. 5 durch den Zusatz: und ganz Edom insgesamt näher bezeichnet. Die גוֹיִם ringsum (אֲשֶׁר מִסְבִּיב v. 4 vgl. mit v. 3) sind die Heidenvölker, welchen in c. 25 u. 26 wegen ihrer Schadenfreude über Jerusalems und Juda's Verwüstung der Untergang gedroht worden. Daraus erklärt sich die Bezeichnung dieser Völker als שְׂאֵרֵי הַגּוֹיִם Rest, Nachblieb der Heidenvölker, welche voraussetzt, daß das Gericht über dieselben ergangen und von ihnen nur ein Rest übrig geblieben ist, der das verwüstete Land Israels sich zueignen will. Die Bezeichnung dieses Landes: אֶרֶץ עוֹלָם ewige d. h. uralte Höhen weist auf אֶרֶץ עוֹלָם Gen. 49, 26. Deut. 33, 15 zurück und ist gewält, um das Land als ein durch uralte Verheißungen dem Volke Israel zugesichertes Besitztum darzustellen, wodurch der Versuch der Feinde, dieses Land an sich zu reißen, zu einem Frevel gegen Gott den Herrn geworden. Die Entrüstung über solchen Frevel prägt sich in dem Affecte der Rede aus. Ezech. wird, wie *En.* treffend bemerkt, von ungewöhnlichem Feuer ergriffen, so daß nach der kurzen Angabe v. 2 das „darum“ sich erst fünfmal wiederholt, indem immer aufs neue die Gründe gegen diese Feinde sich eindringen, bevor die Rede ruhiger bei den Bergen Israels stehen bleibt, von denen sie eigentlich handeln wolte. Wegen יָעַן בְּרִיעַן s. zu 13, 10. שְׂמֹרָה ist ein nach Analogie der Verba לִירָה gebildeter Infinitiv Kal (vgl. *En.* §. 238^e) von שָׂמָה wüste sein, verwüsten, wie Dan. 8, 13. 9, 27. 12, 11, und nicht mit *Hitz.* nach Jes. 42, 14 in der Bed. von נָשָׂם zu nehmen. שְׂמֹרָה schnauben s. v. a. wonach schnappen. Dies fordert die Vergleichung mit v. 4^b, wo שְׂמֹרָה dem שְׂמֹרָה וְשֹׂאֵהָ und לְלִעַנֵּי dem עַל שְׂמֹרָה וְגוֹ correspondirt. In der Verbindung שְׂמֹרָה לְשׂוֹן bed. שְׂמֹרָה Lippe als Werkzeug der Rede geradezu die Rede und לְשׂוֹן Zunge ist personificirt für אִישׁ לְשׂוֹן Ps. 140, 12 der Zungenmann d. i. Schwätzer. — In v. 4 ist der Begriff Berge Israels in Berge, Hügel, Gründe und Thäler (vgl. 31, 12. 32, 5. 6) erweitert und diese Umschreibung des Landes durch den Zusatz: wüste Trümmer und verlassene Städte näher bestimmt. אֵם v. 5 ist Schwurpartikel vgl. 5, 11 u. 6. und das *perf.* דִּבְרַתִּי nicht rein prophetisch, sondern zugleich Präteritum. Gott hat über die Völker ringsum bereits ein Drohwort ausgesprochen in c. 25. 26 u. 35 und spricht es nochmals aus, daß sie ihre Schmach tragen sollten. אֵשׁ קְנָאָה ist der Feuereifer des Zorns. קְנָאָה aramais. Form für קָנָה 35, 15. Zu בְּשָׂאֵת נָפֶשׁ vgl. 25, 6. In dem verschieden gedeuteten לְבָרַתָּה מִקְרָשָׁה לְבָרַתָּה halten wir mit *Ges.* u. A. מִקְרָשָׁה für eine aramäische Infinitivform von קָרַשׁ in der durch das Syrische gesicherten Bed. ausleeren; denn Substantiv kann מִקְרָשׁ wegen לְבָרַתָּה nicht sein und *Hitz.*'s Conjectur לְבָרַתָּה mit der Uebersetzung: um zu rauben seinen Ertrag, scheidet schon daran, daß die Trennung der Präposition לְ לְבָרַתָּה durch ein dazwischengeschobenes Wort beispiellos ist, außerdem aber מִקְרָשׁ auch nicht Ertrag bedeutet. — Der Gedanke von v. 6 u. 7 ist folgender: weil Israel bisher die Schmähung der Heiden getragen, so sollen die Heiden nun ihre eigene Schmach tragen. Das Erheben der Hand ist Gestus des Schwörens, wie 20, 6 u. 6. Das Land Israel aber soll Segen empfangen. Dieser Segen wird v. 8 im allgemeinen als ein Fruchtragen der Berge d. i. des Landes Israels beschrieben und sein baldiges Ein-

treten angekündigt, sodann v. 9 ff. im einzelnen ausgemalt. In dem Satze *וְיָשָׁבוּ לְבָיִתָם כִּי יָרְבוּ לָבֵיאָה* sind nicht mit *Klief.* die Israeliten als Subject zu denken, wonach ihre baldige Heimkehr aus dem Exile in Aussicht gestellt würde. Dazu paßt das *כִּי* nicht, weil *יָשָׁבוּ* unmittelbar vorhergeht, wodurch die Annahme, daß Ez. bei den Bergen die Bewohner im Sinne habe, ausgeschlossen wird. Subject sind die verheißenen Güter oder die Triebe und Früchte, welche die Berge tragen sollen, wie fast alle Ausl. die Ausführung des verheißenen Segens in der Form einer Begründung der allgemeinen Verheißung angeschlossen. Die Berge sollen bebaut, die Menschen auf ihnen, nämlich das gesamte Israel vermehrt, die verödeten Städte wieder aufgebaut werden, daß Israel wie in der Vorzeit im Lande wohnen, fruchtbar und gesegnet sein soll. Diese Verheißung hat sich zwar nach der Rückkehr eines Teils des Volkes unter Serubabel und Esra in schwachen Anfängen erfüllt, aber die Mehrung und Segnung, welche die aus Babel Zurückgekehrten erfahren haben; blieb doch weit hinter dem Heile zurück, welches hier, besonders in v. 12—15 verheißt wird. Nach v. 12 soll das Land dem Volke Israel zum Erbteile werden und soll die Israeliten nicht ferner kinderlos und nach v. 14 nicht mehr stracheln machen, und das Volk soll auch nicht mehr die Schmach der Heiden tragen. Der aus dem Exil zurückgekehrte Teil des Volkes blieb aber nicht nur unter der Herrschaft der Heiden, sondern hatte auch vielfach noch die Schmach der Heiden zu tragen, und wurde endlich, weil Israel nicht nur gestrauchelt, sondern durch Verwerfung seines Heilandes sehr tief gefallen ist, wieder aus dem Lande unter die Heiden zerstreut und das Land völlig verwüstet — bis auf diesen Tag. In v. 12 bezieht sich das Masculinsuffix an *וְיָרְשָׁהָ* auf das Land als *חַיִל* gedacht, welches auch zu *וְיָרְשָׁהָ* und *וְיָרְשָׁהָ* Subject ist. Erst in v. 13 f. tritt der Begriff des Landes so hervor, daß das Föminin gebraucht wird. *אֲבָלָה* sie (die Israeliten) kinderlos, verwaist machen, wird v. 13 f. durch *אֲבָלָה אֲכָלָה* Menschen fressend erläutert. Daß das Land seine Bewohner fresse, sagen die Kundschafter Num. 13, 32 vom Lande Canaan aus und 2 Kg. 2, 19 ist von der Gegend von Jericho gesagt, daß sie wegen ihres schlechten Wassers *אֲבָלָה* sei d. h. Fehlgeburten bewirke. Diese letztere Stelle kommt hier nicht in Betracht, wol aber die erste (Num. 13, 32), auf die Ez. offenbar Bezug nimmt. Denn daß er *אֲבָלָה* durch *אֲכָלָה* verdentlicht oder erweitert, unterliegt keinem Zweifel. Wenngleich nämlich der Vorwurf, daß es Menschen fresse, dem Lande von den Feinden oder Gegnern Israels gemacht wird (*אֲכָלָה אֲכָלָה* man sagt euch), so wird die Wahrheit des Vorwurfs zugegeben, indem gesagt wird, daß das Land künftig nicht mehr Menschen fressen solle, jedoch ohne Wiederholung des *אֲבָלָה*. Der Sinn aber, in welchem Ez. von dem Lande sagt, daß es *אֲכָלָה אֲכָלָה* gewesen sei und künftig nicht mehr sein soll, bestimmt sich nach dem *לֹא תִכְשַׁל עַד* du wirst dein Volk nicht mehr stracheln machen, welches v. 14^b an Stelle des *וְיָרְשָׁהָ* v. 14^a hinzugesetzt ist. Hiernach wurde das Land Menschen fressend dadurch, daß es sein Volk stracheln machte d. h. in Sünden verstrickte (das *Keri* *וְיָשָׁבוּ* für

וְיָשָׁבוּ, welches *Hitz.* u. *Sm.* vorziehen und darnach v. 15 emendiren wollen, ist eine schlechte Correctur, deren Unrichtigkeit durch *לֹא תִכְשַׁל עַד* v. 15 über jeden Zweifel erhoben wird). Sonach werden wir das „Menschenfressen“ nicht nach Num. 13, 32 davon verstehen, wenigstens nicht darauf beschränken dürfen, daß das Land seiner Lage und Fruchtbarkeit wegen ein Zankapfel sei, um dessen Besitz die Völker sich streiten, wobei die Einwohner aufgerieben würden; noch weniger aber dürfen wir mit *Ev.* u. *Hitz.* an das lebhaftes Treiben und Drängen, welches die Einzelnen schnell aufreiben mußte, denken. Hängt die Aufreibung der Bevölkerung mit dem Straucheln zusammen, so wird das Volk durch die Folgen seiner Sünden gefressen d. h. durch Strafgerichte — Unfruchtbarkeit, Seuchen und Krieg, welche Gott Israel für seinen Abfall von ihm gedroht hat. Diese Gerichte Gottes hatten das Land entvölkert, und diese Tatsache wurde von den Heiden in ihrer Weise dem Lande beigemessen und den Israeliten zur Schmach vorgelassen. Diesen Vorwurf will der Herr für die Zukunft beseitigen und den Heiden jeden Anlaß zur Schmähung seines Volks nehmen, nämlich dadurch daß er seinem Lande und Volke den Segen zuwenden werde, welchen er im Gesetze den Erfüllern seiner Gebote verheißt hat. Dies kann aber nur so geschehen, daß er den Anstoß zum Straucheln, zum Sündigen beseitigt, indem er nach v. 25 ff. vgl. mit 11, 18 ff. sein Volk von allen Unreinigkeiten und Götzen reinigt und ihm ein neues Herz und einen neuen Geist gibt. Das *Keri* *וְיָרְשָׁהָ* in v. 13. 14. 15 ist eine unnötige Aenderung des richtigen *Chet.* *וְיָרְשָׁהָ*. — In v. 15 wird durch nochmalige Zusammenfassung der Hauptgedanken diese Verheißung abgerundet und abgeschlossen.

Cap. XXXVI, 16—38. Die Begründung des Heils durch die Heiligung Israels.

Weil Israel durch seine Sünden sein Land verunreinigt hat, so hat Gott das Volk unter die Heiden zerstreut, weil es aber auch unter den Heiden seinen Namen entweicht, so will er um seines heiligen Namens willen Schonung üben (v. 16—21), Israel aus den Ländern sammeln, von seinen Sünden reinigen und durch Verleihung seines Geistes heiligen, daß es in seinen Geboten wandle (v. 22—28), und es so segnen und mehren, daß sowol die Völker ringsum als Israel selber erkennen werden, daß er der Herr ist (v. 29—38). — Diese Verheißung gibt sich zwar durch die Einleitungsformel v. 16 und durch ihren Inhalt als ein selbständiges Gotteswort zu erkennen, schließt sich aber sachlich eng an das vorhergehende Gotteswort an, indem sie einerseits das Motiv, welches Gott zur Wiederannahme und Segnung seines Volks bestimmt, andererseits das Mittel, wodurch er das c. 34 u. 36, 1—15 verkündigte Heil dauernd begründen werde, darlegt. Den Kern dieser Verheißung bilden die Vv. 25—28, worauf v. 17—24 vorbereiten und wozu v. 29—38 die weitere Ausführung liefern.

V. 16—21. Dem seiner Sünden wegen verstoßenen Volke will der Herr um seines heiligen Namens willen Schonung angedeihen lassen. V. 16. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also:* V. 17. *Menschensohn, das Haus Israel wohnte in seinem Lande und verunreinigte dasselbe mit seinem Wandel und seinen Taten; wie die Unreinigkeit des unreinen Weibes war sein Wandel vor mir.* V. 18. *Da schüttete ich meinen Grimm über sie aus wegen des Blutes, das sie im Lande vergossen, und weil sie es durch ihre Götzen verunreinigt hatten,* V. 19 *und zerstreute sie unter die Nationen und sie wurden in die Länder versprengt; nach ihrem Wandel und ihren Taten richtete ich sie.* V. 20. *Und sie kamen zu den Nationen, wohin sie kamen, und entweihten meinen heiligen Namen, indem man von ihnen sagte: „Jahve's Volk sind diese und sind aus seinem Lande gezogen.“* V. 21. *Und so hatte ich Mitleid mit meinem heiligen Namen, welchen entweiht hat das Haus Israel unter den Nationen, wohin sie kamen.* — Die Rede beginnt mit Darlegung der Ursachen, weshalb Gott sein Volk unter die Heiden verstoßen hat, nämlich wegen seiner Sünden und Götzengreuel, wodurch die Israeliten das Land entweiht haben, vgl. Lev. 18, 28. Num. 35, 34. Ihr Wandel glich der allerekelsten Unreinheit, der Unreinheit des Weibes in ihrem Blutgange Lev. 15, 19, womit schon Jes. 64, 5 die moralische Verderbtheit Israels verglichen wird. — Mit וְאֶשְׂתָּהּ v. 18 wird die Folge der Verunreinigung des Landes durch das Volk eingeführt. In v. 17 ist וְיִצְחָק die Fortsetzung des Particips וְיִצְחָק und das Partic. den Zustand in der Vergangenheit ausdrückend, wie aus dem וְיִצְחָק וְיִצְחָק zu ersehen. Die Vergleichung in v. 17^b ist erläuternder Umstandssatz. Zu v. 18 vgl. 7, 8 u. zu וְעַל הַדָּם וְעַל הַדָּם 22, 3, 6. Der letzte Satz: und durch ihre Götzen haben sie es verunreinigt, ist lose angereiht, enthält aber der Sache nach ein zweites Motiv, weshalb Gott seinen Zorn über das Volk ausgeschüttet hat. Zu v. 19 vgl. 22, 15. וְיִצְחָק v. 20 geht auf בְּיַד־יִשְׂרָאֵל, ohne daß man deshalb וְיִצְחָק zu lesen braucht. Willkürlich ist die Ergänzung des dem Zusammenhange fremden Subjects: die Kunde von dem an Israel Geschehenen kam vor die Heiden (*Klif.*), denn nicht die Kunde von Israel, sondern Israel selbst kam zu den Heiden und entweihte den heiligen Namen Gottes. Dies wird nicht nur in v. 21^b ganz unzweideutig, sondern auch schon in v. 20 gesagt. Daraus daß hier die Gottes Namen entweihende Rede der Heiden angeführt wird, folgt nicht, wie *Klif.* meint, daß die Heidenvölker als die den Namen Gottes Entweihenden zu denken seien. In der Rede: „Jahve's Volk sind diese und sind aus seinem (Jahve's) Lande ausgegangen“ liegt eine Entweihung des heiligen Namens Gottes nur dann, wenn entweder das Ausziehen als unfreiwillig, als Wegführung durch die Gewalt der Heiden gefaßt wird, oder wenn die Israeliten durch ihr Betragen unter den Heiden die Heiligkeit des Volkes Gottes verleugneten. Die meisten Ausll. haben sich für die erste Ansicht entschieden. So erklärt z. B. *Vatabl.*: *si fuisset Deus eorum, qualem praedicant, omnipotens, non permisisset eos expelli e terra sua.* Und hierfür müssen, auch wir uns entscheiden, nicht bloß wegen der Parallelstellen, wie Num. 14, 16. Jer. 33, 24, die für

diese Auffassung sprechen, sondern hauptsächlich wegen des folgenden, wonach die Heiligung des göttlichen Namens unter den Völkern darin besteht, daß Gott Israel aus seiner Zerstreung unter die Nationen sammelt und in sein Land zurückführt, vgl. v. 23 u. 24. Demzufolge kann die Entweihung desselben nur in dem Factum bestanden haben, daß Israel aus seinem Lande weggeführt und in die Heidenländer zerstreut wurde. Da nämlich die Heiden nur Nationalgötter kanten und auch Jahve nur für einen solchen Nationalgott Israels hielten, so sahen sie in der Zerstörung des Reiches Juda und in der Wegführung des Volks nicht ein Gericht des allmächtigen und heiligen Gottes über sein Volk, sondern hielten diese Katastrophe für ein Zeichen der Ohnmacht Jahve's, sein Land zu schützen und sein Volk zu retten. Diesen Wahn kann Gott nur dadurch zerstören, daß er sich durch Erlösung und Verherrlichung seines Volkes vor den Heiden als allmächtigen Gott und Herrn der ganzen Welt offenbart. וְאֶשְׂתָּהּ עַל־יָם כ' so hatte ich Mitleid, Erbarmen mit meinem heiligen Namen. Das Präterit. ist prophetisch, sofern die Erbarmung in der Sammlung Israels aus den Völkern besteht, die in v. 22 ff. als noch bevorstehend verkündigt wird. Falsch ist die Uebersetzung: ich schonte (ihrer) um meines heiligen Namens willen (*LXX Häv.*), denn וְיִצְחָק wird mit עַל der Person und der Sache, der man Erbarmen erweist, construiert, vgl. 16, 5. 2 Chr. 36, 15. 17.

V. 22—28. Um seines heiligen Namens willen wird der Herr Israel aus der Zerstreung in sein Land zurückführen, von seinen Sünden reinigen und durch seinen Geist zu seinem Volke heiligen. V. 22. *Darum sprich zum Hause Israel: So spricht der Herr Jahve: nicht um euretwillen tue ich es, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr entweiht habt unter den Nationen, wohin ihr gekommen seid.* V. 23. *Ich werde heiligen meinen großen Namen, den unter den Nationen entweiheten, den ihr entweiht habt in ihrer Mitte, daß die Nationen erkennen sollen, daß ich Jahve bin, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, wenn ich mich an euch heilig erweise vor ihren Augen.* V. 24. *Ich werde euch aus den Nationen nehmen und euch sammeln aus allen Ländern und euch in euer Land bringen,* V. 25 *und werde auf euch reines Wasser sprengen, daß ihr rein werdet; von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen,* V. 26 *und werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben; ich werde das Herz von Stein aus eurem Fleische nehmen und euch ein Herz von Fleisch geben.* V. 27. *Meinen Geist werde ich in euer Inneres geben und machen, daß ihr in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und tuet.* V. 28. *Und ihr sollt wohnen in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben, und sollt mein Volk werden und ich werde euer Gott sein.* — Diese Vv. zeigen, wie der Herr seines heiligen Namens sich erbarmen, wie er der Schmähung desselben ein Ende machen und seine Ehre vor den Heiden rechtfertigen wird. „Nicht um euret willen“ d. h. nicht weil ihr durch euer Verhalten Anspruch auf Errettung habt (vgl. Jes. 48, 11. Deut. 9, 6), sondern um meines heiligen Namens willen d. h. um meinen von den

Heiden entweihten Namen als heilig zu erweisen, tue ich es, nämlich das von v. 23 an Folgende. Heiligen d. h. heilig erweisen will der Herr seinen Namen dadurch, daß er sich an Israel heilig erweist. קדש ist nicht = verherrlichen, obgleich die göttliche Heiligkeit den Begriff der Herrlichkeit involvirt. Heiligen ist Entfernung, Tilgung der Flecken und Makel, die einer Sache anhaften. Die Preisgebung seines Volks wurde von den Heiden für ein Zeichen der Ohnmacht Jahve's gehalten. Diesen Makel, durch den seine Allmacht und Herrlichkeit verunehrt wurde, will Gott wegschaffen, indem er Israel aus den Heiden sammeln und verherrlichen wird. Statt לְעִירָתָם haben die alten Verss. לְעִירָתָם ausgedrückt. Diese Lesart findet sich auch in vielen *Codd.* und den ältesten Ausgg. und wird von der großen Masora bestätigt, auch durch die Parallelstellen 20, 41. 28, 25 empfohlen, so daß sie wol den Vorzug verdient, obschon auch לְעִירָתָם sich rechtfertigen läßt. Da nämlich auch Israeliten in ihrem Elende kleingläubig verzagten, so mußte Jahve auch vor ihnen seinen großen Namen heiligen. Der große Name Jahve's ist seine allmächtige Erhabenheit über alle Götter, vgl. Mal. 1, 11. 12. Das erste was Jahve zur Heiligung desselben tut, ist die Zurückführung Israels aus der Zerstreung in sein Land v. 24 vgl. 11, 17. 20, 41 f.; das weitere ist die Reinigung desselben von seinen Sünden. Der bildliche Ausdruck: besprengen mit reinem Wasser ist von den gesetzlichen Lustrationen, namentlich der Reinigung von der Todesunreinheit durch Besprengung mit dem aus der Asche der roten Kuh bereiteten Sprengwasser (Num. 19, 17—19) hergenommen, vgl. Ps. 51, 9. Auf die Reinigung von Sünden, welche der Rechtfertigung entspricht und nicht mit der Heiligung (*Schmieder*) zu confundiren ist, folgt die Erneuerung durch den heiligen Geist, welcher das alte steinerne Herz wegnimmt und ein neues fleischerne Herz in dem Innern schafft, daß der Mensch Gottes Gebote erfüllen, in einem neuen Leben wandeln kann, v. 26—28. Vgl. 11, 18—20, wo diese Verheißung schon vorgekommen und über ihre Erfüllung das Nötige bemerkt worden ist. — Hinsichtlich der Construction עָשָׂה אֲנִי אֲשֶׁר יָרִי tun, bewirken, daß ihr wandelt, vgl. *Ev.* §. 337^b.

V. 29—38. Sein also erneuertes und geheiligtes Volk wird der Herr reich segnen, mehren und verherrlichen. V. 29. *Und ich werde euch helfen von allen euren Unreinigkeiten, und werde dem Korn rufen und es mehren und nicht ferner Hunger über euch bringen, V. 30 sondern werde die Frucht des Baums und den Ertrag des Feldes mehren, auf daß ihr nicht mehr die Schmach des Hungers unter den Nationen hinnehmen werdet.* V. 31. *Ihr aber werdet eurer bösen Wege gedenken und eurer Taten die nicht gut waren, und werdet Ekel vor euch selbst empfinden ob eurer Missetaten und eurer Greuel.* V. 32. *Nicht um meinetwillen tue ich es, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, das sei euch kund; schämet euch und errödet vor euren Wegen, Haus Israel!* V. 33. *Also spricht der Herr Jahve: An dem Tage, da ich euch reinigen werde von allen euren Missetaten, da werde ich die Städte bewohnt machen und die Trümmer sollen aufgebaut werden, V. 34 und das verwüstete Land soll bearbeitet werden, statt daß es eine Wüste*

war vor den Augen jedes Vorübergehenden. V. 35. *Und man wird sprechen: dieses Land, das verwüstet war, ist wie der Garten Edens geworden, und die verödeten und verwüsteten Städte sind befestiget und bewohnt.* V. 36. *Und die Nationen, die übrig geblieben rings um euch her, sollen erkennen, daß ich Jahve das Zerstörte aufbaue, das Verwüstete bepflanze. Ich Jahve habe es geredet und tue es.* V. 37. *Also spricht der Herr Jahve: noch darin werde ich mich vom Hause Israel suchen lassen, ihnen dies zu tun; mehren werde ich sie, wie eine Herde, an Menschen; V. 38 wie eine Herde heiliger Opfer, wie die Herde Jerusalems an ihren Festen, also sollen die verödeten Städte voll sein von Menschenherden; und sie sollen erkennen, daß ich Jahve bin.* — Die W. הִוֵּשְׁתִּי וְיִוֵּשְׁתִּי ich helfe, rette euch von allen euren Unreinigkeiten, können nicht von der Reinigung von den frühern Unreinigkeiten verstanden werden, denn davon sind sie nach v. 25 schon gereinigt. Die עֲשָׂוֹת können nur Verunreinigungen sein, die auch nach der Erneuerung des Volks noch möglich sind, und הִוֵּשְׁתִּי helfen heißt davor bewahren, daß solche Verunreinigungen nicht mehr vorkommen, vgl. 37, 23, nicht: erlösen von den Folgen der früheren Befleckungen. Wenn Gott aber davor sein Volk bewahrt, so fällt auch jeder Anlaß zu neuer Verhängung von Gerichten weg, und Gott kann dem geheiligten Volke seinen Segen unverkürzt zuwenden. So schließen sich die weitem Verheißungen an, zuvörderst v. 29^b u. 30 die Segnung mit reichem Ertrage der Baum- und Feldfrüchte. „Ich rufe dem Getraide“ d. h. ich lasse es kommen, wachsen, daß keine Hungersnot mehr eintreten wird; vgl. zur Sache 34, 29. Infolge dieses Segens wird Israel bei dem Gedanken an seine frühern Veründigungen vor Scham erröten und wegen jener Greuel Ekel vor sich selbst empfinden v. 31; vgl. 20, 43, wo dieser Gedanke schon ausgesprochen ist. Daran knüpft der Prophet v. 32 unter Wiederholung des schon v. 22 Gesagten, daß Gott dies alles nicht um der Israeliten willen tue, die Mahnung, sich seines Wandels zu schämen d. h. sich zu bekehren, welche insofern passend in die Verheißung eingeschaltet ist, als die Verheißung selber Israel zur Buße und Rückkehr zu Gott locken soll. Sodann wird in zwei mit כִּי אֲמַר יי eingeleiteten Strophen die Verheißung weiter ausgeführt, zuerst v. 33—36: wie das verwüstete Land wiederhergestellt, angebaut und zu einem Paradiese werden, sodann v. 37 u. 38, wie das Volk durch zahlreiche Vermehrung gesegnet werden soll. Diese beiden Strophen sind nur weitere Ausmalung der Verheißung v. 9—12. הִוֵּשְׁתִּי causativ von יָשַׁב bewohnt machen, bevölkern, wie Jes. 54, 3. לְעִירֵי בְלִעְיָבִיר wie 5, 14. Subject zu וְאֲמַרָה v. 35 sind die Vorübergehenden. Zu der Vergleichung mit dem Garten Edens s. 31, 9. כְּבִירוֹת ist Umstandswort zu יָשַׁב gehörend: sie sollen als feste Städte bewohnt sein, d. h. den Bewohnern die Sicherheit von Festungen gewären, woraus sie keine Vertreibung zu befürchten haben. In v. 36 setzt der Ausdruck: die Heidenvölker, welche ringsum euch übrig sein werden, voraus, daß zur Zeit der Erlösung Israels das Geruch über die Heiden ergangen sein wird (vgl. 30, 3 mit 29, 21), so daß nur ein Rest von ihnen noch vorhanden ist, welcher in der Wiederherstellung Israels

das Werk Jahve's erkennen wird. Diese Anerkennung involvrt aber nicht die Bekehrung der Heiden zu Jahve, sondern wird dieselbe nur vorbereiten. Zur Sache vgl. 17, 24. *הִרְרֵשׁ* sich erfragen, erbitten lassen, wie 14, 3. *זָרָא* in Bezug auf dieses wird durch *לְעֵשׂוֹר לָהֶם* verdeutlicht. Was Gott tun will, folgt in *וְגוֹ אֲרִבָּהּ*. Gott will sein Volk so zahlreich mehren, daß es der Herde von Lämmern, Schafen und Ziegen gleichen soll, die an den Festtagen nach Jerusalem zum Opfern gebracht werden; vgl. 2 Chr. 35, 7 wo Josija 30,000 Lämmer und Ziegen zur Paschafeier dem Volke spendete. *כִּצְאֵן אָרָם* heißt nicht: wie eine Menschenherde; *כִּצְאֵן* kann wegen des Artikels in *כִּצְאֵן* nicht ein von *צֶאֱן* abhängiger Genetiv sein, sondern gehört zu *אֲרִבָּהּ* entweder als nachgebrachte Apposition zu *אֲרָם* oder als zweites Object, so daß *אֲרִבָּהּ* nach Analogie der Verba des Ueberflusses mit doppeltem Accusativ construiert wäre: sie an Menschen mehren. *צֶאֱן קֳדָשִׁים* eine Herde von geheiligten Thieren d. h. Opferrämmern. Die Herde Jerusalems ist die an den Jaresfesten, an welchen die männliche Bevölkerung des Landes zum Heiligtume kam (Deut. 16, 16), nach Jerusalem gebrachte Herde. So sollen die verödeten Städte wieder mit Menschenherden gefüllt werden; vgl. Mich. 2, 12.

Cap. XXXVII. Die Auferstehung Israels und seine Wiedervereinigung zu einem Volke.

Das Cap. enthält zwei Gottesoffenbarungen v. 1—14 und v. 15—28. In der ersten wird dem Propheten in einer Vision die Auferstehung Israels zu neuem Leben gezeigt; in der zweiten wird ihm aufgetragen, durch eine sinnbildliche Handlung die Wiedervereinigung der getrennten Reiche zu einem einheitlichen Volke unter Einem Könige darzustellen. Beides soll er den Söhnen Israels verkündigen. Der sachliche Zusammenhang dieser beiden Weißagungen wird sich aus der Erklärung ergeben.

V. 1—14. Die Auferstehung Israels zu neuem Leben.

V. 1. *Es kam über mich die Hand Jahve's und hinaus fürte mich im Geiste Jahve und ließ mich nieder mitten im Thale; selbiges war voller Gebeine.* V. 2. *Und er fürte mich an ihnen vorüber rings herum, und siehe es waren sehr viele auf der Fläche des Thales, und siehe sie waren sehr verdorret.* V. 3. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine lebendig werden? und ich sprach: Herr, Jahve, du weißt es.* V. 4. *Da sprach er zu mir: weißage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr verdorreten Gebeine, höret das Wort Jahve's!* V. 5. *So spricht der Herr Jahve zu diesen Gebeinen: siehe ich bringe in euch Odem, daß ihr lebendig werdet.* V. 6. *Ich werde über euch Sehnen schaffen und Fleisch über euch wachsen*

lassen und euch mit Haut überziehen und Odem in euch bringen, daß ihr leben sollt und erkennen daß ich Jahve bin. V. 7. *Und ich weißagte, wie mir befohlen war; da ward es laut als ich weißagte, und siehe ein Getöse und die Gebeine rükten zusammen, Gebein an Gebein.* V. 8. *Und ich sah und siehe Sehnen kamen über sie und Fleisch wuchs und Haut zog sich darüber obenher, aber Odem war nicht in ihnen.* V. 9. *Da sprach er zu mir: weißage dem Odem, weißage, Menschensohn, und sprich zum Odem: So spricht der Herr Jahve: von den vier Winden komme du Odem und wehe diese Erschlagenen an, daß sie lebendig werden.* V. 10. *Und ich weißagte, wie mir befohlen war; da kam der Odem in sie, und sie wurden lebendig und standen auf ihren Füßen, ein sehr sehr großes Heer.* V. 11. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel; sie, siehe sie sprechen: unsere Gebeine sind verdorret und unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind vernichtet!* V. 12. *Darum weißage und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve: siehe ich werde eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern hervorgehen lassen, mein Volk, und euch ins Land Israel bringen.* V. 13. *Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch aus euren Gräbern hervorgehen lasse, mein Volk.* V. 14. *Und ich werde meinen Geist in euch geben und werde euch in euer Land setzen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahve es geredet und tue, ist der Spruch Jahve's.*

Diese Gottesoffenbarung teilt sich in zwei Abschnitte. V. 1—10 enthalten das Gesicht und v. 11—14 geben die Deutung desselben. Der Wortsinn der Beschreibung des Gesichts bietet keine erheblichen Schwierigkeiten dar. Durch eine übernatürliche Gotteswirkung wird Ez. in geistiger Verzückung aus seinem Wohnorte in ein Thal versetzt, das voller Todtengebeine lag. Wegen *הָיָה עָלַי יְיָ* s. zu 1, 3. Im zweiten Satze von v. 1 ist *יְיָ* Subject, und nicht mit *Vulg.* u. *Hitz.* gegen die Accente als Genetiv zu *בְּרִיחַ* zu ziehen. *בְּרִיחַ אֱלֹהִים* 11, 24 und *אֱלֹהִים* ist nur weggelassen, weil *יְיָ* unmittelbar folgt. *הָיָה* niederzusetzen, hier u. 40, 2, während sonst in dieser Bedeutung die Form *הָיָה* gebräuchlich ist. Der Artikel an *הַבְּקָעָה* scheint auf 3, 22 zurückzuweisen, auf das Thal, wo Ez. die erste Offenbarung über das Schicksal Jerusalems und seiner Bewohner empfing. Daß *כְּצִיָּים* todte Menschengebeine sind, wird aus dem Folgenden klar. *הָיָה עָלַי* nicht: er fürte mich über (auf) ihnen herum, sondern an ihnen vorüber, damit Ez. sie recht in Augenschein nähme, ob ein Wiederaufleben derselben möglich sei. Sie lagen auf der Fläche des Thals d. h. nicht unter sondern auf dem Erdboden und nicht in einem Haufen aufgeschichtet, sondern über das Thal hin zerstreut, und waren sehr verdorret. Die Frage Gottes, ob diese Gebeine wieder leben oder lebendig werden können, bereitet auf das Wunder vor, und die Antwort Ezechiels: Herr, du weißt es (vgl. Apok. 7, 14) gibt zu erkennen, daß nach menschlichem Urteile eine Wiederbelebung nicht denkbar sei und nur in Gottes Allmacht stehe. — Nach dieser Einleitung folgt v. 4 ff. das Wunder der Belebung dieser

sehr dünnen Gebeine; vermittelt durch das Wort Gottes, welches der Prophet zu ihnen spricht, um dem Volke zu zeigen, daß dem Worte Jahve's, welches Ez. verkündigte, die Kraft sich zu verwirklichen inhabe, oder daß Jahve die Macht habe auszuführen was er seinem Volke verheißt. Das W. v. 5: siehe ich bringe in euch Odem, daß ihr lebendig werdet, kündigt im allgemeinen die Belebung an, worauf v. 6 der Prozeß der Belebung näher angegeben wird. Gott will sie mit Sehnen, Fleisch und Haut überziehen, bekleiden, und dann *רוח* in sie geben. *רוח* ist der Lebensgeist oder Odem = *רוח הרים* Gen. 6, 17. 7, 17. *רוח* *אֵפ*. *לע*. im Syr. *incrustare, obducere*. Als Ez. weißagte entstand oder erfolgte ein Laut (*קול*) und dann ein Getöse (*רעש*), indem die Gebeine sich einander näherten, jegliches zu seinem Gebeine. Die W. *קול* und *רעש* werden verschieden gedeutet. *קול* bed. Laut, Schall, Stimme, und *רעש* Erbeben, Erdbeben, aber auch Gedrön, lautes Getöse, vgl. 3, 12. Jes. 9, 4. Das Verhältnis beider Worte läßt sich kaum anders als so denken, daß der Laut (*קול*) in mächtiges Getöse übergeht, und *רעש* das Rasseln oder Rauschen der in Bewegung geratenen Gebeine bezeichnet, da das Zusammenrücken der Gebeine durch *תקרה* (mit *Vav. consec.*) als Wirkung des *רעש* dargestellt wird. Von dem Posaunenschalle oder der Gottesstimme, welche nach den von der Auferstehung handelnden Stellen des N. Test. die Todten aus ihren Gräbern weckt, läßt sich *קול* ebenso wenig (mit *Krief.*) verstehen, als *רעש* vom Erdbeben, welches die Gräber öffnet. Dieser Deutung steht nicht nur das sprachliche Bedenken entgegen, daß *קול* ohne nähere Bestimmung weder den Posaunenschall noch die Gottesstimme bedeutet, sondern auch der Umstand, daß infolge des Weißagens des Propheten die Gebeine nicht aus den Gräbern hervorgehen, sondern auf dem Thale offen liegend, sich nur zu einander hin bewegen. Auch für *רעש* beweist die Berufung auf 38, 19 nicht, daß das Wort hier gleichfalls Erdbeben bedeuten müsse, da Ez. das Wort in 12, 18 u. 3, 12 in anderer Bedeutung gebraucht. Wir nehmen daher *קול* in der allgemeinen Bed. eines lauten Schalles und *רעש* in der Bed. Getöse, welches durch die Bewegung der Gebeine, um sich einander zu nähern, entstand. Auf das Zusammenrücken der Gebeine folgte ihre Bekleidung mit Sehnen, Fleisch und Haut, aber noch war kein Lebensodem in ihnen v. 8. Um ihnen diesen zu geben, soll der Prophet nochmals weißagen, und zwar zu dem Odem, daß er von den vier Winden oder Weltgegenden her komme und in diese Erschlagenen hauche v. 9. Als er dann weißagte, kam der Odem in sie, daß sie Leben erhielten und sich auf ihren Füßen aufrichteten. In v. 9 u. 10 wird *רוח* von Einigen durch Wind, von Andern durch Geist übersetzt; aber beides ist dem Vorhergehenden nicht conform. *רוח* bezeichnet auch hier nichts anderes als den Lebensodem, der an dem Winde zwar ein sinnlich wahrnehmbares Substrat hat, aber nicht mit ihm identisch ist. Der Wind als solcher bringt kein Leben in todte Körper. Wenn also die todten Körper durch Einblasen der *רוח* in sie lebendig werden, Leben empfangen, so kann das was durch Einblasen in sie kommt, nicht ein Symbol des Lebensodens, sondern nur der Lebensodem selber sein, nämlich der göttliche Lebens-

odem, welcher die ganze Natur durchweht und allen Creaturen das Leben gibt und erhält, vgl. Ps. 104, 29. 30. Das *רוח הרים* weist auf Gen. 2, 7 zurück. Auch die Darstellung der Belebung der todten Gebeine in zwei Acten erklärt sich aus der Anlehnung an die Geschichte der Menschenschöpfung in Gen. 2, wie schon *Theod.* bemerkt hat¹, und dient dazu wie dort die Schöpfung des Menschen, so hier die schöpferische Wiederbelebung recht anschaulich als ein Werk des allmächtigen Gottes zu schildern. Für die richtige Auffassung der Vision ist noch zu beachten, daß in v. 9 die mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleideten Todtengebeine *רוח* Erschlagene, Getödtete, nicht einfach Gestorbene genant werden. Daraus erhellt schon, daß unsere Vision nicht die Auferstehung der Todten überhaupt, sondern nur die Auferweckung des getödteten Volkes Israel versinnlichen soll.

Damit stimmt auch die Erklärung des visionären Vorgangs, welche Gott v. 11—14 dem Propheten gibt und durch ihn dem Volke geben läßt. Die todten Gebeine sind das in den Tod gegebene „ganze Haus Israel“ d. i. Juda und Ephraim. *רוח הרים* v. 11 weist auf v. 3 u. 5 zurück, nicht auf die seit v. 10 belebten Leiber, wie *Hitz.* gegen den Wortlaut: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel, erklärt. Wenngleich diese Worte nicht so buchstäblich zu nehmen sind, als wären dem Propheten die Gebeine der getödteten und verstorbenen Israeliten in der Vision gezeigt worden, sondern nur den Sinn haben: diese todten Gebeine bilden das Volk Israel in seinem Todeszustande ab, so sagen sie doch über das Verhältnis der Erklärung v. 12—14 zu dem visionären Vorgange v. 4—10 so viel unzweideutig aus, daß Gott dem Ez. in der Vision das gezeigt hat, was er ihm v. 12—14 über Israel zu verkündigen aufträgt, mit andern Worten: daß die in der Vision ihm gezeigte Belebung der todten Gebeine die Erweckung des ganzen Volkes Israel aus dem Tode, dem es verfallen ist, zu neuem Leben anschaulich machen soll. *כל בית ישראל* weist vorwärts auf die v. 15 ff. verkündigte Wiedervereinigung der in zwei Völker gespaltenen Stämme Israels. Diese sprechen in v. 11^b. Subject zu *רוח* sind weder die Gebeine, noch die Todten Israels (*Hitz.*), sondern das vorhergenante *כל בית ישראל*, welches auch in v. 12 angesprochen wird. Das ganze Israel spricht: unsere Gebeine sind verdorrt d. h. unsere Lebenskraft ist versiegt. Die Gebeine sind der Sitz der Lebenskraft, wie Ps. 32, 3 und *רוח* vertrocknen vom Marke oder Lebenssaft der Gebeine ist sachlich gleich dem *רוח* in Ps. l. c. Unsere Hoffnung ist untergegangen, vgl. 19, 5. *רוח* ist hier die Hoffnung wieder zu einem Volke zu erstehen. *רוח* wörtl. wir sind uns abgeschnitten sc. aus dem Bereiche der Lebenden (vgl. Thren. 3, 54. Jes. 53, 8) s. v. a. es ist aus mit uns. — V. 12 f. Den also Sprechenden soll Ez. verkündigen, daß der Herr ihre Gräber öffnen, sie aus denselben herausführen und in ihr Land bringen werde, und daß sie, wann dies geschehen wird, Jahve als

1) "Ὅπερ γὰρ τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ τὸ σῶμα πρότερον διεπλάσθη, εἴθ' αὐτως ἐνεπνεύσθη αὐτῷ ἢ ψυχῇ, οὕτω κἀνταῦθα συνήλθεν ἀμφοτέρα πρὸς τῆν οὐκείαν ἁρμονίαν. *Theodore.*

Gott erkennen werden, der sein Volk aus den Gräbern des Todes zu neuem Leben erweckt hat. — V. 14. Die Neubelebung wird so gewirkt, daß Jahve seinen Geist in sie gibt. Die Worte *רוּחַ יְהוָה בָּכֶם* sind nicht mit *Klief.* von einer von der Belebung der Todten verschiedenen Gottesstaat, von der Verleihung des Lebensodems zu verstehen. Denn *רוּחַ יְהוָה* der Geist Jahve's ist identisch mit der *רוּחַ*, welche nach v. 9 u. 10 in die mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleideten Todtengebeine komt, ihnen eingehaucht wird, ist also der von Gott ausgehende Lebensodem. Und die Verleihung der *רוּחַ יְהוָה* geht dem *רוּחַ יְהוָה* dem Zur-Ruhebringen in ihrem Lande d. i. der Zurückführung in ihr Land zum ruhigen Verbleiben darin voraus. Zu beachten ist noch in v. 12 u. 13 das wiederholte *אָנֹכִי*: euch die ihr mein Volk seid, wodurch die tröstliche Verheißung darauf gegründet wird, daß Israel Volk Jahve's ist.

Die Vision soll demnach laut v. 11—14 die Wiederherstellung Israels als Volk Gottes darstellen. Dies wird allgemein anerkannt; streitig ist nur die Frage, ob v. 1—10 auch blos in diesem figurlichem Sinne oder eigentlich von der Auferweckung der Todten zu verstehen seien.¹ — Gegen die bildliche Erklärung machte schon *Tertull. de resurrect. carn. c. 30* gegen die Gnostiker, welche diese Vision *de terrestri restitutione Israelitarum* erklärten, geltend: *non posset de ossibus figura componi, si non id ipsum et ossibus eventurum esset.* Auch *Hieron.* verteidigt die Erklärung, daß *Ez. per resurrectionis parabolam de resurrectione Israelis* weissage, gegen den Vorwurf der Leugnung des Dogma's der Auferstehung der Todten mit der Bemerkung: *nunquam enim poneretur similitudo resurrectionis ad restitutionem Israelitici populi significandam, nisi staret ipsa resurrectio et futura crederetur; quia nemo de rebus non exstantibus incerta confirmat.* Diese Auffassung der Vision wurde in der Kirche herrschend, indem man entweder mit *Calov* annahm: *a Domino in hac illustri visione prophetae resurrectionem mortuorum, sed occasionem, causam, scopum hujus visionis fuisse resurrectionem populi israelitici*, oder daß *Ezech.* das Bild von dem im Bewußtsein des Volkes vorhandenen Glauben an die Auferstehung

1) Nur figurlich verstanden diese Vision schon die Gnostiker, sodann *Origenes*, gegen den *Methodius* sich erklärte, bei *Photius*, *bibl. cod. 232*, die syrischen Kchvv. *Ephraem* und *Jakob Edessenus* (cf. *Ephraemi Opp. syr. II, 195 ff.*); später *Valabius*, *Grotius* (von *mors civilis et libertatis restitutio*), *Rosenm.* in den *Scholä*, *Baumgarten-Crusius*, *Bibl. Theol. S. 334* (Allegorie des wiederaufblühenden Staates) u. A. mehr. Auch *Hitzig*, obwohl die eigentliche Auffassung verteidigend, hält doch die Vision nur für ein Erzeugnis poetischer Intuition, wonach die leiblich Todten geistlich Todte symbolisiren. — Die eigentliche Erklärung finden wir schon bei *Justin. Martyr. (Apolog. 2)* und *Irenaeus adv. haer. V, 1*, und die von *Hieron.* erwänten Vertreter der Ansicht, daß v. 4—10 *de generali resurrectione* handeln, haben die Worte: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel (v. 11) auf die *resurrectio sanctorum* bezogen und mit der *πρώτη ἀνάστασις* Apok. 20, 5 combinirt, die Zurückführung des auferwekten Israel in sein Land (v. 12—14) aber nach *Mtth. 5, 5* vom *ἀλλοτροποιεῖν τὴν γῆν* verstanden. Diese Erklärung hat im wesentlichen *Klief.* erneuert.

der Todten entlehnt habe (*Parreau Comment. de immort. p. 109. Hngstb. Christol. II, 358* der 2. A. u. A.). Dagegen hat zwar *Haev.* eingewandt, daß die Auferstehung der Todten nicht so ohne weiteres als allbekanntes und fest im Volksglauben wurzelndes Dogma anzusehen sei, indem schon die in v. 11 gezeichnete Hoffnungslosigkeit des Volks deutlich das Gegenteil lehre. Allein solche Hoffnungslosigkeit findet sich auch noch in Zeiten, in welchen der Glaube an die Auferstehung der Todten allgemein anerkanntes Dogma war. Außerdem trifft dieser Einwand nur die Ansicht, daß die Vision nur eine nach dem Dogma der Todtenauferstehung gebildete Parabel sei. Wenn dagegen die Vision eine von Gott in der Seele des Propheten erzeugte Anschauung war, so konnte sie die Auferstehung der Todten darstellen, auch wenn der Glaube an dieses Dogma im Volksbewußtsein noch nicht lebendig war. Gott konnte dem Propheten die Wiederbelebung des Volkes Israel unter diesem Bilde zeigen, um diesen Glauben zu wecken. So viel ist jedenfalls klar, daß mit der Annahme einer Parabel die Bedeutung der Vision nicht erschöpft wird.

Aber auch die eigentliche Erklärung derselben von der allgemeinen Todtenerweckung läßt sich mit dem Wortlaute v. 11: „diese Gebeine sind das gesamte Israel“ nicht vereinigen. *Klief.* versteht das in v. 12—14 von der Oeffnung der Gräber Israels und der Einführung desselben in sein Land Gesagte im eigentlichen Sinne von der Auferstehung der Todten und der Einführung des Volkes Gottes in seine ewige Heimat, in das Canaan der Vollendung, und erklärt die Bezeichnung der zu Belebenden in v. 9 als *רוּחַ יְהוָה* Getödtete, durch Schwert, Hunger und auf andere gewaltsame Weise Umgekommene, daraus, daß um Israel über das Elend seiner damaligen Lage, in welcher der größte Teil des Volks durch Schwert, Hunger und Pest umgekommen war, zu trösten, dem Propheten die Auferstehung der Todten überhaupt in der Beschränkung auf ein einzelnes Todtengefilde gezeigt und hervorgehoben wurde, daß die Todten, welche er *instar omnium* auferstehen sah, gewaltsam Getödtete waren. Aber für die Annahme, daß die Todten, welche *Ez.* in dem Thale herumliegen sah, alle Todten der ganzen Erde, nicht nur die schon gestorbenen, sondern auch alle die noch künftig sterben werden, repräsentiren — für diese Verallgemeinerung des vom Propheten geschauten Leichenfeldes reicht die Bemerkung nicht aus, daß v. 11—14 keine Erklärung der Vision, sondern nur eine Anwendung derselben auf die Todten Israels geben; gegenüber dem Wortlaute v. 11: „diese Gebeine sind das ganze Haus Israels, die da sprechen: unsere Gebeine sind verdorret u. s. w.“, wonach die in der Vision dem Propheten gezeigte Belebung der vertrockneten Todtengebeine Veranschaulichung dessen ist, was Gott ihm v. 11—14 verkündigt, daß er Israel aus seinen Gräbern erwecken, mit seinem Odem beleben und in sein Land bringen werde. Das Oeffnen der Gräber ist zunächst auch Bild; denn aus den Gräbern will der Herr diejenigen erstehen lassen, welche sprechen: unsere Gebeine sind verdorret u. s. w. (v. 11), also weder die Verstorbenen noch die geistig Todten, sondern das Haus (Volk) Israel, welches alle Hoffnung auf Wiederbelebung verloren hatte. Durch die Zerstörung seiner

beiden Reiche und durch seine Zerstreung unter die Heiden war Israel nicht nur bürgerlich als Volk, sondern auch geistlich als Gemeinde des Herrn vernichtet. Abgesehen von den vielen bei diesen Katastrophen Umgekommenen war Israel als Volk Gottes erschlagen (קָרַע), ohne Hoffnung auf Wiederbelebung oder Auferstehung zu neuem Leben.

Unsere Vision stellt weder die Auferweckung der Todten überhaupt dar, noch setzt sie den Glauben an die Auferstehung aller Todten als eine im Bewußtsein des Volks lebendige Wahrheit voraus.¹ Es gilt von ihr, was A. Küper (das Prophetentum des A. Test. Leipz. 1870 S. 388 f. u. ö.) über die eschatologischen Weißagungen der Propheten überhaupt bemerkt, daß die Prophetie die verschiedenen Entwicklungsstufen der zukünftigen Heilszeit, die zeitlich nach einander verlaufen, zusammenfaßt und die ganze Zukunftsherrlichkeit in großen Gesamtzügen darstellt, dabei aber auch einen speziell zeitgeschichtlichen, durch die eingetretenen Verhältnisse wesentlich bedingten Charakter trägt. Dem gemäß beschäftigt sich die Ezechiel'sche Verheißung wie die des Jeremias vorzugsweise mit der Wiederherstellung und Vollendung der nationalen Bestimmung Israels und schließt an die Befreiung aus dem jetzigen Strafzustand die ganze Herrlichkeit der zukünftigen Gnadenzeit an, ohne die Zeiten und den auch in der Zukunft liegenden Entwicke-

1) Deutlich verkündigt wird die Auferstehung der Todten zum Leben und zu ewiger Schmach erst Dan. 12, 2 f., und auch da nur für Angehörige Israels nicht der Menschheit überhaupt. Aber schon früher erhob sich die Prophetie zur Verkündigung der Vernichtung des Todes und der Wiederbelebung der Todten, und diese Verkündigung beruht im letzten Grunde zuvörderst auf der Erkenntnis des lebendigen Gottes, der die Macht hat auch über Tod und Todtenreich Deut. 32, 39. 1 Sam. 2, 6, und zugleich auf der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit, die zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Doch hat es die Prophetie zunächst nicht mit der Ueberwindung des Todes für die Individuen, sondern mit der ewigen Dauer der Gemeinde zu tun, die ihr verbürgt ist durch die Ewigkeit Gottes (Ps. 102, 27 ff.), der auch für sein verkommenes Volk ein unversiegbare Lebensquell ist Jes. 40, 28 ff. So bei Hosea 6, 2 als Hoffnung der seinem Gotte sich zuwendenden Gemeinde, und 13, 14 als ein Wort Gottes: „Von der Macht der Unterwelt will ich sie befreien, vom Tode sie erlösen. Wo sind deine Pesten, o Tod? wo ist deine Seuche, o Unterwelt?“ (Vgl. m. Comm. z. d. St.). Weiter geht die Weißagung in Jes. 26, 19, wo der Wunsch, daß die Todten Gottes, daß die Leichname des Volks erstehen mögen, sofort in den Zuruf übergeht: „Wachet auf und jauchzet ihr Staubbewohner. Denn Thau der Lichte (oder der Kräuter) ist dein Thau (d. i. die belebende Gotteskraft) und die Erde gebiert die Schatten“ d. h. sie wird die in sie hinabgesunkenen Todten wieder herausgebären. Vgl. Delitzsch z. d. St. und überhaupt Oehler Theol. des A. Test. II S. 239 ff. Beurteilen wir die von Ez. geschauten Wiederbelebung der verdorreten Todtengebeine nach diesen Verkündigungen der Ueberwindung des Todes und der Auferweckung der Leichname des Volks aus der Unterwelt, so werden wir in unserer Vision nicht blos ein Bild der Wiederherstellung des Volks, sondern zugleich eine Andeutung über die Auferstehung der Todten aus den Gräbern zu erkennen berechtigt sein. Findet sich doch auch in den Psalmen die Hoffnung der Auferstehung als Resultat des Glaubens an die über alles, auch Tod und Grab hinausreichende Lebensgemeinschaft mit Gott mehr oder minder klar ausgesprochen. Vgl. Rob. Kubel, in d. Realencykl. von Herzog u. Plitt I S. 762.

lungsgang spezieller zu unterscheiden (S. 339). Diese Eigentümlichkeit der Prophetie ist bei der Frage nach der Erfüllung oder geschichtlichen Verwirklichung unserer Weißagung sehr zu beachten. In dem Bilde der Neubelebung der zerstreut umherliegenden sehr verdorreten Todtengebeine zeigt Gott dem Propheten die Wiederbelebung des hoffnungslos darnieder liegenden Volkes Israel.¹ Die Wiederbelebung begann mit der vom Herrn angebahnten Rückkehr des unter die Heiden zerstreuten Restes des Volkes aus dem babylonischen Exile unter Serubabel und Esra, durch den Wiederaufbau der zerstörten Städte Juda's und des Tempels und durch die Herstellung einer staatlichen Ordnung. Aber diese Rückkehr nach Canaan war nur ein Unterpfand für die künftige volle Wiederherstellung Israels als Volk Gottes. Denn obgleich Jahve den Zurückgekehrten noch Propheten erweckte und den Bau seines Hauses förderte, so zog doch in den neubauten Tempel seine Herrlichkeit nicht wieder ein, und das Volk gelangte nicht wieder, wenigstens nicht dauernd zur Selbständigkeit, sondern blieb dem heidnischen Weltreiche unterworfen. Und mögen auch nach Esra noch sehr viele Exulanten in ihr Vaterland zurückgekehrt sein, von denen namentlich Galliläa wieder bevölkert und bebaut wurde, so blieb doch der größere Teil der Nation in der Zerstreung unter den Heiden. Die volle Wiederherstellung Israels als Volk des Herrn begann erst mit der Gründung des neuen Gottesreiches, der βασιλεία τῶν οὐρανῶν durch die Erscheinung Christi auf Erden. Da jedoch das jüdische Volk als solches Jesum Christum nicht als den von den Propheten verkündeten und von Gott gesandten Messias anerkannte, sondern seinen Heiland verwarf, so brach über Jerusalem und das jüdische Volk von neuem das Gericht der Verstoßung unter die Heiden herein, während das von Christo gegründete Reich Gottes durch den Eintritt der gläubig gewordenen Heiden in dasselbe sich über die Erde ausbreitete. Dieses Gericht dauert über das in Unglauben verstokte Volk der Juden noch fort und wird fort dauern bis zu der Zeit, da nach dem Eingange der Vollzahl der Heiden in das Reich Gottes auch Israel als Volk sich zu Christo

1) Nicht vollständig erfaßt wird Inhalt und Zweck der Vision von Hiv., welcher darin nur den Gedanken findet, daß Gott kraft seiner schöpferischen Tätigkeit Macht über den Tod mit seiner ganzen Furchtbarkeit habe, mithin in den Worten keine ausdrückliche Verkündigung der Auferstehung, weder einer allgemeinen noch der besonderen Israels ausgesprochen, sondern derselben nur insofern gedacht sei, als sie auf der schöpferischen Tätigkeit Gottes ruht, dieser selbst eine solche Ueberwindung des Todes möglich ist. Auch nicht durch die Erklärung v. Hofm.'s (Schriftbew. II, 2 S. 507 f.), daß in diesem Gesichte nicht die zukünftige Todtenauferstehung überhaupt oder die Auferstehung der verstorbenen Israeliten gemeint, auch nicht blos die unbedingte Macht Gottes über den Tod oder eine die Todtenauferstehung angeblich verbürgende Idee veranschaulicht, sondern daß Gott durch diese Vision die Volligkeit des Todeszustandes, aus welchem Israel wiederhergestellt werden soll, zeige und vor Augen stelle, daß dem Worte der Weißagung die Kraft beiwohne, sich auch dann noch zu verwirklichen, wenn sich Israel in einem Zustand befindet, welcher für ein Volkstum dasselbe ist, was jener Todeszustand für den Menschen.

bekehren, den Gekreuzigten als seinen Heiland anerkennen und vor ihm seine Kniee beugen wird (Röm. 11, 25 f.) Alsdann wird „ganz Israel“ aus seinen Gräbern, den Gräbern seines bürgerlichen und geistlichen Todes erweckt und in sein Land, welches so weit reichen wird, als das Israel Gottes die Erde bewohnt, zurückgeführt werden. Alsdann wird auch die Stunde kommen, in welcher alle Verstorbenen die Stimme des Sohnes Gottes hören und aus den Gräbern hervorgehen werden zur Auferstehung (Dan. 12, 2. Joh. 5, 25—29), wenn der Herr in seiner Herrlichkeit erscheinen und mit der Posaune Gottes vom Himmel herniederkommen wird (1 Thess. 4, 16), um alle Toten aufzuwecken und durch das Gericht über alle Völker sein Reich in Herrlichkeit zu vollenden und die Gerechten in das Canaan der neuen Erde, in das himmlische Jerusalem einzuführen zu dem unvergänglichen Leben der ewigen Seligkeit.

Alle diese der Zeit nach weit auseinander liegenden Momente der Wiederherstellung des für seine Sünden in den Tod des Exils dahingegangenen Israel sind in der Vision von der Wiederbelebung der toten Gebeine des ganzen Hauses Israel einheitlich zusammengefaßt. Die in der visionären Darstellung unterschiedenen zwei Momente: 1. das Zusammenkommen der dürren Gebeine und ihre Bekleidung mit Sehnen, Fleisch und Haut, 2. die Belebung der zu Leichnamen gestalteten Gebeine durch den göttlichen Lebensodem, sind nicht mit *Hgsth.* so zu scheiden, daß man das erste Moment auf die Wiederherstellung des bürgerlichen Zustandes, die äußerliche *restitutio in integrum*, das zweite auf die Neubelebung durch die Ausgießung des Geistes Gottes beziehen könnte. — Auch nach unserer Auffassung enthält die Vision eine Weißagung auf die Auferstehung der Toten, nur nicht so, daß die Lehre von der allgemeinen Auferstehung Voraussetzung oder Zweck und nächster Sinn der Vision ist, sondern so, daß der bildliche Sinn den Vordergrund und der volle, eigentliche Wortsinn den Hintergrund des prophetischen Gesichtes bildet und die Erfüllung von dem bildlichen zu dem eigentlichen Sinne fortschreitet, die Erweckung des Volkes Israel aus dem bürgerlichen und geistlichen Tode des Exils sich in der Auferweckung der Gestorbenen aus den Gräbern zum ewigen Leben am jüngsten Tage vollendet.

V. 15—28. Die Wiedervereinigung Israels zu einem Volke unter dem zukünftigen Könige David.

Dieses Gotteswort befiehlt dem Propheten, durch ein Zeichen die Wiedervereinigung der in zwei Reiche gespaltenen Stämme Israels abzubilden (v. 15—17) und dem Volke dieses Zeichen zu deuten (v. 18—21) und seine Heiligung und Beseligung unter der Regierung des künftigen David zu verkündigen (v. 22—28). Das Neue in diesem Gottesworte ist die ausdrückliche und durch eine symbolische Handlung verkörperte Verkündigung der Wiedervereinigung der getronten Stämme Israels zum einigen Volke Gottes, auf welche schon die Verheißung der Auferweckung

des „ganzen Hauses Israel“ (v. 11) hingedeutet hat. Diese kurze Andeutung ist hier klar ausgesprochen und weiter entwickelt.

V. 15. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also:* V. 16. *Und du Menschensohn, nimm dir ein Holz und schreibe darauf: für Juda und die Söhne Israels, seine Genossen; und nimm ein anderes Holz und schreibe darauf: für Joseph, als Holz Ephraims und des ganzen Hauses Israel, seiner Genossen.* V. 17. *Und bringe sie zusammen, eins zum andern dir zu einem Holze, daß sie geeint seien in deiner Hand.* V. 18. *Und wenn die Söhne deines Volks zu dir sprechen: wilt du uns nicht anzeigen, was dir das soll? V. 19 so rede zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich werde nehmen das Holz Josephs, welches in der Hand Ephraims ist, und die Stämme Israels, seine Genossen, die ich darauf tue, mit dem Holze Juda's und werde sie zu einem Holze machen, daß sie eins seien in meiner Hand.* V. 20. *Und die Hölzer, auf welche du geschrieben, sollen in deiner Hand sein vor ihren Augen.* V. 21. *Und rede zu ihnen: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich werde die Söhne Israels herausnehmen aus den Nationen, unter welchen sie wandeln, und werde sie sammeln von ringsumher und sie in ihr Land führen.* V. 22. *Ich werde sie zu einem Volke machen im Lande, auf den Bergen Israels, und ein König soll über sie alle König sein, und nicht soll es mehr zu zwei Völkern werden und sie sollen sich nicht ferner noch in zwei Königreiche spalten, V. 23 und sich nicht mehr verunreinigen durch ihre Götzen und ihre Scheusale und durch alle ihre Uebertretungen; sondern ich werde ihnen helfen von allen ihren Wohnsitzen, in welchen sie gesündigt haben, und werde sie reinigen, daß sie mein Volk sein sollen, und ich werde ihr Gott sein.* V. 24. *Und mein Knecht David wird König über sie sein und ein Hirte für sie alle sein; und in meinen Rechten werden sie wandeln und meine Satzungen bewahren und sie tun.* V. 25. *Und sie werden wohnen in dem Lande, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben, worin ihre Väter gewohnt haben, darin werden wohnen sie und ihre Kindes Kinder bis in Ewigkeit, und mein Knecht David wird ihnen Fürst sein in Ewigkeit.* V. 26. *Und ich schließe ihnen einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund soll mit ihnen sein und werde sie setzen und mehren und mein Heiligtum in ihre Mitte geben in Ewigkeit.* V. 27. *Und meine Wohnung wird über ihnen sein; ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein; V. 28 und die Nationen sollen erkennen, daß ich Jahve bin, der Israel heiligt, wenn mein Heiligtum in ihrer Mitte sein wird in Ewigkeit.*

Die dem Propheten v. 16 u. 17 aufgetragene symbolische Handlung, die er ohne Zweifel in der äußern Wirklichkeit vorgenommen hat (vgl. v. 19 u. 20), drückt die darzustellende Sache deutlich aus. Das Schreiben der Namen der die beiden Reiche bildenden Stämme erinnert an die ähnliche Handlung Mose's Num. 17, 1 ff. Die Handlung selbst aber ist hier eine andere, und weder jene Stelle noch Ez. 21, 15 liefert einen Beweis dafür, daß π einen Stab bedoute. Für Stab würde Ez. wol π gebraucht haben. Auch nicht an Tafeln hat man zu denken, sondern

einfach an Stücke Holz, auf die man einige Worte schreiben und die man in eine Hand zusammenfassen konnte. Das ל vor den auf jedes Holz zu schreibenden Namen ist nicht *notu genetivi*, sondern *bed. für*, die Bestimmung angehend. Durch den Namen soll das eine Holz als Juda das andere als Ephraim angehörend und dieselben repräsentirend bezeichnet werden. Daß Ez. auf das eine Holz außer Juda noch „die Söhne Israels, seine Genossen“ schreiben soll, hat seinen Grund darin, daß zum Reiche Juda außer dem Stamme Juda noch der größere Teil von Benjamin und Simeon, der Stamm Levi und die zu verschiedenen Zeiten aus dem Zehnstämmereiche in Juda eingewanderten frommen Israeliten gehörten, welche Genossen Juda's waren und wurden (2 Chr. 11, 12 ff. 15, 9. 30, 11. 18. 31, 1). In der Aufschrift des zweiten Holzes ist $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ zu וְיָצִי אֶפְרַיִם zugesezt, um diesen Namen zu deuten, daß man ihn nicht persönlich oder nur von dem Doppelstamme Joseph verstehe. Der Name Josephs aber ist gewalt wol nicht als der ehrenvollere (*Häv.*), sondern weil das aus den beiden starken Stämmen Ephraim und Manasse bestehende Haus Josephs den Kern des Zehnstämmereichs bildete (*Klief.*). Das „ganze Haus Israel, seine Genossen“ sind die übrigen zu diesem Reiche gehörenden Stämme. Die beiden so beschriebenen Hölzer soll Ez. zusammen bringen und zu einem Holze verbunden in seiner Hand halten. $\text{וְהָיָה לְךָ בְּיָמֶיךָ לְאֵלֶיךָ לְךָ}$ was diese (beiden Hölzer) dir sein sollen ist s. v. a. was du mit ihnen andeuten wilt, vgl. 24, 19. In dem die Handlung deutenden Gottesworte v. 19 ist das Holz Josephs das mit dem Namen Josephs bezeichnete Reich, welches in der Hand Ephraims war, sofern die Hegemonie bei dem Stamme Ephraim war. Als seine Genossen sind daher die Stämme (nicht: Stäbe) Israels, d. h. die diese Stämme bildenden Israeliten genant. Diese will Gott auf das Holz Josephs (עֲלֵי) tun d. h. mit ihm zusammenfügen und sie dann mit dem Holze Juda's d. i. dem Reiche Juda zusammenfassen und zu einem (Volke) vereinigen. $\text{אֲזַיְצֶנּוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ dessen Construction noch *Hitz.* mißverstanden hat, ist weder Apposition zu עֲלֵי noch von יְהוָה abhängig: und werde sie darauf, auf das Holz Juda's legen (*Hitz. Klief.*), oder: ich tue sie zu ihm (nämlich) mit dem Holze Juda zusammen (*de Wet.*), sondern hängt von לְךָ ab: ich nehme das Holz Josephs . . . und die Stämme Israels, seine Genossen, die ich darauf tue, mit dem Holze Juda's und mache sie zu einem Holze. Die Construction ist nur dadurch undeutlich geworden, daß der Relativsatz: die ich darauf tue, durch *consec.* an den Hauptsatz $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ angereiht ist. In בְּיָמֶיךָ sie sollen eins *in meiner Hand* sein, liegt wol ein Gegensatz zu בְּיַד אֶפְרַיִם : die in Ephraims Hand gekommenen, durch Ephraim vom Gottesreiche abgerissenen Stämme will Gott mit Juda wieder zusammenbringen und als ein ungeteiltes Volk in seiner Hand halten. — In v. 20 wird die Beschreibung des Zeichens durch den Zusatz ergänzt: die beschriebenen Hölzer sollen in des Propheten Hand vor ihren Augen sein, demnach soll der Prophet die Handlung so vornehmen, daß seine Volksgenossen sie sehen; sie folglich in der äußern Wirklichkeit vollziehen. Die Ausföhrung wird als selbstverständlich nicht besonders erwänt, sondern in

v. 21—28 sofort die weitere Erklärung der symbolischen Handlung geben, die über das Symbol hinausgeht, indem sie nicht bloß die Art, wie Gott die Vereinigung der getrenten Stämme bewirken wird, darlegt, sondern auch was er zur Erhaltung der Einheit und zur Beseligung des wiedergeeinten Volkes tun werde. Diese Erklärung wird durch den sich wiederholenden Schlußgedanken: sie werden mein Volk sein u. s. w. v. 23 u. 27 in zwei Strophen gegliedert. Jede dieser Strophen enthält eine zweifache Verheißung; die erste v. 21—23 verheißt *a.* die Sammlung der Israeliten aus der Zerstreuung, ihre Zurückföhrung in ihr Land und ihre Vereinigung zu einem Volke unter dem Regimente Davids (v. 21. 22), *b.* ihre Reinigung von allen Sünden und Heiligung zum waren Volke des Herrn (v. 23); die zweite Strophe (v. 24—27) verheißt *a.* das ungestörte, ewige Wohnen im Lande unter ihrem Fürsten David (v. 25) *b.* die Beseligung desselben durch Schließung eines ewigen Friedensbundes (v. 26. 27). Diese zweite Verheißung bildet sonach die Vollendung der ersten, indem sie dem Volke Israel seine Wiederherstellung und Heiligung für alle Zeit zusichert. Die ganze Verheißung aber ist nur eine Wiederholung der in c. 34, 11—31 u. 36, 22—30. — Die drei Momente: Sammlung aus den Völkern, Heimföhrung ins Land Israel und Wiedervereinigung zu einem Volke bilden den ersten Act der göttlichen Gnade. Die Vereinigung der in ihr Land zurückgeföhrten Israeliten vollzieht Gott dadurch, daß er ihnen in David einen König gibt, welcher das wiedergeeinigte Volk so regieren wird, daß es sich nicht nochmals in zwei Völkern und zwei Reiche spalten werde. Das *Chet.* $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ ist nicht nach dem *Keri* in den Plur. $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ zu ändern, sondern $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ aus dem Vorhergehenden als Subject zu denken. Die frühere Spaltung des Volks in zwei Reiche hatte zwar ihre Wurzel in der alten Stammeseifersucht zwischen Ephraim und Juda, war aber doch erst durch den Abfall Salomo's vom Herrn herbeigeföhr worden. Daher kann sie nur durch die gerechte Regierung des andern David und durch die Reinigung des Volks von seinen Sünden völlig und für immer gehoben worden. So schließt sich v. 23 an v. 22 an. Zu v. 23^a vgl. 14, 11 u. 36, 25. Die *W.*: ich helfe ihnen von allen ihren Wohnsitzen, in welchen sie gesündigt haben, werden verschieden gedeutet. Sie erinnern an 36, 29: ich helfe ihnen von allen ihren Unreinigkeiten. Wie $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ dort: davor bewaren bedeutet, so kann auch hier der Gedanke nur der sein: Gott werde sie vor allen Wohnsitzen, in welchen sie sündigten, bewaren. *Hgstb.* meint nun, die Erlösung von den Wohnorten geschieht nicht räumlich, sondern geistlich dadurch, daß alle Spuren der Sünde zuerst aus den Herzen und dadurch auch aus der Umgebung ausgetilgt werden. So werde das Land durch die Kraft des Herrn in ein anderes Land, aus einem sündigen in ein heiliges verwandelt, wie früher durch die Schuld des Volks aus einem heiligen in ein sündiges. Allein solten die Worte nur diesen Gedanken enthalten, so würde Ez. sicherlich das $\text{וְיָצִי אֶפְרַיִם וְיָצִי לְיִצְחָק}$ gesezt haben. Wie die Worte lauten, soll das Retten aus den sündigen Wohnsitzen der Reinigung des Volks voraufgehen, sie vorbereiten und herbeiföhren, nicht aber ihr nachfolgen.

Die Wohnorte, an und in welchen sie gestündigt haben, können nicht die Sitze im Auslande sein, wie *Hitz.* meint, sondern nur die Wohnsitze in Canaan, wohin der Herr Israel nach seiner Sammlung aus der Zerstreuung bringen will. *וַיֵּצֵא* bezeichnet auch nicht eine „Herausführung aus diesen Wohnsitzen“, wie *Klif.* meint und demzufolge die Worte von der Hintüberführung Israels aus dem diesseitigen oder gegenwärtigen Canaan, an welchem seine Sünden kleben, in das verklärte neue und ewige Canaan verstehen zu müssen glaubt. Diese Auffassung ist mit den Worten wie mit dem Contexte völlig unvereinbar. Selbst wenn *וַיֵּצֵא* herausführen bedeutete, dürften wir doch die Ausführung aus dem sündigen Canaan nicht ohne weiteres in die Einführung in das verklärte, himmlische Canaan umsetzen. Sodann aber lehrt auch die weitere Entfaltung dieser Verheißung in v. 25, daß Israel nicht im verklärten, ewigen, sondern in dem irdischen Canaan wohnen soll, in welchem seine Väter gewohnt haben. Daraus geht klar hervor, daß in dieser ganzen Verheißung von einer Verwandlung und Verklärung Canaans nicht die Rede ist. Das Helfen oder Retten von allen Wohnsitzen, in welchen sie gestündigt haben, wird also vielmehr darin bestehen, daß Gott aus ihren Wohnsitzen alles beseitigt, was ihnen Anlaß zum Sündigen geben könne. Denn obgleich die Sünde nicht in den Dingen außer uns, sondern in dem Herzen ihren Sitz hat, so gibt doch die äußere Umgebung des Menschen vielfachen Anlaß zum Sündigen. Solchen Anlaß bot Canaan vor dem Exil den Israeliten durch den Götzendienst und das Sittenverderben der im Lande zurückgebliebenen Canaaniter. Mit Rücksicht hierauf verheißt der Herr, in der Zukunft sein nach Canaan zurückgeführtes Volk vor dem sündlichen Einfluß seiner Wohnsitze zu bewahren. Diese Bewahrung wird aber nur dann völligen Erfolg haben, wenn Gott auch Israel selbst reinigt, die sündliche Lust aus dem Herzen tilgt durch Erneuerung desselben, vgl. 36, 26 f. So schließt sich *וַיִּשְׁפָּטֵם* passend an *וַיֵּצֵא* an. — Durch Entfernung aller sündlichen Einflüsse aus der Umgebung und durch Reinigung des Herzens wird dann Israel in Wahrheit Volk Gottes und Jahve Israels Gott werden (v. 23). — Also erneuert wird dann Israel unter der Obhut seines einigen Hirten David d. i. des Messias in den Rechten des Herrn wandeln und seine Gebote erfüllen v. 24 vgl. 36, 27 u. 34, 23, und in seinen Kindern und Kindeskindern ewig in seinem Lande wohnen, indem David ewig ihr Fürst sein wird, v. 25 vgl. 36, 28 u. 34, 24. Das Neue in dieser nach c. 34 u. 36 wiederholten Verheißung liegt in dem *לְעַלְמֵי*, welches im strengen Sinne zu nehmen ist. Weder das Wohnen Israels in Canaan, noch das Königtum des David-Messias wird jemals ein Ende nehmen. Das *לְעַלְמֵי* wird daher v. 26 in der Verheißung des Bundes, den der Herr mit seinem Volke schließen werde, wiederholt. Der Gedanke selbst ist auch schon c. 34, 25 ausgesprochen und *כִּי יִשְׁכְּנוּ* hier eben so wie dort zu verstehen: alles Heil in sich begreifend, welches der Herr seinem geheiligten Volke zuwenden wird. Von diesem Heile sind hier in v. 26^b u. 27 nur zwei Momente herausgehoben: die Mehrung des Volks als die irdische, und die Gründung seines ewigen Heiligtums in ihrer Mitte als die geistliche Seite der

göttlichen Segnung. Diese beiden Punkte weisen auf die früheren Gottestaten zurück und stellen die volle Verwirklichung dessen was bisher infolge der Sünden des Volks weder vollkommen noch dauernd geschehen war, in gewisse Aussicht. *וַיִּבְרָא* (v. 26) ist nicht mit dem folgenden *וַיִּבְרָא* zu einem Begriffe zu verbinden in dem Sinne: *dabo eos multiplicatos* (*Venem. Hgstb.*), denn für eine solche Verbindungsweise fehlen Analogien, sondern *וַיִּבְרָא* ich mache, setze sie, ist für sich zu nehmen und aus dem Contexte zu ergänzen: ich mache sie zu einem Volke und ich mehre sie, vgl. 36, 10. 11. 37. Ez. hat hierbei Lev. 26, 9 u. 11 im Auge, wie daraus zu ersehen, daß die Worte: ich gebe mein Heiligtum in ihre Mitte auf ewig, augenscheinlich nach Lev. 26, 11: „ich gebe meine Wohnung in ihre Mitte“ gebildet sind, jedoch so, daß durch Setzung des *מִקְדָּשִׁי* statt *מִשְׁכְּנִי* und durch Hinzufügung des *לְעַלְמֵי* jene Verheißung vertieft und verstärkt ist. Bei der Aenderung des *מִשְׁכְּנִי* in *מִקְדָּשִׁי* mag ihm zwar die Stelle Ex. 25, 8: sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich unter ihnen wohne, vorgeschwebt haben, dennoch hat er mit Bedacht „mein Heiligtum“ gewält, anzudeuten, daß der Herr als der Heilige und sein Volk Heiligende unter Israel wohnen werde. Auch heißt es nicht: meine Wohnung wird in ihrer Mitte oder unter ihnen (*בְּתוֹכָם*), sondern *עֲלֵיהֶם* über ihnen sein. Dieser Ausdruck ist von der über die Stadt emporragenden Lage des Tempels (Ps. 68, 30) auf das Wohnen Gottes unter seinem Volke übertragen, um die schützende Macht und heilspendende Gnade des in Israel waltenden Gottes auszudrücken, vgl. *Hgstb.* zu Ps. 68, 30. Das Heiligtum, welches Jahve in Israel auf ewig geben d. h. gründen und bestehen lassen will, um schirmend und segnend unter ihm zu wohnen, ist der Tempel, aber nicht der von Serubabel gebaute. Gegen diese Deutung bemerkt schon *Hieron.* mit vollem Rechte: *sed quomodo stare poterit hoc quod dicitur in perpetuum, cum templum illud, quod sub Zorobabel constructum est et postea a multis restauratum, Romano igne succensum est. Quae omnia referenda sunt ad ecclesiam ad tempora Salvatoris, quando tabernaculum ejus positum est in ecclesia.* Der Wiederaufbau des Tempels durch Serubabel kommt hier gar nicht in Betracht, nicht sowol deshalb, weil dieser Tempel nicht ewig stand und von den Römern zerstört wurde, als hauptsächlich aus dem Grunde, weil Gott in demselben nicht Wohnung gemacht, diesen Tempel nicht mit seiner Gnadengegenwart (*Schechina*) erfüllt hat. Das Heiligtum, welches Gott ewig unter seinem Volke setzen wird, ist das in c. 40 ff. von Ez. geschaute Heiligtum. — Die Verheißung schließt v. 28 mit Hinweisung auf den Eindruck, welchen diese Gottestaten an Israel auf die Heiden machen werden, vgl. 36, 36. Daran, daß Jahve sein Heiligtum auf ewig unter Israel errichtet, werden sie erkennen, daß er es ist, der Israel heiligt. *וַיִּקְדָּשׁ* heiligen heißt: dem Zusammenhange teils mit der Sünde, teils mit ihren Folgen, dem Uebel, entnehmen. Hier wird auf das letztere gesehen, weil nur dieses in die Augen der Heiden fällt; das erstere aber wird dabei als die notwendige Grundlage vorausgesetzt (*Hgstb.*). Die Worte lehnen sich an die Verheißungen des Pentateuchs an, wo Gott sich als

den bezeichnet, der Israel heiligen will und heiligt, vgl. besonders Ex. 31, 13. Lev. 22, 31—33. Diese Verheißung, die bisher durch Schuld Israels nur unvollkommen in Erfüllung gegangen, soll in der Zukunft, wenn Israel durch den Geist Gottes erneuert in den Wegen der Herrn wandeln wird, sich vollständig verwirklichen.

Nach dem complexen Charakter der Prophetie ist in dieser Weißagung die ganze Zukunft des Volkes Gottes bis in die Ewigkeit hinein zusammengefaßt. Die Wiedervereinigung der in zwei Reiche getrennten Stämme Israels begann mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exile, dem Wiederaufbau des Tempels und der Wiederherstellung des bürgerlichen Gemeinwesens. Die Rückkehr aus Babel diente nicht bloß für den Nachblieb des Reiches Juda, sondern auch für die besseren Reste aus dem Zehnstämmereiche dazu, sich wieder an den Gott und die gesetzliche Ordnung der Väter anzuschließen. Fand auch unter Serubabel und Esra eine specielle Zurückführung von Israeliten der zehn Stämme nicht statt, so war doch die neue gottesdienstliche Ordnung auf die zwölf Stämme abgesehen, vgl. Esr. 6, 17. 8, 35. In der Folgezeit müssen auch viele Israeliten von den zehn Stämmen ins Land der Väter zurückgekehrt sein, da zur Zeit des neuen Bundes außer Judäa auch Galiläa stark bevölkert war; und die Galiläer feierten mit den Judäern gemeinsam die Jahresfeste im Tempel zu Jerusalem, vgl. Luk. 2, 36. Act. 26, 7. — Wenn nun auch die alte Theokratie nicht wieder hergestellt wurde, das jüdische Volk der heidnischen Weltmacht unterworfen blieb und dem Tempel die Schechina fehlte, so brach doch nach Ablauf des Exils für Israel eine neue Zeit an, in welcher es seinen heilsgeschichtlichen Beruf wieder in soweit erfüllen konnte, daß durch die obschon kümmerliche Wiederherstellung des bürgerlichen und gottesdienstlichen Gemeinwesens der Juden im Lande der Väter der Boden für die Erscheinung des verheißenen David-Messias bereitet wurde, während durch die im Exil gebliebene und besonders unter dem griechischen Weltreiche durch Wegführungen und Auswanderungen sehr vermehrte jüdische Diaspora die frommen Heiden mit der Hoffnung Israels bekannt gemacht und dadurch für die Aufnahme der Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes vorbereitet wurden. — Die vollkommene Vereinigung Israels zu einem Volke unter dem einigen Hirten, dem Könige David, hat erst mit der Erscheinung Jesu Christi begonnen und wird, da die Masse des jüdischen Volks Jesum als Heiland verworfen hat, erst in der Zukunft verwirklicht werden; wann laut Röm. 11, 26 „ganz Israel“ wird gerettet werden. Ob aber dann das ganze zu Christo sich bekehrende Israel nach Palästina als dem Lande der Väter wird gesammelt werden und Gott dort sein Heiligtum in ihrer Mitte auf ewig setzen werde (v. 25 u. 26), auf diese Frage können wir erst bei der Erklärung von c. 40—48 näher eingehen.

Cap. XXXVIII u. XXXIX. Die Vernichtung Gogs mit seinem grossen Völkerheere.

Gog im Lande Magog, Hauptfürst von Meschech und Thubal wird aus dem fernen Nordlande auf göttliche Veranstaltung in der letzten Zeit mit einem gewaltigen Heere zahlreicher Völker in das wiederhergestellte Land Israel einfallen (38, 1—9), mit der Absicht, das in Sicherheit wohnende Israel zu berauben, damit der Herr sich vor aller Welt an ihm heilige (v. 10—16). Wenn nämlich Gog, von dem schon frühere Propheten geweißagt, über Israel herfallen wird, so soll er durch ein Zorngericht des Herrn vernichtet werden, damit die Nationen erfahren, daß Gott der Herr ist (v. 17—23). Auf den Bergen Israels wird Gog mit allen seinen Scharen und Völkern dem Gerichte Gottes erliegen (39, 1—8). Die Bewohner der Städte Israels werden sieben Jare zubringen, um die Waffen des gefallenen Feindes zu verbrennen, und sieben Monate, um die Leichname zu begraben in einem Thale, welches davon seinen Namen erhalten wird, um das Land zu reinigen (v. 9—16), während inzwischen alle Vögel und Raubthiere sich am Fleische und Blute der Gefallenen sättigen werden (v. 17—20). An diesem Gerichte werden alle Völker samt Israel erkennen, daß der Herr früher Israel um seiner Sünden willen in die Gewalt der Heiden dahingegeben hat, nun aber sein erlöstes Volk nicht mehr verlassen will, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen hat (v. 21—29).

V. 1—9. Einleitung. Die Rüstung Gogs und seines Heeres zum Einfall in das wiederhergestellte Land Israel. V. 1. *Und das Wort Jahve's geschah zu mir also: V. 2. Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Gog im Lande Magog, den Hauptfürsten von Meschech und Thubal, und weissage wider ihn, V. 3 und sprich: So spricht der Herr Jahve: siehe ich will an dich, Gog, du Hauptfürst von Meschech und Thubal, V. 4 und werde dich verleiten und werde Ringe in deine Kinnbacken legen und herausführen dich und dein ganzes Heer, Rosse und Reiter, in vollkommene Schönheit gekleidet allesamt, eine große Versammlung, mit Tartsche und Schild, Schwerter führend allesamt; V. 5 Perser, Aethiopier und Libyer mit ihnen, sie alle mit Schild und Helm; V. 6 Gomer und alle seine Scharen, das Haus Thogarma's im äußersten Norden mit allen seinen Scharen; viele Völker mit dir. V. 7. Rüste dich und rüste aus, du und alle deine Versammlung, die sich zu dir versammelt haben, und sei du ihr Obmann. V. 8. Nach vielen Tagen solst du heimgesucht werden, am Ende der Jare solst du kommen in das Land, das vom Schwerte wiedergebracht ist, aus vielen Völkern gesammelt, auf die Berge Israels, welche verödet waren beständig, nun aber ist es herausgeführt und sie wohnen in Sicherheit allesamt: V. 9 und solst heranziehen, wie ein Wetter kommen, wie eine Wolke, das Land zu bedecken, du und alle deine Scharen und viele Völker mit dir. — V. 1 u. 2. Aufforderung wider Gog zu weißagen. *וַיִּבְרַח גֹּג**

der Name des Fürsten, gegen welche die Weissagung gerichtet ist, ist wol von Ezech. frei nach dem Landesnamen *Magog* gebildet, obschon *Gog* als Name eines Rubeniten noch 1 Chr. 5, 4 vorkommt. Die Verbindung: *Gog* des Landes *Magog* ist Breviloquenz für: *Gog* vom Lande *Magog*, und *Gog* nicht mit *Ev.* u. *Häv.* als Localobject zu ziehen: gegen *Gog* nach dem Lande *Magog*, weil die Weissagung nur auf den König, nicht auf sein Land sich bezieht. *Gog* ist Gen. 10, 2 Name eines von Japhet abstammenden Volksstammes, nach altjüdischer traditioneller Erklärung des großen Skythischen Volkes, und ist auch hier Volksname, und mit dem Artikel (*הַמְּגוֹג*) versehen, um das Volk als ein von der Genesis her bekanntes zu bezeichnen, also eigentlich: Land des *Magog* (-Volkes). *Gog* wird weiter als *ראש* d. h. *Hauptfürst* von *Meschech* und *Thubal* bezeichnet. Das *W.* *ראש* ist wol mit *Aquil.*, *Targ.*, *Hieron.*, *Ev.* u. A. als Appellativum mit *ראש* *Hauptfürst* zu verbinden, wie *בְּרֵךְ הָרִאשׁוֹן* 2 Kön. 25, 18 u. *רִבְרֵן רִאשׁוֹן* 1 Chr. 27, 5; nicht nach LXX Volksname *Ῥῶς*, nicht bloß weil ein solches Volk nicht nachweislich ist¹, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil Ez. außer *פָּרַס* (v. 5) den erst im Exil den Israeliten als tapferes Kriegervolk bekannt gewordenen Persern (s. zu 27, 10), alle übrigen Namen aus der Völkertafel Gen. 10 genommen hat. *Meschech* und *Thubal* (wie 27, 13 u. 32, 26) die *Moscher* und *Tibarener* der Klassiker (s. zu Gen. 10, 2) wohnten nach unserer Stelle in der Nähe von *Magog*. Außerdem befinden sich im Heere *Gogs* nach v. 5 *Pharas* (Perser), *Cuscher* und *Phut* (Aethiopier u. Libyer, s. zu 30, 5 u. 27, 10) und nach v. 6 *Gomer* und das Haus *Thogarma's*. Hiernach besteht *Gogs* Heer nicht bloß aus wilden, bisher noch nicht zu geschichtlicher Bedeutung gelangten japhetischen, sondern zugleich aus hamitischen Völkerschaften, also aus Völkern, die im äußersten Norden (*הַרְרֵי צִפּוֹן* v. 6) und Osten (Perser) und Süden (Aethiopier) d. i. an den Grenzen der damals bekannten Welt wohnen. Diese werden von *Gog* zu einem Angriffe gegen das Volk Gottes aufgeboten. Das weist auf eine Zeit hin, in welcher die bisherigen Feinde desselben, Ammon, Moab, Edom, Philister und Syrer, und die alten Weltmächte Aegypten, Assur, Babel, Javan vom Schauplatze der

1) Zwar wird von den byzantinischen und arabischen Schriftstellern ein Volk *Ῥῶς* *Rūs* in den Gegenden des Taurus wohnend und zu den skythischen Völkerschaften gerechnet mehrfach erwähnt (s. die Stellen in *Gesen. thes.* p. 1253), aber von keinem älteren Geographen, weder von *Ptolem.* noch von *Plinius*, da die Combination des Namens mit den *Ῥωξολῆνοι* (*Ptol. III, 5*) und *Roxolani* (*Plin. h. n. IV, 12*) bei *Bochart* ebenso zweifelhaft bleibt, als die von *Frühm* (*Ibn Foszlun* u. a. Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. St. Petersburg. 1823) aus dem Berichte des im 10. Jahrhundert lebenden *Ibn Foszlun* geschöpfte Vermutung, daß der Name der Russen mit dem Volke *Rūs*, welches *I. Foszl.* an der Wolga kennen gelernt habe, zusammenhänge. Der Name *Rūs* scheint, wie die Namen *Gog* u. *Magog* (*Koran Sur. 18, 93*) aus dem A. T. durch Juden zu den Arabern und Muhammedanern gekommen zu sein, da *Mirchond* (*d'Herbelot Bibl. orient. III, 794*) das Volk *Rūs* zum Sohne (Nachkommen) Japhets macht.

Geschichte abgetreten sind und das Volk Gottes im Mittelpunkte der weltgeschichtlichen Bewegung stehen und sich über die Erde soweit ausgebreitet haben wird, daß seine Feinde nur an den Grenzen derselben zu finden sind, vgl. Apok. 20, 8.

V. 3-9 geben den göttlichen Ratschluß über *Gog* im allgemeinen an. V. 3-6. Jahve will *Gog* zu einem Kriegszuge wider sein Volk Israel verleiten, und fordert ihn auf, sich für den Einfall in das wiederhergestellte Land Israel zu rüsten. Die Ankündigung, wozu Jahve den *Gog* mit seinem Heere gebrauchen will, und die Aufforderung an ihn sich zu rüsten, bilden zwei Strophen, welche durch den gleichen Schluß v. 6 und 9 deutlich markirt sind. V. 3. Gott will an *Gog*, um sich durch Gericht an ihm zu heiligen, vgl. v. 10. Daher verleitet er ihn zu einem Angriff auf das Volk Israel. *שׁוּבוּ* Steigerungsform von *שׁוּב* kann als *vox media* bedeuten: zurückkehren machen (39, 27) und abwenden machen, vom rechten Wege oder Ziele abführen, irre führen (Jes. 47, 10); hier u. 39, 2: abführen, abbringen von seinem bisherigen Verhalten d. h. verführen im Sinne des Verlockens zu einem gefährlichen Unternehmen, wozu nach der Chald. es sachlich richtig durch *אַלְלִיכָא תֵּעִי* *alliciam te* wiedergegeben hat. In den Worten: ich lege Ringe in deine Backen (vgl. 29, 4) wird *Gog* als ein unbändiges Thier vorgestellt, welches gezwungen wird seinem Führer zu folgen (vgl. Jes. 37, 29), und dadurch der Gedanke ausgedrückt, daß *Gog* wider seinen Willen der göttlichen Macht gehorchen muß. *שׁוּבוּ* herausführen aus seinem Lande, dem natürlichen Boden. Sachlich entspricht den Worten das *πλανῆσαι τὰ ἔθνη — τὸν Ἰὼν καὶ τὸν Μαγῶν, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον* Apok. 20, 8, nur daß hier der Satan als Verförer der Völker genant ist, während Ezechiel die göttliche Leitung, unter der auch das Böse in seinen Aeußerungen steht, hervorhebt, so daß diese Stellen in demselben Verhältnisse zu einander stehen wie 2 Sam. 24, 1 zu 1 Chr. 21, 1' (*Häv.*). In v. 4^b-6 wird das Heer als ein prächtig gerüstetes und überaus zahlreiches geschildert. Wegen *מְלִיחַי מְלִיחַי* s. zu 23, 12, wo die assyrischen Satrapen so beschrieben sind. *קִהַל רַב* wie 17, 17. Die *W.* *Tartsche* und *Schild* sind im Feuer der Rede ohne logische Unterordnung an das Vorhergehende lose angeheftet. Außer den Schutz Waffen des großen und kleinen Schildes führen sie Schwerter als Trutz Waffen. Bei den Völkern v. 5 sind der Abwechslung halber nur *Schild* und *Helm* als Rüstung genant, wie 27, 10; und in v. 6 sind noch zwei Völker des äußersten Nordens mit ihren Scharen hinzugefügt. *גִּמְרֵי הַכִּמְרִי* und *הַיִּמְרִי* die *Armenier*, s. zu 27, 14. Wegen *עַמִּים רַבִּים אֲהָבָה* s. zu 12, 14. Endlich mit *הַיִּמְרִי* wird die Schilderung abgerundet. In v. 7 steht der *Infin. abs. niph.* *הִמְרִי*, der außer hier nur noch Am. 4, 12 vorkommt, energisch statt des Imperativs. Auch die Wiederholung desselben Verbums, aber im *imper. hiph.* *רִמְסֵהוּ* d. h. bereite sc. alles Erforderliche (vgl. 7, 14) dient zur Verstärkung des Gedankens. Sei du ihnen *לְמִשְׁמַרְתָּ* zur Obacht, zur Wache d. h. als *abstr. pro concr.* der welcher Obacht auf sie gibst, Wache über sie hält (vgl. Hi. 7, 12. Neh. 4, 3. 16), der Sache nach: ihr Anführer. V. 8 u. 9 geben an, wozu *Gog* sich bereit halten soll. Der erste Satz v. 8 erinnert

so stark an *מְבַרְרֵי יָמֵיךָ* Jes. 24, 22, daß die Anspielung auf diese Stelle sich nicht verkennen läßt, wobei Ez. die Worte in demselben Sinne gebraucht wie Jes., aber *יִבְקְרֶךָ* nicht, wie *Häv.* meint, in der Bed. vermißt werden d. h. zu Grunde gehen. Die letztere Bed. hat das Wort nirgends, und vermißt werden paßt weder hier noch bei Jes., wo *יִבְקְרֶךָ* heimgesucht d. i. zur Strafe gezogen werden bedeutet. Auch hier ist diese Bedeutung: *visitari* (*Vulg.*) und zwar im Sinne einer Strafheimsuchung festzuhalten. Der dagegen erhobene Einwand, daß davon hier noch nicht, sondern erst von v. 16 oder 18 an die Rede sei, verliert alle Bedeutung, wenn wir erwägen, daß heimsuchen ein allgemeinerer Begriff als strafen ist und die Heimsuchung eben darin bestand, daß Gott den Gog zum Einfall ins Land Israel verleitete, um sich durch Gericht an ihm zu heiligen. Dies kann füglich schon hier ausgesprochen sein und paßt auch zu dem folgenden parallelen Satze: du wirst kommen ins Land . . ., mit welchem die Erläuterung, wie Gott ihn heimsuchen werde, beginnt. Die einzige andere Bed., welche dem Parallelismus der Sätze auch entsprechen könnte: befehligt werden, Befehl erhalten (*Hitz. Klief.*), ist weder sprachlich gesichert, noch dem Contexte gemäß. *יִבְקְרֶךָ* bed. in den hiefür angezogenen Stellen Neh. 7, 1. 12, 44 nur: zur Aufsicht bestellt werden, nirgends aber blos: Befehl erhalten, etwas zu tun. Hierzu kommt, daß Gog schon v. 7 zum Führer des Heeres bestellt ist, also nicht erst nach vielen Tagen, in den Oberbefehl gesetzt werden soll. *מִיָּמִים רַבִּים* nach vielen Tagen d. i. nach langer Zeit (vgl. Jos. 23, 1) ist zwar an sich nicht = *בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים*, sondern bezeichnet blos den Verlauf einer längeren Zeit; dieser wird hier aber als im *אַחֲרֵי הַיָּמִים* eintretend bestimmt. *אַחֲרֵי הַיָּמִים* gleichbedeutend mit *אַחֲרֵי הַיָּמִים* (v. 16) ist das Ende der Tage, die letzte Zeit, nicht die Zukunft im allgemeinen, sondern die schließliche Zukunft, die messianische Zeit der Vollendung des Reiches Gottes, s. zu Gen. 49, 1. Diese Bed. paßt auch hier. Denn Gog soll kommen auf die Berge Israels, welche *תְּמִיד* beständig d. i. lange andauernd verödet waren, nun aber wieder bewohnt sind. Obgleich nämlich *תְּמִיד* eine relativ lange Zeitdauer bezeichnet, so scheint es doch eine längere Zeit als die 70 oder nur 52jährige Verödung des Landes während des babylonischen Exiles anzudeuten, besonders wenn wir die vorhergehenden und nachfolgenden Angaben damit zusammenhalten: Gog werde kommen in das Land, das vom Schwerte wiedergebracht und aus vielen Völkern gesammelt ist. Diese Prädicate zeigen, daß in *אֶרֶץ* der Begriff der Landesbevölkerung vorwaltet; denn nur diese konnte aus vielen Völkern gesammelt und auch vom Schwerte wiedergebracht sein, d. h. nicht von den Folgen des Kriegsunglückes, dem Exile zurückgebracht (*Ros.*), sondern: von der Tödtung und Vertreibung durch das Schwert der Feinde wiederhergestellt. *מִשׁוֹבְבָה* *partic. pass.* von *יָשַׁב* wiederherstellen, vgl. Jes. 58, 12, nicht: vom Schwerte abgewandt d. h. sich keines Krieges versehend (*Hitz.*), was dem parallelen Gliede nicht entspricht und auch aus Mich. 2, 8 nicht erwiesen werden kann. *מִכַּעֲשָׂרִים רַבִּים* aus vielen Völkern gesammelt, weist auch über das babylonische Exil hinaus, auf die Zerstreung Israels in alle Welt hin, welche erst bei der zweiten

Zerstörung Jerusalems eingetreten ist, und zeigt, daß *תְּמִיד* eine viel längere Verödung des Landes als die chaldäische war, andeutet. Mit *וְהָיָה* wird ein Umstandssatz eingeführt und *וְהָיָה* geht auf *אֶרֶץ* d. i. die Landesbevölkerung zurück. Diese ist nun, d. h. beim Einfall Gogs in das Land aus den Völkern herausgeführt und wohnt in ihrem Lande, auf den Bergen Israels in sorgloser Sicherheit. *וְהָיָה* vom Anrücken eines Feindes, wie Jes. 7, 1 u. ö. *שָׂרָף* Wettersturm, wie Prov. 1, 27 von *שָׂרָף* krachen. Die Vergleichung mit der Wolke wird auf das Bedecken beschränkt, damit aber die Bedeutung der Wolke als Bild schweren Unglückes nicht aufgehoben.

V. 10—16. Darlegung der Absicht, von der sich Gog zu seinem Heereszug bestimmen läßt, und wodurch er, trotzdem daß Gott ihn hergeführt hat, sich verschuldet und das Gericht des Verderbens, das ihn treffen werde, sich zugezogen hat. V. 10. *Also spricht der Herr Jahve: Geschehen solls an jenem Tage, werden Dinge in deinem Herzen aufsteigen und du wirst bösen Anschlag ersinnen, V. 11 und sprechen: ich will hinaufziehen in das offene Land, will kommen über die Ruhigen, die in Sicherheit wohnen allzumal, die da wohnen ohne Mauern und Riegel und Thore haben sie nicht, V. 12 um Raub zu rauben und Beute zu erbeuten, um deine Hand zu kehren gegen die niederbewohnten Trümmer und gegen ein Volk gesammelt aus den Nationen, das Erwerb und Gewerbe treibt, die auf dem Nabel der Erde wohnen. V. 13. Sabäa und Dedan und die Kaufleute von Tarsis und alle ihre jungen Löwen werden zu dir sprechen: Raub zu rauben komst du? Beute zu erbeuten hast du deine Volksmenge versammelt? Davon zu tragen Gold und Silber, Habe und Gewinn zu nehmen, um großen Raub zu rauben? V. 14. Darum weißage Menschensohn und sprich zu Gog; also spricht der Herr Jahve: ists nicht also? an jenem Tage, wenn mein Volk Israel in Sicherheit wohnt, wirst du's merken, V. 15 und kommen aus deinem Orte von dem äußersten Norden, du und viele Völker mit dir, reitend auf Rossen allesamt, ein großer Haufe und ein zahlreich Heer, V. 16 und wirst heranziehen wider mein Volk Israel, wie eine Wolke das Land zu bedecken; am Ende der Tage wirds geschehen, da werd ich dich wider mein Land herbeiführen, auf daß die Nationen mich erkennen, wenn ich mich heilige an dir vor ihren Augen, o Gog. — In v. 10 sind *דְּבָרִים* nicht Worte, sondern Dinge, die ihm in den Sinn kommen. Was für Dinge? sagen die Vv. 11 u. 12, zuvor aber werden diese Dinge als böse Gedanken, Ratschläge charakterisirt. Gog will das in sicherer Ruhe lebende und in offenen, unbefestigten Orten wohnende Israel überfallen, berauben und ausplündern. *אֶרֶץ פְּלָנִים* eig. Land der Plänen, d. i. ein Land, das keine befestigten Städte, sondern nur offenliegende Ortschaften hat, s. zu Zach. 2, 8, weil seine Bewohner in tiefem Frieden und sicherer Ruhe leben und deshalb in Ortschaften ohne Mauern mit Thoren und Riegeln wohnen, vgl. Jud. 18, 7. Jer. 49, 31. Auch diese Beschreibung der Lebensweise Israels führt über die Zeiten nach dem babylonischen Exile hinaus, auf die messianische Zeit hin, wo der Herr die Rosse und Kriegswagen und die Festungen ausgerottet*

haben wird (Mich. 5, 9), und Jerusalem vor der Menge der Menschen und des Viehes als offene Landschaft bewohnt und der Herr eine feurige Mauer um sie her sein wird (Zach. 2, 8 f.). Zu v. 12^a vgl. Jes. 10, 6. *לְרִשְׁיֶיךָ* hängt nicht wie die vorhergehenden Infinitive von *אָבְלָה* ab, sondern ist dem *אָבְלָה וְגַי* subordinirt: du sprichst: ich will hinaufziehen . . . um deine Hand zu köhren *הָשִׁיב* zurückführen erklärt sich daraus, daß die Heiden schon früher ihre Hand gegen die Städte Israels gekehrt und ihr Hab und Gut geraubt hatten. *הַרְבֵּוּ וְשָׁבוּ* sind in diesem Zusammenhang verödete Orte, die wieder bewohnt, also auch wieder aufgebaut sind, vgl. 12, 20. 26, 19. *מִקְנֶיךָ* und *מִקְנֵיךָ* sind Synonyma; und *מִקְנֶיךָ* nicht: Viehherde, sondern Erwerb, Besitz, vgl. Gen. 36, 6. 31, 18. 34, 23. In dem Besitze Israels liegt für Gog das eine Motiv zum Angriffe; ein zweites Motiv enthält der Satz: die auf dem Nabel der Erde wohnen. Dieser bildliche Ausdruck ist nach 5, 5: „Jerusalem in der Mitte der Völker“ zu erklären. Der Nabel ist nicht Bild des Hochlandes, sondern des in der Mitte der Erde gelegenen, daher herrlichsten und am reichsten gesegneten Landes, so daß die, welche hier wohnen, die erhabenste Stellung unter den Völkern einnehmen. Habgier nach den Gütern des Volkes Gottes und Neid über seine erhabene Stellung im Mittelpunkte der Welt sind also die Triebfedern, welche Gog zu seinem Raubzuge gegen das in tiefem Frieden lebende Volk bewegen. Diese Habgier ist so groß, daß selbst die reichen Handelsvölker von Sabäa, Dedan und Tarsis (vgl. 27, 22. 20 u. 12) sie merken und es aussprechen, daß Gog nur dadurch zu seinem Feldzuge sich bestimmen lasse. Die Rede dieser Völker v. 13 ist nicht als Ausdruck ihrer Sympathien zu fassen (*Klief.*), sondern dient zur Hervorhebung des augenfälligen Gelüstes der Völkerscharen Gogs nach Beute. *בְּפִירֵיהֶם* ihre jungen Löwen sind die raubgierigen Herscher dieser Handelsvölker, nach 19, 3 u. 32, 2. — Mit v. 14 wird die Ankündigung der Strafe eingeleitet durch nochmalige summarische Darlegung des Unterfangens Gogs und seiner Völkerscharen (vgl. v. 14. 15 u. 16^a mit v. 4–9) und durch deutliche Angabe der Absicht, in welcher Gott ihn wider sein Volk und Land herbeifüre. Das verschieden gedeutete *תִּרְעֶיךָ* (v. 14 Ende) hat nicht den Sinn: du wirst die Strafe erfahren, verspüren, sondern das Object ist aus dem Contexte zu entnehmen: du wirst erkennen, merken *sc.* daß Israelsicher wohnt, keines feindlichen Ueberfalles gewärtig ist. Für Textänderung *תִּרְעֶיךָ* in *תִּרְעֵיךָ* — *תִּרְעֵיךָ* (Ew. Hitz.) liefert das *ἐπεδείχθη* der LXX keinen zureichenden Grund. Mit *וְהִבְרִיחֶיךָ וְגַי* v. 16^b wird der Ausgangsgedanke der ganzen Schilderung (v. 4^a) wieder aufgenommen und bestimmter präcisirt, um daran die Angabe des vom Herrn beabsichtigten Zweckes der Herbeiführung Gogs: sich an ihm vor den Augen der Völker zu heiligen (vgl. v. 23. u. c. 36, 23), zu knüpfen.

V. 17–23. Ankündigung des Zorngerichts über Gog als Erweis der Heiligkeit des Herrn. V. 17. *So spricht der Herr Jahve: Bist du der, von welchem ich geredet in den vorigen Tagen durch meine Knechte, die Propheten Israels, welche in jenen Tagen Jare lang weißagten, daß ich dich über sie bringen werde?* V. 18. *Und es geschieht an*

*selbigem Tage, an dem Tage, wenn Gog in das Land Israel komt, ist der Spruch des Herrn Jahve's, da wird mein Grimm in meiner Nase aufsteigen, V. 19 und in meinem Eifer, im Feuer meines Zornes habe ich geredet: nämlich an diesem Tage wird ein großes Erbeben über das Land Israel kommen. V. 20. Erbeben werden vor mir die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes und alles Gerege, was auf dem Erdboden sich regt, und alle Menschen, die auf dem Erdboden sind; und die Berge werden zerstört werden und die Felsenhöhen fallen, und jegliche Mauer wird zu Boden fallen. V. 21. Ich werde wider ihn nach allen meinen Bergen das Schwert rufen, ist der Spruch des Herrn Jahve's; das Schwert des einen wird wider den andern sein. V. 22. Und rechten werde ich mit ihm durch Pest und Blut, und überschwemmenden Platzregen und Hagelsteine; Feuer und Schwefel werde ich regnen lassen auf ihn und alle seine Heiden, und ich werde die vielen Völker die mit ihm sind, V. 23 und werde mich heiligen und heilig und werde mich kundtun vor den Augen vieler Völker, daß sie erkennen sollen, daß ich Jahve bin. — Die Ankündigung, wie der Herr sich an Gog heiligen werde (v. 16), beginnt mit der Aussage v. 17, daß Gog der sei, von welchem Gott schon durch die frühern Propheten geredet habe. Diese Aussage ist in Frageform gekleidet: *הֲאַתָּה* (nicht *אַתָּה* *הֲאַתָּה* die Frageform für lebhaftere Versicherung) setzt die fragliche Sache als gewiß, wirft die Frage nur auf, um eine bestimmte Antwort darauf zu geben. Die Bejahung der Frage liegt im letzten Satze des V.: *דַּיְכָא* zu bringen über sie, so daß *וְגַי* den Sinn hat: du bist ja der. Die Worte, daß Gog der sei, von welchem Gott schon durch die frühern Propheten geredet, wollen nicht sagen, daß jene Propheten bereits Gog erwänt haben, sondern nur, daß Gog derjenige Feind sei, von dessen Auftreten wider das Volk Gottes sowol als von dessen Vernichtung durch ein Zorngericht des Herrn die Propheten der Vorzeit geweißagt haben. *שָׁנִים* Jare hindurch — ist Accusativ des Maßes, nicht Asyndeton zu *בְּיָמַי*, wie es LXX und viele Ausl. bis auf *Höv.* herab gefaßt haben. Der Zweck dieser Worte ist nicht: durch Verweisung auf frühere Prophetensprüche die Weißagung zu beglaubigen, sondern der zu zeigen, daß der Angriff der durch Gog vereinigten Völker auf das Land und Volk des Herrn nichts Unerwartetes, der Verheißung der Wiederherstellung Israels zu einem Reiche des Friedens Widersprechendes sei. Schwer zu beantworten ist die Frage, auf welche Aussprüche der älteren Propheten diese Worte Bezug nehmen. An Zach. 12, 2 f. 14. 2 f. ist natürlich nicht zu denken, da Zach. erst nach dem Exile, also auch nach Ezechiel geweißagt hat, wol aber an Joel 4, 2. 11 ff. Jes. 25, 5. 10 ff. 26, 21. Jer. 30, 23 u. 25, überhaupt an alle früheren Propheten, welche von dem Gerichtstage Jahve's über alle Heiden weißagen.¹ — Die Vv. 18 u. 19 enthalten nicht Worte, die Jahve*

1) Richtig bemerkt Aug. Kuiper, *Jeremias libr. sacr. interpr. atque vindex* p. 82 über unsern V.: *Ibi ad vaticinia de Gogo et Magogo deperdita non respici, satis constat, sed quae habentur passim prophetiae generales contra*

durch die alten Propheten geredet und die Ez. nun auf Gog und die Zeit seines Erscheinens übertrage (*Hitz. Klief.*). Zu einer solchen Annahme berechtigt das *perf.* דִּבְרֵי v. 19 durchaus nicht, denn dieses ist rein prophetisch, die Gewißheit des göttlichen Beschlusses als eine ausgemachte Sache ausdrückend. Noch weniger läßt sich נָאָם אֵל v. 18 mit *Klief.* als Präteritum fassen, und überhaupt v. 18 u. 19 nicht als ein lang verkündigtes von v. 20—23 als einem jetzt erst ausgesprochenen Gottesworte lostrennen. Zu dem anthropopathischen Ausdruck: mein Grimm steigt auf in meiner Nase vgl. Ps. 18, 9: Rauch steigt auf in seiner Nase. Der Ausbruch des Zornes zeigt sich in dem heftigen Athem, den der Zürnende durch die Nase ein- und auszieht, s. zu Ps. l. c. Das Ausbrechen des göttlichen Zornes wird v. 19^b sachlich explicirt. Im Eifer seines Zornes hat Gott geredet d. h. beschlossen, ein großes Erbeben über das Land Israel zu verhängen. בָּאֵשׁ עָבְרָה (vgl. 5, 15) ist verstärkt durch בָּאֵשׁ עָבְרָה vgl. 21, 36. 22, 21. Das Erbeben, welches über das Land Israel kommen wird, daß alle Creaturen im Meere, in der Luft und auf dem Erdboden erbeben vor Jahve (מַפְּצֵי), der zum Gerichte erscheint, wird in der Natur sich zum wirklichen Erdbeben, welches Berge, Hügel und Mauern umstürzt, steigern. מִדְּרֹגְתָם sind steile Höhen, die man nur durch Stufen ersteigen kann, Hohesl. 2, 14. Diese Schilderung von dem Erbeben der ganzen Welt mit allen Creaturen vor dem zum Gerichte erscheinenden Herrn, sowol hier als Jo. 4, 16 u. Zach. 14, 4 f., ruht auf der Tatsache der Erscheinung Gottes auf dem Sinai, wodurch der ganze Berg in Beben versetzt wurde Ex. 19, 16 ff. Die Bewohner des Landes Israel erbeben vor den furchtbaren Phänomenen der Offenbarung des göttlichen Zornes, obgleich das Zorngericht nicht ihnen, sondern ihren Feinden, dem Gog und seinen Scharen, gilt. Wider Gog ruft der Herr das Schwert, daß seine Scharen sich gegenseitig zerfleischen und tödten. Dieser in Zach. 14, 13 wiederkehrende Zug der Vernichtung des Feindes durch Selbsterfleischung hat seine typischen Vorbilder an der Niederlage der Midianiter unter Gideon Jud. 7, 22 und der unter Josaphat in Juda eingefallenen Feinde 2 Chr. 20, 23. In לְכַלְהֵרֵי ist ל nicht distributiv, sondern die Richtung angehend: nach allen meinen Bergen hin. Die Niederlage der Feinde wird vermehrt durch von Gott verhängte wunderbare Plagen — Pest und Blut vgl. 28, 23, Platzregen und Hagelsteine vgl. 13, 11 und Feuer- und Schwefelregen auf Gog, wie einst auf Sodom und Gomorrha Gen. 19, 24. — So wird sich Jahve durch Gericht an seinen Feinden als der allmächtige Gott erweisen und sich vor allen Völkern heiligen v. 23 vgl. v. 16 u. 36, 23.

Cap. XXXIX. V. 1—20. Weitere Ausführung des über Gog und seine Scharen ergohenden Gerichts. V. 1—8. Allgemeine Ankündigung seiner Vernichtung. V. 1. Und du Menschensohn weisage wider Gog und

hostes ecclesiae, ad Gogum referuntur. Und vor ihm schon J. Fr. Starck: Ego arbitror intelligi loca illa prophetarum omnia, quae de hostibus ecclesiae ejus-que persecutionibus agunt — hae afflictiones — praecidia et umbrae fuerunt acerbae et sanguinolentae persecutionis Gogi.

sprich: Also spricht der Herr Jahve: siehe ich will an dich, Gog du Hauptfürst von Meschec und Thubal. V. 2. Ich werde dich verleiten und herführen und dich heraufziehen lassen vom äußersten Norden und dich auf die Berge Israels bringen, V. 3 und werde deinen Bogen schlagen aus deiner linken Hand und deine Pfeile aus deiner rechten Hand fallen machen. V. 4. Auf den Bergen Israels wirst du fallen, du und alle deine Scharen und die Völker, welche mit dir sind; den Raubvögeln jeglichen Gefieders und den Thieren des Feldes gebe ich dich zum Fraße. V. 5. Auf offenem Felde solst du fallen, denn ich habe es geredet, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 6. Und Feuer werde ich senden in Magog und unter die so auf den Inseln wohnen in Sicherheit, daß sie erkennen sollen, daß ich Jahve bin. V. 7. Meinen heiligen Namen werde ich kundtun inmitten meines Volkes Israel, und nicht ferner meinen heiligen Namen entweihen lassen, daß die Nationen erkennen, daß ich Jahve bin, heilig in Israel. V. 8. Siehe es komt und geschieht, ist der Spruch des Herrn, Jahve's; dies ist der Tag, von dem ich geredet. — Die weitere Ausführung des Gog und seinen Scharen 38, 21—23 gedrohten Gerichts begint mit der wiederholten Aufforderung an den Propheten, wider Gog zu weißagen v. 1 vgl. 38, 2. 3. In v. 2 wird dann der Hauptinhalt von 38, 4—15 kurz zusammengefaßt. שְׁבַבְתִּיךָ wie 38, 4 wird durch שְׁבַבְתִּיךָ verstärkt. אֶשׁ אֶפֶסֶל לֵךְ hängt nicht mit שְׁבַבְתִּיךָ zusammen: ich lasse ein Sechstel von dir übrig, oder belege dich mit sechs Strafen, sondern hat im Aethiop. die Bed. einhergehen, steigen, darnach hier in der transitiven Conjug. einherführen, LXX: ἀποδύησθαι σε (nach a. Lesart καταδύω), *Vulg. educam.* Zu v. 2^b vgl. 38, 15 u. 8. Im Lande Israel wird Gott ihm seine Waffen aus den Händen schlagen d. h. ihn kampfunfähig machen (vgl. zur Sache die ähnlichen Bilder Ps. 37, 15. 46, 10) und ihn mit seinem ganzen Heere dem Tode zur Beute hingeben. יָרֵא Raubthier ist durch צִוִּי näher bestimmt und durch den Genetiv בְּלִבְתֵּיךָ noch verstärkt: Raubvögel jeglicher Gattung. Das Gericht wird sich aber nicht auf die Vernichtung des ins Land Israel eingefallenen Heeres des Gog beschränken, sondern (v. 6) auch auf das Land Gogs und auf alle in Sicherheit wohnenden Heidenvölker erstrecken. אֶשׁ Feuer, zunächst das Kriegfeuer, dann im weiteren Sinne Bild unmittelbarer göttlicher Vertilgung, wie 38, 22, daher Apok. 20, 9 als vom Himmel fallendes Feuer dargestellt. מִגּוֹג ist das Volk im Lande Magog (38, 2). Ihm sind die Bewohner der אֲרָצוֹת der fernen Küstenländer des Westens beigelegt, als Repräsentanten der fernsten Heidenvölker. V. 7 f. Durch dieses Gericht wird der Herr seinen heiligen Namen in Israel kundtun und den Heiden zeigen, daß er denselben nicht ferner von ihnen verlästern lassen werde. Hinsichtlich der Sache vgl. 36, 20. Zu v. 8 vgl. 21, 12 und zu דְּרֹגוֹתָם 38, 18. 19.

V. 9—20. Die völlige Vernichtung Gogs und seiner Völkerscharen. V. 9. Da werden die Bewohner der Städte Israels herausgehen und brennen und heizen mit Rüstung und Schild und Tartsche, mit Bogen und Pfeilen und Handstecken und Speeren, und werden damit Feuer brennen sieben Jare, V. 10 und werden nicht Holz vom Felde holen

noch aus den Wäldern hauen, sondern mit der Rüstung Feuer brennen, und werden berauben die sie beraubt, und plündern die sie geplündert haben, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 11. Und geschehen wirds an jenem Tage, werde ich Gog einen Ort geben, woselbst sein Grab in Israel sein soll, das Thal der Wanderer auf der Vorderseite des Meeres, und es wird den Wanderern den Weg verstopfen, und sie werden daselbst begraben Gog und alle seine Volksmenge und werden es Thal der Volksmenge Gogs nennen. V. 12. Die vom Hause Israel werden sie begraben, um das Land zu reinigen, sieben Monate lang. V. 13. Und das ganze Volk des Landes wird begraben, und es wird ihnen zum Namen gereichen an dem Tage, da ich mich verherrliche, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 14. Und sie werden ständige Männer aussondern, solche die im Lande umherziehen und solche, die mit den Umherziehenden die auf der Oberfläche des Landes Uebriggebliebenen begraben, um es zu reinigen; nach Verlauf von sieben Monaten werden sie's durchsuchen. V. 15. Und die Umherziehenden werden im Lande umherziehen, und sieht einer ein Menschengeweib, so wird er daneben ein Maal errichten, bis die Todtengräber es bestatten ins Thal der Volksmenge Gogs. V. 16. Auch der Name einer Stadt soll Hamona (Menge) heißen. Und so werden sie das Land reinigen. V. 17. Und du Menschensohn, also spricht der Herr Jahve: sprich zu den Vögeln jeglichen Gefieders und zu allen Thieren des Feldes: versammelt euch und komt, sammelt euch von ringsumher zu meinem Schlachtopfer, das ich euch schlachte, einem großen Schlachtopfer auf den Bergen Israels, und fresset Fleisch und trinket Blut. V. 18. Fleisch von Helden soll ihr fressen und Blut von Fürsten der Erde trinken; Widder, Lämmer und Böcke, Farren in Basan gemästet allesamt. V. 19. Und Fett soll ihr fressen zur Sättigung und Blut trinken zur Trunkenheit von meinem Schlachtopfer, das ich euch geschlachtet, V. 20 und sollt euch sättigen an meinem Tische von Rossen und Reitern, Helden und allerlei Kriegersleuten, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. — Um zu zeigen, wie furchtbar das Gericht über Gog sein wird, schildert Ez. in drei speciellen Zügen die totale Vernichtung seiner gewaltigen Hoeremacht. Erstens wird die Verbrennung aller Waffen der gefallenen Feinde den Bewohnern des Landes Israel sieben Jare lang Holz zur Feuerung liefern, daß sie nicht nötig haben werden, vom Felde oder aus dem Walde Brennholz zu holen (v. 9 u. 10). Verbrant werden die Waffen aber nicht, weil nach Jes. 9, 5 Kriegsgeräte mit dem Charakter der messianischen Friedenszeit unvereinbar ist, wie *Häv.* meint; davon ist hier nicht die Rede, sondern um den Feind ganz zu vernichten, jede Spur von ihm auszutilgen. Der Prophet häuft daher die Worte, um alles was von Waffen brennbar war aufzuzählen bis auf die Handstöcke, welche die Männer zu tragen pflegten, vgl. Num. 22, 27. Die Masse der Waffen wird so groß sein, daß sie den Israeliten für sieben Jare das nötige Brennholz liefern. Die Siebenzahl der Jare, sowie die Sieben der Monate des Begrabens (v. 11) ist symbolisch, um die Niederlage als eine gottgewirkte Strafe, als ein vollendetes Gottesgericht zu kennzeichnen. — Mit dem Sammeln der

Waffen zum Verbrennen ist die Plünderung der gefallenen Feinde verbunden (v. 10^b), wodurch die Israeliten an den Feinden ausfüren, was diese ihnen antun wolten (38, 12), und dem Volke Gottes der Reichtum seiner Feinde zufällt, vgl. Jer. 30, 16. — Zweitens wird Gott dem Heere Gogs eine große Grabstätte in einem Thale Israels geben, welches davon den Namen der Volksmenge Gogs erhalten soll, so wie auch eine Stadt in dortiger Gegend danach *Hamona* genant werden soll. Dahin werden die Israeliten sieben Monate lang die Gefallenen Gogs begraben und nach Ablauf dieser Zeit noch von eigens dazu bestellten Männern das Land durchforschen und die noch unbegraben gebliebenen Todtengeweibe aufsuchen und von Todtengräbern bestatten lassen, um das Land vollständig zu reinigen (v. 11—16). קָבוֹם שָׁם קָבֵר ein Ort woselbst ein Grab in Israel d. h. eine Stätte wo er in Israel begraben werden mag. Ueber die Bezeichnung und die Lage dieses Ortes sind die Ansichten sehr geteilt. Grundlos sind die Annahmen, daß גִּי הַעֲבָרִים seinen Namen von dem Gebirge *Abarim* Num. 27, 12. Deut. 32, 49 habe (*Mich. Eichh.*) oder: Thal der Uebermütigen bedeute (*Ev.*) oder daß an das Thal Zach. 14, 4 (*Hitz.*) oder das Thal Josaphat (*Klif.*) zu denken sei. Auch von den עֲבָרִים die das Land durchzogen, um die noch unbestattet gebliebenen Todtengeweibe aufzusuchen und bestatten zu lassen (v. 14 f.), kann das Thal nicht den Namen הַעֲבָרִים erhalten haben. Denn הַעֲבָרִים kann hier nicht anders gefaßt werden als in dem folgenden Umstandssatze, wo an die das Land durchforschenden nicht zu denken ist, obgleich im übrigen dieser Satz dunkel ist. הָסָם komt außer hier nur Deut. 25, 4 vor in der Bed. einen Maulkorb anlegen, und bed. im Arab. verhindern, abschneiden, hiernach in unserer Stelle wol: den Weg absperren (*Raschi* u. A.). הַעֲבָרִים sind nicht die Skythen (*Hitz.*), denn von deren Einfall ins Land ist nirgends עָבַר gebraucht, sondern allgemein: die Wanderer, die das Land durchziehen, oder specieller die aus Peräa nach Canaan hinüber Ziehenden. Das Thal der הַעֲבָרִים ist ohne Zweifel das Jordantal oberhalb des toden Meeres. Darauf führt die Bestimmung קָבוֹם הָיָם auf der Vorderseite des Meeres, nicht — wie meist übersezt wird — östlich vom Meere, welche Bed. קָבוֹם nirgends hat, s. zu Gen. 2, 14. Unter הָיָם kann nicht mit der Mehrzal der Ausl. das mittelländische Meer verstanden werden, weil diese Angabe dann nichtssagend wäre, da ja das ganze Land Israel östlich vom Mittelmeere lag. הָיָם ist das tode Meer, gewöhnlich הַיָּם הַקָּדוֹמִי genant (47, 18) und קָדוֹמֵי הָיָם „auf der Vorderseite des (todten) Meeres“ ist von Jerusalem, dem Mittelpunkte des Landes aus angesehen, etwa das Jordantal bei Jericho, die Hauptübergangsstelle von Gilead in das eigentliche Canaan, und die breiteste Stelle des Jordantales, die sich eben deshalb zur Grabstätte für die Menge der erschlagenen Feinde eignete. Dadurch aber, daß hier das Heer Gogs sein Grab erhält, wird dieses Thal fortan den Wanderern, die herüber und hinüber ziehen wollen, den Weg versperren. Dies scheint der Sinn dieses Umstandssatzes zu sein. Von der daselbst begrabenen Volksmenge Gogs wird das Thal selbst den Namen *Hamon-Gog* erhalten. Zum Begraben derselben werden die Israeliten sieben Monate Zeit gebrauchen, so ge-

waltig groß wird die Zal der zu bestattenden Todten sein (v. 12), und diese Arbeit wird dem ganzen Volk zum Namen d. i. zum Ruhme gereichen, d. h. aber natürlich nicht: ‚mitzuhelfen bei dieser Arbeit wird ihnen Ehrensache‘, noch ist der Ruhm darin zu suchen, daß sie als bevorzugtes Volk, das Gott beschützt, in ihrem Lande das Grab des Gog besitzen können (Hitz.) — ein ganz fern liegender und den israelitischen Anschauungen völlig fremder Gedanke; sondern zum Namen wird dem Volke Israel das Begraben der Heerhaufen Gogs insofern gereichen, als es dadurch das Land reinigt und seinen Eifer kundgibt, durch Wegschaffung aller Unreinigkeit sich als heiliges Volk darzustellen. יום ist accus. der Zeit: am Tage da ich mich verherrliche. — V. 14 f. Das Bestreben, das Land von der Unreinheit der Todtengebeine vollständig zu säubern, wird so groß sein, daß man, nachdem in sieben Monaten die große Masse der Erschlagenen bestattet worden, noch besondere Männer anstellen wird, um die hin und wieder im Lande liegen gebliebenen Todtengebeine zu bestatten. יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל sind Leute, die einem Geschäfte beständig obliegen. Die Participia עֹבְדֵי יְהוָה und עֹבְדֵי יְהוָה sind coordinirt und asyndetos zusammengestellt: Männer, welche im Lande umherziehen und Männer, welche begraben mit den Umherziehenden. Daß die Worte so zu verstehen sind, zeigt v. 15, wonach die Umherziehenden nicht selbst das Geschäft des Begrabens verrichten, sondern nur die nachgebliebenen Todtengerippe aufsuchen und den Todtengräbern signalisiren. הָאָרֶץ mit unbestimmtem Subjecte: sieht einer ein Menschengerbein, so baut (orrichtet) er neben demselben ein Steinmaal, vgl. 2 Kg. 23, 17. — V. 16. Auch eine Stadt soll den Namen Hamona d. i. Volksmenge oder Getimmel erhalten. Zu שָׁמַיִם ergänzt sich leicht יְהוָה aus dem Contexte, da durch denselben die Aussage: Name der Stadt ist, wofür im Hebr. kein Verbum erforderlich, in die Zukunft gesetzt wird. In den letzten Worten וְיִשְׂרָאֵל וְהָאָרֶץ wird schließlich und abschließend der Hauptgedanke wiederholt. — V. 17—20. Drittens wird Gott von dieser Schlachtung den Raubvögeln und Raubthieren ein reichliches Mahl bereiten. Dies ist nicht so gemeint, daß nur was auf die v. 11—16 geschilderte Weise an Leichen nicht weggeschafft worden, eine Beute der Raubthiere werden soll, sondern die Raubthiere werden ihr Mahl an den Leichen halten, bevor dieselben begraben werden können, da das Bestatten nicht sofort auf einmal geschehen kann. — Die einzelnen Momente in der Schilderung der Art und Weise, wie die Feinde bis auf die letzte Spur vertilgt werden sollen, sind nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet, und der Gedanke, daß die erschlagenen Feinde den Raubthieren zur Beute werden sollen, ist als der stärkere zuletzt erwänt, weil darin der schmachvolle Untergang derselben gipfelt. Um diesen Gedanken recht hervorzuheben, werden die Raubvögel und -Thiere von Gott aufgefordert, sich um die ihnen bereitete Mahlzeit zu sammeln. Die Schilderung derselben als ein Opfermahl ist nach Jes. 34, 6 u. Jer. 46, 10 gebildet. Diesem Bilde entsprechend sind v. 18 die erschlagenen Feinde als gemästete Opfertiere: Widder, Lämmer, Böcke, Farren, bezeichnet, worüber Grot. richtig bemerkt: *per haec animantium, quae in sacrificiis usurpari solebant, nomina*

varii hominum ordines intelliguntur, principum, ducum, militum, quod et Chaldaeus observat.

V. 21—29. Die Wirkung dieses Strafgerichts und Schlußverheißung.
 V. 21. *Da werde ich meine Herrlichkeit unter den Nationen erweisen, und alle Nationen sollen mein Gericht sehen, das ich halten, und meine Hand, die ich an sie legen werde.* V. 22. *Und das Haus Israel soll erkennen, daß ich Jahve ihr Gott bin, von diesem Tage an und fernhin.* V. 23. *Und die Nationen sollen erkennen, daß um seiner Missethat willen das Haus Israel in die Gefangenschaft gewandert ist; weil sie treulos gegen mich gewesen, verbarg ich mein Antlitz vor ihnen und gab sie in die Hand ihrer Dränger, daß sie durchs Schwert fielen allesamt.* V. 24. *Nach ihrer Unreinigkeit und nach ihren Uebertretungen handelte ich mit ihnen und verbarg mein Antlitz vor ihnen.* V. 25. *Darum also spricht der Herr Jahve: Nun werde ich die Gefangenschaft Jakobs zurückführen und mich des ganzen Hauses Israel erbarmen und für meinen heiligen Namen eifern.* V. 26. *Da werden sie ihre Schmach tragen und alle ihre Treulosigkeit die sie an mir begangen haben, wenn sie in ihrem Lande wohnen in Sicherheit und niemand sie schreckt;* V. 27 *wann ich sie wiederbringe aus den Völkern und sie aus den Ländern ihrer Feinde sammle und mich an ihnen heilige vor den Augen der vielen Nationen.* V. 28. *Und werden erkennen, daß ich Jahve ihr Gott bin, wenn ich sie hinaus in die Nationen getrieben und sie dann wieder in ihr Land zusammenbringe und keinen von ihnen mehr dort zurücklasse.* V. 29. *Und ich werde mein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen, weil ich meinen Geist über das Haus Israel ausgegossen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* — Das furchtbare Gericht an Gog wird als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes die zwifache Wirkung haben: erstens wird Israel erkennen, daß der Herr sein Gott ist und immerdar bleibt (v. 22); zweitens werden die Heiden erkennen, daß er Israel nicht aus Ohnmacht, sondern zur Strafe für seinen treulosen Abfall in ihre Gewalt gegeben und aus seinem Lande verstoßen habe (v. 23 u. 24), vgl. 36, 17 ff. עָשָׂה אֲתָם v. 24 wie 7, 27 u. 8. Weil aber der Herr dieses mit seinen Gerichten beabsichtigt, so wird er nun die Gefangenen Israels zurückführen und sich seines gesamten Volkes erbarmen. Mit dieser Wendung wird v. 25 die Verheißung für Israel eingeleitet, mit welcher die Weißagung über Gog und überhaupt die ganze Reihe der von 35, 1 an mitgetheilten Weißagungen in v. 25—29 abgeschlossen wird. — Diese Verheißung geht in וְיָשָׁב יַעֲקֹב אֶרֶץ בְּרִיתָא auf die Gegenwart des Propheten zurück, in welche Ezech. schon durch Erwäntung der Wegführung Israels v. 23 u. 24 zurückgegangen war. Die Zurückführung der Gefangenen Jakobs beginnt mit der Befreiung Israels aus dem babylonischen Exile, ist aber nicht darauf zu beschränken, sondern umfaßt alle Errettungen, welche Israel vom Ende des babylonischen Exils an bis zu seiner schließlichen Sammlung aus den Völkern bei der Bekehrung des jetzt noch verstokten und zerstreuten Ueberrestes erfahren wird. לָכֵן darum sc. weil Gott vor den Heidenvölkern sich durch Gericht als heilig erweisen und ihnen kundtun will, daß er Israel nur wegen seiner

Sünden gestraft habe, darum wird er sein Volk wiederherstellen und durch seinen Geist erneuern (v. 29). — Worin das Eifern Gottes für seinen heiligen Namen besteht, ergibt sich aus v. 7 und noch deutlicher aus 36, 22 f., nämlich darin, daß er durch das Gericht sich als heiligen Gott manifestirt. — V. 26. שָׁרָה ist nicht mit *Dathe* u. *Hitz.* in שָׁרָה sie werden vergessen zu ändern, sondern ist defective Schreibung für שָׂרָה (wie לֵב für לֵבָא 28, 16): sie werden ihre Schmach tragen. Der Gedanke ist derselbe wie 16, 54 u. 61, wo das Tragen der Schmach durch sich der Sünden und ihrer Folgen schämen und Ekel davor empfinden, erklärt ist. Diese Scham werden sie fühlen, wenn der Herr ihnen in ihrem Lande dauernden Frieden gewärt. Richtig schon *Raschi*: *Cum eis benefecero nec illis prout eorum improbitas meruisset, rependero, pudore afficientur, ut ne attollere vultum audeant.* — V. 27 ist nur weitere Ausführung von v. 26^b. Zur Sache vgl. 36, 23 f. 20, 41 u. a. Und nicht nur seiner Sünden schämen wird sich dann Israel, sondern (v. 28 f.) es wird auch erkennen, daß Jahve sein Gott ist von nun alle Zeit, wie v. 22 gesagt war, wenn derselbe das ins Exil verstoßene Volk vollständig wieder in sein Land zusammenbringen und ihm seine Gnade nicht mehr entziehen wird, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen und es dadurch ganz zu seinem Volke geheiligt hat, vgl. 36, 27.

Die Verheißung, mit der die Weißagung über die Vernichtung Gogs schließt, daß in diesem Gerichte alle Nationen die Herrlichkeit Gottes sehen und auch das ganze Israel erkennen soll, daß Jahve von nun an weiter ihr Gott sein und sein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen werde, dient dem Inhalte der Strafdrohung zur Bestätigung, indem auch sie lehrt, daß in der Vernichtung Gogs und seiner Völkerscharen der letzte Andrang der heidnischen Weltmacht gegen das Reich Gottes gerichtet und vernichtet wird, so daß fortan das Volk Gottes keinen Feind mehr zu fürchten hat, der seinen Frieden und seine Seligkeit im ewigen Besitze des vom Herrn ihm gegebenen Erbteils stören könnte. Als der letzte Feind, den der Herr selbst herbeilockt, um ihn durch Wunder seiner Allmacht zu vernichten (38, 3. 4. 19—22), wird Gog nicht nur dadurch bezeichnet, daß sein Auftreten in das Ende der Zeiten gesetzt wird, wenn das ganze Israel aus den Nationen gesammelt und aus den Ländern wiedergebracht in sicherer Ruhe in offenen, unbefestigten Städten seines Landes wohnt (38, 8. 11. 12), sondern dies läßt sich auch daraus schließen, daß die von Gog wider Israel geführten Völkerscharen zu den an den Grenzen der bekannten Welt wohnenden Heidenvölkern gehören, indem dies auf eine Zeit hindeutet, in welcher nicht nur die alten Feinde des Gottesreiches, deren Untergang in c. 25—32 verkündigt worden, vom Schauplatze der Geschichte abgetreten und untergegangen sind, sondern auch die Grenzen Israels sich weit über Palästina hinaus bis in die Nähe jener Völkerhorden im äußersten Norden, Osten und Süden des Erdkreises erstrecken. — So viel läßt sich aus dem Inhalte unserer Weißagung über ihre geschichtliche Beziehung erkennen. Für die nähere Bestimmung aber der in Gog von Magog gegen das Gottesreich sich erhebenden Heidenmacht kommt die Wiederaufnahme unserer Weißagung

in Apok. 20, 8 u. 9 in Betracht, worauf wir erst am Schlusse der Auslegung von c. 40—48 bei der Frage über die geschichtliche Verwirklichung des von Ezech. geschauten neuen Tempels und Gottesreiches tiefer eingehen wollen.

D. Das neue Gottesreich. Cap. XL—XLVIII.

Die neun letzten Capitel Ezechiels enthalten eine großartige Vision, in welcher dem in ekstatischer Verzückung ins Land Israel versetzten Propheten der neue Tempel zu schauen gegeben und die neue Ordnung des Gottesdienstes samt der neuen Verteilung Canaans unter die aus den Völkern wiedergebrachten Stämme Israels vorgezeichnet wird. Dieser in sich vollkommen abgerundete letzte Abschnitt unseres Buches erscheint zwar durch seine Form von den vorhergehenden Weißagungen scharf gesondert, hängt aber im Inhalte mit ihnen eng zusammen und bildet die zweite Hälfte des zweiten Teiles des ganzen Buches, in welcher die Heilsverkündigung für Israel zum vollendeten Abschluß gelangt und in einem anschaulichen Gesamtbilde die Verwirklichung des in Aussicht gestellten Heiles zeigt. Diese Verkündigung (c. 34—37) hub an mit der Verheißung, daß der Herr das ganze Israel aus der Zerstreuung in das den Vätern gegebene Land Canaan zurückführen und darin als ein durch seinen Geist erneuertes und in seinen Geboten wandelndes Volk wohnen lassen wolle, und schloß mit der Zusage, daß er mit diesem seinem wiedergestellten Volke einen ewigen Bund des Friedens schließen, sein Heiligtum in ihre Mitte geben und darin als ihr Gott auf ewig über ihnen wohnen wolle (37, 26—28). Das in den vorliegenden Capp. dem Propheten gezeigte Bild von der Verwirklichung dieser Verheißung beginnt mit der Beschreibung und Messung des neuen Heiligtumes (c. 40—42), in welches die Herrlichkeit des Herrn einzieht mit der Zusage: dies ist die Stätte meines Thrones, woselbst ich ewig unter den Söhnen Israels wohnen werde (43, 1—12), und schließt mit der Bestimmung der Grenzen und der Verteilung Canaans an die zwölf Stämme sowie des Umfanges und Baues des neuen Jerusalem (c. 47, 13—48, 35). Den mittleren Teil dieses Bildes füllt die neue Ordnung des Gottesdienstes, durch dessen Befolgung das ganze Israel sich als ein heiliges Volk des Herrn betätigen soll (c. 43, 13—46, 24), um des Segens teilhaftig zu werden, welcher von der Schwelle des Tempels aus als ein Strom über das Land sich ergießt (47, 1—12).

Aus dieser kurzen Skizzirung des Inhalts dieser 8 Capp. erhellt schon, daß diese Vision nicht bloß vom neuen Tempel und der Neugestaltung des Tempelcultus handelt, obwohl diese Punkte am ausführlichsten beschrieben sind, daß sie vielmehr ein Bild von der Neugestaltung des ganzen Gottesreiches liefert und in diesem Bilde die Verwirklichung der

Wiederherstellung und Beseligung Israels veranschaulicht. Das Ganze läßt sich hiernach in drei Abschnitte teilen: *a.* die Beschreibung des neuen Tempels c. 40—43, 12; *b.* die neue Ordnung des Gottesdienstes c. 43, 13—46, 24, *c.* die Segnung des Landes Canaan und seine Verteilung an die Stämme Israels c. 47, 1—48, 35, obgleich diese Teilung nicht streng durchgeführt ist, sondern in dem mittleren Abschnitte nicht nur Mehreres über den Tempel nachgeholt wird, wie die Beschreibung des Brandopferaltares (43, 13—17) und der Opferküchen (46, 19—24), sondern auch schon die bei der Verteilung des Landes als heilig auszusondernde Therumah und das Fürstenland erwänt und bestimmt wird (45, 1—8).

Cap. XL—XLIII, 12. Der neue Tempel.

Nach einer kurzen, Zeit, Ort und Zweck der Vision angehenden Einleitung (40, 1—4) beginnt die Schilderung des dem Propheten zu schauen gegebenen Tempels mit der Beschreibung der Vorhöfe mit ihren Thorgebäuden und Zellen (40, 5—47) wendet sich dann zur Beschreibung des Tempelhauses mit Halle und Seitenanbau und des auf der Schiedstätte befindlichen Gebäudes (40, 48—41, 26), ferner der für das Halten der priesterlichen Opfermahlzeiten und für die Aufbewahrung der Amtskleider der Priester bestimmten Cellengebäude im äußeren Vorhofe, und zur Bestimmung des Umfangs der äußeren Umgebung des Tempels (c. 42), und schließt mit der Weihung des Tempels zur Stätte des göttlichen Thrones durch den Einzug der Herrlichkeit des Herrn in denselben (43, 1—12).¹

Cap. XL, 1—4. Einleitung.

V. 1. *Im fünfundzwanzigsten Jare unserer Gefangenschaft, am Anfange des Jares, am zehnten des Monden, im vierzehnten Jare nach-*

1) Zur Auslegung dieses Abschnittes vgl. die gründliche, obwol kritisch einseitige Arbeit von *Jul. Fr. Böttcher*, *Exegetisch kritischer Versuch über die ideale Beschreibung der Tempelgebäude Ezech. c. 40—42. 46, 19—24* in den *Proben alttestamentlicher Schrifterklärung* Lpz. 1833 S. 218—365 mit zwei Tafeln Abbildungen. — Dagegen die älteren Monographien über diese Capp.: *Jo. Bapt. Villalpando, de postrema Ezechielis visione, Pars II von Pradi et Villalpandi in Ezech. explanat.* Rom. 1604, *Matth. Hafner*, *Templum Ezechielis s. in LX post. prophetiae capita.* Tub. 1613; *Leouh. Cph. Sturm* *Sciagraphia templi Hierosol. . . . praesertim ex visione Ezech.* Lps. 1694 u. a. in *Rosenmülleri Scholia ad Ez. XL* genannte Schriften entsprechen den wissenschaftlichen Anforderungen unserer Zeit in keiner Weise. Dies gilt auch von dem typographisch schön ausgestatteten Werke von *Dr. J. J. Balmer-Rinck*, *des Propheten Ezechiel Ansicht vom Tempel, mit 5 Tafeln u. 1 Karte.* Ludwigsb. 1858 und von der Beschreibung und Abbildung des Ezechiel'schen Tempels in *Gust. Unruh's* *das alte Jerusalem und seine Bauwerke.* Langensalza 1861.

dem die Stadt geschlagen war, an diesem selbigen Tage kam über mich die Hand Jahve's, und er brachte mich dorthin; V. 2 in Gottesgesichten brachte er mich in das Land Israel und ließ mich nieder auf einem sehr hohen Berge; und auf demselben war's wie ein Stadtbau gegen Süden. V. 3 Und er brachte mich daselbst hin und siehe da war ein Mann, sein Ansehen wie das Aussehen von Erz, und eine leinene Schmur in seiner Hand und die Meßrute, und er stand am Thore. V. 4. Und der Mann redete zu mir: Menschensohn, sieh mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre, und richte dein Herz auf alles was ich dir zeige; denn um es dir zu zeigen, bist du hierher gebracht. Verkündige alles was du siehst dem Hause Israel. — Die zwiefache Bestimmung der Zeit, wann dem Propheten das Gesicht von dem Neubau des Gottesreiches gezeigt wurde, weist auf 1, 1 u. 33, 21 zurück und setzt diese Gottesoffenbarung über denselben in bestimmte Beziehung sowohl zu der Gotteserscheinung, durch welche Ez. zum Propheten berufen wurde (1, 1. 3), als auch zu dem Gesichte c. 8—11, in welchem ihm die Zerstörung des alten sündigen Jerusalem mit seinem Tempel gezeigt wurde. Das 25. Jar der Wegführung und das 14. Jar, nachdem die Stadt geschlagen d. h. erobert und eingeäschert worden war, ist das J. 575 v. Chr. Streifig ist die Erklärung des im A. T. nicht weiter vorkommenden *ראש השנה* am Anfange des Jares, aber die Erklärung des Ausdruckes von dem Anfange des öconomischen oder sogen. bürgerlichen Jares, dem siebenten Monate (Tischri) sicher unrichtig, da Ez. nicht im Gegensatz zur Thora die Neugründung des Gottesreiches in den Anfang des landwirtschaftlichen Jares gesetzt haben wird. Wir bleiben daher mit *Häv.* u. *Klif.* bei der Ansicht der älteren Ausl., daß *ראש השנה* eine contrahirte Wiedergabe der Ex. 12, 2 enthaltenen Bestimmung *ראש חדש ניסן* sei und den Anfangsmonat des Jares d. i. den Monat Abib (Nisan) bedente. Der zehnte Tag dieses Monats war der Tag, an welchem die Vorbereitungen für das Pascha, das Fest der Erhebung Israels zum Volke Gottes, beginnen sollten, also ganz geeignet für die Offenbarung der Neugestaltung des Gottesreiches.¹ An diesem Tage wurde Ez. in ekstatischer Verzüekung auf die Stätte des geschlagenen Jerusalem versetzt. Zu *קראתי עלי* vgl. 37, 1 u. 1, 3. *שמה* bezieht sich deutlich auf *קרי* v. 2^b zurück: dorthin, wo die Stadt geschlagen war. *כראתי עלי* wie 1, 1. *קראתי עלי* er ließ mich nieder auf (nicht: an) einem sehr hohen Berg (על für על wie ö. z. B. 18, 6. 31, 12). Der sehr hohe Berg ist der über aller Berge Gipfel erhöhte (Mich. 4, 1. Jos. 2, 2) Berg Zion, der Berg, auf welchem nach dem Folgenden der im Gesichte geschaute neue Tempel lag, und der schon c. 17, 22. 23 als der hohe Berg Israels bezeichnet ist.² Auf diesem Berge sah Ez. etwas wie einen Stadtbau gen

1) Die Deutung des zehnten des Monats vom Neujarstag im 7. Monate (*Wellh., Sm.*) nennt *Delitzsch* in *Luth.'s* *Ztschr.* 1880 S. 179 mit vollem Rechte eine widersinnige Ansicht, den Jaresanfang anders als auf den Neumondstag anzusetzen, welche sich durch Verweisung auf *Mischn. Rosch haschana I, 1* nicht wahrscheinlich machen läßt.

2) Richtig schon *J. H. Mich.*: *Montem celsissimum, qualem non phy-*

Süden. מִקְדָּה עִיר ist nicht der Bau des neuen Jerusalem (*Höv. Krief. u. A.*). Denn wenn auch das, was *wie* ein Stadtbau zu sehen war, ein solcher wirklich sein konnte, so ist doch von der Stadt erst 45, 6 u. 48, 15 u. 30 ff. die Rede, und der Context weist auf den Tempel hin, denn das Thor, an welchem laut v. 3 der Mann mit der Meßschnur stand, ist nach v. 5 f. ein Tempelthor. Hiernach kann das von Ez. wie ein Stadtbau Geschauten nur der Bau des neuen Tempels mit seiner Ringmauer und seinen mannigfaltigen Vorhofsgebäuden sein. Hiermit läßt sich auch sowol das עִיר als das מִקְדָּה in Einklang bringen. עִיר bezieht sich auf den unmittelbar vorher genannten sehr hohen Berg, auf welchen der Prophet versetzt worden war und auf dem vor seinen Augen der Tempelbau gemessen wird. Und in מִקְדָּה liegt nicht, daß Ez. von dem Berge aus *in der Ferne* gegen Süden einen mächtigen Bau gleich einem Stadtbau erblickte, sondern nur, daß er von seinem Standorte aus in südlicher Richtung oder südwärts auf dem Bege diesen Bau sah, also, da er von Chaldäa d. i. von Norden her ins Land Israel versetzt worden war, eigentlich vor sich gen Süden, so daß die Deutung des מִקְדָּה durch ἀπέναντα in LXX sachlich richtig ist, ohne jedoch zur Aenderung des מִקְדָּה in מִקְדָּה zu berechtigigen. In v. 3* ist וַיִּבְרֵא אֵינִי שְׂמֵרָה aus dem Ende von v. 1 wiederholt, um daran die folgende Beschreibung des Geschauten anzuknüpfen, in dem Sinne: als er mich dahin brachte, siehe da (war) ein Mann. Dessen Ansehen glich dem Aussehen von Erz d. i. von glänzendem Erze (nach der richtigen Glosse der LXX: χαλκοῦ στίλβοντος = חֲזָקוֹת 1, 7). Diese Gestalt führt auf ein himmlisches Wesen, einen Engel, und zwar, da derselbe in 44, 2. 5 mit Jahve identificirt wird, den Engel Jahve's. Die Meinung *Krief's*, daß in 44, 2. 5 nicht der Mann, sondern die Gotteserscheinung 43, 2 ff. direct zum Propheten rede, erweist sich schon dadurch als haltlos, daß der Redende (in c. 44) in v. 5 mit denselben Worten den Propheten zum Aufmerken, Sehen und Hören ermahnt, wie der Mann in v. 4 unsers Cap. Dadurch wird die Identität beider außer Zweifel gesetzt. In seiner Hand hatte derselbe eine leinene Schnur zum Messen und die Meßrute, also zwei Meßwerkzeuge, weil er viel und verschiedenes messen soll, kleine und große Räume, für jene die Meßrute, für diese die Meßschnur. Das Thor, an welchem dieser Mann stand (v. 3), ist nicht näher bestimmt, aber nach v. 5 an der das Gebäude umgebenden Mauer zu suchen, und da er nach v. 6 erst zum Ostthore hingeht, nicht das Ostthor, sondern wahrscheinlich das Nordthor, da Ez. von Norden her gekommen war.

V. 5—27. Der äussere Vorhof mit Grenzmauern, Thorgebäuden, und Cellen.

V. 5. Die Umgebungsmauer. Und siehe eine Mauer (ging) auswendig um das Haus rings herum, und in der Hand des Mannes war

sice, sed dignitatis et gloriae evangelicae eminentia futurum esse montem Sionis etiam Esaias praedixerat 2, 2. cf. Apoc. 21, 10.

die Meßrute von sechs Ellen, je zu einer Elle und einer Handbreite und er maß die Breite des Baues eine Rute und die Höhe eine Rute. — Die Beschreibung des Tempels — denn וַיִּבְרֵא ist nach dem Folgenden das Haus Jahve's (vgl. 43, 7), beginnt mit der Ringmauer des äußern Vorhofs, deren Breite d. h. Stärke und deren Höhe gemessen wird (s. die Abbild. Taf. I a a a a), nachdem zuvor noch einschaltungsweise die Größe der Meßrute bestimmt ist. Dieselbe betrug: 6 Ellen, an der Elle und Handbreite *sc.* gemessen, d. h. 6 Ellen, von welchen jede eine (gewöhnliche) Elle und eine Handbreite darüber lang war (vgl. 43, 13), also im Ganzen 6 Ellen und 6 Handbreiten. Gemeint ist die alte hebräische Elle von 7 Handbreiten, die 2 Chr. 3, 3 die Elle nach dem früheren Maße genannt wird, und der babylonischen und altägyptischen Elle gleich war. Ihre Länge betrug nach J. Oppert (*l'étalon des mesures Assyriennes. Paris 1875*) 525 Millimeter. Später kam eine kürzere Elle von 6 Handbreiten in Gebrauch. Vgl. *Schrader*, Elle in *Riehm's HWB.*, wo jedoch irrig die kürzere Elle als die ältere betrachtet wird. וַיִּבְרֵא das Bauwerk ist der Bau der Mauer, der 1 Rute breit d. h. dick und eben so hoch war. Die Länge dieser Mauer ist nicht verzeichnet, und wird sich uns erst aus der weiteren Beschreibung des ganzen Baues ergeben, s. zu 40, 27.

V. 6—16. Das Ostthorgebäude. S. Taf. II, 1. V. 6. Und er ging zum Thore, dessen Richtung nach Osten war, und stieg auf seinen Stufen hinauf und maß die Schwelle des Thores eine Rute breit, nämlich die erste Schwelle eine Rute breit, V. 7 und die Wachstube eine Rute lang und eine Rute breit, und zwischen den Wachstuben fünf Ellen, und die Thorschwelle neben der Thorhalle nach dem (Tempel-) Hause hin, eine Rute. V. 8. Und er maß die Thorhalle acht Ellen und ihre Pfeiler zwei Ellen; die Thorhalle aber befand sich nach dem Hause hin. V. 10. Und der Wachstuben des Thores gegen Osten waren drei auf dieser und drei auf jener Seite; ein Maß hatten alle drei und ein Maß auch die Pfeiler auf dieser und jener Seite. V. 11. Und er maß die Breite der Thoröffnung zehn Ellen, die Länge des Thores dreizehn Ellen. V. 12. Und eine Grenzwahl war vor den Wachstuben von einer Elle und eine Elle war Grenzwahl von jener Seite, und die Wachstuben waren sechs Ellen von dieser und sechs Ellen von jener Seite. V. 13. Und er maß das Thor vom Dache der Wachstuben bis zum Dache derselben fünf und zwanzig Ellen breit, Thür gegen Thür. V. 14. Und er bestimmte die Pfeiler zu sechzig Ellen, und an die Pfeiler stieß der Vorhof ringsum das Thor herum. V. 15. Und die Vorderseite des Eingangsthores zur Vorderseite der Halle des inneren Thores hin war fünfzig Ellen. V. 16. Und verschlossene Fenster waren an den Wachstuben und eben so an den Wandvorsprüngen; Fenster waren ringsum an der innern Seite, und an den Pfeilern Palmen. — וַיִּבְרֵא אֵל שְׂמֵרָה übersetze nicht: er ging ins Thor hinein. Denn obwol dies sprachlich erlaubt wäre, so paßt es doch nicht zum Folgenden, wonach der Mann erst die Stufen hinauf-

stieg und dann mit der Schwelle des Thores die Messung des Thorgebäudes begann. Die Stufen (*B* auf der Abbild.) hat man nicht in der Umgebungsmauer, sondern außen vor derselben zu denken, weil sie im Folgenden nicht mit in die Länge des Thorgebäudes eingerechnet sind. Ihre Zal ist hier nicht angegeben, aber schon von den LXX wol richtig auf sieben bestimmt, da beim Nord- und Südthore diese Zal v. 22 u. 26 genannt ist. Von den Stufen kam der Mann zur Schwelle (*C*) und maß dieselbe. „Mit וְהָיָה beginnt die eigentliche Beschreibung des ersten Ostthorgebäudes im Innern, wobei gleich v. 6—9 der Länge nach das Ganze durchschritten und in seinen Hauptabteilungen zunächst einerseits gemessen wird, dann v. 10—12 die inneren beiderseitigen Teile einzeln nach Art, Zal und Maß bestimmter angegeben; v. 13—15 die Gesamtverhältnisse und Gesamtmaße des Baues und schließlich v. 16 die innen herum bemerkten Wandverzierungen erwänt werden. Der Austritt aus dem Thore erfolgt erst v. 17; alles v. 6—16 Gegebene muß also innerhalb des Gebäudes bemerkbar gewesen sein, sowie auch bei den übrigen Thoren die Messungen und Beschreibungen immer von innen anzunehmen sind“ (*Böttch.*). Die Schwelle (*C*) war eine Rute breit d. h. von außen nach innen zu gemessen, also eben so breit wie die Mauer dick war (v. 5). Diese Schwelle aber war die eine oder erste Schwelle über die man gehen mußte, wenn man von außen her in das Thor eintrat; denn das Thorgebäude hatte noch eine zweite Schwelle am Ausgang in den Vorhof, die v. 7 erwänt wird. Daher die nähere Bestimmung: וְהָיָה „und zwar die eine d. h. erste Schwelle“, wobei die Breite nochmals angegeben ist. וְהָיָה ist weder *nota nominativi*, noch steht es in der Bed. von וְהָיָה , sondern ist *nota accus.* und noch von וְהָיָה abhängig; und וְהָיָה steht nicht prägnant: nur Eine, d. h. nicht unterbrochene, aus mehreren summirte (*Böttch. Häv.*), sondern steht wie öfter bei Aufzählung statt der Ordinalzal: eine für erste vgl. z. B. Gen. 1, 5. 7. Die Länge der Schwelle d. h. ihre Dimension zwischen den beiden Thürpfosten (von Nord nach Süd) ist nicht verzeichnet, ergibt sich aber aus der v. 11 erwänten Breite der Eingangsthür zu zehn Ellen. Von der Schwelle weiter schreitend wird v. 7 zunächst das Maß der Wachstube (*G*) genannt. וְהָיָה ist nach 1 Kg. 14, 28 ein im Thore angelegter, für den Aufenthalt der Thorwache bestimmter Zimmerraum. Dieser war hier eine Rute lang und eben so breit. Hierauf wird ein Zwischenraum von 5 Ellen zwischen den Wachstuben erwänt. Daraus ergibt sich, daß mehrere Wachstuben, und zwar nach v. 10 auf jeder Seite des Thorwegs drei, auf einander folgten, aber nicht unmittelbar an einander stießen, sondern durch Zwischenräume (*H*) von je 5 Ellen von einander geschieden waren. Hierfür waren auf jeder Seite zwei Zwischenräume erforderlich. Diese Zwischenräume zwischen den Wachstuben, die nicht weiter beschrieben sind, wird man sich nicht offen oder frei denken dürfen, weil sonst eben so viele Zugänge in den Vorhof entstanden sein würden und der Thorweg nicht geschlossen sein würde, sondern man wird annehmen müssen, daß sie durch Seitengemäuer, welches die Wachstuben mit einander verband, geschlossen waren“ (*Khief.*). — Nach den Wachstuben folgt

drittens die Thorschwelle zur Seite oder neben der Thorhalle „vom Hause her“ d. i. die andere Schwelle, welche nach dem westlichen Ausgang des Thorgebäudes hin neben der Halle (*D*) d. i. für den Eingehenden unmittelbar vor der in den Vorhof hinausführenden Halle sich befand (*C C*) und auch eine Rute breit war, wie die erste Schwelle am östlichen Eingange in das Thor. וְהָיָה vom Hause her d. h. in unsere Anschauungs- und Bezeichnungsweise der Richtungen umgesetzt: nach dem Tempelhause hin. Dies ist zu וְהָיָה hinzugesetzt, um die Lage dieser Halle an dem inneren Ausgang des Thorgebäudes in den Vorhof deutlich anzugeben, damit man nicht an eine Halle außen vor dem Eingangsthore denke. Unrichtig wird von *Böttch. Hitz.* u. A. וְהָיָה mit וְהָיָה inwendig, *intrinsecus* (7, 15. 1 Kg. 6, 15) identificirt und auf וְהָיָה bezogen, als ob diese Schwelle dadurch im Gegensatz zu der v. 6 erwänten ersten Schwelle als die innere, im Thorgebäude liegende bezeichnet werden sollte.

In v. 8 u. 9 sind zwei verschiedene Maße dieser Vorhofshalle (*D*) angegeben: zuerst 1 Rute = 6 Ellen (v. 8), dann 8 Ellen (v. 9). An dieser Differenz und noch mehr an der mit denselben Worten sich wiederholenden Bestimmung des Maßes haben schon die alten Uebersetzer Anstoß genommen, so daß außer dem Targumisten alle den 8. V. weggelassen haben, und infolge dessen neuere Kritiker, *Houb. Ev. Böttch. Hitz.* ihn als Glosse aus dem Texte streichen. Allein so auffällig auch die Wiederholung der Maßbestimmung der Halle mit verschiedener Zalange beim ersten Anblick erscheinen mag, und den Gedanken an eine durch Abschreiberversehen in den Text gekommene Glosse nahe legt, so läßt sich doch die Fortpflanzung einer solchen Glosse schwer begreifen und durch die grundlose Voraussetzung, daß man das falsch Geschriebene nicht habe austreichen wollen, nicht erklärlich machen. Hierzu kommt die Verschiedenheit der Größenbestimmung: erst 1 Rute, sodann 8 Ellen, sowie der Umstand, daß in v. 9 außer dem Maße der Halle noch unmittelbar darauf das Maß der an die Halle grenzenden Pfeiler angegeben ist. Freilich sind auch die Versuche der älteren Ausl., die beiden Maßbestimmungen der Halle zu erklären, ganz mißglückt, und erst *Khief.* hat die Schwierigkeit richtig gelöst durch die Erklärung, daß in v. 8 das Maß der Halle im Lichten d. h. nach der innern Länge d. i. Tiefe (von O. nach W.), in v. 9 aber die äußere Länge der südlichen (oder nördlichen) Hallenwand (von O. nach W.) angegeben sei. Beide Bestimmungen waren nötig, die erste, um eine richtige Vorstellung von dem inneren Raume der Halle zu geben, wie auch in v. 7 bei den Wachstuben geschehen; die andere, um die Data für die ganze Länge des Thorgebäudes zu gewinnen und daran die Dimension der an die westliche Hallenwand anstoßenden Pfeiler anreihen zu können. Als ein Theil des Thoreinganges oder Thorweges war diese Halle nach Osten und Westen hin offen und wurde nach Westen d. i. nach dem Vorhofe hin durch das an sie angebaute Thor geschlossen. *Khief.* nimt hiernach an, daß die Hallenwände an der Süd- und Nordseite gegen Westen zu um 2 Ellen über den zwischen der Schwelle und dem verschließbaren Thore liegenden,

6 Ellen langen innern Raum der Halle hinausgriffen und an diese Verlängerung der Seitenmauern sich die beiden Thorpfeiler mit ihrer Dicke von je 2 Ellen ansetzten. Aber durch diese Vorstellung gewinnen wir keine Halle (חֵלֵק), sondern nur einfache Fortsetzung der Zwischenmauer zwischen der dritten Wachstube und dem westlichen Thore. Sollte die Fortsetzung der Seitenmauern, welche sich an das die westliche Schwelle im S. und N. begrenzende Mauerwerk anlegte, den Charakter einer Halle erhalten, so dürfte der Halle auch die Hinterwand (gegen Osten) nicht ganz fehlen, sondern diese Wand mußte, wenn auch durch den Thorgang stark durchbrochen, doch irgendwie sichtbar hervortreten und in die Augen fallen, sei es nun durch Vorsprünge der Mauerwand an der NO.- und SO.-Ecke, oder was wahrscheinlicher sein möchte dadurch, daß die südliche und nördliche Seitenwand im Innern um mindestens eine Elle wenn nicht mehr zurücktrat, also das Gemäuer der Hallenwände schwächer (dünner) war als das Mauerwerk zur Seite der Schwelle und an den Pfeilern, und die Halle im Lichten von N. gen S. breiter als die Thoröffnung war. Das Suffix an חֵלֵק ist wol auf חֵלֵק nicht bloß auf חֵלֵק zu beziehen und das Wort als Plural (חֵלֵקִים) zu fassen: die Pfeiler der Thorhalle (L) waren 2 Ellen dick oder stark. Diese Bestimmung ist aber nicht mit älteren Ausl. auf die beiden Pfeiler zu verteilen, so daß jeder nur eine Elle stark gewesen wäre, sondern gilt von jedem von beiden. Da die Pfeiler (nach v. 14) 60 Ellen hoch waren, so mußten sie mindestens eine Stärke von 2 Ellen Dicke haben, um die erforderliche Festigkeit zu erlangen. Am Schlusse des 9. V. wird die Angabe, daß die Thorhalle nach dem Tempelhause hin gerichtet war, zum dritten Male gemacht, weil diese Lage die Thorgebäude des äußeren Vorhofes von denen des innern unterschied, indem bei den letzteren, obgleich ihre Construction im Uebrigen der der Thorgebäude des innern Vorhofs gleich war, doch die Lage die umgekehrte war, die Thorhalle auf der dem Tempel abgewendeten Seite in den äußern Vorhof hineingelag, wie v. 31. 34 u. 37 ebenfalls dreimal betont wird (*Krief.*).

Mit der Thorhalle und ihren Pfeilern ist der Messende durch die ganze Länge des Thorgebäudes hindurchgegangen und hat die Maße aller seiner Bestandteile der Länge nach bestimmt. Am innern Ende oder Ausgange angelangt geht der Beschreibende zurück, um noch verschiedene Bestimmungen nachzuholen. Zunächst in v. 10 die Bemerkung über die Anzahl und die gegenseitige Lage der Wachstuben (G), daß ihrer drei auf jeder Seite einander gegenüber lagen und die drei auf jeder Seite, mithin alle sechs einerlei Maß d. i. 1 Rute in die Länge und in die Breite (v. 7), oder gleiche Größe hatten; sodann daß auch die v. 9 erwähnten und nach ihrem Maße bestimmten Pfeiler (L) an der Thorhalle auf jeder Seite von gleicher Größe waren. Unrichtig denken viele Ausl. bei חֵלֵק an die Zwischenwände zwischen den Wachstuben oder an Pfeiler in den Wachstuben. Die Zwischenwände können nicht חֵלֵק heißen und solten Pfeiler der Wachstuben gemeint sein, so sollte man חֵלֵקִים erwarten. — Hierauf folgen v. 11 die Maße der Breite und Länge

des Thorwegs. Die Breite der Thoröffnung d. i. die Weite des Thorwegs betrug 10 Ellen. „Damit ist natürlich die Breite des ganzen Thorwegs in seiner ganzen Ausdehnung, sowie die Länge der beiden Schwellen und der 7 Stufen, die in v. 6 u. 7 nicht angegeben war, ebenfalls zu 10 Ellen festgestellt“ (*Krief.*). — Schwierig und sehr verschieden gedeutet ist die folgende Bestimmung: die Länge des Thores 13 Ellen. Unmöglich ist die Annahme von *Lyra, Villalp., Hafner* u. *Krief.*, daß unter der Länge des Thores die Höhe des verschließbaren Gitterthores zu verstehen sei. חֵלֵק Länge steht nirgends für חֵלֵק Höhe, und חֵלֵק kann in diesem Zusammenhange nicht die verschließbare Thorpforte bedeuten. חֵלֵק im Unterschiede von חֵלֵק פָּתוּחַ kann nur entweder den ganzen Thorbau (wie v. 6) oder im engeren Sinne denjenigen Teil dieses Baues bezeichnen, welcher den Charakter des Thores in hervorstechender Weise an sich trug, zunächst also das die Schwelle hüben und drüben einschließende Mauerwerk mit seiner Decke, sodann überhaupt den bedekten Thorweg oder denjenigen Theil des Thorbaues, welcher überdacht war, im Unterschiede von dem zwischen beiden Thoren befindlichen unbedekten Teile des Baues (*Böttch. Hitz. Hüb.*), da sich nicht füglich annehmen läßt, daß ein 50 Ellen langer Thorbau durchweg überdacht war. Da nun v. 6 u. 7 zwei Schwellen erwähnt sind und in v. 15 die Unterscheidung des (äußeren) Eingangsthores von der Halle des innern Thores darauf führt, daß das Thorgebäude zwei Thore hatte, wie z. B. der Thorbau der Stadt Mahanaim (2 Sam. 18, 24), so könnte man geneigt sein, die 13 Ellen Länge des Thores auf die beiden Thore zu verteilen, weil jede Schwelle nur eine Dimension von 6 Ellen hatte. Allein diese an sich schon nicht sehr wahrscheinliche Annahme wird dadurch, daß in der ganzen Beschreibung nirgends sonst die Maße von zwei oder mehrern getrennten Teilen summirt sind, als unstatthaft abgewiesen, und es bleibt nichts übrig, als mit *Böttch. Hitz. Hüb.* anzunehmen, daß die Länge von 13 Ellen sich auf den einen bedekten Thorweg bezieht und nach Analogie der Maßbestimmung der Wachstuben in v. 7 auch von dem andern gilt, so daß von den 40 Ellen Länge des Thorbaues (ohne Vorhalle) gegen zwei Dritteile (26 Ellen) bedekter Thorweg (b b) waren, und die zwischen inne liegenden 14 Ellen Raum einen unbedekten, vom Thorgebäude rings umschlossenen Hofraum (c c) bildeten. Hiernach erstreckte sich die Bedachung des Thores von der Ost- und Westseite her über die an die Thorschwelle zunächst sich anreihende Wachstube und noch um eine Elle darüber hinaus über die Zwischenwand zwischen den Wachstuben, so daß nur die mittlere Wachstube auf jeder Seite mit einem Theile der sie begrenzenden Zwischenwände an dem unbedekten Teile oder am Hofe des Thorbaues lag. — Vor den Wachstuben befand sich nach v. 12 ein חֵלֵק eine Grenze d. i. Grenzwehr von 1 Elle Breite entlang der ganzen 6 Ellen breiten Wachstube, hüben und drüben. Die Construction dieser Grenzwehr oder Barriere (a) ist nicht näher angegeben, aber der Zweck derselben klar, nämlich der: dem Wächter das unbehinderte Heraustreten aus der Wachstube, um rechts und links die Vorgänge im Thore zu beobachten,

ohne daß er durch die das Thor Passirenden gestört wurde, möglich zu machen. Diese Grenzwahren vor den Wachstuben erstreckten sich in der angegebenen Breite in den Thorweg hinein, so daß derselbe zwischen den Wachstuben nur 8 (oder 10—2) Ellen breit und für die Aus- und Eingehenden frei war. In v. 12 ist nach dem ersten חָתָם vermöge des Parallelismus בְּמִטָּה zu suppliren. V. 12^b ist sachliche Wiederholung von v. 7^a. — In v. 13 folgt das Maß der Breite des Thorbaues. Vom Dache der einen Wachstube nach (bis zu) dem Dache der gegenüber befindlichen andern Wachstube (בְּיָגֵן ist verkürzter Ausdruck für בְּיָגֵן הַחָתָם) betrug die Breite 25 Ellen, „Thür gegenüber Thür“. Diese letzten Worte sind der Deutlichkeit halber zugesetzt, um die Richtung der Vermessung, als querüber den Thorweg vorgenommen, zu bezeichnen. Die Thür der Wachstube kann aber nur die Thür in der Außenwand, für das Aus- und Eingehen der Thorwächter in den Vorhof, sein. An eine Thür der inneren d. h. an der Barriere des Thorwegs befindlichen Wand zu denken, erlaubt das angegebene Maß nicht, ganz abgesehen von der unter den Ausll. streitigen Frage, ob die Wachstuben nach dem Thorwege hin Wände hatten oder nicht, d. h. ob sie verschließbare Stuben oder nach vorne offene Wachstände waren. Das Messen von Dach zu Dach setzt nur soviel als unzweifelhaft voraus, daß die Wachstuben ein Dach hatten. Das angegebene Maß stimmt übrigens mit den andern Maßen. Die Breite des Thorwegs mit 10, und die jeder Wachstube mit 6 also beider zusammen mit 12 Ellen macht im Ganzen 22 Ellen; rechnet man dazu noch 3 Ellen für die Dicke der beiden Außenwände, für jede also $1\frac{1}{2}$ Ellen d. i. nach v. 42 die Breite eines behauenen Quadersteines, so erhält man 25 Ellen für die Breite des ganzen Thorgebäudes, wie v. 21. 25 u. 29 angegeben ist.

Schwierig ist wieder v. 14. Die אֵילִים , deren Maß im ersten Satze zu 60 Ellen bestimmt ist, können nur die v. 9 erwähnten Thorpfeiler (אֵילִים) sein, und das angegebene Maß kann nur auf ihre Höhe sich beziehen. Aus der Höhe von 60 Ellen erklärt sich die Wahl des Verb. וַיִּצַע in der allgemeinen Bed. *constituit* statt וַיִּמַּד , weil diese Höhe nicht mit der Meßbrute von unten hinauf gemessen, sondern nur geschätzt und zu dem und dem Betrage bestimmt werden konnte. Ueber den Anstoß aber, den neuere Kritiker an den 60 Ellen genommen haben, bemerkt *Klüf.* sehr richtig: „wenn man bedacht hätte, daß unsere Kirchtürme auch aus Thorpfeilern herausgewachsen sind, daß man nicht bloß an ägyptischen Obeliskten und an türkischen Minarets, sondern auch an unsern noch dazu hohlen Fabrikschornsteinen sehen kann, wie sich auf einer Basis von zwei Ellen ins Geviert allerdings Pfeiler von 60 Ellen aufführen lassen, und daß schließlich von einem im Gesichte geschauten colossalen Bau die Rede ist, würde man bei dieser Höhenangabe keine kritischen Beanstandungen verspürt haben.“ Auch wird nicht bloß die Zal, sondern der ganze Text durch *Targ.* u. *Vulg.* als richtig bezeugt und gegen kritische Willkür geschützt, während über die griech. und syrischen Texte selbst *Böttch.* urteilt, daß sie sinnlos verstümmelt und entstellt seien. — In der zweiten Vershälfte steht אֵיל in collectiver Bedeutung: und an die

Pfeiler stieß der Vorhof. וְהָיָה הַחָתָם ist nicht ein innerhalb des Thorgebäudes liegender Vorhof (*Hitz. Häv.* u. A.), sondern der äußere Tempelvorhof. וְהָיָה הַחָתָם ist *accus.* eig. in Bezug auf das Thor ringsum d. h. das Thorgebäude ringsum d. i. von drei Seiten umgebend. Diese Worte sagen klar aus, was aus dem Vorhergehenden sich ergibt, daß nämlich das Thorgebäude in den äußern Vorhof hinein lag, und zwar nicht bloß mit seiner Halle, sondern seinem ganzen Umfange nach. — Hieran reiht sich v. 15 passend die Angabe der Länge dieses ganzen Baues an. Die W.: „an der Fronte des Eingangsthores an die Vorderseite der Halle des inneren Thores hin“ stehen in topographischer Brachylogie für: von der Vorderseite des Eingangsthores bis zur Vorderseite der Halle des innern Thores. Bei dem Ausgangspunkte der Messung war das בְּיָגֵן nicht notwendig, da sich der Anfangspunkt schon aus der Voranstellung ergibt, und in dem עַל לְפָנָיו im Unterschiede von עַל פָּנָיו ist die Richtung nach dem Endpunkte der Messung angedeutet, so daß es nicht der Aenderung des עַל in עַד bedarf, indem עַל von der Richtung, worauf das Augenmerk geht, gebraucht, häufig an die Bedeutung von עַד anstreift, vgl. עַל קְצוֹתָם Ps. 19, 7. $\text{עַל הַבְּלִיָּה$ Jes. 10, 25, und die Richtung hier noch durch das לְפָנָיו (in לְפָנָיו) deutlich gemacht ist. Das *Chet.* וַיִּמַּד הַחָתָם verschrieben für וַיִּמַּד הַחָתָם halten wir mit *Ges.* u. A. für Substantiv: Eingang. Das Eingangsthor ist das äußere, an der in das Thorgebäude führenden Treppe befindliche Thor. Diesem steht gegenüber das „innere Thor“ am Ende des Thorgebäudes, bei der in den Vorhof führenden Halle. Die Länge von jenem äußeren bis zu diesem inneren Thore betrug 50 Ellen, welche sich aus den v. 6—10 verzeichneten Maßen der einzelnen Teile des Thorbaues richtig ergeben; nämlich: 6 Ellen Breite der ersten Schwelle, $3 \times 6 = 18$ E. der drei Wachstuben, $2 \times 5 = 10$ E. der Zwischenräume zwischen den Wachstuben, 6 E. der innern Schwelle; 8 E. der Thorhalle und 2 E. der Thorpfeiler ($6 + 18 + 10 + 6 + 8 + 2 = 50$).

In v. 16 endlich sind noch die Fenster und Verzierungen am Thorgebäude erwänt. וְהָיָה הַחָתָם geschlossene Fenster ist ohne Zweifel verkürzter Ausdruck für וְהָיָה הַחָתָם 1 Kg. 6, 4: Fenster von geschlossenem Gebälke d. h. Fenster, deren Gitter oder Querleisten so festgemacht waren, daß sie nicht beliebig geöffnet werden konnten, wie die Fenster der Wohnhäuser. Schwierig ist aber die Lage dieser Fenster zu bestimmen. Nach den Textworten befanden sie sich an den Wachstuben und an אֵילֵי הַחָתָם , und ebenso אֵילֵי הַחָתָם und zwar לְפָנָיו in das Innere des Thorgebäudes hinein d. h. in die innere Seite des Thorweges hineingehend כָּרִיב כָּרִיב ringsum d. h. den Thorweg von allen Seiten umgebend. Um diese Angaben zu verstehen, müssen wir zuerst die Bedeutung der W. אֵילֵי הַחָתָם und אֵילֵי הַחָתָם uns klar zu machen suchen. Das erste kommt im Singul. אֵיל außer v. 14. 16 u. 41, 3 noch 1 Kg. 6, 31, im Plurale nur in unserem Cap. u. 41, 1 vor; das andere אֵילֵי הַחָתָם oder אֵילֵי הַחָתָם findet sich nur in unserm Cap. und zwar stets im Plurale in der Form אֵילֵי הַחָתָם nur v. 16 u. 30, sonst immer אֵילֵי הַחָתָם , mit Suffix אֵילֵי הַחָתָם lautend, analog dem וְהָיָה הַחָתָם v. 12 neben וְהָיָה הַחָתָם v. 7 u. 16, וְהָיָה הַחָתָם v. 10 und וְהָיָה הַחָתָם oder וְהָיָה הַחָתָם v. 21. 29. 33. 36, woraus erhellt, daß die verschiedene Pluralbildung (אֵילֵי הַחָתָם und

(אילמים) auf die Bedeutung des Wortes keinen Einfluß hat. Dagegen zeigt aber schon unser 16. V. und noch deutlicher das sich wiederholende אילי ואלמי v. 21. 24. 29. 33 u. 36 vgl. v. 26. 31 u. 34, daß אילי und אלמי verschiedene Dinge bezeichnen, und nicht mit Böttch. u. A. identificirt werden dürfen. Das Wort איל als architectonischer Ausdruck kommt durchweg nur in Verbindung mit Thüren oder Thoren vor; so schon 1 Kg. 6, 31 bei Beschreibung der Thür des Allerheiligsten im Salom. Tempel, wo איל den Vorsprung an den Thürpfosten bezeichnet, d. h. den vorspringenden Teil der Wand, in welchen die Thürpfosten eingesetzt waren. In derselben Bed. gebraucht Ez. איל הַפֶּתַח 41, 3 von der Thür des Allerheiligsten, und dem analog אילי von den Pfeilern, die sich an oder bei den Thoren der Vorhöfe zu colossaler Höhe erhoben, v. 9. 10. 14. 21. 24 u. ö., sowie von den Pfeilern am Eingange ins Heilige 41, 1. Dieselbe Bedeutung läßt sich auch in v. 16 festhalten, wo den Wachstuben Pfeiler zugeschrieben werden, da das Suffix אילמי nur auf אילי bezogen werden kann. Da diese Wachstuben Thüren hatten, so konnten diese Thüren auch ihre Pfeiler haben. Und wie in v. 14 איל-איל auf die vorhergenannten אילי zurückweist und der Singular in collectiver Bed. steht, so kann auch איל v. 16 collectiv gefaßt und auf die vorhergenannten Pfeiler bezogen werden. — Schwieriger ist die Bed. von אילם (Plur. אילמים oder אילמים), das man teils mit אילם teils mit אילי identificirt hat, zu bestimmen. Obgleich etymologisch mit diesen beiden Worten zusammenhängend, wird es doch wie schon bemerkt nicht nur von אילי bestimmt unterschieden, sondern auch von אילם schon dadurch, daß von 41, 15 wo der Plur. אילמי die Vorhallen an sämtlichen Thorgebäuden des Vorhofs bezeichnet abgesehen, אילם nur im Singular vorkommt, weil jedes Thorgebäude nur eine Vorhalle hatte, wogegen von אילמים stets im Plural die Rede ist. Formal ist die Bildung אילם von איל ausgegangen und scheint, da איל das Vorspringende, speziell die Pfeiler zu beiden Seiten der Thüren und Thore bedeutet, die Bed. eines Abstractums: Vorsprungwerk zu haben, aber im Unterschiede von den hervortretenden Pfeilern die vorspringenden Werke oder Teile an den Seitenwänden eines Baues von größerer Dimension zu bezeichnen. Versuchen wir hiernach die Bed. des אילם in unserer Beschreibung der Thorgebäude, wo das Wort allein vorkommt, näher zu bestimmen, so erhellt aus v. 30, daß אילמים an den Thorgebäuden ringsum waren, sodann aus v. 16 u. 25, daß die אילמים Fenster hatten, die innen in den Thorweg hineingingen, ferner aus v. 22 u. 26, daß sie wenn man die Treppe hinaufstieg אילמי angesichts der Stufen waren. Endlich läßt sich aus v. 21. 29 u. 33, wo als Bestandteile des Thorbaues oder Thorweges Wachstuben hüben und drüben, Pfeiler (אילי) und אילמים genannt sind und die Länge des Thorweges zu 50 Ellen angegeben ist, schließen, daß die אילמים samt den Wachstuben und Pfeilern die Seiteneinfassungen des Thorweges seiner ganzen Länge nach bildeten. Hiernach werden wir nicht irren, wenn wir mit Klief. unter אילמים diejenigen Teile der innern Seitenwände des Thorweges verstehen, welche in ähnlicher Weise wie die beiden Pfeiler an der Halle hervorsprangen, nämlich sowol

die Zwischenwände zwischen den drei Wachstuben, als auch die Seitenwandstücke, welche die beiden Schwellen hüben und drüben einfaßten. Denn, ein Mehreres als diese genannten Stücke befand sich an dem Thorwege entlang nicht, was irgendwie hervorsprang, da diese hervorspringenden Teile der Seiteneinfassungen zusammen mit den Breiten dimensionen der Wachstuben und der Halle mit ihren Pfeilern die Gesamtlänge des Thorweges von 50 Ellen ergeben. Diese Bedeutung des Wortes paßt für alle Stellen, wo dasselbe vorkommt; auch für v. 30 u. 31, wie die Erklärung dieser Verse zeigen wird. — Hieraus ergibt sich über die v. 16 erwähnten Fenster, daß wir dieselben nur an den Wänden der Wachstuben und an den vorspringenden Seitenwänden des Thorweges suchen dürfen, daß also אילמי אילמי als nähere Bestimmung des אילמי-אילמי zu fassen ist: Fenster waren an den Wachstuben und zwar an ihren Pfeilern d. h. zur Seite der die Thür einfassenden Pfeiler. Diese Fenster gingen in das Innere des Thorweges hinein. Fraglich bleibt hierbei, ob diese Fenster aus den Wachstuben hinaus in den Vorhof gingen und dabei zugleich in das Innere des Thorweges hinein Licht gaben, weil die Wachstuben nach dem Thorweg hin offen waren, wie Böttch. Hitz. Klief. u. A. annehmen, oder ob die Wachstuben auch nach dem Thorweg hin eine Wand mit einer Thür und zu beiden Seiten derselben Fenster hatten, von welchen hier die Rede wäre. Wahrscheinlich ist die letztere Ansicht nicht, weil nur in dem Falle, daß die Wachstuben nach dem Thorwege zu offen waren, die Zwischenwände zwischen ihnen so hervorsprangen, daß sie als אילמים bezeichnet werden konnten. Aus diesem Grunde halten wir die erstere Annahme für richtig. Schwierigkeit macht noch der Zusatz סביר סביר, da genau genommen Fenster nicht rings herum, sondern nur an den beiden Seiten des Thorweges waren. Erwägen wir aber, daß die Fenster in der Hinter- oder Außenwand der Wachstuben sehr zurücktraten gegen die Fenster an den vorspringenden Seitenwänden, so läßt sich auch סביר סביר rechtfertigen in dem Sinne: überall herum, wohin man im Thorwege das Auge wandte. אילמים אילמים eben so an den vorspringenden Wänden sc. waren solche Fenster. In dem אילמי liegt nicht bloß, daß diese Wände Fenster hatten, sondern auch, daß diese Fenster eben so eingerichtet waren wie die an den Pfeilern der Wachstuben. Erst hierdurch erhielt der Thorweg rings herum Fenster, die nach innen gingen. Dies wird daher nochmals wiederholt, und im letzten Satze des V. noch bemerkt, daß אילמי אילמי d. i. nach v. 15 an den beiden hohen Pfeilern vor der Halle אילמי Verzierungen in der Form von Palmen, nicht bloß von Palmzweigen oder Palmlaubwerk, angebracht waren. — Damit ist die Beschreibung des Ostthores des äußern Vorhofes vollendet. Der messende Engel führt nun den Propheten über den Vorhof zu den beiden andern Thoren desselben, dem Nord- und Südthore. Bei diesem Gange wird

V. 17—19 der äussere Vorhof beschrieben und gemessen. V. 17. Und er führte mich in den äußern Vorhof und siehe da Cellen und Steingetüfel, gemacht am Vorhofs ringsum; dreißig Cellen am Steingetüfel. V. 18. Und das Steingetüfel war zur Seite der Thore, ent-

sprechend der Länge der Thore, (nämlich) das untere Steingetäfel. V. 19. Und er maß die Breite von vorne am unteren Thore bis vor den innern Vorhof von außen hundert Ellen, an der Ostseite und an der Nordseite. — Durch das östliche Thor in den äußern Vorhof geführt konnte Ezechiel denselben nicht bloß auf der Ostseite, sondern auch nach der Nord- und Südseite hin übersehen, und erblickte da Cellen und רצפה pavementum, mosaikartiges Steinpflaster oder mosaikartig aus Steinen getäfelten Fußboden (2 Chr. 7, 3. Esth. 1, 6), am Vorhofe gemacht ringsum d. i. nach der näheren Beschreibung in v. 18 zu beiden Seiten der Thorgebäude in einer ihrer Länge entsprechenden Breite an der Innenseite der Vorhofsmauer entlang rings herum gehend, also den Boden des Vorhofs nicht in seiner ganzen Ausdehnung bedeckend, sondern nur als ein gegen 50 Ellen breiter Streifen an der Innenseite der Umgebungsmauer hinlaufend, und zwar auch nicht an allen vier Seiten gleichmäßig, sondern nur an der Ost- Süd- und Nordseite und an der Nordwest- und Südwestecke der Westseite, soweit nämlich als der äußere Vorhof den inneren mit dem Tempel umgab (s. T. I b. b. b.); denn auf der Westseite war der Zwischenraum von dem inneren Vorhofe und Tempelhaube bis zur Umgebungsmauer des äußern Vorhofs durch einen besonderen Bau der Schiedstätte ausgefüllt. In dieser Beschränkung ist das קריב קריב zu nehmen. עשירי kann grammatisch betrachtet zu עשירי oder בלוי gehören, da in dem einen wie in dem andern Falle in Bezug auf das Genus eine Unregelmäßigkeit stattfindet und das Participium als Neutrum gesetzt ist. Fassen wir die Sache ins Auge, so ist von den Gründen, welche Klieber für die Beziehung des עשירי bloß auf רצפה geltend macht, keiner durchschlagend. Wenn das Steingetäfel sich zur Seite der Thorgebäude auf drei Seiten des Vorhofs herumzog und die Cellen an oder auf dem Steingetäfel waren, so können dieselben sich auch auf den drei Seiten des Vorhofs befunden haben, ohne daß man zu der Annahme genötigt oder auch nur berechtigt ist, daß dieselben dann die ganze Länge jeder Seite von der Schulter des Thorgebäudes bis zur Ecke oder zu dem in jeder Ecke nach 46, 21—24 zu Küchen für die Opfermahlzeiten des Volks abgesonderten Räume hätten ausfüllen müssen. Wir geben daher der Beziehung des עשירי auf die Cellen und das Steingetäfel den Vorzug, weil dieselbe dem Wortlaute und der Sache mehr als die andere entspricht. Von dem Steingetäfel wird v. 18 bemerkt, daß es an der Schulter der Thore war. עשירי steht im Plural, weil Ez. hierbei schon die beiden erst im Folgenden beschriebenen Thore des äußern Vorhofes mit im Sinne hat. כתף die Schulter des als Leib vorgestellten Thorgebäudes ist der Raum zu beiden Seiten des Thorbaues längs der Mauer mit den beiden Winkeln, welche die Langseite des Thorgebäudes mit der Linie der Umgebungsmauer bildet. Dies wird näher bestimmt durch עשר ארבע אמה neben der Länge der Thore hin d. h. ihr gleichlaufend (vgl. 2 Sam. 16, 13) oder in einer der Länge der Thorgebäude entsprechenden Breite zu beiden Seiten sich hinziehend. Die Thore waren 50 und nach Abzug der äußern Mauer 44 Ellen lang in den Vorhof hineingebaut; sonach zog sich auch das Stein-

getäfel 44 Ellen breit an den innern Seiten der Umgebungsmauer entlang hin. Dieses Getäfel heißt das untere Steingetäfel zur Unterscheidung von dem Pflaster oder Fußboden des höher gelegenen innern Vorhofes. Ueber die עשירי ist nur bemerkt, daß ihrer dreißig und daß sie ארבע אמה waren (s. Taf. I. C). Der Streit, ob ארבע אמה an oder auf dem Steingetäfel bedeute, trägt für die Sache nichts aus. Da Ez. häufig ארבע אמה für ארבע אמה braucht und umgekehrt, so läßt sich die Bed. auf verteidigen, nur nicht mit Hitz. durch Verweisung auf 2 Kg. 16, 17 begründen. Halten wir die eigentliche Bed. von ארבע אמה an fest, so dürfen wir uns doch die Lage der Cellen nicht so denken, daß sie vom innern Rande des Steingetäfels ab in den ungetäfelten Raum des Vorhofs hineingebaut waren; denn dann hätten sie für den über den Vorhof Hingehenden nicht sowol an als vielmehr vor (לפני) dem Steingetäfel gelegen. Das ארבע אמה weist darauf hin, daß die Cellen nahe an die Umgebungsmauer gebaut waren, so daß das Steingetäfel an ihrer dem innern Vorhof zugekehrten Fronte vor ihnen hin entlang ununterbrochen fortlief. In diesem Falle war es für die Anschauung ganz irrelevant, ob die Cellen auf das Steingetäfel aufgesetzt waren oder ob der von den Cellen eingenommene Platz ungetäfelt war und das Steingetäfel nur ringsum an den untern Rand der Cellenwände sich anschloß. Ueber ihre Verteilung auf die drei Seiten des Vorhofs enthält der Text keine Angabe. Nur so viel ist aus dem Plural עשירי klar, daß nicht von 30 ganzen Gebäuden, sondern nur von 30 Gemächern die Rede ist, da עשירי nicht ein aus mehreren Gemächern bestehendes Gebäude, sondern überall nur ein Gemach oder eine Celle in einem Gebäude bezeichnet, so 1 Sam. 9, 22 ein für das Halten der Opfermahlzeiten bestimmtes Gemach, das übrigens nicht klein war, sondern an 30 Personen fassen konnte, in Jer. 36, 12 ein zur Kanzlei verwendetes Gemach im königlichen Palaste. Sonst ist עשירי die constante Bezeichnung für die in den Vorhofs- und Seitengebäuden des Tempels befindlichen Gemächer, welche teils zum Aufenthalte der diensttuenden Priester und Leviten, teils zur Aufbewahrung der eingenommenen Tempelgefälle an Zehnten, Früchten, Geld dienten, vgl. 2 Kg. 23, 11. Jer. 35, 4. 36, 10. 1 Chr. 9, 26. Neh. 10, 38—40. Hiernach dürfen wir nicht an dreißig besondere Gebäude denken, sondern haben die 30 Cellen wol auf die drei Seiten des Vorhofs so zu verteilen, daß auf jeder Seite zehn und zwar der Symmetrie halber je 5 in einem Gebäude vereinigt rechts und links zwischen dem Thorbau und den Eckküchen angelegt waren. — In v. 19 wird die Größe oder der Umfang des äußeren Vorhofes bestimmt. Die Breite von der Fronte des unteren Thores bis vor den innern Vorhof hin betrug 100 Ellen. עשר המזרחות das Thor des unteren Vorhofs d. i. das äußere, welches niedriger lag als das innere. המזרחות ist nicht Adjectiv zu עשירי, denn עשירי ist von Jes. 14, 31 abgesehen nirgends als Föminin construiert, sondern steht substantivisch für עשירי המזרחות der untere Vorhof, s. zu 8, 3. עשירי bezeichnet den Punkt, von wo das Messen ausgeht, und עשירי המזרחות die Richtung, in der es fortgeht, die zugleich das Ziel in sich schließt: vor den innern Vorhof hin s. v. a. bis vor den innern Vorhof. Der Endpunkt wird genauer bestimmt durch עשירי

von außen, welches *Hitz.* als müßig und seltsam streichen will, aber mit Unrecht. Denn da, wie aus dem Folgenden erhellt, die Thorwege des innern Vorhofs in den äußern Vorhof hineingebaut waren, so besagt *בְּיָדוֹ*, daß das Messen nur bis an den Punkt sich erstreckte, wo der innere Vorhof seinen Anfang im äußern nahm, nämlich bis zur Fronte der Thorhalle, nicht bis zur Grenzmauer des innern Vorhofs, da diese Mauer um die ganze Länge des Vorhofthores d. i. um 50 Ellen weiter von der Halle des äußern Vorhofthores entfernt lag. Aus dieser näheren Bestimmung des Endpunktes folgt weiter, daß auch der Anfangspunkt nicht von der Grenzmauer, sondern von der Thorhalle des äußern Vorhofs genommen ist, mit andern Worten, daß in den hundert Ellen, welche der Mann gemessen, die 50 Ellen Länge des Thorgebäudes nicht inbegriffen, sondern ausgeschlossen sind. Dies wird außer Zweifel gesetzt durch v. 23 u. 27, wo die Entfernung des innern Vorhofthores von dem Thore (des äußern Vorhofs) zu 100 Ellen bestimmt ist. Die letzten W. *וְהַיְתָּוּן* haben die Masoreten durch den Atnach richtig vom Vorhergehenden getrennt, denn sie sind nicht eng mit *וְיָבִיט* zu verbinden und nicht zu übersetzen: er maß . . . gegen Osten und gegen Norden; dies würde mit der Bestimmung: bis vor den innern Vorhof in Widerspruch stehen. Sie enthalten vielmehr eine weitere appositionelle Bestimmung zu dem ganzen vorhergehenden Satz: er maß von . . . 100 Ellen, betreffend die Ostseite und die Nordseite des Vorhofs, und besagen, daß das Messen von Thor zu Thor sowol auf der Ost- als auf der Nordseite geschehen sei, mit anderen Worten, daß das genannte Maß von 100 Ellen für die Ost- wie für die Nordseite gelte, und leiten so zu der von v. 20 ab folgenden Beschreibung des Nordthores über.

V. 20—27. Das Nordthor und das Südthor des äusseren Vorhofs. S. Taf. I A. Die Beschreibung dieser beiden Thorgebäude ist sehr kurz gehalten, indem nur die Hauptbestandteile aufgeführt werden mit der Bemerkung, daß sie denen des Ostthores gleich waren. Sie lautet vom Nordthore also: V. 20. *Und das Thor, dessen Richtung nach Norden, am äußern Vorhofe betreffend, maß er seine Länge und seine Breite, V. 21 und seine Wachstuben, drei auf dieser und drei auf jener Seite, und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge. Es war nach dem Maße des ersten Thores, fünfzig Ellen seine Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen. V. 22. Und seine Fenster und seine Wandvorsprünge und seine Palmen waren nach dem Maße des Thores, dessen Richtung gegen Osten; und auf sieben Stufen stieg man hinauf, und seine Wandvorsprünge waren angesichts derselben. V. 23. Und ein Thor zum innern Vorhofe war gegenüber dem Thore nach Norden und nach Osten, und er maß von Thor zu Thor hundert Ellen.* — Mit dem Messen der Breite des Vorhofs war der messende Mann zum Nordthore gekommen, welches er nun auch maß. In v. 20 stehen die W. *וְהַיְתָּוּן* bis *וְהַיְתָּוּן* absolut: in v. 21 gehört das Verbum *וְיָבִיט* nicht zu den vorher aufgezählten Gegenständen: Wachstuben, Pfeilern u. s. w., sondern diese Gegenstände hängen noch von *וְיָבִיט* ab und *וְיָבִיט* geht auf das Hauptsubject der beiden Vv. *וְהַיְתָּוּן* zurück: es (das Thor) war ent-

sprechend dem Maße . . ., vgl. v. 15 u. 13. Ueber den Gebrauch von *ב* bei Maßbestimmungen: 25 *בְּאַמָּה* an der Elle *sc.* gemessen, wie Ex. 27, 18 u. ö. vgl. *Ges.* §. 120, 4 Anm. 2. Das „erste Thor“ ist das zuerst gemessene und beschriebene Ostthor. In v. 22^b wird die Zal der Stufen, welche die in den Thorweg führende Treppe hatte, angegeben, was natürlich auch für die Treppe des Ostthores (v. 6) gilt. In v. 22 ist *בְּיָדוֹ* nicht mit *Hitz.* zu beanstanden und in *ב* zu ändern; denn wenn auch die Fenster des Ostthores nicht gemessen worden sind, so hatten sie doch jedenfalls ein bestimmtes Maß, so daß von den Fenstern des Nordthores gesagt werden konnte: sie hatten das gleiche Maß. Dies gilt auch von den Palmverzierungen. Von den *אֲלִמִּיּוֹת* aber ist v. 21 nur bemerkt, daß sie gemessen wurden, das Maß jedoch nicht angegeben. Das *לְמִנְיָתוֹ* (v. 22 Ende) ist nicht mit *Bött.* willkürlich und sachwidrig in *לְמִנְיָתוֹ* zu ändern. Das Suffix *וָהֵם* bezieht sich auf die Stufen zurück. Vor den Stufen waren die *אֲלִמִּיּוֹת* des Thorbaues. Dieses „vor“ ist aber nicht = außerhalb der Treppe, wie *Bött.* meint, denn der messende Mann geht nicht aus dem Innern des Thores hinaus und steigt nicht die Treppe in den Vorhof hinab, sondern kommt vom Vorhofe her und steigt die Treppe hinauf und sieht beim Hinaufsteigen angesichts (*vis à vis*) der Stufen die *אֲלִמִּיּוֹת* des Thores, d. h. die Wandvorsprünge zu beiden Seiten der Thorschwelle. In v. 23 wird zuerst bemerkt, daß ein Thor zum innern Vorhofe gegenüber dem (bisher beschriebenen) Nord- und Ostthore des äußern Vorhofs war, daß also die Thore des äußern und innern Vorhofs einander *vis à vis* lagen; sodann wird die Entfernung zwischen diesen äußeren und inneren Thoren zu 100 Ellen gemessen, im Einklange mit v. 19^b.

In v. 24—27 wird eben so kurz das Südthor beschrieben. V. 24. *Und er führte mich gegen Süden, und siehe da war ein Thor gegen Süden und er maß seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen. V. 25. Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum, wie jene Fenster; fünfzig Ellen war die Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen. V. 26. Und sieben Stufen waren seine Stiege und seine Wandvorsprünge angesichts derselben, und Palmwerk hatte es, eins auf dieser und eins auf jener Seite an seinen Pfeilern. V. 27. Und ein Thor war zum innern Vorhofe gegen Süden, und er maß vom Thore zu dem Thore gegen Süden hundert Ellen.* — Auch dieses Thor war den beiden andern ganz gleich gebaut; die Beschreibung desselben variiert nur in der Form, nicht in der Sache von der Beschreibung des vorigen Thores. *בְּמִדְתוֹ* wie jene Maße steht concis für: wie die Maße der früher beschriebenen Pfeiler am Nord- und Ostthore. Zu v. 25 vgl. v. 16 u. 21^b; zu v. 26^a vgl. v. 22^b und v. 26^b ist aus v. 16^b vgl. mit v. 9^b klar; endlich v. 27 correspondirt dem 23. V. und vervollständigt die Messung der Breite des Vorhofs, welche hiernach auch auf der Südseite von dem äußern bis zum gegenüberliegenden innern Thore 100 Ellen betrug, wie nach v. 19 auf der Ostseite. — Aus der v. 27. 23 u. 19 angegebenen Distanz von den Thoren des äußeren zu den correspondirenden Thoren des innern Vorhofs ergibt

sich ein Größenraum des äußern Vorhofs von 200 Ellen auf jeder Seite, nämlich 50 E., die das Außenthorgebäude in den Vorhof hineinsprang, und 50 E., welche der Thorbau des innern Vorhofs in den äußern Vorhof hineinlag, und 100 E. von der einen Thorhalle zur gegenüberliegenden andern ($50 + 50 + 100 = 200$).

Hiernach läßt sich auch die Gesamtgröße des von der Mauer 40, 5 umschlossenen Baues d. i. des Tempels mit seinen beiden Vorhöfen berechnen, wie von mehrern Ausll. geschehen ist. Gehen wir nämlich auf dem Grundplane Taf. I von dem äußeren Nordthore zum äußern Südthore, so haben wir — um uns der Worte *Klief.*'s zu bedienen —, erst die Nordbreite des äußern Vorhofs (D) mit 200 Ellen, dann den nach 49, 47 hundert Ellen ins Gevierte messenden innern Vorhof (E) mit 100 Ellen, und endlich die Südseite des äußern Vorhofs mit wieder 200 Ellen (D); also war das Heiligtum von Norden nach Süden 500 Ellen breit. Gehen wir aber von dem Eingange des Ostthores des Vorhofs (A) aus, so haben wir erst die Ostbreite des äußern Vorhofs mit 200 Ellen, dann den innern Vorhof (E) mit 100 Ellen, darnach das Tempelgebäude, welches mit dem es umgebenden freien Raum nach 41, 13, 14 ebenfalls einen Raum von hundert Ellen ins Gevierte einnahm (G), mit 100 Ellen, und endlich die im Westen des Tempelgebäudes liegende, und nach 41, 13, 14 gleichfalls einen Raum von hundert Ellen ins Geviert einnehmende *חֵדָר* (J) mit abermals 100 Ellen; also war das Heiligtum auch von Osten nach Westen 500 Ellen lang, mit andern Worten ein Quadrat von 500 Ellen.⁴

V. 28—47. Der innere Vorhof mit seinen Thoren, Cellen und Schlachtstischen.

V. 28—37. Die Thore des innern Vorhofs. Vgl. Taf. I B. u. Taf. II, II. V. 28. *Und er führte mich in den innern Vorhof durch das Südthor und maß das Südthor nach denselbigen Maßen, V. 29 und seine Wachstuben und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen. Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum; fünfzig Ellen war die Länge und die Breite fünf und zwanzig Ellen. V. 30. Und Wandvorsprünge waren rings herum, die Länge fünf und zwanzig Ellen und die Breite fünf Ellen. V. 31. Und seine Wandvorsprünge waren gegen den äußern Vorhof hin, und Palmen waren an seinen Pfeilern, und acht Stufen seine Stiege. — V. 32. Und er führte mich in den innern Vorhof hinein gegen Osten und maß das Thor nach denselbigen Maßen, V. 33 und seine Wachstuben und seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge nach denselben Maßen. Und Fenster waren an ihm und seinen Wandvorsprüngen rings herum; die Länge war fünfzig Ellen und die Breite fünf und zwanzig Ellen. V. 34. Und seine Wandvorsprünge waren gegen den äußern Vorhof hin, und Palmen waren an seinen Pfeilern auf dieser und auf jener Seite und acht Stufen seine Stiege. — V. 35. Und er*

*brachte mich zu dem Nordthore und maß es nach denselbigen Maßen; V. 36 seine Wachstuben, seine Pfeiler und seine Wandvorsprünge. Und Fenster waren an ihm rings herum; die Länge war fünfzig Ellen und die Breite fünf und zwanzig Ellen. V. 37. Und seine Pfeiler standen nach dem äußeren Vorhof zu; und Palmen waren an seinen Pfeilern auf dieser und auf jener Seite, und acht Stufen war seine Stiege. — In v. 27 hatte der messende Mann die Distanz vom Südthore des äußeren Vorhofs bis zu dem gegenüberliegenden Südthore des inneren Vorhofs gemessen. Durch das letztere führt er dann v. 28 den Propheten in den innern Vorhof und mißt dasselbe beim Hindurchgehen und findet dieselben Maße, die er an den Thoren des äußern Vorhofs gefunden hatte. Ebenso auch die Maße der Wachstuben, Pfeiler und Wandvorsprünge, die Lage der Fenster und die Länge und Breite des ganzen Thorgebäudes (v. 29), woraus sich von selbst ergibt, daß dieses Thor dem Außenthore in Construction, Bestandteilen und Dimensionen gleich war. Eben so das Ost- und das Nordthor, deren Beschreibung v. 31—37 bis auf geringe Variationen des Ausdrucks ganz mit der des Südthores übereinstimmt. Zwar ist bei keinem dieser Thore die Vorhalle erwänt, aber daß auch diese nicht fehlte, sondern in der Beschreibung nur übergangen ist, ersieht man aus v. 39, wo die Opfertische in der Halle (*חֲבֻטֹת*) beschrieben werden. Nur zwei Abweichungen sind in v. 31, 34 u. 37 erwänt, wodurch diese Binnenthore sich von den Außenthoren unterschieden. Erstlich daß die Treppen zu diesen Thoreingängen nach den Schlußworten der citirten Vv. acht Stufen hatten, die der Außenthore aber nur sieben (vgl. 22 u. 26), wobei auch der Ausdruck variirt, indem statt *עֲלֵה* v. 26 hier constant *עָלָה* gebraucht ist. *עָלָה* von *עָלָה* das Aufsteigen sind eigentl. Aufgänge d. h. Orte des Hinaufgehens für Treppe oder Stiege. Dieselbe Bed. hat *עָלָה* Plur. von *עָלָה* der Aufgang (nicht Sing., wie *Hitz.* meint). Wichtiger ist die andere Abweichung, die im ersten Satze der citirten Vv. enthalten ist, in den Worten: und ihre *עֲלֵה* die vorspringenden Teile der innern Seitenwände des Thorwegs waren nach dem äußeren Vorhofe zu gerichtet (*עָלָה* und *עָלָה* die Richtung anzeigend). Das Verständnis dieser etwas dunklen Angabe wird dadurch erleichtert, daß in v. 37 *עֲלֵה* statt *עָלָה* v. 31 u. 34 steht. *עֲלֵה* sind die beiden hohen Thorpfeiler an der Thorhalle, die bei den Außenthoren den Abschluß des Thorgebäudes gegen den innern Vorhof hin bildeten. Wenn nun bei den Binnenthoren diese Pfeiler nach dem äußern Vorhof zu standen, so muß der Bau dieser Thore im Verhältnis zu dem der Außenthore die umgekehrte Richtung gehabt haben, so daß der ins Thor Eintretende nicht wie bei den Außenthoren von der Treppe über die Schwelle zu den Wachstuben und weiter über die zweite Schwelle zur Vorhalle gelangte, sondern zuerst in die Vorhalle neben den Pfeilern an ihrer Fronte, sodann über die Schwelle zu den Wachstuben kam und endlich weiter über die andere Schwelle schreitend in den innern Vorhof eintrat. Wenn aber dieser Thorbau von außen her betrachtet mit den Hallenpfeilern und der Vorhalle seinen Anfang nahm, so mußte wenigstens die Vorhalle außerhalb der*

Scheidemauer der beiden Vorhöfe d. h. noch im Bereiche des äußern Vorhofes gelegen sein; wenn ferner auch die אֵילָנִים die Wandvorsprünge zwischen den Wachstuben und an den Schwellen nach dem äußern Vorhof hin gerichtet waren, so mußte das ganze Thorgebäude in diesen Vorhof hineingebaut sein. Dies besagen die vielfach mißverstandenen ersten Sätze in v. 31. 34 u. 37, ohne daß man nötig hat in v. 37 אֵילָנִים nach v. 31 u. 34 in אֵילָנִים zu ändern. Denn das v. 31 u. 34 über die Lage oder Richtung der אֵילָנִים Gesagte gilt auch von den אֵילָנִים , und diese sind in v. 37 wol deshalb genant, weil in v. 38 weiter beschrieben werden sollte, was bei den אֵילָנִים sich befand. Mit Recht findet es *Klief.* (S. 84) unbegreiflich, wie nicht wenige Ausll. trotz dieser bestimmten Angaben in v. 31. 34 u. 37 haben annehmen können, daß die Thorgebäude der inneren Thore ebenso in den innern Vorhof hinein gelegen hätten, wie die Thorgebäude der Außenthore in den äußern Vorhof. Da der innere Vorhof nur 100 Ellen ins Gevierte maß, so würden, wenn die Binnenthore in den innern Vorhof hineingelegt hätten, das Nord- und das Südthor des innern Vorhofs in der Mitte des letzteren zusammengestoßen, und die Halle des Ostthores des innern Vorhofs würde geradezu auf den Hallen der beiden andern Thore zu liegen gekommen sein. Es war selbstverständlich, daß die Thorgebäude der Binnenthore wie die der Außenthore in den geräumigeren äußern Vorhof hineinlagen. Gleichwol erwänt der Text dieser Lage der Binnenthore mit Absicht so ausdrücklich, weil dadurch die Lage der Binnenthore die umgekehrte von der der Außenthore wurde. Bei den Außenthoren setzte die erste Schwelle in der Ringmauer des äußern Vorhofs ein, und die Treppe lag vor der Ringmauer; und so erstreckte sich das Thorgebäude in den äußern Vorhof hinein; bei den Binnenthoren dagegen lag die zweite Schwelle zwischen den Ringmauern des innern Vorhofs, und das Thorgebäude streckte sich von da in den äußern Vorhof hinein, und seine Treppe lag vor der Thorthalle; ferner lag z. B. bei den Ostthoren die Halle des Außenthores gegen Westen, und die Halle des Binnenthores gegen Osten, so daß die beiden Hallen sich im äußern Vorhofe einander gegenüber lagen, wie die Vv. 23 und 27 es beschreiben.

Ueber die אֵילָנִים enthält v. 30 noch Bestimmungen, die nicht zu passen scheinen, weshalb dieser V. schon von LXX weggelassen worden, und von *J. D. Mich. Bött. Ev. Hitz. Maur.* für eine unhaltbare Glosse gehalten wird. Befremdlich erscheint sowol das קָבִיב קָבִיב als die angegebene Länge und Breite der אֵילָנִים . Weder die Länge von 25 E. noch die Breite von 5 E. scheint mit den übrigen Maßen des Thorgebäudes zu stimmen. So viel steht von vornherein fest, daß die 25 E. Länge und 5 E. Breite der אֵילָנִים nicht zu der Gesamtlänge von 50 E. und Gesamtbreite von 25 E. des Thorgebäudes hinzukommen können, sondern in denselben einbegriffen sein müssen. Denn die אֵילָנִים bildeten ja nur einzelne Bestandteile der Seiteneinfassung des Thorwegs, indem diese 50 Ellen lange Einfassung aus Wandvorsprüngen (אֵילָנִים), drei offenen Wachstuben und einer Vorhalle mit Pfeilern bestand. Der offene Raum der Wachstuben betrug $3 \times 6 = 18$ Ellen und die Halle war im

Lichten 6 Ellen breit (v. 7 u. 8) und die Pfeiler 2 Ellen stark. Ziehen wir diese $18 + 6 + 2 = 26$ E. von den 50 E. Gesamtlänge ab, so bleiben für die Wände zur Seite der Schwellen und zwischen den Wachstuben 24 Ellen übrig, nämlich $2 \times 5 = 10$ E. für die Zwischenwände zwischen den drei Wachstuben, $2 \times 6 = 12$ E. für die Schwellenwände und 2 E. für die Vorhallenwände also im Ganzen 24 Ellen für die אֵילָנִים , wonach nur 1 Elle fehlt, um das angegebene Maß von 25 Ellen zu erlangen. Diese fehlende 1 Elle gewinnen wir durch die Annahme, daß die Fronte der Wandvorsprünge bei den Wachstuben und Schwellen um $1\frac{1}{2}$ Handbreite oder 6 Zoll breiter als die Mauerstärke war, d. h. auf jeder Seite gesimsartig um 3 Zoll an der Fronte hervortrat. — Die fragliche Breite der אֵילָנִים von 5 Ellen aber ist die Dicke ihres Mauerwerks oder die Dimension der Zwischenwand von innen nach außen auf jeder Seite des Thorwegs. Eine solche Dicke der Zwischenwände wird nicht befremden, wenn wir erwägen, daß die Ringmauer des Vorhofs 6 Ellen dick war bei einer Höhe von nur 6 Ellen (v. 5). Auch das auffällige קָבִיב קָבִיב wird begreiflich, wenn wir in Betracht ziehen, daß die vorspringenden Wände nicht nur den Thorcin- und Durchgang auf beiden Seiten, sondern auch die inneren Räume des Thorgebäudes — Wachstuben und Halle — auf allen Seiten begrenzten und mit den Thoren zusammen den Thorweg von allen Seiten einfaßten. Hiernach hat v. 30 nicht nur einen passenden Sinn, sondern liefert zugleich eine nicht unwichtige Maßbestimmung zur Vervollständigung des Bildes der Thorgebäude. Daß aber diese Maßbestimmung nicht schon bei den Thoren des äußern Vorhofs gegeben, sondern erst bei dem Südthore des innern Vorhofs nachgebracht wird, kann keinen Grund zur Verdächtigung ihrer Echtheit liefern, da in dieser Beschreibung mehrmals Einzelbestimmungen so nachgebracht werden. So ist z. B. die Zal der Stufen vor den Außenthoren erst v. 22 beim Nordthore genant. Noch weniger darf es befremden, daß diese Bestimmungen bei den folgenden Thoren nicht wiederholt sind, worin man ebenfalls einen Grund zur Verdächtigung der Echtheit des V. hat finden wollen.

Vom Südthore führt der messende Mann den Propheten v. 32 in den innern Vorhof nach Osten, um ihm das innere Ostthor aufzumessen, dessen Beschreibung v. 33 u. 34 genau der des Südthores entspricht. Endlich führt er ihn v. 35 zum innern Nordthore hin für den gleichen Zweck, und dieses wird den vorigen auch entsprechend gefunden und beschrieben. Der Anstoß, welchen *Hitz.* an $\text{אֶל-הַדָּרַז הַתְּנִימִי הָרֶדֶק הַקָּרִים}$ v. 32 nimt, um mit Hilfe der LXX sich in Conjecturen zu ergehen, schwindet, sobald man nur $\text{הָרֶדֶק הַתְּנִימִי}$ nicht zu $\text{הַדָּרַז הַתְּנִימִי}$ als Nebenbestimmung desselben zieht, sondern es als Angabe des Zieles mit $\text{וְהַדָּרַז הַתְּנִימִי}$ verbindet: er fürte mich in den innern Vorhof hinein den Weg (die Richtung) gegen Osten, und maß das (dort gelegene) Thor. So gefaßt berechtigen die Worte nicht zu der Folgerung, daß er zum Südthore wieder hinausgegangen war. — וַיִּמְדֵר v. 35 steht aramaisirend für וַיִּמְדֵר v. 32 u. 28.

V. 38—47. Die Cellen und Vorrichtungen für den Opfercultus am und im innern Vorhofe. V. 38. *Und eine Celle mit ihrer Thür*

war bei den Pfeilern an den Thoren; daselbst sollten sie das Brandopfer waschen. V. 39. Und in der Thorhalle waren zwei Tische auf dieser und zwei Tische auf jener Seite, um an denselben das Brandopfer, das Sündopfer und das Schuldopfer zu schlachten. V. 40. Und an der Schulter draußen, der dem zur Thoröffnung Hinaufgehenden nördlichen (Schulter), standen zwei Tische, und an der andern Schulter bei der Thorhalle zwei Tische. V. 41. Vier Tische auf dieser und vier Tische auf jener Seite an der Schulter des Thores; acht Tische an welchen sie schlachten sollten; V. 42 und vier Tische bei der Treppe, behauene Steine anderthalb Ellen lang und anderthalb Ellen breit und eine Elle hoch; auf diese sollten sie die Geräte legen, mit welchen man die Brandopfer und andern Opfer schlachtete. V. 43. Und die Doppelplöcke eine Spanne lang, waren befestigt am Hause ringsum; auf die Tische aber kam das Opferfleisch. V. 44. Und außerhalb des innern Thores waren zwei Cellen, im innern Vorhofe, eine an der Schulter des Nordthores mit ihrer Vorderseite gegen Norden. V. 45. Und er sagte zu mir: diese Celle, deren Vorderseite gegen Süden, ist für die Priester, welche der Hut des Hauses warten, V. 46 und die Celle, deren Vorderseite gegen Norden, ist für die Priester, welche der Hut des Altares warten. Das sind die Söhne Zadoks, welche von den Söhnen Levi's Jahve nahen, ihm zu dienen. V. 47. Und er maß den Vorhof, die Länge hundert Ellen und die Breite hundert Ellen ins Gevierte, und der Altar stand vor dem Hause. — Ueber die Lage der v. 38 erwähnten Celle gehen die Ansichten der neuern Ausl. weit auseinander, da Bött. u. Hitz. sich nach den LXX und verschiedenen irrigem Voraussetzungen einen beliebigen Text zurecht gemacht haben. Der Streit darüber, ob פאילים in oder an den פאילים zu übersetzen sei, erledigt sich einfach durch die Erwägung, daß die פאילים vor der Thorhalle Pfeiler von 2 Ellen Länge und gleicher Breite waren (v. 9), in die man unmöglich ein Gemach hineinbauen konnte. Die לשבחה konnte also nur an (nahe bei) den Thorpfeilern sein. Zu פאילים ist aber noch חשכרים (bei den Thoren) in loser Beiordnung (vgl. *Ev.* §. 293^e) hinzugesetzt, nicht um die Stellung der Pfeiler näher zu bezeichnen, was nach v. 9 überflüssig war, sondern um den Plural פאילים zu verdeutlichen und ihn auf die Pfeiler aller drei Binnenthore auszudehnen, wonach wir bei den Pfeilern jedes dieser Thore eine לשבחה anzunehmen haben (Taf. I. O.). Dies fordert auch schon die Bestimmung dieser Celle „zum Reinigen oder Waschen des Brandopfers“. Da nämlich die Opfer nicht bloß durch ein Thor, sondern durch alle Thore eingebracht wurden, das Sabbatopfer des Fürsten nach 46, 1. 2 durch das die Woche hindurch geschlossene und nur am Sabbat geöffnete Ostthor, so kann nicht bloß beim Nordthore (*Bött. Häv.*) oder dem Ostthore (*Ev. Hitz.*), sondern es muß bei jedem Thore eine Celle zum Reinigen des Brandopfers gewesen sein. Unrichtig wird auch חשכרים von *Häv. Hitz.* u. A. als synecdochische Bezeichnung jeglichen Opferfleisches gefaßt. Dagegen spricht nicht nur die ausdrückliche Nennung der Brand- Sünd- und Schuldopfer (v. 39) und der Gebrauch von חשכרים in diesem Sinne v. 43, sondern hauptsächlich

der Umstand, daß das A. T. wie der Talmud vom Waschen jeglichen Opferfleisches nichts wissen, sondern nur das Waschen der Eingeweide und Schenkel der Brandopferthiere kennen (Lev. 1, 9), zu welchem Zwecke im Salomon. Tempel die auf den *Mechonot* befindlichen Becken dienten (2 Chr. 4, 6, wo das in Lev. 1, 9 gebrauchte חשכרים durch die Ap- position כּם חשכרים חשכרים verdeutlicht ist). Für diesen Zweck war aber ein Gemach bei jedem Thore, nicht bei jedem Pfeiler ausreichend. Wäre, wie Manche aus symmetrischen Gründen angenommen haben, auf jeder Seite des Thores eine solche לשבחה gewesen, so würde dies wol eben so gut wie bei den Schlachtischen v. 39—42 angegeben sein. Auf welcher Seite des Thorwegs sie aber lag, ob am rechten oder linken Pfeiler, darüber enthält der Text keine Bestimmung. Auf dem Grund- plane haben wir sie beim Ostthore an die rechte, beim Nord- und Südthore an die westliche Seite gesetzt, s. Taf. I. O. O.

Außerdem standen nach v. 39—41 zweimal zwei Tische auf jeder Seite, im Ganzen also 8, die zum Schlachten dienten. Zwei Paare standen „in der Halle des Thores“ d. i. im innern Raum der Halle, ein Paar auf dieser, das andere Paar auf jener Seite d. i. für den in die Halle Eintretenden zur rechten und zur linken Seite, warscheinlich nahe an der Wand (s. Taf. II, II ff.). Das לשבחה חשכרים schlachten an den Tischen (v. 39 u. 40) steht für: beim Schlachten benutzen, nämlich um das geschlachtete Fleisch darauf zu legen. Dies ergibt sich bei v. 39 aus der Sache. Denn das Geschäft des Schlachtens wurde nicht in der Vorhalle, sondern außen bei derselben vorgenommen. Die Vorhalle des Thorgebäudes war kein Schlachthaus, sondern der Ort, wo die ins Thor Gehenden sich sammeln konnten. Die hier stehenden Tische konnten daher nur zur Niederlegung des für den Altar zubereiteten Opferfleisches dienen, von wo es dann die Priester auf den Altar brachten. פאילים חשכרים vom inneren Raume der Halle zu verstehen, fordert der Gegensatz in v. 40, wo zwei Paar Tische außerhalb der Halle erwähnt sind. Von diesen standen zwei „an der Schulter draußen, für den zur Thoröffnung Hinaufgehenden nördlichen“ (Taf. II, II. d d). Der Sinn dieser nicht ganz deutlichen Worte ergibt sich aus der zweiten Vershälfte, welche die correlaten Angaben über die beiden gegenüberstehenden Tische bringt. Wenn es von diesen Tischen heißt, daß sie an der andern Schulter (אליהמה חשכרים), welche die Thorhalle hatte standen, so wird dadurch nicht nur das לשבחה חשכרים des ersten Hemistichs genauer bestimmt als Thorhalle, sondern zugleich das חשכרים deutlich, nämlich daß es als dem חשכרים correspondirend ein חשכרים חשכרים gehörendes Adjectivum ist: an der dem zur Thoröffnung die Treppe Hinaufsteigenden nördlichen Schulter draußen (חשכרים חשכרים) die Außenseite im Gegensatze zum Innern der Halle פאילים v. 39). Die Schulter des Thores oder vielmehr der Thorhalle ist die Seite derselben, und zwar die auswendige Seite. Hiernach standen diese 4 Tische an den Außenseiten der Halle, zwei an der linken Seitenwand. In v. 41 wird das über den Stand der 39. u. 40. erwähnten Tische Gesagte zusammengefaßt: Vier Tische standen auf jeder Seite der Halle, zwei in derselben, zwei an der äußeren Wand, zusammen

8 Tische, die für Zwecke des Schlachtens dienten. Hierbei kann לְבַחָהּ als verkürzter Ausdruck für לְבַחָהּ אֲשֶׁר לְאֵלִים הַשָּׁמַיִם in v. 40 nicht auffallen, da Undeutlichkeit nach v. 40 nicht zu fürchten war. — Hierzu kommen (v. 42) noch vier Tische (וְאַרְבָּעָה) und vier) von Stein, woraus man schließen darf, daß die vorher genannten acht von Holz waren. Die 4 steinernen standen לְעִלָּה d. i. an (bei) der Treppe (vgl. לְעִלָּה am Eingange der Stadt, Prov. 8, 3) und waren von behauenen Quadersteinen, wie ohne Zweifel auch die Stufen der Treppe (s. Taf. II, II. e. e). Die Uebersetzung des לְעִלָּה „für das Brandopfer“ (LXX u. A.) gibt durchaus keinen Sinn, und für עִלָּה ist die Bed. Treppe, Stiege durch v. 26 gerechtfertigt. Diese Steintische dienten als Fleischbänke, um die Schlachtgeräte darauf zu legen. וְהָיָה גִּבְיָתָם gehört zusammen, indem das ו, wie zu neuem Satzanfang nach einem Gedankenstillstand gesetzt ist, vgl. Prov. 23, 24, 30, 28. Gen. 40, 9 (Bött.). Daß diese 4 Tische auf beide Seiten der Treppe verteilt waren, ist zwar nicht ausdrücklich bemerkt, aber aus der Stellung der andern Tische mit Sicherheit zu folgern. Auch befanden sich die genannten 12 Tische nicht bloß bei einer Thorhalle, sondern bei jeder der drei Binnenthore, wie die Waschcelle (v. 38), da bei jedem Thore Opferthiere zum Altare geführt und geschlachtet wurden, so daß was v. 39—42 von einer Halle und zwar, nach dem וְהָיָה v. 40 zu urteilen von der Halle des Ostthors gesagt ist, auch von den Hallen des Süd- und Nordthores gilt.

In v. 43 ist noch eine Vorrichtung für das Schlachten der Opferthiere erwähnt, über welche die Meinungen der alten Uebersetzer und der Ausl. sehr geteilt sind. Sprachlich und sachlich aber läßt sich allein die Erklärung des Chaldäers בְּרִית קְבִיעִין בְּעַמּוּדֵי בְּרִית וְעִנְקֵינֵין נִפְתָּחִין פְּתוּחֵי הַר קְבִיעִין בְּעַמּוּדֵי בְּרִית וְעִנְקֵינֵין et uncini egrediebantur (longitudine) unius palmi defixi in columnis domus macelli rechtfertigen, für die sich nicht bloß Boett., sondern auch Roed. in Gesen. Thes. p. 1470 u. Dietr. im Lex. entschieden haben. Denn שְׂפָתַיִם von שָׂפָא setzen, stellen, bed. Pfäle oder Pföcke, in Ps. 68, 14 die aus Pfälen errichteten Hürden, hier in u. St. Pföcke eine Spannelang, an der Wand, in die sie eingeschlagen sind, eine Spanne her vorstehend, und im Dual: Doppelpföcke, gabelförmige Pföcke, an welche die geschlachteten Thiere aufgehängt wurden, um abgehäutet zu werden, wie Dav. Kimchi die Worte des Chald. erklärt. Der Artikel bezeichnet die Gattung: die für das Geschäft des Schlachtens erforderlichen Pföcke. Dieser Bed. entspricht auch das Verb. מִבְּקִיִּים hoph. von בָּקַן, befestigt, welches zu der von LXX ausgegangenen Deutung: Randleisten am Tische oder Tischeinfassung in keiner Weise paßt. Schwierig bleibt hierbei nur בְּבִירָה, welches Bött. durch: im Innern der Thorhalle und Pfeiler, Roed. in interiore parte, nempe in ea atrii parte, ubi hostiae mactandae essent erklärt, weil er richtig eingesehen hat, daß das Innere der Vorhalle nicht der Ort des Schlachtens sein, sondern dieses Geschäft nur außen vor oder bei der Halle verrichtet werden konnte. Aber auch in interiore parte atrii paßt nicht recht, ist jedenfalls zu unbestimmt für מִבְּקִיִּים. Richtiger möchte daher die Uebersetzung: befestigt

am Hause d. h. an den Außenwänden des Thorhallengebäudes erscheinen, so daß בְּרִית für Gebäude im Sinne von בְּרִית stände, obwol ich diese Bed. mit keiner Stelle sicher zu belegen weiß. Die Erklärung selbst aber kann hierdurch nicht zweifelhaft gemacht werden, da בְּבִירָה bei jeder andern Deutung des שְׂפָתַיִם noch schwieriger zu erklären ist. סְבִיב סְבִיב bezieht sich auf die drei Außenseiten der Halle. — Die Beschreibung des Schlachtapparates schließt v. 43^b mit den Worten: und auf die (v. 38—42 genannten) Tische kam das Fleisch der Opfergabe. קָרְבָּן das allgemeine Wort für Opfergaben, wie Lev. 1, 2 ff.

In v. 44—46 werden Cellen für die diensttuenden Priester beschrieben, und zwar in v. 45 u. 46 unzweideutig zwei solcher Cellen nach ihrer Lage und Bestimmung. S. Taf. I. F. F. Damit läßt sich aber der masor. Text in v. 44 ohne willkürliche Deutung unmöglich in Einklang bringen. Denn erstlich ist da die Rede von לְשֹׁכֵי שָׂרִים Cellen der Sänger, während diese Cellen nach v. 45 u. 46 für die den Dienst im Tempelhaus und am Brandopferaltare verrichtenden Priester bestimmt waren¹. Sodann ist in v. 45 u. 46 nur von zwei Cellen oder Cellengebäuden die Rede, deren Lage mit denselben Worten beschrieben wird, wie die Lage der in v. 44 besprochenen Cellen, so daß an der Identität dieser und jener Cellen nicht gezeifelt werden kann. In v. 44 sind die angeblichen Sängercellen an das Nordthor mit der Fronte gen Süden gesetzt, was nach v. 45 nur von der für die den Dienst im Heiligen besorgenden Priester bestimmten einen Celle gilt; außerdem ist in v. 44 noch eine Celle am Ostthore mit der Fronte gegen Norden genannt, die nach v. 46 für die den Altdienst besorgenden Priester bestimmt war. Hiernach wären nach unserm masor. Texte des 44. V. erstlich Sängercellen (in der Mehrheit), sodann eine Celle, also mindestens drei Cellen, dagegen nach v. 45 u. 46 nur zwei vorhanden gewesen. Endlich läßt sich das אֶחָד v. 44^b nur begreifen, wenn man es sprachwidrig in der Bed. „eine andere“ nimmt. Diese Gründe nötigen dazu, nach der LXX שָׂרִים in שְׂרָיִם und אֶחָד in אֶחָד, auch wol חֲקָרִים in חֲדָרִים zu ändern, und infolge dessen לְשֹׁכֵי zu punktiren und פְּתִיחָה statt פְּתִיחָה zu lesen. Weitere Aenderungen sind nicht erforderlich und durch die LXX nicht indicirt, da die übrigen Abweichungen in ihrem Texte sich aus der freien Behandlung des Grundtextes erklären. Nach dem so geänderten Texte ist auch in v. 44 nur

1) Der Versuch älterer und neuerer Verteidiger des masor. Textes, diesen Widerspruch durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die Priester, welche nach v. 45 u. 46 den Dienst im Tempel und am Altare besorgen, Sänger waren, scheidet daran, daß im alttestamentlichen Cultus zwischen den levitischen Sängern und den Priestern d. h. den das Priestertum verwaltenden Aaroniten streng geschieden wird und Ezechiel in dem Tempelgesichte diesen Unterschied nicht aufhebt, sondern noch verschärft durch die Vorschrift, daß allein die Söhne Zadoks den priesterlichen Dienst am Heiligthum besorgen, die übrigen Nachkommen Aarons aber nur als Wachen am Thore des Hauses und zu andern nicht priesterlichen Geschäften verwendet werden sollen (44, 10 ff.). Hiernach konnte Ez. die Priester nicht mit den Sängern identificiren und die für die diensttuenden Priester bestimmten Cellen nicht Sängercellen nennen.

von zwei Cellen die Rede. Diese lagen „außerhalb des inneren Thores“. Diese Bestimmung ist zweideutig; denn außerhalb des innern Thores befindet man sich nicht nur, ehe man in das Thor hineingeht d. i. im äußern Vorhofe, sondern auch, wenn man durch dasselbe hindurchgegangen, in den innern Vorhof eingetreten ist. Daher folgt die nähere Bestimmung: im innern Vorhofe. Lesen wir dann אָרְזוּ für אָרְזוּ, so folgt ganz sachgemäß die genauere Angabe der Lage der einen wie der andern dieser Cellen, indem אָרְזוּ und אָרְזוּ sich correspondiren. Das zweite אָרְזוּ statt des grammatisch richtigeren אָרְזוּ läßt sich aus einer *constructio ad sensum* erklären, da die אָרְזוּ nicht einzelne Gemächer, sondern Gebäude mit mehrern Einzelzimmern waren. Die eine Cella lag an der Schulter (Seite) des Nordthores mit der Fronte (פְּנִיָה) gegen Süden, die andere an der Schulter des Südthores mit der Fronte gegen Norden. Beide lagen also einander gegenüber, ihre Fronten einander zukehrend. Statt des Südthores hat der masor. Text aber אָרְזוּ אָרְזוּ das Ostthor, und v. 46 enthält nichts, was damit in ausdrücklichem Widerspruche stände, so daß sich אָרְזוּ אָרְזוּ zur Not verteidigen läßt. Aber nur zur Not, wenn man nämlich, mit *Klief.* die Lage derselben für den durchs Ostthor Eintretenden links vom Thorwege setzt und die Richtung der Fronte nach Norden daraus erklärt, daß den in ihr sich aufhaltenden Priestern das Geschäft oblag, die durch das Ostthor eingebrachten Opfer zu beaufsichtigen oder die Einbringung der Opfer zu bewachen, wonach diese Celle eben nur eine Wächtercelle war. Allein diese Annahme gründet sich auf Mißdeutung der Formel אָרְזוּ אָרְזוּ אָרְזוּ die Hut des Altars hüten. Diese Formel bedeutet nicht: darüber wachen, daß nichts Ungesetzliches zum Altar geführt werde, sondern bezeichnet den Altdienst selber, die Warnehmung alles dessen, was den Dienern des Altars bei der Vollziehung des Opfordienstes oblag, die Darbringung der Opfer auf dem Altare nach den Vorschriften des Gesetzes. Lag dieses Amt den in dieser Celle sich aufhaltenden Priestern ob, so wäre die Richtung der Fronte dieser Celle nach Norden, wobei man von der Fronte der Celle aus den Altar gar nicht sehen konnte, höchst unschicklich angelegt gewesen. Diese Unschicklichkeit fällt nur dann weg, wenn die Celle am Südthore gebaut war, mit der Fronte gegen Norden d. i. gerade nach dem Altar hin gerichtet. Aus diesem Grunde müssen wir auch אָרְזוּ אָרְזוּ für eine Corruption von אָרְזוּ אָרְזוּ halten, und diese zweite Celle beim Südthore suchen, so daß sie der am Nordthore gebauten gegenüber lag. — Fraglich bleibt nur noch, ob diese beiden Cellen an der Ost- oder an der Westseite des Süd- und Nordthores lagen, worüber der Text keine Bestimmung enthält. Auf unserer Zeichnung haben wir sie an die Westseite gesetzt (s. Taf. I. F.), so daß sie angesichts des Altars und der Hallentreppe lagen. Die Schlußworte des 46. V., in welchen אָרְזוּ אָרְזוּ sich auf die v. 45 u. 46 erwähnten Priester bezieht, besagen, daß in dem neuen Heiligthume nur Priester von den Söhnen Zadoks den Dienst am Altare und im Heiligen besorgen sollen, was c. 44, 10 ff. weiter ausgeführt wird. — In v. 47 endlich wird die Beschreibung der Vorhöfe abgeschlossen mit der Angabe des Maßes des inneren Vorhofs, 100 Ellen lang und eben

so breit, wonach derselbe ein vollkommenes Quadrat bildete, welches nach 42, 10 von einer Mauer umschlossen war. Dabei wird nur noch bemerkt, daß in diesem Raume der Brandopferaltar stand, s. Taf. I. H., dessen Beschreibung erst c. 43, 13 ff. folgt.

Cap. XL, 48—XLI, 26. Das Tempelhaus mit Vorhalle
Seitenstockwerken und Hinterbaue.

Cap. XL, 48 u. 49. Die Tempelhalle. S. Taf. III. A. Der messende Engel führt den Propheten weiter zur Vorhalle des Tempels und mißt ihre Breite und Länge. V. 48. *Und er führte mich zur Halle des Hauses und maß den Pfeiler der Halle fünf Ellen auf dieser und fünf Ellen auf jener Seite, und die Breite des Thores drei Ellen auf dieser und drei Ellen auf jener Seite.* V. 49. *Die Länge der Halle war zwanzig Ellen und die Breite elf Ellen, und zwar an den Stufen, auf welchen man hinaufstieg; und Säulen waren an den Pfeilern, eine auf dieser und eine auf jener Seite.* — אָרְזוּ אָרְזוּ ist der Tempel im engeren Sinne des Worts, das Tempelhaus, wie 1 Kg. 6, 2 u. 8. und אָרְזוּ אָרְזוּ die Halle vor dem Eingange ins Heilige, vgl. 1 Kg. 6, 3. Die anscheinend mit einander unvereinbaren Maßbestimmungen in v. 48 u. 49 haben schon die LXX zu willkürlichen Einschlebseln und zu Conjecturen in v. 49 veranlaßt¹, nach welchen *Bött. Hitz.* u. A. den hebräischen Text ändern, wozu die verschiedenen höchst künstlichen und meistens verfehlten Deutungen dieses Textes eine scheinbare Berechtigung gaben. Ganz klar sind die Maße in v. 49^a: die Länge der Halle 20 und die Breite 11 Ellen, und darüber ist kein Streit, daß diese Maßbestimmungen im Lichten d. h. vom innern Raume mit Ausschluß der Seitenwände oder Mauern zu verstehen sind, wie beim Heiligen und Allerheiligsten und dem innern Vorhofe. Fraglich ist hierbei nur, ob die Länge die Dimension von Ost nach West d. i. den Raum, welchen man beim Hineingehen in den Tempel zu durchschreiten hatte, und demgemäß die Breite die Ausdehnung von Nord nach Süd bezeichne, oder ob unter Länge die größere Dimension und unter Breite die kleinere zu verstehen, also bei der Vorhalle die Dimension von Nord nach Süd, welche die Breite des Hauses bildete, als Länge und die von Ost nach West als Breite bezeichnet sei. Fast alle Ausl. haben sich für die letztere Ansicht entschieden, weil bei der Vorhalle des Salomon. Tempels die Länge von 20 Ellen nach der Breite des Hauses gemessen ist. Allein hierbei hat man nicht erwogen, daß in 1 Kg. 6, 3 die angegebene Länge durch den Zusatz: „angesichts der Breite des Hauses“ näher bestimmt ist. Eine solche Bestimmung fehlt

1) Der Text der LXX lautet also: . . . και διεμέτρησε τὸ αἶμα τοῦ αἵλαμ πηγῶν πέντε τὸ πλάτος ἔνθεν καὶ πηγῶν πέντε ἔνθεν, καὶ τὸ εὖρος τοῦ θυρώματος πηγῶν δεκαπεντασάρων, καὶ ἐπιπέδιος τῆς θύρας τοῦ αἵλαμ πηγῶν τριῶν ἔνθεν καὶ πηγῶν τριῶν ἔνθεν. Καὶ τὸ μήκος τοῦ αἵλαμ πηγῶν εἴκοσι καὶ τὸ εὖρος πηγῶν δώδεκα καὶ ἐπὶ δεξιά ἀναβαθμῶν ἀνέβαινον ἐπ' αὐτὸ κτλ.

hier und die Analogie des Salomon. Tempelbaues für sich allein reicht nicht hin, uns die Construction der Halle in dem von Ezech. geschauten Tempel ganz eben so zu denken, da dieses Tempelbild nur in den wesentlichen Teilen, deren Formen symbolisch bedeutsam waren (Heiliges und Allerheiligstes) dem Salomon. Tempel gleich ist, in minder wesentlichen Teilen aber mehrfach von jenem Tempel abweicht. Hiernach erscheint von vornherein die Annahme als die wahrscheinlichere, daß wie beim Heiligen und Allerheiligsten so auch bei der Halle unter der Länge der zu durchschreitende Raum (von O. nach W.) und unter Breite die Ausdehnung nach beiden Seiten d. i. von S. nach N. gemeint sei. Verstehen wir nun die Maßbestimmungen v. 49 so, dann lassen sich auch die in v. 48 genannten Maße ohne Textänderungen begreifen. Das Messen des Vorhallenpfeilers hüben und drüben und des Thores von dieser und jener Seite (v. 48) führt von selbst darauf, daß die dem Eingehenden entgentretende Fronte die Breite von Süd nach Nord ist. Diese Breite bot dem Blicke einen Pfeiler dar auf dieser und jener Seite, also zwei Pfeiler, jeden von 5 E. Breite (c e) und eine Thorbreite von 3 Ellen auf dieser und jener Seite, im Ganzen 6 E. (b), somit eine Gesamtbreite (k—k) von $5+3+3+5=16$ Ellen. Auffallen kann hierbei nur die Bestimmung der Thorbreite: 3 Ellen hüben und drüben, statt einfach: 6 Ellen anzugeben; sie ist aber wol nur veranlaßt zunächst dadurch, daß die Pfeiler hüben und drüben vorher erwähnt sind und das 6 Ellen breite Thor aus zwei Hälften bestand, die ihre Angeln an dem anstoßenden Pfeiler hatten, so daß vom Pfeiler herkommend jede Hälfte besonders zu messen war. Die Frontenbreite der Halle von 16 Ellen paßt gut zu der innern Breite von 11 Ellen (m—m), denn sie ergibt für jede Seitenwand (a) eine Stärke von $2\frac{1}{2}$ Ellen, die für Hallenwände ausreichte. Die Pfeiler an der äußern Fronte 5 Ellen breit, waren hiernach an der innern Hallenseite nur halb so breit ($2\frac{1}{2}$ E.) indem die andern $2\frac{1}{2}$ Ellen die Mauer bildeten. So erklären sich alle Angaben in v. 48 ohne Künstelei und ergeben ein für das ganze Gebäude harmonisches Verhältnis. Denn die Halle mit 16 Ellen äußerer Breite war halb so breit als das Haus, welches im Lichten 20 Ellen Breite und Seitenmauern von 6 Ellen Stärke (41, 5) hatte, von außen gemessen also $6+20+6=32$ Ellen breit war. Auch die innere Breite erscheint ganz sachgemäß, da die Halle weder zur Aufnahme von Geräten, noch zum Aufenthalte in ihr bestimmt war, sondern einfacher Vorbau vor dem Eingange ins Heilige war, dessen Thür (d) 10 Ellen breit (42, 2) auf jeder Seite also $\frac{1}{2}$ Elle schmaler als der zu ihr hinführende Hallengang war. Ebenso steht endlich die Länge der Halle in gutem Verhältnisse zu dem auf die Halle folgenden Heiligen; die Halle 20, das Heilige 40 Ellen lang. Rechnen wir hierzu noch die Vorderwand in einer Stärke von $2\frac{1}{2}$ Ellen, gleich der Stärke der Seitenwände, so erhalten wir für die Vorhalle eine äußere Länge von $22\frac{1}{2}$ Ellen. Davor waren die Stufen, auf welchen man zur Halle hinaufstieg (l). Gewöhnlich werden 10 Stufen angenommen, indem man nach dem Vorgange der LXX das עָשָׂר hinter בְּמַעְלָיו in עָשָׂר zehn verwandelt. Allein so sehr sich auch diese Aenderung

in sachlicher Hinsicht empfiehlt, und 10 Stufen vor der Halle gut zu den 8 Stufen vor dem Thorwege des innern und zu den 7 Stufen vor dem Thorwege des äußern Vorhofs passen, so ist dieselbe doch nicht unbedingt notwendig, und aller Warscheinlichkeit nach nur eine Conjectur der LXX, welche sich in עָשָׂר nicht zu finden wußten, und vielleicht nicht einmal richtig, s. zu 41, 8. Die W. $\text{בְּמַעְלָיו עָשָׂר}$ lassen sich ohne Schwierigkeit mit der vorhergehenden Angabe der Breite verbinden: die Breite war 11 Ellen und zwar an den Stufen, auf welchen man zu ihr aufstieg, d. h. an der Seite, wo die Treppe sich befand, gemessen. So gefaßt dienen diese Worte dazu, jeden Zweifel darüber zu beseitigen, welche Seite als Breite bezeichnet worden. mit Rücksicht darauf, daß die Halle des Salom. Tempels anders gestaltet war. Die Zal der Stufen ist domnach nicht angegeben, wie beim Ostthore des äußeren Vorhofs 40, 6, weil sie keine wesentliche Bedeutung für den ganzen Bau hatte. Ohne Schwierigkeit ist die letzte Bestimmung: und Säulen waren an den Pfeilern auf dieser und jener Seite, obgleich die Ansichten der Ausl. über die Stellung der Säulen auch divergiren. $\text{וְהָיָה לָם בָּאֵלֶיךָ}$ v. 48 zurück; in der Präposition בָּאֵלֶיךָ liegt nicht, daß die Säulen fest an den Pfeilern standen und die Form von Halbsäulen hatten, sondern nur, daß sie nahe an den Pfeilern standen, s. Taf. III. K., wie die Säulen Jachin und Boas beim Salomon. Tempel, denen sie entsprechen.

Cap. XLI, V. 1—4. Der innere Raum des Tempels. S. Taf. III. B u. C. V. 1. Und er führte mich in den Tempel und maß die Pfeiler sechs Ellen Breite auf dieser und sechs Ellen Breite auf jener Seite in Hinsicht auf die Breite des Zettes. V. 2. Und die Breite der Thür war zehn Ellen, und die Thürschullern fünf Ellen auf dieser und fünf Ellen auf jener Seite; und er maß seine Länge 40 Ellen und die Breite 20 Ellen. V. 3. Und er ging nach innen und maß den Thürpfeiler zwei Ellen und die Thür sechs Ellen und die Breite der Thür sieben Ellen. V. 4. Und er maß seine Länge zwanzig Ellen und die Breite zwanzig Ellen gegen den Tempel, und sprach zu mir: dies ist das Allerheiligste. — V. 1 und 2 geben die Maße des Heiligen. וְהָיָה ist hier im engeren Sinn das Schiff des Tempels, das Heilige (B) ohne Vorhalle und Allerheiligstes, vgl. 1 Kg. 6, 17. Die Messung beginnt mit der vordern (östlichen) Wand, in welcher die Eingangsthür war. Diese Wand hatte Pfeiler (e e) von 6 Ellen Breite auf jeder Seite (rechts und links) und zwischen den Pfeilern eine Thür (d) 10 Ellen breit mit Thürschultern (ee) von 5 Ellen hüben und drüben (v. 2^a). Diese Maße ($6+6+10+5+5$) ergeben für die Vorderwand eine Gesamtbreite von 32 Ellen. Dies stimmt mit den folgenden Maßen: 20 Ellen (innere) Breite des Heiligen und 6 Ellen dicke Mauer (e) auf jeder Seite (v. 5). Schwierig bleibt nur der sehr dunkle Zusatz $\text{וְהָיָה לָם בָּאֵלֶיךָ}$, in welchem *En.* u. *Hitz.* $\text{וְהָיָה לָם בָּאֵלֶיךָ}$ ändern wollen, weil die LXX τοὺς ἀλλόμ dafür gesetzt haben, ohne damit etwas zu bessern, da dieser Zusatz dann ganz überflüssig wäre. *Klif.* kommt nach Beurteilung der verschiedenen Erklärungsversuche zu dem Ergebnisse, daß nichts anders übrig bleibe, als unter $\text{וְהָיָה לָם בָּאֵלֶיךָ}$ den innern, aus Heiligem und Allerheiligstem bestehen-

den Raum des ezech. Tempels zu verstehen, welcher in dem Gesamtgebäude dasselbe war, was die Stiftshütte, das Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke, und als *קדש* bezeichnet worden sei, um auf diese sachliche Identität dieses Raumes und der Stiftshütte hinzuweisen. Der Zusatz *רחב קדש* schließt sich an das vorhergehende doppelte *קדש* d. h. an die Maßbestimmung der beiden, den heiligen Raum begrenzenden Pfeiler, elliptisch an in dem Sinne: es maß die Breite der Pfeiler auf dieser und jener Seite, welche die Breite des Zeltes d. h. des innern der Stiftshütte vergleichbaren Raumes des Heiligen nach außen hin markierten, wonach dieser Zusatz eine lose Apposition bildete in dem Sinne: in Hinsicht auf die Breite des Zeltes. *קדש קדש* sind die Wandteile zu beiden Seiten der Thür (*ע* *ע*), zwischen derselben und den Randpfeilern. — Die innere Länge und Breite des Heiligen ist gleich der des Heiligen im Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 2. 17. — Die Vv. 3 u. 4 handeln vom Allerheiligsten (C). „Er ging nach innen“ *וַיָּבֵא* für *וַיֵּבֵא* heißt es, nicht *וַיֵּבֵא* (v. 1), weil der Prophet das Allerheiligste nicht betreten sollte, also der Engel Gottes allein hineinging. *וַיָּבֵא* wird v. 4 als das Allerheiligste bestimmt. Die Messungen v. 3 betreffen die Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (*ג*). *אֵיל הַקִּדְשִׁים* das Pfeilerwerk der Thür sind die Pfeiler zu beiden Seiten der Thür und das Maß von 2 Ellen ohne Zweifel von jedem Pfeiler geltend, aber nicht die Dicke, sondern die Breite, die er an der Wand cinnahm, bezeichnend. Schwierig ist die folgende doppelte Maßbestimmung: die Thür 6 Ellen und die Breite der Thür 7 Ellen. Da die letztere Bestimmung ganz klar ist und auch sachgemäß erscheint, beim Messen einer Thür aber außer der Breite nur die Höhe in Betracht kommen kann, so fassen wir mit *Klief* die 6 Ellen als Angabe der Höhe. Die Höhe von 6 Ellen steht bei einer Flügelthür in passendem Verhältnisse zu 7 Ellen Breite, und die Sieben ist bedeuksam für die Thür zum Allerheiligsten, der Wohnung Gottes. Dagegen haben schon die LXX sich in diesen Text nicht zu finden gewußt und *רחב הקדש שבע אמות* in *τὰς ἐσωμίδας τοῦ ἁγίουματος πηχῶν ἑπτὰ ἔνθεν καὶ ἔνθεν* verwandelt, worin *Bött. Hitz.* u. A. ihnen gefolgt sind. Aber es springt in die Augen, daß die LXX diese Angaben nur aus den Maßen der Fronte des Heiligen (v. 2) gefolgert, dabei aber übersehen haben, erstlich daß dort außer dem Maße der *קדש קדש* d. i. *ἐσωμίδας τοῦ ἁγίουματος* noch ausdrücklich *רחב הקדש* die Breite der Thür gemessen ist, hier dagegen bloß *קדש* ohne *רחב* vorhergeht, ferner daß, da das in v. 1 angegebene Maß der *אֵילִים* ihre Breite (von S. nach N.) bestimmt, auch hier das dem *קדש קדש* zugeschriebene Maß nur die Breite des *אֵיל*, nicht seine Dicke (von O. nach W.), bezeichnen kann. Versteht man aber den ersten Satz v. 3 so, wie Sprache und Sache fordert, dann erweist sich die Angabe der LXX als eine falsche Correctur, weil sie eine Breite von 22 oder 24 Ellen ($2+2+6+7+7$) ergibt, während das Allerheiligste wie das Heilige nur 20 Ellen breit war. Die Dimension des Allerheiligsten entspricht gleichfalls dem Größenraum des Allerheiligsten im Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 20. Das *אֵיל-קדש* „gegen das Heilige hin“ erklärt sich

daraus, daß der messende Engel, nachdem er um die Länge zu messen bis an das Westende des Allerheiligsten vorgeschritten war, wieder umkehrte, um die Breite zu messen, wobei ihm diese Breite „gegen das Heilige hin“ lag.

V. 5-11. Die Mauer und der Seitenanbau. V. 5. *Und er maß die Wand des Hauses sechs Ellen und die Breite des Seitenstockwerks vier Ellen rings um das Haus herum.* V. 6. *Und die Seitengewächer waren Gemächer über Gemächer drei und zwar dreißig mal, und sie gingen auf die Wand, welche das Haus nach den Seitengewächern hin hatte, ringsum daß sie gehalten waren, und waren doch nicht gehalten in der Wand des Hauses.* V. 7. *Und es erweiterte sich und war umgeben nach oben mehr und mehr nach den Seitengewächern, denn die Umgebung des Hauses ging nach oben mehr und mehr rings um das Haus; daher Breite gegen das Haus hin nach oben zu entstand; und so stieg das untere auf zum obern nach Verhältnis des mittleren.* V. 8. *Und ich sah am Hause eine Höhe ringsherum; Fundament hatten die Seitengewächer eine volle Rute, sechs Ellen nach dem Gelenk hin.* V. 9. *Die Breite der Wand, welche das Seitenstock nach außen hatte, war fünf Ellen und so auch was freigelassen war am Seitengewächerbau des Hauses.* V. 10. *Und zwischen den Zellen war eine Breite von zwanzig Ellen rings um das Haus rings herum.* V. 11. *Und die Thür des Seitengewächerbau ging nach dem Freigelassenen, eine Thür gegen Norden und eine Thür gegen Süden, und die Breite des freigelassenen Raumes war fünf Ellen ringsherum.* — Vom Innern des Heiligtumes wendet sich der messende Mann dem Außenwerke zu und mißt v. 5 zuerst die Wand des Hauses d. i. die mit den Pfeilern an der Vorderseite (v. 1) anfangende Mauer, welche das Heilige und Allerheiligste im Norden, Westen und Süden umgab (*ע*). Diese war 6 Ellen dick (stark). Sodann mißt er die Breite des *קָצֵץ* d. h. des an die Nord-West- und Südseite des Heiligtums sich anlehnenden Gebäudes von drei Stockwerken Seitengewächer (*ה*). Denn *קָצֵץ* bezeichnet sowohl das einzelne Seitengewäch, als auch *collective* den ganzen Complex dieser Seitenzimmer, den ganzen Anbau an den Seiten des Tempelbaues, der in 1 Kg. 6, 5 f. *רִצְיָץ* heißt, womit aber auch dort *קָצֵץ* (v. 8) alternirt, s. zu 1 Kg. 6, 5. — Die Breite des Seitenbaues betrug 4 Ellen im Lichten d. i. der Raum von der Tempelwand bis an die Außenwand des Seitenanbaues (*פ*), welche 5 Ellen dick war (v. 9), und zwar gleichmäßig um den Tempel herum. — Die weiteren Angaben über den Seitenzimmerbau in v. 6 u. 7 sind ziemlich dunkel gehalten, so daß sie nur durch Vergleichung der Beschreibung des gleichen Anbaues am Salomon. Tempel deutlich werden. Hiernach ist v. 6^a so zu fassen: Und die Seitenzimmer anlangend war Gemach auf Gemach (*בָּן* für *בַּעַל*) drei und (dies) 30 mal, und so zu verstehen, daß drei Seitengewächer über einander lagen und dies 30 mal stattfand, also der Seitenanbau 3 Stockwerke hatte, jedes 30 Zimmer (Gemächer) enthaltend, so daß 30 mal drei Zimmer über einander lagen (h. h. h.). Hiernach bedarf es nicht der Umstellung des *וְשָׁלֹשׁ וְשָׁלֹשׁ וְשָׁלֹשׁ* in *וְשָׁלֹשׁ וְשָׁלֹשׁ וְשָׁלֹשׁ*, welche *Bött. Hitz. Häv.* nach den LXX

vorgenommen haben, weil sie בָּאָר in der Bed. an gefaßt haben: Zimmer an Zimmer 30 und zwar 3 mal, wobei man zwar denselben Gedanken gewinnt, aber minder deutlich, indem unbestimmt bleibt, ob die 3 mal 30 Gemächer über oder neben einander lagen. Ueber die Verteilung der 30 Zimmer in jedem Stockwerke ist nichts bemerkt, aber sehr wahrscheinlich, daß die Verteilung eine gleichmäßige war, so daß auf jede Langseite d. h. an der Nord- und Südwand des Tempels je 12 und an der kürzeren Westwand 6 Gemächer lagen. Die Nord- und die Süd- wand war 60 Ellen + 6 E. Mauerdicke + 4 E. Breite des Seitenbaues an der Westwand, also im Ganzen 70 Ellen, und nach Abzug von 5 E. für die Dicke der Außenmauer an der Vorderseite des Gebäudes 65 Ellen lang; die Westwand $20 + 2 \times 6$ der Dicke der Seitenmauer = 32 Ellen lang. Setzen wir hiernach die Länge jedes Seitengemachs zu $4\frac{1}{2}$ Ellen an, so bleiben an der Westwand 5 Ellen für die erforderlichen 7 Zwischenwände, für jede also $\frac{5}{7}$ Elle, und an der Nord- und Südwand 11 Ellen für Zwischenwände und Treppenraum, und die Zwischenwände zu $\frac{1}{7}$ Elle Stärke berechnet, $4\frac{1}{7}$ Elle (= 235 Centimeter) für den Treppenraum übrig, für eine Wendeltreppe ausreichend. — Die folgenden Sätze handeln von der Verbindung dieser Seitenzimmer mit dem Tempelhaue. בָּאָר בְּקִיר sie waren kommend (gehend) auf die Mauer. בָּאָר בְּקִיר gewöhnlich intrare in locum, hier wegen des Folgenden: auf die Mauer gehend d. h. an die Mauer so angebaut, daß das Gebälke der Fußböden der drei Stockwerke nach der innern Seite hin auf der Tempelmauer auflag, von ihr gehalten oder getragen wurde, aber doch nicht so in die Mauer eingriff, daß es in derselben festgehalten wurde. Dies war nur möglich, wenn die Tempelmauer so construirt war, daß sie bei jedem Stockwerke einen Absatz hatte, auf welchem die Balken der Seitenstockwerke aufliegen konnten, d. h. daß sie bei jedem Stockwerk um $\frac{1}{2}$ Elle zurücktrat oder nach außen zu schmaler wurde, also wenn unten 6 Ellen breit, beim ersten Stocke $5\frac{1}{2}$ E., beim zweiten 5 E. und beim dritten $4\frac{1}{2}$ E. Breite behielt. Hierdurch wurden die Seitengemächer zwar von der Tempelmauer mit getragen, aber nicht so, daß die Balken in die Wände des Tempelhauses eingriffen oder eingefügt waren, was gegen die Heiligkeit des Tempelhauses verstoßen hätte; und die Seitenstockwerke erschienen als das was sie sein sollten, als äußerlicher Anbau, welcher die Integrität des Heiligtums nicht beeinträchtigte. Daß dies der Sinn dieser Worte ist, ergibt sich mit Gewißheit aus der Vergleichung von 1 Kg. 6, 6, wo die Absätze an der Tempelmauer ausdrücklich erwähnt sind, und als Zweck derselben angegeben ist אָרוֹ בְּקִירָא דָּאֵר לְבָלְתָּי damit die Balken nicht einfaßen in die Wände des Hauses, worauf die letzten Worte unsers V. חֲפֵרָא אֲשֶׁר לְבֵיתָ לְגַלְעִיָּה וְלֹא-יִרְחִי אֲרוֹנֵי־בְּקִיר חֲפֵרָא (Tempel-) Haus nach den Seitengemächern hin hatte. חֲפֵרָא ringsum d. h. auf allen drei Seiten des Tempels. Die Beschaffenheit der Seitenstockwerke, welche sich aus dieser Anlehnung an den Tempel ergab, wird v. 7 beschrieben, der verschieden gedeutet wird, im allgemeinen aber den Sinn enthält, daß dadurch eine Verbreiterung des Seitenbaues nach oben zu von Stockwerk zu Stockwerk entstand, wie 1 Kg. 6, 6

deutlich gesagt ist. Die W. וְרִחְקָה וְיִסְבָּה sind nicht zu einem Begriffe zu verbinden: ‚es erweiterte sich rund herum‘ (de Wette), sondern enthalten zwei verschiedene Aussagen, die im Folgenden durch die Substantiva מִיִּסְבָּה und רִחְבָּה näher bestimmt sind. Als Subject ist weder חֲפֵרָא noch הַגְּבֵלִים anzunehmen; die Verba sind impersonell zu fassen: es erweiterte sich und umgab d. h. es fand Erweiterung und Umgebung statt. Das doppelte לְמַעַלְמַעַל erklärt Bött. richtig: bei fortgesetztem Nachoben d. h. je höher hinauf desto mehr fand Erweiterung und Umgebung statt, hinsichtlich d. i. nach Maßgabe der Seitenstockwerke. לְמַעַלְמַעַל gehört zu לְמַעַלְמַעַל und ist hinzugefügt, um näher zu bestimmen, wie die Erweiterung erfolgte, nicht allmählich, sondern bei jedem Stockwerke, denn ‚diese גְּבֵלִים sind die drei über einander liegenden Gemächer, von welchen der 6. V. redete‘ (Klief.). Diese Angabe wird erläutert und begründet durch den mit בָּרָא eingeführten Satz, dessen Sinn von der Erklärung des W. מִיִּסְבָּה abhängt. Dieses W. kann Umgang und Umgebung bedeuten. Die Rabb., welchen Häv. folgt, verstehen den מִיִּסְבָּה von einer Wendeltreppe, den 1 Kg. 6, 8 erwänten גְּבֵלִים, welche aus dem unteren Stocke in die oberen fürte. Entschieden unrichtig, denn davon abgesehen, ob diese Bed. sprachlich erweisbar sei, läßt sich mit den Worten: ‚eine Wendeltreppe des Hauses war nach oben zu mehr und mehr rings um das Haus‘, kein vernünftiger Sinn verbinden, weil an einem 70 Ellen langen und 40 Ell. breiten Gebäude doch nimmermehr eine Wendeltreppe rund herum laufen kann, sondern nur an einer Stelle aufsteigen, wodurch sie eben Wendeltreppe wird. Eben so unstatthaft ist die Auffassung Bött.'s: ‚denn Umwendung des Innern war nach oben mehr und mehr um und um nach innen zu.‘ Denn erstlich bed. חֲפֵרָא nicht das Innere und לְבֵיתָ nicht nach innen zu, sodann ist ‚Umwendung‘ nicht s. v. a. Formveränderung der Gestalt der Gemächer, vermöge welcher dieselben im untern Stocke in die Länge laufende Oblonga, im mittleren Quadrate und im dritten einwärts laufende Oblonga waren, wie Bött. sich die Sache denkt.¹

1) Eher könnte man unter מִיִּסְבָּה in der Bed. Umgang mit Klief. u. A. einen um das ganze Haus herumlaufenden gallerieartigen Umgang verstehen, auf welchem man um das ganze Haus herumgehen und so zu den Gemächern der oberen Stocke gelangen konnte. Dies war, wie Klief. weiter bemerkt, die Ursache davon, daß es nach oben zu bei den obern Stockwerken breiter wurde, wie die Worte: ‚deshalb wuchs des Hauses Breite nach oben zu‘ besagen. In diesen W. findet Klief. dann eine deutliche Aussage darüber, daß es mit der Annahme, als sei die Verbreiterung nach oben durch Einspringen der Tempelmauer gewonnen worden, nichts ist, sondern die oben eintretende Verbreiterung des Gebäudes von den beim zweiten und dritten Stockwerke angebrachten Umgängen herrührte, und daß wieder diese Umgänge um das Gebäude herumließen, also nach außen hin gallerieartig angebracht waren. Allein wie dies in den W. לְבֵיתָ לְמַעַלְמַעַל רִחְבָּה deutlich ausgesagt sein soll, vermögen wir nicht einzusehen. Selbst wenn חֲפֵרָא in der Verbindung mit מִיִּסְבָּה den Seitenanbau mit Ausschluß des Tempelhauses bezeichnete, würde in den Worten nur dies liegen, daß der Seitenanbau nach oben zu bei jedem Stockwerke breiter wurde oder die Breite des Seitenbaues nach oben bei jedem

Wir nehmen **נָסַב** und **מִסָּב** in der Bed. umgeben, Umgebung; dann besagt v. 7 nur: die Umgebung des Hauses d. i. der Seitenanbau rings um das Tempelhaus wurde nach oben zu breiter, mehr und mehr nach Maßgabe der Stockwerke; denn sie nahm je höher desto mehr zu am Tempelhause, daher Breite oder Verbreiterung gegen das Haus hin nach oben entstand. Hieran schließt sich mit **וַיֵּן** die letzte Aussage des V.; „und so stieg das untere auf zum obern nach Maßgabe des mittleren.“ Dieser Satz wird von der Mehrzahl der Ausl. so gefaßt: so stieg man vom unteren zum oberen auf nach dem mittleren. Aber Viele haben auch das Widersinnige einer solchen Einrichtung, daß man auf einer Treppe von außen aus dem unteren Stockwerke in das obere und von da in das mittlere gestiegen sei, erkant und deshalb nach dem Vorgange der LXX **וַיֵּן** in **וַיֵּן** und **לְהִיבֹנֶנָּה** in **בְּהִיבֹנֶנָּה**, und aus dem untern (stieg man) zum oberen durch das mittlere hinauf geändert. Aber die Textlesart ergibt einen guten Sinn, wenn man **הַתְּמִלָּה** als Subject zu **וַיֵּן** faßt: und so stieg das untere Stockwerk zum oberen auf nach Maßgabe

Stockwerke wuchs. Auch dann wäre nicht ausgesagt, auf welche Weise die Zunahme der Verbreiterung entstand, ob infolge des Einspringens der Tempelmauer bei jedem Stockwerke, oder dadurch daß die Seitenzimmer nach außen hin weiter hinausgebaut oder durch Anfügung eines gallerieartigen Umganges die Seitenstockwerke verbreitert waren. Und die Entscheidung für die eine oder die andere dieser Möglichkeiten würde nur aus dem vorhergehenden Satze: daß **מִסָּב** ringsum den Seitenanbau ging, sich ergeben, und zwar zu Gunsten der letzteren. Aber erstlich ist die Annahme, daß **וַיֵּן** und **לְבִירָה** den Seitenanbau mit Ausschluß des Tempelhauses bezeichne, äußerst hart, da **וַיֵּן** in dem ganzen Abschnitte das Tempelhaus bezeichnet und **לְבִירָה** noch in v. 6 in diesem Sinne gebraucht ist. Versteht man aber unter **מִסָּב** **וַיֵּן** einen Umgang oder eine Umgebung um das Tempelhaus, dann führen die Worte durchaus nicht auf äußere, um die Seitengemächer herumlaufende Gallerien. Zweitens ist es äußerst hart, **מִסָּב** in der Bed. Umgang zu fassen, wenn das vorhergehende **נָסַב** umgeben bedeuten soll. Da **מִסָּב** das **נָסַב** wieder aufnimmt, und „durch die beiden Verba **וַיֵּן** und **נָסַב** ganz dasselbe bezeichnet werden soll, was nachher durch die Substantiva **וַיֵּן** und **מִסָּב** bezeichnet wird“, so darf man nicht **נָסַב** durch umgeben und **מִסָּב** durch Umgang übersetzen. Bezeichnete also **מִסָּב** einen Umgang, eine um das Gebäude herumlaufende Gallerie, dann müßte dies auch in dem Verbo **נָסַב** ausgesagt sein und dieses übersetzt werden: es umging d. h. es fand Umgang statt nach oben zu mehr und mehr nach Maßgabe der Stockwerke. Damit wäre aber ausgesagt, daß dieser Umgang schon beim unteren Stockwerke vorhanden war, und bei dem mittleren und obern nur an Breite zunahm. Eine Gallerie am untern Stockwerke aber wird durch die folgenden Maßbestimmungen ausgeschlossen. Hieraus folgt, daß die Annahme von Gallerien außen um das zweite und dritte Stockwerk herum vom Texte nicht gefordert wird, vielmehr mit ihm unvereinbar ist; und wir haben nicht einmal nötig, dagegen noch geltend zu machen, daß *Klief.*'s Vorstellung: der ganze Anbau von drei Stockwerken sei bloß von der äußern Mauer getragen worden, ohne daß die Balken an der Wand des Tempels einen Stützpunkt oder eine Unterlage hatten, höchst unwahrscheinlich ist, weil das Gebäude dadurch sehr wackelig und für die Aufnahme gewichtvoller Gegenstände unbrauchbar geworden wäre.

des mittleren, wogegen die Verschiedenheit des Genus (das *masc.* **וַיֵּן**) keine entscheidende Instanz begründen kann. **וַיֵּן** besagt, daß in der angegebenen Weise der Verbreiterung das Aufsteigen statt hatte.

Der 8. V. bringt eine weitere Aussage über die Seitengemächer, wie man aus dem mittleren Satze ersieht, wird aber auch verschieden erklärt. Den ersten Satz übersetzt z. B. *Bött.*: „und ich sah was nach innen heran die Höhe um und um war“, sprachlich falsch und sinnlos, da **לְבִירָה** nicht nach innen bedeutet und „nach innen heran“ keinen denkbaren Sinn gibt. *Klief.* übersetzt: „ich sah dem Hause die Höhe ringsum ab“; auch unstatthaft, weil **וַיֵּן** die Bed.: absehen s. v. a. mit den Augen messen, nicht hat, und in diesem Fall auch bei **וַיֵּן** der Artikel kaum fehlen durfte. Die W. lauten einfach: „ich sah am Hause eine Höhe (= Erhöhung) rings herum.“ Was gemeint ist, sagen die folgenden Worte: fundamentirt waren die Seitengemächer eine volle Rute, d. h. das Fundament derselben war eine volle Rute (6 Ellen) hoch. **וַיֵּן** nicht Substantiv **וַיֵּן** sondern *partic. py.* **וַיֵּן** und das *Keri* ist eine sachlich richtige, aber unnötige Emendation: **וַיֵּן** für **וַיֵּן** vgl. 28, 16 **וַיֵּן** f. **וַיֵּן**. Der Seitenanbau lag demnach nicht zu ebener Erde, sondern hatte ein 6 Ellen hohes Fundament. Dies stimmt mit der Angabe 40, 49, daß man auf Stufen zur Tempelhalle aufstieg, also das Tempelhaus mit seiner Vorhalle höher als der innere Vorhof lag. Da diese Erhöhung nicht bloß für den Anbau, sondern auch für die Tempelhalle eine volle Rute oder 6 Ellen betrug, so werden wir auch nicht nach der LXX 40, 49 zehn, sondern 12 Stufen anzunehmen haben, da eine halbe Elle Ezechielschen Maßes schon eine beträchtliche Höhe für Treppenstufen ist. — Dunkel ist die folgende Bestimmung: sechs Ellen **וַיֵּן**, wegen der Mehrdeutigkeit des **וַיֵּן**; so viel aber ist außer Zweifel, daß die W. keine bloße Erklärung über die Länge des Rutenmaßes: 6 Ellen bis ans Handgelenk (gemessen) geben können, weil die Länge der Rute schon 40, 5 bestimt worden ist, eine neue Bestimmung darüber also überflüssig wäre und die hier gegebene auch jener in 40, 5 widersprechen würde. **וַיֵּן** bed. Verbindung, Gelenk, und kann von einem Bauwerke gebraucht, wol nur die Stelle bezeichnen, wo ein Glied des Baues sich an das andere anschließt. Hiernach verstehen *Häv.* u. *Klief.* **וַיֵּן** von dem Punkte, wo das eine Stockwerk aufhört und das andere anfängt, von der Verbindungsstelle der über einander liegenden Gemächer; und *Häv.* hält den Satz für eine nähere Bestimmung des **וַיֵּן**, indem er **וַיֵּן** von den Fundamenten der Zimmer d. i. den Fußböden versteht. *Klief.* dagegen findet in dem Satze eine neue Bestimmung, nämlich die über die Höhe der Stockwerke, so daß in dem V. ausgesagt wäre: das Seitengebäude hatte ein 6 Ellen hohes Fundament, jeder der 3 Stocke aber hatte wiederum eine Höhe von 6 Ellen, wonach das ganze Gebäude von der Erde ab 24 Ellen hoch gewesen wäre. So viel ist klar, daß **וַיֵּן** nicht die Fußböden der Gemächer bezeichnet, womit die *Häv.*'sche Erklärung hinfällig wird. Aber auch der *Klief.*'schen Auffassung steht entgegen, daß wenn die Worte die Höhe der Stockwerke angäben, also eine zweite Maßbestimmung brächten, dann die Cop. vor

ihnen nicht wol fehlen durfte. Das Fehlen dieser Cop. scheint darauf zu führen, daß die „sechs Ellen“ אַצִּילָה doch wol nur eine weitere sachliche Erläuterung über das eine volle Rute hohe Fundament liefern sollen und אַצִּילָה ein schon den alten Uebersetzern unverständlicher technischer Ausdruck für die Verbindung der oberen Kante des vorspringenden Fundaments (Sockels) mit der darauf gesetzten Mauerwand zu sein scheint.

In v. 9 folgen noch zwei Bestimmungen in Bezug auf den Seitenanbau. Die Wand oder Mauer desselben nach außen d. h. an der Außenseite (f) war 5 Ellen dick oder breit, also 1 Elle dünner als die Tempelwand. Eben so breit war das מָקוֹר an dem Seitengebäude. Zu dem mit אַצִּילָה beginnenden Satze ist das im ersten Satz angegebene Maß „5 Ellen“ zu wiederholen, so daß wir ׀ deutsch durch *und auch* geben können und in dem Sinne: „eben so breit“ nehmen müssen. מָקוֹר *partic. hoph.* von הָיָרָה liegen lassen, ist bei einem Baue das, was von dem Bauplatze nachgelassen, nicht mit bebaut wird, und in v. 11 als Substant.: der freigelassene Raum an den Seiten des Gebäudes (Taf. I. i), von *Chald.* אַרְרִי שְׁבִירִי *locus relictus* gedeutet. בְּיָרָה אַצִּילָה ist adverbialer oder locativer Accusativ: an dem Seitengemäckerhause hin, demselben entlang, und אַצִּילָה אֶשֶׁר לְבֵיתָה appositionelle Verdeutlichung: welches dem Tempel war, zu ihm gehörte, ihm ringsum angebaut war. — Hiernach bedarf es keiner Textänderung, nicht der Verwandlung des בְּיָרָה in בֵּין, um v. 9^b mit v. 10 zu einem Satze zu verbinden, wie *Bött.* u. *Hitz.* wollen, und dadurch nur den Widerspruch gewonnen haben, daß in v. 9^b u. 10 das Freigelassene zwischen den Seitengemächern am Tempelhause und zwischen den Zellen an der Vorhofswand zu 20 Ellen Breite, dagegen in v. 12 die Breite dieses מָקוֹר zu 5 Ellen angesetzt wäre. — Zunächst folgt in v. 10 noch die Angabe der Breite zwischen dem Tempelgebäude und den Zellen an der Wand des innern Vorhofs, sodann in v. 11 noch ein paar Bestimmungen über den Seitenanbau und den freigelassenen Raum. הַמְּשֻׁבָּה (v. 10) sind die 42, 1 ff. näher beschriebenen Cellengebäude, welche längs der den innern Vorhof vom äußern scheidenden Mauer im Westen des Nord- und Südthores des innern Vorhofs, also dem Tempelhause gegenüber lagen (Taf. I. L. L.). Zu dem: „und zwischen den Zellen war eine Breite“ ist die correlative Bestimmung aus dem Contexte zu ergänzen, nämlich: der Raum zwischen dem מָקוֹר und den מְשֻׁבָּה hatte eine Breite von 20 Ellen rings um das Haus herum, d. h. an der Nord-West- und Südseite des Tempelhauses. — Die Beschreibung dieses Raumes schließt v. 11 mit Angabe der Eingänge in den Seitenanbau. Dieser hatte eine Thür nach dem Freigelassenen d. h. auf diesen Raum hinausgehend, und zwar eine gegen Norden und eine gegen Süden (Taf. III. ii), und der freigelassene Raum war 5 Ellen breit ringsherum, d. h. wieder: an der Nord-West- und Südseite des Tempelgebäudes. מְשֻׁבָּה הַמְּשֻׁבָּה der Platz des Freigeblichenen d. i. der freigelassene Raum.

Fassen wir nun schließlich alle Maßbestimmungen über das Tempelhaus und seine nächste Umgebung zusammen, so ergibt sich uns (wie

Taf. I zeigt) ein Quadrat von 100 Ellen Breite und 100 E. Länge, mit Ausschluß der Vorhalle. Der Tempel (G) war im Innern breit 20 Ellen (v. 2), die das Heiligtum umgebende Mauer 6 E. (v. 5), macht $2 \times 6 = 12$ Ellen; der Seitenanbau im Lichten 4 E. breit auf jeder Seite (v. 5), macht $2 \times 4 = 8$ Ellen; die Außenmauer dieses Anbaues 5 E. auf jeder Seite (v. 9), macht $2 \times 5 = 10$ Ellen, der מָקוֹר (i) 5 E. ringsum (v. 11), macht $2 \times 5 = 10$ Ellen, und der Raum zwischen ihm und den an der Vorhofswand gelegenen Zellen (e-g-h-f) 20 E. ringsherum (v. 10) macht $2 \times 20 = 40$ Ellen, d. i. in Summa $20 + 12 + 8 + 10 + 10 + 40 = 100$ Ellen, ganz entsprechend der Breite des innern Vorhofs 40, 47. — Die Länge war folgende: 40 E. das Heilige und 20 E. das Allerheiligste (v. 2 u. 4), die Westmauer 6 E., die Seitengemächer in W. 4 E. und ihre Mauer 5 E., der מָקוֹר im W. 5 E. und der Raum bis an die Zellen 20 E.; in Summa $40 + 20 + 6 + 4 + 5 + 5 + 20 = 100$ Ellen, wie v. 13 gesagt wird. Hierbei ist die Vorhalle und die Dicke sowol der Scheidewand zwischen Heiligem und Allerheiligstem, als der vorderen (östlichen) Wand des Heiligen nicht mit in Rechnung gebracht: die Vorhalle nicht, weil ihre Grundfläche zum Raume des innern Vorhofs gehörte, in den sie hineingebaut war; die Scheidewand nicht, weil sie als dünne Bretterwand keinen erheblichen Raum wegnahm. Warum aber die Vorderwand des Heiligen nicht, ist schwer zu sagen. Da in dem Quadrate von 100 E. für sie kein Raum vorhanden, so hat *Kief.* auf der Ostseite des Heiligen gar keine Mauer angenommen, sondern gemeint, daß die Rück- (West-) wand der Halle ihre Stelle ersetzt habe. Dies ist aber schon aus dem Grunde unannehmbar, weil die Halle sicherlich nicht die gleiche Höhe mit dem Heiligen und nach 40, 48 nur 16 E. äußere Breite hatte, so daß nicht nur am oberen Teile der Fronte, sondern auch auf jeder Seite ein 2 E. breiter offener Raum geblieben wäre, wenn das Heilige keine eigene Wand gehabt hätte. Hierzu kommt, daß die Messung sowol der Pfeiler zu beiden Seiten der Fronte des מָקוֹר (v. 1) als der Schultern zu beiden Seiten der Thür (v. 2) eine Mauer oder Wand an der Ostseite des Heiligen voraussetzt, die nicht schwächer als die Seitenwände, d. h. nicht unter 6 E. angenommen werden kann. Es bleibt daher nur die Vermutung übrig daß die 40 E. Länge des Heiligen von der 10 E. breiten Thürlinie an gemessen, und die Stärke der Thürschultern zu beiden Seiten in diese 40 E. eingerechnet, oder was dasselbe ist, bei der Messung nicht mit in Betracht gezogen worden sei. Dagegen kam das Bedenken, daß hierdurch der Raum des Heiligen an seiner bedeutsamen Länge von 40 E. eine beträchtliche Einbuße erlitten, keine begründete Instanz bilden, weil die Thürschultern, deren Stärke nicht berechnet wird, nur 5 E. auf jeder Seite breit waren, für den mittlern, 10 E. breiten Teil des Heiligen, den die Thür einnahm, die Länge von 40 E. keine wahrnehmbare Verkürzung erlitt. So gut wie die Pfeiler der Thür des Allerheiligsten mit der Zwischenwand in die $40 + 20$ E. Länge des Heiligtums eingerechnet, und nicht in Betracht gezogen sind, eben so gut kann dies mit der Mauerstärke der Thürschultern des Heiligen geschehen sein. Die symbolisch bedeutsamen

Maße des Raummfanges des Heiligen und Allerheiligsten lassen sich nicht mit mathematischer Scrupulosität bemessen.

V. 12—14. Die Schiedstätte und die äussere Grösse des Tempels. V. 12. Und das Bauwerk an der Vorderseite der Schiedstätte war an der gegen Westen gerichteten Seite siebenzig Ellen breit, und die Mauer des Bauwerks fünf Ellen breit rings herum, und seine Länge neunzig Ellen. V. 13. Und er maß das (Tempel-) Haus: die Länge hundert Ellen; und die Schiedstätte und ihren Bau und dessen Wände: die Länge hundert Ellen. V. 14. Und die Breite der Fläche des (Tempel-) Hauses und der Schiedstätte gegen Osten hundert Ellen. — Das Verständnis dieser Vv. hängt von der Erklärung des W. *גִּזְרֵה* ab. Nach seiner Abstammung von *גָּזַר* schneiden, scheiden, bed. *גִּזְרֵה* das Abgeschnittene oder Abgeschiedene; so *אֶרֶץ גִּזְרֵה* das abgeschnittene Land, die Wüste, die nicht durch Wege mit der bewohnten Landschaft verbunden ist; in unserer Stelle bed. *גִּזְרֵה* einen vom Heiligthume abgeschiedenen Platz auf der Westseite des Tempels d. i. hinter dem Tempel (Taf. I. J), auf dem sich ein Bauwerk oder Gebäude befand, über dessen Bestimmung nichts Näheres gesagt ist, als was sich theils aus der Benennung und der Lage dieses Raumes, theils aus den Stellen 1 Chr. 26, 18 u. 2 Kg. 23, 11, nach welchen auch beim Salomon. Tempel ein solcher Raum mit Baulichkeiten hinter dem Tempelhause lag, der einen besondern Ausgang, das Thor *שַׁלְמֵת* hatte, folgern läßt, nämlich daß nach der wahrscheinlichen Vermutung von Klief, dieser Platz mit seinen Baulichkeiten dazu bestimmt sein sollte, allen Auswurf, Kehricht, alle Abfälle, kurz alles dasjenige aufzunehmen, was sich bei dem heiligen Dienste im Tempel ausschied, und daß ihm auch darum der Name des abgeschiedenen Raumes beigelegt werde. Das Gebäude auf diesem Raume lag *אֶל-פְּנֵי הַגִּזְרֵה* an der Fronte der Gisra, nämlich wenn man vom Tempel herkam, und zwar *אֶל-פְּנֵי הַדֶּגֶל* an der Seite des Wegs zum Meere d. i. auf der Westseite sc. des Tempels, und hatte eine Breite von 70 Ellen (von N. nach S.) mit einer Mauer ringsherum, die 5 E. breit (stark) war, und eine Länge von 90 Ellen. Da die Mauerdicke neben der Breite besonders angegeben ist, so müssen wir dieselbe sowol zur (genanten) Breite als zur (genanten) Länge des Gebäudes hinzurechnen, wonach dasselbe von außen betrachtet 80 E. breit und 100 E. lang war. Diese Länge wird v. 13^b ausdrücklich der Schiedstätte und (d. h. mit) ihrem Gebäude und dessen Mauern zugeschrieben. Vorher aber ist die Länge des Tempelhauses gleichfalls zu 100 E. bestimmt. In v. 14 ist noch die Breite von beiden, gleichfalls zu 100 E. angegeben, nämlich: die Breite der äußern Fronte oder vordern Fläche des Tempels betrug 100 Ellen und eben so viel die Breite der Schiedstätte *לְקַרְיָה* gegen Osten d. h. die Breite, welche sie an der Ostseite dem Messenden zeigte. Wenn nun das auf der Schiedstätte befindliche Gebäude nach v. 12 mit Einrechnung seiner Mauern nur 80 Ellen, die Schiedstätte selbst aber 100 E. breit war, so bleibt ein von dem Gebäude nicht bedeckter Raum von 20 E. Breite, und zwar, da wir das Gebäude unbedenklich in die Mitte setzen dürfen, an der Nord- und der Südseite ein freier Raum von

je 10 E. übrig für den Zugang zu dem Gebäude auf beiden Seiten (K), während die ganze Länge der Schiedstätte (von O. nach W.) von dem Gebäude bedekt war. Alle diese Maßbestimmungen harmoniren vollkommen. Wie der innere Vorhof ein Quadrat von 100 E. Länge bildete (40, 47), so nahm das im Westen an ihn sich anschließende Tempelhaus mit seinen Pertinenzen die gleiche Länge ein, und die Schiedstätte hinter dem Tempel einen eben so großen Raum. Diese drei Quadrate hatten sonach von O. nach W. eine Länge von 300 Ellen. Rechnen wir dazu die Länge des Ostthorgebäudes des innern und äußern Vorhofs, jedes zu 50 Ellen (40, 15. 21. 25. 29. 33. 36), und die Länge des äußern Vorhofs von Thor mit 100 Ellen (40, 19. 23. 27), so erhalten wir für den gesamten Tempelbau die Länge von 500 Ellen. Rechnen wir ferner zu der Breite des innern Vorhofs oder des Tempelhauses von 100 E. die Breiten des äußern Vorhofs mit den äußern und inneren Thorgebäuden von 200 E. sowol auf der Nord- als auf der Südseite, so ergeben auch diese eine Gesamtbreite von $100 + 200 + 200 = 500$ Ellen, wonach der ganze Bau einen Raum von 500 Ellen ins Gevierte einnahm, im Einklange mit der S. 402 gegebenen Berechnung der Größe des von der Mauer (40, 5) umschlossenen Baues.

V. 15—26. Summarische Bestimmungen über Mass, Beschaffenheit und bedeutsamen Schmuck der hervorragenden Teile des Tempelgebäudes. V. 15. Und so maß er die Länge des an der Fronte der Schiedstätte befindlichen Baues, was auf ihrer Hinterseite war, und seine Gallerien auf dieser und jener Seite hundert Ellen, und das innere Heiligthum und die Hallen des Vorhofs. V. 16. Die Schwellen und die geschlossenen Fenster und die Gallerien rings um alle drei herum — gegenüber den Schwellen war getüfeltes Holz ringsum, und der Erdboden bis an die Fenster, die Fenster aber waren verdeckt — V. 17 (der Raum) über den Thüren sowol bis zum innern Tempel hinein als nach außen und an der ganzen Wand rings herum, innen und außen, hatte seine Maße. V. 18. Und Cherube und Palmen waren gemacht, eine Palme zwischen je zwei Cheruben, und zwei Angesichter hatte der Cherub; V. 19 ein Menschenangesicht nach der Palme hin auf dieser, und ein Löwenangesicht nach der Palme hin auf jener Seite. So war's gemacht am ganzen Hause rings herum. V. 20. Vom Boden bis hinauf über die Thüre waren die Cherube und Palmen gemacht und zwar an der Wand des Heiligthums. V. 21. Das Heiligthum hatte viereckige Thürpfosten und die Fronte des Allerheiligsten hatte dieselbe Gestalt. V. 22. Der Altar war von Holz, drei Ellen hoch und seine Länge zwei Ellen, und hatte seine Eckstücke und sein Gestell, und seine Wände waren von Holz. Und er sprach zu mir: das ist der Tisch der vor Jahve steht. V. 23. Und zwei Thüren hatten das Heilige und das Allerheiligste. V. 24. Zwei Flügel hatten die Thüren, zwei sich drehende Blätter, zwei die eine Thür und zwei Thürblätter die andere. V. 25. Und gemacht waren an ihnen, an den Thüren des Heiligthums, Cherube und Palmen, wie sie gemacht waren an den Wänden; und hölzernes Gesimse war an

der Fronte der Halle draußen. V. 26. Und geschlossene Fenster und Palmen waren hüben und drüben an den Seitenwänden der Halle und den Seitengewächern des Hauses und dem Gebälke. — Mit v. 15 beginnt die zusammenfassende Anzählung von Einzelheiten an dem Gebäude, die fast alle bisher noch nicht erwähnt waren; demnach ist *וַיִּמְדוּ* statt *וַיִּבְנוּ* zu übersetzen: und so maß er. Der Umstand, daß in v. 15^a noch eine Maßbestimmung folgt, während von v. 15^b ab keine Zalmaße mehr gegeben werden, berechtigt nicht zu der Annahme, daß v. 15^a zu v. 14 zu ziehen, v. 15^b aber mit v. 16 zu verbinden sei. Gegen die letztere Verbindung spricht entscheidend schon das Fehlen der Cop. *ו* vor *וְהַסָּפִים* v. 16^a, welches zeigt, daß mit *וְהַסָּפִים* eine neue Bestimmung anhebt und die Worte *וְהַחֲרִיבֵל וְגו'* v. 15^b noch von *וַיִּמְדוּ* v. 15^a abhängen. Auch der Inhalt von v. 15 spricht gegen die erwänte Trennung desselben. Zieht man nämlich v. 15^a noch zu v. 14, so enthält der erste Satz eine reine Tautologie, da die Länge des Gebäudes schon v. 13 gemessen und angegeben ist. Die Tautologie fällt weg, wenn mit v. 15 die summarischen Angaben über die Maße einzelner Teile des ganzen Tempelbaues beginnen, mit welchen noch mancherlei Einzelheiten, von denen bisher nicht die Rede war, nachgeholt werden. Dazu gehört sogleich der Inhalt des zweiten Satzes, das über die *אַחֲרֵיהֶם* Bemerkte. Das Gebäude an der Fronte der Schiedstätte, welches der Mann maß, ist seiner Lage nach durch *עַל-אַחֲרֵיהֶם* näher bestimmt. Das Fömininsuffix von *אַחֲרֵיהֶם* geht auf *הַחֲרִיבֵל* zurück: darnach kann *אַחֲרֵיהֶם* sich nur auf *הַחֲרִיבֵל* beziehen: das Gebäude . . . welches auf der Hinterseite der Gisra lag. Dies widerspricht nicht der in *אַחֲרֵיהֶם* angedeuteten Lage, sondern dient zur genaueren Bestimmung dieser Angabe, daß das an der Fronte der Gisra gelegene Gebäude den hintern Raum derselben einnahm, sich der Länge nach von der Fronte bis zum hintern Ende der Gisra hinzog. — Dunkel ist für uns die Bed. von *אַחֲרֵיהֶם* oder *אַחֲרֵיהֶם* hier *Keri* und in v. 16. 42, 3 u. 5, wo es allein noch vorkommt, von dem selbst *Raschi* gesteht die Bedeutung nicht zu kennen, und das auch die alten Uebersetzer nur nach vagen Vermutungen wiedergegeben haben; die LXX hier *ἀπόλοιπα*, in 42, 3 u. 5: *περιστολον* und *στοαί*, *Vulg.* hier: *ethecas* (das hebr. Wort latinisirt) in c. 42: *porticus*, *Targ.* in der *London. Polygl.* v. 15 *וְהַחֲרִיבֵל*, v. 16 *אַחֲרֵיהֶם*, 42, 2 *וְגו'* u. 42, 5 *וְגו'*. Ein Stamm *חֲרַב* kommt im Hebr. nicht vor, und die Herleitung von *חֲרַב* ist nicht bloß unsicher, sondern gibt auch nichts Brauchbares für die architektonische Bed. von *אַחֲרֵיהֶם* an die Hand. Auch der Context in v. 15 u. 16 unsers Cap. bietet nichts, weil in beiden Vv. der Sinn der Sätze, in welchen *אַחֲרֵיהֶם* steht, streitig ist. Nur 42, 3 u. 5 bieten einige Anhaltspunkte. Nach 42, 3 war an dem dreistöckigen Cellengebäude *אַחֲרֵיהֶם* *אַחֲרֵיהֶם* am dritten Stockwerke, und nach v. 5 waren die Cellen des obern Stockes an diesem Gebäude kürzer als die des untern und des mittlern Stockwerkes, weil *אַחֲרֵיהֶם* Raum von ihnen wegnahmen; und dies hatte wieder seinen Grund darin, daß die dreistöckigen Cellen keine Säulen hatten. Hieraus läßt sich mit Sicherheit folgern, daß die *אַחֲרֵיהֶם* Gallerien, Umgänge waren, die an den Außenwänden längs dem Gebäude sich hinzogen, und weil sie nicht

von Säulen getragen wurden, auf Absätzen ruhen mußten, welche durch Zurücktretren der Zimmer des obern Stockes nach innen zu gewonnen wurden. Diese Bed. paßt auch für unser Cap. Das Suffix an *אַחֲרֵיהֶם* (aramais. Form für *אַחֲרֵיהֶם*) geht nicht auf *חֲרַב*, sondern auf *חֲרִיבֵל* v. 13 zurück; denn die W.: und seine Gallerien auf dieser und jener Seite d. i. an der Nord- und Südseite des Gebäudes, sind nicht von *חֲרִיבֵל* abhängig, in dem Sinne: die Länge des Baues mit seinen Gallerien hüben und drüben, indem dazu *וְאַחֲרֵיהֶם* zu weit von *חֲרִיבֵל* getrent ist. Vielmehr ist *וְאַחֲרֵיהֶם* ein zweites Object zu *מָדַד*: er maß 1) die Länge des Gebäudes, 2) seine Gallerien hüben und drüben — 100 Ellen, 3) den innern Tempel u. s. w. Die 100 Ellen beziehen sich nicht auf die Länge des Gebäudes, sondern auf die Gallerien zu beiden Seiten, die eben so lang als das Gebäude waren, also an der ganzen Länge desselben hinliefen, was zu bemerken nicht überflüssig war, da sie möglicher Weise hätten kürzer sein können. *וְהַחֲרִיבֵל הַחֲפִיזִי* ist das Tempelhaus mit seinem Anbau im innern Vorhofe. Außerdem sind noch genant die Vorhallen des Vorhofs d. h. an den Thorgebäuden des innern und äußern Vorhofs, als die vorspringenden Teile an diesen Gebäuden. Diese drei in v. 15 genanten Bauwerke sind sämtliche Gebäude, deren Maße in der bisherigen Beschreibung erwähnt sind, nämlich von dem Gebäude im Westen des Tempels in v. 12—14, von dem innern Tempel v. 1—11, von den Hallen der Vorhöfe, zu welchen die Tempelhalle vor dem Heiligen, als beim Messen zum innern Vorhof gerechnet, zu ziehen ist, in c. 41. — So zeigt der Inhalt unsers 15. V., daß er nicht nur ein unzerreißbares Ganzes, sondern auch den zusammenfassenden Schluß der bisherigen Messungen liefert, und diesem Inhalte entsprechend den Uebergang zu der folgenden summarischen Aufzählung verschiedener noch erwänter Einzelheiten am Tempelgebäude bildet.

In dieser summarischen Zusammenstellung ist noch fünferlei besprochen: a) daß alle Teile an den Gebäuden ihre Maße hatten, v. 16 u. 17; b) der bedeutsame Schmuck der innern Wände des Heiligtums, v. 18—21; c) der Altar im Heiligen v. 22; d) die Beschaffenheit und Verzierung der Thüren des Heiligtums v. 23—25^a; e) die Bauart der Halle und des Seitenanbaues am Tempel v. 25 u. 26. — Die Vv. 16 u. 17 bilden eine durch parenthetisch eingeschobene Erläuterungen erweiterte Periode, ähnlich der Construction in v. 18 u. 19. Das Prädicat zu den drei Subjecten: die Schwellen, die geschlossenen Fenster und die Gallerien, ist weder in *לְשַׁלְשָׁלָם* noch in *וְהָיָה שְׂרִירָהּ וְגו'* zu suchen. Die letztere Construction (bei *Bött. Häv.*) ergibt den Unsinn, daß die Schwellen quer vor der Schwelle lagen. Die erstere Construction ergibt den ziemlich kahlen Gedanken, daß Schwellen, Fenster und Gallerien ringsum waren, wobei der Artikel *die* Schwellen, *die* Fenster auffällig bleibt. Das Prädicat zu *וְהָיָה שְׂרִירָהּ וְגו'* ist *מָדוּר* am Ende des 17. V.: die Schwellen u. s. w. hatten Maße, und die Construction ist insofern anakoluthisch, als das Prädicat *מָדוּר* sich regelrecht nur an die v. 17 genanten Dinge anschließt, und die in v. 16 genanten Subjecte als absolute Nominative zu betrachten sind. Die W. *לְשַׁלְשָׁלָם* gehören als Neben-

bestimmung zu den drei vorhergehenden Subjecten: die Schwellen, Fenster und Gallerien (welche) an diesen drei herum (waren). Das Suffix an *שְׁלֵשָׁתָם* „ihre Dreierheit“ bezieht sich auf die v. 15 genannten drei Gebäude: das auf der Schiedstätte, das Tempelgebäude und die Vorhofshallen, und das appositionelle *כְּבִיב* ist nicht so zu pressen, daß man daraus schließe: alle drei Gebäude — also auch die Vorhofshallen hätten ringsum *אֲזַיְרִים* gehabt. Da nämlich das *כְּבִיב לְשֵׁשֶׁתָּם* von den Schwellen und den Fenstern und den Gallerien gesagt ist, und diese drei Gegenstände durch den Artikel als bekant d. h. im Vorhergehenden schon genant und beschrieben eingeführt werden, so ist für die Apposition: rings um diese drei die nähere Bestimmung, *resp.* Beschränkung aus der vorhergegangenen Beschreibung dieser drei Gebäude zu entnehmen, und man hat Schwellen, Fenster und Gallerien an diesen Gebäuden nur da anzunehmen, wo sie in jener Beschreibung genant sind, also Gallerien nur an dem Gebäude auf der Schiedstätte. Bevor nun aber über die Schwellen u. s. w. das Beabsichtigte ausgesagt wird, ist mit den W. *כְּבִיב* bis *הַסָּף* eine Bemerkung über die Construction der Schwellen eingeschaltet: gegenüber der Schwelle (*הַסָּף*) in genereller Allgemeinheit — jede Schwelle) war *שְׁרִירָה עֵץ* Dünngemachtes von Holz d. h. eine dünne Holzbekleidung. *כְּבִיב* bed. nicht: quer vor — hin (*Bött.*), sondern: gegenüber, und das Gegenüber der Thürschwelle ist streng genommen das obere Gesims der Thür, hier aber wol im weiteren Sinne die Thüreinfassung oben und zu beiden Seiten, wie das folgende *כְּבִיב כְּבִיב* lehrt. Mit *הַחֲזָרָיִם* wird ein neuer Gegenstand eingeführt. *הַחֲזָרָיִם* ist Subject wie *הַסָּף* etc. und die Ergänzung von *עַל* „vom Erdboden an“ ist aus mangelhaftem Verständnis entsprungen. Der Gedanke ist der: wie die Schwellen, Fenster u. s. w. so auch der Erdboden bis zu den Fenstern hinauf d. i. der Raum zwischen dem Erdboden und den Fenstern hatte Maße. An die Nennung der Fenster ist in Form eines Umstandssatzes die Bemerkung angereiht: die Fenster waren verdeckt. *מִכְסוֹת* scheint nur eine sachliche Verdeutlichung des *אֲזַיְרִים* zu sein, s. zu 40, 16. In v. 17 sind noch zwei Gegenstände aufgeführt, welche Maße hatten, aber nicht in der logischen Stellung von Subjecten, sondern mit Präpositionen *עַל* und *אֶל*: auf dem was oberhalb der Thüröffnung war — und (was) an allen Wänden (war) d. i. der Raum über den Thüren und an allen Wänden. An diese Umschreibung des Subjects durch *עַל* und *אֶל* schließt sich das zu sämtlichen Subjecten des 16. u. 17 V. gehörige Prädicat *מִמֶּנּוּ* an, in dem Sinne: an allen Wänden waren Maße. Der Sinn ist: alle die genannten Teile des Gebäudes hatten ihre bestimmten Maße, waren wol abgemessen. Um diesen Gedanken in möglichst umfassender Allgemeinheit auszudrücken, sind die Subjects begriffe in v. 17 durch Appositionen erweitert: der Begriff des Raumes oben über der Eingangsthür durch *וְהַחֲזָרָה הַבְּרִיחַ הַזֶּה* sowol (*et—et*) bis zum innern Tempel hinein d. h. sowol das Innere des Tempels durchweg als auch nach außen hin; der Begriff der ganzen Wand ist durch: rings herum im Innern und im Außern, ausgedrückt. — So ist in v. 16 u. 17 alles klar und sachgemäß, und es bedarf weder des kritischen Scheermessers von *Ev.* u. *Hitz.*, die

was sie nicht verstehen als Glossen streichen, noch der Verschlimmderung des *מִכְסוֹת* in *מְקַלְעוֹת* 1 Kg. 6, 18, wodurch *Bött.* den Tempel auch an den Außenseiten aller Wände mit Sculpturen zu verzieren für gut befunden hat.

Die Vv. 18—21 handeln von dem Schmucke der Innenseiten des Heiligtums d. i. des Heiligen und Allerheiligsten. V. 18 u. 19 bilden wie v. 16 u. 17 eine durch Zwischensätze erweiterte Periode. Das an der Spitze von v. 18 stehende Prädicat *עָשׂוּי* wird in v. 19^b wieder aufgenommen und durch *אֵל-כְּלֵי-הַבְּרִיחַ* vervollständigt. Daß die Cherube und Palmen in Sculptur oder Schnitzarbeit ausgeführt waren, ergibt sich aus der Vergleichung mit dem Salomon. Tempel 1 Kg. 6, 29. Verteilt waren dieselben so, daß auf den Cherub eine Palme und auf diese wieder ein Cherub folgte, also die Palme zwischen dem einen und dem andern Cherub stand und der Cherub von seinen zwei Gesichtern das eine der Palme auf dieser, das andere der auf jener Seite zuwandte. Mehr als zwei Gesichter ließen sich in Sculptur nicht darstellen, deshalb hatten diese Cherubfiguren nur zwei, nicht vier Gesichter, wie die in der Vision. Diese Sculptur war an ganzen Hause ringsum angebracht, und zwar, wie v. 20 verdeutlichend hinzugesetzt wird, vom Erdboden an bis oben über der Thür, nämlich an der (innern) Wand des Heiligtums (*הַחֲזָרָה*). Hierdurch wird das *כְּלֵי-הַבְּרִיחַ* auf den *חֲזָרָה* das Heilige und Allerheiligste beschränkt. *וְקִיר* ist localer Accusativ. Hieran reiht sich v. 21 noch die Notiz: das Heiligtum hatte Thürpfosten in Quadratform. Die lose Verbindung der Worte: das Heiligtum Pfostenwerk von Quadratform, ist Breviloquenz in der Weise kurzer topographischer Notizen. *מִזְוִיָּה* bed. allenthalben wo es vorkommt die Thürpfosten d. i. die vorspringende Einfassung der Thüreingänge. *רִבְעִי* geviert bed. nicht blos viereckig, sondern in Ex. 27, 1 u. 28, 16 quadratförmig. Demnach könnte man die W.: die Thürpfosten des Heiligen hatten Quadratform nicht blos so verstehen, daß die Thürpfosten quadratförmig behauene Balken waren, sondern man könnte mit *Klief.* auch dies darin finden, daß das die Thür einfassende Pfostenwerk quadratförmig gestaltet d. h. eben so hoch als breit war, was zu dem Vorwalten der symbolisch bedeutsamen Quadratform in diesem Tempelbilde recht gut passen würde. Aber damit läßt sich die Aussage der zweiten Vershälfte nicht wol vereinigen; denn so verschieden diese auch im Einzelnen gedeutet wird, so besagt sie doch im allgemeinen so viel, daß der Thüreingang des Allerheiligsten auch so gestaltet war. Aber die Thür zum Allerheiligsten hatte keine Quadratgestalt, sondern war (nach v. 3) 6 Ellen hoch und 7 Ellen breit. *וְהַחֲזָרָה* im Unterschiede von *הַחֲזָרָה* ist das Allerheiligste, wie v. 23 über alle Zweifel erhebt; vgl. für diesen Gebrauch des *וְהַחֲזָרָה* Lev. 16, 2. 3. 16. *פְּנֵי-הַחֲזָרָה* die Fronte des Allerheiligsten, die Vorderseite, die sich dem Auge des in das Heilige Eintretenden darbot. *וְהַחֲזָרָה פְּנֵי-הַחֲזָרָה* ist das Prädicat, das eben so lose wie im ersten Hemistich angereiht ist. Die Fronte des Allerheiligsten hatte das Ansehen wie das (eben beschriebene) Ansehen d. h. wie das Ansehen des *חֲזָרָה*, der Sache nach auch einen Thüreingang mit viereckigen Pfosten. So hat schon *J. F. Starck* die Worte

erklärt: *Eadem facies et aspectus erat utriusque portae templi et adyti, utraque quadrata et quadratis postibus conspicua erant.* Dagegen die von *Ev.* adoptirte Verbindung des פַּרְזֵי הַיָּמִין mit dem folgenden הַיָּמִין: „vor dem Allerheiligsten war etwas zu sehen wie die Gestalt des Altares“ (*LXX Syr.*) hat den Artikel bei הַיָּמִין gegen sich (*Bött.*).

V. 22. Der Rauchopferaltar im Heiligen. S. Taf. III. n. „Die abrupte Schreibweise geht fort.“ Der Altar Holz für der Altar war von Holz, 3 E. hoch; seine Länge d. i. die Ausdehnung der Wand von einer Ecke bis zur andern war 2 Ellen; eben so viel betrug auch die Breite (Dicke), die nicht ausdrücklich erwähnt ist, weil die quadratische Form von diesem Altare in der Stiftshütte und dem Salom. Tempel her vorausgesetzt wird. Unter פַּרְזֵי הַיָּמִין seinen Eckstücken sind wahrscheinlich die an den Ecken hervortretenden Hörner oder hornförmigen Spitzen mit befaßt, da die bloße Erwähnung der Ecken überflüssig erscheint und die Hörner als symbolisch bedeutsame Bestandteile des Altars sicher nicht gefehlt haben. Auffällig ist das וְאֵרְבֵּי vor und neben den קַרְוֹת, da die Länge in den Wänden schon mitbegriffen ist und von der Länge auch nicht füglich gesagt werden kann, daß sie von Holz war. אֵרְבֵּי ist also sicherlich Schreibfehler für אֵרְבֵּי הַיָּמִין (LXX), sein Fußgestell. Diesen Altar bezeichnet der Engel als den „Tisch welcher vor Jahve steht“ — ganz entsprechend der schon im Pentateuche vorkommenden Bezeichnung der Opfer als das Brot (לֶחֶם) Gottes, nicht aber ‚weil der Altartisch den alten Schaubrottisch und Räucheraltar vereinigen sollte‘ (*Bött.*). Der Schaubrottisch ist nicht erwähnt, eben so wenig als der Leuchter und sonstige Tempelgeräte. — Der Rauchopferaltar stand vor Jahve d. i. vor dem Eingang in das Allerheiligste. Dies führt v. 23 ff. auf die Erwähnung der Thüren des Heiligtums, deren Beschaffenheit daher noch beschrieben wird, da früher nur von Thüröffnungen (פִּתְחוֹת) die Rede war. דְּלָתוֹת bezeichnet die bewegbare Thür, und der Plur. דְּלָתוֹת Thüren, gleichviel ob dieselben aus ein oder zwei Blättern bestehen, einfache oder Flügelthüren sind. Hier sind דְּלָתוֹת in v. 23 u. 24 (לְרֵחוֹת) Flügelthüren, dagegen ist das erste דְּלָתוֹת v. 24 und דְּלָתוֹת *ibid.* von den Thürflügeln und דְּלָתוֹת מְבֻבָּוֹת von den wendbaren Stücken (Blättern) des einzelnen Thürflügels gebraucht, und der Sinn des V. dieser: das Heilige (הַקֹּדֶשׁ) und das Allerheiligste (הַקֹּדֶשׁ הַקְּדוֹשׁ) hatten zwei Flügelthüren (d. h. jeder dieser Räume eine). Diese Thüren hatten zwei Flügel, und jeder dieser Flügel an der einen und der andern Thür hatte zwei wendbare Thürblätter, so daß man beim Ein- und Ausgehen den mindestens 3 oder 4 Ellen breiten Flügel nicht jedesmal ganz aufzuschlagen brauchte. Grundlos ist der Widerspruch *Klief.*'s gegen die Erklärung des דְּלָתוֹת vom Heiligen und Allerheiligsten, da er diesen Gebrauch der beiden Worte, des דְּלָתוֹת in 1 Kg. 6, 5. 17. 31. 33 und des קַרְוֹת in Lev. 16, 2. 3 u. s. w. nicht in Abrede stellen kann, und mit der gekünstelten Deutung: ‚dem Tempelraume und zwar dem Heiligen‘ nicht nur die Uebereinstimmung unserer Vv. mit 1 Kg. 6, 31--34 außer Acht läßt, sondern auch nichts weiter gewint, als eine gegen die Würde des Heiligtums verstößende Seitenthür, einen Durchgang aus den Seitengemächern

in das Heilige, mit welcher *Bött.* den Salom. Tempel beschenkt hat. — Wie die Wände, so waren auch diese Thüren mit Cherub- und Palmen-Bildwerk geschmückt. — Daran sind v. 25^b u. 26 noch einige Bemerkungen über die Halle vor dem Heiligen angereicht. Zuerst die, daß an der Fronte der Halle von außen עַץ עֵץ war. Das W. עֵץ kommt außer hier nur noch 1 Kg. 7, 6 in ähnlicher Bezogenheit vor, von einem Holzwerke vor dem *Ulam* der Salomon. Säulenhalle, und es läßt sich nicht ermitteln, ob es Schwelle oder Gesimse oder Schwellengesims bedeute. An den Schultern d. i. an der rechten und linken Seitenwand der Vorhalle waren feste Fenster und Palmenbildwerk angebracht; die Cherube fehlten hier. — Sehr dunkel sind die letzten Worte des 26. V. וְעַל הַיָּמִין läßt sich mit dem Vorhergehenden verbinden: „und an den Seitengemächern des Tempels“, da bei gerade fortlaufenden Sätzen die Präposition nicht notwendig wiederholt zu werden braucht (vgl. *Ev.* §. 351^a), und die Seitengemächer nicht nur Fenster haben mußten, sondern auch mit Palmenbildwerk geschmückt sein konten. Faßt man diese Worte aber so, dann müssen auch die עַבְיִים etwas bezeichnen, das wie die Wände der Halle und der Seitengemächer größere Flächen darbot, die ähnlichen Schmuck haben konten, obwol Genaueres über die Bed. dieses Wortes bisher nicht ermittelt ist und unsere Uebersetzung: Gebälke keinen Anspruch auf Richtigkeit macht.

Cap. XLII. Die heiligen Cellen im Vorhofe und der Umfang des heiligen Bezirkes um dem Tempel.

V. 1—14. Die Cellingebäude im äussern Vorhofe zu heiligem Gebrauche. V. 1. *Und er führte mich hinaus in den äussern Vorhof des Weges gegen Norden und brachte mich zu dem Cellingebäude, welches gegenüber der Schiedstätte und gegenüber dem Gebäude gegen Norden lag, V. 2 hin vor die Längenseite von hundert Ellen, mit der Thür gegen Norden, und die Breite fünfzig Ellen, V. 3 gegenüber den zwanzig des innern Vorhofs und gegenüber dem Steingelüfel des äussern Vorhofs; Gallerie gegen Gallerie war im dritten Stockwerke, V. 4 und vor den Cellen ein Gang, zehn Ellen breit; nach dem Innern hin ein Weg von hundert Ellen; und ihre Thüren gingen nach Norden. V. 5. Und die obern Cellen waren verkürzt, weil die Gallerien von ihnen Raum wegnahmen, gegen die unteren und die mittleren im Bau. V. 6. Denn dreistöckig waren sie und hatten keine Säulen, wie die Säulen der Vorhöfe; daher war von den unteren und von den mittleren abgenommen vom Boden. V. 7. Und eine Mauer nach außen gleichlaufend den Cellen nach dem äussern Vorhofe zu ging vor den Cellen hin; ihre Länge fünfzig Ellen. V. 8. Denn die Länge der Cellen des äussern Vorhofs war 50 Ellen, und siehe gegen das Heiligtum war sie hundert Ellen. V. 9. Und von unter ihr heraus erhoben sich diese Cellen; der Eingang war von Osten her wenn man zu ihnen ging, vom äussern Vorhofe her. V. 10. An der Breite der Vorhofsmauer gegen Süden, vor der Schiedstätte und vor dem Bau waren Cellen (V. 11) mit*

einem Wege vor ihnen, ähnlich den Cellen, die gegen Norden lagen, wie nach ihrer Länge ebenso nach ihrer Breite und nach allen ihren Ausgängen wie nach deren Einrichtungen. Und wie deren Thüröffnungen (V. 12), so waren auch die Thüröffnungen der Cellen, die gegen Süden lagen, ein Thüreingang an der Spitze des Wegs, des Wegs gegenüber der entsprechenden Mauer, des Wegs von Osten her wenn man zu ihnen kam. V. 13. Und er sprach zu mir: die Cellen im Norden, die Cellen im Süden, welche vor der Schiedstätte liegen, sind die heiligen Cellen, woselbst die Priester, welche dem Jahve nahen, das Hochheilige essen sollen; dahin sollen sie das Hochheilige legen, sowol das Speisopfer, als das Sündopfer und das Schuldopfer; denn der Ort ist heilig. V. 14. Wenn sie eingehen, die Priester, sollen sie nicht aus dem Heiligen hinausgehen in den äußern Vorhof, sondern sollen dort niederlegen ihre Kleider, in welchen sie den Dienst verrichten, denn sie sind heilig; sie sollen andere Kleider anziehen und so dem nahen was des Volkes ist.

Aus den Vv. 13 und 14, welche die Bestimmung der vorher beschriebenen Cellen angeben, erhellt klar, daß die Beschreibung nur von zwei Cellengebäuden, das eine an der Nord-, das andere an der Südseite der Schiedstätte, handelt (s. Taf. I. L.). Von diesen wird das nördlich gelegene umständlicher beschrieben v. 1—9, das südliche hingegen in v. 10—12 nur kurz als in der Hauptsache jenem gleich bezeichnet. Daß diese zwei Cellengebäude weder mit den 40, 44 ff. noch mit den 40, 17 erwähnten Cellen identisch sind, wie *Häv.* meint, sondern von beiden verschieden, das steht außer Zweifel. Die Verschiedenheit von den in 40, 44 ff. ergibt sich schon aus der verschiedenen Bestimmung beider. Jene in 40, 44 waren für den Aufenthalt der Priester während der Verwaltung des Dienstes im Heiligen und am Altar bestimmt, die unsrigen dienen zur Niederlage der hochheiligen Opfergaben und priesterlichen Amtskleider. Dazu kommt die Verschiedenheit der Lage, wodurch die unsrigen sowol von jenen in 40, 44 f. als auch von den in 40, 17 erwähnten unterschieden werden. Jene in 40, 44 lagen im innern, die unsrigen in äußeren Vorhöfe. In diesem befanden sich zwar auch die 40, 17 erwähnten, aber an ganz andern Stellen, wie die Beschreibung ihrer Lage zeigt. Aus dem innern Vorhofe wird Ez. hinausgeführt in den äußern, den Weg in der Richtung gegen Norden hin, zu *הַיְצִיאָה* dem Cellengebäude (daß *הַיְצִיאָה* hier in collectiver Bed. steht, ersieht man aus dem Plur. *הַיְצִיאָה* (v. 4—5). Dasselbe lag gegenüber der Gisra d. i. dem hinter dem Tempelhause abgeschiedenen Raum (41, 12 ff.) und gegenüber dem *בֵּית* d. i. weder die äußere Vorhofsmauer, welche 40, 5 als *בֵּית* bezeichnet ist, aber hier, wo jede nähere Bestimmung fehlt, nicht gemeint sein kann, noch das Tempelhaus, woran *Klief.* denkt, weil dasselbe constant *בֵּית* heißt. Vielmehr hat man bei *הַיְצִיאָה* an das 41, 12 ff. beschriebene Gebäude auf der Gisra zu denken, wogegen die Wiederholung des relat. *הַיְצִיאָה* keinen triftigen Grund abgibt, da sie in v. 10 fehlt und überhaupt nur dazu dient, die zweite Bestimmung mehr hervorzuheben, in dem Sinne: und zwar gegenüber dem Gebäude (*sc.* der

Schiedstätte) gegen Norden. Wie *אֵל-הַיְצִיאָה* als nähere Bestimmung der in *בֵּית* angedeuteten Richtung zu *הַיְצִיאָה* gehört, so hängt das v. 3 folgende *אֵל-הַיְצִיאָה* von *הַיְצִיאָה* ab und ist dem *אֵל-הַיְצִיאָה* coordinirt, die Seite des Cellengebäudes bestimmend, zu welcher Ez. geführt wurde: an die Fläche der Länge d. h. an die Langseite des 100 Ellen einnehmenden Baues. Die Worte so zu verbinden, fordert der Artikel an *הַיְצִיאָה*, welcher nicht stehen könnte, wenn die Worte besagen sollten: auf der Oberfläche einer Länge von 100 Ellen. Da nun die Schiedstätte auch 100 Ellen, also eben so lang als das ihr gegenüber gelegene Cellengebäude war, so könnte man zu der Annahme geneigt sein, daß, wie die Schiedstätte gegen Westen bis an die äußere Vorhofsmauer reichte, so auch das Cellengebäude mit seiner westlichen Schmalseite bis dahin sich erstreckt hätte; allein dem steht entgegen, daß nach 46, 19 f. am Westende dieses Teils des Vorhofs, also hinter dem Cellengebäude sich die Opferküchen für die Priester befanden, deren Größe zwar nicht angegeben ist, für die wir aber doch, nach der Größe der Opferküchen für das Volk 46, 22 zu schließen, einen Raum von 40 Ellen Länge reserviren müssen, wonach das 100 E. lange Cellengebäude, wenn es bis dicht an die Küchen angebaut war, mit seiner vorderen (östlichen) Schmalseite bis an die Fluchtlinie der Hintermauer des Tempelhauses gereicht haben wird, da diese Mauer laut der S. 421 gegebenen Berechnung 40 Ellen von der Fronte der Schiedstätte entfernt war, so daß dem eigentlichen Heiligtum auf der Nord- und Südseite kein hervorragendes Gebäude gegenüberstand, welches einen Teil desselben hätte verdecken können. Zwischen den Opferküchen und dem Cellengebäude aber einen leeren Raum zu lassen, dazu liegt nicht nur kein Grund vor, sondern es spricht dagegen auch der Umstand, daß falls die Küchen durch einen Zwischenraum von dem Cellengebäude getrennt waren, man das gekochte heilige Opferfleisch aus der Küche in die Speisezelle hätte über den äußern Hofraum tragen müssen. Wie weit nun dieses Cellengebäude von der Nordgrenze der Gisra und des das Tempelhaus umgebenden freigelassenen Raumes (*בֵּית*) entfernt lag, ist hier nicht bemerkt, ergibt sich aber aus 41, 10, wonach der Zwischenraum zwischen dem *Munnach* und den Cellen 20 Ellen betrug. Denn die dort erwähnten Cellen können nur die unsers Cellengebäudes sein, da andere Cellen gegenüber der Nord- und Südseite des Tempelhauses nicht vorhanden waren. Betrug aber die Entfernung der südlichen Langseite des Cellengebäudes, so weit dieselbe dem Tempelhaue gegenüber lag, nur 20 Ellen, so traf die Südmauer des Cellengebäudes mit der Grenzmauer des innern Vorhofs so zusammen, daß sie als die Fortsetzung derselben zu betrachten war. — Die weitere Bestimmung *פֶּתַח הַיְצִיאָה* Thür nach Norden ist als dem vorhergehenden Satze subordinirt zu fassen, in dem Sinne: mit der Thür nach Norden, weil sie sonst störend zwischen die Angaben der Länge und Breite des Baues treten würde. Die Breite (v. N. nach O.) des Baues entspricht der Breite der Thorgebäude des innern Vorhofs.

Streitig ist die Bedeutung des 3. V. *הַיְצִיאָה* — bemerkt *Bött.* — ist, schwierig wegen des Artikels sowol als der *Zal*, da außer den 20 Ellen

frei gebliebenen Tempelplatzes (41, 10) noch keine dem eigentlichen 'הַפֶּתַח' angehörigen קַמְרֵיטִים erwänt worden sind und das Zalwort überhaupt nicht entsprechend genug dem nachherigen רַצְפָּה zur Seite steht. Allein dieses letztgenante Bedenken ist nicht so gewichtig, daß es die Beziehung auf die 20 Ellen zweifelhaft machen kann, da „die 20 Ellen“ nur ein verkürzter Ausdruck für: der Raum von 20 Ellen sind, dieser Raum aber einen passenden Gegensatz zu dem Steingetafel (רַצְפָּה) d. i. dem gepflasterten Raum des Vorhofs bildet. Hierzu kommt, daß die Ergänzung des fehlenden Substantivs zu den „zwanzig“ aus dem unmittelbar vorher genanten אַמּוֹת am allernächsten liegt, viel näher als die Ergänzung von לְשֹׁבוֹת, da Cellen außer derjenigen, deren Lage nach den zwanzig bestimmt werden soll, weder vorher noch nachher erwänt sind. Wir halten daher die Ergänzung von אַמּוֹת mit J. H. Mich. Ros. Häv. Hitz. für allein zulässig; denn die Beschreibung der Priestercellen c. 40, 44, an welche *Klif.* bei הַקַּמְרֵיטִים denkt, ist viel zu entfernt, als daß man aus ihr das W. לְשֹׁבוֹת zu קַמְרֵיטִים suppliren könnte. Auch paßt die Lage dieser Priestercellen östlich von dem in Rede stehenden Cellengebäude nicht zu קַמְרֵיטִים, da die durch das correlate וַיִּגְדַּל eingeführte zweite Bestimmung auf das Steingetafel im Norden hinweist. Osten und Norden bilden kein *vis à vis* wie das zweifache וַיִּגְדַּל fordert. — Zu unserer Auffassung des קַמְרֵיטִים paßt auch der erläuternde Relativsatz: welche dem innern Vorhofe waren d. h. ihm zugehörten. Denn der freie Raum von 20 Ellen Breite, welcher an der Langseite des Tempelhauses sich zwischen dem zum Tempel gehörenden Munnach und der Mauer des innern Vorhofs hinzog, bildete die Fortsetzung des innern Vorhofs, welcher das Tempelhaus im Norden, Westen und Süden umgab.¹ Wenn hiernach diese erste Bestimmung des וַיִּגְדַּל sich auf das dem Cellengebäude im Süden gegenüberliegende bezieht, so wird mit dem zweiten וַיִּגְדַּל das Gegenüber auf der Nordseite bestimmt. Da zog sich der mit Steinen getäfelte Streifen des äußern Vorhofs an der Innenseite der Umgebungsmauer hin. Damit ist die Lage der Breitseite des Cellengebäudes so klar als möglich bestimmt. Denn mit Recht werden diese Bestimmungen von *Klif.* wie von *Hitz.* zu v. 2^b gezogen und die Worte von אַמּוֹת an als eine neue Aussage bringend gefaßt. Zu der Verbindung der beiden Hälften des 3. V. zu einem Satze: ‚Gegen die 20 Ellen des innern Vorhofs und gegen das Steingetafel des äußern Vorhofs lief Gangabsatz vor Gangabsatz ins Dreifache‘ (*Bött.*), paßt schon das אֶל-פְּנֵי אַרְיִק nicht recht. Denn waren die Gallerien des Gebäudes gegentüber dem Steingetafel im Norden und dem Raume vor dem Tempel im Süden des Gebäudes, so mußten sie längs der Nord- und der Südwand desselben hinlaufen in paralleler Richtung, wofür אֶל-פְּנֵי nicht der richtige Ausdruck

1) Daß ‚dieser 20 Ellen breite Raum gar nicht zum innern Vorhofe gehörte‘, wie *Klif.* meint, läßt sich durch 40, 47, wo der Umfang des innern Vorhofs zu 100 E. Länge und Breite angegeben ist, nicht begründen. Denn diese Maßbestimmung bezieht sich nur auf den vor dem Tempel gelegenen Vorhofsraum.

ist. אֶל-פְּנֵי nach der Fronte hin, also: eine Gallerie nach der Fronte der andern hin oder auf dieselbe zu — konnte nur statthaben, wenn die Gallerien das Gebäude auf allen vier, oder wenigstens auf drei Seiten umgaben; denn in diesem Falle lief die Gallerie an der östlichen Seite auf die an der Süd- und Nordseite befindlichen aus. Auch die Uebersetzung des אֶל-פְּנֵי durch: dreifach, ins Dreifache, läßt sich weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen. Der Plur. אֶל-פְּנֵיטִים kommt außer hier nur Gen. 6, 16 vor und bedeutet da Kammern, Zimmer des dritten Stockwerks, und der Sing. אֶל-פֶּנִיטִי bed. der (die, das) dritte. אֶל-פְּנֵיטִים heißt demnach: in der dritten Gemächer- oder Zimmerreihe d. i. im dritten Stockwerke. Auch sachlich betrachtet ergibt sich aus der Erwähnung von oberen, mittleren und unteren Cellen (v. 5 u. 6) nicht, daß um jedes der drei Stockwerke auch Gallerien gingen.

V. 4. „Vor den Cellen war ein Gang von 10 Ellen Breite“ (m). Wie das אֶל-פְּנֵי vor zu verstehen, ob: an der nördlichen Langseite des Gebäudes hinlaufend, oder: vor der Ostmauer hin, das hängt von der Erklärung der folgenden Worte, und zwar hauptsächlich der W. דֶּרֶךְ אֶמְרָה אֶתְרָה ab, wonach sich auch der Sinn des אֶל-פְּנֵיטִים erst bestimmen läßt. *Häv.* u. *Klif.* nehmen אֶתְרָה אֶמְרָה, ein Weg von einer Elle“ in dem Sinne: die Zugänge (Eingänge in die Gemächer) waren eine Elle breit. Diesen Sinn können aber die Worte unmöglich haben, nicht nur weil die collective Fassung des דֶּרֶךְ nach dem vorausgegangenem nicht collectiven אֶתְרָה und bei dem nachfolgenden Plural פְּתוּחֵיהֶם höchst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich ist, sondern auch hauptsächlich deshalb, weil דֶּרֶךְ Weg nicht gleichbedeutend mit מְבוֹא Eingang oder gar פְּתוּחַ Thüröffnung ist. Auch würde ein nur eine Elle breiter Eingang in ein großes Gebäude viel zu schmal sein und in gar keinem Verhältnisse zu dem 10 Ellen breiten Gange stehen. Den Worten, so wie sie lauten: „ein Weg von einer Elle“, läßt sich kein passender Sinn abgewinnen, und es bleibt nichts übrig, als nach dem ἐπὶ ἑξῆς ἐκατόν der LXX אַמּוֹת אַמּוֹת in אַמּוֹת אֶמְרָה zu ändern. Eine Verschreibung des אַמּוֹת in אֶמְרָה liegt unbestreitbar in v. 16 vor, wo sie selbst von den Rabbinen anerkannt wird. War aber erst אַמּוֹת mit אֶמְרָה verwechselt, so zog diese Verschreibung unwillkürlich die Aenderung des אַמּוֹת in ein Zalwort, in אֶתְרָה nach sich. Die Bestimmung ein Weg von 100 Ellen (Länge) könnte man auf die Länge des Ganges vor den Cellen beziehen, da das Cellengebäude 100 E. lang war. Aber damit ist אֶל-פְּנֵיטִים schwer vereinbar. Zieht man nämlich diese Worte zum Vorhergehenden: ein Gang von 10 E. Breite in das Innere, so paßt dazu nicht die Angabe: ein Weg von 100 Ellen. Denn war jener vor den Cellen sich hinziehende Gang 100 E. lang, so fürte er nicht in das Innere des Cellengebäudes, sondern an demselben vorüber zur äußern Westmauer hin. Wir müssen daher אֶל-פְּנֵיטִים zum Folgenden ziehen, so daß es dem קַמְרֵיטִים correspondirt: vor den Cellen war ein Gang von 10 E. Breite, und zum Innern hin fürte ein Weg von 100 E. Länge. Alsdann aber bezeichnet אֶתְרָה nicht das Innere des Cellengebäudes, sondern den inneren Vorhof (אֶתְרָה אֶתְרָה 44, 17. 21. 27 u. 8.). Für diese Auffassung spricht hauptsächlich

lich der Umstand, daß nach v. 9 u. 11 ein Weg von Osten her d. i. von der Treppe des innern Vorhofsthores im Norden und Süden zu den Cellengebäuden an der Nord- und der Südseite der Schiedstätte ging, dessen Länge von den genannten Treppen der Thorgebäude bis zu der Nord- und der Süd-Ostecke unserer Cellengebäude gerade 100 E. betrug, wie aus der Zeichnung Tafel I zu ersehen. Dieser Weg (l) setzte sich in dem Gange vor den Cellen (m) fort und wird wol eben so breit als der Gang angenommen werden können. — Die letzte Bestimmung des 4. V. ist klar: die Thüreingänge zu den Cellen waren gegen Norden gerichtet, so daß man von dem Gange vor den Cellen aus unmittelbar in die Cellen hineingehen konnte. — In v. 5 u. 6 folgen einige Angaben über die Bauart der Cellen. Das Gebäude enthielt obere, untere und mittlere Cellen, war also dreistöckig. Dies besagen die W. מְשֻׁשֹׁתָיו בְּרִי מְשֻׁשֹׁתָיו denn die Cellen waren verdreifacht, drei Reihen waren über einander gelegen. Aber im Baue waren sie nicht gleich; die oberen waren verkürzt gegen die unteren und die mittleren, d. h. kürzer als dieselben (קָן vor מְשֻׁשֹׁתָיו und מְשֻׁשֹׁתָיו ist comparativisch); denn Gallerien fraßen davon weg d. h. nahmen einen Teil davon weg (יִצְּבֹלוּ in architektonischer Bed. wegnehmen von). Inwiefern dies geschah, sagen die beiden ersten Sätze des 6. V., von welchen der erste die Erwähnung von oberen, unteren und mittleren Cellen erläutert, der zweite die Verkürzung der obern gegen die untern und mittleren motivirt. Weil die drei über einander gebauten Reihen von Cellen keine Säulen hatten, auf welchen die Gallerien der oberen Reihe ruhen konnten, so mußten, um eine Grundlage für die Gallerien des dritten Stockwerks zu gewinnen, die Cellen an der Außenwand zurückgezogen oder um so viel eingerückt werden, als die Breite der Gallerie betrug, wie im letzten Satze: עֵלֶי-בָּן ausdrücklich bemerkt ist. נֶאֱמַל mit unbestimmtem Subjecte: es war abgenommen von den unteren und den mittleren Cellen vom Erdboden sc. den diese Gemächer einnahmen. מְהַרְרֵן ist zur Verdeutlichung hinzugesetzt. Aus der Erwähnung von Säulen der Vorhöfe ersieht man übrigens, daß die Vorhöfe — was in der Beschreibung derselben nicht erwähnt ist — Säulengänge hatten, wie die Vorhöfe im Herodianischen, und wahrscheinlich auch schon im Salomonischen Tempel, deren Beschaffenheit nirgends beschrieben ist.

Dunkel sind die weiteren Angaben über dieses Cellengebäude in v. 7—9. גֵּרִי ist eine Mauer, die zur Einfassung von Höfen, Weinbergen u. dgl. dient. Das Prädicat וְגֵרִי folgt in אֵלֶי-פְּנֵי הַקְּשָׁבוֹת: eine Einfassungsmauer ging an der Fronte der Cellen hin (עֵלֶי-פְּנֵי steht für אֵלֶי-פְּנֵי wie das correspondirende וְהַרְיֵבֶל v. 8 zeigt). Der Lauf dieser Mauer (n) ist näher bestimmt durch den Relativsatz: „welche nach außen gleichlaufend den Cellen in der Richtung des äußern Vorhofs d. h. gegen den äußern Vorhof hin lief“. Die Länge dieser Mauer betrug 50 Ellen. Daraus ergibt sich, daß die Mauer nicht entlang der Nordseite des Gebäudes ging, denn da hätte sie 100 E. lang sein müssen, sondern längs der Schmalseite, die 50 E. betrug. Ob an der westlichen oder an der östlichen Schmalseite, läßt sich aus v. 7 nicht sicher bestimmen, obwol

das אֵלֶי פְּנֵי mehr für die östliche d. i. vordere, als für die westliche d. i. hintere Seitenfronte spricht. Für die östliche Schmalseite entscheidet das Folgende. Zur Motivirung der 50 E. Länge dieser Mauer ist v. 8 bemerkt: „denn die Länge der Cellen, welche dem äußern Vorhofe waren, betrug 50 Ellen, aber siehe nach der Tempelfronte zu 100 Ellen“. Hiernach können „die Cellen, welche der äußere Vorhof hatte“, nur die Cellen sein, deren Fenster nach dem äußern Vorhofe zu lagen, also die auf der östlichen Schmalseite des Gebäudes; denn auf der westlichen Schmalseite lagen die Opferküchen (46, 19. 20). Die zweite Bestimmung des 8. V. — durch das auf Wichtiges hinweisende וְהָיָה eingeführt — soll der Mißdeutung des אֵלֶי פְּנֵי vorbeugen, daß man unter Länge nicht die Ausdehnung des Gebäudes von O. nach W. verstehe, wie in v. 2 und den meisten übrigen Maßbestimmungen. Der Gebrauch des אֵלֶי פְּנֵי von der Ausdehnung der Schmalseite des Gebäudes ist auch nur durch אֵלֶי פְּנֵי „Länge der Mauer“ (v. 7) herbeigeführt, wo רֵחֶב־וּרְחֹב ist unstatthaft war, weil man unter רֵחֶב Breite einer Mauer ihre Dicke versteht. מְהַרְרֵן ist die nach Norden gerichtete Außenseite des Tempelhauses. — Eine weitere Bestätigung für die Lage der Einfassungsmauer an der östlichen Schmalseite des Gebäudes liefert der erste Satz des 9. V., in welchem übrigens die Lesart schwankt. Das Chet. bietet מְהַרְרֵן לְשִׁבוֹתָיו, das Keri eine schlechte Aenderung, hervorgegangen aus dem Anstoße, den die Masoreten theils an der ungewöhnlichen Anhängung der Singularform des Suffixes an מְהַרְרֵן, welches die Suffixa meist in Pluralform annimmt, theils an dem Fehlen des Artikels bei לְשִׁבוֹתָיו neben dem durch den Artikel bestimmten Demonstrativum מְהַרְרֵן genommen haben. Diese beiden Abweichungen von der Regel aber berechtigen nicht zu Aenderungen, weil sie beide Analogien für sich haben. מְהַרְרֵן hat Singularsuffix nicht nur in Gen. 2, 21 u. 2 Sam. 22, 37. 40 u. 48 anstatt מְהַרְרֵי Ps. 18, 37. 40 u. 48, wo man es allenfalls dadurch erklären könnte, daß dabei eine Richtung wohin gedacht werde (Ges. §. 103, 1 Anm. 3), sondern auch in מְהַרְרֵן, welches häufiger vorkommt als מְהַרְרֵי, und zwar ohne Unterschied in der Bedeutung, vgl. z. B. Deut. 2, 12. 21. 22. 23. Jos. 5, 7. Hi. 34, 24 u. 40, 12 mit 1 Kg. 20, 24. 1 Chr. 5, 22. 2 Chr. 12, 10. Und מְהַרְרֵן ist analog dem זָרֵחַ זָרֵחַל Zach. 4, 7 und vielen andern Verbindungen, wo um bequemer Kürze willen die Kraft der Bestimmung (durch den Artikel) erst in die Mitte gesetzt ist, vgl. Ev. §. 293^a (S. 750). Wenn sonach das Chet. unbedingt für die ursprüngliche Lesart zu halten ist, so kann das Suffix am מְהַרְרֵן nur auf גֵּרִי, welches gener. com. ist, zurückweisen: von unterhalb der Mauer aus waren diese Cellen d. i. die nach dem äußern Vorhof gerichteten Cellen, und der Sinn ist folgender: Nach unten hin waren diese Cellen durch die vor ihnen sich hinziehende Mauer verdeckt, so daß hier, wenn man von Osten her kommend den Blick auf diese Cellen richtete, sie aus der Mauer heraus sich zu erheben schienen. Hiernach hat Klief., welcher zuerst den Sinn dieses Satzes richtig erkannt hat, über den Zweck dieser Mauer die Vermutung geäußert, die nach Osten gehenden Fenster der unteren Cellenreihe zu verdecken, so daß

die Priester beim Anlegen ihrer Amtskleider nicht von außen her gesehen werden konnten. — Mit **חַמְבוּא** folgt eine neue Bestimmung. Die Verbindung dieser Worte mit dem Vorhergehenden: „unterhalb dieser Zellen war der Eingang von Osten her“ (*Bött., Sm.*) ergibt keinen Sinn, mit welchem sich eine vernünftige Vorstellung verbinden ließe, falls man nicht das **חַמְבוּא** in **חַמְבוּא** ignoriert. Daher haben schon die LXX das ihnen unverständliche **חַמְבוּא** in **חַמְבוּא** (**ἵπποδρομιον**) verwandelt, worin *Hitz.* ihnen gefolgt ist. Bei der richtigen Erklärung des **חַמְבוּא** bedarf es solcher Conjectur nicht, weil dann mit **חַמְבוּא** ein neuer Satz beginnen muß. **חַמְבוּא** (wogegen das sinnlose *Keri* **חַמְבוּא** gar nicht in Betracht kommen kann) ist der Zugang oder der zu den Zellen führende Weg. Dieser war von Osten her, vom äußern Vorhofe her, nicht etwa vom innern Vorhofe aus, an dessen Nordgrenze das Gebäude lag. **מִהַחֲצַיִר** ist nicht zu **חַמְבוּא** zu ziehen, sondern dem **חַמְבוּא** coordinirt, eine erläuternde Apposition desselben.

In v. 10—12 wird das im Süden der Schiedstätte gelegene Cellengebäude beschrieben, aber sehr kurz, indem außer der Bestimmung seiner Lage nur bemerkt wird, daß es in seiner ganzen Construction dem nördlichen gleich war. Die Erklärung dieser Vv. aber bietet dennoch mancherlei Schwierigkeiten, die theils durch einen Textfehler, theils durch die unzuweckmäßige masoretische Versabtheilung, theils endlich durch die Kürze der Ausdrucksweise erzeugt worden sind. Im ersten Satze von v. 10 ist Schreibfehler für **חַמְבוּא**, durch das vorausgegangene **חַמְבוּא** (v. 9) herbeigeführt. Denn **חַמְבוּא** steht mit dem folgenden **חַמְבוּא** in unvereinbarem Widerspruch. Das Gebäude lag an oder auf der Breitseite (**חַמְבוּא**) der Vorhofsmauer d. i. der Mauer, welche den innern Vorhof gegen den äußern begrenzte — gegenüber der Schiedstätte und des auf derselben befindlichen Gebäudes (**חַמְבוּא** von der Außenseite her ist sachlich gleich dem **חַמְבוּא** in v. 1 und **חַמְבוּא** hier in derselben Bed. wie dort zu nehmen). Die Stellung dieses Cellengebäudes zu der Schiedstätte ist ganz dieselbe, wie sie v. 2 bei dem vorigen beschrieben ist. Wenn nun jenes laut v. 2 der Schiedstätte gegen Norden lag, so konnte dieses ihr nur gegen Süden liegen, also auf der Breitseite der Vorhofsmauer nicht in der Richtung gegen Osten (**חַמְבוּא**), sondern in der gegen Süden (**חַמְבוּא**), wie auch v. 12 u. 13 ausdrücklich gesagt ist. Dagegen hat zwar *Klief.* eingewandt: die Breite der den innern Vorhof umschließenden Mauer könne selbstverständlich nichts anders sein als die östliche Seite des innern Vorhofs; allein an der östlichen Seite der innern Vorhofsmauer war für ein 100 Ellen langes Cellengebäude gar kein Raum vorhanden, da diese Mauer auf jeder Seite des Thorgebäudes nur $37\frac{1}{2}$ Ellen lang (breit) war. Wolte man aber auch den Sinn des **חַמְבוּא** so abschwächen, daß es nur besagen sollte, das Gebäude sei mit 10—20 Ellen auf oder an der Breite der Vorhofsmauer, mit den übrigen 80—90 Ellen aber frei in den äußern Vorhof hinaus gelegen, wie *Klief.* auf dem „Grundplan“ die Lage desselben gezeichnet hat, so könnte ein so gelegenes Gebäude nimmermehr als **חַמְבוּא** liegend bezeichnet werden, weil es nicht angesichts der

Gisra lag, sondern von derselben so weit entfernt, daß nur die Nordwestecke desselben von der Südostecke der Gisra aus ein wenig sichtbar war. Ziehen wir außerdem noch in Betracht, daß in v. 13 u. 14, wo die Bestimmung der in v. 1—12 beschriebenen Cellengebäude angegeben wird, nur von Zellen des Nordens und des Südens, welche **חַמְבוּא** lagen, die Rede ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß unter **חַמְבוּא** die Breitseite der den innern Vorhof auf der Südseite von Osten nach Westen hin begrenzenden Mauer zu verstehen, und **חַמְבוּא** in **חַמְבוּא** zu ändern ist. — Bei v. 11 ist das richtige Verständnis durch sinnwidrige Abgrenzung des masor. Verses verdunkelt worden. Die Worte **חַמְבוּא** gehören zu **חַמְבוּא** v. 10: „Zellen und ein Weg vor ihnen“ d. h. Zellen mit einem Wege davor. **חַמְבוּא** entspricht dem **חַמְבוּא** v. 4. — **חַמְבוּא** wie das Ansehen = anzusehen, gestaltet wie, gehört nicht zu **חַמְבוּא** in dem Sinne: gleichgestaltet dem Wege vor den Zellen, sondern zu **חַמְבוּא**: Zellen mit einem Wege davor gleichgestaltet den Zellen gegen Norden. Die weiteren Sätze von **חַמְבוּא** bis **חַמְבוּא** gehören zusammen und enthalten zwei den vorhergehenden Aussagen lose untergeordnete Bestimmungen über die Punkte, in welchen die Zellen auf der Südseite denen auf der Nordseite gleich gestaltet waren, hängen also sachlich von **חַמְבוּא** ab und sind deutsch verständlich durch eine Präposition, etwa: in Bezug auf oder nach (*secundum*) anzuschließen. Die vier Worte enthalten übrigens zwei coordinirte Vergleichen; die erste durch **חַמְבוּא** — **חַמְבוּא** ausgedrückt, die zweite nur durch die Partikel **חַמְבוּא** angedeutet (vgl. *Ev.* §. 360^a). Die Suffixe aller vier Worte beziehen sich auf die Zellen im Norden, denen die im Süden in den genannten Beziehungen gleich erschienen. Der Sinn ist folgender: die Zellen im Süden waren anzusehen wie die Zellen im Norden, wie nach ihrer Länge so nach ihrer Breite und nach allen ihren Ausgängen sowie nach ihren Einrichtungen (**חַמְבוּא** eig. die ihrem Zwecke entsprechenden Normen d. i. die Art und Weise ihrer Einrichtung und Beschaffenheit; vgl. für diese Bed. *Ex.* 26, 30. 2 *Kg.* 1, 7). Das letzte Wort des W. **חַמְבוּא** gehört zu v. 12, zu **חַמְבוּא**, indem die Vergleichung durch **חַמְבוּא** — **חַמְבוּא** ausgedrückt ist, wie *Jos.* 14, 11. *Dan.* 11, 29. 1 *Sam.* 30, 24 vgl. *Ev.* §. 1. c. Auch tritt mit **חַמְבוּא** eine andere Construction ein. **חַמְבוּא** ist Nominativ: und wie ihre (der nördlichen Zellen) Thüren, so waren auch die Thüren der gegen Süden gelegenen Zellen. Demnach braucht man weder **חַמְבוּא** willkürlich als Glosse zu streichen, wofür man sich nicht einmal auf die LXX berufen kann, noch braucht man sich zu der gekünstelten Erklärung zu verstehen, durch welche *Klief.* in diesen Worten die Erwähnung eines dritten Cellengebäudes angedeutet finden will. — Die weitem Bestimmungen in v. 12 erhalten Licht aus der Beschreibung der nördlichen Zellen. „Eine Thür war an der Spitze d. i. am Anfange des Wegs.“ **חַמְבוּא** entspricht dem Wege von 100 Ellen in v. 4 und **חַמְבוּא** ist die Stelle, wo dieser, nach dem südlichen Thorgebäude des innern Vorhofs sich hinziehende Weg anfang d. h. mit dem Gange vor den Zellen (v. 4) zusammenstieß. Die weitere Bestimmung über diesen Weg ist für uns nicht recht klar, weil die Bed. des **חַמְבוּא** ungewiß

ist. Im Chald. u. Rabbin. bedeutet das Wort *decens, conveniens*. Nehmen wir es in dieser Bed., dann ist *הַתְּוֹרָה הַזֵּאת* die (diesen Cellen) entsprechende Mauer, d. i. die welche vor der östlichen Schmalseite des Gebäudes gleichlaufend mit den Cellen gezogen war, die beim nördlichen Gebäude in v. 7 beschriebene 50 E. lange Mauer (Für das Fehlen des Artikels bei *הַתְּוֹרָה* nach dem determinirten Substantive vgl. 39, 27. Jer. 2, 21 u. a.). Dazu paßt auch *בְּפָנָי* in *conspetu*, das nicht für ganz gleichbedeutend mit *לְפָנָי* zu halten ist. Denn der in Rede stehende Weg war an seinem oberen Ende dieser Mauer gerade gegenüber, indem die Mauer rechtwinklig auf den Weg zuging. Die letzten Worte v. 12 sind abgekürzte Wiederholung von v. 9^b; *הַתְּוֹרָה הַזֵּאת* ist = *מִתְּוֹרָה* der Weg von Osten her beim Kommen zu ihnen d. h. wenn man zu diesen Cellen ging.

Diese beiden¹ Cellengebäude waren nach v. 13 u. 14 zu heiligen Cellen bestimmt, in welchen die amtirenden Priester die hochheiligen Opfer niederlegen und essen und die heiligen Amtskleider, in welchen sie dem Herrn nahten, an- und ablegen solten. *קְדוֹשֵׁי הַתְּוֹרָה* waren was von dem Speisopfer nicht auf dem Altare angezündet wurde (Lev. 2. 3. 10. 6, 9—11. 10, 12 vgl. *m. bibl. Archäol.* §. 52 S. 273), und das Fleisch von allen Sünd- und Schuldopfern, mit Ausnahme der für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde gebrachten Sündopfer, von welchen das Fleisch außerhalb des Lagers verbrant werden sollte, vgl. Lev. 6, 19—23. 7, 6. Alle diese Opferteile hießen hochheilig, weil die Priester als Vertreter Jahve's sie essen solten, mit Ausschluß nicht nur aller Laien, sondern auch ihrer Familien (Frauen und Kinder), vgl. *m. Archäol.* §. 40 S. 206. Von dem Essen (*יֵאָכְלוּ*) ist das Deponiren (*בְּיָדָיו*) der hochheiligen Opferteile unterschieden, weil weder das mit Oel gemengte Mehl des Speisopfers noch das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer so gleich nach Darbringung des Opfers von den Priestern verzehrt werden konnte, sondern jenes erst gebacken, dieses erst gekocht werden mußte, bis zu dieser Zubereitung aber nicht an irgend einen beliebigen Ort hingelegt werden durfte. An einem heiligen Orte sollte auch das An- und Ablegen, sowie die Aufbewahrung der heiligen Amtskleider stattfinden. *בְּבָאֵם* bei ihrem Kommen *sc.* zum Altare oder in das Heilige, um Dienst zu tun. — Das Nichthinausgehen aus dem Heiligen in den äußern Vorhof gilt von dem Gehen in den Vorhof unter das dort versammelte Volk; denn um von dem Altare zu den heiligen Cellen zu gelangen, mußten sie durch das Binnenthor hinaus und von da auf dem zu diesen Cellen sich hinziehenden Weg (Taf. I. 1) dorthin gehen.

V. 15—20. **Der Umfang des heiligen Bezirks um den Tempel.**
V. 15. *Und als er die Maße des innern Hauses vollendet hatte, führte er*

1) Denn daß der Relativsatz: „welche vor der Schiedstätte waren“ zu den beiden Subjecten: Cellen des Nordens und Cellen des Südens gehört und nicht von einem dritten Gebäude an der Ostmauer handelt, wie *Klif.* meint, bedarf nach dem oben S. 437 über diese Annahme Bemerkten keines weiteren Beweises.

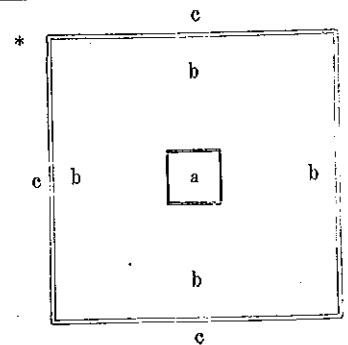
mich hinaus den Weg des Thores, welches nach Osten gerichtet ist, und maß da rings herum. V. 16. *Er maß die Ostseite mit der Meßrute fünfhundert Ruten an der Meßrute ringsum; V. 17 er maß die Nordseite fünfhundert Ruten an der Meßrute ringsum; V. 18 die Südseite maß er fünfhundert Ruten an der Meßrute; V. 19 wandte sich herum nach der Westseite, maß fünfhundert Ruten an der Meßrute.* V. 20. *Nach den vier Winden maß er es. Eine Mauer hatte es rings herum; die Länge war fünfhundert und die Breite fünfhundert, um zwischen dem Heiligen und dem Gemeinen zu scheiden.* — *וְרֵיחַ הַתְּוֹרָה* v. 16 der Ostwind = Ostgegend, Ostseite, weil man die Weltgegenden nach der Richtung des Windes bestimmte vgl. 37, 9. So *וְרֵיחַ* auch v. 17—19. 20. — Ueber das Areal, dessen Messung in diesen Vv. berichtet und dessen Länge und Breite v. 20 zu fünfhundert angegeben wird, sind von Alters her die Ansichten geteilt, indem schon die LXX und ihnen folgend *J. D. Mich., Bött., Maur., Ew., Hitz., Hngstb.* u. A. darunter den Raum verstehen, welchen der Tempel mit seinen beiden Vorhöfen eingenommen hat. Da dieser Raum aber nach Zusammenstellung der in c. 40—42, 15 angegebenen Maße 500 Ellen lang und eben so breit war (s. S. 402), so haben die LXX das W. *קָנִים* in v. 16. 18 u. 19 weggelassen, in v. 17 aber in *πύλας* verwandelt und dieses Wort auch zu den Zalen in v. 20 hinzugesetzt. Hiernach würde in unsern Vv. nur der äußere Umfang der Tempelarea gemessen werden, und die Mauer, welche 500 E. lang und 500 E. breit war (v. 20), die 40, 5 erwänte Einfassungsmauer des äußern Vorhofs sein. Mit dieser Ansicht ließe sich v. 15 allenfalls vereinigen. Denn falls man auch unter dem „innern Haus“ nicht bloß das Tempelhaus, worauf der Ausdruck zunächst hindeutet, sondern den gesamten innern Bau d. h. alles was im innern und äußern Vorhofe sich an Gebäuden fand, und unter dem Ostthore das östliche Thor des äußern Vorhofs versteht, so besagt doch *מָדוּרָה סָבִיבָה* er maß es ringsum, nur, daß er außerhalb dieses Thores rings herum etwas maß. Das Suffix *קָנִים* ist unbestimmt und läßt sich auf keins der vorhergenannten Objecte, weder auf *הַתְּוֹרָה* noch auf *הַבַּיִת הַבְּרִיחַ* beziehen. Das innere Haus hatte er ja schon gemessen und auf das Thor passen nicht die folgenden Maßbestimmungen. Auch auf *הַבַּיִת* läßt sich das Suffix nicht beziehen: *illam sc. aedem (Ros.)*, wenigstens läßt sich diese Beziehung nicht aus v. 20 erhärten. Dennoch könnte man an ein Messen der Außenseiten des ganzen unter den Begriff des innern Hauses zusammengefaßten Baues denken und die v. 20 genannte Mauer für das halten, was der Länge und Breite nach außen herum gemessen worden wäre. Aber schon mit v. 20 läßt sich diese Ansicht schwer vereinigen und mit den v. 16—19 gegebenen Maßbestimmungen ist sie völlig unvereinbar. Selbst wenn man *קָנִים* in v. 16. 17. 18. 19 als Glosse streichen wolte, so besagen doch die Worte: „er maß die Ostseite mit der Meßrute: 500 an der Meßrute“ nach bekannter hebr. Ausdrucksweise s. v. a. 500 Ruten; eben so unzweifelhaft wie daß *מֵאָה מֵאָה* hundert an der Elle = 100 Ellen sind; s. zu 40, 21. S. 401 oben. Die Verwerfung des *קָנִים* als vermeintliche Glosse ist also nicht bloß willkürlich, sondern auch nutzlos, da der Zu-

satz *בְּקִנְיָהּ הַמְדָּרָה* auch ohne *קָנִים* besagt, daß die fünfhundert nicht Ellen, sondern Ruten sind.¹ Das *סָבִיר* in v. 16 u. 17 ist nicht so zu verstehen, als habe er auf der Ost- und der Nordseite je ein Quadrat von 500 Ruten Länge und Breite gemessen, sondern deutet nur an, daß er nach allen Seiten hin gemessen hat, wie aus v. 20 klar erhellt. Denn hiernach hatte der Raum, der nach jeder Weltrichtung hin zu 500 Ruten gemessen war, eine Ringmauer, welche auf jeder Seite 500 Ruten lang war. Dies ergibt ein Areal von 250,000 □ Ruten, während der Tempel mit dem innern und äußern Vorhöfen nur einen Quadratraum von 500 Ellen Länge und Breite oder 250,000 □ Ellen einnahm. Hieraus erhellt klar, daß die in v. 15—20 berichtete Messung sich nicht auf den Raum bezieht, welchen der Tempel mit seinen Vorhöfen einnahm, also auch die Mauer, welche der gemessene Raum ringsum hatte (v. 20), nicht die 40, 5 erwänte äußere Vorhofsmauer sein kann, deren Seiten nicht mehr als 500 Ellen jede betragen. Vielmehr wird rings um diese den Tempel mit seinen Vorhöfen umgebende Mauer ein weiterer Raum von 500 Ruten Länge und Breite abgemessen, „um zwischen Heiligem und Profanem zu scheiden“ d. i. ein Raum, welcher einen Scheidebezirk zwischen dem Heiligthume und dem gemeinen Lande bilden sollte. Diese Zweckangabe über den auf allen vier Seiten des „innern Hauses“ abgemessenen Raum läßt darüber keinen Zweifel übrig, daß nicht die Länge der Umgebungsmauer des äußern Vorhofs gemessen worden, sondern ein Raum außerhalb dieser Mauer. Mit der Beziehung des Suffixes an *מְדָרָה* v. 20 wie v. 15 auf diese Mauer ist der folgende Satz *לֹא סָבִיר* „eine Mauer war ihm ringsum“ unvereinbar, indem das *לֹא* sich nur auf die durch das Suffix an *מְדָרָה* bezeichnete Sache beziehen kann. Diese Sache d. i. der ringsum d. h. auf jeder der vier Seiten 500 Ruten lange und breite Raum hatte eine Mauer, die ihn nach außen umschloß und die Scheidung zwischen dem Heiligen und Gemeinen abgrenzte. *הַקִּישׁ* ist demnach *הַבְּיָרָה הַפְּנִימִי* „das innere Haus“, dieses aber ist nicht das Tempelhaus mit seinem Seitenanbau, sondern das Heiligthum des Tempels mit seinen beiden Vorhöfen und deren Gebäuden, welches c. 40, 5—42, 12 gemessen war.

Die Gründe aber, die man gegen diese den Textworten einzig entsprechende Auffassung unserer Vv. und zur Rechtfertigung der von den LXX vorgenommenen Textänderungen vorgebracht hat, sind ohne alle Bedeutung. Nach *Bött.* (S. 355), *Hitz.* u. A. soll *קָנִים* falsche Glosse sein, 1), weil gleich

1) Das *הַמִּשׁ מְדָרָה* statt *הַמִּשׁ מְדָרָה* v. 16 ist für den Beweis, daß Ellen, nicht Ruten gemeint seien, ganz unbrauchbar, da eine Verschreibung offenbar vorliegt und selbst von den Masoreten anerkannt ist. Interessant ist die Ansicht des *R. ben Ascher* über diese Schreibung. *Prof. Dr. Delitzsch* hat mir aus einem in seinem Besitze befindlichen von einem Codex der kgl. Bibliothek zu Kopenhagen copirten Fragmente darüber folgendes mitgeteilt. *R. ben Ascher* rechnet *מְדָרָה* zu den *מִקְרָם וּמְדָרָה* d. h. *ὑπερβολὴν προτερον* geschriebenen Wörtern, deren im ganzen A. T. 47 vorkommen sollen, von welchen *ben Ascher l. c.* beispielsweise folgende anführt: *גִּלְגָל* Jos. 20, 8. 21, 27. *וַיִּקְלְהוּ* 2 Sam. 20, 14. *בְּעִבְרֵיהֶם* 2 Sam. 15, 28. *וַיְהִי מִשְׁנֵי* Richt. 16, 26. *וַיְהִי אֵינָהּ* 1 Sam. 14, 27.

dabei steht, was nach *קָנִים* ganz entbehrlich wäre, aber auch die Glosse veranlaßt haben kann. Allein dies spricht viel mehr gegen die Verdächtigung des *קָנִים* als Glosse, da wie schon bemerkt durch *בְּקִנְיָהּ הַמְדָּרָה* auch ohne *קָנִים* nach hebr. Ausdrucksweise die „fünfhundert“ als Ruten bestimmt werden. Ez. hat aber *בְּקִנְיָהּ הַמְדָּרָה* noch hinzugesetzt, um recht deutlich auszudrücken, daß es sich hier nicht um Ellen handle, sondern um eine neue außerordentliche Maßbestimmung, für welche der frühere Tempel nichts Entsprechendes aufzuweisen hatte. Und die LXX haben durch Beibehaltung dieses Zusatzes: *ἐν καλύπτῳ τοῦ μέτρου* ihrer Verwandlung der Ruten in Ellen selbst das Urteil gesprochen; wogegen auch die Berufung darauf, daß der Talmud *Midd. c. 2* (nicht 5) gleichfalls dem *וְהָיָה הַיָּרֵךְ* nur 500 Ellen gebe nichts verschlägt, da diese talmudische Beschreibung von dem geschichtlichen Tempel handelt, nicht von dem prophetischen Tempelbilde Ezechiels, obwohl die Rabbinen verschiedene Bestimmungen aus diesem auf jenen übertragen haben. Noch schwächer ist der 2. u. 3. Grund: weil nach Ruten in der Mehrheit sonst nirgends ausdrücklich gemessen wird, dagegen *אַמָּה* als das gewöhnliche, sich von selbst verstehende Maß oft ausgelassen wird. Denn die erste Behauptung wird nicht nur durch unsere Vv., sondern auch durch c. 45, 1 ff. 48, 16 ff. als unrichtig erwiesen, der andern aber fehlt jede Beweiskraft. Mehr Schein hat der letzte Grund, daß die 500 Ruten auf das Heiligthum nicht passen, weil sich dann der Bau der Vorhöfe und Thore nach bisherigen Maßen wie ein Häuflein in dem weiten Umkreis von 2000 Ruten ausnähme. Allein obgleich der für die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem um den Tempelbau herum abgemessene Raum nach dem hebr. Texte 5 mal so lang und breit oder 25 mal so groß als der Umfang des Tempels mit seinen Vorhöfen ist*, so wird doch dadurch das Ansehen des Tempels mit seinen Vorhöfen nicht verkleinert, weil einerseits der umliegende Raum nicht mit Gebäuden besetzt war, andererseits der Tempelbau inmitten dieses Raumes auf einem sehr hohen Berge lag (40, 2). Auch erscheint das Verhältnis des Umgebungsraumes zum Tempelbau auf der Zeichnung viel auffälliger als es in der Wirklichkeit war. Da nämlich die Länge wie die Breite des Scheideraums 500 Ruten = 3000 Ellen betrug, so ergab sich für die von der Umgebungsmauer des freien Raums bei c. b nach der äußeren Tempel-



- a) Umfang des Tempels mit beiden Vorhöfen, 500 E. ins Gevierte.
- b) Umgebungsraum, 500 Ruten = 3000 Ellen ins Gevierte.
- c) Bezirk von 50 Ellen Breite rings um den Umgebungsraum c. 45, 2.

mauer gezogene Linie eine Distanz von 1250 Ellen = 656,250 Millimeter = 443 geometr. Schritten, d. h. noch keine halbe röm. Meile; eine Distanz, die man bequem in 10 Minuten durchschreiten konnte. Zieht man dieses wirkliche Verhältnis in Betracht, so erscheint der das Heiligtum vom gemeinen Boden (57) scheidende Raum nicht zu groß, sondern dem Zwecke, die unentweihbare Heiligkeit dieses Heiligtums zu veranschaulichen, ganz entsprechend. Das frühere Heiligtum hatte freilich nichts dem Entsprechendes. Beim Salom. Tempel grenzte der äußere Vorhof unmittelbar an den gemeinen Boden der Stadt und des Landes, so daß die durch die Sünde des Volks erzeugte Verunreinigung ohne weiteres auch in den heiligen Raum der Vorhöfe eindringen konnte. Dem soll in dem Heiligtume der Zukunft durch diesen zur Scheidung des Heiligen vom Gemeinen abgesonderten Umgebungsraum eine Schranke gesetzt werden. Für diesen Raum von 500 Ruten ins Gevierte bot allerdings die Oberfläche des Morija keinen Platz, aber der neue Tempel soll auch nicht auf dem wirklichen Morija erbaut werden, sondern auf einem sehr hohen Berg liegen, welchen der Herr bei Aufrichtung desselben schaffen wird.

**Cap. XLIII, 1—12. Der Einzug der Herrlichkeit des Herrn
in den neuen Tempel.**

V. 1. Und er führte mich zum Thore, dem Thore das gegen Osten blühte. V. 2. Und siehe die Herrlichkeit des Gottes Israels kam vom Osten her und ihr Schall war wie der Schall vieler Wasser, und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit. V. 3. Und die Erscheinung, welche ich sah, war anzusehen ebenso wie die Erscheinung, welche ich gesehen, da ich kam die Stadt zu vernichten; und Erscheinungen (waren's) wie die Erscheinung, welche ich am Flusse Chebar gesehen; und ich fiel auf mein Angesicht nieder. V. 4. Und die Herrlichkeit Jahve's kam in das Haus den Weg des Thores, dessen Richtung gegen Osten ist. V. 5. Und Wind hob mich empor und brachte mich in den innern Vorhof, und siehe die Herrlichkeit Jahve's erfüllte das Haus. V. 6. Und ich hörte einen zu mir Redenden vom Hause her, und ein Mann war neben mir stehend. V. 7. Und er sprach zu mir: Menschensohn: die Stätte meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, woselbst ich wohnen werde inmitten der Söhne Israels in Ewigkeit! und nicht wird das Haus Israel ferner verunreinigen meinen heiligen Namen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und durch die Leichname ihrer Könige, ihre Höhen, V. 8 da sie ihre Schwelle an meine Schwelle und ihre Thürpfosten an meine Thürpfosten setzten, und nur

1) Die obige Berechnung gründet sich darauf, daß der Erdumfang von 5400 Meilen = 40,000,000 Meter angenommen ist, wonach 1 geograph. oder deutsche Meile als der 5400ste Teil des Erdumfangs 7407 Meter beträgt und die lange Ezechiel'sche Elle = 525 Millimeter ist (s. S. 389). Wenn nun 7407 Meter = 1 geogr. Meile = 5 röm. Meilen oder 5000 geometr. Schritten, so sind 656 Meter = 443 geometr. Schritten, die man, die geogr. Meile zu 2 Wegstunden berechnet, in 10 Minuten gehen kann.

die Wand zwischen mir und ihnen war, und sie meinen heiligen Namen verunreinigten durch ihre Greuel, welche sie taten, so daß ich sie in meinem Zorne vernichtete. V. 9. Nun werden sie ihre Hurerei und die Leichname ihrer Könige entfernen von mir, und ich werde in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit. V. 10. Du Menschensohn, mache dem Hause Israel kund dieses Haus, daß sie sich schämen ihrer Missetaten und den wolbemessenen Bau messen. V. 11. Und wenn sie sich schämen alles dessen was sie getan, so zeige ihnen das Bild des Hauses und und seine Einrichtung, und seine Aus- und Eingänge, und alle seine Bildungen und alle seine Satzungen, und alle seine Bildungen und alle seine Gesetze, und schreibe es auf vor ihren Augen, daß sie behalten seine ganze Gestaltung und alle seine Satzungen und dieselben tun. V. 12. Das ist das Gesetz des Hauses: auf dem Gipfel des Berges sein ganzes Gebiet rings herum ist Allerheiligstes. Siehe das ist das Gesetz des Hauses.

Fertig dastehend hatte der Engel dem Propheten das neue Heiligtum gezeigt und nach seinen einzelnen Teilen vorgemessen. Zum Hause Gottes wurde dieser Bau aber erst dadurch, daß Jahve als der Gott Israels durch den Einzug seiner göttlichen Herrlichkeit in dasselbe es zur Wohnung seiner göttlichen Gnadengegenwart unter seinem Volke weihte.¹ Mit diesem Weihacte schließt daher die Beschreibung des neuen Tempels. Um diese Tat der göttlichen Gnade den Propheten mit Augen schauen zu lassen, dazu führte der messende Mann ihn von der äußern Umgebung des Tempels (42, 15—20) wieder zum Ostthore zurück v. 1. Gemeint ist das östliche Thor des äußern Vorhofs; denn erst v. 5 wird Ez. in den innern Vorhof versetzt und nach 44, 1 nach dem Ostthore des äußern Vorhofs zurückgebracht. Vor diesem Thore stehend sieht er die Herrlichkeit des Gottes Israels des Weges von Osten her kommen mit gewältigem Schalle und mit ihrem Lichtglanze die Erde erleuchtend. Das Kommen der Theophanie von Osten her weist auf 10, 19. 11, 1 u. 23 zurück, wo die Schechina beim Verlassen des alten Tempels zum Ostthore hinauszog und sich auf den östlich von Jerusalem gelegenen Berg erhob. Von Osten kehrt sie daher zurück, um in den neuen Tempel einzuziehen. Schon dieser Umstand zeigt, daß dieser Einzug der göttlichen Herrlichkeit in den neuen Tempel an sich nicht ein neues höheres Gnadenverhältnis begründet, sondern nur das Verhältnis wiederherstellen soll, welches vor der Verstoßung Israels in das Exil bestanden hatte. In gleicher Weise hatte Jahve die Stiftshütte und den Salom. Tempel zur Stätte seines Gnadenthrones in Israel geweiht, vgl. Ex. 40, 34 f. 1 Kg. 8, 10 f. u. 2 Chron. 5, 13 f. u. 7, 1—3, woher der Ausdruck: יהוה ירוהו אהיה ירוהו אהיה ירוהו אהיה ירוהו אהיה ירוהו in v. 5 entlehnt ist. Zwar finden Hüb., Klief. u. A. neben dieser Uebereinstimmung einen Unterschied darin, daß die Herrlichkeit Jahve's bei der Stiftshütte und dem Salom. Tempel

1) Ἐπιφαιίνεται ὁ Θεοπάτης καὶ τῆς οικείας δόξης τὸν οἶκον πληροῖ, δεῖνός, ὅτι οὐ μόνον οἰκοδομηθήσεται, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας ἐνεργείας πληρωθήσεται. Theodoret.

in der Wolke erscheint, hier dagegen in jener eigentümlichen Gestalt, welche Ez. bereits früher zu wiederholten Malen gesehen hatte. Allein aus der Nichterwähnung der Wolke in unsern Vv. läßt sich ein Unterschied nicht folgern. Denn daß die Wolke auch bei der von Ezech. geschauten Manifestation der göttlichen Herrlichkeit nicht gefehlt hat, erhellt ganz deutlich aus den Worten Ez. 10, 3: die *Wolke* erfüllte den innern Vorhof und erhoben hatte sich die Herrlichkeit Jahve's von den Cherubim zur Schwelle des Hauses, und das Haus war erfüllt von der Wolke und der Vorhof voll vom Glanze der Herrlichkeit Jahve's. Wenn also in v. 3 nachdrücklich bezeugt und auch von *Klif.* anerkannt wird: die Gotteserscheinung, die in den Tempel einzog, war gleich der Erscheinung, die Ez. am Chaboras und vor der Zerstörung des Tempels geschaut hat, bei der lezt genannten Erscheinung aber die Wolke neben dem Lichtglanze der göttlichen Doxa zu sehen war, so wird die Wolke auch beim Einzug in den neuen Tempel nicht gefehlt haben, und ist nur nicht ausdrücklich erwähnt, weil sie keinen Gegensatz zu dem Lichtglanze, keine Verdunklung der Glorie der göttlichen Herrlichkeit bildete, sondern als Lichtwolke nur die atmosphärische Umkleidung der Theophanie war. Bildete aber die Wolke keinen Gegensatz zu dem Lichtglanze der göttlichen Doxa, so läßt sich auch aus den Worten: und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit, ein Unterschied zwischen dieser und den früheren Manifestationen der göttlichen Herrlichkeit bei Einweihung der Stiftshütte und des Salomon. Tempels nicht folgern, zumal diese Worte nicht besagen, daß es Licht auf Erden wurde, sondern nur daß die Erde von der göttlichen Herrlichkeit leuchtete, d. h. daß das Einherziehen derselben einen leuchtenden Schein auf den Erdboden warf, wonach diese Bemerkung nur dazu dient, die Stärke des Lichtglanzes dieser Theophanie anzudeuten. Die W. קילו בקול וגו' sind nach 1, 24 zu verstehen, nicht von einer Stimme des erscheinenden Gottes (*Klif.*), sondern beschreiben das laute Getöse, welches die Bewegung der Gotteserscheinung durch das Rauschen der Flügel der Cherubim hervorbrachte. Dieses glich dem Brausen mächtiger Wasserwogen. In v. 3 ist die Ausdrucksweise כְּמַרְאֵה — — וּכְמַרְאֵה הַמַּרְאֵה etwas schwerfällig aber correct hebräisch, und die Bemerkung, mit welcher *Hitz.* seine Textänderung des וּמַרְאֵה in וּמַרְאֵה rechtfertigen will, daß כְּמַרְאֵה, so die Erscheinung bedeuten würde, wogegen Ezech. die jetzige Erscheinung durch die bekannte frühere verdeutlichen will, sprachlich falsch. Wenn der Hebräer bei Vergleichen zwei כּ anwendet, die wir deutsch durch *so* — *wie* zu geben pflegen, so stellt er immer die Sache, mit welcher er eine andere vergleicht, voran und läßt die Sache die verglichen werden soll, hinterdrein folgen. So besagt z. B. וְהָיָה כְּצִיִּים כְּרֶשֶׁשׁ Gen. 18, 25 nicht: daß es wie dem Gerechten so dem Gottlosen ergehe, sondern umgekehrt: daß es dem Gerechten ebenso wie dem Gottlosen ergehe, oder Gen. 44, 18: כִּי כְמוֹן כְּפַרְעֹה nicht: denn wie du so ist Pharao, sondern vielmehr: denn du bist ebenso wie Pharao. Nach dieser genuin hebr. Ausdrucksweise ist auch in unserm V. die jetzige Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit zuerst genant und dann die frühere, der die jetzige

gleich erschien; und selbst der Schein des Pleonasmus כְּמַרְאֵה הַמַּרְאֵה fällt weg, wenn wir מַרְאֵה durch: Ansehen verdeutschen: das Ansehen der Erscheinung, welche ich sah, war ebenso wie die Erscheinung . . . כְּבָאֵי כְּבָאֵי bezieht sich auf die ekstatische Versetzung des Propheten nach Jerusalem c. 8—11, um die Zerstörung der Stadt zu schauen, vgl. besonders 8, 4. 9, 1 f. „Der Prophet zerstörte die Stadt ideell durch seine Weißagung, von der die Erfüllung nur die objective Kehrseite bildet“ (*Hitz.*). וּמַרְאֵה ist in loser Apposition angereiht: es waren Erscheinungen, Gesichte, und der Plural wie in מַרְאֵה אֱלֹהִים 1, 1. 40, 2 zu fassen. Zum Folgenden vgl. 3, 23. 10, 15. Zu v. 5^a vgl. 3, 14. 11, 24.

Bei v. 6 u. 7 fragt es sich, wer v. 7 zum Propheten redet, ob Jahve der in den Tempel eingezogen ist, oder der Mann, welcher neben Ez. im innern Vorhofe stand. Daß מַרְאֵה אֱלֵי hier wie 2, 2 Jahve ist, unterliegt keinem Zweifel; wol aber sind die Ausll. darüber geteilter Ansicht, ob Jahve unmittelbar oder durch den neben dem Propheten stehenden Mann zu ihm geredet hat. Die Stellen 46, 20 u. 24 vgl. mit v. 19 u. 21, ebenso 47, 6. 8 vgl. mit v. 1 u. 4 zeigen unleugbar, daß der Mann, welcher den Propheten führt, auch zu ihm redet. Demnach müssen wir auch hier bei unserm V. uns die Sache so vorstellen, daß der vom Tempel aus zu dem Propheten Redende durch den neben ihm stehenden Mann zu ihm geredet hat, und das אֱלֵי das Subject zu וַיֹּאמֶר v. 7 ist; woraus jedoch nicht folgt, daß auch der מַרְאֵה ein Engel wäre, der nicht aus dem Allerheiligsten heraus, sondern nur vom Hause her zum Propheten rede, wie *Hitz.* die Sache gefaßt hat. Der Sinn ist vielmehr dieser: Ezech. hört aus dem Heiligthume heraus Gott mit ihm sich unterreden, während ein Mann d. i. ein Engel neben ihm steht und das Folgende zu ihm spricht. אֱלֵי ist in diesem Falle nicht irgendwelcher Engel, der im Namen Jahve's spricht, sondern ist der Engel Jahve's, der Sprecher Gottes, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Joh. 1, 1 f. Dieser nach seinem äußern *habitus* als אֱלֵי bezeichnete Engel des Herrn ist aber identisch mit dem Engel, der von c. 40, 3 an dem Propheten den Tempel gezeigt und aufgemessen hat. Denn nach 47, 1 f. hat dieser אֱלֵי auch eine Meßrute und mißt. Das Fehlen des Artikels bei אֱלֵי v. 6 aber, welches *Klif.* abhält, diese Identität anzunehmen, deutet nicht bestimmt darauf hin, daß hier ein anderer Mann als Begleiter des Propheten als der bisherige eingeführt werden soll, sondern läßt die Identität dieses אֱלֵי mit jenem nur unbestimmt, so daß dieselbe sich erst aus dem weitern Verlauf der Dinge ergibt, weil es hier weder darauf ankam, durch Setzung des Artikels diese Identität festzustellen, noch darauf, den Vermittler der Rede Gottes genauer zu bestimmen, sondern allein darauf, die folgende Rede als Rede Gottes einzuführen. Die Rede beginnt mit der Erklärung Gottes: daß der Tempel, in welchen die Herrlichkeit des Herrn sichtbar eingezogen war, der Ort seines Thrones sei, woselbst er ewig unter den Söhnen Israels wohnen wolle. Das אֲרֵי-מְקוֹם ist eine Breviloquenz, in welcher אֲרֵי *nota accus.* ist und man ein אֲרֵי oder מְקוֹם in Gedanken zu suppliren hat: siehe da den Ort. מְקוֹם כְּפִי הַרְלֵי der Ort meiner Fußsolen vgl. Jes. 60, 13 ist s. v. a. Schemel meiner Füße Jes. 66, 1. Fußschemel Gottes wird

1 Chr. 28, 2 u. Ps. 132, 7 die Bundeslade genant, vgl. Ps. 99, 5 u. Thren. 2, 1 wo vielleicht der Tempel so bezeichnet ist. Dies gilt auch von dem Throne Jahve's, indem Gott über den Cherubim der Bundeslade im Allerheiligsten thronte, vgl. Ex. 25, 22. 1 Sam. 4, 4 u. a. In dem Heiligtume welches Ez. schaut, wird der Bundeslade nicht gedacht, und die Nichterwähnung derselben ist wol nicht für ein bloßes Uebergehen dieses Gerätes zu halten, wie denn überhaupt außer den Altären kein einziges Tempelgeräthe, weder Schaubrottisch noch Leuchter, genant ist. Die Bundeslade ist nicht genant, weil der neue Tempel dieses Geräthe nicht haben wird, weil man, wie Jer. 3, 16 sagt, in der messianischen Zeit der Bundeslade nicht mehr gedenken und sie nicht vermissen wird. לְעוֹלָם wie 37, 26 u. 28. Darin gipfelt die Verheißung. לְעוֹלָם gilt weder von der Stifftshütte, noch vom Salom. Tempel, in welchen Jahve zwar auch Wohnung gemacht hatte, aber nicht auf ewig. Diese Heiligtümer verließ er wieder und gab sie der Zerstörung preis, weil die Israeliten seinen heiligen Namen durch Götzendienst entweiht hatten. Dies wird nach Errichtung des neuen Heiligtums nicht mehr geschehen. לֹא יִשְׁבְּאוּ v. 7 ist nicht Jussiv, sondern Futurum: sie werden nicht mehr verunreinigen, weil sie durch das Strafgericht des Exils zur Erkenntnis ihrer Sünden kommen, daß sie sich derselben schämen, und weil der Herr seinen Geist über sie ausgegossen haben wird, vgl. 37, 23 ff. 39, 29. — Früher (v. 7^b) aber entweihten sie Gottes heiligen Namen durch ihre geistige Hurerei (vgl. c. 16) und durch todte Götzen, für die sie in der nächsten Nähe der Wohnung Jahve's, nämlich selbst in den Tempelvorhöfen, Höhen errichteten, so daß Jahve nur durch eine Wand von den Götzen geschieden war. Dies ist im allgemeinen der Sinn von v. 7^b u. 8, in welchen die Erklärung des מַלְכֵיהֶם מִן הַמָּוֶת schwierig ist. Ros. Höv. u. A. verstehen unter den „Leichen ihrer Könige“ die todten Wesen der Götzen, dagegen *Ev. Hitz. Krief.* nehmen den Ausdruck eigentlich von den Leichnamen der Könige, die man in der Nähe des Tempels begraben habe, so daß der Tempel durch die Nähe dieser Gräber verunreinigt worden sei. Allein gegen diese letztere Ansicht spricht schon der Umstand entscheidend, daß sich kein Fall von Bestattung eines Königs in der Nähe des Tempels nachweisen läßt, da Neh. 3, 15 hierfür keine Andeutung liefert, und die Königsgräber auf dem Zion dem Tempel nicht so nahe lagen, daß derselbe dadurch verunreinigt werden konnte. Ferner ist mit dieser Ansicht בְּמִוְתָם unvereinbar, weshalb *Ev. u. Hitz.* בְּמִוְתָם „in ihrem Tode“ lesen wollen. Wir verstehen daher מִן הַמָּוֶת von den todten Wesen der Götzen, nach Lev. 26, 30 vgl. Jer. 16, 18, aber מַלְכֵיהֶם nicht von den Götzen, sondern wie das vorhergehende מַלְכֵיהֶם von den israel. Königen, weil teils für den Plural מַלְכֵיהֶם die Bed. Götzen unerweislich ist, sondern nur der Sing. מֶלֶךְ Zeph. 1, 5. Am. 5, 26 von Baal vorkommt, teils wegen der Härte, welche darin liegt, das so nahe hinter einander stehende מַלְכֵיהֶם das erste Mal von den Königen, das andere Mal von den Götzen Israels zu verstehen. Die Leichname der Könige sind also die todten Götzen, welchen die Könige, wie z. B. Manasse, im Heiligtum, d. h. in den Vorhöfen des Tempels Altäre oder Höhen (בְּמוֹת) gebaut

hatten (2 Kg. 21, 4. 5. 7). Dagegen kann der Einwand, daß מַלְכֵיהֶם ohne einen Zusatz, wie מַלְכֵיהֶם Lev. 26, 30 nicht die todten Götzen bezeichnen könne, keinen stichhaltigen Grund abgeben, da die fehlende nähere Bestimmung durch den Context, der vom Götzendienste handelt, ersetzt wird. בְּמִוְתָם ohne die Präp. בְּ ist eine lose angereihte Apposition zu מַלְכֵיהֶם und zu בְּמִוְתָם, welche näher bestimmt, wodurch die Hurerei des Volkes und die todten Götzen der Könige zu einer Verunreinigung des Hauses des Herrn wurden, nämlich dadurch, daß Volk und Könige dem Tempel des lebendigen Gottes Höhentempel (בְּמוֹת) todter Götzen an die Seite stellten und zwar so nahe, daß Schwelle und Thürpfosten dieser Götzentempel an die Schwelle und Thürpfosten des Tempels Jahve's stießen, und nur die Tempelwand (חֲסִי) zwischen Jahve und den Leichengöttern war. So wird בְּמִוְתָם in v. 8^a erklärt und dann nochmals die Verunreinigung des heiligen Namens des Herrn erwänt, um daran mit יִאָּכַל (*imperf. pi.* von פָּלַח) die Hinweisung auf das Strafgericht, welches sie sich dadurch zugezogen, anzuschließen. V. 9. Solche Entweihung wird in der Zukunft nicht mehr vorkommen und Jahve ewig unter Israel wohnen.

Um Israel diesem Ziele zuzuführen, zu dem Ende soll Ez. ihnen das Haus (den Tempel) kundtun. So schließt sich die weitere Rede Gottes v. 10—12 an das Vorhergehende an. הַיְיָ אֶת-הַבַּיִת das Haus anzeigen, kundtun heißt s. v. a. die Offenbarung über den neuen Tempel dem Volke verkündigen. Daran sollen die Israeliten die Größe der göttlichen Gnade erkennen, daß sie über ihre Missetaten erröten und den wolbemessenen Bau (הַבַּיִת wie 28, 12) messen d. h. genau betrachten und erwägen, was der Herr seinem Volk durch dieses Heiligtum gewärt, so daß sie sich durch die Herrlichkeit desselben zur Buße leiten lassen. Wenn sie aber Scham und Reue über ihre Vergehungen fülen, dann soll Ez. ihnen die Gestalt und Einrichtung des Heiligtums mit allen seinen Formen und Ordnungen kundtun und vor ihren Augen aufschreiben, damit sie das Bild desselben sich einprägen und die Satzungen desselben halten. In v. 11 sind die Worte gehäuft, um alle einzelnen Teile und Einrichtungen des neuen Tempels als bedeutsam und der Erwägung und Beherzigung wert zu bezeichnen. צִוְיָהּ ist die Gestalt des Tempels überhaupt, seine äußere Form; הַחֲסִי die innere Einrichtung im-allgemeinen. Beides wird dann specialisirt durch Nennung der Aus- und Eingänge sowie der Gestaltungen (צִוְיָהּ) der einzelnen Teile und ihrer Satzungen und Gesetze. חֲסִי sind die Bestimmungen über das was Israel beim Erscheinen im Tempel vor dem Herrn zu beobachten hat, die Cultusvorschriften. מִצְוֹת die Lehren, welche diese Satzungen für Heiligung des Lebens enthalten. Das zweite וְכָל-צִוְיָהּ fehlt in LXX und einigen hebr. *Codd.*, und wird daher von *Dahe, Hitz.* u. a. Kritikern als Glosse gestrichen, ist aber ohne Zweifel echt und der beabsichtigten Häufung der Worte conform. — Die Mahnung, alles genau zu beachten und zu beobachten schließt v. 12 mit Angabe des Grundgesetzes des Tempels: daß auf dem hohen Berge sein ganzes Gebiet ringsum allerheiligst sein soll. עַל-רֹאשׁ הַהָרִים nicht zu הַבַּיִת in dem Sinne: des Hauses, das auf dem Gipfel des Berges

erbaut werden soll, sondern zum Inhalte der Thora dieses Hauses. Dasselbe soll auf dem Gipfel des Berges stehen und in seinem ganzen Gebiete allerheiligst sein. *ראש הרים* ist nach 40, 2 zu verstehen, und *קבלו* geht auf *קבלו* zurück. Sowol durch seine Stellung auf einem sehr hohen Berge als dadurch, daß nicht blos das innere Heiligtum auch nicht nur das ganze Tempelhaus, sondern auch seine ganze Umgebung — alle seine Vorhöfe — hochheilig sein sollen, soll das neue Heiligtum sich von dem früheren unterscheiden. In diesen Satz wird das vorher Gesagte, daß der Tempel nicht ferner entweiht werden soll, zusammengefaßt und durch Wiederholung der W.: „dies ist das Gesetz des Hauses“ der erste Abschnitt dieser Vision, die Beschreibung des Tempels abgerundet, während der in v. 10 u. 11 dem Propheten gegebene Befehl, alle Satzungen und Gesetze dieses Tempels dem Hause Israel kundzutun zugleich auf den folgenden Abschnitt überleitet.

Cap. XLIII, 13—XLVI, 24. Die neue Ordnung des Gottesdienstes.

Mit dem Einzuge der göttlichen Herrlichkeit in den neuen Tempel, welchen Ezech. im Geiste geschaut hat (43, 1—5), ist Gott der Herr wieder in das bundesgemäße Gnadenverhältnis zu den Stämmen Israels getreten. Soll aber das Wohnen Jahve's inmitten seines Volkes ewigen Bestand gewinnen, so muß auch Israel in Aufrichtigkeit des Herzens zu seinem Gotte sich bekehren und vom Heiligtume aus durch die Gnade des Herrn und seines Geistes sich Herz, Sinn und Geist erneuern und heiligen lassen. Es muß den Götzen, welchen es früher angehangen, völlig entsagen und mit willigem Geist die Gemeinschaft mit seinem Gotte im Tempel pflegen durch treue Erfüllung dessen was er von seinem Volke fordert. Auf die Beschreibung und Weihung des neuen Tempels zur Stätte des Thrones Jahve's in Israel folgen daher die Vorschriften über die Art und Weise, wie Israel seinem Gotte in seinem Heiligtume dienen und seinen Namen heiligen soll. Diese Vorschriften beginnen mit der Beschreibung und dem Rituale der Einweihung des Brandopferaltars, an welchem das Volk dem Herrn mit Opfern nahen soll, um Gnade, Heil und Segen von ihm zu erfehen und zu erlangen (43, 13—27). Hieran reihen sich Verordnungen a) über den Zugang zum Heiligtume, für den Fürsten (44, 1—4) und für die Diener des Altars und des Heiligen, die Leviten und die Priester, deren Pflichten und Gerechtsame (44, 5—31), b) über die Stellung des gesamten Volkes zum Heiligtume und seinen Dienern oder über die dem Herrn für sein Heiligtum und dessen Diener, Priester, Leviten und Fürsten bei Verteilung des Landes auszusondernde heilige Hebe (45, 1—12), so wie über die Hebopfer, welche ganz Israel dem Fürsten zur Bestreitung der ihm obliegenden Opfer bringen soll (45, 13—17), c) über die Opfer, welche an den Sabbaten, Neumonden, Jaresfesten und täglich zu bringen sind (45, 18—46, 15), endlich d) an-

hangsweise Bestimmungen über das Landeigentum des Fürsten (46, 16—18) und über die Opferküchen (46, 19—24).

Cap. XLIII, 13—27. Beschreibung und Einweihung des Brandopferaltars.

V. 13—17. Die Beschreibung des Altars. S. die Abbildung auf Taf. III. — V. 13. *Und dies sind die Maße des Altars nach Ellen, die Elle eine Elle und eine Handbreite: Eine Grundeinfassung von einer Elle (Länge) und einer Elle Breite, und ihr Sims an ihrem Rande ringsum eine Spanne. Dies ist der Sockel des Altars.* V. 14. *Und von der Grundeinfassung zur Erde bis zur untern Umwandlung zwei Ellen (Höhe) und eine Elle Breite, und von der kleinen Umwandlung bis zur größeren Umwandlung vier Ellen (Höhe) und eine Elle Breite.* V. 15. *Und der Gottesberg vier Ellen und von dem Gottesherde an oberhalb die vier Hörner.* V. 16. *Und der Gottesherd zwölf Ellen Länge bei zwölf Ellen Breite: geviert nach seinen vier Seiten.* V. 17. *Und die Umwandlung vierzehn Ellen Länge bei vierzehn Ellen Breite nach ihren vier Seiten und der Sims rings um sie herum eine halbe Elle und die Grundeinfassung desselben eine Elle ringsum; und seine Stufen waren gegen Osten gerichtet.* — Zu der Ueberschrift: dies sind die Maße des A. in (nach) Ellen, ist wie 40, 5 bei der Messung des Tempels wieder die Größe des Ellenmaßes hinzugesetzt. Die Beschreibung geht von dem Fundamente des Altars aus und gibt von unten nach oben fortschreitend die Höhe und Breite der verschiedenen Abstufungen der Altarwände an, bis zu den Hörnern an den vier Ecken hinauf (v. 13—15). Dann geht sie wieder von oben nach unten herab, um die Länge und Breite oder den Umfang der einzelnen Abstufungen nachzuholen (v. 16 u. 17). Als erster oder unterster Teil ist genant *רִיק* eig. Busen, Schoß, dann übertragen auf die durch Wände gebildete innere Vertiefung des Wagens 1 Kg. 22, 35, hier die durch einen Rand von bestimmter Höhe gebildete untere Vertiefung oder Basis des Altars (p), weder blos „ein rings herum laufender Mantel, ein Untersatz, in welchem der Altar steht“ (Hitz.), noch blos „die mit Erde ausgefüllte Vertiefung“ (Klief.), sondern beides zusammen. Diese Grundeinfassung (p) war eine Elle sc. tief oder lang und eine Elle breit. Daß *רִיק* von der Länge zu verstehen, ergibt sich aus der folgenden Angabe der Breite. *רִיק רִיק* ist nicht mit *Ev.* in *רִיקָה*, auch *רִיקָה* nicht mit *Hitz.* in *בִּאֲמָה* zu ändern, sondern man hat mit *Häv.* zu erklären: und ein Schoß (war da) die Elle d. h. von der eben beschriebenen Elle. *רִיק* Breite ist die Strecke, um welche der Schoß auf jeder Seite über die nächstfolgende Umwandlung (q) vorsprang und einen Sockel bildete, dessen Umfang auf jeder Seite eine Elle mehr betrug als der untere Cubus des Altars. Dies ergibt sich aus den Maßbestimmungen in v. 16 u. 17. Der *רִיק* hatte ein *קַבֵּל* an seiner *שֵׁפָה* von einer Spanne ($\frac{1}{2}$ Elle) (o). *שֵׁפָה* Lippe ist der Rand (1 Kg. 7, 26. Gen. 22, 17) und *קַבֵּל* Begrenzung am Rande ist ein Sims, der $\frac{1}{2}$ E. über die

untere Länge und Breite des זרעק vorsprang. Die Fömininsuffixa an זרעק und זרעק gehen auf זרעק, welches in der Bed. Busen, Schoß zwar *masc. gener.*, in der tropischen Bedeutung eines leblosen Dings aber als Föminin construiert ist. Die Grundeinfassung mit ihrem Simse bildete den זרעק des Altars. זרעק das Gewölbte, dann Buckel, Rücken bed. hier den Sockel des Altars. Auf diesem Sockel erhob sich der Altar in würfelförmiger Umwandlung, die in Absätzen oder stufenweise an Umfang kleiner wurde. Von der auf dem Sockel ruhenden, also untersten Umwandlung (q) ist in v. 14^a und von der darauf folgenden (r) in v. 14^b die Rede. Das W. זרעק warsch. aus זרעק durch Erweichung des ז zu ו entstanden, bed. Einschließung, Umschließung und wird zumeist von dem äußern Vorhofe des Tempels gebraucht; hier vom Altare gebraucht ist es die Umwandlung oder Einfassung des aus Erde bestehenden Kerns des Altars. Da nun der Altar in Abstufungen sich erhob, so ist eine untere oder kleinere und eine (obere oder) größere זרעק unterschieden. Die Identität der unteren זרעק mit der kleineren (זרעק) ergibt sich aus dem Fortschritte der Beschreibung so evident, daß sie von den neuern Ausll. allgemein anerkannt wird. Die untere (q) heißt aber die kleine im Verhältnis zu der über ihr befindlichen großen nach ihrer geringeren Höhe, weil sie nur 2, die obere (r) dagegen 4 Ellen hoch war. Wenn nun die Dimension der großen in v. 14^b so angegeben ist: „von der kleinen Umwandlung bis zur großen Umwandlung 4 Ellen“, so kann diese Angabe nicht anders als so verstanden werden, daß diese Umwandlung vom untern bis zum obern Ende 4 Ellen Höhe hatte, d. h. mit andern Worten, daß der untere Absatz von dem oberen 4 E. entfernt war. Hiernach kann auch die Angabe in v. 14^a: „von der Grundeinfassung zur Erde bis zur untern Umwandlung 2 Ellen“ nur den Sinn haben, daß die untere Umwandlung vom untern Rande am Simse an bis zum obern Rande, wo die zweite Umwandlung anfing, 2 Ellen hoch war. Diese Höhe ist vom obern Rande des זרעק oder vom ersten (untersten) Absätze an gerechnet. Hiernach beträgt die Höhe dieser beiden Stücke zusammen 2 + 4 = 6 Ellen. Hierzu kommt der Gottesberg (s) mit 4 Ellen (v. 15); macht im Ganzen 10 Ellen. Zu זרעק ist v. 14 זרעק zugesetzt in localem Sinne: der am Erdboden befindliche זרעק; der זרעק mit seinem Simse aber wird als זרעק Rücken, Sockel des Altares bezeichnet und dadurch von dem Altare selbst unterschieden, so daß für die Höhe des Altares nur die beiden Umwandlungen mit dem Gottesberge zu berechnen sind, die 10 Ellen betragen. — V. 15. Auf dem Unterbau des זרעק mit seinem Sims und den beiden Umwandlungen (זרעק) erhob sich der eigentliche Altar mit seiner Herdfläche und den Hörnern an den vier Ecken. Da sind זרעק d. i. Gottesberg und זרעק unterschieden, und nicht, wie nach dem Vorgange der LXX von vielen Ausll. bis auf Hitz. u. Sm. herab geschehen ist, zu identificiren. זרעק (so ist das Wort nach dem Keri zu schreiben) bed. nicht: Löwe Gottes, sondern wie Jes. 29, 1. 2 Gottesherd (זרעק אר) von Feuerherd brennen). Der Gottesherd ist die Oberfläche des Altars, der Feuerherd desselben (t), während זרעק Gottesberg (s) die Basis oder Grundlage des Herdes war. Diese hatte eine Höhe

von 4 Ellen, während vom Gottesherde keine Höhe angegeben, sondern nur bemerkt ist, daß nach oben zu von ihm vier Hörner ausgingen, nämlich an den vier Ecken. Mit den Hörnern des Altares, deren Größe und Höhe nicht verzeichnet ist und sich nicht zu 3 Ellen berechnen läßt, ist die Beschreibung sämtlicher Teile von unten bis nach oben gegeben, und es erübrigt zur Vollständigkeit der Maßangaben nur die Verzeichnung des Umfanges der verschiedenen stufenförmig übereinander gelegenen Stücke. Diese erfolgt in v. 16 u. 17. Der Gottesherd hat 12 Ellen Länge bei 12 Ellen Breite, ist also זרעק quadratisch, von gleicher Länge und Breite an seinen vier Seiten. Abwärts folgt (v. 17^a) die Länge und Breite der זרעק mit 14 Ellen, da sie nach v. 14 auf jeder Seite eine Elle breiter war. Hierbei fällt sehr auf, daß nur von einer זרעק die Länge und Breite angegeben wird, da in v. 14 zwei von verschiedener Höhe genant sind. Viele Ausll. haben daher den Gottesberg mit der großen זרעק identificirt, und dem Altare nur eine Höhe von 7 Ellen beigelegt, wogegen *Klif.* sowol die זרעק v. 17 als den זרעק und זרעק v. 15 für verschieden von den in v. 13 u. 14 genanten gleichnamigen Stücken hält und für eine Umwandlung und Barriere des Gottesberges erklärt. Das eine so willkürlich wie das andere, da die Textworte keine dieser Annahmen fordern. Die Schwierigkeit, daß in v. 17 nur eine זרעק erwähnt ist, löst sich einfach, wenn man beachtet, daß von dem Gottesberge in v. 16 nur die Höhe angegeben, aber keine Breite verzeichnet ist, wie bei der זרעק in v. 14. Daraus ersieht man, daß der Gottesberg die gleiche Breite oder den gleichen Umfang wie die obere זרעק hatte (s. r. u. s. der Abbild.). In diesem Falle war die Länge und Breite sämtlicher Teile des Altars angegeben, wenn außer der Länge und Breite des Gottesherdes (t) noch die der einen זרעק, und zwar der unteren, angegeben wurde, da diese allein länger und breiter als der Gottesherd und der Gottesberg war, während die Länge und Breite der der oberen זרעק mit dem Umfange des Gottesberges identisch war.

Der Altar war mithin auf der obersten Fläche, dem Gottesherde ein Quadrat von 12 E. Länge und Breite. Die gleiche Länge und Breite hatte der Gottesberg und die obere Umwandlung; dagegen die untere Umwandlung war 14 E. lang und breit, und der Sockel endlich ohne Sims 16 Ellen lang und breit. Die Höhe des Altars war abgesehen von dem Sockel mit Sims, von dem die Höhe nicht angegeben ist, folgende: die untere Umwandlung 2, die obere 4 E. und der Gottesberg mit dem Herde auch 4 E. hoch, im Ganzen 10 Ellen wie der Altar im Salomon. Tempel, der aber an seiner untern Basis 20 Ellen lang und breit war 2 Chr. 4, 1. — Die Beschreibung schließt v. 17^b mit Erwähnung von Stufen, die der Ezechiel'sche Altar auf der Ostseite hatte, während für den Altar der Stiftshütte das Anbringen von Stufen Ex. 20, 23 verboten ist. Die Form זרעק hält *Kimchi* für ein *nomen*, Andere für *infin. nominasc.*, während *Hitz.* sie als *partic.* זרעק punktiren will.

V. 18—27. Die Einweihung des Altares. V. 18. *Und er sprach zu mir: Menschensohn, also spricht der Herr Jahve: Dies sind die Satzungen des Altares, am Tage da er hergerichtet wird, um auf ihm*

Brandopfer zu opfern und Blut darauf zu sprengen. V. 19. Du solst den Priestern, den Leviten, welche vom Samen Zadoks sind, die mir nahen, ist der Spruch des Herrn, Jahwe's, einen Farren, ein junges Rind, geben zum Sündopfer, V. 20 und solst nehmen von seinem Blute und es an seine vier Hörner und an die vier Ecken der Umwandung und an den Sims ringsum tun, und ihn so entsündigen und versöhnen; V. 21 und solst den Farren des Sündopfers nehmen und ihn am angewiesenen Platze des Hauses außerhalb des Heiligtumes verbrennen. V. 22. Und am zweiten Tage solst du einen fehlosen Ziegenbock darbringen zum Sündopfer, daß man den Altar entsündige, sowie man ihn mit dem Farren entsündigt hat. V. 23. Wenn du das Entsündigen vollendet hast, solst du einen Farren, ein junges Rind fehlos und einen fehlosen Widder vom Kleinvieh darbringen, V. 24 und solst sie vor Jahve bringen und die Priester sollen Salz auf sie schütten und sie als Brandopfer Jahve opfern. V. 25. Sieben Tage solst du einen Sündopferbock täglich darbringen und einen Farren, ein junges Rind, und einen Widder vom Kleinvieh fehlos sollen sie zurichten. V. 26. Sieben Tage hindurch sollen sie den Altar versöhnen und ihn reinigen und seine Hand füllen. V. 27. Und haben sie diese Tage vollendet, so solls am achten Tage und fernerhin geschehen, daß die Priester auf dem Altare eure Brandopfer und eure Heilopfer zurichten, und ich will euch wolgefällig annehmen, ist der Spruch des Herrn, Jahwe's. —

Wie der Altar der Stiftshütte und des Salom. Tempels vor dem Gebrauche geweiht wurde (Lev. 8, 11. 15. 19. 33. 1 Kg. 8, 62—66. 2 Chr. 7, 4—10) und Gott diese Einweihung des Altares der Stiftshütte befohlen und angeordnet hat (Ex. 29, 10 ff.), so soll auch der Brandopferaltar des neuen Heiligtums vor seinem Gebrauche geweiht werden. Dieser Befehl wird dem Ezechiel gegeben, ihm die Weihung aufgetragen, nicht etwa als Repräsentanten des Volks, sondern als Propheten, dem — wie häufig in der prophetischen Darstellung — das aufgetragen wird, was durch seine Verkündigung ins Werk gesetzt werden soll. Dieser Auftrag wird ihm aber für den Tag (die Zeit) gegeben, da der Altar gemacht, hergestellt sein wird, woraus man schon ersehen kann, daß die Ausführung des Befehls in die Zukunft fällt, in welcher der ihm im Geiste gezeigte Tempel aufgerichtet werden soll, und der Verwirklichung des Tempels entsprechend geschehen wird, so daß man aus diesem Befehle nicht ohne weiteres auf eine Erbauung eines Tempels und Altares von Stein, Metall und Holz schließen darf. *קִדְשֵׁי הַקֹּדֶשׁ* sind die Bestimmungen nicht für den Altardienst überhaupt, sondern nur für die Einweihung desselben. Vergleichen wir diese mit den Weihungen des Altares der früheren Heiligtümer, so wird die Einweihung des Altars des Salom. Tempels nicht näher beschrieben, sondern nur berichtet, daß sie sieben Tage dauerte 2 Chr. 7, 9. Eben so lange dauerte die Einweihung des Altars der Stiftshütte Ex. 29, 37. Lev. 8, 33. Dieselbe Frist wird auch hier v. 26 festgesetzt. Die Einweihung des Altars der Stiftshütte war aber mit der Einweihung der Priester verbunden. Hier dagegen wird die Priesterschaft als vorhanden gesetzt und nur der Altar

geweiht. Die Einweihung des Mos. Altars begann damit, daß Mose durch siebenmalige Besprengung mit dem heiligen Salböle den Altar und alle seine Geräte salbte, um sie zu heiligen (Lev. 8, 11). Von Salbung des Altares ist dagegen hier nicht die Rede, sondern nur von Entzündung durch Opfer, die auch beim Mos. Altare auf die Salbung folgte. Beim Stiftshüttenaltare vollzog Mose als Mittler des Bundes den Weiheact, die Salbung sowol als die Bereitung der Opfer. Hier dagegen sollen die für ihren Dienst schon geweihten Priester die Opferhandlung vollziehen. Zwar scheint der Wortlaut in v. 20: nimm von seinem Blute u. s. w., und v. 21: nimm den Sündopferfarren u. s. w. darauf zu füren, daß der Prophet die Blutsprengung und Verbrennung des Sündopfers vollziehen soll; allein daß dies nur so zu verstehen, daß er es durch die Priester tun d. h. ihnen auftragen soll es zu tun, erhellt deutlich aus dem *phr.* *וְיִשָּׂאוּ* v. 22^b: sie sollen (man soll) den Altar entsündigen, so wie sie (man) mit dem Farren entsündigt haben. Doch sollen nicht alle Priester vom Stamme Levi, sondern nur die vom Geschlechte Zadoks diesen Dienst tun, die überhaupt im neuen Tempel allein für den specifisch priesterlichen Dienst erwählt sind, vgl. 40, 46 u. 44, 15 ff. — Die heilige Handlung beginnt mit der Opferung eines jungen Rindes als Sündopfer, hier v. 19 f. wie Lev. 8, 14 vgl. mit Ex. 29, 1. 10. Das Blut desselben soll an die vier Hörner und die vier Ecken der Umwandung und an den Sims unten ringsum getan, und das Fleisch an einem bestimmten Ort außerhalb des Heiligtums verbrant werden. Wegen des Artikels bei *וְיִשָּׂאוּ* v. 21 vgl. *Lw.* §. 230^d. Die Ausgießung des für das Bestreichen der bezeichneten Stellen nicht verwendeten Bluts an dem Grunde des Altares ist nicht erwänt, wie auch die Anzündung der Fettstücke des Opfers auf dem Altare nicht. Aus der Nichterwäntung des letzteren Umstandes darf man nicht mit *Klief.* schließen, daß das Fett nicht auf dem Altare angezündet, sondern mit Fleisch, Haut und Knochen des Thieres außerhalb des Heiligtums verbrant worden sei. Ohne Anzündung bestimmter Teile der Hostie auf dem Altare wäre die Schlachtung des Thieres gar kein vollständiges Opfer gewesen; das Streichen des Blutes an den Altar reichte dazu nicht hin. Und der Umstand, daß es v. 21 heißt: nimm den Farren und verbrenne ihn, beweist nicht, daß das Thier mit Inbegriff der bei jedem Sündopfer auf dem Altare anzuzündenden Fettstücke verbrant werden sollte. Auch Lev. 8, 17 steht *וְיִשָּׂאוּ* für *וְיִשָּׂאוּ* Ex. 29, 14. Ueberhaupt setzt Ez. das Opferritual als bekant voraus und erwänt daher nur die Punkte, worin bei diesem Opfer Abweichungen vom allgemeinen Rituale eintraten: die Blutsprengung, weil das Blut an besondere Stellen des Altares gestrichen werden sollte, und die Verbrennung des Fleisches wegen des Orts, wo sie geschehen sollte. Beim Brandopfer in v. 23 ist gar keine Bestimmung über das Verfahren angegeben, weil dieses nach dem feststehenden Ritual erfolgte — außer der Bestreuung mit Salz, die hier anders als bei den gewöhnlichen Brandopfern war. Das Verbrennen soll stattfinden *בְּמִקְדָּשׁ* außerhalb des Heiligtums (v. 21). *בְּמִקְדָּשׁ* ist ein anbefohlener, angewiesener Ort, und *בְּמִקְדָּשׁ* ein hierzu bestimmter Ort des Tempels.

Daraus folgt, daß dieser Ort, als zum Hause d. i. Tempel gehörend, nicht, in der näheren Umgebung des Tempels, die 45, 2 *בית* genant ist' (*Sm.*), sondern innerhalb des 500 Ellen großen Quadrats zu suchen, welches der Tempel mit seinen Verhöfen einnahm, zugleich aber außerhalb des *מקדש* lag d. h. an einer Stelle, die nicht zum Heiligtume im engeren Sinne des Worts gehörte. *Klief.* denkt daher an eine Stelle innerhalb der *מקדש* 41, 12, deren Name schon darauf füre, daß ihr Raum nicht zum eigentlichen *מקדש* gehört. Diese Ansicht hat die größte Wahrscheinlichkeit, wogegen *Ev.*'s Vermutung, daß der 46, 19 beschriebene Ort der Priesteropferküchen gemeint sei, entschieden irrig ist, da diese für die Bereitung des nur von den Priestern zu essenden heiligen Opferfleisches bestimmten Küchen gewiß zum *מקדש* gerechnet wurden. — V. 22. Am zweiten Tage soll ein Ziegenbock zum Sündopfer gebracht und mit ihm der Altar eben so entsündigt werden wie mit dem Farren am ersten Tage, womit *implicit* gesagt ist, daß das Verfahren mit diesem Opfer dem jenes Sündopfers gleich war.

Nach vollendetem Entsündigen soll ein Brandopfer von einem Farren und einem Widder dem Herrn dargebracht werden v. 23 u. 24. Bei diesen Vv. ist die Deutung des *בבקר ובעז* streitig. *Hitz.* u. *Klief.* meinen, die Entsündigung sei erst am zweiten Tage mit der Darbringung des Brandopferbockes vollendet worden. Beide legen darauf Gewicht, daß einerseits v. 23 u. 24 die Darbringung des Brandopfers am zweiten nicht auch am ersten Tage erwähnt, andererseits in v. 25 für die sieben Tage der Weihe nur die Bereitung eines Ziegenbockes zum Sündopfer und die Bereitung der beiden zum Brandopfer bestimmten Thiere genant sei. *Hitz.* macht außerdem noch geltend, daß in v. 26 nicht mehr von *זאת*, sondern von einem *בקר* und *עז* die Rede sei, und zieht hieraus die Folgerung, daß mit zwei Sündopfern an zwei Tagen die dem Altare anhaftende Sünde hinweggeschafft, sodann weitere sieben Tage hindurch mit Brandopfern teils der der Sünde folgende Zorn Gottes beschwichtigt (*בקר*), teils die Unreinheit, der profane Charakter des Altars getilgt (*עז*) werde, die 7 Tage v. 25 also nicht von v. 19 an datirt werden dürfen. Nach dieser Ansicht hat die Einweihung des Altars nicht sieben, sondern neun Tage gedauert und der in v. 27 genante achte Tag wäre vom Anfange der Einweihung an gezält — der zehnte Tag gewesen. Um diese Ansicht durchzuführen, muß *Hitz.* nicht allein das *בבקר ובעז* v. 20, sondern auch die erste Hälfte des 25. V. als Glossen streichen, wodurch dieselbe sich schon richtet, da für die Streichung von v. 25^a nicht einmal die LXX einen Anhaltspunkt bietet. Auch ist die Unterscheidung des *זאת* von *בקר* und *עז*, wie *Hitz.* sie aufstellt, ganz irrig. Reinigen wird im Gesetze nirgends als Wirkung des Brandopfers genant; zur Beseitigung der Unreinheit ist durchweg ein Sündopfer mit folgendem Brandopfer vorgeschrieben; denn, Versöhnung und Reinigung geschehen eben durch die Entsündigung, welche das Sündopfer schafft, und auf solches Sündopfer und seine reinigende Wirkung setzt dann das Brandopfer ein, um dem Reingewordenen das göttliche Wohlgefallen zu erwerben' (*Klief.*). — Aber auch *Klief.*'s Ansicht, daß am ersten Tage

nur ein Sündopfer und erst vom zweiten Tage ab ein Sünd- und Brandopfer dargebracht worden und dies sieben Tage lang geschehen sei, also die Einweihung des Altars volle 8 Tage gedauert, und am neunten (nicht wie es v. 27 heißt: am achten) Tage der regelmäßige Gebrauch des Altars begonnen habe, können wir nicht für begründet erachten. *Klief.* gründet sie hauptsächlich darauf, daß die Vv. 19—21 dem ersten Tage nur das Sündopfer eines Farren zuweisen, und daß dagegen die Vv. 25 u. 26 diejenige Handlung, welche v. 22—24 dem zweiten Tage zuweisen, nach allen ihren Einzelheiten auf sieben Tage erstrecken, aber davon, daß auch das Sündopfer des Farren an allen Tagen wiederholt oder daß auch am ersten Tage die v. 22—24 beschriebenen Opfer gebracht werden sollten, nicht eine Silbe sagen. Der Nerv dieses Beweises liegt also *in silentio*, und daß dieses precäre Fundament der Argumentation, wie in den meisten Fällen so auch hier hinfällig ist, zeigt deutlich der Wortlaut von v. 26: „Sieben Tage sollt ihr den Altar versöhnen und reinigen.“ Diese ganz allgemeine, durch kein *ו copul.* mit v. 25 verbundene oder ihm untergeordnete Bestimmung sagt unzweideutig aus, daß die Einweihung des Altars sieben Tage, nicht mehr und nicht weniger, dauern soll, so daß, wenn man diese 7 Tage vom zweiten Tage an zählen will, dem Sündopfer des Farren am ersten Tage die Bedeutung des Versöhnens und Reinigens abgesprochen werden muß, im Widerspruch nicht nur mit v. 20, wonach durch das am ersten Tage zu bringende Sündopfer des Farren der Altar entsündigt und versönt werden soll, sondern auch mit v. 22, wonach sie durch das Sündopfer des Ziegenbockes den Altar eben so entsündigen sollen, wie sie ihn durch das Sündopfer des Farren (am ersten Tage) entsündigt haben.¹

1) Das *בקר* und *עז* in v. 26 bloß als Wirkung der v. 25 genanten Opfer zu fassen, ist wegen des an der Spitze von v. 26 stehenden *שבעה ימים* unmöglich. Will man also den Worten des Propheten nicht einen großen Widerspruch aufbürden, so darf man weder darauf Gewicht legen, daß in v. 23 die Darbringung des Brandopfers erst nach der Vorschrift über das am zweiten Tage zu bringende Sündopfer erwähnt ist, noch darauf, daß v. 25 für alle 7 Tage als Sündopfer der Ziegenbock genant und davon, daß das Sündopfer des ersten Tags ein Farren war, geschwiegen ist. Das erstere (die Erwähnung des Brandopfers nach dem Sündopfer des zweiten Tages) erklärt sich einfach daraus, daß die Sündopfer der zwei ersten Tage, weil verschiedene Thiere dazu vorgeschrieben werden, hinter einander aufgeführt sind, und dann erst die Brandopfer, welche für alle Tage gleich sind. Und daß dieselbe nur in dieser formellen Anordnung, nicht aber darin, daß am ersten Tage nur ein Sündopfer ohne Brandopfer gebracht werden sollte, zu suchen, folglich die Bestimmung: „am zweiten Tage“ sich nur auf das Sündopfer dieses Tages bezieht, das ergibt sich klar aus dem *בבקר ובעז* v. 23, indem *זאת* hier nicht anders als in dem unmittelbar vorhergehenden Satze v. 22^b verstanden, d. h. nicht auf das Sündopfer des zweiten Tages beschränkt werden darf, sondern auf das Sündopfer sowohl des ersten als des zweiten Tages bezogen werden muß. Hiernach besagen diese Worte: wenn das Entsündigen durch das Sündopfer am ersten wie am zweiten Tage beendet ist, dann sollst du ein Brandopfer bringen. Haben diese Worte aber diesen Sinn, dann fällt die v. 23 vorgeschriebene Darbringung des Brandopfers nicht mehr so ausschließlich unter die Zeitbestimmung: „am zweiten Tage“, daß man sie bloß dem zweiten Tage zuweisen, und dem ersten aberkennen darf. Ez. brachte sich

Demnach bleiben wir bei der althergebrachten Auffassung unserer Vv., daß die Einweihung unsers Altars nur 7 Tage dauern, und an jedem dieser Tage ein Sünd- und ein Brandopfer gebracht werden, das Sündopfer aber am ersten Tage in einem Farren, an den übrigen in einem Ziegenbock bestehen soll, die Brandopfer für alle 7 Tage in einem jungen Rind und einem Widder. — In Bezug auf das Brandopfer ist die Bestimmung: die Priester sollen auf dasselbe Salz werfen oder schütten (וַיִּשְׁלִיךְ), nicht bloß streuen, als bedeutsam zu beachten. Nach Lev. 2, 13 sollte zu jedem כֶּרֶךְ (blutigen und unblutigen) Opfer Salz kommen. Sowol die ausdrückliche Erwähnung des Salzens dieser Weihe-Brandopfer, als die Wahl des *verb.* וַיִּשְׁלִיךְ deuten auf eine reichliche Bestreuung mit Salz hin, um die Kraft dieser Opfer zu erhöhen. Ueber die Bedeutung des Salzes bei den Opfern s. zu Lev. 2, 13. Das ו an dem *Chet.* וַיִּשְׁלִיךְ v. 26 erklärt sich daraus, daß die Zeitbestimmung זָמַן שְׁבַע יָמִים absolut voraufgestellt ist. Kühn ist die Uebertragung des יָד מִלֵּאָה auf den Altar. Denn dieser Ausdruck ist entstanden aus dem dem Weiheopfer der Priester eigentümlichen Ritus, daß die teils zur Anzündung auf dem Altar, teils als Hebe für Jahve bestimmten Fett- und Fleischstücke dieses Opfers, bevor sie auf den Altar kamen, den zu Weihenden Priestern in die Hand gegeben wurden, um sie sinnbildlich mit den Gaben zu belohnen, die sie in ihrer Amtsführung teils dem Herrn im Altarfeuer opfern, teils für ihren Dienst empfangen sollten, s. zu Lev. 8, 25—29. Die Hand des Altars füllt bedeutet hiernach: ihn mit Opfergaben versehen, daß es ihm nie daran fehlen solle. In diesem Sinne gehörte der sinnbildliche Act zur Vollendung seiner Weihe zur Opferstätte. Das *Keri* יָד יָד ist unrichtig und יָד zu lesen, da selbst bei der Priesterweihe, wo die Opferstücke den Priestern auf die Hände gelegt wurden, doch nur יָד מִלֵּאָה nicht יָדִים gebraucht ist, vgl. Ex. 29, 9. Lev. 21, 10 u. a.

Vergleichen wir nun diese Bestimmungen über die Einweihung des Altars mit der Ex. 29 für den Brandopferaltar der Stiftshütte vorgeschriebenen und nach Lev. 8 ausgeführten Weihe, so stellen sich folgende Unterschiede heraus: 1. fehlt hier die Salbung des Altares; 2. zum Sündopfer ist bei der Mos. Altarweihe für alle 7 Tage ein Farro (junges Rind) vorgeschrieben (Ex. 29, 36), bei Ezech. nur für den ersten Tag, für die übrigen ein Ziegenbock; 3. das Blut dieses Sündopfers wird bei jener Weihe nur an die Hörner des Altars gestrichen (Ex. 29, 12. Lev.

hierüber nicht deutlicher auszudrücken, weil bei Kennern des Gesetzes Misverständnis nicht zu besorgen war, da jeder gesetzkundige Israelit wußte, daß niemals ein Sündopfer ohne nachfolgendes Brandopfer gebracht werden durfte, daß zu der durch das Sündopfer zu erwirkenden כִּפּוּרִים das Brandopfer unerläßlich war. Auch in v. 25 brauchte Ez. von der etwas ungenauen Ausdrucksweise: „Sieben Tage solst du einen Sündopferbock bereiten für den Tag“ kein Misverständnis zu befürchten, da er vorher angegeben hatte, daß für den ersten Tag ein Farren zu dem Sündopfer zu nehmen sei, und die Zeitfrist von sieben Tagen für alle über einen Tag währenden Weiheacte im Gesetze so ausnahmslos vorgeschrieben war, daß er eine Abweichung von dieser Regel unzweideutiger angeben würde.

8, 15), bei dieser an die Hörner und an die Ecken der Wände und an den untern Sims ringsum; 4. das Brandopfer dort besteht in einem Widder täglich; hier in einem Farren und einem Widder täglich. Außerdem ist das Füllopfer des Widders bei dem Mos. Weiheacte, als speciell zur Einsetzung der Priester in ihr Amt gehörig, hier bei Ez., wo die Priester bereits im Amte stehen, weggefallen. Alle wesentlichen Unterschiede bestehen also darin, daß bei Ez. die Salbung des Altars fehlt und das Sündopfer der sechs letzten Tage durch die Wahl eines geringeren Thieres abgemindert, dafür aber das Brandopfer durch die Forderung eines Farren und eines Widders zu demselben bedeutend verstärkt ist, worauf auch die reichliche Bestreuung desselben mit Salz hindeutet. — Ueber die symbolische Bedeutung dieser Opfer vgl. die Erörterung zu Lev. 8. — Mit sieben Tagen wird die Weihe des Altars vollendet; vom achten Tage an sollen die Priester auf ihm die regelmäßigen Opfer darbringen (v. 27), während bei der Mos. Altar- und Priesterweihe der ständige Altardienst der Priester am achten Tage noch durch ein solennes Opfer (Lev. 9) inauguriert wurde. Brand- und Heils- (oder Friedens-) Opfer sind v. 27 als die hauptsächlichsten und häufigsten Opfer *instar omnium* genant, und Sünd- und Speisopfer darunter subsumirt.

Cap. XLIV. Die Stellung der verschiedenen Klassen des Volks zum neuen Heiligtume.

Mit der Einweihung des Brandopferaltars ist der Gemeinde Israels das Erscheinen im Heiligtume vor dem Herrn, um mit Opfern ihm zu dienen, eröffnet. Solte aber der Gebrauch des neuen Hauses Gottes der Heiligkeit des in ihm wohnenden Gottes entsprechend werden, so waren noch Bestimmungen über den Zutritt des Volkes in dasselbe und über die Beschaffenheit der Diener des Altares und des Heiligtumes zu geben. Solche Bestimmungen folgen in dem vorliegenden Cap., und zwar zuerst über den Platz, welchen der Fürst beim Gottesdienste im Tempel einnehmen soll (v. 1—3), sodann über die Zulassung von Fremdlingen und die Anstellung der Leviten und Priester für den Dienst (v. 4—16), endlich über die Erfordernisse zur Verwaltung des Priesteramtes und über die Obliegenheiten und Gerechtsame dieses Amtes (v. 17—31).

V. 1—3. Der Platz des Fürsten im Heiligtum. V. 1. *Und er brachte mich zurück des Wegs zum äußern Thore des Heiligtums, das gegen Osten blickte, und es war verschlossen. V. 2. Und Jahve sprach zu mir: dieses Thor soll verschlossen sein, soll nicht geöffnet werden und niemand soll durch dasselbe eingehen; weil Jahve der Gott Israels durch dasselbe eingezogen ist, soll es verschlossen sein. V. 3. Den Fürsten betreffend, als Fürst soll er darin sitzen, um Brot zu essen vor Jahve; vom Wege zur Halle des Thores her soll er hineingehen und von ihrem Wege her hinausgehen.* — Aus dem innern Vorhofe, wo er die Maße des Brandopferaltars und die Vorschrift über seine Ein-

weihung empfangen hatte (43, 5 ff.), wird Ez. zurück an das Ostthor des äußern Vorhofs gebracht, und findet dieses Thor, welches den Haupteingang zum Tempel bildete, verschlossen. Darüber gibt ihm Jahve durch den Engel (ויאמר יהוה) ist nach 43, 6 u. 7 zu verstehen) die Erklärung: dieses Thor soll geschlossen sein, weil Jahve, der Gott Israels durch dasselbe in den Tempel eingezogen ist, wie wir aus 43, 2 wissen. Nur der Fürst als Fürst dürfe darin sitzen, um Opfermahlzeiten zu halten. Soweit ist der Sinn der Worte klar und unstreitig. Denn daß v. 3 eine nähere Bestimmung über das Verschlossenein dieses Thores bringt, mit andern Worten, daß durch das dem Fürsten eingeräumte Recht des Sitzens im Thore um Brot vor Jahve zu essen die Bestimmung אֲרִי־רִקְשֵׁיָא (v. 2) erläutert, resp. modificirt und beschränkt werden soll, unterliegt keinem Zweifel. Nicht ganz klar dagegen und darum streitig ist die nähere Bestimmung des dem Fürsten in v. 3 gewährten Vorrechts. Auf ein solches weist schon die nachdrückliche Hervorhebung des Fürsten hin, welche teils in der absoluten Voraufstellung des אֲרִי־רִקְשֵׁיָא, teils in dem in Form eines Zustandsatzes wiederholten וְיָשִׁיב רִשְׁוֹ Fürst ist er s. v. a. weil er Fürst ist, soll er darin sitzen, liegt. וְיָשִׁיב ist weder der Hohepriester, wie viele ältere Ausl. meinten, noch Collectivum der bürgerlichen Obrigkeit des Volkes Israel in der messianischen Zeit (Häv.), sondern der David, welcher nach 34, 23 f. 37, 24 in jener Zeit Fürst in Israel sein wird. „Brot vor Jahve essen“ bed. ein Opfermahl an dem Orte der göttlichen Gegenwart, d. i. im Tempelvorhofe halten, und ist nicht mit *Klif.* auf diejenige Opfermahlzeit zu beschränken, die nach und mit den unblutigen Opfern, den Minchot, und den Schaubroten und den süßen Broten des Passah gehalten wird. Diese wörtliche Fassung des „Brot essens“ ist sprachlich unbegründet, denn אָכַל לֶחֶם bed. überhaupt eine Mahlzeit halten, vgl. Gen. 31, 54 u. a., besonders Ex. 18, 12, wo Jethro mit Aaron und allen Aeltesten Israels „vor Gott Brot ißt“ d. h. eine von זִבְחֵי שְׁלֵחֹתֹפְרִים Schlachtopfern bereitete Opfermahlzeit hält. Nach dieser sprachlich allein statthafter Auffassung wird dem וְיָשִׁיב der Zukunft nicht, abweichend von dem bisherigen Gesetze das Recht zugesprochen, auch an den mit den Minchot und den Schaubroten täglich vorzunehmenden Opfermahlzeiten (der Priester) Teil zu haben (*Klif.*), sondern nur das Recht, seine Opfermahlzeiten im Thore d. i. in der Halle des Thores zu halten, während das Volk dieselben nur im Vorhofe, nämlich in der Nähe der Opferküche halten konnte.

Streitig ist auch der Sinn der zweiten Bestimmung in v. 3: vom Wege der Halle des Thores soll er eingehen und von da hinaus. Das Suffix an מְהַרְרֵיָא kann sich nur auf אֵילָם beziehen: von dem Wege, von dem er gekommen (eingegangen) ist, von diesem Wege her soll er wieder hinausgehen. *Hitz.* versteht dies mit dem *Rabb.* so: da das Thor verschlossen bleiben soll, so muß er des Weges zu der nach innen, dem Vorhofe zugekehrten Vorhalle (40, 9) kommen. „Er muß durch das Nord- oder das Südthor in den äußern Vorhof gelangt sein, und den Weg, den er kam, geht er auch wieder zurück.“ Dagegen hat *Klif.* eingewandt: „Wenn der Fürst das Brot in der Halle essen sollte, so half ihm

gerade der Eingang durch das Süd- oder Nordthor nichts; denn das verschließbare Thor lag gerade an der dem äußern Vorhofe zugewendeten Thür der Halle.“ Es sei auch gar nicht die Meinung des Textes, daß er das Brot in der Halle essen soll, sondern im Thorgebäude soll er es essen, und dazu soll er kommen מִקְרָה אֵילָם וְשָׁמָּה d. h. „von dem Orte her, der als Weg zur Thorhalle dient d. i. der Gang von dem östlichen Eingange des Thorgebäudes an bis vor die Halle, und von da soll er auch wieder hinausgehen.“ Der Fürst soll also „durch den östlichen Eingang in das Thorgebäude hineingehen bis vor die Halle, da sein Brot vor Jahve essen, und von da wieder hinausgehen, so daß das an der westlichen Seite der Thorhalle liegende Thor dabei verschlossen blieb.“ Von diesen Ansichten können wir weder die eine noch die andere für richtig halten. Für die Aufstellung *Klif.*: nicht in der Halle, sondern im Thorgebäude soll er das Brot essen, fehlt die Begründung aus dem Texte. Zwar wird nicht ausdrücklich die Halle genant als der Ort, wo das Essen stattfinden soll, sondern in בָּא nur das Thor, aber zum Thore gehörte die Halle als integrierender Bestandteil des Thorgebäudes; und wenn מְהַרְרֵיָא der Weg zur Halle oder der zur Halle führende Weg ist, so liegt in den Worten: von dem Wege zur Halle her soll er eingehen deutlich genug, daß er in die Halle gehen und dort das Brot essen soll. Dies fordert auch die Sache, da der Sinn dieser Worte unmöglich der sein kann, daß der Fürst sein Opfermahl auf der Thorschwelle, oder in einer der Wachstuben, oder mitten auf dem Thorwege halten sollte, da das Thorgebäude von der Halle abgesehen, keine andern als die genanten Räume enthielt. Auch dafür, daß das an der westlichen Seite der Thorhalle befindliche Thor, nicht das an der östlichen Mauer befindliche, geschlossen sein sollte, wird der Nachweis vermißt, da מְהַרְרֵיָא der Weg zur Halle nicht s. v. a. der Weg ‚bis vor die Halle‘ ist. Auch fragt sich überhaupt, ob ein Essen im Thorgebäude, hinter verschlossenem innerem Thore, so daß man nach dem Heiligtum, in welchem Jahve thronte, nicht einmal hinsehen konnte, ein Essen לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָה genant werden kann. — Von andern Schwierigkeiten wird *Hitz.*'s Auffassung der Worte gedrückt. Im allgemeinen schon hat sie die Unwahrscheinlichkeit gegen sich, da kein rechter Grund abzusehen, weshalb der Fürst, wenn er das Opfermahl in der Halle des Ostthores halten sollte, nicht auch durch dieses Thor hätte eintreten dürfen, sondern den Umweg durch das Süd- oder Nordthor machen sollen. Sodann ist sie mit den analogen Bestimmungen in c. 46 unvereinbar. Nach 46, 1 ff. soll das Ostthor des innern Vorhofs verschlossen sein, nämlich die 6 Werkstage hindurch, aber am Sabbate und am Neumondstage soll es geöffnet werden; da soll der Fürst des Wegs der Thorhalle von außen kommen und während der Bereitung seines Opfers durch die Priester auf der Schwelle des Thores stehen und anbeten. Dasselbe soll geschehen, wenn der Fürst an irgend einem Wochentage ein freiwilliges Opfer bringen will. Zu diesem Zwecke soll ihm auch das Ostthor geöffnet, aber nach Beendigung der Opferdarbringung wieder geschlossen werden, während es an den Sabbaten und Neumonden bis zu Abend offen stehen soll (46, 12 vgl. mit v. 2). Hier-

bei ist noch vorgeschrieben, daß der Fürst bei Darbringung dieser Opfer des Wegs der Thorhalle eingehen und auf demselben Wege wieder hinausgehen soll (v. 2 u. 8), hingegen an den Festtagen, an welchen das Volk vor Jahve erscheint, soll jeder Kommende und unter denselben auch der Fürst durch das Nord- oder Südthor ein- und ausgehen (v. 9 u. 10). Wenn hiernach der Fürst an den Festtagen, wann das Volk vor Jahve erscheint, inmitten des Volks durch das Nord- oder Südthor in den Tempel gehen soll, um anzubeten, dagegen an den Sabbaten und Neumonden, an welchen das Volk nicht verpflichtet war vor dem Herrn zu erscheinen, also der Fürst allein die Opfer für sich und das Volk zu bringen hatte, auf dem Weg der Ostthorhalle eingehen und von da wieder hinausgehen, während der Opferhandlung aber auf der Schwelle des innern Ostthores stehen sollte, so ist es klar, daß das Ein- und Ausgehen des Wegs der Thorhalle nicht durch das Nord- oder Südthor, sondern durch das Ostthor geschehen soll, da ein viertes Thor nicht vorhanden war. — Hieraus ergibt sich für unsere Stelle, daß das Verschlussensein des Ostthores des äußern Vorhofs als die Regel gelten soll, die aber gewisse Ausnahmen erleidet, welche erst in c. 46 genauer angegeben, hier in unserm Cap. aber durch die Bestimmung, daß der Fürst die Opfermahlzeit in diesem Thore halten soll, schon angedeutet sind. — Das äußere Ostthor, welches in dem früheren Tempel wol hauptsächlich oder zumeist von dem vor dem Herrn erscheinenden Volke als Ein- und Ausgang benutzt wurde, soll in dem neuen Tempel verschlossen sein, nicht zum Ein- und Ausgang für das Volk dienen, weil die Herrlichkeit des Herrn durch dasselbe in den Tempel eingezogen ist. Dieser Grund ist natürlich nicht mit den *Rabb.* so zu verstehen, daß durch Verschließung des Thores dem Entweichen der *Schechina* aus dem Tempel vorgebeugt werden soll, sondern der Gedanke ist dieser: Weil dieser Thorweg durch den Einzug der *Schechina* in den Tempel auf ihm geheiligt worden, soll er nicht für das Volk offen stehen, um entweicht zu werden, sondern soll heilig gehalten werden. Diese Heilighaltung wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Fürst in diesem Thore die Opfermahlzeit hält und um sein Opfer darbringen zu können, durch diesen Thorweg auch in den Vorhof eingeht, wo vor dem innern Thore sein Opfer von den Priestern zubereitet wird, und dann der Darbringung des Opfers auf dem Altare von der Schwelle des innern Thorgebäudes aus beiwohnt. *דָּרַךְ אֱלֹהִים הַשְּׁעִיר* ist also der Weg, welcher von der Außentreppe über die Schwelle an den Wachstuben vorbei zur Thorhalle am innern Ende des Thorgebäudes führt. Auf diesem Weg soll der Fürst in das für ihn geöffnete Thor gehen, und darin, nämlich in der Halle dieses Thores, die Opfermahlzeit halten. Daß der Mahlzeit die Darbringung des Opfers vorausgehen mußte, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, und wie der Fürst bei Darbringung des Opfers sich zu verhalten hatte, wie weit er bis vor den Altar gehen durfte, das wird erst in der Opferthora c. 46 bestimmt.

V. 4—16. Die Stellung der Fremdlinge, der Leviten und der Priester zum Tempel und Tempeldienste. — Die weitem Vor-

schriften über den Zutritt zum Heiligtum und über den Dienst an und in demselben werden durch wiederholte Einschärfung, genau auf alle Satzungen und Gesetze zu achten, damit die früher vorgekommene Entweihung desselben sich nicht wiederhole, eingeleitet und dem Propheten bei dem Nordthore angesichts der göttlichen Herrlichkeitserrscheinung eröffnet (v. 4—8). — V. 4. *Und er brachte mich den Weg des Nordthores vor das Haus und ich sahe, und siehe die Herrlichkeit Jahve's erfüllte das Haus Jahve's, und ich fiel auf mein Angesicht nieder.* V. 5. *Und Jahve sprach zu mir: Menschensohn, richte dein Herz und sieh mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre alles was ich mit dir rede in Betreff aller Satzungen des Hauses Jahve's und aller seiner Gesetze, und richte dein Herz auf den Eingang ins Haus an allen Ausgängen des Hauses, V. 6 und sprich zu dem widerspenstigen, zu dem Geschlechte Israels: Also spricht der Herr Jahve: laßt es genug sein an all euren Greueln, Haus Israel, V. 7 indem ihr Söhne der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, hereinführtet, in meinem Heiligtume zu sein, es, mein Haus, zu entweihen, wenn ihr meine Speise; Fett und Blut darbrachtet, und sie so meinen Bund brachen zu allen euren Greueln. V. 8. Und ihr habt nicht gehütet die Hut meiner Heiligtümer, sondern habt jene zu Hütern meiner Hut in meinem Heiligtume euch gesetzt.* — Von dem äußern Ostthore, wohin Ez. nur geführt worden war, um über das Eingehen durch dasselbe belehrt zu werden, wird er, nachdem dies geschehen, auf dem Wege des Nordthores wieder vor das Tempelhaus geführt, um hier die weiteren Vorschriften für die Verwaltung des Gottesdienstes im neuen Heiligtume zu empfangen. Die Frage, ob unter dem Nordthore das des äußern oder das des innern Vorhofs zu verstehen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. *Hitz.* hat sich für das letztere, *Klif.* für das erstere entschieden. Der Ort wohin er geführt wird, ist *אֶל-פְּתֵי הַבַּיִת* *ad faciem domus* d. i. vor das Tempelhaus, so daß er dasselbe vor Augen hatte oder sehen konnte. Dies war, da der Thorweg des innern Vorhofs um 8 Stufen, *circa* 4 Ellen höher lag als das äußere Vorhofsthor, nicht wol möglich, wenn er im oder am letzteren stand. *הַבַּיִת* d. i. das Tempelhaus konnte nur vom inneren Nordthore aus deutlich gesehen werden. Und die Bemerkung: daß an das äußere Nordthor zu denken deshalb näher liege, weil das Nächste, was dem Propheten gesagt werde, die Frage, wer zum Heiligtume ein- und ausgehen darf, betreffe, hat nicht viel auf sich, weil die Belehrung sich nicht bloß auf das Ein- und Ausgehen, sondern hauptsächlich auf die Hut Jahve's d. i. die Besorgung des Gottesdienstes bezieht. — Auf dem neuen Standorte fiel dem Propheten wiederum die Herrlichkeit des Herrn, die den Tempel erfüllte, ins Auge, so daß er wieder anbetend niederfiel, vgl. 43, 3. 5. Diese Bemerkung soll nicht, darauf hinführen, daß nun nach den Vorbemerkungen 43, 13—44, 4 die eigentliche Thora beginnt' (*Klif.*), sondern soll auf die unnahbare Herrlichkeit und Heiligkeit des neuen Tempels hinweisen. Zu v. 5 vgl. 40, 4. 43, 11. 12. In v. 6 ist *אֶל-פְּתֵי הַבַּיִת* des Nachdrucks wegen substantivisch vorangestellt und *בַּיִת-יְשׁוּעָא* in Form einer Apposition

nachgesetzt. Zur Sache vgl. 2, 8. רב־לֶכֶּט mit folgendem גָּן: genug an etwas, wie Ex. 9, 28. 1 Kg. 12, 28 bedeutet s. v. a. es ist genug, um davon abzulassen. Die חֲיִיבוֹתָיו, von denen sie lassen sollen, werden v. 6 näher bestimmt. Sie bestanden darin, daß die Israeliten Fremde, am Herzen und Fleische unbeschnittene Ausländer, ins Heiligtum zur Beteiligung am Opferdienste zuließen, wie aus v. 8 erhellt. — Opfer im Tempel Jahve's darzubringen wird im Mos. Gesetze den in Israel lebenden Fremdlingen nicht nur gestattet, sondern es wird auch die Darbringung solcher Opfer geregelt (Lev. 17, 8 ff. Num. 15, 13 ff.); nur am Paschamahl durfte kein זָבַח גָּן teilnehmen (Ex. 12, 43); um dies zu können, sollte er sich beschneiden lassen (v. 44). Demgemäß fleht Salomo in seinem Tempelgebete zum Herrn: er möge auch das Gebet des Fremdlings erhören, der um des Namens des Herrn willen aus fernem Lande komme, um in seinem Hause anzubeten, 1 Kg. 8, 41 ff. Damit scheint die Rüge unsers V. in Widerspruch zu stehen. Deshalb will *Raschi* unter זָבַח גָּן in heidnischen Götzendienst gefallene Israeliten verstehen, *Ros.* dagegen meint, die Israeliten würden deshalb getadelt, weil sie von Heiden *victimae et libamina* angenommen und im Tempel dargebracht hatten, was nach Lev. 25, 22 verboten gewesen wäre; *Häv.* will unter den Söhnen der Fremde Leviten verstehen, die sich von Jahve entfernt hatten und deshalb von Ez. den götzendienerschen Söhnen der Fremde gleichgestellt würden; *Hitz.* endlich denkt an fremde Kaufleute, die man als Verkäufer von Opferthieren, Weihrauch u. dgl. in den heiligen Bezirk gelassen hätte. Alles willkürlich und irrig. Der scheinbare Widerspruch schwindet, wenn wir die nähere Bestimmung der זָבַח גָּן „unbeschnitten am Herzen und am Fleische“ ins Auge fassen. Das Unbeschnittensein am Herzen steht voran, um die Fremden als Heiden zu charakterisiren, denen nicht bloß die Beschneidung am Fleische, sondern hauptsächlich die am Herzen, die Herzensfrömmigkeit, fehlte, welche Salomo in seinem Gebete als Motiv des Kommens der fernen Fremdlinge zum Tempel andeutet. Durch Zulassung solcher, aller Frömmigkeit baren Heiden im Tempel beim Opferdienste hat Israel das Heiligtum verunreinigt. אֲדָרֵיבֵיהֶיךָ ist Apposition zu dem Suffix an זָבַח. Die Speise Jahve's (לֶחֶמֶיךָ) ist das Opfer, nach Lev. 3, 11. 21, 6 u. a., und wird daher durch „Fett und Blut“ erklärt. זָבַח, welches die LXX willkürlich in die 2. Person umgesetzt haben, geht auf die „Fremden“, die Heiden; diese brachen durch Entweihung seines Heiligtums den Bund des Herrn mit seinem Volke. אֶל כָּל־הַיִּצְבוֹתָיו zu allen euren Greueln hinzu d. h. diese ihrerseits vermehrend. Welch schwere Verstüßigung hierin lag, wird v. 8 gesagt. Israel hat den Dienst Jahve's im Tempel nicht beobachtet (sondern den Götzen gedient); es hat auch unfrome Heiden zu Besorgern des Jahve'n in seinem Heiligtum gebührenden Dienstes zugelassen und angestellt. Gemeint sind die 1 Chr. 9, 2. Esr. 2, 43. 58. 7, 7. Neh. 7, 46. 60. 11, 3 u. ö. unter dem Namen חֲיִיבֵי תְּרִיבִים erwänten Tempelklaven (ἱεροδούλοι bei *Joseph.*), die im Laufe der Zeit für die niedrigen und schwereren Dienste beim Heiligtum zur Unterstützung der Leviten angestellt worden waren, nämlich die

von Josua zu Holzhauern und Wasserträgern für den Altar bestimmten Gibeoniten (Jos. 9, 27) und die Knechte Salomo's (Esr. 2, 58. Neh. 7, 60), wahrscheinlich Kriegsgefangene, welche Salomo und nach Esr. 8, 20 David und die Fürsten dem Tempel als Hörige geschenkt hatten. Diese am Herzen und wol meistens auch am Fleische unbeschnittene Tempeldienerkaste, die nach Esr. 2, 43—58. Neh. 7, 46—60 sehr zahlreich geworden, soll laut v. 9 das neue Heiligtum Gottes nicht betreten. Vgl. *Delitzsch* in *Luthard's* Ztschr. I. S. 282 ff. Wegen זָבַח גָּן vgl. Lev. 18, 30. 22, 9 u. die Erkl. zu Lev. 8, 35.

Solcher Entweihung seines Heiligtums will der Herr in der Zukunft steuern. Dazu werden die folgenden Vorschriften über den Dienst im neuen Tempel gegeben. V. 9. *Also spricht der Herr Jahve: kein Sohn der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, soll in mein Heiligtum kommen, von allen Söhnen der Fremde, die inmitten der Söhne Israels sind, V. 10 selbst auch die Leviten, die sich von mir entfernt haben bei der Verirrung Israels, welches von mir abirrete seinen Götzen nach, sie sollen ihre Schuld tragen. V. 11. Sie sollen in meinem Heiligtume Diener sein als Wachen an den Thoren des Hauses und dienend im Hause; sie sollen das Brandopfer und das Schlachtopfer dem Volke schlachten, und sollen vor ihm stehen, sie zu bedienen. V. 12. Weil sie ihnen gedienet vor ihren Götzen und dem Hause Israel geworden sind ein Anstoß zur Verschuldung, darum habe ich meine Hand erhoben wider sie, ist der Spruch des Herrn, Jahve's, daß sie sollen ihre Schuld tragen. V. 13. Sie sollen mir nicht nahen, als Priester mir zu dienen und zu allen meinen Heiligtümern, zu den hochheiligen, zu nahen, sondern sollen ihre Schmach tragen und alle ihre Greuel, die sie getan haben. V. 14. Und so werde ich sie machen zu Hütern der Hut des Hauses in Bezug auf allen seinen Dienst und auf alles was darin zu verrichten ist. V. 15. Aber die Leviten-Priester, die Söhne Zadoks, welche die Hut meines Heiligtums gehütet haben bei der Abirrung der Söhne Israels von mir, die sollen mir nahen mir zu dienen, und vor mir stehen, Fett und Blut mir darzubringen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's. V. 16. Sie sollen kommen in mein Heiligtum und sie meinem Tische nahen mir zu dienen, und sollen meine Hut hüten. — Um von dem neuen Heiligtume Entweihung ferne zu halten, sollen nicht bloß die gottentfremdeten Ausländer vom Dienst bei demselben ausgeschlossen werden, sondern selbst von den Leviten sollen diejenigen, welche sich an dem Abfalle des Volks in Götzendienst beteiligt haben, zur Strafe für ihre Abirrung vom Herrn von der Bekleidung des Priesteramtes ausgeschlossen und nur zu niederen Dienstleistungen beim Cultus zugelassen werden; dagegen den specifisch priesterlichen Dienst am Altare und im Heiligtum sollen allein die Nachkommen Zadoks verrichten, die sich von jener Verirrung in Götzendienst frei erhalten haben. Das ה vor זָבַח (v. 9) dient zur Zusammenfassung, wie Gen. 9, 10. Lev. 11, 42 u. a., vgl. *Ev.* 310^a. — V. 10. אִם בְּיָמֵי erhält durch den Context die Bed. von *imo, ja selbst*, wie Jes. 33, 21. חֲיִיבֵי sind hier nicht die Leviten im*

Unterschiede von den Priestern (Aaroniten), sondern alle Nachkommen Levi's mit Einschluß der für das Priesteramt erwählten Aaroniten. Die Teilung der Leviten in solche, welche wegen ihrer früheren Verirrung in Götzendienst von dem Priester-Dienste und Amte (כֹּהֵן v. 13) ausgeschlossen werden, und in die Söhne Zadoks, welche von jener Verirrung ferne geblieben und daher in der Zukunft allein des Priesteramtes pflegen sollen, zeigt klar, daß die Drohung: sie sollen ihre Schuld tragen, nicht den gemeinen Leviten, sondern den levitischen Priestern gilt. Diese sollen zur Verrichtung der niederen Dienstleistungen im Tempel und beim Cultus degradirt werden. Als Schuld wird ihnen vorgehalten, daß sie sich bei der Verirrung des Volks in Götzendienst von Jahve entfernt haben. Das sich von Jahve Entfernen involvirt die passive und active Beteiligung am Götzendienste, vgl. Jer. 2, 5. Diese Abirung der Israeliten von Jahve fand während der ganzen Zeit des Bestehens der Stiftshütte und des Salom. Tempels statt, nur in den verschiedenen Zeiten in verschiedener Stärke und Ausdehnung. Das Tragen der Schuld wird v. 11—13 näher bestimmt. Die levitischen Priester, welche vom Herrn sich entfernt haben, sollen die Würde und Rechte des Priestertums verlieren, sie sollen zwar des dem Stamme Levi vermöge seiner Erwählung zum Dienste des Heiligtums anstatt der Erstgeborenen des ganzen Volks erteilten Vorrechts nicht ganz verlustig gehen, aber fortan nur zur Verrichtung der niederen Dienste verwendet werden, als Wachen an den Thoren des Tempels und als Diener des Volks beim Opferdienste, indem sie dem Volke die Opfertiere schlachten sollen, was jeder Opfernde auch selbst tun konnte. Weil sie früher dem Volke vor den Götzen gedient haben, d. h. ihm beim Götzendienste behilflich waren, sollen sie in Zukunft zwar auch dem Volke beim Gottesdienste dienen, aber nicht als Priester, sondern nur in nicht priesterlichen Geschäften. Das dem Volke vor den Götzen dienen ist nicht überhaupt auf den Höhendienst zu beziehen, sondern auf den eigentlichen Götzendienst, der auf den Höhen getrieben wurde. Die W. דָּמָה וְעָמְדוּ וּגְוִי sind aus Num. 16, 9 genommen, und die Suffixe an לְפָנֶיךָ und לְשֵׁרְתֶךָ auf עַם sich beziehend. וְעָמְדוּ וּגְוִי wie 7, 19. 14, 3. 18, 30. וְעָמְדוּ וּגְוִי nicht: den Arm erheben, um zu schlagen (Hitz.), sondern: die Hand erheben zum Schwur, wie 20, 5 f. u. 6. וְעָמְדוּ וּגְוִי zu allen meinen Heiligtümern zu nahen. וְעָמְדוּ וּגְוִי sind hier nicht die Räume des Heiligtums, sondern die dem Herrn geheiligten Opfertheile. Diese sollen sie nicht anrühren, weder Blut sprengen, noch Fettstücke auf dem Altare anzünden, und was damit zusammenhing. Diese Auffassung fordert die Apposition אֵל-קִרְשֵׁי, welches (im Plur.) nicht den allerheiligsten Hinterraum des Tempels, sondern die hochheiligen Opfergaben bezeichnet, vgl. 42, 13. וְעָמְדוּ וּגְוִי wie 16, 52. — In v. 14 wird nochmals in zusammenfassender Weise gesagt, worin das Tragen der Schuld und Schmach bestehen soll: Gott wird sie zu Hütern des Tempels in Bezug auf die niedrigen Dienstleistungen machen. Das allgemeine, den gesamten Tempeldienst bezeichnende וְעָמְדוּ וּגְוִי erhält seine Beschränkung auf die niederen Dienste durch לְבַל עֲבֹדוּ וּגְוִי, welches Num. 3, 26. 4, 23. 30. 32. 39. 47

von den schweren Dienstleistungen der Merariten und Gersoniten gebraucht ist, im Unterschiede von der עֲבֹדָה der Kahatiten, die im שְׂמֵרָה (Num. 3, 28) und עֲשׂוּ מִלְאכָה בְּאֵלֵי מוֹעֵד (4, 3) besteht. Den priesterlichen Dienst am Altare und im Heiligtume dagegen sollen nur die Söhne Zadoks versehen, die bei der Verirrung des Volks die Hut des Heiligtums gehütet, d. h. des Priesteramtes treu gepflegt haben. Zadok ist der Sohn Ahitubs aus der Linie Eleasar (1 Chr. 5, 34. 6, 37 ff.) welcher bei der Empörung Absaloms treu zum Könige David hielt (2 Sam. 15, 24 ff.) und auch dem Kronprätendenten Adonija entgegen Salomo zum Könige salbte (1 Kg. 1, 32 ff.), während der Hohepriester Ebjathar aus der Linie Ithamar für Adonija Partei ergriffen hatte (1 Kg. 1, 7. 25) und dafür von Salomo seines Amtes entsetzt wurde, so daß nun die hohepriesterliche Würde in den alleinigen Besitz Zadoks und seiner Nachkommen gelangte (1 Kg. 2, 26. 27 u. 35). Aus dieser Stellung Zadoks zu David, dem vom Herrn seinem Volke gegebenen Fürsten, läßt sich schon erkennen, daß er sich von der Verirrung des Volks nicht nur ferne hielt, sondern derselben auch entschieden entgentrat und in gottgefälliger Weise seines Amtes wartete. Wie er für diese seine Treue von Salomo das Hohepriestertum an Ebjathars Stelle erhielt, so sollen seine Nachkommen im neuen Tempel allein das Priesteramt bekleiden, wobei aber für die richtige Auffassung der Worte unserer Vv. der Zusatz: welche die Hut meines Heiligtums gehütet haben, wol zu beachten ist. Darin liegt, daß nicht die leibliche Abstammung von Zadok für sich allein genügt, sondern zu ihr die Treue im Dienste des Herrn als unerlässliches Erfordernis hinzukommen muß. In v. 15^b u. 16 wird der priesterliche Dienst nach seinen Hauptfunctionen am Brandopferaltare und im Heiligen am Räucheraltar angegeben. וְעָמְדוּ וּגְוִי ist der Rauchopferaltar, vgl. 41, 22.

V. 17—31. Die Erfordernisse zur Verwaltung des Priesteramtes und die Obliegenheiten und Gerechtesame dieses Amtes. V. 17. Und es soll geschähen, wenn sie zu den Thoren des innern Vorhofs gehen, sollen sie leinene Kleider anziehen, und soll nicht Wolle auf ihnen liegen, wenn sie in den Thoren des innern Vorhofs und nach dem Hause hin dienen. V. 18. Leinene Kopfbinden sollen auf ihrem Haupte sein und leinene Beinkleider an ihren Hüften, sie sollen sich nicht gürteln in Schweiß. V. 19. Und wenn sie in den äußern Vorhof hinausgehen, in den äußern Vorhof zum Volke, sollen sie ihre Kleider, in welchen sie gedient haben, ausziehen und dieselben in den heiligen Zellen niederlegen und andere Kleider anziehen, daß sie nicht das Volk mit ihren Kleidern heiligen. V. 20. Und ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheeren und ihre Haare nicht frei wachsen lassen; verschneiden sollen sie ihr Haupthaar. V. 21. Und Wein sollen sie nicht trinken, kein Priester, wenn sie in den innern Vorhof gehen. V. 22. Und eine Witve und eine Verstoßene sollen sie sich nicht zu Weibern nehmen, sondern Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israel, und die Witve, die von einem Priester Witve geworden, mögen sie nehmen. V. 23. Und mein Volk sollen sie lehren, den Unterschied zwischen Heiligem und Gemeinem und zwischen Unreinem und

Reinem ihnen kundtun. V. 24. Und über Streitsachen sollen sie stehen zu richten, und meine Gesetze und meine Satzungen bei allen meinen Festen sollen sie beobachten und meine Sabbate heiligen. V. 25. Und zu keiner Leiche eines Menschen soll einer gehen sich zu verunreinigen, nur allein wegen Vater und Mutter, wegen Sohn und Tochter, wegen Bruder, wegen Schwester, die noch keines Mannes war, mögen sie sich verunreinigen. V. 26. Und nach seiner Reinigung soll man ihm noch sieben Tage zählen, V. 27 und am Tage, da er zum Heiligen, in den innern Vorhof komt, im Heiligen zu dienen, soll er sein Sündopfer darbringen, ist der Spruch des Herrn, Jahwe's. — V. 28. Und mit ihrem Erbteile solls so sein, daß ich ihr Erbteil bin, einen Besitz sollt ihr ihnen nicht geben in Israel: Ich bin ihr Besitz. V. 29. Das Speisopfer und das Sündopfer und das Schuldopfer, die sollen sie essen, und alles Verbannete in Israel soll ihnen gehören. V. 30. Und die Erstlinge aller ersten Früchte von Allem und alle Hebe von Allem, von allen euren Heben, soll den Priestern gehören; und die Erstlinge von allem euren Gemahleneu sollt ihr dem Priester geben, auf daß Segen auf dein Haus herniederkomme. V. 31. Kein Aas und Zerrissenes vom Geflügel und vom Vieh sollen die Priester essen.

An die Bestimmungen, wer im neuen Tempel den Dienst versehen soll, schließen sich sachgemäß die Vorschriften über die leibliche Beschaffenheit an, in welcher dieser Dienst verrichtet werden soll, da die Leibesbeschaffenheit den Seelenzustand oder die geistliche Gesinnung der Diener Gottes abschattet. Diese Bedeutung hat die Amtskleidung, welche Exod. 28 den Priestern für den heiligen Dienst vorgeschrieben war. Diese Vorschrift wird als bereits zu Recht bestehend hier vorausgesetzt und durch Anzählung einiger Hauptbestimmungen nur erneuert und teilweise verschärft. Beim Dienste am Altare und im Heiligen sollen die Priester leinene Kleider tragen und dieselben nach Verrichtung des Dienstes beim Hinausgehen in den äußern Vorhof wieder ablegen v. 17—19. Als Stoff der Priesterkleidung ist im Mos. Gesetze *שׁ* weißer Byssus oder *בָּר* Weißzeug genant Ex. 28, 39. 42; hier wird der Stoff deutlicher durch *פָּצְוִרִים* Flachslein bezeichnet und *צִמְרֵי* Thierwolle ausdrücklich ausgeschlossen, auch das Motiv für diese Bestimmung, daß der Priester nicht durch wollene Kleidung sich in Schweiß bringe, ausgesprochen. Schweiß macht unreinlich, der Priester soll aber durch Reinhaltung des Körpers auch äußerlich zeigen, daß er rein und untadelig ist. In Bezug auf das An- und Ablegen der Amtskleider stimmt die neue Thora mit der Mosaischen überein; denn darin, daß die Priester nach Ex. 28, 43 die Amtskleider nur beim Eingehen in die Stiftshütte und beim Hinzutreten zum Altare tragen, und nach Lev. 6, 4. 16, 23 nach beendigter Function ablegen sollen, dagegen nach unserm 17. V. sie schon beim Eintreten in den innern Vorhof anlegen und gar nicht in der Amtstracht vor das Volk treten sollen, können wir nicht mit *Klif.* eine Abweichung erblicken. Solten die Priester nach dem Mos. Gesetze vor den Brandopferaltar im Vorhofe nicht anders als in ihrer heiligen Amtskleidung treten, so mußten sie diese Kleidung auch schon

beim Eintreten in den Vorhof anlegen, weil sie sich nicht erst vor dem Altare umkleiden konnten. Daß sie aber nach Ezech. in der Amtstracht gar nicht vor das Volk treten sollten, das liegt weder in dem *לֹא יֵצְאוּ מִלְּבָשֵׁי קֹדֶשׁ*, denn dieses bed. nicht: vor das Volk treten, sondern zum Volke hinausgehen, unter das Volk treten, noch in dem *וְלֹא יִקְרְאוּ בְּיָמֵי קֹדֶשׁ* sie sollen nicht das Volk in ihren Kleidern (durch ihre Kl.) heiligen. Denn dies besagt durchaus nicht, daß sie das Volk durch den Verkehr mit demselben heiligen, aber dies nicht in Amtstracht tun sollen, sondern hat nur den Sinn: sie sollen nicht in ihren Amtskleidern sich unter das Volk im äußern Vorhofe begeben, um dasselbe nicht durch ihre heiligen Kleider zu heiligen. Diese Heiligung läßt sich nicht anders denken, als analog der Vorschrift des Gesetzes, daß die Berührung hochheiligen Opferfleisches heilige Lev. 6, 11 u. 20, welche Ez. in 46, 20 wiederholt, und die im Gesetze gar nicht vereinzelt dasteht, sondern Ex. 29, 37 u. 30, 29 auch vom Brandopferaltare und den Geräten des Heiligtums ausgesagt ist. Was von diesen Geräten galt, daß nämlich ihre Heiligkeit auf den der sie berührte überging, das wird hier von den heiligen Priesterkleidern prädicirt; und das Gehen der Priester in ihren heiligen Kleidern unter das Volk wird verboten, weil eine solche durch Berührung heiliger Gegenstände erlangte Heiligkeit dem der sie überkommen hatte die Pflicht sich vor Verunreinigung zu hüten (Lev. 21, 1—8) auferlegte, welche das Volk in seinen Lebensverhältnissen nicht einhalten konnte, was dann eine Abschwächung oder Verwischung des Unterschiedes zwischen Heiligem und Gemeinem unausbleiblich nach sich gezogen haben würde. *בְּשֵׂיבוֹתֵי הַקִּיָּשׁ* sind die 42, 1—14 beschriebenen heiligen Cellengebäude. — An die Kleidung reiht sich v. 20 einfach die Bestimmung über das Kopfhaar, die natürliche Hauptbedeckung, bei welcher das Ausschreiten nach jeder Seite, sowol das Kahlscheeren als das Tragen unverschnittenen Haares untersagt wird. Beides war den Priestern schon im Gesetze verboten; das Kahlscheeren Lev. 21, 5, das Freiwachsenlassen des Haares Lev. 10, 6, und letzteres nur den Nasiräern für die Dauer ihres Gelübdes auferlegt Num. 6, 5. *קָסַם* kommt nur hier vor, seine Bedeutung: das Haar verschneiden, ist aber aus dem Contexte klar. — V. 21. Das Verbot des Weintrinkens beim Antreten des Dienstes stimmt mit Lev. 10, 9 überein, dagegen die Bestimmungen über die Wahl der Frauen werden v. 22 verschärft, indem was im Gesetze nur für den Hohenpriester galt, auf alle Priester ausgedehnt wird, wie denn überhaupt Ezech. einen Unterschied zwischen Hohenpriester und gemeinen Priestern nicht macht. Eine Witwe zu heiraten ist Lev. 21, 14 nur dem Hohenpriester versagt, welcher nur eine Jungfrau aus seinem Volke ehelichen sollte, während für die einfachen Priester diese Beschränkung nicht gemacht war. Dagegen wird hier allen Priestern das Heiraten einer Witwe untersagt und nur die Ehe mit der Witwe eines Priesters gestattet. *בְּיָמֵי קֹדֶשׁ* gehört zu *וְהָיָה אֵלֶיךָ אֶלְמָנָה* die von einem Priester Witwe geworden.¹

1) Die Rabbinen (*Targ. Talm. u. Masor.* nach ihrer Accentuation) haben diesen Unterschied zu verwischen gesucht, indem sie das erste Hemistich vom

In v. 23 u. 24 sind die allgemeinen Amtspflichten der Priester genannt: das Volk lehren und über den Unterschied von Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem unterweisen, wie Lev. 10, 10 vgl. Deut. 33, 10. Ez. 22, 26, ferner in Streitsachen Rechtspflege üben nach den Rechten Gottes, welche in höherer Instanz schon Deut. 17, 8 ff. 19, 17 u. 21, 5 den Priestern übertragen war. על ריב über, bei Streitsachen. עמד לישפט stehen zu richten, d. h. als Richter auftreten, dastehen, vgl. למשפט Richter anstellen, einsetzen 2 Chr. 19, 5. Das Keri ושמעתי ist eine unnötige Emendation nach 2 Chr. 19, 8. Das Chet ושמעתי dagegen ist Schreibfehler für ושמעתי. Endlich sollen sie bei allen Festen die Gesetze und Satzungen Jahve's beobachten d. h. alle bei den Festen ihnen obliegenden priesterlichen Geschäfte verrichten, und die Sabbate heiligen, nicht bloß durch Darbringung der Sabbatopfer, sondern auch durch Aufrechthaltung der Sabbatruhe, vgl. Lev. 23, 3. — In v. 25—27 folgen Bestimmungen über Verunreinigung bei Todesfällen und deren Beseitigung. V. 25 ist einfache Wiederholung von Lev. 21, 1—3. Die Vorschrift aber über die Reinigung von der Todesunreinheit ist verschärft, indem nicht bloß die Reinigung verlangt wird, welche das Gesetz vorschrieb Num. 19, 1 ff. und die sieben Tagn warte — diese ist in כהן גמול gemeint — sondern nach derselben noch eine siebentägige Frist anberaumt und nach Ablauf derselben beim Wiederantreten des Dienstes im Heiligtume noch die Darbringung eines Sündopfers gefordert wird. Durch diese Forderung einer verschärften Reinigung wird das den Priestern nachgelassene Kommen zu einem Todten, welches im Mos. Gesetz dem Hohenpriester selbst beim Tode des Vaters und der Mutter versagt war (Lev. 21, 11), so ziemlich ausgeglichen.

Für diese Verpflichtungen und Dienstobliegenheiten sollen die Priester entsprechende Emolumente empfangen. Davon handeln v. 28—31. Ein Eigentum an Landbesitz sollen sie zwar wie ehemals auch in der Zukunft nicht erhalten, dafür will Jahve ihr Eigentum und Besitz sein, und ihnen von seinem Eigentum am Lande den nötigen Raum für Wohnungen geben (45, 4) und den Lebensunterhalt von seinem Altare zufließen lassen, v. 29 u. 30. Die Zusage: daß Jahve נתינת ונתת der Priester sein wolle, ist einfache Wiederholung der gesetzlichen Bestimmung Num. 18, 20. Deut. 18, 1. 10, 9. Die Construction in v. 28^a anlangend bilden die W. אני נתינת sachlich das Subject zu לן, ונתת, das wir deutsch *obligue* wenden müssen: zum Erbteile soll ihnen sein das: ich bin ihr Erbteil. V. 28 handelt vom Landbesitze, den Gott den Leviten und Priestern in der Mos. Oeconomie durch Anweisung von Städten zum Wohnen mit Fluren für Viehweide im Gebiete der übrigen Stämme gewährte, in der Zukunft aber ihnen von der für das Heiligtum vom Lande

Hohenpriester verstehen und das zweite so erklären: die Witwe, welche wirklich eine Witwe ist, mag der Priester nehmen, כהן durch *quidam sacerdotum* oder *aliqui ex ordine sacerdotali* oder *ceteri sacerdotes* deutend. Gegen den Sprachgebrauch, da כהן hier, wo von den Priestern überhaupt die Rede ist und der Plural כהנים folgt, unmöglich partitiv gefaßt werden kann

ausgesonderten Hebe gewären will (45, 4). V. 29 u. 30 handeln von den Nahrungsmitteln der Priester. Diese empfangen sie von den Opfern und den Zehnten und Erstlingen, welche Israel an Jahve als den Grundherrn des Landes zu entrichten hat, und die er seinen Dienern, den Priestern, überweist. — Ueber den priesterlichen Anteil am Speis- Sünd- und Schuldopfer vgl. Lev. 2, 3. 6, 9. 11. 19, 7, 6, 7, über das Verbannte Lev. 27, 21, über die Erstlinge Ex. 23, 19. 34, 26. Deut. 18, 4. Num. 18, 13, über die Erstlinge Num. 15, 19. 18, 19, über die Erstlinge Num. 15, 20. 21. In להזריח Segen auf deinem Hause ruhen zu machen, ist der einzelne Israelite angedeutet. Zur Sache vgl. Mal. 3, 10. — An die Aufzählung der Nahrungsmittel schließt sich v. 31 die Einschärfung des Verbotes Lev. 22, 8: Todtes (d. h. Verendetes) und Zerrissenes von Vögeln und Vieh, als verunreinigend (Lev. 17, 15) nicht zu essen.

Cap. XLV, 1—14. Die heilige Hebe vom Lande und die Hebeopfer des Volks.

Auf die Festsetzung des Lebensunterhaltes der Priesterschaft folgt noch die Erklärung darüber, wie Jahve ihr Erbteil und Besitz sein, oder wie er den Priestern und Leviten den für Wohnung erforderlichen Teil am Landbesitze zuweisen wird. Dies soll so geschehen, daß er bei der Verteilung des Landes an die Stämme Israels sich für das Heiligtum und seine Diener und für die Hauptstadt ein bestimmtes Gebiet abheben läßt (v. 1—8). Zu beiden Seiten dieses Gebiets soll auch der Fürst ein Eigentum am Lande erhalten, um allen Erpressungen der Fürsten für die Zukunft vorzubeugen. Ueberhaupt soll alle Ungerechtigkeit aufhören und richtiges Maß und Gewicht gehalten werden (v. 9—12), und zur Bestreitung der Opfer, die dem Fürsten obliegt, das Volk bestimmte Hebeopfer entrichten (v. 13—17).

V. 1—8. Die heilige Hebe vom Lande. V. 1. Und wenn ihr das Land verlosset zum Erbe, sollt ihr eine Hebe für Jahve heben als Heiliges vom Lande; fünfundzwanzig tausend die Länge und die Breite zehn (? zwanzig) tausend. Heilig soll selbige sein in ihrem ganzen Umfange ringsum. V. 2. Davon sollen zum Heiligen gehören fünfhundert bei fünfhundert ins Gevierte ringsum, und fünfzig Ellen Freiplatz dazu rings herum. V. 3. Und von jenem gemessenen Raume sollst du messen eine Länge von fünfundzwanzig tausend und eine Breite von zehntausend, und darin soll das Heiligtum ein Allerheiligstes sein. V. 4. Ein Heiliges vom Lande soll dies sein, den Priestern, den Dienern des Heiligtums, soll es gehören, welche nahen Jahve zu dienen, und soll ihnen der Platz für Häuser sein und ein Heiligtum für das Heiligtum. V. 5. Und fünfundzwanzig tausend in die Länge und zehntausend in die Breite soll den Leviten, den Dienern des Hauses gehören, ihnen zum Besitz als Thore zum Wohnen. V. 6. Und als Besitz der Stadt sollt ihr geben fünftausend in die Breite und in die Länge fünfundzwanzig tausend, gleichlaufend der heiligen Hebe; dem ganzen

Hause Israels soll es gehören. V. 7. Und dem Fürsten (solt ihr geben) zu beiden Seiten der heiligen Hebe und des Stadtbesitzes, längs der heiligen Hebe und längs des Stadtbesitzes an der Westseite westwärts und an der Ostseite ostwärts, und der Länge nach gleichlaufend einem der Stammteile, von der Westgrenze bis zur Ostgrenze. V. 8. Als Land soll es ihm gehören, als Besitz in Israel; und nicht sollen ferner meine Fürsten mein Volk bedrücken, sondern das Land dem Hause Israel nach seinen Stämmen lassen. — Das vom Lande bei der Verteilung an die Stämme vorweg auszusondernde Gebiet wird *הרימה* Hebe genant, nicht überhaupt als Abhub eines Teils vom Ganzen, sondern als ein Teil, den man von seinem Eigentume als Opfer für Gott abhub; denn *הרימה* kommt von *הרים*, welches bei der *Mincha* das Abheben des Teils bezeichnet, der als *אֵשֶׁת־יְהוָה* für Jahve auf dem Altare angezündet wurde, s. zu Lev. 2, 9. Demnach heißt *הרימה* alles, was die Israeliten von ihrem Eigentum freiwillig oder infolge einer Vorschrift dem Herrn zur Errichtung und zur Unterhaltung des Heiligtums und seiner Diener darbrachten, vgl. Ex. 25, 2 ff. 30, 15. Lev. 7, 14. Num. 15, 19 u. a. Ueber die Hebe vom Lande sind hier nur die Hauptbestimmungen gegeben; diese werden in dem Abschnitt von der Verteilung des Landes c. 48, 8—22 wiederholt und teilweise weiter ausgeführt. Darauf weisen die einleitenden Worte: wenn ihr das Land zum Erbe verlosset, hin. Vgl. die Karte Taf. IV. *הַיְרִיבֵי* sc. *הַיְרִיבֵי* Prov. 1, 14 das Los werfen, durch das Los verteilen, wie Jos. 13, 6. Dann solt ihr für Jahve eine Hebe als Heiliges vom Lande abheben, aussondern. *בְּכֹחַ* ist kraft v. 4 eng mit *קָנַת* zu verbinden. Bei den Zalen ist das Maß, mit dem gemessen wird, nicht genant. Aber daß nicht Ellen gemeint sind, wie *Bött. Hitz.* u. A. annehmen, sondern Ruten, das ergibt sich unzweifelhaft teils aus der Vergleichung von v. 2 mit c. 42, 16, wo der hier zu 500 bei 500 ins Gevierte angegebene Raum des Heiligtums zu 500 Ruten auf jeder Seite bestimmt ist, teils auch aus der Bestimmung des Freiplatzes um das Heiligtum zu 50 Ellen, wo *אָמָה* beigesezt ist, weil da nicht wie bei den andern Zalen an Ruten gedacht werden sollte. Die Richtigkeit dieser Auffassung, die wir schon bei *Hieron.* u. *Raschi* finden, kann durch Berufung auf die übermäßige Größe eines *τέμενος* von 25000 Ruten Länge und 10000 R. Breite nicht zweifelhaft werden, sondern, falls man nur die wirkliche Größe dieses Raumes sich klar macht, nur bestätigt werden. Denn die Textangaben, nach Ellen berechnet, ergeben für den *τέμενος* nur ein Areal von $1,256 \square$ Meilen und nach Abzug von $500 + 500$ Ellen für das Tempelgebäude nur $1,245 \square$ M. oder rund $\frac{5}{4}$ geogr. \square Meile — ein Stück Land, das zu Häuserbau für die Priester zu klein war, falls sie nicht in enggebauten Städten beisammen wohnen solten. Das Weitere s. zu c. 48. Das *אָרְךָ* vor und nach der Zal ist pleonastisch: die Länge anlangend 25000 R. Länge. Länge heißt hier die Dimension von Osten nach Westen und Breite die von Norden nach Süden, wie aus 48, 10 klar erhellt. Hierbei ist von der natürlichen Länge und Breite des Landes abgesehen und die größere Ausdehnung der zu messenden Stücke als Länge, die kleinere als Breite bezeichnet. *עֲשָׂרָה אֲלָף* fällt auf, da für

zehntausend nicht nur in v. 3 u. 5 sondern auch 48, 9. 10. 13. 18 constant *עֲשָׂרָה אֲלָפִים* gesagt ist. Die LXX haben *εἰκοσι χιλιάδας* 20000 Breite. Diese Lesart ist als die richtige der masoretischen vorzuziehen, indem v. 3 u. 5 sie fordern. Denn nach v. 3 soll von dem v. 1 Gemessenen 25000 R. Länge und 10000 Breite für das Heiligtum und für Priesterland gemessen werden, und nach v. 5 sollen die Leviten auch 25000 R. Länge und 10000 Breite zum Besitze erhalten. Von einem Flächenraume von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite läßt sich nicht wieder ein Raum von derselben Länge und Breite abmessen. Auch v. 1 fordert die Lesart *עֲשָׂרָה אֲלָפִים*, denn „heilige Teruma“ ist nicht bloß das für das Heiligtum und Priesterland ausgesonderte Stück, sondern auch das für die Leviten ausgesonderte Land. Auch dieses ist nach 48, 14 *קָנַת לַיהוָה*, dagegen der für die Stadt abgemessene Teil ist *חֵן* gemein (48, 15). Damit steht im Einklange, daß in unserm Cap. der für die Stadt bestimmte Bezirk v. 6 durch das *verb. תָּמַנִי* von dem Leviten- und Priesterlande geschieden wird, während die Bestimmung der Größe des Levitenlandes in v. 5 eng an die über das Priesterland angeschlossenen ist; ferner daß in v. 7 bei der Bestimmung des Fürstenlandes nur von der heiligen Teruma und dem Stadtbesitze die Rede ist, woraus gleichfalls folgt, daß das Levitenland unter der heiligen Teruma mit begriffen ist. Demnach handelt v. 1 von der ganzen *קָנַת* d. h. dem Priester- und Levitenlande, welches 25000 R. lang und 20000 R. breit war. Dieses wird im letzten Satze des V. als Heiliges in seinem ganzen Umfange bezeichnet, und dann v. 2 u. 3 in zwei Bezirke geteilt. V. 2. Davon *קָנַת* von dem v. 1 gemessenen Areal) soll kommen oder gehören zum Heiligen d. h. dem heiligen Tempelbezirke 500 R. ins Gevierte, nämlich der 42, 15—20 gemessene Bezirk rings um den Tempel, zur Scheidung zwischen Heiligem und Gemeinem, und um diesen Bezirk herum soll noch ein *בְּגָרֶשׁ* d. i. Freiplatz von 50 Ellen auf jeder Seite sein, damit die Wohnungen der Priester nicht zu nahe an das heilige Quadrat des Tempelgebäudes gebaut werden. V. 3. *תָּמַנִי* dieses Maß, d. h. dieses gemessene Stück Land, weist auch auf v. 1 zurück und *כִּן* darf nicht anders als in *קָנַת* v. 2 genommen werden. Von dem v. 1 gemessenen Ganzen soll man ein Stück von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite abmessen, worin das Heiligtum d. i. der Tempel mit seinen Vorhöfen als ein Allerheiligstes liegen soll. V. 4. Dieser Bezirk, in dessen Mitte der Tempel, soll als Geheiligt vom Lande den Priestern gehören als Platz oder Raum für ihre Häuser, und soll ein Heiligtum für das Heiligtum d. h. für den Tempel sein. V. 5. Ein gleich großes Stück soll den Leviten als den Tempeldienern zum Besitze abgemessen werden. Das *Keri קָנַת* ist nach dem *קָנַת* v. 4 gebildet und das *Chet חֵן* unzweifelhaft richtig. Sehr schwierig sind die letzten Worte dieses V. *עֲשָׂרִים לְשָׂבָר* „ihnen zum Besitze zwanzig Zellen“ wofür die LXX: *αὐτοῖς εἰς κατάσχεσιν πόλει τοῦ κατοικεῖν* bieten, also *עֲשָׂרִים לְשָׂבָר* gelesen oder vermutet haben. Dem *עֲשָׂרִים לְשָׂבָר* des masor. Textes läßt sich kein in den Zusammenhang passender Sinn abgewinnen, selbst wenn man die Worte mit *Ros.* gegen die Grammatik: *cum viginti cubiculis* fassen und

unter לְשָׂבָר umfängliche Cellengebäude verstehen wolte. Man erwartet in diesem Zusammenhange weder eine Bestimmung über Zal und Beschaffenheit der Wohngebäude der Leviten, noch läßt sich ein Grund denken, weshalb die Leviten in dem ihnen zugewiesenen Landbezirke von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite in 20 Cellengebäuden zusammen wohnen sollten. Noch weniger läßt sich bei den „zwanzig Cellen“ mit *Höv.* an die im äußern Vorhofe neben den Thorgebäuden befindlichen 30 Cellen (40, 17. 18) denken, da diese Tempelzellen, auch wenn sie für die Leviten während ihres Dienstes im Tempel bestimmt waren, in gar keinem Connex mit der heiligen Teruma, von der hier die Rede ist, stehen. Es bleibt nichts übrig als eine Textcorruption anzuerkennen und $\text{עֲשִׂירִים לְשָׂבָר}$ mit *Hitz.* in $\text{לְעִירִים לְשָׂבָר}$ zu ändern (vgl. Num. 35, 2 f. Jos. 21, 3) oder עֲשִׂירִים für eine Verschreibung von שְׁעָרִים zu halten: ihnen zum Besitz als Thore zum Wohnen, nach dem im Deuter. häufigen Gebrauche von שְׁעָרִים Thore für Städte, z. B. in der fast stehenden Redeweise: der Levit der in deinen Thoren (= Städten) ist Deut. 12, 18. 14. 27. 16, 11 vgl. Ex. 20, 10. Deut. 5, 14 u. a. In diesem Falle wäre die fehlerhafte Lesart durch Umstellung des עש in שש und Verwechslung des ב mit כ entstanden.

Außer der heiligen Teruma für Heiligtum, Priester und Leviten, sollen sie (v. 6) noch als Eigentum der Stadt (d. h. Hauptstadt) geben einen Landstrich von 25000 R. Länge und 5000 R. Breite; לְעִמָּוָה gleichlaufend der heiligen Hebe d. h. an der Längenseite derselben sich hinziehend. Dieser für die Stadt ausgesonderte Landesteil soll dem ganzen Israel, nicht irgend einem einzelnen Stamme, gehören. Das Genauere hierüber und über die Lage der ganzen Teruma im Lande folgt erst in c. 48, 8—22. Hier in unserm Cap. ist diese Hebe nur erwänt im Zusammenhange mit den Gerechtsamen, welche die Diener des Herrn und seines Heiligtums genießen sollen. Dazu gehört in gewisser Hinsicht auch das Eigentum, welches v. 7 dem Fürsten angewiesen wird, als dem Haupte des Volkes, welchem die Beschaffung der Opfer für das Volk obliegt, und der, hiervon abgesehen, auch für seine Stellung einen ihm eigentümlich gehörenden Anteil am Lande zu seiner Subsistenz bedarf. Ihm sollen sie als Eigentum geben (zu לְעִירִים ist aus v. 6 des *verb.* הָעִיר zu suppliren): das Land auf dieser und jener Seite der heiligen Teruma und des Stadtbesitzes, und zwar angesichts (בְּעֵינֵי) dieser beiden Landstriche d. h. an dieselben anstoßend, an ihren Grenzen sich hinziehend, $\text{וְגֵאֲרֵי לְעִמָּוָה וְגֵאֲרֵי רֵם וְגֵאֲרֵי יָם}$ von d. i. nach unserer Anschauung: auf der Westseite westwärts und auf der Ostseite ostwärts, d. h. das Land welches an der östlichen und westlichen Grenze der heiligen Teruma und des Stadtgebietes übrig ist sowol nach Westen bis an das mittelländische Meer, als nach Osten bis an den Jordan hin, den beiden Grenzen des zukünftigen Canaan. Nicht ganz deutlich ist die weitere Bestimmung $\text{וְגֵאֲרֵי לְעִמָּוָה וְגֵאֲרֵי יָם}$; der Sinn derselben aber nicht der: die Länge der dem Fürsten zu gebenden Landesteile an der Ost- und Westseite der Teruma soll gleich sein der Länge eines der Stammteile, d. h. vom Norden gen Süden so lang sein, wie die Länge eines der zwölf Stammgebiete. Denn „Länge“ ist

in diesem Abschnitte durchweg die Ausdehnung von Ost nach West; so bei allen Stammgebieten vgl. 48, 8, und muß auch beim Landesteile des Fürsten so genommen werden. Hiernach ist der Sinn dieser: In der Länge (von O. nach W.) sollen diese Teile gleichlaufen den Erbteilen eines der zwölf Stämme von der Westgrenze bis zur Ostgrenze hin. Damit ist ein Zweifaches gesagt: 1. soll des Fürsten Teil auf der Ost- und Westseite der Teruma sich bis an die Grenze des den Stämmen zugeteilten Landes erstrecken d. h. im Osten bis an den Jordan, im Westen bis an das Mittelmeer reichen, vgl. 48, 8; 2. soll dasselbe der Längestreckung der einzelnen Stammgebiete parallel (לְעִמָּוָה) sich im Osten und Westen hinziehen, d. h. weder nach Norden noch nach Süden weiter als die mitten inne liegende Teruma reichen, sondern von den Langseiten der die Teruma nördlich und südlich begrenzenden Stammgebiete begrenzt sein. וְגֵאֲרֵי אֶרֶץ ist *accus.* der Richtung; וְגֵאֲרֵי irgend einer, vgl. Jud. 16, 7. Ps. 82, 7. — In v. 8 ist לְעִמָּוָה mit dem Artikel gegen *Hitz.*'s Conjectur לְעִמָּוָה beizubehalten: zum Lande d. h. zu dem ihm als Eigentum gehörigen Lande soll es (das v. 7 abgegrenzte Teil) ihm sein. וְגֵאֲרֵי wie 1 Kg. 11, 18 vom Eigentume an Land. In v. 8^b wird diese Vorschrift motivirt. Die früheren Könige Israels hatten kein eigenes Land, kein Domanium; dies hatte sie getrieben, sich durch Gewalttaten und Erpressungen Privatbesitz zu verschaffen. Damit dies nun in der Zukunft nicht mehr vorkomme und den Fürsten der Anlaß zu solchen Bedrückungen des Volks genommen werde, so soll im neuen Gottesreiche dem Fürsten der v. 7 näher bestimmte Anteil am Lande als Hausgut gegeben werden. Der Plural „meine Fürsten“ bezieht sich weder auf mehrere gleichzeitige Fürsten, noch läßt er sich wegen 46, 16 von dem Könige und seinen Söhnen, von der königlichen Familie verstehen, sondern rürt einfach daher, daß „Ez. der gewesenen Könige mit gedenkt und daß ihm die ganze Reihe von Fürsten vorschwebt, die über Israel regiert haben und regieren werden“ (*Klif.*), ohne daß man daraus auf eine Mehrzal von aufeinanderfolgenden Fürsten in der Zukunft schließen darf, in Widerspruch mit 37, 25. — „Und das Land sollen sie (die Fürsten) dem Volke Israel lassen“ (וְגֵאֲרֵי יָם im Sinne von *concedere* und וְגֵאֲרֵי יָם das Land außer dem v. 1—7 davon abgesonderten Teile). — Die Warnung vor Gewalttat und Erpressung, welche in dieser Motivirung liegt, wird

V. 9—12 zu einer allgemeinen Ermahnung, Recht und Gerechtigkeit in Bezug auf Hab und Gut zu pflegen, erweitert. V. 9. *So spricht der Herr Jahve: Es sei euch genug, ihr Fürsten Israels! Lasset ab von Frevel und Gewalttat und übet Recht und Gerechtigkeit, und höret auf mein Volk aus seinem Besitze zu verdrängen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's* V. 10. *Rechtes Epha und rechtes Bath soll ihr haben.* V. 11 *Das Epha und das Bath sollen von einem Maße sein, so daß das Bath den zehnten Teil des Chomer betrage, und das Epha den zehnten Teil des Chomer; nach dem Chomer soll seine Maßbestimmung sein.* V. 12. *Und der Sekel soll zwanzig Gera haben; zwanzig Sekel, fünfundzwanzig*

Sekel, funfzehn Sekel soll bei euch die Mine sein. — Die Mahnung v. 9 ist der in 44, 6 nach Inhalt und Form ähnlich. Wie die Leviten und Prieſter dem Götzendienſte, dem ſie ſich früher ergeben haben, entſagen und in Reinheit und Heiligkeit des Wandels vor dem Herrn dienen ſollen, ſo ſollen die Fürſten von den Gewalttaten, die ſie früher verübt haben, abſtohen und Recht und Gerechtigkeit üben, namentlich das Volk des Herrn von den *גְּרָמַיִם* befreien. *גְּרָמַיִם* iſt die ungerechte Vertreibung aus dem Beſitz, von der Ahabs Verfahren gegen Nabot ein himmelschreiendes Beiſpiel lieferte (1 Kg. 21). Dieſe Gewalttaten laſten ſchwer auf dem Volke und dieſe Laſt ſoll von ihm weggenommen werden (*הָרִים מֵעַל*). In v. 10—12 wird die Forderung des Uebens von Recht und Gerechtigkeit ausgeführt und dem ganzen Volke zur Pflicht gemacht, richtiges Maß und Gewicht zu halten, und damit der Uebergang zu der von v. 13 an folgenden Feſtſetzung der Abgaben des Volkes an den Fürſten zur Beſtreitung des Aufwandes für den Opfercultus gebildet. — Zu v. 10 vgl. Lev. 19, 36 u. Deut. 25, 13 ff. Als Maß für flüſſige Dinge iſt ſtatt des *Hin* (Lev. 19, 36) hier das *Bath* genant, welches 6 *Hin* enthielt. Das *בָּר* kommt überhaupt zum erſten Male Jes. 5, 10 vor und ſcheint ein nach Moſe aufgekommenes Maß für Flüſſigkeiten zu ſein, welches dem *Epha* für trockene Dinge an Raumgehalt gleich kam, vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 602 ff. Dieſe Gleichheit wird in v. 11 ausdrücklich feſtgeſetzt. Beide — *Epha* wie *Bath* — ſollen ein Zehntel des Chomer betragen (*לִשְׂמֹרֶת לְהַכִּיִּל* tragen für *לִשְׂמֹרֶת* faſſen, halten, vgl. Gen. 36, 7 mit Am. 7, 10) und ſollen nach dem Chomer normirt ſein. V. 12 handelt von den Geldgewichten. Der erſte Satz wiederholt die alte geſetzliche Beſtimmung Ex. 30, 13. Lev. 27, 25. Num. 3, 47, daß der Sekel als das maßgebende Geldgewicht, welches ſpäter zur Münze ausgeprägt wurde, 20 Gera halten ſoll. Sehr dunkel ſind aber die folgenden Beſtimmungen: „20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel ſoll euch die Mine ſein“. Die *Mine*, *מִנָּה*, *מִנָּה*, *מִנָּה*, kommt außer hier nur 1 Kg. 10, 17. Eſr. 2, 69 u. Neh. 7, 71, 72, alſo nur in exiliſchen und nachexiliſchen Büchern vor. Aus der Vergleichung von 1 Kg. 10, 17, wonach zu einem Schilde 3 Minen Gold verwandt wurden, mit 2 Chr. 9, 16, wonach zu einem ſolchen Schilde 300 (Sekel) Gold verbraucht wurden, ergibt ſich, daß eine Mine gleich 100 Sekeln war. Da nun das Talent (*כֶּכֶר*) 3000 (moſaiſche) Sekel enthielt (ſ. zu Ex. 38, 25 f.), ſo würde das Talent nur 30 Minen enthalten haben, was nicht mit dem griechiſchen Gewichtſyſteme zu ſtimmen ſcheint. Denn das attiſche Talent enthielt 60 Minen und die Mine 100 Drachmen, das Talent alſo 6000 Drachmen oder 3000 Didrachmen. Da nun der hebr. Sekel einem *δίδραχμον* gleich war, ſo entſprach das attiſche Talent mit 3000 Didrachmen dem hebräiſchen Talente mit 3000 Sekeln; und die Mine als der ſechszigſte Teil des Talentſes mit 100 Drachmen oder 50 Didrachmen ſolte der hebr. Mine mit 50 Sekeln entſprechen, da der griech. Name *μνᾶ* unzweifelhaft von dem ſemitiſchen *מִנָּה* herſtammt. Damit läßt ſich aber auch das aus der Vergleichung von 1 Kg. 10, 17 mit 2 Chr. 9, 16 reſultierende Verhältnis der Mine zum Sekel unſchwer durch die Annahme

ausgleichen, daß in 2 Chr. 9, 16 nicht moſaiſche Sekel gemeint ſeien, ſondern ſogenante bürgerliche Sekel, indem nämlich der moſaiſche Halbſekel, die *Beka* *בֵּקָה* im Laufe der Zeit als das verbreitetſte größere Silberſtück den Namen *Sekel* erhalten hat. Hundert ſolcher Sekel oder *Beka's* machten nur 50 moſ. Sekel, die eine Mine betrug, wonach auch 60 Minen ein Talent bildeten, vgl. *m. bibl. Archäol.* S. 600 f. — Mit dieſem Verhältniſſe laſſen ſich aber die Worte unſerer zweiten Verſchäfte, wie man ſie auch faſſe, nicht in Einklang bringen. Addirt man nämlich die 3 Zalen: 20 + 25 + 15 Sekel ſoll euch die Mine ſein, ſo würde Ez. die Mine auf 60 Sekel feſtſetzen. Dieſe Angabe erklärt *Schrader* (Keilſchr. u. A. T. S. 278 vgl. mit S. 53 ff. u. in *Riehms* HWB. S. 1000 unter *Mine*) durch Unterſcheidung einer *Gewichtsmine* und einer *Goldmine*. Hier ſei die Gewichtsmine nach dem ſchwereren babylo-niſchen Talente von 3600 Sekeln Gewicht gemeint, und die auffällige Zerteilung in 20 + 25 + 15 bezwecke nur der möglichen Verwechslung mit der 50teiligen leichteren Goldmine vorzubeugen. Allein dieſe Unterſcheidung zweier Minen in dem Verhältnis von 60 zu 50 gründet ſich nur auf ganz unſichere Combination, und hat ſchwerlich mehr Wert als die rabbinische Erklärung, daß Geldſtücke im Gewichte von 20, 25 u. 15 Sekeln in Umlauf waren, für deren Vorhandenſein, von unſerer Stelle abgeſehen jede geſchichtliche Spur fehlt.¹ Noch willkürlicher iſt die

1) Zwar bemerkt *Const. l'Empereur* in dem, ſeiner Ausgabe der *Paraphrasis Joseph. Jacobiadae in Daniele* vorausgeſchickten, *discursus ad lectorem: Quem Deus omnibus in rebus justitiam servari velle, diversarum monetarum genera recensuit, quae justum pondus habere praecepit. Moneta quaedam Judaeis testibus, erat 20 siclorum, alia 25. tertia denique quindecim siclorum: quae simul cum minam constituerent, Deus jubens, ut singulis sua constaret quantitas, ad minam examinari mandabat, ut an singulis suum inesset pondus per minam, quam simul conficere debebant, innotesceret.* Aber die *Judaei testes* ſind keine andern als die mittelalttrigen Rabbinen *Sal. Jarchi (Raschi), Dav. Kimchi* und *Abrabanel*, welche das Vorhandenſein ſolcher Geldſtücke nicht auf Grund geſchichtlicher Ueberlieferung bezeugen, ſondern nur aus unſerm Verſe erſchloſſen haben. Der viel ältere Targumist weiß davon nichts, ſondern paraphraſirt die Worte alſo: *לְחַזֵּק מִנָּה עֶסְרִין סִלְעִין בְּנִי כֶסֶף עֶסְרִין וְחֲמֵשׁ סִלְעִין רַבְעֹנָה מִנָּה חֲמֵשׁ עֶסְרִין סִלְעִין כִּגְלוֹן שְׁחָתִין מִנָּה וּמִנֵּי רַבָּא לְחַזֵּק מִנָּה עֶסְרִין סִלְעִין וְחֲמֵשׁ סִלְעִין קִרְבָּנָה רַבִּי לְכוּן* *Tertia pars minae viginti siclos habet; mina argentea viginti et quinque siclos, quarta pars minae quindecim siclos habet; omnes sexaginta sunt mina, et mina magna (d. i. warſcheinlich eine größere als die gewöhnliche, bürgerliche) sancta erit vobis, woraus nur ſo viel klar zu erſehen, daß er in den Worten des Propheten eine Mine zu 60 Sekeln gefunden hat. Anders die LXX, deren Ueberſetzung nach dem *Cod. Vatic.* bei *Tischendorf* ſo lautet: *πέντε σίκλοι, πέντε και σίκλοι, δέκα και πενήκοντα σίκλοι ή μνᾶ ἔσται ὅμῶν, nach dem *Cod. Al.* dagegen: *οἱ πέντε σίκλοι πέντε και οἱ δέκα σίκλοι δέκα και πενήκοντα αλ.* Dieſen letzteren Text halten *Boeckh*, *Metrol.* *Untersuch.* S. 54 ff. u. *Bertheau*, *Zur Geſch. der Isr.* S. 9 ff. für urſprünglich, indem ſie ihn ſo interpingiren: *οἱ πέντε σίκλοι πέντε, και οἱ δέκα σίκλοι δέκα, και πενήκοντα σίκλοι ή μνᾶ ἔσται ὅμῶν* und den ganzen V. ſo erklären: „das einmal feſtgeſetzte Gewicht ſoll unverändert und unverfälſcht in ſeinem urſprünglichen Werte bleiben, nämlich ein Sekel ſoll 10 Gera haben, fünf Sekel oder ein Fünfſekelſtück ſoll gerade fünf, eben ſo ein Zehnſekelſtück gerade zehn Sekel und die**

Annahme von drei verschiedenen Minen, einer zu 15, einer mittleren zu 20 und einer größeren zu 25 mos. Sekeln (*J. D. Mich.*) und die Erklärung der Dreiteilung aus der Dreiheit des Geldmetalls, Gold, Silber und Kupfer (*Hitz.*). — In den Textworten liegt ohne Zweifel eine uralte Corruption vor, zu deren Emendation uns die erforderlichen Hilfsmittel fehlen.

V. 13—17. Die Heboffer des Volks. V. 13. *Dies ist die Hebe, die ihr heben soll: den sechsten Teil des Epha vom Chomer Waizen, und soll den sechsten Teil des Epha geben vom Chomer Gerste.* V. 14. *Und die Gebühr von Oel, vom Bath Oel, ein Zehntel des Bath vom Cor, welches zehn Bath oder ein Chomer beträgt, denn zehn Bath sind ein Chomer.* V. 15. *Und ein Stück vom Kleinvieh von zweihundert, von dem bewässerten Lande Israels, zum Speisopfer und zum Brandopfer und zu den Heilsopfern, um sie zu versöhnen, ist der Spruch des Herrn, Jahve's.* V. 16. *Das ganze Volk des Landes soll zu dieser Hebe gehalten sein für den Fürsten in Israel.* V. 17. *Und dem Fürsten sollen obliegen die Brandopfer und das Speisopfer und das Trankopfer an den Festen, den Neumonden und den Sabbaten, an allen Festzeiten des Hauses Israel; er soll das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und die Heilsopfer ausrichten, um für das Haus Israel zu versöhnen.* — Eingeleitet durch die Vorschriften über richtiges Maß und Gewicht folgen nun die Bestimmungen über die Naturalleistungen der Israeliten an den Fürsten für die Bestreitung des Opfercultus, dessen Ausrichtung ihm obliegen soll. Hierfür sollen von Waizen, Gerste, Oel und Kleinvieh bestimmte Abgaben erhoben werden, nämlich nach v. 13—15 vom Getraide der sechszigste, vom Oel der hundertste Teil und von der Herde das zweihundertste Stück. Nicht ausdrücklich genant sind Wein für das Trankopfer und Rindvieh, welches außer dem Kleinvieh auch für Brand- und Heilsopfer erforderlich war. Die Aufzählung ist also nicht vollständig, sondern enthält nur die Norm, nach welcher bei Erhebung des Bedarfs für die Opfer verfahren werden sollte. Das שְׁשִׁירִים v. 13 ist nicht mit *Hitz.* anzutasten, denn שְׁשִׁירִים obwol nur hier vorkommend ist dem חֲמִשָּׁה Gen. 41, 34 analog in Bildung und nach seiner Bed.: den sechsten Teil erheben. Ein Sechstel Epha ist der sechszigste Teil vom Chomer. חֲמִשָּׁה das Festgesetzte, d. i. die Gebühr. חֲמִשָּׁה חֲמִשָּׁה ist Apposition zu חֲמִשָּׁה (wegen des Artikels s. zu 43, 21): das Festgesetzte des Oels, nämlich des Bath Oels d. h. das Maß des vom Oel und zwar vom Bath Oel Abzugebenden soll der zehnte Teil des Bath vom Cor sein, d. i. der hundertste Teil der Jaresorte, da das Cor 10 Bath enthielt. Das Cor ist weder im vorhergehenden (v. 11) erwähnt, noch kommt es im Mos. Gesetze vor, sondern ist ein erst in exilischen

Mine soll euch fünfzig Sekel halten. Aber so ansprechend diese Deutung auch erscheint, so haben doch *Hitz.* u. *Klief.* mit Recht dagegen bemerkt, daß diese Uebersetzung der LXX die Wahrscheinlichkeit, auf bloßer Ausgleichung unsers Textes mit der gewöhnlichen Geltung der Mine zu beruhen, an der Stirne trägt.

Schriften (1 Kg. 5, 2. 25. 2 Chr. 2, 9. 27, 5) auftauchender Name für Chomer. Darum wird hier sein Gehalt durch den Zusatz zu מְבוֹר erläutert: עֲשֶׂרֶת הַבָּתִּים וְיָוֹ vom Cor (nämlich) von 10 Bathen, einem Chomer, und diese letztere Bestimmung weiter durch: denn 10 Bathe sind ein Chomer, erklärt. V. 15. מְשֻׁקָּה vom bewässerten Boden (vgl. Gen. 13, 10), also kein mageres Stück, sondern ein fettes, das gute Weide genossen hat. In חֲמִשָּׁה חֲמִשָּׁה ist der allgemeine Zweck der Opfer angegeben, vgl. Lev. 1, 4. — V. 16. Der Artikel bei חֲמִשָּׁה wie bei חֲמִשָּׁה v. 14. חֲמִשָּׁה אֵל zu etwas sein, gehören d. h. dazu gehalten, verpflichtet sein, dagegen חֲמִשָּׁה v. 17 auf jem. sein d. h. ihm obliegen. In חֲמִשָּׁה חֲמִשָּׁה sind die vorher einzeln genanten Feste und Feiertage zusammen gefaßt. עֲשֶׂרֶת אֵת הַחֲמִשָּׁה וְיָוֹ das Sündopfer u. s. w. ausrichten d. h. das Material dazu liefern.

Die Sache anlangend so kent das Mos. Gesetz als Abgaben an das Heiligtum nur die Erstgeburten, Erstlinge und Zehnten, die aber in Geld abgelöst werden konnten; außerdem wird nur bei außerordentlichen Anlässen z. B. für den Bau der Stifshütte, das Volk zu freiwilligen Heboffern aufgefordert. Aus welchen Mitteln aber die Priester die Festopfer bestritten, darüber enthält das Mos. Gesetz keine Bestimmung; insofern ist die Bestimmung unserer Vv. neu. Was früher als Gabe freier Liebe für diesen Behuf gegeben wurde, soll in der Zukunft eine regelmäßige, festbestimmte Leistung werden, um dem eigenwilligen Belieben, worunter der Gottesdienst Beeinträchtigungen erleiden konnte, zu steuern. — An diese Bestimmungen schließen sich von v. 18 an die Verordnungen über die an den verschiedenen Festen darzubringenden Opfer an.

Cap. XLV, 18—XLVI, 15. Die Vorschriften über die Fest- und täglichen Opfer.

Die Reihe wird eröffnet mit den Sündopfern im ersten Monate (45, 18—20); dann folgen die Opfer am Pascha und Laubhüttenfeste (v. 21—25), wobei dem Fürsten und dem Volke Weg und Standort im Tempel bei Darbringung dieser Opfer angewiesen wird (46, 1—3); darauf die Brandopfer an den Sabbaten und Neumonden (46, 4—7) und wieder eine Vorschrift über den Eingang und Ausgang beim Erscheinen des Fürsten und des Volks im Tempel an den Jaresfesten (v. 8—10), ferner die Speisopfer an den Festzeiten (v. 11), hierauf eine Bestimmung hinsichtlich der freiwilligen Opfer des Fürsten (v. 12) und schließlich die Bestimmung über das tägliche Brand- und Speisopfer (v. 13—15).

V. 18—20. Die Sündopfer im ersten Monate. V. 18. *Also spricht der Herr Jahve: Im ersten (Monde), am ersten des Monden sollst du einen Farren, ein junges Rind, fehlos nehmen und das Heiligtum entzündigen.* V. 19. *Und der Priester soll nehmen von dem Blute des Sündopfers und es an die Thürpfosten des Hauses und an die vier*

Ecken der Umwandlung des Altares und an die Thürpfosten am Thore des innern Vorhofs geben. V. 20. *Und so solst du tun am siebenten im Monate, um der irrenden Menschen und um der Thorheit willen, daß ihr so das Haus versönet.* — Das Mos. Gesetz hatte für die Neumonde überhaupt das Sündopfer eines Ziegenbockes außer den Brand- und Speisopfern vorgeschrieben (Num. 28, 15) außerdem aber noch den Neumondstag des siebenten Monats durch ein zu den stehenden Neumondopfern hinzukommendes besonderes, in einem Stündopfer eines Ziegenbockes und Brand- und Speisopfern bestehendes, Festopfer ausgezeichnet (Num. 29, 2—6). Diese Auszeichnung des siebenten Monats durch ein besonderes Neumondopfer fällt bei Ezech. weg; dafür aber wird der erste Monat durch ein am ersten und am siebenten Tage zu bringendes Sündopfer ausgezeichnet. Von Brandopfern für diese Tage ist in v. 18—20 nicht die Rede; da aber 46, 6 f. das Brandopfer für den Neumondstag ohne jegliche Beschränkung verordnet und die Bestimmung über das Verhältnis des Speisopfers zu den Brandopfern in 46, 11 für die Feier- und Festtage (חגים ומועדים) überhaupt wiederholt wird und der Neumondstag auch zu den מועדים zählt, so erscheint die Annahme berechtigt, daß das 46, 6 f. vorgeschriebene Neumonds- Brand- und Speisopfer auch am Neumonde des ersten Monats zu bringen war. Dagegen für den siebenten Tag des ersten Monats fehlt ein besonderes Brand- und Speisopfer, so daß an diesem Tage wol nur das tägliche Brand- und Speisopfer (46, 13 ff.) zu dem für ihn festgesetzten Sündopfer hinzukam. Ferner unterscheiden sich die für den ersten und siebenten Tag des ersten Monats vorgeschriebenen Sündopfer von den Sündopfern des Mos. Gesetzes theils durch die Wahl des Thieres (eines jungen Farren) theils durch das Verfahren mit dem Blute. Nach dem Mos. Gesetze soll das Sündopfer für die Neumonde wie für alle Festtage des Jares, Pascha, Pfingsten, Posaumentag, Versöhnungstag, Laubhütten (alle 8 Tage) ein Ziegenbock sein (Num. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 11. 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38). Selbst das Sündopfer für die Gemeinde Israels am großen Versöhnungstage bestand nur in einem Bocke (oder zwei Böcken) Lev. 16, 5, und nur das Sündopfer für den Hohenpriester sowol an diesem Tage (Lev. 16, 3) als bei besonderer Versündigung zur Verschuldung des Volks (Lev. 4, 3) und bei Versündigung der ganzen Gemeinde (Lev. 4, 14) in einem Farren; dagegen nach Ez. sollen das Sündopfer sowol am ersten und siebenten Tage des ersten Monats, als auch das welches der Fürst für sich und das ganze Volk am vierzehnten Tage dieses Monats d. i. am Tage der Paschafeier (45, 22) zu bringen hat, in einem Farren und nur das Sündopfer an den sieben Tagen des Pascha- und Laubhüttenfestes in einem Ziegenbocke (45, 23. 25) bestehen. Ueber die Sprengung des Sündopferblutes an den Neumonden und Festen (das große Sündopfer am Versöhnungstage ausgenommen) enthält die Mos. Thora keine ausdrückliche Bestimmung, weil sie wahrscheinlich der bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die ganze Gemeinde gleich war, bei welchen von dem Blute erst siebenmal gegen den Vorhang vor der Capporet gesprengt, dann an die Hörner des Rauchaltars getan

und das übrige Blut am Boden des Brandopferaltars ausgegossen werden sollte (Lev. 4, 6. 7. 17. 18), während bei dem großen Sündopfer am Versöhnungstage von dem Blute zuerst an oder auf die vordere Seite der Capporet und siebenmal auf den Boden gesprengt, sodann an die Hörner des Rauchopfer- und des Brandopferaltars gegeben wurde (Lev. 16, 15—17). Nach Ezech. aber soll von dem Blute der Sündopfer am ersten und siebenten Tage des ersten Monats und sicherlich auch der am Pascha- und Laubhüttenfeste an die Pfosten des Hauses, das sind die 41, 21 erwänten Pfosten wol nicht bloß des דִּילְכָל der Thür ins Heilige, sondern auch des קֶרֶשׁ der ins Allerheiligste führenden Thür, an die Hörner und die vier Ecken der Umwandlung des Brandopferaltars (43, 20) und an die Pfosten des Thores des innern Vorhofs gestrichen werden. Streitig ist hierbei bloß, ob שַׁעַר הַחַוּצוֹת nur ein Thor, und dann wie מוֹעֵד הַשַּׁעַר 46, 2 das Ostthor des innern Vorhofs (Hitz. u. A.) gemeint oder שַׁעַר mit *Klief*. u. A. collectiv zu fassen und von den drei Thoren des innern Vorhofs zu verstehen sei. Die letztere Annahme hat den collectiven Gebrauch des W. מוֹעֵד für sich, so wie den Umstand, daß falls nur eins von den drei Thoren gemeint wäre, die nähere Bestimmung desselben nach der Weltgegend nicht fehlen würde, vgl. 46, 1. 44, 1 u. a. — In v. 20 haben LXX βρώση ἐν τῷ ἁγίῳ τῷ ἑβδόμῳ μῶ τῷ τοῦ μηνός ge- deutet und paraphrasirt, wonach Hitz., Sm. u. A. 'בִּרְשׁוֹת הַשַּׁעֲרִים בְּחַוּצוֹת' emendiron wollen, weil der siebente Monat, in den für Ez. der kirchliche Jaresanfang falle, nicht fehlen dürfe und, am siebten des (selben) Monats' ohnehin בְּשַׁבְּעָה לַחֹדֶשׁ heißen würde. Allein der letzteren Behauptung wird durch בְּשַׁבְּעָה לַחֹדֶשׁ Num. 10, 11 die Beweiskraft entzogen, und in Betreff der ersteren haben wir schon zu 40, 1 dargetan, daß Ez. den kirchlichen Jaresanfang nicht in den 7. Monat verlege. Zur Aenderung des masor. Textes fehlen demnach stichhaltige Gründe. Diese Sündopfer sollen nach v. 18 zur Entündigung des Heiligtums und nach v. 20 dazu dienen, daß der Tempel wegen der aus Verirrung und Thorheit be- gangenen Sünden versönt werde. Beide Bestimmungen enthalten das- selbe. Die Versöhnung des Tempels geschieht durch Entündigung oder Reinigung von den durch Verirrung und Einfalt des Volks an ihn gekommenen Sünden. Die Sünden בְּשַׁבְּעָה sind Sünden, die aus der Schwachheit von Fleisch und Blut entspringen und durch Sündopfer gestünt werden können, s. zu Lev. 4, 2 u. Num. 15, 22 ff. מַאֲשֵׁי שַׁעַר eig. von dem irrenden Manne hinweg d. h. von seiner Sünde ihn losmachend. Dieser Ausdruck ist verstärkt durch מַעֲרֵי von der Einfalt oder Thorheit weg — hier wie Prov. 7, 7 als Abstractum *pro concreto*: der Einfältige. Die Anordnung eines Sündopfers am 1. und am 7. Tage des 1. Monats steht offenbar in Beziehung zu dem am 14ten dieses Monats zu feiernden siebentägigen Pascha. „Wie das Paschafest 7 Tage dauerte, so soll auch die Zeit der Vorbereitung auf dasselbe 7 Tage dauern, abgegrenzt durch die Opfer am ersten und am siebenten Tage' (*Klief*).“

V. 21—25. *Die Opfer am Pascha- und Laubhüttenfeste.* V. 21. *Im ersten (Monde) am vierzehnten Tage des Monden soll ihr das Pascha halten, ein Fest von einer vollen Woche; Ungesäuertes*

soll gegessen werden. V. 22. Und der Fürst soll an selbigem Tage für sich und für das ganze Volk des Landes einen Farren als Sündopfer ausrichten. V. 23. Und die sieben Tage des Festes hindurch soll er als Brandopfer für Jahve ausrichten sieben Farren und sieben Widder fehlos täglich, die sieben Tage, und als Sündopfer einen Ziegenbock täglich. V. 24. Und als Speisopfer soll er ein Epha für den Farren und ein Epha für den Widder ausrichten, und Oel ein Hin zu dem Epha. V. 25. Im siebenten (Monde) am funfzehnten Tage des Monden, am Feste, soll er ebenso tun die sieben Tage in Betreff des Sündopfers wie des Brandopfers und des Speisopfers wie des Oeles. — Die W. „am 14. Tage des ersten Monats soll euch das Pascha sein“ besagen, daß die Paschafeier nach Vorschrift des Gesetzes Ex. 12 gehalten werden soll. חַמְשָׁה ist wie Deut. 16, 1. 2 gebraucht, daß es das Paschamahl am Äbende des 14ten mit Einschluß der 7tägigen Mazzotfeier bezeichnet. Schwierig sind die W. חַמְשָׁה יָמִים, welche sämtliche alte Uebersetzer als ‚Fest von sieben Tagen‘ gefaßt haben. חַמְשָׁה bed. Siebenheiten oder Wochen. Ein Fest von Siebenheiten oder Wochen von Tagen kann unmöglich ein nur sieben Tage oder eine Woche dauerndes Fest bezeichnen, und doch ist laut v. 23 ein solches gemeint. Damit ist aber der Plural

1) In Ex. 34, 22 u. Deut. 16, 10 wird das Erntefest חַמְשָׁה יָמִים genant, weil man vom zweiten Tage des Pascha, an welchem die Erstlingsgarbe dargebracht wurde, sieben Wochen bis zum Feste der Erstlingsbrote zählen sollte (Deut. 16, 9). Diese sprachlich gesicherte Bedeutung hält Klieff. auch hier fest und bemerkt zur Erklärung folgendes: ‚Ständen allein die W. חַמְשָׁה יָמִים ohne das יָמִים, so würde gesagt sein, daß künftig das Passah als das Fest der sieben Wochen, als das Fest der Erstlingsbrote gefeiert werden soll. Aber der Zusatz יָמִים, welches wie Dan. 10, 2. 3. Gen. 29, 14 u. a. zu nehmen, gibt dem Gedanken die Wendung, daß man künftig das Pascha als ein Fest von sieben Wochen lang, als ein sieben Wochen dauerndes Fest halten soll.‘ Hiernach sei dies der Sinn dieser Bestimmung: ‚daß künftig nicht bloß die sieben Tage der süßen Brote, sondern daß die ganzen zwischen dem Feste der Webe garbe und dem Feste der Webebrote liegenden sieben Wochen als Passah gehalten werden, daß die ganze Quinquagesima ein österliches חַמְשָׁה יָמִים werden, das Fest der Wochen sich mit dem Passah einen solle.‘ Daran schließe sich die weitere Bestimmung, daß ungesäuert Brot gegessen werden solle, nämlich nicht bloß die sieben Tage lang, sondern die ganzen sieben Wochen bis zum Feste der Erstlingsbrote hin. Diese Auffassung ist scharfsinnig und der christlichen Anschauung von der Osterzeit entsprechend, läßt sich aber doch nicht halten. Gegen sie spricht schon der sprachliche Grund, daß חַמְשָׁה יָמִים in der Bed. Tage dauernd, lang, nicht im stat. constr. mit dem vorausgehenden Nomen verbunden zu werden pflegt, sondern als adverbialer Accusativ angefügt ist, vgl. חַמְשָׁה יָמִים שְׁלֹשָׁה יָמִים Dan. 10, 2. 3. שְׁנָתַיִם יָמִים Gen. 41, 1. Jer. 28, 3. 11 u. a. Wichtiger aber ist der Umstand, daß die W. חַמְשָׁה יָמִים חַמְשָׁה יָמִים v. 23 unzweifelhaft auf חַמְשָׁה יָמִים חַמְשָׁה יָמִים zurückweisen, indem sich nur daraus der Artikel bei חַמְשָׁה יָמִים erklärt, gleichwie das חַמְשָׁה יָמִים v. 22 auf den v. 21 als Zeit der Pesachfeier genanten 14. Tag zurückweist. Daraus folgt, daß חַמְשָׁה יָמִים nur ein siebentägiges Fest bezeichnen kann.

חַמְשָׁה unvereinbar; denn die Meinung von Kimchi, daß חַמְשָׁה ein Singular sei, mit Cholem statt mit Patach geschrieben, ist ein pures Product der Verlegenheit, und die Erklärung von Gusset., daß Ez. im Plural von Wochen rede, weil es sich de institutione Paschatis ut festi anniversarii nulloties in serie temporum ac seculorum celebrandi handle, nicht besser. Auch als Plural der Gattung, wie חַמְשָׁה Gen. 13, 12. Richt. 12, 7 u. חַמְשָׁה Gen. 19, 29 oder חַמְשָׁה Gen. 21, 7. Jes. 37, 3, läßt sich חַמְשָׁה nicht fassen, weil ein bestimmtes einzelnes Fest gemeint ist. Es bleibt nichts anderes übrig, als חַמְשָׁה für einen durch irrthümliche Erinnerung an den Namen des Erntefestes entstandenen Schreibfehler von חַמְשָׁה zu halten: Fest einer Siebenheit von Tagen d. i. eine volle Woche dauerndes Fest. — Das niph. חַמְשָׁה ist in altentümlicher Weise mit dem accus. construit: Mazzot soll man essen. — In v. 22 u. 23 folgen die Bestimmungen über die Opfer dieses Festes, zuerst über das am 14. Tage, an dessen Abend das Paschamahl gehalten wurde, darzubringende Sündopfer (v. 22). Dieses kent die Mos. Gesetzgebung nicht, sondern nur Festopfer für die sieben Tage der Mazzot, den 15.—21. Abib (Lev. 23, 5—8. Num. 28, 16—25), worüber hier auch neue Bestimmungen gegeben werden. Das Mos. Gesetz schreibt für jeden dieser 7 Tage als Brandopfer vor: zwei Farren, einen Widder und sieben jährige Lämmer, als Speisopfer drei Zehntel Epha in Oel gemengtes Mehl für jeden Farren, zwei Zehntel für den Widder und ein Zehntel für jedes Lamm, und zum Sündopfer einen Ziegenbock (Num. 28, 19—22). Die neue Festthora dagegen fordert für die sieben Festtage zwar auch nur einen Ziegenbock täglich zum Sündopfer, aber zu den täglichen Brandopfern je 7 Farren und 7 Widder, und zum Speisopfer ein Epha Mehl und ein Hin Oel sowol für jeden Farren als für jeden Widder. Die Brand- und Speisopfer sind also in der neuen Thora viel reicher, massenhafter, und zwar die letzteren in noch höherem Maße als die ersteren. — V. 25. Die gleiche Zal von Opfern soll an dem auf den 15. Tag des 7. Monats fallenden Feste die (bekanten) sieben Tage hindurch gebracht werden. Dieses Fest ist das Laubhüttenfest; dieser Name aber nicht genant, ohne Zweifel, weil das Wohnen in Laubhütten für die Zukunft wegfallen wird. Auch in Bezug auf die Opfer dieses Festes weicht die neue Thora von der alten stark ab. Nach dem Mos. Gesetze waren außer dem täglichen Sündopfer eines Ziegenbockes als Brandopfer zu bringen für die 7 Tage im Ganzen 70 Farren, so verteilt, daß auf den ersten Tag 13, auf jeden folgenden einer weniger, somit auf den siebenten Tag nur 7 Farren kamen, ferner Tag für Tag 2 Widder und 14 jährige Lämmer mit dem nach der Zal der Thiere hierzu erforderlichen Betrage von Mehl und Oel zum Speisopfer (Num. 29, 12—34). Nach Ezech. hingegen bleibt die Quantität des Opfermaterials dem für das Paschafest festgesetzten gleich, so daß der Gesamtaufwand der Brand- und Speisopfer nicht die Höhe des vom Mos. Gesetze geforderten erreicht. Hierzu kam bei der Mos. Laubhüttenfeier noch ein achter Tag als Schlußfeier mit besonderen Opfern, der bei Ezechiel auch fehlt. — Wichtiger noch als diese Unterschiede ist aber

Folgendes: Ezech. erwägt nur die beiden siebentägigen Jaresfeste im ersten und im siebenten Monate, und läßt nicht bloß das Pfingst- oder Wochenfest, sondern auch den Posaumentag am ersten und den Versöhnungstag am zehnten des 7. Monats weg, woraus man schließen muß, daß das Israel der Zukunft von Jaresfesten überhaupt nur die beiden genannten feiern solle. Die Richtigkeit dieses Schlusses wird dadurch außer Zweifel gesetzt, daß er die das Laubhüttenfest vorbereitende Feier des Posaumentages und des Versöhnungstages der Sache nach in den ersten Monat verlegt durch die Anordnung besonderer Sündopfer für den ersten und den siebenten Tag dieses Monats (v. 18–20) und eines Sündopfers am Tage des Paschamahles (v. 22).

Cap. XLVI, 1–15. Die Sabbats-, Neumonds-, freiwilligen und täglichen Opfer.

V. 1–7. **Die Sabbats- und Neumondsopfer.** Da nach 45, 17 dem Fürsten obliegt, die Opfer für sich und das Haus Israel zu beschaffen, so wird nach Festsetzung der an den Jaresfesten darzubringenden Opfer (45, 18–25), und vor Normirung der Sabbat- und Neumondsopfer (46, 4–7) in 46, 1–3 das Verhalten des Fürsten bei Darbringung dieser Opfer bestimmt. Denn obgleich das Schlachten und Zurichten der Opfer für den Altar Sache der Priester ist, so soll der Fürst doch bei der Darbringung der von ihm auszurichtenden Opfer gegenwärtig sein, während das Volk nur verpflichtet war, an den Jaresfesten vor dem Herrn im Tempel zu erscheinen.

V. 1. *So spricht der Herr Jahve: Das Thor des innern Vorhofs, das nach Osten blickt, soll verschlossen sein die sechs Werktage, und am Sabbate soll es geöffnet werden, und am Tage des Neumonden soll es geöffnet werden.* V. 2. *Und der Fürst soll kommen des Wegs zur Thorhalle von außen her und sich an die Pfosten des Thores stellen, und die Priester sollen sein Brandopfer und seine Heilsopfer herrichten, und er soll auf der Schwelle des Thores anbeten und dann hinausgehen; das Thor aber soll nicht geschlossen werden bis an den Abend.* V. 3. *Und das Volk des Landes soll anbeten am Eingange selbigen Thores an den Sabbaten und an den Neumonden vor Jahve.* V. 4. *Und das Brandopfer, welches der Fürst Jahve darbringen soll, soll am Sabbattage in sechs fehllosen Lämmern und einem fehllosen Widder bestehen, V. 5 und als Speisopfer ein Epha für den Widder, und für die Lämmer als Speisopfer was seine Hand geben mag, und und an Oel ein Hin auf das Epha (Mehl).* V. 6. *Und am Tage des Neumonden sollen es ein fehlloser Farren, junges Rind, und sechs Lämmer und ein Widder ohne Fehl sein; V. 7 und ein Epha soll er für den Farren und ein Epha für den Widder zum Speisopfer tun, und für die Lämmer soviel seine Hand erschwingt, und an Oel ein Hin auf das Epha.* — Die Vv. 1–3 ergänzen und erläutern die in 44, 1–3 über das äußere Ostthor gegebenen Bestimmungen. Wie das

Ostthor des äußern (44, 1), so soll auch das Ostthor des innern Vorhofs die sechs Werktage hindurch verschlossen sein und nur an den Sabbaten und Neumonden geöffnet werden, dann aber bis zum Abende offen bleiben. In dieses innere Ostthor soll der Fürst eintreten und, während sein Opfer hergerichtet und dargebracht wird, darin stehen und auf der Schwelle anbeten. *וַיֵּשֶׁב אֵלֶיךָ הַרְרָה* ist wie 44, 3 zu fassen; das zuge-setzte *וַיֵּשֶׁב* aber nicht auf den Eingang in das innere Thor zu beziehen, denn in Bezug auf dieses wäre diese Bestimmung überflüssig, da jedermann, der nicht schon im innern Vorhofe war, nur von außen oder vom äußern Vorhofe her in das Thorgebäude des innern Vorhofs eingehen konnte. *וַיֵּשֶׁב* besagt vielmehr, daß der Fürst von außerhalb des Tempels her durch das äußere Ostthor zur Thorhalle des innern Vorhofs kommen oder eingehen soll. Dasselbst soll er während der Opferhandlung an die Pfosten des Thores treten und auf der Schwelle des Thores anbeten, und nach Beendigung der Opferhandlung hinausgehen, nämlich auf demselben Wege, auf dem er gekommen ist (44, 3). Das Volk aber, welches an den Sabbaten und Neumonden zum Tempel kommt, soll *וַיֵּשֶׁב* d. i. am Eingange dieses Thores, außerhalb der Thorschwelle anbeten. Unrichtig faßt *Klief.* *וַיֵּשֶׁב* in der Bed. durch die Thüröffnung, in der Meinung, daß das Volk vor dem äußern Ostthore stehen bleiben und durch dasselbe und durch das geöffnete Binnenthor auf den Tempel hinblickend anbeten solle. Denn *וַיֵּשֶׁב הַרְרָה* dieses Thor kann nur das vorhergenante Thor des innern Vorhofs sein. Das Bedenken aber, welches *Klief.* bewogen hat, mit Uebersehung des *וַיֵּשֶׁב* an das äußere Thor zu denken: es wäre unnatürlich anzunehmen, daß das Volk durch das äußere Nord- und Südthor, während das äußere Ostthor verschlossen blieb [richtiger wol: für den Fürsten geöffnet war], in den äußern Vorhof gelangen und so vor den innern Vorhof treten sollte, ist ganz nichtig, da nicht einzusehen, worin das Unnatürliche dieser Annahme liege. Unnatürlich ist dagegen die Annahme, daß das Volk, welches nach v. 9 an den *וַיֵּשֶׁב* durch das Nord- und Südthor in den äußern Vorhof kommen sollte um vor Jahve zu erscheinen, an den Sabbaten und Neumonden, wenn es an diesen Tagen gleichfalls vor Jahve anbeten wolte, nicht in den Vorhof hätte eintreten dürfen, sondern draußen vor dem Thore des äußern Vorhofs stehen sollen. Der Unterschied zwischen dem Fürsten und dem Volke hinsichtlich des Tempelbesuches an den Sabbaten und Neumonden besteht bloß darin, daß der Fürst durch das äußere Ostthor eintreten und bis zu den Pfosten des Binnenthores vorgehen und dort auf der Schwelle des Thores anbeten, das Volk dagegen nur durch das äußere Nord- und Südthor in den äußern Vorhof kommen und nur bis vor das Binnenthor vorgehen darf. — V. 4 ff. Das Brandopfer für den Sabbat ist im Vergleich mit dem im Mos. Gesetze verordneten bedeutend gesteigert. Das Mos. Gesetz fordert 2 jährige Lämmer mit dem entsprechenden Speisopfer (Num. 28, 9), Ezech. 6 Lämmer und 1 Widder; dazu ein Speisopfer nach dem 45, 24 schon für die Festopfer bestimmten Verhältnisse für den Widder, und für die Lämmer *וַיֵּשֶׁב* eine Gabe, ein Geschenk seiner Hand, d. i. nicht etwa eine Hand voll Mehl, sondern

nach der v. 7 damit wechselnden Formel: so viel als seine Hand erschwingen kann. Vgl. wegen כָּאֲשֶׁר תִּשְׁחֵט לַיהוָה Lev. 14, 30, 25, 26. — Anders verhält es sich mit den Neumondopfern v. 6 f. Das Mos. Gesetz schrieb vor: 2 Farren, 1 Widder und 7 Lämmer mit dem entsprechenden Speisopfer, und 1 Bock zum Sündopfer (Num. 28, 11—15), Ezechiels Thora hingegen läßt das Sündopfer weg und mindert das Brandopfer ab auf 1 Farren, 1 Widder und 6 Lämmer, und dazu ein Speisopfer nach dem bereits erwänten ihr eigentümlichen Verhältnisse. Das erste תְּמִימִים in v. 6 ist Schreibfehler der Oscitanz für תְּמִימִים.

V. 8—12. Ueber die Oeffnung des Tempels für das Volk und für das freiwillige Opfer des Fürsten. V. 8. *Und wenn der Fürst kommt, soll er des Wegs zur Vorhalle des Thores eingehen und auf ihrem Wege hinausgehen.* V. 9. *Und wenn das Volk des Landes vor Jahve kommt an den Festtagen, soll wer durch das Nordthor eingeht um anzubeten, durch das Südthor hinausgehen, und wer durch das Südthor eingeht, soll durch das Nordthor hinausgehen; man soll nicht zurückkehren durch das Thor, durch welches man eingegangen ist, sondern straks vor sich hinausgehen.* V. 10. *Und der Fürst soll in ihrer Mitte eingehen, wenn sie eingehen, und wenn sie hinausgehen, sollen sie (zusammen) hinausgehen.* V. 11. *Und an den Fest- und Feiertragen soll das Speisopfer sein ein Epha für den Farren, ein Epha für den Widder, und für die Lämmer was seine Hand hergeben mag, und an Oel ein Hin auf das Epha.* V. 12. *Und wenn der Fürst ein freiwillig Brandopfer oder freiwillige Heilsopfer dem Jahve ausrichtet, so soll man das Thor das nach Osten blickt öffnen, und er soll sein Brandopfer und seine Heilsopfer ausrichten, wie er's am Sabbat-tage tut, und wenn er hinausgegangen ist, soll man das Thor nach seinem Ausgange verschließen.* — Von dem Erscheinen des Volks zur Anbetung vor Jahve ist zwar schon v. 3 die Rede gewesen, aber dort nur gelegentlich in Bezug auf die Stellung, welche dasselbe hinter dem Fürsten einnehmen soll, falls Einzelne an den Sabbaten oder Neumonden kamen, an welchen sie zum Erscheinen nicht verpflichtet waren. An den hohen Festtagen dagegen sollte jedermann erscheinen (Deut. 16, 16); hierfür folgen v. 9 u. 10 die nötigen Bestimmungen, um dem Gedränge und der Unordnung vorzubeugen. Zur Anknüpfung dieser Bestimmungen an das Vorhergehende ist in v. 8 das schon v. 2 über das Ein- und Ausgehen des Fürsten Gesagte wiederholt. מִזְבְּחֵי verstehen die Ansl. von den hohen Festen des ersten und siebenten Monats (45, 21 u. 25); doch bezeichnet מִזְבְּחֵי nicht dasselbe was v. 11 תְּמִימִים genannt wird, wie man schon aus der Verbindung von תְּמִימִים und מִזְבְּחֵי ersieht. תְּמִימִים heißen die größeren Jaresfeste im Unterschiede von den Sabbaten, Neumonden und dem Versöhnungstage; מִזְבְּחֵי dagegen sind alle dem Herrn geheiligten Zeiten und Tage, worunter auch der Sabbat mitbegriffen ist, s. zu Lev. 23, 2. In dieser Bod. steht מִזְבְּחֵי auch hier v. 9, und nicht תְּמִימִים, weil das, was über das Ein- und Ausgehen des Volks beim Besuche des Tempels festgesetzt wird, nicht bloß für die hohen Feste gelten soll, an welchen das Volk zum Erscheinen vor Jahve ver-

pflichtet war, sondern auch für die Festtage wie Sabbate und Neumonde, wenn an ihnen Leute des Volks aus freiem Antriebe vor dem Herrn anbeten wolten. Diese letzteren Fälle solten nicht ausgeschlossen werden, obgleich wie v. 10 zeigt, die großen Feste hauptsächlich ins Auge gefaßt sind. Denn das Ein- und Ausgehen des Fürsten inmitten des Volks (v. 10) gilt nur für die großen Jaresfeste. Das *Chet.* יָצָא v. 9 ist dem erleichternden *Keri* יָצָא vorzuziehen, und nicht nur die schwerere, sondern auch die richtigere Lesart, da von zweierlei Leuten die Rede ist, von solchen die durch das Nordthor, und solchen die durch das Südthor eingegangen sind. Beide sollen, jeder straks vor sich hin hinausgehen, keiner im Vorhofs umkehren, um durch dasselbe Thor, durch das er eingegangen, wieder hinauszugehen. Auch in v. 10 ist יָצָא nicht (mit *Hitz.*) zu ändern, sondern auf den Fürsten und das Volk zu beziehen. — In v. 11 wird was über die Beträge des Speisopfers in 45, 24, 46, 5, 7 für die einzelnen Feste bestimmt worden, als allgemeine für alle Festzeiten gültige Regel wiederholt. מִזְבְּחֵי תְּמִימִים hat *Klief.* richtig so erklärt: an den Festen und überhaupt an allen feststehenden [richtiger: festgesetzten] Zeiten, vgl. 45, 17. Von dieser allgemeinen Regel sind nur die täglichen Opfer ausgenommen, für welche in v. 14 anders bestimmt wird. — V. 12. Das freiwillige Opfer konnte an jedem Wochentago gebracht werden. Auf einen solchen Fall wird das v. 1 u. 2 für das Sabbatopfer des Fürsten Verordnete ausgedehnt, mit der Modification, daß das für solchen Fall geöffnete Ostthor gleich nach beendigter Opferhandlung wieder geschlossen werden, nicht wie am Sabbate und Neumonde bis zum Abende offen stehen soll. יָדָוּ ist Substantiv: das freiwillige Opfer, welches ein Brand- oder ein Heilsopfer sein konnte.

V. 13—15. Das tägliche Opfer. V. 13. *Und ein jähriges fehllloses Lamm solst du als Brandopfer täglich für Jahve ausrichten; an jedem Morgen solst du es ausrichten.* V. 14. *Und ein Speisopfer solst du dazu tun an jedem Morgen, ein Sechstel Epha und Oel ein Drittel Hin, um das Waizenmehl zu befeuchten, als Speisopfer für Jahve; das seien ewige Satzungen beständig während.* V. 15. *Und richtet das Lamm und das Speisopfer und das Oel an jedem Morgen aus als beständiges Brandopfer.* — Die Ausrichtung des täglichen Opfers wird — im Einklange mit 45, 17 — nicht dem Fürsten auferlegt; sie ist Sache der Gemeinde, welche die Priester zu versehen haben. An jedem Morgen soll ein jähriges Lamm als Brandopfer gebracht werden. Das Mos. Gesetz forderte ein solches Lamm morgens und abends (Num. 28, 3, 4). Die neue Thora läßt das Abendopfer weg, erhöht aber das Speisopfer zu einem Sechstel Epha Mehl und einem Drittel Hin Oel, gegen das Zehntel Epha Mehl und das Viertel Hin Oel des Mos. Gesetzes Num. 28, 5. רִס von רָסָם אֵפ. λεγ. befeuchten, vgl. רִסִּים Hohehl. 5, 2. Der Plural הַקֹּדֶשׁ bezieht sich auf das Brand- und Speisopfer. תְּמִימִים ist zur Verstärkung hinzugesetzt und scheint nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* das לְדוֹרֵיָם Lev. 23, 14, 21, 31 ersetzen zu sollen. Die wiederholte Betonung des בֹּקֶר בֹּקֶר zeigt, daß die Nichterwähnung des Abendopfers kein bloßes Uebergehen der Sache ist, sondern daß in der neuen

Cultusordnung das Abendopfer wegfallen wird. Das *Chet.* *חֶטֶת* ist gegen das *Keri* *יָצַח* beizubehalten.

Hiermit ist die neue Cultusordnung zu Ende. Die folgenden Vv. unsers Cap. bringen nur noch zwei Nachträge; nämlich eine auf 45, 7—9 sich zurückbeziehende Bestimmung über das Recht des Fürsten, sein Landeigentum zu vererben und zu verschenken (v. 16—18) und eine kurze Beschreibung der Opferküchen für Priester und Volk (v. 19—24).

V. 16—18. Ueber das Recht des Fürsten zur Verfügung über sein Landeigentum. V. 16. *So spricht der Herr Jahve: Wenn der Fürst ein Geschenk einem seiner Söhne gibt, so ist es Erbteil desselben, soll seinen Söhnen gehören; ihr Besitz ist es in erblicher Weise.* V. 17. *Wenn er aber ein Geschenk von seinem Erbteile einem seiner Diener gibt, so soll es demselben gehören bis zum Freijare und dann wieder an den Fürsten kommen; nur seinen Söhnen soll sein Erbteil bleiben.* V. 18. *Und nicht soll der Fürst nehmen von dem Erbteile des Volks, daß er sie verdrängte aus ihrem Besitze; von seinem Besitze soll er seinen Söhnen vererben, auf daß nicht von meinem Volke zerstreut werde jemand aus seinem Besitze.* — Nach 45, 7 f. soll bei der künftigen Verteilung des Landes an die Stämme dem Fürsten ein Eigentum (Domanium) gegeben werden, damit er nicht, wie die frühern Fürsten es getan, durch Gewalttaten sich einen Besitz verschaffe. Von diesem Domanialbesitze darf der Fürst Teile verschenken, aber nur in solchen Grenzen, daß dadurch die Absicht, in der ihm ein Domanialgut verliehen ist, nicht vereitelt werde. Seinen Söhnen als seinen Erben kann er davon Geschenke machen, die denselben eigentümlich verbleiben; verschenkt er dagegen einem seiner Diener einen Teil von seinem Erbeigentume, so soll derselbe im Freijare wieder an den Fürsten zurückfallen, wie nach dem Mos. Gesetze der Erbacker eines Israeliten, der veräußert worden war, an seinem Erbbesitzer zurückfallen sollte Lev. 27, 24 vgl. mit 25, 10—13. Das Suffix an *וְהָיָה* v. 16 ist nicht auf den Fürsten zu beziehen und gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden, sondern geht auf *אִישׁ מִבְּנָיִי*. Was der Fürst einem seiner Söhne von seinem Landbesitze schenkt, soll dessen *וְהָיָה* d. i. Erbeigentum sein. Dies wird im folgenden Satze verallgemeinert: Seinen (des Fürsten) Söhnen soll es (das Geschenke) gehören als ihre *וְהָיָה* d. h. in der Weise eines Erbeigentums. Dagegen was der Fürst einem seiner Diener schenkt, soll demselben nicht erbeigentümlich gehören, sondern im Frei- oder Jobeljare an den Fürsten zurückfallen. Die zweite Hälfte von v. 17 lautet wörtlich so: nur sein Erbteil ist es; seine Söhne anlangend, ihnen soll es gehören. — Wie aber der Fürst seinen Domanialbesitz durch Schenkungen an Diener nicht zersplittern soll, so soll er (v. 18) auch niemanden vom Volke aus seinem Besitze verdrängen, um etwa seinen Söhnen Eigentum zu verschaffen, sondern soll den Söhnen nur von seinem Eigentume Erbteile geben. Zu *וְהָיָה* vgl. 45, 8 und Stellen wie 1 Sam. 8, 14. 22, 7. Auf die Frage, wie sich diese Verordnung zu der Ansicht, daß der Fürst der Messias ist, verhalte, werden wir später zurückkommen.

V. 19—24. Die Opferküchen für die Priester und für das Volk. V. 19. *Und er brachte mich auf dem Zuinge an der Schulter des Thores zu den heiligen Cellen für die Priester, die nach Norden blikten, und siehe daselbst war ein Ort an der äußersten Seite gegen Westen; v. 20 und er sprach zu mir: dies ist der Ort, woselbst die Priester das Schuldopfer und das Sündopfer kochen, wo sie das Speisopfer backen, daß sie es nicht in den äußern Vorhof hinaus zu tragen brauchen, das Volk zu heiligen.* — V. 21. *Und er fürte mich hinaus in den äußern Vorhof und ließ mich vorübergehen an den vier Ecken des Vorhofs, und siehe in jeder Ecke des Vorhofs war wieder ein Hof.* V. 22. *In den vier Ecken des Vorhofs waren geschlossene Höfe von vierzig Ellen Länge und dreißig Ellen Breite; ein Maß hatten alle vier Eckräume.* V. 23. *Und eine Ständereihe war darin ringsum bei allen viere, und Kochherde waren unter den Reihen gemacht ringsum.* V. 24. *Und er sprach zu mir: Diese sind das Küchenhaus, woselbst die Diener des Hauses das Schlachtopfer des Volks kochen.* — In der Aufzählung und Beschreibung der Nebengebäude des Tempels sind die Opferküchen übergangen, und werden daher hier nachträglich noch aufgeführt.¹ — Die heiligen Cellen v. 19 sind die 42, 1—14 beschriebenen des nördlichen Cellengebäudes (42, 1—10), s. Taf. I. L. *מִבְּנוֹת* ist der 42, 9 erwähnte Zugang oder Weg, welcher vom nördlichen Binnenthore her zu diesen Cellen fürte (Taf. I. L.), und nicht der Ort, wohin Ez. gebracht wird (*Klief.*), sondern der Gang auf dem er geführt wird. Der Ort wohin? folgt in *אֶל הַמִּשְׁכָּה* (der Artikel vor dem *stat. constr.* wie 43, 21 u. ö.). Daran ist *אֶל-הַמִּשְׁכָּה* in Form einer Apposition angereiht, wobei in Gedanken *לְשֹׁמְרֵי* zu wiederholen: zu denen für die Priester. *הַמִּשְׁכָּה* gehört zu *לְשֹׁמְרֵי*. Dasselbst d. i. bei den Cellen war ein Raum an den äußersten (hintersten) Seiten gegen Westen (Taf. I. M) abgesondert für das Kochen des Schuld- und Sündopferfleisches und das Backen der Mincha, also der Opferteile, welche die Priester in amtlicher Weise essen solten, s. zu 42, 13. Ueber das 20^b erwähnte Motiv für Einrichtung besonderer Küchen für diesen Zweck s. die Erkl. zu 44, 19. — Außerdem waren Küchen erforderlich für die Zurichtung der Opfermahlzeiten,

1) Ewald hat die Vv. 19—24 hinter c. 42, 14 eingerückt, wo allerdings der schicklichste Ort für die Erwähnung der Opferküchen für die Priester gewesen wäre. Allein daß sie ursprünglich nicht dort, sondern hier gestanden, erhellt nicht nur daraus, daß v. 19^a der Gang zu den heiligen Cellen (42, 1 f.) umständlich beschrieben wird, was nicht nötig gewesen wäre, wenn die Beschreibung der Küchen ursprünglich hinter 42, 14 gefolgt wäre, da dort Ezech. sich schon bei jenen Cellen befand, sondern noch deutlicher aus den zum Folgenden überleitenden Worten: „er fürte mich zurück zur Thür des Hauses“ 47, 1, welche, da Ezech. die Opferthora (c. 44, 5—46, 18) angesichts des Hauses empfangen hatte (44, 4), nur dann begreiflich werden, wenn er zwischen 46, 18 u. 47, 1 seinen Standort verändert hatte, wie 46, 19 u. 21 berichten. Hätten die Vv. 19—24 ursprünglich anderswo gestanden, so daß 47, 1 unmittelbar an die Vv. 19—24 ursprünglich anderswo gestanden, so daß 47, 1 ganz anders lauten müssen. — Mit diesem Abschnitte ist aber zugleich dem vorhergehenden, v. 16—18, welchen Ew. willkürlich in c. 45 zwischen v. 8 und 9 eingeschoben hat, seine Stellung in unserm Cap. als Anhang vindicirt.

welche mit der Darbringung der Schelamim verbunden waren und von den Darbringern gehalten wurden. Von diesen Opferküchen für das Volk handeln die Vv. 20—24. Sie lagen in den vier Ecken des äußern Vorhofs (Taf. I. N). Um dieselben dem Propheten zu zeigen, führt der Engel ihn hinaus in den äußern Vorhof. Auch die heiligen Cellen (v. 19) und die Opferküchen für die Priester (v. 20) lagen an der Außenmauer des innern Vorhofs, daher Ez. schon in v. 19 aus dem innern Vorhofe, wo er die Opferthora empfangen hatte, durch das nördliche Thor desselben hinausgeführt worden war auf den zu den heiligen Cellen führenden Weg, um ihm die Opferküchen zu zeigen. Wenn es also v. 21 heißt: er führte mich hinaus in den äußern Vorhof, so erklärt sich das יִצְיָאָנִי nur daraus, daß der Raum von der Umgebungsmauer des innern Vorhofs an bis zu dem von der Thorhalle desselben zu den heiligen Cellen führenden Wege und von diesen Weg vor den Cellen fortsetzenden Gänge (Taf. I. l u. m) als eine Pertinenz des innern Vorhofs angesehen wurde. In jeder der vier Ecken des äußern Vorhofs war ein (kleiner) Hof im Vorhofe. Die Wiederholung des חָצֵר בְּקַצְעֵי הָרָחֹק hat distributive Bedeutung. Die kleinen Höfe in den vier Vorhofsecken waren קְצֵרוֹת d. h. nicht unbedeckt, das wäre nichtssagend, da alle Vorhöfe oder Höfe unbedeckt waren; auch nicht: verkürzt (*Bött.*), denn diese Bed. hat קָצֵר nicht; auch nicht *fumum exhalantia*, wie die Talmudisten meinen, oder überbrückt (*Hitz.*), wofür ebenfalls der sprachliche Beweis fehlt, sondern wahrscheinlich: *atria clausa i. e. muris cincta et januis clausa*, nach *Ges. Thes.*, von קָצֵר im Aram. *ligavit*, im Aethiop. *clausit, obseravit januam*. Das W. קָצֵר ist von den Masoreten durch *puncta extraord.* als verdächtig markirt, fehlt auch in *LXX* u. *Fulg.* und wird daher von *Bött.* u. *Hitz.* als Glosse gestrichen. Aber selbst *Hitz.* bekent, daß damit die Frage, wie es in den Text gekommen, nicht erklärt werde. Das Wort ist *partic. hoph.* von קָצַע in der Bed. abgeekt, in Ecken abgeschnitten, und Apposition zu dem Suffixe אנ־בְּקַצְעֵי, wörtl.: ein Maß war allen vieren, den in den Ecken abgeschnittenen Räumen oder Höfen. Für diesen appositionellen Gebrauch des Particips vgl. 1 Kg. 14, 6. Streitig ist auch die Bed. des W. חָצֵר, welches außer hier nur Ex. 28, 17 ff. u. 39, 10 vorkommt, in der Bed. Reihe, nicht: Einfassung (*Klif.*). Das folgende חָצֵרֹת ist deutlich nur das *foem. plur.* von חָצֵר, da חָצֵרֹת auch von חָצֵר in der Bed. einringen stamt, s. zu Ps. 69, 26. Hiernach bed. חָצֵר nicht Verdeck oder Grenz- wand, sondern eine Reihe oder Lage von Mauerwerk, welche mehrere Einzellagen hatte, unter denen die Kochherde angebracht waren. קְצֵרוֹת nicht Küchen, sondern Kochherde, eig. *partic. pi.* Dinge, die kochen machen. חָצֵרֹת הַמִּבְּשָׁלִים Küchenhaus. חָצֵרֹת הַמִּבְּשָׁלִים die Tempeldiener, im Unterschiede von den Dienern Jahve's 44, 15 f., sind die Leviten 44, 11 f. חָצֵרֹת ist wie 40, 17 u. 41, 18. 19 construiert.

Cap. XLVII u. XLVIII. Die Segnung des Landes Canaan und seine Verteilung an die Stämme Israels.

Nachdem Ezech. den Einzug der Herrlichkeit des Herrn in den neuen, vor seinen Augen aufgemessenen Tempel geschaut und die dem Volke zu verkündigende neue Thora über den Dienst, welchen Israel im neuen Heiligtume seinem Gotte leisten soll, empfangen hat, wird ihm ein Strom lebendigen Wassers gezeigt, der von der Schwelle des Tempels ausgehend nach der Araba hinfließt und in das todte Meer sich ergießt, um das dürre Erdreich zu befruchten und das Salzwasser des todten Meeres mit Lebenskräften zu erfüllen (47, 1—12). Schließlich wird noch die Verordnung des Herrn über die Grenzen des heiligen Landes, über seine Verteilung unter die zwölf Stämme Israels und über den Bau der heiligen Stadt mitgeteilt (47, 13—48, 35).

Cap. XLVII, 1—12. Der Strom des Lebenswassers.

Wenn Jahve im Thale Josaphat alle Heiden gerichtet haben und als König seines Volkes auf Zion seinem heiligen Berge wohnen wird, alsdann werden die Berge träufeln von Most und die Hügel von Milch rinnen und alle Bäche Juda's von Wasser fließen, und eine Quelle wird vom Hause Jahve's ausgehen und das Acazienthal tränken. In diesen Bildern hat schon Joel c. 4, 18 den Strom des Heils beschrieben, welchen der Herr in der Vollendungszeit des Gottesreiches seiner Gemeinde zufließen lassen werde. Diese Schilderung des messianischen Heils gestaltet sich bei unserm Propheten zu der großartigen Vision des vorliegenden Abschnittes. — V. 1. *Und er führte mich zurück zur Thür des Hauses, und siehe Wasser stieß unter der Schwelle des Hauses hervor gegen Osten, denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten, und das Wasser stieß herab von unten, von der rechten Schulter des Hauses her südlich vom Altare.* V. 2. *Und er führte mich hinaus auf dem Wege des Nordthores und ließ mich draußen herum gehen zu dem Außenthore des Wegs zu dem gegen Osten blickenden (Thore), und siehe Wasser rieselten von der rechten Thorschulter her.* V. 3. *Als der Mann hinausging gegen Osten hatte er eine Meßschnur in seiner Hand, und er maß tausend Ellen und ließ mich durch das Wasser gehen — Wasser bis an die Knöchel.* V. 4. *Und er maß tausend und ließ mich durch das Wasser gehen — Wasser bis an die Kniee; und er maß tausend und ließ mich durchgehen — Wasser bis an die Hüften.* V. 5. *Und er maß tausend — ein Bach durch den ich nicht gehen konnte, denn das Wasser war hoch, Wasser zum Schwimmen, ein Bach, der*

1) Vgl. hierzu *W. Neumann* Die Wasser des Lebens. Ein exegetischer Versuch über Ezech. 47, 1—12. Berl. 1848.

nicht zu durchgehen war. V. 6. Und er sprach zu mir: Hast du's gesehen, Menschensohn? und er führte mich wieder zurück am Ufer des Baches. V. 7. Als ich zurückkehrte, siehe da standen am Ufer des Baches sehr viele Bäume von dieser und jener Seite. V. 8. Und er sprach zu mir: dieses Wasser fließt hinaus in den östlichen Kreis und läuft hinab in das Blachfeld und gelangt zum Meere hin; in das Meer wird es hinausgeführt, daß die Wasser gesund werden. V. 9. Und geschehen wirds, jegliches lebende Wesen, davon es wimmelt überall, wohin der Doppelbach komt, wird leben, und der Fische werden sehr viele sein; denn komt dieses Wasser dorthin, so werden jene gesund werden und alles wird leben, wohin der Bach komt. V. 10. Und es werden Fischer an ihm stehen, von Engedi bis Eneglaim wird man Netze ausbreiten; nach ihrer Art werden Fische darin sein, wie die Fische des großen Meeres, sehr viele. V. 11. Seine Sümpfe und seine Lachen, die werden nicht gesund werden, zu Salz sind sie hingegeben. V. 12. Und an dem Bache werden, an seinem Ufer von dieser und jener Seite, allerlei Bäume eßbarer Frucht wachsen; ihre Blätter werden nicht welken und ihre Früchte nicht ausgehen, alle Monde werden sie reife Frucht tragen, denn sein Wasser fließt aus dem Heiligtume hervor. Und ihre Früchte werden zur Speise dienen und ihre Blätter zur Arznei.

Vom äußern Vorhofe, wo ihm die Opferküchen für das Volk gezeigt worden (46, 21 ff.), wird Ez. zurück vor die Thür des Tempelhauses geführt, um ihm da eine unter der Tempelschwelle hervorfießende Wasserquelle zu zeigen, die in kurzem Lauf von vier tausend Ellen Entfernung von ihrem Ursprung schon zu einem tiefen schwimmbaren Bache angeschwollen ist und nach der Jordanaue hinabfließt, um sich ins todte Meer zu ergießen. In v. 1 u. 2 wird der Ursprung und Lauf dieses Wassers beschrieben, in v. 3—5 das gewaltige Anschwellen desselben, in v. 6 der Baumwuchs an seinen Ufern, in v. 7—12 sein Ausfluß in die Araba und ins todte Meer mit der Leben bewirkenden Kraft seines Wassers. — V. 1. Die Thür des Hauses ist der Eingang in das Heilige des Tempels und *מפתח הַבַּיִת* die Schwelle dieser Thür. *קָרְיָתוֹ* nicht: im Osten (*Hitz.*); der folgende Satz des Grundes fordert diese Bed. nicht, sondern: gegen Osten d. h. der Schwelle die gegen Osten zu lag, denn die Fronte des Tempels war im Osten. *מִפְתָּח* ist nicht mit *מִפְתָּח* zu verbinden, sondern für sich zu nehmen, nur nicht in der Bed. abwärts (*Hitz.*), sondern: von unten her, nämlich von der rechten Schulter des Hauses herab. *יָרַד* herabfließen, weil der Tempel höher lag als der innere Vorhof. Die rechte Schulter ist der 5 Ellen breite Teil der östlichen Wand des Heiligen, zwischen der Thür und dem Randpfeiler (41, 1). Das Wasser kam demnach aus der Ecke hervor, welche die Südwand der Halle mit der Ostwand des Heiligen bildete (s. die Zeichnung Taf. I), und floß südwärts vom Brandopferaltar vorüber, in östlicher Richtung über den Vorhof unter seiner Umfassungsmauer durch, über den äußern Vorhof und unter dem Steingetafel und der östlichen Mauer desselben hindurch ins Freie, wo es der Prophet draußen vor

dem Thore von der rechten Schulter dieses Thores wieder hervorrieseln sieht. Zu dem Ende war er durch das Nordthor — weil das Ostthor verschlossen war (44, 1), hinaus und an der Außenmauer herum zum östlichen Außenthore geführt. *הַדָּרָה הַזֶּה* ist näher bestimmt durch *אֶל-שְׂעֵיר* und dieses wieder durch *הַדָּרָה הַזֶּה הַיּוֹנִה קָרְיָתוֹ* „des Wegs zum ostwärts blickenden (Thore). Das *אֶל-שְׂעֵיר* *קָרְיָתוֹ* *פְּתוֹ*, verwandt mit *בְּכָה* bed. wol: rieseln, nicht: tröpfeln. *מֵי* hat keinen Artikel, weil aus dem Zusammenhange klar ist, daß das Wasser dasselbe war, welches Ez. im innern Vorhofe aus der Tempelschwelle hatte hervorkommen sehen. Die rechte Schulter ist der an die Südseite des Thores anstoßende Teil der östlichen Mauer. — V. 3—5. Die wunderbare Zunahme des Wassers an Tiefe. Tausend Ellen von der Mauer reichte es beim Durchgehen bis an die Knöchel, tausend Ellen weiter bis an die Knie, tausend Ellen weiter bis an die Hüften, und nach weiteren tausend Ellen konnte man den Bach nicht mehr durchwaten, sondern darin schwimmen. Die *מֵי אֶפְסָס* sind kurzer Ausdruck für: es war Wasser das bis an die Knöchel reichte. *אֶפְסָס* ist s. v. a. *פָּס* Knöchel, nicht: Fußsohle. Umgekehrt steht *פָּס הַמַּיִם* 1 Chr. 11, 13 für *אֶפְסָס הַמַּיִם*. Das auffallende *מֵי בְרָכִים* für *מֵי בְרָכִים* ist vielleicht gewält, weil *בְּרָכִים* *מֵי* die Bed. von *מֵי מַיִם הַגְּלִילִים* Jes. 36, 12 (*Keri*) hatte. Auf diese außerordentliche Zunahme des Wasserstromes macht der messende Mann v. 6 den Propheten aufmerksam, weil sich darin die wunderbare Beschaffenheit desselben kundgab. Ein natürlicher Bach kann in so kurzen Distanzen nicht so gewaltig anwachsen, falls nicht etwa von allen Seiten Bäche in ihn einmünden, was hier nicht der Fall war. Dann hieß er ihn wieder zurückgehen *עַל שְׂפָרָם* am Ufer, nicht: an das Ufer, da er dasselbe gar nicht verlassen hatte. Der Zweck, zu dem er am Ufer hingeführt worden, war nach 4000 Ellen Wegs erreicht; aus der bis dahin gemessenen Zunahme des Wassers konnte er schon schließen, welche Tiefe es in seinem weiteren Laufe gewinnen würde. Daher soll er nun umkehren am Ufer, um zu sehen, wie dasselbe mit Bäumen bewachsen war. *בְּשִׁטְחֵי* läßt sich nicht anders erklären als für eine incorrecte Form für *בְּשִׁטְחֵי*, für welche freilich entsprechende Analogien fehlen.

In v. 8—12 gibt er ihm noch eine Erklärung über den weiteren Lauf des Baches und über die Wirkung seiner Wasser. Der Bach fließt hinaus in *הַגְּלִילָה הַתְּקוּמָה* den östlichen Umkreis d. i. identisch mit *הַגְּלִילָה הַתְּקוּמָה* die Kreise des Jordan Jos. 22, 10 f., die Gegend oberhalb des todten Meeres, wo sich das Jordantal (Ghor) zu einem breiten Tiefbecken erweitert. *הַגְּלִילָה הַתְּקוּמָה* ist das Tiefthal des Jordan, jetzt *Ghor* genant, s. zu Deut. 1, 1, von welchem *Robins.* Paläst. II S. 506 ff. sagt: „der größere Teil des Ghor bleibt eine wüste Einöde. So wird es im Altertume beschrieben (vgl. *Joseph. bell. jud. III, 10, 7. IV, 8, 2*) und so finden wir es heüt zu Tage.“ *הַיָּמִים הַתְּקוּמָה* ist das todte Meer, in v. 18 *הַיָּמִים הַתְּקוּמָה* und in Deut. 3, 17. 4, 49 Meer der Araba genant. Die *W.* *הַיָּמִים הַתְּקוּמָה* nehmen wir mit *Hgstb.* als nachdrucksvolle Zusammenfassung der vorhergehenden Angabe über die Ausmündung des Wassers, woran die

Aussage über die Wirkung desselben auf das todte Meer angeknüpft wird, und suppliren **בָּא** aus dem leztvorhergehenden Satze: nach dem Meere hin (kommen) die hinausgeführten Wasser des Baches und geheilt werden die Wasser des todten Meeres. Hiernach bedarf es nicht der Emendation **אֵל הַיָּם הַזֶּה מִצְאֵי**, welche *Hitz.* vorschlägt. So viel ist außer Zweifel, daß **הַיָּם הַזֶּה** kein anderes als das vorhergenante todte Meer sein kann. Die Meinung, daß es das mittelländische Meer sei (*Chald. Ros. Ev. u. A.*), ist aus Zach. 14, 8 in unsere Stelle hereingetragen. **נִרְפָּא** wie 2 Kg. 2, 22 bezeichnet das Gesundmachen schädlichen, dem Leben verderblichen Wassers. Die schon den Alten bekante Beschaffenheit des todten Meeres, von der *Tacit. hist. V c. 6* schreibt: *lacus immenso ambitu, specie maris sapore corruptior, gravitate odoris accolis pestifer, neque vento impellitur neque pisces aut suetas aquis volucres patitur*, welche alle neueren Reisenden bestätigen (vgl. *Raumer Paläst. S. 61 ff. u. Robinson, Phys. Geogr. des heil. Landes S. 209 ff.*), wird als Krankheit seines Wassers gedacht, welche durch das Wasser des aus dem Heiligtume hervorgehenden Baches geheilt, in gesundes Wasser, in dem Fische leben können, umgewandelt wird. Die heilkräftige und Leben erzeugende Einwirkung dieses Baches auf das todte Meer wird v. 9 u. 10 beschrieben. Ueberall wohin die Wasser des Baches gelangen, werden alle lebenden Wesen zu Leben und Gedeihen kommen. — In v. 9 macht der Dual **נְהַלְיָם** Schwierigkeit. Daß der Dual bloß um der Aenlichkeit mit **יָם** willen gesetzt sei (*Maur.*), ist nicht wahrscheinlich; noch weniger läßt er sich auf eine Vereinigung des aus dem Tempel hervorkommenden Baches in seinem weiteren Laufe mit dem gleichfalls ins todte Meer abfließenden Kidron beziehen (*Häv.*), da der Kidron weder vorher noch nachher erwähnt ist. Nach *Klief.* soll durch den Dual eine Teilung angedeutet sein, die den bis dahin zusammengehaltenen Wassern des Baches widerfare, sobald sie in das Meerwasser eintreten. Auch dies hätte deutlicher gesagt werden müssen. *Hgst.* nimt mit Verweisung auf Jer. 50, 21 Doppelfluß im Sinne von starker Fluß. Diese Annahme möchte die beste sein; denn durch Textänderung: **נְהַלְיָם** (*Ev.*) oder **נְהַלְיָם** (*Hitz.*) wird nichts gebessert, da **נְהַלְיָם** weder einer Bestimmung durch ein Suffix bedarf, noch der Plural dem Contexte entspricht. **אֵל** **אֵל** ist mit **אֲשֶׁר יִשְׁרֹץ** zu verbinden: wovon es wimmelt überall wohin der Bach kommt; aber **אֵל** nicht für **עַל** gesetzt nach Gen. 7, 21 (*Hitz.*), sondern wie Gen. 20, 13 aus einer Art Attraction zu erklären. **יִחְיֶה** ist prägnant: aufleben, zu Leben kommen. Uebrigens sind die Worte nicht so zu verstehen, daß sie das Vorhandensein von lebenden Wesen im todten Meere vor dem Hineinfließen des gesundmachenden Wassers in dasselbe voraussetzen, sondern der Gedanke ist nur der: überall wohin die Wasser des Baches kommen, entstehen im todten Meere lebende Wesen, daß es von ihnen wimmelt. Außer dem **שָׂרָץ** wird noch die Menge von Fischen besonders erwähnt, und im zweiten Hemistiche die zahlreiche Entstehung von lebenden Wesen durch nochmalige Hinweisung auf die gesundmachende Kraft des Bachwassers begründet. Das Subject zu **יִרְפָּא** die Wasser des todten Meeres ist aus dem Zusammenhange

zu ergänzen. Der durch den Bach erzeugte große Reichtum an Fischen im todten Meere wird in v. 10 weiter ausgemalt. Fischer werden an seinem Ufer von *Engedi* bis *Eneglaim* ihre Netze ausspannen, und so vielerlei Arten Fische werden dort sein, wie man sie im großen d. h. mittelländischen Meere findet. **בְּרֵי בְּרֵי** d. h. Bocksquell, jezt *Ain-Dschidi*, eine Quelle auf der Mitte des Westufers des todten Meeres mit Ruinen verschiedener alter Gebäude, s. zu Jos. 15, 62 u. v. *Raumer*, Paläst. S. 188. **עַיִן עַיִן** ist noch nicht aufgefunden, wird aber auf Grund der Angabe des *Hieron: Engallim in principio est maris mortui, ubi Jordanes ingreditur*, in *Ain el Feshkhah* vermutet, einer Quelle am nördlichen Ende der Westküste, wo sich auch Ruinen eines kleinen viereckigen Turmes und anderer Gebäude finden (vgl. *Robins. Pal. II S. 491 f.*), da von den wenigen Quellen der Westküste keine so gut als diese paßt. **לְבֵי** ist ohne Mappik punktirt, wahrscheinlich weil die Masoreten das **ר** nicht für Suffix hielten, da das Nomen für die Beziehung erst nachfolgt. — V. 11 bringt eine Exception, nämlich daß bei alle dem das todte Meer Sümpfe oder Pfützen und Lachen behalten werde, die nicht gesund gemacht werden. (**בְּצִוָּר** für **בְּצִוָּר** Pfützen). In der Regenzeit, wenn der See voll ist, breiten sich seine Gewässer über mehrere niedrige Striche Marschlandes aus, die, wenn das Wasser wieder zurücktritt, als seichte Pfützen oder Becken zurückbleiben, und da nun das Wasser in diesen Pfützen schnell verdunstet, so wird der Boden mit einer dicken Salzkruste überzogen. Der Hauptort hierfür ist zu Birket el-Khulil, eine Stunde oder weiter südlich von Ain-Jidy' (*Rob. phys. Geogr. S. 215*). **לְבֵי** zu Salz sind sie hingegeben d. h. salzig zu bleiben bestimmt, weil die Bachwasser dahin nicht kommen. Das Salz kommt hierbei nicht nach seiner würgenden Kraft in Betracht, sondern als Feind aller Fruchtbarkeit, alles Lebens und Gedeihens, wie *Plinius h. nat. XXXI, c. 7* sagt: *omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit*, vgl. Deut. 29, 22. Jer. 17, 6. Zeph. 2, 9. Ps. 107, 34' (*Hgst.*). — In v. 12 wird der schon v. 7 erwähnte Einfluß des Bachwassers auf die Vegetation des Erdreichs weiter ausgeführt. An seinem Ufer wachsen allerlei Bäume mit eßbaren Früchten (**עַץ מֵאֲבֵל** wie Lev. 19, 23), deren Blätter nicht welken und deren Früchte nicht ausgehen, sondern allmonatlich reifen (**בְּרֵי** Erstlings- d. h. neue Früchte bringen, und **לְבֵי** distributiv wie Jes. 47, 13), weil die Wasser, die den Boden befruchten, aus dem Heiligtume hervorkommen d. h. direct und unmittelbar von dem Wohnsitze dessen, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit ist' (*Hitz.*). Die Blätter und Früchte dieser Bäume besitzen daher übernatürliche Kräfte. Die Blätter dienen zur Speise d. h. zur Erhaltung des von dem Wasserstromen bewirkten Lebens; die Blätter dienen zur Arznei (**רִפְאוּת** von **רָפָא** = **רָפָא** Heilung) d. h. zur Heilung des Kranken und Verdorbenen, *εἰς θεραπεύειν* Apok. 22, 2.

Die geistliche Bedeutung dieses Zuges in dem Gemälde des neuen Gottesreichs erheilt unverkennbar aus den analogen prophetischen Schilderungen der messianischen Heilszeit, wie z. B. Jes. 12, 3: „Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freuden aus den Brunnquellen des Heils“, wozu

Del. bemerkt: „wie Israel in der Wüste Wunderwasser trank, so wird der Gott des Heils — auch euch Quellen des Heils viele und mannigfaltige auftun, um mit und nach Herzenslust daraus zu schöpfen“. Ebenso Jes. 44, 3: „Ausgießen werde ich Wasser auf Durstige und Bäche auf das Trockene, ausgießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deinen Nachwuchs“, wo „Wasser- und Bergbäche zum Bilde oder vielmehr anagogischen Typus des von oben herabkommenden göttlichen Segens in himmlischen Gütern gemacht sind“ (*Del.*). Dieses geistliche Heil hat schon Joel 4, 18 als eine vom Hause Jahve's ausgehende und das dürre Acacienthal bewässernde Quelle dargestellt, und Ezech. schaut es in visionärer Verkörperung als Wasser, die unter der Schwelle des Tempels, in welchen die Herrlichkeit des Herrn eingezogen ist, hervorquellen und in kurzem Laufe zu einem so mächtigen Bache anschwellen, den man nicht mehr durchwaten kann. Dadurch ist der Gedanke versinnlicht, daß das Heil, welches der Herr von seinem Throne herab seinem Volk zuffießen läßt, von geringen Anfängen aus sich in wunderbar wachsender Fülle ergießen werde. Der Bach fließt weiter in die unfruchtbare, öde Wüste des Ghor und endlich in das todte Meer und macht das Wasser desselben gesund, daß es von Fischen wimmelt. Die Wüste ist Bild der geistlichen Dürre und Oede und das todte Meer Symbol des von der Sünde gewirkten Todes. Die Heilung und Belebung der alles Leben ertödtenden Salzwasser dieses Meeres zeigt die den Tod überwindende Kraft des göttlichen Heiles und die Neubelebung der in geistlichen Tod versunkenen Welt. Aus ihm ersteht Leben in schöpferischer Fülle und Mannigfaltigkeit, dies zu zeigen dient sowol das Bild der Fischer, die am Ufer entlang Netze ausgespannt haben, als der Hinweis auf die mannigfaltigen Arten von Fischen, wie man sie im großen Meere findet. Doch verbreitet sich das Leben nur so weit, als die Wasser des Heils sich ergießen. Wohin dasselbe nicht fließen kann, da bleibt die Welt im Tode liegen. Die Pfitzen und Lachen des todtten Meeres bleiben dem Salze hingegeben. Endlich aber besitzt das Wasser des Heils auch die Kraft, Bäume mit Blättern und Früchten hervorzubringen, durch welche das aus dem Tode gewekte Leben genährt und von allen Krankheiten geheilt werden kann. Diese Bedeutung haben die Bäume mit nie welkenden Blättern und allmonatlich reifenden Früchten an den Ufern des Baches.

Cap. XLVII, 13—XLVIII, 35. Grenzen und Verteilung des heiligen Landes. Beschreibung der Stadt Gottes.

Cap. XLVII, 13—23. Die Grenzen des an die Stämme Israels zu verteilenden Landes. Vgl. hierzu die Karte Taf. IV. V. 13. *Also spricht der Herr Jahve: dies ist die Grenze, nach welcher ihr euch das Land zum Erbe verteilen soll nach den zwölf Stämmen Israels: für Joseph Erbteile. V. 14. Und ihr sollt es zum Erbe empfangen einer wie der andere, weil ich meine Hand erhoben habe, es euren Vätern*

zu geben; und so soll dieses Land euch als Erbteil zufallen. V. 15. Und dies ist die Grenze des Landes: nach der Nordseite vom großen Meere an des Wegs nach Chetton in der Richtung gen Zedad; V. 16 Hamat, Berota, Sibraim, welches zwischen der Grenze von Damaskus und zwischen der Grenze von Hamat liegt, das mittlere Hazer, welches an der Grenze von Hauran liegt. V. 17. Und die Grenze vom Meere her soll sein Hazar-Enon, der Grenzort von Damaskus, und den Norden betreffend nordwärts ist Hamat Grenze. Dies die Nordseite. V. 18. Und die Ostseite soll zwischen Hauran und Damaskus und Gilead und zwischen dem Lande Israel der Jordan sein; von der Grenze nach dem östlichen Meere hin soll ihr messen. Dies die Ostseite. V. 19. Und die Mittagseite nach Süden hin: von Thamar bis zum Haderwasser Kades, dem Bache nach bis ans große Meer. Dies die Südseite nach Mittag hin. V. 20. Und die Westseite: das große Meer von der Grenze bis gegen Hamat hin. Dies die Westseite. V. 21. Dieses Land sollt ihr euch austeilen nach den Stämmen Israels. V. 22. Und geschehen solls, durch das Los sollt ihr es zum Erbe verteilen euch und den Fremdlingen die sich unter euch aufhalten, die Söhne gezeugt haben in eurer Mitte; sie sollen euch sein wie eingeborene unter den Söhnen Israels; mit euch sollen sie lösen zum Erbteile unter den Stämmen Israels. V. 23. Und soll geschehen, in dem Stamme, bei welchem der Fremdling sich aufhält, da sollt ihr ihm sein Erbteil geben, lautet der Spruch des Herrn, Jahve's.

Die Festsetzung der Grenze des Landes, welches Israel in der Zukunft unter sich nach seinen zwölf Stämmen verteilen soll, wird mit einigen allgemeinen Bestimmungen über die Verteilung eingeleitet (v. 13 u. 14) und beschlossen (v. 22 u. 23). Die einleitenden Bestimmungen sind an die Ueberschrift: „dies ist die Grenze“ angeknüpft, weshalb dies in v. 15 wiederholt wird. הַגֵּב ist offenbar Schreibfehler für הָרָג , welches alle alten Uebersetzer ausdrücken, einige *Codd.* haben und welches auch durch הָרָג v. 15 gefordert wird. הַגֵּב ist hier die Gesamtgrenze des zu verteilenden Landes und das folgende אֲשֶׁר *accus.*: nach welcher. „An die zwölf Stämme“ — denn das ganze Israel soll heimkehren und als ein Gottesvolk unter Einem Fürsten in seinem Lande wohnen 36, 24 ff. 37, 21 ff. Die Verteilung an die 12 Stämme wird aber gleich näher bestimmt durch den abrupt angereihten Zusatz: „Joseph Teile“ d. h. für Joseph zwei Teile. Daß nämlich dies der Sinn der Worte, darüber kann nach Gen. 48, 22 u. Jos. 17, 14, 17 kein Zweifel sein. Daher die notizenhafte Form des Ausdrucks, die man nicht durch Punktierung des הַגֵּב als Dual הַגְּבִים verwischen darf. Solte das Land nach zwölf Stämmen verlost werden und der Stamm Levi seinen Teil von der ausgesonderten Teruma erhalten, so mußte Joseph gemäß der Bestimmung des Patriarchen Gen. 48, 22 zwei Erbteile, für seine Söhne Ephraim und Manasse, empfangen. Damit steht auch der Anfang des 14. Verses nicht, wie *Hitz.* meint, in Widerspruch; denn die W.: ihr sollt es zum Erbteil empfangen einer wie der andere, besagen nur, daß von den zwölf Stämmen, welche Israel in Bezug auf die הַגֵּב zählt, jeder

gleichen Teil, der eine so viel als der andere erhalten soll. Der Befehl zur Verteilung wird motivirt durch den Hinweis auf den Eidschwur, mit dem Gott dieses Land den Vätern zu geben verheißt hat, vgl. 20, 28. — Mit v. 15 hebt die Bestimmung der Grenzen an, die zwar formell von Num. 34, 1—15 mannigfach abweicht, in der Sache aber mit der Mos. Bestimmung harmonirt. In Num. 34 beginnt die Aufzählung mit der Südgrenze, geht dann zur West- und Nordgrenze fort und schließt mit der Ostgrenze, bei Ez. beginnt sie mit der Nordgrenze und schreitet nach Osten, Süden und Westen fort. Dieser Unterschied erklärt sich einfach daraus, daß die Israeliten unter Mose von Aegypten d. i. von Süden her gezogen kamen und an der Südostgrenze des Landes standen, jetzt aber in die Nordländer, Assur und Babel, weggeführt waren und von da heimkehrend gedacht werden. Ferner sind bei Ezech. die Grenzen viel kürzer als in Num. 34 beschrieben, nur die Nordgrenze etwas umständlicher. Der Lauf derselben wird v. 15 im allgemeinen als vom großen d. i. mittelländischen Meere an des Wegs nach Chetlon in der Richtung nach Zedad hin laufend bezeichnet: in v. 16 u. 17 folgen die Orte, welche die Grenze bilden. Der Ausgangspunkt am mittelländischen Meere läßt sich nur ungefähr bestimmen, weil die Orte: Chetlon und Zedad uns noch unbekant sind. Nicht blos *Chetlon*, auch *Zedad* ist noch nicht aufgefunden. Die von *Robins.* und *Wetzstein* dafür gehaltene Stadt *Sadad* (*Sudud*) östlich von der von Damaskus nach Hums (Emesa) führenden Straße liegt viel zu weit nach Osten, als daß hier wie Num. 34, 8 nach ihr die Grenze Canaans bestimmt sein könnte, s. zu Num. 34, 8. Unter den v. 16 aufgezählten Namen ist *חמא* nicht die Stadt *Hamah* am Orontes, die viel zu nördlich lag, sondern das Reich *Hamat*, dessen Südgrenze die Nordgrenze Canaans bildet, sich aber auch nicht genau angeben läßt. *בירח* ist wol identisch mit *בירח* 2 Sam. 8, 8, einer Stadt des Königs von Zoba; ihre Lage aber noch unbekant. *ספרים* vielleicht mit *ספר* Num. 34, 9 identisch, auch noch nicht aufgefunden, und nicht in dem Ruinenorte *Zifran*, nordöstlich von Damaskus in der Nähe der Straße nach Palmyra zu suchen, weil dieser Ort nicht die Grenze von Damaskus und von Hamat bilden konnte. Auch die Lage des „mittleren *Hazar*“ ist noch nicht nachgewiesen. *חורן* *Hauran*, an dessen Grenze es lag, steht hier in umfassenderer Bedeutung als *Ἀβρανίτις* bei *Joseph.* u. a. griech. Autoren, das spätere *Auranitis* mit *Gaulanitis* (Golan) und *Batanaea* (Basan) und wol auch *Ituräa* in sich schließend, da nach v. 18 auf der Ostseite des Jordan außer Hauran nur Damaskus und Gilead genant sind, also unter Hauran der ganze Landstrich zwischen dem Gebiete von Damaskus und der Landschaft Gilead begriffen ist.

Der Name *חורן*, arab. *حوران* wird von der Menge der Hölen (*חור*), in jener Gegend abgeleitet, wogegen *Wetzst.*, *Reiseber.* S. 92 zwar das Bedenken äußert, daß mit Ausnahme des östlichen und südöstlichen Hauran, wo allerdings die meisten vulcanischen Erhebungen von Troglydyten durchwilt sind, die Hölenwohnungen sonst in diesem Lande nicht gewöhnlich seien. Aber der Name kann ja wol auch von jenem östlichen

Distrikte ausgegangen sein und vielleicht sogar den nördlich vom Jabbok gelegenen Teil Gilcads, nämlich *Erbed* und *Suët*, das wäre Hölenland mit umfaßt haben. Näheres über diese Landschaften s. zu Deut. 3, 4 u. 10. — Die Bestimmung v. 17^a: „die Grenze vom Meere her soll *Hazar-Enon*, die Grenze von Damaskus sein“, kann nur den Sinn haben: die vom mittell. Meere ausgehende Nordgrenze erstreckt sich bis *Hazar-Enon* dem Grenzorte von Damaskus, oder *Haz.-En.* bildet für die vom Meer her kommende Nordgrenze den östlichen Endpunkt nach der Grenze von Damask. hin. *חמא חמא* oder *חמא חמא* Num. 34, 9 d. i. Quellenhof haben wir zu Num. 34, 9 in der Quelle *Lebweh*, die in der Bekäa auf der Wasserscheide zwischen dem Orontes und Leontes liegt, nachzuweisen versucht, zu welcher Lage die Bezeichnung: Grenze von Damaskus gut paßt. V. 17^b hat *Hitz.* passend wörtlich so gefaßt: „und den Norden betreffend nordwärts, so ist *Hamat* Grenze“ und durch die Bemerkung erläutert, daß *חמא* die Ergänzung zu der vorher angegebenen Grenzlinie von Westen nach Osten bilden solle. *חמא חמא* ist Schlußformel: dies die Nordseite, aber *חמא* (hier u. v. 18 u. 19) nicht mit *Hitz.* nach dem *חמא* v. 20 und nach der Syr. Version in *חמא* zu ändern; sondern wie v. 18 zeigt daraus zu erklären, daß dem Ezech. in Gedanken *חמא* ihr solt abmessen vorschwebte, woran sich *חמא* „und zwar die Nordgrenze“ logisch richtig anschließen würde. — Die Ostgrenze ist v. 18 eben so wie Num. 34, 10—12 bestimt, dort nur oberhalb des See's Genezaret nach mehreren Orten genauer beschrieben, während Ez. nur den Jordan als Grenze nent. *חמא חמא* nebst Ergänzung ist nach der richtigen Bemerkung von *Hitz.* nicht als Prädicat zum Subjecte *חמא חמא* aufzufassen, da die Bed. von *חמא* dies nicht gestattet; man muß vielmehr erklären: was die Ostseite betrifft, ist zwischen Hauran u. s. w. und dem Lande Israel der Jordan. Hauran, Damaskus und Gilead liegen an der Ost-, das Land Israel an der Westseite des Jordan. Der auffallende Umstand, daß Ez. von dem in der Mitte zwischen Damaskus und Gilead liegenden Hauran ausgeht — Hauran, Damaskus und Gilead statt Damaskus, Hauran und Gilead schreibt — erklärt sich wol daraus, daß der Jordan, den er der Kürze halber allein als Grenze nent, sich nicht bis zum Gebiete von Damaskus hinauf erstreckte, sondern nur zwischen Hauran und Gilead die Grenze für das Land Israel bildete. *חמא חמא* geht auf die früher genante Nordgrenze zurück. Von dieser Grenze, deren östlicher Endpunkt *Hazar-Enon* war, sollen sie nach dem östlichen Meere, d. h. bis zum toden Meere hin messen. — V. 19. Die Südgrenze, nach dem Süden hin, soll von Thamar bis zu dem Haderwasser Kades (und von da) an dem Bache hin ans'große (d. h. mittelländische) Meer ausgehen. *חמא* verschieden von *Hazazon-Thamar*, welches v. 10 *Engedi* heißt (vgl. 2 Chr. 20, 2), wird für das *Thamara* (*Θαμαρά*)¹ gehalten, welches nach *Euseb.* im *Onomast. ed. Lars.* p. 68

1) Die Angabe lautet so: λέγεται δὲ τὴν Θαμαρὰ πόλιν διεστώσα Μάφης ἡμέρας ὄδων ἀπὸ τῶν ἀπὸ Χερβῶν εἰς Αἰλάμ, ἧτις νῦν φροδριὸν ἐστὶ τῶν στρατιωτῶν. Bei *Hieron.*: est et aliud castellum, unius diei itinere a Mampsis oppido

eine Tagereise weit auf dem Wege von Hebron nach Ailam (*Aelath* Deut. 2, 8. 1 K. 9, 26) lag und eine römische Besatzung hatte, wonach *Robins.* (Pal. III S. 178 u. 186 ff.) es in der 6 Stunden südlich von *Mith* nach dem Passe *es-Sufah* hin liegenden Ruinenstelle *Kurnub* vermutet. So auch *Wetzstein* zu *Del.* Genesis S. 581 f. d. 4. A. Aber diese Vermutung hängt mit verschiedenen, sehr fraglichen Voraussetzungen zusammen, und die Lage von *Kurnub* paßt schwerlich für das *Thamar* unserer Stelle, welches nicht westlich von der Südspitze des toten Meeres, sondern nach der Num. 34, 3—5 gezogenen Südgrenze Canaans südlich vom toten Meere zu suchen sein möchte. Die Haderwasser von *Kades* (Num. 20, 1—13) in der Wüste *Zin* waren bei *Kades-Barnea*, welches in der Nähe der von *Rowlands* aufgefundenen Quelle *Ain Kades* südlich von *Bir-Seba* und *Khalasa* an den Vorhöfen des *dschebel Helal* d. i. an der Nordwestecke des Berglandes der *Azazimeh* lag, s. zu Num. 10, 12. 12, 16 u. 20, 16. Statt *קריבו* steht 48, 28 der Sing. *קריבו* wie Num. 27, 14. Deut. 32, 51. Dagegen hat zwar *Sm.* in *Riehms* HWB. unter *Kades* Zweifel erhoben, die aber nicht ausreichen, um die angegebene Lage von *Kades* als hinfällig zu erweisen. *קדש* ist *קדשו* zu punktiren, von *קדל* mit *ר* loc., und gemeint ist der Bach Aegyptens, der große *Wady el Arish* (*Ἰπποκρόπος*), in welchem die Südgrenze Canaans von *Kades* an nach dem mittelländ. Meere hinlief, s. zu Num. 34, 5. — V. 20. Die Westgrenze bildet das Mittelländische Meer. *קריבו* d. i. von der v. 19 genannten Südgrenze an bis gegenüber (*כר* *קר*) dem Kommen nach *Hamat* d. h. bis gegenüber von da, wo man das Gebiet von *Hamat* betritt (*Hitz.*) d. i. von der v. 20 als Anfang der Nordgrenze genannten Stelle in der Gegend des Vorgebirges *esh-Shakak* zwischen *Byblus* (*Gebal*) und *Tripolis*. V. 21. Dieses Land sollen sie sich nach ihren Stämmen verteilen. Mit dieser auf v. 13 zurückweisenden Bemerkung schließt die Bestimmung der Grenzen ab. In v. 22 u. 23 wird nur noch eine Bestimmung wegen der in Israel lebenden Fremdlinge hinzugefügt. Liebevoller Behandlung derselben hatte schon das Mos. Gesetz den Israeliten wiederholt eingeschärft und Lev. 19, 34 befohlen, sie in dieser Beziehung gleich den Einheimischen zu behandeln und zu lieben. Damit war ihnen doch nicht volles Bürgerrecht eingeräumt, daß sie hätten auch Landeigentum erwerben können. Das Land war nur den Israeliten zu erblichem Besitz gegeben; Fremdlinge konnten nur unter den Deut. 23, 2—9 gegebenen Beschränkungen durch Annahme der Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt werden. Dagegen bei der künftigen Verlosung des Landes sollen die *קריבו* gleich den eingeborenen Israeliten erbliches Eigentum erhalten und in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen den aus Abrahams Samen und den aus den Heiden geborenen

separatum, pergentibus Ailium de Chebron, ubi nunc Romanum praesidium positum est, ist aber infolge des offenbar corrumpten Μαψις (Mampsis) dunkel. Robinson's Vermutung über Thamar gründet sich auf die Annahme, daß statt dessen Μαλις zu lesen und daß dieser Name Malatha sei, das von späteren Schriftstellern als Station einer römischen Cohorte erwähnt wird.

Gliedern des Volkes Gottes stattfinden. Doch soll dieses Recht nicht jedem, nur zeitweilig oder vorübergehend in Israel weilenden Fremdlinge eingeräumt werden, sondern nur denen, die unter Israel Söhne zeugen d. h. bleibend im heiligen Lande sich niederlassen. Da *Kal* *קל* ist nicht mit *Hitz.* in das *hiph.* *קל* zu ändern, sondern steht in der aus der Hiphilbedeutung: durch's Los zuteilen, abgeleiteten Bed.: durch's Los empfangen.

Cap. XLVIII, 1—29. Die Verteilung Canaans unter die Stämme und Begrenzung der Teruma. Wie die Bestimmung der Grenzen (47, 15) so hebt auch die Verteilung des Landes im Norden an und zählt die Stämme in der Reihenfolge auf, wie sie vom Norden nach Süden hin ihre Erbteile erhalten sollen; zuerst sieben Stämme von der Nordgrenze an bis zur Mitte des Landes herab (v. 1—7), wo die Hebe für das Heiligtum mit dem Priester- und Levitenlande und dem Stadtbesitze samt dem Fürstenlande zu beiden Seiten ausgesondert werden soll (8—22), sodann die übrigen fünf von da bis zur Südgrenze hinab (v. 23—29). Vgl. hierzu die Karte Taf. IV.

V. 1. Und dies sind die Namen der Stämme: vom Nordende an zur Seite des Wegs nach *Chetton* gen *Hamat* zu (und) *Hazar-Enon*, die Grenze von *Damaskus*, nordwärts, zur Seite von *Hamat*, da sollen ihm die Ostseite (und) die Westseite gehören: Dan ein (Stammlos). V. 2. Und an der Grenze *Dans* von der Ostseite bis zur Westseite: *Aser* eins. V. 3. Und an der Grenze *Asers* von der Ostseite bis zur Westseite: *Naphtali* eins. V. 4. Und an der Grenze *Naphtali's* von der Ostseite bis zur Westseite: *Manasse* eins. V. 5. Und an der Grenze *Manasse's* von der Ostseite bis zur Westseite: *Ephraim* eins. V. 6. Und an der Grenze *Ephraims* von der Ostseite bis zur Westseite: *Ruben* eins. V. 7. Und an der Grenze *Rubens* von der Ostseite bis zur Westseite: *Juda* eins. V. 8. Und an der Grenze *Juda's* von der Ostseite bis zur Westseite soll die Hebe sein, die ihr abheben soll, fünfundzwanzigtausend (*Ruten*) Breite und die Länge wie jeder Stammteil von der Ostseite bis zur Westseite; und das Heiligtum soll in der Mitte derselben sein. V. 9. Die Hebe, die ihr für *Jahve* heben soll, soll fünfundzwanzigtausend in die Länge und zehntausend in die Breite sein. V. 10. Und diesen soll die heilige Hebe gehören, den Priestern, gegen Norden fünfundzwanzigtausend, gegen Westen Breite zehntausend, gegen Osten Breite zehntausend und gegen Süden Länge fünfundzwanzigtausend, und das Heiligtum *Jahve's* soll in der Mitte derselben sein. V. 11. Den Priestern, wer geheiligt ist von den Söhnen *Zadoks*, die meine Hut gehütet haben, welche nicht abgeirrt bei der Verirrung der Söhne Israels, sowie die Leviten abgeirret sind — V. 12 ihnen soll ein Abgehobenes gehören von der Hebe des Landes; ein Hochheiliges neben dem Gebiete der Leviten. V. 13. Und die Leviten (sollen) gleichlaufend dem Gebiete der Priester (erhalten) fünfundzwanzigtausend in die Länge und in die Breite zehntausend; alle Länge fünfundzwanzigtausend und (alle) Breite zehntausend. V. 14. Und sie sollen nicht davon verkaufen und nicht vertauschen, noch soll an andere übergehen

der Erstling des Landes; denn heilig ist er Jahven. V. 15. Und die fünftausend, die an der Breite übrig sind längs der fünfundzwanzigtausend, sind gemeines Land für die Stadt zu Wohn- und Freiplatz; und die Stadt soll in der Mitte derselben sein. V. 16. Und dies sind ihre Maße: die Nordseite viertausend fünfhundert, die Südseite viertausend fünfhundert, die Ostseite viertausend fünfhundert und die Westseite viertausend fünfhundert. V. 17. Und Freiplatz der Stadt soll sein gegen Norden zweihundert und fünfzig, gegen Süden zweihundert und fünfzig, gegen Osten zweihundert und fünfzig und gegen Westen zweihundert und fünfzig. V. 18. Und das Uebrige an der Länge gleichlaufend der heiligen Hebe, zehntausend gegen Osten und zehntausend gegen Westen, das soll neben der heiligen Hebe sein und sein Ertrag den Arbeitern der Stadt zur Nahrung dienen. V. 19. Und die Arbeiter der Stadt anlangend, so werden aus allen Stämmen dasselbe bearbeiten. V. 20. Die ganze Hebe ist fünfundzwanzigtausend bei fünfundzwanzigtausend; zu einem Viertel die heilige Hebe soll ihr nehmen zu Eigentum der Stadt. V. 21. Und das Uebrige soll dem Fürsten gehören auf dieser und auf jener Seite der heiligen Hebe und des Stadbesitzes; längs der fünfundzwanzigtausend der Hebe bis zur Ostgrenze und gegen Westen längs der fünfundzwanzigtausend nach der Westgrenze hin gleichlaufend den Stammteilen solls dem Fürsten gehören; und die heilige Hebe und das Heiligtum des Hauses sollen mitten inne sein. V. 22. So soll was vom Besitze der Leviten (wie) vom Besitze der Stadt in der Mitte dessen was dem Fürsten gehört ab zwischen dem Gebiete Juda's und dem Gebiete Benjamins liegt, dem Fürsten gehören. V. 23. Und die übrigen Stämme sind von der Ostseite bis zur Westseite: Benjamin eins. V. 24. Und an der Grenze Benjamins von der Ostseite bis zur Westseite: Simeon eins. V. 25. Und an der Grenze Simeons von der Ostseite bis zur Westseite: Isaschar eins. V. 26. Und an der Grenze Isaschars von der Ostseite bis zur Westseite: Sebulon eins. V. 27. Und an der Grenze Sebulons von der Ostseite bis zur Westseite: Gad eins. V. 28. Und an der Grenze Gads nach der Mittagseite gen Süden, da soll die Grenze sein von Thamar zum Hadervasser von Kades hin dem Bache nach ans große Meer. V. 29. Dies ist das Land, das ihr verlosen sollt von Erbteils wegen den Stämmen Israels; dies sind ihre Stammteile, lautet der Spruch des Herrn, Jahve's.

Die neue Verteilung des Landes weicht von der früheren, unter Josua vollzogenen erstlich darin ab, daß alle Stammgebiete sich gleichmäßig über die ganze Breite des Landes von der Ostgrenze bis ans mittelländische Meer im Westen erstrecken, also parallel laufende Landstriche bilden sollen, während bei der Verteilung unter Josua mehrere Stammgebiete nur die halbe Breite des Landes einnahmen, namentlich Dan sein Erbteil im Westen von Benjamin erhielt, und die Gebiete von Halb-Manasse und Aser sich von der Nordgrenze Ephraims bis zur Nordgrenze Canaans hinaufzogen und östlich von ihnen Isaschar, Naphtali und Sebulon ihre Teile erhielten, endlich Simeon seinen Besitz innerhalb

der Grenzen des Stammes Juda empfing. Ferner weicht sie darin von der früheren ab, daß nicht nur alle zwölf Stämme im eigentlichen Canaan zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere untergebracht werden, während früher drithalb Stämme auf ihre Bitte von Mose das auf der Ostseite des Jordan eroberte Land Basan und Gilead empfangen hatten, wonach das Land Canaan unter die übrigen 9½ Stämme verteilt werden konnte, sondern daß außerdem auch der mittlere Strich des Landes, etwa der fünfte Teil des Ganzen für die heilige Hebe, das Stadtgebiet und das Fürstenland abgehoben wird, also nur der nördliche und der südliche Teil, etwa vier Fünftel des Ganzen zur Verteilung unter die zwölf Stämme übrig bleiben, und nördlich von der Hebe sieben, südlich von derselben fünf Stämme ihre Erbteile erhalten, weil die Hebe so ausgesondert wird, daß die Stadt mit ihrem Gebiete in die Nähe des alten Jerusalem zu liegen komt. — In v. 1—7 sind die sieben Stämme aufgezählt, die nördlich von der Hebe wohnen sollen. Hierbei sind in v. 1 die Hauptpunkte der Nordgrenze: der Weg nach Chetlon und Hazar-Enon die Grenze von Damaskus, als Anfangs- und Endpunkt der von Westen nach Osten laufenden Nordgrenze aus 47, 15. 17 wiederholt. Mit den W.: אֶל-יַרְדֵּן הַקָּדִים wird dann die Nordgrenze nach dem angrenzenden Gebiete nochmals genauer fixiert, und mit וְיָרֵי לֵבֵי beginnt die Aufzählung der Stammlose mit dem des Stammes Dan, der sein Gebiet an der Nordgrenze empfangen soll. לֵבֵי bezieht sich auf den folgenden Namen דָּן, den Ez. schon im Sinne hat. וְיָרֵי לֵבֵי ist asyndetisch zusammengestellt und וְיָרֵי vor דָּן in Gedanken zu wiederholen: die Ostseite (und) die West (-Seite) sollen ihm gehören d. h. der Landstrich nach seiner Ost- und Westseite d. h. sein Gebiet soll von O. nach W. die ganze Breite des Landes einnehmen. Die folgenden W. דָּן דָּן sind anakoluthisch angehängt: Dan (soll) ein Erbteil (erhalten) statt: dem Dan soll eins gehören. Zu דָּן ist nach 47, 13 das Substantiv דָּן Stammlos hinzuzudenken. Die Voraussetzung, daß ein Stamm so viel als der andere erhalten soll (vgl. 47, 14), führt dazu, das einzelne Stammlos als Monas zu begreifen (Klief.). Eben so sind in v. 2—7 die Namen mit dem beständig wiederholten דָּן דָּן zu fassen. Dieselbe Darstellung wiederholt sich in v. 23—28 bei den fünf südlich von der Hebe placierten Stämmen. — In der Reihenfolge der einzelnen Stammgebiete läßt sich ein durchgreifendes Princip der Anordnung nicht erkennen. Klar ist nur soviel, daß bei Dan, Aser, Naphtali, Manasse und Ephraim die frühere Lage dieser Stammgebiete so weit berücksichtigt worden, als es die veränderten Verhältnisse gestatteten. Ein Teil der Daniten war in der Richterzeit nach Norden gewandert, hatte die Stadt Lais erobert und ihr den Namen Dan gegeben, so daß von dieser Zeit an Dan gewöhnlich als die Nordgrenze des Landes Israel genant wird, z. B. schon 2 Sam. 3, 10 u. ö. Demzufolge erhält Dan den Landstrich an der Nordgrenze; an ihn sind Aser und Naphtali angehängt, die ehemals die nördlichsten Landstriche inne hatten. Dann folgt Manasse, da Halb-Manasse ehemals östlich von Naphtali gewont hatte; und an Manasse reiht sich Ephraim an, wie ehemals an das westliche Halb-Manasse. Für die Unterbringung Rubens

zwischen Ephraim und Juda scheint der Grund darin zu liegen, daß Ruben der Erstgeborene unter Jakobs Söhnen war. Die Verlegung der Teruma zwischen Juda und Benjamin hängt wol damit zusammen, daß Jerusalem ehemals auf der Grenze dieser beiden Stämme lag und auch in der Zukunft mit seinem Gebiete an Benjamin angrenzen sollte. Südlich von Benjamin mußten dann die übrigen Stämme untergebracht werden: Simeon, dessen Gebiet schon ehemals im Süden gelegen, Isaschar und Sebulon, für welche im Norden kein Raum geblieben war, und Gad, der von Gilead nach Canaan herüber zu versetzen war.

In v. 8—22 wird die schon c. 45, 1—7 zu anderem Zwecke beschriebene Teruma genauer bestimmt, zuerst v. 8 nach ihrem Gesamtumfang: 25000 Ruten Breite (von N. nach S.) und die Länge gleich irgend einem (= jedem einzelnen) der Stammlose d. h. vom Jordan bis an das mittelländische Meer reichend, vgl. 45, 7. In der Mitte dieses ausgesonderten Gebietes soll das Heiligtum (der Tempel) stehen. *מִקְדָּשׁוֹ* dessen Suffix *ad sensum* auf *הַקֶּלֶב* statt auf *הַיְיָ* bezogen ist, hat nicht die unbestimmte Bed. darinnen, sondern heißt: in der Mitte; denn der Priesterteil, in dessen Mitte der Tempel liegen soll, nimmt die Mitte zwischen dem Levitenteile und dem Stadtbesitze ein, wie aus v. 22 erhellt. Der Umstand, daß hier wie in 45, 1 ff. bei der Einteilung der Teruma zuerst der Priesterteil, sodann der Levitenteil und dann der Stadtbesitz aufgeführt wird, beweist nichts für die örtliche Aufeinanderfolge dieser drei Teile; die Aufzählung richtet sich nach der geistlichen Bedeutung derselben, so daß zuerst das allerheiligste Gebiet für Tempel und Priester, dann das heilige Gebiet der Leviten, endlich das gemeine Land für die Stadt bestimmt wird. Die Vorschrift: daß das Heiligtum die Mitte der gesamten Teruma einnehmen soll, führt darauf, in erster Reihe v. 9—12 den Priesterteil, in welchem das Heiligtum seine Stelle hat, näher zu bestimmen, als die für Jahve abzuhebende Hebe. In v. 10 ist das voraufgestellte *לְיָהוָה* durch das nachfolgende *לְבְרִייתֵי* erklärt, sodann der Umfang dieser heiligen Teruma nach allen vier Seiten angegeben, endlich die Bestimmung, daß das Heiligtum Jahve's in der Mitte derselben sein soll, wiederholt. In v. 11 wird *הַמִּקְדָּשׁ* von *LXX, Chald. Syr.* durch den Plural wiedergegeben und von *Kimchi* u. A. distributiv gefaßt: den Priestern wer geheiligt ist von den Söhnen Zadoks. Dies fordert die Stellung des Particips zwischen *לְבְרִייתֵי* und *מִבְּנֵי צְדוֹק*, vgl. 2 Chr. 26, 18 und für den Singul. des Partic. nach voraufgegangenem Plurale Ps. 8, 9. Gegen die andere Auffassung: den Priestern ist es geheiligt, denen von den Söhnen Z., spricht außer der Wortstellung auch die Sache, nämlich daß die Uebergabe einer für Jahve abgehobenen Hebe an die Priester nirgends durch *קָדֵשׁ* bezeichnet wird und der Natur der Sache nach nicht so bezeichnet werden konnte. Der Nachsatz zu v. 11* folgt in v. 12, wo *לְבְרִייתֵי* durch *לְחֹם* wieder aufgenommen ist. *הַיְיָ* ist eine von *הַיְיָ* abgeleitete Adjectivbildung in der Bedeutung eines Abstractums: das Abgehobene (der Abhub) von der Hebe, gleichsam „eine Teruma in zweiter Potenz“; vgl. über diese Bildungen *Ev.* §. 164 u. 165. Diese Terumija wird hochheilig oder allerheiligst genant im Vergleich mit dem Levitenteile der

Teruma, welcher *קָדֵשׁ* ist (v. 14). Das Priesterteil soll liegen an dem Gebiete der Leviten; ob an der Süd- oder Nordseite läßt sich aus diesen Worten nicht erkennen, eben so wenig aus der Bestimmung v. 13: und die Leviten neben (gleichlaufend) dem Gebiete der Priester. Beide Bestimmungen sagen nur, daß Priester- und Levitenteil neben einander liegen, nicht etwa durch den Stadtbesitz getrennt sein sollen. — V. 13 u. 14 handeln von dem Levitenteile, und zwar v. 13 von der Lage und dem Umfange, v. 14 von dem Besitzrechte desselben. Die scheinbar tautologische Wiederholung des Längen- und Breitenmaßes als „alle Länge und Breite“ ist dadurch veranlaßt, daß Ez. hier sich kürzer ausdrücken und nicht wie v. 10 die Weltgegenden einzeln durchgehen will; er faßt mit „alle Länge“ die beiden Langseiten und mit „(alle) Breite“ die beiden Breitseiten des Oblongum zusammen, und sagt „alle Länge d. h. sowol die Nordseite als die Südseite soll 25000 R. und alle Breite d. h. sowol die Ostseite wie die Westseite soll 10000 R. breit sein“ (*Krief.*). Dagegen hat *Hitz.* den Sinn verfehlt und will deshalb am Texte ändern. Hinsichtlich des Besitzes der Leviten wird (v. 14) die in Lev. 25, 34 für das Feld der Levitenstädte gegebene Vorschrift, nichts davon zu verkaufen, auf das ganze Gebiet der Leviten ausgedehnt, daß man davon nichts durch Verkauf oder Tausch veräußern dürfe, und diese Vorschrift durch Hinweisung auf den Charakter dieses Besitzes motivirt: der Erstling des Landes d. h. das als Erstling abgehobene Land soll, weil es als solches dem Herrn heilig ist, nicht in anderen Besitz übergehen. Das *Chet. יַעֲבֹד* ist die richtige Lesart: übergehen *sc.* an andere, an Nichtleviten.

Die Vv. 15—18 handeln von dem Stadtbesitze. Da die Teruma 25000 Ruten breit ist (v. 8), so bleiben nach Abmessung von 10000 R. Breite für die Priester und 10000 R. Breite für die Leviten von der ganzen Breite noch 5000 R. übrig *עַל פְּנֵי* an der Fronte d. h. längs der 25000 R. haltenden Langseite. Dieser Rest soll *הוּל* d. i. gemeines (nicht heiliges) Land sein für die Stadt (Jerusalem). *לְמִוֹשָׁב* zu Wohnstätten d. h. zur Bebauung mit Wohnhäusern und *לְמִגְרֵשׁ* zu Freiplatz, zum Weichbilde um die Stadt herum; und die Stadt soll inmitten dieses Oblongums liegen. V. 16 gibt den Umfang der Stadt an: auf jeder der vier Seiten 4500 Ruten (das von den Masoreten als *כָּרִיב וְלֹא קָרִי* bezeichnete *רִמָּשׁ* ist durch einen Schreibfehler in den Text gekommen), und v. 17 den Umfang des sie umgebenden Freiplatzes: auf jeder Seite 250 Ruten. Dies ergibt für die Stadt samt dem Freiplatze ein Quadrat von 5000 Ruten auf jeder Seite, so daß die Stadt mit ihrem Weichbilde die ganze Breite des für sie übrig gebliebenen Raumes füllt und nur im Westen und Osten ein Raum von je 10000 R. Länge mit 5000 R. Breite längs der heiligen Teruma frei bleibt. Von diesem ist v. 18 die Rede; sein Ertrag soll zu Brot d. h. zum Lebensunterhalte für die Arbeiter der Stadt dienen (das Masculinsuffix an *הַיְיָ* geht grammatisch auf *הַיְיָ*). Unter *עַבְדֵי הָעִיר* will *Hitz.* die Bewohner der Stadt verstehen, weil man einen Landstrich ja auch durch Bewohner cultivirt. Dieser Gebrauch von *עַבְדֵי* ist unerweislich. Auch sind *עַבְדֵי הָעִיר* nicht die an der Erbauung der Stadt arbeitenden Leute, wie *Ges. Häv.* u. A. meinen, denn die Stadt

wurde ja doch nicht fortwährend erbaut, so daß für die Bauleute ein eigenes Stück Land hätte bestimmt werden müssen, sondern es sind die Arbeitenden der Stadt, der in der Stadt wohnhafte Arbeiterstand. Dieser soll in dem künftigen Jerusalem nicht besitzlos sein, sondern Landbesitz zu seinem Lebensunterhalte empfangen. Wer diese Arbeiter sind, besagt v. 19. Hier ist collectiv *רַבְּרֵי* gebraucht: was den Arbeiterstand der Stadt betrifft, so sollen Leute aus allen Stämmen Israels das zur Stadt gehörige Land bearbeiten. Das Suffix an *רַבְּרֵי* geht auch auf *רַבְּרֵי* zurück. Sprachlich nicht zu erhärten ist die transitivische Erklärung: jemand zur Arbeit verwenden. Die Sache steht im Einklang mit der Bestimmung 45, 6, daß die Stadt dem ganzen Israel gehören solle. In v. 20 ist schließlich der Umfang der ganzen Teruma und das Verhältnis des Stadtbesitzes zur heiligen Teruma angegeben. *כָּל-רְחֹמֶיהָ* ist die ganze Hebe, so weit sie bis jetzt beschrieben worden, das Eigentum der Priester, der Leviten und der Stadt umfassend. In diesem Umfange ist sie 25000 R. lang und eben so breit. Rechnet man aber das Eigentum des Fürsten, von dem erst v. 21—23 handeln, hinzu, so ist sie beträchtlich länger und reicht, wie v. 8 gesagt worden, im Osten und Westen bis an die Landesgrenzen, den Jordan und das Mittelmeer, wie die einzelnen Stammgebiete. Sieht man aber von dem Fürstenlande ab, so beträgt der für den Stadtbesitz abgeteilte Raum den vierten Teil der heiligen Teruma d. h. des Leviten- und Priesteranteils. Dies ist der Sinn der zweiten Hälfte von v. 20, welcher wörtlich also lautet: zu einem Viertel soll ihr die heilige Teruma abheben für den Stadtbesitz. Dies ist nicht so zu verstehen, daß von der heil. Teruma ein Viertel für den Stadtbesitz abgehoben werden soll; denn das würde ein unrichtiges Verhältnis ergeben, die 20000 R. Breite würden durch Abnahme des vierten Teils auf 15000 R. vermindert werden, im Widerspruch mit v. 9 u. 15. Der Sinn ist vielmehr folgender: Von der ganzen Teruma soll der vierte Teil des Flächenraumes der heiligen Teruma d. h. 5000 von 20000 R. für den Stadtbesitz abgehoben werden. So groß ist nach v. 15 der für die Stadt abgesetzte Bezirk.

In v. 21—23 wird die Lage und der Umfang des Fürstenbesitzes beschrieben. Zu v. 21 vgl. 45, 7. *רַבְּרֵי* das Uebrige von der Teruma, wie sie v. 8 bestimmt worden, der Länge nach vom Jordan bis zum Mittelmeere reichend. Da die heilige Teruma sowie der Stadtbesitz nur 25000 R. lang waren, weder im Osten bis an den Jordan, noch im Westen bis an das Meer reichten, so blieb auf dieser und jener Seite noch ein Areal übrig, dessen Länge oder Ausdehnung nach Osten wie nach Westen nicht nach Ruten angegeben ist, sondern sich aus dem Verhältnisse der zwischen inne liegenden Teruma zur Länge des Landes (von O. nach W.) ergibt. Das *אֶל-פְּנֵי* und *עַל-פְּנֵי* angesichts oder an der Fronte der 25000 R. bezieht sich auf den Ost- und Westrand der 25000 R. langen Teruma. In v. 21^b wird wiederholt, daß die heilige Teruma und das Heiligtum in seiner Mitte d. h. zwischen dem für den Fürsten zu beiden Seiten bestimmten Lande liegen soll; und in v. 22 endlich ist noch über das Fürstenland zu beiden Seiten der Teruma be-

merkt, daß dasselbe zwischen den angrenzenden Stammgebieten von Juda (im Norden) und Benjamin (im Süden) liegen, also von beiden begrenzt sein soll. Dies ist aber schwerfällig und dadurch dunkel ausgedrückt. Die W. *בְּיָמֵי הַיְיָ לְבָיִתָא לְבֵיתֵי הַיְיָ* „in der Mitte dessen was dem Fürsten gehört“, gehören zu *רַבְּרֵי* — *וּבְיָמֵיהֶם* und bilden mit ihm zusammen das absolut hingestellte Subject, wobei *כָּן* nicht partitiv, sondern in örtlicher Bedeutung: von — ab gebraucht und das Ganze so zu fassen ist: Und das vom Besitze der Leviten und vom Besitze der Stadt in der Mitte des dem Fürsten Gehörenden abseiten Liegende anlangend (was) zwischen dem Gebiete Juda's und dem Gebiete Benjamins (liegt) soll dem Fürsten gehören. Beachtung verdient die Umschreibung der zwischen dem Fürstenlande abgegrenzten Teruma durch die ohne Copula neben einander genanten Teile: Besitz der Leviten und Besitz der Stadt. Diese Umschreibung des Ganzen durch zwei Teile lehrt, daß die genanten Teile das Ganze begrenzten, mit andern Worten, daß der nicht genante dritte Teil von beiden eingeschlossen war, also das Priester- teil mit dem Heiligtum zwischen beiden lag. — In v. 23—27 werden die übrigen, südlich von der Teruma untergebrachten Stämme der Reihe nach genant, und in v. 28 u. 29 mit wiederholter Angabe der Südgrenze (vgl. 47, 19) und einer zusammenfassenden Schlußformel der Bericht über die Verteilung des Landes geschlossen.

Versuchen wir nun noch, um eine klare Vorstellung von dem Verhältnisse dieser prophetischen Landesverteilung zu der wirklichen Größe Canaans nach den 47, 15 ff. verzeichneten Grenzen zu gewinnen, die Länge und Breite der für die Priester und Leviten und das Stadtgebiet abzuhebenden Teruma zu bestimmen. — Die Länge Canaans von Beerseba oder Kades im Süden bis hinauf zu der von *Ras esh Shukah* nach der Quelle *el Lebweh* sich hinziehenden Nordgrenze beträgt $3\frac{1}{2}$ Grad d. i. 50 geogr. Meilen; und die Breite des Landes vom mittell. Meere bis zum Jordan in der Gegend von Jerusalem gemessen 12 geogr. Meilen, während sie südwärts bedeutend breiter (von der Mündung des Bachs Aegyptens an der S.W.Ecke bis an das tote Meer über 13 M.), nordwärts dagegen schmaler wird, so daß wir die Größe Canaans zu 50×12 d. i. 600 geogr. □ Meilen ansetzen können. — Der Umfang des für die Leviten bestimmten Landes (25,000 R. lang und 10,000 R. breit) beträgt 45,214 □ M.; ebenso viel das Priesterland mit Einschluß des Tempels, demnach Leviten- und Priesterland zusammen 90,428 oder rund $90\frac{1}{2}$ □ Meilen; das für die Stadt und ihre Arbeiter bestimmte Land beträgt 22,607 □ M. und das Fürstenland zu beiden Seiten des Leviten-, Priester- und Stadtgebietes 14,560 □ M.¹ — Ziehen wir diese Gebiete ($90,428 + 22,607 + 14,560 = 127,595$ □ Meilen) von den 600 □ M. der Gesamtgröße Canaans ab, so bleiben 472,405 □ M. für die 12 Stämme, wonach jeder Stamm ein Gebiet von 39,333 □ Meilen erhielt. Und rechnet man dazu noch das für die Stadt (Jerusalem) und ihre Arbeiter

1) Dieser Umfang des Fürstenlandes ergibt sich aus der wirklichen Breite Canaans (12 Meilen), wenn man davon 25000 Ellen Länge und Breite abzieht.

bemessene Areal von 22,607 □ M., das doch eigentlich auch den 12 Stämmen zuteil wurde, so erhielten die 12 Stämme (excl. des Leviten-Priester- und Fürstenlandes) 495,440 □ M. vom ganzen Lande, jeder Stamm also 41,286 □ M. Landbesitz, d. i. nicht viel weniger als die Leviten; und nur die Priester, ein Zweig des Stammes Levi, wurden dadurch daß sie ebenso viel als die Leviten empfangen, bevorzugt, da sie mit Einschluß des Tempels den 13. Teil vom ganzen Lande, also etwas mehr als jeder der übrigen Stämme erhalten hätten.

Falls dagegen die Maße des Leviten-, Priester- und Stadtlandes nach Ellen angegeben wären, so würde der Umfang der Stadt mit ihrem Weichbilde 0,125 d. i. $\frac{1}{8}$ □ Meile, das Stadtland 0,502 □ M., das Priesterland mit dem Tempel 1,256 □ M., das Levitenland 1,250 □ M., das Fürstenland 18,105 □ M., das Land der 12 Stämme (außer Levi) 578,756 □ M. und jedes einzelnen Stammes 48,729 □ Meilen groß gewesen sein. Hiernach würde der ganze Stamm Levi (Leviten und Priester) nur den 19. Teil des jedem der übrigen Stämme zugewiesenen Landes erhalten haben. Solte der Priester Ezechiel in der Tat so kärglich für den Lebensunterhalt der Priester und Leviten gesorgt und dazu noch den Zehnten ihnen entzogen und dem Fürsten zur Bestreitung des Opferdienstes (45, 16 f.) zugewiesen haben? Nicht minder kärglich würde er den Einwohnern Jerusalems und den Arbeitern dieser Stadt ihren Lebensunterhalt (Nahrung und Kleidung) zugemessen haben, falls er der Stadt nur ein Areal von 0,502 d. i. rund $\frac{1}{2}$ □ Meile für Acker- und Weideland bestimmt hätte. Und selbst die Stadt zu 4500 Ellen nach Länge und Breite bemessen, wäre nur 9 mal so groß als der Tempel mit seinen Vorhöfen, und bei ihrer Bestimmung für alle Stämme Israels eine ziemlich kleine Stadt gewesen, wenn gleich ihr äußerer Umfang 51 Stadien betragen hätte, während der Umfang des nachexilischen Jerusalems nach *Joseph. de bell. jud. V, 4, 8* nur 33 Stadien betrug. — Wer diese Unwahrscheinlichkeiten und Misverhältnisse sich klar macht, der kann die von Ez. angegebenen Längen- und Breitenmaße der Teruma und des Stadtlandes nicht für Ellen halten.

V. 30—35. Umfang, Thore und Name der Stadt. Zur Vollendung des ganzen Bildes von dem zukünftigen Lande Israels wird das v. 15 u. 16 über den Umfang der heiligen Stadt Bemerkte hier weiter ausgeführt. V. 30. *Und dies sind die Ausgänge der Stadt: Von der Nordseite viertausend und fünfhundert (Ruten) Maß; V. 31 und die Thore der Stadt nach den Namen der Stämme Israels, drei Thore gegen Norden: das Thor Rubens eins, das Thor Juda's eins, das Thor Levi's eins; V. 32 und an der Ostseite viertausend fünfhundert (R.) und drei Thore: nämlich das Thor Josephs eins, das Thor Benjamins eins, das Thor Dans eins; V. 33 und nach der Südseite viertausend fünfhundert Maß und drei Thore: das Thor Simeons eins, das Thor Isaschars eins, das Thor Sebulons eins; V. 34 nach der Westseite viertausend fünfhundert — ihrer Thore drei: das Thor Gads eins, das Thor Asers eins, das Thor Naphtal's eins. V. 35. Ringsum achtzehntausend (Ruten). Und der Name der Stadt: von nun an Jahve dorten. — Die Lage der Stadt Gottes innerhalb der Teruma und ihr äußerer Umfang ist schon v. 15 f. im allgemeinen angegeben. Hier wird nun noch der*

Umfang der einzelnen Seiten mit Angabe ihrer Thore verzeichnet und dies Verzeichnis unter die Ueberschrift: die Ausgänge der Stadt gestellt. *רָאשֵׁי צִדֹּתֶיהָ* Ausgänge — nicht Ausdehnungen, denn diese Bed. hat das Wort nicht — sind die äußersten Enden, in welche eine Stadt, ein Landstrich ausläuft; nicht Ausgangsorte oder Thore, die davon ausdrücklich unterschieden werden, sondern Ausgangsseiten; daher schließt sich die Bestimmung der Ausdehnung oder der Länge der einzelnen Seiten sofort an. Die Aufzählung beginnt, wie oben beim Lande, mit der Nordseite. Jede Seite hat 3 Thore, die ganze Stadt also 12, welche die Namen der 12 Stämme tragen, wie die Thore des himmlischen Jerusalem Apok. 21, 12, denn sie wird die Stadt des wahren Volkes Gottes sein. Hierbei zählt Levi mit, daher sind Ephraim und Manasse in den einen Stamm Joseph zusammengefaßt. Die Reihe der Namen eröffnet mit den Nordthoren die drei Söhne der Lea, die auch im Segen Mose's Deut. 33, 6—8 an der Spitze stehen: der Erstgeborene dem Alter nach, der Erstgeborene kraft des patriarchalischen Segens, und der von Jahve statt der Erstgeborenen Israels zu seinem Dienste Erwählte. Hierauf folgen für die östlichen Thore die beiden Söhne der Rahel nach ihrem Alter (abweichend von Deut. 33, 12 u. 13) und neben ihnen der ältere Sohn von Rahels Magd, weiter für die südlichen Thore die drei übrigen Söhne der Lea, endlich für die westlichen Thore die noch übrigen drei Söhne der Mägd. Durch die Namen ihrer Thore als die Stadt des ganzen Israels gekennzeichnet, erhält die Stadt selbst einen Namen, der sie zur Stadt Gottes (Jahve's) erhebt. Die Worte v. 35 aber, die von diesem Namen handeln, werden verschieden gedeutet. Streitig ist sowol die Beziehung des *שֵׁם* als die Auffassung der *שָׁמָיִם*. Letzteres bed. zwar eigentlich: dorthin, aber Ez. braucht es auch gleichbedeutend mit *שָׁמָיִם* daselbst 23, 3. 32, 29. 30, so daß die Behauptung *שָׁמָיִם* bedeute niemals „daselbst“, unrichtig ist. *שֵׁם* von Tag an s. v. a. von jetzt an, aber nicht: künftig immerdar, wiewol dies im Contexte liegen kann. Ob man nun *שֵׁם* zum Vorhergehenden zieht: der Name der Stadt wird von nun an sein, oder zum Folgenden: der N. der St. wird sein: von nun an Jahve daselbst, macht für den Gedanken keinen erheblichen Unterschied, da die Stadt den Namen erst von der Zeit an, da Jahve *שָׁמָיִם* ist, führen kann, und auch nur so lange führen wird als Jahve *שָׁמָיִם* ist. Was aber die Frage anlangt, ob *שָׁמָיִם* hier dorthin oder daselbst bedeute, so meint zwar *Häv.*, daß der Bed. daselbst die ganze Anschauung des Ez. nicht entspreche, sofern er Tempel und Stadt von einander trennt, Jahve also nicht eigentlich in Jerusalem, sondern im eigentlichsten und höchsten Sinne in seinem Heiligtume wohne und von dort aus nach Jerusalem hin mit der Fülle seiner Gnade und Liebe gewandt sei. Allein wenn Jahve nicht bios aus der Ferne seine Liebe nach der Stadt hin wendet, sondern wie *Häv.* weiter sagt, sie ihr vollständig zukehrt, sein Wolgefallen auf ihr ruhen läßt, dann waltet und ist er auch mit seiner Liebe in der Stadt, daß sie den Namen Jahve dort (daselbst) führen kann. Unstatthaft ist jedenfalls die Deutung: Jahve wird sich von jetzt an dahin aufmachen, um sie wiederherzustellen, zu einer heiligen Gottesstadt zu

machen (*Khef.*), denn der Name wird nicht dem verödeten Jerusalem gegeben, sondern der bereits wiederhergestellten, im Bau vollendeten Stadt, die Ez. im Geiste schaut. Also hat er dem verödeten Jerusalem seine Gnade bereits vorher wieder zugewandt, und der Name יהודה החדשה den das neue Jerusalem erhält, kann nur besagen, daß dasselbe von jetzt an eine Stadt Jahve's sein soll d. h. daß Jahve fortan mit seiner Gnade in ihr sein und walten werde. Dem entspricht nicht die Uebersetzung: Jahve dorthin, sondern nur die: Jahve wird dort sein. Vgl. Jes. 60, 14, wo Jerusalem die Stadt Jahve's, Zion des Heiligen in Israel genannt wird, weil die Herrlichkeit Jahve's als ein helles Licht über ihr aufgegangen ist.

Ueberblicken wir, nach Erklärung des Einzelnen, nun den Inhalt der ganzen Vision c. 40—48, so ergibt sich bei Vergleichung der vorausgehenden Weißagungen von der Wiederherstellung Israels (c. 34—37) folgendes Bild von der Neugestaltung des Gottesreiches: Wenn der Herr die Söhne Israels aus ihrer Verbannung unter die Heiden sammeln und nach Canaan zurückführen wird, daß sie als ein einiges Volk unter der Herrschaft seines Knechtes David darin wohnen, dann sollen sie bei der neuen Verteilung des Landes in dem Umfange, wie Gott dasselbe den Ervätern verheißen und durch Mose die Grenzen desselben vorgezeichnet hat (47, 15—20), den mittleren Teil desselben als Hebe für das Heiligtum und seine Diener, die Priester und Leviten, sowie für die Hauptstadt und deren Arbeiter absondern und zu beiden Seiten dieser Hebe auch dem Fürsten ein eigenes Besitztum geben. Im Mittelpunkte der einen Quadratraum von 25000 Ruten Länge und Breite einnehmenden Hebe soll der Tempel auf einem hohen Berge stehen und mit seinen Vorhöfen einen Raum von 500 Ellen ins Gevierte einnehmen, und um ihn herum ein Raum von 500 Ruten auf jeder Seite eine Scheidegrenze zwischen dem Heiligen und Gemeinen bilden. In den Tempel wird die Herrlichkeit Jahve's einziehen und darin ewiglich wohnen, und der Tempel nach seinem ganzen Umfange allerheiligst sein (43, 1—12). Um ihn herum erhalten die Priester einen Landstrich von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite zum Wohnen als ein Heiligtum für das Heiligtum, und ihnen zur Seite gegen Norden die Leviten ein gleich großes Areal zu Wohnstätten, gegen Süden aber wird ein Strich Landes von 25000 R. Länge und 5000 R. Breite Eigentum der Stadt werden, und in der Mitte dieses Areals die Stadt mit ihrem Freiplatze ein Quadrat von 5000 R. Länge und Breite ausfüllen und das übrigbleibende Land zu beiden Seiten den Arbeitern der Stadt aus dem ganzen Israel zum Lebensunterhalte verliehen werden. Das Land aber, welches an der Ost- und Westseite der Hebe bis zum Jordan und bis zum Mittelmeere liegt, soll Eigentum des Fürsten sein und seinen Söhnen erblich verbleiben (45, 1—8. 46, 16—18. 48, 8—22). Das übrige Land im Norden und Süden der Hebe soll zu gleichen Teilen unter die zwölf Stämme so verteilt werden, daß jedes Stammgebiet vom Jordan bis zum Mittelmeere sich erstreckt, und sieben Stämme im Norden der Hebe, fünf im Süden derselben ihre Erb-

teile empfangen, auch die unter den einzelnen Stämmen dauernd wohnenden Fremdlinge Erbeigentum gleich den Israeliten erhalten (47, 21—48, 7 u. 48, 23—29).

Das in solcher Weise wieder in den Besitz des verheißenen Landes gesetzte Israel soll an den Jaresfesten mit seinem Fürsten vor dem Herrn im Tempel erscheinen, um anzubeten und Opfer darzubringen, deren Ausrichtung an allen Festzeiten dem Fürsten obliegt, wozu das Volk ihm den 60sten Teil vom Korn, den hundertsten Teil vom Oel und das 200ste Stück von der Herde jährlich als Hebopfer entrichten soll. Den Opferdienst am Altare und im Heiligen sollen nur Priester vom Geschlechte Zadoks, die bei der Verirrung des Volks in Götzendienst der Hut des Herrn treu gewartet haben, verwalten, alle andern Nachkommen Levi's aber nur die niederen Dienste beim Tempel verrichten, und unbeschnittene Heiden gar nicht mehr in den Tempel gelassen werden, um denselben nicht zu verunreinigen (43, 13—44, 31. 45, 8—46, 15 u. 19—24). Wenn Israel so dem Herrn seinem Gotte dient und in seinen Geboten und Satzungen wandelt, so wird es sich des reichsten göttlichen Segens erfreuen. Von der Schwelle des Tempelhauses wird eine Quelle lebendigen Wassers ausgehen und nach kurzem Laufe zu einem mächtigen Bache anschwellend nach dem Jordanthale hinabfließen und in das tote Meer sich ergießend das Wasser desselben gesund machen, daß es darin von lebenden Wesen und Fischen jeglicher Art wimmeln wird; an den Ufern des Baches aber werden Fruchtbäume wachsen mit nie welkenden Blättern, die allmonatlich reife Früchte zur Speise tragen, während die Blätter zur Arznei dienen werden (47, 1—12). In der letzten Zeit werde zwar Gog von Magog mit einem Völkerheere von den Enden der Erde her in das wiederhergestellte Land Israel einfallen, um Beute zu machen, aber durch ein Gottesgericht völlig vernichtet werden (c. 38 u. 39).

Um dieses prophetische Gemälde von der Erneuerung des Gottesreiches richtig zu verstehen, müssen wir den Zusammenhang desselben mit der c. 34—39 geweißagten Zurückführung der unter die Heiden zerstreuten Israeliten in das Land der Väter und ihrer Wiedervereinigung zu *einem* Volke unter der Herrschaft des verheißenen David-Messias im Auge behalten. Obgleich nämlich die Vision c. 40—48 aus einer viel späteren Zeit herrührt, als die Verheißungen von der Sammlung Israels aus der Zerstreuung (vgl. 40, 1 mit 33, 21), so zeigt doch schon der Anschluß der neuen Verteilung Canaans unter die Stämme Israels an die Schilderung des neuen Tempels und der neuen Cultusordnung, daß diese drei Momente des prophetischen Gemäldes (c. 40—48) nicht chronologisch sondern sachlich geordnet sind, demnach die Verteilung des Landes (47, 13 ff.) zeitlich der Herstellung des neuen Tempels (c. 40 ff.) vorausgehend zu denken ist und der Einfall Gogs in das Land Israel (c. 38 ff.) erst nach der Neugestaltung des Gottesreiches erfolgen wird.

Ueber die geschichtliche Beziehung und Erfüllung dieser prophetischen Schilderung sind drei Ansichten aufgestellt worden.

1. Die Deutung derselben auf die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen

Exile und den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels unter Serubabel. Diese Erklärung, welche Hieron. als Meinung einiger *imperiti Judaeorum* verwirft und Theodoret zu c. 48 als jüdische Deutung des *Apolinarios ὁ ῥωθολογίας χαιρων καὶ τῶν ἐξηγουμένων γραδίων κατ' ὁδὸν διαφέρων*, erwähnt, wurde von Hugo Grotius erneuert und von den rationalistischen Ausll. (Dathe, Eichh., Herder, Böttcher u. A.) adoptirt, teils so, daß sie wie Em. die prophetische Verkündigung als Erzeugnis idealer Hoffnungen und Wünsche der Besseren jener Zeit in Beziehung auf die künftige Wiederherstellung des zerstörten Tempels und Reiches faßten, teils wie Ed. Reuss (Gesch. d. h. Schr. A. T. S. 415) dieselbe für ein teilweise sehr ins einzelne ausgeführtes Programm der Staats- und Cultordnung einer eventuellen Restaurationszeit, die in c. 37 in Aussicht gestellt war, erklärten, wonach dann Graf, Kuenen, Duhm, Wellh., Smend u. A. den Propheten zum Gesetzgeber gemacht, ihm die Abfassung des Heiligkeitsgesetzes Levit. 18 ff. zugeschrieben haben, oder wenigstens ihn für den geistigen Urheber des nachexilischen Judentums halten, der die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt und den Grund für das von Esra in Gemeinschaft mit Nehemia eingeführte ‚Gesetzbuch Mose's‘ gelegt habe (Duhm S. 263. 269) — Für diese Ansicht macht Sm. 306 ff. geltend, daß Ezechiel, obgleich er in c. 33 - 39 ausgeführt habe, was Jahve alles tun werde, um ein neues Israel an die Stelle des alten zu setzen, daß Jahve das Volk durch seine Güte beschämen und seinen verstokten Sinn durch die Wunderkraft seines Geistes umwandeln müsse (36, 16 ff.), doch nicht alles weitere dem Walten des göttlichen Geistes überlassen, vielmehr eine vollständige Lebensordnung für das zukünftige Israel entworfen und mit wahrhaft prophetischer Divinationsgabe dem nachexilischen Judentum die Bahn seiner Entwicklung vorgeschrieben habe. Daß die Lebensaufgabe des zukünftigen Israel eine religiöse sein müßte, sei die Meinung aller Propheten gewesen, aber, während die eigentlichen Propheten die sittlichen Gebote Jahve's als das Wesen der Religion betrachteten, habe Ez. den waren Cultus als die Hauptsache in der Religion hingestellt. ‚Es galt, ein heiliges Volk nach Jahve's Herzen zu schaffen und als solches zu erhalten. Aber die sittliche Heiligkeit Jahve's dem ganzen Volke aufzuprägen war zunächst ein Ding der Unmöglichkeit. Die Religion der Menge war bisher im Cultus aufgegangen, und der mußte für sie auch in Zukunft die Hauptsache bleiben. Die nächste Aufgabe der Propheten des Exils war also die, das Volk vom Götzendienst abzubringen, und das war nur so möglich, daß man ihm den rechten Cultus statt des falschen gab. Dieser rechte Cultus im Gegensatz zum volkstümlichen bestehe darin, daß während in alter Zeit der Gottesdienst auf naiver Volkssitte beruhte, der natürliche Ausdruck der Frömmigkeit eines Bauernvolks gewesen war, Ez. den echten Jahvecultus in einem geschlossenen Systeme darstellte und in allen Einzelheiten auf ein bestimmtes göttliches Gebot zurückführte und eine Kirchen- und Staatseinrichtung entwarf, die ihm geeignet schien, nicht nur alle heidnischen Elemente vom Heiligthum fern zu halten, sondern auch durch Gesetz und Ordnung der Wiederkehr der alten Sünden vorzubeugen.

Allein wenn Ez. in seinem Entwurfe des neuen Gottesreiches diese Absicht verfolgt hätte, so hätte er ein reines Phantasiebild einer platonischen Republik entworfen, welches für die realen Verhältnisse des Volks bei seiner

Rückkehr aus dem babyl. Exile so wenig paßte, daß die nachexilische Priesterschaft oder Esra einen neuen Gesetzescodex zu entwerfen und als Gesetz Mosis in der Gemeinde einzuführen genötigt war, welches auf die Ezechielsche Gesetzgebung nicht nur keine Rücksicht nahm, sondern in Bezug auf die Fest- und Opferordnung und die Landesverteilung ganz andere, ihr widersprechende Satzungen und Ordnungen vorschrieb. Schon diese Tatsache macht die Ansicht, daß Ezechiels ‚Gesetzgebung‘ ein Mittelglied zwischen dem Deuteronomium und dem s. g. Priestercodex bilde, hinfällig. Der Priestercodex, welchen die neuere Kritik aus dem Pentateuch herausgeschält und den Esra eingeführt haben soll, zeigt keine Fortbildung der Ezechielschen Cultusordnung, sondern ist ein sie in allen Hauptpunkten annullirendes Gesetzbuch. — Ferner meint zwar Sm. S. 312: ‚Phantastisch ist in der ganzen Neuordnung der Dinge (bei Ez.) kaum etwas zu nennen‘; und dies ist insoweit richtig, als weder die Beschreibung des Tempelbau's noch die Verteilung des Landes unter die Stämme Unausführbares enthalten, sondern die Beschreibung des Tempels sich im ganzen an den Salomonischen Tempel anlehnt und auch die Landesverteilung mit den von Mose festgesetzten Grenzen Canaans vereinbar erscheint, falls man nur bei Ezech. nicht eine auf trigonometrischer Messung beruhende genaue Kenntnis der Größe des Landes Canaan voraussetzt und die einzelnen Maßbestimmungen über die Teruma, das Stadtland und die einzelnen Stammgebiete sich nicht als schnur gerade laufende und mit völligem Absehen von der natürlichen Beschaffenheit des Landes gezogene Linien vorstellt. Aber unbegreiflich bleibt bei der Annahme, daß Ez. habe gesetzliche Vorschriften über die Verteilung des Landes an die aus dem babyl. Exile zurückkehrenden Israeliten geben wollen, die Trennung des Tempels von der Stadt, da es weder einem mit den geschichtlichen Verhältnissen der Wahl Jerusalems zur Hauptstadt des Reichs und zur Stätte des Nationalheiligtums bekanten Patrioten, und noch weniger einem die Weissagungen der früheren Propheten von der zukünftigen Verherrlichung des Berges Zion kennenden Priester oder Propheten in den Sinn kommen konnte, den Tempel von der Hauptstadt zu trennen und entweder die Hauptstadt von Jerusalem weg oder den Tempel vom Berge Zion weg zu verlegen. Mit der Bemerkung, daß diese Trennung sogar altertümlich erscheine (Sm.); läßt sich diese ganz absonderliche Idee nicht rechtfertigen. Das Nationalheiligtum der Stiftshütte hatte nur so lange keine bleibende Stätte, als die Stämme Israels keine Hauptstadt besaßen und kein erbliches Königtum hatten. Um aber das Heiligtum vor Verunreinigung zu schützen, dazu genügte die Scheidung des Tempels von der Stadt durch Festsetzung eines Freiplatzes rings um den Tempel. Falls sich dadurch der Entweihung des Heiligtums nicht vorbeugen ließ, so auch nicht durch Verlegung des Tempels aus der Hauptstadt, so lange den Laien überhaupt der Besuch des Heiligtums, um vor Gott anzubeten und zu opfern, gestattet war. — Ganz phantastisch aber wäre die Vorstellung von der Tempelquelle und der Umwandlung des Todten Meeres durch das als mächtiger Strom sich in dasselbe ergießende Wasser dieser Quelle (47, 1—12), wenn Ez. diese Wirkung von einer Quelle, die aus dem nach dem Exile erbauten Tempel herausfloß, gehgt und seinen aus Babel ins Vaterland heimkehrenden Landsleuten mit der Erbauung des Tempels in Aussicht gestellt hätte.

An dieser Tempelquelle und der wunderbaren Wirkung ihres Wassers würde schon die rationalistische Deutung der Vision c. 40—48 auf die bürgerlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen der aus dem babyl. Exil heimkehrenden Israeliten scheitern, wenn sie sich überhaupt exegetisch wahrscheinlich machen ließe. Aber exegetisch betrachtet, ist es von vornherein nicht denkbar, daß ein wissenschaftlich gebildeter Mann, der mit nüchternem Verstand die Lebensaufgabe des künftigen Israel zu ordnen unternahm, bei dem Entwurfe dieser neuen Lebensordnung das was er c. 34, 23 ff. 37, 22. 24 f. geschrieben hatte, daß nämlich Jahve dem aus den Völkern nach Canaan zurückgeführten Israel seinen Knecht David als einigen Hirten zum Fürsten setzen werde, so ganz außer Acht gelassen oder vergessen hätte, daß er diesen Knecht David und König über alle Stämme, in einen leblosen *Nasi* abgeblaßt, den messianischen König völlig zum Schemen gemacht haben würde, der kirchlich etwa so viel wie ein katholischer Kirchenpatron und als Fürst so gut wie gar nichts zu bedeuten hat' (*Sm.* S. 313 u. 311). — Und wie steht es mit der wissenschaftlichen Begründung des Satzes, daß in alter Zeit der Gottesdienst der Israeliten auf naiver Volkssitte beruhte, der natürliche Ausdruck der Frömmigkeit eines Bauernvolks gewesen war? Dieser Satz, von dem aus die neueste Phase der alttestamentl. Kritik die Entwicklung des Cultus des israelitischen Volkes construiert, ist kein Resultat historischer Forschung, sondern dogmatisches Axiom naturalistischer Weltbetrachtung, und die darauf basirte Construction der israelitischen Cultusgeschichte steht, wie wir S. 16 ff. nachgewiesen haben, in allen Hauptpunkten mit unleugbar geschichtlichen Tatsachen in unversöhnlichem Widerspruch. Das Princip naturgemäßer Entwicklung reicht nicht aus zum Verständnis der Geschichte Israels. Die Einzigartigkeit der alttest. Religion fordert die Einzigartigkeit ihrer Geschichte, der Offenbarungscharakter jener den gleichen Charakter dieser. So lange man den principiellen Abstand der alttest. Religion von allen heidnischen anerkennen muß, so lange wird man auch die heilige Geschichte nicht mit den Maßen profaner Geschichte messen können' (*Bredenk.* a. a. O. S. 11). Das *πρῶτον ψεῦδος* der rationalistischen Kritik liegt in der Leugnung des Offenbarungscharakters der alttest. Religion; ohne Anerkennung der göttlichen Offenbarung läßt sich die Prophetie des A. T. nicht verstehen.

2. Die jüdischen Schriftausleger erklären fast durchweg die Heilsvorkündigungen Ezechiels von dem weltlichen Reiche, welches der Messias aufrichten werde. Obgleich infolge der Verwerfung Jesu Christi als des von Mose und den Propheten verkündigten Erlösers das Gericht der Zerstörung Jerusalems und des Tempels über das jüdische Volk ergangen ist, hoffen die Juden noch immer auf die Ankunft der Messias, der das vierte (Danielische) Weltreich d. i. die römische Universalmonarchie vernichten, Israel von dem Drucke der Gojim erlösen, aus seiner Zerstreung sammeln und nach Palästina zurückführen, die Todten auferwecken, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen, das Gesetz und den Opferdienst herstellen und ein Reich der Herrlichkeit aufrichten wird, in welchem die Heiden dem Volke Israel als Knechte dienen, die Könige der Völker dem Messias durch Gaben und Geschenke huldigen werden und das jüdische Volk im reichen Genusse der Güter seines durch wunderbare Fruchtbarkeit gesegneten Landes sich der höchsten Glück-

seligkeit erfreuen werde. Der messianischen Weltherschaft steht freilich noch ein letzter Angriff bevor, indem Gog von Magog die Heidenvölker von dem äußersten Ende der Erde zum Kampfe gegen Jerusalem versammeln wird. Damit erfüllen sie aber das Maß der Sünde und füren das Gericht und das Ende dieser Welt herbei. Mit der Vernichtung Gogs und seines gewaltigen Heeres beginnt das Weltgericht und die Ausscheidung der widergöttlichen Völker von der Erde, die dann erneuert und dem Volke Gottes als Wohnsitz in alle Ewigkeit angewiesen wird. Das obere Jerusalem wird auf die neue Erde herabfahren, von Sapphir erbaut, und in diesem Jerusalem wird wieder ein Tempel den Mittelpunkt bilden, in welchem Aharon Priester ist und die Teruma empfängt und Dankopfer dargebracht werden. Die Gerechten schauen Gott und loben ihn, und Gott lehrt das Volk in eigener Person die Thora. Solcher Art ist die Gemeinschaft zwischen Gott und den Gerechten, in welcher alle Seligkeit und Herrlichkeit gipfelt. — Die Belege für diese Hoffnungen s. in *Weber's* System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Lpz. 1880. Cap. 22—24. S. 333 ff. — Daß diese buchstäbliche Deutung der messianischen Weissagungen grundfalsch ist, das erhellt unzweifelhaft aus dem unausgleichbaren Gegensatze, in welchem sie mit der Lehre Christi und der Apostel vom Reiche Gottes steht.

3. Auch unter den *Christen* hat diese buchstäbliche Deutung Anhänger und Verteidiger gefunden, welche die prophetischen Weissagungen über Israel nach Andeutungen des N. Test., hauptsächlich der Apokalypse, von der Rückkehr der Juden bei ihrer dereinstigen Bekehrung zu Christo nach Palästina und der Aufrichtung eines Herrlichkeitsreiches von tausendjähriger Dauer (nach Apok. 20, 4 f.) im irdischen Jerusalem vor dem jüngsten Gerichte und der Neuschaffung Himmels und der Erde erklären. — Diese chiliastische Hoffnung war in den ersten Jahrhunderten sehr verbreitet, nicht bloß unter den Judenchristen in eiaß judaistisch sinnlicher Form bei den Häretikern, *Cerinth* (vgl. *Euseb.* h. e. III, 29), in dem Testament der 12 Patriarchen (*Jud. c. 25. Benjam. c. 10*), den Sibyllinischen Orakeln und unter den Ebioniten (vgl. *Hieron. comment. in Jes. 66, 20 u. 60, 1*), sondern wurde auch von gefeierte Kirchenlehrern heidenchristlicher Herkunft und Anschauung gehegt. Der dem Apostelschüler *Barnabas* zugeschriebene Brief enthält in c. 15 das älteste Denkmal des kirchlichen Chiliasmus, und auch in dem Hirten des *Hermas* (*vis. 1, 3*) finden sich leise Anklänge, dagegen in den übrigen Schriften der apostolischen Väter keine Andeutungen chiliastischer Ideen. Unter den Heidenchristen kent der Märtyrer *Justin* um die Mitte des 2. Jarh. (*diat. c. Tryph. c. 80*) zwar Rechtgläubige, welche die Erwartung einer irdischen Vollendung der Kirche, nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck vollkommener Rechtgläubigkeit, wofür er auf Jes. 65, 17 ff. und die Apokalypse des Johannes verweist. Der Bischof *Papias* von Hierapolis (bei *Euseb.* h. e. III, 39) und nach ihm *Irenaeus* (*adv. haer. V, 32 ff.*) gründen ihren Glauben an das tausendjährige Reich nicht bloß auf alt- und neutestamentliche Schriftzeugnisse, sondern auch auf die mündliche Ueberlieferung solcher, die noch das Angesicht von Aposteln gesehen; und *Tertullian* (*adv. Marc. III, 24*) gründet ihn auf die neue Prophetie des Montanismus. — Dagegen bekämpfte der römische Presbyter *Cajus*, um das Ende des 2. Jarh., den Chiliasmus in seiner judaistisch

sinnlichen Gestalt als eine Erfindung des Erzketzers *Cerinth* (vgl. *Euseb. h. e. III, 18*). Erfolgreicher traten ihm *Origenes* und *Dionysius* von Alexandrien durch geistige Deutung der prophetischen Weissagungen und der Apokalypse entgegen; doch erhielt er sich noch längere Zeit bei den Gegnern des *Origenes*, bei *Methodius*, Bischof von Tyrus († 311), dem Bischof *Apolinaris* von Laodicäa, in der 2. Hälfte des 4. Jarh., dem Africaner *Commodian* um 270, dem beredten *Lactantius* (*institut. divin. VII, 14 ff.*), dem Bischof *Victorin* von Pettau in Pannonien zu Anfang des 4. Jarh. in sehr judaistisch sinnlicher Darstellung, bis er durch *Hieronymus*, *comment. in Jes. 60, 20. Ezech. c. 40* und hauptsächlich durch *Augustinus* (*de civit. Dei XX, 7. 9*) als häretisch aus der Kirche verdrängt wurde. — In der Folgezeit wurde er erst mit der Reformation von den Wiedertäufern auf schwärmerische Weise erneuert und im 17. Jahrhundert wurde durch die Drangsale der Religionskriege und die Verfolgungen der Hugenotten, der böhmischen und mährischen Brüder die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn unter den Erwekten mächtig erregt und von Apologeten der Verfolgten wissenschaftlich verteidigt. In die lutherische Kirche aber wurde der Chiliasmus erst durch den Pietismus eingebürgert. Schon *Spener* hat in der ‚*Hoffnung künftiger besserer Zeiten*‘ (Frkf. 1693) S. 175 ff. auf ‚einige Fußstapfen der mehreren Herrlichkeit noch vor dem eigentlichen jüngsten Gerichte und zwar nach der Bekehrung der Juden und dem Falle Babels‘ in Apok. 20 hingewiesen, sodann haben *Joachim Lange* (apokalypt. Licht und Recht 1730) und die *Berleburger Bibel* (1726 ff.) den Chiliasmus bei den Erwekten Deutschlands in allgemeinen Umlauf gebracht; hernach hat *J. A. Bengel* in seiner erklärten Offenbarung Johannes 1740 und den 60 Reden über die Offenbarung Johannes 1748 ihn zu einer dem Bekenntnis der Kirche mehr oder minder angeschlossenen Apokalyptik ausgebildet und unter seinen zahlreichen Schülern *Friedr. Christoph Oettinger* ihn mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit weiter zu begründen gesucht. — In neuester Zeit endlich haben sowohl *Hofmann* und seine Schüler als auch *Auberlen* u. A. mehr die wörtliche (chiliasmische) Erklärung der messianischen Weissagungen von der zukünftigen Bekehrung des jetzt noch verstokten Volkes Israel zu Jesu Christo und seiner dann erfolgenden Zurückführung in das gelobte Land, sowie die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels zum Mittelpunkte des Reiches Gottes im Gegensatz zu dem ‚*Spiritualismus*‘ der Kirchenlehre als schriftgemäßen Realismus exegetisch zu rechtfertigen unternommen.¹

¹) Vgl. die bei aller Kürze recht gründliche Darstellung und Beurteilung des Chiliasmus von *Semisch* in der Real-Encykl. von *Herzog* u. *Plitt*. Bd. III S. 194 ff. — Für unseren nächsten Zweck ziehen wir nur in Betracht *J. Chr. K. Hofmann*, *Weissagung und Erfüllung im A. u. N. Test.* Nördl. 1841 f. und desselben *Schriftbeweis* Bd. 2 der 2. Aufl. 1859; *K. Aug. Auberlen*, *der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannes*. Bas. 1852 (2. A. 1857) und Abhdl. ‚*Die messian. Weissagungen der mosaischen Zeit*‘ in d. Jahrbh. f. Deutsche Theol. III S. 178 ff., *Mich. Baumgarten*, *Ezechiel* in *Herzog's Real-Enc.* IV S. 296 ff.; *Chr. E. Luthardt*, die Lehre von den letzten Dingen. Lpz. 1861; *Wilh. Volck* in der *Dorpater Ztschr. für Theologie u. Kirche* VII S. 153 ff. IX. S. 142 ff., und ausführlicher in ‚*Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber*‘. Eine historisch exegetische Studie. Dorpat 1869, und *Dr. Arn. Christiani* Be-

Aber die Schriftgemäßheit dieser Ansicht läßt sich bei dem complex-apotelesmatischen und typischen Charakter der biblischen Prophetie weder aus dem Wortlaute der messianischen Weissagungen noch aus den prophetisch eschatologischen Reden Jesu und den visionären Schilderungen der Apokalypse ohne weiteres erweisen, sondern kann nur nach den Lehraussprüchen des Herrn und seiner Apostel über die Stellung des Volkes Israel zu der mit der Erscheinung Christi beginnenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ* richtig beurteilt und soweit als zur Zeit überhaupt möglich entschieden werden.

Fragen wir also zuerst, was das N. T. über die Zukunft des Volkes Israel lehrt. Finden sich in den Lehrreden Jesu und den Lehrentwicklungen der Apostel klare Aussprüche darüber, daß das jüdische Volk, welches Jesum Christum verworfen und gekreuzigt hat und in der Verstockung gegen die Predigt des Evangeliums bis auf den heutigen Tag verharrend, ohne Vaterland, ohne Tempel und Opfer in der Zerstreuung unter allen Völkern lebt, dereinst wenn es sich zu Jesu Christo bekehren wird, nach Palästina zurückgeführt und dort in dem wiederaufgebauten Jerusalem im neuen Tempel Gott mit Thieropfern verehren und an die Spitze der christlichen Völker treten werde? Unterscheiden nicht vielmehr Jesus und alle Apostel sehr bestimmt zwischen Israel nach dem Fleisch d. h. dem jüdischen Volke, welches seine Hoffnung auf die Abstammung von Abraham und die Beschneidung setzend Jesum als Messias verworfen hat, und dem Israel Gottes, welches Jesum Christum im Glauben als Erlöser aufgenommen und in die von Christo gestiftete *βασιλεία τῶν ὀρθάνων* eingegangen ist? — Der Grundirrtum der buchstäblichen Deutung der prophetischen Weissagung von der zukünftigen Herrlichkeit Israels liegt in der Verkennung des Unterschieds zwischen dem empirischen Israel und dem Volke Gottes, der doch wie insbesondere *A. v. Oett.* a. a. O. ausführlich nachgewiesen, nicht nur durch das ganze N. Test. sich hindurchzieht, sondern auch im A. Test. deutlich vorliegt.

Schon Johannes der Täufer tritt den auf ihre abrahamische Abstammung stolzen Pharisäern und Schriftgelehrten in Matth. 3, 9. Luk. 3, 8 entgegen mit dem Mahnworte: „Wänet nicht in euch sprechen zu dürfen: wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch, Gott vermag aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken“, und stellt damit ihrer fleischlichen Hoffnung den geistlich theokratischen Gesichtspunkt entgegen, gemäß seinem prophetischen Berufe, durch Mahnung zur geistlichen *μετάνοια* dem Herrn *λαὸν κατεσκευασμένον* (Luk. 1, 17) zu bereiten, d. i. jenes ware Volk Gottes, in welchem der „König über das Haus Jakobs owiglich“, dem nach der Verheißung des Engels „der Thron Davids“ soll gegeben werden, seine *βασιλεία* ohne Ende aufrichten wird (Luk. 1, 32 f.). Allerdings ist die „große Freude“, welche

merk. zur Auslegung der Apokalypse. Riga 1868. — Dagegen vgl. m. Abhdl.: Zur Frage über den Chiliasmus in d. Luth. Zeitschr. von *Delitzsch* u. *Guericke* 1870 S. 639 ff. und *Alex. v. Oettingen*, Die biblische Idee des Volkes Gottes, mit Rücksicht auf die eschatologischen Fragen der Gegenwart, in der *Dorpater Ztschr.* XII S. 226 ff.

der Engel bei der Geburt Jesu, welcher ist „Christus der Herr in der Stadt Davids“, verkündigt, dem ganzen Volke (παντὶ τῷ ἔθνει) bestimmt (Luk. 2, 10f.), aber die mit derselben nahegekommene βασιλεία τ. οὐρανῶν gehört in der Tat nur denen, die geistlich arm sind (Mtth. 5, 3), und soll denen genommen werden, welche traditionell als οἰοὶ τῆς βασιλείας betrachtet wurden, denen aber, sofern sie nicht glauben, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον beschieden ist (Mtth. 8, 12). Diesen Ausspruch tat der Herr, als ihm aus der Heidenwelt in dem Hauptmann von Capernaum ein Glaube entgegentrat, wie er ihn in Israel nicht gefunden hatte. Zwar erklärt er noch dem cananäischen Weibe gegenüber, daß er nicht gekommen sei denn nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Matth. 15, 24); als aber das Weib einen Glauben bewies, daß Jesus ihr sagen konnte: μεγάλη σου ἡ πίστις, gewährte er die erbetene Hilfe, da er in jenem Worte nur die heilsökonomische Ordnung betont hatte, welche auch bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel in dem Ἰουδαίος πρῶτον enthalten ist und welche den Apostel Paulus veranlaßte, Christum einen Diener der Beschneidung zu nennen εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων (Röm. 15, 8). Diese heilsökonomische Ordnung aber sichert dem jüdischen Volke als solchem durchaus nicht das Reich Gottes als unverlierbaren Besitz zu, vielmehr erklärt Jesus den Repräsentanten des jüdischen Volks, die mit ihren Menschengesetzungen Gottes Gebote aufhoben, in Bezug auf ihre Heuchelei, daß an ihnen das Wort des Jesaja sich erfülle: „dieses Volk naht sich zu mir mit seinem Munde und ehret mich mit seinen Lippen, aber sein Herz ist ferne von mir; vergeblich dienen sie mir“ (Mtth. 15, 8f.). Noch bestimmter erklärt er ihnen in dem Gleichnisse von den Weingärtnern, daß der Herr des Weinbergs die Bösewichter, welche den Sohn, den er sandte, Früchte von ihnen zu empfangen, tödten, übel umbringen und seinen Weinberg ändern geben werde, welche ihm die Früchte zu ihren Zeiten entrichten werden (Mtth. 21, 41. Luk. 20, 16). Weiter sagt er denselben Mtth. 21, 43 mit eigenen Worten: „das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, welches seine (d. h. die dem Reiche Gottes entsprechenden) Früchte tragen wird.“ Und den Grund dieser Verwerfung gibt er an, wenn er über die gottlos gewordene Stadt seufzt: „Jerusalem, Jerusalem, die du tödest die Propheten — wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt. Siehe euer Haus soll euch wüste gelassen werden“ (Mtth. 23, 37 f. Luk. 13, 34f.).

In ihrem fleischlichen Sinne sind die Juden sowenig Volk Gottes und Kinder Abrahams, daß der Herr sie Joh. 8, 39 mit dem Worte straft: „wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so tätet ihr auch seine Werke.“ Zwar gesteht er zu, daß sie σπέρμα Ἀβρ. sind (v. 37), aber als Sünden-knechte, die nichts wissen wollen von der Freiheit, mit welcher der Sohn frei macht, nennt er sie direct: Kinder des Satans, weil sie dessen Werke tun“ (v. 41 ff.). „Können — so fragt v. Oett. S. 242 — diejenigen, zu welchen Christus sagt: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν (v. 44), wirklich noch „Gottes

Volk“ genant werden, oder erkennen wir hier nicht vielmehr den Keim des Gedankens, der in der Apokalypse zweimal die Juden als „Satan Schule“ (Apok. 2, 9. 3, 9) kennzeichnet, sofern sie nur sagen mit Hinweisung auf ihre abrahamitische Herkunft, sie seien Juden, sind es aber nicht in dem vor Gott allein geltenden Sinn? — So tritt schon in den Evangelien deutlich hervor der Gegensatz der Gemeinde Christi, welcher das Reich beschieden ist, und des empirischen Israel, welches von Christo nichts wissen will und daher aufhört, Gottes Volk, geschweige denn Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu sein. „Die an Christum Gläubigen aus Israel und den Heiden, die eine Herde, welche der Herr ins Auge faßt, wenn er von anderen Schafen spricht, die er herzuführen will (Joh. 10, 16), sind nunmehr das Volk Gottes, das ware Israel; nicht aber die draußen stehenden Abrahamiden oder die israelitische Nation als solche“ (Oett.).

Ganz klar tritt uns aber diese Universalität der neutestamentlichen Idee des Reiches und Volkes Gottes auf Grund der Vorgänge, welche die Apostelgeschichte berichtet, in ihrer allmählichen heilsgeschichtlichen Realisirung bei den Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus entgegen. — Als die Apostel an den Herrn unmittelbar vor seiner Himmelfahrt, da er ihnen die Ausgießung des heiligen Geistes verhieß, die Frage richteten: Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich dem Israel herstellen (Act. 1, 6), so meinten sie auf Grund der alttestamentlichen Verheißung in der Tat das empirische Volk Israel, dem das Reich zugesagt sei; und der Herr stellt, ohne ihre Frage direct zu verneinen, nur den Zeitpunkt der Erfüllung (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) als einen ungewissen hin, den der Vater seiner Macht vorbehalten habe. Aber wenn er in der weiteren Antwort, die Beziehung auf Israel (τῷ Ἰσραήλ) ignorierend, erklärt: Ihr werdet empfangen die Kraft des heil. Geistes, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein sowol in Jerusalem als auch in ganz Judäa und Samaria und bis an die äußerste Grenze der Erde, so weist er hier, gleichwie bei dem Taufbefehl, alle Völker zu Jüngern d. h. zum Volke Gottes zu machen durch Taufen und Lehren (Mtth. 28, 19f.), darauf hin, daß das empirische Israel und das jüdische Land nicht die Grenze für die Predigt vom Reiche und für das neutestamentliche Gottesreich sein solle. Gleichwol läßt er sie im Dunkel nicht bloß über das Wann sondern auch über das Wie der Erfüllung der Reichshoffnung für Israel, bei welcher sie nach der alttestamentlichen Verheißung Joel 3 u. Am. 9, 8—15 sich die Aufrichtung des Davidischen Königtums und der Herrlichkeit Israels als mit der allgemeinen Geistesausgießung zusammenfallend dachten, um sie durch den Gang der neutestamentlichen Reichsgeschichte durch die Predigt des Evangeliums und deren Ausbreitung bis an die äußersten Enden der Erde über den universellen Plan der göttlichen Reichsökonomie zu belehren. Diese Ungewißheit über die Erfüllung der Reichshoffnung für Israel tritt auch in den Reden des Petrus bei und nach dem ersten Pfingstfeste zu Tage, wenn er Act. 2, 22 ff. zu den Männern von Israel sagt: „Euer und eurer Kinder ist diese Verheißung (nämlich Joel 3) und aller derer, die ferne sind, welche Gott etwa herzurufen wird (v. 39), indem er, wie aus der folgen-

den Rede erhellt, in der Tat glaubt, daß mit der gehofften Gesamtbekehrung Israels die von den Propheten geweissagten καιροὶ ἀναψύξεως und somit eine ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν προφητῶν eintreten werde (Act. 3, 20 f.). Er hoffte, wie aus der Erinnerung des Ausdrucks ἀποκατάστασις an das ἀποκαθιστάειν Act. 1, 6 deutlich erhellt, mit der bußfertigen Bekehrung Israels zu Jesu Christo den Beginn und Anbruch der letzten Zeit, in welcher durch Christi Parusie der Gottesgemeinde die Verherrlichung in Aussicht gestellt ist. Doch sagt er nichts näheres weder über die Art und Weise dieser Apokatastasis noch über den Eingliederungsproceß der Völkerwelt in die βασιλεία Jesu Christi. Die schon dem Abraham verheißene Segnung aller Geschlechter der Erde mag er damals noch so gedacht haben, daß die Heiden als Bekehrte sich erst dem theokratischen Volke anschließen und durch die Beschneidung demselben eingegliedert werden müßten. Denn daß er damals diesen jüdischen Particularismus noch hegte, ersehen wir aus Act. 10, wo der Herr ihm zeigt, nichts gemein zu achten, sondern in jedem Volke die gleich dem Kornelius vom heiligen Geiste ergriffenen Gläubigen als ware Glieder des Volkes Gottes anzuerkennen; wie er Act. 10, 34 f. in dem demütigen Bekenntnisse ausspricht: „Nun begreife ich (καταλαμβάνομαι) in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern ἐν παντί ἔθνη ὁ φοβούμενος ihm δεκτός ist“ d. h. zu seinem Volke angenommen wird. Diese Wahrheit rechtfertigt er dann gegen die Juden aus der Beschneidung sowol 11, 17 als auch auf dem Apostelconcile 15, 7 ff., wo er gegenüber etlichen Gläubiggewordenen aus der Pharisäersecte, welche verlangten, daß man die Gläubigen aus den Heiden beschneiden und zur Haltung des Gesetzes Mose's verpflichten müsse, vor den versammelten Aposteln und Aeltesten die Tatsache geltend macht, daß Gott den Heiden gleichwie auch uns den heiligen Geist gab und keinen Unterschied zwischen ihnen und uns machte und ihre Herzen durch den Glauben reinigte — indem wir durch die Gnade des Herrn Jesu glauben selig zu werden gleicherweise wie auch jene.

Auf Grund solcher Erfahrung bezeichnet er dann in seinem Briefe die Christengemeinde, und zwar eine offenbar gemischte heidenchristliche, in vollkommen alttestamentlichem Ausdrucke nicht bloß als οἶκος πνευματικός und ἐσάτευμα ἄγιον (1 Petr. 2, 5), sondern auch als γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἐσάτευμα, ἔθνος ἄγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν (v. 9), ganz wie Israel nach Ex. 19, 5. — Aus der durch Petrus gemachten Erfahrung zieht dann Jakobus, das Haupt und der Vertreter der jerusalemisch-judenchristlichen Muttergemeinde, auf dem Apostelconcile den Schluß, daß Gott aufs erste darauf gesehen (dafür gesorgt) habe, daß er aus den Heiden ein Volk auf seinen Namen bekomme d. h. ein Gottesvolk, ein Volk das zu seinem Namen sich bekennt, und weist hin auf die Uebereinstimmung dieser Tatsache mit der Rede des Propheten, daß der Herr die verfallene Hütte Davids wiederaufrichten werde, auf daß die Uebrigen unter den Menschen den Herrn suchen und alle die Völker, über welche sein Name genannt ist (Am. 9, 16 f.), um mit diesem Prophetenworte die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes

ohne die Beschneidung aus dem A. Test. zu begründen (s. m. bibl. Comm. zu Am. 9, 16 f.). — Mit der Aufnahme der gläubigen Heiden zum Volke Gottes aber ist die Prärogative Israels, ausschließlich Gottes Volk zu sein, aufgehoben. Hiernach ist auch die Ueberschrift seines Briefes zu erklären. Die δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ, an welche er denselben richtet (Jak. 1, 1), sind nicht die Juden in der Zerstreuung, auch nicht bloß Judenchristen, sondern die Gläubigen aus Israel und den Heiden, welche Gott durch das Evangelium gezeugt hat εἰς τὸ εἶναι ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Wenn Jakobus aber diese als das von Gott erwählte Volk der Zwölfstämme bezeichnet, so kann er nicht der jüdischen Nation als solcher wegen ihrer Abstammung von Abraham, und auf keinen Fall dem ungläubigen Teile des jüdischen Volks heilsgeschichtlichen Beruf vindiciren.

Ausführlicher erklärt sich der Heidenapostel Paulus über das Verhältnis Israels zum Volke Gottes. So entschieden er den Vorzug, welchen Israel vor allen anderen Völkern als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs gehabt hat, zu würdigen weiß und das Ἰουδαίῳ πρῶτον wiederholt hervorhebt (Röm. 1, 16. Act. 13, 26 u. a.), und so sehr sein Herz für die συγγενεῖς κατὰ σάρκα glüht, für die Israeliten, denen die υἰοθεσία, die διαθήκη, die νομοθεσία, die ἐπαγγελία gehören (Röm. 9, 3 f.); so bezeugt er doch eben so entschieden, daß seitdem Christus gekommen ist und durch sein Blut Frieden gemacht hat, jegliche Scheidewand, jeglicher Heilsunterschied, jeglicher Particularismus in Betreff Israels und der Heidenwelt gefallen ist. Nachdem er im Briefe an die Epheser c. 1 hervorgehoben, daß Gott auf Grund seines ewigen Rathschlusses zur Veranstaltung (οἰκονομία) der Fülle der Zeiten Alles in Christo unter ein Haupt zusammengefaßt habe (v. 10) und ihn gesetzt zum Haupt über Alles der Gemeinde (ἐκκλησία), welche ist sein Leib, die Erfüllung dessen, der alles in allen erfüllet (v. 22 f.), entwickelt er in c. 2, wie Gott aus Gnaden alle τέχνα φύσει ὀργῆς, auch die ποτὲ τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, welche von den am Fleische Beschnittenen ἀπροβουσία genannt werden (v. 11), in Christo zu einer πολιτεία vereinigt habe, indem Christus unser Friede den Zaum des Gesetzes abgebrochen, aus beiden eins machte, beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz versöhnte, daß durch ihn die Beiden in einem Geiste Zugang zum Vater haben, daß die Heiden nicht mehr ἔθνη und πάροικοι sind, sondern συμπολιταὶ τῶν ἁγίων geworden (v. 18 f.) und als Gemeinde des Herrn nunmehr der ναὸς ἅγιος, das κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (v. 21 f.) sind. — Wie Paulus hier das alttestamentliche Bild der Gottesgemeinde und des Gottesvolks auf die aus den Gläubigen aller Völker gesammelte Kirche des Herrn bezieht, so schreibt er der heidenchristlichen Korinthergemeinde: „Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes“, indem an ihr das Wort Lev. 26, 11 erfüllt sei: „Ich will unter ihnen wohnen und wandeln, und werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk (μου λαός = עַמִּי יְהוָה) sein, 2 Kor. 6, 16 vgl. 1 Kor. 3, 16. — Ja im Philipperbriefe bezeichnet er die auch vorzugsweise heidenchristliche Gemeinde als die ware περιτομή, insofern sie im Geiste Gott dienen und nicht auf das

Fleisch ihr Vertrauen setzen, und nent die Anhänger der Beschneidung am Fleische, also die Gesamtheit der Israeliten, welche dem Reiche Christi widerstreben, sogar die *κατατομή* die Zerschneidung, aus der die bösen Arbeiter hervorgehen, welche die Gemeinde irrezuliten suchten (3, 2 f.). „Wer wolte demnach — schließt daraus *v. Oett.* S. 233 — es bezweifeln, daß ihm die einheitliche Gemeinde der Gläubigen nicht blos das ware Israel, sondern dieses auch in directem und exclusivem Gegensatz gegen das Israel *κατὰ σάρκα* (1 Kor. 10, 18) sei?“

Noch deutlicher zeigt Paulus in den Briefen an die Galater und die Römer, daß das außerhalb der christlichen Kirche stehende Israel nicht mehr das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes ist. — Im Briefe an die Galater entwickelt er gegen *die* Irrlehrer, welche in der Beschneidung, dem bundesmäßigen Kennzeichen Israels, die Grenze und die Bedingung der Zugehörigkeit zum waren Volke Gottes sahen (Gal. 3, 7), den Gedanken, daß *οἱ ἐκ πίστεως οὗτοι εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*, aus der dem Patriarchen gewordenen Verkündigung Gen. 12, 3, und daß alle durch den Glauben Kinder Gottes sind; „denn wie viele euer getauft sind, habt ihr Christum angezogen; da ist kein Jude noch Grieche — — denn ihr seid alle Einer in Christo Jesu. Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben“ (3, 26—29. 4, 7). Dagegen die mit des Gesetzes Werken umgehen (*ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν*), die sind unter dem Fluche (3, 10). Daraus folgt unbestreitbar, daß die christliche Gemeinde im Gegensatz zum gegenwärtigen als Nation draußen stehenden Israel Abrahams Geschlecht geworden; mit anderen Worten, daß der heilsgeschichtliche Beruf Israels durch Christum und sein Evangelium in der christlichen Gemeinde erfüllt ist, daß wir folglich das gegenwärtige jüdische Volk weder Volk Gottes mehr nennen, noch ihm heilsgeschichtlichen Beruf noch zuschreiben dürfen. — Dieser Gedanke ist im Römerbriefe weiter entwickelt. Nachdem Paulus hier gezeigt hat, daß bei Gott keine *προσωποληψία* stattfindet und wie die Heiden, welche *ἀνόμως* sündigten, auch *ἀνόμως* verloren gehen, so auch die Juden, welche *ἐν νόμῳ* sündigten, durch das Gesetz gerichtet werden (2, 11 f.), erklärt er den auf ihr Volkstum stolzen Israeliten: „Hältst du das Gesetz nicht, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden“ d. h. doch soviel als: hörst du auf Mitglied des Volkes Gottes zu sein, und umgekehrt: „die das Gesetz haltende Vorhaut wird als Beschneidung gerechnet“ d. h. gehört zum waren Volke Gottes, „und wird dich richten, der du unter dem Buchstaben der Beschneidung das Gesetz übertrittst.“ Denn nicht auf die Beschneidung am Fleische, sondern auf die Beschneidung des Herzens, *ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*, kommt alles an, wenn es sich um Anerkennung des Gottesvolks vor dem göttlichen Forum handelt (2, 25—29). Zwar hat die Beschneidung den Vorzug, daß den Juden die *λόγια τοῦ θεοῦ* anvertraut sind, und auch durch den Unglauben der *τινές*, die das verstokte Israel bilden, die göttliche Bundestreue in der Erfüllung der Verheißung nicht aufgehoben wird (3, 1—3). Aber daraus folgt für die Juden kein *προέρχεται* d. h. keine Prärogative in Betreff per Heilsordnung; vielmehr folgt aus dem bisher Dargelegten, daß beide

Juden und Griechen, unter der Sünde sind (3, 9), also auch nicht durch *ἔργα νόμου*, sondern allein durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo Jesu gerecht werden, d. h. Gottes Volk sein können. Dies wird dann in c. 4 an Abraham nachgewiesen, welcher die Beschneidung empfing zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte, auf daß er würde ein Vater aller derer, die in der Vorhaut glauben, und der Beschneidung, aber nicht weil sie beschnitten sind, sondern weil sie in den Fußstapfen des Glaubens, welchen Abraham in der Vorhaut hatte, wandeln (4, 3. 10—12). Hier unterscheidet Paulus deutlich zwischen dem geistlichen Israel, d. i. der aus den gläubigen Israeliten und den gläubigen Heiden bestehenden Christengemeinde, deren Vater Abraham geworden, und der blos leiblichen Nachkommenschaft Abrahams, d. i. dem empirischen jüdischen Volke. Wenn er sodann die dem Abraham oder seinem Samen gewordene Verheißung Gen. 17, 15 auf allen Samen (*παντὶ τῷ σπέρματι*) bezieht (v. 16), so erklärt er *παντὶ τῷ σπέρματι* durch den Zusatz: nicht dem *ἐκ τοῦ νόμου* allein, sondern auch dem *ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*, und beugt damit der Beziehung des *παντὶ τῷ σπέρματι* auf das jüdische Volk als solches vor, so daß die, welche nur fleischlich von Abraham abstammen, aber nicht im Glauben Abrahams wandeln, sondern durch das Gesetz gerecht werden wollen, von diesem Samen ausgeschlossen werden. Ueber diesen Unterschied verbreitet er sich weiter in Röm. 9—11, um den scheinbaren Widerspruch auszugleichen, der zwischen dem heilsgeschichtlichen Berufe Israels und der gegenwärtigen Ausschließung des größten Theils des jüdischen Volks aus der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* vorlag. Diesen Unterschied gleicht er aber nicht etwa so aus, daß er das als Nation von Christo abgefallene Israel noch Volk Gottes nent und ihm noch den heilsgeschichtlichen Beruf vindicirt, sondern im Gegenteile mit dem Nachweise, daß Gottes Wort nicht zu Boden gefallen sei, weil nicht alle von Israel auch Israel sind, auch vom Samen Abrahams nicht alle Kinder sind, sondern die göttliche Verheißung Gen. 21, 12 also lautet: „In Isaak soll dir Same genant werden“, d. h. nicht die nach dem Fleische Kinder (*τὰ τέκνα τῆς σαρκός*) diese sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden zum Samen gerechnet (9, 6—8). Diesen theokratischen Gesichtspunkt begründet er weiter aus der Erwählung Jakobs vor Esau und aus den Weißagungen Hos. 1, 10. 2, 1 von der Berufung des *Loammi* (der Heiden) zu Kindern des lebendigen Gottes, und des Jesaj. 10, 22 von der Rettung nur des *κατάλειμμα* aus der zallosen Menge der Söhne Israels, um den Wahn aller Judaisirenden der Vor- und Jetztzeit, welche die Nachkommenschaft Abrahams mit dem Volke der Kinder Gottes identificiren, zu bekämpfen und die Wahrheit zu erbärten, daß — wie *Oehler*, in der Realencykl. v. *Herz.* XVII S. 246 sagt — „das Volk Gottes schon in seinem Ursprung nur auf den Glauben an den El Schaddai gestellt ist“ und der Character desselben ethisch bestimmt ist, so daß Israel von der Zeit an, da es seinen Heiland verwarf, aufgehört hat, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu sein und der heilsgeschichtliche Beruf sich von nun an in der zu einem Volke Gottes vereinigten Gemeinde der Christen voll-

zieht, in welcher das Evangelium gepredigt und geglaubt wird, während Israel factisch ‚ungehorsam ist und widerspricht‘ (10, 21). Wenn hierauf Paulus in 11, 1 die Frage: ‚Hat denn Gott sein Volk verstoßen?‘ mit μή γένοιτο ‚das sei ferne‘ entschieden verneint, so darf nach dem Zusammenhang der ganzen Entwicklung unter τὸν λαὸν αὐτοῦ nicht die jeweilige, dem Evangelium feindliche Masse der jüdischen Nation samt ihren ungläubigen Repräsentanten verstanden werden; diese hat er verstoßen, sondern λαὸς αὐτοῦ ist sein alttestamentliches Bundesvolk; dieses hat er nicht verstoßen. Denn Beweis hierfür liefert die Person des Paulus selbst, des Israeliten aus dem Samen Abrahams vom Stamme Benjamin (11, 1 f.), der zum Apostel der Heiden berufen ist, ferner die Antwort, welche Gott dem Elias auf seine Klage daß er allein übrig geblieben sei, erteilte: ‚Ich habe mir sieben Tausend übrig gelassen, die nicht ihre Kniee vor Baal gebeugt haben.‘ So sei auch in der jetzigen Zeit ein λαῖμα κατ’ ἐκλογὴν χάριτος zum Stamme des neutestamentlichen Bundesvolkes geworden. In diesen Stamm als den guten Oelbaum sind die gläubigen Heiden eingepropft und von seiner heiligen Wurzel mitgetragen und von seinem Saft durchdrungen zur Einheit des Gottesvolks mitaufgenommen, während τινὲς τῶν κλάδων — so nennt er die ungläubige Masse des jüdischen Volks — aus demselben ausgebrochen sind. — Obwol Paulus dann weiter sagt, daß die abgebrochenen Zweige in ihren eigenen Oelbaum wieder eingepropft worden können, und als Mysterium verkündigt, daß Verhärtung eines Teils Israel widerfahren ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei und in dieser Weise ganz Israel werde gerettet werden (11, 25 f.), so wird doch damit dem wegen seiner Verhärtung verworfenen Volke nach seiner dereinstigen Bekehrung nicht eine Prerogative oder Sonderstellung im Reiche Gottes eröffnet, sondern nur gesagt, daß die abgebrochenen Zweige nach überwundenem Unglauben in den guten Oelbaum wieder eingepropft d. h. in das begnadigte Volk der Christenheit wieder eingegliedert werden sollen.

Aus diesem einstimmigen Zeugnisse Christi und der Apostel erhellt unwiderleglich, daß die jüdische Nation, welche Jesum Christum als Heiland verworfen hat, keine israelitische Gottesgemeinde außerhalb der christlichen Kirche bildet, wie v. Hofm., Volck u. andere Chiliasten meinen. Die wegen ihres Unglaubens aus dem guten Oelbaum ausgebrochenen Zweige sind kein Volk Gottes. — Dieses Zeugnis des N. Test. ist von centraler Bedeutung für das richtige Verständnis der prophetischen Weißagung über die Zukunft Israels. Was der Apostel Röm. 12, 6 von der neutestamentlichen Prophetie sagt, daß sie κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως sein soll, das gilt auch von der Prophetie des A. Test. und deren Auslegung. Wie gemäß dem in Röm. 9, 1 ff. aus dem A. T. gefürten Nachweise die Abraham dem Ahnherrn des israelitischen Volks gegebene Verheißung, daß in seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (Gen. 12, 3. 18, 18 u. ö.), nicht der ganzen leiblichen Nachkommenschaft Abrahams galt, sondern durch die Erwähnung Isaaks gegenüber Ismael und Jakobs vor seinem Zwillingsbruder Esau

auf die von Gott zuvor ersehenen Träger der Verheißung beschränkt wird, so geht durch die ganze Offenbarungsgeschichte der Grundgedanke, daß Israel als Gottesvolk nicht ein Naturprodukt ist, d. h. keine privilegierte Nation vor allen anderen Völkern, sondern ein Erzeugnis der schöpferischen Macht und Gnade Gottes (Deut. 32, 6). Die Grundzüge seines Wesens und seiner Führung sind in Jakob vorgezeichnet, der mit Umgehung des nach dem Rechte der Natur bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird. ‚In dem Namen יַעֲקֹב d. i. Gotteskämpfer (Gen. 32, 39. Hos. 12, 4) ist der geistliche Charakter des von Jakob ausgehenden Volks ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkevollen ‚Fersenhalters‘ sein Naturcharakter vorgebildet ist‘ (Oehler a. a. O.). Israel soll ein Priesterkönigreich sein, das im Kindesverhältnis zu Jahve seinem Schöpfer steht (Ex. 4, 22. Deut. 8, 5). Daher lautet auch bei der Bundschließung am Sinai (Ex. 19, 5 f.) die Verheißung in bedingter Form: ‚Wenn ihr meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten werdet, so solt ihr mir ein Eigentum (חֵרֶץ) sein vor allen Völkern, und ihr solt ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.‘ ‚Daher wendet sich auch das Gesetz mit seinem Segen und Fluche zunächst nicht an die ephemere Volksgestalt oder an alle einzelnen Israeliten, sofern sie als Individuen leiblich von Abraham abstammen und zu Jakob gehören, sondern an das Volk als geistliches Collectivum, als an die ewig währende Heilsgemeinde des Herrn, welche bestehen bleibt und der Erfüllung der Zusagen Jahve's harren soll und darf, auch wenn alle empirischen Einzelindividuen in der Wüste verfallen‘ (v. Oett. S. 262). — Nach diesem theokratisch-geistlichen Charakter Israels als Bundesvolk, nach welchem Jahve der Vater dieses Volks ist, weil er es gebildet (Deut. 8, 17 ff.), und Israel sein Sohn in rein ethischem Sinne (Jes. 43, 1. 15. 45, 11. Hos. 11, 1), wird im A. Test. durchweg zwischen der bloß äußeren, natürlichen und der geistlich inneren, waren Zugehörigkeit unterschieden; besonders deutlich in Ps. 24, 6 u. 73, 5, in den Siebentausend zu Elia's Zeit, welche damals das ware Gottesvolk bildeten (1 Kön. 19, 18, in dem *Schear jaschub*, welcher bei den über das empirische Israel ergehenden Gerichten als heiliger Same erhalten werden soll (Jes. 10, 22 vgl. mit 6, 13), in dem *Loammi*, wie Hosea (2, 1. 3) das abtrünnige Volk nennt im Gegensatz zu dem *Ammi*, den ‚Söhnen des lebendigen Gottes‘. ‚In diesem Sinne — erklärt v. Oett. S. 262 weiter — das Volk als theokratisches Ganzes im geistlichen Sinne betrachtend, weißagte Jeremias (29, 10 ff.), daß nach den 70 Jaren babylonischer Gefangenschaft Gott sein gnädiges Wort über sie aufrichten und sie wieder an diesen Ort bringen werde, d. h. nicht alle einzelnen Israeliten, die ja bis dahin alle gestorben waren, sondern die Gemeinde des Herrn, welche Daniel ‚das Volk der Heiligen des Höchsten‘ nennt (Dan. 7, 27). Aus dem Allen zieht *derselbe* S. 264 den richtigen Schluß: ‚Darum müssen wir auch die alttestamentl. Namen: heiliges Volk, priesterliches Königreich, Volk des Eigentums als zukunftsreiche Benennungen ansehen, in welchen die Heilsgemeinde des Herrn vorgebildet erscheint. Ja deshalb haben wir ein volles Recht,

die alttestamentl. Heilsweissagungen in Betreff Israels als des Volkes Gottes, wie es der Herr selbst und alle Apostel thun, auf die gegenwärtige Heilsgemeinde im vollen Sinne und ohne willkürliche Umdeutung anzuwenden¹.

Demgemäß ist auch die Frage nach der Erfüllung der auf Israels Zukunft bezüglichen Weissagungen zu beantworten. Die Verkündigung der Propheten, daß der Herr die unter die Völker zerstreuten Söhne Israels wieder sammeln und in sein Land zurückführen werde, um darin unter dem Königtum seines Knechtes David ewig zu wohnen (Ez. 36, 24 ff. 37, 14. 21 ff. u. a.), hat ihre Wurzel in den patriarchalischen Verheißungen, in welchen nicht nur der Charakter des Volkes Israel vorgezeichnet, sondern auch schon ausgesprochen ist, welches Resultat die Geschichte dieses Volkes haben werde¹ (Oehl. a. a. O.). „Drei Stücke sind in den dem Abraham (Gen. 12, 2 f. 7. 13, 15 f. 15, 3. 17, 6—8. 18, 8. 22, 16—18) gegebenen, dem Isaak (26, 2—4) und dem Jakob (28, 14. 35, 11) erneuerten Verheißungen enthalten: zallose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Canaan, zum Segen gesetzt sein für alle Geschlechter der Erde, woneben noch auf eine zukünftige Siegherrschaft über die Völker hingedeutet wird. So ist das Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine Zukunft hat, die ihm verbürgt ist in dem Verheißungsbunde, in den Gott zu den Patriarchen getreten ist, weshalb er es nicht verschmäht, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu heißen (Ex. 3, 6. 15)¹. — Auf diesen Bund wird in Lev. 26, 44 f. und Deut. 30, 3 ff. die Verheißung gegründet, daß der Herr auch dann, wenn er Israel um der hartnäckigen Uebertretung seiner Gebote willen unter die Heiden zerstreuen werde, damit die Uebertreter die Strafe ihrer Missetat tragen, sie, wenn ihr unbeschnittenes Herz sich demütiget, wieder in ihr Land zurückführen und mehr als ihre Väter vermehren werde. Zuzufolge dieser, von Mose noch in seinem Abschiedsliede Deut. 32, 36—43 verbürgten Verheißung verkündigen alle Propheten die Wiederherstellung und schließliche Verherrlichung Israels. Dieses Lied, welches mit den Worten schließt: „Frohlocket ihr Nationen über sein Volk; denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezalen seinen Widersachern und sünden sein Land, sein Volk“, tönt — wie v. Hofm. Schriftbew. II, 2 S. 89 ausgeführt hat — fort durch die ganze alttestamentl. Weissagung von Obadja bis Jeremia. Und bei dieser Verheißung bleibt es auch nach der Wiederkehr aus Babel. „In aller Weise wird es durch Zacharja versichert, daß Juda und zwar Juda in Gottes heiligem Lande Gottes heiliges Eigentum bleibt“¹.

Diese Wiederherstellung führt Ez. im Einklange mit Jer. 31 u. 33 in viel detaillirter Schilderung so aus, „als unterscheide sich der Zustand derselben, wie er nachher sein wird, von dem wie er vorher gewesen, nur dadurch, daß es ein vom Geiste seines Gottes zur Treue und zum Gehorsam umgewandeltes Herz hat (11, 19. 36, 27) und unter der Obhut

¹) Dazu vgl. die Ausführung dieses Gedankens bei *Volck*, Chiliasm. S. 41 ff. u. *Aubertin*, Daniel S. 399 ff. der 2. A.

seines von aller Welt erkanten und anerkannten Gottes (36, 23) in gutem Frieden und Gedeihen lebt. Das Land, in welches es wiederhergestellt wird, von Ez. sehr bestimmt als eben dasselbe bezeichnet, in welchem seine Väter gelebt haben (37, 25), erscheint überall nur als ein gesegneter irdischer Wohnort, und die Verheißung es zu besitzen als eine Zusage für ein in Frieden sich fortpflanzendes Volk¹ (*Hofm.* S. 576). — Was folgt nun hieraus für die Frage nach der Art und Weise der Erfüllung dieser Verheißungen? Etwa daß die Lebensgestaltung des wiedergebrachten Volkes Israel unter dem Regimente des verheißenen David, des Messias, nur eine durch keine Sünde getrübt Erneuerung seiner früheren Lebenszustände in Palästina sein werde? Für diese wörtliche Deutung der Verheißung scheint der Umstand zu sprechen, daß Ez. in engstem Zusammenhang mit der Zurückführung des Volkes Israel in das Land seiner Väter auch den Wiederaufbau der verödeten Städte und die Umwandlung des verwüsteten Landes durch Bebauung in fruchtbaren Boden gleich dem Garten Edens verkündigt (36, 33 ff.), eine neue Verteilung Canaans unter die Stämme und einen neuen Tempel, in welchen die Herrlichkeit des Herrn einzieht (c. 40 ff.), und darin Gottesdienst mit Schlachtopfern in Aussicht stellt. Consequent nahmen daher *Aubertin* a. a. O., *Baumg.* u. A. eine Wiederherstellung des Tempels und einen Opfercultus im tausendjährigen Reiche an, in welchem das ceremonielle Gesetz Mose's seine geistigen Tiefen entfalten werde. Da jedoch diese Annahme in zu crassem Widerspruch mit dem Ausspruche Christi über die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24) und mit der Lehre des Hebräerbriefs über das ewig gültige Sündopfer Christi steht, so hat v. *Hofm.* S. 577 die prophet. Schilderung Ez. 40—48 bildlich oder ideal in der Weise von *Hengstenberg* verstehen wollen, und *Volck* (Chiliasm. S. 70) die Erwähnung des Tempels und Schlachtopferdienstes bei Ez. daraus erklärt, daß „der Prophet seine Gedanken in Vorstellungen kleiden müsse, welche ihm von der alttestamentl. Oekonomie her geläufig sind, und welchen wir, die wir wissen, daß die alttestamentl. Institutionen nur eine $\sigma\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu\tau\omega\nu$ waren, das $\sigma\omega\mu\alpha$ aber in Christo erschienen ist (Hebr. 10, 1. Kol. 2, 17), die Gedanken zu entnehmen haben“. Aber die Inconsequenz, welche darin liegt, daß man die alttest. Institutionen typisch faßt, dagegen die Verheißungen der Rückkehr Israels in sein Land realistisch volkstümlich erklärt, läßt sich nicht rechtfertigen mit der zweideutigen Bemerkung: „Wäre Israel für das neutestamentliche Heil gewonnen und so zum neutestamentlichen Volke Gottes geworden, so wäre in ihm die neutest. $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\pi\alpha\nu\omega\nu$ zu ihrer Verwirklichung gelangt; da es aber als Volk das Heil in Christo verwarf, so ward das Reich in die Völkerwelt gestelt bis zu der Zeit, wo es sich als Volk bekehrt. Tritt diese Zeit ein, so werden die Weissagungen der alttest. Propheten zu ihrer rechten vollen Erfüllung gelangen, und der Beruf Israels, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, sich schließlich erfüllen“ (S. 71). Die Zweideutigkeit liegt in der Entgegensetzung von Verwirklichung der neutest. $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\pi\alpha\nu\omega\nu$ und der vollen schließlichen Erfüllung der alttest.

Weißagung über den Beruf Israels die Stätte der Heilsgeschichte zu sein. Abgesehen von dem verfehlten Ausdrucke, Israel statt Canaan als die Stätte der Heilsgeschichte zu nennen, setzt die *volle* schließliche Erfüllung der alttest. Weißagungen doch eine ihr vorhergehende anfängliche, nur nicht volle Erfüllung voraus. Diese anfängliche Erfüllung hat mit der Gründung der neutestamentlichen βασιλεία durch die Predigt des Evangeliums begonnen und setzt sich trotz der andauernden Verstockung des jüdischen Volks durch die Jahrhunderte der christlichen Aera fort. Aber nicht so, wie *Volck* mit *v. Hofm.* meint, daß das Reich in die Völkerwelt gestellt und an die Stelle des alttestamentlichen Israel eine neutestamentliche Heidenkirche getreten ist (*Volck* S. 33 u. ö., *Aubert* u. A.), demnach die geweißagte neutestamentliche βασιλεία τοῦ θεοῦ erst mit der zukünftigen Bekehrung des jetzt noch verstokten jüdischen Volks eintreten oder verwirklicht werden wird. Der Gegensatz von christlicher Heidenkirche und neutestamentlichem Reich Gottes ist schrift- und geschichtswidrig, nur aus der Ansicht gefolgt, daß das israelitische Volk in seiner empirischen Gestalt und selbst noch in seiner Verstockung das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes sei, die, wie wir gezeigt haben, mit der Lehre Christi und der Apostel, nach welcher der heilsgeschichtliche Beruf Israels auf die aus den Gläubigen Israels und der Heiden gebildeten christlichen Kirche übergegangen ist, in unvereinbarem Widerspruche steht. Mit der andauernden Verstockung gegen Jesum Christum, seinen Heiland, hat sich das jüdische Volk den Fluch der Zerstreuung unter alle Völker zugezogen, und mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und der Verwüstung Palästina's durch die Römer und Muhammedaner hat das Land Canaan die heilsgeschichtliche Bedeutung, die Stätte für die Entwicklung des Reiches Gottes zu sein die es für die Zeiten des A. T. hatte, eingebüßt. Zwar spricht der Herr in seiner Klage über Jerusalem, das sich von ihm nicht sammeln lassen wolte, nur aus: „Euer Haus wird euch wüste gelassen; denn ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn“ (Mtth. 23, 37 f. u. Luk. 13, 34), und verkündigt in Luk. 21, 24, daß Jerusalem werde von den Heiden zertreten sein, bis daß Heidenzeiten erfüllet, d. h. bis die Zeiten, in welchen Heiden Macht über das Reich Gottes haben, abgelaufen sind. Aber wengleich aus diesen Aussprüchen des Herrn sich schließen läßt, daß Israel dereinst zur Anerkennung Jesu Christi als Heiland kommen und dann auch die Verwüstung und Zertretung des Landes Canaan aufhören werde, und wengleich der Apostel Paulus in Röm. 11, 25 f. das Mysterium verkündigt, daß die Israel widerfarene Verstockung dauern werde, bis die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen sei, und in solcher Weise πᾶς Ἰσραὴλ werde gerettet werden, so läßt sich doch aus diesen Aussprüchen Christi und des Heidenapostels nicht ohne weiteres der Schluß ziehen, daß das verstokte jüdische Volk bei seiner zu hoffenden einstigen Bekehrung zu Christo in das Land Palästina werde zurückgeführt werden. Das σωθήσεται des ganzen Israel bezeichnet der Apostel nur als ein Eingepfropftwerden der um des Un-

glaubens willen ausgebrochenen Zweige in ihren Oelbaum, in welchen die gläubig gewordenen Heiden eingepfropft worden sind, d. h. als eine Wiedereingliederung in den bereits geheiligten Stamm der christlichen Kirche, in die aus den Gläubigen Israels und der Heiden bestehende neutestamentl. βασιλεία τοῦ θεοῦ (Röm. 11, 17—20). Hiernach darf weder Israel als bekehrtes Volk der Mutterschoß der Endkirche genannt, noch auch darf dasselbe, wie *Volck* mehrfach tut, im Gegensatz zur christlichen Kirche gedacht werden' (*v. Oetting*. S. 275). — Ebenso wenig läßt sich aus den Worten des Apostels Röm. 11, 12: „wenn ihr (der Israeliten) Fall (παράπτωμα) Reichthum der Welt ist, und ihr Ausfall (ἤττημα) Reichthum der Heiden, um wieviel mehr wird es ihre Vollzal (πλήρωμα) sein“, und v. 15: „wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt, was ihre Annahme wenn nicht Leben aus Todten“ der Schluß ziehen, daß das bekehrte Gesamtisrael eine bevorzugte Stellung vor der bekehrten Völkermacht erlangen und Jerusalem als Hauptstadt Canaans zum Mittelpunkt des neutestamentlichen Gottesreichs werde erhoben werden. Paulus sagt in diesen Stellen nichts weiter als dies: wenn die Verwerfung des ungläubigen Volkes Israel der Welt zur Versöhnung mit Gott gereichte, indem das Evangelium infolge der feindseligen Stellung Israels zu Christo der Heidenwelt gebracht wurde, in diesem Sinne also Israels Fall Reichthum der Völker wurde, so wird seine Wiederannahme nach der in Gottes Rat bestimmten Vollzal nichts geringeres sein als ζωὴ ἐκ νεκρῶν. D. h. aber nicht: „eine Lebendigmachung der leiblich Todten durch die erste Auferstehung“ (*Hofm.*, *Volck*); denn die Auferstehung der Todten bildet keine Klimax zu καταλλαγὴ κόσμου; sondern nach dem Zusammenhange des ganzen 11. Cap. eine innere geistliche Neubelebung der Gesamtkirche oder „eine Zeit der Erquickung und Glaubensstärkung, welche die von den Zeiten der Anfechtung ermattete, in ihrem Versöhnungsglauben lau gewordene Gemeinde zu ihrer inneren geistlichen Belebung wol brauchen, ja mit Sehnsucht auch heut zu Tage erleben kann“ (*v. Oett.* S. 278).

Aber die patriarchalischen Verheißungen bezüglich des Besitzes von Canaan verglichen mit den Verheißungen der Thora Mose's von der Sammlung des wegen seines Abfalls vom Herrn unter die Nationen zerstreuten Volkes Israel und seiner Zurückführung nach Canaan, und weiter die Weißagungen der Propheten von der Erhöhung des Berges des Hauses Gottes über alle Berge, zu dem die Völker wallen werden um das Gesetz des Herrn zur Richtschnur ihres Wandels zu machen, von Jerusalem als dem Orte, von wo aus das Gericht über die Völker ergehen und wo der Nachblieb Israels als heiliges Volk wohnen wird — lehren denn diese Verheißungen und Weißagungen nicht zweifellos, daß das jüdische Volk nach seiner zukünftigen Bekehrung zu Christo Palästina wieder zum Besitze erhalten und in einem zu Jerusalem erbauten Tempel Gott in pneumatischer Erfüllung des Gesetzes dienen, und das irdische Jerusalem der Ort sein wird, wo des Menschen Sohn bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit sich offenbaren, das Weltgericht halten und ein regnum gloriae aufrichten wird? Antwort: die Ver-

heißungen, welche die Patriarchen empfangen, welche dann Mose der Mittler des A. B. in den Drohungen und Verheißungen der Thora und die Propheten nach ihm vermöge göttlicher Erleuchtung im Blick auf die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Zeit weiter entfaltet haben, lauten allerdings so bestimmt, daß man sie unmöglich samt und sonders mit *Bertheau*¹ als durch die bußfertige Herzensstellung des Volks bedingt fassen und meinen kann, daß sie infolge der andauernden Unbußfertigkeit Israels weder bis jetzt erfüllt worden sind noch in der Zukunft werden erfüllt werden. Will man das prophetische Wort nicht illusorisch machen und zu natürlicher Vorhersagung abschwächen, so darf man die Erfüllung dieser einhelligen Verkündigungen nicht in Zweifel ziehen. Liefert doch schon der Fortbestand Israels in seiner nationalen Eigentümlichkeit trotz seiner 1800jährigen Zerstreung in alle Welt einen tatsächlichen Beweis dafür, daß dieses Volk noch eine Zukunft hat. Aber mit der Anerkennung des Wortlautes der prophetischen Verkündigung ist über das Wie ihrer Erfüllung noch nicht entschieden.

Wie der A. Bund überhaupt eine große Realweißagung auf Christum ist und nicht nur seine Institutionen eine *σκη των μελλόντων* sind, sondern auch viele Ereignisse und Tatsachen vorbildlichen oder typischen Charakter haben (Hebr. 8, 5. 1 Kor. 10, 11), so trägt auch die Weißagung hinsichtlich ihrer Form vielfach einen typischen Charakter, unterscheidet sich aber von dem bloß Typischen dadurch, daß sie nicht unbewußte Hinweisung auf ein Künftiges oder auch Ahnung desselben ist, sondern als Produkt des göttlichen Geistes mit dem bestimmten Anspruch auftritt, ein wirkliches Wissen um die Zukunft zu sein, vgl. Am. 3, 7. Jes. 42, 9. 48, 7. Entsprechend der pädagogischen Tendenz des A. B. hat die Prophetie die Aufgabe, die Gegenwart in das Licht des Endes zu stellen und zu zeigen, auf welchen Wegen Gott von der geschichtlichen Gegenwart aus seinen Heilsrat zum Ziele führt; vgl. *Oehler*: Weißagung in *Herz's* Realencykl. XVII S. 651 f. Da ferner den Propheten das Zukünftige in der Form der geistigen Anschauung gezeigt wird, so sind in ihren Weißagungen die Ereignisse der näheren und fernerer Zukunft in der Regel nicht zeitlich von einander geschieden, sondern wie in einem perspectivisch gezeichneten Gemälde an einander gereiht, so daß die Weißagung von der Anschauung des nächstbevorstehenden Gerichts unmittelbar zu der des Endgerichts fortschreitet, ebenso die Anschauung der nächstbevorstehenden Errettung sich zu der der Heilsvollendung erweitert (*Oehl.* S. 654). — Mit dieser perspectivisch complexen Anschauungsform der auf das Ende der Wege Gottes hinweisenden Prophetie hängt die weitere Eigentümlichkeit der Weißagung zusammen, daß sich ihr die Verwirklichung ihres Inhalts in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen darstellt, z. B. bei Joel die Mitteilung des heil. Geistes an das Volk Gottes als einzelnes Factum der

¹ In der Abhdl. die alttestamentl. Weißagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande, in den Jahrb. f. Deutsche Theologie IV (1859) H. 2 u. 4 S. 314 ff. u. 505 ff.

Ausgießung desselben unter großartigen Naturerscheinungen, das Völkergericht als einmaliger Act im Thale Josaphat; in der Erfüllung dagegen das was in der prophetischen Anschauung ein Momentanes ist, zu einem Geschichtsproceß von längerer Dauer wird, wie z. B. schon Amos an Joel 4, 16 anknüpfend, in c. 1 u. 2 das Völkergericht in eine Reihe von Gerichtsacten zerlegt. Hierzu kommt noch, daß, nachdem das Geweißagte auf erster Stufe sich erfüllt hat, der Prophetie von dem nun gewonnenen Standpunkte aus sich eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perspective eröffnet. So besonders nach dem Exile, als nach dem Sturze Babels, an welchen die vorexilischen Propheten den Eintritt der letzten Dinge geknüpft hatten, und der Rückkehr eines Teils der Exulanten ein neuer Zeitlauf beginnt, der abermals eine Sichtung des Bundesvolks und ein Völkergericht als Voraussetzung für den Eintritt des messianischen Heils herbeiführen soll (*Oehl.* S. 655).

Wie aber die Propheten ihre Worte in zeitgeschichtlicher Färbung geben und die Zukunft des Volkes und Reiches Gottes perspectivisch in den Rahmen der Gegenwart hineinzeichnen, so kleiden sie auch den Offenbarungsinhalt der Weißagung in die Form der gegenwärtigen Gestalt des Reiches Gottes. Sie schauen die Zukunft des göttlichen Reichs im wesentlichen in der Gestalt der Erweiterung und Verklärung der alttestamentlichen Theokratie; das Eingehen der Völker in das Gottesreich als ein Wallen nach dem Berge Zion oder den Berg des Hauses des Gottes Jakobs, damit er sie lehre in seinen Wegen zu wandeln; den Cultus der Zukunft als Fortsetzung des Opferdienstes u. s. w. Die feindliche Welt stellt sich ihnen dar in den damaligen Feinden Israels, Philistern, Ammonitern, Moabitern, Edomitern, den Weltmächten Aegypten, Assur, Babel u. s. w. Und wenn auch der Geist der Offenbarung schon innerhalb des A. T. auf höherer Stufe das abstreift, was als zeitliche Form an der Weißagung der früheren Stufe haftete, so ist doch in keinem Fall die Weißagung unmittelbar identisch mit ihrer Erfüllung, sondern die Erfüllung ist durch einen geschichtlichen Proceß vermittelt, welcher das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Form Geschaute zu höherer Verwirklichung führt. — Diese Eigentümlichkeit der Weißagung, wodurch die Form derselben für die neutestamentliche Erfüllung typisch wird, ist in der Natur der geschichtlichen Entwicklung des Gottesreiches begründet. Wie Gott seinen Heilsrat im A. B. nicht bloß durch Wortoffenbarungen kundtat, sondern auch durch Taterweise seiner Gerechtigkeit und Gnade Israel dem Ziele seiner Erwählung entgegenführt, so hat er in der Offenbarung des N. B. auch Verhältnisse, Zustände und Tatsachen geschaffen, in welchen die typische Form der alttestamentlichen Geschichte und Weißagung ihre wesentliche Erfüllung erhielt, oft auch so, daß die Erfüllung bis auf einzelne Züge der Weißagung gleicht, vgl. z. B. Mtth. 21, 2 ff. Joh. 12, 14 ff. mit Zach. 9, 9. — Mit der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Völkern bis an der Erde Ende, durch Eingliederung der gläubigen Heiden in dasselbe, wird dem Abraham nicht nur die Verheißung: ihn zum Vater vieler Völker zu machen (Gen. 17, 5), sondern auch die ihm

für seinen Samen gegebene Verheißung des ewigen Besitzes des Landes Canaan (17, 8) so erfüllt, daß er κληρονόμος κόσμου geworden ist. Wenn der Apostel die letztere Verheißung Röm. 4, 13 im Lichte der Erfüllung so erklärt, so hat er das Canaan der Verheißung, den irdischen Boden des alttestamentl. Gottesreiches als Typus des über die ganze Welt sich erstreckenden irdischen Bodens der neutestamentl. βασιλεία τοῦ θεοῦ gefaßt.¹ — Gleicherweise wurden nach der Eroberung der Burg Zion und der Wahl Jerusalems zur Hauptstadt des Reiches durch David und der Erbauung des Tempels unter Salomo Jerusalem und der Berg Zion als Centralstätten des alttestamentl. Gottesreiches in den messianischen Psalmen und den Weissagungen der Propheten typische Bezeichnungen des Mittelpunktes des neutestamentlichen Gottesreiches, dessen Grenzen von einem Ende der Erde bis zum anderen Ende sich erstrecken (Ps. 72, 8. Zach. 9, 10).² — Beachten wir diese typische Form der Weissagung,

1) Diese typische Fassung Canaans will *Volck* (Chiliasm. S. 32) beseitigen durch die Deutung der Worte: κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου: „daß in dem Maße, als sich die weltumfassende Bestimmung des Geschlechts Abrahams erfüllt, der Besitz des verheißenen Landes zum Besitz der Welt erwächst“ mit der eisegesischen Erläuterung: „und Canaan der Welt Mittelpunkt wird“.

2) Die typische Form der Weissagung wird auch von den entschiedenen Chiliasten nicht ganz in Abrede gestellt. So bemerkt z. B. *Auberlen*, die messian. Weissagungen a. a. O. S. 827: „Bei den Propheten ist es ganz gewöhnlich, die bevorstehende Zerstreuung und Knechtung Israels unter die Heiden als eine Erneuerung der ägyptischen Zustände, und die dereinstige Wiederherstellung von Volk und Reich als einen neuen Anzug aus Aegypten und Einzug in Canaan darzustellen, Hos. 2, 1 f. 16 f. 9, 3. 6. 11, 5. Mich. 2, 12 f. 7, 15 f. Jes. 10, 24. 26. 11, 11. Jer. 16, 14 u. ö.“ Und *v. Hofm.*, welcher diese typische Erklärung in Jes. 11, 11—15 mit der Bemerkung beseitigt, „daß die Namen der Völker in v. 14 wie im 11. V. und die im 15. V. genannten Hindernisse nur zur Ausführung des Gedankens dienen (Schriftbew. II, 2 S. 548), kann sich doch S. 561 dem Zugeständnisse nicht entziehen, „daß Jes. 34, 5 אֲדוֹמִים nicht im Sinne einer sonderlichen Weissagung wider das Edomiter-volk, sondern als sinnbildliche Bezeichnung der gottentfremdeten Menschenwelt gemeint ist.“ Wenn aber *Edom* in dieser Gerichtsdrohung Typus der gottentfremdeten Menschenwelt ist, so können auch in der correspondirenden Heilsverkündigung Jes. 35 „die Erlösten Jahve's, die mit Jubel gen Zion zurückkehren, ewige Freude auf ihrem Haupte“, nicht der gerettete Nachblieb des jüdischen Volks oder das endlich zur Seligkeit gelangende Israel der 12 Stämme, und Zion wohin sie zurückkehren, kann nicht die Hauptstadt Palästina's sein, sondern nur die aus den gläubigen Heiden und Israeliten gesammelte Gemeinde Gottes, welche in die Seligkeit des himmlischen Jerusalems eingeht. Und was in Jes. 34 u. 35 von Edom und Zion gilt, das muß auch in Jes. 40—66 gelten. Die Weissagung über Edom (Jes. 34) hat ihr Seitenstück in Jes. 63, 1—6, und in der Verkündigung der Rückkehr der Erlösten Jahve's nach Zion c. 35 ist alles und jedes in Gedanke und Sprache Vorspiel des in Jes. 40—66 folgenden Trostbuchs für die Exulanten (*Del.*). — Auch *Volck* will die Vorbildlichkeit der alttestamentl. Geschichte nicht in Abrede stellen. Er erkennt an, daß dieselbe „ein großer Typus, ein großes *vaticinium reale* auf die neutestamentl. Zeit sei.“ Um hiernach meine Auffassung der prophetischen Weissagung als verwerflichen Spiritualismus zu bekämpfen, hat er das von mir gebrauchte Wort „typisch“ durchweg in „blos typisch“ oder „lediglich typisch“ geändert und gegen diese „lediglich typische“ Erklärung geltend gemacht: „das Reich Gottes verhält sich zu Israel und

so können wir aus der prophetischen Verkündigung der Sammlung und Zurückführung Israels nach Canaan nicht den Schluß ziehen, daß das zur Zeit noch vorstokte jüdische Volk bei oder nach seiner der-einstigen Bekehrung zu Christo nach Palästina werde zurückgebracht

seiner Geschichte nicht wie die Idee zu ihrer Hülle — sondern wie die Seele zu ihrem Leibe — „daß das Reich Gottes in, mit und aus Israel und seiner Geschichte erwachsen ist, in Israels Volkstum zu seiner leibhaftigen Darstellung gekommen und seine irdische Basis gewonnen hat, freilich zunächst in vorbildlicher Weise — und „das in Canaan wohnende Israel ist nicht blos Typus des Reiches Gottes, sondern dessen leibhaftige Erscheinung“ (Chiliasm. S. 35). Allerdings habe ich das Verhältnis des Reiches Gottes zu Israel nirgends mit dem Verhältnisse der Seele zu ihrem Leibe verglichen, weil dieser bildliche Vergleich den Unterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gestalt des Reiches Gottes eher verdunkelt als aufhellt. Ferner habe ich nirgends das Geschichtliche nur als die Hülle, nur als die zufällige Einkleidung der Idee dargestellt, aber freilich auch nicht, wie *Volck* tut, das israelitische Volkstum oder das empirische jüdische Volk mit der theokratischen Gottesgemeinde des A. T. identificirt, sondern zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Israel unterschieden und diesen Unterschied auf Röm. 9, 7—13 u. Genes. 17 gegründet; s. m. Abhdl. „zur Frage über den Chiliasmus“ in der Luther. Ztschr. 1850 S. 665 ff.

In dieser Nichtunterscheidung sieht *v. Oett.* a. a. O. S. 268 mit richtigem Blick „jene bedenkliche Vermischung von Natur- und Gnadenordnung Gottes“, die bei *Hofm.* und seiner Schule, besonders stark bei einem *Baumgarten*, am crassesten bei den englisch tingirten Schwärmern für die „Volksgestalt Israels“ zu Tage tritt. „Darin wurzelt auch jener Realismus, der zum Teil aufricht. geistlichen Charakter zu tragen und insofern naturalistisch ungeistlich wird, als er den Gegensatz der Weltmächte und des schließlichen Gottesreichs, der Weltherrschaft und Christusherrschaft zu einem Unterschied der Volkseigentümlichkeiten abschwächt und im Gegensatz zu dem Geiste der heil. Schrift dem Reiche Gottes schließlich wiederum eine particularistisch-exclusive Volksgestalt aufträgt. Dabei gerät er, um nicht ganz auf judaisirenden Standpunkt zurückzusinken, in mancherlei Inconsequenzen, namentlich in Betreff des hermeneutischen Principis, daß er ohne scharfe sachliche Grenzbestimmung ein Stück des prophetischen Worts geistlich, das andere leiblich und buch-stäblich verstehen will.“ Als Beispiele dieser Halbheit des hermeneutischen Principis führt dann *v. Oett.* folgende an: „Überall wo von Israels Wiederherstellung und Sammlung in den Propheten die Rede ist, wird der Name Israel nicht blos realistisch, sondern national, volkstümlich gefaßt; hingegen die mit dieser Wiederherstellung verbunden gedachte Ueberwindung der concret bezeichneten Weltmächte und Feinde Israels (Philister, Aegypter, Edom, Assur u. s. w.) werden geistlich umgedeutet. Diese Inconsequenz läßt sich nicht etwa dadurch rechtfertigen, daß die Weltmächte als wechselnde und vorübergehende Erscheinungen in der prophetischen Auffassung dastehen sollen, während Israel die ewige Dauer verbürgt sei. Denn die Weissagungen in Betreff Israels werden vielfach in directen Zusammenhang gestellt mit einzelnen völkergeschichtlichen Beziehungen und Bedingungen, wie sie damals concret vorlagen. So Joel 3, 6 ff. Jes. 19, 21—25. Am. 9, 11 f., vgl. auch Jes. 7, 14 f. 9, 5 f. 10, 27 ff. 11, 1—14. Ferner ist es eine Inconsequenz, wenn überall, wo Jerusalem als zukünftige Offenbarungsstätte Gottes innerhalb des wiederhergestellten Israel genant ist, es die wirkliche Stadt als Mittelpunkt der chiliastischen Zeit bezeichnen soll, während die in engster Verbindung damit genanten Städtenamen, wie Tyrus, Sidon und besonders Babel, rein geistlich gefaßt werden. — Überall wo von der Wiederherstellung des Tempels die Rede ist, als der Cultusstätte des wiedergeblichen Israel, wie namentlich Ez. 40—48, da soll derselbe als local umgrenztes Centrum für

und Jerusalem dann werde zum Mittelpunkt des Reiches Gottes erhoben werden. Da sich aber das Wie der Erfüllung der messianischen Weissagungen nicht im voraus bestimmen läßt, so wollen wir die Möglichkeit, daß das zu Christo sich bekehrende Gesamtisrael Palästina zum Besitz erhalte, nicht mit Bestimmtheit in Abrede stellen; nur dem judaisirenden Chiliasmus müssen wir entschieden entgegenreten, daß dasselbe eine heilsgeschichtliche Prerogative erhalten werde, da seine Bekehrung nur eine Einpfropfung der ausgebrochenen Zweige in seinen Oelbaum, d. h. eine Eingliederung der sich Bekehrenden in das bestehende neutestamentliche Gottesreich zur Folge haben wird, wodurch der Gesamtkirche neue Lebenskräfte zugeführt werden.

2. Was die Frage nach der Verwirklichung der Vision des neuen Gottesreiches Ez. 40—48 und der Weissagung von dem Kriegszuge des Fürsten Gog von Magog gegen das wiederhergestellte Land und Volk Israels c. 38 f. betrifft, so wird der messianische Charakter des Inhalts dieser Capp. von allen offenbarungsgläubigen Schriftauslegern anerkannt. Für die genauere Bestimmung dieser Verwirklichung ist aber zuvörderst zu beachten, daß die Vision c. 40—48 nicht die Entstehung und successive Entwicklung des neuen Gottesreiches darstellt. Obgleich nämlich die Bestimmungen über die Grenzen des Landes und über seine Verteilung an die Stämme Israels darauf hindeuten, daß das aus den Heidenländern zurückgeführte Israel im Begriffe steht, das Land Canaan als sein Erbe wieder in Besitz zu nehmen, so geschieht doch weder des Wiederaufbaus Jerusalems noch der Erbauung des Tempels Erwähnung, sondern von Jerusalem wird nur der Umfang seiner vier Seiten mit ihren Thoren angegeben, und der Tempel wird als fertiger Bau dem Propheten gezeigt und vor seinen Augen nach seinen einzelnen Teilen gemessen. Ezech. sieht die Herrlichkeit Jahve's in denselben einziehen und vernimmt die Stimme des Herrn, welcher dieses Haus für die Stätte seines Thrones unter seinem Volke erklärt und dem Propheten befiehlt, die Gestalt des Hauses und seine Einrichtungen und Ordnungen dem Volke kundzutun, damit dasselbe den Bau erwäge und sich seiner Missetaten schäme (43, 4—12). Auch die neue Cultusordnung betrifft nur den Dienst, welchen Israel seinem in diesem Tempel thronenden Gotte leisten soll. Hieraus erhellt, daß dieses prophetische Gemälde nicht eine typische Darstellung der Kirche Christi in ihrer zeitlichen Entwicklung liefert, sondern das durch Christum aufzurichtende Gottesreich in seiner vollen Ausgestaltung veranschaulicht. Aber die Vision

den Gottesdienst der Endzeit gefaßt werden, während die Erwähnung der mit dem Tempel verbundenen Opfer der geistlichen Deutung Raum geben muß. Endlich während die Fische und Fischfänger an dem Strom, welcher aus dem Tempel das Land zu befruchten hervorquillt, bildlich und die Löwen und Pardel, die Jesaja Stroh fressen sieht, so wie das Kind am Loch der Natter, bloße Bilder, entnommen aus dem Vorstellungskreise der Propheten, sein sollen, erlaubt man sich doch den Berg Gottes, der höher sein soll als alle Berge und über alle Hügel erhaben sein soll, in schier abenteuerlicher Weise geographisch realistisch zu fassen.

hat ein ganz alttestamentliches Gepräge. Das von Ezechiel geschaute Gottesreich ist ein der Idee des A. Bundes entsprechendes Canaan, in neuer, alle Mißstände der früheren Zeit beseitigender Weise unter die 12 Stämme des unter dem Regimente des anderen David zu *einem* (ungetrennten) Volke geeinigten gauzen Israel verteilt, in dessen Mitte Jahve in seinem auf hohem Berge gebauten Tempel thront und von der Schwelle seines Thrones herab Wasser des Lebens über das Land zur Beglückung seines Volkes ergießt. Der Tempel ist ein nur der Heiligkeit des Hauses Gottes ganz entsprechend eingerichteter neuer Tempel Salomo's, in dessen Vorhöfen das durch Gottes Geist erneuerte und in den Geboten und Rechten seines Gottes wandelnde Israel an den Sabbaten, Neumonden und Jaresfesten zur Anbetung vor ihm erscheint. Auch die Weise, wie das erneuerte Israel seinem Gotte im Tempel dienen soll, besteht der alttestamentl. Gottesverehrung entsprechend in der Darbringung von Schlachtopfern und in Festfeiern. Wie der mosaische Gottesdienst nach Erbauung der Stiftshütte mit der Einweihung des Altares begann, so beginnt auch der Gottesdienst im Ezechiel'schen Tempel mit der Einweihung des Brandopferaltars.

Aber bei Vergleichung der Opferthora Ezechiels mit der mosaischen ergeben sich hinsichtlich der Opfer- und Festordnung tiefgreifende Unterschiede, welche den ganzen Charakter des Gottesdienstes modificiren. — Das tägliche Opfer ist auf ein Morgen- Brand- und Speisopfer reducirt und das Abendopfer des mos. Gesetzes aufgehoben (s. S. 485), dagegen das Sabbatopfer hinsichtlich der Quantität mehr als verdreifacht (s. S. 483), ferner bei den Neumondopfern ist das Sündopfer weggefallen und das Brandopfer abgemindert (s. S. 484), sodann bei den Jaresfesten sind die für die sieben Tage des Mazzot- und Laubhüttenfestes vorgeschriebenen Opfer an Quantität und Qualität gleichgemacht, und die täglichen Brand- und Speisopfer des Mazzotfestes bedeutend erhöht (s. S. 481 f.), dagegen die täglichen Opfer des Laubhüttenfestes gegen die mosaische Vorschrift abgemindert. Außerdem sind in Wegfall gekommen das Wochen- oder Erntefest und im siebenten Monate der Posaumentag und das Versöhnungsfest mit seinem großen Sündopfer (s. S. 482). Statt dessen sind große Sündopfer für den ersten und siebenten wie auch für den vierzehnten Tag des ersten Monats angeordnet (s. S. 478). Um die Bedeutung dieser Aenderungen würdigen zu können, müssen wir die Idee des mosaischen Festcyclus ins Auge fassen. Vgl. über denselben *m. bibl. Archäol.* §. 76 ff. Die gottesdienstlichen Feiern, welche das mos. Gesetz außer dem täglichen Opferdienste vorschreibt, bilden einen nach der Siebenzahl geregelten Cyclus von Festtagen und Festzeiten, welcher im Sabbate seine Wurzel hat und nach der durch die Schöpfung geordneten Einteilung der Zeit in Wochen, Monate und Jare gegliedert ist. Wie Gott der Herr die Welt in sechs Tagen geschaffen und die Schöpfung am siebenten Tage dadurch vollendete, daß er diesen Tag durch Ruhen von seinen Werken segnete und heiligte, so sollte auch sein Volk jeden siebenten Werktag durch Ruhe von aller Arbeit und durch ein besonderes Brand- und Speisopfer

ihm heiligen; und wie der siebente Tag der Woche, so sollte auch der siebente Monat des Jahres durch Feier des Neumondes mit Sabbatruhe und besonderen Opfern geheiligt werden, und jedes siebente Jahr ein Sabbatjahr sein. In diesen nach der Siebenzahl geordneten Cyclus heiliger Tage waren die dem Gedächtnisse der Großtaten des Herrn zur Gründung, Erhaltung und Beseligung seines Volks geweihten Jahresfeste so eingegliedert, daß die Zahl dieser Jahresfeste sieben betrug: Pascha, Mazzot, Wochenfest, Posaumentag, Versöhnungstag, Laubhütten und Schluß dieses Festes, von welchen Mazzot und Laubhütten je sieben Tage gefeiert wurden. Diese sieben Feste bildeten zwei Festkreise, von welchen der erste mit drei Festen sich auf die Erhebung Israels zum Volke Gottes und seine irdische Subsistenz bezog, der zweite in den siebenten Monat fallende und durch den Posaumentag vorbereitete die Erhaltung Israels im Gnadenstande und seine Beseligung im Vollgenusse der Heilsgüter zum Objecto hatte, und mit dem Versöhnungstage begann. Im Laubhüttenfeste culminirte und mit der Octave dieses Festes schloß. In der Ezechielschen Festthora hingegen bildet zwar auch der Wochensabbat die Grundlage aller Festzeiten und ihm correspondirt die Neumondsfeier als Monatssabbat, aber die Zahl der Jahresfeste ist auf das Pascha, die siebentägige Mazzotfeier und das siebentägige Fest des siebenten Monats (Laubhüttenfest) reducirt. Weggefallen ist das Wochenfest und die Darbringung der Erstlingsgarbe am andern Tage der Mazzot, womit die Beziehung dieser beiden Feste auf die Ernte oder den irdischen Lebensunterhalt aufgehoben ist. Wichtiger noch ist die Aufhebung sowol des Posaumentages als des Versöhnungstages und der Octave der Laubhüttenfeier, und die Einsetzung von drei großen Sündopfern im ersten Monate, wodurch der siebente Monat des sabbatlichen Charakters, den er in der mos. Thora hat, entkleidet wird. Nach der mos. Festordnung sollte Israel sein Leben dem Herrn und seinem Dienste dergestalt weihen, daß es alljährlich in dem Monate seiner Ausführung aus Aegypten, als dem ersten Monate des Jahres, das Gedächtnis dieser göttlichen Gnadentat durch die Feier des Pascha und der siebentägigen Mazzot beging, in dem Opfer des Paschalammes und dem Paschamahle die ihm zuteil gewordene Verschonung seiner Erstgeburt und seine Aufnahme in den Bund mit dem Herrn sich neu zueignete und in der Mazzotfeier seine Versetzung aus dem alten Wesen Aegyptens in das neue Leben der göttlichen Gnade erneuerte, hierauf allmonatlich durch ein Sündopfer am Neumonde Sühnung für die in dem verflossenen Monate begangenen Schwachheitsünden empfing, und den siebenten Monat des Jahres sabbatlich beging durch Feier des Neumondes mit Sabbatruhe und des zehnten Tages als Versöhnungstag, an welchem ihm durch das Blut des großen Sündopfers Vergebung aller im Laufe des Jahres ungestünt gebliebenen Sünden und Reinigung seines Heiligtums von allen Unreinigkeiten der ihm Nahenden gewärt wurde, so daß es an dem darauf folgenden Laubhüttenfeste nicht nur dem Herrn seinem Gotte für die gnädige Bewahrung auf dem Wege durch die Wüste und die Einführung in das an Gütern reich gesegnete Canaan danken, sondern auch die Glückseligkeit der

Lebensgemeinschaft mit seinem Gotte schmecken konnte. Anhebend mit der Feier des Gedächtnisses der Aufnahme in den Gnadenbund des Herrn gipfelte die jährliche Festfeier Israels in den beiden hohen Festen des siebenten Monats, dem großen Versöhnungstage und der freudereichen Laubhüttenfeier, anzudeuten, daß das unter dem Gesetze stehende Volk außer der von Monat zu Monat erforderlichen Sühnung noch einer großen allumfassenden Sühne im siebenten Monate des Jahres bedarf, um des Segens seiner Einführung in Canaan sich erfreuen, die Seligkeit seiner Gotteskindschaft genießen zu können. Nach der Fest- und Opferordnung Ezechiels dagegen soll Israel jedes neue Jahr seines Lebens mit einem großen Sündopfer am ersten, siebenten und vierzehnten Tage des ersten Monats beginnen und durch das Blut dieser Sündopfer sich Vergebung aller Sünden und Tilgung aller Verunreinigungen seines Heiligtums erwirken, bevor es im Paschamahle den Gnadenbund mit dem Herrn und in den Mazzottagen seine Versetzung in das neue Leben der Gnade erneuert und das Jahr hindurch im täglichen Brandopfer, durch erhöhte Sabbatopfer und die regelmäßigen Neumondsopfer, endlich durch die Gedächtnisfeier seiner Einführung in Canaan seinen Lebensgang dem Herrn weihet, um unsträflich, gerecht und glücklich vor ihm zu leben. In der mos. Fest- und Opferordnung liegt der umfassendste Sühnact und die vollkommenste Versöhnung des Volkes mit Gott, welche der A. Bund gewähren konnte, im siebenten Monate, dem Sabbatmonate des Jahres, wodurch angedeutet wird, daß der sinaitische Bund das Volk Israel der Versöhnung entgegenführt und dieselbe ihm erst in des Jahres Mitte darbietet; die neue Cultusordnung Ezechiels hingegen bietet dem zu seinem Gotte zurückkehrenden Israel die Versöhnung durch Vergebung seiner Sünden und Reinigung von seinen Unreinheiten zu Anfang des Jahres, so daß es in der Kraft des sündenden Opferblutes das Jahr hindurch in Gerechtigkeit vor Gott wandeln und seiner Gnadengüter sich erfreuen kann. Insofern nun das große Sündopfer des Versöhnungstages typisch auf das ewig gültige Sündopfer, welches Christus in der Mitte der Weltjare durch seinen Kreuzestod auf Golgatha bringen sollte, hindeutet, so weist die Verlegung der Hauptsündopfer in den Anfang des Jahres bei Ezechiel darauf hin, daß für das Israel des N. Bundes dieses ewig gültige Sündopfer die Grundlage für alle seine Gottesdienste und Festfeiern wie für seinen ganzen Lebenswandel bilden werde. Hierin liegt das messianische Moment der Ezechielschen Opfer- und Festordnung, wodurch dieselbe einen der neutestamentlichen Vollendung des Opferdienstes mehr entsprechenden Charakter gewinnt, der uns auch in den übrigen tiefer gehenden Modificationen der mosaïschen Opferthora durch Ezechiel entgegentritt; sowol darin, daß das tägliche Opfer auf ein Morgenopfer reducirt ist, als darin daß die Beträge der Sabbat- und der Mazzotopfer im Vergleich mit den mosaïschen Sätzen verdreifacht sind (s. S. 485 u. 483) und besonders in der durchgehenden Aenderung des Verhältnisses des Speisopferbetrags zum Brandopfer, resp. der Vergrößerung der Quantität des Speisopfers, nicht nur wo die Zahl der Brandopfer vermehrt, sondern auch wo sie vermindert ist (s. 46, 14

u. 5 u. 7. 45, 24 f. S. 485. 483 u. 481). Da nämlich das Brandopfer die Versöhnung und Hingabe des Opfernden an den Herrn, das Speisopfer die Frucht dieser Hingabe, die Heiligung des Lebens in guten Werken abschattet, so weist die Erhöhung des Betrags der Speisopfer beim Brandopfer darauf hin, daß die opferbringende Gemeinde auf Grund der ihr zuteil gewordenen Versöhnung mehr Frucht der Heiligung des Lebens schaffen werde.¹

Deutlicher tritt das messianische Moment zu Tage in der Schilderung des von der Schwelle des Tempels sich über das Land ergießenden Stromes von Lebenswasser, welches nicht nur das dürre Land in Gefilde von paradiesischer Fruchtbarkeit verwandelt, sondern auch dem todten Meere Lebenskräfte zuführt (Ez. 47, 1—12). Darin findet Volck (S. 79 ff.) den Gedanken einer Naturverklärung zur Anschauung gebracht, welche damit gegeben ist, daß die Herrlichkeit des Herrn auf ewige Zeit in seiner Gemeinde Wohnung gemacht hat (Ez. 43, 1 ff.), beschränkt aber diesen Gedanken auf eine Verklärung des Landes Canaan im tausendjährigen Reiche, und macht gegen die Beziehung dieser Schilderung in Apokal. 22, 1. 2 auf das himmlische Jerusalem, welches dem neuen Himmel und der neuen Erde angehört, geltend, daß in der Apokalypse die Umgebung eine ganz andere sei. Wie reimt sich aber mit der Annahme einer Naturverklärung Canaans der Kriegszug des Fürsten Gog von Magog gegen das in Canaan unter dem Schutze seines Gottes in Sicherheit und Frieden wohnende Volk Israel? Läßt sich dieser Wider-

1) Weiter wagen wir die Unterschiede zwischen der Mosaischen und der Ezechielschen Opferthora nicht auszudeuten und weder in den Zalen der für die einzelnen Festtage vorgeschriebenen Opferthiere, noch darin, daß der Betrag des Speisopfers für das tägliche Brandopfer anders als für die Festopfer bestimmt ist, und in andern dem ähnlichen Dingen messianische Beziehungen nachzuweisen. Diese Detailbestimmungen scheinen nur zur Individualisierung der Sache zu gehören. Auch darin, daß die Ausrichtung der Sabbat-Neumonds- und Festopfer des Volkes dem Fürsten obliegen soll, sowie in der Bestimmung des Platzes, auf dem der Fürst im Tempel anbeten und das Opfermahl halten soll, vermögen wir keine messianischen Momente zu erkennen, da in Bezug auf diese Bestimmungen die Stellung, welche David und Salomo zum Tempel und Cultus eingenommen haben, für Ezechiel maßgebend waren. Gleichweise ist die Vorschrift über das Erbeigentum des Fürsten und die Vererbung desselben auf seine Söhne (46, 16 ff.) daraus zu erklären, daß der zukünftige David gleich dem Sohne Isai's als König gedacht ist, der nicht persönlich, sondern nur in seinem Geschlechte ewig Fürst Israels sein werde. Beachtenswert erscheint nur noch der Umstand, daß in der ganzen Ezechielschen Cultusordnung des Hohenpriesters nicht Erwänung geschieht, sondern von allen Priestern die Heiligkeit gefordert wird, welche das mos. Gesetz von dem Hohenpriester verlangte. Dies weist darauf hin, daß das Israel der Zukunft seinem Berufe, ein heiliges Volk des Herrn zu sein, in vollkommener Weise entsprechen werde, als in der vergangenen Zeit. In dieser Hinsicht soll sich auch der neue Tempel von dem alten, Salomonischen, unterscheiden. Die sehr detaillirte Beschreibung der Thore und Vorhöfe mit ihren Gebäuden im neuen Tempel hat keinen andern Zweck als den zu zeigen, wie das zukünftige Heiligtum in allen Stücken der Heiligkeit des Hauses des Herrn entsprechen und so eingerichtet sein werde, daß kein am Herzen und Fleische Unbeschnittener in dasselbe kommen könne, es zu entweihen.

spruch durch Unterscheidung der Form der Vision oder der Darstellung von dem realen Inhalte der Weißagung ausgleichen, da die Form nur dazu diene das Unsichtbare zu versinnbildlichen? ¹ Volck scheint selbst das Ungentgende dieser Auskunft gefüllt zu haben; denn er fügt hinzu, nicht in Abrede stellen zu wollen, daß sich bei seiner Fassung des Millenniums Schwierigkeiten ergeben, deren Lösung jetzt noch nicht möglich sei (S. 180 f.). Wir halten dagegen die widersinnige Vorstellung eines kriegerischen Einfalls von Völkern, die in irdischen Leibern auf der unverklärten Erde wohnen, in das verklärte Canaan, wo das durch die Auferstehung von den Todten mit pneumatischen Leibern bekleidete Israel mit Christo herrscht, für einen nicht zu bewältigenden Stein des Anstoßes, an dem die chiliastische Hypothese einer partiellen Verklärung Canaans vor dem jüngsten Gerichte für immer scheitern wird. — Der Hauptbeweis für die Beziehung von Ezech. 47, 1 ff. auf das Millennium wird aus Apok. 20 entnommen. Aber der Widerspruch, welcher in der Weißagung Ezechiels bei der wörtlichen Erklärung darin vorliegt, daß einerseits der vom Tempel ausgehende Strom des Lebenswassers auf eine Verklärung Canaans hinweist, andererseits Land und Volk noch unverklärt erscheinen, und das wiedergebrachte Israel zwar durch den Geist Gottes erneuert ist, aber doch ganz in Verhältnissen lebt und seinem Gotte dient, welche den früheren Zuständen Israels conform sind, dieser Widerspruch läßt sich nicht ausgleichen durch die Annahme eines Herrlichkeitsstandes, sei es des bekehrten jüdischen Volks oder der gesamten gläubigen Christenheit, vor der Neuschöpfung Himmels und der Erde und dem Weltgerichte. Die apokalyptische Schilderung c. 20 von der Verschließung des Satans in den Abgrund auf 1000 Jahre und dem $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ der bei der ersten Auferstehung zum Leben erwachten Seelen der um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen Getödteten mit Christo während der 1000 Jahre ist so streitiger und überhaupt so ungewisser Auslegung, daß sich darauf kein dogmatischer Lehrsatz gründen läßt. Und was Delitzsch zu Jes. 66 (S. 686 seines Comm. der 3. A.) zur Ausgleichung der eschatologischen Weißagungen des Jesaja mit Apokal. 20 u. 21 anführt: „daß das A. T. das Jenseits verdiesseitigt, das N. T. aber das Diesseits verjenseitigt; daß das A. T. das Jenseits in den Gesichtskreis des Diesseits herabzieht, das N. T. das Diesseits in das Jenseits emporhebt; daß das A. T. die Continuität des Diesseits und Jenseits dadurch festhält, daß es die Außenseite, die Form, die Erscheinungsweise des Diesseits auf das Jenseits überträgt, das N. T. dadurch, daß es die Innenseite, das Wesen, den Inhalt des Jenseits, die $\delta\upsilon\upsilon\alpha\iota\tau\epsilon\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\omega\omicron\upsilon\varsigma$, dem Diesseits immanent macht“ — dieser Unterschied ist nur begründet, wenn man ihn statt auf das A. und N. T. auf die Lehraussprüche Christi und der Apostel einer- und die eschatologischen

1) So Dr. Christiani Bemerkg. zur Ausleg. Apokal. S. 75, worauf Volck verweist. Aber Chr. stellt die Annahme einer Verklärung Palästina's in Millennium ausdrücklich in Abrede, so daß seine Bemerkung die Sache, um die es sich handelt, gar nicht trifft.

Weißagungen sowol der alttest. Propheten als der Parusiereden Christi und der Schilderungen der Apokalypse andererseits reducirt. Mit aus den Propheten entnommenen Bildern wird in der Apok. c. 21 f. das jenseitige, nach der allgemeinen Todtenauferstehung und dem Weltgericht folgende himmlische Reich der ewigen Seligkeit als das vom Himmel herniedergefahrene Jerusalem dargestellt und als eine irdische, aus den kostbarsten Mineralien dieser Erde erbaute Stadt mit hohen Mauern geschildert, auf zwölf Edelsteinen gegründet mit zwölf aus Perlen bestehenden Thoren, die nicht geschlossen werden, auf daß die Könige der Völker ihre Herrlichkeit in dieselbe bringen. In diese Stadt gehen die im Buch des Lebens Geschriebenen ein, und selig sind die, welche die Gebote des Herrn halten, auf daß ihre Macht sei an dem Holze des Lebens. Draußen die Hunde und die Zauberer und die Huren und die Todtschläger und die Götzendiener und alle, welche Lüge liebhaben und tun (Apok. 21, 27 u. 22, 11. 12).

Eine der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde vorausgehende Palingenesie im Millennium lehrt weder das A. noch das N. Testament. Nach Tit. 3, 5 ist die Taufe *λουτρὸν καλιγγενείας* und der Erneuerung des heiligen Geistes, durch welche die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes unsers Heilandes uns selig und zu Erben des ewigen Lebens macht. Und die *καλιγγενεία*, in welcher Christus denen die ihm nachgefolgt sind, verheißt, daß sie, wenn des Menschen Sohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auf 12 Stühlen sitzen und die 12 Stämme Israels richten werden (Mtth. 19, 28), läßt sich ebenso wenig auf das Millennium Apok. 20, 4 deuten, wie die *καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου*, welche kommen sollen mit der Sendung Jesu Christi, welchen der Himmel aufnehmen soll *ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως* d. h. bis Zeiten gekommen sein werden, in welchen alles wiederhergestellt sein wird, was Gott durch den Mund seiner heil. Propheten geredet hat von Anbeginn (Act. 3, 20 f.). Boztüglich der Apokatastasis der *βασιλεία τῶν Ἰσραήλ* (Act. 1, 6) haben wir schon S. 517 bemerkt, daß der Herr nicht bloß die Frage der Jünger nach dem Wann der Reichsaufrichtung, sondern indirect zugleich die Reichsaufrichtung selbst in dem Sinne, in welchem die Jünger sie damals sich dachten, abweist. Die *καιροὶ ἀναψύξεως* (Act. 3, 20), welche Petrus von der Bekehrung der Juden zu Christo mit der Verwirklichung aller Weißagungen der Propheten erwartet, hat Jesaja in c. 11, 6—9 u. 65, 25 als eine Zeit des Friedens in der Thierwelt und des Friedens derselben mit den Menschen, als ein Aufhören der Verderblichkeit d. h. als Erneuerung des Friedens im Paradiese vor dem Sündenfall geschildert. Aber die Meinung, daß die Verwirklichung dieser Weißagung in die Zeit des Millenniums falle, ermangelt der biblischen Begründung. Die volle Verwirklichung derselben ist — wie auch *Del.* im Comm. S. 170 u. 668 der 3. A. anerkennt — durch eine Neuschöpfung bedingt, und gehört also der neuen Erde unter dem neuen Himmel an, denn sie wird Jes. 65, 17 ausdrücklich jenseits der Neuschöpfung Himmels und der Erde gesetzt. Daneben schildert aber Jesaja in 65, 19 ff. die Glückseligkeit des Volkes

Gottes im neuen Kosmos auch als eine Zeit, in welcher die patriarchalischen Lebensmaße wiederkehren und der Tod nicht mehr ein erst im Aufblühen begriffenes Leben knickt. Und in c. 66 schließt er an die Schilderung der Offenbarung des göttlichen Zorns über alles Fleisch (v. 15—17) die Verkündigung an, daß dem Gericht Entronnene die Kunde von dieser Offenbarung des Herrn in Gericht über die Völker und in Gnade gegen seine Knechte der fernen Heidenwelt bringen, und daß die fernen Völker, welche nie von ihm gehört und seine Herrlichkeit gesehen haben, kommen und die Glieder des Volkes Gottes aus aller Welt als Speisopfer nach Jerusalem bringen werden (v. 18—22), und daß dann von Neumond zu Neumond und von Sabbat zu Sabbat alles Fleisch kommen wird vor dem Herrn anzubeten, und hinausgehen wird und schauen die Leichname der Menschen, die vom Herrn abgefallen sind, denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen (v. 23 u. 24). Jesaja faßt somit alles, was die Urzeit und Vorzeit an köstlichen Lebensgütern bot, zusammen, um die Glückseligkeit und Herrlichkeit der vollendeten Gemeinde des Herrn auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel zu schildern; aber der Gottesdienst dieser Gemeinde besteht doch in Darbringung von Speisopfer in reinem Gefäße an den Sabbaten und Neumonden, ist also nur eine geheiligte Form des mosaischen Cultus, und zu Priestern und Leviten werden auch etliche aus den zur Erkenntnis gekommenen Völkern erwählt.

Ferner soll in der eschatologischen Weißagung Jes. 24 ff. und in Ezech. 38 f. die Aussicht auf eine Zwischenzeit für Jahve's königliches Walten auf dem vor aller Welt verherrlichten, dem Tode und jeglichen Leide entnommenen Zion (Jes. 25, 6—8) vor dem Gerichtstage, da die Erde fällt um nicht wieder aufzustehen, und alles Heer des Himmels vermodert u. s. w. (Jes. 24, 20 vgl. mit 34, 4) d. i. dem Endgerichte der schließlichen Scheidung zwischen Gut und Böses eröffnet sein (*Volck* S. 60 f.). Laut Jes. 24, 20 f. sollen die Könige der Erde, welche infolge des die Welt verderbenden und Zion verherrlichenden Gerichts zu Gefangenen Jahve's geworden, in Kerkerhaft gehalten werden, um nach Verfluß vieler Tage zur schließlichen Strafvollstreckung heimgesucht zu werden. Hier erscheine jene Verherrlichung Zions nur erst wieder als Anfang eines Zeitraums, jenseit dessen ein schließlicher Gerichtsvollzug zu erwarten steht. Allein, von einer Auseinanderlegung des Endes in zwei Phasen: 1. Gericht über die Weltmacht und Herrlichkeitsstand der erlösten Gemeinde, 2. Endgericht und Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (*Volck* S. 64 f.) lehrt Jesaja auch hier nichts. Gegen die Beziehung des Gerichts, welches über das Heer der Höhe in der Höhe (d. h. die Himmelsfürsten) und die Könige der Erde auf der Erde ergehen wird, daß sie im Kerker eingeschlossen und nach Verfluß vieler Tage bestraft werden, auf das Millennium spricht entscheidend der Umstand, daß laut Jes. 25 der Sturz des Weltreichs die Bekehrung der Heiden *zur Folge hat*, die doch nach den Parusiereden Christi dem Weltgericht und sogar der schließlichen Bekehrung Israels *vorausgehen wird*. In Betreff der Heimsuchung und Bestrafung des Heeres des

Himmels vgl. 2 Petr. 2, 4. Jesaja hat auch in diesem apokalyptischen Gemälde (c. 24—27) gleichwie in c. 65 u. 66 den Sturz des Weltreichs, den Untergang der durch die Sünde der Menschen entweihten Erde, das Gericht über die widergöttlichen Mächte im Himmel und auf Erden, die Auferstehung der Todten und das königliche Thronen des Herrn unter den Seinen auf Zion (d. i. im neuen Jerusalem) in eins zusammengeschaut, während in Apok. 17—21 die einzelnen Momente der Offenbarung Christi in Herrlichkeit zum Gericht über die Welt und zur Vollendung seines Reiches auseinander gelegt sind.

Auch der Meinung *Volcks* (S. 74): ‚Ezechiels Weißagung von Gog und Magog beginne bereits das Dunkel zu lichten, welches auf der Jesajanischen Verkündigung noch insofern liege, als aus ihr die Art und Weise des Uebergangs der einen Phase des Endes zu der anderen nicht klar hervorging‘, können wir nicht beistimmen. Aus der Angabe, daß der Kriegszug Gogs von Magog gegen das aus der Zerstreuung wiedergebrachte und in seinem Lande in sicherem Frieden lebende Israel laut 38, 8 u. 16 בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים אֲשֶׁר יִשְׁעָאֵל אֶת־סוּרְמֵי הַיָּמִים אֲשֶׁר יִשְׁעָאֵל אֶת־סוּרְמֵי הַיָּמִים oder אֲשֶׁר יִשְׁעָאֵל אֶת־סוּרְמֵי הַיָּמִים אֲשֶׁר יִשְׁעָאֵל אֶת־סוּרְמֵי הַיָּמִים erfolgen werde, läßt sich nicht mit *Volck* schließen, daß ‚dieser Kriegszug jenseits des Abschlusses des weltgeschichtlichen Verlaufes liegt, welchem die Auflösung Israels und seine Dahingabe an die Weltmacht angehört‘, so daß ‚wir in ihm einen letzten Empörungsversuch derjenigen Menschheit zu erkennen haben, welche jene Zeit der *Reichsherrlichkeit* nicht für Jahve und seine Gemeinde zu gewinnen vermocht‘ hat. Denn von einer Zeit der Reichsherrlichkeit in dem Sinne, in welchen *Volck* dieselbe nach seiner Auffassung von Apok. 20 sich vorstellt, weiß Ezechiel nichts. Seine Weißagung über die Wiederherstellung und Erneuerung Israels durch den göttlichen Geist bildet ein Continuum, in welchem die einzelnen Momente der Verwirklichung in der Ausbreitung des neutestamentl. Gottesreiches von den Apostelzeiten an bis zu der noch bevorstehenden Erscheinung der Wiederkunft Christi (τῆ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ 2 Thess. 2, 8) am Ende der Tage einheitlich zusammengefaßt sind. Und wenn auch nach der Zweiteilung der Weißagungsschrift Ezechiels die Wiederherstellung Israels erst nach den Gerichtsweißagungen über die Heidenvölker ausführlich geschildert ist, so ist doch zu erwägen, daß einerseits unter den dem Gericht verfallenden Heidenvölkern Babel nicht mit aufgeführt ist, andererseits in dem Grabliede über den Sturz der mächtigsten Völker der Heidenwelt auch Mesech und Thubal genant sind (32, 26), welche nach c. 38, 2 f. u. 39, 1 im Heere Gogs gegen das Land Israels heranziehen, um Beute zu machen. Wenn hiernach die chronologische Ordnung der einzelnen Weißagungen durch sachliche Bestimmungsgründe modificirt erscheint, so sind wir exegetisch nicht berechtigt, den Kriegszug Gogs wenn auch jenseits des weltgeschichtlichen Verlaufs der Dahingabe Israels an die Weltmacht, so doch nicht an das Ende der 1000 Jare der Reichsherrlichkeit zu setzen, obwohl er in Apok. 20, 8 nach dem Millennium erwähnt ist. Die אַחֲרֵי הַיָּמִים, ἔσχαται ἡμέραι, in welche Ez. ihn setzt, beginnen nicht erst am Ende der 1000jährigen Reichsherrlichkeit.

Der Ausdruck אַחֲרֵי הַיָּמִים u. ἔσχαται ἡμέραι bezeichnet im prophetischen Sprachgebrauche die Zeit der Vollendung des Heils, die mit dem Gericht über die sündige Welt anhebt (Hos. 3, 5. Jes. 2, 2 mit Mich. 4, 1. Jer. 48, 17); vgl. *Oehler*, Theol. des A. T. II S. 206. Diese letzte Zeit beginnt nach dem N. T. (Hebr. 1, 2) mit der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch zur Gründung des Himmelreichs und erstreckt sich bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (1 Petr. 1, 5 u. 20). Obgleich also in Apok. 20, 7 ff. der Angriff Gogs und Magogs erst nach dem Millennium erfolgt und an die Vernichtung dieses Feindes durch Feuer von Gott aus dem Himmel die Auferstehung aller Todten und das Endgericht sich anschließt, demnach in diesem Kriegszuge der letzte große Kampf geschildert ist, welchen die an den Säumen des Erdkreises wohnenden Heiden gegen das Reich Gottes unternehmen werden, nachdem das Weltreich in seinen geordneten Staatsformen von Assur, Babel, Javan und Rom untergegangen sein und das Reich Christi sich über die civilisirte Welt ausgebreitet haben wird, so gibt doch die Apokalypse nicht ‚klare und unzweideutige Aufschlüsse‘ darüber, daß dieser letzte Kampf erst nach der Aufrichtung eines Herrlichkeitsreiches im verklärten Palästina eintreten wird. Diese Deutung der Apokalypse wird darauf gegründet, daß Apok. 20, 7—9 zeitlich hinter Apok. 19, 19—21, dem Gericht über den Antichrist liegt, folglich auch das Apok. 20, 1—6 Berichtete als der Zeit nach hinter diesem Gericht eintretend zu denken sein muß, weil Apok. 20, 1—6 die notwendige Voraussetzung von 20, 7—9 und letzteres Stück vom ersteren schlechterdings unabtrennbar ist (*Volck* S. 157). Allein so klar und bestimmt auch in c. 20 v. 7 vgl. mit v. 3 gesagt ist, daß das v. 8—10 Geschaute zeitlich nach dem v. 1—5 Geschaute eintreten wird, so ist doch mit keinem Worte angegeben, daß das 20, 1—10 Geschaute zeitlich hinter Apok. 19, 19—21 dem Gericht über den Antichrist (dem Thier und dem falschen Propheten) liegt d. h. zeitlich nach dem 19, 19 ff. erwarteten Gerichtsacte eintreten wird. Die zeitliche Folge des Millenniums nach dem Gerichte c. 19, 19 ff. wird bloß daraus geschlossen, daß die in jeder apokalyptischen Gruppe geschaute und geschilderten einzelnen Momente zeitlich auf einander geschauten und geschilderten einzelnen Momente zeitlich auf einander folgende Begebenheiten verkündigen, und wenn auch jede Gruppe selbständig bis ans Ende führt, darauf die folgende wieder zurückgreift und einzelne Momente näher bestimmt, doch innerhalb der einzelnen Gruppen ein solches Zurückgehen nicht stattfindet, sondern ein nicht nur sachlicher sondern auch zeitlicher Zusammenhang (*Volck* S. 156. *Christiani* a. a. O. S. 16 ff.). Aber diese Annahme ist nicht erwiesen, sondern wird schon durch die Gruppe der Eröffnung der Siegel c. 6 als unhaltbar widerlegt, indem die ersten 5 Siegel, die eins nach dem andern eröffnet werden, nicht zeitlich nach einander eintretende Ereignisse darstellen, sondern bei Eröffnung derselben Reiter auf Rossen erscheinen, welche den Sieg des Wortes Gottes, den Krieg, die Teuerung, Pestilenz und Tod u. s. w. versinnbildlichen. Begebenheiten die in der Wirklichkeit neben einander eintreten, wie ich schon in *m. o. a.* Abhdl. zur Frage über den Chiliasm. S. 644 f. dargetan habe. Gleichweise sind in dem Ab-

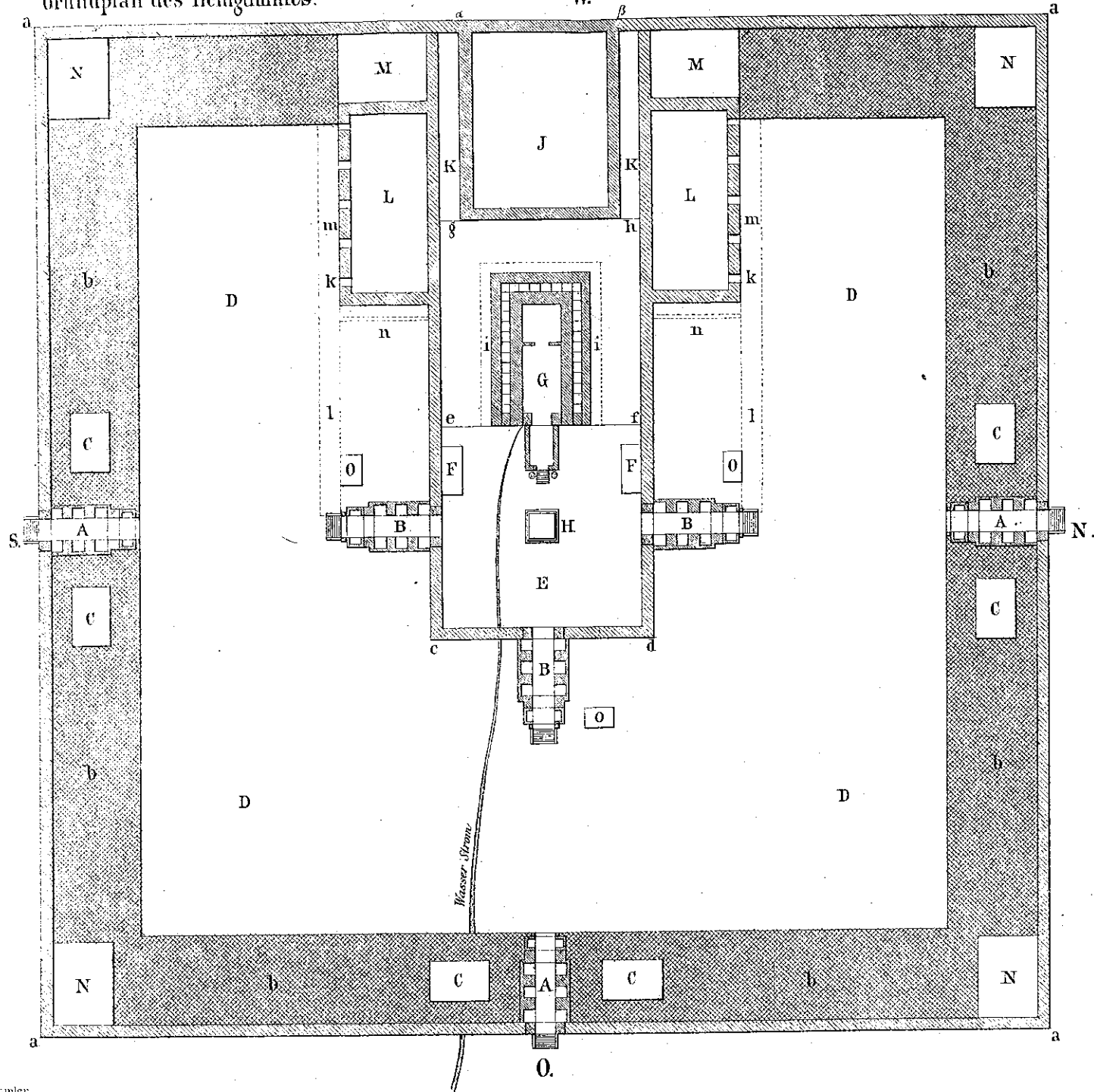
schnitte 17, 1—22, 5, der nach *Volck* u. A. eine einzige Gruppe bildet, die einzelnen Ereignisse der Zukunft, welche wie bei der Siegeleröffnung (6, 1. 2. 8) mit καὶ εἶδον 19, 11. 17. 20, 1 eingeführt sind, zwar sachlich zusammenhängend, aber in ihrer Verwirklichung nicht zeitlich nach einander eintretend zu denken, so daß man das καὶ εἶδον 20, 1 vgl. mit dem in 19, 17 chronologisch deuten und den Anfang der χίλια ἔτη (20, 3) von dem Gericht über den Antichrist an datiren könnte. — Weiter auf die Apokalypse einzugehen ist für die richtige Erklärung des Propheten Ezechiel nicht erforderlich und eine eingehende Kritik der chiliastischen Deutung dieses Buches würde umfangreicher werden als ein Commentar zu Ezechiel.

Fassen wir nun zum Schlusse das Ergebnis unserer Erörterung der Frage nach der Verwirklichung der Ezechielschen Weißagung über die Wiederherstellung des Volkes Israel und die Erneuerung des Gottesreiches kurz zusammen, so glauben wir erwiesen zu haben, daß nach der Lehre des N. T. eine Bekehrung des jetzt noch verstokten jüdischen Volkes zu Christo in der Zukunft und dann die Eingliederung desselben in das bestehende Reich Gottes zu hoffen sei, daß aber das zu Christo bekehrte Gesamtisrael, falls es nach Palästina in das Land seiner Väter zurückkehren, Jerusalem wiederherstellen, das verwüstete Land wieder anbauen sollte, doch dort keine centrale Stellung in der Christenheit, keine heilsgeschichtliche Prerogative im Gottesreiche des N. T. erlangen und nicht in einem Tempel zu Jerusalem Gott in gesetzlich levitischer Weise mit Opfern verehren, sondern Gott den Vater unseres Herrn Jesu Christi nur in einem christlichen Tempel im Geist und in der Wahrheit anbeten wird. Demnach dürfen wir die Erfüllung der Heilsverkündigungen Ezechiels und der alttestamentl. Propheten überhaupt nicht in der geschilderten alttestamentlichen Form sondern nur in geistlicher, dem Geiste und Wesen der neutestamentlichen Gestaltung des Reiches Gottes entsprechender Weise erwarten. — Das Bild, welches Ezech. von der Sammlung des ganzen Israhel aus seiner Zerstreuung unter allen Völkern und von der Wiederaufrichtung des Gottesreiches entworfen hat, ist eine ideale Ausführung der Grundverheißungen der Thora Mose's, zu welcher ihm die von Gott geleitete geschichtliche Entwicklung des Bundesvolkes von der Besitznahme Canaans an bis zur Auflösung des Reiches Juda mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und der Wegführung des Volkes nach Babel die einzelnen Farben lieferte. Die in diesem Bilde veranschaulichte Wahrheit ergab sich aus der Ueberzeugung von der Unverbrüchlichkeit der Verheißungen des unwandelbar treuen Bundesgottes, und aus der geschichtlichen Verwirklichung dieser Verheißungen durch den am Sinai mit den Stämmen Israels geschlossenen Bund und die Aufrichtung dieses Bundes mit der Einführung Israels in das den Patriarchen verheißene Land Canaan. Obgleich nun Gott wegen des beständig sich wiederholenden treulosen Abfalls der Söhne Israels genötigt wurde, das sündige Geschlecht mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und der Zerstreuung des Volkes unter die Heiden zu strafen, so will er doch seinen Bund nicht brechen und sein erwähltes

Volk nicht ganz und auf immer von seinem Angesichte verstoßen, sondern das durch die Strafe zur Erkenntnis seiner Sünden kommende Israel wieder sammeln, durch seinen Geist erneuern und zu einem heiligen Volk machen, und sein Reich nicht nur wiederherstellen, sondern auch in Herrlichkeit vollenden. — So sehr nun auch Ezech. die Erneuerung und Verherrlichung des Reiches Gottes in das Gewand der Wiederherstellung des alttestamentlichen Gottesstaates gekleidet hat, so weisen doch mehrere Züge seiner Schilderung darauf hin, daß sie typisch zu verstehen ist d. h. die nach dem A. T. entworfene Gestaltung des erneuerten Gottesreiches nur σκια τῶν μελλόντων ist, das σῶμα aber in der durch Christum errichteten βασιλεία τῶν οὐρανῶν verwirklicht werden wird. Darauf weist hin der Strom des Lebenswassers, der vom Tempel ausgeht und das dürre Land in einen Garten Gottes mit Lebensbäumen umwandelt und dem toten Meere lebenswirkendes Wasser zuführt (c. 47, 1 ff.); ferner der Kriegszug Gogs von Magog gegen das wiederhergestellte Israel und die Vertilgung dieses letzten Feindes des Volkes Gottes, so stark irdisch sinnlich dieselbe auch ausgemalt ist (c. 38 u. 39). Darauf weist auch schon die Weißagung c. 16, 63 ff. von der Wiederherstellung Samaria's und Sodoms zu ihrem anfänglichen Bestand hin, die sich, wie schon S. 168 bemerkt worden, erst bei der παλιγγενεσία der allgemeinen Welterneuerung nach dem Weltgerichte erfüllen kann. — Wenn also auch die Verwirklichung der Sammlung Israels aus seiner Zerstreuung unter dem verheißenen David d. i. dem Messias mit der Bekehrung der Dreitausend am ersten Pfingstfeste zu Jerusalem angefangen hat und sich in der Aufnahme der in den folgenden Zeiten zum Glauben gekommenen Israeliten in die Gemeinde des Herrn fortsetzt, so wird doch die vollkommene Erfüllung der messianischen Weißagung Ezechiels und aller Propheten erst mit der Vollendung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit am Ende der Tage eintreten und erst mit dieser schließlichen Erfüllung am jüngsten Tage auch die Gestalt des zur Herrlichkeit verklärten Reiches Gottes offenbar werden. — Wie nach dem Worte des Apostels 1 Kor. 13, 9 f. die Propheten ἐκ μέρους weißagen und wir ἐκ μέρους erkennen, so ist auch unser Verständnis der Weißagung Stückwerk und das ἐκ μέρους wird erst aufhören, wenn das τέλειον gekommen sein wird.

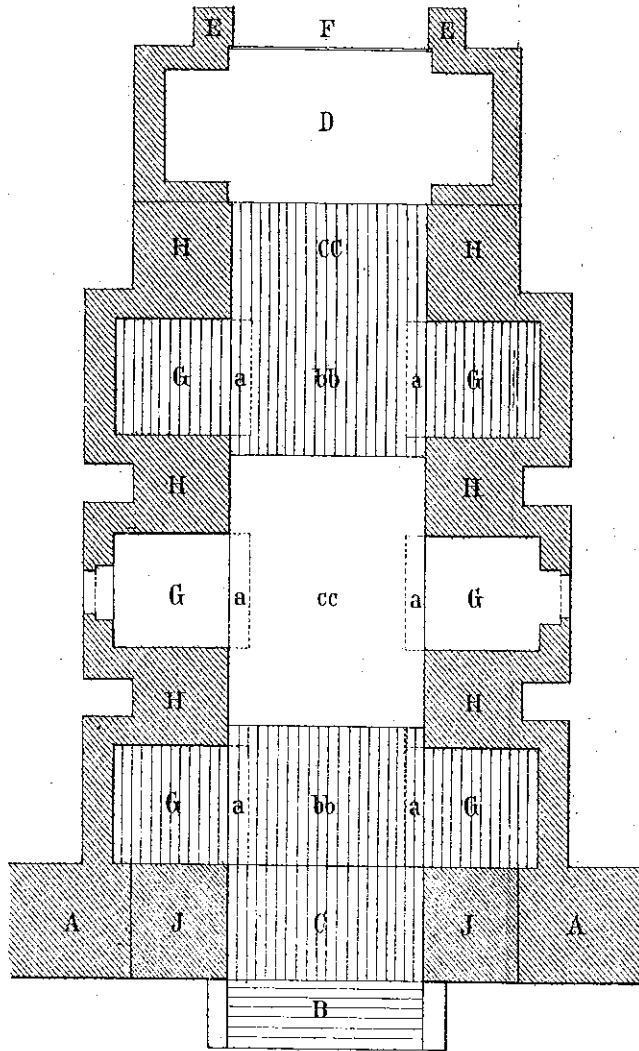
Bemerkte Druckfehler:

- Seite 25 Zeile 2 v. u. lies 284 statt 234.
„ 143 in der Seitenüberschrift lies Ezech. XV, 8. XVI, 1.
„ 144. „ „ „ „ Ezech. XVI, 1—3.
„ 220 Z. 20 v. u. lies כִּצְרִי statt כִּצְרִי.
„ 385 ; 5 v. u. „ 9 Capp. statt 8 Capp.



h West; so
 esteile des
 er: In der
 Erbteilen
 enze hin.
 der Ost-
 nmen zu-
 n Westen
 Längen-
 m Osten
 n weiter
 n Lang-
 gebiete
 gl. Jud.
 s Con-
 entum
 ns wie
 schrift
 kein
 l Er-
 runft
 Be-
 iche
 ge-
 auf
 lem
 on-
 akt
 el
 uf
 en
 ie
 d
 e
 g
 .
 he
 m
 m
 be-
 ion
 hil-
 det
 ozii

I. Aussen Thor.



II. Binnen Thor.

