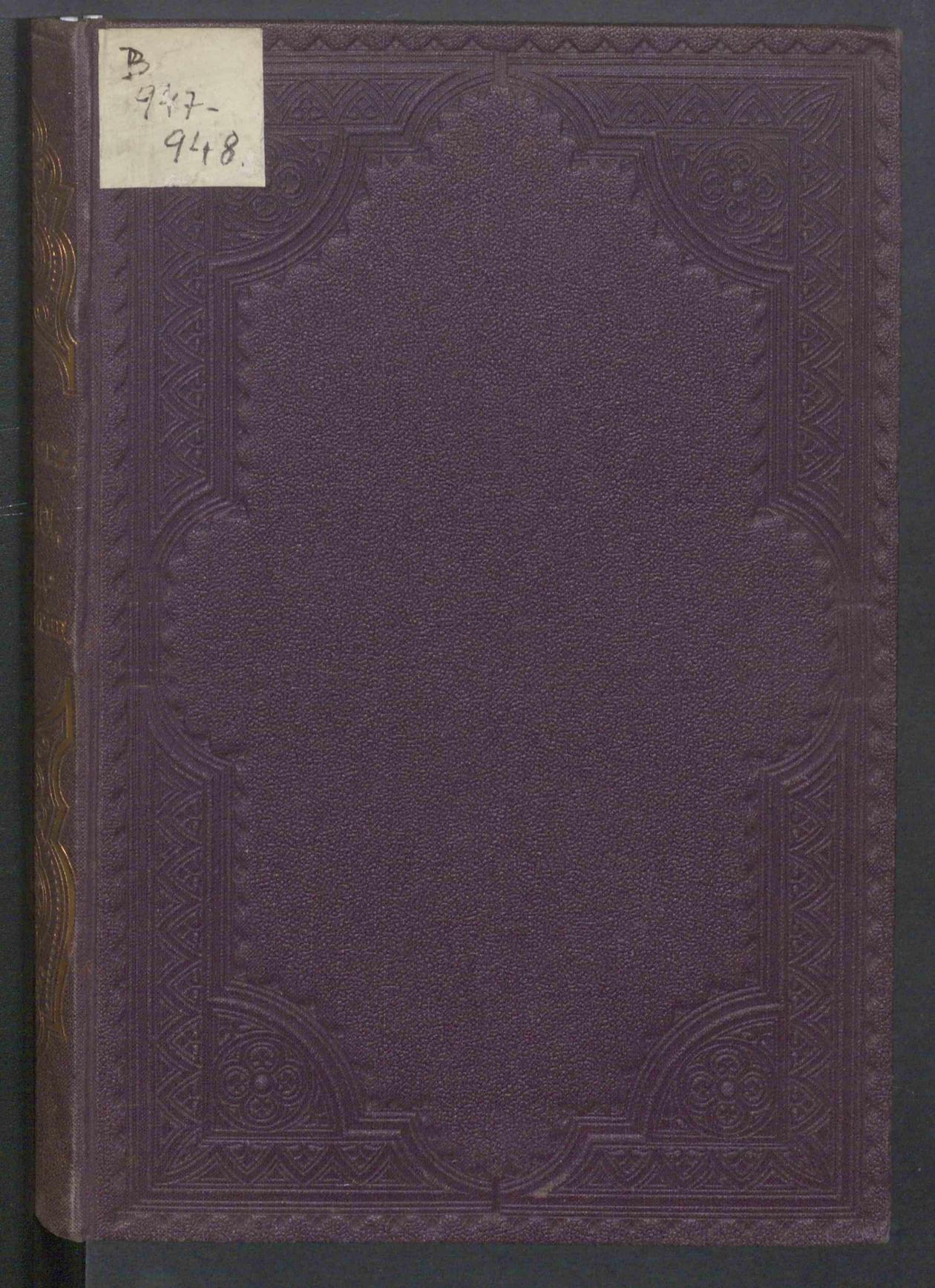


B

947-

948.





ARABIA
Vohéle
SERRA
A. Schmitt





KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 947-8.

KOHÉLET

קהלת

ODER DER

SALOMONISCHE PREDIGER

ÜBERSETZT UND KRITISCH ERLÄUTERT

VON

DR. H. GRAETZ,

PROFESSOR AN DER BRESLAUER UNIVERSITÄT.

Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Uebersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar.

LEIPZIG.

C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1871.

VORWORT.

Es ist gegenwärtig gerade ein volles Jahrhundert abgelaufen, seitdem Moses Mendelssohn, einer der Ersten, dem Buche Kohélet, das durch typologische und homiletische Verdunkelung arg gelitten hatte, eine sinngemässe Auslegung (anonym) vindicirt hat. Er hat für den Commentar dazu die exegetischen Resultate aus dem christlichen Kreise, wie aus dem jüdischen benutzt. Dieser Commentar ist zwar gegenwärtig nach allen Seiten hin unbrauchbar; nichts desto weniger war er zu seiner Zeit ein Fortschritt.

Seitdem haben alle Wissenschaften, auch die klassische und semitische Philologie Riesenfortschritte gemacht. Nur der sogenannte „Prediger Salomo's“ ist dabei ziemlich leer ausgegangen. Er hat von der Erweiterung der Erkenntniss der semitischen Sprachfamilie und Literatur wenig gewonnen. So manche Commentarien aus der jüngsten Vergangenheit zu Kohélet stehen noch hinter dem Mendelssohn'schen zurück.

Es ist hier der Ort nicht zu untersuchen, wie viel Antheil an diesem geringen exegetischen Fortschritt oder an dem Rückschritt in Betreff des „Predigers“ die dogma-

tische Befangenheit hat, welche noch immer verhindert, die Consequenzen der Kritik bis zur Grenze des Erreichbaren zu ziehen. Aber es ist nicht zu verkennen, dass das in der Philologie unbestrittene Axiom, dass jedes literarische Produkt aus dem zeitgeschichtlichen Typus erklärt werden müsse, bei der Auslegung dieses Buches wenig zur Geltung gekommen ist. Vielleicht liegt auch die Schuld an der mangelhaften Kenntniss der Geschichte des israelitischen Volkes während seines nachexilischen Verlaufes, von der lediglich die blauen Umrisse und die hochragenden Kuppen, aber nicht die primären Schichten und Formationen bekannt sind.

Mir ging es mit dem Buche Kohélet, wie vielen Forschern. Ich stand lange vor demselben, wie vor einem Räthsel, das nicht nur keine Lösung gefunden hat, sondern an dessen Lösung man verzweifeln müsse. Die Commentarien, so zahlreich sie auch sind, liessen mich, wie viele Andere, unbefriedigt. Im Einzelnen haben sie sämmtlich manches Vortreffliche geleistet, aber das Ganze blieb dunkel und unfassbar. Endlich schienen mir Parteen in Kohélet deutlich von Herodes, seiner Missregierung und seiner Umgebung zu sprechen, und diese Entdeckung schien mir mit einem Male das Dunkel zu erhellen. Ich verfolgte diese Spur und fand bei jedem Schritte, dass sich der grösste Theil dieses Buches durch Vorgänge, Zustände und Stimmungen der herodianischen Zeitepoche bündig und ungezwungen erklären lässt. Dieser Fund ermuthigt mich zu dem gewiss kühnen Unternehmen, einen neuen Commentar zu den zahlreichen früheren hinzuzufügen. Das ist die Genesis dieses Buches.

Dass ich dabei die stichhaltigen Leistungen meiner Vorgänger benutzt habe, wird der Leser finden; ich musste

aber auch unberechtigte Erklärungen abweisen. Ich habe mein Augenmerk besonders auf die Textkritik gerichtet, weil ich fand, dass meine Vorgänger dieses Hilfsmittel zum richtigen Verständnisse wenig benutzt hatten. Ich habe mich dabei so viel als möglich an die Ausbeute gehalten, welche die alten Versionen dazu liefern. Wo ich ohne diesen Anhaltspunkt selbständig Textverbesserungen vorgeschlagen habe, bemühte ich mich die Unumgänglichkeit derselben zu beweisen. Der unbefangene Leser möge beurtheilen, ob ich in Hyperkritik gerathen bin.

Bei der Uebersetzung, die ich zum Texte gebe, war meine Aufgabe dahin gerichtet, das Original durchschimmern zu lassen, und zugleich die Resultate der kritischen Operation zur Anwendung zu bringen. Diejenigen Verse, welche im Texte eine falsche Stellung einnehmen, hat die Uebersetzung ihrer logischen Nachbarschaft und Zugehörigkeit wiedergegeben; sie wurden auch äusserlich markirt.

Da das Resultat meiner Forschung sich dahin zuspitzt, dass Kohélet das jüngste Buch unter den Hagiographen und in der altbiblischen Literatur überhaupt ist, so musste ich mich über den Abschluss des alttestamentlichen Kanon weitläufig auslassen, um dem Gegenbeweise die Spitze abzubereiten, welcher von dem höhern Alter des Kanon gegen die Jugend dieses Buches geführt werden könnte. Ich musste aus demselben Grunde der griechischen Uebersetzung von Kohélet besondere Aufmerksamkeit zuwenden, um die Jugend derselben zu constatiren. Das Resultat meiner Forschung, dass der Salomonische „Prediger“ der herodianischen Regierungsepoche angehört, stützt sich zum Theil auch auf die darin vorkommenden Gräcismen. Obwohl bereits Zirkel von diesem Gesichts-

punkte aus dieses Buch angeschaut hat, so war ich doch genöthigt, diesen Beweis strenger zu führen und ihn gegen jede Anfechtung sicher zu stellen, was Zirkel nicht gelungen ist. Auch auf Spuren von Latinismen musste ich aufmerksam machen. Diese drei Punkte erforderten eine weitläufige Auseinandersetzung, welche die Einleitung über das Mass hinaus ausgedehnt haben würde. Ich habe es daher vorgezogen, sie in einem Anhang zu behandeln. Endlich, um den Commentar nicht durch etymologische Untersuchungen anschwellen zu lassen, habe ich diese in den engen alphabetischen Rahmen eines Glossars zu Kohélet gebracht, wodurch auch ein Ueberblick über die neuhebräischen und aramäischen Sprachelemente in diesem Buche gewonnen wird.

Möge nun mein Buch, wie es ohne Voreingenommenheit entstanden ist, ohne Voreingenommenheit gelesen und benutzt werden, und die Forschung anregen, dieses originelle biblische Buch durchsichtiger zu machen.

Anmerkung. Nach Beendigung des Druckes kommt mir das 36. Stück der Göttingischen „Gelehrte Anzeigen“ (Jahrg. 1870) zu Gesicht, worin Prof. Ewald meine Ansicht bespricht, dass sich in Kohélet die herodianische Zeit abspiegele, die ich prodromisch in Frankel-Graetz, Monatsschrift (Jahrg. 1869) entwickelt habe. Man sieht es der Besprechung an, dass Prof. Ewald von der Richtigkeit der Ansicht frappirt ist, und dass ihn nur eingewurzelte Annahmen verhindern, sich dazu zu bekennen. Ich hoffe, dass meine ausführliche Auseinandersetzung ihn vollends überzeugen wird.

Breslau im December 1870.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNISS.

Einleitung	Seite	1—52
Text, Uebersetzung und Commentar	„	53—143
Anhang		
I. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss	„	147—173
II. Die griechische Uebersetzung des Kohélet	„	173—179
III. Gräcismen in Kohélet	„	179—184
Glossar	„	185—200

EINLEITUNG.

EINLEITUNG.

Zwei Bücher im Literaturkreise der Bibel (alten Test.), beide dem König Salomo zugeschrieben, setzten die Forscher stets von neuem in Verwunderung, wie sie in der kanonischen Sammlung haben Platz finden können: das Hohelied und Kohélet. Beide bilden, so zu sagen, einen Misston in der in diesem Schriftthum herrschenden Tonreihe; es weht in beiden eine ganz andere Stimmung als in den übrigen kanonischen Schriften. Das Hohelied feiert und besingt die feurige Liebe und ist so voll davon, dass es für Gott, das religiöse Leben und Fühlen und überhaupt für die sittliche Sphäre nicht ein einziges Wort hat. Kohélet spricht allerdings von Gott und von religiös-sittlichen Prinzipien, aber in so harschem Widerspruche zu dem, was man als religiöse Wahrheit oder Dogmen anzusehen gewöhnt ist, dass man es, wenn man die darin enthaltenen Mahnungen zum Geniessen betrachtet, als antimoralisch, und wenn man die Skepsis gegen die Unsterblichkeitslehre erwägt, als antireligiös bezeichnen müsste. Keine andere Schrift selbst unter den Hagiographen hat wie diese beiden, wenn man so sagen darf, einen antibiblichen Typus. Das Buch Esther nennt zwar, eben so wenig wie das Hohelied, Gottes Namen; aber es hat die wunderbare und zugleich natürliche Errettung des jüdischen Volkes zum Inhalte, und in so fern ist seine Aufnahme in den Kanon erklärlich. Der dramatisirte Dialog Hiob, mit dem das Buch Kohélet

einige Aehnlichkeit hat, enthält allerdings auch skeptische und hin und wieder sarkastische Ausfälle gegen die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung, aber er schliesst doch versöhnend ab. Gott beschämt zuletzt die kurzsichtige menschliche Grübelelei, und in so fern hat Hiob einen religiös-didaktischen Charakter; es führt durch den Zweifel zur Ueberzeugung. Ganz anders das Buch Kohélet — mit dem wir es hier allein zu thun haben — es schliesst mit einer Dissonanz ab. Es empfiehlt zuletzt ein eudämonistisches Leben, besonders das Geniessen der Jugend, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, fügt aber ganz zum Schlusse noch ironisch hinzu: „Alles ist eitel und vergänglich“, auch der Genuss der Freude.

Freilich wenn man die letzten sechs Verse als integrierenden Bestandtheil des Buches annimmt, so hätte es doch einen versöhnlichen und so zu sagen einen moralisch-religiösen Abschluss. Aber selbst, wenn es nicht so unwiderleglich gewiss wäre, dass dieser Schluss ein später angebrachtes Anhängsel ist, (wie weiter bewiesen werden soll), so darf doch von dieser jedenfalls zweifelhaften Partie nicht das Glaubensbekenntniss oder die Tendenz des ganzen Buches abgeleitet werden. Das Erschütterte kann nicht zum Grundbau dienen, das exegetisch Angezweifelte nicht zum Ausgangspunkte genommen werden. Sieht man von der Schlussermahnung ab: „Fürchte den Herrn und befolge seine Gebote“ — und man muss davon absehen — so muss man eingestehen, dass die Tendenz desselben durchaus nicht religiöser Natur ist. Religiöse Betrachtungen, wie moralische, sind nur sporadisch darin enthalten. Und eben so wie die religiöse Stimmung, vermisst man in demselben die in sich selige Harmlosigkeit, welche den übrigen heiligen Schriften inne wohnt; es herrscht vielmehr darin eine pessimistische Lebensanschauung, die sich bald in einem mürrischen, bald in einem satyrischen Tone Luft macht.

Und nun erst die Widersprüche, die darin vorkommen! Einige Sätze und Verse klingen darin so lebenslustig wie aus einem Zirkel epikuräischer Zecher, und

andere wiederum so traurig und so schaurig wie ein Miserere aus einem Kloster oder wie ein Shakespearischer Dialog unter Todtengräbern. Der geistvolle jüdische Bibelausleger Abraham Ibn-Esra hat die Reihe der Widersprüche in Kohélet zusammengestellt, aber er hat sie lange nicht erschöpft. Welch' ein Contrast liegt auch nur in diesen Versen: „Besser der Todestag als der Geburtstag“ und: „Süss ist das Licht und angenehm für die Augen, die Sonne zu sehen“, oder noch derber ausgedrückt: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen“! Der eine spiegelt eine mönchisch-asketische, und der andere eine eudämonistisch-realistische Lebensanschauung ab. Und dieser Contrast geht fast durch das ganze Buch, und es nimmt sich aus, wie wenn Gedanken zweier an Anschauung und Temperament einander entgegengesetzten Schriftsteller zusammengewürfelt worden wären. — Bei dieser Beschaffenheit des Buches, für welches kein Maassstab passen will, ist es höchst schwierig, wo nicht gar unmöglich, einen Gedankenzusammenhang zu finden. Als ob der Verf. den Leser hätte höhnen wollen, zeigt er ihm anfangs einen Faden, der ihn in diesem exegetischen Labyrinth zurecht weisen soll, um nach dem ersten Schritte den Gedankenfaden wieder in Verwirrung zu bringen, und der Leser steht verblüfft vor einem Räthsel, an dessen Lösung er verzweifeln muss, er wird von Räthsel zu Räthsel gedrängt. Zuletzt wird ihm scheinbar der Schlüssel zu allen den ungelösten Räthseln gereicht; aber wieder wie zum Hohne; denn er weiss nichts damit anzufangen. Die besonnene Bibelforschung hat daher in neuester Zeit darauf verzichtet, eine logische Einheit in Kohélet zu suchen. Wer sich von der sinnverwirrenden Confusion, welche über Inhalt, Charakter, Zweck und Bedeutung dieses Buches unter den Auslegern herrscht, einen Begriff machen will, der lese Zöcklers umfassende Einleitung dazu. Es ist ein förmlicher exegetischer Wallpurgisnacht-Traum, in dem eine Erscheinung die andere umrennt und eine wüste Betäubung zurücklässt. Beim Anblick so vieler gescheiterten Versuche, einen leitenden Gedanken zu finden, ist die Exegese schon

damit zufrieden, wenn sie in den einzelnen Theilen und Gliedern eine gedankliche Einheit herauszubringen vermag.

Aber eben so wie das Ganze, zeigen sich auch die scheinbar homogenen Gruppen und Verse spröde und widerhaarig für das Verständniss. Der Leser empfindet bei denselben dieselbe Qual, welche Hieroglyphische Inschriften oder Keilschrift-Reihen verursachen, von denen einzelne Wörter und Sätze verständlich sind, das Ganze aber schlechterdings keinen Sinn giebt. Es ist den Exegeten gelungen, die Räthselhaftigkeit des Buches Daniel zu überwinden und es bis auf einzelne Kleinigkeiten darin dem Verständnisse zu eröffnen; aber das Buch Kohélet ist noch immer ein Buch mit sieben Siegeln. Die Dunkelheit dieses Buches liegt darin, dass es sich doch als ein einheitliches Gedankensystem giebt; aber die Auffassung desselben ist von dem Verständnisse der einzelne Theile und Verse bedingt, und dieses wiederum ist von der Ermittlung des Grundgedankens abhängig, so dass der Leser sich stets im Kreise dreht, bald hier, bald da auf Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten stösst, und jeder Versuch, dieselben zu überwinden, unbefriedigt lässt. So ist das Buch Kohélet zugleich das anziehendste und abstossendste im biblischen Literaturkreise. Kohélet war bekanntlich eine Lieblingslektüre des bibelfeindlichen preussischen Königs Friedrich des Grossen, der es als einen Fürstenspiegel zu bezeichnen pflegte, und es wird stets gesinnungsernste Männer fesseln, welche ihren Blick von der Zeitspanne der Gegenwart auf die Unendlichkeit von Vergangenheit und Zukunft richten. Man kann nicht leugnen, einen überwältigenden Eindruck macht das Buch Kohélet im Grossen und Ganzen, oder richtiger sein grandioser Eingang. Aber je grössere Erwartungen dieser Eingang verspricht, desto unbefriedigter scheidet der ernste Leser vom Ganzen, wenn er sich durch das Gestrüpp durchgewunden hat. Der Fortschritt in der Exegese der heiligen Schrift, dessen sich unsere Zeit so sehr rühmt, ist dem Buche Kohélet nicht zu Gute gekommen, indem sie bisher noch nicht im Stande war, demselben beizukommen.

Bei dieser Beschaffenheit des Buches lässt sich daher nicht das übliche exegetische Verfahren auf dasselbe anwenden, der Reihe nach Namen und Titel des Buches, Inhalt, Anlage, Charakter, Tendenz, Zweck, und Verfasser desselben zu untersuchen, um dadurch zu einem Gesammtresultate zu gelangen. Denn alles dieses ist eben höchst dunkel, alles zweifelhaft und harret der Lösung. Daher hat es auch so verschiedene Auslegung erfahren. Zwei Gedankenströmungen scheinen sich durch das Ganze hindurchzuziehen: eine pessimistische oder asketische und eine eudämonistische. Eine dritte, die man auch darin hat finden wollen, die religiöse nämlich, kann man nicht dazu rechnen. Denn, wie schon erwähnt, kommt das „Gottfürchten“ in demselben sporadisch und nur gelegentlich vor. Je nachdem sich nun die Ausleger an die eine oder die andere Seite, an die asketischen oder eudämonistischen Partien gehalten haben, ist das Urtheil über Kohélet verschieden oder entgegengesetzt ausgefallen. Der Kirchenvater Hieronymus, der Propagator der Mönchsorden, las Kohélet einer Schwester vor: *ut eam ad contemptum mundi hujus provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo*. Andere wiederum sahen darin das epikuräische System in skeptischer Form vorgetragen, das sich mit dem Moralgesetze nicht in Einklang bringen lasse (van der Palm, Eichhorn, Jahn, Augusti, de Wette, Luzzatto). Noch Andere sahen in dem Verf. von Kohélet gerade den Moralprediger *par excellence!* Um die scheinbar darin vertretenen entgegengesetzten Lebensanschauungen zu erklären, haben einige Ausleger es als einen Dialog angesehen, in welchem diese beiden Anschauungen mit einander um den Sieg ringen (zuerst Holländische Exegeten und nach ihnen Herder, Eichhorn und andere). Ein Frommer mit einem Sadducäer, oder ein gesetzter Weise mit einem hitzigen Grübler und Forscher, oder ein griechischer epikuräischer Sophist mit einem morgenländischen *Chacham* sollen darin einen Wettstreit halten. Ja, wenn auch nur eine Andeutung für ein dialogisches Gefüge darin

vorkäme! Alle diese Ausgleichungen und Erklärungen können indess als abgethan betrachtet werden. Aber was bieten die neuen Ausleger dafür?

Von der Rathlosigkeit der Exegese in Bezug auf Kohélet kann Hitzigs Urtheil darüber als Beispiel dienen. (Einleitung zu K. Nr. 3): Der Verf. habe unter dem Zwange bitterer Nothwendigkeit geschrieben: er wollte zum praktischen Zwecke lehren, „wie man sich überhaupt zum Leben stellen, wie man namentlich in einer Zeit, die also beschaffen, sich verhalten sollte... Es wäre ein arger Missgriff, wollte man dem Verf. alle Aussagen des Buches als seine eigene und definitive Ansicht aufbürden. Es erhellt, dass vielem, was der Verf. sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt, als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf, und definitiv lehrt Kohélet nur dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt“. — Das heisst die Willkür zum Gesetze erheben! Auf diese Weise wird ein alter Schriftsteller nicht erklärt, sondern höchstens ein neuerer recensirt. Man kann es indess als einen Fortschritt in der Exegese Kohélet's ansehen, dass, wie Hitzig betont, manche darin enthaltenen Gedanken, welche in grellem Widerspruch zu andern stehen, nicht als endgültige Ansichten des Verf., sondern als problematische Sätze aufgefasst werden müssen. Aber wo ist die Regel, welche das Definitive vom Problematischen scheidet? So lange diese nicht gefunden ist, kommt man aus dem Kreise der Willkür und des subjektiven Rathens nicht heraus.

Ewald hat noch weniger zur befriedigenden Lösung der Kohélet-Räthsel beigetragen. Abgesehen dass er ohne exegetische Berechtigung Kohélet streng theologisch reden lässt, und wenn dieser die Freuden und Genüsse empfiehlt, willkürlich dabei hinzufügt „in Gott“, so hat er durch seine Proverbial-Methode, der Subjektivität Thür und Thor geöffnet. Er betrachtet nämlich Kohélet auch noch als Spruchdichtung, die ganz gut hätte zu Mischle am Ende angereiht werden können. Der Verf. habe die höchste

Wahrheit, die er gefunden zu haben glaubte, theils in dialektischer Prosa und theils in poetischer Maschalform aussprechen wollen. Sobald ein Vers sich dem Gedankengange nicht fügen will, so macht Ewald einen Spruchvers daraus, um so der Schwierigkeit zu entgehen. Mehr als dreissig Verse sondert Ewald solcher Gestalt vom Zusammenhange aus und spitzt sie zu abgerundeten Apophthegmen zu, die sich den Nachbargedanken nur lose anzuschliessen brauchen. Man könnte sich damit befriedigt erklären, wenn das Einzelne und das Ganze dadurch Sinn und Zusammenhang erhielten. Aber man kommt auch mit diesem Proverbial-System nicht weiter, die Dunkelheit, die Widersprüche, alle die Räthsel bleiben bestehen. Und das Verständniss von Kohélet hat dadurch gar nichts gewonnen.

Hengstenberg hat einige tiefe Geheimnisse, welche der Verf. von Kohélet den Versen anvertraut hat, mit divinatorischem Sinne besser als seine zeitgenössischen Fachmänner erlauscht, aber leider das Errathene, welches zur Lösung mancher Räthsel hätte führen können, nicht verwerthet oder vielmehr sich selbst den Weg verrammelt, der ihn hätte zum Ziele führen können. Zwei Punkte hat Hengstenberg entdeckt, welche eine fruchtbare Anwendung hätten finden können. Der Eine ist: „dass es zur Zeit des Verf. gefährlich war mit der Sprache frei herauszugehen“ (S. 2). Durch diesen Gesichtspunkt ist so manche Dunkelheit erhellt. Der Verf. wollte oder musste in Räthseln sprechen; er wollte durch Winke und Andeutungen verstanden werden; *sapienti sat*, dachte er. — Der zweite wichtige, leitende Gedanke, den Hengstenberg in Kohélet zwischen den Zeilen gelesen hat, ist: „Lieber der Tod! das liess sich in der Zeit (d. h. Umgebung) des Verf. aller Enden vernehmen. Dagegen weist er auf die Bedeutung des Lebens hin, als einer edlen Gabe Gottes, und warnt vor der undankbaren Verkennung derselben“ (S. 241). Auch dieser Gesichtspunkt erklärt vieles. Der Verf. von Kohélet wollte der Verzweiflung und der Lebensmüdigkeit entgegenwirken. Allein, wie gesagt, diese wichtige Entdeckung, welche den Schlüssel zu mancher Partie

in Kohélet bietet, hat Hengstenberg nur gelegentlich ausgesprochen, ohne ihre Wichtigkeit für die Exegese des Buches zu ahnen.

In dem doppelten Irrthum befangen, dass der alttestamentliche Kanon frühzeitig, etwa zur Zeit Nehemia's, endgültig abgeschlossen worden sei, und dass jede Schrift, welche kanonisches Ansehen erlangt hat, auch dem Geiste, der in der Bibel weht, vollständig conform sein müsse, oder der biblischen Heilsökonomie nicht widersprechen dürfe, setzte Hengstenberg voraus, dass die Dogmatik in Kohélet sich mit der z. B. in einigen eschatologischen Psalmen oder in Daniel enthaltenen decken müsse. Er bezeichnete daher Kohélet als eine „heilige Philosophie“, welche schon die Heilslehre im Christenthume andeute und eine tröstende Tendenz habe. Der Ausdruck des Schmerzes in demselben über die Gebrochenheit des Lebens und die Eitelkeit aller Bestrebungen sei gewissermassen als Vorwort zum neuen Testamente zu betrachten. Mit solchen falschen Voraussetzungen konnte Hengstenberg das Verständniss von Kohélet nicht fördern. Man könnte ihn, was die Auslegung dieses Buches betrifft, den modernen Hieronymus nennen, an dessen Erklärung er sich oft hielt, ohne zu ahnen, dass er dadurch die homiletische Exegese der von ihm so verachteten sogenannten Pharisäer, d. h. der jüdischen Weisen, zu Ehren brachte, aus deren Munde sie der Kirchenvater vom Kloster Bethlehem vernommen hatte. Das Meiste spitzte Hengstenberg zu einem Gegensatz von Israel und Heiden, von Judenthum und Heidenthum zu. Was soll man zu einer Exegese sagen, welche den kinderleichten Vers: „Besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gastmahls,“ alles Ernstes dahin deutet: „Israel befand sich damals im Hause der Trauer, die heidnischen Zwingherren im Hause des Gastmahls!“ (S. 161).

Indessen, wenn auch Alles in diesem Buche — nach dem bisherigen Verfahren — zweifelhaft und räthselhaft bleibt, so ist doch ein einziger Punkt bereits derart fixirt, dass man ihn als Hebel benutzen könnte, um die Schwierigkeiten zu überwinden. Das Sprachcolorit in Wortelemen-

ten, Formen und syntaktischem Bau weist es unbestreitbar einer späteren und besonders der nachexilischen Zeit zu. Seitdem Hugo Grotius zuerst auf diese, allerdings jetzt leichte Entdeckung gekommen ist: *Ego tamen, Salomonis esse non puto (Ecclesiasten), sed scriptum serius sub illius regis nomine. Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et in Chaldaeis interpretibus reperias* (annot. in Eccl. Anf.), seitdem haben sich die Ausleger dieser Ansicht angeschlossen, obwohl sie lange Widerspruch erfahren hat. Selbst Hengstenberg, der Vertreter der orthodox-kirchlichen Richtung und der Inspirationstheorie, hat sich damit befreundet. Freilich ist dieses Resultat der Bibelkritik nur ein negatives und vermag weder das Verständniss zu erleichtern, noch den Zeitpunkt der Abfassung der Art zu fixiren, dass man die darin vibrirenden Stimmungen besser verstehen könnte. Welchen Nutzen hat es sonst für die Exegese, zu wissen, dass es nicht aus dem Kopfe des weisen Königs von Israel entsprungen, sondern dass es ein literarisches Produkt der nachexilischen Zeit ist, wenn die Abfassungszeit nicht umgrenzt ist? So lange nicht die bestimmt individualisirte Zeitepoche und die in derselben waltenden Momente, auf welche der Verfasser anspielt, von denen das Colorit, die Anschauungen, die Tendenz und das Verständniss der einzelnen Züge bedingt sind, erkannt sind, so lange können die vielfachen Räthsel des Buchs nicht als gelöst gelten. G. Zirkel, welcher zwar mit unzulänglichen kritischen Hilfsmitteln, aber mit feinem philologischen Takt gegen falsche Auslegung Kohélet bearbeitet hat, bemerkte treffend: „Ich bin überzeugt, dass wir so lange die Bibel nicht verstehen, so lange wir alle jene Verhältnisse nicht kennen, durch die jedes Buch veranlasst war, alle jene Beziehungen auf die Denkart und die Geschichte der Zeit, in der es entstanden ist“ (Vorrede zu Untersuchungen über Kohélet S. V). Und gerade dieser genau fixirte Zeitpunkt der Abfassung, welcher die darin vorkommenden Facta scharf heraustreten liesse, ist bisher noch nicht gefunden, die Ausleger divergiren darin um nicht weniger als um

fast zwei Jahrhunderte. Zwar ist die von Hugo Grotius aufgestellte positive Annahme, dass Kohélet der Zeit Zerubabels angehöre, von sämtlichen Auslegern aufgegeben worden. Die Allermeisten setzen die Entstehung desselben mit Umbreit (*Cohélet scepticus* p. 129) in die persische Zeit, oder in die Zeit, in welcher persische Satrapen Juda (angeblich) tyrannisch bedrückt haben. Aber auch in dieser so ziemlich abgegrenzten Zeitepoche gehen die beiden Tonangeber der alttestamentlichen Exegese in der Neuzeit, Ewald und Hengstenberg, um ein halbes Jahrhundert auseinander. Der Erstere klammert sich an das letzte Jahrhundert der persischen Monarchie (400 — 336), um Raum für die Ansätze der Sektenbildung zu haben, die auch er nicht ganz ableugnen kann. Hengstenberg dagegen kann von der Zeit Nehemia's oder Artaxerxes' (440—410) nicht lassen, um noch die Aufnahme Kohélet's in dem angeblich damals endgültig abgeschlossenen Kanon unterbringen zu können. Beide operiren mit nicht sehr stichhaltigen Argumenten. Einige Forscher rücken die Abfassungszeit noch tiefer herab, in die Zeit der Herrschaft der Gräcomacedonier über Judäa. Zirkel hat denselben Beweis, der für die nachexilische Zeit spricht, für die Einschränkung auf die griechisch-macedonische Zeitepoche geltend gemacht, indem er den Nachweis führte, dass Gräcismen in Kohélet enthalten sind. Er bestimmte indess die Abfassungszeit vage: „in der sich die Sekten der Pharisäer und Sadducäer gebildet haben“. Aber diese Annahme stiess auf entschiedenen Widerspruch von verschiedenen Seiten. Ohne diesen sprachlichen und historischen Hintergrund zu benutzen oder heraustreten zu lassen und überhaupt ohne eine Basis dafür zu begründen, versetzte auch Hitzig unsere Schrift in die griechisch-macedonische Zeit und zwar bestimmter unter der Regierung Philopators von Egypten und Antiochus des Grossen von Syrien (etwa um 200 ante). Diejenigen Verse, welche die meisten Erklärer auf die persischen Satrapen beziehen, deutet Hitzig das einamal auf den egyptischen Herrscher Philopator, und das andere mal auf den judäischen Hohenpriester Onias II.,

weil dieser von Josephus *προστέτης τῆ λαῶ* genannt wird (H. Vorbemerkung Nr. 4 und Commentar zu IV, 16 S. 157.). Dieser bisher von verschiedenen Seiten geltend gemachte Stand der Zeitfrage führt aber noch lange nicht zum Verständnisse des Inhaltes; denn es bleibt noch immer für das Errathen ein Spielraum von zwei Jahrhunderten, innerhalb derselben die historische Situation, welche in Kohélet reflektirt wird, sich um so weniger fixiren lässt, als gerade die Geschichte der Juden dieser Zeitperiode nur sehr dürftige Belege bietet, und die Quellen für dieselbe nur spärlich fließen.

Am meisten Beachtung verdient noch die von Zirkel geltend gemachte Ansicht, dass die Abfassungszeit von Kohélet in die griechische Epoche fallen müsse, weil dafür die tatsächlich vorhandenen griechischen Sprachelemente sprechen (vergl. Anhang) und die Anspielung auf die jüdischen Sekten sie unterstützt. Zirkel selbst hat indess diesen Punkt nicht klar gemacht. Er hat richtig errathen, dass in Kohélet auf die Essäer angespielt wird, wenn auch die von ihm vorausgesetzte Hinweisung auf Pharisäer und Sadducäer sich darin nicht findet. Geht man dieser Spur nach, so muss man die Abfassungszeit noch tiefer, als sie Hitzig angenommen hat, herabrücken. Denn es steht gegen jede kritische Anfechtung fest, dass die Sektenscheidung erst nach den Makkabäerkämpfen, aus dem Gegensatze zwischen den abtrünnigen Hellenisten und den Gesetzeszähnen Assidäern, oder wie Josephus es fixirt, zur Zeit des regierenden Hohenpriesters Jonathan vor sich gegangen ist. Wir werden hiermit auf die Zeit der hasmonäischen Regenten gewiesen. Man kann aber auch bei diesem Punkte nicht stehen bleiben.

Es ist eigen, dass manche Forscher fast die richtige Spur berührt haben, ohne den Muth der Consequenz zu haben, ihr nachzugehen. Bleek bemerkt (Einl. zum alt. Test. 643): „Aus verschiedenen Stellen ergiebt sich, dass das jüdische Volk damals unter Königen stand, die zu mancher Klage Veranlassung gaben, und denen es nur ungerne gehorchte, und zwar nicht unter erblichen Königen

aus seinem eigenen Volke, sondern unter Fremden... die Stelle (IV, 13 fg.) scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden.“ Aber gerade diese Voraussetzung muss doch auf den „König“ führen, von dem in Kohélet so oft die Rede ist.

Gehen wir von diesem Punkte aus. In Kohélet wird öfter über einen tyrannischen König (nicht Könige) geklagt. Damit sind die von Ewald, Hengstenberg und Andern erträumten Satrapen ein für allemal abgewiesen¹⁾. Dieser tyrannische König, welcher über Judäa herrschte, kann nicht aus einer eigenen, erblichen Dynastie entstammt sein, sondern aus einer fremden. Andererseits ist wohl zu beachten, dass dieser tyrannische, gefürchtete König ganz in der Nähe des Verf. gelebt haben muss. Denn er warnt seine Leser: „Gehe aus seiner Gegenwart.. denn Alles was er will kann er thun“. Damit sind sämtliche auswärtige Könige, die etwa in Persepolis, Antiochien, oder Alexandrien residirt haben, eben so abgewiesen wie die Satrapen oder Statthalter. Er muss ein König gewesen sein, der in Jerusalem wohnte und über Judäa herrschte. Da Kohélet nach dem feststehenden Ergebniss der Kritik in der nachexilischen Zeit verfasst wurde, so ist auch nicht mehr an die vorexilischen tyrannischen Könige von Juda zu denken. Was bleibt noch übrig? Die Auswahl unter den verschiedenen nachexilischen Königen ist sehr gering. An die hasmonäischen Fürsten oder Könige von Jonathan bis Hyrkan II. ist nicht zu denken, weil diese nicht aus einem fremden Stamme waren, sondern erbliche Dynasten. Wir können jetzt den tyrannischen König, auf welchen öfter in Kohélet angespielt wird, genau definiren. Er muss zugleich ein einheimischer und ein fremder gewesen sein, der in und über Jerusalem herrschte

1) Ueber die Bedeutung von שלִי und שלִי- in Kohélet, vergl. Glossar.

und doch nicht zum jüdischen Volke gehörte, also nicht ein nationaler König war. Je mehr wir die Verse urgiren, in denen auf einen so beschaffenen König und seine Umgebung angespielt wird, desto deutlicher treten seine Umrisse heraus. Seine Fürsten werden als gemachte Fürsten bezeichnet, die eigentlich Sklaven sind, aber auf Rossen wie Fürsten reiten, während die eigentlichen Adligen des Landes wie Sklaven zu Fuss gehen müssen. Ist diese Bezeichnung noch nicht deutlich genug? Nimmt man noch hinzu, dass eben dieser König selbst ein Parvenü, ja, geradezu ein Sklave genannt wird (פַּרְוֵנִי), so kann man mit Fingern auf ihn weisen. Es kann kein anderer als Herodes gemeint sein, der idumäische Parvenü, oder der idumäische Sklave, der den Judäern von den Römern aufgezwungen worden war, und der das judäische Volk tyrannisch mit raffinirter Grausamkeit behandelt hat. Es ist eigentlich unbegreiflich, dass die Forscher nicht auf Herodes gekommen sind, der doch so unverkennbar deutlich in Kohélet geschildert ist! „Wehe dir Land, dessen König eine Sklave ist, und dessen Fürsten schon am Morgen schwelgen“.

Nur der Umstand, dass sie den Endabschluss des Kanon sich zu früh gedacht haben, etwa in Nehemia's Zeit, hat sie gehindert, den Blick so tief hinabschweifen zu lassen. Sie haben sich selbst ein Hinderniss geschaffen, überdass sie nicht hinweg kommen konnten; denn der Kanon ist erst spät, sehr spät abgeschlossen worden, das lässt sich unwiderleglich beweisen (s. Anhang).

Sobald man an Herodes denkt, öffnet sich sofort ein klares Verständniss für Kohélet. Der ganze Horizont erscheint erhellt. Wir begreifen die düstere Stimmung, den nagenden Schmerz, die darin herrschen, die Verzweiflung, die den Tod als eine Erlösung herbeiwünscht. Die aramäisch und neuhebräisch gefärbte Sprache und Satz-bildung, die durchschimmernden Gräcismen, die bereits in der Sprache eingebürgert erscheinen (vergl. Anhang), die Anspielungen auf die Uebertreibungen der Essäer, der „Eidscheuen“, worauf auch schon der taktvolle Zirkel aufmerksam gemacht und noch eine andere Spur, alle

diese Momente zwingen dazu, Kohélet so spät als möglich zu setzen. Sämmtliche Anspielungen auf den „König“ erscheinen durch diese Annahme deutlich und prägnant. Der alte und thörichte König, der sich gar nicht mehr warnen lassen kann, und der in seiner Regierung arm und elend geworden ist (c. 4), er kann sich nur auf Herodes beziehen. Der Jüngling im Kerker, welcher dessen Nachfolger werden soll, und dem das ganze Volk anhänglich ist (das.), es ist Herodes' designirter Nachfolger Alexander, der Sohn der vielgeliebten und vielbetrauten Mariamme, welchen Herodes, im Verdacht, dass er ihm nach dem Leben trachtete, in den Kerker geworfen hat (vergl. Commentar). Der König, dem man wegen des Eides (der Treue), den er aufgelegt hat, gehorchen soll, der Alles thun darf, was ihm einfällt, und zu dem man nicht sagen darf: „was thust Du?“, dem man daher aus dem Wege gehen soll, um nicht in Gefahr zu gerathen (c. 8), wer kann anders darunter gemeint sein, als Herodes? Der König, dem Alles durch bestellte Spione hinterbracht wird (c. 10 Ende), es kann wieder kein Anderer als Herodes sein. Kurz, man wird keinen König in der nachexilischen Zeit finden, auf den alle diese Züge zusammengenommen so gut, so ungezwungen, so sich von selbst empfehlend passen, als eben den idumäischen Emporkömmling, der mit Hilfe der Römer das Volk knechtete, die Grossen demüthigte und beraubte, die Niedrigsten emporhob, um sie als Werkzeuge seiner Tyrannei zu gebrauchen, der schwelgerisch lebte und zuletzt durch eine tragische Wendung seines Geschickes, von der Nemesis ereilt, in Thorheit und Verzweiflung verfiel. Wohlverstanden, einen einheimischen König von diesem Charakter und diesen Thaten, wie der in Kohélet geschilderte, findet man ausser Herodes nicht, und nur an einen solchen muss man denken, wenn man nicht in Ungereimtheiten verfallen will. Denn das Joch fremder Könige zu tragen, war das judäische Volk seit dem Exil so sehr gewöhnt, dass es desswegen nicht so sehr in Verzweiflung zu gerathen brauchte. Es ist den Anhängern der „persischen Zeit“ schwer geworden, nachzuweisen, dass diese drücken-

der als die frühern oder spätern gewesen ist. Warum klagt Maleachi — mit dem man sogern Kohélet parallelisirt — nicht über den Druck der Satrapen oder Könige? In Folge dieser Annahme kann Kohélet gerade in der Zeit verfasst sein, als Herodes seinen Sohn Alexander in den Kerker geworfen hat, um das Jahr 8 der vorchristlichen Zeit (s. Commentar zu IV, 13—16).

Auch von einer anderen Seite betrachtet, wird man zu demselben Ergebniss geführt. Die Rolle, welche der Verf. seinen König Kohélet spielen lässt, nimmt sich eigentlich recht wunderlich aus. Er, der König, welcher vom Anfang bis zum Ende spricht, persiflirt öfter den König oder einen König. Der König Kohélet klagt über einen König, dass er solche Himmelschreiende Ungerechtigkeit im Lande begeht. Ist das nicht sonderbar? Der Verf. zeigt sich sonst als einen Künstler, der seine Gedanken und Beispiele gut zu gruppiren versteht, und er sollte, wie ein Stümper, die Rolle vergessen haben, die er seinem König Kohélet zugetheilt hat? Es ist nicht daran zu denken. Die Ausleger wussten sich auch keinen Rath, wie sie diese Schwierigkeit lösen sollten. Wie kann ein Schriftsteller eine Fiction aufstellen, um sie selbst zu zerstören? (Vergl. Knobel S. 78. Jahn Einl. ins alt. Test. II, 849. Hitzig Vorbemerk.) Wie aber, wenn der König, der nach einer langen Regierung durch Frevel und Unglück in seinem eigenen Hause zu dem beschämenden Geständnisse gebracht werden soll, dass all sein Thun und Streben eitel und vergänglich war? Wenn gerade der König selbst es aussprechen soll: Ich hasse all' das Werk meiner Mühe, die ich unter der Sonne gehabt, dass ich es einem Menschen nach mir hinterlassen soll! Wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein wird, und er soll herrschen über all das Werk meiner Mühe? So konnte, so musste Herodes in seinen letzten Jahren sprechen, als er bei dem Gedanken, wem er das Land seiner Usurpation hinterlassen soll, von Raserei ergriffen war. Der Verf. liebt solche drastische Personification. Wenn er ein allgemeines Beispiel aufstellt: „Es giebt einen Einzelnen, der keinen Zweiten hat, nicht ein-

mal einen Sohn und Bruder, und kein Ende ist seiner Bemühung; sein Auge wird nicht satt vom Reichthum“ so fährt er in der ersten Person fort: „Und für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele Mangel an Genuss leiden?“ (IV. 8.) Ich glaube diese Personification giebt den Schlüssel zu dem ganzen Buche. Aus Herodes' tiefverzwiefelter Gemüthsstimmung heraus lässt der Verf. seinen Kohélet sprechen. Die ganze Schilderung von Genüssen, die sich der König verschafft hat, passt ganz vorzüglich auf Herodes. „Ich habe meine Werke in grossem Massstabe ausgeführt, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge, machte mir Gärten und Paradiese, und pflanzte in ihnen Bäume von allerlei Früchten. Ich machte mir Kanäle von Wasser, um durch sie Bäume treibende Wälder zu bewässern¹⁾, kaufte Sklaven und Sklavinnen, und Hausleute hatte ich, auch Heerden von Rindern und Kleinvieh hatte ich mehr als alle, die vor mir in Jerusalem waren. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Schätze der Könige und Länder, ich habe mir verschafft Sänger und Sängerinnen und Ergötzlichkeiten der Menschenkinder etc.“ Auf dieses üppige Leben des Genusses hat kein jüdischer König soviel Sorgfalt als Herodes verwendet — und hinterher fand er zu seinem nagenden Schmerze, dass alles Hauch und Wind war, da hasste er sein Leben. Will man dieses Buch in seiner ganzen Tiefe verstehen, so muss man davon ausgehen: Kohélet der König ist Herodes. Wer sagt uns denn eigentlich, dass er sich als Nachkommen Davids ausgab? Im Texte kommt nichts davon vor. Da sagt er uns nur: „Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem geworden,“ mehr nicht. Im Texte kommt der Name nicht weiter vor (über VII, 27. vergl. Commentar). Nur die Ueberschrift nennt ihn Sohn Davids. Es ist die Combination der letzten Kanon-Sammler: Ein König in Jerusalem, der nach Weisheit forschte, könnte doch nur Salomo gewesen sein! Diese Ueberschrift hat die Ausleger verleitet, anzunehmen, der

1) Vergl. die Schilderung von der Anlegung der Festung Herodium Jos. Antiqq. XV, 9. 4, und Parallelen im jüdischen Krieg.

Verfasser habe seine Weisheit Salomo in den Mund legen wollen. Der Text kennt aber diese Mystification keinesweges. Er lässt nur einen König Kohélet sprechen, der tausend Gründe zu grämlichen Expektionen hatte. Man hat sich zu viel Mühe gegeben, das Wort קהלת oder קהלת zu erklären, hat stupende Gelehrsamkeit darauf verwendet, und am Ende war es vielleicht nur ein Spitzname, der vielleicht den Eingeweihten in jener Zeit bekannt war. Spitznamen waren in der nachexilischen Zeit sehr häufig. Ein regelrechter hebräischer Name ist das Wort keinesweges.— Die richtige Bemerkung Hengstenbergs: „Es war für den Verf. gefährlich, weil überall Aufpasser waren, mit der Sprache frei herauszugehen“ bezieht er zwar auf die heidnischen (persischen) Zwingherren; diese hätten solche Vorsicht nöthig gemacht; aber das ist errathen und keinesweges sinngemäss. Denn im Texte wird deutlich genug darauf angespielt, dass der in Judäa herrschende König überall seine Aufpasser und Spione hatte, die ihm Alles hinterbrachten, darin liegt der Schlüssel zur Räthselhaftigkeit des Buches. Der Verf. wollte diesen König geisseln, aber er durfte nicht mit der Sprache heraus, um nicht in den Kerker von Hyrkanion zu wandern. Daher sein Versteckenspielen. So oft er deutlich auf den tyrannischen, verhassten König hinweist, bricht er plötzlich ab und spricht von etwas anderem, macht scheinbar harmlose Bemerkungen. Als er von dem alten und thörichten König gesprochen hatte, der in seiner Regierung elend geworden, und von dem eingekerkerten Jüngling, der sein Nachfolger werden soll, und mit dem es Alle halten, geht er unvermittelt zu einem andern Thema über. „Achte auf deine Schritte, wenn du ins Gotteshaus gehst“ (IV, 17 fg.). Eben so abgebrochen erscheint c. VIII, 6 nach einem satyrischen Ausfall auf den König voller Willkür und Gewaltthätigkeit. Und eben so, wenn er von der Spionage spricht, die dem König alles hinterbringt, schweift er ab: „Sende dein Brod auf das Wasser“ etc. (c. XI.). Ein Theil des Buches erweist sich als eine Satyre gegen einen tiefverhassten König des Landes und gegen seine Creaturen. Aber der

König selbst und seine Spione durften es nicht merken, sonst wäre der Verf. und sein Werk gefährdet gewesen. Er musste daher bald sein Visir lüften, bald wieder rasch schliessen. Diese Betrachtung giebt auch den Schlüssel zu der Zusammenhangslosigkeit des Buches. Es scheint planmässig mit einer gewissen Unordnung angelegt. Für den verständigen Leser ist viel gesagt, der Unverständige aber und der Böswillige sollten nichts von der Tendenz merken. Möglich, dass die Wahl mancher Worte von dieser zugleich aggressiven und vorsichtigen Tendenz bedingt ist. „Weh dem Lande, dessen König ein Sklave“, ist נַר für נַר gebraucht, um nicht gar zu deutlich Herodes zu brandmarken.

So wäre demnach Kohélet eine blosse politische Satyre? Satyrisch ist es allerdings gehalten, und das ist nicht zu verkennen; aber es geht weit über das politische Gebiet hinaus. Die Satyre richtet sich auch gegen andere Kreise. Wir werden dadurch tiefer in den Inhalt von Kohélet eingeführt. Dadurch wird die Abfassungszeit ihre Bestätigung erhalten können, und dadurch die Widersprüche in demselben ihre Lösung finden. Ganz entschieden hat Kohélet eine Volksklasse in Auge, welche über gewisse Vorgänge in ihrer Nähe von tiefem Unmuth verzehrt war. Mehrere Verse und Partien weisen darauf hin. „Sei nicht voreilig, in deinem Geiste unmuthig zu sein; denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren. Sage nicht: wie ist das geworden, dass die früheren Tage besser waren als diese (gegenwärtigen); denn nicht aus Weisheit hast du Solches gefragt.“ (VII. 9 u. 10). In der Schlussbetrachtung, in der er der Jugend ein Musterbenahmen empfehlen will, heisst es vor Allem: „Entferne Unmuth aus deinem Herzen und halte Gram ab von deinem Leibe, denn die Jugend und die Manneskraft sind vergänglich“ (XI Ende). Das Wissen und die Erkenntniss sind dem Verfasser deswegen so widerwärtig, weil sie zu Grübeleien und dadurch zum Unmuth führen: „Ich habe erfahren, dass auch dieses (Suchen nach Weisheit) ein Jagen nach Wind ist. Denn je mehr Weisheit, desto mehr Unmuth, und wer Erkennt-

niss vermehrt, vermehrt Schmerz.“ (I Ende). Was folgt daraus? Weil die Gegenwart so schlecht und so unerträglich war, überliessen sich Einige dem Unmuth und dem Schmerze, grübelten und klügelten, wie sie dem abhelfen oder ihm entgehen könnten. Ganz besonders scheint diese Gemüthskrankheit, dieser Weltschmerz, wenn man so sagen darf, unter der judäischen Jugend Platz gegriffen zu haben. Denn die Schlussermahnung, das Leben zu geniessen, und sich nicht dem Unmuth und der Verzweiflung zu überlassen, ist eben an die Jugend gerichtet. Der Verfasser von Kohélet theilte nicht diesen Gram, das ist nicht zu verkennen. Im Gegentheil, er legte sein Buch darauf an, die Jugend von diesem Abhärten, von dieser Grübelelei abzumahnem. Zweierlei Betrachtungen stellt er dieser Krankhaftigkeit entgegen. Die Eine lautet: „Ihr könntes nicht ändern, da es Gott so gefügt hat,“ und die Andere: „Es ist nicht wahr, dass vordem Solches nicht vorgekommen ist. Es giebt nicht ganz Neues unter der Sonne.“ Aehnlich hat J. G. Eichhorn die Grundgedanken aufgefasst (allg. Bibl. d. Bibl. Lit. Jahrg. 1792 S. 916 fg.). Sie liegen eigentlich auf der Hand. Nur erschöpfen sie nicht den ganzen Inhalt von Kohélet, wie Eichhorn meinte. Die Ermahnung, nicht unmuthig zu sein, schliesst er mit den Worten: „Geniesse das Werk Gottes; denn wer vermag zu bessern, was er schlecht gemacht hat? Am Tage des Glückes sei glücklich, und am Tage des Unglücks sieh ein, dass Gott Eins gegen das Andere gemacht hat“ (VII, 13—14). Als Erklärung zu dem Letzteren dient die Betrachtung: „Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht . . . Für Alles giebt es eine Zeit unter dem Himmel: eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen, eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen.“ (III).

Die ganze Einleitung des Buches ist eigentlich diesen beiden Betrachtungen gewidmet, dass die Zustände, wie sie jetzt sind, nicht neu, sondern schon früher vorgekommen sind, ohne dass die Menschen Kunde davon haben, wie auch die gegenwärtigen Zustände den

Spättern nicht im Gedächtnisse bleiben werden, dass also die Welt nicht untergeht, wenn eine Zeit auch unerträglich scheint. So wie die Sonne auf- und niedergeht, kreist und umläuft, so wie der Wind sich im Kreise dreht, und wie die Gewässer von den Flüssen ins Meer und vom Meere wieder in die Flüsse strömen, ebenso ist es mit dem Menschengeschlecht: „Ein Zeitalter vergeht, das andere kommt, aber die Erde (die Bewohner der Erde) bleibt.“ Das ist die eine philosophische Betrachtung. Die Andere ist: dass das Grübeln zu nichts führt: „Was krumm ist, kann nicht gerade gemacht, und das Mangelhafte kann nicht ergänzt werden.“ (I 15). Anfang und Ende von Kohélet ergänzen einander. Da Alles schon einmal da gewesen und es nicht ganz Neues auf der Welt giebt (obwohl Einige so kurzsichtig sind zu behaupten: sieh das ist doch neu!), und endlich da Alles vergänglich ist (auch die unerträglichen Zustände), so soll sich die Jugend nicht vergrämen, sondern das Leben, wie es Gott gegeben hat, geniessen, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, und das Geniessen nicht mehr möglich ist. — Die Grübelei (הרחבה) schien dem Verfasser ein Uebel zu sein.

Dieser Unmuth und diese Grübelei mussten bereits so sehr zur Thorheit ausgeartet sein, dass der Verfasser die Lebensfreudigkeit geradezu und angelegentlich zu empfehlen für nöthig fand. Eine strenge Askese scheint um sich gegriffen zu haben, die in Vernachlässigung der Kleider, in Verachtung der feineren Genüsse, selbst in Fasten und in Widerwillen gegen die Ehe sich äusserte. Darauf führen die Verse: „Gehe, genieße in Freuden dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein Zu jeder Zeit mögen deine Kleider weiss sein, und Oel möge auf deinem Haupte nicht fehlen. Geniesse das Leben mit einem Weibe, das du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens.“ (IX, 7—9). Daher wird öfter eingeschärft, dass es eine Gottesgabe sei, zu essen, zu trinken und überhaupt das Gute zu geniessen. Diese Ermahnung ist nur gegen das asketische Fasten, gegen die Thorheit der Zeit gerichtet, und bedingt nicht eine absolute eudä-

monistische Anschauung des Verfassers, wie die Ausll. annehmen. — Diese asketische, man möchte sagen mönchische Richtung wird deutlich genug in Kohélet geschildert und gegeißelt. Wir müssen tiefer darauf eingehen, weil sie die Ausleger verkannt und da Widersprüche gefunden haben, wo bei näherer Betrachtung keine sind. — Wir haben gefunden, dass der Verfasser von Kohélet gerade gegen den Unmuth, den Murr Sinn, die Grämelei und Grübelei ankämpft. Nun kommen Sätze vor, die sich auf den ersten Blick ausnehmen, als wenn er gerade dem Unmuth und der Trauer das Wort geredet hätte. „Besser ist Unmuth als Lachen; denn bei Traurigkeit des Antlitzes ist wohl das Herz“ (VII, 3). Damit hängen die vorhergehenden und nachfolgenden Verse zusammen: „Besser . . . der Tag des Todes als der Geburt: besser zu gehen ins Trauerhaus als ins Haus des Gelages; da Jenes das Ende des Menschen, so wird sich der Lebende zu Herzen nehmen. . . Das Herz der Weisen im Trauerhause und das Herz der Thoren im Freudenhause.“ Aber kann der Verfasser von Kohélet in einem Athemzuge das Eine und das Entgegengesetzte empfohlen haben? Wenn er vorher geäußert hat: „Besser Unmuth als Lachen,“ kann er unmittelbar darauf sagen: „Sei nicht übereilt, unmuthig zu werden, denn Unmuth ruht im Schooss der Thoren?“ Man hat einen kleinen Schlusssatz nicht beachtet, der den Sentenzen der Trauerhaftigkeit eine andere Wendung giebt. Dieser Satz, welcher die ganze Betrachtung abschliesst, lautet: „Besser zu hören das Drohen des Weisen als anzuhören das Lied des Thoren, denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Topfe, so das Lachen des Thoren. Auch das ist eitel.“ Das Letzte כי יגד חכם ist eben die Betrachtung oder der Spott des Verfassers über die finstere Lebensanschauung. Er negirt damit diese Grämelei und setzt ihr seine Philosophie in derselben Sentenzform entgegen: „Besser ist ein Langmüthiger, denn ein Vergrämter. Hege nicht Unmuth, denn der Unmuth ruht im Schoosse der Thoren!“ Kohélet verwirft gerade diese lebensfeindlichen

Sentenzen und nennt diejenigen, welche sie hegen und aussprechen, Thoren (vergl. Comment.).

Wir müssen hier einen Augenblick halt machen, um zu hören, wie die Hauptausleger diesen offenbaren Widerspruch gelöst haben. Ewald geht leicht darüber hinweg, ohne ihn auch nur zu betonen. Mendelssohn, Knobel und Hengstenberg fassen, um die Widersprüche auszugleichen, das Wort כַּעַס ohne sprachliche Berechtigung bald in scharfer, bald in milder Bedeutung. Der Erstere weitläufig (Einl. S. 10). Knobel (S. 32): „So nennt der Verf. c. VII, 9 den Unmuth (כַּעַס) thöricht, während er ihn V. 3 als besser denn Lachen bezeichnet. Man verstehe dort Gram und Aergerniß über nicht zu ändernde Dinge, hier aber gesetzten Ernst des besonnenen Weisen.“ Und eben so im Commt. S. 237: „כַּעַס wohl hier bloss starke Bezeichnung des Ernstes, einer ernstesten gesetzten Haltung im Gegensatze zur ausgelassenen Lustigkeit . . . und will sagen: mag der Ernst des Weisen selbst an Grämlichkeit grenzen, immer doch ist er besser, als die ungezügelte Fröhlichkeit des Thoren.“ Dieser Auffassung schliessen sich Herzfeld und fast sämtliche Ausleger bis auf Zöckler an. Noch gezwungener ist die Lösung bei Hengstenberg (S. 162): „Der Unmuth wird hier empfohlen, in V. 9 verworfen. Die Entrüstung, wie sie das Leiden hervorzurufen pflegt, ist gleich gut und übel, gut, wenn sie sich gegen die Sünde, übel, wenn sie sich gegen Gott und die Werkzeuge seiner Gerechtigkeit richtet. Der Unmuth, wie er hier empfohlen wird, ist der Sache nach Busse.“ — Zu V. 9 (S. 167): „Der Unmuth oder Zorn ist als gegen Gott und die von ihm begünstigsten Uebelthäter zu denken, in dem vorliegenden Falle die Heiden.“ — Wenn diese so auffallend willkürliche Ausgleichung bei Knobel als Rathlosigkeit erscheint, so ist sie bei Hengstenberg als Verkehrtheit anzusehen. Sie schmeckt bei ihm nach salbungsvoller Homilie, wie die Kirchenväter sich Kohélet zurecht zu legen pflegten. Hitzig ahnte so etwas, dass der Verfasser doch nicht den Unmuth preisen konnte, den er doch bald darauf tadelnswerth findet; aber er hat sich oder dem Leser die Sache nicht klar gemacht. Er meint

(S. 170): „Wie z. B. c. IV, 5, 6, so lässt sich auch hier eine doppelte Stimme vernehmen (vergl. V. 15, 16 (?) v. 3 mit 9), indem die Forschung durch den Widerspruch, gleichsam in Zickzack sich bewegend, zum Ziele zu gelangen sucht. Doch haben wir auch hier kein eigentliches Zwiegespräch, sondern der Verfasser selbst führt beide Stimmen. Er entwickelt den Gedanken, bis er einen Fehler darin entdeckt, erhebt einen Einwurf und sucht ihn sich zu beantworten. Schliesslich bleibt diese Antwort aus; und ein ausführlicher Widerspruch besteht zu Rechte.“ Das heisst aber Räthsel durch Räthsel lösen. Bei allen diesen Ausgleichungen kommt das prägnante: גַּם זֶה הוּא הַבַּל nicht zur Geltung, es erscheint vielmehr überflüssig und störend. Aber gerade dieser Schluss des Verses schliesst die Sentenzen der finsternen Lebensanschauung mit einer Verwerfung ab. Das, was hier in Sentenzform von dem Vorzug des Unmuths, der Trauer, des Todes gesagt ist, ist auch eitel. Die folgenden Verse stellen gerade das Entgegengesetzte von jenen Sentenzen auf.

Ist dem so, so sehen wir die Lebensansichten derer, welche der Verf. verspotten oder belehren wollte, deutlich geschildert. Finster und düster schlichen sie umher, mochten kein fröhliches Lied hören, an keinem heiteren Mahle theilnehmen, nur an Trauer und Wehklage weidete sich ihr verdüstertes Gemüth, sie hassten das Leben, und der Tod erschien ihnen als ein willkommener Gast, der ihnen Erlösung bringen würde. Ja, bis zum unnatürlichen Wunsch zu sterben hatte sich damals der Gram gesteigert. Welcher traurige Zustand muss zu dieser Zeit geherrscht haben, dass Einige, und, wie es scheint, gerade die von Leben strotzende Jugend allen Genüssen den Rücken kehrten und den Tod herbeiwünschten! Wohl zu merken: es war keine Zeit religiöser Verfolgung oder gehäufter Unglücksfälle durch äussere Feinde: denn davon kommt in Kohélet nichts vor. Wir müssen wieder auf die Abfassungszeit zurückkommen. Solche krampfhaft oder krankhafte Paroxysmen lassen sich nur aus der Herodianischen Missregierung erklären. Zwei Thatsachen, die Josephus aus dieser Zeit

von dem Volksunwillen gegen diesen gewissenlosen Usurpator und Schänder der jüdischen Sitten erzählt, geben den Commentar dazu. Zehn Männer verschworen sich gegen ihn, weil Herodes alle Verhältnisse umkehrte, das Fremdländische mit Gewalt einführte, und dem Worte nach König des Volkes, der That nach ein Feind desselben schien (*Ἐξאלλαττομένης αὐτοῖς τῆς πολιτείας, περιορῶν Ἡρώδην, πρὸς βίαν ἐπεισάγοντα τὰ μὴ δι' ἔθους ὄντα, καὶ λόγῳ μὲν βασιλέα, τῷ δ' ἔργῳ πολέμιον φαινόμενον τοῦ παντὸς ἔθνους*). Unter diesen Verschwörern befand sich auch ein Blinder. Verrathen, gestanden sie ihre Absicht ihn zu tödten offen ein, zeigten ihre Dolche und sagten aus, dass sie es für ehrenhaft hielten, für die vaterländischen Sitten zu sterben. Unter Qualen wurden sie hingerichtet. Aber das Volk zerriß ihren Angeber in Stücken (Josephus Antiqq. XV, 8, 3—4). Noch belehrender ist die Geschichte von den Bilderstürmern für den Hass, den die judäische Jugend gegen Herodes empfand. Zwei angesehene Gesetzeslehrer von der äusserst strengen Partei (*δύο σοφισταὶ (λογιώτατοι) . . . μέλιστα δοκῶντες ἀκριβῆν τὰ πάτρια*, Bell. jud. I 33, 2), nämlich Juda der Sohn des Zippori und Matthatias, Sohn des Margal (Margaloth), welche eine grosse Schaar Jünglinge um sich hatten (*τούτοις ἐκ ὀλίγοι προσήεσαν τῶν νέων ἐξηγεμένοις τὰς νόμους*), begeisterten diese zum tollkühnen Versuch, den römischen Adler oberhalb des jerusalemischen Tempels, welcher Aergerniss gegeben hatte, herunterzuschlagen. Die Gesetzeslehrer und vierzig Jünger wurden ergriffen, gestanden ebenfalls ihre That ein und sagten aus, sie haben nur dem Gesetze gehorcht, und bestanden muthig den Tod (das. und Antiqq. XVII 6, 2—3).

Dieser Vorfall datirt zwar aus den letzten Monaten der Herodianischen Regierung; aber der gegen ihn concentrirte Hass datirt von früher her und wurde, wie sich gezeigt, von zwei Gesetzeslehrern genährt, welche zur strengen Schule gehörten. Von einer Fraktion der Pharisäer, welche Herodes feindlich gesinnt war, berichtet Josephus an einer anderen Stelle (Antiqq. XVII 2, 4): *Καὶ ἦν γὰρ μόριόν τι Ἰσραηλιῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀκριβώσει μέγα φρονῆν τῷ πατρὶς νόμῳ, οἷς*

χαίρειν τὸ θεῖον προσποιμένων ὑπῆκτο ἢ γυναικωνίτις. Φαρισαῖοι καλεῦνται, βασιλεῦσι (βασιλεῖ¹⁾) δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς καὶ τῷ προύπτι εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλέπειν ἐπηρεμένοι. Παντὸς γὰρ τῷ Ἰσραϊτικῷ βεβαιώσαντος δι' ὄρκων ἢ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι, καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι, οἷδε οἱ ἄνδρες ἐκ ὤμοσαν, ὄντες ὑπὲρ ἑξακισχίλιοι καὶ αὐτὸς βασιλέως ζημιώσαντος χρήμασιν, ἢ Φερώρος γυνὴ τὴν ζημίαν ὑπὲρ αὐτῶν εἰσφέρει. Diese grosse Zahl, über sechs Tausend Pharisäer, welche Herodes den Eid nicht leisten mochten, dafür in Strafe genommen wurden und dem König einen feindlichen Sinn zeigten, machten nur einen Theil derjenigen Partei oder Sekte aus, welche man mit diesem Namen bezeichnet. Denn sämmtliche Pharisäer waren weit zahlreicher, wie Josephus anderweitig berichtet. Es waren nur die genau oder streng das väterliche Gesetz Befolgenden, mit einem Worte die strenge Schule, die Schammaïten (vergl. Graetz, Geschichte der Juden B. III. Note 23). Diese Schule, welche es mit den Gesetzen des Judenthums sehr scrupulös nahm, musste in Herodes einen Erzfeind des Judenthums hassen, das er mit jedem Schritte verletzte. Die düstern Jünglinge, denen die Lebensfreuden verhasst waren, müssen wir uns aus dieser Schule denken, während Hillel den Jüngern seiner Schule einschärfte: „Sei von den Jüngern Aarons, liebe den Frieden, suche den Frieden, liebe die Menschen, um sie dadurch der Thora näher zu bringen“ (Abot I 12). Diese Sentenz hat, wie sämmtliche „Sprüche der Väter“, eine Pointe, die gerade gegen diejenigen gerichtet scheint, welche keine Nachsicht gegen die Feinde des Gesetzes üben wollten.

Sehen wir uns weiter in dieser Zeit um, so stossen wir auf eine düstere, pessimistische Abneigung der Schammaïtischen Schule gegen das Leben im Gegensatz zur Ansicht der Hillelitischen, die sich in einer Notiz (Babli Erubin p. 13^b) findet: die Schule Schammaï's sagte: „Es wäre besser für den Menschen gewesen, nicht geschaffen worden zu sein, als dass er geschaffen wurde.“ Die

1) Einige Codices haben den Singular, was auch besser passt; ed. Havercamp. I. p. 830 Nota t.

Schule Hillel's dagegen: „Es ist besser für den Menschen geschaffen worden zu sein, als dass er nicht geschaffen worden wäre“: בית שמאי ובית הלל: הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. Zeigt sich nicht in dieser Sentenz dieselbe düstere Stimmung und Lebensfeindlichkeit wie im Spruche Kohélets: „Besser ist der Todestag als der Geburtstag“? Dieser von der Schammaïtischen Schule ausgesprochene Lebensüberdruß könnte zwar auch auf die Zeit nach der Tempelzerstörung bezogen werden. Allein so überwältigend auch der Schmerz über diese tragische Katastrophe war, oder weil er das war, so wirkte er gewissermassen wie die Katharsis. Das Unglück war von einem fremden Eroberer verhängt worden, traf Alle und wirkte nicht corumpirend. Daher wird auch nur tradirt: Nach der Tempelzerstörung mochten einige frommen Pharisäer kein Fleisch essen und keinen Wein trinken (Babli Baba Bathra p. 60^a aus der Tosifta Sota c. 15). Von Ekel am Leben ist dort keine Rede, wie denn auch die pessimistische Ansicht, dass der Mensch gar nicht hätte geschaffen werden sollen, sich bei dieser Gelegenheit nicht findet. Wir müssen daher diesen Ausspruch der schammaïtischen Schule: der Mensch hätte gar nicht geboren werden sollen, in die Zeit vor der Zerstörung und zwar in die herodianische Zeit setzen, in der sich auch andere Symptome der Verzweiflung zeigten.

Durch diese Prämissen ist uns der Weg zum Verständnisse von Kohélet besser gebahnt. Hass und Eifer, Unmuth, Verzweiflung, Lebensüberdruß zeigen sich in vielen Stellen desselben; aber der Verfasser theilt diese krankhaften Seelenstimmungen nicht, im Gegentheil er geht offenbar darauf aus, sie zu bekämpfen. Seine Ermahnung, die Jugend zu geniessen, leitet er drastisch ein: „denn wer Verbindung mit dem Leben hat, hat noch Hoffnung; denn einem lebenden Hunde gehts besser, als einem todten Löwen. Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden; die Todten wissen aber gar nichts, und sie haben keinen Lohn, denn ihr Andenken ist vergessen, auch ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer sind entschwunden, und

sie haben nimmer mehr Theil an dem, was unter der Sonne geschieht. Geh' iss dein Brod in Freuden etc.“ (IX. 4—7). Von solchen unzweifelhaften Sätzen muss man sich leiten lassen, dann braucht man nicht von den scheinbaren Widersprüchen erdrückt, zu abenteuerlichen Auslegungen Zuflucht zu nehmen. Sein eigenes Glaubensbekenntniss sprach der Verfasser in der Schlussermahnung aus: „Freue dich, Jüngling, deiner Jugend“, das, wenn es auch eudämonistisch oder epikuräisch klingt, nicht den Epikuräismus predigen, sondern gegen das entgegengesetzte Extrem polemisieren will. Mit dieser Theorie war es ihm Ernst. Alles, was damit nicht stimmt, ist daher nicht als Ueberzeugung des Verfassers, sondern als gegnerische Ansicht anzusehen; das ist der richtige Maassstab. Wenn aber Hitzig gerade die Polemik gegen den König (VIII. Anf. und X. 16 fg.) und Ewald wieder andere Verse nicht vom Verfasser vertreten wissen will (S. 273 Note), so ist das Alles gerathen, weil durch nichts gerechtfertigt oder auch nur angedeutet.

Ein Punkt muss noch beleuchtet werden. Der Verfasser bekämpft entschieden die Unsterblichkeitslehre. Warum thut er das mit solchem Nachdruck und solcher Entschiedenheit? Der Lebensüberdruß, der bei der Jugend um so auffallender war, wurde wohl von der Idee der Unsterblichkeit genährt. Dort werde die hier vermisste Ausgleichung hergestellt werden, das war die Hoffnung. Der Verfasser legte daher viel Gewicht darauf, diese Ansicht zu bekämpfen oder wenigstens die Gewissheit derselben zu erschüttern, und darum kommt er so oft darauf zurück. Es ist wohl zu beachten, dass so oft in Kohélet die Unsterblichkeit in Abrede gestellt wird, zugleich das Geniessen der Lebensgüter empfohlen wird. Das erste Mal, wo der Verfasser noch nicht bestimmt, sondern nur zweifelnd von der Unsterblichkeit spricht. „Menschen und Thier unterliegen dem gleichen Gesicke; Alles geht zu einem Orte, Alles ist aus Staub geworden, und Alles kehrt zu Staub zurück. Wer weiss, ob der Geist des Menschen nach oben steigt, und der Geist des Thieres nach unten zur Erde fährt?

So habe ich erfahren, dass nichts besser ist, als dass sich der Mensch seines Werkes erfreue; denn das ist sein Theil. Denn wer wird ihn heimbringen zu sehen, was nach ihm sein wird?“ (III, 19—22.). — Das zweite Mal lautet die Ermahnung bestimmter: „Am Tage des Glücks sei im Glück... weil der Mensch nach seinem Ende gar nichts findet“ (VII, 14). Noch stärker zum letzten Male: „Iss dein Brod in Freuden... Geniesse das Leben mit dem Weibe... Alles was Du mit Deiner Kraft vermagst, thue, denn es giebt kein Thun, keine Klugheit, kein Wissen und keine Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst.“ Diese Behauptung und diese Ermahnung müssen daher im Zusammenhange gefasst werden. Die Erwartung auf die Fortdauer der Seele jenseits des Grabes hat die Unzufriedenen und Trauernden dahin gebracht, sich einer strengen Askese zu unterwerfen, die Lebensgenüsse und das Leben selbst zu verachten. So sehr ist Kohélet verkannt worden, dass selbst sein so offen zu Tage liegendes Bekämpfen der asketischen Abstinenz übersehen wurde. Schrader stellt die Voraussetzung auf: „Kohélet versetzt uns in eine Zeit... da man, der Verzweiflung an allem Höheren nahe, in irdischem Genusse die gesuchte Befriedigung... zu finden glauben konnte“ (de Wette's Einleitung in die Bibel 8. ed. 1869, S. 541). Aber wenn dem so wäre, wozu brauchte der Verfasser das Geniessen so sehr zu empfehlen? Gerade das Gegentheil ist anzunehmen: das Buch versetzt uns in eine Zeit, in der die Verzweiflung es dahin gebracht hat, dass Manche dem Genusse entsagten und sich den Tod herbeiwünschten. Diese Thorheit geißelt der Verfasser und tritt ihr entgegen: Es giebt keine Fortdauer nach dem Tode. Hat er damit eine häretische Ansicht aussprechen wollen? Keineswegs. Sehr richtig bemerkt Joh. Er. Chr. Schmidt: „Man sollte dieses alte philosophische Buch nicht aus dem neuen Testamente oder aus Leichenpredigten, Todtenliedern erklären wollen“ (Salomo's Prediger oder Kohélet's Lehren S. 227). Das Judenthum, das altbiblische, wie das nachexilisch-sopherische, hat die Unsterblichkeitslehre keineswegs als Glaubensartikel aufge-

stellt. Das durch die sopherische Leitung neu aufgebaute Judenthum kennt nur die Auferstehung der Leiber (חַיִּית הַמָּוֶת, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν), was gar nicht die Fortdauer der Seele bedingt, sondern es wird als ein neuer Schöpfungsakt Gottes angesehen, wodurch der Leib erweckt und ihm eine Seele eingehaucht werden würde. Wenn Josephus den Pharisäern das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele vindicirt, so hat er für griechische Leser schablonengemäss die Auferstehung mit der Unsterblichkeit identificirt. Bekanntlich betonen die Evangelien auch nur die Auferstehung und keineswegs die Unsterblichkeit. Diese Theorie ist den Juden erst von Alexandrien aus durch die platonische Philosophie zugeführt worden, und konnte lange keine Wurzel fassen, als Dogma anerkannt zu werden. Sirach stellt ganz gleichklingende Sätze wie Kohélet auf, die in den Augen der recipirten Dogmatik sich sehr ketzerisch ausnehmen. Die Verse in Sirach (c. XVI, 11—19) sind zwar im Texte der Septuaginta sehr corumpirt, wenn man sie mit der syrischen Version vergleicht. Aber ganz bestimmt tritt auch in denselben die Ansicht heraus, dass über das, was nach dem Tode erfolgen werde, keinerlei Gewissheit herrsche: „Mein Sohn, so viel Du hast, thue Dir gütlich... Erwinnere Dich, dass der Tod nicht aufschiebt, und das Bündniss mit dem Grabe ist dir nicht vorgezeigt worden... Im Grabe ist keine Lust zu suchen... Wie die Blätter am Baum, die einen welken, die anderen blühen, so das Geschlecht von Fleisch und Blut, das eine stirbt, das andere wird geboren.“ — Das jüdische Bewusstsein nahm so wenig Anstoss an diesem Bezweifeln des Unsterblichkeitsglaubens, dass dieselben sirachidischen Sätze von einem Lehrer des Talmud hebräisch in zusammengezogener Fassung wiedergegeben werden (bab. Trakt. Erubin p. 54^a): אמר ליה רב לרב המנונא: בני אם יש לך הטיב לך, שאין בשאול תענוג, ואין למות התמהמה. ואם תאמר אנה לבני, חוק בשאול מי יגיד לך. בני האדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Rab sprach zu einem seiner Jünger: „Mein Sohn, wenn Du hast, thue Dir gütlich, denn im Grabe giebt es kein Vergnügen, und der Tod wartet nicht. Meinst

Du, Du wollest es Deinen Kindern hinterlassen, wer verkündet Dir das Bündniß mit dem Grabe? Die Menschen gleichen den Kräutern des Feldes, diese blühen, jene welken.“

Man ist daher nicht berechtigt, den Verfasser von Kohélet einen Skeptiker oder Materialisten zu nennen, weil er die Unsterblichkeit leugnet; er stand damit nicht mit den zu seiner Zeit anerkannten Dogmen des Judenthums im Widerspruch, wie man ihn ebenso wenig einen Eudämonisten oder Epicuräer nennen darf, weil er das Geniessen empfohlen hat. Er wollte nur die sinnlose Askese, den Lebensüberdruß und das, was ihnen Nahrung gab, die Unsterblichkeitshoffnung niederkämpfen. Er wollte die Jünglinge und jungen Männer aus der dumpfen, brütenden, kopfhängerischen Verzweiflung reißen und sie mit dem Leben *quand même* versöhnen. Damit steht im Zusammenhange die Ermahnung, sich nicht einer übertriebenen Frömmigkeit zu überlassen (VII, 15—20 s. Comment.). Diese Einschärfung erhält erst die rechte Bedeutung, wenn man sich die übertrieben-fromme schammaitische Schule vor Augen hält, in deren Mitte gerade jene finstere, lebensmüde Grübelei heimisch war. — Es ist, gelinde ausgedrückt, eine sinnlose Phrase, wenn unter anderem aufgestellt wird: „in Kohélet erscheint der alte Glaube mit dem modernen Zweifel im Ringen um die Obmacht.“ Welcher alte Glaube? doch nicht die Unsterblichkeitslehre? Diese war im Judenthum, es mag ein Fehler oder Vorzug sein, eben nicht ein altes Dogma. Auch hier muss man das Entgegengesetzte annehmen: der Verfasser kämpfte von seiner altjudäischen Ueberzeugung aus gegen Neuerungen an.

Zirkel, der zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Kohélet Anspielungen auf die Essäer enthält, sah in jeder anti-asketischen Aeusserung eine Andeutung auf dieselben (S. 139): „Wenn ich Kapitel IV. 7—11 lese, so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, der Verfasser thue einen Seitenblick auf die Essener hin und tadle ihre Ehelosigkeit und Trennung der natürlichen Bande der Anverwandtschaft bei ihrer rastlosen Arbeit. Eben so weiss ich

Kapitel IX. 2 unter demjenigen, welcher nicht opfert und sich vor dem Schwur fürchtet, keinen anderen zu verstehen als eben denselben.“ Es ist allerdings nicht zu verkennen, dass der Satz *כאשר שבועה ירא* „der den Eid scheut“ auf die Eigenheit der Essäer hindeutet; dagegen nöthigen die Verse in Kapitel IV. nicht zu dieser Annahme. Die gesteigerte Askese der schammaïtischen Schule brachte ihre Anhänger den Essäern näher, und man kann daher nicht mehr unterscheiden, ob der Verfasser diese oder jene tadeln wollte. So wird ganz unzweideutig der hohe Werth der Feldarbeit und des Besitzes von Acker und Land betont, womit offenbar die kopfhängerische Stimmung, sich nicht an festen Besitz anzuklammern, bekämpft werden soll. —

Das vorletzte Kapitel, welches ganz besonders zum Geniessen ermahnt, ehe die Gebrechlichkeit des Alters eintritt, scheint gegen das um sich greifende Cölibat gerichtet zu sein. Nur durch diesen Hintergrund ist es verständlich und verliert den Anstrich von Trivialität, zu der die Ausleger es um die Wette herabgedrückt haben. Gerade zum Schluss verhüllt und verblümt der Verfasser seine Gedanken und wendet die mannigfaltigsten Tropen an, weil er *Turpia* melden will. Mehrere dieser Bilder sind für das Geschlechtsleben und dessen Organe angewendet. Der Mittelpunkt der Ermahung liegt in dem Verse: „Des Morgens streue aus Deinen Saamen und des Abends lass Deine Hand nicht sinken, denn Du weisst nicht, welches tüchtiger wird,“ d. h. „geniesse die ehelichen Freuden in der Jugend und im Alter“ (s. Comment.). Der Sinn des Ganzen ist entschieden: Kümmere Dich nicht um das, was Dir zustossen könnte; denn diese Aengstlichkeit würde Deine ganze Thätigkeit lähmen. „Wer den Wind beobachtet, könnte nie säen, und wer nach Wolken schaut, könnte nie ernten. Lass daher nur Dein Brod auf's Wasser fahren, Du wirst es im Verlaufe der Tage schon finden.“ Es ist nicht zu verkennen, dass die genannten Verse nur diese Gedankenreihe und diesen Zusammenhang haben.

Der Verfasser von Kohélet war demnach bestrebt, wie sich ungezwungen ergeben hat, den pessimistischen Stimmungen

oder Verstimmungen seiner Zeit oder, wie man wohl be-
 rechtigt ist, zu sagen, den trüben Folgen der Herodia-
 nischen Missregierung entgegenzuwirken: den Grübeleien,
 dem Unmuth, der daraus entsprungenen Askese und Ueber-
 frömmigkeit, dem Ueberdruss am Leben, der Vernach-
 lässigung des Ackerbaues, der Abneigung gegen Ehe und
 Fortpflanzung und der Sehnsucht nach dem erlösenden
 Tode. Diesen geheimen Feinden erklärte er den Krieg.
 Seine Trostgründe sind, wie oft wiederholt wird, dass die
 argen Zustände nicht neu, sondern schon einmal und
 öfter dagewesen seien, ferner dass der Mensch sie nicht
 ändern könne, und endlich dass sie Gott so bestimmt
 habe, indem Er überhaupt für Alles eine Zeit bestimmt,
 und Alles zu seiner Zeit gut und trefflich eingerichtet habe.
 Der Verfasser führt aber noch einen Grund gegen die
 Grübeleien heran. Die absolute Unwissenheit des
 Menschen oder, nach unserer Anschauungs- und Aus-
 drucksweise, die Unzulänglichkeit unseres Erkennt-
 nissvermögens. Diesen Gedanken stellt er unter ver-
 schiedensten Wendungen auf: „Gott hat dem Menschen die
 Unwissenheit in den Sinn gegeben, damit er nicht finden
 soll das Thun Gottes von Anfang bis Ende“ (III, 11). —
 „Ich habe erfahren, dass der Mensch nicht finden kann
 das Thun, das unter der Sonne geschieht; wie sehr er sich
 auch bemüht zu suchen, so wird er (es) doch nicht finden,
 und obwohl der Weise sagt, (es) zu erkennen, so kann er es
 doch nicht finden“ (VIII, Ende.) — „Wie Du nicht kennst
 den Weg des Geistes in die Gebeine im Leibe einer
 Schwangern, so kannst Du auch nicht das Thun Gottes
 wissen, wie er Alles vollbringt.“ (XI, 5). — „Selbst die
 Frommen und die Weisen und ihr Thun ist in der Hand
 Gottes, selbst Liebe und Hass kennt der Mensch nicht“ (XI.
 1). — „Der Thor macht viele Worte, der Mensch kann
 (einmal) nicht wissen, was sein wird. Wer will ihm sagen,
 was nach ihm sein wird?“ (X, 14). — „Das habe ich alles
 durch Weisheit erfahren, ich meinte schon, ich sei weise,
 aber es ist mir fern geblieben, fern, wer könnte es er-
 reichen, tief, tief, wer könnte es finden?“ (VII. 23—24).

Der Verfasser von Kohélet geht noch weiter: Gott habe Alles so räthselhaft eingerichtet, um dem Menschen zu zeigen, dass er nichts versteht, dass er (wie es drastisch ausgedrückt wird), „wie das Vieh dumm ist“ (IV. 16—18).

Insofern ist in der That doch eine zusammenhängende Gedankenreihe in Kohélet, wenn sie auch nicht in systematischer Ordnung entwickelt wird. Einerseits wird die Grundursache aller hässlichen Erscheinungen: die Tyrannei, die Thorheit und der Wahnsinn eines Königs, die Verworfenheit seiner Fürsten und Creaturen, die Gemeinheit der Angeber, gezeigelt, auf der anderen Seite werden die traurigen Wirkungen in den Gemüthern verspottet, und namentlich die Grübeleien und Ueberfrömmigkeit, wozu auch der Unsterblichkeitsglaube gehört, persifliert. Auf diese Weise lässt sich fast alles in Kohélet ungezwungen erklären. Nur zwei Partien scheinen in diese Gedankenreihe nicht eingefügt werden zu können: die Satyre gegen die leichtsinnigen Opfergelübde, welche mit der Wichtigkeit, die den Träumen beigelegt wird, in Verbindungen stehen, — und der Ausfall gegen das schöne Geschlecht. Aber auch diese Episoden erscheinen nicht ganz als *hors d'œuvre*.

Bei dieser Auffassung des Inhalts von Kohélet schwinden sämmtliche Widersprüche. Einen derselben haben wir bereits sich in nichts auflösen gesehen. Der Unwille oder Unmuth (כעס) oder die Traurigkeit wird nicht empfohlen, sondern das Gegentheil. Der Verfasser tadelt diejenigen, welche in pompöser Sentenzform „besser Unmuth als Lachen“ aussprechen. Er huldigt auch keineswegs einem egoistischen Eudämonismus, sondern will lediglich der kopfhängerischen Abstinenz entgegenwirken. Ein Nachhall dieser gesunden Anschauung findet sich noch im Talmud. Ein Lehrer aus der tanaitischen Zeit stellt den Satz auf: „Wer sich kasteiet, und nicht Wein geniessen will, heisst ein Sünder, und um so mehr wer sich in Fasten einlässt.“¹⁾ Diese

1) Traktat Nedarim babli p. 10^a und andere Stellen: ר' אלעזר הקפרי שלא יצטרע עמו זה (זורר) שלא יצטרע עמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצטרע עמו מכל דבר על אהת כמון ונמוח. מנאן כל היושב בתענית נקרא חוטא.

anti-asketische Ansicht ist noch prägnanter in einem andern Satze eines strengen Gesetzeslehrers des III. Jahrhunderts ausgedrückt: „Der Mensch wird Rechenschaft darüber geben müssen, dass er nicht genossen hat von all' dem, was sein Auge gesehen hat.“¹⁾ Man kann diese Anschauung nicht schärfer ausdrücken, dass Gott keine Freude an Kasteiung und Entsagung habe, sondern vielmehr wünsche, dass der Mensch, was Gott ihm bietet, genieße. Man beachte diese Erscheinung; denn sie giebt ebenfalls einen Schlüssel zu Kohélet. Dieser Gedanke liegt eben auch der Ermahnung zu Grunde, dass essen und trinken und seines Lebens genießen keine Sünde, sondern von Gott verliehen sei (מתר אללים). Er liegt auch dem Verse (IX, 7) zu Grunde: „Wohlan, iss in Freuden dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn vorlängst hat Gott an (diesem) deinem Thun Wohlgefallen“ (indem er es dir verliehen hat). Das Wort כבד muss hier betont werden (vergl. Commentar). Was hindert uns den anstössigen Vers (XI, 9) eben so zu nehmen? „Freue dich Jüngling deiner Jugend, und möge dein Herz dich erheitern in den Tagen deiner Manneskraft, wandle in den Wegen deines Herzens und in der Weide deiner Augen, wisse, dass Gott dich wegen alles dessen ins Gericht bringen wird,“ d. h. Gott wird Rechenschaft von dir verlangen, wenn du den Lebensfreuden entsagest, wenn du dich kasteiest. Erkennt man nicht in diesem Satze die im Namen eines Talmudisten des dritten Jahrhunderts mitgetheilte Sentenz in derselben Fassung wieder? Diesen Sinn des V. erfordert die syntaktische Konstruktion. Der Satz וידע darf daher keineswegs adversativ genommen werden; sonst hätte eine adversative Conjunction gebraucht sein müssen. Sämmtliche Erklärer haben aus eigener Machtvollkommenheit den Halbvers wiedergegeben: „und doch wisse“, wozu der Text keineswegs berechtigt. Die folgenden Verse erfordern ebenfalls diesen Sinn; denn sie setzen

1) Jerusalem Traktat Kidduschin. Ende: ר' הוסיא רב כהן בשם רב ר' עזריאזר ארם ליתן דין והשביו על כל מה שראתה עיני ולא אכל

die Ermahnung zum Geniessen fort: „Entferne Unmuth aus Deinem Herzen . . . und bedenke Deine Wasserquelle in den Tagen Deiner Jugend“, ehe da kommen die bösen Tagen des Alters. Im Commentar ist nachgewiesen, dass die Leseart בִּירֵאֵךְ nicht bedeutet: „gedenke Deines Schöpfers,“ sondern wie unter den ältern Auslegern Schmidt richtig erkannt hat, wie Sprüche 5, 15—19 „Deiner Grube oder Cisterne“, figürlich für Frau. Damit fallen zwei Widersprüche weg, über welche die Ausleger nicht hinwegkommen konnten, weil sie XI, 9 als adversativ, und XII, 1 als eine religiöse Mahnung genommen haben.

Kennt aber der Verfasser von Kohélet eine Vergeltungslehre? Allerdings, nur nicht die der Katechismus-Dogmatik. Er leugnet oder bezweifelt wenigstens die Unsterblichkeitslehre, erkennt also nicht eine jenseitige Vergeltung an, aber er behauptet entschieden eine diesseitige z. B. IV 17: „Ich meinte in meinem Sinne: den Gerechten und Ungerechten (oder den Frommen und den Frevler) wird Gott richten, denn er hat doch eine Zeit für jede Sache und für jedes Thun gesetzt“ (vergl. Commentar). Die Thatsache von der Vergeltung steht ihm fest, aber die Modalität derselben konnte er eben so wenig, wie jeder andere Mensch und selbst der Weiseste ergründen. „Denn auch ich weiss, das Glück sollte den Gottesfürchtigen werden, weil sie sich vor Gott fürchten, und Glück sollte nicht sein dem Frevler, und er sollte nicht lange leben, wie der Schatten, weil er sich vor Gott nicht fürchtet. Es giebt indess ein Uebel auf Erden, das manchen Frommen nach dem Thun der Frevler zukommt, und wiederum manchen Frevlern nach dem Thun der Frommen, so meinte ich, das ist allerdings ein Uebel . . . aber (so schliesst die Gedankenreihe) der Mensch kann nicht finden, was unter der Sonne geschieht“ (VIII 12—17), eben so wenig wie er es ändern kann. Diese Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, das demüthigende Gefühl der Ohnmacht des Menschen beim Anblick des Weltganzen und seiner Räthsel sei eben von Gott beabsichtigt. Es sei eben die Quelle seiner religiösen Unterwürfigkeit unter Gott. „Ich habe erfahren, dass Alles, was Gott ge-

schaffen hat, auf immer sein wird, dass man zu dem nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen kann. Gott hat es (so) gemacht, damit man ihn fürchte“ (oder verehere, III, 14). Das ist eben das Glaubensbekenntniss des Verfassers. Die Räthselhaftigkeit der Weltordnung auf der einen Seite und die regelmässige Aufeinanderfolge, Gesetzmässigkeit und Unabänderlichkeit auf der anderen Seite legen, nach seiner Ansicht, Zeugniss für Gottes Güte, Weisheit und Weltwahrung ab. Aber der Mensch mag sich nur nicht vermessen, dessen Endabsichten erforschen und mit seiner Geisteswinzigkeit sie fördern oder hemmen zu wollen. Er wird bei jedem Schritte erfahren, dass er wie das Vieh dumm sei, indem der Vorzug des Menschen vor dem Vieh nichts sei (IV 15—21). Der Verfasser von Kohélet fasst die Erhabenheit Gottes — im echt hebräischen Geiste — so hoch auf, dass ihm Alles, was der Mensch denkt, thut und erstrebt, kleinlich, zwecklos und lächerlich erscheint. Der Mensch sollte daher unterlassen, über Gottes Wege zu grübeln oder zu vermeinen, ihm durch asketische Mittel näher zu kommen oder durch Gelübde ihm etwas abringen zu wollen. Diese Mittel zeigen ihm nur seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit. Der Verfasser von Kohélet huldigte keineswegs einem apathisirenden Fatalismus. Er hatte nur einen zu hohen Begriff von Gott, als dass er die drei Wege hätte gutheissen können, welche die Menschen seiner Zeit und Umgebung einzuschlagen pflegten: einerseits dem Gange der Welt durch sogenannte Weisheit oder Grübeleien nachspüren, andererseits sich Gott durch übertriebene Frömmigkeit und Abstinenz geneigt machen, und endlich sich durch die Weltflucht mit dem Gedanken der Unsterblichkeit eine exceptionelle Stellung erringen zu wollen. Eins jedoch glaubt der Verfasser als selbstgewiss erkannt zu haben, dass der Mensch das Leben, das Gott ihm gegeben, geniessen müsse und es sich nicht durch Kasteiung verkümmern oder durch Grübeleien verbittern sollte.

Diese hohe religiöse Anschauung bildet jedoch nicht den Mittelpunkt des Buches; sie wird nur aus dem Hintergrunde gezeigt. Der Zweck desselben ist und bleibt ein

praktischer; die Bestrebungen seiner Zeitgenossen und die Verkehrtheit der damaligen politischen und religiösen Zustände als unangemessen darzustellen. Es ist kein Widerspruch, wenn er einerseits der Weisheit eine Lobrede hält und andererseits sie so sehr herabsetzt. Die praktische Weisheit oder vielmehr die Klugheit und Einsicht, die nicht im Finstern wandelt, habe allerdings einen hohen Vorzug. Aber sobald sie sich vermisst, aus ihrer Sphäre herausgehen und Gottes Wegen nachklügeln zu wollen, wird sie Thorheit. Sämmtliche Widersprüche lösen sich durch die auseinandergesetzte Auffassung von selbst auf. Höchstens bliebe noch der Eine zum Schluss: „und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.“ Allein wenn dieser Halbvers nicht ein späterer dogmatisirender Zusatz ist, so sagt er doch eigentlich nicht aus, dass der zu Gott zurückgekehrte Geist ewig lebe (vergl. Schmidt a. a. O. S. 240 und Commentar zu diesem Vs.).

Die Frage nach dem dogmatischen Glaubensbekenntniss des Verfassers, ob er, wie Schmidt, Augusti und andere annehmen, ein Sadducäer war, weil er die Unsterblichkeit leugnet, oder ein Essäer, weil er vom Fatalismus auszugehen scheint, ist eine müßige. Höchstens könnte man sagen, er sei ein Jünger der milden, jeder Schroffheit abgeneigten Hillel'schen Schule gewesen. Aber wozu ihn in die Zwangsjacke einer Schule einschnüren? Es war ein Mann von gesunden, realistischen Ansichten, welcher allen Schwärmereien und Extravaganzen abhold war.

Berechtigt ist aber die Frage nach dem Charakter des Buches. Dass es keine moralisirende oder theologisirende Predigt ist, zeigt sich überall. Die Parteen gegen und über den „König“ und die Fürsten sind geradezu satyrisch gehalten. Auch die Warnung vor dem leichtsinnigen Geloben und Träumen hat einen feinen, satyrischen Anflug. Manche drollige, an das Vulgäre anstreichende Bezeichnungen sind komischer Natur: „Einem lebenden Hunde geht's besser als einem todten Löwen.“ — „Wenn zwei zusammen liegen, so ist ihnen warm. Wie sollte aber einem Einzelnen warm werden, und ein dreifacher Faden reisst nicht sobald.“

Auch der Vers: „Wenn Du die Bedrückung des Armen und Raub an der Stätte von Recht und Gerechtigkeit siehst im Lande, so wundere Dich nicht über das Ding, denn ein Hoher wacht über einen Hohen und Höhere sind auch über diese“ (V, 7) dieser Vs. kann nur ironisch gemeint sein, dass, trotzdem eine ganze Hierarchie von Beamten zur Wahrung der Ordnung eingesetzt ist, die Unordnung doch an der Tagesordnung ist. Nimmt man noch dazu, dass der Verfasser sich besonders zum Schlusse als ein künstlerischer Dichter zeigt, der die vielseitige Gebrechlichkeit des Alters mit treffenden Bildern schildert, dass er auch an anderen Stellen poetische Kunstgriffe anwendet, wie die Assonanzen von ספור und רקוד, und לבבית—לבנות, ferner סריר and סיר, endlich שם in Verbindung mit שמן, so wird man wohl einräumen müssen, dass der Verfasser von Kohélet ein Dichter und zwar ein satyrischer Dichter war. Welche Absicht hatte der Verfasser bei dieser Geißelung? Wollte er die Thorheiten und Verkehrtheiten der Zeit bekämpfen? Wollte er die Jugend belehren? Wollte er das *summum bonum* aufstellen? Wollte er die Rolle eines Weltverbesserers spielen? Ein Dichter, der die Thorheiten und Schwächen seiner Zeit schildert, braucht eigentlich gar keine Tendenz zu haben, sondern die Erzeugnisse seiner Muse sind ihm Selbstzweck; er genügt dem Drange, sich auszusprechen. Indessen kann man doch die satyrischen Dichter alter Zeiten nicht von der Schwäche freisprechen, dass sie die Thorheiten ihrer Zeit, die sie poetisch condensirten und geißelten, zugleich zu heilen gedachten. In so fern haben die echt-poëtischen Produkte der satyrischen Muse doch einen ethischen Hintergrund. — Um auf den Verfasser Kohélet zurückzukommen, der, wenn die bewiesene Abfassungszeit zutrifft, ein Zeitgenosse von Horaz war (mit dem er auch die Vorliebe für Sentenzen und noch manches Andere gemein hat), so kann man sich viel sicherer in den Verschlingungen seiner Darstellung zurecht finden, wenn man das Produkt seines Geistes als einen satyrischen Zeitspiegel ansieht. Von der herodianischen Zeit kann man mit eben so viel Recht sagen, was Juvenal von der

Kaiserzeit sagt: *difficile est satiram non scribere*. Es war Alles unterst zu oberst gekehrt, und forderte die Satyre heraus.

Vermittelst dieses Doppel-Schlüssels, dass Kohélet eine Art satyrische Sittenschilderung der Zeit und zwar der Zeit des Herodes ist, kann man bis auf wenige Verse den Inhalt in einen engen Zusammenhang bringen, freilich mit der Einschränkung, dass die verschiedenen Themata nicht in einer fortlaufenden Reihenfolge entwickelt werden, sondern dass der Faden wie geflüssentlich abgerissen wird, um ein neues Bild der krankhaften Zustände zu schildern. Wie schon bemerkt, wird gerade an den Punkten, wo der König und sein Hof gegeißelt werden, die Schilderung aus Vorsicht unterbrochen und ein anderes, harmloses Thema vorgeführt. Nur die ersten drei und die letzten zwei Kapitel haben einen durchgängigen Zusammenhang, die übrigen dagegen bilden nur einzelne Gedanken-Gruppen. Ich weiss nicht, wodurch sich Ewald für berechtigt hielt, Kohélet in vier Theile oder Reden zu zerlegen. Ihm folgten mehrere Ausleger. Ein innerer Grund spricht nicht dafür. Will man eine Eintheilung annehmen, so kann sie nur eine trichotomische sein. I. Einleitung (c. I—II), II. dialektische Auseinandersetzung (c. III—X), III. Nutzenanwendung (c. X—XII 8). Die Nutzenanwendung beginnt eigentlich schon mit c. IX, 7: לך אבל בשמחה את לחמך. Aber als hätte der Verfasser sich besonnen, dass er noch Manches zur Beleuchtung auf dem Herzen habe, bricht er die Ermahnung ab und kehrt zur Auseinandersetzung zurück. Abschnitt II ist naturgemäss der längste; in demselben deutet er an verschiedenen Absätzen den dritten Abschnitt, die Schlussermahnung, an. — Abschnitt II zerfällt aber in mehrere Gruppen oder Versreihen (Strophen sind es keineswegs).

Meistens sind die Gruppen durch ein einleitendes Wort bezeichnet, durch ושבתי אתי וראיה „ich hab wiederum gesehen“ (erfahren IV, 1; 7; IX, 11), oder durch יש: „es giebt“ (V. 12; VI, 1; X, 5), oder durch ואת כל זה ראיתי „das alles habe ich erfahren“ (VII. 15; VIII, 9; IX, 1). Es wird aber

auch eine neue Gruppe ohne Einleitung angekündigt, wie Abschnitt II ohne einleitendes Wort. Hin und wieder stehen Verse, die weder unter sich, noch mit den vorhergehenden und nachfolgenden irgend welche Verbindung zulassen. Nur an solchen Stellen ist es gerathen, die isolirten Verse homogen zusammenzugruppiren, wie einige Erklärer bereits versucht haben. Soweit bekannt ist, war van der Palm der erste, welcher Dislocationen in Kohélet vermuthete. Das von ihm aufgestellte Beispiel V. 13—16 in cap. IV. ist aber unglücklich gewählt (eccles. p. 78 fg). Denn diese Verse stehen mit den vorhergehenden in passender Verbindung. Nur wenn die Themata anderweitig constatirt sind, kann man sich auf Dislocationen einlassen. Weil Umbreit keine Ahnung von Kohélet's Gedankengang hatte und doch einschneidende und abenteuerliche Versetzungen versuchte, hat er diese Methode in Misscredit gebracht. Er setzt z. B. c. VIII 2—13 unmittelbar hinter V. 8. und hat den letztgenannten Vers, so wie die antiroyalistischen Verse in c. 8 missverstanden und sie streng royalistisch gemacht. Dadurch kam er in die Brüche und führte ein förmliches Flicksystem ein. Er reihte dann aneinander c. VII, 10, 13, 11, c. X. 10, c. VII. 12, c. X. 11, c. VII. 7, 19, c. VII. 1, VII. 14, 15, 16, 20. Erst bei c. VII. 17 kam er wieder ins Geleise, um dann wieder an VII. 29, VIII. 14—17 anzureihen. — Aber ist der Sinn der einzelnen Verse und die Gedankenreihe der Gruppe philologisch und logisch festgestellt, dann kann man hin und wieder zu Dislocationen Zuflucht nehmen. So finden sich allerdings in c. VII. zwei Verse, welche den Zusammenhang der vorangehenden und nachfolgenden Verse geradezu stören. Der vorangehende Vers als Begründung lautet: „Sage nicht, wie kommt es, dass die frühern Tage besser waren als diese“ etc. (VII. 10); daran schliessen sich passend an: „Sieh, das ist Gottes Werk, denn wer kann verbessern, was er schlecht gemacht hätte?“ (VII, 13). Die zwei Zwischenverse: „Gut ist Weisheit mit Landbesitz“ können gar nicht mit dieser Gedankenreihe zusammengereimt werden. — Wiederum finden sich in c. V vier Verse (8—11), die mit

den vorhergehenden vollständig heterogen sind. Aber sie haben Homogenität mit den zwei verwaisten Versen in c. VII. Ist es da nicht geboten, sie mit einander zu verbinden? Man braucht sie nur neben einander zu stellen, um ihre Zusammengehörigkeit frappant zu finden.

- | | | |
|----|--------|-----------------------------------------------------------------------|
| | 11 VII | טובה הקמה עם נחלה ויחר לראי השמש |
| 12 | ” | כי בצל (כצל) הקמה בצל (כצל) הססה ויחרון דעת הקמה
תחיה בעליה |
| | 8 V | ויחרון ארץ פכל (בנחלה) הוא מלך לשדה נעבר |
| 9 | ” | אהב פסה לא ישבע פסה ימי אהב כהמון (ממון) לא תבואה
גם זה הקל |
| 10 | ” | פרבות הטובה רבו אוקליה וימה כשרון (יחרון) לבקליה פי
אם ראית עיניו |
| 11 | ” | מחוקה שנת העבר אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לנשר
איןנו מנית לו לישון |

(Ueber die verbesserten Lesearten, die, bis auf eine, durch die alten Versionen gesichert sind, vergl. den Commentar.) Landbesitz und Geldbesitz werden offenbar entgegengestellt. Der einleitende Vers sagt aus, dass Weisheit beim Besitze von Land und Acker dienlich sei, Geldbesitz dagegen sei eben so schattenhaft wie Weisheit allein. Der Parallelismus ist דעת ויחרון und יחרון ארץ. Acker habe einen grossen Werth, da selbst der König vom Felde abhängig sei. Geld dagegen habe gar keinen Werth. Die Feldarbeit habe noch diesen Vortheil, dass sie den erquickenden Schlaf bringt, der Reichthum dagegen lässt den Reichen nicht schlafen.

Wir gewinnen durch diese Aussonderung sehr viel für das einfache Verständniss. Vor den letztgenannten vier Versen (in c. V) steht ein Vers, der weder mit diesen, noch mit den vorhergehenden stimmt, noch endlich an sich verständlich ist. Der Vers (V, 7)

אם עשק רש יגול משפט וצדק תראה במדינה
אל תחמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם

konnte bisher keine befriedigende Erklärung finden. Nimmt man aber an, dass er an unrechte Stelle versprengt wurde, und zwar dorthin gehört, wo die ersten beiden Verse un-

richtig gesetzt wurden, so erhält er sein richtiges Verständniss. Er gehört zu Cap. VII. Gruppiren wir auch hier die Verse zusammen.

- 9 VII אל תבהל ברוחך למעוֹס כי כעֹס בחיֹק כסילים ינוֹ
 „ 10 אל תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה
 כי לא מחכמה שאלת על זאת
 7 V אם עשק רש וגזל (מקום) משפט וצדק תראה במדינה אל
 תחמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עלתם
 13 VII ראה את (זאת) מעשה אלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו
 „ 14 ביום טובה היה בטוב וביום רעה
 ראה גם את זה לעמת זה עשה אלהים
 על דברת שלא ימצא האדם אתריו מאומה

Diese Verse in diesem Zusammenhang geben einen Hauptgedanken, der in Kohélet öfter wiederkehrt, und in dieser Reihenfolge findet jener Vers seinen rechten Platz.

Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie diese vereinzelt Verse ihrem ursprünglichen Platze entrückt worden sind. Auch einige ähnliche Verse müssen nothwendig dislocirt werden. In c. VII stört Vs. 19 den harmonischen Zusammenhang der Gruppe, welche vor Uebertreibung der Frömmigkeit warnt. Die Ausleger haben gekünstelte Erklärungen davon gegeben, um nur einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu gewinnen, obwohl sie ahnten, dass dieser Vers besser zu c. IX passte. Dorthin gehört er auch, wo von dem vergessenen armen Weisen in der belagerten Stadt die Rede ist, welcher dieser Rettung gebracht hat, und zwar hinter Vs. 16.

16 IX ואמרתי אני טובה חכמה מגבורה וחכמה המסכן בזויה ודבריו
 אינם נשמעים

19 VII החכמה תנו (תעזר) לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר

17 IX דברו חכמים בנות נשמעים מזעקת מושל בכסילים

Dadurch ist nicht bloss der Zusammenhang hergestellt, sondern auch das Wort בעיר wird dadurch verständlicher. העיר absolut (mit dem Artikel) könnte nur auf Jerusalem oder allenfalls auf Rom¹⁾ bezogen werden. Wenn aber dieser

1) Im Talmudischen bedeutet öfter העיר = urbs, die Weltstadt Rom.

Vers mit den andern in Verbindung gebracht wird, dann bezieht sich וּמַלֵּט הָיָא אֵת הַצִּיר על עיר קטנה V. 14 gleich הַצִּיר V. 15.

Durch die Ausscheidung dieses Verses erhält auch die Gruppe in c. VII ihre Abrundung. Man braucht die Verse nur zusammenzurücken:

VII 16 אֵל תְּחִי צְדִיק הַרְבֵּה וְגו'

„ 17 אֵל תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְגו'

„ 18 טוֹב אֲשֶׁר תֵּאָחַז בְּזֶה וְגַם מוֹזֵה אֵל תֵּנָה יָדְךָ וְגו'

„ 20 כִּי אִדָּם אֵיךְ צְדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחַטָּא

Noch ein isolirter Vers fordert eine Dislocation: c. X, 4. תֵּנָה אֵל תֵּנָה אֵם רִוּחַ הַמּוֹשֵׁל תֵּעָלֶה עֲלֶיךָ מִקּוֹמְךָ אֵל תֵּנָה passt durchaus nicht zur Gruppe, aber man weiss nicht recht, in welcher andern man ihn unterbringen könnte. Am besten würde er zu c. VIII passen, wo von dem Eide und dem Zwange die Rede ist, die der König aufgelegt hat, von der despotischen Willkür desselben und von dem Abwägen des Verhaltens des Weisen nach Zeit und Art dem Machtgebote des Königs gegenüber. Hier spinnt sich der Gedankenfaden leicht fort, aber mit einem mal tritt ein Knoten ein.

VIII 5 שֹׁמֵר מִצְוַת (מִצְוַת הַמֶּלֶךְ) לֹא יִדַּע דְּבַר רַע וְעַתּוּ וּמִשְׁפָּט

יִדַּע לֵב הַחֵם

„ 6 כִּי לִכְלֵל הַפִּיךָ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט

Denn der letzte Halbvers כִּי רַעַת הָאָדָם רַבָּה עֲלָיו lässt sich nicht gut mit dem vorhergehenden verbinden. Wohl aber stimmt damit der von dem Gewissen eingegebene Rath: „Wenn selbst der Zorn des Herrschers über dich kömmt, sollst du deinen Platz nicht verlassen“ (s. Commentar).

Die Ausll., welche den Charakter, ich möchte sagen, das Genre von Koh. verkannt haben, waren gezwungen vielfache Interpolationen anzunehmen. Alle jene maschal-artig zugespitzten Sentenzen, die sich nicht auf den ersten Blick dem Gedankengange bequem fügen, betrachteten sie als Interpolation oder spätere Zusätze. Indessen sollte diese kritische Methode nur mit grosser Vorsicht angewendet werden; denn ist einmal der Verdacht der Unechtheit rege gemacht, so findet er keine Grenze und kann Alles in

Zweifel ziehen. Noch grössere Vorsicht erfordert der von Dunkelheit aller Art wimmelnde Text des Kohélet. Ich meinerseits habe darin keine Glossen und keine Spur von Interpolation gefunden. Sämtliche Sentenzen gehören streng zu ihrer nachbarlichen Gedankengruppe, führen den Gedanken weiter oder spitzen ihn zu. Berechtigter ist die Untersuchung, ob der Text uns in seiner ganzen Integrität erhalten ist, oder ob nicht hier und da Lücken vorkommen. So scheint Vs. VIII, 6 (von dem eben die Rede war) eine Lücke anzudeuten; denn der zweite Halbvers: *כי רעת האדם רבה עליי* passt schlechterdings nicht zum ersten: *כי לכל הפעם יש עת ומשפט*. Freilich wäre die Lesart der O. gesichert: *ὅτι γενῶσις ἐν-θρόνου κ. τ. λ.* etwa *כי רעת האדם רבה*, so liesse sich etwas daraus machen. Allein ihnen scheint eine Corruptel vorgelegen zu haben; denn *רעת האדם רבה* ist analog dem Vs. VI, 1. *יש רעה . . . ורבה היא על האדם*.

Eine Lücke ist auch angedeutet vor Vs. IX, 12. *גם זה ראיתי חכמה חחה חשמש*. Sobald man das Pronomen *זה* urgirt, muss man annehmen, dass vorher in einer Gedankengruppe die (relative) Wichtigkeit der Weisheit auseinandergesetzt war. Das Vorangehende behandelt aber ein ganz anderes Thema, folglich scheint eine Gruppe zu fehlen. — Zu X, 12 — 15 scheint der einleitende Eingang zu fehlen. Es ist von den Thoren die Rede, welche durch ihre Extravaganz den Weisen überwinden. Aber die ganze Satzverbindung erscheint *ex abrupto* und hat mit dem Vorhergehenden keinerlei Verbindung. — Vs. X, 10 wird immer unverstanden bleiben, weil man *ויהיוון הכשיר חכמה* bei Anwendung aller exegetischen Kniffe nicht erklären kann; es scheint ein Trümmerstück eines vorangegangenen Halbverses oder gar einer Versgruppe zu sein.

Hat man die Hauptgedanken und die Demarkation der einzelnen Sujets in Abschnitt II. gefunden, so sind damit noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Man muss, so zu sagen, die Lehrmethode in Kohélet aufmerksam beobachten. Der Verf. sucht in seinen Auseinandersetzungen und Gedankenentwickelungen die aufgestellten Behauptungen logisch zu begründen. Die einleitende Conjunction für die

Begründung ist selbstverständlich meistens **כי**, manchmal **אשר**, zuweilen auch **על דבר**. Aber ein solcher Causal-Satz steht oft von der zu begründenden Behauptung entfernt, und dadurch kann er leicht übersehen und nicht genug beachtet werden. C. II, 24. **אין טוב באדם (כי אם) שיאכל** — dann ein Zwischensatz und endlich erst die Begründung Vs. 26: **כי את אלהים ירא**. — Der Nachsatz Vs. V, 6: **כי לאדם שטוב לפניו** bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorangehende, sondern auf den Anfang der Versgruppe: **כי האלהים בשמים**. — Vs. V, Ende: zwei Sätze mit **כי** eingeleitet, von denen sich der erste **כי לא הרבה יזכר** auf Vs. 16 und der letzte: **כי האלהים** bezieht. — Vers VII, 14 bezieht sich **על דברת שלא ימצא האדם אחריו** nicht auf den vorhergehenden Satz, sondern auf den früher stehenden: **ביום טובה היה בטוב**. — Zu beachten ist auch das **גם** in dem häufigen Refrain **הבל הוא גם** oder **גם זה הבל** und in Verbindung mit Synonyma. Will man das **גם** betonen: „auch dieses ist vergänglich, thöricht“ u. s. w., so würde man überall auf Schwierigkeiten stossen. Es bezieht sich aber auf den an die Spitze gestellten Satz: **הבל הבל**, welcher speciell durchgeführt werden soll. **גם** ist in diesem Refrain durchaus nicht emphatisch zu nehmen, sondern bildet nur eine Anknüpfung und Erinnerung: „Das ist eben vergänglich, eitel“ etc.

Ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnisse des Gedankenganges in diesem — wie schon angegeben — geflissentlich räthselhaft und scheinbar planlos angelegten Buche ist es, wenn man sich dasjenige, was allgemein und vage ausgesprochen scheint, individualisirt denkt, es auf die ganz bestimmt ausgeprägten Zeiterscheinungen bezieht und die Typen aufsucht, welche geschildert werden. Nichts scheint verständlicher als die Bezeichnungen **כסיל**, **כסיל**, und doch sind sie nicht so leicht zu verstehn. Der Verfasser nennt diejenigen „Thoren“, die, von seinem Gesichtspunkte aus, verkehrt handeln oder denken und will damit gewisse Menschenklassen charakterisiren, aber keinesweges von Thoren im Allgemeinen sprechen. Vs. IV, 5 nennt er diejenigen Thoren (**כסיל**), die sich im Leben aus Neid ab-

mühen. In c. V Anfang bezeichnet er diejenigen als כסילים, welche auf Träume viel Gewicht legen und deren schädliche Wirkungen durch Opfer hemmen zu können glauben (vergl. Commentar). — In c. X. 12, 15 will er beweisen, dass diejenigen Thoren sind, die sich von der Gesellschaft isoliren und dadurch genöthigt sind, sich alle Lebensbedürfnisse selbst zu beschaffen und dadurch sich abzumühen. — Andererseits führt er die Redeweise der Lebensmüden und Kopfhänger an, welche aus ihrer Subjektivität heraus diejenigen כסילים nennen, die am Leben Freude haben (VII, 4, 5, 6). Dieses Urtheil theilt der Verfasser aber nicht. — Die häufig vorkommenden Wörter müssen ihrer Bedeutung nach fixirt werden, wie רעותה רוח, הכל. Das Erstere hat beim Verfasser verschiedene Bedeutungen und Nüancen (vergl. Glossar). Auch hat man darauf zu achten, den Text nicht Tautologien oder Absurditäten sagen zu lassen. Wo dergleichen vorkommt, muss man eine elegante oder logische Leseart suchen.

Kaum brauchte es bemerkt zu werden, dass der eigenthümliche Sprachgebrauch in Kohélet genau beobachtet werden müsse, wenn nicht so vielfach dagegen gesündigt und dadurch Missverständnisse gehäuft worden wären. Obwohl gegenwärtig allgemein zugegeben wird, dass Kohélet der nachexilischen Zeit angehört, so haben die Ausleger doch nicht mit Ernst ihr Augenmerk auf das reiche Sprachgut dieser Zeit gerichtet, wie es sich in der Mischnah-Literatur (Mischnah, Boraitha, Tosifta, Mechilta, Sifra und Sifré) ausgeprägt hat. Bei allen vorkommenden Wörtern muss man sich durchaus nach Analogien aus diesen Literaturkreisen umsehen und darf nicht mehr an die einstige Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arabischen denken. Gegen diese Regel haben viele Ausleger und besonders Ewald und Hitzig gefehlt, welche bei dunkeln Wörtern das Arabische heranziehen und dadurch die Dunkelheit noch vermehren. Beachtet man dagegen den neuhebräischen Sprachgebrauch, so kommt man auf den richtigen Gedanken des Verfassers; dieser giebt ganz bestimmt an, was ענין, חפץ, נולד, נהג, mit ל verbunden, כשרון, שָׂדֵה, פֶּשֶׁר, נוח, חפץ

Andrerseits darf man zu Gunsten einer Erklärung die Bedeutung der Wörter nicht abschwächen oder umdeuten. שוק muss Marktplatz bleiben, und darf nicht in „draussen“ oder „Gasse“ nichtssagend umgewandelt werden. שָׂדֵה bedeutet nur „Feld“ und kann nicht gleichbedeutend mit מַדְרֵגָה oder אֵרֶץ genommen werden (wie Ewald es nimmt S. 305).

Am meisten kommt es selbstverständlich auf die Einzelnerklärung an, und diese wiederum hängt von dem correcten Texte ab. Nun lässt es sich nicht in Abrede stellen, dass der Text dieses Buches, welches einige Generationen hindurch zwischen kanonischer Anerkennung und Nichtanerkennung geschwebt hat, nicht ganz gesund erhalten ist. Um ihn wieder herzustellen, dazu bieten die alten Versionen (Septuaginta, Targum, Peschito, Vulgata) nicht unbedeutende Heilmittel. Auch die homiletische Auslegung — bekannt unter dem Namen Midrasch Kohélet (מדרש רבה על קהלת), eine Art Catena homiletisch behandelter Verse — stellt einiges Contingent dazu. Lässt man sich vom richtigen Takte leiten und geht von der Voraussetzung aus, dass der Verfasser nicht bloss correctes, sondern auch elegantes Hebräisch, wie es zu seiner Zeit üblich war, hat schreiben wollen, so kommt man meistens auf den rechten Sinn. — Indessen bleiben noch manche Dunkelheiten bestehen.

Zum Schlusse muss die Stellung der Nachschrift, der letzten sechs Verse, zum Ganzen beleuchtet werden.

Dieses Nachwort sticht im Wortbau und Gedankengang so sehr vom Ganzen ab, dass es eigentlich keiner Auseinandersetzung bedürfen sollte, nachzuweisen, dass es nicht zum Stücke gehört. Da aber die neueren Exegeten, nicht bloss Hengstenberg, sondern auch Ewald und Hitzig, es als integrierenden Theil betrachten, so muss ein Wort darüber gesprochen werden. Die meisten Gründe, welche Knobel für die Fremdartigkeit dieses Epilogs geltend gemacht hat, sind nur desswegen nicht anerkannt worden, weil man nicht recht wusste, *ad quem finem* der Nachsatz angehängt worden ist, und zum Theil auch weil man ihn missverstanden hat. Das einzig Richtige darüber hat Nachman Krochmal getroffen (*More Neboche ha-Zeman* XI, 8 p. 43, 104²), dass die letzten drei

Verse nicht zu Kohélet allein, sondern zum Abschluss des Kanon der Hagiographen gehören: הנה יראה לנו שאותן פסוקים בסוף ספר קהלת עד חום הספר הם פסוקי התימה וסיום, לא לספר זה כי אם לאגודת ספרי הכתובים כללואם, ושאישי הכנסיה.. שבאותו הזמן תתמו וסגרו בפסוקים אלה את קובץ החלק השלישי מספרי הקדש. ויהיה הפירוש בהם: דברי חכמים... מחבריו בתיבות קדש אלו, הם כדרבונות... ובעלי האסופות הסופרים אנשי הכנסיה העוסקים בממקלה... כמסמרות נטועים יתד נאמן שאין לזוז אותו ממקום קביעותו... ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ. כולל אזהרה לתלמידיהם... שלא להוסיף עוד יותר מספרים מקודשים ומקובלים. והמדרש הנודע לחכמינו על הכתוב ויותר מהמה "מחזומה בני הזהר שכל המכניס בתוך ביתו יותר מ"ד ספרים, מחזומה הוא מכניס בתוך ביתו... להגות נתנו ולא לגיעת בשר נתנו" (1) הוא פשוטו של מקרא ממש. ולמדנו מזה עוד, שבזמן זה היה ספר קהלת הספר האחרון בסדר הכתובים... ולזה בא בסופו התימה הנזכרת, שהיא לכלל הכתובים.

1) Die Auslegung der agadischen Homilie für diese Partie ist zum Verständniss derselben so wichtig, dass ich sie hier in extenso gebe. Sie findet sich mit einigen Varianten an drei Stellen. Kurzgefasst in Jerus. Trakt. Synhedrin c. X. p. 28^a: הקורא בספרים החיצונים כגון... אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מאן והילך הקורא בהן כקורא באגרת. מאי טעמא? ויותר מהמה בני... ולהג הרבה וכו' להגות נתנו, לגיעת לא נתנו... בעלי אסופות אין אסופות אלא סנהדרין... נתנו מרעה אהר... ואין רעה אלא משה Der Sinn dieser Stelle ist kurz: Obwohl ketzerische Schriften zu lesen verboten ist, so darf man gewisse Schriften und Tagebücher ebenso lesen, wie Briefe, denn es heisst nur „viel zu lesen“, lesen dürfe man sie, aber nicht sich damit abmühen (sich darin vertiefen). Ueber die richtige Leseart dieser Stelle (vergl. Graetz Geschichte IV. S. 467²) und über המירס „Tagebücher“, (Frankel-Graetz, Monatschr. Jahrg. 1870, S. 138 fg.). — Die zweite Stelle Midrasch zu Kohélet z. St. שכל הזהר מחזומה. שכל המכניס בתוך ביתו יותר מ"ד ספרים, מחזומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא „Man soll nicht mehr als die 24 heiligen Bücher ins Haus bringen, wie z. B. das Buch Sirach und das Buch Ben-Tigla (V. לענה); sie zu lesen ist wohl gestattet, aber nicht sich mit ihnen abzumühen.“ Entstellt kommt diese Notiz auch in Midrasch zu Numeri (No. 14, p. 255^b) vor: אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבת לך הזהר ואל תוסיף... שכל מי שקורא פסוק שאינו מעשרים וארבע כאילו קורא בספרים החיצונים. הזהר עשות ספרים הרבה, שכל העישה אין לו חלק לעולם הבא... היו לך המוסף... מהו עינשו. ומנין שאף ההוגה מתיגע מהן? תלמוד לומר ולהג הרבה יגיעת בשר Der Midrasch zu Numeri ist bekanntlich ein jüngerer Produkt der synagogalen Homilie. Der Urheber

Uebersetzung: „Es scheint uns, dass diese Verse am Schluss von Kohélet den Abschluss geben, nicht bloss für dieses Buch, sondern für die ganze Sammlung der Hagiographen. Die Kanonsammler dieser Zeit haben mit diesen Versen die dritte Abtheilung der heiligen Schrift, die Hagiographen, beschliessen wollen. Und die Erklärung der Verse wäre: „die Worte der Weisen (der Verfasser dieser hagiographischen Schriften) sind wie die Ochsenstachel, und die Synhedristen, die Mitglieder der Versammlung, die sich ihrer bedienen in Vorträgen, sind wie feste Nägel die man nicht rücken sollte; mehr als diese hüte Dich, mein Sohn, viele Bücher zu machen ist kein Ende.“ Es enthält eine Warnung an die Jünger, zu den recipirten Schriften keine mehr hinzuzuthun. Und die Midrasch-Auslegung zum Verse ויחר מהמה: „Vor Verwirrung hüte Dich, mein Sohn, denn Jeder, welcher mehr als die 24 Schriften in sein Haus bringt, bringt zugleich Verwirrung in sein Haus, zum Lesen sind sie gestattet, aber nicht zum Abmühen des Leibes“, diese ist die richtige Erklärung des Verses. Wir erfahren daraus, dass Kohélet damals das letzte Buch in der Kanonsammlung der Hagiographen gebildet hat; darum steht dieser Schluss bei diesem Buche, als dem Ende der Hagiographen.“

Gewiss, man braucht nur den Satz: ויחר מהמה und das darauf folgende ספרים genau anzusehen, um sofort zu erkennen, dass das *pronomen demonstrativum* המה sich auf Bücher beziehen muss, von denen aber früher keine Rede war. Der Satz will also offenbar aussagen: „mehr als diese Bücher — lass Dich warnen mein Sohn!“ Aber welche Bücher? Es kann also nur auf die neue Sammlung von Büchern, auf die Hagiographen gehen, die erst

dieser Stelle hat entweder die ältere Angabe missverstanden oder geflissentlich das Verbot der Lektüre nicht biblischer Schriften verschärft; er verwickelte sich aber jedenfalls in einen Widerspruch. Diese midraschische Stelle bezieht also die Warnung im Schluss von Kohélet auf das Verhältniss nicht-kanonischer, oder sagen wir, apokryphischer Schriften zu den kanonischen. Vergl. über diesen Punkt, Anhang No. I.

spät zu Anerkennung gelangten (vergl. Anhang.) Kein Einziger der Ausleger ist sonst darauf gekommen, obwohl es auf der Hand liegt. Bezieht sich demnach der Epilog auf die letzte Kanonsammlung, so gehört er selbstverständlich nicht zu Kohélet, stammt also nicht vom Verfasser. Freilich fällt damit ein Beweis für die spätere Abfassung von Kohélet weg, den sämtliche neuere Ausleger anzuführen pflegen, nämlich von dem Umstande, dass man damals viele Bücher geschrieben haben müsse, da hier schon davor gewarnt wird. Die Büchermacherei könne aber nur in der nachexilischen Zeit so sehr überhand genommen haben; folglich . . . Wie aber, wenn Kohélet mit dieser Schlusspartie keine solidarische Verbindung hat? Dann könnte diese wohl jüngern Ursprungs sein, ohne das Hauptbuch in Mitleidenschaft zu ziehen. Indessen von dem hier aufgestellten Gesichtspunkte aus kann man den Beweis von der Büchermacherei völlig entbehren; das neuhebräische gräcisirende Sprachcolorit, die Anspielung auf die Essäer, ferner die deutliche Geisselung des herodianischen Regiments und noch manches Andere weisen hinlänglich Kohélet seinen Platz in der nachexilischen Geschichte an.

Aber nicht bloss die drei letzten, sondern auch die drei ihnen vorangehenden Verse sind als späterer Nachtrag anzusehen. Kohélet schliesst mit denselben Worten, mit denen er beginnt: *הבבל הבלים אמר*. Was nachfolgt: *וזה שחיה קהלה* *הבבל* ist unverkennbar die Apologie eines Späteren, wahrscheinlich der kanonisirenden Versammlung für Kohélet. Diese Apologie macht geltend, dass das Buch *דברי אמת*, „Worte der Wahrheit“ enthalte. Man muss sich nur lebhaft vergegenwärtigen, dass das Buch Kohélet von der Schammaïtischen Schule angefochten und nicht zur Kanonicität zugelassen wurde (vergl. Anhang). Als es zwei oder drei Jahrzehnte später doch in den Kanon aufgenommen wurde, mussten die Sammler, d. h. die Hillelitische Schule, es für gerathen halten, ein Urtheil über dieses angefochtene Buch abzugeben, gewissermassen eine *captatio benevolentiae* dafür aufzustellen. Was sagen die vorletzten drei Verse eigentlich aus? Sie gehen vor Allem von der

Identität von Kohélet und Salomo aus, entsprechend der Ueberschrift im Anfange: קהלה בן דוד בילך בירושלם. Dieser Kohélet oder Salomo war ein Weiser, er belehrte das Volk und verfasste schöne Sprüche. Er forschte aber noch tiefer, fand Wahrheit, und diese Wahrheit, דברי אמת, legte er in dieses Buch nieder. Nur so und nicht anders sind diese Verse aufzufassen (vergl. Comment.). Von den sechs Versen des Epilogs gehören demnach die ersten drei zum Buche Kohélet, als Apologie für dasselbe, und die letzten drei bilden den Abschluss des Kanons der Hagiographen.

Beide Parteien stammen aus derselben Zeit, aus der Zeit der Synode bei der Amtsentsetzung Gamaliels II um 90 *post*. So ist es erklärlich, dass das Glaubensbekenntniss in dieser Partie ganz anders lautet, als in Kohélet selbst. „Fürchte Gott und befolge seine Gebote“, — und „Gott wird über Alles zu Gerichte gehen.“ Das kommt im Buche selbst entweder gar nicht oder nur nebenher, wie hingehaucht, vor. Zieht man diese Partie von dem Ganzen ab, so schwindet die Verwirrung; die Ansicht und Absicht des Verfassers tritt klar und deutlich heraus. Er wollte gerade nicht Moral und Frömmigkeit predigen, sondern etwas ganz anderes zur Darstellung bringen, und darum streifte er an Moral und Religiosität nur unmerklich an.

Es bleibt mir noch übrig die Vorgänger zu nennen, denen ich manches Vortreffliche entlehnt habe, oder deren Auslegung ich widerlegen zu müssen glaubte. Zu dem Verzeichnisse der Bearbeiter des Kohélet, welches Knobel (S. 104—106) zusammengestellt hat, sind in den letzten dreissig Jahren noch Folgende hinzugekommen. Von den älteren Auslegern, die Brauchbares gegeben haben, sind zuerst noch zu nennen:

J. G. van der Palm, *Ecclesiastes philologicae et criticae illustratus*, Leyden 1784.

G. L. Spohn, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet, Leipzig 1786.

G. Zirkel, Untersuchungen über den Prediger mit philosophischen u. kritischen Bemerkungen, Würzburg 1792.

- J. E. Chr. Schmidt, Salomo's Prediger oder Kohelets Lehren, Giessen 1794.
- Fr. W. C. Umbreit, Kohelets des weisen Königs Seelenkampf, Gotha 1818.
- Desselben, *Coheloth scepticus de summo bono*, Göttingen 1820.
- Aug. Knobel, Comment. über das Buch Kohelet, Leipzig 1836.
- L. Herzfeld קהלה, übersetzt und erläutert, Braunschweig 1838.
- Fr. de Rougemont, *Explication du livre de l'Ecclésiaste*, Neuchatel 1844.
- F. Hitzig, der Prediger Salomo's erklärt, (in der Sammlung: kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testam.) Leipzig 1847.
- A. Heiligstedt, Comment. in *Eccl.* (in Maurers Comment. grammatic. critic. in V. Test. IV., 2,) Leipzig 1848.
- E. Elster, Commentar über Prediger Salomo, Göttingen 1855.
- J. G. Vaihinger, Prediger und Hoheslied rhythmisch übersetzt und erklärt, Stuttgart 1858.
- E. W. Hengstenberg, der Prediger Salomo's ausgelegt, Berlin 1859.
- H. A. Hahn, Commentar über das Predigerbuch Salomo's, Leipzig 1860.
- Samuel David Luzzatto פירוש קהלה (hebr. Commentar zu Kohélet in der Zeitschrift Ozar Nechmad, Herausgegeben von Blumenfeld, Jahrg. IV), Wien 1864.
- P. Kleinert, der Prediger Salomo; Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständnisse, Berlin 1864 (Programm).
- L. Young, *a commentary on the book of ecclesiastes*, Philadelphia 1865.
- Heinr. Ewald, Salomonische Schriften, erste Ausgabe 1837, zweite Ausgabe, Göttingen 1867 (S. 267 fg.).
- Otto Zöckler, der Prediger Salomo (in Lange's theol.-homiletischem Bibelwerk, alt. Test. XIII. Theil), Bielefeld und Leipzig 1868.

קהלת:

Kohélet.

I. 1.

Worte Kohélet's Sohn Davids, Königs in Jerusalem. I, 1

Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet, Eitelkeit der
Eitelkeiten, Alles eitel! 2

Welcher Nutzen bleibt dem Menschen bei all seiner
Qual, womit er sich abquält unter der Sonne? 3

Ein Geschlecht (der Menschen) geht, ein anderes Ge-
schlecht kommt, und die Bewohner der Erde bleiben auf
immer bestehen. 4

Die Sonne geht auf und geht unter, sie kehrt zu ihrem
Orte zurück und geht dort (wieder) auf, geht gen Süden
und wendet sich gen Norden. 5 6

Immer kreisend geht der Wind und kehrt zu seiner
Umkreisung zurück.

Annahme gefunden hat. Dieser Eingang will weder eine Naturschilderung geben, noch pessimistisch den Wechsel und die Vergänglichkeit der Dinge beweisen, sondern im Gegentheil den Bestand des Weltganzen stark betonen. Wenn auch auf Erden oder speciell in dem Gesichtskreise der Menschen, für welche der Verf. schrieb, Unordnung, Verkehrtheit und Verbrechen herrschen, so geht das Ganze doch nicht unter; die Bewohner der Erde bleiben, wie Sonne, Wind und die Wechselwirkung von Meer und Flüssen. Wechsel kommt allerdings unter der Sonne vor, aber nicht völliger Untergang; das Chaos tritt nicht ein (S. Einl. S. 20).

V. 5. חִנְּוּ, das nur „schnauben, schnaufen“ von Thieren, und transitiv „anschnauben“ von Feinden gebraucht, bedeutet, auf die Sonne zu übertragen, wird immer gezwungen bleiben, wie sehr man

כָּל־הַנְּחָלִים הַלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מִלֵּא אֶל־מְקוֹם ז
 שֶׁהַנְּחָלִים הַלְכִים שָׁם הֵם שְׁבִים לְלֶכֶת :
 כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא־יִכַּל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־תִשְׁבַּע עֵין ח
 לְרֹאוֹת וְלֹא־תִמְלֵא אָזְנוֹ מִשְׁמַע :
 מִדֶּשֶׁהֲדָה הוּא שִׁיְהִיָּה וּמִדֶּשֶׁהֲשֵׁנָּה הוּא שִׁיִּעֲשֶׂה וְאִין כָּל־ ט
 הַדָּשׁ תַּחַת הַשָּׁמַיִם :
 יֵשׁ דְּבַר שִׁיאֲמֹר רֵאדֶּהֲנָה הַדָּשׁ הוּא כְּבָר דִּוְהָ לְעֹלָמִים אֲשֶׁר י
 דֶּהָה מִלְּפָנֵינוּ :
 יא אִין זְכוּרֹן לְרֵאשִׁנִים וְגַם לְאַחֲרִנִים שִׁיְהִיו לֹא־יְהִיָּה לָהֶם יא
 זְכוּרֹן עִם שִׁיְהִיו לְאַחֲרָנָה :
 יב אֲנִי קִדְוֹת דִּוְיָתִי מִלֶּךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם :
 יג וְנִתְתִי אֶת־לִבִּי לְדָרוֹשׁ וְלְתוֹר בַּחֲכָמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת יג
 הַשָּׁמַיִם הוּא וְעֵינֶן רַע נָתַן אֱלֹהִים לְבַנֵי הָאָדָם לְעִנּוֹת בּוֹ :
 יד רֵאדֶּהֲנָה אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשִׂו תַחַת הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה הַכֹּל הַכֹּל יד
 וְיָרֵעוֹת רֵוַח :

auch die Bedeutung abschwächt und mildert. Daher ist es gerechtfertigt eine geringe Aenderung vorzunehmen: ואל מקימו שב אה זורה הוא שם. Die Sonne, welche Abends untergeht (בא), kehrt zu ihrem Oststande zurück und geht dort wieder auf, geht dann zum Süden und kreist zum Norden: הילך אל היום וסיבב אל צפון. Bis zum Worte צפון in diesem Verse beziehen O. und Syr. mit Recht auf die Sonne und erst die Wörter סיבב סיבב auf den Wind.

V. 8. Da יגע im Kal nur zuständige Bedeutung hat (müde sein, sich abmühen), so kann es hier nur in diesem Sinne gebraucht sein. Dann müssen aber hier דברים „Dinge“ bedeuten, wie Vs. 10 und andere. Alle Dinge machen denselben Process von Auf- und Niedergang und Rückkehr zum früheren Zustande durch, wie das Menschengeschlecht, die Sonne, der Wind und das Wasser. Die Erzählung könnte diesen Process an allen Dingen in Natur und Geschichte, den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen nicht erschöpfen, das Auge könnte es nicht genug anschauen und das Ohr das Erzählte von dem ewigen Wechsel nicht genug anhören. Freilich eine logische Gliederung erforderte ein anderes Aufeinanderfolgen der drei Sätze.

V. 12. Man kann nicht genug auf die Eigenheit des Verb. היה aufmerksam sein, dass es ebenso oft „werden“, wie „sein“ bedeutet

Alle Flüsse gehen ins Meer, und das Meer ist nicht 7
voll; dahin, wo die Flüsse gehen, kehren sie wieder zurück,
um (von neuem ins Meer) zu gehen.

Alle Dinge mühen sich (auf dieselbe Weise) ab. Es 8
vermöchte der Mensch nicht zu erzählen, das Auge würde
nicht satt werden zu sehen, und das Ohr nicht voll werden
zu hören.

Was einst gewesen ist, das wird wieder sein, und was 9
einst geschehen ist, wird wieder geschehen, und es giebt
nichts ganz Neues unter der Sonne.

Es giebt (wohl) ein Ding, von dem man sagen könnte: 10
„sieh! das ist doch neu.“ Es war schon längst in früheren
Zeiten, die vor uns waren.

Es ist keine Erinnerung für das Frühere, und auch 11
für das Spätere, das eintreffen wird, wird keine Erinne-
rung bleiben bei denen, welche später sein werden.

2.

Ich Kohélet bin König über Israel in Jerusalem ge- 12
worden.

Ich gab mein Herz hin, mit Weisheit zu erforschen 13
und zu erspähen Alles, was unter dem Himmel geschieht —
es ist eine schlimme Beschäftigung, die Gott den Menschen
gewährt hat, sich damit zu quälen.

Ich habe (nämlich) angesehen alle Werke, die unter 14
der Sonne geschehen sind, und sieh' da! Alles ist Hauch
und Jagd nach Wind.

und daher im Perf. gleich *γένονα* als Präsens. Also *הייתי* „ich bin
geworden“ — und „ich bin“, wie *היינו* „wir sind geworden“ (Jes.
63, 19 und sehr oft im Hebr. auch im Koh.). Damit fällt der Einwurf
weg, den die Ausleger gefunden haben, als ob der Verf. aus der Rolle
fiele, indem er Kohélet sagen lässt: „ich bin König gewesen“, d. h.
bin es also nicht mehr. Genau genommen, sagt das Verbum *הייתי*
aus, dass Kohélet König geworden ist: *factus sum rex*, also nicht
durch Erbfolge zur Regierung gelangte. Schon dieses Wörtchen würde
auf einen Parvenü-König hinweisen.

V. 13. Ueber *רצית רוח* s. Glossar.

V. 15. Nach den O: *ἐπινοσμηθῆναι* für *לקח* muss man es Passiv
lesen = *לקח* und nach Symmachus: *ἀναπληρώσαι* *תאכלתה* für *תאכלתה*
lesen. Der Sinn bleibt derselbe; wenn Gott etwas schlecht oder mangel-

- טו מְשַׁנֵּת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְחִסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת:
- טז דְּבַרְתִּי אֲנִי עִם־לְבִי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגַּדְתִּי וְהוֹסַפְתִּי הַכְמָה
עַל כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנַי עַל־יְרוּשָׁלַם וּלְבִי רָאָה הַרְבֵּה הַכְמָה וְדַעַת:
יז וְאַתָּנָה לְבִי לְדַעַת הַכְמָה וְדַעַת הַלְלוֹת וְשִׁכְלוֹת יְדַעְתִּי שִׁגְסוּזָה
הוּא רְעִיוֹן רַחֵם:
- יח בִּי בְּרַב הַכְמָה רַב־פֶּעַס וְרוֹסִיסָה דַעַת יוֹסִיסָה מִכְּאֹרֶב:
א אֲמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי לְכֹהֵנָא אֲנַסְכָּה בְּשִׁמְזוּהָ וּרְאָה בְּטוֹב וְהִנֵּה א
בִּגְסוּזָה הָקַל:
- ב ב לְשׂוֹךְ אֲמַרְתִּי מְהוּלָל וּלְשִׁמְזוּתָה מְהוּזָה עֲשֹׂה:
ג תַּרְתִּי בְּלִבִּי לְמִשׁוֹךְ בִּינוֹן אֶת־בְּשָׂרִי וּלְבִי נִהַג בְּהַכְמָה וּלְאֵהֹז
ד בְּסִכְלוֹת עַד אֲשֶׁר אֲרָאָה אֵיזוּהָ טוֹב לְבִנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַחַת
ה הַשָּׁמַיִם מִסִּפֵּר יָמֵי חַיֵּיהֶם:

haft gemacht hat, so ist menschliche Anstrengung nicht im Stande es zu verbessern; Parall. VII, 13: מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עָיָהוּ (vergl. Einl. S. 20).

V. 16. *הנדלתי* nach O: *ἐμεγαλύνθη* = *הִגַּדְתִּי* oder das *ה* von *הנדלתי*, als dittographirt von dem vorangehenden *הנה* wegzunehmen, also gleich wie II. 9 und zwar comparativ, abhängig von *על*. Der Eingang *דברתי אני עם לבי* will nicht einen Hauptgedanken ausdrücken, sondern in einer Nebenbetrachtung die Eitelkeit und Schmerzhaftigkeit des Wissens und der Grübeleien angeben. Denn als Hauptgedanke wird das Resultat seiner Erfahrungen erst später angegeben. Hier wird nur nebenher angedeutet, dass Wissen und Grübeln keine Befriedigung gewährt. Der Eingang wird in II. 1 *אמרתי אני בלבי* wieder aufgenommen.

V. 17. Spohn ist schon darauf aufmerksam geworden, dass O. Pesch. und Targ. *הללוהו ושכלוהו* hier nicht, wie II. 12 nehmen, sondern als „Sprüche und Klugheit:“ *παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην*, *פְּרָשָׁה וְשִׁכְלוּתָהּ*, Targ. *מִנְדַע וְיִשְׁכְּלוּ* (Spohn, Pred. Salomo S. 11 Note). Auch die Orthographie *שכלוהו* gegen *שכלוהו* ist nicht gleichgiltig, wenn auch einige Codd. auch hier *שכלוהו* haben. Diese Einstimmigkeit der Versionen muss beachtet werden. In der That würde es die Kraft der folgenden Betrachtung über die Erfolglosigkeit auch der sinnlichen Vergnügungen abschwächen, wenn dieses Resultat schon von vorn herein angegeben wäre. Man muss sich also dazu bequemen, im Texte *משלתי* statt *הללתי* zu lesen. Die fem. Term. kommen im Talmud öfter vor: *משלתי שיעלים*, *משלתי כובסין*. Da die hebräische Weisheit in Sentenzen zugespitzt

Krummes kann nicht verbessert, und Mangelhaftes 15
nicht ergänzt werden.

Ich unterredete mich (nämlich) mit meinem Herzen: 16
Ich bin doch grösser geworden und habe mehr Klugheit er-
langt, als Alle, die vor mir in Jerusalem waren, und mein
Herz hat vielfach Weisheit und Erkenntniss gewonnen.

Ich hatte (nämlich) mein Herz hingegeben, Weisheit 17
zu erkennen und Sinnsprüche und Witz zu verstehen. Ich
habe aber erfahren, dass auch dieses Jagd nach Wind ist.

Denn wächst Weisheit, so wächst Unmuth, und wer 18
Wissen häuft, häuft Schmerz.

3.

Ich unterredete mich mit meinem Herzen. Wohl denn! II, 1
Ich will Dich in Freude und im Geniessen des Guten er-
proben, und sieh' da das ist eben auch eitel.

Die Lustigkeit nannte ich wahnsinnig und die Freude: 2
„Was bringt diese“?

Ich hatte (nämlich) in meinem Herzen ausgesonnen, 3
meinen Leib mit Wein einzureiben — während mein Herz
sich mit Weisheit benahm — um die Thorheit zu ergreifen,
bis ich erkennen werde, welches besser für die Menschen-
kinder sei, das sie üben sollten unter dem Himmel (unter
der Sonne), während der Zahl ihrer Lebensstage.

war, so gehörte Verstandesschärfe dazu, sie zu verstehen; vergl. Spr.
1, 6. **לְהַבִּין מִשַׁל וּמִלְעוּדָה דְּבַר הַכְּמִים וְהַדְּרוֹת**; Ps. 78, 2. Sirach 3, 29; 39, 2.
Kohélet will also damit sagen: er habe sich auf allerlei Zweige des
Wissens verlegt, habe auch den tiefen Sinn der Sprüche ergründet.

II. V. 1. Ueber **רָאָה בְּשֵׁיב** im Sinne von „geniessen“ s. Glossar **רָאָה**.
Uebrigens ist **רָאָה** Inf. wie **קָנָה** Jerem. 8. 15, **וַיִּקְנֶה** 9, 4. **קָנָה**: öfter.
— Vor **רָאָה** muss gedacht werden **רָאָה**, also **הָאֵל הַבַּל גַּם הוּא רָאָה**. Die
erst später angegebene Erfahrung wird hier vorweg angegeben.

V. 2. Das Uebermass der Ergötzlichkeiten hat ihn dahin gebracht
Alles wahnsinnig zu finden. Es ist eine rhetorische Steigerung, nicht
eine parabolische Sentenz, wie es Ewald nimmt. Sämmtliche sen-
tenziös zugespitzte Sätze gehören zur dialektischen Entwicklung der
Gedanken und sind nicht isolirt.

V. 3. Das Verbum **לְמַשֵּׁךְ** passt durchaus nicht zu **יָן**, eher noch
לְמַשֵּׁרָה. Es kommt zwar meistens bei Oel vor, aber doch einmal Jerem.
22, 14 **וַיִּמְשַׁךְ בַּשֶּׁמֶן** „mit Röthel bestreichen.“ Es soll gerade darin ein

וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְוּ עֵינַי לֹא אֶצְלָתִי מִדָּהִם לֹא־זָמַנְתִּי אֶת־י
 לְבִי מִכָּל־שִׂמְחָה כִּי־לְבִי שָׂמַח מִכָּל־עֲמָלִי וְזָדָה־הִיא הַלֶּקֶךְ
 מִכָּל־עֲמָלִי:
 וּפְנִיתִי אֲנִי בְכָל־מַעֲשֵׂי שְׂעִשׂוּ יְדֵי וּבְעָמָל שְׂעֵמְלָתִי לַעֲשׂוֹת י
 וְזָנְחָה הַכֹּל הַכֹּל וְרַעֲוֹת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:
 וּפְנִיתִי אֲנִי לְרֵאוֹת הַכְּמָה וְהוֹלְלוֹת וְסִבְלוֹת כִּי מִה הָאָדָם יב
 שְׂמִיבֹא אַחֲרַי הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־כָּבַר עָשִׂיהוּ:
 וְרֵאִיתִי אֲנִי שֵׁשׁ יִתְרוֹן לַחֲכָמָה מִן־הַסִּבְלוֹת פִּיתְרוֹן הָאוֹר יג
 מִן־הַחֹשֶׁךְ:
 הַחֶכֶם עֵינָיו בְּרֵאשׁוֹ וְהַפְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ יוֹדַעְתִּי גַם־אֲנִי יד
 שְׂמִקְרָה אַחַד יִקְרָה אֶת־כָּלֶם:

V. 10. Statt שמה muss man wohl die Futurform lesen כי שמה כי לבי ישמה. Das י scheint in den Schluss-Buchstaben von לבי absorbiert zu sein. Mit וזה וזה beginnt schon das Urtheil.

V. 11. ופניתי פניתי bedeutet sich umwenden, einen Rückblick werfen (vergl. weiter.)

V. 12. Dieser Vers und der Folgende bilden die Begründung des Urtheils von Vs. 11. וזנחה הכל הכל. Daher dasselbe Verbum ופניתי gebraucht. Nach Vers 3 hatte er sich nur dem Luxus, dem Vergnügen und den Lüsten hingegeben, um zu erfahren, was besser für den Menschensohn sei. In den folgenden Versen wird das Resultat seiner Erfahrungen mitgetheilt. ופניתי פניתי אני לראיה (Vs. 3) das Verbum ראה im Sinne „erkennen.“ — „Ich habe mich ganz besonders umgesehen, ob Weisheit oder tolle Thorheit besser sei.“ — Seine Erfahrung sei als eine allgemeingültige anzusehen; denn wer wollte es ihm nachthun? Wer besäße die Mittel, alle Freuden und Lüste zu erschöpfen, um ein so bestimmt absprechendes Urtheil darüber fällen zu können? Das liegt in dem Satze כי מה האדם שיבא אחריי כי מה האדם שיבא אחריי. An diesem Verse muss man jedenfalls eine kritische Operation vornehmen. Zunächst ist statt מה zu lesen מי, wie ein Codex und auch die O. haben: *τίς ἀνθρώπου*. Dann muss שיהי emendirt werden. Mehrere Codd. haben שיהי im Sing. In den griechischen Versionen schwankt die Lesart ebenso zwischen *τὰ ὅσα ἐποίησεν* und *ἐποίησαν*. Die griechischen Versionen haben das Wort חֶכֶם in einem anderen Sinne genommen: *ὅτι τίς ἀνθρώπου ὃς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλής τὰ ὅσα κ. τ. λ.* Nach Montfaucon hatte auch Aquila *ἵνα παρακολοθήσῃ βουλή*. Wenn die Fragmente der syrischen Hexapla von Aquila notiren: *הו דעאל ברו מלכא* (Middeldorpf

Und Alles, was meine Augen begehrt haben, entzog 10
ich ihnen nicht. Ich versagte meinem Herzen keine Freude.
Denn mein Herz sollte sich an meiner ganzen Mühe freuen
— Und das ist mein Theil an all' meiner Mühe geworden:

Ich sah mich nach allen meinen Werken um, die meine 11
Hände gemacht hatten, und nach der Mühe, die ich mir
gegeben hatte, und sieh' da! Alles ist Hauch und Jagd
nach Wind, und es giebt keinen dauernden Gewinn unter
der Sonne.

Ich sah mich (besonders) um . . . zu erkennen Weisheit, 12
Wahnsinn und Thorheit; denn welcher Mensch könnte nach
mir kommen zu überlegen das, was ich bereits ausgeführt
habe? (oder kann nach dem König kommen in Betreff
dessen, was er bereits ausgeführt hat?)

Und ich habe erfahren, dass (allerdings) die Weisheit 13
Vorzug vor der Thorheit hat, wie der Vorzug des Lichtes
vor der Finsterniss.

Die Augen des Weisen sind in seinem Haupte, und der 14
Thor wandelt im Finstern; (aber) ich habe auch erfahren,
dass ein und derselbe Unfall Alle trifft.

Cod. Syro-hexapl. 385 Annot. p. 649), so muss man dafür vokalisiren
כִּי מִן הָאָדָם שִׁיבָא אַחֲרָי הַמְּלֶכֶת אֵת אֲשֶׁר כָּבַד עֲשִׂיתִי
לְעִשֵׂתָ. Also: כִּי מִן הָאָדָם שִׁיבָא אַחֲרָי הַמְּלֶכֶת לְעִשֵׂתָ אֲשֶׁר כָּבַד עֲשִׂיתִי.
Der Gedanke bleibt immer derselbe: Niemand könnte es ihm, Kohélet, nachthun,
so viel Erfahrung zu sammeln, um ein Urtheil fällen zu können, ob
die raffinirten Genüsse oder die Weisheit besser für die Menschen seien.
Fast alle neueren Ausleger haben den Sinn dieses Verses verkannt;
sie bezogen ihn auf einen Nachfolger, von dem bisher noch keine
Rede war. Am wunderlichsten Ewald: „und ich wandte mich zu
sehen Weisheit und Thorheit und Unsinn, nämlich wie der König sein
würde, der dem König nachfolge, verglichen mit dem, den man schon
längst erwählte.“ — Ueber die Confusion in Erklärung dieses Verses
vergl. Zöckler S. 138.

V. 13 ist nicht absolut, sondern relativ zu fassen, wie Herzfeld
richtig wiedergegeben.

V. 14 עֵינֵי הַחֵכֶם בְּרִאשׁוֹ עֵינָיו בְּרִאשׁוֹ ist eine Art Inversion statt עֵינֵי הַחֵכֶם
כִּי יְהִיָּה בְּעֵיר בְּשָׂרֵי אָדָם כִּי יְהִיָּה בְּעֵיר בְּשָׂרֵי אָדָם für עֵינֵי הַחֵכֶם
כִּי יְהִיָּה בְּעֵיר בְּשָׂרֵי אָדָם כִּי יְהִיָּה בְּעֵיר בְּשָׂרֵי אָדָם, ebenso
עֵין הָאִישׁ הֵרָךְ בְּכֹחַ הָאִישׁ הֵרָךְ כִּי יִחַדּוּ עֵינָיו תִּרְעֵנָה עֵינָיו תִּרְעֵנָה

וְאָמַרְתִּי אֲנִי בִלְבָבִי כִּמְקֹרֶהָ הִפְסִיל עִם־אֲנִי וְקִרְנִי וְלִמְדָה טו
 חֲכַמְתִּי אֲנִי אִזְי וְדַבַּרְתִּי בִלְבָבִי שֶׁגִּסְזָה הֶבֶל:
 כִּי אֵין זְכוּן לְחֻכְם עִם־הַפְסִיל לְעוֹלָם בְּשִׁפְכֵי הַיָּמִים טז
 הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁפַח וְאִיךְ יָמוּת הַחֻכְם עִם־הַפְסִיל:
 וְשָׂנֵאתִי אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַחַת הַשָּׁמַשׁ יז
 כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וְרַעִית רַחֵם:
 וְשָׂנֵאתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ שֶׁאֲנִי־הוּא יח
 לְאָדָם שֶׁיִּדְוֶה אַחֲרָי:
 וְיָמִי יוֹדַע הַחֻכְם יְהוָה אִזְי סֶכֶל וְיִשְׁלַט בְּכָל־עַמְלֵי שֶׁעֲמַלְתִּי יט
 וְשָׂחֲכַמְתִּי תַחַת הַשָּׁמַשׁ גִּסְזָה הֶבֶל:
 וְסִבּוֹרְתִי אֲנִי לֵאשׁ אֶת־לִבִּי עַל כָּל־הָעֹמֵל שֶׁעֲמַלְתִּי תַחַת כ
 הַשָּׁמַשׁ:
 כִּי־יִישׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּהַכְמָה וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא כא
 עֲמָלָבוֹ יִתְנַנֵּף הַלְקוֹ גִּסְזָה הֶבֶל וְרַעִה רַבָּה:

das. V. 56. — Die Conjunction **וְ** geht nicht auf das Pronomen, sondern das Verbum **וידעתי** „ich habe auch das erfahren“ **וְ** wird öfter invertirt.

V. 15. Die Zeitpartikel **אִזְי** hat in diesem Verse keinen angemessenen Sinn, sie fehlt auch in der Vulgata und in der Peschito. Der alexandrinische Codex giebt es allerdings durch *τότε* wieder, aber in einem ganz andern, missverständlichen Zusammenhange, getrennt vom vorhergehenden Halbverse: *ἐγὼ τότε περισσοῦν ἐλάλησα ἐν καρδίᾳ μου, διότι ἀφρὸν ἐν περισσοῦματος λαλεῖ, ὅτι καίγε τὺτο ματαιότης*. Das Targum giebt die Partikel durch **בְּכִי** wieder, dieses entspräche der Modal-Partikel **אִישׁ**. — Das Wort **הֶבֶל** hat hier die Bedeutung „unangemessen, unrichtig, ungerecht“, was nur Knobel S. 112 und Hitzig S. 141 richtig aufgefasst haben (s. Glossar unter **הֶבֶל**).

V. 16. Die Bedeutung **עַם** als völlig gleich kommt öfter im Hebräischen vor. Vergl. Gesenius Thesaurus **עַם** p. 1042. e. **אֵךְ** als Modal-Interrogation hat eine causale Nuance, „Warum, wieso“? Exod. 16, 12 **יִשְׁמְעִי פִיעָה** **וְאֵךְ**, I. Samuel 16, 2.

V. 17. Statt **וְרַעִית רַחֵם** würde hier besser passen **יִרְעָה רַחֵם**, wie Vs. 22, denn nicht Vergänglichkeit und Thorheit, sondern die schlechte Weltordnung beklagt Kohélet hier. — Es ist nicht zu verkennen, dass der Nachdruck auf die Betrachtung gelegt wird, dass das mühsam Errungene auf einen Andern übergehen soll. Diesem sind vier Verse gewidmet, während der Reflexion über die Gleichheit im Tode und der Verschollenheit nach dem Tode nur zwei Verse zugetheilt sind.

Ich sprach nun in meinem Herzen. Das Begegniss 15
des Thoren wird auch mich treffen, wozu wäre ich denn
weiser geworden? Und ich sprach in meinem Herzen, dass
auch dieses Thorheit sei.

Denn es bleibt keine Erinnerung an den Weisen in 16
der Zukunft — gleich dem Thoren. Im Verlaufe der
kommenden Tage sind Alle vergessen. Und warum soll
der Weise gleich dem Thoren sterben?

Und ich hasste das Leben; denn mir missfiel das 17
Thun, welches unter der Sonne geschieht, denn Alles ist
Hauch und Jagd nach Wind.

Ich hasste (besonders) all meine Qual, die ich mir 18
unter der Sonne gegeben, dass ich sie (ihren Ertrag) hin-
terlassen soll einem Menschen, der nach mir sein wird.

Und wer weiss, ob er ein Weiser oder ein Thor sein 19
wird, und er soll über alle meine Mühe schalten, die ich
mir gegeben, und die ich ausgeklügelt unter der Sonne?
Dieses ist eben Thorheit.

Ich ging daran, mein Herz verzweifeln zu lassen ob 20
aller Qual, mit der ich mich unter der Sonne abgequält habe.

Denn so mancher Mensch, dessen Mühe mit Klugheit, 21
Erkenntniss und Geschicklichkeit war, muss seinen Theil
abgeben einem Menschen, der sich nicht darum bemüht
hat; dieses ist eben Thorheit und ein grosses Uebel.

Ehe von der Hinterlassenschaft die Rede sein kann, musste allerdings vom Tode gesprochen werden. Aber es ist lediglich eine Nebenbetrachtung, die Hauptsache ist, wie gesagt, die ungewisse Würdigkeit des Nachfolgers. Diese Verzweiflung, die sich bis zum Hasse gegen das eigene Leben steigert, fand sich eben bei Herodes, seitdem er durch seine eignen Söhne und Verwandten von Verrath umgeben zu sein schien. Der Dichter versetzte sich in dessen Gemüthsstimmung und beschrieb alle Phasen derselben, doch so, dass sie auch als allgemeine Wahrheiten gelten konnten. Daher Vs. 20 כִּי יֵשׁ אָדָם; „denn es giebt in der That Menschen.“ Zum Schluss kommt er wieder darauf zurück: Vs. 26 וַיִּן עֵינַי לְאִסָּף . . . לְתַתּוֹ לְשִׁיב לְפָנַי הָאֱלֹהִים.

V. 20 וַיִּסְבִּיתִי אֲנִי muss die Bedeutung des griechischen *τρέπω*, „an etwas herangehen, sich zuwenden“ haben, und eben so VII, 25 verschieden von עִיָּרִי, welches „sich umwenden, einen Rückblick werfen“ bedeutet. Falsch bei Zöckler (S. 140).

V. 21. Ueber עֵינַי s. Glossar.

כב כי מודה הנה לאדם בכל עמלו וברעיון לבו שהוא עמל תחת כב
השמש :

כג כי כל ימיו מכאבים וכעס ענינו גם בלילה לא שׁכב לבו כג
גם יזה תבל הוא :

כד אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו כד
גם יזה ראיתי אני כי מיד האלהים היא :

כה כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני :

כו כי לאדם שטוב לפניו נתן הכמה ודעת ושמחה ולחוטא כו
נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים גם יזה תבל
יריעת רוח :

א ג לכל זמן יעת לכל הפע תחת השמים :

V. 22. Ueber רעיון לבו das.

V. 23. *אמר* כל fasst Herzfeld richtig als Zeitbestimmung, nicht als Subjekt auf; Dieses liegt vielmehr in ענינו, wozu מכאבים וכעס Prädikate sind.

V. 24. Das Targum und die Peschito haben schon richtig diesen Vers als comparativ aufgefasst: ליה דשפיר באנשא אלהין דייביל וישתי ליה דטב לגברא אלא דנאביל ודנשתא. P. *אמר* ר' נחמן . . . כל אכילה ושתיה שנאמר III, 13 במגילה הוא בתורה ובמעשים טובים Man ist demnach nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, zu lesen. משיאכל. In Betreff des באדם braucht man sich keine Skrupel zu machen. Peschito und O haben dafür לאדם. Spohn ist der Erste, welcher diesen Vers richtig wiedergegeben hat. Knobel und Herzfeld klammern sich noch an das Hergebrachte an; Ewald zwingt sich wenigstens באדם zu retten: „Kein Gut ist am Menschen ausser das Essen“, und Hengstenberg folgt der Interrogativ-Construction der Vulgata: „Ist es nicht gut für den Menschen, dass er esse?“ Ueber והראה s. Glossar. Der Schluss גם זה ראיתי bezieht sich auf V. 13—14. „Auch das habe ich erfahren.“ Das Geniessen wird hier keineswegs als *summum bonum* aufgestellt, sondern als Nebenbetrachtung, um zu pointiren, dass dieses Gut — das nicht Allen zu Gute kommt — dem der sich abmüht, nicht zu Theil wird. Vergl. Vs. 26.

V. 25. Für יחוש haben nicht nur O. P., sondern auch der Midrasch *אמר* שלמה מאן אכל כמה דאבלית ומאן שתי כמה דשתית. ישתי. Es heisst das. Mit Ewald dabei an das arabische *حسا* zu denken, ist um so unthunlicher, als dieses Verbum nicht „trinken“ schlechthin, sondern „ein-

Denn was wird dem Menschen bei all seiner Mühe 22
und Nachdenken seines Herzens, die er sich unter der
Sonne giebt?

Alle seine Tage sind Schmerzen und Unmuth seine Be- 23
schäftigung. Selbst in der Nacht ruht sein Herz nicht.
Das ist eben auch Thorheit.

Nichts ist besser für den Menschen, als dass er esse 24
und trinke und seinen Leib erquicke mit dem Erwerb
seiner Mühe. Ich habe erfahren, dass das von der Hand
Gottes (kommt).

Denn wer könnte essen und trinken, wenn nicht von 25
ihm?

Denn einem Menschen, der ihm gefällt, gewährte er 26
Klugheit, Wissen und Freude, dem Unglücklichen gab er
Geschäftigkeit zu sammeln und einzuspeichern — um es
dem Gottgefälligen zu geben. — Das ist eben Thorheit
und Jagd nach Wind.

II. 1.

Für Alles giebt es eine Frist und eine Zeit für jedes III, 1
Ding unter dem Himmel (unter der Sonne).

saugen“ bedeutet. *ממנו* statt *ממי* ist gesichert, theils durch mehrere Codd.,
theils durch die griechische und syrische Version. Ueber *תיך* s. Glos.

V. 26. Ueber *הקצא* s. Glossar. Der Schluss *גם זה הכלל* bezieht
sich auf die Sucht zu sammeln für Andere, was der Verf. hier als
Grundgedanken durchführen will. Nicht einmal das, was doch zu-
gestandener Massen angenehm ist, seines Lebens zu geniessen, wird
dem von Habsucht ergriffenen Unglückseligen zu Theil d. h. es ist
eigentlich Kohélet oder dem König, der hier figurirt, nicht zu Theil
geworden, er hatte keine Freude am ruhigen Genuße, weil er von
Leidenschaften und Hang nach andern Gütern besessen war. In die-
sem Abschnitt hat der Verf. das Thema, das er behandeln will, nur
angeschlagen: es bildet das *Praeludium*. Im Folgenden wird das Thema
reiffich und dialektisch nach allen Seiten beleuchtet.

III. V. 1. In den Antithesen dieses Kapitels wird die Unbestän-
digkeit der menschlichen Thätigkeit von einer andern Seite gezeigt.
Derselbe Mensch findet es heute für wichtig zu bauen, zu sammeln u. s. w.
und morgen wieder einzureissen, wegzuwerfen u. s. w. Sämmtliche
antithetischen Thätigkeiten, die hier aufgezählt werden, gehören der
menschlichen Sphäre an, wie van der Palm richtig bemerkt hat (p. 133):
non tam spectari ad id, quod statutis temporibus evenire solet, quam ad

ב	וַעֲת לְמוֹת	עַת לְלֹחַח
	וַעֲת לְעִקּוֹר נְטוּעַ :	עַת לְטַעַח
ג	וַעֲת לְרִפּוּא	עַת לְהַרוֹג
	וַעֲת לְבְנוֹת :	עַת לְפָרוֹץ
ד	וַעֲת לְשִׁחוּק	עַת לְבַפּוֹת
	וַעֲת רְקוֹד :	עַת סְפוֹד
ה	וַעֲת פְּנוּס אֲבָנִים	עַת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים
	וַעֲת לְרִחַק מִחֶבֶק :	עַת לְחַבּוֹק
ו	וַעֲת לְאֲבַד	עַת לְבַקֵּשׁ
	וַעֲת לְהַשְׁלִיךְ :	עַת לְשַׁמּוֹר
ז	וַעֲת לְתַפּוֹר	עַת לְקָרוֹעַ
	וַעֲת לְדַבֵּר :	עַת לְהַשׁוֹת
ח	וַעֲת לְשֵׁנָא	עַת לְאָהֵב
	וַעֲת שְׁלוֹם :	עַת מְלַחְמָה
ט		מִהַיִּתְרוֹן הַעוֹשֶׂה בְּאִשֶּׁר הוּא עִמּוֹ :

studia, quae homines motiuntur. Nur die erste Antithese לעת למוֹת passt nicht. Der Satz ist auch sprachlich schwierig; denn לעדת bedeutet doch eigentlich „zu gebären“ oder „zu erzeugen“, also ebenfalls eine menschliche Thätigkeit, während לעמית, das Sterben, der menschlichen Spontanität entrückt ist. Dafür לעמית zu lesen, wie das Targum hat לקטלא בניך, und das v. d. Palm aufgenommen hat (das.), ist misslich. — Ueber לעזין s. Glossar. Komisch nimmt sich noch Hengstenbergs Uebersetzung mit „Verlangen“ aus, als ob die Bedeutung לעזין für Zweck, Geschäft, Sache *χρημα, πράγμα* nicht feststände. — Ueber עקך s. Glossar. Ob dem Verf. Timons Spruch bekannt war *ὄρα ἐργᾶν, ὄρα δὲ γαμῆν, ὄρα δὲ πεπαῖσθαι*, wie Grotius anführt (p. 430), lässt sich nicht entscheiden.

V. 3 העיג bedeutet meistens, wenn die Urheber Menschen sind, im Kriege oder durch Richterspruch, also mit einer gewissen Berechtigung „tödtet“; „verwunden“ bedeutet es gar nicht. Der Sinn ist also klar: zu einer Zeit wenden die Menschen allen Eifer darauf an, einen Mitmenschen vom Leben zum Tode zu bringen, und zu einer andern wenden sie Sorgfalt an, einen dem Tode nahen Menschen zu heilen. Die Aufeinanderfolge לעבנית — לעבנית ist paronomasierend. — רקד, neuhebräisch „tanzen“ schliesst sich an das Vorhergehende logisch an.

V. 5. „Steine wegwerfen“ bedeutet eine Mauer zerstören, 2 Könige

Eine Zeit geboren zu werden und eine Zeit zu sterben; 2
eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit, das Gepflanzte aus-
zureissen.

Eine Zeit zu tödten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit 3
niederzureissen und eine Zeit zu bauen.

Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; Zeit zu 4
trauern und Zeit zu tanzen.

Eine Zeit, die Steine wegzuschleudern und eine andere, 5
Steine zu sammeln; Zeit zu umarmen und Zeit den Um-
armenden zu entfernen.

Eine Zeit zu suchen und eine andere zu verschleudern; 6
eine Zeit sorgfältig aufzubewahren und eine andere weg-
zuwerfen.

Eine Zeit zu zerreißen und eine andere zu flicken; 7
eine Zeit zu schweigen und eine andere zu sprechen.

Eine Zeit zu lieben und eine andere zu hassen, eine 8
Zeit zum Krieg und eine andere zum Frieden.

Welchen bleibenden Nutzen hat nun der, der es thut, 9
von dem womit er sich abquält?

3, 25, Jeremia 9, 18. In Vers 3 war von der Umzäunung die Rede, hier aber von schützendem Hause oder der Stadt. Auf der einen Seite geben sich die Menschen im Kriege Mühe, eine feste Stadt zu zerstören und nicht einen Stein auf dem andern zu lassen, sondern sorgfältig jeden auf den Anger zu werfen, und auf der andern Seite sammeln sie ebenso sorgfältig jeden Stein zum Festungsbau. Obwohl von keinem Codex und von keiner Version unterstützt, ist doch die Lesart לְיָמֵי מִלְחָמָה vorzuziehen. Die Inconsequenz zeigt sich auch in dem sympathischen oder antipathischen Verhalten der Menschen zu einander. Das eine Mal läuft man dem Freunde entgegen, ihn zu umarmen, und das andere Mal stösst man denjenigen ab, welcher uns liebevoll mit offenen Armen entgegen kommt.

V. 6. 7. Dieselbe Inconsequenz zeigt sich im Verhalten der Menschen zu den Dingen. Das eine Mal wird ein Ding sorgsam aufgesucht und aufbewahrt, das andere Mal verschleudert und weg-
geworfen, das eine Mal zerrissen und das andere Mal zusammengenäht.

V. 8 schliesst die ganze Reihe ab. In Privat- und in internationalen Verhältnissen zeigt sich ganz besonders diese Unbeständigkeit und Inconsequenz, dass die Einzelnen einander bald lieben und bald hassen, und dass Völker mit einander bald Krieg führen und bald Frieden schliessen.

V. 9—11. Die Frage מִדָּה יִרְחֹק will durchaus verneinen, dass der

רְאִיתִי אֶת־הָעֵנִיךְ אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְבִנֵי הָאָדָם לַעֲנוּת בּוֹ: י
 אֶת־הַפֶּלַעַשׁ עָשָׂה יָפָה בַעֲתוֹ גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלֵי יא
 אֲשֶׁר לֹא־יִמָּצֵא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ
 וְעַד־סוֹף:

וְדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לְשִׂמּוּחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּו: יב
 וְגַם כָּל־הָאָדָם שָׂיֵאכֵל וְשָׂתָה וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מֵתַת יג
 אֱלֹהִים הוּא:

וְדַעְתִּי כִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עֲלֵיו יד
 אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגָרוֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שְׂבִיחָא מִלְּפָנָיו: י
 מִדַּחְשְׁתֵּיהָ כָּבֵד הוּא וְאֲשֶׁר לְדִוּוֹת כָּבֵד חִיָּה (וְהָאֱלֹהִים יִבְרַשׁ טו
 אֶת־יִרְדָּה):

Mensch etwas Dauerndes irrin verfolgt, dass er sich consequent bleibt. Gott hat es so angelegt, dass der Mensch bald auf das Eine, bald auf das Entgegengesetzte seinen Eifer richtet, Gott hat die Gelegenheit ער herbeigeführt, und die Menschen strengen sich an, eben das von der Zeit Erforderliche zu thun, ohne zu wissen, dass sie eine Penelope-Arbeit verrichten. Diese Unwissenheit kommt ebenso von Gott, wie das בי לענית; Beides hat Gott veranstaltet — נתן. Man bemerke die Parallele נתן הענין und הענין נתן (Ueber עלם als Unwissenheit s. Glossar). — ראיני אשר את הענין ist eine Inversion für אשר את הענין wie 1, 13. — מבלי in V. 11 ist vielleicht eine Dittographie von dem vorangehenden בלבם. An der Bedeutung der Negation אשר לא ὅπως μή ist nicht zu rütteln. Der Sinn des Ganzen ist: der Mensch verfolgt im Augenblick ein Ziel in der Meinung, es hange alles davon ab, und ahnt im Augenblicke nicht, dass er zu einer andern Zeit das Entgegengesetzte mit eben so viel Eifer erstreben wird. Diese Unwissenheit (עלם) ist eben von Gott veranstaltet, es soll eben das in dieser Zeitspanne Erforderliche erstrebt werden, mit der Täuschung, dass es eine Dauer haben werde. — Nur auf diese Weise ist der Gedankengang in diesen Versen im Zusammenhange mit den Antithesen zu erfassen.

V. 12—13. Erst hier führt der Verf. einen seiner Hauptgedanken aus, dass dem Menschen nur das Eine bleibe, seines Lebens zu geniessen, was später zum Schluss noch weiter mit vielem Nachdruck auseinander gesetzt wird. — Alle besonnenen Ausleger, die Alten: Ibn-Esra, Luther, die vom vorigen Jahrhundert: v. d. Palm, Spohn, Zirkel und die Neueren: Knobel, Herzfeld und Hitzig, erklären, wie auch der Sinn erfordert, „und das Gute zu ge-

Ich habe erfahren, dass Gott diese Beschäftigung den 10 Menschen gegeben hat, sich damit zu quälen.

Alles hat Er vortrefflich zu seiner Zeit gemacht, auch 11 die Unwissenheit hat Er ihnen in das Herz gegeben, dass der Mensch das Werk, das Gott von Anfang bis Ende gemacht hat, nicht finden soll.

Ich habe (daher) erfahren, dass nichts besser für den 12 Menschen sei, als sich zu freuen und das Gute in seinem Leben zu geniessen.

Und so oft der Mensch isst und trinkt und das Gute 13 genießt bei all seiner Mühe, so ist das eine Gottes-Gabe.

Ich habe erfahren, dass alles, was Gott gemacht hat, 14 auf immer so bleiben wird, dazu ist nichts hinzuzuthun, und davon ist nichts hinwegzunehmen, und Gott hat es so gemacht, damit sie ihn verehren sollen.

Was geworden ist, das war schon längst, was werden 15 soll, war längst (Gott wird den Verfolgten suchen).

niessen.“ Nur Ewald, Hengstenberg und mit ihnen Zöckler bleiben dabei, es durch „Gutes zu thun“ wiederzugeben, obwohl sich im ganzen Buch weder Wort-, noch Sach-Parallele dafür findet. In der sprachlichen Erklärung weichen die Ausll. von einander ab. Zirkel meint: *stünde* für *עו* *פרטטטט* (s. Anhang III). Man darf sich nicht geniren, dafür *ילראי* *טוב* zu lesen in der Bedeutung „geniessen“ (s. Glossar). — Das Wörtchen *בם* macht den Ausll. viel Schwierigkeit. Man muss dafür geradezu lesen *בארם*, wie oben II. 24, und es für *לארם* nehmen. Das *כל האדם* macht ebenfalls exegetisches Bedenken; man könnte dabei *הלך* substituiren. Indess haben aber sämtliche Versionen das *כל*. Man muss also *כל* adverbialiter von der Zeit fassen, wie *כל איש זבחה זבחה* (I Samuel 2, 13) „so oft“ und viele andere Stellen.

V. 14. Statt *יעשה* haben O. und Pesch. *εποίησεν* — *עעביר*. Es ist derselbe Gedanke wie I. 9, 15. Diese Einrichtung, dass der Mensch nichts an dem Gange der Ereignisse ändern könne, weist die Menschen auf Gott, als den Urheber, und befördert die Gottesfurcht.

V. 15 führt den Gedanken von 14 weiter, der nur durch den Zwischensatz: *עשה שיראי* *ואלהים* unterbrochen wurde. Es ist Alles determinirt. Vor *להיות* muss man sich *היא* denken oder vielleicht gar *עציר*, das im Neuhebräischen futurum bedeutet — *יאשר* *עציר* *להיות*. Der Schluss des Verses *ובקש והאלהים* bleibt dunkel. Die Uebersetzung der Vulgata, welche zu diesem Verse passen würde, *et Deus instaurat quod abiiit*, lässt sich durch das Wort *גידה* nicht decken. Im Talmudischen bedeutet allerdings *רדיפה* „eilen“ (Pesachim p. 87^a); aber

ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע ומקום טז
 הצדק שמה הרשע :
 אמרתי אני בלבי אתה צדיק ואתה הרשע ושפט האלהים יז
 בייצת לכל הפעם ועל פליחמשתה שם :
 אמרתי אני בלבי על־דברת בני האדם לברם האלהים יח
 ולראות שהם־בהמה המה להם :
 כי מקרה בני־האדם ומקרה חבהמה ומקרה אחד להם יט
 כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן־הבהמה
 אין כי הכל הכל :
 הכל הולך אל־מקום אחד הכל תהיה מן־העפר והכל שב כ
 אל־העפר :

man kann damit nicht den Begriff „enteilen“ verbinden. Herzfeld's Erklärung ערה als das „Frühere“ ist unerwiesen. Es ist möglich, dass dieser Schlusssatz dislocirt ist von III, 17, oder dass er ein Bruchstück eines fehlenden Verses oder mehrerer Verse ist.

V. 16. Hier beginnt eine neue Gruppe, ein Bild der Zeit und eine Betrachtung über dieselbe. צדיק bedeutet im Kohélet, wie in der späteren jüdischen Literatur, nicht ein Gerechter, sondern ein Frommer, der die Vorschriften der Religion und des Gesetzes befolgt, VII, 15, 16, 20. IX. 2. Folglich ist das Abstraktum צדק als Frömmigkeit zu nehmen. Da der Verf. kein Stümper in der Diktion war, so kann er unmöglich das Wort רשע zweimal gesetzt haben. Ich vermute, dass ursprünglich שש gestanden hat. Dann bildet der Satz nicht eine Tautologie, sondern eine Anklage zugleich gegen die Vertreter des Rechts und die der Religion, gegen Königthum und Priesterthum.

V. 17. Schon v. d. Palm und Döderlein, nach ihnen Elster und unabhängig von ihnen Luzzatto haben שם für שם emendirt. V. d. Palm p. 138: *Pro שם quod malum praebet idoneum sensum, potius lege שם*. Der Sinn ist klar: da Gott für Alles eine Zeit gesetzt hat, so müsste der Frevler auch einmal bestraft werden. Das Urtheil ist aber nicht unbedingt, sondern nur eine Meinung des Verf. Daher die Begründung — *כי עת לכל הפעם*. — Aber שם „dort oben, im Himmel“ zu erklären, damit können sich nur homiletische Exegeten befriedigt finden.

V. 18 ist einer der schwierigsten in Kohélet und hat die verschiedenste Auslegung erfahren. Man muss dabei vom Gewissen ausgehen. 1) על דברית kann nichts anderes als Präpos. wie על דבר sein. In den andern zwei Fällen in Kohélet hat es nur diesen Sinn (vergl. Glossar).

2.

Und noch habe ich erfahren unter der Sonne: An der 16
Stätte des Rechtes da ist die Ungerechtigkeit, und an der
Stätte der Frömmigkeit da ist die Sünde.

Ich meinte in meinem Innern, den Frevler müsste Gott 17
richten; denn Zeit für jede Sache und für jedes Thun hat
Er gesetzt.

Ich meinte aber in meinem Herzen: wegen der Menschen 18
(geschicht's), damit sie Gott belehre und ihnen zeige, dass
sie wie das Vieh sind.

Denn das Begegniss der Menschenkinder und das Be- 19
gegniss des Viehes, ist ein und dasselbe Begegniss für sie,
wie dieses stirbt, so sterben Jene, und ein und derselbe
Odem ist allen (Beiden), denn einen Vorzug des Menschen
vor dem Thiere giebt's nicht; denn alles ist Hauch.

Alles geht zur selben Stätte, Alles ist aus dem Staub 20
geworden, und Alles kehrt in den Staub zurück.

2) Statt לְרֵאִיָּהּ muss man Inf. Hiphil lesen לְרֵאִיָּהּ wie O. τὸ δειξάν; Pesch. ולמחיוויהו ההנין איד בעירא אנה. Auch im Midrasch schimmert die L.A. noch durch: לְרֵאִיָּהּ וּלְהֵרֵאִיָּהּ לְעֵלָם שֶׁהַשְּׁעִים נִמְשָׁלוּ כְּבַהֲמָה . . . דְּבַר אֲחֵר וְלֵהֲרִיָּהּ: לְרֵאִיָּהּ וְלֵהֲרִיָּהּ לְעֵלָם הָאֵד וְיִשְׂרָאֵל נִמְשָׁכוּ אֲחֵרֵי כְּבַהֲמָה. Nach dieser Vorausschickung ist der Sinn ziemlich deutlich.

V. 18 hängt nämlich mit V. 16 zusammen. Warum wird an der Stätte der Gerechtigkeit Unrecht geübt? Damit sich die Menschen ihrer Unwissenheit so recht bewusst werden. Stünde לְבַרֵם nicht, so wäre der Sinn klar: שהם בהמה המה. Man muss also nur dem störenden Verbum לְבַרֵם beizukommen suchen. Jedenfalls muss es synonym mit לְרֵאִיָּהּ sein, da beide durch י verbunden sind. Am füglichsten passt noch die Bedeutung „sie zu läutern“, wie es viele Ausl. nehmen = לְבַרֵרָם, wenn nicht anzunehmen ist, dass ursprünglich לְהֵרֵאִיָּהּ gestanden. — Das להם als Paronomasie zu המה ist des Guten zu viel. Es ist wohl von der untern Zeile hinaufgekommen, oder das המה kann dittographisch von der Endung בהמה sein. — Kaum braucht daran erinnert zu werden, dass בהמה hier wie = בְּעֵרִי = brutus, brutum, „dumm“ bedeutet, wie Ps. 73, 22. בהמות הרייתי עמך.

V. 19. Die neueren Erklärer nehmen fälschlich das Wort מִקֵּרָה im Anfang als Prädikat, es ist vielmehr das erste Glied vom Stat. Construct., wie es Luzzato richtig auffasst, und sollte Zere statt Segol haben. Das Centrum des Gedankens ist nicht: dass der Mensch gleich dem Vieh sterben müsse, sondern dass sein Geist oder Lebensprincip

- מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה כא
היורה היא למטה לארץ ;
- וראיתי כי אין טוב מאשר וטובה האדם במעשיו ביה הוא כב
הלכו כי מי וביאנו לראות במה שיהיה אחריו ;
- ושבתי אני ואראה את־כל־העשקים אשר נעשים תחת א ד
השמש והגה ודמעת העשקים ואין להם מנחם ומינד עשקיהם
כח ואין להם מנחם ;
- ושבת אני את־המתים שפבר מתו מן־החיים אשר המה ב
חיים עדנה ;
- וטוב משניהם את אשר־עך לא היה אשר לא־ראה את ג
המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש ;
- וראיתי אני את־כל־עמל ואת כל־פֶּשֶׁרֶן המעשה כי הוא ד
קנאת־איש מרעהו בסִּוּה הבל ורעות רוח ;

(יורה) nicht vom Vieh gradativ verschieden sei: לכל, und dann die Ausführung V. 20 u. 21, um die Unsterblichkeit leugnen oder wenigstens bezweifeln zu können. ' כמות זה וי' will auch nicht sagen, dass der Mensch wie das Vieh stirbt, sondern dass beide auf gleiche Weise sterben.

V. 21. Man sagt gegenwärtig nicht mehr Neues, dass, da sämtliche Versionen, das Targum mit einbegriffen, העלה und היורה fragend übersetzen, der Vers die Unsterblichkeit geradezu bezweifelt. Aber Stümper in *Grammaticis* kamen darauf, dass die Punktatoren oder die Masora hier gefissentlich zu Gunsten der Unsterblichkeitstheorie die Vocalisation der beiden ה geändert hätten. Es ist hier gar nichts geändert, noch beschönigt. Das ה Interrogativum hat öfter vor Gutturalen ein Kamez האיש אחד יהשא Numeri 16, 11. האם הריבון 12
לבבל, Richt. 6, 11; auch in השדה עץ השדה, Deut. 20, 19 kann das ה nur ein fragendes sein, das die Versionen ins Negative umsetzen. Vor י hat das ה ein volles Pathach mit darauf folgendem Dagesch, Levit. 10, 19 הישב בעיני ה'. Nur systematische Tendenzzwitterer konnten hier in העלה und היורה eine tendenziöse Aenderung erblicken. Unbegreiflich ist es aber, wie Ewald und Andere noch יורה als Objekt annehmen konnten, statt es als unabhängiges Subjekt anzusehen.

VI. V. 1. Eine neue Erfahrung, eigentlich eine Fortsetzung von III. 16. Für עשקים braucht man nicht mit Luzatto עשקים zu lesen,

Wer weiss, ob der Geist der Menschenkinder nach 21
oben steigt, und der Geist des Viehes hinunter fährt unter
die Erde?

Und ich habe erfahren, dass nichts besser sei, als dass 22
sich der Mensch seiner Werke freue; denn das ist sein
Theil, denn wer wird ihn heimbringen, zu sehen, was nach
ihm sein wird?

3.

Wiederum sah ich alle Unterdrückungen, welche unter IV, 1
der Sonne geschehen. Sieh' da! die Thränen der Bedrückten,
ohne einen Tröster zu haben, und in der Hand ihrer Be-
drücker ist Macht, ohne dass jene einen Helfer haben.

Und ich pries glücklicher die bereits gestorben sind, 2
als die, welche noch leben,

Und noch glücklicher als Beide, denjenigen, der noch 3
gar nicht geworden ist, der nicht das böse Thun gesehen
hat, welches unter der Sonne geschieht.

Und ich habe ferner erfahren, dass alle Mühe und alle 4
Anstrengung der (schlimmen) Handlung Eifersucht des
Einen gegen den Andern ist, das ist eben auch Thorheit
und Jagd nach Wind.

da diese Form auch als Abstraktum gebraucht wird, wie בעירום בתולים, und auch עשוקים Amos III 10. — Die Tautologie von ואין להם מנחם macht auf eine Corruptel aufmerksam, wie oben bei רשע III. 16. Die Pesch. hat dafür beim zweiten Male ולית להן מערנא, fast ebenso die Vulgata: *nec posse resistere eorum violentiae, cunctorum auxilio destitutus*. Man müsste also lesen משיע, שמר משרת, און להם משיע. Für און schlägt Luzzatto vor: בירד עשוקים zu lesen.

V. 2 nehmen Hitzig und Hengstenberg richtig als Infinitiv-Fortsetzung des Finitum. Der Pleonasmus מרו שכבר מרו ist auf die Regel zurückzuführen, dass die hebr. Sprache, wie die griechische, Komplemente des Verbalbegriffes liebt: *δσλεύω δσλείας, μάχην μάχεσθαι, πόλεμον πολεμείν* = שמר משמרת, עבד עבודה, אהנלח אשה המלח. Ebenso אשה היים — אשה היים.

V. 4. Ueber המעשה s. Glossar. Unter המעשה ist zu verstehen: המעשה הרע des vorhergehenden Satzes. Aus קנאה entspringt das böse Thun unter der Sonne. Man hat gar nicht nöthig dem Worte die Bedeutung „Neid“ unterzulegen, die es weder hier, noch an anderen Stellen, weder als Nomen, noch als Verbum hat.

- ה הַפְסִיל הַיָּבֵק אֶת־יָדָיו וְאָכַל אֶת־בְּשָׂרוֹ :
 ו טוֹב מִלֵּא כֹה נָחַת מִמְּלֵא הַפְּנִים עֵמֶל וַיְרַעוֹת רוּחַ :
 ז וְשִׁבְתִּי אָנֹכִי וְאַרְאֶה הַקֵּבֶל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ :
 ח יֵשׁ אַחַד וְאֵין שְׁנַיִם גַּם בֵּין וְאֶחָ אֵין־לוֹ וְאֵין קֶץ לְכָל־עֲמָלוֹ הַ
 בְּמַעֲשֵׂיוֹ* (לֹא־תִשָּׁבַע עֶשֶׂר וְלִמְיוֹ אָנֹכִי עֲמִיל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי
 מִשׁוֹבָה בְּסֻדָּה הַקֵּבֶל וְעִנְיָן רַע הוּא :
 ט טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יִשְׁלָחֵם שָׂמֵר טוֹב בְּעַמְלָם :
 י כִּי אִם־יִפְּלוּ הָאֶחָד יָקוּם אֶת־חֵבְרוֹ וְאֵילוֹ הָאֶחָד שִׁיפֵל וְאֵין
 שְׁנַיִ לְהַקְיָמוֹ :
 יא גַּם אִם־יִשְׁכַּבוּ שְׁנַיִם וְחָם לָהֶם וּלְאֶחָד אֶחָד יָחַם :
 יב וְאִם־יִתְקַפּוּ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעֲמְדוּ נִגְדָו וְהַחֹטֵם הַמְּשַׁלֵּשׁ לֹא
 בְּמַחְרָה יִנְתַּק :

V. 5—6. Die Hand braucht nicht dasselbe zu sein, wie die Hand, die Trägheit bedeutet. Sp. 6, 10; 24, 33, wo es nur durch den Beisatz לִשְׁכַּח Trägheit bedeutet. Hier aber bedeutet es, sich die Hände binden (umarmen), und es ist hier nicht vom Tragen die Rede, sondern von dem, welcher durch Eifersucht auf den Andern zu viel arbeitet, in עמל sich verzehrt. Die griechische Uebersetzung περιβαλε oder περιπλέεται kann eben auch „umschlingen“ bedeuten. Darauf passt der folgende Vers gut. „Ruhe“, hier als Akkusativ *respectivus* gebraucht, wie es das Targum richtig wiedergibt: טוב לגבר מלי השני מכלל בהניה נפש, wie auch Symmachus richtig verstand: μετὰ ἀναπαύσεως. Statt כה muss man nach dem Targum lesen הַקֵּבֶן, denn כה bedeutet „die hohle Hand“, während הַקֵּבֶן „die Hand mit etwas gefüllt“ bedeutet.

V. 7. Fälschlich fassen die meisten Erklärer diese Verse 7—12 als Tadel gegen den Geiz auf, wovon kaum eine Andeutung vorhanden ist; denn לא השבע עשר und ועינו לא השביח, will bloß die übertriebene Gewinnsucht des vereinzelt Dastehenden schildern. Richtig nimmt es Hitzig als Tadel gegen die Isolirungssucht; dafür spricht auch die Schlusssentenz: ein dreifacher Faden. אחד hat auch die Bedeutung „allein, einzeln. Josua 22, 20 לא אחד לא אחד, 2, 20: „als Einzelnen berief ich ihn.“ Ezechiel 33, 24 „אחד היה אברהם: vereinzelt war Abraham, ohne Familie. Hier muss man also אחד, אחד, als einen isolirt Stehenden auffassen, im Gegensatz zu שנים ein Paar. Wenn man ואין שני in Verbindung bringen könnte mit Vs. 15 השני הילך wo es „Nachfolger“ bedeutet, so würde sich das Ganze (* קרי עיני.

Der Thor umschlingt seine eigenen Hände und zehrt 5
an seinem eigenen Fleische.

Da doch besser ist, eine Hand voll in Ruhe, als beide 6
Hände voll in Mühsal und Jagd nach Wind!

4.

Ich habe wiederum eine Thorheit unter der Sonne ge- 7
sehen.

Da giebt es einen Einzelnen, der keinen Zweiten, nicht 8
einmal einen Sohn und Bruder hat, und kein Ende ist seiner
Mühe, und sein Auge sättigt sich nicht einmal am Reichthum.
Für wen mühe ich mich ab und lasse meine Seele am Guten
darben? Das ist auch Thorheit und ein böses Geschäft.

Besser sind doch die Paare als die Einzelnen, die doch 9
einen guten Lohn bei ihrer Mühe haben.

Denn wenn sie fallen sollten, so würde der Eine den 10
Anderen aufrichten können. Wenn aber der Einzelne
fiel, so gäbe es keinen zweiten, ihn aufzurichten.

Auch wenn Paare liegen (im Winter), so wird ihnen 11
warm; wie sollte aber einem Einzelnen warm werden?

Und wenn der Einzelne sie angreift, kann das Paar 12
gegen ihn auftreten, und ein dreifacher Faden reisst nicht
so schnell.

.

auf den $\text{מֶלֶךְ זָקֵן וְכִסִּיל}$ Vs. 13 beziehen, auf den allein stehenden König,
der nicht Sohn, nicht Bruder, also keinen Nachfolger hat, der ihm
zugezogen wäre.

V. 10 nehmen die griechische Version und die Peschito =
 וְאֵין לֵו und mit ihnen sämtliche Ausleger. Es ist aber nichts desto-
weniger abgeschmackt; denn das Fallen ist nicht ein solches Mal-
heur, dass man davon sagen könnte: „wehe ihm, dass er fiel!“
Nur dass Targum nimmt es gleich dem neuhebräischen $\text{לֵו} = \text{דָּאָלַו}$; es
übersetzt $\text{דָּאָלַו הָרַד יֵשֶׁל דְּרִי יֵשֶׁל}$ (vergl. Glossar אל).
.

V. 11. Hier ergänzt das Targum etwas mit Takt oder nach einem
vorgelegenen Texte $\text{בְּסִרְיָא לְהִין לְהִין}$ „im Winter“. Man braucht es also
nicht auf ein Ehepaar zu beziehen, sondern auf den Vortheil, den
zwei zusammen Verbundene haben, im Gegensatz zu einem Isolirten.

V. 12. Man muss sich durchaus entschliessen, zu lesen וְיִרְקַסֵם und
 דָּאָרַד als Subjekt zu nehmen, sonst bringt man keinen Sinn heraus.
(Ueber וְיִרְקַסֵם und וְנָגַד s. Glossar).

טוב ילד מסבין וְהָכֵם מִמְלֶךְ זָקֵן וְכִסִּיל אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶה לְהִזְדָּר יג

עוד :

בִּרְמִיבִית הַסּוּרִים יֵצֵא לְמֶלֶךְ בִּי גַם בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רָשׁ : יד

רְאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְּהֻלָּכִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ עִם הַיָּלֵד טו

הַשָּׁנִי אֲשֶׁר יַעֲמַד תַּחְתּוֹ :

אִין־קֶץ לְכָל־הָעַם לְכָל אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנֵיהֶם גַּם הָאֲחֵרוֹנִים טז

לֹא יִשְׁמְחוּ־בּוֹ בִּיַּגְס־זָהָה הַבָּל וְרַעֲיוֹן רוּחַ :

V. 13—16 haben die Erklärer zur Verzweiflung getrieben. Sie ahnen darin einen historischen Hintergrund, ohne ihn angeben zu können (vergl. Zückler z. St. S. 156). „Der alte thörichte König“ ist aber leicht zu finden, wenn man genau IX, 16 beachtet: „Wehe Dir, Land, dessen König ein Sklave ist.“ Der König, der eigentlich ein Sklave war, ist eben der alte thörichte König und bildet einen Gegensatz zum „weisen Jüngling“, seinem Nachfolger. Doch zunächst muss das Linguistische in diesen Versen geklärt werden. Statt יָצָא perfect lasen die O. יֵצֵא futur.: *ὅτι ἐξ οὐκας τῶν δεομίων ἐξελεύσεται τῷ βασιλευσάει*. Es ist also von etwas Zukünftigem die Rede. בית הסורים wegen des defekten *s* als „Haus der Verworfenen“ mit Ewald und „Haus der Flüchtlinge“ mit Hitzig zu nehmen, ist zu abgeschmackt; sämtliche Versionen geben es durch „Kerker“ wieder. Das Wort יָלַד haben die Ausl. missverstanden, es bedeutet, wie in der Mischnahsprache „Werden“ (vergl. Anhang III). Fasst man diesen Vers auf diese Weise und zwar in der antithetischen Fassung, wie Symmachus ihn wiedergegeben hat: *ὁ μὲν γὰρ ἐκ φυλακῆς ἐξῆλθε* (LXX *ἐξελεύσεται βασιλευσάει, ὁ δὲ* (LXX *καίγε ἐν βασιλείᾳ ἐγενήθη) ἐγένετο πεινῆς* — so giebt es einen sehr guten Sinn und spiegelt ein geschichtliches Faktum ab.

V. 16 ist in recipirter Fassung nicht zu verstehen, und die Erklärungen der neueren Ausleger zeugen nur von Verzweiflung. „Kein Ende war alles Volkes, aller derer, welchen er vorstand“ (Knobel); „Kein Ende nahm alles Volk, ein Jeder, der ihm gegenwärtig war“ (Herzfeld); „Kein Ende hat alles Volk, das vor ihnen war“ (Ewald); „Nicht ist ein Ende allem Volke, allen, denen er vorgeht“ (Hengstenberg). Der Vers gehört allerdings unter die schwierigsten in diesem Buche. Er scheint geschädigt zu sein. Ich biete versuchsweise ein Remedium, das aber zum Theil die Version der Peschito und der Vulgata für sich hat. אֲשֶׁר הָיָה לְפָנֵיהֶם לְכָל אֲשֶׁר יָצָא לְפָנֵיהֶם, *qui fuerunt ante eum* d. h. לכל אשר היו לפניו. Der erste Theil des Verses scheint mir statt אִין־קֶץ לְכָל־הָעַם לְכָל אֲשֶׁר יָצָא לְפָנֵיהֶם mit v. d. Palm (p. 143) gelesen werden zu müssen: אִין־קֶץ לְכָל־הָעַם לְכָל אֲשֶׁר יָצָא לְפָנֵיהֶם wie oben IV 8: *opus est levi mutatione vocis עַם in עַמְלָה, cujus postrema linea ante sequentem*

Besser ein unglücklicher und weiser Jüngling, als ein 13
alter und thörichter König, der nicht einmal sich warnen
zu lassen weiss.

Denn aus dem Gefängnisshause wird (jener) zu regieren 14
herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) un-
glücklich geworden.

Ich habe gesehen, dass alle Lebenden, die unter der 15
Sonne wandeln, (es) mit dem Jüngling, dem Zweiten, hal-
ten, der an dessen Stelle treten wird

↳ *facile potuit excidere. Sane quomodocunque dictio: nullus erat finis omni populo, hoc loco explicetur, nullus oritur sensus idoneus, in quo acquiescas.* Der Sinn wäre „Kein Ende der Bemühung des alten thörichten Königs.“ Der ganze Vers würde sich etwa so gestalten, wenn man *לפני* statt *לפניהם* liest: כל אשר היו . . . העמל . . . אין קץ לכל העמל . . . כל אשר היו . . . העמל . . . אין קץ לכל העמל . . . לפני גם האחרונים לא ישמחו בו עמד היה לפני . . . Die Bedeutung *לפני* ist gleich *עמד לפני* „Jemandem dienen.“ Das hat v. d. Palm nur errathen: *אשר היה לפניו* *puto hoc loco verti debere: qui erat coram illis, qui iis observabatur* (belegt ist diese Parallele eigentlich nicht). „Alle die ihm dienten, auch die letzten werden sich seiner (des alten tōrchten Königs) nicht freuen.“

Indessen unbeschadet der Auffassung des 16. Verses, weist die ganze Gruppe auf ein geschichtliches Faktum. Auf das Verhältniss von Salomo, Rehabeam und Jerobeam passen die Verse durchaus nicht. Der Hintergrund, welchen Hitzig dafür zeichnete, kann keinen Anspruch auf Beifall machen. Unter dem alten König soll der Hohepriester Onias II, der von Josephus als ein Geizhals geschildert wird (Antiq. XII, 4, 2), gemeint sein, weil er *προστάτης τῆ λαῶ* genannt wird, und unter dem weisen, armen Jüngling soll sein Neffe, der Steuerpächter Joseph, verstanden werden müssen (S. 157). Dabei muss *מלך* zu einem Volksvorsteher herabgedrückt und *בית הכבוד* so ziemlich eliminirt werden. Viel besser passt die Versgruppe auf Herodes und seine Feindseligkeit gegen seine eigenen Kinder, namentlich gegen einen, den Sohn der Mariamme, Alexander, welcher, zum Nachfolger bestimmt, durch Anklagen vom Vater in den Kerker geworfen wurde. Josephus hat diesem zugleich schauerlichen und hässlichen Familiendrama viele Kapitel gewidmet. Gleich im Beginn der Erzählung von der Feindseligkeit zwischen dem Vater und den Söhnen führt er die beiden Söhne als Lieblinge des Volkes ein. Als sie Herodes zuerst aus Rom, wo sie erzogen worden waren, nach Jerusalem zurückgebracht hatte, zeigte das Volk den Jünglingen viel Sympathie (Alterth. XVI, 1, 2.) *σπαδὴ περὶ τὰ μειράκια τῶν ὄχλων ἦν, καὶ περίοπτοι πᾶσιν ἐγεγόνεισαν, τῷ τε μεγέθει τῆς περὶ αὐτοὺς τύχης κοσμοῦμενοι,*

- ז שְׂמֵר רִגְלֶיךָ בְּאֶשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרֹב לְשִׁמְעֵי
 מִתַּחַת הַכְּסִילִים זָבַח בִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע :
- ח אֶל־תִּבְהַל עַל־סִפֶּיךָ וְלִבְךָ אֶל־יִמְהַר לְהוֹצִיא דָּבָר לְפָנָי *
 הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׂמַיִם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ עַל־כֵּן יִהְיוּ
 דְּבָרֶיךָ מַעֲשִׂים :
- ט כִּי בָּא הַחֲלוֹם בְּרַב עֲנָן וְקוֹל כְּסִיל בְּרַב דְּבָרִים :
 י כַּאֲשֶׁר תִּדְר נְדָר לְאֱלֹהִים אֶל־תִּאָּחֵר לְשִׁלְמוֹ כִּי אִין חֲפֵץ
 בְּכַסְיָלִים אֵת אֲשֶׁר־תִּדְר שִׁלְמִים :
- יא טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדְר מִשְׁתַּדּוֹר וְלֹא תִשְׁלַם :

καὶ βασιλικῶν κατὰ τὰς μορφὰς ἀξιώματος οὐκ ἀποδόντες. Aber gerade wegen ihrer Beliebtheit wurden sie Gegenstand des Hasses und Neides der Herodianischen Familie und zuletzt des Vaters selbst, so dass er den Anklagen gegen sie Gehör gab, dass sie ihm nach Krone und Leben trachteten. Diese Anklage richtete sich am meisten gegen Alexander, der, wie es scheint, der ältere der beiden war; der jüngere, Aristobul, galt nur als passiver Mitschuldiger. Drei Mal klagte sie Herodes öffentlich des versuchten Vätermordes an. Zum ersten Male vor dem Kaiser Augustus, wobei Alexanders Beredsamkeit den Schlag abwendete (das. 4, 3 fg.). Diese erste Scene fiel gegen das 28. Jahr der Herodianischen Regierung vor, um das Jahr 9 der vorchristlichen Zeit (das. 5, 1). In Folge der zweimaligen Anklage liess Herodes seinen Sohn Alexander fesseln und in den Kerker werfen (das. 8, 3) *καὶ συλλαβὸν ἔδρασε τὸν Ἀλέξανδρον (Ἡρώδης).* Dieses mag im darauffolgenden Jahre geschehen sein. Herodes war damals mehr als 60 Jahr alt. Auf diesen Zeitpunkt, während Alexander, der weise und unglückliche Jüngling, der die Sympathie des Volkes für sich hatte, im Kerker war, scheint diese Versgruppe anzuspielen, und in derselben Zeit scheint der Verf. Kohélet geschrieben zu haben. Das Volk erwartete oder wünschte, dass der gefesselte Jüngling aus dem Kerker befreit werden und die Regierung anstatt des alten, thörichten Königs übernehmen werde, der gegen sein eigenes Fleisch und Blut wüthete und aus tausend Gründen verhasst war.

Die Verse IV, 17. — V. 1—6, welche eine Gedankengruppe bilden, können als unverstanden gelten, weil der Grundgedanke nicht ermittelt wurde. In dieser zusammenhängenden Versgruppe, welche von Opfer und Gelübde spricht, berühren zwei Verse den Traum. Diese Verbindung von Traum und Gelübde ist von keinem Ausl. beachtet worden, und darum ist die bisherige Erläuterung sämtlicher Ausleger verfehlt. Der Zusammenhang liegt in der superstitiösen Anschauung,



5.

Beachte Deine Schritte, so oft Du gehst in den Tempel IV, 17
zu opfern. Zu hören ist besser als das Spenden von Opfern
der Thoren; denn sie wissen weder Gutes, noch Böses zu
thun.

Sei nicht übereilt bei Deinem Ausspruche, und Dein V, 1
Herz soll nicht vorschnell ein Wort vor Gott aussprechen;
denn Gott ist im Himmel und Du bist auf Erden, darum
sollen Deine Worte wenig sein.

Denn der Traum kommt in Folge vielen Geschäftes, 2
und das Geschwätz des Thoren in Folge vieler Worte.

Wenn Du Gott ein Gelübde gelobest, so säume nicht, 3
es zu leisten; denn er hat kein Wohlgefallen an Thoren.
Das was Du gelobt hast, leiste.

Besser Du gelobest nicht, als dass Du gelobest und 4
nicht leistest.

dass ein böser Traum eine unheilvolle Wirkung haben müsse, wenn er nicht durch ein Sühnemittel gewissermassen sofort paralysirt wird. Als ein Sühnemittel gegen böse Träume war bekanntlich bei den Griechen der *ἀποτροπιασμός* eingeführt. Aeschylos lässt in den „Persern“ die greise Atossa, Mutter des Xerxes, so wie sie von einem bösen Traume erschreckt wird, alsbald sich dem Altar nähern, um ein Opfer zu bringen und die Götter zu versöhnen (V. 203—4: *βουῶν προσιότην, ἀποτρόποισι δαίμοσι θύλονσα θύσαι πέλανον*). In Sophokles', „Elektra“ sendet Klytemnästra durch ihre Tochter ein Sühnopfer zum Grabe Agamemmons, weil sie im Traume ihn, ihren ermordeten Gatten, gesehen hatte. Vergl. darüber bei Wilh. Ad. Becker, Charikles, S. 243, wo bewiesen ist, dass dieser Apotropiasmus griechische Sitte war. Im alten Testament der vorexilischen Zeit kommt ein solches Opfer nicht vor. Dagegen bemerkt eine talmudische Autorität des dritten Jahrh. Rab: Fasten sei dazu dienlich, böse Träume unwirksam zu machen: *אמר רב יוחנן רעיונות להללים באש לניצירת* (Sabbat p. 11^a; Taanit p. 12^b). Van der Palm citirt ein arabisches Sprüchwort von Maimon „Traum und Gelübde sind Brüder“ *الحلم والمنو إخوان* (p. 147). Es scheint aber zu bedeuten: „Träume und Wünsche sind Brüder.“ Jedenfalls sind hier in Kohélet entschieden Opfergelübde und Traum in Verbindung gesetzt. Man hat also zur Zeit des Verfassers auch in jüdischen Kreisen diesen Apotropiasmus angewendet. Kann das nicht von den Griechen entlehnt sein? Es scheint, dass der Verfasser sich gerade über diese Thorheit hat lustig machen wollen, dass man auf böse Träume so viel Gewicht

אֶל־תִּתֶן אֶת־פִּיךָ לְחַטִּיא אֶת־בִּטְרוֹךְךָ וְאֶל־תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ הַ
 בִּי שְׁגָגָה הִיא לְמַה יִקְצַח הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלְךָ וְהַבֵּל אֶת־מַעֲשֵׂיהָ
 הַדָּרָה :

בִּי חֶבֶב הַלְמוֹת וְהַתְּבָלִים וְדַבְרִים הַרְבֵּה בִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יִרְאֵה :
 אִם־עֲשֵׂן רֶשֶׁת וְגִזְל מִשְׁפָּט וְצָדֵק תִּרְאֶה בְּמִדְיָנָה אֶל־הַתְּמַה עַל־חַפְזֵיךָ בִּי ז
 לֹא אֶעֱלֶה יָבֵה שְׁמֵר וְגַבְהִים עֲלֵיהֶם :

legte; das liegt in dem Verse כִּי בֹא הַחֵלוֹם בִּרְבַּע עֵינַי. Nebenher machte er auch den Wankelmuth der Gelobenden lächerlich, die heute ein Opfer geloben und morgen, bereuend, es nicht liefern mögen. Von pharisäischem Opferwesen, woran sich die Ausl. mit einer gewissen Behaglichkeit anklammern, ist natürlich hier keine Rede. — V. III, 17 ist jedenfalls schadhaf, nach לשמע fehlt טוב, wie Samuel I. 15, 22. Statt טוב muss gelesen werden: לקריב, und der Schluss wird im Targum durch ארם ליתיהון ידעין למעבד בהון בין טוב לביש טב לביש טב in der Pesch. noch ein Theil erhalten ist דשב למעבד דשב, also משל דלא ידעין למעבד דשב, also d. h. nicht einmal Gutes, Opfer darzubringen, wissen sie auf die rechte Weise. Nur diese Emendation giebt den rechten Sinn, alle sonstigen Erklärungen sind abgeschmackt. Der letzte Ausl., Zöckler, beruft sich mit seiner Erkl.: „sie wissen nicht, dass sie Böses thun“, auf Jeremias 15, 15, I. Könige 19, 4, Neh. 13, 27, was durchaus hierher nicht passt.

V. V. 1. אל רבהל ist gleich VIII. 3, VII, 9 übereilen, leichtsinnig über den Mund bringen, ein Gelübde in Folge eines bösen Traumes. Vom Gebete ist hier keine Rede, sondern vom Opfern, und dieses liegt in להוציא דברי, wie לבטא לשמים Levit. V, 4.

V. 2 giebt die Begründung, dass der Traum nichts bedeutet.

V. 3. Der Schluss des Verses sagt nicht dasselbe aus, wie der Anfang. Die Erfüllung soll in derselben Art geschehen, wie das Gelübde gelautet hat, dass es fehlerlos und entsprechend sein soll.

V. 5. Bei מלאך braucht man durchaus nicht an Priester zu denken, gleich Maleachi 2, 7, ebenso wenig wie man bei Hiob 33, 23 an Priester denken darf, sondern an einen einfachen Boten, der von dem Tempelamt beordert wurde, die Gelöbnisse einzufordern. Der עובר oder Tempelbote hatte das Recht, bei Versäumnissen von Gelübden zu pfänden. (Arachin p. 21) דיבבי עולות ושלמים ממשכנין ארון, diejenigen, welche gelobte Ganz- und Friedensopfer schuldig

Veranlasse nicht, dass Dein Mund Deinen Leib un- 5
glücklich mache, und sprich nicht vor dem Boten: „es ist
nur ein Irrthum.“ Warum soll Gott über Dein Geschwätz
zürnen und das Werk Deiner Hände pfänden lassen —

durch viele Träumerei, Thorheit und viel Worte? denn 6
nur Gott fürchte!

Wenn Du Druck des Armen und Raub (an der Stätte) des Rechtes 7
und der Frömmigkeit im Lande bemerkst, so erstaune nicht über die
Sache, denn ein Höherer wacht über einen Hohen, und über sie
(wachen) Höhere.

6.

[Gut ist Weisheit mit Ackerbesitz und vor-VII, 11
theilhaft für die, welche die Sonne schauen.]

[Denn gleich Schatten ist die Weisheit und 12
gleich Schatten das Geld, aber ein Gewinn hat die
Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren Besitzer.]

bleiben, werden gepfändet. Dieses liegt auch im Verbum הִפְדָּה , wel-
ches hier nur bedeuten kann, „pfänden lassen.“ Unter Gott ist hier
die Vertretung des Tempels zu verstehen und קוֹלֶךָ , gleich קוֹל בְּסֵיל , der
Ausspruch, das Gelübde. Die LXX haben zwar statt מֵאֵךְ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$; aber
sämmliche übrigen griechischen Verss., *Aquila*, Theodotion und Sym-
machos lasen מֵאֵךְ nach der syrischen Hexapla.

In V. 6 ist כִּי zu streichen; es ist eine Fortsetzung von V. 5.
Warum soll Gott zürnen und Dir Deinen Erwerb pfänden lassen in
Folge der Träume, vieler Worte und Thorheiten? $\text{לְמַדָּה יִקְבַּח אֱלֹהִים עַל קוֹלֶךָ}$
 $\text{וְהִבֵּל אֶת מַעֲשֵׂה יָדָיךָ בִּרְבַּב הַלְמוֹת וְגוֹ'$. Der Schluss $\text{כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יִרְאֶה}$ bezieht
sich auf die ganze Gruppe als Mahnung, nicht leichtsinnig Gott etwas
zu geloben oder das Gelobte nicht zu halten oder nicht die bösen
Träume zu fürchten, sondern Gott.

V. 7. Es ist bereits in der Einleitung (S. 41) angegeben, dass
dieser Vers nicht hierher passt, sondern dislocirt und zu einer anderen
Gruppe geschlagen werden muss. Richtig fasst ihn Hitzig als Ironie,
dass ein Hoher gegen den Andern und auch die Höchsten Nachsicht
üben, und ihre Ungerechtigkeit ungeahndet bleibt. Zur Wort-
klärung ist zu bemerken, dass die Ausll. den Vers missverstanden
haben, wenn sie גֹּל mit $\text{מִשְׁשׁ וַיִּזְרַק}$ als *Stat. constructus* verbinden.
Man kann hebräisch גֹּל nicht mit מִשְׁשׁ zu einem Begriff verbinden:
„Raub des Rechtes“ (nach Hengstenberg) und „Vorenthalten von Bil-
ligkeit“ (nach Ewald) kann es unmöglich bedeuten. Man muss sich
schon gefallen lassen $\text{מִקִּים מִשְׁשׁ וַיִּזְרַק}$ zu lesen, wie ob. (III, 15). מִרְיָהוּ
ist einfach „Land“.

- ח וַיַּחֲרוֹן אֶרֶץ בְּכָל הַיּוֹם * מִלֶּךְ לְשָׂדֶה נֶעְבֵּר :
- ט אֲהַב פֶּסֶס לֹא-יִשְׁבַּע פֶּסֶס וּמִי-אֲהַב בְּהַמוֹן לֹא תְבוּאָה גַם-זֶה הָבֵל :
- י בְּרִבּוֹת הַשׂוֹבֵה רַבּוֹ אוֹכְלֵיהָ וּמַה-יִּנְשָׂרוֹן לְבַעֲלֶיהָ בִּי אִם-י רְאִיתָ ** עֵינָיו :
- יא מִתּוֹקָה שְׁנֵת הַעֵבֶר אִם-מָעַט וְאִם-הֶרְבֵּה יֹאכֵל וְהַשְׁבַּע לְעֵשִׂיר יֵרֻנְפוּ מִיָּד לֹד לִישׁוֹן :

Mit V. 8 beginnt eine neue Gruppe von der Vortrefflichkeit des Ackerbesitzes, der Unsicherheit des Geldbesitzes, wovon V. 12—16 ein Beispiel angeführt wird. Dazu gehören aber als Einleitung die zwei discirten Verse (VII, 11, 12 s. S. 41), welche von demselben Sujet handeln. Sie passen ganz vorzüglich in ihrer sentenziösen Form als Einleitung, wie C. III לכל זמן. In VII, 11 bedeutet נהלה nicht Besitz oder Besitzthum im Allgemeinen, sondern Acker, Ackerbesitz in der ursprünglichen Bedeutung ורים Num. 16, 15. Sehr gut im Midrasch Kohélet wiedergegeben טובה חכמה כשרי עמה נהלה. Der Ausdruck לראי המהלכים החת השמש, wie המשלים החת השמש „Die Lebenden“. — VII, 12. Für בצל hat das Targum offenbar beidemal gelesen, denn es paraphrasirt היכמא . . . היכמא O. und Pesch. haben das zweite Mal כצל gelesen ὅς οὐκ ἀστυγίου, אך טללא דכסמא; nur haben sie es als Stat. const. genommen, während es Prädikat ist. Beides ist Schatten, Geld und Weisheit, aber einen geringen Vortheil erhält die Weisheit doch. Nun erwartet man die Ausführung, in wie fern auch נהלה Vortheil gewährt, diese Ausführung findet sich in Vs. V. 8b. מלך לשה נעבד und Vs. V. 12 מרוקה שנה העבד; auch der König ist dem Felde unterthan, und der Schlaf des Feldarbeiters ist süß. Man wird daher von selbst darauf geführt, dass auch der erste Halbvers V, 8 ויחרון ארץ בכל היום von Ackerbesitz sprechen muss. Man muss daher בכל in בנהלה emendiren, und dadurch ist die Schwierigkeit, welche nicht bloss diesen Vers, sondern die ganze Umgebung unverständlich macht, wie weggeblasen. Sämmtliche Uebersetzungen der neuen Ausl. von diesem Verse sind Symptome von grosser Verzweiflung „Doch Vortheil des Landes in Allem ist ein König vom Lande verehrt“ (Knobel); „Ein Vortheil des Landes bei alledem ist ein König der Flur gesetzt“ (Ewald); „Der Vorzug der Erde in Allem ist ein König dem bebauten Felde“ (Hengstenberg); „Der Gewinn eines Landes geht aber erst durch alle hervor, der König ist dem Felde unterthan“ (Herzfeld). Diese Erklärung des zweiten Halbverses ist richtig. Um so geschraubter erscheint die des ersten Halbverses. Jener ist näm-
 (* הוא ק. ** ראית קרי.

Und ein Gewinn des Landes ist im Ackerbesitz, ein V, 8
König (selbst) ist dem Felde unterthan.

Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und wer 9
den Mammon liebt, nicht des Getreideertrages. Dieses
ist eben auch Thorheit.

Beim Zunehmen des Glückes nehmen seine Verzehrer 10
zu, und welchen Gewinn hat sein Besitzer, es sei denn,
dass seine Augen es sehen?

Süss ist der Schlaf des Arbeiters, mag er viel oder 11
wenig essen. Den Reichen aber lässt die Fülle nicht
schlafen.

lich ganz richtig nach Midrasch Kohélet gegeben אשילי מלך שילט מסיף שאילי וער סיפי לשדה ועבד. „Der König selbst ist vom Felde abhängig, er muss fragen, hat der Boden getragen oder nicht getragen?“ Rosenmüller hat schon demgemäss richtig übersetzt: *rex est agro addictus*. Man braucht sich keinen Skrupel wegen der Punktation לְשֵׁנָה zu machen. O haben τὸ ἀργῶν, also לְשֵׁנָה.

V. 9. Ein Gegensatz von נהלה oder שדה ist כסף „baares Geld“; wer solches liebt, kommt nicht zum Genuße. Für בהמון, das gar keinen Sinn giebt, hat die Pesch. ודרהם ממונא, ähnlich Targum מאן די רהים למכנש ממון. Michaelis konnte sich der Vermuthung nicht erwehren, dass beide Versionen für בהמון gelesen haben können. Das Wort schimmert noch durch die Paraphrase des Midrasch hindurch, שכל מי שהיה ממונא ומהמה ומהמה אחר הממון וקרקע אין לו מה הנאה שלו? Das Wort ממון kommt im Midrasch und Talmud sehr häufig im Sinne von „Geld“ vor und auch im Matthäus-Evangelium 6, 24: ὃ δύνασθε θεῶν δουλεύειν καὶ μαμμωνᾶ (vergl. Parallst. Lukas 16, 13), auch das. 16, 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐν τῷ μαμμωνᾶ τῆς ἀδικίας. Das Wort ממון, an dessen Etymologie die Orientalisten verzweifeln, ist echt semitisch. Augustinus bemerkt (*de sermone Domini in morte l. II.*) *Mammona apud Hebraeos divitiae appellari dicuntur; congruit et punicum nomen; nam lucrum punice mamon dicitur*. Nimmt man בהמון, als ממון, so fällt auch die Unregelmässigkeit hinweg, dass אהב mit ב construiert sein soll.

V. 10. הטיבה ברבות היא ist nicht einfach zu verstehen, wie das Gute zunimmt, sondern wie das „Glück“ oder der „Reichthum“ dessen zunimmt, der nur Geld durch grosse Geschäfte sammelt. Ein Solcher braucht Dienerschaft, Sklaven, so dass es eben so wieder abfließt. Für כשרין muss man nothwendig ירין lesen.

V. 11. Die Konstruktion mit epexegetischem oder pleonastischem Pronomen לִי לְעִירִי ist ebenso im Neuhebräischen, wie im Aramäischen häufig. Indessen darf nicht verschwiegen werden, dass O den Halbvers anders gelesen haben: καὶ τῷ ἐμπλησθέντι τῷ πλετῆσαι ἕκ ἐστιν

יֵשׁ רַעַה הוֹלָה רְאִיתִי תַחַת הַשָּׁמֶשׁ עֹשֶׂה שָׁמוֹר לְבַעְלָיו יֵב
לְרַעְתּוֹ :

וְאָבֵד הָעֹשֶׂה הַהוּא בְּעֵינָיו רַע וְהוֹלִיד בֵּין וְאֵין בִּידוֹ מְאוֹמָה : יֵב
פְּאֶשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶכֶת בְּשָׂבָא וּמְאוֹמָה יֵב
לֹא־יֵשֵׂא בְּעַמְלֹ שִׁילָךְ בִּידוֹ :

וְגַם־זֶה רַעַה הוֹלָה פְּלִעֲמַת שָׂבָא בֵּן יֵלֶךְ וּמִדֵּי־תֵרוֹן לוֹ ט
שִׁיעֲמַל לְרוּחַ :

גַּם פְּלִימִיו בַּחֶשֶׁךְ יֹאכֵל וְכַעַס הִרְבֵּה וְהָלִיו וְקָצָה : ט
הִנֵּה אֲשֶׁר־רְאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה לְאָכֹל וּלְשִׂתוֹת יֵב
וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־עַמְלוֹ וְשִׁיעֲמַל תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ מִסֶּפֶר יִמִּי־חַוֵּן
אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים כִּי־הוּא חֶלְקוֹ :

גַּם פְּלִי־אָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה וּנְנָסִים וְהַשְׁלִיטוֹ יֵב

ἀγίον αὐτὸν τῷ ὑπνώσει d. h. וְהַשְׁבֵּעַ לְעֵשֶׂר אֵינֶנּוּ מִנֵּה לוֹ לִישׁוֹן. Dann wäre der Gegensatz des Feldbesitzers oder Feldarbeiters, der bei der Arbeit ruhig schlafen kann, und des auf baares Geld Versessenen, der nicht zum Schläfe kommen kann, noch schärfer.

V. 12. רַעַה הוֹלָה kann hier, wie Vs. 15 weder Stat. const. noch ein attributives Verhältniss sein, wie *וְהָלִי רַע* VI, Vs. 2, sondern ein Asyndeton = רַעַה וְהוֹלָה und zwar הוֹלָה im metaphorischen Sinne „Uebel“ (vergl. Anhang III). Das letzte Wort *לְרַעִי* macht das ganze Folgende unverständlich. Wenn schon im Eingang gesagt ist, dass der aufgespeicherte Reichthum zum Unglück ausschlägt, so ist das Folgende überflüssig. Die Ausll. haben diese Schwierigkeit nicht nach Gebühr in Betracht gezogen. Herzfeld hat sich wohl daran gestossen, aber seine Ausgleichung ist geschraubt. Man muss entschieden für *לְרַעִי* lesen *לְרֵשֶׁתוֹ* oder *לְמִירוֹשָׁתוֹ* im Sinne zum „festen Besitz“ den man vererben kann, wie *לְרֵשֶׁת אֲהוּוֹ* Lev. 25, 46 oder *לְמִירוֹשָׁה* Ezech. 11, 15; 33, 24 und a. St. Unser Vers leitet eine neue Seite ein, wie sehr Geld Schatten ist: *כַּגֵּל הַכֶּסֶף*, dass auch derjenige, der es nicht verschleudern, sondern für seine Nachkommen sammeln will, darum kommen kann, und seine Kinder dadurch in Armuth gerathen: der Reichthum, welcher vom Eigenthümer zur Vererbung für seine Kinder aufbewahrt würde, ging verloren.

V. 13—14 *יֵב יֵב יֵב* kann nur auf den geborenen Sohn gehen, wie ältere Ausleger es nehmen, aber man muss das erste Glied des folgenden Verses dazu nehmen: *וְאֵין בִּידוֹ מְאוֹמָה כֹּאשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ*. Dadurch verliert auch der Rest den Charakter der tautologischen Abge-

Es giebt ein Uebel, ein Leid, das ich unter der Sonne 12
gesehen: Reichthum aufbewahrt vom Besitzer zu seinem
Erbesitze.

Und unterging dieser Reichthum durch ein schlimmes 13
Geschäft, und er gebar einen Sohn, der nicht das Geringste
in seiner Hand hat,

so wie er aus dem Mutterleib gekommen ist. Nackt 14
wird er wieder dahin gehen, wie er gekommen ist, und
nicht das Geringste tragen von dessen mühsamem Erwerbe,
dass er in seiner Hand führen könnte.

Und auch dieser — ein Uebel und Krankheit — ge- 15
rade so wie er gekommen ist, wird er abgehen. Welcher
bleibende Vortheil wäre für ihn, dass er sich für den
Wind abmüht?

Auch dass er alle seine Tage in Dunkel ging und viel- 16
fach unmuthig war, und sein Leben war Ingrimms?

Sieh' da (wieder), was ich als gut und vortrefflich er- 17
fahren habe: zu essen und zu trinken und Gutes zu ge-
niessen in der geringen Zahl seiner Lebenstage, die ihm
Gott geschenkt hat; denn das eben ist sein Theil.

Auch das — wenn Gott irgend einem Menschen Reich- 18
thümer und Güter geschenkt und ihn ermächtigt hat, da-

schmacktheit. וְאִמְרָה לָא יֵשׁוּב לְלִבָּהּ כִּשְׁבָא ist ein neuer Satz, der durch וְאִמְרָה לָא יֵשׁוּב fortgesetzt wird.

V. 15 stellt die Reflexion darüber an, das ist eben ein Uebel und eine Krankheit und hebt in Prägnanz hervor: כִּל עָמַת „gerade so, wie er gekommen ist“ (s. Glossar). לִי יָמָה יִרְרֹק לִי geht auf den Vater, der sich umsonst abgemüht hat. Statt שִׁעְמַל muss man Perf. lesen שְׁעַמַל.

V. 16. Für יֵאָכֵל haben LXX ἐν πένθει, der Midrasch, wie es scheint, יִקֵּי, nicht einmal das Targum hat etwas vom „Essen“, sondern giebt es durch שָׂרָא wieder, nur Pesch. hat אָכַל. Man muss sich daher entschliessen, entweder יִקֵּי zu lesen oder, da יֵאָכֵל mit O nicht passt, auch hier יֵאָכֵל anzunehmen. וְכַעַס kann durch das folgende Adverb. הַרְבֵּה nur Verbum sein. וְהִלִּי giebt keinen Sinn. Das Targ. hat וְהִלִּי הוּא דְבִמְרִיעִין וְהִלִּי הוּא דְבִמְרִיעִין. Man muss also statt וְהִלִּי lesen וְהִלִּי קִבְּרָה. Im T. ist übrigens eine zweifache Uebersetzung von הִלִּי, einmal מְרִיעִין und das andere Mal הִוִּיהָ.

V. 17. Ueber מִיב אֲשֶׁר יֵשׂה s. Anhang III, es ist das griechische καλὸν αἰγαθόν.

V. 18. יִשָּׂא scheint die Bedeutung „nehmen“ zu haben, wie im Mischnah-Idiome וְשָׂא וְנָתַן „nehmen und geben“.

לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ וְלִשְׂמֹחַ אֶת־חֻלְקוֹ וְלִשְׂמֹחַ בְּעַמְלוֹ זֶה מִתַּח אֱלֹהִים
הוּא :

כִּי לֹא רָבִיחַ יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּיו כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ; יט
וְשֶׁרָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמַשׁ וְרַבָּה הוּא עַל־הָאָדָם; א ו
אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֶשֶׂר וּנְכָסִים וְכָבוֹד וְאִינְנוּ חָסֵר ב
לְנַפְשׁוֹ וּמִכָּל אֲשֶׁר־יִחַתְּאֶנּוּ וְלֹא־יִשְׁלִיטֵנוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ כִּי
אִישׁ נִכְרִי יֹאכְלֵנוּ זֶה הַבָּל וְהַלִּי רַע הוּא :

אִם־יִוֹלֵד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנַיִם רַבּוֹת יִהְיֶה וְרַב וְשִׁיחָיו יְמֵי
שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשָּׁבַע מִן־הַשׁוֹבָה וְגַם־קְבוּרָתָהּ לֹא־תִהְיֶה לוֹ
אִמְרָתִי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנֶּפֶל :

כִּי־בַהֲבֵל בָּא וּבַחֲשֶׁךְ יָלַךְ וּבַחֲשֶׁךְ שָׁמָּו יִקְסֶה; ד
גַּם־שָׁמַשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדַע נַחַת לְזֶה מִזֶּה; ה

V. 19. Dieser Vers bleibt noch immer dunkel, da das Wort מענה noch immer nicht befriedigend erklärt werden kann, und davon hängt auch das Verständniss der ungewöhnlichen Konstruktion im ersten Halbverse ab. Vergl. zu X, 19.

VI, 1—6. Als Gegenbild zu dem Reichen, der um alles gekommen ist, wird hier ein Typus aufgestellt, der alles besass, aber keinen Gebrauch davon machen konnte, weil ein Fremder es sich angeeignet hatte. Aus Vs. 3 ist die Behauptung zu entnehmen, dass der Verf. von einem Faktum spricht. Der unglückliche Mann besass nicht blos Ehre, sondern auch „Ehre, eine Ehrenstellung.“ Vs. 3 וְרַב שִׁיחָיו יְמֵי שָׁנָיו ist nicht so einfach, wie es sich die Erklärer gemacht haben: שָׁנָיו יְמֵי שָׁנָיו kommt nicht noch einmal vor, wenn man auch pleonastisch sagt שָׁנָיו יְמֵי שָׁנָיו. Man muss also emendiren יְמֵי חַיָּיו. Ferner passt רַב singul. als Prädikat nicht zu יְמֵי Plural, und selbst wenn man es für (Nomen) hält, so bleibt der Passus doch unbeholfen. Und vor allem ist der Satz tautologisch zu וְשָׁנַיִם רַבּוֹת יִהְיֶה. Das Targ. giebt indes eine Anleitung zu einer sinngemässeren Auffassung. Es paraphrasirt „seine Jahrestage waren in Grösse und Herrscherthum.“ Und das passt auch viel besser. Um die Consequenz wieder herzustellen, muss man lesen Singul. יְמֵי חַיָּיו. Es ist also von einem hochgestellten Manne die Rede, der Alles besass, aber über nichts schalten konnte, weil ein Fremder ihm alles verkümmerte, und er fand nicht einmal ein Begräbniss, oder Ehrengräbniss, wie es einem solchen Manne ziemte. קְבוּרָה scheint hier die Bedeutung, wie *exsequiae, funus* zu haben, wie Zöckler (S. 168)

von zu zehren, sein Theil zu nehmen und sich seines mühsamen Erwerbes zu erfreuen, das ist eben eine Gabe Gottes.

Denn er wird nicht viel an seine Lebenstage denken, 19
denn Gott gewährt (es ihm) in der Freude seines Herzens.

7.

Es giebt ein Uebel, das ich erfahren habe unter der VI, 1
Sonne, und schwer lastet es auf dem Menschen.

Wenn Gott einem Manne gegeben Reichthum, Schätze 2
und Ehre, und es gebricht ihm nichts von dem, was er
wünschte; aber er ermächtigte ihn nicht, davon zu zehren,
sondern ein fremder Mann verzehrt es, das ist eine
Täuschung und ein schlimmes Uebel.

Wenn ein Mann hunderte zeugte, viele Jahre lebte 3
und gross wäre in seinen Lebenstagen, aber sein Leib nicht
satt wurde des Guten und ihm nicht einmal ein Grabmal
zukam, so meinte ich, eine Fehlgeburt sei glücklicher als er.

Denn in Dunkelheit ist sie gekommen, und in Finster- 4
niss geht sie ab, und mit Finsterniss wird ihr Name be-
deckt sein.

Sie sah auch nicht die Sonne und kannte (sie) nicht. 5
Wohler ist dieser als jenem.

annimmt, obwohl die von ihm beigebrachte Parallele nicht passt. — Man wird dabei an den König Hyrkan II erinnert, der Alles besass, aber keine Freude weder an Besitzthum, noch an Macht hatte, weil ein fremder Mann (Herodes) Alles an sich gerissen hat. Zuletzt wurde er von Herodes hingerichtet. Josephus erzählt zwar nicht (Alterth. XV, 6, 3), dass Herodes ihm kein Ehrenbegräbniss zu Theil werden liess; aber da er ihn als einen Verbrecher hinrichten liess, so kann man diesen Umstand voraussetzen. Die Verse passen auch deswegen auf Hyrkan recht gut, weil dieser bei der Hinrichtung über 80 Jahre alt war: τότε... πλείον μὲν ἢ ὀδοσηκόντα γεγονὸς ἐτύγχανεν ἔζη. Freilich passt auf ihn nicht אַם יִילֵיד אִישׁ מֵאָה, allein die Fassung dieses Satzes ist überhaupt kritisch noch nicht gesichert.

V. 4 בַּבֵּל בָּא gibt nur einen gezwungenen Sinn, verständlicher wäre es, wenn man בָּאֵלֶּם בָּא lesen könnte, „in Finsterniss, dichter, mitternächtlicher Finsterniss.“

V. 5 נִחַת לִיה מִזֶּה hat Herzfeld richtig nach der Phraseologie des Mischnah-Idioms מִזֶּה לִי מִזֶּה „besser als“... erklärt.

- וְאֵלֹהֵי הַיְהוָה אֵלֶּה שְׁנַיִם פְּעַמִּים וְטוֹבָה לֹא רָאָה הֵלֵא אֶל־מְקוֹם ו
אָחַד הַכֹּל הוֹלֵךְ :
ז פֶּלֶא־עֲמַל הָאָדָם לְפִיּוֹ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלֵא :
ח כִּי מִה־יּוֹתֵר לָחֶכֶם מִן־הַפְּסִיל מִה־לְעֲנִי יוֹדֵעַ לְהִלָּךְ נִגְדָה
הַחַיִּים :
ט טוֹב מִרְאֵה עֵינַיִם מִהִלָּךְ־נֶפֶשׁ גַּם־זֶה הַכֹּל וְרַעֲיוֹת רֹחַ :
י מִה־שְׂהִדָה פָּרָה נִקְרָא שְׂמוֹ וְלֹדֵעַ אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יֻכַל
לְדוֹן עִם שְׂהִתְקִיף מִמֶּנּוּ :
יא כִּי יִשְׁהַבְּרִים הַרְבֵּה מִרְבִּים הַכֹּל מִה־יּוֹתֵר לָאָדָם :
יב כִּי מִי־יֹדֵעַ מִה־טוֹב לָאָדָם בְּחַיִּים מִסֵּפֶר יְמֵי־חַיֵּי הַכֹּל וְ
וְיַעֲשֶׂם פֶּצַל אֲשֶׁר מִי־יִגִּיד לָאָדָם מִה־יְהִיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמַיִם :

V. 6. Auch hier muss טובה ריה, wie ראה טובה werden (s. Glossar).

Vs. VI, 7 — VII 14 scheinen mir eine zusammenhängende Gedanken-
gruppe zu bilden, welche ihre Spitze gegen die Asketen, die Ge-
nussfeinde richtet, die, mit der Gegenwart unzufrieden, sich den
Tod als das *summum bonum* wünschen. Durch diese Voraussetzung er-
halten die sporadisch scheinenden Verse Zusammenhang.

Vs. VI, 7 setzt eine Erfahrung als gewiss voraus, mit der An-
deutung, sie zu empfehlen, wie ihn auch Hitzig aufgefasst hat (S. 168);
יב ist hier nicht mit Ewald als adversativ zu fassen, sondern eine
ruhige Fortsetzung des Gedankens.

V. 8 עני ist hier, wie Ps. 69, 30 עני וביאב zu nehmen, vom Verbun
ענה oder ענה נפש, ein sich Kasteiender oder einer, der Genüssen ent-
sagt. Das vorangehende מה verlangt die Ergänzung מה יותר; die
Präpos. נגד im feindlichen Sinne, wie IV, 12. (s. Glossar) und החיים
als Abstraktum. Die allgemein beliebte Auffassung „vor den Leben-
den zu wandeln“ giebt einen zu gezwungenen Sinn.

V. 9 מראה עינים ist nicht zweifelhaft, wie XI, 9 במראי עיניך
und öfter im Hebräischen. So muss nothwendig הלך נפש das Ent-
gegengesetzte bedeuten, wie es auch das Targ. wiedergiebt נפש
בסניף נפש בלך, wie es auch das Targ. wiedergiebt נפש בלך
Kasteien des Leibes. הלך als „weggehen, schwinden“, kommt öfter
vor (s. Glossar). „Wallen der Begier“ oder ὄρου ή τής ψυχής hat keine
Parallele. להלך נגד החיים bezieht sich auf נגד החיים, auch dieses, das sich
Steißen gegen das Leben, ist Hauch und Windjagd.

V. 10. Ist nur eine Wiederholung des öfter in Kohélet ausgespro-
chenen Gedankens, dass der Mensch mit seinem Unmuth, seiner
Trauer und seiner Askese den Zustand der Gegenwart nicht ändern

Und wenn er (man) zwei tausend Jahre lebte und hat 6
nichts Gutes genossen, so geht doch Alles zu einem und
demselben Orte.

8.

Alles mühsam Erworbene des Menschen geschieht für 7
seinen Mund, auch wird der Leib niemals gesättigt.

Denn welchen Vorzug hätte denn der Weise vor dem 8
Thoren, welchen der sich Kasteiende, der da weiss, gegen
das Leben zu wandeln?

Besser Weide der Augen, als Schwinden des Leibes; 9
dieses ist eben auch Thorheit und Jagd nach Wind.

Was geworden ist, ist längst benannt und bekannt. 10
Da der Mensch als Solcher nicht richten kann mit dem,
der stärker ist, als er.

Denn es giebt viele Sprüche, welche Thorheit verbrei- 11
ten, was dem Menschen vortheilhaft sei.

Denn wer kann (im Grunde) wissen, was dem Menschen 12
im Leben, in der kurzen Dauer seiner vergänglichen
Lebenstage gut ist, dass er sie machen soll gleich einem
Schatten? Wer will dem Menschen verkünden, was nach
ihm sein wird unter der Sonne?

könne, ganz wie Vs. VII, 13, *כי מי יוכל לחקק את אשר עתיד*. Das Wort *עתיד* muss zum ersten Halbvers bezogen werden. Alles ist vorher bestimmt und kann nicht geändert werden: *מה שהיה כבר נקרא שמו עתיד*.

V. 11—12 giebt die Einleitung zu dem Folgenden. *דברים* hier im Sinne „Worte, Sinnsprüche, „wie *דברי אגור* Spr. 30 und *דברי למואל* 31. Diese Sprüche verbreiten oder empfehlen Thorheit, stellen die Trauer, den Tod und das jenseitige Leben als das Höchste hin; das Leben soll ein ewiges *memento mori* sein. Der Verf. von Kohélet theilt diese düstere Lebensanschauung nicht, im Gegentheil, seine Aufgabe ist es eben, sie als schlecht darzustellen. Diese *דברים* geben zunächst an: *מה ייחזק לאדם* identisch mit dem im folgenden Verse *מה ייחזק לאדם*, was dem Menschen vortheilhaft ist, als wenn sie, diese mürrischen Asketen, es wüsten. Aber wer weiss es? Und wenn sie, diese Asketen und Lebensfeinde, es nicht wissen, wie können sie verlangen, dass der Mensch seine Lebenstage gleich einem Schatten machen soll? Ferner empfehlen sie den Tod und das, was auf ihn folgt. Aber wer kann das dem Menschen unter der Sonne — *לאדם תחת השמש* mit *לאדם* zu verbinden — sagen, was nach ihm, nach seinem Tode sein werde?

- א ז מִזֶּבֶד * שֵׁם מְשֻׁמֵן טוֹב וַיּוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הַיּוֹלָדוֹ ;
- ב טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אָבֶל מִלָּקַח אֶל־בֵּית מִשְׁתָּה בְּאֲשֶׁר הוּא ב
סוֹף פְּלִדְאָדָם וְהָיָה יִתָּן אֶל־לִבּוֹ ;
- ג טוֹב פַּעַם מִשְׂחֹק כִּי־בָרַע פָּנִים יִיטֵב לֵב ;
- ד לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אָבֶל וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שְׂמִיחָה ;
- ה טוֹב לְשִׁמְעַ עֲעֵרַת חָכָם מֵאִישׁ שׁוֹמֵעַ שִׁיר כְּסִילִים ;
- ו כִּי כְּקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר כֵּן שׂוֹחַק הַכְּסִיל גַּם־זֶה תֵּבֵל ;
- ז כִּי הַעֲשֵׂק יְהוֹלֵל חָכָם וַיֵּאבֵד אֶת־לֵב מִתְּנָה ;
- ח טוֹב אֲחֵרִית דְּבַר מֵרֵאשִׁיתוֹ טוֹב אֶרְדֵּרוֹת מִגִּבַּת רוּחַ ;

ist eine unbeholfene Konstruktion. Man findet kein Beispiel, dass eine Frage durch ein Relativum eingeleitet wird. Das Beispiel V. M. 4, 24 אשר מי אל, welches die Erklärer zum Beleg anführen, passt nicht, da das Interrogativ מי die Bedeutung des Negativen hat, wie das. 4, 7—8 und öfter; אשר מי das. steht also eigentlich für אשר אין אל בשמים. Eben so wenig passt das Beispiel, welches Herzfeld dafür anführt (Jona 1, 8) באשר למי, wo es geradezu Relativum ist „sage uns doch, — um dessentwillen uns doch dieses Unglück zugekommen ist — was ist dein Geschäft.“ Da also אשר nicht vor einem Fragesatz stehen kann, so geräth man auf die Vermuthung, ob nicht ursprünglich zu lesen war 'עבר ייעשם כגל עבר.

VII, V. 1—6 geben den Inhalt der דבריים מרבים הבל, nämlich Sentenzen von Nachtgedanken. Diese Sentenzen stellt nicht, wie nicht genug wiederholt werden kann, der Verf. auf, sondern er citirt lediglich die landläufigen einer gewissen Schule (vergl. Einleitung S. 21 fg.). Der Verf. widerlegt diese lebensfeindliche Philosophie durch den Schlusssatz V. 6 גם זה הבל, wie er sie eingeleitet hat durch דבריים הבל.

V. 5. Obwohl sämtliche Versionen die Leseart משמע haben, so muss der Satz doch in משמע emendirt werden, es giebt eine elegantere Konstruktion.

V. 6. Ueber die Bedeutung גם זה הבל ist bereits gesprochen. Wenn man den Schlusssatz nicht als Widerlegung der vorangegangenen Sentenzen ansehen will, so giebt es gar keinen Sinn, und die Erkl., die es verkannt haben, machen daher unbändige Anstrengungen, ihn verständlich zu machen.

V. 7. העשק יהולל ist sehr schwierig. Der Midrasch las העשק „die zerstreue Beschäftigung“, was auch keinen Sinn giebt. Auch die Emendation העשר passt nicht in diesen Gedankengang. Man wird

(* ט' רבתי.

„Besser gut Gerücht, als gute Gerüche, und der VII, 1
Sterbetag als der Geburtstag.

„Besser ins Trauerhaus, als in das Zechhaus zu gehen, 2
da dort das Ende aller Menschen ist, so kann sich der
Lebende zu Herzen nehmen.

„Besser Trübsinn als Scherz, denn bei trübem Blicke 3
kann das Herz fröhlich sein.

„Das Herz der Weisen weilt im Trauerhause, und das 4
Herz der Thoren im Zechhause.

„Besser anzuhören das Anfahren des Weisen als zu 5
hören das Lied des Thoren.

„Denn wie das Geräusch der Nessel unter dem 6
Kessel, so der Scherz des Thoren“ — das ist eben auch
Thorheit!

Die Verkehrtheit bethört den Weisen und richtet das 7
Herz der Besonnenen zu Grunde.

Besser ist (vielmehr) das Ende einer Sache als der 8
Anfang; besser ein Langmüthiger als ein Trübsinniger.

zwar die Verwandlung des Wortes העשק in העקש gewaltsam finden, aber nur dieses Wort passt sehr gut hierher. Es kommt übrigens mehrere Mal in dieser Versetzung vor. Jes. 30, 12 וְהִבְסִתוּ בַעֲשָׁק וְיָלִיזוּ nehmen einige Erklärer richtig für עקש, parallel zu ילזו. Das Targ. hat dafür בַּשְׂקָא und die O vielleicht auch עַל פְּשֻׁדָּה. עשק דבר עשק (Jes. 59, 13) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen, wohl aber עקש דבר עקש „Verkehrtheit sprechen“ gleich דבר שוא oder דברי שקר; Ps. 73, 8 עשק ממרום ידברי. Hier meint der Verf.: die Verkehrtheit derer, welche den Tod als begehrenswerth ansehen, macht selbst den Weisen thöricht und verderbt das Herz des ... לֵב מִתְּוָה ist schwierig. Die LXX übersetzen καρδιαν εὐγενειας αὐτῶ, was דברי נדבתי bedeuten würde. Der Midrasch las מִתְּוָה und erklärt es, auf Mose's Heftigkeit beziehend, deutlich מִתְּוָה מִצִּיָּל כְּתִיב אֵלַי הִיָּה מִשָּׁה מִרוּחַ הַיָּהּ נִצְּלָל. Und bei dieser Lesart kann man sich beruhigen. Das ה müsste man allerdings streichen und מִתְּוָה lesen oder מִתְּוָה als Abstraktum ansehen, Besonnenheit. Um so besser passt das Wort עקש, da nur die Verkehrtheit auch den Besonnenen hinreissen kann.

V. 8 schärft ein, den Ausgang einer Angelegenheit abzuwarten, der vielmal besser ausfällt, als der Anfang versprach. Sehr gut passt hierher וְיָהּ אֲרִךְ, aber nicht der Gegensatz וְיָהּ נֶבֶה, was hochmüthig bedeuten würde — und davon ist hier keine Rede. — Daher empfiehlt sich Luzzato's Emendation וְיָהּ נֶבֶה wie Jes. 66, 2.

אֶל־תִּבְהַל בְּרוּחְךָ לְכַעֵס בִּי כַעַס בְּהִיָּךְ פְּסִילִים וְנִוּחַ :
 אֶל־תֹּאמַר מַה הָיָה שְׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאַלְהֵי בִי -
 לֹא מִהֲכַמְתָּ שְׂאֵלָתְךָ עַל־זֶה :

טא טובה חכמה עם־נחלת ויתר לראי השמש :
 טב כי בצל חכמה בצל חכמה ויתרון השת חכמה חזקה בעליה :
 יג ראה את־מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עתו :
 יד ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה גם את־זה לעמת
 זה עשה האלהים על־דברת שלא ימצא האדם את־ריו מאומה :
 טו את־הכל ראיתי בימי תבלי יש צדיק אבד בצדקו ויש רשע
 מאריך ברעתו :

V. 9. Anstatt sich abzuquälen, das Transitivum *בהל* mit *רוחך* zu verbinden, sollte man lieber lesen *אל תבהל* als Erklärung zu *ארך*. Der Verf. setzt seine zwei oder drei Sentenzen denen der Asketen gegenüber.

V. 10. Grund zur Klage, zum Trübsinn und zur Lebensverachtung giebt die trübe Gegenwart, die sich so ganz anders, als die alte, gnadenreiche Zeit des israelitischen Volkes ausnimmt. Aber diese Frage erscheint dem Verf. unweise, da er auch die Verschiedenheit der Zeitzustände als von Gott gesetzt annimmt (Kap. 3). An diesen Vers schliesst sich der dislocirte Vs. V, 7 an, und zwar an *אמר* dem der Vers *אל תרמה* entspricht (s. Einl. S. 42 und Comment. S. 83), dagegen gehören V. 11—12 nicht hierher (s. S. 41, 83).

V. 12 *היה* in Piel bedeutet hier, wie öfter in hebr. „erhalten“, *conservare*.

V. 13 beantwortet die Frage nach der Schlechtigkeit der Gegenwart und die Verwunderung über die Ungerechtigkeit. Antwort *ראה* — so zu lesen statt *אח*. — Es ist von Gott so veranaltet.

V. 14. Daher soll man das Glück geniessen und beim Unglück sich erinnern, dass es Gottes Veranstaltung ist. Der Imperativ *ראה* gehört zum Nachsatz. *על דברת* aber gehört als Grund zum ersten Satze (über *דברת* s. Glossar). *על דברת* *אלא* *ימצא* *האדם* (über *דברת* s. Glossar). Der Mensch soll die Gegenwart geniessen, da er nach dem Tode doch nichts Besseres findet. Solchergestalt reihen sich die Gedanken un-

Sei nicht übereilt in Deinem Gemüthe, trübsinnig zu 9
sein, denn der Trübsinn ruht im Schoosse der Thoren.

Sprich nicht, wie ist es gekommen, dass die frühern 10
Tage besser als diese waren? Denn nicht aus Weisheit
hast Du danach gefragt.

[Wenn du Bedrückung des Armen und Raub (an V, 7
der Stätte) des Rechtes und der Frömmigkeit im
Lande bemerkst, so erstaune nicht über die
Sache, da ein Höherer wacht über einen Hohen,
und Höhere über sie (wachen).]

Gut ist Weisheit mit Landbesitz und vortheilhaft für die, welche VII, 11
die Sonne schauen.

Denn gleich Schatten ist die Weisheit, gleich Schatten das Geld, 12
aber einen Gewinn hat die Erkenntniss: die Weisheit erhält ihren
Besitzer.

Sieh! Das ist das Werk Gottes; denn wer könnte 13
verbessern, was er schlecht gemacht hat?

Am Tage des Glückes sei fröhlich, und am Tage des 14
Unglücks bemerke: Dass Gott auch dieses jenem gegen-
über gemacht hat — weil der Mensch hinter sich gar
nichts finden wird.

9.

Alles dieses habe ich erfahren in den Tagen meiner 15
Vergänglichkeit. So mancher Fromme geht (gerade) durch
seine Frömmigkeit unter, und so mancher Frevler hält
sich lange durch seine Frevlthat.

gezwungen an einander. — Damit ist die Gedankengruppe gegen die
lebensverachtenden Asketen zu Ende. Die asketische Lebensan-
schauung ist kenntlich genug durch וְעַיִן וְנֶגֶד הַחַיִּים und וְעַיִן וְנֶגֶד הַחַיִּים,
durch הַלֵּךְ נֶשֶׁם und וְעַיִן וְנֶגֶד הַחַיִּים und durch die Sentenzen יָנִיחַ כְּסִילִים יָנִיחַ כְּסִילִים
charakterisirt.

V. 15 beginnt eine neue Gedankengruppe, die sich in so fern zum
Theil an das Frühere anschliesst, als auch hier gegen die Ueberfrommen
polemisirt wird. וְעַיִן וְנֶגֶד הַחַיִּים als Einleitung ist, wie VII, 23 וְעַיִן וְנֶגֶד הַחַיִּים
zu nehmen. Zu bemerken ist nämlich, dass צַדִּיק und רַשָׁע hier — wie in
der neuhebräischen Literatur überhaupt — in religiösem Sinne zu
nehmen ist: ein Frommer, ein Gesetzesübertreter. צַדִּיק bedeutet
„durch, in Folge der Frömmigkeit“, durch das Uebermass derselben;
רַשָׁע demnach ein Unfrommer, der das Religiöse hintenansetzt, אֲשֶׁר

אֲלֹתָיו צְדִיק הַרְבֵּה וְאֲלֹתֵהֶם זֹחַר לְמַה תְּשׁוּמִם : טז
 אֲלֹתֵי־שָׁמַיִם הַרְבֵּה וְאֲלֹתָיו סֶכֶל לְמַה חֲמוּת בְּלֹא עֵתָהּ : יז
 טוֹב אֲשֶׁר תֵּאָחַז בְּזֶה וְגַם־מִדָּה אֲלֵתֶנָּה אֲתִידֶךָ כִּי־יִרְאֶה יח
 אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־נַפְלֵם : יט
 הַחֲכָמָה תִּלְכוּ לְחַכֵּם מִצְעָרָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּעִיר : יט
 כִּי אָדָם אֵין צְדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֹׂה־טוֹב וְלֹא יִחַטָּא : כ
 גַּם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִדְּבְרוּ אֲלֵתֶיךָ לִבְךָ אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע כא
 אֲתֵעֲבֹדָה מִקִּלְקָה : כב
 כִּי גַם־פְּעָמַיִם רַבּוֹת יָדַע לִבְךָ אֲשֶׁר גַּם־אֵתָּה * קִלְקַלְתָּ אֲחֵרִים : כב

IX, 2), also ein mehr auf das Weltliche gerichteter Mensch. Folglich erfordert nicht blos der Rhythmus, sondern auch der exakte Sinn *בריעני* statt *בישעני*. — Das Verbum *מאריך* bedeutet nicht, wie die Ausll. es meistens nehmen „lange leben“, sondern sich lange im Glück halten, wie IV Moses 9, 19—22 *בהאריך העני*.

V. 16. Mit der übermässigen Frömmigkeit ist auch eine Klügelei verbunden, wie man der einreissenden Irreligiösität steuern oder wenigstens sein Heil inmitten der Verderbniss retten soll. Beide, die Ueberfrömmigkeit und die Klügelei, reiben den Menschen auf. Nicht so klar ist der Sinn des Satzes Vs. 17 *למה חמית בלא עתה*. Oberflächlich würde er das Dogma zum Hintergrund haben, dass der Sünder doch vor seiner Zeit hinstirbt, etwa *מנצח*.

V. 18 empfiehlt, Frömmigkeit mit Weltlichkeit zu verbinden, beide gegen einander abzuwägen und ins Gleichgewicht zu setzen. *למה חמית בלא עתה* lässt sich noch am passendsten durch die im Talmud gebräuchliche Phraseologie *יבא ידי היברי* oder elliptisch *יבא*: „seine Pflicht erfüllen“ geben, die anderweitige Erklärung „entgeht dem Allen“ (Spohn, v. d. Palm, Ewald, Knobel, Hengstenberg) ist durchaus ungerechtfertigt. Umbreit übersetzt zwar sinngemäss „Kanns mit beiden halten“, aber ohne Anhalt. Herzfeld's Erklärung: „Kommt durch Alles das durch“ ist nicht, wie er glaubt, durch die Konstruktion: *יבא* belegt, weil *יבא* mit dem Accusat. „verlassen“ bedeutet, wie *egredi urbem*; so *בני יבאני* Jerem. 10, 20.

V. 19. Dass dieser Vers nicht in die Gruppe gehört, springt in die Augen (vergl. zu IX 14—15 Einleitung S. 42 und weiter). *בעיר* weist auf eine bestimmte Stadt hin, und zwar auf die Hauptstadt, was hier durchaus nicht passt. Zur Worterklärung für *רעני* haben die LXX *βουθησαι* also *הקצור*, was besser stimmt. — Unter *עשרה שליטים* sind vielleicht die Decurionen des municipalen Senats zu verstehen, welche (* *איה קרי*).

Sei (darum) nicht zu fromm und grübele nicht zuviel! 16
Warum willst Du Dich aufreiben?

Sei nicht zu frevelhaft und sei kein Thor. Warum 17
willst Du zur Unzeit sterben?

Gut ist es, dass Du das Eine festhaltest und auch von 18
dem Andern Deine Hand nicht lassest. Denn der Gottes-
fürchtige kommt mit Allem aus.

Die Weisheit steht dem Weisen mehr bei, als zehn Herrscher, 19
welche in der Stadt waren.

Denn es giebt keinen frommen Menschen auf Erden (im 20
Lande?), der Gutes thäte und nicht sündigte.

Richte Dein Herz auch nicht auf alle Worte, welche 21
sie (die Frevler) sprechen, damit Du nicht hören sollst,
wie Dein Sklave Dich schmäht.

Denn vielmal wirst Du bereuen, dass Du selbst Andere 22
geschmäht hast!

als Magistrat die höchste Gewalt üben. Solche waren in der Stadt,
die der übersehene Weise gerettet hat; aber sie vermochten nichts
zu leisten. Ueber שלט vergl. Glossar.

V. 20 begründet eigentlich Vs. 16. Sei nicht zu fromm, denn voll-
kommen sündenfrei kann doch Niemand sein. Man braucht diesen
Vers nicht zu dislociren, es kommt in Kohélet öfter vor, dass die
Motivirung sich nicht unmittelbar an das Vorangehende anschliesst
(vergl. Einl. S. 45).

V. 21—22 lassen sich nach dem vorliegenden Texte nur gezwungen
mit dem Vorhergehenden logisch verbinden. Aber sämtliche alte
Versionen haben ein Subjekt dazu: O. ἀσεβείς; T. רִימְלֵיךְ לְךָ רִשְׁעִיָּא;
P. דַּמְלֵיךְ רִשְׁעִיא. Eine solche Einstimmigkeit muss beachtet werden.
Dann können diese beiden Verse zur Gruppe vom רשע gehören; be-
deuten diese beiden Verse „religiöse Frevler“ oder weltlich Gesinnte, welche das
Religiöse hintenansetzen, so kann zwischen ihnen und den „From-
men“, besonders den „Strengfrommen“ eine Spannung und gegen-
seitige Abneigung vorausgesetzt werden; darauf spielt auch IX, 1, 6
שִׂנְאִים und קִנְיָאִים, der Hass und der Eifer der Frommen, an. In diesem
Verse könnte demnach eine Ermahnung an die Frommen enthalten
sein, nicht Alles zu glauben und anzuhören, was die „Gottlosen“,
„die Weltlichen“, ihre Gegner, gegen sie sprächen oder angeblich
schmähten. — Statt רִיע לְבָךְ haben nicht blos O, sondern auch Aquila
רִיע gelesen: πονηρεύσεται, κακώσει; das giebt einen besseren Sinn:
„vielmals wirst Du selbst bereuen, dass Du (in Uebereilung) Andere
geschmäht hast.“

- בג בלִיזָה נִסִּיתִי בַּחֲכָמָה אֲמִיתִי אֶחְפָּמָה וְהִיא רְחוֹקָה מִמָּנִי :
 כד רְחוֹק מִהִשְׁתַּחֲוֶיהָ וְעִמָּךְ עִמָּךְ מִי יִמְצָאֵנִי :
 כה סִבּוֹתַי אֲנִי וְלִבִּי לִדְעַת וְלַחֲוֹר וּבִקְשׁ חֲכָמָה וְחִשְׁבוֹן וְלִדְעַת
 רָשָׁע כָּסֵל וְהַסְכָּלוֹת הַדּוֹלָלוֹת :
 כו וּמוֹצָא אֲנִי מִרַ מִמּוֹת אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הָיָה מִצּוֹדִים וְחַרְמִים
 לְבָה אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמְלֹט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא
 וְלִכְדָּ בָהּ :
 כז רָאָה זֶה מִצְאָתִי אֲמִרָה קִהַלְתִּי אֶחָת לְאֶחָת לְמִצְאָ חִשְׁבוֹן :
 כח אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נִפְשִׁי וְלֹא מִצְאָתִי אָדָם אַחַד מִמְּאֵלֶּת מִצְאָתִי
 וְאִשָּׁה בְּכָל־אֵלֶּה לֹא מִצְאָתִי :

V. 23—24 sind zugleich Epilog zum Vorhergehenden und Prolog zum Folgenden, dass der Verfasser die bis hierher entwickelten Wahrheiten erprobt gefunden habe; obwohl er eingestehen müsse, dass er nicht so weise sei, um Alles ergründen zu können. Denn die Weisheit sei fern und tief. Parallele Hiob 28, 12—23.

V. 24 מִי מִי מִי מִי giebt schlechterdings keinen Sinn, obwohl sämtliche Versionen dasselbe Wort vor sich gehabt haben. Der Parallelismus erfordert ein anderes Wort, und da bietet sich zu יִמְצָאֵנִי als das Entsprechendste בִּשְׂוֹנוֹ. Demgemäss muss man auch in Bezug auf die Form den Parallelismus wieder herstellen und lesen: רְחוֹק רְחוֹק מִי יִמְצָאֵנִי. יִשְׁגֵּנִי, וְעִמָּךְ עִמָּךְ מִי יִמְצָאֵנִי.

V. 25. Statt לִבִּי hat schon das Targum בְּלִבִּי. Das Verbum סִבּוֹתִי müsste zeugmatisch gefasst werden, das eine Mal in negativem und das andere Mal in affirmativem Sinne. Ferner wenn סִבּוֹתִי „abwenden“ bedeuten soll, so müsste es eigentlich construiert werden מִדַּעַת סִבּוֹתִי . . . מִדַּעַת סִבּוֹתִי . . . מִדַּעַת סִבּוֹתִי „ich ging heran in meinem Herzen.“ Der Infinitiv לִדְעַת ist als Zweckbegriff zu betrachten. Der Sinn ist: da ich die Weisheit doch nicht ergründen konnte, verlegte ich mich darauf Erfahrungen zu sammeln, namentlich zu erkennen וְהַסְכָּלוֹת הַדּוֹלָלוֹת. Den Sinn dieses Passus hat Ewald richtig erkannt, כָּסֵל ist Prädikat zu רָשָׁע, und הַדּוֹלָלוֹת הַדּוֹלָלוֹת; freilich müsste genau genommen קָבָה stehen. Die lange Einleitung ist offenbar auf Spannung und Effekt angelegt.

V. 26. Die Schlechtigkeit des Weibes, das voller Ränke und Verführungskünste ist. אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר ist ein pleonastisches Relativum, etwa so viel als שְׂוֹנָה und bezieht sich ebenso auf לְבָה, wie auf יָדֶיהָ. Die Adjektive טוֹב וְחַטָּא sind nicht Fromme und Sünder, sondern Glückliche und Unglückliche, auch bei הוֹטֵא muss man לפני הָאֱלֹהִים ergänzen. Ueberhaupt hat הוֹטֵא und הוֹטֵא auch die Bedeutung unglücklich, I. Könige

Dieses Alles habe ich mit Weisheit erprobt. Ich 23 meinte, ich wäre weiser geworden, aber sie (die Weisheit) ist fern von mir.

Fern, fern, wer kann's erreichen? und tief, tief, wer 24 kann's finden?

10.

Ich bin in meinem Herzen daran gegangen zu er- 25 kennen, zu forschen und zu suchen Weisheit und berechnende Klugheit, um zu erkennen, dass die Schlechtigkeit Thorheit und dass die Thorheit Wahnsinn sei.

Und da finde ich herber als den Tod das Weib, dessen 26 Herz Netze und Schlingen und dessen Hände Fesseln sind. Ein Gott Wohlgefälliger entgeht ihr, und ein Missfälliger verfällt ihr.

Sieh' das habe ich gefunden — sprach Kohélet (?), 27 eins ans Andere (reihend), um Rechnung zu finden.

Was meine Seele suchte, und ich nicht fand: Einen 28 Mann fand ich unter Tausenden (gerade), aber ein Weib fand ich unter allen Denen nicht.

1, 21 *אני יבני שלמה המאום*. Daher *אני* mit *אני* verbunden „sich unglücklich machen“ Habakuk 2, 10. *דעבירי הויתא נשתי*; Spr. 20, 2.

V. 27—28. Zu *אחת אהה* muss man nothwendiger Weise ein Verbum suppliren, sonst bleibt der Satz unbeholfen oder geschraubt. Aber welches Verbum? Mir scheint, es liegt in *קהל*. Was soll denn hier der Einschaltensatz *אחת קהל*? Kohélet ist doch durchweg die redende Person, wozu hier die Wiederholung, dass Kohélet dieses gesagt hat? Dieser Name kommt auch nur erst ganz zum Schluss vor, wo nicht mehr der Verf., sondern der Diaskeuast spricht. Würste man nur das *אמה* zu eliminiren, oder anders zu erklären, das ohnehin mit seiner weiblichen Form störend ist, so liesse sich aus *קהל* ein Verbum machen: *אחת אהה למצא תשובה* *אחד עם תשובה* *אחת*: „ich habe zusammen berufen eine zur andern, um die Berechnung (oder Ueberlegung) zu finden, die ich immer noch gesucht und nicht gefunden hatte.“ *אחד* als Relat. zu *אחת* muss man mit den LXX annehmen — *λογισμὸν ὃν ἐπετέτησεν ἡ ψ. μσ.* — Die Konstruktion wäre etwa wie Jes. 27, 12 *אחד תלשתי אהה אחד*. Man darf sich aber nicht verhehlen, dass *קהל* in diesem Sinne „sammeln“ ohne Parallele ist.

V. 28—29. Dass *אדם* hier wie im Griechischen und Lat. *ἄνθρωπος*, *homo* „Mann“ bedeutet, haben die Erklärer geahnt, ohne diese Ahnung auf Vs. 29 anzuwenden. Zu *אדם* muss man mit Targum *אדם*

לְבַד רֵאדוּדָה מִצָּאֵתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יֵשׁ כֵּס
וְהִמָּה בְקִשּׁוֹי הַשְּׂבָנוֹת רַבִּים :

מִי כְהֹדֶכֶם וּמִי יוֹדֵעַ יִפְטֹר דְּבַר הַכְּמֹת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעַז אַ ח
פָּנָיו יִשְׁפָּא :

אֲנִי פִירְמִלָּה שְׁמֹר וְעַל דְּבַר־תְּשׁוּבַת אֱלֹהִים :

oder ergänzen, etwa *harmlos* — und ebenso zu אשה. Der Satz *אשה בכל אלה* bezieht sich nicht auf אלה, sondern auf *אשה* *לאת*, auf die Frauenmenge, die er beobachtet hat. *השבנויות* wird von fast allen Auslegern richtig als *artes malae* „Ränke“ u. s. w. genommen. Wenn Kohélet eine Charakterisirung der herodianischen Epoche ist, so sind die Ausfälle gegen das weibliche Geschlecht nicht ein *hors d'oeuvre*. Denn gerade Weiber haben bei Herodes' unheilvoller Regierung eine traurige Rolle gespielt, seine ränkevolle Schwester Salome, seine Schwiegermutter Alexandra, seine allererste Frau Kypros die Idumäerin, auch seine Schwägerin, Pherora's Frau, die zweite Mariamme, und noch andere. — Hengstenbergs Erklärung, dass darunter die gnadenreiche Auserwählung verstanden werden soll, dass unter Tausenden einige Männer, aber kein einziges Weib auserwählt sei, ist zu absurd, als dass man sie zu widerlegen brauchte.

VIII, 1. *מי כהדכם* ist in dieser Fassung nicht zu verstehen, und alle Versuche es zu erklären, beruhen auf Selbsttäuschung. Es fehlt offenbar das Prädikat. Wenn die LXX und Aquila gleichmässig übersetzen: *τις οἶδε σοφός* (oder *σοφόν*), so ist das ein sehr wichtiger Faktor für die Exegese. Nach dieser Andeutung scheint die Konstruktion zu sein: *מי יודע כהדכם פשר דבר*? Das Wort *פשר* ist hier von grossem Gewichte, ist aber von den Ausll. und Lexicographen falsch erklärt worden. Es ist nicht mit *פרי* verwandt, sondern bedeutet wie das Neuhebräische *פשרין*, laues Wasser, nicht zu kalt und nicht zu warm, das auflösend wirkt, und daher *פשרה* friedlicher Ausgleich, Vermittelung zwischen den streitenden Parteien (vergl. Glossar). Nur der Weise versteht es, diesen Ausgleich im Konflikt der Pflichten zu treffen. *הכם* *לב*, er kennt die Opportunität und den Modus. Das ist der *פשר*. Diese Versgruppe ist von schwerwiegender Bedeutung für das Verständniss von Kohélet. Der politische Hintergrund zeigt sich hier in schärfern Umrissen. Soll man sich dem tyrannischen König widersetzen, oder sich ihm in allen Dingen, auch in ungerechten Zumuthungen gefügig zeigen? Man ist durch einen Eid gebunden. Soll man dem zufolge sich an seinen tyrannischen Befehlen betheiligen? Das ist der Konflikt. Der Weise allein versteht es, auf der einen Seite seinem Eide treu zu bleiben und zugleich dem Gewissen zu genügen und den Gefahren, welche Widersetzlichkeit

Indessen sieh' das fand ich: Dass Gott den Mann ge- 29
rade geschaffen hat, sie aber (die Weiber) suchten viele
Lügeleien.

Wer versteht wie der Weise? Wer versteht den Aus- VIII, 1
gleich einer Sache? Die Klugheit eines Menschen macht
sein Gesicht heiter, und der Trotzige wird gehasst. 2

Des Königs Befehl beachte und zwar wegen des Eides
bei Gott.

nach sich ziehen könnte, zu entgehen und andererseits auch die Hand
nicht zu Schlechtigkeiten zu bieten. Diese Gedankenreihe liegt der
Gruppe ganz ungezwungen zu Grunde. — Das Verständniss des ersten
Halb-Verses *אדם הראשון* hängt von der richtigen Auslegung der
Antithese *אדם ישר* ab. Bekanntlich haben die LXX *καὶ*
ἀναίδης προσώπων αὐτῶ μοιθῆσεται und ebenso Peschito *והצדיק*
נכונה (statt *אדם ישר* hat Targum *אדם ישר*). Der Midrasch schwankt zwischen
אדם ישר und *אדם ישר*. Es heisst in einer zweiten Erklärung (דבר אהר) p. 105^b.
אדם ישר . . .
oder besser *אדם ישר*, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein, „der Trotzige
(der sich geradezu dem Könige widersetzt, wie die Verschworenen
gegen Herodes o. S. 24) wird verhasst.“ Der Unterschied, den Ewald
zwischen *אדם ישר* und *אדם ישר* macht, „dass jenes oft einen schlimmen Neben-
begriff hat und dieses beständig im guten Sinn vorkommt“, ist nicht
stichhaltig, und daher ist seine Uebersetzung ungerechtfertigt: „und
der Glanz seines Antlitzes verdoppelt sich.“ Der Parallelismus ist
hier nicht synonym, sondern antithetisch zu fassen: „Während
die Weisheit oder die Klugheit des Menschen Antlitz erheitert d. h.
ihm beliebt macht, ist der Trotzige verhasst.“ Es ist die Einleitung
zum Folgenden, ein allgemeiner Satz als Prolog vorangestellt, wie
man besser daran thut, nicht allzu schroff und trutzig dem Tyrannen
gegenüber aufzutreten, sondern weise Zeit und Umstände abzuwägen.
Die Weisheit macht beliebt und freundlich.

V. 2. Hier an den himmlischen König zu denken, konnte
nur Hengstenberg einfallen, der durchaus Kohélet rechtgläubig im
Sinn der christlichen Heilslehre machen wollte. Hengstenbergs casui-
stische Untersuchung, ob der Verfasser von Kohélet zum Gehorsam
gegen die weltliche und heidnische Obrigkeit mahne, ist eine müssige.
Der König wird unverkennbar im Folgenden als Tyrann geschildert.
Das *אדם ישר* ist als eine transponirte Dittographie von *אדם ישר* anzusehen.
So bleibt *אדם ישר* unverkümmert als Imperativ bestehen, wie nicht blos
LXX und Syrer haben (*σύλαξον*, *ר*), sondern auch das Targum: *אדם ישר*
אדם ישר. Die Leseart *אדם ישר* hat den Midrasch und die Vul-

אֶל-תְּבוּהַל מִפְּנֵי תַלְדָּה אֶל-תַּעֲמֹד בְּדָבָר רַע כִּי כָל-אִשֶּׁר יִחַפֵּץ
יַעֲשֶׂה:

בְּאִשְׁרֵי-בְרִי-מִלְּךָ שְׁלֹטוֹן וְגַם יֹאמְרוּלוֹ מִדֹּד-תַּעֲשֶׂה:

gata für sich: *ego os regis observabo*. — על דבר שביעיה אלהים — kann nicht anders genommen werden, als „wegen des Eides bei Gott“ (vergl. Glossar). Aber was soll das bedeuten? Man muss natürlich zunächst an einen Unterthaneneid denken; aber ein solcher kommt in der altisraelitischen Geschichte gegenüber den Königen nicht vor, wie Hitzig richtig bemerkt. Aber wenn er (S. 13) auf den Eid hinweist, den Ptolemäus Lagi den aus Jerusalem nach Aegypten transportirten Judäern aufgelegt hat (man kann sagen: habe; denn das Faktum steht noch nicht so ganz fest, Jos. Alterth. XII 1, 1), so ist dieser Vorgang für das Buch Kohélet ohne Belang. Denn daselbst wird nur angegeben, Ptolemäus habe den Juden, die er in die ägyptischen Festungen verlegt hat, eingedenk der Treue, die sie selbst zur Zeit Alexanders dem letzten Darius bewahrt hatten, den Eid abgenommen, seinen Nachkommen dieselbe Treue zu bewahren und die Festungen nicht an einen Feind zu verrathen. Was hat dieser Eid der exilirten Judäer mit dem judäischen Volke in der Heimath zu thun? Denn das steht doch fest: Kohélet ist für die Jerusalemer geschrieben. Daher darf dabei am allerwenigsten an die Judäer in Alexandrien oder Kyrene gedacht werden. Unwillkürlich wird man an den von Herodes dem ganzen Volke aufgelegten Unterthaneneid erinnert (Jos. das. XV 10, 4). Weil seine Person, sein Geschlecht und seine ganze Regierungsweise verhasst waren, wollte er durch den Eid Anhänglichkeit und Treue erzwingen. Die Stelle ist für das Verständniss unseres Buches von grosser Wichtigkeit: „Die übrige Menge (welche nicht von Herodes auf jede Weise gezüchtigt worden war) wollte er durch Eide zur Treue bringen: τὸ δὲ ἄλλο πλῆθος ὄσκεισιν ἡῖς πρὸς τὴν πίστιν ὑπάγεισθαι. Und er erzwang, ihm Zugethanheit zu schwören, dass sie seiner Herrschaft zustimmen würden. Viele gaben aus Dienerei und Furcht nach, was er verlangte; diejenigen aber, welche seinen Willen verachteten und unzufrieden waren, sich dem Zwange zu unterwerfen, liess er auf jede Weise bei Seite schaffen. Er ge- wann auch die Schüler des Pharisäers Pollion und des Samea, und mussten die mit denselben Verkehrenden schwören. Sie selbst aber gaben nicht nach, wurden aber doch nicht gleich den übrigen Eidverweigerern bestraft, da sie wegen des Pollion Achtung erlangt hatten. Von diesem Zwange wurden auch die bei uns Essäer ge-

Sei (indess) nicht voreilig, gehe aus seinem Ange- 3
sichte, bleibe nicht bei einer schlimmen Sache stehen,
denn Alles, was er will, kann er thun.

Da doch des Königs Wort Macht ist, und wer kann 4
zu ihm sprechen, was thust Du?

[Wenn auch der Unmuth des Herrschers über X, 4
Dich kommt, so verlass Deinen Platz nicht. Denn
Lässigkeit veranlasst bedeutende Sünde.]

nannten befreit: . . . Wegen des Essäers Manahem achtete er auch die Essäer.“

Dieses Faktum drängt sich beim Anblick dieser Versgruppe auf, und sie kann nur dadurch allseitig befriedigend verstanden werden. Jedes Wort in derselben wird ungezwungen verständlich und kommt zu seinem Rechte, wenn man es auf Herodes' Verfahren bezieht. Wie soll sich ein Gewissenhafter in diesem Konflikte benehmen? Auf der einen Seite der bei Gott geleistete Eid der Treue, die Furcht vor grausamen Strafen im Fall der Uebertretung, und die Allgewalt des Königs, und auf der andern Seite das Gewissen, das sich gegen die Zumuthungen des tyrannischen Königs sträubt. Wer ist so weise, hier einen Ausweg *דבר* zu finden? Der Verfasser ertheilt einen Rath. Hat der König etwas direkt befohlen, so befolge es, wegen des Eides. Aber — und das geben die folgenden Verse.

V. 3—4. Sämmtliche neuere Ausleger ziehen *אל הבהל* zum folgenden Satze *משני הלה*, obwohl es syntaktisch nicht ganz korrekt ist, und obwohl die Versionen die Getrenntheit der Sätze angeben; LXX *μη σπουδάζης* mit dem vorhergehenden Verse; dann *ἀπό προσώπου αὐτοῦ πορεύσῃ*. Auch die Pesch. *לא תסיהב* — dann *מן קדמוהי זל*. Man muss daher durchaus die Sätze trennen. *אל הבהל*, eigentlich ein adverbialisches Verbum, bezieht sich auf *מי מלך*. Sei nicht gar zu liebedienerisch, um des Königs Befehl auszuführen, im Gegentheil, gehe aus dessen Gesichtskreise, denn wenn du in denselben hineingeräthst oder dich hineindrängst, so kann es nicht fehlen, dass du aktiv oder passiv zu einer Schandthat die Hand bieten müsstest, da der König nur ein Wort auszusprechen braucht, und es wird That. Sein Wort ist *שלטון*, Gewaltmacht. Und wenn er ein Verbrechen zu begehen befähle, wer will zu ihm sagen: es sei unrecht, oder ich thue das nicht? Bist Du einmal in seinen Bannkreis gekommen, so zieht er dich nach. Besser ist also *משני הלה* „gehe ihm aus dem Gesichte,“ bewirb dich nicht um seine Gunst. — Auch *אל העמר כדברי יע* wird von den Ausl. nicht ganz befriedigend wiedergegeben. *יע* ist nicht identisch mit *קיס*, wie Herzfeld angiebt, noch bedeutet es hier „stehe nicht auf bösem Dinge“ (Hengstenberg); „bleib nicht bei bösem Worte“ (Ewald);

שׁוֹמֵר מִצְוָהּ לֹא יָדַע דְּבַר רַע וְעַתּוּ וּמִשְׁפָּט יָדַע לֵב הָכֵם; ה
 כִּי לְכָל־חֶפְצֵי יֵשׁ עִתּוּ וּמִשְׁפָּט כִּי־רַעַת הָאָדָם רָבָה עָלָיו; ו
 כִּי־אֵינְנָה יָדַע מִדַּת־שִׁיחָהּ כִּי כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי בְּיַד לֹא; ז
 אִינן אָדָם שְׁלִיט בְּרוּחַ לְכֹלֹא אֲתֶּהוּתָ וְאִין שְׁלִטוּן בְּיוֹם ה
 הַמּוֹת וְאִין מְשַׁלַּח בְּמִלְחָמָה וְלֹא־יִמְלֹט רִשְׁעֵי אֲתֶּבְעָלָיו; ח
 אֲתֶּפְלֹגָה רְאִיתִי וְנָחוּן אֲתֶּלְבִּי לְכָל־מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֵׂה ט
 תַּחַת הַשָּׁמַיִם עִתּוּ אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בָּאָדָם לְרַע לֹא:

„bleibe nicht stehen bei einem bösen Befehl“ (Hitzig), sondern einfach, bleibe nicht stehen bei einer schlimmen Sache, einer Schändlichkeit. Diese Bedeutung hat דְּבַר רַע Deut. 13, 12; 19, 20; 23, 10, und עִמָּר hat die Bedeutung *assistere*, gegenwärtig sein, wie עִמָּר בסוּר Jerem. 23, 18—22, auch עַל עִמָּר. — Es ist bereits Einl. (S. 43) bemerkt, dass der isolirte Vers X, 4 hierher gehört, zum Rathe im Verhalten zum tyrannischen Könige. Ueber die Exegese des Verses s. weiter.

Vs. 5. Den ersten Theil des Vs. hat Herzfeld richtig wieder gegeben. מַצִּיחַ, als מַצִּיחַ הַמֶּלֶךְ, bezieht sich auf den Anf. מֶלֶךְ, und רַע bedeutet hier „Strafe.“ Aber das Wort מַשַּׁח haben sämmtliche Ausll. verkannt, obwohl die Lexx. nachweisen, dass es auch *modus* „Art und Weise“ bedeutet. Durch diese Bedeutung erhält der Satz und die ganze Gruppe erst das rechte Relief. Der Weise beachtet im Verhalten zu königlichen Befehlen Zeit und Modalität. „Recht und Gericht“, wie es die meisten übersetzen, giebt einen sehr gezwungenen Sinn, zumal der nachfolgende Halbvers mit Fingern auf den rechten Weg zeigt. Knobel streifte im Kommentar an das Richtige an (S. 274); aber officiell in der Uebersetzung bleibt er bei „Rechte.“ Zöckler nimmt das Wort noch sinnloser als „Gericht.“ Hier wird weder die Lehre von serviler Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit, als eine von Gott eingesetzte (wie Ewald, Hengstenberg, Zöckler und protestantische Ausll. überhaupt annehmen) gepredigt, noch (mit Knobel, Herzfeld) die Lehre von der Opportunität der Revolution auseinander-gesetzt; es werden lediglich Klugheitsregeln gegeben, wie man sich einem nur Schlimmes sinnenden Könige gegenüber zu verhalten habe, an den man das Unglück hat durch einen Eid der Treue gebunden zu sein. Die satyrischen Spitzen gegen ein gewissenloses Regiment sind nicht zu verkennen, scheinen aber geflissentlich verhüllt zu sein.

V. 6^b. Es ist bereits in Einl. (S. 43 fg.) bemerkt, dass hier durchaus eine Lücke sein muss. Denn dieser Halbvers hat mit dem vorhergehenden keinerlei logischen Connex. Allenfalls lässt er sich mit dem Folgenden verbinden.

Wer den Befehl (des Königs) befolgt, wird keine 5
schlimme Sache erfahren; aber Zeit und Art kennt der
Sinn des Weisen.

Denn für jedes Ding ist Zeit und Art vorhanden . . . 6
. . . denn das Unglück lastet schwer auf den Menschen.

Denn er weiss nicht, was eintreffen wird; denn wie 7
es eintreffen wird, wer will es ihm melden?

Kein Mensch kann beherrschen den Wind, um den Wind 8
zu hemmen, keine Gewalt gegen den Tag des Todes, keine
Entlassung am (Tage des) Krieges; so kann auch der
Reichthum nicht den Besitzer retten.

12.

Alles dieses habe ich erfahren — indem ich mein 9
Herz auf alles Thun richtete, welches unter der Sonne
geschieht — zur Zeit, als der Mensch herrscht über den
Menschen, ihm zu schaden.

V. 7. Da Niemand die Zukunft kennt und also auch keine Vor-
kehrungen dagegen treffen kann.

V. 8. Die Nothwendigkeit beherrscht den Menschen, der er so
wenig entgehen kann, wie man den Wind nicht hemmen kann. —
Hitzig hat allein richtig erkannt, dass רוח hier „Wind“ bedeutet
(S. 183); Geist hat hier keinen Sinn; משלחו geben einige Ausll. richtig
durch „Entlassung“ wieder, nach Pesch. ביוםא דקרבה ליה פילטא ביומא דקרבה. — Statt
רשע muss man wohl עשר lesen. Diese Bedeutung haben schon Einige
geahnt. Ibn Esra bemerkt ממוין שרובן הוא מקבץ ויש מפרשים שהוא (השע) ממוין שרובן הוא מקבץ מרשע. Diese Erklärung ist allerdings abgeschmackt, aber unverkenn-
bar passt „Reichthum“ besser zum Zusammenhang: weder Macht,
noch Reichthum kann vor dem Tode und der Gewalt schützen.

V. 9. Der Anfang des Verses כל זה ראיתי hängt mit dem
Schluss zusammen ער אשר שלט האדם. — Das Dazwischenliegende ist ein
Temporal- mit einem Relativsatz d. h. also, das in Vs. 10 Aufge-
führte habe Kohélet erfahren zur Zeit, als der Mensch über Menschen
herrschte etc. Mit ער אשר שלט drückt er die Gegenwart aus. Statt
לרע לו muss man lesen לרע לו nach den Versionen LXX κακῶσαι αὐτόν;
T. לרע לו P. למבאשא לו. Das לרע לו auf das Subjekt zu be-
ziehen, ist kein Grund, da nicht das Unheil des tyrannischen Regen-
ten geschildert wird. Eine solche Zeit der tyrannischen Regierung
über die Menschen, nicht um deren Wohlsein zu fördern, sondern sie
zu schädigen, war bis dahin noch nicht in Judäa vorgekommen.

ובכן ראיתי רשעים קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו ו
 וישתכחו בעיר אשר פן עשו גם יזה קבל ;
 אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה על-פן מלא לב יא
 בני-האדם בהם לעשות רע ;
 אשר הטא עשה רע מאת ומאריך לו כי גם יודע אני אשר יב
 יהיה טוב לירא האלהים אשר יירא מלפניו ;

Von einer auswärtigen Macht kann hier keine Rede sein, vielmehr von einem eigenen König des Landes, der aber nicht das Wohl des Volkes, sondern dessen Unterjochung erzielen will, d. h. von Herodes.

V. 10. Hier muss erst die Lesart festgestellt werden. ובכן ist eine neuhebr. Partikel (s. Glossar). קברים giebt gar keinen Sinn. Der babylonische Talmud hat eine besser quadrirende Lesart (Tr. Gittin 56^b): אל תקרי קבורים אלא קבוצים אל תקרא וישתכחי אלא וישתכחו: Das ו von וממקום ist als Dittographie anzusehen. Die Lesart וישתכחו hat auch der Midrasch zur St. (vergl. Jalkut. z. St.) und LXX: καὶ ἐπὶ κρήνησαν ἐν τῇ πόλει οὕτως ἐποίησαν. Auch Vulgata: *et laudabantur*. Durch diese nicht unbegründeten Lesarten wird der Vers durchsichtiger. Nur das Wort יהלכו bleibt noch anstößig. Man mag es deuten, wie man wolle, bleibt es immer tautologisch zu יבאו. Hier kann nur eine gewaltsame Emendation helfen. Ich möchte vorschlagen יהללו oder יהללו (da doch die Hithpaëlform hier einmal, wie im Chaldäischen, als Passiv gebraucht wird). Das Wort wäre demnach parallel zu וישתכחו. Der ganze Vers würde demnach lauten: ובכן ראיתי. רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהללו וישתכחו בעיר אשר כן עשו. Die anderweitigen Erklärungen braucht man nur anzuführen, um ihren, milde ausgedrückt, nichtssagenden oder gezwungenen Charakter zu erkennen. „Ich sah Frevler bestattet werden, und es kamen an und vom heiligen Ort gingen hinweg und wurden vergessen in der Stadt, welche redlich gehandelt hatten“ (Knobel); „Ich habe freilich gesehen Tyrannen begraben werden, und sie gingen unter, dagegen aus dem heiligen Oter mussten auswandern und wurden vergessen in der Stadt, die recht gehandelt hatten“ (Herzfeld). „Aber gerade so sah ich Frevler begraben werden und kamen zur Ruhe (?), und vom Orte des Heiligen frei wandeln, und vergessen wurden in der Stadt die, die recht handelten“ (Hitzig, ähnlich Ewald); „ich sah Böse begraben werden und sie kamen, und vom Orte des Heiligen gingen sie, und es wurden vergessen in der Stadt, die also gethan“ (Hengstenberg). Noch mehr gezwungen bei Zöckler. Der Gegensatz, den einige Erklärer hervortreten lassen wollen, liegt nicht im Texte; אשר — רשעים קבורים — אשר ist durchaus kein antithetischer Parallelismus. Den Verben באו ויש-

Und so habe ich gesehen, Frevler zusammengerottet 10
kamen aus heiliger Stätte, es wurden gerühmt und ge-
griesen in der Stadt die Solches thaten. Das eben ist
auch ein Uebelstand.

Weil der Urtheilspruch an den Uebelthätern nicht 11
bald vollstreckt wird, darum erküht sich das Herz der
Menschensöhne diesen gleich Böses zu thun.

Da der Sünder Böses thut hundertfach, und es geht 12
ihm hin, obwohl ich weiss, dass es den Gottesfürchtigen
gut gehen müsste, damit sie ihn fürchten;

und ידלכי geben die Ausll. eine Bedeutung, die sie an sich nicht
haben. Nur ישעים קבצים passt: „zusammengerottete Frevler im heiligen
Orte“ werden von den Kurzichtigen ob ihres Glückes gegriesen. Der
folgende Vers fährt in dieser Schilderung fort.

V. 11 giebt an, wie verführerisch ansteckend das Beispiel des
glücklichen Frevlers wirke. Auch diesen scheinbar so einfachen Vers
haben die Erklärer verkannt und Schwierigkeiten gefunden, wo keine
sind. Sämmtliche Versionen lesen statt מעשה הרעה das Participium
הרעה מעשה; LXX ἀπὸ τῶν ποίευστον τὸ πονηρὸν ταχύ. Targ. ליה מהעביר
משיל דלא . . . מתעבדא הבעא; Pesch. פירענות רשע בפייע על עובדיהון בישא
מן עבדו בישא. Aehnlich Vulgata: *quia non praefertur contra malos
sententia*. עשה steht für Plur. עשי wie öfter. פגום giebt die Vulg.
ganz exakt durch *sententia* wieder und auch *Symmachos* durch ἀπό-
φασις. Diese Bedeutung hat es auch anderweitig: פגום המלך (vergl.
Glossar). Man mag das Wort deuten, wie man wolle, das Einfachste
ist, dass es griechischen Ursprungs ist. — מלא לב hat hier wie Esther
7, 8 die Bedeutung „kühn machen, sich er-
kühnen.“ Der Vers erscheint dadurch abgerundet. Nur בהם ist noch
störend, לב בני האדם בהם ist nichtssagend. — Man lese מהם = כמהם wie
9, 12, also קעשי רעה פגום.

V. 12—14. Eine Partikel haben die Erklärer nicht richtig auf-
gefasst; darum hat ihnen der Dogmatismus dieses Verses Schwierig-
keiten gemacht: האלהים אשר ייראו מפניו; היא ist eine abgeschmackte
Tautologie und doch übersetzen Hitzig, Hengstenberg, Ewald und
Viele nach ihnen אשר als Relativum, nur Knobel und Herzfeld
als Causal-Conjunct. Die LXX geben schon die richtige Auffassung
dafür: ὅπως φοβούνται „damit sie fürchten.“ Dadurch erhält der ganze
Vers einen andern Ton. Kohélet spricht nicht von einem Faktum,
sondern von einem ethischen Postulat. Es müsste den Gottes-
fürchtigen gut gehen etc. und ebenso ist Vers 13 zu verstehen. Zu
מאז muss man sich helfen und mit Ibn-Esra ועמים oder mit Luzzatto
שנים ergänzen; ἀπὸ τότε der LXX giebt keinen Sinn.

- וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לְרָשָׁע וְלֹא־יִאָרֶזֶק וַיְמִים כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינְנוּ רֹאֵי יי
 מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים ; וְשִׁדְדֵל אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צַדִּיקִים אֲשֶׁר מֵגִיעַ יי
 אֱלֹהִים כַּמַּעֲשֶׂה הַרְשָׁעִים וַיֵּשׁ רָשָׁעִים שְׂמֵגִיעַ אֱלֹהִים כַּמַּעֲשֶׂה
 הַצַּדִּיקִים אֲמַרְתִּי שְׂגִים־זֶה הַבֵּל ; וְשִׁבְחֹתִי אֲנִי אֶת־הַשְּׂמִיחָה אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לְאָדָם תַּחַת הַשָּׁמַשׁ ט
 כִּי אֶסְלַאֲכֵל וְלִשְׂתֹּחַת וְלִשְׂמוּחַ וְהוּא וְלִנְנוּ בַעֲמֹלוֹ יְמֵי חַיָּו אֲשֶׁר
 נִתְחַלּוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמַשׁ ; וְאֲשֶׁר נִתְחַי אֶת־לְבִי לְדַעַת חֲכָמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הַעֲנָנִים אֲשֶׁר ט
 נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שְׁנָה בַעֲיָנָיו אֵינְנוּ רֹאֵי ; וְרֵאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא יי
 אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת־הַשָּׁמַשׁ בְּשֵׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם
 לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצֵא וְגַם אֶס־אֹמַר הַחֲכָם לְדַעַת לֹא יוּכַל לִמְצֹא ; וְהַחֲכָמִים וְעַבְדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם־אֶהְבֶּה גַם־שִׂנְאֶה אֵין יוֹדַע ט
 הָאָדָם הַכֹּל לִפְנֵיהֶם ;

V. 14. Erst in diesem Verse spricht Kohélet vom Faktum, dass in der wirklichen Welt die ethische Ordnung umgekehrt ist.

V. 15. Damit kehrt Kohélet wieder zu seinem Thema zurück, das er durch mehrere Betrachtungen unterbrochen hatte. Statt בעמלו las der Midrasch בעלמיו, was hier besser passt.

V. 16. Dieser und der folgende Vers sind nicht als ein neues Resultat seiner Forschung, sondern als Recapitulation anzusehen. Zu ביום גם muss ergänzt werden אינני נה, und ראה שנה muss wieder bedeuten „geniessen“ (s. Glossar).

V. 17 drückt das Resultat aus, dass Kohélet gefunden hat, dass der Mensch den Zweck des Lebens nicht finden könne, nicht einmal der Weise. Statt בשל liest die Pesch. כל העמל בר נשא, also אשר יעמל. בכל אשר יעמל.

IX, 1—2. Vers 1 schliesst das früher Gesagte ab. Darauf hin hat Kohélet sein Augenmerk gerichtet. Das Verbum ולביר hat den Erklärern viel Verlegenheit gemacht, ganz unnöthiger Weise; es steht offenbar für ולחירי. LXX und Pesch. haben eine andere Lesart vor sich gehabt και καρδια με σὺμπαρ εἶδε τῦτο; P. לביר הוא ית כל הנא, also ילבי הוא ית כל הנא, was auf eins hinausläuft. Aber vor הצדיקים muss das Verbum ראיתי ergänzt werden. Denn hiermit beginnt eine

Und gut sollte es den Frevlern nicht gehen; und es 13
sollte nicht länger dauern als der Schatten, der sich nicht
vor Gott fürchtet.

Und (doch) giebt es ein Uebel, welches auf Erden 14
geschieht, dass es manchen Frommen trifft, wie es Frev-
lern ergehen sollte, und wiederum manche Frevler, wie
es an Frommen geschehen sollte. Ich meine, das ist eben
auch ein Uebelstand.

(Darum) lobte ich die Freude; denn es giebt nichts 15
Besseres für den Menschen unter der Sonne, als zu essen,
zu trinken und sich zu freuen, und dieses begleite ihn in
seiner Welt, während seiner Lebenszeit, die ihm Gott
unter der Sonne gewährt hat.

Als ich meinen Sinn dahin richtete, Weisheit zu er- 16
kennen und zu betrachten die Geschäftigkeit, welche auf
Erden geschieht, dass der Geschäftige am Tage (nicht
ruht) und auch in der Nacht den Schlaf nicht genießt,

Und ich erfahren hatte, dass an Gottes Werk der 17
Mensch nicht finden kann, was auf Erden geschieht, und
dass, wie sehr sich der Mensch auch abmüht es zu suchen,
er es nicht findet, und wenn auch der Weise meint es zu
erkennen, so kann er es doch nicht finden;

Da ich dieses Alles in den Sinn gefasst, um Alles IX, 1
dieses zu untersuchen, (sah ich), dass die Frommen und
Weisen und deren Handlungen in der Hand Gottes sind,
auch Liebe und Hass; Nichts weiss der Mensch, Alles ist
vor ihm ein Hauch,

neue Untersuchung, auch das Thun der Weisen und Frommen,
wie wohl überlegt und überdacht auch immer, sei nicht in ihrer Ge-
walt. **וְעַבְדֵיהֶם** muss man, wie Hiob 34, 25, **מַעֲבָדֵיהֶם** erklären, vielleicht
auch so lesen. **שְׂנֵאָה גַם אֲהַבָה גַם שְׂנֵאָה** gehört zum vorhergehenden Satze
s. **בְּיַד אֱלֹהִים**, wie es Pesch. andeutet **אֵת שְׂנֵאָתָא אֵת רַחֲמֵיָא אֵת**. Es
ist von denselben Affekten die Rede, wie Vs. 6; von Liebe, Hass
und Eifer der Frommen und Weisen. Vielleicht fehlt in Vs. 1
קִנְיָה nach **שְׂנֵאָה**. Die Frommen und Weisen, vielleicht die Scham-
mäiten (s. Einl.) richten ihre Liebe nach der einen, und ihren Hass
und Eifer nach der andern Seite; aber die Ausführung derselben hängt
nicht von ihnen ab. **אֵין יִירַע הָאִם** ist ein selbständiger Satz, als Ein-
leitung zum Folgenden. Dieses muss emendirt werden; Pesch. hatte

- הכל פאָשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב ולפחור ב
 ולטמא ולזבח ולאשר איננו זבח כטוב פהא הנשבע פאָשר
 שבועה ורא :
- זה ו רע בכל אשר נעשה תחת השמש פיימקרה אחד לכל ב
 וגם לב בני האדם מלארע והוללות בלבבם בתייהם ואחריו
 אל המתים :
- פיימי אשר יבחר* אל כל החיים יש בשוהן פירלכלב חי ה
 הוא טוב מן הארצה המת :
- פי החיים יודעים שימתו והמתים אינם יודעים מאומה ה
 ואיך עוד להם שכר פי נשפה זכרם :
- גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וחלק אין ו
 להם עוד לעולם בכל אשר נעשה תחת השמש :

eine andere Lesart vor sich, ebenso Symmachos; *τὰ πάντα ἐμπροσθεν αὐτῷ ἄθλα*. Selbst die LXX haben auch eine Spur von dieser richtigen Lesart: *τὰ πάντα πρὸ προσώπου αὐτῶν ματαιότης*. Dadurch wird der verschnörkelte Satz vereinfacht. [הכל לפני האדם]. Keiner der neuen Erkl. folgt dieser sich als richtig darbietenden Lesart. Spohn und van d. Palm deuteten sie zwar an, aber waren nicht beherzt genug, ihr nachzugeben. Nach טוב muss nothwendig, um den Parallelismus herzustellen, ergänzt werden. Dieses Wort haben auch die LXX und die Pesch. *τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ*, לטבא ולבישא. Uebrigens sind ברוך טוב nicht identisch, ebensowenig wie רשע und רע, das erste bezieht sich auf das religiöse, das andere auf das ethische Verhalten (vergl. o. S. 95), זבח und sein Gegensatz deuten auf eine neue religiöse Anschauung: der Eine befriedigt seinen religiösen Drang durch vieles Opfern, der Andere hält nicht viel davon. In den Augen der Menge gilt der Erstere als fromm. Statt הנשבע haben LXX und P. נשבע gelesen. כאשר ררא bezieht sich offenbar auf die Essäer, welche den Eid scheuten (Josephus, jüd. Krieg II, 8, 6) *τὸ δὲ ὁμνίειν αὐτοῖς (Ἐσσηνοῖς) περιίσταται, χεῖρόν τι ἐπιουσίας ὑπολαμβάνοντες*. נשבע durch einen Meineidigen zu erklären, ist Widersinn. Geflissentlich ist diese Seite hervorgehoben, um anzugeben, dass selbst die Ultrareligiösen, die Eidscheuen (Essäer), demselben Geschick verfallen, wie die weniger Frommen und die Weltlichen, denen das Religiöse gleichgültig ist.

V. 3. Zu רע ist vielleicht zu ergänzen קל, denn jenes Wort steht

(* יהבר קיי .

so wie Allen ein und dasselbe Geschick (zufällt), dem 2
Frommen und dem Frevler, dem Guten (und dem Bösen),
dem Reinen wie dem Unreinen, dem Opferbringenden wie
dem Nichtopferer. Dem Guten geht es ganz gleich wie
dem Sünder, dem Schwörenden wie dem, der den Eid
scheut.

Das ist allerdings ein Uebel unter dem, was unter der 3
Sonne geschieht, dass für Alle ein und dasselbe Geschick
ist. Und doch ist das Herz der Menschensöhne voll von
Bosheit, und Wahnsinn ist in ihrem Herzen während ihres
Lebens, und nachher (fahren sie) zu den Todten hinab.

Denn wer ist es, der vorgezogen (ausgenommen) wird? 4
Für alle Lebenden giebt es Hoffnung, denn selbst einem
lebenden Hunde ist wohler als einem todten Löwen.

Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, 5
die Todten aber wissen gar nichts und haben keinen Ge-
winn mehr; denn Vergessen ist ihr Andenken.

Sowohl ihre Liebe, wie ihr Hass und ihr Eifer ist 6
dann geschwunden und Theil haben sie nimmermehr an
Allem, was unter der Sonne geschieht.

nie allein im Kohélet. יום im Sinn von „und doch“ kommt öfter im
hebr. Sprachgebrauch vor. אל המרים übersetzt die Vulgata richtig:
et post haec ad inferos deducuntur. Hitzig verglich das Wort אהרי
mit Jerem. 51, 46, wo das Suffixum gar nicht Pronominal-Bedeutung
hat, sondern einfach *post*. Nach מתים muss man ergänzen ירד
oder יובל.

V. 4. Das Ketib יבחר verdient den Vorzug vor dem Keri. Der
Satz ist fragend zu fassen, wie ihn viele Ausll. von de Dieu bis
Hengstenberg genommen haben, und zwar im Sinne von „vorgezogen
werden“. Bei der LA. יחביר, welche allerdings die drei Versionen für
sich hat, vermisst man die Proposition אל vor מי. Auch ist כל הדיים
als Abstrakt nicht hebräische Diktion. Es darf aber nicht übersehen
werden, dass Symmachos und nach ihm die Vulgata noch eine dritte
Lesart voraussetzen: *τις γὰρ διατελώσει ζῶν?* *Nemo est qui semper
vivat*. Allein diese Lesart schwebt in der Luft; denn selbst, wenn
man statt יבחר läse יחביר, so fehlt noch immer das unentbehrliche Zeit-
adverbium קלם. — Fast alle Erkl. nahmen irrthümlicher Weise כלב
als Subjekt, nur Herzfeld richtig als Dativ, und ebenso ist das ל bei
איהר hinzuzudenken. Hitzig's Einwurf, dass es in diesem Falle די כלב
ל hätte heissen müssen, ist von keinem bedeutenden Gewichte.

לָךְ אֵלֶּל בְּשִׂמְחָהּ לַחֲמֶה וְשִׂתָּה בְּלִבְטוֹב יִנָּהּ בִּי כָּבֵד רָצָה ז
הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיהָ:

בְּבִלְעִית יְהוּי בְּגִדְךָ לְבָנִים וְשִׁמֹן עַל־רֵאשֶׁה אֶל־יַחֲסֹר ח
רָאָה הַיּוֹם עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אֶתְבַּת פְּלִי־יָמַי חַיִּי הַבְּלָה אֲשֶׁר ט
נִתְּנָה לָךְ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כֹּל יָמַי הַבְּלָה בִּי הוּא הַלֵּקֶה בַּחַיִּים וּבַעֲמֻלָּהּ
אֲשֶׁר־אֶתָּה עָמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:

כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדָהּ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַה עֲשֵׂה בִּי אִין מַעֲשֵׂה י
וְחִשְׁבוֹן וְרַעַת וְהִקְמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֶתָּה הַלֵּךְ שָׁמָּה:

שִׁבְתִּי וְרָאָה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ בִּי לֹא לְפָלִים הַיִּמְרוֹץ וְלֹא י
לְגַבּוֹרִים הַמְלַחֲמָה וְגַם לֹא לַחֲקָמִים לָחֵם וְגַם לֹא לְבָנִים עֲשׂוֹר
וְגַם לֹא לַיָּדָעִים הֵן בִּירַעַת וּפְגַע יִקְרָה אֶת־כֻּלָּם:

V. 7. Ganz richtig fasst Hitzig den Schluss des Verses על כבוד רצה ז auf, dass Gott an dem freudigen Geniessen Wohlgefallen findet, oder richtiger längst gefunden hat, indem er es dem Menschen gewährte. Der Zusatz von Ewald, der Kohélet durchaus die landläufige Moral vindiciren will: Freude, echte Freude am Leben zu haben, sei Gott erwünscht, weil eine solche ohne Gottesfurcht nicht möglich sei, ist rein eronnenen, ebenso wie die dogmatischen Subtilitäten, welche Hengstenberg hineinlegt. Man darf einem Schriftsteller nicht Ansichten unterschieben, die er anderweitig nicht betont. Kohélet empfiehlt nichts weiter als den Genuss, aber man darf nicht übersehen, dass dieser den am Eingang erwähnten חַיִּים und צְדִיקִים eingeschärft wird, gerade denen, welche die Askese liebten.

V. 8. Zu jeder Zeit על בכל wird betont, auch in der Zeit der Verstimmung, der Trauer, des Unmuthes über die Vorgänge. Auch diese Mahnung ergeht an die Frommen und Weisen. Es war Sitte, bei Gelagen z. B. bei Hochzeiten (מִשְׁחָה), weisse Gewänder zu tragen, das Haupt mit wohlriechendem Oel, Rosen- oder Nardenöl, zu salben. Dass eine Schule, sei es die der Hilleliten oder Schammaiten, das Salben des Hauptes für unanständig gehalten hat (wie Geiger behauptet, jüd. Zeitschrift Jahrg. 1868, 106 fg.), ist eine Chimäre. Der Satz והיו שמן ערב) בראש השמש שאין שבהו של חלמיר הכם להיות מבישם ist ein späterer Zusatz, wie die babyl. Traktat Berachot 43^b citirte Tradition beweist: חנו רבנן ששה דברים גנאי לו לחלמיר הכם אל יצא וכו' כשהוא מבישם לשוק. Hier wird nur unanständig gefunden, auf der Strasse parfümirt zu gehen, aber nicht bei Mahlen sich zu salben. Das Salben fand R. Gamaliel II, also nach der Tempelzerstörung, noch

Geh', iss in Freuden Dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen Deinen Wein, denn Gott hat längst Dein Thun gebilligt. 7

Zu jeder Zeit seien Deine Gewänder weiss und Oel fehle nicht Deinem Haupte. 8

Geniesse das Leben mit dem Weibe, das Du liebst, alle Tage Deines vergänglichen Lebens, das er Dir geschenkt hat (alle Tage Deiner Vergänglichkeit); denn das ist Dein Lohn am Leben und an der Mühseligkeit, die Du unter der Sonne hast, 9

Alles, was Deine Hand erreichen kann, mit Deiner Kraft zu thun, thue; denn es giebt kein Thun und keine Klugheit und Erkenntniss und Weisheit in dem Grabe, wohin Du gehst. 10

Ich habe wiederum unter der Sonne gesehen, dass nicht den Leichtfüßigen der Lauf gehört, und nicht dem Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brod, und auch nicht dem Einsichtsvollen Reichthum, und auch nicht den Künstlern Gunst, sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle. 11

nicht für unanständig (das.), und R. Simon b. Jochaï (2. Hälfte des zweiten Jahrh.) gestattet dasselbe auch am Sabbat, weil sämtliche Israeliten sich als Königssöhne betrachten und sich also zu jeder Zeit salben dürfen (Sabbat 111^a). Da daselbst vom Rosenöl (שמן ירד) die Rede ist, so kann es sich nur auf Salben des Hauptes beziehen.

V. 9 יראה ist auch hier als ירה zu nehmen (s. Glossar). Die Ditologie ימי הבלך haben einige Versionen gar nicht.

V. 10 השבך ist hier wohl nicht Zurechnung, Vergeltung, sondern, wie an den übrigen zwei Stellen „Klugheit.“

V. 11 מלחמה bedeutet wohl „Ausgang des Krieges, Sieg,“ wie o. S. 105. Das Particip ידע steht nie absolut, sondern hat immer einen Akkusativ oder Genitiv oder Infinitiv als Complement. Spr. 28, 2. ידע מוכן ידע ist an sich dunkel. Man kann daher nicht einfach übersetzen ידעים durch „Kundige.“ Es ist wahrscheinlich die hebräische Uebersetzung von τεχνίται, das im Griechischen „Künstler,“ aber auch „Kenner“ bedeutet. Daher empfiehlt sich die Uebersetzung der Vulgata artifices. — Man kann im Hebräischen wohl den Inf. statt des Finitiv setzen. Doch gebraucht Kohélet nicht diesen Modus. Daher ist die Lesart wohl richtiger שברי יראה wie ob. IV, 1.

- יב כִּי גַם לֹא־יָדַע הָאָדָם אֲתֵדְעוּ פְדָגִים שְׁנֹאֲחָזִים בְּמַצוֹתָהּ יֵב
 רָעָה וְכַצְּפָרִים הָאֲחֻזוֹת בְּפֶחַ פָּהֶם יוֹקְשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעַת
 רָעָה נְשֹׂת־פֹּל עֲלֵיהֶם פְּתָאִם:
 יג גַּם־זֶה רְאִיתִי חֲכָמָה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְגִדּוּלָהּ הִיא אֵלַי:
 יד עִיר קִטְנָה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מֵעַט וּבְאֲ־אֵלֶיהָ מְלֶךְ גָּדוֹל וְסַבֵּב יָד
 אֲתָהּ וּבָנָה עֲלֶיהָ מְצוּדִים גְּדוֹלִים:
 טו וּמִצָּא בָּהּ אִישׁ מִסְבֵּן חָכֵם וּבְמִלְטָה־הוּא אֶת־הָעִיר בְּחֲכָמָתוֹ
 וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ הַמְּסַבֵּן הַהוּא:
 טז וְאָמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִגְּבוּרָה וְחֲכָמַת הַמְּסַבֵּן בְּזוּיָהּ
 וּדְבָרָיו אֵינָם נְשִׁמְעִים:
 יז דְּבָרֵי חֲכָמִים בְּנִחַת נְשִׁמְעִים מִזְעַקַת מוֹשֵׁל בְּפָסִילִים:

V. 12. Das Verbum und Substantiv von *יד* wird sonst nur von Thieren und Vögeln gebraucht, weil es eigentlich auflauern bedeutet. Dagegen wird es im Neuhebräischen im weitern Sinne auch auf Fische angewendet. (Tr. Jom Tob. III) אין ציין דגים מן הדיברין מצודה רעה ודגים היה ודגים. Das Adjektiv רעה מצודה ist störend; man dürfte dafür רבה lesen. Fische, mit einem grossen Netz bedroht, können nicht ent schlüpfen. Die Form כשפיל ist durchweg neuhebräisch.

V. IX, 13. In der folgenden Versgruppe wird der allerdings relative Nutzen der Weisheit gegenüber der blinden Thorheit hervorgehoben, eigentlich die Ausführung des in der Versgruppe 6 (S. 83) aufgestellten Thema: dass die Weisheit verbunden mit Landbesitz Werth habe. Zwischen Vs. 12 und 13 scheinen einige Verse ausgefallen zu sein. Diese Lücke macht sich bemerkbar theils dadurch, dass die Gedankenreihe von der Herrschaft des Zufalls eigentlich keinen Abschluss oder keine Nutzenanwendung gefunden hat, und theils durch die Einl. von Vs. 13 זה זה; es muss also früher von dem Nutzen der Weisheit die Rede gewesen sein. Die Präposition אֵלַי statt בעיני weist auf eine spätere Sprachphase.

V. 14—15 sprechen von einem bestimmten historischen Faktum, das zur Zeit des Verf. vorgefallen sein muss, wie kritische Exegeten richtig angenommen haben, obwohl die LXX die Verba dieser Erzählung in den Conjunktiv setzen. Hengstenberg's Annahme: „dass wir hier eine Parabel vor uns haben, nicht einen geschichtlichen Vorfall, erkannte schon Luther und Mercerus; der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit ist ein Bild Israels“ (S. 222), diese Annahme bedarf keiner Widerlegung. Hitzig, der mit Recht in diesen Versen eine faktische Begebenheit erblickt, will sie

Denn es kennt der Mensch nicht einmal seine Zeit. Wie 12
Fische, welche in einem grossen Netze gefangen werden,
und wie Vögel in der Schlinge gefangen werden, so werden
gleich ihnen die Menschensöhne verstrickt zu böser Zeit,
so wie es sie plötzlich überfällt.

13.

Auch dieses habe ich als Weisheit unter der Sonne IX, 13
erfahren, und es scheint mir wichtig.

Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin; da kam 14
gegen sie ein grosser König, umgab sie und baute gegen
sie bedeutende Bollwerke.

Und es fand sich in ihr ein weiser armer Mann, und 15
dieser rettete die Stadt durch seine Weisheit, und kein
Mensch hatte sich um diesen armen Mann gekümmert.

Und da meinte ich: Besser ist Weisheit denn Tapfer- 16
keit. Und doch ist die Weisheit des Armen verachtet,
und seine Worte werden nicht befolgt.

Die Worte der Weisen in Gelassenheit sollten (doch) 17
eher angehört werden, als das laute Schreien des Herr-
schers in Thorheit.

durch die Notiz bei Polybius (V, 66) belegen, wo erzählt wird, dass Antiochos der Grosse die Stadt Dora vergeblich belagerte (Vorbe-merk. S. 133). Dagegen macht Ewald mit Recht geltend (268 Anmerk. 2), dass gerade das, was Kohélet als so ungemein denkwürdig hervorhebt, bei dieser Belagerung nicht eintraf. Polybius erzählt nämlich daselbst: Antiochos, welcher eine Belagerung gegen die Dora genannte Stadt richtete, aber wegen der Festigkeit des Platzes und der Hilfe von seiten derer des Nikolaos nichts ausrichten konnte, zog ab. Das ist Alles. Noch weniger kann man auch nur vermuthungsweise an Themistokles von Athen denken, wie Ewald (das.) allerdings sehr reservirt und problematisch aufstellt. Richtig ist nur, was Ewald noch das. anmerkt: „es wird uns in der That vielleicht nie möglich sein, zu errathen, welche Stadt Kohélet meine.“ Der denkwürdige Vorfall von der Rettung einer kleinen Stadt durch einen klugen Rathgeber hat gewiss in den Annalen der Kriegsgeschichte keinen Platz gefunden. Nur so viel muss man zugeben, dass das Faktum dem Publikum, für welches Kohélet schrieb, bekannt gewesen sein, also in dem Gesichtskreise von Jerusalem stattgefunden haben müsse.

V. 17 hat Herzfeld richtig aufgefasst: וְיִשְׁמַע אֶת הַחֵן als Partic. kann

טובה חכמה מפלי קרב וחוטא אחד יאבד טובה הרבה: יה
 זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה מפבור א י
 סכלות מעט:

ב לב חכם לימינו ולב פסיל לשמאלו:
 ג וגם בדרה פשהסכל הלך לבו חסר ואמר לכל סכל הוא:
 ד אסרות המושל תעלה עליה מקומה אלחנה כי מרפא ימים השאים ד
 גדולים:

als *gerundiv* gelten, wie נאדר נאיה נורא נחמד, auch ברוך ורור ו
 viele andere; also נשמע „zu befolgen,“ und mit dem Comparativ:
 „mehr zu befolgen.“ כסילים muss man aber als Abstraktum
 nehmen, wie LXX *ἐν ἀφροσύναις*, vielleicht corumpirt von כסילית.

Ueber den hier eingeschalteten Vers VII, 19 vergl. Einleitung
 S. 42 und oben Seite 96.

V. 18 חוטא in seiner gewöhnlichen Bedeutung passt nicht in
 diesen Vers. Man wäre geneigt מיטה zu lesen, welches Wort im Neu-
 hebräischen סכל und כסיל verdrängt hat. Und vom Thoren als Gegen-
 bild zum Weisen ist doch gerade in dieser Versgruppe die Rede.

V. X, 1. Nur die Pesch. hat den ersten Theil dieses Verses
 richtig im Zusammenhange mit dem Vorangehenden. אך רבבא דמיתין
 Nur muss man den Singular substituiren, den auch der Talmud hat (Kiduschin I, p. 61^d):
 דרש בן עזאי זבובי מות: „אילו זבוב אהר שמת, שמא אינו מבאש שמן רוקח
 stirbt, macht sie nicht Gewürzöl übelriechend!“ Mit Hitzig zu lesen
 nach archaischer Genitiv-Form: זבובי-מות ist für die Epoche, in
 der Kohélet verfasst wurde, nicht mehr zulässig; besser ist die von
 Luzzatto vorgeschlagene Emendation: זבובי-מות. Das Wort יביע geben
 LXX und Pesch. als „Gefäss“ wieder, *σκευαοία*, נאא und das vom
 Stamm ביע mit dem Präformativ י. Es passt besser, denn als Verbal-
 form: „macht gähren“ (Hitzig); „macht stinken“ (Ewald, vom Verbum
 נב?). — Den zweiten Theil haben die LXX richtiger: *τίμιον ὀλίγον
 σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην*, was im Hebr. lauten würde:
 יקר מעט חכמה מכבוד סכלית הרבה. Die LXX haben also einen andern
 Text vor sich gehabt. יקר mit Ewald im Sinne von „listig“ zu nehmen
 ist kein Grund.

V. 2 ist, je nachdem, sehr verständlich, oder sehr unverständlich.

V. 3 will sagen: der Thor verrathe sich in allen seinen Be-
 wegungen und — wie Herzfeld es richtig wiedergiebt — zeigt sich
 immer als Thor.

[Die Weisheit stand dem Weisen mehr bei als VII, 19 zehn Machthaber, die in der Stadt waren.]

Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe, und ein Fehlen- 18
der (Thor) kann viel Wohlstand vernichten,

Wie eine todte Fliege den Brodelnapf von Gewürzöl X, 1
übelriechend macht. Werthvoller ist ein wenig Weisheit
als die grosse Ehre der Thorheit.

Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, und das 2
Herz des Thoren zu seiner Linken.

Und auf dem Wege, den der Thor geht, fehlt ihm der 3
Verstand, und er verkündet Allen, dass er ein Thor ist.

Wenn der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, verlass 4
Deinen Platz nicht; denn Lässigkeit lässt grosse Sünden zu.

V. 4. Es ist bereits in der Einl. und o. S. 104 bemerkt, dass dieser Vers nicht hierher passt, vielmehr zur Gruppe über das Verhalten zum Könige. **רשע** bietet hier, wie Spr. 14, 30; 15, 4 exegetische Schwierigkeit, die nicht dadurch erledigt werden kann, dass man es aufs Gerathewohl mit „Gelassenheit“ übersetzt. Welche Berechtigung hat man zu dieser Uebersetzung? Weil es Symmachos hier mit *σωφροσύνη* wiedergiebt? Aber was beweist das? Die Parallele von Spr. 14, 30 beweist eben so wenig, weil die Lesart unsicher ist, wenn man die Uebersetzung der LXX, Pesch. und Targ. damit vergleicht. Erst muss die Schwierigkeit dieses Verses gehoben sein, namentlich die auffallende Erscheinung, dass **בשר** einen Plural haben soll, ehe man denselben zum Ausgangspunkt nehmen kann. Eben so schwierig ist die zweite Parallele, denn auch die L. A. dieses Verses muss erst festgestellt werden, da Pesch. und Targ. den letzten Halbvers **בה יסלף בה** ganz anders vor sich hatten. Da also diese Verse gar nichts für unsere Stelle beweisen, so hat man kein Recht, dem Worte diese Bedeutung zu vindiciren. Man muss vielmehr es entweder von **רשע** ableiten, wie es die alten Versionen haben, oder, da dieser Stamm oft mit **רשע** wechselt, das Nomen von diesem Verbum ableiten und es mit „Lässigkeit“ übersetzen gleich **רפיץ**, was hier sehr gut passt. Das Prädikat **יירא** ist allerdings schwierig, die Versionen übersetzen es gemäss dem Verbum im ersten Halbverse. Es scheint hier in der Bedeutung: „zulassen,“ „geschehen lassen“ gleich *ἀπιημι, sinere*. Mit dem Inf. kommt es in Koh. V, 11 in diesem Sinne vor, **הניח לישרן**, eben so *ψ.* 105, 14; Chro. I, 16, 21 **הניח ל... לעשק**. Man kann sich allenfalls zum Acc. **השאים גרולים** einen elliptischen Inf. hinzudenken. Der Sinn des ganzen Verses wäre dann: „Wenn der Herrscher in seinem Unmuth die Forderung an dich stellt, deinen Platz, dein Amt, zu verlassen und Andern Platz zu machen, so

ה יש רעה ראיתי תחת השמש פשוטה שיצא מלפני השליט :
 ו נתן הסכל במרומים רבים ועשירים בשפל ישוב :
 ז ראיתי עבדים על־סוסים ושרים הלכים בעבדים על־הארץ :
 ח חצר גומץ בו ופל ופרץ גדר וְשָׁכְנוּ נָחַשׁ :
 ט מִסֵּעַ אֲבָנִים וַעֲצָב בָּדָם בִּזְקָע עֲצִים יִסְכֵּן בָּם :

gehe trotz seines Zornes nicht darauf ein, denn diese Unterlassungs-sünde, diese Lässigkeit veranlasst, dass bedeutende positive Sünden geschehen.“

V. 5. Die Dunkelheit des Verses ist bekannt. Man kann ihm vielleicht nur beikommen, wenn man einen satyrischen Zug darin erblickt. Nimmt man nämlich שליש nicht als einen hohen Mächtigen, sondern als ein Mitglied des municipalen Magistrats oder Senats, wie o. S. 96, dann läge die Ironie in dem Momente: dass die Weltordnung so eingerichtet erscheint, als wenn sie von einem bornirten städtischen Beamten geleitet wäre, der in der Regel sich Dummheiten zu Schulden kommen lässt und alles verkehrt anfängt. Symmachos übersetzt hier richtig durch *ἀγνοία*. שיצא ist allerdings eine ungewöhnliche Form statt שיצא or שיצא, überrascht aber in diesem Buche nicht. Mit diesem Verse beginnt die Schilderung der Verkehrtheit im Staate, die nur unter der herodianischen Regierung in dieser krassen Form vorgekommen ist.

V. 6 קָבַל die Thorheit oder auch wie die LXX, Aquila und Symmachos lesen קָבַל ἄγῳ, bildet keinen Gegensatz zu עשירים. Der Vers kann nur einen gesunden Sinn haben, wenn man für סכל liest „ein Niedriger, Gemeiner.“ Selbst an עשירים ist Manches auszusetzen, und es würde besser klingen, wenn שרים dafür stünde, also: נתן השפל במרומים רבים ושרים בשפל ישוב.

V. 7. Der Sinn des Verses ist klar. Aber die Zeit, in welcher eine solche vollständige Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Judä, dem Schauplatz des Buches, vorgekommen ist, muss ermittelt werden. Nur die herodianische Regierung hatte solchergestalt in buchstäblichen Sinne alles unterst zu oberst gekehrt. Alle seine Gegner liess Herodes enthaupten oder wenigstens berauben; seine Anhänger dagegen begünstigte Herodes auf jede Weise, machte sie zu Herren des Landes und übergab ihnen die höchsten Posten. Josephus' Schilderung von Herodes' Regierung ist voll davon (vergl. besonders Alterth. XV, 16, 7; 10). Wer waren Herodes' Anhänger? Meistens Idumäer, die von den Hasmonäern unterworfen waren, und daher als Sklaven galten. Buchstäblich war es so unter Herodes' Regierung: Sklaven ritten wie Fürsten auf Rossen, während die ehemaligen Fürsten, so weit sie nicht beseitigt waren, verarmt waren, demüthig einherschlichen. Die Freunde des Has-

14.

Es ist ein Unglück, das ich unter der Sonne gesehen, 5
wie eine Unwissenheit, welche von einem Machthaber aus-
zugehen pfl egt.

Gesetzt ist der Niedrige auf grosse Höhen, und die 6
Vornehmen sitzen in Niedrigkeit.

Ich sah Sklaven auf Rossen, und Fürsten gehen (zu 7
Fuss), wie Sklaven auf der Erde.

Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer den 8
Zaun durchbricht, den kann die Schlange beißen.

Wer Steine losbricht, verwundet sich daran, wer Holz 9
spaltet, gefährdet sich daran.

monäerhauses und die Seitenverwandten waren bettelarm geworden. Zur Hohenpriesterwürde, der nächsten nach der Königswürde, wurden Ausländer berufen, zuerst Ananel und dann Simon, Sohn Boethos', aus Egypten.

V. 8—11. Auf die Gefahr hin, dass meine Erklärung dieser sprüchwörtlich zugespitzten Verse für äusserst gekünstelt gehalten werden sollte, will ich sie auseinandersetzen. Die Erkl. finden keinen rechten Zusammenhang zwischen den vorangehenden Versen und diesen Sentenzen, so dass sie sie als Interpolation angesehen haben. Indessen können sie wohl mit den Vorangehenden verbunden werden. Diese stellen die gesellschaftliche und staatliche Ordnung als umgekehrt dar. Darauf will der Verf. andeuten, dass diese Umkehrung sich an den Urhebern rächen könnte. Zu diesem Zwecke werden fünf Beispiele angeführt. Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer einen Zaun durchbricht, kann von der im Gemäuer nistenden Schlange gebissen werden. גדר גרר oder גרר גרר (Jes. 58, 12; Amos 9, 11; Ezech. 22, 30) bedeutet die staatliche Ordnung, die aufgelöst ist, wieder herstellen; so kann גרר גרר hier bedeuten die staatliche Ordnung auflösen. Das Beißen der Schlange und der Verläumder (Vs. 11) weisen ohnehin auf das Missregiment, das sich zu seiner Sicherheit der Angeber bedienen musste. — Komisch nimmt sich Ewald's Erklärung aus, dass die Beispiele schwere und grobe Arbeit vergegenwärtigen und auf die falschen Lehrer hindeuten wollen, „und welche Arbeit ist schwerer, als den Propheten spielen wollen?“ (S. 322). (Ueber das Sprachliche גרר, גרר, גרר, גרר vergl. Glossar). Diejenigen, welche גרר גרר durch „Grenzsteine verrücken“ erklären (unter den Neuern Hengstenberg), sind von Knobel und Hitzig gründlich widerlegt.

אִם-קָדוֹה הַבְּרִזָּל וְהוּא לֹא-פָנִים קָלָקַל וְהַיְלִים יַגְבֵּר וַיִּתְרוֹן י
הַכִּשִׁיר הַכְּמָה :

אִם-יִשְׁדֹּךְ הַקֶּדֶשׁ בְּלוֹא-לֶחֶשׁ וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַקְּשׁוֹן :
דְּבַרִי פִי-חֶכֶם חֵן וְשֹׁפְתוֹת בָּסִיל תִּבְלָעֵנִי :
תַּחֲלֵת דְּבַרִי-פִיהוּ סְכָלוֹת וְאַחֲרֵית פִּיהוּ הוֹלְלוֹת רָעָה :

V. 10 gilt mit Recht als einer der schwierigsten Verse in Kohélet. Wie die Ausll. ihn erklären, sagt er, selbst wenn ihre Erkl. richtig sein sollte, eine Trivialität. Die sprachliche Erklärung desselben, welche davon ausgeht, dass קדה intransitiv zu nehmen sei, und dadurch zu vielen falschen Consequenzen führt (so unter den Neuern Ewald und Hengstenberg), haben Knobel und Hitzig abgefertigt. Ganz unzweifelhaft ist קדה = כהה „stumpf machen“, in Piel-Form schon in Ezech. mit ק statt כ. Aber פנים kann nicht gleich פה „Schärfe und Schneide“ bedeuten, und לא פנים auch nicht „ohne Vorderseite“ nach Hitzig (S. 198). (Ueber קלקל „verwunden“ vergl. Glossar). In diesem Sinne ist die Uebersetzung der Pesh. gehalten, welche den Vers am verständlichsten macht: אַמַּא דְּלֵה וְקִטְלָה נִסְכָּא „Verwundet das Gesicht und häuft Erschlagene.“ Sie muss demnach in לא פנים zusammengezogen und statt ויהלים gelesen haben ויהלים; יגבר nimmt sie im quantitativen Sinne. Noch correkter wäre, statt ויהלים zu lesen ויהבלים, von הבל „Wunden“. Die Verneinung vor פנים haben LXX auch weggelassen. — Wie man auch den ersten Theil des Vs. fassen mag, der Schluss הכשיר היירון passt keinesweges dazu; daher zeugen sämtliche Uebersetzungen nur von Desperation: „den Vortheil des Gelingens giebt Weisheit“ (Knobel); „aber den Vorzug des Zurechtmachens wählt die Klugheit“ (Herzfeld); „und der Nutzen der Anstrengung ist Weisheit“ (Ewald); „Besser ist Weisheit handhaben“ (Hitzig); „Den Vorzug des Besseren hat die Weisheit“ (Hengstenberg); „Hat die Vorbereitung der Weisheit einen Vorzug?“ (Luzzatto). Man muss eben bei solchen Versen den Muth der Bescheidenheit haben und eingestehen, dass man sie nicht versteht. היירון הכשיר הכמה scheint das Trümmerstück eines untergegangenen Verses oder einer Versgruppe zu sein (vergl. Einl. S. 44).

V. 11. Auch dieser Vers ist sehr schwierig, ganz besonders בלוי לשח. Aquila giebt es durch ἀπόσης ἀποδής „wenn keine Beschwörung vorgenommen wird.“ Aber dann hat der Nachsatz keinen Sinn; die anderen Versionen sind gar nicht zu gebrauchen. Das Verständniss des Verses hängt übrigens von der Bedeutung des Wortes בעל הלשון ab. Die LXX fassen es als Beschwörer ἐπάδων, und ihnen folgen alle Erklärer. Nur Hengstenberg giebt es durch den „Mann böser Zunge“ wieder, aber ohne sprachliche Begründung. Die Vulgata hat aller-

Wenn er das Eisen stumpf gemacht hat, so schleudert 10
er es ins Gesicht und häuft Wunden . . . Vorzug, An-
strengung, Weisheit (?).

Wenn die Schlange beisst den Mann (?) der Beschwö- 11
rung, so hat der Ankläger keinen Gewinn.

15.

Die Worte des Mundes eines Weisen sind anmuthig, 12
aber die Lippe des Thoren überwindet ihn.

Der Beginn der Worte seines Mundes ist Thorheit, 13
und das Ende (der Worte) seines Mundes ist bösertiger
Wahnsinn.

dings diesen Sinn wiedergegeben: *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Das Targum übersetzt בעל הלשון mit אכל קרובין. Im Midrasch heisst geradezu ein Angeber בעל הלשון. Die Schlange wird redend eingeführt, אמרו לבעל הלשון דהיא אומר כן והורג ברומי או ברומי והוא הורג בסוף העולם „fragt doch den Angeber, der hier ein Wort spricht und tödtet in Rom, oder in Rom ein Wort spricht und tödtet am Ende des Erdkreises.“ Es ist wie אש Ps. 140, 12 gebraucht. Von diesem sichern Punkte muss man ausgehen, um des ersten Halbverses Herr zu werden. Knobel meint, die Vulgata habe בעל להש gelesen (S. 390); ich kann das in den Worten „in silentio“ nicht finden. Aber die Lesart empfiehlt sich ganz besonders. „Wenn die Schlange den eigenen Besprecher beisst, dann hat der Angeber keine Sicherheit, dass nicht auch ihn der giftige Biss seiner Zunge treffen werde, wie die Schlange den beisst, der einen Zaun durchbricht.“ In sofern hätten die Verse in dieser Gruppe einen logischen Zusammenhang.

V. 12. Zwischen diesem, den folgenden Versen und den vorangehenden ist schlechterdings keine logische Verbindung, und alle Versuche der Ausll., sie zu verknüpfen sind misslungen: wie denn überhaupt die Verse bis zu Ende des Kapitels einen fragmentarischen Charakter haben. Das Wort בלע wird als „verschlingen“ und metaphorisch „verderben“ erklärt. Nichts ist irrthümlicher. Man muss zwei Stämme בלע unterscheiden, wie im Arabischen بلع und بلغ. Das Letztere hat, wie auch im Syrischen, die Bedeutung „besiegen“ in der Unterredung „überwinden“, *vincere*. Diese Bedeutung hat der Stamm בלע auch im Hebräischen פלג לשונם בלע ד' (ps. 55, 10); דברי בלע (das. 52, 6); וכל הכמתם תבלע (107, 27). Selbst פי רשעים יבלע אין (Spr. 19, 28) ist noch diese Bedeutung zu erkennen, nur das אין ist unverständlich.

V. 13. סכלות רעה ist eine Steigerung des סכלות wie VII, 25, und zwar ist der Wahnsinn schlimmer für Andere, nicht für sich.

וְהַסְכֵּל יִרְבֶּה דְבָרִים לֹא יִדְעֵה הָאָדָם מִהַשְׂיִיחָהּ וְאִשֶׁר יִתְּנָה יָד
מֵאַחֲרָיו מִי יִגִּיד לוֹ :

טו עֲמַל הַכְּסִילִים תִּיגָעֶנּוּ אִשֶׁר לֹא יִדְעֵה לְלַכֵּת אֶלְעִיר :

טז אִי־לָךְ אֶרֶץ שְׂמֵלֶכָה נָעַר וְשִׁרְיָה בְּבִקְרַיָא אֶכְלוּ :

V. 14. Der Anfang dieses Verses passt noch gut zum vorhergehenden, aber der Verlauf erscheint nach der bisherigen Erklärungsweise, die dieses logisch Ungleichartige zusammenziehen will, gekünstelt (Vergl. zu VIII, 7). Da beide Verse fast identisch sind, so ist die masoretische Lesart שִׂיחָה vorzuziehen vor der der Versionen מִהַשְׂיִיחָה (vergl. weiter).

V. 15 ist an sich unverständlich, und der Text hat grammatische Schwierigkeiten. Zuerst von diesen; עֲמַל ist *femininum* gebraucht, was noch hingehen mag. Aber weniger nachsichtig kann man gegen die Form רִיגָעוּ Singular sein, da das Suffixum sich auf כְּסִילִים bezieht, wenn man nicht mit Ewald (323) aus dem Suffixum einen „Landmann“ machen will. Daher ist die Lesart der Versionen im Plural vorzuziehen: κοπόσει αὐτῶς (κακόσει und σκοτόσει Corruptelen); Pesch. מלאה להון; Vulgata: *affligere eos*. Aber dann erscheint der ergänzende Relativsatz durchaus incongruent לא ידע. Die Vulg. und die Pesch. haben auch hier consequent den Plural: *qui nesciunt in urbem pergere*; משל ולא ידעו למאזל למדינא; עמל הכסילים ריגענס אשר לא ידעו ללכת אל עיר. Aber was soll das Ganze bedeuten? Es ist wieder gekünstelt, es mit den meisten Erklärern als sprichwörtliche Redensart zu nehmen: „nicht einmal die *via trita* zu kennen,“ oder mit Ewald und Hitzig: „dass der bedrückte Landmann nicht wisse zur Quelle des Uebels, den Regierenden oder gar den heidnischen Herrschern, zu gehen, um die Obrigkeit zu bestechen, oder einen Advokaten anzunehmen,“ ich sage, das ist nicht minder gekünstelt, als die Stadt als das „himmlische Jerusalem“ oder „eine chimärische Stadt der Weisen“ (!!) voranzusetzen. Nach diesen Erklärungen ist der Vers entweder abgeschmackt oder eine nichtsagende Phrase. Einen eingermassen erträglichen Sinn erhielt der Vers, wenn man ihn auf die Gewohnheit und das Dogma der Essäer bezieht, die Städte zu meiden. Josephus deutet zwar in den uns erhaltenen Zügen von den Essäern diesen Umstand nur mit einigen Worten an (Alterth. XVIII, 1, 5) αὐτοὶ ἐφ' ἐαυτῶν ζῶντες. Aber in einer verloren gegangenen Schrift, vielleicht in der *ad Graecos* scheint er von der Scheu der Essäer, in Städten zu wohnen, gesprochen zu haben. Daraus hat der Verf. der pseudo-philonischen Schrift, *quod omnis probus liber*, den Satz genommen, dass die Essäer nur in Dörfern wohnen und die Städte meiden: οὗτοι (οἱ Ὀσσαῖοι) κομηθὸν οἰκῶσι, τὰς πόλεις ἐκτρέπομενοι. Näher giebt es Plinius der ältere an (*historia*

Und der Thor häuft Worte Der Mensch weiss 14
nicht, was sein wird, und was nach ihm sein wird, wer
kann's ihm melden?

Die Arbeit der Thoren ermüdet sie, weil sie nicht 15
achten, in eine Stadt zu gehen.

Wehe Dir, o Land, dessen König ein Sklave ist, und 16
Deine Fürsten des Morgens (schon) speisen.

naturalis V, 17), dass die Essäer sich in der Wüste am toden Meere, in der Gegend von Engaddi aufgehalten haben: *ab occidente litora... Essenii fugiunt . . . gens sola, socia palmarum. Infra hos Engadda oppidum est* (vergl. Graetz, Geschichte der Juden Bd. III² S. 470). Da die Essäer die Städte mieden, so mussten sie sich alles, was der Handel für Bequemlichkeit bietet, selbst besorgen, selbst anfertigen und hatten daher schwere Arbeit, die sie müde machte. Das ist der satyrische Zug in diesen Versen. Um diesen Hintergrund von den Essäern voll heraustreten zu lassen, ist noch nöthig, das in diesem Verse gebrauchte Verbum zu nüanciren. Es hat öfter die Bedeutung „beachten, sich kümmern“ צאנך (בני) ידע ידע פני (Spr. 27, 23): „beachten, sich kümmern“ ידע ידע פני (בני) צאנך (29, 7), wo es offenbar bedeutet: „kümmere dich um die Jungen deiner Heerde;“ „es kümmert sich der Gerechte um das Recht der Armen“. דן ארני לא ידע ארני מה בבית (Genesis 39, 8). Wenn nach dieser Voraussetzung unter den כסילים hier die Essäer persiffirt werden, dann wäre auch der Zusammenhang des isolirten Vs. 14 mit der ganzen Gruppe wiederhergestellt. Einige Essäer rühmten sich, die Zukunft zu kennen und sie vorher zu verkünden. (Jos. jüd. Krieg II, 8, 12): *Eioi de en autois oi kai ta mellenota prognōskoun epilogōntai*. Darauf könnte sich der genannte Vers beziehen: Der Thor häuft leere prahlerische Worte: Der Mensch kann nicht wissen, was sein wird, er kann die Zukunft nicht verkünden, und ebenso wenig, was nach dem Tode sein wird (die Unsterblichkeit). Nach dieser Auffassung des Verses und der ganzen Versgruppe bedeutet כלל und כסילים nicht etwas Vages, sondern hat einen vollen Begriff, eine individualisirte Menschenklasse, nämlich die Essäer, zum Gegenstande, welche es gerathen achten, in irgend eine Stadt zu gehen und daher sich mit der Tagesarbeit selbst plagen müssen.

V. 16—17. Beide gehören zusammen. Da בן הורים und יתר un-
streitig eine polare Antithese bilden sollen, so ist es erstaunlich, wie
sämmliche Ausl. das Erstere mit „Knabe“ übersetzen und deuten,
während das Letztere doch einen „Freigeborenen“ bedeutet. Mit
einem gewissen Eigensinn steifen die Ausl. sich dagegen, dass יתר
hier „Sklave“ bedeuten soll. Nur Wenige hatten eine dunkle Ahnung
davon; aber sie schwächten den Sinn wieder ab und machten daraus
einen metaphorischen Sklaven der Neigungen. Nein, das Wort

אֲשֶׁרֶךָ אָרֶץ שְׂמַלְכָךָ בְּיַד־חֹרִים וְשֶׁרֶךָ בְּעַת יֵאָכְלוּ בְּגְבוּרָה יו
וְלֹא בְשֵׂתִי :

יח בְּעֵצְלֹתַיִם יִמָּד הַמְקַרָּה וּבְשִׁפְלוֹת יָדָיִם יִדְלַף הַבַּיִת :
יט לְשֹׁחֵק עֵשִׂים לָהֶם וַיִּזַּן יִשְׁמָה חַיִּים וְהִקְסָה יַעֲנָה אֶת־הַכּוֹל :

kann in der Symmetrie des antithetischen Parallelismus nichts anders als ein Sklave rundweg, *sans phrase*, bedeuten. Es wird zwar dem stets entgegengehalten, dass נַעַר nicht schlechtweg Sklave, sondern nur etwa wie *puer* ein Aufwärter oder Ehrenknabe bedeuten kann. Ich bin also genöthigt den Beweis voll anzutreten. Mephiboschet's Verwalter oder Hauptsklave Ziba wird *promiscue* das eine mal עַבְדַּא und das andere Mal נַעַר genannt (II Samuel, 9, 2; 9. 16, 1. 19, 27). Die Sklaven, welche Abraham zur Begleitung mitnahm, werden נַעֲרִים genannt (Genesis 22). Abrahams Haussklaven, mit denen er die Könige verfolgt, יִלְיָדוּ בֵּיתוֹ, werden als עֲבָדִים (14, 14—15) und als נַעֲרִים aufgeführt (das. Vs. 24). Die Sklaven, welche für Boas die Ernte besorgen, sind נַעֲרִים (Ruth 2, 9; 21). Hiobs Sklaven im Prolog sind נַעֲרִים, und so liessen sich die Beispiele häufen. Ebenso heisst נַעֲרָה auch Sklavin, wie auch *παῖς* gleich *δοῦλος* ist und *puer* gleich *servus*. In Amerika wurden die Sklaven *boy* schlechtweg genannt. Damit fällt der Einwurf weg, den Knobel gegen die Bedeutung von עַבְדַּא vorgebracht hat (S. 324). Steht diese Bedeutung fest, so ist nicht daran zu zweifeln, dass der König, welcher hier נַעַר genannt wird, von Sklavenabstammung sein muss. Man wird dabei förmlich auf Herodes gestossen, welcher von den Idumäern abstammte, die Johann Hyrkan unterjocht d. h. zu Sklaven gemacht hat. Daher wird Herodes im Talmud nicht anders als עַבְדַּא דְּבֵית הַשְׂמוֹנָא „Sklave des hasmonäischen Hauses“ und die Herodianer עֲבָדֵי מַלְכִים genannt (Trakt. Baba Batra p. 3^b Ketubot p. 24).⁹ Das war die Anschauung der damaligen Juden, dass wer von kriegsgefangenen Heiden abstammt, gesetzlich als Sklave angesehen wird. Die Fürsten, die hier genannt werden, das sind die oben X, 7 genannten, die eigentlich Sklaven sind, aber wie Fürsten stolz auf Rossen reiten. Es waren meistens idumäische Paryenüs, welche Herodes als Helfershelfer seiner tyrannischen Regierung hoch erhoben hatte. Als zuchtlose Landsknechte, wie die Idumäer von Josephus geschildert werden, verbrachten diese sogenannten Fürsten ihre Zeit mit Gelagen. In diesem Verse liegt der Schlüssel zu Kohélet; die wichtige Zeitfrage kann nur hierdurch gelöst werden. Zu bedenken wäre noch Spr. 30, 22 כִּי יִחַת עַבְדַּא כִּי יִמְלִיךָ. Allein da hier das Verbum nicht die Bedeutung regieren, sondern „schalten“ hat, worauf die Parallele weist כִּי חִישׁ דְּשִׁפְחָה, so kann damit kein Einwurf gemacht werden. — Sprachlich ist zu bemerken, dass אַי nicht eine andere Form von אִי, sondern eine

Glücklich Du, o Land, dessen König ein Freigeborner 17 ist, und Deine Fürsten zur bestimmten Zeit speisen in Tapferkeit und nicht in Schwäche (?).

So sinkt in Trägheit das Gebälk um, in Schlawheit der 18 Hände rinnt das Haus.

Als Spass achten sie Brod, Wein und Oel — das die 19 Lebenden erfreut — und das Geld gewähre Alles (dieses).

Corruptel derselben ist. בן דורים ist ein neuhebräisch gebildetes Wort. Die seltene Form בשתי ist noch dunkel; nur Pesch. und Vulg. führen es auf שיה zurück, LXX dagegen übersetzen es als Verbum von ביש *αἰσχυρθῆσομαι* (לא יבש); das Targ. hat zweierlei Uebersetzungen davon, בהלשותא und במסירה עינא; die erste Uebers. hat gelesen ברשי (הש schwach sein); die zweite scheint an עָקַם דַּעֲיָן gedacht zu haben.

V. 18. Das Wort בעצלתיים ist von Allen missverstanden worden, sie nahmen es als Doppelfaulheit, oder die beiden faulen Hände, und Ewald ist gleich dabei, aus dieser Form eine allgemeine grammatische Regel zu machen. Die scheinbare Dual-Endung ים ist eine Dittographie des folgenden Wortes ימך. Wir haben also hier nur die korrekte Form עצלות. Das Zerfallen des Hauses ist ein Bild für den Zerfall des Staates; in so fern passt dieser Vers zum vorhergehenden יָרַח לְךָ אֶרֶץ, wehe dir Land.

Ueber die Zeit, in welcher in Palästina gespeist wurde, vergl. Sabbat p. 100 mit Anlehnung an diesen Vers, Pesachim 12^b. Gewöhnlich speiste man, wie das Prandium der Römer, um 12 Uhr. Nur Fechter (לודים *ludii*) und Räuber schmausten schon des Morgens um 6 oder 7 Uhr. Gleich des Morgens Mahlzeit halten, zeugt von Gier und niedriger Gesinnung.

V. 19. Dieser so einfach scheinende Vers hat seine Tücken. 1) weiss man nicht, was להם עשה bedeutet. Im Chal. bedeutet allerdings להם עבר, ein Mahl veranstalten (Dan. 5, 1), aber im Hebr. nur einfach: „Brod backen“ (Ezech. 4, 15) wie im griechischen ἀρτοποιεῖν. 2) weiss man nicht, was der Schluss יהבוק יענה bedeuten soll. Die LXX haben dafür zwei Uebersetzungen. τῷ ἀγγυρίσ τεινώσει und ἐπαξίεται τὰ πάντα (oder nach Aquila's Uebersetzungsart σὺν τὰ πάντα. Das Erstere entspricht der Form ענה (im Piel) und das Andere der Bedeutung „erhören“ (im Kal.). Aber mit Beiden ist nichts anzufangen. Auch P. hat zweierlei Uebersetzungen. במכך ימטעא להך „erniedrigt und verführt.“ Bei dieser Beschaffenheit des Textes kann man allerdings den Sinn blos errathen. Was die Erkll. darüber gesagt haben, ist eben nur vage errathen, und sie haben dem Sinn keine sprachliche Unterlage gegeben. Um das Verständniß einigermassen zu erleichtern, muss man vom Ende anfangen. אז הכל steht wohl für כל אלה, nämlich auf die vorangegangenen Substantiva sich beziehend, auf ייך להם. Dann müsste יענה „gewähren“ be-

בם בַּמִּדְעָה מְלֶךְ אֶל־תִּקְוֶל וּבַחֲדָרָי מִשְׁפָּכָה אֶל־תִּקְוֶל עֲשִׂיהִי =
 בִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךָ אֶת־הַקּוֹל וּבַעַל הַכְּנָפִים יִגִּיד דָּבָר :
 שִׁלַּח לַחֲמָה עַל־פְּנֵי הַמָּרִים כִּי־רָבִב הַיָּמִים תִּמְצָאֵנָה :
 זי ז

deuten. Es kommt zwar in diesem Sinne nur selten vor, meistens von Gott gebraucht. Genesis 41, 16, אלהים יננה את שלום פרעה; indessen Hosea 2, 23—24 berechtigt theilweise zu der Annahme, dass es auch von andern Subjekten ausser Gott gebraucht werden kann. Wenn nun der Schluss des Verses bedeutet: „Geld gewähre (nach der Meinung des Sklaven-Königs und der schmausenden Fürsten) Alles, auch Brod und Wein“, so muss der erste Halvers den Sinn haben, dass man sich um die Erzeugung dieser Produkte gar nicht zu kümmern brauche, man brauche gar nicht die Hände zu rühren und schwer zu arbeiten. In sofern müssen die Worte להם ויין לשחוק עשים להם ויין genommen werden „zum Spiele, Spasse“ (im Gegensatz zum Ernste) machen sie Brod und Wein“. *שחוק* hat zweierlei Bedeutungen: Spiel und ausgelassene Freude. *עשה לשחוק* kann allerdings bedeuten, es zum Spass machen, wie das griechische *ποιεῖν* im *Medium*, wie oben VI, 12 ויעשה ככל. Sonst kommt es meines Wissens nur noch Ezech, 33, 31 in diesem Sinne vor *עשים* בפייהם המה עשים „sie achten (deine Worte) wie Liebeslieder in ihrem Munde“ (כ׳ als Vergleichung wie *מה* כ׳ = Jes. 54, 9 = *כימי* = *כימי* und noch einige Mal). Noch wäre zu bemerken, dass die LXX und Peschito ein Substantiv mehr haben, als der hebr. Text: *εἰς γέλυτα ποιοῦσιν ἄρτον κ. οἶνον κ. ἔλαιον*; לתרוחא עברין לחמא חמרא ומשהא. Wenn diese Leseart die richtige wäre, würde sie die Auffassung noch mehr bestätigen, dass *עשה* sich nicht blos auf *להם*, sondern auch auf die folgenden Substantiva bezieht. *ישמה היים* ist jedenfalls als Relativsatz aufzufassen, vom Wein gebraucht, wie *ψ.* 104, 15: ויין ישמה לכב אוש, שמן וקשרת ישמה לב 27, 9. Durch diese sprachliche Erörterung des Sinnes passt die Parallele gut zu diesem Verse, welche le Clerc herangezogen hat. *ιδροσάμενος τῶτος (ἀργύριον κ. χρυσίον) γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν, εὔξαι, τί βυλει*. Der Vers ergänzt in sofern auch den vorangehenden, welcher von der Trägheit spricht. Die Fürsten sind träge, führen ein Schlaraffenleben, halten die Arbeit für unnöthig, das Hervorbringen von Brod, Wein und Oel achten sie als Spiel, da doch das Geld ihnen dieses Alles gewährt.

V. 20 *מדעק* kann nicht „Gewissen, Mahngedanken“ bedeuten, sonst würde im Parallelismus statt einer Steigerung ein ernüchterndes Sinken enthalten sein. Allenfalls könnte man auch mit Hengstenberg (S. 237) annehmen, dass *מדעק* gleich dem lat. *studium*, der Ort des Studiums, Schule bedeutet, was allenfalls eine Stütze fände, da im Chald. das Wort *מדעק* Lehrhaus zu bedeuten scheint. Im Targ. zu *ψ.* 38, 3 וזכרימא אישלטין מן מדעהיון. Das gäbe allerdings eine Steigerung. „Nicht blos wo Mehrere anwesend sind, nicht blos in der Schule,

תִּחְלַק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה כִּי לֹא תִדַע מִדִּיהֶיהָ רָעָה ב
עַל־הָאָרֶץ :

אִם־יִמְלֵאוּ הָעֲבִים בְּשֵׁם עַל־הָאָרֶץ יִרְקוּ וְאִם־יִפּוֹל עֵץ ב
בְּדָרוֹם וְאִם בְּצַפּוֹן מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל הָעֵץ שָׁם יִהְיֶה :

auf, dass ursprünglich der *השֵׁלך* gestanden hat. Das *ה* ist durch das vorangegangene Schlusswort absorbiert worden. Vorangeht nämlich der Vers: *ἐν τῷ ποιῆναι αὐτὸν ἐλεημοσύνην*, d. h. hebr. בעשותך צדקה (das Wort צדקה wird in diesem Buche durchweg durch *ἐλεημοσύνη* wiedergegeben). Das *ה* von צדקה hat also die Copisten vergessen lassen, es bei *השֵׁלך* zu wiederholen. Der Vers in Tobit würde demnach hebr. lauten: *השֵׁלך להמך בקרב העובדים ואל תחך לרשעים*. Wir haben also an dem Buche Tobit einen Anhalt, dass man im Hebräischen gesagt hat *השֵׁלך להם*, was dem *שלה להם* in unserem Buche gleich ist. Das *השֵׁלך על אפי* im Pseudo-Sirach kann für unsere Stelle nichts entscheiden.

Es ist aber nicht zu verkennen, dass Kohélet von diesem Kapitel an bis zum Schluss geflissentlich in Räthseln spricht. Folglich sollen die von ihm gebrauchten Worte nicht den eigentlichen und ursprünglichen Sinn haben, sondern Andeutungen für Metaphern seien. Hitzig wies mit Recht die Annahme fast aller Erklärer ab, als wenn hier eine Mahnung zur Wohlthätigkeit oder zur Entäusserung der Güter zu suchen sei, weil diese „Tugenden“ im ganzen Buche nicht empfohlen werden. Eben so wenig ist hier von einem Rathe die Rede, wie man den Acker bestellen soll. Kohélet hat schwerlich eine *Georgica* schreiben wollen. Noch weniger lag ihm daran, die Schifffahrt und den Seehandel zu empfehlen, und wie man sie betreiben soll. Von diesem Allem enthält das Buch nichts, und man darf nicht fremde Tendenzen hineinragen. Ist also in diesem Schlusse eine geflissentlich angebrachte Räthelsprache, so hat man nur darauf zu sehen, den Kerngedanken zu finden, oder vielmehr darauf zu achten, ob der Verf. nicht selbst die Lösung des Räthsel andeutet. Nun ist offenbar Vs. 6 der Central-Vers. *בבקר זרע אר זרעך*, und was dieses bedeutet, ist in Vs. 9 und in den folgenden deutlich genug angegeben: *שמה בהור בילדותך*. Mit einem Worte, der Verf. will zum Schlusse die Ehe, die ehelichen Pflichten, das Eheleben empfehlen. Desswegen thut der Verf. so geheimnissvoll und spricht in leisen Andeutungen, weil er sich nicht deutlich ausdrücken darf, um nicht in Plumpheit und Cynismus zu gerathen. Er darf sagen: genieße die Freude, genieße das Leben; aber wie er weiter gehen will, um zu empfehlen: Sorge für die Fortpflanzung des Geschlechtes, darf er nicht mit der Sprache heraus. Die Bedeutung von Vs. 6 haben einige Mischnah-Lehrer richtig erkannt: *היו לך בנים בילדותך, היו לך בנים בזנותך* (Midrasch) (Midrasch u. Mathe z. St.; zu Genesis Abschn. 61. Babylon. Trakt. Jebamot

Gieb Theil zu sieben und auch zu acht (siebenfach und 2
achtfach), denn Du kannst nicht wissen, was als Unglück
auf Erden ausfallen wird.

Wenn sich die dichten Wolken mit Regen füllen, nun, 3
so werden sie sich zur Erde ergiessen. Und wenn ein Baum
im Süden fallen wird oder im Norden, nun, da wo er fallen
wird, ist er.

p. 62^b und a. St.). „Hast Du in der Jugend geheirathet und Kinder erzeugt, so unterlass es nicht, es im Alter zu wiederholen.“ Dass die Metapher: „Samen säen“ für „Kinder erzeugen“ in der nach-exilischen Lit. angewendet wurde und verständlich war, folgt aus Sirach. In Kap. 26, wo die reine Ehe der Buhlerei entgegengesetzt wird, kommen einige Bezeichnungen vor, welche vollständig, wie hier in Koh. lauten. In der LXX = Uebersetzung fehlen zwar diese betreffenden Verse, aber sie sind im Syrischen und in zwei griechischen Codices erhalten, in Cod. Ephraemi Syri und in Cod. Hoeschel (vergl. O. Fried. Fritzsche's exegetisches Handbuch der Apokryphen, die Weisheit Jes. Sirach's S. 147). Vs. 24 lautet: Ἀναζητήσας (ἂν ζητήσῃς?) παντὸς πεδῖς εὐγεῶν κλῆρον, σπεῖρε τὰ ἴδια σπέρματα πεποιθὸς τῇ εὐγενείᾳ σου. Οὕτως τὰ γεννήματα σου . . . μεγαλυνῶσι. Im Syr. lauten diese Verse: בעי פצחך מן כל ארצנו שקצא טוב למורה זרעך בחוליתך תבילית. והננו הוין עללךך. Der Sinn dieser in beiden Versionen nicht integer erhaltenen Verse ist: „Suche als Dein Loos von der ganzen Erde ein vortreffliches Feld, Deinen eigenen Samen zu säen, damit Du zu Deiner Erzeugung Vertrauen haben kannst. So wird Dein Ertrag sein“ etc. σπεῖρε σπέρματα, זרע זרעך wird also entschieden für „erzeugen“ gebraucht. Mit der Einschärfung dieser Mahnung, die Ehe nicht zu vernachlässigen, beginnt diese Versgruppe: „Wage es nur immerhin, Dein Brod auf die Wasseroberfläche zu werfen. Fürchtest Du etwa? — so ist die Gedankenverbindung — willst Du Dich erst nach günstigem Winde umsehen? Thörichte Vorsicht! Wer auf den Wind achtet, könnte nie säen.“ So haben sämmtliche Verse einen logischen Zusammenhang, und auch das Einzelne ist dadurch besser verständlich.

V. 2 לשמונה וגם לשבעה hat Knobel (332) richtig ausgelegt nach der Parall. von Micha (5, 4) והקמנו עליו שבעה ימים ושמונה נסכי אדם. Sieben und acht bedeutet eine runde Zahl, ganz so wie τῆς κ. τετρακίς, *ter quaterque*. Es ist hier adverbial zu nehmen, wie השאריכם שבע על (Lev. 26, 18, 21, 24, 29 und öfters). Gieb Antheil d. h. זרע זרעך, säe Deinen Samen, siebenfach und achtfach = vielfach, metaphorisch: heirathe und erzeuge viele Kinder. רעה ist prädicativ = lächerlich, denn Du kannst nicht wissen, was zum Unglück ausfallen wird. Dieser Begründungssatz bezieht sich nicht blos auf den vorangehenden Halbvers, sondern auch auf das Vorhergehende: שלא לחמתך (vergl. Einl. S. 31).

V. 3 will sagen, das Unglück, welches die Aengstlichkeit fürch-

- ה שִׁמְרֵהוּ רֹחַ לֹא יִזְרַע וְרֵאָה בְּעֵינַיִם לֹא יִקְצֹר :
 ה כֹּאשֶׁר אֵינָהּ יוֹדֵעַ מֵהִזְדַּקְתָּ הָרוּחַ בְּעֵצְמַיִם בְּבִטָּן הַמְּלֵאָה
 כָּכֵה לֹא תִדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל :
 ו בִּבְקֹר זֶרַע אֶת־זֵרְעֶךָ וְלַעֲרֹב אֶל־תַּנְּחָה יָדְךָ בִּי אֵינָהּ יוֹדֵעַ אִי
 זֶה יִכְשֹׁר הַזֶּה אֲרִיזָה וְאִסְשִׁינֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים :
 ז וּמִתּוֹק הָאוֹר וְטוֹב לַעֲיִנַיִם לְרֵאוֹת אֶת־הַשָּׁמֶשׁ :
 ח בִּי אִסְשִׁינִים הַרְבִּיחַ יְחִיָּה הָאָדָם בְּכֹלֵם יִשְׁמַח וְיִזְכֹּר אֶת־
 יוֹמֵי חַוְשָׁה בִּי־הַרְבִּיחַ יְדוּי פֶלֶשֶׁבַע הָבַל :

tet, trifft nicht immer so ein, wie es sich die erschreckte Phantasie im Voraus ausmalt. Der Horizont umzieht sich mit dichten Wolken — was עב עבים stets bedeutet, eigentlich eine Ellipse von עב הענן — und lässt eine Kalamität befürchten, hinterher zeigt sich, dass es nicht so arg ausgefallen ist. — die Wolken haben sich blos zur Erde ergossen. Oder wenn ein furchtbarer Sturm rast, der die Bäume knickt, so fällt ein Baum hierhin, dorthin — ohne weitern Schaden anzurichten. Lass dich daher nicht von der Aengstlichkeit übermannen, das zu unterlassen, was zugleich eine Pflicht und angenehm ist. — יהוא ist eine ganz abgeschmackte Form, die auch in Kohélet's Sprache nicht zu verzeihen ist. Man lese einfach היה.

V. 4 ist die Ergänzung des Vorhergehenden. Wer abwarten will, bis der Wind vorüber sein wird, um gewissermassen nicht auf die Wasserfläche vergeblich zu säen, damit der Wind die Samenkörner nicht verwehe, der könnte nie dazu gelangen. Wer also aus Furcht vor bösen Tagen Das und Jenes, hier das Kindererzeugen, unterlassen will, der würde es nie thun können.

V. 5. Der tiefe Inhalt dieses Verses ist missverstanden worden, weil die richtige Lesart nicht beachtet wurde. Sämmtliche Ausl. nehmen darin zwei ungleiche Vergleichen an, die wegen ihrer Heterogenität nicht sehr passend sind: Wie man nicht kennt den Weg des Windes, und wie man nicht kennt die Gebeine im Leibe der Schwangeren. Herzfeld, von diesem abgeschmackten Vergleich abgestossen, nahm einen fast noch abgeschmackteren an: „wie die Beinchen im Leibe der Schwangeren nicht wissen!“ Aber man darf nicht בעצמים, sondern muss בעצמם lesen. Diese L. A. hat das Targum הך דליתך ידע איכותין מהלך רוח נשמח דהוי בגוף עילימא שלילא דשרי במעינא דאשה מעבריא. Diese L. A. scheint der Midrasch zu Kohélet (z. St.) gehabt zu haben. אין אדם יודע מה בעבייה של אשה . . . שנאמר בעצמים כבשן. המלאה. Dadurch erhält der Vers einen tiefen Gedanken: Du kannst nicht wissen, wie der Lebensgeist in die Gebeine des Fötus gelangt. Darum kannst Du auch nicht wissen, welche traurigen Zustände ein-

Wer den Wind abwarten will, wird nie säen, und wer 4
sich nach Wolken umsieht, nie ernten.

Wie Du nicht weisst, was der Weg des Geistes ist in 5
die Gebeine im Leibe der Schwängern, so kannst Du das
Thun Gottes nicht wissen, wie es Alles wirket.

Säe (darum) Deine Saat am Morgen, und am Abend 6
lass Deine Hand nicht ruhen, Du weisst nicht, welches
tüchtig sein wird, Dieses oder Jenes, oder ob nicht beide
gleich gut sind.

Und süß ist das Licht und angenehm für die Augen, 7
die Sonne zu sehen.

Denn wenn auch der Mensch noch so viele Jahre lebt, 8
so soll er sich in allen freuen und bedenken, dass die
Tage der Finsterniss viel sein werden — Alles was kommt
Hauch (?)

treffen können, um derentwillen du verzweifelst. מלאה ist wie das
lat. *plena* — schwanger, kommt auch in der Mischnah vor (vergl.
Anh. III, S. 183); מאשר wie אשר.

V. 6. Wie schon bemerkt, passt weder die Mahnung an unab-
lässige Wohlthätigkeit, noch an steten Fleiss zu der ganzen Vers-
gruppe. Die Mahnung ergeht vielmehr, nicht zu verzweifeln und
sich dadurch nicht der ehelichen Pflicht und des Kindererzeugens wie
die Essäer zu enthalten. Dadurch erhalten erst בקר und ציב ihre
rechte Bedeutung, die bei der hergebrachten Erklärung keinen rechten
Sinn haben. בקר bedeutet hier Jugend, wie weiter die Mahnung an
den בודר „Jüngling“ ergeht, seiner Natur zu folgen und das Leben
zu geniessen. Aber auch der schon dem Alter nahe ist, soll sich der
Pflicht und der Freude nicht entziehen, denn man kann nicht wissen,
ob das Heirathen in der Jugend tauglich ist oder nahe dem Alter,
wo die Aussicht auf die Freude schwindet — oder ob nicht beides
gut ist. מאחר wie das Aramäische כהרא bedeutet nicht *blos simul, una*,
sondern *pariter* „zugleich.“ Ueber יבשר s. Glossar.

V. 8. Nach den Verba *sentiendi* steht im Hebr. in der Regel
accusativ. cum finito und zwar mit der *Conjunction* כי oder והנה → die
Konstruktion כי ימי ההשקד כי זכר את ימי ההשקד ist also eine regelmässige. Aber der
Schluss ist unverständlich. „Alles Zukünftige ist nichtig“ (Ewald)
oder „Alles, was kommt, ist vergänglich“ (Hengstenberg) ist eine
Trivialität nach dem, was vorangegangen ist. Hitzig's Erklärung:
„Alles, was wird, ist vergänglich“ ist gezwungen. Vielleicht liesse
sich die richtige Lesart herausbringen, wenn man wenigstens Sym-
machos' ursprüngliche Version hätte. Denn diese scheint einen

שָׁמַח בְּחַוֵּר בְּיַלְדוּתָהּ וּרְטִיבָהּ לִבָּהּ בְּיָמֵי בְּחֻרֹתֶיהָ וְתִלְוָהּ
 בְּדַרְכֵי לִבָּהּ וּבְמַרְאֵי* עֵינֶיהָ וְדַע כִּי עַל-כָּל-אֵלֶּה יִבְאֶה הָאֱלֹדִים
 בְּמִשְׁפָּט :

וְהִסֵּר בְּעַם מַלְבָּה וְהַעֲבִיר רָעוּהָ מִבְּשָׂרָהּ בִּירְחִילוּתָהּ וְהַשְׁחִרוּתָהּ
 הַבֶּל :

וְזָכַר אֶת-בּוֹרְאָהּ בְּיָמֵי בְּחֻרֹתֶיהָ עַד אֲשֶׁר לֹא-יָבֹא יָמֵי זָב
 הָרָעָה וְהַגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אִי-יָלִי בָהֶם חֶפֶץ :

andern Text vor sich gehabt zu haben; aber in der lat. Fassung lässt sich nichts damit anfangen . . . *recordari debet et dierum tenebrarum, quia nullae erunt in quibus omnibus veniet esse desinere.* Ohnehin erfordert *היה הרבה* eine Comparativ-Construction, etwa מכל.

V. 9. Diesen Vers, als zu stark für die hausbacken-moralische Anschauung, haben Versionen und Erkl. soviel als möglich abzuschwächen gesucht. Die LXX haben sogar eine Verneinung eingeschoben. *μη ἐν ὁράσει τῶν ὀφθαλμῶν αὐ* — vielleicht ein tugendhafter Glossator. Alles vergeblich, der Text spricht das Grellste aus: *הלך* oder *סיר*, mit *עץ לב*, verbunden *אחרי לב*, bedeutet im Hebr. nichts anderes, als dem Zuge seiner natürlichen Triebe folgen, und hier vom Jüngling gebraucht, kann der Trieb nur der zum Weibe sein. 3 M. 13, 12 ist nicht für diesen Vers anwendbar, sondern 4 M. 15, 39. Am besten hat noch Hengstenberg (S. 244) diese Mahnung aufgefasst: „Viele ältere Ausl. fassen diese Aufforderung zur Freude ironisch. Aber zu solcher Auffassung ist kein Grund vorhanden, wenn man nur beachtet, dass die Krankheit der Zeit nicht die Ausgelassenheit, sondern der dumpfe Trübsinn war.“ Nur darf man bei dieser Allgemeinheit nicht stehen bleiben, sondern muss das Concrete hinzudenken, dass dieser Trübsinn sich in Enthaltensamkeit oder Scheu vor der Ehe und ehelichen Freuden geäußert hat. Darum ergeht hier die sonst so auffallende Mahnung, sich der *dux natura* ganz zu überlassen. Die folgenden Verse sprechen zu deutlich dafür, als dass noch der geringste Zweifel dagegen aufkommen könnte. Der Nachsatz *ידע* ist nicht adversativ zu fassen, sondern eine Fortsetzung des Gedankens, dass Gott das Unterlassen der Freude und des Genusses zu Gericht ziehen werde (s. Einl. S. 33). Sprachlich ist noch zu bemerken, dass *בְּחֻרֹתֶיהָ* eine auffallende Form ist, die eben nur in *Kohélet* (auch XII, 1) vorkommt, zumal, wenn man die Etymologie von *בחר* bedenkt, dass das Wort ursprünglich *selectus*, der zum Krieg ausgehobene Jüngling, der angehende Mann, bedeutet. Auch klingt *בְּחֻרֹתֶיהָ* *בחר* *בחר* *בחר* *בחר* *בחר* nicht gut. Im folgenden Verse findet sich aber neben *ילדות* das Wort

(* ובמראה קרי).

Freue Dich (darum) Jüngling deiner Jugend, und lass Dich Dein Herz froh machen in den Tagen Deines Mannesalters, und wandle in den Wegen Deines Herzens und in der Weide Deiner Augen, und wisse, dass wegen Alles dessen Dich Gott ins Gericht führen wird.

Und entferne Unmuth aus Deinem Herzen und lass fahren Harm von Deinem Leibe, denn Jugend und Manneskraft sind vergänglich.

Und bedenke Deine Cisterne in den Tagen Deiner Manneskraft, ehe die Tage des Uebels heranziehen und Jahre eintreffen, davon Du sagen wirst „ich habe daran keinen Gefallen.“

Die Bedeutung dieses Wortes hat Herzfeld richtig vindicirt (S. 176), dass es „Mann“ bedeutet. (Vergl. Glossar).

Man wird daher darauf geführt, beidemale zu lesen *שמח*, was sich um so eher empfehlen würde, als die Mahnung, sich der Freude zu überlassen, nicht bloß an den Jüngling, sondern auch an den kräftigen Mann gerichtet ist (vergl. o. zu XI, Vs. 6). Aber auch abgesehen davon, muss man entweder alle drei Mal *שמח* oder *שמח* lesen.

Zu V. 10 ist bloß eine Kleinigkeit zu bemerken. Ueber die Bedeutung des Wortes *רע* hier scheinen sich die Erkl. nicht klar geworden zu sein, indem sie es mit „Uebel“ wiedergeben. Herzfeld, der „Unangenehmes“ übersetzt, ist dem Richtigen nahe gekommen. Es ist eigentlich ein negativer Begriff. *רע* oder *רע*, auch elliptisch *רע*, bedeutet sich selbst etwas versagen, sich kasteien. Verbal müsste man sagen *רע* *לפני*; daher substantivisch *רע* *לפני*.

XII, V. 1. Die abstruse Form *בא* hätte schon die Erkl. darauf aufmerksam machen sollen, dass es nicht zweifellos „Schöpfer“ bedeuten kann, abgesehen davon, dass hier eine Frömmigkeit gepredigt wird, die im ganzen Buche nicht weiter vorkommt, und zwar mit zwei Worten gepredigt wird, ohne dass diesem Gedanken im Folgenden Nachdruck gegeben wird. Nur Ed. Christ. Schmidt hat es gefühlt, dass „Schöpfer“ in diesem Zusammenhange durchaus nicht passt (S. 198). „Allein *בא* könnte auch die Jahre der Blüthe, der Gesundheit, arab. *sanitas* sein. Diese passen doch besser hierher.“ Auf die abweichende Orthographie dieses Wortes hat schon ein Talmudist aufmerksam gemacht und angegeben, dass es eben so gut Cisterne, Grube wie Schöpfer bedeuten könne. *בא*: *בא*, *בא* (Midrasch zu Kohélet z. St.; Jerusal. Trakt. Sotah p. 18^b). Es scheint an dem Worte gemodelt worden zu sein, um ihm einen religiösen Anstrich zu geben. Es ist durchaus von der Frau die Rede, welche metaphorisch *בא* oder *בא* genannt wird. Ich habe

עַד אֲשֶׁר לֹא־תִחְשֶׁה׃ הַשְּׁמֵשׁ וְהָאֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשִׁבּוּ בֵּ
 הַעֲבִים אַחַר הַגֶּשֶׁם׃
 בַּיּוֹם שִׁזְעוּ שְׁמֵרֵי הַבַּיִת וְהִתְעַנּוּ אֲנָשֵׁי הַהֵיחָל וּבְטָלוּ
 הַטְּחָנוֹת פִּי מֵעֵטוֹ וְחָשְׁכוּ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת׃
 וְסָגְרוּ דְלֶתִים בְּשׁוֹק בְּשֹׁפֵל קוֹל הַטְּחָנָה וַיִּקְוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר
 וַיִּשְׁחֻוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר׃

schon Einl. S. 35 auf die Parallele Sp. 5, 15 aufmerksam gemacht:
 שמה מים מבורך וגזולים מתיך בארץ, das durch Vs. 18 näher erklärt wird
 יהוה מקורך ברוך ושמה מאשת נעורייך. Es darf hier nicht auffallen, dass זכר
 wie עבד gebraucht wird, Richter 15, 1. ויפקדו שמשון את אשתו. Es ist
 also auch hier von dem Eheleben die Rede, das der Jüngling und
 der Mann wahrnehmen soll, ehe es zu spät wird, ehe Gebrechlichkeit
 und Stumpfheit eintreten, wie weiterhin derb und zugleich poetisch
 ausgedrückt wird.

V. 2. Dieser Vers schildert nur im Allgemeinen die Düstereit
 und vollständige Abwesenheit der Fröhlichkeit, hergenommen vom
 Bilde, wenn vom Regen am Tage Sonne und Licht, bei Nacht Mond und
 Sterne von den Wolken verdunkelt werden, und diese nicht weichen
 wollen. Diese Schilderung von einem furchtbaren Gewitter zu ver-
 stehen, das Alle in Zagen und Zittern versetzt, um das Bild des
 Zitterns in den folgenden Versen zu verfolgen, konnte nur ein Erklärer
 aufstellen, dem Sinn für Poesie vollständig abging. Es braucht nicht
 widerlegt zu werden. Vergl. die Widerlegung von Gurlitt in „theol.
 Stud. und Krit.“ Jahrg. 1865 S. 331 fg.

V. 3. Die schöne spezielle Schilderung von der Gebrechlich-
 keit des Alters hat ihre Schwierigkeit, obwohl sie einige Ausll. zum
 Thema einer besondern Abhandlung gemacht haben (in neuerer Zeit
 Winzer und Gurlitt), weil die Lesart noch nicht ganz feststeht.
 „Die Hüter des Hauses“ sind allerdings die Hände; aber dass die
 ׀הדי ההל die untern Extremitäten bedeuten sollen, ist schon schwierig
 anzunehmen, da diese sich doch nicht etwa im Alter krümmen.
 Gurlitt a. a. O. bezieht es auf die gekrümmten Kniee. Weit eher
 lässt es sich auf Kopf und Rücken anwenden. Ausserdem übersetzt
 Aquila das Verbum mit יהזיזי mit *πλανηθησονται*, was eigentlich
 voraussetzen lässt, ähnlich die Pesch. יהזיזיך *perturbati, agitati erunt*
 und das Targ. ויהנשקן „aneinanderschlagen.“ Das Uebrige im Verse
 ist selbstverständlich, nur giebt כִּי מַעֲטוֹ vom „Feiern“ der Zähne
 nicht den Grund an, denn das wäre abgeschmackt: nicht weil die
 Zähne weniger werden, sind sie müssig, sondern weil sie zu schwach
 zum Kauen sind. כִּי ist vielmehr wie öfter als Relativ zu nehmen,
 „welche wenig geworden.“ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת ist ein höchst poetisches Bild.

Ehe sich verdunkelt die Sonne, das Licht, der Mond 2
und die Sterne, und die dichten Wolken nach dem Regen
wiederkehren.

Am Tage, wenn die Wächter des Hauses zittern und 3
die Krieger sich krümmen (?), die Müllerinnen — welche
abgenommen haben — feiern, und die Zuschauerinnen
durch die Luken sich verdunkeln.

Wenn sich verschliessen die beiden Thüren auf dem 4
Markte bei dem vielfältigen Geräusche der Mühle, und man
steht beim Laut des Vogels auf, und es schweigen alle
Töchter des Gesanges.

V. 4 haben wohl die meisten Erklärer missverstanden, indem sie „die beiden Thüren“ auf die Lippen beziehen, denn diese schliessen sich keineswegs im Alter, klaffen vielmehr bei einigen Greisen. Und was soll בשוק bedeuten? Es abzuschwächen zum blossen Begriff von „draussen“ ist durchaus unthunlich. Die Thüren bedeuten vielmehr die beiden Ohren (so auch Gurlitt das. S. 334), in die selbst auf dem geräuschvollen Markte kein Ton dringt. Im ganzen Verse ist von Tönen, also von Ohren die Rede. Wenn der Rachen des Leviathan auch im Hiob als דלתים bezeichnet wird, so passt die Bezeichnung durchaus nicht auf die kleinen Lippen des Menschen. — Misslich ist es auch טונה auf die Kauwerkzeuge zu beziehen, wozu weder קיל, noch בשל passt. Auch Gurlitts Erklärung, „Mundhöhle, Stimme“ für טונה ist unannehmbar. Ich möchte die Lesart דבש קיל vorschlagen, welches im Chaldäischen die Bedeutung „vervielfältigen“ angenommen hat (Levy chald. Lexic. s. v.). Also בבש קיל, wenn sich der Laut, das Geräusch der Mühle, noch so sehr vervielfältigt, so hören die Ohren des Greises doch nicht. ויקום לקיל הבשר ist richtig, wie die meisten Erkl. es nehmen: *ad cantam galli* sich vom Lager erheben wegen der Schlaflosigkeit. Was Hitzig dagegen einwendet, ist nicht stichhaltig, weil er den Nachsatz missdeutet hat. Dass צפורי durchaus ein kleiner Vogel sein müsse, ist auch noch nicht erwiesen. Es kann sehr gut ursprünglich der Haushahn bedeuten, von צפור, den Morgen ankündigen, und dann erst auf die übrigen gefiederten Thiere angewendet sein, etwa wie ὄρνις „Huhn und Vogel.“ — וישרו כל ist von allen Ausl. missverstanden worden: „Gedämpft sind oder dämpfen sich alle Sängerinnen“ (Knobel, Ewald); „leise oder leiser tönen alle Kinder (Töchter) des Gesanges“ (Herzfeld, Hitzig); „Gebeugt werden alle Töchter“ etc. (Hengstenberg). Es passt durchaus nicht auf den Greis; denn hat er sein volles Gehör, so hört er wie die Andern den Gesang, und ist er taub, so hört er gar nichts. Das Letztere will auch der Dichter sagen. Man lese nur transponirt וישרו statt וישרו,

גם מְגַבְהָ יִירָאֵי וְהַתְּחִיתִים בְּדָבָר וְיִנְאֶץ הַשֶּׁקֶר וְיִסְתַּבֵּל הַ
 הַתּוֹגֵב וְתִפְרֹר הָאֲבִיוֹנָה פִּי־הַלֵּךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עֲלָמוֹ וְסַבְבּוֹ
 בַּשּׁוּק הַסּוֹפְרִים :

und das Räthsel ist gelöst: es schweigen. Dadurch ist das, was den Ausll. Schwierigkeit gemacht hat, in eine schöne Antithese zugespitzt. Der Greis, der sich beim Krähen des Hahnes erhebt, hört weder die Singvögel, noch die menschliche Sängerin, ich möchte hinzufügen, noch die Musen. Denn in בְּנֵית הַשִּׁיר ist sehr Vieles enthalten, und man darf dieses nicht einseitig fassen. Denn וְהַשֶּׁקֶר wird auch von den Wellen gebraucht (Ps. 107, 29).

V. 5. Es ist die schwierigste Partie in dieser Schilderung von der Gebrechlichkeit des Alters. Der Eingang ist zwar leicht verständlich; allein, wenn man verbal liest יִנְאֶץ, so muss man unwillkürlich ein Subjekt, etwa „die Greise“ hinzudenken, was schon nothbehilflich ist, weil es bisher nicht vorgekommen ist; denn יִקָּם könnte man sich auch als Infinitiv denken יִקָּם. Ohnehin ist keine Symmetrie zu dem substantivischen וְהַתְּחִיתִים, es sei denn, dass man sich entschliesst, mit Aquila auch dieses verbal aufzufassen: τρώμω τρομῆσαι ἐν τῇ ὀδῷ, also etwa וְהִתְחַיֵּת הַדָּוָה. Besser klingt es, wenn man für יִנְאֶץ liest substantivisch. Ohnehin haben die LXX und Symmachos das *plene* nicht vor sich gehabt, da sie das Wort mit „sehen“ wiedergeben. Das ו zu Ende kann vom Folgenden herübergekommen sein. — Schwieriger ist der Satz יִנְאֶץ הַשֶּׁקֶר. Gegen die hergebrachte, auf die alten Versionen gestützte Uebersetzung: „es blüht der Mandelbaum,“ was des Greises Haar symbolisiren soll, ist viel einzuwenden und eingewendet worden. Der Mandelbaum blüht roth; dann ist שקך eher Mandel als Mandelbaum. Endlich hat die Orthographie des Wortes יִנְאֶץ ein fremdartiges Aussehen, wenn es mit הִנִּיךְ identisch sein soll. Die Uebersetzung „und er (der Greis) verschmäht die Mandeln,“ das Prädikat vom Verb. נָאץ, ist zu abgeschmackt. Auch die von Herzfeld und Hitzig vertretene Erklärung: der Mandelbaum lehnt ab (grollt), hat viel gegen sich. Hieronymus erwähnte neben den angegebenen Erklärungen noch eine: *quidam sacram spinam interpretantur, quod decrescentibus natum cornibus spina accrescat et floreat*. Diese Deutung wird von einem talmudischen Homileten gegeben. (Midrasch *ל' ליר' אמר זה לבת של שדרה* (z. St. und zu Leviticus c. 18): es bedeutet die „Nuss des Rückgrates.“ Aehnliche Erklärung auch babyl. Tal. Trakt. Sabbath p. 152^a זי קליבוסת ותפין ריש שורתך נק ותפין ריש שורתך (statt ותפין muss man wohl ותפין lesen): „Die Spitze deines Rückgrates wird vor Magerkeit hervorblühen (hervorstehen) wie eine Mandel.“ Aus dieser Erklärung liesse sich etwas machen, da

Selbst vor etwas Hochragendem ist Furcht und Schrecken auf dem Wege, und es wächst (?) die Mandel, und es schleppt sich die Heuschrecke, und schlaff wird die Kapper.

Denn nachdem der Mensch in sein ewiges Haus gewandert ist, so schlendern die Klagenden auf dem Markte umher.

diese Körperpartie öfters „Nuss“ genannt wird, also auch als „Mandel“ bezeichnet werden konnte. Aber bleibt eine abstruse Form. — Wenn nicht schon in etwas vom Coitus angedeutet ist, so doch jedenfalls in *ויסרבל ההגב*, wie Ibn-Esra annimmt und unter den Neuern Hitzig und Luzzatto. Der Erstere wusste aber nicht, wie das Bild zu deuten sei, weil er nicht recht wusste, was *הגב* bedeutet, und er sich von Ewald irre leiten liess, dass dieses Wort „die Heuschrecke in der Wandlungszeit“ bedeute. So ist es aber nicht, sondern, während in der Bibel der Gesamtgattungsname *אריבה* ist, kommt er im Neuhebr. d. h. in der Mischna-Sprache, immer nur als *הגב* vor. Man braucht also nicht dabei an *עגב* zu denken, wiewohl ein talmudischer Ausleger es ungefähr eben so deutet. *ויסרבל ההגב זר עגבירה* (Sabbat a. a. O.). Das poetische Bild deutet Luzzatto allein ganz richtig vom Springen der Heuschrecken, übertragen auf das ganze *membrum*. Luzzatto's Worte lauten (S. 82) *ההגב מותר ומקפץ חמיר וכאן הוא משל על האבר המקפץ ונוקף בכל שעה ובזקנים אינו אלא לסבל, מהי שאין כהן בבחורים כי החי נושא את עצמו*. Das Verbum *יסרבל* muss indess demgemäss ein wenig anders gedeutet werden. *סבל* bedeutet eine schwere Last tragen oder schleppen, *יסרבל* wäre dann sich schleppen. Alle übrigen Deutungen von der Magerkeit oder Gefrässigkeit der Heuschrecken oder gar von einem Sinnbilde der Unsterblichkeit, wie der Schmetterling, sind geschmacklos. — *ירשי אביינה*, die fast alle Erkl. mit „Kapper“ übersetzen (bis auf Hengstenberg), ist doch nicht befriedigend erklärt. Sie gehen sämmtlich von der Eigenheit der Kapperbeere aus, dass sie zum Coitus reizt. Aber dann fehlt die Beziehung. Im Arabischen wird die Kapper als *penis* und zwar *penis erectus* gebraucht (vergl. Glossar). Nimmt man *אביינה* ebenfalls in diesem Sinne, so passt das Verbum vorzüglich dazu entweder in der Kal-Form *תפס* oder Hophal-Form *תפס* „gestört sein,“ oder endlich noch besser von *רשח*, transponirt *תתק* „schlaff werden.“ So und nur so ist der Schluss zu erklären. In der Schilderung der Gebrechlichkeit des Alters schliesst Kohélet gerade mit Hinweisung auf die Abnahme derjenigen Kraft, zu deren Gebrauch er im Vorhergehenden so eindringlich ermahnt hat, mit der Schilderung der Abnahme der *vis generationalis*. Abzuweisen ein für alle Mal ist diejenige Erklärung, welche *אביינה* als „Lust“ auffasst, vom Stamm *אבה*. Es kann nicht genug

עד אשר לא ירחק*) הבל הנסתה ורחץ גלת הזהב ותשבר ו
 בד על מביע ורחץ הגלגל אל הבור :

wiederholt werden, dass אבה im Hebr. niemals „wünschen und verlangen“ bedeutet, sondern lediglich: zustimmen, *consentire*, auch: gehorchen, und wird daher grösstentheils nur in negativen Sätzen gebraucht. Merkwürdiger Weise bedeutet ابي im Arab. gerade das Entgegengesetzte „zurückweisen, nicht gehorchen,“ was eine Warnung für Hebraisten sein mag, sich nicht allzusehr auf arabische Analogieen zu verlassen. — Der Schlusssatz des Verses ist leicht und doch nicht ganz verständlich. בירי עילמי ist allerdings das Grab. Aber was soll das bedeuten: „die Klagenden gehen umher auf der Gasse“ (wie diejenigen, welche nichts damit anzufangen wissen, das Wort שק auch hier abschwächen)? Was haben die Klagenden auf dem Markte zu thun? Sie müssen doch in der Nähe der Leiche bleiben, entweder im Hause derselben, oder auf dem Begräbnissplatze! Mit Hitzig anzunehmen, dass die Klagenden die Verwandten sind, die noch nicht um den Verstorbenen trauern, sondern für den Sterbenden flehen, ist doch allzu gezwungen. Aber selbst das zugegeben, haben sie auch nichts auf dem Markte zu suchen. Denn שק bedeutet nichts anders, als der Platz, wo gekauft und verkauft wird. Dergleichen Märkte hat es zur Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem mehrere gegeben. Josephus und die talmudische Tradition nennen den „obern Markt“ שוק ההרתיק *ή άνω αγορά*, den untern Markt שוק העליון. Ein Vieh- und Woll-Markt שוק של צמרים, שוק של פמרים, kommt vor (Erubin 10, 9). Daher kommt im Hohenliede der Plural שוקים vor. Eine Vorkehrung wurde getroffen, dass שוקי ירושלים „die Märkte Jerusalems“ mit schönen Früchten geschmückt sein sollten. Alle diejenigen, welche keine Beschäftigung im Hause fesselte und die ein wenig Leichtsinns besaßen, trieben sich auf dem Markte umher. — Wenden wir uns jetzt zu den סופדים. Es könnte sich zwar auf die Verwandten beziehen, als die Leidtragenden, aber dann wäre vielleicht ein anderes Wort am Platze gewesen. Man kann es aber noch tiefer fassen. Neben den Klageweibern (מקינייה), welche noch in der nachexilischen Zeit bei Leichen jammerten und winselten, gab es schon eine Art Leichenprediger für Personen des höheren Standes; sie hielten Leichenreden und trösteten die Leidtragenden. Sie heissen כַּפְּתָיִים, in chaldäischer Form סופדינין. Manche thaten des Guten zu viel und rühmten die Verdienste der Verstorbenen über Gebühr, oder dichteten Unwürdigen Tugenden an. Interessant ist die Stelle (Babyl. Trakt. Berachot p. 62^a) von den Leichenrednern, welche Unwürdigen Lob erteilten. כשם שנפרעים מן המתים כך נפרעין מן הסודנין. Wie die Todten der Vergeltung unterliegen, eben so die Leichenredner. Solche speichel-

*) ררחק קרי.

Ehe geschlossen wird das silberne Band, und die goldene Kugel zerquetscht und zerbrochen wird wie der Krug an der Quelle, und das Rad rollt in die Grube.

leckende oder gar bezahlte Leichenprediger pflegen in ihren Reden einen Schmerz zu heucheln, den sie gar nicht empfinden. Diesen satyrischen Zug enthält der Schlusssatz des Verses. Die טסדיט „Leichenprediger“ gehen oder schlendern auf dem Markte umher, gleichgültig gegen den Verstorbenen, um dessen Tod sie so herzerreissende Phrasen gedrechselt hatten. Zu beachten ist die Lesart der LXX und der Pesch. für $\text{הָיָה} \text{הָיָה} \text{הָיָה}$, also als Perf. oder Plusquamperf. d. h. ist der Todte in die Ewigkeit eingegangen, so schlendern die Leichenredner auf dem Markte umher und empfinden keinerlei Trauer. Nutzenanwendung: Der Todte lässt nicht einmal eine Spur im Herzen derer zurück, welche ihn so sehr in den Himmel gehoben hatten. So enthält der ganze Vers einen schneidend satyrischen Abschluss.

V. 6. Noch schwieriger als die Bilder im vorhergehenden Verse sind die in diesem Verse. Um zu einer einigermaßen befriedigenden Lösung zu kommen, müssen die hergebrachten Erklärungen beseitigt werden. ירהק (wie das Keri wohl richtiger hat, als das Ketib ירהק) wird gewöhnlich als „reissen, zerreißen“ genommen; aber dann müsste ירהק stehen. גלר wird als Oelbehälter genommen, mit Berufung auf Zach. 4, 2—3; allein daselbst kann es eben so gut „Kugel oder Knauf“ sein, wie גלר הכרזרה (I Könige 7, 41 und Parallel.). Ferner wird ירהק gleich ירהק genommen, was auch nicht geschmackvoll klingt. Endlich werden zweierlei und doch gleichartige Bilder angenommen, was sehr unpoetisch ist, zumal der Krug כר durch kein Epitheton verschönert erscheint, wie חבל הכסף und גלר הזהב. Warum hat כר nicht auch den Artikel, wie die vorhergehenden *Nomina*? Von diesem Punkte ausgehend, halte ich dafür, dass כר nur als Vergleichung gebraucht wird, dass כר *comparationis* kann recht gut vor כר ausgefallen sein. Der Sinn wäre dann, das werthvolle גלר wird zerbrochen wie ein gemeiner Krug כר an der Wasserquelle. Dann gehört ירהק noch zu גלר. Was bedeutet dieses? Es darf nicht übersehen werden, dass von allen Versionen nicht eine einzige an ein Oelgefäss gedacht hat, sondern sie nehmen es sämmtlich wie etwas Rundes. LXX *ἀνθήμιον* (runde Verzierung an dem Säulenknauf), Symmachos *περικεφαλαίς*, was wohl Diadem bedeuten soll; denn die Vulgata, welche öfter Symmachos folgt, hat dafür *villa aurea*. Die Pesch. דרור Apfel oder Apfelförmiges; das Targum דראש, das Haupt, und ebenso der Midrasch (z. St. und Parallel.) דר. Demnach kann גלר recht passend Kugel bedeuten. Ist גלר nicht Oelbehälter, so kann חבל הכסף nicht das silberne Kettchen sein, vermittelt dessen das Gefäss in eine

- ז וְיָשֹׁב הָעֵפֶר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָיָה תָשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים
 אֲשֶׁר נִתְּנָה :
 ח הַבֶּל הַבְּלִים אָמַר הַקּוֹהֶלֶת הַבֶּל הַבֶּל :
 ט וְיִתֵּר שְׂהָיָה קוֹהֶלֶת הָכֶם עוֹד לְמַדְרֵיֶת אַחֲדֵיהֶם וְאֵין וְהָקַר
 תִּקַּן מִשְׁלִים הַרְבֵּה :
 י בִּקְשׁוּ קוֹהֶלֶת לְמִצָּא הַבְּרוּחַשְׁפָּן וְכָתוּב וְשֵׁר דְּבַרִי אֲמַת :

Flüssigkeit hinabgelassen wird, mit einem Wort **הבל** und **גלה** brauchen nicht zusammenzuhängen. Dann kann aber auch nicht **ירחק** „gelöst werden“ bedeuten. Die Bedeutung von **רחק**, auch als Verbum (von **רחיק** „Kette“) „gebunden sein“ ist bekannt. Das genügt aber nicht für **Kohélet**, dessen Sprachelemente anerkanntermassen sich nicht in klassisch-hebräischen Sprachkreisen bewegen. Allein das Wort kommt auch in derselben Bedeutung in der neuhebr. Literatur des ersten Jahrh. vor. **Pesikta** (ed. **Buber** Nr. 102 p. 176) **שָׂאם תִּקַּח יַעֲרֹו לִי** wenn er gebunden wird, öffnet man ihm (auch im **Midrasch** zu **Levit.** Nr. 21 p. 188^d). Im **Chaldäischen** heisst **רחקא** Verschluss (**babyl. Trakt. Baba Mezia** p. 107^b **שׂררא** Mauer und Umzäunung). Vielleicht ist **רחק** mit dem **aramäischen** **רחק** verwandt, welches „binden, anspannen“ bedeutet. Vergl. **Micha** 1, 3. **רָחַם הַמִּרְכָּבָה**, wo möglicher Weise an **רָחַק** zu denken ist. Das **Targum** übersetzt in unserm Verse **רחק** mit **רצץ** „binden, lähmen.“ Noch ist sprachlich zu bemerken, dass **רצץ** und **שבר** nicht dasselbe ist, jenes vielmehr von „drängen, drücken,“ bedeutet „durch Druck zerbrochen werden.“ **וירץ** übersetzen die Hauptversionen **LXX** und die **aramäischen** durch „laufen, rollen.“ **συμφοροῦσθαι** (sie haben es wohl wie **וירץ** verstanden). So verständlich indess die **Bilder** sind, so **dunkel** bleibt doch noch der **Sinn**. Indessen das leuchtet doch wohl auf den ersten Blick ein, dass das „**silberne Band**“ und die „**goldene Kugel**“ die **Organé** des Geistes sollen (nicht des Lebens). Dieses, entweder **Kopf** oder **Herz**, und jenes, entweder **Gehirn** oder **Zunge**, wie das **Targum** es schon wieder giebt: **עַד לֹא יִרְאֶלֶם לִישָׁנְךָ מִלְּמַלְאָה**, ehe deine Zunge gelähmt wird und nicht sprechen kann. „**גלגל**“, „**das Rad**“ oder wie es ein anderer Ausleger im **Midrasch** auffasst, „**Erdscholle**“ (**גִּירִיָּא**), bedeutet wohl entschieden **Leib** oder **Cadaver**. **Vs. 6** würde daher poetisch dasselbe ausdrücken, was **Vs. 7** prosaisch ausspricht. Das Ganze würde dann bedeuten: **Geniesse die Freuden des Lebens**, ehe selbst die **Organe des Geistes**, auf die du dir etwas einbildest, zerstört werden, und der **Geist** aus ihnen entflieht, und ehe der **Leib** in die **Grube** fährt.

V. 7. Es ist bereits in der **Einl.** S. 37 bemerkt, dass in diesem Verse keineswegs die **Unsterblichkeit** der Seele oder die **individuelle Fortdauer** des Geistes ausgedrückt ist. **וירח** bedeutet hier gleich

Und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er war, und 7
der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat.

Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohélet, Alles eitel. 8

IV.

Nachtrag.

Zu dem, dass Kohélet weise war, hat er noch den 9
Menschen Kenntniss gelehrt, indem er erwog und ergrün-
dete und Sprüche abrundete.

Vielfach suchte Kohélet Dinge von Werth und schrieb 10
aufrichtig Worte der Wahrheit.

der Hauch, den Gott in den Leib hineingeblasen hat, nach
hebräischer Auffassung *רוח* oder *נשמה* *רוח*. Dieser Hauch
kehrt zu Gott zurück. Aber von einer selbstständigen Fortexistenz
desselben ist hier durchaus nichts angedeutet. Somit widerspricht
sich Kohélet keineswegs, wenn er im ganzen Buche den Tod als
Ende des Menschen wiederholentlich bezeichnet.

V. 8. Wenn es noch des Nachdruckes bedürfte, dass die Un-
sterblichkeit der Seele nicht in dem vorhergehenden Verse betont
wird, so gäbe ihn der Schlussvers, der Alles als vergänglich be-
zeichnet, also auch den *רוח*, den Geist, der zu Gott zurückkehrt.

Nachtrag.

V. 9 über diesen Nachtrag vergleiche Einleitung S. 47. Hier nur
die sprachliche Seite desselben. *ויתר* bildet mit *עיר* einen Gedanken: er
war nicht bloß für sich weise, sondern theilte die Weisheit Andern
mit. So richtig Knobel, alle übrigen Erklärungen sind gezwungen.
Das Folgende giebt die Modalität der Belehrungen an, nämlich durch
Sprüche. Diese Sprüche wieder sind entstanden, indem er den Inhalt
ergründet, die Worte abgewogen (von *מאנים* verschieden ist *מחקר*
von *האזין*) und auch die Form derselben vollendet gegeben hat, was
in *רקן* liegt. Statt *אז היום* haben die LXX *ἀνθρώπων*, was besser passt.
Man darf nicht das Fehlen des *י* bei *רקן* allzusehr urgiren. Die Pesch.
hat übrigens *ואתקן*. — *הרבה* ziehen LXX, zum Theil auch Peschito
zum folgenden Satze, was besser passt. Dieser Nachtrag giebt die
Identität des Verf. der Sprüche mit dem von Kohélet an.

V. 10 giebt an, dass auch dieses Buch — Kohélet, trotz seines
Ansheines vom Gegenteil — von grosser Bedeutung sei. *הפן* giebt
Aquila wohl richtig durch *χρησας* „nützlich, werthvoll.“ Auch hat er
וכתב gelesen statt *וכתוב* *συγγραφεν*, und *ישר* als Adverb gleich *בישר* (wie
משרים und *במושרים*) wiedergegeben: *ὀρθῶς*, eben so die P. *בקושטא*.

דְּבַרֵי חֲכָמִים פְּדֻרְבָּנוֹת וּכְמִשְׁמֵרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסֹפּוֹת יֵא
 נִתְּנָה מִרְעָה אֶחָד :
 וַיֵּחָד מִחֵמְהָ בְּנֵי הַזֹּהָר עֲשׂוֹת סִפְרִים הַרְבֵּה אֵין קֶץ וְלֹתֵג יֵב
 הַרְבֵּה יִגְעַת בְּשׁוֹר :
 סוּחַ*) דָּבָר הַכֵּל נִשְׁמָע אֶת־הָאֱלֹהִים יִרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר יֵב
 פִּי־זָה פֶלֶא־הָאֵדָם :
 כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יִבֵּא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל־נַעֲלָם אִם־ יֵב
 טוֹב וְאִם־רָע :

V. 11 ist vollständig von den Ausll. verkannt worden, eben weil sie sich nicht in der neuhebräischen Literatur umgesehen haben. Am meisten Schwierigkeit machte ihnen בעלי אספיה. Aber das Wort kommt im Talmud in ganz konkreter Bedeutung für Synhedrin, oder Verein von gesetzbestimmenden Weisen vor. In einem räthselhaften Schreiben, bestimmt von den Delatoren nicht verstanden zu werden, kommt der Satz vor: (Babyl. Traktat Synhedrin p. 13^a) בעלי אספיה, was dort ganz bestimmt bedeutet סנהדרין oder רבין, die zur Bestimmung des Kalenders qualificirten Mitglieder der Versammlung (vergl. Aruch. Art. ז). Daher hat nicht blos das Targum und der Midrasch, sondern auch die Vulgata *per magistrorum consilium*. Aber dazu fehlt noch etwas. Es würde sich besser lesen, wenn בעלי אספיה als Subjekt und נהו als Prädikat נהנים (das מ von מרעה attrahirt) genommen werden könnte. Dem Sinne nach hat es die Vulgata: *data sunt per magistrorum consilium*. מרעה אהר „von einem und demselben Hirten“ ist noch immer dunkel, da doch ungewöhnlich und nur poetisch Gott als Hirt Israels bezeichnet wird. Auf Mose kann es sich durchaus nicht beziehen. Sprachlich ist noch zu bemerken, dass die Frage des jerus. Talmud sehr berechtigt ist: zu משמרות passe nicht das Verbum נטע, sondern entweder das neuhebräische קבע oder das alte אקע; die Stelle lautet (Traktat Synhedrin p. 28^a) ולמה לא אמר וכלמה לא אמר? וכמסמרות קבועים וכאלמה נטועים. הקבועים. Was bedeuten aber „diese Worte der Weisen, welche zugleich wie der Stachel treiben und wie die Pföcke festhalten“ — nicht auf falsche Wege zu gerathen? Es kann darunter nur die Klasse der Hagiographen verstanden werden, die nicht, wie der Pentateuch unmittelbar von Gott und nicht wie die Propheten mittelbar von Gott geoffenbart sind, sondern von bestimmten Verfassern geschrieben sind, die sämmtlich nicht Propheten, sondern Weise waren. Stammen diese Worte auch echt von den Weisen? Ja wohl, lautet die Antwort, die Genossen (* ס' רבתי).

Worte der Weisen sind wie Rinderstacheln und wie 11
Pflöcke eingeflanzt. Die Genossen der Rathsversammlung
haben sie überliefert von einem Hirten.

In Bezug von mehr als diese sei vorsichtig mein Sohn. 12
Viel Bücher machen ist kein Ende, und viel Lesen ist
Ermüdung für den Leib.

Ende des Wortes. Alles soll (mündlich) vernommen 13
werden: Fürchte Gott und seine Gebote befolge, denn
dieses ist Sache jedes Menschen.

Denn jedes Thun wird Gott in's Gericht bringen über 14
alles Geheime (und Offenbare), es sei gut oder bö.

der Rathsversammlung haben sie überliefert. Das ist der Sinn
dieses Verses und kein anderer. Es ist der Epilog zur Sammlung der
כתובים der Hagiographen (vergl. Einl. S. 48 fg.).

V. 12. Das Wort מהמה weist auf etwas Bekanntes hin. Es kann
nur auf die הכתמים gehen, also auf die Hagiographen. Es giebt
zwar noch mehr Schriften, die diesen ähnlich sind, wie die Sprüche
Sirach's. Aber wenn auch solche zugelassen werden sollten, so wäre
der Büchermacherei kein Ende, und das Lesen würde ungemein an-
strengen. Das Wort ולהג ist verkannt worden; man braucht, ja man
soll nicht zum Arabischen Zuflucht nehmen, um ein Buch zu er-
läutern, das erweislich zu einer so späten Zeit entstanden ist. הגה
heisst einfach „lesen“, eigentlich syllabiren באותיותיו השם ההגה אף השם
vergl. להגין אף השם באותיותיו. Auch מנעו בניכם מן ההגיון
Jerus. (s. S. 48) bedeutet „zu lesen“, wie es auch Hieronymus gerathen hat *quod ad lectorem*. Es ist ein
Inf. von הגי wie לרד לפניו גי Jos. 45, 1 statt לרדית, so statt להגיר. In
der Auslegung des Midrasch, welche geradezu in diesem Verse eine
kanonische Regel erblickt, wird auch להג wie להגיר genommen.

V. 13. Die LXX und der Syrer haben die Lesart שׁמַע, aber
Targum und Vulgata נשמע. Wenn diese Lesart richtig ist, so kann
das Hören nur einen Gegensatz zum Lesen bedeuten. Der Jünger
wird gewarnt, sich nicht zu viel auf das Lesen zu verlegen, sondern
auf das Anhören und Einprägen der Ueberlieferung. Prägnant dafür
ist der Spruch R. Eliesers b. Hyrkan בין ברכי והושׁיבוּם בין ברכי
מנעו בניכם מן ההגיון והושׁיבוּם בין ברכי תלמידי הכתמים
Haltet eure Söhne vom Lesen ab und setzt sie lieber
zwischen die Knie der Weisenjünger, um das Ueberlieferte lebendig
aufzunehmen. Zu זה כל האדם hat die Pesch. einen eigenen Zusatz
ממשל הדני דמן אמנא חד ארדהב לכלנש: Denn diese sind von einem Leiter
für alle Menschen gegeben. Vergl. Zirkel's Erklärung dazu S. 181.

V. 14. Hier hat die Pesch. ebenfalls einen und zwar recht
passenden Zusatz על כל דכסא יגלא „über alles Heimliche und
Offenbare.“

ANHANG UND GLOSSAR.

Anhang.

I. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss.

In den isagogischen Handbüchern, exegetischen Schriften und encyclopädischen Werken für Theologie liest man die abenteuerlichsten Ansichten über Entstehung und Abschluss des alttestamentlichen Kanon. Neben der Verschiedenheit herrscht in denselben eine Verschwommenheit der Begriffe, die nicht im Stande ist, auch nur einen einzigen Punkt klar erblicken zu lassen. Die vulgäre Ansicht, welche von Handbuch zu Handbuch mit dem ganzen Ballaste der Beweise wandert, hat sich die Sache sehr bequem gemacht. Esra oder Nehemia — auf die historische Akribie, welche auch die Thätigkeit dieser beiden Restauratoren unterscheiden muss, kommt es dabei nicht an — also Esra oder Nehemia oder die grosse Versammlung habe den Kanon abgeschlossen, vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift als heilig erklärt. Freilich für die Dauer konnte diese Annahme nicht genügen; das Buch Daniel schoss Bresche in diese kanonische Festung. Die Bibelkritik hat so unerschütterlich festgestellt, dass dieses Buch in der Makkabäerzeit entstanden ist und die Stimmung dieser Zeit reflektirt, dass selbst orthodoxe Exegeten, welche der Inspirationstheorie huldigen, sich damit befreunden mussten. Wie ist das Buch Daniel, das beinahe drei Jahrhunderte nach dem angeblichen Abschluss des Kanon ver-

fasst wurde, doch noch hinterher hineingekommen? Dieselbe Schwierigkeit entsteht auch bei der kritischen Betrachtung einiger andren hagiographischen Schriften. Das Buch Esther spielt zwar zur Zeit Ahasverus — der Xerxes oder Artaxerxes sein soll — ist aber unzweifelhaft erst später, nach der herrschenden Ansicht erst in der Diadochenzeit, jedenfalls nach Abschluss des Kanon niedergeschrieben worden, und doch ist es in den Kanon aufgenommen worden. Gegen das Vorhandensein makkabäischer Psalmen im Psalter sträuben sich gegenwärtig nur wenige Ausleger, welche die Exegese wissenschaftlich behandeln. Dieselbe Schwierigkeit bietet auch das Buch Kohélet. Es ist nach den meisten Auslegern in der letzten Zeit der Perserherrschaft, nach Einigen gar erst in der griechisch-macedonischen Zeit (s. Einl. S. 10 fg.), verfasst worden, und hat doch seinen Platz gefunden, eben so wie die makkabäischen Psalmen in dem Kanon, welcher zu Nehemia's Zeit, also mindestens ein Jahrhundert vorher abgeschlossen worden sein soll! Freilich Hengstenberg denkt sich den Vorgang der Art, dass Kohélet gerade zur Zeit der endgültigen Kanonsammlung entstanden ist und hat so gewissermassen kurz vor Thorschluss Eingang gefunden. Aber nicht aus innern Gründen kam er zu dieser Annahme, sondern aus Rücksicht auf die recipirte Ansicht von dem Kanonabschluss. Es ist also als Thatsache anzusehen, dass mehrere hagiographische Schriften jünger als der angebliche Abschluss sind. Wie sind diese hineingekommen?

Bleek und mit ihm Andere denken sich den Vorgang folgendermassen (Einl. in das alte Testam. S. 670 fg.). Sobald ein mit biblischem Charakter bekleidetes oder durch den Titel eines alten Verfassers empfohlenes Buch sich Ansehen verschafft hat, sei es dem bestehenden Kanon angereiht worden. Zuerst die Chronik, sowie Esra und Nehemia, dann die Salomonischen Schriften und ganz zuletzt das Buch Daniel. Aber wer, oder besser welche Behörde hat diese und andere spätere Schriften eingereiht? Wer war dieser „man“, welcher sich so etwas erlauben durfte? Wenn Kanonicität etwas bedeuten soll, und zwar die

Scheidung von heiliger und profaner Literatur zu statuiren, so kann es doch unmöglich dem Ersten Besten überlassen worden sein, neue Schriften zu den alten mit gleicher Dignität hinzuzufügen? Oder geschah das Aufnehmen in die Sammlung ohne besondere Bedeutung, warum hat „man“ Daniel den Hagiographen zugezählt und nicht lieber den Propheten, mit denen es doch so viele Aehnlichkeit hat? Dieser Punkt ist von den Forschern gar nicht in Betracht gezogen worden, und doch ist er der einzige, welcher zur historischen Gewissheit führt.

Mir liegt es ob, es so evident als möglich zu machen, dass der Abschluss des Kanon sehr spät, und zwar von einer autoritären Behörde ausgegangen, stattgefunden hat, weil dadurch meine Annahme, dass Kohélet in der herodianischen Zeit entstanden ist, an Festigkeit gewinnt. Dieser Beweis von der späten Kanonisirung der heiligen Schriften muss ganz anders geführt werden, als diejenigen es gethan haben, welche die Thatsache eben so annahmen, (Berthold, de Wette, Movers). Ihre Gründe sind nicht stichhaltig, und darum haben sie mit ihrer Ansicht nicht durchdringen können. So lange nicht ganz bestimmt die Zeit des Abschlusses, die Behörde, welche ihn sanctionirt hat, und die Motive, die sie geleitet hat, nachgewiesen sind, schwebt die Ansicht von der spätern Kanonisirung in der Luft. Den Beweis für dieselbe will ich hier antreten, und werde der Natur der Sache nach etwas weitläufig werden müssen.

Es liegen Argumente vor, dass zu drei verschiedenen Zeiten von einer Behörde festgestellt wurde, welche hebräische Schriften ein heiliges Ansehen erlangen sollen, oder mit andern Worten: dreimal ist der Kanon fixirt worden, und zwar das ein mal zur Zeit Nehemia's oder, was dasselbe ist, zur Zeit der grossen Versammlung und durch dieselbe, um 400 *ante*, das zweitemal zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer von der Schammaïtischen und Hillelitischen Schule um 65 *post*, und das dritte mal zur Zeit der Amtsentsetzung des Patriarchen Gama-

liel II von dem Vereine der damaligen Gesetzeslehrer (Tanaïm) um 90 *post.* Man braucht bloss die Berichte, welche allgemein bei dem Thema vom Kanon berührt worden, zu beleuchten, um diese Thatsachen richtig zu finden. —

De Wette hat meines Wissens zuerst darauf hingewiesen, dass in Daniel, 9, 2 in den Worten *בינותי בספרים* sich eine Spur der Prophetensammlung findet. Aber weil er selbst nichts mit diesem Funde anzufangen wusste, haben die Spättern gar nichts oder wenig darauf gegeben. Der Schwerpunkt des Beweises für die erste Entstehung des Kanon liegt aber gerade darin. *ספרים* schlechthin bedeutet nämlich in der alttalmudischen Literatur die Prophetenschriften, zunächst mit Ausschluss des Pentateuchs, welcher *תורה* oder *ספר תורה*, auch schlechthin *ספר* genannt wird. (Mischnah Megilla IV): *בני העיר שמכרו . . . ספרים לוקחין*; *בני העיר שמכרו . . . ספרים לוקחין*, für den Erlös eines verkauften Pentateuch-Exemplars darf man nicht „Bücher“ d. h. andere heilige Schriften kaufen. *ספרים* schliesst aber auch die Hagiographen aus, weil das Wort nur für solche heilige Schriften gebraucht wird, aus denen in den Synagogen öffentlich gelesen wurde, die Hagiographen sind aber, Esther ausgenommen, niemals als synagogale Perikopen zugelassen worden. Auch im Privatgebrauche waren sie selten. Ein Gesetz lautet: der Vormund darf für sein Mündel, wie überhaupt nur Nothwendiges, so auch nur Pentateuch und Propheten kaufen (Tosifta Baba Batra VIII): *אפשרופין . . . רשאיין לקנות להם ספר תורה ונביאים*. Wenn es also in der Mischnah (Meg. I u. Parall. Tr. Sabbath p. 115b) heisst: *אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתתא* „*כתובה אשורית וכו'*“, dass „die Bücher“ zum Behufe öffentlicher Vorlesung in der Schriftart jeder Sprache geschrieben sein dürfen, die Esther-Rolle dagegen nur in der assyrischen Quadratschrift (und nur so kann der Sinn dieser Halacha sein), so versteht es sich von selbst, dass darunter lediglich Prophetenschriften verstanden sein können. Sämmtliche Halachas über die Modalität des Schreibens und des Bindens der „Bücher“ und ihres Verhältnisses zum Pen-

tateuch gelten lediglich für die Propheten; die Hagiographen regardirt das Gesetz gar nicht. Eine alte Halacha lautete, man dürfe nach Einigen Pentateuch und Propheten nicht zusammen zu einer Rolle verbinden, nach Anderen ist es gestattet. (Tr. Sepher Tora ed. Kirchheim III, Tr. Sopherim III Anf. jerus. Trakt. Megilla p. 73d unten): עושה אדם תורה ונביאים כאחת דברי ר' יהודה וחכמים אומרים תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן. Im babyl. Talmud Baba Batra p. 13b sind zwar in einer jüngern Boraitha auch die Hagiographen mit hineingezogen: מדביק אדם תורה ונביאים וכתובים כאחד דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר תורה בפני עצמה ונביאים בפני עצמן וכתובים וכו'. Aber hier ist *וכתובים* ein späterer Zusatz. Zur Wahrung des sacrosancten Characters des Pentateuchs schreibt die Halacha vor, man dürfe die für den Pentateuch bestimmte Umbüllung (*משפחה*) nicht für eine Prophetenrolle benutzen, weil es wie eine Profanation aussähe, und eben so wenig dürfe man ein Prophetenexemplar auf ein Pentateuchexemplar legen: (Tosiftha Megilla III): אין כורכין נביאים במשפחה תורה. . . . ואין נותנין נביאים על גבי תורה. In beiden Talmuden ist auch dabei die Leseart verändert und *כתובים* sind mit hineingezogen (Babli Megilla p. 97a, jerus. a. a. O.). Durch diese Einschibsel verleitet, verstanden die talmudischen Commentatoren unter *ספרים* auch Hagiographen; dem ist aber nicht so; das Wort bedeutet lediglich Prophetenbücher. Wahrscheinlich bedeutete die griech. Uebersetzung *τὰ βιβλία* ursprünglich auch nur die Propheten. Wenn es also in Daniel heisst: *בנותי בספרים . . . אשר היה דבר ה' אל*, so setzt das voraus, dass in dieser Zeit, d. h. im Beginn der Makkabäerkämpfe, die Propheten bereits gesammelt und in ein Volumen oder eine Rolle vereinigt waren. Denn sämmtliche Propheten bildeten eine einzige Rolle; daher stammt der häufig in der Mischnah vorkommende Terminus: *מפשיירין בנביא*: „man liest zum Schlusse aus dem Propheten“, d. h. aus der Propheten-Rolle.

Dasselbe sagt auch der Prolog des jüngern Sirach aus, welcher fast zur selben Zeit wie der unbek. Verf. des Buches Daniel gelebt hat, dass es zweierlei heilige Schriftsammlungen gäbe: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*. Es gab zwar neben

diesen noch andere Schriften religiösen Inhalts; aber diese hatten noch keinen allgemeinen Titel. Sirach bezeichnet sie daher mit τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Der Name ספרים, γραφαί, war damals in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *ante* noch nicht gebildet. Daher ist es erklärlich, dass das Buch Daniel, das damals erst in Circulation gekommen ist, nicht unter die Propheten aufgenommen wurde. Die Sammlung der Propheten war bereits damals abgeschlossen oder kanonisirt, und Niemand wagte, Daniel derselben anzureihen. Welche Schriften gehörten aber zu den Propheten? Der ältere Sirach belehrt uns darüber, indem er die Hauptereignisse der Geschichte durchgeht. Er nennt nicht bloss (c. 48, 49) Ἡσαίας ὁ προφήτης, ferner Jeremia, Ezechiel, sondern auch οἱ δώδεκα προφῆται, also auch die zwölf kleinen Propheten als zusammengehörig. Der ältere Sirach lebte höchst wahrscheinlich in der Diadochenzeit gleichzeitig mit dem Hohenpriester Simon, dem Gerechten, um 300 *ante*; aber selbst nach einer andern Ansicht lebte er um 250. Also in dieser Zeit war der Prophetenkanon bereits abgeschlossen und enthielt dieselben Schriften, welche er heute enthält. Von den Hagiographen ist zu dieser Zeit noch keine Rede.

Wann wurde der Propheten-Kanon abgeschlossen?

Wir haben drei Zeugen für eine bestimmte Zeit, die zwar sämmtlich nicht klassisch sind, aber trotz ihres unzuverlässigen Charakters eben wegen ihrer Einstimmigkeit Beachtung verdienen. Das älteste Zeugniß darüber ist das zweite Makkabäerbuch (II 13), welches auf Grund aufgeschriebener Denkwürdigkeiten erzählt: Nehemia habe eine (heilige) Bibliothek begründet, die Bücher der Könige, Propheten, Davids, und Briefe der Könige in Betreff der Weihgeschenke gesammelt (ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε (ὁ Νεεμίας) τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τῷ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. Hätten wir nur dieses eine Zeugniß, so wäre nicht viel darauf zu geben. Denn das, was der Verf. im Vorangehenden erzählt, wie Nehemia das heilige Feuer entdeckt, und wie Jeremia in einem höhlenartigen Hause die

Stiftshütte, die Bundeslade u. den Weihrauchaltar verborgen habe — und das Alles soll in Schriften und Denkwürdigkeit niedergeschrieben sein (*ἐξηγήθητο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτά*), ich sage, das ist Alles so durchweg sagenhaft und erfunden, dass der Verfasser auch in Betreff der Nehemianischen Bibliothek keinen Glauben verdiente. Auch die Angabe von der Sammlung der Schriften Davids und der über Briefe und *ἀναθήματα* der Könige klingt so unglücklich und unbestimmt, dass es zu verwundern ist, wie ein besonnener Forscher wie Bleek sie zum Ausgangspunkt für die Kanon-Sammlung hat nehmen können. Mag man den letzten Passus von den Briefen und Weihgeschenken deuten, wie man wolle, er bleibt immer absurd und folglich ungeschichtlich.

Allein, wie schon angegeben, wir haben zwei andere Zeugnisse, welche die Kanon-Sammlung in dieselbe Zeit setzen. Eine im babylonischen Talmud (Trakt. Baba-Batra p. 14b) citirte Boraitha giebt an: die Männer der grossen Versammlung haben Ezeziel, die 12 Propheten, Daniel und die Esther-Rolle geschrieben: אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ואשר כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ואשר ושנים עשר דניאל ומגילה אסתר. An sich klingt die ganze Angabe dieser Boraitha sehr unhistorisch, und der Umstand, dass ihr Inhalt nur an dieser Stelle vorkommt und nicht in der Tosifta oder im jerusalemischen Talmud, macht ihre Angabe höchst verdächtig. Was soll das bedeuten: die Männer der *ecclesia magna* hätten Ezeziel, die Dodeka und Daniel geschrieben (כתבו)? Soll das in den Kanon aufnehmen bedeuten? Wie schlecht wäre das ausgedrückt! Auch heisst es zum Schluss: Esra habe sein Buch und einen Theil der Chronik geschrieben; somit wird Esra später als die *ecclesia magna* gesetzt! Absurd ist auch die Angabe in derselben Boraitha: der König Chiskija und seine Zeitgenossen hätten Jesaia und die drei Salomonischen Schriften geschrieben. Kurz die Relation unserer Boraitha ist ebenso unhistorisch wie die des zweiten Makkabäerbuches. — Das dritte Zeugniß klingt nicht minder unhistorisch. Das unter dem Namen *Abot di Rabbi Nathan*

bekannte Buch, eigentlich ein Commentar zu den Sprüchen der Väter, — in der nachtalmudischen Zeit verfasst — referirt: Zuerst haben sie (die Weisen) gesagt, die drei Salomonischen Schriften seien apokryph (nicht kanonisch), weil sie nur Parabeln enthalten, und sie gehören nicht zu den Hagiographen, und so hat man sie beseitigt, bis die Männer der grossen Versammlung kamen und sie auslegten: (Abot d. R. N. I*): בראשיתה היו אומרים משלי ישראל השירים וקהלת, גמורים היו (l. הם) שהם היו אומרים משלות ואונן מן הכתובים ועמדו וגמרו אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם. Zunächst wissen wir aus einer authentischen Relation in der Mischnah (wovon weiter), dass die Salomonischen Schriften niemals geradezu für apokryph erklärt wurden, so dass sie verboten worden wären. Ferner wissen wir, dass sich die Controverse über Kanonicität nur um das Hohelied und Kohélet, aber niemals um die Sprüche gedreht hat. Endlich sagt uns dieselbe authentische Quelle, dass nicht die grosse Versammlung, sondern die Hillelitische Schule die zwei Salomonischen Schriften zu Ehren gebracht hat. Wie unzuverlässig ist demnach das Zeugniß der Abot über diesen Punkt! Es ist also auf dieses dritte Zeugniß ebenso wenig zu geben. Der einzige Punkt, in dem alle drei Zeugnisse übereinstimmen, ist der, dass zur Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung etwas über die heilige Literatur festgestellt wurde. Der sagenreiche Verf. des II. Makkabäerbuches, welcher mit seiner Schrift entschieden eine Tendenz verfolgte und namentlich Nehemia glorificiren wollte, um Juda Makkabi mit ihm parallelisiren zu können, dehnte das Körnchen Wahrheit von der Kanonsammlung unter Nehemia oder der grossen Versammlung weiter aus. Als Alexandriner oder vielleicht gar als Kyrenaiker, von einer erschrecklichen Unwissenheit über die innern Vorgänge im palästinsischen Mutterlande, nannte er von den in der angeblich von Nehemia begründeten „Bibliothek“ enthaltenen Schriften solche, die ihn interessirten. Die apokryphe Boraitha hatte etwas von der literarischen Thätigkeit der

*) In corruptipirter Gestalt auch in Midrasch zu Spr. 25. 1.

tification im jerus. T. Trakt. Schebiit p. 35 c. Die in Nehemia das. aufgezählten 85 Namen betrachten die Talmude geradezu als Namen der Mitglieder der grossen Versammlung. Es hat sich aber die Tradition erhalten, dass dieselbe aus 120 Mitgliedern bestanden habe. Ich habe anderweitig nachgewiesen (Frankel, Monatsschr. Jahrg. 1857), dass sich diese Zahl herausbringen lässt, wenn man davon ausgeht, dass auf dieser Versammlung aaronidische, levitische und israelitische Adelsfamilien, ferner städtische Delegirte und endlich Schriftkundige (מְבַרְרִים) vertreten waren, was alles in dem Nehemianischen Verzeichnisse angedeutet ist. Kurz es ist von allen Seiten constatirt, dass unter der *ecclesia magna* die von Nehemia berufene Versammlung zu verstehen ist. Diejenigen, welche noch an der Existenz derselben zweifeln oder nicht recht wissen, was mit ihr anzufangen ist, sind in der Forschung der nachexilischen Geschichte zurückgeblieben. — Wenn nun einerseits talmudische Relationen ganz bestimmt tradiren, dass die grosse Versammlung auch liturgische und synagogale Einrichtungen getroffen und besonders die regelmässigen Perikopen-Vorlesungen aus dem Pentateuch eingeführt habe, und andererseits die Andeutung vorliegt, dass dieselbe oder Nehemia sich auch mit Kanonisirung heiliger Schriften beschäftigt hat, so haben wir dadurch die historische Gewissheit gewonnen, dass der Propheten-Kanon, dessen frühzeitiger Abschluss durch Daniel und Sirach constatirt ist, von der *ecclesia magna*, d. h. dem durch Nehemia eingeführten hohen Rath fixirt worden ist.

Gehen wir auf die Erörterung der Frage ein, welche Veranlassung zur Fixirung des Propheten-Kanon vorlag, so wird sich diese Gewissheit noch steigern. Denn für einen Kanonabschluss muss ebenso ein Grund wie eine Behörde vorhanden sein. Von heiler Haut sanktionirt man nicht gewisse Schriften. Bekanntlich war schon während des zweiten Tempel-Bestandes der Brauch eingeführt, neben Pentateuchperikopen auch aus Propheten in Tempel und Synagogen öffentlich vorzulesen (הַפְּטוּרָה). Wann und wozu sind die Propheten-Vorlesungen eingeführt worden? Der von

Elia Levita angegebene Grund, weil in der vormakkabäischen Zeit die Pentateuchrollen zerrissen und verbrannt wurden, und die Vorlesung aus den Propheten ein Surrogat bilden sollte, ist nicht stichhaltig. Vielmehr empfiehlt es sich, dass die Haftarot gegen den Samaritanismus eingeführt wurden. Die Hauptdifferenz zwischen dem Judaismus und Samaritanismus war, ob der Tempel zu Jerusalem oder der zu Garizim der von Gott eingesetzte sei. Daher bestimmt ein halachisches Gesetz, wenn ein Samaritaner zum Judenthum übertreten will, müsse er vorher die Heiligkeit des Garizim abschwören, die Heiligkeit Jerusalems und die Auferstehung anerkennen (Trakt. Chutim Ende ed. Kirchheim): מאמתי מקבלין אותם (הכותרים) משכפרו בהר גריזים וחזרו בירושלים: ובתחילת המתים. In den alten, von der grossen Versammlung eingeführten sechs Eulogien des täglichen Gebetes ist die zweite, welche das Bekenntniss der Auferstehung enthält — מתיח מתים אתה — gegen die Samaritaner gerichtet. Sollte die grosse Versammlung nicht auch eine Institution getroffen haben, um die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels zum steten Bekenntnisse zu machen? Sannallat und sein Schwiegersohn haben, wie Josephus erzählt, durch allerlei Verlockungen viele Judäer herübergezogen, seitdem der Tempel zu Garizim erbaut war. Diesem Ueberlaufen sollte ein Damm entgegengesetzt werden. Durch die Vorlesung aus den Propheten sollte dem Volke die Ueberzeugung eingeprägt werden, dass die Gottesmänner die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels betont haben. Zu diesem Zwecke scheinen die Haftarot eingeführt und zwar von der grossen Versammlung eingeführt worden zu sein. In dieser Zeit bestanden eben die Kämpfe gegen den sich immer mehr consolidirenden Samaritanismus.

Sollten die Propheten zu öffentlichen, haftarischen Vorlesungen dienen, so musste festgestellt werden, welche Schriften dazu gehören, mit einem Worte der Propheten-Kanon musste abgeschlossen werden. Die anderweitigen Schriften, welche damals schon vorhanden waren, konnten zu diesem Zwecke nicht dienen. Aus den Propheten sprach Gott; daher konnte durch sie allein die Ueberzeugung

befestigt werden, dass Gott nur Jerusalem und dessen Tempel zu seinem Sitze erwählt habe. Die Eulogie, welche die Vorlesungen aus den Propheten zu begleiten pflegt, hebt auch die Bedeutung der Propheten hervor, dass Gott ebenso die Propheten erkoren habe, wie den Gesetzgeber Mose: *הבוחח בתורה ובמשנה עברו ובנבואה אמת וצדק*. — Es bestätigt sich demnach von vielen Seiten, dass der Propheten-Kanon von der grossen Versammlung fixirt worden ist, wenn auch in der nach-nehemianischen Zeit, so doch nicht lange nach Nehemia's Tod, etwa um 400 *ante*. Wäre Daniel damals schon verfasst gewesen, so wäre er gewiss auch aufgenommen worden.

Sind zu dieser Zeit nur die bereits vorhandenen Propheten zu einer Sammlung kanonisirt worden, so folgt daraus, dass anderweitige Schriften, die wohl auch in Circulation waren, aber keinen prophetischen Charakter hatten, nicht in diese Sammlung aufgenommen wurden. Das Buch Ruth kann daher in diesem Kanon niemals mit dem Buche der Richter verbunden gewesen sein, und noch weniger Jeremia's Klagelieder mit dem Buche dieses Propheten. Wenn Origenes referirt, dass bei den Juden (*καθ' Εβραίων*) mit Jeremia zugleich die Threni und noch dazu der „Brief“ (*σὺν τῇ ἐπιστολῇ*) verbunden gewesen waren (Euseb. Kirchengesch. VI, 25), so kann sich das nicht auf die palästinensischen Juden beziehen. Denn in dem palästinensischen Kanon hat der apokryphe Brief Jeremia's bekanntlich niemals Platz gefunden. Origenes' Bericht muss sich auf den Kanon der alexandrinischen Juden beziehen. In demselben waren wahrscheinlich die Klagelieder und der Brief mit Jeremia und Ruth mit Richter verbunden. Der palästinensische Prophetenkanon dagegen hat stets nur acht Bücher enthalten: Josua, Richter, Samuel, Könige, die drei grossen Propheten u. die zwölf kleinen (in einem Buche); vergl. Baba Batra a. a. O. *מעשה בביתוס בן זונגין שהיו לו שמונה נביאים מדובקין כאחד על פי ר' אלעזר בן עזריה*: Boethes ben Zopin hatte die acht Propheten in einem Volumen.

Neben diesen kanonischen Schriften gab es andere, die ebenfalls in Achtung standen, aber die Dignität der

prophetischen nicht erreichten; es sind diejenigen, welche der jüngere Sirach τὰ ἄλλα πατρια βιβλία nennt. Aus der vorexilischen Zeit stammen gewiss Hiob, der auch im Panegyrikus Sirachs (c. 49) erwähnt wird, ferner zwei Psalmensammlungen, eine Davidische und eine levitische oder korachidische, aus denen schon in der Chronik Auszüge gemacht werden, dann der Grundstock der Sprüche und endlich die Klagelieder. Die Entstehung der übrigen Hagiographen gehört aber der nachexilischen Zeit an. Auch diese kamen allmählig zu Ansehen. Dem Hohenpriester wurde in der Versöhnungsnacht aus Hiob, Esra, Chronik und Daniel vorgelesen, um ihn wach zu erhalten; aber da sie nicht als heilige, von Gott inspirirte Schriften galten, wurden sie von Einigen nicht mit Respect behandelt und zuweilen als Decken für Esel gebraucht.

Diese verächtliche Behandlung derjenigen Schriften, welche von dem intelligenten Theil des Volkes, sagen wir, von den Pharisäern, nach ihrem inneren Werthe geschätzt wurden, erregten bei denselben Aergerniss. Es wurde auf ein Mittel Bedacht genommen, sie vor Verunglimpfung und Profanirung zu schützen. Dieser Umstand gab Veranlassung zu einer zweiten Kanonsammlung. Die Zeit dieser Sammlung und die officielle Behörde, welche neuerdings Schriften für heilig erklärt hat, sind bekannt. Hier haben wir es nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewissheit zu thun; wir stehen auf historischem Grund und Boden. Eine Mischnah referirt: „Gewisse Gesetze sind festgestellt worden im Söller des (Eleasar¹) Sohn Chananja's Sohn Hiskija's Ben-Garon, als (die Weisen) ihn besuchten. Zu der Zeit erlangte die Schule Schammai's die Mehrheit über die Schule Hillels; achtzehn Dinge verboten sie an diesem Tage.“ אלו מהלכות שאמרו בעלות (אלעזר) בן חנניה בן חזקיה בן גרוך כשעלו לבקרנו ונמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמנת עשר ביום דבר גזרו בו ביום (Trakt. Sabbath C. 1). Die 18 „Dinge“, welche gegen Verkehr mit Heiden gerichtet sind, interessiren uns hier nicht. Aber ausser diesen 18 sind damals noch andere Punkte

1) S. Grätz Geschichte IV ² S. 497, dass hier der Name Eleasar ausgefallen ist.

zur Sprache gekommen. Unter diesen zählen beide Talmude übereinstimmend auf die prophylaktische Verfügung, dass die Berührung der heiligen Schriften levitisch verunreinigend wirken sollte: . . . אלו פוסלן את התרומה . . . הספר והידים . . . Ueber die Specialitäten dieser beiden Bestimmungen, dass „Schriften und Hände“ die Priesterhebe verunreinigen, giebt es einen ganzen Traktat, genannt Jadaïm. Aus diesem Traktat erfahren wir etwas Näheres über diese wunderliche Bestimmung, dass heilige Schriften levitisch unrein machen sollen (c. VI, 6): die Sadducäer interpellirten den bedeutendsten Jünger der Hillelitischen Schule, Rabban Jochanan ben Sakkai, über diesen Punkt: „Wir haben uns über Euch, ihr Pharisäer, zu beklagen, dass ihr bestimmt, die heiligen Schriften verunreinigen und die Schriften der Tagesbegebenheiten nicht.“ Darauf Jochanan: „Ist das das Einzige, was ihr gegen die Pharisäer habt? Sie haben doch auch bestimmt, dass die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, während die Gebeine selbst des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan) verunreinigen!“ Darauf entgegneten diese: „Je vorzüglicher ein Wesen ist, desto mehr verunreinigt es, damit man nicht aus den Gebeinen der Eltern ein Geräth mache.“ Da sprach er: „Auch die heiligen Schriften verunreinigen wegen ihres höhern Werthes (damit man sie nicht als Decken für Thiere gebrauche¹), während die Schriften der Tagesbegebenheiten, die keinen Vorzug haben, die Hände nicht verunreinigen.“ אף כתבי הקדש לפי חיבתן היא טומאתן ספרי² המירס שאינן הביבין אין מטמאין את הידים.

Wir erfahren aus dieser Angabe, was die Pharisäer bewogen hat, diese wunderliche Bestimmung zu treffen, nämlich um die heiligen Schriften vor Profanisirung zu wahren, was sich eigentlich eben so wenig auf die prophetischen Schriften, wie auf den Pentateuch beziehen kann, da diese seit lange als heilig galten. Wir wissen

1) Diesen passenden Zusatz שיהיון לבהמה (כתבי קדש) hat die Tosifta.

2) Ueber die Bedeutung von ספרי המירס vergl. Frankel-Grätz Monatsschrift Jahrg. 1870 S. 139 fg.

auch, von welcher Behörde dieses ausgegangen ist, nämlich von der Schammaitischen und Hillelitischen Schule gemeinschaftlich. Auch die Zeit ist genau abgegrenzt, nämlich kurz vor der Tempelzerstörung, zur Zeit des Racenkampfes zwischen Juden und Heiden in Palästina und Syrien, als die Wogen der Revolution gegen die Römer hochgingen (vergl. Graetz Geschichte das. S. 496 fg.). Daher ging es auf dieser Synode so tumultuarisch zu. Wenn wir nun ferner erfahren, dass eine Controverse zwischen den genannten Schulen stattgefunden hat, ob Kohélet verunreinigenden Contact bildet, so „betrifft es,“ wie Delitzsch auf die Wichtigkeit dieser Stelle aufmerksam machend, bemerkt „nichts Geringeres als die Kanonicität dieses Buches“ (Zeitschrift für luth. Theol. v. Rudelbach und Guericke 1854 S. 282). Mit einem Worte, es handelte sich zur selben Zeit um die Kanonisirung der Hagiographen. Oehlers berührte auch diese Relation (Herzogs Realencyklopäd. VII S. 251. Artikel Kan. d. alt. Test.), aber er hat die Wichtigkeit derselben nicht gewürdigt. Er meint: „Allerdings wurde noch später unter den Schriftgelehrten über die Kanonicität einiger Bücher gestritten, aber so, dass man deutlich sieht, es handle sich nicht um die neue Aufnahme derselben, sondern um die Frage, ob sie im Kanon, dem sie bereits angehörten, verbleiben dürfen.“ So ist aber das Sachverhältniss keinesweges, sondern es handelte sich in erster Reihe darum, welche Schriften zu den קדשי קדש gehören sollen, dass auch auf sie die prophylaktische Massregel angewendet werden soll. Zufällig kam auch die Frage über das Buch Ezeziel zur Sprache ob man es noch ferner zur öffentlichen Vorlesung zulassen sollte, da die darin enthaltenen Gesetzesbestimmungen von den Pentateuchischen so sehr differiren, oder ob man es dem öffentlichen Gebrauch entziehen sollte (122). Aber ihm den Charakter der heiligen Schrift zu entziehen, daran wurde damals nicht gedacht. Zufällig, d.h. nicht im Zusammenhange mit dem Kanonabschluss, wurde damals auch die Fasten-Rolle (בגידה השנה) oder die Rolle der Gedenktage aufgezeichnet (das.) und, wie es scheint, auch die

Rolle der Hasmonäer-Geschichte (מגילת ברת השמונאי) niedergeschrieben (Halachath Gedolot H. Sopherim).

Es ist also nicht abzuleugnen, dass damals, zur Zeit der Revolution gegen die Römer, um 65 *post*, als die Massregel getroffen wurde, dass sämtliche heilige Schriften prophylaktisch vor Profanirung geschützt werden sollten, der Abschluss des hagiographischen Kanon vorgenommen wurde. Das war demnach der zweite Kanonabschluss, wobei es sich, wie nicht oft genug hervorgehoben werden kann, zunächst um die Hagiographen handelte. Das Motiv war bei diesem Abschluss ganz anders als beim Abschluss des Propheten-Kanon. Bei diesem handelte es sich, welche als prophetisch-inspirirte, Schriften zur öffentlichen Vorlesung zugelassen werden sollten, während zur Zeit der Schulen von Schammaï und Hillel die Frage entstand, welche Schriften vor Verunglimpfung geschützt zu werden verdienen.

Wir können erst jetzt zu unserem Hauptthema kommen. Es ist bereits angedeutet, dass die Zulassung einiger Schriften damals controvers war. Es herrschten aber in noch späterer Zeit auch über diesen Punkt Differenzen, weil über die Verhandlung dieser Synode kein Protokoll geführt werde, und in Folge der aufgeregten Zeit, der eingetretenen Katastrophe der Tempelzerstörung und des Todes vieler Gesetzeslehrer, die Tradition verdunkelt worden war. Als das Sicherste stellt sich heraus, dass es sich damals lediglich um Kohélet handelte, welches die Schammaitische Schule nicht als hagiograph zulassen mochte (Adojot V 3): ר' ישמעאל אומר ג' דברים מקולו בית שמאי ומתומר בית הלל: קהלה אינו מטמא את הדיים ובית הלל אומר מטמא את הדיים. Demnach äusserte die Schammaitische Schule nur gegen Kohélet eine entschiedene Antipathie; um das Hohelied handelte es sich damals nicht. Da nun damals diese Schule die Majorität hatte, so ist wahrscheinlich Kohélet zur Zeit vom Kanon ausgeschlossen geblieben.

Die Kanon-Frage kam aber noch einmal auf die Tagesordnung auf einer späteren Synodal-Versammlung zu Jamnia, nämlich zur Zeit als R. Eleasar b. Asaria zum Patriarchen erwählt d. h. als Gamaliel II seiner Patriarchenwürde ent-

setzt worden war. Damals versammelten sich 72 Gesetzeslehrer, um eine Revision der Gesetze vorzunehmen und dazu tradirende Zeugen zu vernehmen. Der orientirende Passus darüber lautet: אמר שמעון בן עזאי מקובל אני מפני ע"ב: זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה ששיר השירים וקבלת מטמאין את הידים. Das bedeutet, dass damals endgültig festgestellt wurde, dass Kohélet und das Hohelied die Hände verunreinigen, d. h. hagiograph sind. Dass aber die Frage auch auf dieser Synode in Jamnia Anfangs controvers war und erst durch Majorität in diesem Sinne entschieden wurde, bezeugt ein anderer Passus das. אמר ר' יוחנן בן ישיבון בן עקיבא כדבריה בן עזאי כך נחלקו וכך נגמרו. בן חמיו של ר' עקיבא כדבריה בן עזאי כך נחלקו וכך נגמרו. Nach dieser Tradition hat damals über beide Schriften eine Meinungsdivergenz geherrscht, und der Majoritätsbeschluss wäre dahin ausgefallen, dass beide als heilig zu betrachten seien. Wir müssen diesen Punkt näher ins Auge fassen, um einen verwickelten Knäuel zu lösen. Zunächst muss dieses Zeugniß von Ben-Asaï als klassisch angesehen werden, da er jüngerer Zeitgenosse der jamnensischen Synode war und mit ihren Mitgliedern verkehrte, während die übrigen Tradenten, die ebenfalls über das Resultat dieser Berathung sich vernehmen liessen, jüngere Personen, Schüler R. Akiba's waren (nämlich R. José, R. Jehuda und R. Meïr). Hält man diese beiden Zeugnisse gegen einander, dass es sich in der Controverse zwischen der Schule Schammaï's und Hillels um Kohélet allein gehandelt, und dass auf der jamnensischen Synode über Kohélet und das Hohelied berathen wurde, so folgt ein überraschendes Resultat daraus. Es scheint nämlich, dass erst an die jamnensische Synode die Frage über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Hohenliedes herantrat, von dem früher keine Rede gewesen. Nur durch diese Annahme kann der Knäuel der Controverse abgewickelt werden.

Zur Orientirung ist es noch nöthig, sich die Zeiten, in welchen diese spielt, stets gegenwärtig zu halten. Um 189 *post*, als die Mischnah abschliessend redigirt wurde, stellte der Redakteur Rabbi Jehuda der Patriarch die halachische Bestimmung endgültig fest: das Hohelied und

Kohélet gehören zur heiligen Schrift: כל כזבי הקדש מטמאין את הידים. Wie öfter, so bringt er auch bei dieser Gelegenheit in Erinnerung, dass früher über diesen Punkt Differenzen vorhanden waren. Er versetzt uns hiermit um ein Jahrhundert zurück, nämlich bis zur Zeit, als bei der Amtsentsetzung Gamaliels auch diese unerledigte Frage zur Sprache gekommen war (um 90 *post*). Wie ist damals der Beschluss ausgefallen? R. Jehuda b. Ilai tradirt: es sei damals lediglich festgestellt worden, dass das H. L. heilig zu betrachten sei, dagegen sei Kohélet controvers geblieben. ר' יהודה אומר שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקה. Dies Wort מחלוקה ist nicht zu verstehen: als controvers zwischen der Schule Schammai's u. Hillels auf der Synode zu Jerusalem (um 65), sondern controvers zwischen den Mitgliedern des jamnensischen Synhedrin (um 90). R. José tradirt den Ausfall des halachischen Beschlusses anders: er habe gelautet: dass Kohélet keinesweges heilig sei, und selbst die Heiligkeit des H. L. sei controvers geblieben, es sei darüber gar nicht zur endgültigen Abstimmung gekommen. ר' יוסי אומר קהלת אינו מטמא את הידים (1) ושיר השירים מחלוקה. Ein dritter Zeitgenosse, R. Simon ben Jochai, schliesst sich im Ganzen R. Jehuda's Ansicht an, variirt aber in der Modalität. Er meint: In betreff Kohélets sei es bei der alten Differenz zwischen den Schulen Schammai's und Hillels (von 65) geblieben, d. h. sämtliche Hilleliten seien für Kohélet eingetreten. Dagegen sei Ruth, H. L. u. Esther damals in der Synode zu Jamnia unbedingt heilig gesprochen worden: ר' שמעון אומר קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל (אבל שבען אומר קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל; dieser Zusatz findet sich Megilla a. a. O.). Diesen Differenzen setzt die zuverlässigere Tradition Ben-Asai's entgegen: dass an dem Tage des Patriarchenwechsels (in Jamnia) festgestellt worden sei, dass beide K. und H. L. heilig seien (Citat. o. S. 163). Ein

1) Was hier Jadaim a. a. O. von R. José mitgetheilt wird, wird an einer andern Quelle, in einer Boraitha (Megilla 7a) im Namen R. Meirs tradirt.

Fünfter¹⁾ meint, über die Heiligkeit des H. L. habe nie und nimmer eine Differenz stattgefunden; denn wenn sämtliche Hagiographen heilig sind, so sei dieses Buch allerheiligst; die Differenz habe lediglich Koh. gegolten: אמר ר' עקיבא (יעקב?) חס ושלום שלא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הירידים. שאין כל העולם כדי כיום שמתן בו שיר השירים שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת. Dieser tritt als Ritter für das H. L. auf, es sei niemals ein leiser Zweifel an der Heiligkeit desselben aufgetaucht. Er wird aber von dem Schwager R. Akiba's vollständig dementirt: dass Ben-Asai's Tradition die einzig richtige sei. Auf der jammensischen Synode habe sich eine Differenz der Meinung über beide, nicht bloss über K., sondern auch über das H. L. gezeigt, beschlossen sei aber worden: dass beide heilig seien: אמר ר' יוחנן בן ישיע: אמר ר' עקיבא דבברי בן זואי כך נחלקו וכך גמרו. Legen wir die untereinanderlaufenden Fäden übersichtlich bloss, so ergiebt sich daraus: 1) dass in Folge der Bestimmung auf der Synode zu Jerusalem kurz vor der Tempelzerstörung, dass heilige Schriften durch Contact verunreinigen sollen, der Kanon der Hagiographen zur Sprache gekommen ist; 2) dass über die Zulassung Kohélets eine Controverse zwischen den Schulen stattgefunden hat, und dass die Schammaiten, welche damals die Majorität bildeten, dagegen waren; 3) dass diese Frage etwa zwei Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung auf der Synode zu Jamnia, als Streitiges überhaupt festgestellt wurde, noch einmal zur Sprache kam, und da hier die Hilleliten die Majorität bildeten, Kohélet in den Kanon endgültig aufgenommen wurde (nach dem übereinstimmenden Zeugniß Ben-Asai's, Simon b. Jochai's und des Schwagers von R. Akiba); 4) dass auf derselben Synode die Frage über Zulässigkeit des Hohenliedes zuerst zur Sprache kam und entgültig zu Gunsten desselben entschieden wurde. — Da aber die Hagiographen (mit Aus-

1) Ich habe Monatsschr. 1870 S. 484 aufmerksam gemacht, dass die Lesart עקיבא, die ihn mit seinen Jüngern in Widerspruch setzt, falsch sein müsse, statt יעקב.

nahme von Esther) nicht öffentlich verlesen wurden, und dadurch sich kein letztentscheidender Usus (מנהג) ausbilden konnte, so konnten die Gesetzeslehrer in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in der nachhadrianischen Zeit, noch über den Beschluss der Synode zu Jamnia in betreff dieser beiden Schriften differiren. Erst der Redakteur der Mischnah fixirte das Gesetz (Halacha), dass Beide als heilig anzuerkennen seien. Man kann also sagen, dass der Kanon endgültigst mit der Redaction der Mischnah (189) und durch ihre Autorität abgeschlossen wurde.

Es scheint auch, dass damals auf der Synode zu Jamnia einige Schriften, die früher den כְּרוּבִים gleich geachtet waren, geradezu ausgeschlossen wurden. Die Mischnah spricht nicht davon, sondern begnügt sich mit dem Resultate, dass Kohélet und das H. L. heilig seien. Die Boraitha oder Tosiftha, die öfter die Mischnah ergänzt, theilt mit, was damals hinter den Coulissen vorgegangen ist, dass nämlich das Buch Sirach und andere (hebräische, den Hagiographen ähnliche) Schriften, welche von damals geschrieben worden sind, vom Kanon ausgeschlossen blieben (Tos. Jadaim II): ספרי (I. ספר) בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך (ספרי הירידים). Die gesperrten Wörter מכאן ואילך, welche eine Zeit bestimmen wollen, lassen sie dennoch unbestimmt; sie können eben so gut sich auf die Zeit der Synode von Jerusalem, wie von Jamnia oder auch auf eine noch spätere Zeit beziehen. Der jerusalemische Talmud nennt neben Sirach noch andere Schriften, die in den Kanon keinen Eingang gefunden, aber immerhin privatim gelesen werden dürfen. Die richtige Lesart dieser wichtigen Stelle ist (j. Synhedrin x. p. 28a): ד' עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החצונים אין לו חלק לעולם הבא כגון ספרי המינים. אבל ספר בן סירא וספר בן לענא (!) וספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. Die Stelle will sagen, dass obwohl R. Akiba denjenigen den Antheil an der zukünftigen Welt abgesprochen, welche exoterische Schriften (ספרים)

1) Im Midrasch zu Kohélet (vergl. o. Einl. S. 148 Anmerk.) steht dafür: בן הנלא.

התנאים) lesen, so seien darunter nur Schriften der Minäer (der Judenchristen) zu verstehen, aber Sirach, die Schrift des Ben-Laanah, die Tagebücher (ספרי המורים) und alle Schriften die damals und später geschrieben wurden, dürfe man lesen, so gut wie man Briefe liest. Von einer „Rolle des hasmonäischen Hauses“ ist ebenfalls in dieser Zeit die Rede (o. S. 162), wahrscheinlich identisch mit dem hebräischen I. Makkabäerbuche. Alle diese Schriften sind zum Kanon nicht zugelassen worden, sei es zur Zeit der Schammaï-Hillelitischen Synode oder der jamnensischen. Sirach ist gewissermassen Unrecht geschehen, dass es nicht aufgenommen wurde; denn es stand in einem halbkanonischen Ansehen (vergl. Delitzsch zur Geschichte der neuheb. Poesie 20 fg.). Warum ist es dennoch ausgeschlossen worden? Der Nachtrag zu Kohélet (oder Schluss zu den Hagiographen) giebt Antwort darauf: „viel Bücher zu machen ist kein Ende, und viel lesen ist Ermüdung des Leibes“. Es sollte nicht zu viel, selbst religiös belehrende Schriften geben. „Mehr als diese (die als heilig anerkannt wurden) hüte dich.“ Wer hat den Kanon festgestellt? die Weisen und Synhedristen (זכמים, בעלי אסופות); vergl. Einl. S. 48 fg. Dieser Nachtrag, wahrscheinlich von der Versammlung der 72 Gesetzeslehrer oder Weisen in Jamnia zur Zeit des Patriarchenwechsels oder von Einzelnen hinzugefügt, giebt uns Aufschluss über die Motive, welche die Kanonsammler bei der Auswahl geleitet haben. Sie wollten nicht zu viel Schriften empfehlen, oder richtiger sie wollten der Lese-wuth steuern: וְלֹא הָיָה הַרְבֵּה יִגְעַז בָּשָׂר. Nur das Allernothwendigste wurde in den Kanon aufgenommen, und zwar solche Hagiographen, welche den Stempel des Alterthums trugen. Man hat also damals das Hohelied und Kohélet so gut wie die Sprüche für Salomonische Schriften angesehen. Hiob war wirklich alt; der Psalter galt als davidisch oder levitisch aus der vorexilischen Zeit, Ruth noch älter; die Klagelieder von Jeremia; Esther, Chronik nebst Esra und Nehemia, und Daniel aus der Zeit des Exils oder unmittelbar darauf. Dieser Kanonabschluss ist also nicht in die Zeit Nehemia's oder der grossen Versammlung oder

der Perserherrschaft zu setzen, sondern fast fünf Jahrhunderte später, in die Zeit Gamaliels II, seines Gegen-Patriarchen Eleasar b. Asarja oder zur Zeit Domitians. Krochmals Annahme, dass der Nachtrag zu Kohélet, obwohl zum Kanon-Abschluss der Hagiographen gehörig, doch von der grossen Versammlung hinzugefügt worden sei, ist demnach zu berichtigen. Er passt um so weniger dahin, als damals schwerlich so viele Bücher geschrieben wurden, dass davor gewarnt werden musste, und als Daniel, ohne allen Zweifel erst nach dieser Zeit verfasst, doch aufgenommen wurde.

Ich muss aber einer geharnischten Widerlegung entgegengetreten, die meiner Annahme durch den sogenannten Kanon des Josephus (contra Apionem I, 8) entgegengesetzt werden könnte. Aus dieser Angabe wird nämlich gefolgert, dass schon Josephus Kohélet und das Hohelied als kanonisch betrachtet haben müsse und zwar zur Zeit, als er die Apologie *contra Apionem* geschrieben hat. Allein die Folgerung, die man daraus gezogen hat, erkenne ich nicht als richtig an. Josephus sagt: es gebe 22 heilige Bücher, davon 5 Bücher Mose's, dann wieder eine Abtheilung von 13 und eine andere von vier Büchern. Unter diese Dreizehn wird gewöhnlich auch Hiob gezählt; so blieben allerdings für die vier hymnisch-ethischen nur der Psalter und die drei Salomonischen Schriften übrig. Allein diese Annahme ist entschieden falsch. Die Abtheilung der 13 charakterisirt Josephus ganz genau, als historische. „Die nach Mose lebenden Propheten haben das zu ihrer Zeit Geschehene in dreizehn Büchern niedergeschrieben“: τὰ κατ' αὐτὸς προχθέντα συνέγραψαν. Darin kann Hiob unmöglich miteinbegriffen sein; denn das Buch enthält nichts Historisches. Ferner wird in der Regel angenommen, dass allemal Ruth zu Richter, und Klagelieder zu Jeremia gehörten. Auch das ist zu bestreiten. Denn sie gehörten früher keinesweges zu dem Propheten-Kanon (vergl. o. S. 158). Auch passt auf die Klagelieder keinesweges die obige Bezeichnung als historischen Inhaltes. Wir müssen also entschieden von der Aufzählung der 13 Bücher Hiob abziehen und dafür Ruth setzen, das eben historisch ist.

Hiob dagegen müssen wir in der von Josephus bezeichneten Klasse von 4 Büchern unterbringen, welche Hymnen an Gott (*ὕμνος εἰς τὸν θεόν*) und Vorschriften fürs Leben (*ὑποθήκας τῆ βίβ*) enthalten, und dazu noch die Sprüche hinzufügen. Das Hohelied gehört gewiss nicht dazu, da es weder Vorschriften fürs Leben, noch Hymnen an Gott zum Inhalte hat. Dieses Buch müssen wir also entschieden aus Josephus Kanon ausschliessen. Allenfalls könnte Kohélet dazu gerechnet werden, aber nicht mit Nothwendigkeit. Es kann sein, dass er unter Hymnen auch die Klagelieder Jeremiä verstanden hat, wie denn *ῥυμος* auch hin und wieder diese Bedeutung hat. Oder da es zwei Bücher Psalmen gegeben hat, so könnte Josephus diese nebst Hiob und Sprüchen zur dritten Abtheilung gerechnet haben. Kurz aus Josephus Kanon-Aufzählung ist nur das Eine zu entnehmen, dass er das Hohelied nicht für kanonisch gehalten hat, und dass sein Verzeichniss viel zu unbestimmt lautet, als dass man stichhaltige Folgerungen daraus in Bezug auf Koh. ziehen könnte.

Ich hoffe den Leser überzeugt zu haben, dass von Seiten des Kanon keine Einwendung gegen die äusserste Jugend von Kohélet gemacht werden kann, da derselbe erst zu Ende des ersten christl. Jahrhunderts oder noch später zum endgültigen Abschlusse gelangte, und gerade zur Zeit der ersten hagiographischen Sammlung hat dieses Buch keinen Platz darin gefunden. — Für die Jugend desselben wird gewöhnlich auch angeführt, dass im neuen Testamente kein Vers aus demselben citirt wird. Dieser Umstand beweist aber gar nichts. Der ganze Inhalt von Kohélet mit seinem derben Realismus sticht zu sehr gegen die Mystik des Urchristenthums ab, als dass die Verfasser der Evangelien und Episteln hätten Gebrauch von Kohélets Versen machen können. Auch würde das Stillschweigen der neutestamentlichen Schriften über Kohélet zu viel beweisen. Denn die meisten derselben bis auf einige paulinische Briefe sind zur Zeit verfasst worden, als bereits von Kohélet die Rede war. Die Gleichgültigkeit der apostolischen Väter und der ersten Kirchenväter gegen dasselbe beweist

auch nur, dass in der Kirche wie in der Synagoge eine Art Antipathie gegen dasselbe geherrscht hat.

Der letzte Grund dieser Antipathie, die sich zuerst bei den Mitgliedern der Schammaïtischen Schule gezeigt hat, ist noch nicht allseitig untersucht worden. Diese Schule selbst hat ihre Abneigung gegen die Zulassung Kohélet's nicht motivirt. Erst Spätere haben sich darüber ausgesprochen. Ein Zeitgenosse des Mischnah-Redakteurs, Simon b. Manassja, meinte, desswegen sollte Kohélet nicht als heilig angesehen werden, weil der Inhalt nicht ein Produkt der göttlichen Inspiration, sondern der subjektiven Weisheit Salomo's sei: ר' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו משמא את: הירידים שאינו אלא מחכמתו של שלמה (Tosifta Jadaim a. a. O. Trakt. Megilla a. a. O.). Allein dieses Motiv kann nicht die Schammaïtische Schule bei Ausschliessung desselben geleitet haben; denn mit Recht wurde dem Urheber dieser Ansicht entgegengehalten, dass dann auch die Sprüche ausgeschlossen werden müssten: אמרו לו חכמים וכי לא כתב אלא זו: (das.). Consequenter dachte Theodorus von Mopsueste (st. 429), welcher aus demselben Grunde auch die Sprüche nicht für echt kanonisch angesehen wissen wollte. *Salomonem proverbialia sua et Ecclesiasten ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia, sed saltem prudentia humana.* Die Angabe, man habe Kohélet desswegen perhorrescirt, weil es ketzerische Sätze, welche der Thora widersprächen, enthalte, stammt erst aus dem dritten Jahrhundert und ist ihrer ganzen Haltung nach so ungeschichtlich, dass nicht viel darauf zu geben ist. Die Notiz findet sich mit geringen Varianten in *Pesikta di Rabbi Kahana VIII* (ed. Buber p. 68a; *Pesikta Rabbati c. XVIII*, Midrasch zu Koh. zu Vs. I, 3. Midr. zu Leviticus c. XXVIII, stark verändert babl. Traktat Sabbath p. 30b). Die richtige Lesart derselben ist: ר' שמואל בר יצחק אמר. בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, לפי שמצאו בו דברים שהם מטרים לצד מינות. אמרו כל חכמתו של שלמה כך, שאמר שמת בחור בילדותו? משה אמר ולא תתורו אחריו לבבכם ואחריו עיניכם. ושלמה אמר והלך בדרכי לבך ובמראת עיניך. . . כיון שאמר „כי על כל אלה וביאך האלהים במשפט“: אמרו ופה

אמר שלמה. Eine ähnliche, aber doch anders lautende Nachricht theilt Hieronymus mit, dass Kohélet wegen ketzerischer Ansichten verworfen werden sollte (Comment. zu K. Ende): *Ajunt Hebraei . . . et hic liber obliterandus videtur, eo quod vanas asserat Dei creaturas, et totam putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem . . . quod . . . quasi ἀνακεφαλαιώσει . . . dixerit, finem sermonum: ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.* In den citirten agadischen Schriften wird noch ein drittes Motiv für die Absicht, Kohélet zu verwerfen, angegeben, weil darin angegeben sei, jede Bemühung sei eitel, auch die mit dem Studium des Gesetzes (בעמלה של תורה). Ein viertes Motiv giebt ein Gesetzeslehrer im Talmud (das.) an, weil Kohélet sich selbst in manchen Aussprüchen widersprochen. Aus dieser Verschiedenheit der Motivirung geht schon ohne weiteres hervor, dass wir es hier nicht mit einer historischen Tradition zu thun haben, sondern mit einem vagen Hin- u. Herrathen, was wohl der Grund gewesen sein mag, dass K. nicht allgemein beliebt war. Die Angabe, K. hätte aus dem Kanon ausgeschieden werden sollen, d. h. nachdem er bereits aufgenommen war — בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת — ist auch historisch nicht genau. Um die Historicität dieser Angabe so recht zu verdächtigen, heisst es im Talmud Sabbath a. a. O.: Auch die „Sprüche“ hätten ausgeschieden werden sollen, weil Verse derselben einander widersprechen. ואם משלי בקשו לגנוז מפני שדבריו סותרין זה את זה. Aber so weit wir Kunde haben, ist משלי niemals kanonisch beanstandet worden. Und wie vage ist nicht der Ausdruck: „die Weisen“ haben K. dem öffentlichen Gebrauch entziehen oder apokryphisch machen wollen! (בקשו חכמים לגנוז). Welche Weisen? Und zu welcher Zeit? Soll sich das auf die Schule Schammaï's beziehen? Aber diese hat doch nie Koh. als kanonisch anerkannt! Auch passt hier der Schluss: „Salomo hat doch vortrefflich gesprochen“ (יפה אמר שלמה) durchaus nicht. Ich halte alle diese Stellen für homiletische Redewendungen, die keinen Anspruch auf historische Treue machen, und nur den einen Zweck ver-

folgen, die Zuhörer zu belehren und zu unterhalten. Die aus dem Hintergrunde von mehreren Jahrhunderten wie ein Echo herüberklingende Thatsache, dass Kohélet einst angefochten worden ist, legte der eine Agadist auf die eine, der andere auf eine andere Weise aus, um die von ihm beabsichtigte Pointe herauszubringen. Historische Bedeutung haben diese agadischen Relationen durchaus nicht. Wir sind also im Dunkel, aus welchem Grunde die Schamaïtische Schule Kohélet beanstandet hat. Wir sind allerdings nur auf Vermuthungen angewiesen. Entweder hat sie Kohélet nicht als Salomonisch gehalten, oder, was wahrscheinlicher ist, sie hat sich bei den gegen sie selbst gerichteten Pointen unbehaglich gefühlt. Der Vers: „Sei nicht zu fromm“ klingt unverkennbar wie ein scharfer Tadel gegen den Schammaïtischen Rigorismus und die religiöse Uebertreibung. Auch manche andere Verse sind gegen den religiösen Uebereifer gerichtet. Eine Schrift mit solchem Inhalte mochten die Schammaïten gescheut haben, als heilig anzuerkennen und gewissermassen als Waffe gegen sich zuzulassen.

Zum Schlusse sei noch einem Einwande begegnet. Wenn der Abschluss des hagiographischen Kanon zur Zeit der Revolution gegen die Römer zuerst zur Sprache gekommen (um 65 *post*), und Kohélet zu Herodes' Zeit, gegen Ende seines Lebens, verfasst worden sein soll, so lägen kaum 80 Jahre zwischen beiden Momenten, und in dieser kurzen Zeit sollte der junge Ursprung desselben vergessen gewesen sein? So dürfte Mancher bedächtlich fragen. Allein wenn man die Fülle von aufregenden und erschütternden Begebenheiten bedenkt, welche in diesen 80 Jahren vorgefallen sind und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, so wird man es nicht unbegreiflich finden, wie der Ursprung eines Buches vergessen sein konnte. Innerhalb dieser Zeit fielen gleich nach Herodes' Tod Aufstände auf allen Punkten Judäa's vor: das Gemetzel in Jerusalem am Rüsttag des Passah, der verheerende Zug des Quintilius Varus durch Judäa (*πόλεμος Ουάρου*), die Einführung des erbitternden Census und die Hetzerei der Zeloten, die Entsetzung des

Fürsten Archelaos und die Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz mit der Anmassung, sogar die Hohenpriester zu ernennen und Eingriffe in das Heiligthum zu machen, die Procuratoren-Wirtschaft, Pontius Pilatus' und Caligula's Versuche, Bilder in den Tempel zu bringen; dann nach der kurzen Regierung Agrippa's I. die Tyrannei der Procuratoren, der Creaturen Claudius' und Nero's, der Meuchelmord der Sikarier, die Wirrnisse durch falsche Messiasse und besonders das unerträglich Wüthen des Gessius Florus, das zum Aufstand reizte. Alle diese Vorgänge konnten wohl ein Buch dem Gedächtnisse entrücken, das ohne Geräusch in die Welt gesetzt worden war.

II. Die griechische Uebersetzung des Kohélet.

Wenn meine Annahme, dass K. ein literarisches Produkt der Herodianischen Regierungszeit ist, beifällig aufgenommen werden soll, so muss ich noch einem zweiten Widerspruche begegnen, der dagegen erhoben werden könnte. Das Buch ist, wie sämmtliche kanonische und apokryphische Bücher, ins Griechische übersetzt. Die Uebersetzung der kanonischen Schriften, so wird allgemein angenommen, erfolgte, wenn auch nicht gleichzeitig mit der des Pentateuchs, doch nicht gar zu lange nachher. „Aus der Vorrede zu Jesus Sirach können wir ersehen, dass damals (gegen 130 *ante*) ausser dem Pentateuch auch die Nebiim und Ketubim übersetzt waren — wenigstens ist es wahrscheinlich, dass sie damals schon sämmtlich übersetzt waren.“ So urtheilt Bleek (Einl. S. 701). Demgemäss müsste Koh. schon zur Zeit des jüngern Sirach bestanden haben, da es davon schon eine griechische Uebersetzung gegeben haben soll. Indessen ist diese von einem isagogischen Handbuch in's andere wandernde Ansicht nichts weniger als ausgemacht. Abgesehen davon, dass auf die Angabe des Prologs von Sirach dem jüngern wenig zu bauen ist.

(vergl. o. S. 152), so lässt sich sonnenklar nachweisen, dass gerade die griechische Uebersetzung von Koh. erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *post* angefertigt worden sein kann.

Bleek bemerkt: „die Uebersetzung des K. schliesst sich besonders genau an den hebr. Text an, zum Theil mit übertriebener Wörtlichkeit, welche in C. VII, 29 bis zur Unverständlichkeit geht. In diesem Verse wird nämlich das Wort אַה האדם durch *σὺν τὸν ἄνθρωπον* wiedergegeben.“ Aber bei eingehender Untersuchung hätte man finden können, dass der Uebersetzer durchweg das Accusativ-Zeichen אַה durch *σὺν* übersetzt. Eben so ist אַה הנם XII, 9 übersetzt; II, 17. אַה הצדיק ואה הרשע ישע = *σὺν τὴν ζωὴν*; III, 17. אַה הצדיק ואה הרשע ישע = *σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆϊ*; VII, 26: אַה האשה = *σὺν τὴν γυναῖκα*; VIII, 8 אַה הרח = לבלא = *τοῦ κωλύσαι σὺν τὸ πνεῦμα*; das. 15: אַה השמחה = *σὺν τὴν εὐφροσύνην*, das. 17 u. XII, 14 אַה המעשה = *σὺν τὸ ποίημα*; XI, 7 אַה השמש = *σὺν τὸν ἥλιον*. Einmal ist *σὺν* mit dem Genitiv construiert, oder eigentlich *σὺν* einfach hingestellt, weil das Verbum den G. regiert IX, 15: אַה האיש זכר אַה ἐμνήσθη *σὺν τοῦ ἀνδρός*. VII, 14 אַה זה = *σὺν τῷτο*. — V. 6 ist auffallend אַה האלהים ירא wiedergegeben durch *σὺ τὸν θεὸν φοβοῦ*; dafür haben die Codd. Alex. u. Ephr. Syr. *σὺν*. — Ebenso hat Cod. Complutens. II, 12 אַה אשר = *σὺν τὰ ὄσα*. — Das oft in Kohélet wiederkehrende אַה כל ist durch *σύμπας* wiedergegeben, variirend nach Zahl, Geschlecht und Casus, wahrscheinlich eine von Spätern eingeführte Zusammenziehung von *σὺν πᾶς*. In 21 Fällen kommt אַה ohne *σὺν* vor. Es wäre sonderbar, dass der Uebersetzer inconsequent verfahren sein soll. Da er zweimal אַה המעשה *σὺν τ. ποίημα* übersetzt, warum nicht auch III, 11; XI, 5 und VII, 13? Noch mehr, in IX, 15 setzte er überflüssig und störend *σὺν*, und in demselben Verse ist אַה העיר ohne *σὺν* übersetzt. Man muss daher annehmen, dass er in seinem Texte das אַה nicht so oft hatte, namentlich vor Substantiven mit Suffixen, oder dass das *σὺν* von Copisten übersehen und ausgelassen wurde. Der griechische Text hat manchmal אַה כל, wo im Hebräischen כל fehlt: III, 11.

עלמא דא סύμπαντα τὸν αἰῶνα; IV, 2 עממא דא, σύμπαντας τὰς
 τεθνηχότας.

Ich habe diesen Punkt geflissentlich in's Einzelne und bis zur Wortklauberei getrieben, weil das pleonastische und scheinbar sinnlose *σὺν* uns den Uebersetzer oder wenigstens die Zeit der Uebersetzung von Koh. offenbaren kann. Ganz neu ist uns dieser Pleonasmus keinesweges. Wir wissen aus Origenes' Hexapla und Hieronymus' Angaben, dass Aquila diese Eigenheit consequent verfolgte. Am treffendsten beschreibt der Letztere die Aquiläische Uebersetzungsweise (ad Pammachium de optimo genere interpretandi): *Aquila proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed et etymologias verborum transferre conatus est . . . quod Hebraei non solum habent ἄρθρα et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque, σὺν τὸν ἑβραϊκὸν καὶ σὺν τῇ γῆν, quod graeca et latina lingua non recipit.*

Ich habe in meiner Geschichte d. Juden (B. IV² S. 437) zuerst das Motiv dieser Aquiläischen Manier angegeben, dass Methode darin liegt, und dass sie dabei dem Akibaischen Interpretationssystem treu folgt. Akiba hat bekanntlich gerade auf das Accusativ-Wörtchen דא viel Gewicht gelegt und es überall als Amplification des damit verbundenen Substantivbegriffes betrachtet. ר' עקיבא היה דורש כל ארץ שבתורה-לרבות (vergl. Grätz Geschichte das. S. 428). Nicht bloss in denjenigen Versen, welche Gesetzesbestimmungen (halachische), sondern auch in solchen, welche historische, prophetische und anderweitige (agadische) Partien enthalten, hat R. Akiba das Wörtchen דא als „mit“ und „noch dazu“ (*σὺν*) gedeutet; vergl. Midrasch zu Genesis Anfang (II p. 4b), wo gerade das השמים ואת הארץ ואת השמים ואת הארץ ואת השמים ואת הארץ gedeutet wird, dass Gott zugleich mit dem Himmel Sonne, Mond und Gestirne und zugleich mit der Erde Bäume, Gräser und das Paradies geschaffen habe. את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאם וגן עדן. Ebenso deutet Akiba (das. c. 22 p. 25b) das Wörtchen דא im Verse Genesis 4, 1. קניתי איש את ה'

Gott das Kind schaffe.¹⁾ Akiba hat demnach die Accusativ-Partikel **אֵת** in der Gesamtbibel als „mit“ gefasst und demnach zu deuten gesucht. — Nun verkehrte Aquila mit Akiba (jerus. Traktat Kidduschin I p. 59): הרגם עקילם הגר הרגם עקילם שאל את ר' עקיבא Hieronymus in Jesaiam III, 14: *Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant*. Von ihm hat Aquila diese Interpretationsweise angenommen und daher, um die Wichtigkeit des Wörtchens **אֵת** nicht verschwinden zu lassen, es überall durch *σύν* wiedergegeben.

Noch muss hinzugefügt werden, dass Akiba mit dieser exorbitanten Deutung des **אֵת** ganz allein stand. Sein älterer Zeitgenosse oder Lehrer (Nahum aus Gimso oder Nehemia aus Emmaus) hatte wohl, wie tradirt wird, diese Deutungsmethode eingeführt, aber sie wieder aufgegeben, weil er sie nicht auf den Vers **אֵת ה' אלהיך תירא** angewendet wissen mochte, weil eine solche Deutung gerade damals, als *viòs τῷ*

1) In dieser und anderen Stellen fehlt ein Passus, welcher den Gegensatz zwischen Akiba und seinem Antagonisten Ismael, welcher gerade die Deutung des **אֵת** verworfen hat, scharf markiren soll. Der Eingang lautet hier und in c. 53 p. 60 l. : **ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבא** : בשביל שמשת נהגם איש גמור כ"ב שנה (שדרש) . . . **אתן נתמן רבונן הדין את ר' עקיבא** . . . **התירם הכה מהו אתן?** Die Antwort lautet so, als wenn Akiba die Deutung Nahums mitgetheilt hätte. So fasst es auch der Talmud Chagiga (p. 12a unten). Diese Auffassung ist aber nicht richtig; denn wenn schon Nahum die Partikel **אֵת** in diesen Versen gedeutet hätte, dann sieht man nicht ein, warum Akiba eine neue Deutung davon gab und sich darüber expektorirte, dass seine Genossen sich nicht in die Schriftdeutung vertieften. Man muss vielmehr annehmen, dass die Gegenfrage Akiba's ausgefallen ist: **יאת מה דרש ביה?** „Wie deutest du (Ismael) diese Partikel **אֵת**?“ Das darauf folgende **אתן אמר לי** muss als Antwort Ismaels angesehen werden. Zu Gen. 1, 1 bemerkt Ismael: **את** seivor **שמים** etc. nothwendig, damit man nicht „Himmel u. Erde“ als Subj. ansehe: **שמים** : **אלו נאמר** : **ברא ה' שמים** . . . **יאתן**, היינו **אמרים השמים והארץ אלהות הן**. Zu Gen. 4, 1. u. 21, 20 bemerkt er, wenn der Gottesname ungeschieden neben dem Substantiv stünde, so klänge es hart: **אלו נאמר קינתו איש ה', היה הרבר קשה**, ebenso **אלו נאמר קשה** : **יהוה אלהים הנער**, היה הרבר קשה. Darauf entgegnet Akiba, dass es eine oberflächliche Deutung wäre: **שאין אתם חרנים לדרוש**; es müsse vielmehr tiefer gefasst werden, **את השמים לרבות המה וכו'**. Zu Genesis 4, 1: **לא** . . . **ה'** : **את הנער הוא והממרז וגמלתי ובני ביתי 20, 21** u. **איש ואשה בלי שכניה**. Nur auf diese Weise sind diese Stellen verständlich, dass Ismael **אֵת** für einfach, Akiba dagegen pleonastisch und deutungsfähig gehalten hat.

θεῖς als ὁμοῖος angesehen wurde, verfänglich schien. Wie es scheint, hat dieser Vorgänger diese Interpretation auch nur auf die pentateuchisch-gesetzlichen Partien angewendet. R. Akiba dagegen, der selbst vor der Deutung des Verses אר אר nicht zurückschreckte, dehnte sie auf die ganze Bibel aus: היה הורש כל אתרן. Ismael war ein entschiedener Gegner des Akiba'schen Interpretationssystems und bekämpfte besonders die Deutung des אר. So kann die Uebersetzung des אר durch σὺν nur mit Anlehnung an Akiba geschehen sein. Um wieder auf die griech. Uebersetzung von Kohélet zurückzukommen, so ist es nach dem Vorangegangenen unzweifelhaft, dass der Interpret nur ein Jünger Akiba's gewesen sein oder in Akiba's Blüthezeit übersetzt haben kann (um 120-135 *post*).

Freilich entsteht dadurch eine neue Schwierigkeit. Zunächst müsste man annehmen, dass der griechische Uebersetzer von Koh., dessen Produkt den LXX einverleibt wurde, Aquila gewesen ist, von dem wir wissen, dass er das אר durch σὺν wiedergegeben hat. Allein Origenes kannte und benutzte eine andere griechische Uebersetzung zu Koh. von Aquila, die er in der Hexapla angebracht hat, und von der wir noch Fragmente in Montfaucon's und anderen Sammlungen der hexaplarischen Ueberreste und in Middeldorpf's Codex-Syriaco-hexaplaris besitzen. Hat es demnach eine selbstständige griechische Uebersetzung des Aquila zu Koh. gegeben, so kann die in der LXX enthaltene Uebersetzung nicht von Aquila stammen. Man müsste also annehmen, dass es neben Aquila noch einen andern griechischen Uebersetzer gegeben habe, der ein Zeitgenosse Akiba's gewesen sei und dessen Interpretationssystem adoptirt habe. Aber diese Annahme kann nicht befriedigen. Es hat allerdings, wie aus vielen Notizen bekannt ist, neben LXX, Aquila, Theodotion, Symmachos und den Urhebern der Quinta, Sexta und Septima noch andere griechische Uebersetzer gegeben. Allein wenn es neben Aquila einen zeitgenössischen Uebersetzer gegeben haben sollte, der dieselbe Uebersetzungsmethode befolgt

hätte, so wäre sein Name dem Talmud und Origenes nicht unbekannt geblieben.

Indessen ist diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Es ist bekannt, dass Aquila eine zwiefache Uebersetzung der Bibel angelegt hat. Die zweite war viel genauer, als die erste, d. h. sie schloss sich enger an den hebräischen Text an, sie war wörtlicher. Hieronymus in Ezechielem: *Aquilae vero secunda editio, quam Hebraei κατ' ἀκριβείαν nominant, transtulit, etc.* Die Aquiläische Uebersetzung also, welche, wie sie Hieronymus charakterisirt, *syllabas interpretetur et literas*, war später angelegt. Daraus folgt, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche *און* für *א* setzt, eben die jüngere war; die ältere war nicht so sklavisch-wörtlich. — Auch im jerusalemischen Talmud ist eine Andeutung vorhanden, dass Aquila zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Interpretationssystemen die Schrift übersetzt hat. Neben der Nachricht (o. S. 176), dass Akylas vor Akiba (d. h. in seinem Sinne) übersetzt hat, findet sich eine andere, dass er vor den älteren Gesetzeslehrern Elieser ben Hyrkanos und Josua übersetzt habe, wofür sie ihn gelobt haben: *הרגם עקילס הגר תורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע וקלסו אותו* (Trakt. Megilla I p. 72c oben). Im babyl. Talmud Trakt. Megilla p. 3a ist noch deutlicher angegeben, dass die Aquiläische Uebersetzung durch Eingebung Elieser's und Josua's entstanden sei: *תרגום של תורה (אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע* Diese beiden Gesetzeslehrer fungirten um 90—120 *post*, Akiba dagegen um 120—135. Da Elieser überhaupt ein Gegner von Schrift-Deutungen war und Josua mindestens die Partikel *א* nicht gedeutet hat, so kann man als entschieden annehmen, dass die Aquiläische Uebersetzung, welche unter ihren Augen und durch ihre Inspiration entstanden ist, die *editio prima*, noch nicht die Wiedergabe des *א* durch *און* enthalten hat. Nach ihrem Tode muss Aquila die Bekanntschaft Akiba's gemacht haben, als dieser

1) Es braucht nicht bewiesen zu werden, dass *אונקלוס* nur eine Variante von *עקילס* ist.

die erste Autorität Judäas geworden war und auch bei den auswärtigen Gemeinden in Achtung stand. Da nun Akiba ein ganz neues Deutungssystem eingeführt hatte, so hat sich, wie es scheint, Aquila davon bestimmen lassen, seine erste Uebersetzung als nicht ganz richtig zu verwerfen und eine *secunda editio* anzulegen, welche den Charakter κατ' ἀκριβείαν an sich trug, d. h. unter Anderm auch das σὺν enthielt. Da aber die *prima editio* bereits seit einer Reihe von Jahren in Circulation war, so konnte sie von der zweiten, genaueren nicht verdrängt werden. Noch zu Hieronymus' Zeit Ende des IV. und Anf. des V. Jahrh. scheinen noch beide Uebersetzungen neben einander bestanden zu haben.

Es hat also ohne Zweifel auch von Koh. zweierlei Uebersetzungen des Aquila gegeben, und zwar die ungenaue *prima editio* aus der Zeit Eliesers und Josua's und die *secunda editio κατ' ἀκριβείαν* aus der Zeit Akiba's. Die Septuagintal-Uebersetzung von Kohélet, welche σὺν für πρὸ wiedergiebt, kann demnach die *secunda editio* sein. Wie der Septuagintal-Kanon die Uebersetzung Theodotion's (der erst um 160 blühte) zu Daniel aufgenommen hat, so kann er auch die Aquiläische Uebersetzung zu Kohélet aufgenommen haben. Enthält er doch auch die Uebersetzung von Judith und Tobit, die höchst wahrscheinlich erst im zweiten Jahrh. entstanden und noch später übersetzt sind. Die Uebersetzung dagegen, welche den Namen Aquila's trägt, und von der wir nur hexaplarische Fragmente haben, kann aus der *prima* oder *secunda editio* ausgezogen sein. Auf jeden Fall ist es unwiderleglich, dass Kohélet nicht vor dem zweiten Jahrhundert ins Griechische übersetzt worden ist, was ein Beweis mehr für die Jugend dieses Buches ist.

III. Gräcismen in Kohélet.

Als der Kanonicus Zirkel zuerst darauf gekommen war, dass sich in Kohélet der Einfluss griechischer Sprach-elemente zeigt, gerieth er in eine Freude, welche der Entdecker einer neuen Welt empfindet. „Mit der Entdeckung,

dass Gräcismen im Prediger vorkommen, dass folglich die Erscheinung desselben in die späteste Zeit der jüdischen Staatsverfassung herabsinke, schloss sich mir auf einmal ein neuer Horizont auf“ (Untersuchungen über K. Vorrede XV). Es erhob sich aber sofort ein so entschiedener Widerspruch gegen diese Entdeckung, wie gegen ein exegetisches Luftschloss, dass sich spätere Forscher scheuten, diesen Punkt auch nur in Betracht zu ziehen. E. Chr. Schmidt verfasste zur Entgegnung ein ganzes Buch. Eichhorn, durch seine Bibliothek der biblischen Literatur damals Tonangeber auf dem Gebiete der Exegese, führte eine Reihe von Argumenten dagegen auf (in einer Recension 1792 IV, 904 fg.), und hiermit war die Entdeckung wie vergraben oder wurde in den isagogischen Handbüchern nur noch als Curiosität aufgeführt. Und doch sprechen einige von Zirkel geltend gemachte Beispiele so entschieden für Gräcismen, dass selbst sein Hauptgegner Schmidt nicht umhin konnte, ihm ein Zugeständniss zu machen. Wenn er wie andere Gegner auch das Wort פִּרְגָּם nicht als griechisch φθέρμα anerkennen mochte, so musste er doch einräumen, dass das Beiwort יָרַח in K. durchaus dem griechischen καλός entspricht (Schmidt S. 281).

Zum Theil hatte Zirkel selbst Schuld daran, dass seine Entdeckung keine Gnade gefunden hat. Er hat zu viel beweisen wollen. Alle schwierigen Wörter und Wendungen in K. — und deren giebt es nicht wenige — die er durch hebräische Parallelen und Analogieen nicht erklären konnte, versuchte er auf hellenischem Wege zu lösen. Er ging gar nicht auf die Untersuchungen ein, ob die dem Griechischen scheinbar entsprechenden Wörter im Neu-Hebräischen überhaupt Eingang gefunden, so zu sagen Bürgerrecht erlangt haben, sondern begnügte sich mit einem scheinbaren griechischen Analogon. Daher sind von den von ihm angeführten Beispielen nur wenige stichhaltig. Aber auch diese genügen, die Thatsache zu fixiren, dass die Sprache in K. von Gräcismen beherrscht ist.

Um diesen Punkt zum Abschluss zu bringen, werde ich die von Zirkel beigebrachten unbeweisbaren und zweifelhaften

Beispiele kurz anführen und dann meinerseits neue Momente hinzufügen. — Was auch von verschiedenen Seiten dagegen geltend gemacht wurde, das Wort פִּרְגָם, das Zirkel als das griechische *φθέγμα* erkannt hat, ist durchaus griechischen Ursprungs. Es ist bisher nicht gelungen, den persischen Ursprung desselben befriedigend zu ermitteln. Das Wort kommt in Syrischer, Chaldäischer und in der talmudischen Literatur zu häufig vor, als dass an dessen Bedeutung gezweifelt werden könnte. Sämtliche Nüancen dieses Wortes lassen sich ungezwungen auf das Griechische zurückführen. Daher kann man das Argument nicht abweisen, dass sämtliche biblische Schriften, in denen das Wort פִּרְגָם vorkommt (Esra d. h. Chronik, Daniel, Esther), der griechischen Zeit angehören. — Das zweite schlagende Beispiel ist יָשָׁה, das sich durchaus nur durch *καλός* erklären lässt. Zirkel hat nicht einmal die ganze Beweiskraft ausgebeutet, welche darin liegt. Der Vers דָּבָר אֲשֶׁר רָאִיתִי יָשָׁה (V, 17) erscheint schleppend, wenn man dabei nicht an *καλὸν κάγαθόν* denkt. Das Wort יָשָׁה für „gut u. richtig“ hat sich in der neuhebr. Literatur vollständig eingebürgert. — Schlagend ist auch die von Zirkel gemachte Parallelisirung des Verbuns חָרַר in Kohelet mit *σκέπτεσθαι*, „kundschaften und forschen“ (zu S. 159). Auch seine Erklärung von בְּיוֹם טוֹב (VII, 14) durch *εὐημερία* „Glück“ empfiehlt sich als richtig. Endlich spräche auch noch für einen Gräcismus כִּי זֶה כָּל הָאָדָם = *τῆτο παντός ἀνθρώπου* scil. *πράγμα*, wenn diese Konstruktion nicht im Nachtrag stünde, der unzweifelhaft aus späterer Zeit stammt, und wenn nicht die Peschito eine andere Leseart dafür hätte (s. Comment. S. 43). Aber die Gräcismen פִּרְגָם, יָשָׁה, חָרַר und allenfalls auch יוֹם טוֹב kann nur der exegetische Eigensinn leugnen.

Die übrigen von Zirkel gesammelten Beispiele von Gräcismen sind entweder unrichtig oder gezwungen oder nicht schlagend. 1) וּלְעִשָׂה טוֹב (III, 12) erklärt Z. durch *εὖ πράττειν*; allein der Zusammenhang erfordert וּלְרֵאוֹת טוֹב (s. Glossar ראָה). — 2) וַיַּעֲשֶׂם כָּצֵל (VI, 12) parallelisirt er mit *διάγειν* im Sinne von „zubringen“; es ist aber un-

nöthig. — 3) היָלֵךְ הַשֵּׁנִי (IV, 15) = *δεύτερος τῷ βασιλείῳ*; man braucht aber dazu nicht die griechische Analogie. 4) מִשַׁל בְּכִסְיָיו (IX, 17) analogisirt Z. mit *πρωτος (πρωτεύειν) ἐν τοῖς ἄφροσι*, ist aber für den Sinn unnöthig. 5) וְלֹא־הָיָה בְּסִכְלוֹהָ (II, 3) durch *καταλαβεῖν* zu erklären ist überflüssig, da das Wort auch im Hebräischen diese Bedeutung hat. Eben so wenig braucht 6) אָהַב כֶּסֶף *φιλάργυρος* oder 7) אָרַךְ רוּחַ *ὑψηλόφρων* oder *μακρόθυμος* nachgebildet zu sein, oder das Verbum שָׁלַט *κυριεύειν*. 9) מִלֵּא bedeutet auch im Hebräischen „sich sättigen“ und braucht nicht dem griechischen *πληρῶσθαι* zu entsprechen. 10) נִצָּא kann figürlich auch vom geistigen Finden gebraucht sein, unabhängig von *εὐρίσκειν*. 11) אֵל כָּל הַחַיִּים durch *τίς συζήσει πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις* zu erklären, ist gezwungen. 12) הִלְךְ-נֶפֶשׁ mit *ὄρημη τῆς ψυχῆς* ist nicht richtig, eben so wie 13) בְּמִדְרַךְ *ἐν τῇ συνειδήσει σ.* 14) Ueberraschend ist Zirkels Parallelisirung des schwierigen Verses (V. 19): לִבִּי הָאֱלֹהִים מִנְּנָה בְּשִׂמְחָתָהּ לִבִּי *mit θεὸς ἀμείβεται (αὐτὸν) εὐφροσύνη τῆς καρδίας*. Allein im Verbum *ἀμείβεσθαι* liegt zugleich der Begriff von „erwidern und vergelten“, nicht aber im Verbum נָנָה. Ausserdem kommt die Bedeutung „vergelt“ bei diesem Verbum nicht einmal in der neuhebräischen Literatur vor, und das ist immer bedenklich.

Zirkel hat aber einige Gräcismen in Koh. übersehen, die noch entschiedenere Beweiskraft haben. אָדָם wird (VII, 28—29) geradezu als „Mann“ im Gegensatz zum Weibe gebraucht, was nur dem griechischen *ἄνθρωπος* analog sein kann. — יָדָע wird öfter in der Bedeutung „wissen, erfahren“ = יָדַע gebraucht. Dieser Sprachgebrauch kann nur durch das griechische *ιδεῖν* und *εἰδέναι* entstanden sein, und er hat sich auch im Neuhebräischen, wie יָשָׁה für „gut“ erhalten. — הָלָה oder הִלָּי bedeutet nur im Kohélet ein geistiges Uebel, wie das griechische *νόσος*. — נִוְלַד רֶשַׁע (IV. 14) kann nur die Bedeutung „werden“ haben, die es auch in der Mischnah-Literatur hat, wie (Abot II, 9) הַרְוָא אֶת הַנּוֹלֵד „der das „Werdende“ voraussieht“; (Nedarim IX.) שׂוֹחֲחִין בְּנוֹלֵד „man leitet ein (durch Fragen auf) das Werdende.“ Solches kann nur durch die Vertrautheit mit dem griechischen Sprachgebrauche

entstanden sein und zwar von der Verwandtschaft von *γεννώω* und *γίγνομαι*.— Die Phrase *תחת השמש* „unter der Sonne“, in der Bedeutung: „hier auf Erden“, kommt nur in K. und in sonst keinem anderen biblischen Buche vor, und zwar hier mehr als 20 mal. Diese Phrase kann nur dem griechischen Sprachgebrauche *ὑφ' ἡλίου*, entlehnt sein. — Das äusserst räthselhafte Wort *שֵׁדָה וְשֵׁדָה* (II, 2) kann nur Sänfte oder Tragstuhl bedeuten¹⁾. Das Wort kommt in diesem Sinne häufig in der Mischnah vor, häufiger als das hebräische *כסא* (Trakt. Jom Tob. 25b) *אין יוצאין בכסא*, und auch häufiger als das ebenfalls dem Lat. entlehnte *lectica* in der Form *גלגולקא* (das.) *היה יוצא בגלגולקא* . . . *וזקן אחד*. Nun kann *שֵׁדָה* nur das lateinische *sedes* sein, das ins Griechische in der Form *σέδα* oder *σέδας* überging. Hier haben wir entschieden ein gräco-latinisches Wort im Kohelet. Die Entlehnung aus dem lateinischen Sprachgebrauche scheint auch in dem Worte *מלאה* (XI, 5) kenntlich zu sein. Im Sinne, „schwangere Frau“, kommt es auch in der Mischnah-Sprache vor: *יצאה מלאה* (Jebamot XVI, 1; Nidda p. 29 b), „sie ging in schwangerem Zustande fort“; nur im Lat. ist *plena* in diesem Sinne gebraucht. Endlich lässt sich der Vers *על פני המים שלח לחמך* nur durch die griechische Phraseologie *σπείρειν εἰς τὸ ὕδωρ* oder *ἐν τῷ ὕδατι* erklären (vergl. Comment. S. 127).

Ist damit unerschütterlich das Vorhandensein von Gräcismen im Kohélet erwiesen und damit auch seine Entstehung in der Zeit, als in Judäa und Jerusalem griechische Elemente in die Sprache eingedrungen waren, so lässt sich aus einigen angeführten Beispielen die Zeit noch mehr einschränken. Denn der griechische Einfluss auf die Sprache in Judäa begann schon in der ersten Zeit der Diadochen um 300 *ante* und pflanzte sich fort bis zur Zeit

1) In Palästina hat man *שֵׁדָה* stets durch „Sänfte“ erklärt. (Bab. Tr. Gittin p. 68^a). *הכא תרגמו שדא ושדתי במערבא שדחא* d. h. Hier (in Babylonien) übersetzt man das Wort durch: männliche und weibliche Dämonen, in Palästina dagegen durch: Sänfte; vergl. jerus. Tr. Taanit p. 69^a: *פ' שדחת של מחמת חיי בשדתי*; in Sichin gab es 80 Sänften aus Metall.

der Mischnah-Redaktion und noch weiter hinab. Der jerusalemische Talmud und die Midrasch-Literatur ist voll von Gräcismen, welche sich sogar neben gleichbedeutenden hebräischen Wörtern behauptet haben. Die griechischen Sprachelemente in Koh. würden also nur im Allgemeinen beweisen, dass das Buch nicht vor der graeco-macedonischen Zeit entstanden ist. Allein es kommen, genau genommen, auch Latinismen vor. Ist שרה = *σέδα*, *sedes* = *sella*, so zeigt sich darin zugleich lateinischer Spracheinfluss, eben so wie in dem Worte מלאה = *plena*, schwangere Frau. Achten wir auf dieses Moment, so wird sich auch Manches im Koh. aus dem römischen Leben erklären lassen. Der Vers (VII, 19) חכמה תצו לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר „die Weisheit hilft dem Weisen mehr, als zehn Stadtbeamte, welche in der Stadt waren“, weist wahrscheinlich auf das Decurionat hin (vergl. Comment. S. 96). In den römischen Municipien und Colonien bestand bekanntlich der städtische Senat aus einem Decemvirat oder den Decuriones, ursprünglich ein Collegium von zehn Männern, später wurde die Zahl gleichgültig. Dass im jüdisch-religiösen Leben zehn Männer (עשרה, בנין) die Gemeinde im Kleinen bildet (עדה), stammt wahrscheinlich aus dem römischen Municipal-Decurionat. Der Verfasser von Kohélet gab dieses Wort sehr deutlich durch עשרה שליטים wieder. Er kannte demnach recht gut diese Municipal-Einrichtung, ja er scheint sich über die Zopfweisheit dieser Stadträthe lustig zu machen (vergl. Comment. S. 118). Ist dem so, so können wir Kohélet's Abfassungszeit in die römische Epoche versetzen, und da so Vieles in demselben auf Herodes hinweist, so hat diese Annahme auch von einer andern Seite eine feste Stütze.

Glossar.

In Kohélet kommen mehrere Wörter vor, die sich in der althebr. Literatur nicht finden, nenne man sie Aramäis- men oder Neuhebräis- men. Andere Wörter haben hier eine eigenthümliche Bedeutung erlangt. Da die hebr. Lexica gerade in diesem Punkte vage sind, weil ihnen der neu- hebräische Sprachkreis nicht vollständig erschlossen war, oder weil sie Kohélet's Sprachweise nicht gründlich erkannt haben, so halte ich es für nöthig, einen Ueberblick über diese Spracherscheinungen zu geben, die Etymologie der- selben zu entwickeln und die Bedeutung durch anderwei- tige Analogien festzustellen.

1. קַפְּרִיָּה Kapperfrucht, männliche Ruthe. In Kohélet kommt es nur einmal vor, aber sehr oft in der talm. Liter. vergl. Aruch s. v. צִלָּה. Es ist sehr viel über dieses Wort geschrieben worden; vergl. ausser den Comment. zu Koh., Gesenius Thesaurus s. v. und Winer, biblisches Real- wörterbuch Art. Kappern. Das einzige Richtige bietet die Vergleichung mit dem arabischen *عتر*, das zugleich *capparis*, *penis erectus* und *hasta* bedeutet. Die Benennung kommt wohl davon her, dass die längliche Frucht der *capparis spinosa et aegyptiaca* dem membrum ähnlich ist, ein langer Stil und an der Spitze eine olivenförmige Schote gleich der glans. Die Ansicht Gesenius', dass die Identification davon herkommen soll, weil die Kapper auch *ad venerem* reize, hat Winer gründlich widerlegt.

Etymologisch kann das Wort auch nicht von אבה stammen, weil dieses Verbum nicht „wünschen“, sondern „zustimmen, einwilligen“ bedeutet. Es scheint vielmehr mit אבין zusammenzuhängen. Auf der Aehnlichkeit der Kapperfrucht mit dem *membrum* beruht vielleicht die Bezeichnung im Talmud (babyl. Jom Tob. p. 25 b): כלב; ישראל באומות; ויש אומרים אף בחיות, הרנגול בעופות, ויש אומרים אף עו בבחמה דקה ויש אומרים אף צלק באילנות: „Drei sind frech . . . Einige sagen auch die Kapper unter den Bäumen“, von dem Umstande nämlich dass sie eine Art *membrum* sichtbarlich austreckt.

2. אָלִי, wenn, eine problematische Bedingungspartikel wie das hebräische לִי in aramäischer Form mit vorgesetztem א. Das W. kommt nur in Esther VII, 7 und Kohélet VI, 6 und IV, 10. ואילי vor, häufig im Talmud. Der letzt angeführte Vers wird zwar allgemein als zusammengesetzt aus ואי לי „weh ihm“ genommen, diese Erklärung ist aber unpassend.

3. בטל, feiern, müssig sein. Obwohl ein echt semitisches W., kommt es doch hebr. nur in K., Esther und in der Mischnah-Lit. vor.

4. בָּן s. בֵּן.

5. בן חורין, ein Freigeborner, ein oft im Neuhebr. gebrauchtes Wort; fem. בת חורין, eine Freigeborne.

6. גַּבְעִין Grube, ein echt hebr. Wort (nur in K.). Bekanntlich haben die Wörter, welche im hebr. mit ג lauten, im Aram. ע. Idiomgerecht lautet daher das W. im Syrischen גומצה u. גומצהא und mit elidirtem Guttural גומא, im Chald. גומא. Nichts destoweniger kommt auch im Syr. die hebr. Form גומצא vor. Der Begriff „graben, scharren“ liegt auch im Verb. יגמא ארץ (Hiob 39, 24) mit abgeschwächtem Guttural gleich גומצא.

על דברח s. דברח.

7. הבל, Dunst, Hauch, vergänglich, nichtig, thöricht, übel.

Das tiefere Verständniss von K. hängt von der richtigen Auffassung der Begriffe ab, welche in diesem W. enthalten sind. Es kommt im Arab. nicht vor. Die Grundbedeutung ist auch nur aus dem Neuhebr. kenntlich, wo es

als warme Exhalation vorkommt, die vom Körper oder aus dem Munde ausströmt. Am besten giebt es der Grundbedeutung nach Aquila wieder: ἀτμίς ἀτμιδων. In Prov. 21, 6. הבל נדף liegt vielleicht noch diese Bedeutung zu Grunde: „verwehter Dunst“. In so fern ist הבל noch viel flüchtiger, wesensloser und vergänglicher als ריח, mit dem es poetisch identificirt wird (Jes. 57, 13). Auch mit dem flüchtigen Schatten wird es parallelisirt (ψ. 144, 4). Die nächste metaphorische Bedeutung des W. als adj. oder adv. ist daher „vergänglich, nichtig.“ (Prov. 31, 30): שקר החק והבל היופי. Auch die Bedeutung „nutzlos, vergeblich“ hat es (Jes. 30, 7): ומצרים הבל וריק יצרו; auch Zach. 10, 2. Auch „täuschend, unzuverlässig“ bedeutet es (parallel mit טוב, שקר, שוא (ψ. 62, 10) הבל בני אדם. In K. kommen alle diese Bedeutungen d. W. vor, aber es hat noch einige andere. Am meisten erscheint es in der Bed. „wesenlos, vergeblich, unbeständig, vergänglich, nichtig“ und ist dann mit רעה רעה zusammengestellt. So z. B. ימי הבל VII, 15; ימי הבליך IX, 9. In so fern die Unbeständigkeit der Lebensgüter beklagenswerth ist, hat es in K. auch die Bedeutung „übel, Uebelstand,“ identisch mit רעה oder רע ענין. Knobel hat zwar ebenfalls auf diese Bed. hingewiesen (S. 112), aber sie nicht überall lucid gemacht: (II, 21.): גם זה הבל ורעה רבה IV, 8; VI, 2, VIII, 10; 14.

Auch die Bedeutung „Thorheit“ hat es (V. 6, 9. VI, 11) רש דברים הרבה מרבים הבל (VII, 6 vergl. o. S. 91 fg.). Diese Bedeutungen erschöpfen wohl die darin liegenden Begriffe. Ueber VI, 4 בהבל בא vergl. Comment. S. 89 und XI, 8 כל שבא הבל 8 o. S. 130.

8. הלק in Verbindung mit נפש „Schwinden des Leibes, Kasteiung“. Das Verbum hat auch die Bedeutung schwinden, wie אול. Im Niphal entschieden: ψ. 109, 23. כצל כנפשו. Aber auch Kal: Hosea 6, 4; 13, 3. כצל משכום הלק; auch das. 16, 6. Hiob 14, 20. והלק לנצח; auch das. 16, 6.

9. זמן Zeit kommt nur in nachexilischen Schriften vor, Nehemia, Esther, Daniel.

10. הויך, ausgenommen welches nur in K. II, 25 als Partikal gebraucht wird, (O. παρ᾽εξ) kann nur dem Ara-

mäischen בר nachgebildet sein, welches „Feld, Strasse, draussen, ausserhalb und ausser, ausgenommen“ bedeutet. Im Neuhebr. der Mischnah kommt es häufig in diesem Sinne als Partikel vor, mit מן oder ב. construiert: חוץ מן היין (Berachot VI, 1) „ausgenommen den Wein“: חוץ מן הקטנה שבקטנות (Kidduschin III, 10): ausgenommen die allerjüngste.

11. חֵבֵר Freund IV, 10. Im Althebr. bedeutet das W. lediglich Genosse, Anhänger; im Neuhebr. steht es für רֵעַ; eben so H. L. 1, 7; 8, 13.

12. חֶפֶץ Sache, Wohlgefallen. Obwohl der Uebergang von „Wohlgefallen haben, wünschen, wollen“ zum Begriffe „Sache“ in den übrigen semitischen Sprachen nachgewiesen ist: arab. شئ wollen, شیء Sache, Syrisch צבא — צבו, und obwohl im Neuhebr. die Bedeutung חֶפֶץ für „Sache“ unwiderleglich ist, so giebt es doch noch eigensinnige Erkl., welche es für Koh. leugnen. Hier kommt das W. in dieser Bedeutung viermal vor. III, 1, 17; V, 7; VIII, 6. Indessen hat sich diese Bedeutung doch erst im Exil ausgebildet, wahrscheinlich nach Analogie des Aramäischen, eigentlich „etwas Wünschenswerthes, eine angenehme Sache.“ In den vor-exilischen Schriften hat es noch nicht diese Bedeutung, auch nicht Hiob 21, 21; 22, 3. In Deuterocesaja taucht diese Bedeutung zuerst auf 48, 14; 53, 10; 58, 3; 13; dann in Einleitung zu Spr. 3, 15; 8, 11. In Ps. 111, 2 חֶפְצֵיהֶם „sehenswerth für alle ihre . . .“ ist die Bedeutung zweifelhaft. — Indessen hat das Wort auch in K. die alte Bedeutung in einigen Versen. — חֶפֶץ bedeutet auch „nützlich“ כִּלְיָ אֵין חֶפֶץ בוֹ. Daher דְּבַרְי חֶפֶץ, nützliche, zweckmässige Worte, Spruchsentsenzen XII. 10.

13. חֲשִׁבָה Klugheit, List in dieser Form und Bedeutung nur K. VII, 25, 27; IX, 10 plur. חֲשִׁבוֹת, auch II Chr. 26, 15. Im Mischnah-Idiom bedeutet es Rechnung und scheint wie λογισμός auch die Bedeutung „Ueberlegung, Klugheit“ angenommen zu haben.

14. חֵרֶק, Nutzen, Gewinn. Dieses nur in K. und zwar 9 mal vorkommende W. lässt sich nicht gut aus der Bedeutung der Wurzel im klassischen Hebr. ableiten. Hier

bedeutet es nämlich in der Form **תָּרַר** lediglich „Ueberbleibsel, Hinterlassenschaft“ und „Ueberschuss“ allenfalls auch „Vorzug.“ Dagegen in K. bedeutet **יתרון** meistens „Gewinn, Nutzen“ wie im Syr. **יֹתְרָנָא**. Selbst in II, 13. **יתרון** und **התשד** **בן התשד** liegt der Begriff von Nutzen, Nützlichkeit zu Grunde. Den Begriff Vorzug giebt K. durch **מותר** (III, 19) wieder. Die Septuaginta oder Aquila (s. o. S. 179) übersetzten es in vager Buchstäblichkeit durch **περίσσεια**, obwohl das griechische W. gar nicht dieselbe Bedeutung hat. Dagegen giebt es die Peschito gut durch **יֹתְרָנָא** wieder selbst in II, 13: **יֹתְרָנָא** **ומה כשרון** **לבעליה**. In V, 10 **יֹתְרָנָא** **בחכמתא** **יתיר** **בן סכלותא**. In V, 10 **יֹתְרָנָא** **לראי השמש**, wo die O **περίσσεια** haben, also auch **יתרון**. Selbst in VI, 8 **מה** **יֹתְרָנָא** **לחכם** lesen O u. Syr. **יתרון**: **ὅτι περίσσεια τῷ σοφῷ**. **מבול ראית** **יֹתְרָנָא** **לחכמא**.

15. **בן** lange vorher, längst. Nur in K. öfter, so wie im Neuhebr. Im Syrischen nicht in dieser Bedeutung. In II, 16 **בשכבר הימים הבאים** ist noch die substantivische Basis kenntlich. Es stammt ohne Zweifel von **בביר** gross, mächtig, und ist nach Analogie des Griechischen **μακρόν** von **μακρός** gebildet, auch von der Zeit gebraucht, „lange, längst und vorher.“

16. **בן**, **בן**, **בן**, so, solchergestalt. Nur in K. VIII, 10 und Esther 4, 16. Es ist etwas stärker als **בן** und ist wie die neuhebräischen Partikeln gebildet mit präfixalem **ב**, so **בבך** von **בך** = **בכה**, und ebenso im Aramäischen **באדין** — **אדין**.

17. **כשר** tauglich, meistens in Koh. als verb. XI, 6, X, 10 (?) Esther 5, 5; und als Nomen **בשרון**, Anstrengung II, 21, IV, 4; dagegen V. 10 **ומה כשרון** **לבעליה** muss wohl in **יתרון** emendirt werden. Die hergebrachte Ableitung **כשר** = **ישר** befriedigt keinesweges, auch lautlich verwandelt sich nicht **י** in **כ**; wenn auch **ישיש** u. **קשיש** vorkommt, so scheint das **י** eher eine Abschwächung des k-Lautes zu sein. Die ausgeprägten Bedeutungen, die der Stamm im Syrischen, im Chaldäischen und im Neuhebräischen hat, lassen sich unmöglich an die Grundbedeutung „gerade und recht sein“ anlehnen. Gehen wir vom Neuhebräischen aus. In dieser

Literatur wird כָּשָׂר dem כָּסִיל entgegengesetzt. Das Letztere bedeutet im Althebr. u. Syrischen „Steine behauen“, im Neuhebr. u. Chaldäischen wird es auch auf andere Objekte übertragen, Pflanzen beschneiden. Der werthlose Abgang heisst כָּסִילָה; übertragen: „untauglich machen, Münzen ausser Cours setzen“, מִנְעַב שֶׁפָּסְלוּ מַלְכוּת (s. Levy chald. Lexicon II. s. v.). Das entgegengesetzte Wort muss also ursprünglich und sinnlich eine entgegengesetzte Bedeutung haben. Nun bedeutet כָּשָׂר, כְּשׂוּרָה pl. כְּשׂוּרִים Balken oder Bretter, die bereits behauen und zum Bau tauglich gemacht sind. (Traktat Baba Kama p. 96^a): גִּבְוַת וְעֵבְרוֹתָיו כְּשׂוּרִים, Holzstücke, die man zu Balken gemacht hat. כִּי כְּשׂוּרֵי לְצַלְמֵי, wie Bretter zu Holzbildern. Im Syrischen כְּשׂוּרֵי *trabes ita ordinatae, ut per eas lux transeat*. In der syrischen Version wird הַרְצִיחַ einmal wiedergegeben mit כְּשִׂירָא fleissig, arbeitsam (Spr. 10, 4); גְּבוּרָה durch כְּשִׂירוּתָא (Koh. 10, 17), die Verba הַצְלִיחַ und הַשְׂכִּיל öfter durch כָּשָׂר. Die Grundbedeutung des Verbum scheint demnach zu sein: Balken, Bohlen machen, zum Bau vorbereiten, tauglich machen. Davon hat im Neuhebr. das Hifil הִכְשִׁיר die allgemeine Bedeutung: ein Werk vorbereiten; מִכְשִׂירָיו „die Mittel, etwas zu bereiten“, auch die Bedeutung „veranlassen“ ist darin involvirt (Baba Kama I 2) כֹּל שֶׁחָבַתִּי בְּשִׁמּוֹתָיו הַכְשִׂירָתִי אֶת מִקְוֵי, „den Schaden jedes Dinges habe ich veranlasst, dessen Obhut mir obliegt“ (und ich sie vernachlässigt habe). Als Substant. bedeutet es auch „Tauglichkeit“: שְׂנֵה הַכְּשָׂר und כָּשָׂר „tauglich, passend“ (Esther), „zum Genusse tauglich.“ — Da eine gewisse Kraftanstrengung und Emsigkeit dazu gehört, die rauhen Stämme zu glatt gehauenen Balken zu machen, so bedeutet כְּשִׂירָא arbeitsam und כְּשִׂירוּתָא, Kraft, Stärke. — In K. IV, 4 כְּשִׂירָא bedeutet es gewiss „Anstrengung“; und so giebt es auch Symmachos ziemlich gut wieder durch *γοργότης*, Heftigkeit, Lebhaftigkeit; folglich muss es auch an der ersten Stelle so genommen werden. LXX geben es beidemale durch *ἀνδρεία* wieder. Das Verbum geben die griechischen Verss. ungenau wieder, Aq. durch *ἐπιθετεῖν* (und wahrscheinlich auch Sym.), LXX durch *στοιχεῖν*. יִכְשֵׁר bedeutet wohl: „welches tauglich, tüchtig sein wird.“ In יוֹתָרוֹן הַכְּשִׂיר חֲכָמָה

kann man nicht einmal mit aller Bestimmtheit sagen, ob es ein Verb. oder Adj. ist. Der Punktation nach sieht es wie ein Verbum aus; aber die griechischen Versionen und die Peschito geben es als Adj. wieder, LXX Genit. ἀνδρός (?), Sym. γοργυσόμενος. P. כשרא, als wenn sie הקשיר gelesen hätten.

18. ליה begleiten. Dieses W., welches im Althebr. lediglich bedeutet: „sich anschliessen, schmiegen, Client sein“, und davon „sich vom Patron Geld borgen“, hat in K. VIII, 15 והוא ילונו die Bedeutung „begleiten“, wie im Syr. und Neuhebr.: הלוייה המת, „dem Todten das Geleite geben.“ Auf diese Bedeutung, welche die Jugend verräth, hat Ant. Theod. Hartmann in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1829. Th. I aufmerksam gemacht. Sollte es dem griechischen ἀκολοθεῖν nachgebildet sein, das auch „geleiten“ bedeutet?

19. לעמה, כל עמה entsprechend, gerade so, wie. VII, 14; V, 15. Die Grundbedeutung von עמה ist „Gesellschaft“ (von עם) und „Gleichheit“, und mit ל verbunden לעמה zu einer Partikel umgebildet: „entsprechend, ganz gleich“ (Chronik I, 25, 8), auch „in gleicher Linie, gerade vor.“ Die neuhebräische Sprache liebt es, vor Adjectiven und Partikeln ein כ voranzusetzen, von מדרומה „vorgestellt“ כמדומה; von סבור, סבר „in der Meinung“ כסבור, von אפי = פני gebildet כלפי = לפי vor, davon die Form כלפי. Auch כנגד, נגד. Daher die Form כל עמה. Es ist daher als ein einziges Wort anzusehen.

20. במיין statt בהמון, Geld s. Comment. S. 85.

21. מסכן arm, unglücklich, kommt nur in Koh. 4 mal vor. Denn das Wort מסכנות Deuter. 8, 9 wird von Lexikographen u. Erkl. irrthümlich von dieser W. abgeleitet; es ist vielmehr identisch mit מסכנות „Vorrath, Speicher.“ Noch ist es nicht gelöst, ob מסכן semitisch ist; es kommt allerdings auch im Arab. u. Aramäischen vor, aber eben so in allen romanischen Sprachen und im Persischen. Ist *mesquino* den Romanen aus dem Oriente zugekommen oder umgekehrt?

22. מהנה VII, 7 Geduld. Es ist bereits in Comment. (S. 93) angegeben, dass der Midrasch gelesen hat מהנה und

zwar ausdrücklich — und mit der nöthigen Erklärung auf Mose bezogen: ויאבד את לב מתנה מתונה כחוב אלו היה משה מתון . . . ולא סבל היה נצל אלא שהקניטו והקפידו אותו. Dieses W. kommt auch im Chald. und Syrischen in der Bedeutung geduldig, als Verb. המתן geduldig warten; sy. אתמתן „zaudern, spät kommen.“ *tolerans* מתוּנא.

23. נגד gegen, wider (im feindlichen Sinne). Diese Bedeutung haben die Lexikographen übergangen. Daher haben sie IV, 12 u. VI, 8 nicht verstanden. Im Neuhebr. hat es entschieden diese Bedeutung, z. B. בשלום הרבה יש לך בנגד (Abot 4, 10). In diesem Idiome nehmen Partikeln und adverbiale Adjective das mildernde כ an (cf. כלעמא); daher נגד statt כנגד; diesen Umstand hat Gesenius bei der Erläuterung der Präp. נגד übersehen (Thes. II 847 a).

24. נִפְחַן Niphal יִפְחַן sich gefährden X, 9. So geben es sämtliche Versionen wieder. Diese Bedeutung des W. haben die Lexikogr. und Ausll. nicht recht unterbringen können. Im Neuhebr. heisst סכנה Gefahr, öfters in der Mischnah-Literatur. Auch ausser Koh. kommt das Wort in dieser Bedeutung vor: *ψ.* 139, 3. כל דרכי הסכנתה ist parallel zum ersten Hemistich; ארחי ורבעי דריה „meinen Weg und mein Lager hast du eingeeengt und alle meine Wege gefährdet.“ So geben es auch die aramäischen Verss. wieder. Targ. אסכניהא; Pes. עבבת. Auch Num. 22, 30 החסכן הסכנתני ist in diesem Sinne zu verstehen: „habe ich mich je in Gefahr begeben?“ Die Grundbedeutung d. W. ist allerdings nicht zu ermitteln.

25. עדין, noch, neuhebr. für עדי IV, 2, 3.

26. על דבר wegen (weil), neuhebr. Form für על דבר sowohl mit St. constr. wie mit אשר, Koh. III, 18; VII, 14, VIII, 2. wie Daniel 2, 30; 4, 14 (על für עד). *ψ.* על דברתי. 110, 4 muss nothwendiger Weise ebenso genommen werden entweder als poetische Form für דברת oder als gleich למעני, meinethwegen. Falsch ist jedenfalls die griechische und syrische Version *κατὰ τάξιν* ברמותא (*κατὰ τὴν ὁμοιότητά*) wie der Verf. des Hebräerbriefes es übersetzt 7, 15).

27. עִלְמוּ (oder vielleicht עִלְמוּ) Unwissenheit, Unkunde. Nur diesen Sinn kann der schwierige Vs. III, 11

haben: גם את העלם נתן בלבם. Ein Talmudlehrer hat diese Bedeutung richtig erkannt: אמר ר' אחווה בריה דר' זירא: קַעֲלָם. זירא: הולעם מהם שם המפורש. „Es ist ihnen verborgen, unbekannt geblieben der geheimnissvolle Gottesname“ (Midrasch Koh. z. St.). Auch das Targum übersetzt das Wort durch כְּסִי, verbergen. אַוּף ית שמא כְּסִי מְנַחֵן . . . ואוּף יום מִיתָא כְּסִי מְנַחֵן. Es stammt vom Verb. עֵלַם, Niph. וְעֵלַם, Hiph. העֵלַם. Sämmtliche andere Erklärungen passen nicht zu diesem Verse: „die Welt hat er ins Herz gegeben.“ (Vulgata, Luther, Umbreit, Ewald und Andere); „Den Weltsinn, Liebe zur Welt“ (Mendelssohn, Gesenius, Knobel); „Weltweisheit, Verstand,“ etwa gleich dem Arab. علم *scientia* (Garb, Spohn, Hitzig); „Ewigkeit“ (viele Ausl. zuletzt auch Zöckler). — Wenn übrigens Zöckler behauptet, dass in der Bibel das W. עֵלַם niemals die Bed. „Welt“ habe, so irrt er. Ps. 89, 3 עֵלַם יְבִנֶה kann nur bedeuten, „die Welt ist durch Liebe erbaut, geschaffen“ — Parall. שָׁמַיִם תִּבְנֶן אֱמוּנָתְךָ; vielleicht auch Ps. 66, 6. מִשַׁל בְּגִבּוֹרָתוֹ עֵלַם „der mit seiner Macht die Welt beherrscht.“ Nur in Koh. in unserem Vs. passt diese Bedeutung eben so wenig wie die übrigen, weil der darauf folgende Causalsatz unverständlich bliebe.

28. עִנְיָן Geschäft, Angelegenheit, dah. Thätigkeit, Geschäftigkeit. Dieses W., das ausser in unserem Buche (8 mal) sonst in der Bibel nicht vorkommt, ist von den Lexicographen und Exegeten vollständig verkannt worden. Es stammt zunächst keinesweges von der Wurzel עִנְיָן, wovon Hiphil וְעִנְיָן und Piel וְעִנְיָן, welches dem arabischen عَنِ entspricht, vielmehr hat es mit dem arabischen عَنِ Verwandtschaft, I mit ب construiert *occurrere*, entgegenkommen, II *laudare, canere carmen*. Die Concordanzen und Lexica haben irrthümlich die zwei verschiedenen Stämme und ihre Derivata unter einander geworfen. עִנְיָן bedeutet ursprünglich „entgegenkommen, antworten“, wozu immer zwei gehören; dann „einen Wettgesang anstimmen“, und allgemein „singen, besingen“, ein „Lied anstimmen, loben, preisen.“ Das Subst. עִנְיָן hat eine ganze Reihe von Bedeutungen durchgemacht, ehe es die des einfachen Geschäfts angenommen hat. Im Syr. bedeutet

ענינא noch *confabulatio, sermo, responsum*, etwa = dem hebr. מַעֲנֵה. Im Neuhebräischen der Mischnah-Sprache bedeutet ענין „der Gegenstand der Unterredung, der Debatte im Lehrhause, das vorliegende Thema“, eigentlich „das untereinander Besprochene“. In der Tosifta Synhedrin c. VII kommt ein ganzer Passus vor über die Debatten im Lehrhause oder die Berathung in einem legislatorischen Körper, eine Art Geschäftsordnung: השואל בענין והשואל שלא בענין צריך שיאמר שלא בענין שאלתי, דברי ר' מאיר. והכמים אומרים אין צריך, שכל „Wirft Jemand eine Frage auf, die zur Debatte, zur Sache gehört, und ein Anderer etwas, was nicht dazu gehört, so erwiedert man dem, der zur Sache gefragt; der andere muss bemerken, ich habe ein fremdes Thema berührt, so die Ansicht R. Meïrs. Die übrigen Weisen dagegen nehmen an: die ganze Thora (sämmliche Gesetze des Pentateuches) sei ein einziges Thema. Indessen lässt man sich nur auf den Gegenstand der Berathung ein.“ In der Mischnah Abot v. 7 heisst es: ein Verständiger pflegt nur das zur Sache Gehörige zu fragen: שיאל בענין. — Ferner heisst ענין das „Thema, der Textinhalt eines pentateuchischen Gesetzes“, „der Context“. Die zwölfte Interpretationsregel R. Ismael's lautet: דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו. „Eine Bestimmung, die man aus dem Contexte ableiten kann.“ In demselben Sinne lautet die 9. und 10. Regel R. Ismael's שלא בענינו und מעין אחר שהיא בענינו und nicht -gemäss. ענין bedeutet auch noch sinn-gemässe Beziehung. Die merkwürdige 20. Regel unter den 32 Interpretationsregeln des R. Eleasar, Sohnes des R. José Galili, lautet: מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. Wenn ein Wort in der Schrift vorkommt, welches im betreffenden Context keinen passenden Sinn giebt, aber es hat in Verbindung mit einem anderen einen Sinn. — Ebenso kommt häufig im Talmud vor ענין אינו לזה הניחו לזה ענין אחר. Wenn der Sinn hier nicht passt, übertrage ihn auf ein Anderes. ענין ist durch den häufigen Gebrauch fast zu einer Partikel herabgedrückt: בענין שנאמר „so wie es

heisst in der Schrift“, d. h. gemäss dem Schrifttexte. Alle diese Bedeutungen lassen sich lediglich auf die Grundbedeutung ענה, *confabulari* zurückführen, aber keinesweges auf die von *laborem impendere*. —

Uebertragen von Wort auf Sache bedeutet ענין in der talmudischen Literatur das vorliegende Geschäft, sehr häufig ענין באורו עסקין (cfr. Gittin p. 18 a), „sie sind mit derselben Sache, demselben Geschäft beschäftigt.“ Und in diesem Sinne wird es in K. gebraucht. Das Verbum לענה, das zweimal dabei vorkommt, muss in demselben Sinne als Denominativ genommen werden, es sei denn, dass man sich entschliesst לְעִנָּה בו Niphal zu vokalisiren. Jedenfalls giebt Ewald das Nomen ענין durchweg falsch mit „Qual“ wieder. Diese Uebersetzung erscheint wahrhaft absurd in Vers II, 23 וּבְעֵס עֵינָיו. — Uebrigens hat das W. ענין im Syrischen eine noch weitere Bedeutung. Hier bedeutet es auch *familiaritas, consuetudo*, „Umgang, Vertrautheit“ von dem Umstande dass zwei, die sich häufig mit einander unterreden, vertraut sind. Von dem Umstande des responsorischen Singens im Cultus bedeutet es auch „Liturgie.“ — Im Chald. dagegen hat es nur die im Hebr. angegebene Bedeutung, (vergl. Levy chald. Lexicon s. v.).

29. עקר, ausreissen. Im Althebr. bedeutet es lediglich „den Thieren die Sehnen durchschneiden“, νευροκοποιε, gleich dem Arab. حَقَر. Selbst in Zephania 2, 4. עֲקִרְיוֹ הָעֵקֶר (paronomasirend) braucht es noch nicht zu bedeuten: „zerstört werden“, sondern kann von עָקַר abgeleitet werden, „wird unfruchtbar gemacht werden.“ Erst im Syr. und Chald. bedeutet das Verb. „ausreissen, zerstören“, wie es scheint von עֵיקַר, Syr. حَمֵן „der Stamm oder die Wurzel“, also עקר die „Wurzel ausreissen.“ Man hat mit Unrecht diese Wurzeln zusammengeworfen. Im Althebr. heisst der Stamm עקר wie im Arabischen „unfruchtbar sein“ und „die Sehnen durchschneiden“, und dazu kommt neuhebr. ein neuer Stamm עקר „zerstören“ hinzu.

30. עצב Niphal יֵעֲצֵב sich verwunden. Obwohl sämtliche Erkl. den Sinn dieses W. richtig wiedergeben, hat doch keiner von ihnen die Etymologie eruiert; sie scheinen

sämmtlich an עָצַב Schmerz zu denken. Aber nicht davon kommt es her, sondern von בצע = פצע verwunden: Joel 2, 8 וּבְצַע יָבִיעוּ וְלֹא יִבְצְעוּ: Hiob 6, 9 וְחַר יָדָיו וַיִּבְצְעוּ. Noch weniger haben die Ausll. beachtet, dass בצע in diesem Sinne transponirt vorkommt = עַצַב. *ψ.* 147, 3 וּמַחֲבֵשׁ לַעֲצוֹתָם „er verbindet ihre Wunden“ = בְּצַעוֹתָם = פְּצַעוֹתָם; Jes. 50, 11 וְלִמְצַבְחָהּ תִּשְׁכַּב „zur Verwundung werdet ihr euch niederlegen.“

31. פָּרַס Paradies II, 8 notorisch ein persisches Wort, das nur noch Nehemia u. Hohl. vorkommt.

32. פָּשַׁר Lösung, Ausgleichung VIII, 8. Mit diesem Worte haben es sich die hebr. Lexikographen und Ausll. leicht gemacht, indem sie es mit פָּרַר zusammenwürfelten. Auffallend war Einigen allerdings die Erscheinung, dass gerade bei diesem Worte ein seltsames Lautwechsel-Gesetz eingetreten sein soll. Während das Aramäische in der Regel den *Sch*-Laut in ר verhärtet, soll hier das ר in *Sch* erweicht sein. Es ist aber ein eigener Stamm mit einer eigenen Bedeutung. Schon im Syrischen hat פְּשׂוּרָא die Bedeutung „lauwarm“. Apokalypse 3, 16 ist das Griechische *χλιαρὸς* mit פְּשׂוּרָא wiedergegeben. In demselben Idiome bedeutet das Verb. פָּשַׁר „flüssig machen, auflösen“. Wenn das Wort hier auch den Begriff *explicare, interpretari* hat, wie auch im Arabischen, so ist das lediglich auf Transposition von פָּרַש zurückzuführen, welches allerdings *explicare* bedeutet. Im Mischnah-Idiome bedeutet es entschieden „lau“. מִיַּם פְּשׂוּרִין „lauwarmes Wasser“ הַפְּשַׁר „lau machen“ (vergl. Levy chald. Lex. s. v.); daher auch im Kal auflösen und wiederkauen, die Speise auflösen. Davon kommt aber פְּשָׂרָה: Lösung, Ausgleichung von Parteien (Tosifta Synhedrin I, babyl. Synhedrin p. 5. a.) יִפְּהַ כֹּחַ פְּשָׂרָה מִכַּח דִּין „Ausgleichung ist besser als strenges Recht.“ In dieser Bedeutung ist hier פָּשַׁר gebraucht.

33. פָּרוֹם Urtheilsspruch VIII, 11 nur hier, Esther einmal, in chaldäischen Sätzen Esra 4 mal u. Daniel 2 mal. Auch im Syrischen kommt es vor in der Bedeutung Wort, Urtheilsspruch, Art und Weise. Dass das Wort griechischen Ursprungs ist, lässt sich nicht abweisen (s. o. S. 181); der

alte Streit jedoch, ob es *φθέγμα* oder *ἐπίταγμα* entspricht lässt sich vielleicht durch die Orthographie entscheiden, da das *τ* eher dem griechischen *θ* entspricht. Freilich hat das griechische *φθέγμα* nicht die Bedeutungen, welche das פָּרוֹם in der Bibel, im Syrischen und Chaldäischen angenommen hat; aber da es dem Orient durch das Medium der Macedonier zugekommen ist, so ist es möglich, dass diese bereits ihm eine andere Bedeutung gegeben hatten.

34. פָּרַק verzerren X, 10. Im Sinne von „schleudern“ ist es entschieden Ez. 21, 26 und Jeremia 4, 24 חֲרַקְלֵקְלֵי „zerschleudert“. Auch die arabische Wurzel قَتَلَ hat dieselbe Bedeutung, zum Theil auch im Syrischen. Im Mischnah-Idiome und im Aramäischen bedeutet es auch „verzerren, zerstören“ im Gegensatz von חָקַק. Diese Bedeutung kann von der ersteren abgeleitet sein, nämlich schleudern mit Heftigkeit, im Affekt, demnach „zerstören, verzerren.“

35. רָאָה sehen, und geniessen. Dass רָאָה für רָוָה, in der Bedeutung „sich am Wasser laben, erquickern,“ steht, haben Lexikographen und Ausll. übersehen und dadurch viele Verse in Koh. missverstanden. Zuerst der Beweis, dass רָאָה öfters für רָוָה steht. Hiob 10, 15. שָׁבַע קִלְוֹן וּרְאָה עֵינַי statt וּרְוָה עֵינַי; ohne diese Erklärung bleibt der Vs. unverständlich. Das. 20, 17: אֵל יִרְאָה בַּפְּלִגּוֹת נַחְרֵי נַחְלֵי דָבָשׁ: „er soll sich nicht sättigen“, יִרְאָה für יִרְוָה oder יִרוּ. — *ψ.* 60, 5: הָרְאוּתָה הָרוּיָתָה für הָרוּיָתָה für הָרְאוּתָה, wo unzweifelhaft הָרְאוּתָה für הָרוּיָתָה zu nehmen ist, parallel zu הָשְׁקִיחָה. Jes. 53, 11: מִעֲמַל נַפְשׁוֹ הָרְאוּתָה für הָרוּיָתָה, wo יִרְאָה keinen Sinn giebt, wenn man es nicht = יִרְוָה nimmt, entsprechend dem יִשְׁבַּע. Es ist ein emphatischer Satz. Denn שָׁבַע wird von Speisen und רָוָה von Trank gebraucht. Was nun Koh. betrifft, so sind mehrere Verse nur durch diese Voraussetzung, dass רָאָה für רָוָה steht, zu erklären. II, 24 וּרְאוּתָה אֶת נַפְשׁוֹ טוֹב giebt einen schlechten Sinn, wenn man es nicht durch וּרְוָה erklärt „und sättigt seinen Leib mit Gutem.“ Es entspricht dem אָכַל וּשְׁתָּה. Ist dem so, dann kann man füglich וּלְרְאוּתָה טוֹבָה V, 17, in Verbindung mit essen und trinken, auch nicht anders nehmen als „das Gute zu geniessen, sich an dem Guten zu sätti-

gen“, und eben so II, 1 וראה בטוב „das Gute, Glück zu geniessen.“ ראה חיים IX, 9 übersetzte Symmachos taktvoll ἀπόλαυσσον ζωῆς „geniesse das Leben“. Wie kann man שנה ראה בעיניו איננו ראה VIII, 16 anders nehmen, als: „er genießt in seinen Augen keinen Schlaf.“? Wunderlich wäre es, den Schlaf zu sehen! III, 13 kommt wieder vor ראה טוב in Verbindung mit שרה, אכל, was wiederum nur „geniessen“ bedeuten kann, und eben so VI, 6 ושובה לא ראה als Wiederholung von das. VI. 3. ונפשו לא תשבע מן הטובה. Demgemäss muss nothwendiger Weise in dem vielfach ventilirten Verse III, 12 in ולראות טוב oder ולרווח טוב emendirt werden, wodurch die Schwierigkeit über die Tendenz des Buches wegfällt (vergl. Comment. S. 71). Ueber ראה „einsehen, erkennen“ s. o. S. 182.

36. רעיון רוח, רעות רוח, Jagen nach Wind, eitles oder thörichtes Beginnen, kommt nur hier vor. Die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein; gleichwohl haben die Ausll. bis auf den jüngsten herab es ungenau durch: „windiges Streben“ wiedergegeben. Die beiden Verse Hosea. 12, 2 אפרים רעה רוח ודרך קדים und Jes. 44, 20 רעה אפר „Staub nachjagen“ geben den sichersten Anhalt dazu. Die Nüance in dem Begriff רעה giebt diese Bedeutung. Im Begriff „weiden“ liegt auch „der Heerde nachgehen, nachfolgen“, und diese Bedeutung hat das Verbum entschieden: רעה זונות (Spr. 29, 3) „Buhldirnen nachgehen“; רעה כסילים und רעה זוללים (das. 13, 20; 28, 7) „Thoren, Prassern nachlaufen“. Jerem. 17, 16 ואני לא אצתי מרעה אחרוך „ich habe mich nicht gedrängt, dir nachzugehen.“ — Statt der Infinitiv-Form רעיון רוח steht in demselben Sinne das substantivirte רעיון רוח. —

Dagegen hat רעיון לבו II, 22 eine ganz andere etymologische Basis. רעה ist die aramäische Form von רצה, wie bekanntlich das צ im Aramäischen ע lautet. Dadurch erhielt im Aramäischen das Verbum רעה gleich רצה צבא den Begriff wollen und denken. Daher im Syrischen רעקא רעקא und im Chald. רעיון רעיון gleich רעיון רעיון Wille, Gedanke, mit allen Nebenbedeutungen, die darauf zurückzuführen sind. In der Bibel kommt diese Bedeutung ausser hier רעיון לבו noch vor ψ. 139, 2. בנתה לרעי מרחוק, vielleicht auch

das. V. 17. Die Ausleger haben diese Homonyma רעיון nicht von einander unterschieden und רעיון לב mit רעיון רוח zusammengewürfelt.

37. רקד, tanzen. Im Althebr. bedeutet es lediglich springen von Thieren, Widdern, Waldteufeln, Heuschrecken. Im Aramäischen dagegen nur „tanzen“; für springen dagegen wird קפץ gebraucht, und geradezu von רקד unterschieden (s. Levy chald. Lexicon II, 425). Bemerkenswerth ist, dass die junge Chronik die althebr. Verba ומכרכר (Samuel II, 6, 16) mit מרקד vertauscht, (I, 15, 29).

38. שָׂדָה s. ob. S. 183.

39. שחורו, Schwarzköpfigkeit, Mannesalter XI, 10, vielleicht noch 2 mal (vergl. Commentar S. 132). Herzfeld hat richtig die Ansicht derer widerlegt, welche das W. von שחר „Morgenröthe“ ableiten. Es kommt vielmehr von שחור „schwarz“ her. שחורי ראש „Schwarzhaarige“ wird im Neuhebr. für Männer im Gegensatz zu hellhaarigen Kindern und auch Frauen gebraucht, deren Haar nicht gesehen wurde (T. Nedarim III.) מותר בנשים וקטנים שאין הנזדר משחורי ראש . . . מותר בנשים וקטנים שאין הנזדר משחורי ראש אל אגשים: Wer ein Gelübde thut, von Schwarzköpfigen nichts zu geniessen, darf von Frauen und Kindern geniessen, denn nur Männer werden so bezeichnet. Midrasch zu Genesis N. 59: ר' מאיר אול לממלא ראוי אותך כלן שחורי ראש. R. Meir sah in der Stadt Mamala lauter Schwarzköpfe, lauter Männer und keine Greise. Auch השחורה בן Midrasch zu Threni 2, 11 kann im Zusammenhange nur „ein mannbarer Sohn“ bedeuten.

40. שליט Beamter, Magistrat. Der Stamm und auch die Nominalform ist zwar alt; aber in Kohelet hat das Wort doch eine andere concrete Bedeutung. Im Mischnah-Idiome bedeutet שלטון der römische Herrscher in Syrien (Babli Kiduschin II), שלטון שבסוריא (in der Parallst. Adojot VII, 7 steht dafür טפסר) und auch an anderen Stellen; aber es bedeutet auch ein Municipal-Beamter (Kiduschin III. על מנת שלטון, שאדבר עליך לשלטון), „dass ich deinetwegen ein gutes Wort bei dem Beamten einlegen werde.“ Vergl. o. S. 184.

41. רקן Kal gerade machen, I, 15, VII, 13, Piel XII, 9 schön gestalten. Obwohl dieses W. in derselben Bedeu-

tung auch im Arabischen wie im Aramäischen und Neuhebr. vorkommt: *aedificavit, artificiose fecit, firme, bene ac solide tractavit negotium*, so kommt es im Althebr. doch nicht vor, es sei denn Ps. 75, 4 in einer anderen Orthographie $\text{אֲנֹכִי תְּכַנְנִי עֲמוּדֵיהֶם}$ = $\text{אֲנֹכִי תְּכַנְנִי}$, aber eben dadurch verräth sich dieser Ps. als jung. Auch den Arabern scheint das W. erst durch das Medium des Aramäischen zugekommen zu sein. Dass das Wort nicht mit תָּקַן des Althebr. zusammenhängt, springt in die Augen, obwohl Gesenius und viele Andere Beide zusammengewürfelt haben. תָּקַן bedeutet im Kal und Piel „zählen, messen und wägen“ also „genau bestimmen“. Daher auch metaphorisch תָּקַן רוּחַ , den Geist, das Herz bestimmen gleich $\text{תָּקַן הַיָּד$; auch Piel $\text{תָּקַן רוּחַ ה'$, Gottes Geist bestimmen, ergründen. Im Niphal: I Samuel 2, 3 $\text{וְלֹא נִחְנְנוּ עֲלֵיהֶם}$ „von ihm sind zugemessen, bestimmt die Thaten“. In Ezech. 8 mal im Niphal mit דֶּרֶךְ „den Weg, das Verfahren geregelt.“ Ezech. 43, 10 hat auch noch dieselbe Bedeutung wie das. 11 תְּכַנְנֵהּ „Bestimmung, Mass.“ Dagegen steht wohl $\text{תְּכַנְנֵהּ הַיָּד}$ das. 28, 12 gleich תְּכַנְנֵהּ = תְּכַנְנֵהּ , auch תְּכַנְנֵהּ , „vollendet, schön.“ — תָּקַן dagegen bedeutet nur „feststellen, bauen, gerade, gut, schön und zweckmässig machen“. Daher im Neuhebr. תָּקַן u. תְּקַן ein Gesetz feststellen, eine zweckmässige Vorkehrung treffen, um einem Fehler und Missbrauch vorzubeugen, „besser machen, ausbessern“ daher תְּקַן „schön machen, bilden.“ תָּקַן מְשָׁלִים „schöne Sprüche machen.“