

VERÖFFENTLICHUNGEN

DER OBERRABBINER DR. H. P. CHAJES-PREISSTIFTUNG  
AN DER ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN LEHRANSTALT IN WIEN

III. BAND

---

**AGADA UND EXEGESE  
BEI FLAVIUS JOSEPHUS**

VON

**DR. SALOMO RAPPAPORT**

WIEN 1930

VERLAG DER ALEXANDER KOHUT MEMORIAL FOUNDATION

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1930 by Alexander Kohut Memorial Foundation Vienna / New York.

Printed in Austria.

# *Meinen Eltern*

*gewidmet*

## INHALT.

	Seite
Foreword by Dr. G. A. Kohut . . . . .	V
Vorwort . . . . .	VII
Einleitung . . . . .	IX—XXXVI
Text . . . . .	I—71
Antiquitates: Genesis . . . . .	I—24
Exodus . . . . .	24—35
Lev., Num., Deut. . . . .	35—39
Josua, Richter, Ruth . . . . .	40—55
Könige, Chronik . . . . .	56—65
Daniel . . . . .	66—69
Bellum, Contra Apionem . . . . .	69—71
Anmerkungen . . . . .	72—136
Nachträge und Berichtigungen . . . . .	137—140

---

## FOREWORD.

IT was my privilege, during the summer of 1923, to become personally acquainted with the distinguished scholar and spiritual leader, Professor Dr. H. P. Chajes, the late lamented Chief Rabbi of Vienna, to whose organising genius and creative energy not only the Communities of Trieste, Florence and Vienna, but the entire Jewish world owes so many distinctive achievements in the field of education and higher learning.

Not the least important of them is the founding of the Institute of Jewish Pedagogy. It has trained hundreds of young men and women for the teaching profession, and not a few of its graduates are now occupying responsible posts in America as well as in the Old World.

Deeply impressed no less by the character than by the volume of Professor Chajes' cultural activities, and desirous of expressing my appreciation of his great work, I established a series of Scholarships at the Pädagogium and at the Jewish Theological Seminary in Vienna, designed to stimulate a more intensive study of Jewish history and literature.

Among the several really notable essays and monographs, so far presented by the student-body of both institutions, mention should be made of the remarkable performance of Dr. Leo Fuchs, a young scholar, blind since his early boyhood, whose *History of the Jews in Egypt under the Ptolemies*, together with the study of Dr. Hirsch Taubes on the *Presidency of the Sanhedrin*, was issued under the auspices of the A. S. BETTELHEIM MEMORIAL

FOUNDATION, 1924 and 1925 respectively. In this same series appeared Dr. Filip Friedmann's exhaustive critical essay, *Die galizischen Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigung*, based, for the most part, upon documentary material in the municipal archives in Vienna, recently destroyed by fire, thereby greatly enhancing the value of Dr. Friedmann's researches.

The present volume is another Chajes Prize Essay, awarded to the author, Dr. Salomo Rappaport, in the Spring of 1928. It constitutes the third publication of the H. P. CHAJES FOUNDATION. Its predecessors are Dr. J. H. Zimmels' *Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland im 13. Jahrhundert*—a fine contribution to Jewish cultural history, and a monograph on *The Relation of the Haggada to the Halaka* יחס האגדה להלכה, written in Hebrew by Dr. J. W. Hirschberg and Dr. B. Murmelstein.

The publication of this volume marks the second anniversary of the passing of that noble scholar and incomparable leader, who gave himself so unsparingly to all causes in the service of his people and whose name is gloriously and imperishably linked with those of the truly great in Israel.

Vienna,

GEORGE ALEXANDER KOHUT

August 1, 1929.

## VORWORT.

Die vorliegende Arbeit behandelt eine von der Oberrabbiner Dr. H. P. Chajesstiftung an der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien gestellte Preisaufgabe. Die Jury, bestehend aus dem Professorenkollegium der Lehranstalt — den Herren Hofrat Rektor Dr. A. Schwarz, Prof. Dr. S. Krauss und Prof. Dr. V. Aptowitzer — hat dieser Arbeit den ersten Preis zuerkannt.

Mit Rücksicht auf die hohen Druckkosten nichtdeutscher Texte, mußte die Originalwiedergabe der übersetzten Josephus- und Agadatekte fast durchwegs entfallen. Nur die in den Anmerkungen zitierten Agadatekte wurden bisweilen im Original wiedergegeben. Aus technischen Gründen mußten die Anmerkungen — mit Ausnahme der Anmerkungen zur Einleitung — hinter dem Text gedruckt werden.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. V. Aptowitzer, spreche ich für die reichliche Belehrung, die er mir aus der Fülle seiner Gelehrsamkeit zuteil werden ließ, und für die mannigfache Förderung, die meine Arbeit durch ihn erfahren, meinen innigsten Dank aus.

Ebenso bin ich zu herzlichstem Dank verpflichtet Herrn Dr. Georg Alexander Kohut, dem hochverdienten Förderer der jüdischen Wissenschaft, der die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichte.

Wien, im Oktober 1929.

DR. SALOMO RAPPAPORT.



## EINLEITUNG.

Die Werke des Flavius Josephus bilden für die Erforschung der von ihnen behandelten Materien eine Quelle von besonderer Bedeutung. Der Nachweis ihrer Angaben in anderen Quellen und die Aufdeckung der von Jos. benützten Vorlagen stellt somit eine überaus wichtige Aufgabe der Josephusforschung dar; dies um so mehr, als der Person des Jos., dem vielleicht nicht mit Unrecht Unehrllichkeit und Eitelkeit vorgeworfen wurde, Mißtrauen entgegengebracht und die Glaubwürdigkeit seiner Angaben angezweifelt wird.<sup>1</sup>

Da die ersten zehn Bücher der Archäologie der Bibel parallel laufen, kommen als Quellen oder Parallelen zur Kontrolle und Unterstützung der Angaben des Jos. neben der Bibel selbst vor allem diejenigen Literaturen in Betracht, die sich ebenfalls mit Erläuterung und Erweiterung der biblischen Erzählung befassen: so besonders die rabbinische Agada, weiters die Agada der Apokryphen und Pseudoepigraphen, die Auslegungen der jüdischen Hellenisten, besonders Philo,<sup>2</sup> die neutestamentliche, patristische und schließlich auch die arabische Literatur, soweit sie agadisch beeinflusst erscheint.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. das Urteil des Don Isaak Abravanel über Josephus im מעייני הישועה: . . . הרבה דברים כתבם בחילוף האמת ובהילוף טה שהעידו עליהם כתבי הקדש כדי להסביר פנים לרומיים כעבד העוטר ביד אדונים קשים שידבר כרצונם ונזי והיתה כוונתו לדבר לרומיים דברים מתישבים על לבם וכאשר מצא דבר גדול וזר יקשה בעיניהם האמתות התאמץ לכתוב לשכך את אונם כפי טה שעלה על לבו ולא חשש לנשות מדברי הכתובים והוא בעיני [Vgl. J. Guttman, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel S. 24 f.] Vgl. auch z. B. E. Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch S. 53 Anm. 1: „Ich gebe auf Josephus, soweit ich ihn nicht durch hebräisch geschriebene Quellen kontrollieren kann, herzlich wenig.“ Anm. 4: „Die Berichte des in Rom den aufgeklärten jüdischen Literaten spielenden Josephus über jüdische Dinge haben, soweit sie nicht anderweitig gestützt werden, ungefähr den Wert von populären Zeitungsartikeln.“

<sup>2</sup> Freudenthal, Hellenistische Studien S. 76, spricht von einem „hellenistischen Midrasch“.

Es soll in dieser Arbeit durch die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Jos. und dem rabbinischen Schrifttum keineswegs eine rabbinische Bildung des Jos. nachgewiesen werden.<sup>1</sup> Es sollen vielmehr die einzelnen agadischen und exegetischen<sup>2</sup> Zusätze des Jos. zur Bibel angeführt und auf ihre Übereinstimmung oder Ähnlichkeit mit den entsprechenden Angaben der oben angeführten, vor allem rabbinischen Literatur<sup>3</sup> geprüft werden. Durch diese Parallelen werden einerseits die Angaben des Jos. gestützt, andererseits wird das hohe Alter vieler uns nur in der relativ spät gesammelten talmudischen Literatur vorliegenden Agadot durch ihr Vorkommen bei Jos. bezeugt.

Was nun die Quellen des Jos. betrifft, so gibt eine Untersuchung der ersten zehn Bücher der *Antiquitates* zu folgenden zwei Hauptfragen Anlaß:

1. Welche Vorlage hat Jos. für seine der biblischen Erzählung entsprechenden Angaben benützt? Massoralextext? Septuaginta? Beide? Eine dritte Quelle?

2. Woher stammen die nicht auf die Bibel als Vorlage zurückgehenden Angaben, für die Jos. keine Quelle angibt? Aus mündlicher Überlieferung? Aus schriftlichen Quellen? Aus welchen?

Auf die erste Frage sind bereits verschiedene Antworten gegeben worden. Während nach einer Ansicht<sup>4</sup> Jos. sowohl MT als auch LXX benützt hat, meint eine andere, Jos. habe ausschließlich

<sup>1</sup> Vgl. darüber weiter unten S. XXXI.

<sup>2</sup> Es sind im Text nur die agadisch-exegetischen, nicht auch die halachisch-exegetischen Angaben berücksichtigt. Auf absolute Vollständigkeit kann natürlich kein Anspruch erhoben werden. Es wurden nur die irgendwie bemerkenswerten Angaben aufgenommen, nicht aber offenbare Paraphrasen des Bibeltextes. Der Übersichtlichkeit halber erfolgte die Einteilung der im Text angeführten Josephusstellen gemäß der Reihenfolge der biblischen Bücher.

<sup>3</sup> Im Text ist grundsätzlich die rabbinische Parallele und in den Anmerkungen das Material aus dem übrigen Schrifttum angeführt.

<sup>4</sup> Vgl. Reuss, *Nouvelle Revue de théologie* IV, 1859, S. 281; Bloch, *Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie* S. 12 ff. u. a. Vgl. auch B. Jakob, *ZATW.* 1890 S. 262. Vgl. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift* S. 81 f.; Schürer, *GJV.*<sup>4</sup> I, 80 f.; vgl. auch besonders Rahlfs, *Septuagintastudien* III S. 80 ff.

LXX benützt;<sup>1</sup> eine dritte wiederum meint, dem Jos. sei weder MT noch LXX, sondern eine andere hellenistische,<sup>2</sup> bzw. sonstige Quelle<sup>3</sup> vorgelegen.

<sup>1</sup> Vgl. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I S. 411. Cornill, Einleitung in das A. T. 1891 S. 298. Vgl. auch Siegfried, ZATW. 1883 S. 32 f. Nach A. Mez, Die Bibel des Jos., hat Jos. eine alte Version der Lucianischen LXX-Rezension benützt, den Urlucian.

<sup>2</sup> Hölscher in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie des klassischen Altertums, Band IX, Sp. 1955.

<sup>3</sup> Vgl. neuerdings Gaster, The Asatir S. 61 ff., Veröffentlichung der Royal Asiatic Society, London 1927. Ich kann hier nicht umhin, Gasters daselbst angeführte Lösung ablehnen zu müssen. Nachdem Gaster die Abhängigkeit des Jos. von MT, LXX und den Hellenisten abgelehnt hat, glaubt er mit einem samaritanischen Fragment (dem „Asatir“) unsere Frage gelöst zu haben. Gaster meint (S. 63): „Whence, then, did Josephus obtain his legendary matter? The difficulty of tracing it back to more ancient sources is indeed very great, in as much as no other parallels can be found in the hitherto known literature, but if we turn now to the Asatir we shall find a surprising number of closes parallels between Josephus and the traditions embodied in the former“ (S. 64). Gaster entdeckt nun Parallelen zwischen Josephus und dem Asatir, die aber nicht einmal den Schein einer Beziehung zwischen diesen Werken glaubhaft zu machen vermögen. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen, es sei hier nur bemerkt, daß es keine einzige charakteristische Stelle im Asatir gibt, die mit Jos. in Zusammenhang gebracht werden könnte, von einem „close parallelism“ (S. 65) gar nicht zu reden. Es seien hier zur Illustration einige der von Gaster (S. 65 ff.) als besonders bezeichnend hervorgehobene Parallelen angeführt: „The order of the sons of Noah is, Sem, Japhet and Ham (Ant. I, 4, 1 § 109): So also the Asatir (IV, 14).“ Schön! Nun heißt es aber Asatir IV, 4: Sem, Japhet, Ham; 5—7: Sem, Ham, Japhet; 13: Sem, Ham, Japhet, und die von Gaster urgierte Stelle („and to Sem he gave three portions and Japhet four and Ham four“) besagt nichts zu der Angabe des Josephus (vgl. bei uns Nr. 50 und Anm. 64). „Jos. in deliberate opposition to the Samaritan and agreeing with the Palestinian Targum, calls the second month in which the Flood started Marcheschwan (Ant. I, 3, § 380), but according to the Samaritans (sic!) it was the second month after Nissan.“ Also war R. Josua (Rosch Haschana 111a; vgl. bei uns Nr. 43 und Anm. 58) ein Samaritaner und R. Eliezer spricht eine antisamaritanische Ansicht aus! — „The 120 years mentioned Gen. VI, 3 before the Flood are thus explained by Josephus that God fixed that number because it was the length of Mose life. The connexe of 120 years with Moses rests on the well known Samaritan interpretation of the numerical value of the word משיח, which is identical with that of the name of Moses namely 345. This is absolutely Samaritan.“ Und Gen. r. 26, 6? Chullin 139b? Midr. Tanaim S. 226? Pseudo-Philo? Schahin? (vgl. bei uns Nr. 41 und Anm. 56) — alles „absolutely Samaritan“? „Special stress is laid on the fact that Noah was the tenth from Adam (Ant. I, 3, 2, 79). So also in the Samaritan

Solange die von Mez<sup>1</sup> und Rahlfs<sup>2</sup> begonnene Handschriftenvergleichung der verschiedenen griechischen Bibelversionen und der Peschitto in bezug auf den Josephustext nicht auch auf die ersten fünf Bücher der Archäologie ausgedehnt wird, kann Endgültiges über die Bibelvorlage des Jos. nicht gesagt werden. Allen Übereinstimmungen mit der LXX kann man ebenso viele aus MT entgegenstellen<sup>3</sup> und das Festlegen auf eine dieser vorliegenden Quellen wäre ein verfrühtes Beginnen.<sup>4</sup> Dieses gilt zunächst auch für die Beantwortung der zweiten Frage. Viele merkwürdige Abweichungen des Jos. von der hebräischen und

chain of High Priests." Also ist Aboth 5, 2 samaritanisch, ebenso Philo, de post. Carm. § 173 und eigentlich schon Gen. 5! — "He turned dry land into sea (Ant. I, 3, 2, § 75)." Dazu: "The earth became humid and broken open (As. IV, 9)." Und Gen. 7, 19? — "The animals were sent into the ark (Ant. I, 3, § 77)." Meshalmas Commentary: God sent the animals into the ark. This is according to Samaritan interpretation." Und Gen. 7, 9? — "Abraham was the first to publish this notion that there is one God (Ant. I, 7, 155). This is not given in the same words in the Bible, although it is employed so; it is however specially mentioned in the Asatir, that he proclaimed the faith first before Nimrod and later on before Pharaoh." Kommentar zu dieser frappanten Parallele überflüssig. — "Josephus curiously enough, ignores entirely the legend of the birth of Abraham and his trial by fire, so fully developed in the Asatir, but both have one feature in common of great importance. Terah is not described as an idolator, a theme fully developed in all the Abraham legends . . . Now this omission is significant. It is not a mere oversight, but has its origin in the same traditions which the Samaritans possess of usf." Dazu ist zu sagen, daß man in den „omissions“, die sich sowohl bei Jos. als auch bei anderen Schriftstellern finden, Parallelen zwischen Josephus und sämtlichen Schriftstellern der Weltliteratur finden kann.

<sup>1</sup> Die Bibel des Josephus, Basel 1893.

<sup>2</sup> Septuagintastudien III, 1911.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Gegenüberstellung bei Hölscher, Sp. 1953—56.

<sup>4</sup> Besonders bezeichnend sind die Untersuchungen Rahlfs' a. a. O. über die Vorlagen des Jos. für seine Königsbücher. S. 92 meint Rahlfs: „In der gesamten Anordnung der Erzählungen (der Geschichte Salomos), in der die LXX gerade hier besonders stark von M abweicht, schließt sich Jos. durchgehends an M an.“ S. 98: „Aber wenn Jos. auch in der gesamten Anordnung der Erzählungen und in vielen Einzelheiten deutlich auf den Urtext zurückgeht, so hat er doch in anderen Einzelheiten nicht minder deutlich die LXX benützt.“ Rahlfs stellt Übereinstimmungen zwischen Jos. und MT, LXX und Lucian fest und kommt (S. 111) zum Ergebnis: Jos. folgt in den Königsbüchern in erster Linie dem hebräischen Text und zieht die LXX in zweiter Linie heran.

griechischen Bibel haben sich als Versionen der LXX<sup>1</sup> oder auch der Peschitto erwiesen und eine Ausdehnung der Untersuchung nach dieser Richtung würde die Zahl der über die Bibel hinausgehenden Angaben des Jos. vielleicht noch vermindern.<sup>2</sup>

So würden sich vielleicht die kleinen Abweichungen bei Jos., wie Namen, Zahlen, Wortänderungen, erklären lassen. Woher nimmt aber Jos. seine Zusätze, Paraphrasen, Ausschmückungen,

<sup>1</sup> Es ist daher selbstverständlich, daß dort, wo Jos. mit einer LXX- oder Peschittolesart übereinstimmt, die Annahme einer selbständigen Exegese absolut nicht notwendig ist; so, wenn er z. B. V, 8, 6 § 289 sagt: die Philister gaben dem Simson 30 kräftige Jünglinge, um ihn zu bewachen, da sie seine Kraft fürchteten. Vgl. LXX-Variante zu Ri. 14, 10: ἐν τῷ φοβεῖσθαι. Dazu bemerkt Treuenfels, Fürsts Literaturblatt des Orients 1849 S. 661: „Dies stimmt mit der LXX überein . . . Es kann dies aber auch Jos. selbst aus תומא תומא (Ri. 14, 11) agadisch abgeleitet haben.“ Wozu letztere Annahme?

Nestle, ZATW. 1910 S. 152 stellt die Frage, ob Jos. wirklich תומא תומא statt תומא תומא entsprechend ἐν τῷ φοβεῖσθαι der LXX-Variante gelesen hat. — Ohne Zweifel hat er es so in seiner Vorlage gelesen.

I, 3, 1 § 73 gibt Jos. בני אלהים (Gen. 6, 2) mit ἄγγελοι (Engel) wieder. So übersetzen das fragliche Wort viele LXX-Exemplare (vgl. Tischendorf z. St.; Fields Hexapla z. St.), so zitiert auch Philo [de gigant. § 6; Frankel, Einfluß S. 46 nennt dieses Zitat mit Unrecht eine Lizenz der Abschreiber; auch Quaestiones I, 92 spricht Philo von Engeln und Weibern]; ebenso Henoch 6, 2 (Kautzsch, Apokryphen II, 238); Jubiläen 5, 1 (Kautzsch, das. S. 48) und oft. Diese Angabe des Josephus hängt sicherlich nicht mit der agadischen Erklärung von בני אלהים = Engel [Vgl. z. B. Ps. Jon. zu Gen. 64, Targum zu Hiob 2, 1] zusammen, sondern geht einfach auf die diese Erklärung des Wortes enthaltende LXX-Version, die ihrerseits natürlich agadisch beeinflusst sein mag, zurück. Es ist daher unrichtig, wenn Jung, JQR. NS. XVI S. 288 meint: „Jos. (Ant. I, 13) too heard of the angels story and his mind apparently did not find anything wrong in this interpretation.“ Jos. hat von der Sage von den gefallenen Engeln nichts gehört, wenigstens geht das aus seinen Werken nicht hervor; er folgt einfach seiner LXX-Vorlage. Dies läßt sich noch daraus beweisen: er spricht (I, 3, 1 § 72) von der zunehmenden Verderbtheit der Sethiten und fährt fort: „denn es verkehrten viele Engel Gottes mit Weibern und erzeugten ruchlose Söhne usf.“ Dieser Zusammenhang ist undenkbar, wenn wir annehmen, daß Jos. selbständig exegetisch בני אלהים mit Engel Gottes wiedergegeben. Vielmehr hat er die Kainiten-Sethiten-Sage, die er auch sonst kennt (vgl. bei uns Nr. 33), hier verwendet und ist dann ohne viel Überlegen seiner LXX-Vorlage gefolgt, wodurch die Engel in die Erzählung hineingekommen sind.

<sup>2</sup> Vgl. Mez a. a. O.; vgl. Rahlfs a. a. O.

exegetischen Erläuterungen und Ausführungen, die er in die biblischen Erzählungen hineinflücht, als stünden sie drin?<sup>1</sup>

Auf diese Frage gibt es zwei Antworten: In folgendem sieht man, daß der allergrößte Teil der bei Josephus vorkommenden Agadot sich im rabbinischen Schrifttum findet. Man kann daher annehmen, Josephus habe eine rabbinische Bildung besessen, die uns von den rabbinischen Legenden in seinen Werken bezeugt wird: Josephus hat in seiner Jugend in Jerusalem gelebt, er erzählt, daß er sich in früher Jugend durch rabbinische Gelehrsamkeit ausgezeichnet habe (Ant. XX, § 264; Vita 2, 9). Er war mit den Geistesströmungen seines Volkes vertraut, hat sich selbst für den Pharisäismus entschieden (a. a. O.) und hatte sogar die Absicht, ein Werk über den Sinn der Gesetze zu schreiben (vgl. Vorrede zu der Antiquitates; Ant. XX, das.). Er ist also ein Kind des Rabbinismus; er hat in seiner Jugend die Sagen und Auslegungen der Rabbinen gehört, hat die Bibel mit den Erweiterungen, wie sie in Palästina gelehrt wurden, gekannt; diese rabbinischen Kenntnisse durchziehen seine Werke, und so erklären sich die verschiedenen Zeugen mündlicher Überlieferung bei Jos.<sup>2</sup> Josephus ist Träger lebendiger rabbinisch-palästinensischer Tradition.

---

<sup>1</sup> Daß die Versicherung des Josephus, er habe sich streng an das in der Bibel Erzählte gehalten (vgl. Vorrede zur Antiq. § 17, Ant. IV, 8, 4 § 36; X, 10, 6 § 218; c. Ap. I § 54; vgl. Ant. I § 26; II § 347; VIII § 159 u. o.), angesichts der unzähligen Abweichungen und Zusätze nicht stimmt, bedarf keines weiteren Beweises, um so mehr als das apologetische Motiv dieser Versicherung auf der Hand liegt. Es ist daher Ratners (Seder Olam S. 10a Anm. 17) Verwunderung über die Angabe des Jos. (1, 3, 3 § 80) Moses habe in der Bibel geschrieben, daß die Sintflut im Marcheschwan begonnen habe, unverständlich. Steht doch nach Jos. nicht nur diese an sich unbedeutende Monatsbenennung in der Bibel, sondern etwa auch der ausführliche Äthiopierkrieg, von dem sich in der Bibel wohl kaum eine Spur findet. Oder wollte Ratner aus der Angabe des Jos. schließen, daß im Bibeltext des Jos. wirklich der Marcheschwan genannt war? — Über diese Angabe des Jos. vgl. bei uns Nr. 43 und Anm. 58.

<sup>2</sup> Diese Annahme u. a. besonders bei Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, vgl. besonders S. 52f.: „In den Lehrhäusern ward der Bibelunterricht wahrscheinlich derart erteilt, daß man die betreffenden traditionellen Bibelauslegungen und . . . Sagen an dem passenden Ort den Schülern mitteilte; wir irren sicherlich nicht, wenn wir auch Jos. auf solche Weise zu

Diese Annahme hat jedoch sehr viel gegen sich. Vor allem können all die Angaben des Josephus über seinen Bildungsgang und seine Gelehrsamkeit als Tendenzangaben bezweifelt und verworfen werden. Sein ganzes literarisches Werk ist von Apologetik und Tendenz getragen: sachlicher gegen die Nichtjuden und persönlicher gegen die Feinde des Josephus mit Justus von Tiberias an der Spitze. Durch seine Angaben wollte er sich einerseits den Griechen als gründlichen Kenner des Judentums empfehlen und andererseits dem ihm nötiges Wissen und Zuverlässigkeit absprechenden Justus seine Eignung als Geschichtschreiber der jüdischen Vergangenheit beweisen.<sup>1</sup> Die Angaben des Josephus sind also nur sehr vorsichtig aufzunehmen. Aber angenommen: Josephus habe wirklich in seiner frühen Jugend jüdische Gelehrsamkeit besessen, so ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß er dies Jugendwissen in späterer Zeit verwenden konnte. Josephus, der sich schon relativ früh der Politik (schon im 26. Lebensjahre machte er eine politische Reise nach Rom; Vita 13) und dem Kriegswesen gewidmet, der sich sicherlich jahrzehntelang mit keinem rabbinischen Stoffe beschäftigt, der zirka ein Vierteljahrhundert lang fern von Palästina am römischen Hof gelebt, hatte, als er seine Archäologie vollendete (93/94 n. Chr.), die Verbindung mit dem palästinensischen Judentum längst verloren, die Wege, auf denen sich die lebendige Überlieferung des Judentums bewegte, längst verlassen. Es ist nicht anzunehmen, daß die traditionellen Auslegungen und Sagen in Josephus' Wissen derart tief verwurzelt waren, daß er imstande war, nach vielen Jahrzehnten fern von Palästina sie in sein Werk hineinzuverarbeiten.<sup>2</sup>

---

seiner Kenntnis der Überlieferung gelangen lassen.“ Vgl. auch Hirschfeld, Hagadische Exegese S. 307f.; Krauss in Jewish Encyclopedia v. Josephus; vgl. noch Schürer, GJV.<sup>4</sup> I S. 81.

<sup>1</sup> Vgl. R. Laqueur, Der jüdische Historiker Flavius Josephus S. 246.

<sup>2</sup> Vgl. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha S. 13f. Vgl. Berliner, Geschichte der Juden in Rom S. 33. Vgl. Vogelstein in populärwissenschaftliche Monatsblätter ed. Brill 1888 S. 132. Auch B. Revel, JQR. NS. XIV, S. 294 macht bezüglich verschiedener Gesetze bei Jos., die der rezipierten Halacha widersprechen, die Tatsache geltend, daß Jos. schon lange von Palästina weg

Auf diesem Wege kann man kaum zu einer ausreichenden Erklärung der sich bei Josephus findenden Agada und Exegese kommen.<sup>1</sup>

war und vieles vergessen haben mag. Diese Annahme ist viel natürlicher und daher wahrscheinlicher als das von H. Guttman, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus, Breslau 1928, S. 21 geltend gemachte Argument, Jos. bewahre uns anderweitig nicht bekannte Halachot auf, und diese beweisen, daß die Halacha seiner Zeit und seiner Umgebung von der des Talmud abwich. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Jos. in Rom Religionsgesetze gekannt haben soll, die sich im weiten rabbinischen Schrifttum nicht finden, um so mehr, als es im Talmud ja nicht nur — wie H. Guttman meint — eine kanonisierte Halacha gibt wie in einem modernen Gesetzbuch, sondern alle möglichen widersprechenden Ansichten aus verschiedenen Zeiten nebeneinander stehen. Die Halachot des Jos. wären uns, falls sie echt wären, sicherlich irgendwo im Meer des Talmud erhalten geblieben.

<sup>1</sup> Es ist letzthin ziemlich wahrscheinlich gemacht worden, daß Jos. in Rom den Besuch von vier Tannaiten empfangen hat (vgl. Graetz, MGWJ. 1877, S. 355; Brüll, Jahrbücher IV S. 40; Zimmels, Réj 1891 S. 318; Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom S. 29), und es ist nicht unmöglich, daß Jos. bei dieser Gelegenheit seine eventuellen rabbinischen Kenntnisse aufgefrischt hat. Möglicherweise hat Jos. auch mit gelehrten Mitgliedern der jüdischen Gemeinde in Rom verkehrt und von dieser Seite her sein Wissen bereichert. Aber diese Möglichkeiten können nicht bewiesen werden.

Eine direkte unmittelbare Beziehung zwischen Josephus und der rabbinischen Lehre wäre in dem Falle denkbar, daß Jos. seine Archäologie nicht erst in Rom, sondern noch in Jerusalem vor dem Ausbruch des Krieges geschrieben oder wenigstens begonnen und diese früheren Aufzeichnungen später redigiert hat. R. Laqueur a. a. O. S. 236 vertritt die Ansicht, die uns vorliegende Vita gehe auf ein älteres, noch in Palästina entstandenes Selbstbiographie-Manuskript zurück, das später in Rom von Jos. umgearbeitet wurde. Der Zweck dieser in Palästina begonnenen Archäologie wäre ebenfalls ein apologetischer — gegen die Syrogriechen. Man kann es sich aber kaum vorstellen, daß Jos. seine Manuskripte durch alle Schrecken des Krieges hindurch bis Rom hinübergerettet oder aus dem zerstörten Jerusalem herausgeholt hat.

Daß der Mischna Halla IV, 11; Mikwaot 10, 1; Sifra Emor I; Zeb. 100a; Moed Katan 23a; Erubin 47b. Ab. Zara 13a erwähnte יוסף הכהן Josephus Flavius ist, ist höchst unwahrscheinlich. Gänzlich ausgeschlossen aber ist die Vermutung Ratners (Seder Olam S. 10b Anm. 25): ואולי הכונה במדרש במה שאמר ר' יוסי למה שאמר: יוסף הכהן, der Midrasch Gen. r. 33, 6 [vgl. auch bei uns Anm. 59] verstehe unter Rabbi Jose den Josephus Flavius. Denn die Rabbinen können den Josephus unmöglich Rabbi Jose genannt haben. — Isaak Abravanel identifiziert fälschlich in seinem Abothkommentar den Aboth II, 8 erwähnten R. Jose Hakohen mit Josephus. [Vgl. J. Guttman, Die relig.-phil. Lehren des Isaak Abravanel S. 25.]

Die andere, wahrscheinlichere Annahme ist die, daß Jos. wie in den späteren Büchern der Antiquitates so auch in den der Bibel entsprechenden fast durchwegs aus schriftlichen Quellen geschöpft hat.<sup>1</sup> Es fragt sich nur, ob Josephus die uns bekannten Quellen: MT, LXX, vielleicht einzelne Apokryphen, dazu die jüdischen Hellenisten, Philo, ein Targum (vgl. weiter unten) benützt, also aus allen diesen seine Archäologie kompiliert hat, oder ihr irgendein drittes, etwa hellenistisches Werk ohne unmittelbare Benützung der Quellenwerke zugrunde legt.<sup>2</sup> Gegen diese Ansicht spricht jedoch entscheidend, daß sie an Stelle vieler Bekannter eine Unbekannte setzt, etwa „das hellenistische Judentum“, „die jüdische Gelehrtenschule von Alexandrien“.<sup>3</sup> Die vielen Abweichungen des Josephus von MT und LXX können nicht beweisen, daß er beide nicht benützt sondern, daß er eben beide — vielleicht in anderen Rezensionen, vgl. oben — benützt hat. Dasselbe gilt für die Beziehung zwischen Josephus und Artapan, Eupolemus und Demetrius: auch hier ist bei ähnlichen Angaben trotz kleiner Abweichungen direkte Entlehnung wahrscheinlicher als die Annahme einer obskuren Mittelquelle.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hölscher bei P.-W., Sp. 1955: „Jos. hat bei seiner Darstellung der biblischen Geschichte auf eine selbständige Benützung des Bibeltextes, sei es in griechischer oder in hebräischer Sprache, durchaus verzichtet und seinen Stoff so gut wie ganz und bis in fast alle Einzelheiten hinein aus schriftlichen Vorlagen geschöpft.“

<sup>2</sup> Vgl. Hölscher, Sp. 1961: „Alles, was Jos. bietet, wird in allem Wesentlichen überkommenes Schulgut sein . . . welches der schreiblustige Literat unbekümmert weitergibt. Nach alledem hat Jos. ähnlich wie Philo in seiner Darstellung der biblischen Geschichte zumeist älteres, bereits niedergeschriebenes Schulgut weitergegeben . . . (Sp. 1962), so daß seine Arbeit zumeist im Abschreiben, Exzerpieren, Paraphrasieren, Kommentieren von Vorlagen bestanden hat.“

<sup>3</sup> Hölscher, Sp. 1959.

<sup>4</sup> Vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien passim; Hölscher a. a. O. Sp. 1963 leugnet jedwede Abhängigkeit des Jos. von den drei jüdischen Hellenisten, indem er bei jeder von Freudenthal angeführten Parallele kleine Unterschiede zwischen den Angaben dieser Hellenisten und Jos. konstatiert und meint: „keine einzige Stelle findet sich bei Jos., die direkte Benützung dieser Literatur bewiese.“ Andererseits behauptet er (Sp. 1959), die Quellenliteratur des Jos. „entstammt dem hellenistischen Judentum, genauer der jüdischen Gelehrtenschule von Alexandrien“. Warum also gerade nicht diesen uns bekannten Hellenisten?

Eine Abhängigkeit des Josephus von Philo, den er Ant. (18, 8, § 1) erwähnt, nehmen an: Freudenthal,<sup>1</sup> Schürer,<sup>2</sup> Ritter,<sup>3</sup> Edersheim,<sup>4</sup> Wendland,<sup>5</sup> Siegfried,<sup>6</sup> Vogelstein;<sup>7</sup> bestreiten: Gutschmid,<sup>8</sup> Bloch,<sup>9</sup> Olitzki<sup>10</sup> und Schlatter;<sup>11</sup> letzterer führt die zahlreichen wörtlichen Berührungen zwischen Philo und Josephus auf einen beiden bekannten Vordermann und nicht auf die Benützung der philonischen Bücher durch Josephus zurück, was auch Heine mann<sup>12</sup> und Hölscher<sup>13</sup> annehmen. Gegen Bloch hat schon Schürer<sup>14</sup> geltend gemacht, „daß die Parallelen zwischen Philo und Josephus so stark und zahlreich sind, daß sie die an sich nahe liegende Benützung Philos durch Josephus zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erheben“. Wenn wir auch nicht annehmen müssen, daß alle im folgenden Hauptteile behandelten agadischen oder exegetischen Angaben des Josephus, die mit Philo übereinstimmen, auf diesen zurückgehen, sondern entweder einen gemeinsamen hellenistischen Vordermann oder das Vorliegen einer rabbinischen Agada bei Philo und Josephus annehmen können, so ist es doch wahrscheinlich, daß wir es bei Josephus kaum, wie Bloch a. a. O. meint, mit einer mündlichen rabbinischen Tradition, von der man nicht weiß, wie sie zu Jos. gelangt sein soll, zu tun haben, sondern jedenfalls mit der Entlehnung aus schriftlichen Quellen, die — falls es sich um eine hellenisierende Angabe, für die ein

<sup>1</sup> Freudenthal, *Hellenistische Studien* S. 218.

<sup>2</sup> GJV.<sup>4</sup> I S. 81, vgl. II S. 656 Anm. 1.

<sup>3</sup> Philo und die Halacha, *passim*.

<sup>4</sup> *A Dictionary of Christian Biography* von Smith und Wace III Sp. 452.

<sup>5</sup> *Jahrbücher für klassische Philologie*, 22. Supplementband 1896 S. 712.

<sup>6</sup> Philo von Alexandrien S. 278 f.

<sup>7</sup> *Geschichte der Juden in Rom* I S. 106.

<sup>8</sup> *Kleine Schriften* IV S. 374.

<sup>9</sup> *Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie* S. 117 f.

<sup>10</sup> Josephus und die Halacha S. 10 Anm. 10.

<sup>11</sup> *Wie sprach Josephus von Gott? Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1910 Heft 1 S. 31 Anm. 3.

<sup>12</sup> Philo, deutsch in *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur* ed. Cohn II. S. 78 Anm. 2.

<sup>13</sup> *Die Quellen des Josephus* S. 16, P.-W. *Realenzyklopädie*, Sp. 1963.

<sup>14</sup> *Theologische Literaturzeitung* 1879 S. 567.

Targum nicht in Betracht kommt, handelt — wohl Philos Werke sein können.<sup>1</sup>

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jos. auch apokryphe Schriften benützt hat. So benützt er ja bekanntlich bei Wiedergabe der Esra-Epoche (Ant. XI) die apokryphen Zusätze zum Buche Esra, ebenso das I. Makkabäerbuch. Hier sei noch darauf verwiesen, daß Jos. möglicherweise das Buch der Jubiläen gekannt hat.<sup>2</sup> Die von MT und LXX abweichende Angabe (Ant. I, 4, 1 S. 109), Ham sei der jüngste Sohn Noahs gewesen, findet sich angedeutet im rabbinischen Schrifttum,<sup>3</sup> ausdrücklich aber im Buche der Jubiläen. Die Angabe (II, 8, 2 S. 199), die Gebeine der Brüder Josephs seien — noch vor dem Auszug aus Ägypten — von den Kindern Israels

---

<sup>1</sup> Blochs Argument, daß sich Jos. in vielen Punkten von Philo unterscheidet (Die Quellen S. 139), beweist so wenig für seine Unabhängigkeit von Philo wie die Tatsache, daß Jos. in vieler Hinsicht von der Bibel abweicht, für seine Unabhängigkeit von dieser. Bloch (a. a. O. S. 140) möchte Nachrichten haben, die sich nur bei Philo und Jos. finden. Während man bei bekannten Agadot noch immer auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgreifen kann, verrät sich gerade in an und für sich unwesentlichen Angaben die Entlehnung: so z. B. sagt Philo, Vita Mosis II, § 60, Die Arche hätte vier Stockwerke gehabt, während in der Bibel (Gen. 6, 16) nur von dreien die Rede ist. Diese Angabe läßt sich weder agadisch, noch exegetisch, noch apologetisch, noch sonst irgendwie erklären, sie kann weder auf eine Überlieferung noch auf sonst etwas zurückgehen. Philo hat sich einfach geirrt. Und Jos. (I, 3, 2 § 77) hat die vier Stockwerke aus Philo entnommen: denn von einer selbständigen Exegese oder auf gemeinsame Überlieferung, die Bloch bei gleichlautender Angabe immer annimmt, kann da wohl keine Rede sein. Vgl. noch die fast wörtliche Übereinstimmung der Phrasen Philo de Abraham (§ 233f.) mit Ant. I, 10, 1 § 177 (vgl. bei uns Nr. 71 und Anm. 87). Bloch S. 12f. weiß dagegen nichts Stichhältiges anzuführen. Vgl. auch Ant. II, 69 § 61 mit de Josepho § 25 (vgl. bei uns Nr. 120). Vgl. auch weiter unten S. XXXIII über Abel.

<sup>2</sup> Das Jubiläenbuch wurde höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt (vgl. Schürer, GJV<sup>3</sup> III S. 379), kann also dem Josephus vorgelegen sein. Bredow, Dissertatio de Georg Synkello p. 32 meint: et ni fallor ipse Josephus traditiones Judaicas ex eo (Jubiläenbuch) hausit. Dagegen bemerkt schon richtig Bloch, Die Quellen, S. 25, daß man diesbezüglich kein absolutes Urteil abgeben kann. Halevy, Moïse dans l'histoire et la légende, Paris 1927, scheint ebenfalls der Ansicht zu sein, Josephus habe den Namen der ägyptischen Königstochter dem Jubiläenbuch entnommen.

<sup>3</sup> Vgl. bei uns Nr. 50 und Anm. 64.

in Hebron bestattet worden, findet sich auch ausdrücklich im Buche der Jubiläen.<sup>1</sup> Der Name der ägyptischen Königstochter lautet bei Josephus (Ant. II, 9, 5 § 224)<sup>2</sup> Thermutis (Jubiläen: Tharmut). Das Sprachvermögen aller Tiere vor dem Sündenfalle findet sich bei Jos. und im Jub.-Buche.<sup>3</sup>

Wenn man nun mündliche Überlieferung als Quelle des Jos. ausschaltet und ihn auf schriftliche Vorlagen verweist, wie kommt Jos. zu seinen zahlreichen rabbinisch-agadischen Angaben? Daß der viel jüngere Talmud nicht als Quelle des Josephus in Betracht kommen kann, ist klar.<sup>4</sup> Es muß sich also eine schriftliche Quelle finden, aus der Jos. seine rabbinischen Angaben vorwiegend entlehnt haben mag. Es sei hier ganz besonders auf den wenig beachteten<sup>5</sup> Umstand hingewiesen, daß für Jos. als Bibelvorlage und Quelle für seine agadischen Angaben vor allem eine aramäische Bibelversion in Betracht kommt. Schon allein aus der Tatsache, daß Aramäisch die Muttersprache des Josephus<sup>6</sup> war, daß es schrift-

<sup>1</sup> Vgl. Nr. 109 und Anm. 123.

<sup>2</sup> Vgl. Nr. 117 und Anm. 131.

<sup>3</sup> Vgl. Nr. 14.

<sup>4</sup> So richtig H. Guttman, Die Darstellung S. 21 Anm. gegen Hölscher, Die Quellen des Josephus S. 84.

<sup>5</sup> Hölscher, Schürer, Bloch erwähnen es überhaupt nicht. Nur Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha S. 27 vermutet die Benützung eines Targum durch Jos. bei seinen halachischen Angaben. Aber die von Olitzki urgierte Äußerung des Jos. (Ant. IV, 8, 4), er wolle nur das von Moses Niedergeschriebene wiedergeben, welche Angabe mit den vielen über die Bibel hinausgehenden Gesetzen bei Jos. in Widerspruch steht, beweist für eine Targumbenützung nicht viel, da bekanntlich diesbezügliche Angaben des Jos. nicht genau zu nehmen sind. Vgl. auch oben S. XIV, Anm. 1.

<sup>6</sup> Vgl. Bellum, Prooem. I § 3. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus S. 10 Anm. 3 belegt dies noch mit der Behauptung des Jos. (Ant. III, 1, 6 § 32): τὸ γὰρ μὲν ἐπερώτησις κατὰ τὴν ἡμετέραν διάλεκτον τὶ τοῦτ' ἐστὶν ἀνακρίνουσα und führt als Beweis für  $\mu$  = aramäisches pronom. interrogativ. Dan. 3, 15, Esra 5, 3 u. a. an. Aber diese Angabe des Jos. beweist nichts. Zunächst heißt  $\mu$  aramäisch hauptsächlich „wer“, nicht „was“ ( $\mu$  = was, wäre syrisch; vgl. Wellhausen, Composition de Hexateuchs S. 326); Jos. aber spricht vom Fragepronomen „was“. Und überhaupt denkt Jos. hier nur an das Ex. 16, 15 gebrauchte Wort  $\mu$ , das die LXX mit  $\tau\iota$  = was übersetzt; er gibt also nur eine biblische Angabe wieder. Von einem Aramäismus bei Jos. ist hier keine Rede, um so weniger, als die

liche Targumim damals sicher schon gegeben hat<sup>1</sup> und daß sich sehr viele der bei Josephus angeführten Agadot in den Targumim finden, könnte man auf die Benützung von aramäischen Versionen durch Josephus schließen. Doch noch in einer Reihe von Angaben verrät Josephus seine Abhängigkeit von einer schriftlichen Vorlage, die nur ein Targum sein kann:

1. Den Gen. 2, 14 Chiddekel genannten Fluß führt er mit seinem aramäischen Namen — Diglath — an (I, 1, 3 § 39; vgl. Nr. 11). Dies läßt sich nur so erklären, Jos. habe ein Targum vor sich gehabt, dem er den aramäischen Namen — gegen MT und LXX — entnommen hat.<sup>2</sup>

2. Die Angabe, Abel habe Milch geopfert (Ant. I, 2, 1 § 54; also *ומחלביהו* Gen. 4, 4 von *הֶלֶב*; vgl. Nr. 25), läßt sich am einfachsten durch Entlehnung aus dem Targum erklären: Das übliche Targumwort für *ומחלביהו* lautet *ומשמניהו* („und zwar von ihren fetten“) oder *ומשמניהוהו* („und zwar von ihren Fettstücken“). Vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch v. *שמן* und v. *שמני*. Gegen diese Auffassungen spricht, daß man gezwungen ist, das ו — gegen den biblisch-targumischen Stil — als „und zwar“ aufzufassen und aus offenbar zwei Opfergaben Abels eine zu machen. Diese unzureichende Auffassung wird überflüssig durch Akzeptierung der von Levy das. aus ed. Bologna beigebrachten Lesart: *ומשמניהוהו*, die, wie Levy richtig vermutet, von *שמן* abzuleiten ist. *שמן* bedeutet „dicke Milch“. (Vgl. Targum zu Gen. 18, 18; Jes. 7, 15, 22; Ps. 55, 22; vgl. Levy das. v. *שמן*.) Das Targum läßt also den Abel Erstgeburtvieh und Dick-

---

Targume das Wort mit *מן* wiedergeben. Ob das biblische *מן* aramäisch ist, ist eine andere Frage.

<sup>1</sup> Vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge<sup>2</sup> S. 65 f., S. 7; Berliner, Einleitung zu Targum Onkelos S. 88 f.

<sup>2</sup> Hölscher a. a. O. Sp. 1957 meint: „Er [Jos.] habe also ohne eigenes Sprachverständnis eine Quelle benützt, in welcher neben der Form *Διγλαθ* eine Etymologie von *חֶלֶב* enthalten war, und beides irrtümlich zusammengefaßt.“ Diese „Quelle“ kann doch wohl nur ein Targum sein, in dem neben dem aram. Namen die hebräisch-rabbinische Worterklärung gestanden ist.

milch darbringen. Auf diese Targumangabe geht also auch Jos. zurück.<sup>1</sup>

3. V, 4, 1 § 187 erwähnt Jos. Jericho, während in der Bibel (Ri. 3, 13) von Kirjat-Jearim die Rede ist. Obwohl die Identifizierung dieser beiden Orte durch Deut. 34, 3 gegeben ist, so hat Jos. doch kaum an diesen Vers — die LXX übersetzt einfach τῆν πολλὴν τῶν φοινικῶν — gedacht, sondern seine Angabe dem Targum z. St., der יריחו anführt, entnommen.

<sup>1</sup> Wieso das Targum und Josephus zu dieser Auffassung der Bibeltexte gekommen sind, ist sehr einfach zu erklären: durch falsches Auflösen von חלב. Denselben Fehler begeht auch die Septuaginta an zwei Stellen: Ps. 119, 70 übersetzt sie (nicht alle Kodizes, vgl. Hexapla ed. Field z. St.) חלב mit γάλα (Milch), hält es also für חלב; ebenso Syrer z. St. (vgl. Kittel-Bibel Anm. z. St.). Im Verse Ezechiel 24, 3 löst die LXX ebenfalls חלב in γάλα auf. Das Samaritanische Targum irrt sich ebenfalls einige Male mit חלב, aber umgekehrt wie die LXX, Targum und Josephus. So übersetzte es Gen. 18, 8, Gen. 49, 12 (vielleicht Deut. 32, 14) חלב mit חירבא (= Fett), sieht es also für חלב an. Möglich ist auch folgendes: Targum und Josephus sehen in der Angabe der Bibel צאנו וטחלבותן (Gen. 4, 4) „Von der Erstgeburt und von ihrem Fett“ einen Pleonasmus: es kann doch die Erstgeburt und ihr Fett nicht zweierlei sein. Mit der Opferung jedes Lammes ist die Opferung seines Fettes naturgemäß verbunden und bildet eigentlich die Hauptsache am Geopferten. Die Bibel spricht aber von zwei Opfergaben Abels; daher kann die zweite Opfergabe nicht Fett bedeuten — dieses ist im ersten implicite enthalten —, sondern eben etwas anderes, nämlich Milch. So bringt auch Kain zweierlei Opfergaben dar: Feld- und Baumfrüchte. Tachauer, Das Verhältnis von Flavius Josephus zur Bibel und Tradition S. 10 Anm. will gerade aus dieser Stelle die Unabhängigkeit des Jos. von einer aramäischen Übersetzung beweisen, weil Jos. vom Targum Onkelos abweicht. Gegen Tachauer bemerkt schon Olitzki S. 27, daß Jos. nicht gerade Targum Onkelos benützt haben muß. Nach unserer Erklärung stimmt gerade Jos. mit der Angabe des Targum Onkelos überein. Daß unser Targum Onkelos natürlich lange nach Jos. redigiert wurde (vgl. Schürer, GJV.<sup>3</sup> I S. 149 f.), spricht keinesfalls dagegen. Vgl. auch bei uns S. 84 Anm. 33.

Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß Jos. z. B. die Angabe von der Überlegung Davids (vgl. Nr. 177) und der Frau Owadjas (vgl. Nr. 195a) einem Targum entnommen hat. Alle diese agadischen Angaben, die außerhalb des allgemeinen jüdischen Legendenkreises über die Patriarchen und Moses fallen, kann man sich bei Jos. ohne die Annahme einer schriftlichen Quelle schwer erklären: als solche kommt vor allem eine aramäische Version in Betracht; stellenweise Übereinstimmungen mit dem uns vorliegenden Targum lassen auf hohes Alter einzelner seiner Teile und deren Benützung durch Jos. schließen.

4. VIII, 9, 1 § 236 spricht Jos. von einem „falschen Propheten“; ebenso Targum z. St. נביא שקרא, während MT und LXX nur von einem „alten Propheten“ sprechen.

5. IX, 11, 3 § 240 gibt Jos. לפני כלם קבצו פארוור (Nah. 2, 11) mit „und ihre Gesichter werden vor Furcht ganz schwarz werden“ (αἱ τε ὄψεις ὑπο τοῦ φοβοῦ μέλαιναι γενήσονται) wieder, eine Übersetzung, die von der LXX (ὡς πρόσκαυμα χύτρας) gänzlich abweicht;<sup>1</sup> der Targum z. St. gibt hier Aufklärung: ואפי כלהון אתחפיו אוכרום אוכמינ בקדרא. Das μέλαιναι des Jos. läßt sich nur aus dem אוכמינ des Targum erklären, um so mehr als Jos. hier ein Zitat aus Nahum gibt, so daß man eine freie Umschreibung nicht annehmen kann.

6. χαναῖα (Ant. III, 7, 1 § 151) entspricht dem aram. כהניא (hebr. כהנים).

7. ἀναβάρχης (das.) ist wahrscheinlich כהנא רבא.<sup>2</sup>

8. III, 7, 2 § 154: „Darüber legt er (der Hohepriester) einen Leibrock von ... Linnen an, den man Chetomen, das heißt bei uns Leinwand, nennt.“ Diese Etymologie geht auf כיתנא (Targum zu Ex. 28, 4) zurück: כיתנא heißt aram. Leinen (vgl. Levy v. כיתן).

9. ἀσαρθα (Ant. III, 10, 6 § 252) entspricht dem aram. עצרתא (vgl. Targum zu Nr. 28, 26; Targ. Scheni zu Esth. 3, 8. Hebr. עצרת).

10. V, 1, 2 § 7: זונה (Jos. 2, 1) faßt Jos. als Gastwirtin auf: dies entspricht dem Targumwort: פונדקיתא. Vgl. Nr. 166.

11. Die Keniter der Bibel (I Sam. 15, 6) bezeichnet Jos. (VI, 7, 3 § 140; vgl. Nr. 202) als Sikimiten. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß Jos. das Targumwort für Keniter שלמאה gebraucht. Salem ist nach Gen. 33, 18 Hauptstadt der Sichemiten. Also: Keniter = שלמאה = Salemiter = Sikimiten. Jos. ist hier nur durch das Targum zu verstehen.

12. II, 6, 1 § 92: Ephraim leitet Jos. von פרע (= aram. zahlen) ab.

<sup>1</sup> Treuenfels in Fürsts Literaturblatt des Orients 1849 S. 743 Anm. 83 meint fälschlich: „סאיר = Schwärze ist dem Sinne nach wie LXX.“ Aber in der LXX ist von Schwärze keine Rede.

<sup>2</sup> So Haverkamp, Josephusausgabe I, 138 h; vgl. Siegfried, ZATW. 1883 S. 51.

Man bedenke noch folgendes: Den Mann, der Achab erschloß (II Chr. 18, 33, I. Kö. 22, 34), nennt Josephus Amanus (VIII, 15, 5 § 415). Dies entspricht der Angabe der Agada (Targum zu II Chr. 18, 33, Midr. Ps. 78 § 11, vgl. Nr. 248), Naaman, der Feldherr der Aramäer, habe den Achab getötet.<sup>1</sup> Die Angabe des Josephus läßt sich im Gegensatze z. B. zu der naheliegenden Identifikation Jadons (vgl. Nr. 241) und Michas (vgl. Nr. 246) weder exegetisch noch assoziativ rechtfertigen:  $\text{נָמָן}$  der Bibel hat mit Naaman dem Feldherrn auch nicht den geringsten Zusammenhang. Diese Identifikation kann nicht Volksgut geworden sein, sondern ist nur ein Einfall eines Agadisten. Wieso kann aber Josephus zu dieser Wissenschaft vom Amanos gekommen sein? Wenn man schon zur Not annehmen könnte, daß ihm irgendeine bekannte Abraham- oder Moseslegende aus seiner Jugendzeit her in Erinnerung war, diesen Amanos kann er sich weder gemerkt (wobei zu beachten ist, daß Josephus nicht an den aramäischen Feldherrn Naaman denkt, sondern nur dessen Namen übernimmt) noch ihn in irgendeinem hellenistischen Werke — dem derartige rabbinische Identifikationen fremd sein mußten — vorgefunden haben, er muß ihn vielmehr einer schriftlichen Quelle entnommen haben, und als solche kommt vorzüglich das Targum in Betracht.

Josephus hat nun alle diese Quellen exzerpiert und kombiniert.<sup>2</sup> Es ist aber nicht sicher, wie Josephus mit seinen Vorlagen verfahren ist: ob er gleichzeitig verschiedene Quellen ineingearbeitet hat oder ob er ursprünglich nur eine Quelle seinem Werke zugrunde gelegt und nachträglich neues Material eingeschoben hat.<sup>3</sup> Die vielen Widersprüche in den Werken des

<sup>1</sup> Schlatter, Hebräische Namen bei Jos., führt diesen Namen überhaupt nicht an, weil er ihn nicht mit Naaman zu identifizieren wußte und ihn daher überhaupt als keinen hebräisch-biblischen Namen ansah.

<sup>2</sup> Wozu sollen wir den Josephus unbekanntes Schulgut exzerpieren, paraphrasieren und kombinieren (Hölscher, Sp. 1961) lassen, wenn wir bekannte Quellen haben, die er in derselben Weise benützt haben kann?

<sup>3</sup> Vgl. dazu R. Laqueur, Der jüdische Historiker Flavius Josephus, Vorwort und S. 241. Auch Schürer, GJV.<sup>4</sup> II 656 Anm. 1 meint, daß Jos. auf Grund der späteren Philolektüre seine Darstellung über die Essäer Ant. XVIII, 15 gegenüber Bellum II, 8 ergänzt habe.

Josephus<sup>1</sup> lassen sich sowohl durch die eine als auch durch die andere Art der Quellenbenützung erklären. Bedeutung hat die Frage insofern, als die Annahme letzteren Verfahrens Josephus mehr zu einem originellen, sich entwickelnden Schriftsteller, als zu einem mechanischen Kompilator macht und so den Wert seiner Angaben erhöht.

Mit voller Bestimmtheit lassen sich aber die Erweiterungen und Ausschmückungen des Jos. nicht auf ihre Quellen zurückführen, und es ist schwer festzustellen, ob eine Angabe überhaupt aus dem jüdischen oder hellenistischen Quellenkreis stammt, seiner griechischen oder rabbinischen Bildung entspringt. Josephus hat durch seine unzweifelhaft vorhandene griechisch-jüdische Doppelbildung seinen Werken einen zwiespältigen Charakter gegeben, der durch seine Tendenz, die Heilige Schrift zu hellenisieren, noch verschärft wird.<sup>2</sup> So kommt es, daß es bei manchen Vor-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Nr. 14, 67, und S. XIII, Anm. 1 Ende. •

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Ant. I, 8, 2 § 167: Abraham verbreitet die Kenntnis von Mathematik und Astronomie — entsprechend Aristoteles.

VII, 12, 3 § 305: David komponiert Hymnen in verschiedenen Metren, Trimetern und Pentametern — wie ein griechischer Lyriker.

II, 16, 4 § 346: Moses schrieb Ex. 15 in Hexametern, ebenso Deut. 32 (IV, 8, 44 § 303).

I, 10, 4 § 186: Die Abraham-Terebinthe wird als Ogyge-Baum bezeichnet.

III, 2, 5 § 60: Moses errichtet einen Altar, *νικαίων ὀνομάσας τὸν θεόν* (vgl. Ex. 17, 15); griechische Art: *θεὸς νικαῖος*.

IV, 8, 2 § 194: Moses schrieb über Nomoi und Politeia — wie Plato.

Im Stiftzelt (III, 4, 6 § 139) und Tempel (VIII, 5, 2 § 133) herrschte dorischer, bzw. korinthischer Stil.

I, 3, 1 § 73: Gen. 6, 4 wird mit dem griechischen Gigantenmythus verglichen.

VI, 13, 6 § 296: Nabal lebte nach Art der Kyniker (vgl. LXX zu I Sam. 25, 3). Vgl. weiters Niese in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics, VII S. 569, Hölscher in Pauly-Wissowa XI Sp. 1957f. Es ist daher die Angabe Gasters, Asatir S. 63, die griechischen Hellenisten hätten der biblischen Erzählung Züge aus der griechischen Mythologie beigemischt, wogegen Jos. „kept strictly to the Biblical narrative without any such admixture of Greek mythology and without any real attempt at such syncretism“, unrichtig.

Andersseits ist auch die Annahme Nieses, Jos. habe die Angabe vom Niederstiege der Menschen nach der Flut (Ant. I, 109) aus Plato (Leg. III, 676ff.) entnommen, unbegründet. Diese Angabe des Jos. erklärt sich rein exegetisch aus

stellungen, die sowohl das rabbinische als auch das hellenistische Schrifttum kennt, nicht mit Bestimmtheit zu erkennen ist, ob sie dem jüdischen oder griechischen Bildungskreis des Jos. entstammen. So z. B. ist es nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob die Angabe des Jos. von der kristallinen Beschaffenheit des Himmels aus der jüdischen oder griechischen Kosmosvorstellung, welche beide dieses Moment kennen, stammt.<sup>1</sup> Das gleiche gilt von der Vorstellung von dem die ganze Welt umgebenden Ozean. Auch die Einteilung des geistigen Menschen in *πνεῦμα καὶ ψυχή* kann sowohl der rabbinischen Vorstellung von den verschiedenen Seelenarten als auch der Platonischen Trichotomie entspringen.<sup>2</sup> Ebenso die Vorstellung vom Sprachvermögen aller Tiere in der Urzeit, die sowohl der Agada als auch den Griechen bekannt ist.<sup>3</sup> Vgl. auch Anm. 295.

Wenn nun auch Jos. seine positiven Angaben höchstwahrscheinlich nur schriftlichen Angaben entnommen hat,<sup>4</sup> so hat er

---

dem Bibeltext. Vgl. bei uns Nr. 51. Ebenso ist die Ansicht Hölschers (das. Sp. 1959), die Angabe des Jos. über die Feuerflut sei „echt hellenisch“, unrichtig. Die Vorstellung von der Feuerflut ist, falls sie überhaupt bei Jos. in eschatologischem Sinne zu verstehen ist, jüdisch. Vgl. darüber bei uns Nr. 37, 38 und Anm. 52. Dasselbe gilt von der Angabe Hölschers über den hellenisch-philosophischen Ursprung der *παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή*. Auch die „jungfräuliche Erde“ ist dem jüdischen Schrifttum sehr geläufig. Vgl. bei uns Nr. 6 und Anm. 7. Ebenso wenig kann man Hölscher zustimmen, *πατήρ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους* (IV, 262) oder *ὁ θεὸς ὁ πάντων πατήρ* (II, 152) sei „echt hellenisch“; vielmehr ist der Begriff „Gottvater“ jüdisch und gehört zu dem jüdischen Bildungskreis des Jos. Vgl. z. B. Maleachi 2, 10. Vgl. auch Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum usw. S. 49. Was aber Hölscher veranlaßt, die Angabe von der „Entrückung zur Gottheit“ (III, 96) als hellenisch zu bezeichnen, da doch Gen. 5, 24, II Kö. 2, 1 diese Vorstellung kennen, ist mir nicht klar.

<sup>1</sup> Vgl. Nr. 3 und Anm. 3.

<sup>2</sup> Vgl. Nr. 5 und Anm. 6. Gegen die Annahme einer Abhängigkeit von Plato spricht vielleicht die Tatsache, daß *πνεῦμα* des Jos. dem platonischen *νοῦς* nicht entspricht, da *πνεῦμα* der „lebendige Geist“, *νοῦς* aber der „denkende Geist“ bedeutet. Zu beachten aber ist, daß Josephus seine Ausdrücke nicht genau nimmt. Vgl. auch Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der relig.-phil. Anschauungen des Flavius Josephus S. 55.

<sup>3</sup> Vgl. Nr. 14 und Anm. 18.

<sup>4</sup> Daß Jos. die Plagiatoren-Psychologie kannte, geht deutlich aus Ant. IV, 6, 13 § 158 hervor: „Er (Moses) hat dem Balaan die Ehre erwiesen, seine Weis-

doch aus seinen Quellen ein neues, eigenartiges Werk geschaffen, eine neue Bibel, mit apologetischer Tendenz gegen die Heiden. Zu diesem Zwecke bedient er sich seiner rabbinisch-palästinensischen<sup>1</sup> und hellenistisch-alexandrinischen Agadaquellen, um — trotz seiner Versicherung, nur das in der Heiligen Schrift Berichtete wiederzugeben — die Hauptpersonen der biblischen Erzählungen mit einem Kranz von Sagen zu umgeben, mit Legenden, die geeignet waren, den Nimbus der biblischen Helden zu erhöhen, die Ereignisse schöner zu gestalten, die ganze jüdische Urgeschichte in hellerem Lichte erscheinen zu lassen. Daher betont er auch häufig den Schönheitssinn der Israeliten.<sup>2</sup> Um aber die Glaubwürdigkeit des von ihm Berichteten keinem Zweifel zu unterwerfen, erklärte er, alles stünde in der Heil. Schrift.<sup>3</sup> Wo diese Tendenz nicht vorliegt, hat Josephus seine Erweiterungen zum besseren Verständnis und zur schöneren Darbietung des Textes vorgenommen. Einem literaturgewandten Schriftsteller, der ja Josephus unzweifelhaft war, kann man es wohl zutrauen, daß er den ihm vorliegenden Quellen nicht vollkommen sklavisch gefolgt ist, sondern aus älterem Material ein neues Werk geschaffen und ihm den Stempel seiner Eigenart aufgedrückt hat.<sup>4</sup>

Was von der Agada des Josephus, gilt auch von seiner Exegese. Er deutet, erweitert, ändert oft den Text der Bibel, über-

---

sagen aufzuzeichnen. Obwohl er sich solche selbst hatte zueignen können und unter seinem Namen ausgeben lassen, weil ja kein Zeuge war, um ihn eines Betruges zu überführen.“ Hier bemerke ich auch, daß, sooft im folgenden Textteil von Josephus die Rede ist, Josephus, bzw. seine Quelle gemeint ist.

<sup>1</sup> Angesichts der überaus zahlreichen Angaben, die sich nur bei Jos. und in der rabbinisch-palästinensischen Agada finden, ist die Ansicht Hölschers Sp. 1963, daß sich Jos. nur hellenistischer Quellen bediene, offenbar unrichtig.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Nr. 201, 106 und Anm. 119, 120.

<sup>3</sup> Nicht unmöglich wäre auch die Annahme, daß Jos. die rabbinischen Erzählungen als in der Bibel stehend betrachtet hat, wie er ja auch rabbinische Gesetze für mosaisch hält (vgl. Olitzki S. 24 f.). Ebenso zitieren armenische und syrische Rechte talmudische Bestimmungen als mosaische Gesetze. Vgl. Aptowitzer in *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitarum* I, Abh. V, S. V, Anm. 3.

<sup>4</sup> Insofern ist die Angabe Hölschers Sp. 1918, daß das „eigene Gut des Jos. in der Archäologie verschwindend gering“ ist, sehr stark übertrieben.

trägt einen Umstand von einem Ereignis auf ein anderes,<sup>1</sup> sei es, um Widersprüche auszugleichen,<sup>2</sup> sei es um Härten, die dem nicht-jüdischen Leser unangenehm auffallen könnten, zu mildern.<sup>3</sup> Auch viele Weglassungen sind auf diese Art zu erklären,<sup>4</sup> ebenso die Rationalisierung der meisten biblischen Wunder.<sup>5</sup>

Insofern nun Josephus selbständig mit dem Bibeltexte verfährt, ihn zu apologetischen Zwecken ändert und deutet, ist er selber echter Agadist. Wissen wir ja, daß ein bedeutender Teil der palästinensischen Agada seine Entstehung polemischen und apologetischen Zwecken verdankt. Die Rabbinen bedienten sich der Bibelexegese und -paraphrase zum Kampfe gegen Heiden Häretiker, Gnostiker, Hellenisten, Christen.<sup>6</sup> Alle diese dem

<sup>1</sup> Vgl. z. B. bei uns Nr. 158, 159, 166a, 188.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Nr. 203, 209, 214, 223.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Nr. 66, 70, 92, 94, 111, 113, 130, 150, 204, 205; vgl. Ant. I, 18, 6 § 271 mit Gen. 27, 19: nach der Darstellung des Jos. war Jakob kein Lügner. Vgl. Ant. IV, 1, 2 § 10 mit I Sam. 6, 4: Jos. ändert עשילי וזיב in Statuen.

<sup>4</sup> Zum Beispiel: Die List Jakobs (Gen. 30, 37f.); die Juda-Tamar-Episode (Gen. 38); das Zerbrechen der ersten Tafeln durch Moses; die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex. 12); die Tötung des Ägypters durch Moses (Ex. 2, 12) [die Weglassung dieses Geschehnisses zwingt den Jos., für Mosis Flucht einen anderen Grund anzuführen, und er erzählt daher, Pharao sei auf Moses wegen seiner Siege eifersüchtig gewesen]; den Aussatz Mirjams (Num. 12); Daniels Vision (Dan. 7, 9—12). — Jos. läßt Abraham die drei Engel mit Brot und Fleisch bewirten (I, 11, 2 § 197), während die Bibel auch außerdem noch Milch und Butter erwähnt (Gen. 18, 8). Vielleicht wollte es Jos. vermeiden, Abraham, bzw. den Engeln den Genuß von Milch und Fleisch zuzuschreiben. In der Agada wird den Engeln ausdrücklich der Vorwurf gemacht, daß sie gegen das biblische Verbot Fleisch und Milch gegessen haben (Midr. Ps. ed. Buber 8 § 2). — Bei der Wiedergabe von Jakobs Traum spricht Jos. nur von auf der Leiter hinabsteigenden Wesen (I, 19, 1 § 279) und ignoriert das עילין (Gen. 28, 12). Jos. will scheinbar auf diese Art der auch im Midrasch (Gen. r. 68, 12) gedeuteten Schwierigkeit des עילין וירידין — es müßte ja, da von Engeln die Rede ist, zuerst von Hinab- und dann von Hinaufsteigen die Rede sein — ausweichen und spricht daher nur von herabsteigenden Engeln.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Ant. III, 1, 2 § 8 mit Ex. 15, 25; III, 1, 5 § 25 mit Ex. 16, 11f.; V, 1, 3 § 16 mit Josua 3, 17; IX, 3, 2 §§ 37, 38 mit II Kö. 3, 20; vgl. bei uns Nr. 251. Vgl. noch IX, 10, 2 § 213: Der Prophet Jonas soll von einem Walfisch verschlungen worden sein, während nach Jona 2, 1 Gott einen Walfisch gesandt hat. Vgl. auch Nr. 227 Ende.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. J. Bergmann, Jüdische Apologetik im Neutestamentlichen Zeitalter. Vgl. neuerdings besonders Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit im

Kampfe und der Abwehr entsprungenen Erklärungen, Hinzufügungen, Ansichten sind in die Agada eingegangen und gehören zweifellos zum Bestande der „echten“ Agada, auch wenn ihre Entstehung negativ-abwehrender, nicht positiv-freischaffender Natur ist. Ebenso wie die Agada biblische Personen — etwa gegen hasmonäische oder gnostische Angriffe — in Schutz nimmt, wie sie verschiedene Bibelberichte, die Veranlassung zu Angriffen geben könnten, erläuternd beschönigt, so deutet auch Jos. verschiedene Bibelerzählungen, ändert oder verschweigt nicht ganz einwandfreie Umstände — erweist sich also in dieser Hinsicht als echter Agadist. In diesem Sinne nun können wir von ursprünglicher Agada und Exegese bei Jos. sprechen. In den Punkten aber, in welchen er mit der rabbinischen oder hellenistischen Agada übereinstimmt oder ihr ähnelt, kann man nur von abgeleiteter Agada und Exegese bei Jos. sprechen, die durch rabbinische Parallelen oder hellenistische Quellennachweise nach Möglichkeit gestützt werden muß.

Im allgemeinen muß man mit der Annahme echter rabbinischer Traditionen oder auch hellenistischer Angaben sehr vorsichtig sein. Wo wir keinen rabbinischen oder hellenistischen Nachweis für eine Angabe bei Josephus haben, ist die Annahme einer alten Angabe, für die Jos. Quelle ist, sehr vorsichtig zu behandeln. Dies gilt besonders von den agadischen Angaben bei Jos., die den uns im Midrasch erhaltenen ähneln. So, wenn z. B. Jos. Amram die Geburt Mosis vorher verkündigen läßt, statt der im Midrasch so häufigen Verkündigung durch Mirjam,<sup>1</sup> so dürfte diese Angabe entweder auf eine obskure hellenistische Quelle, auf einen Gedächtnisfehler oder auf eine agadische Erfindung des Jos., kaum aber auf eine echte rabbinische Agada, die sich nur bei Jos. erhalten haben soll, zurückgehen. Oder wenn Jos. Hur zum Gatten Mirjams macht,<sup>2</sup> während ihn die Agada als deren Sohn kennt, so

---

rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum, wo die bedeutende Rolle des hasmonäisch-antihasonäischen Kampfes für die Agada behandelt wird.

<sup>1</sup> Vgl. Nr. 115.

<sup>2</sup> Vgl. Nr. 139.

liegt wohl kaum eine wirkliche rabbinische Tradition vor. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Jos. am römischen Hofe agadische Quellen benützt oder in Erinnerung hatte, die uns in der weiten agadischen Literatur nicht mehr erhalten sind. Es finden sich auch tatsächlich sehr wenige agadische Angaben bei Jos., die sich nicht aus dem rabbinischen oder apokryphen Schrifttum, wenn auch nur annähernd, belegen lassen. Ebenso darf man keinesfalls Angaben, die sich aus allgemein menschlicher Beurteilung ergeben oder eine pure Ausschmückung sind, gleich als Zeugen babylonisch-palästinensischer Exegese bei Josephus ansehen und sie in einen direkten Zusammenhang mit gleichlautenden oder ähnlichen Angaben im rabbinischen Schrifttum bringen wollen. Ein Schriftsteller wie Jos. kann wohl eine biblische Angabe übereinstimmend mit der Agada, jedoch unabhängig von derselben, aus eigenem erklärt haben, soweit die Erklärung einfach-natürlich ist und kein geschultes rabbinisches Wissen voraussetzt.<sup>1</sup> So gehören auch dem

<sup>1</sup> Hier seien einige Beispiele erwähnt: Jos. sagt (III, 58 § 101), daß sich je fünf Gebote auf einer Tafel befunden hatten. Dazu führen Bloch (S. 39) und Weill (Franz. Übersetzung der Werke des Josephus, Anm. z. St.) rabbinische Parallelen (z. B. Cant. r. 5, 14) an, die dieselbe Einteilung annehmen. Aber von einer rabbinischen Auffassung kann hier keine Rede sein. Hätte Jos. irgendeine andere Einteilung gegeben (vgl. Cant. r. das.), so würde man von rabbinischer Agada sprechen können. Wenn es aber zehn Gebote und zwei Tafeln gibt, so kommen natürlicherweise auf jede Tafel fünf, ohne jede rabbinische Exegese. Dieselbe selbstverständliche Angabe macht auch Philo (de decalogo § 50), dem sie übrigens Jos. entlehnt haben mag.

V, 1, 12 § 36 sagt Jos., die bei Ai gefallenen Männer seien tapfer und hochachtbar gewesen. Dazu führen Bloch S. 47 und Weill z. St. Talmudstellen an (Synhedr. 44a), wo נשלישם ושמה (Josua 7, 5) auf Jair ben Menasche gedeutet wird. Diese Agada hat mit der nichtssagenden Angabe des Jos. gar keinen Zusammenhang: da die Gefallenen ja die waren, die sich hervorgewagt hatten, so waren sie für Jos. die Tapferen.

V, 7, 10 § 266 sagt Jos., Jephta habe weder nach den Gesetzen noch nach dem Willen Gottes gehandelt. Dazu führen Bloch S. 48 und Weill z. St. rabbinische Parallelen an, die dieselbe Beurteilung zeigen. Aber für die Angabe des Jos. braucht man gar keine rabbinische Parallele. Sie entspringt dem natürlichen religiösen Empfinden; wurde ja auch Abrahams Opfer abgelehnt.

V, 8, 11 § 306 sagt Jos. von Simson: „Nachher fing er an, wider die väterlichen Sitten zu handeln, veränderte sein bisheriges Leben auf schlimme Art usf.“ Dann erzählt er die Delilageschichte. Dazu führen Bloch (S. 48) und Weill

Josephus ohne Zweifel die meisten seiner etymologischen Erklärungen, die allerdings oft eine auffallende Oberflächlichkeit oder Unwissenheit zeigen,<sup>1</sup> wie auch viele seiner Auffassungen von

(z. St.) den Ausspruch Rabs Sota 9 b an: תחלת קלקולו בעוה, wonach auch die Tradition den Beginn seines Untergangs in dieser Tat sieht. Dazu braucht man aber keine Tradition. Die erste nicht einwandfreie Tat Simsons wird eben erst Jud. 16, 1 erzählt, und mehr sagt auch Jos. nicht.

Zur Angabe des Jos. (V, 6, 4 § 220), daß Gerstenbrot schlecht sei, zitieren Bloch S. 48 und Weill z. St. eine talmudische Parallele (Sota 9a). Die minderwertige Qualität des aus Gerstenmehl bereiteten Brotes bedarf keines Beweises aus dem Talmud.

Die Angabe des Jos. I, 16, 2 § 246, Eliezer habe mehrere Mädchen angesprochen, während Gen. 24, 17 nur von einem Mädchen spricht, hat — gegen Bloch S. 33 — mit Taanit 4a nichts zu tun: Dort ist nicht, wie B. meint, davon die Rede, Eliezer hätte statt eines einzigen Mädchens mehrere ansprechen sollen, sondern, daß er durch unvorsichtiges Formulieren seiner Bitte Gefahr gelaufen war, Isak eine krüppelhafte Braut zuzuführen.

Eine sonderbare Parallele ist es, wenn Bloch S. 49 zur Angabe des Jos. (VII, 1, 4 § 21), der Sohn der Abigaea habe Daniel geheißen — II Sam. 3, 3 wird er Kilab genannt — bemerkt, auch der Talmud (Ber. 4a) kenne den von Jos. angeführten Namen: R. Jochanan behauptet, Abigails Sohn hieß nicht Kilab, sondern Daniel. Bloch hat übersehen, daß die Angabe des Jos. auf I Chr. 3, 3 beruht, wo der Sohn Abigails Daniel genannt wird.

Hier noch zwei Bemerkungen: L. Löw, Lebensalter S. 414 Anm. 24 führt für seine Angabe, David sei siebzig Jahre alt geworden, Jos. Antiq. VII, 15, 2, Seder Olam r. cap. XIII und Bellum I, 33, 1 an und meint, die biblischen Nachrichten (I Kö. 1, 1 und I Chr. 29, 27) sprechen bloß im allgemeinen vom höheren Alter Davids, ohne dasselbe zahlengemäß anzugeben. Aber dieses Lebensalter Davids steht ausdrücklich in II Sam. 5, 4 (vgl. Kimchi zu I Kö. 1, 1), welchen Vers auch Seder Olam anführt. Eben diesen Vers gibt auch Jos. wieder, wie aus der nachfolgenden Detaillierung der Regierungsjahre, entsprechend II Sam. 5, 5, hervorgeht.

Woher Hirschfeld, Die hagadische Exegese S. 308 weiß, daß bei Jos. Bilha und Silpa nicht Sklavinnen, sondern Töchter Labans waren, kann ich nicht ermitteln.

<sup>1</sup> Zum Beispiel Ant. I, 18, 1 § 258: „Der ältere ... bekam von seiner haarigen, rauhen Haut den Namen Esau, denn die Haare heißen bei den Hebräern Esauron.“ Josephus läßt sich durch den Wortlaut der Bibel (Gen. 25, 25) zu der Annahme eines sprachlichen Zusammenhanges zwischen עשו und שער verleiten. ἤσασρον geht vielleicht auf שער אש (Gen. 27, 11) zurück.

I, 21, 3 § 343: „Jakob nannte seinen Sohn ... Benjamin, wegen der vielen Schmerzen, die seine Mutter mit ihm ausgestanden hatte.“ Hier hat Josephus eine Konfusion in Gen. 35, 18 hineingebracht: seine Erklärung paßt

natürlich nur für Ben-Oni, und diesen Namen gab Rahel, nicht Jakob. Daß hier eine falsche Lesart bei Josephus vorliegt, wie die Anmerkung in Cotta-Gfrörer z. St. meint, ist kaum anzunehmen, weil man den ganzen Satz des Jos. gänzlich ändern müßte, um ihn der Bibel anzupassen. Die Annahme Hölschers, Jos. schöpfe in diesem einen Satz aus zwei Quellen, ist auch zu fernliegend.

I, 19, 7, § 304: „Lea nannte den Sohn Rubel, weil sie ihn aus Mitleid von Gott erhalten hatte; denn dies bedeutet der Name.“ Der Name „Ruben“ hat natürlich mit Barmherzigkeit nichts zu tun. Jos. hat die falsche Etymologie irgendwie aus Gen. 29, 32b entnommen, wo ein Zusammenhang zwischen ראה בעיניי und ראובן angedeutet ist, wobei das Wort Barmherzigkeit sinngemäß darin steckt. Stade, ZATW. 1883 S. 43 meint, es liege bei Jos. eine allgemeine Umschreibung vor. Aber der Wortlaut bei Jos. scheint einen sprachlichen Zusammenhang anzudeuten; auch zeugt die allgemeine Umschreibung davon, daß sich Jos. über die Etymologie des Wortes nicht klar war. Die Annahme Gesenius', Geschichte der hebr. Sprache S. 81, Jos. sähe in 'Ρουβελ: ראוי באל (angesehen von Gott), bzw. רחום אל ist offenbar zu fernliegend.

III, 106, § 252 meint Josephus, irrtümlich Asarta (עצרתא) bedeute der Fünfzigste.

V, 8, 4 § 285: „Samson, das bedeutet der Tapfere.“ — Nestle, ZATW. 1910 S. 152 möchte wissen, wieso Josephus dazu kommt, Σάμων mit ισχυρός zu erklären. Die Erklärung Ernst Maiers, der mit Rücksicht auf Jud. 3, 29 (כל שון) die Etymologie des Jos. aufrechterhalten möchte, lehnt schon Siegfried, ZATW. 1883 S. 50 ab. Bloch, Die Quellen des Jos. in seiner Archäologie S. 16 meint, Jos. erkläre שמשון von שמש, „welches hell sein, glänzen, edel sein, stark, kräftig sein bedeutet. Jos. übersetzt daher genau ισχυρός.“ Der Sprung von „hell sein“ über „edel sein“ zu „stark sein“ ist doch wohl zu gewagt. Es fällt schwer, zu glauben, Josephus habe ernstlich „tapfer“ für die richtige Übersetzung von Samson angesehen. Man wird auch hier das Auskunftsmittel „allgemeine Umschreibung“ anwenden müssen. Jos. erklärt den Namen Samson mit seiner bezeichnendsten Eigenschaft, die er im Namen angedeutet zu sehen glaubt. Dies scheint mir die wahrscheinlichste Erklärung für die Ableitung des Jos. zu sein. Vielleicht rührt aber die Angabe des Jos. daher, daß in der Bibel (Ps. 19, 6; Ri. 5, 31) die Sonne, שמש, möglicherweise von Jos. in Zusammenhang gebracht mit שמשון, (vgl. auch Sota 10a: שמשון על שמו של הקב"ה נקרא שנאמר כי שמש ותנן "אלהים" als Held bezeichnet wird.

V, 1, 11 § 34 übersetzt Jos. Gilgal mit „Freiheit“, „denn sie betrachteten sich befreit von den Ägyptern...“. Diese Ableitung ist falsch, da die Bibel (Josua V, 9) das Wort von „herabwälzen“ ableitet. Es scheint, daß Jos. hier גלגל und גלה mit גאל in Zusammenhang bringt, oder er gibt auch hier den Sinn nur ganz allgemein wieder. [Übrigens leitet auch Imrani (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter S. 194) גלגל von גאלה ab.] Vgl. auch Nr. 11: Erklärung des Namens Diglat. Jedenfalls bezeugen alle diese Ableitungen — auch bei Annahme einer bloß allgemeinen Umschreibung — mangelhaftes sprachliches Wissen oder wenigstens starke Oberflächlichkeit. Dies gilt auch dann, wenn Josephus alle diese Ableitungen seinen Vorlagen entnommen hat; denn dann hat er diese falschen

Angaben einfach kritiklos herübergenommen. So ist zweifellos seine Erklärung von  $\text{הַבֵּן}$  (Abel) mit  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  (=  $\text{הַבֵּן}$ : Ant. I, 2, § 52) auf die Erklärung Philos ( $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\omega}\nu$ ; de migr. Abr. § 13) zurückzuführen. Siegfried, Philo von Alexandrien S. 280 und Bloch, Die Quellen S. 131 meinen zwar, diese Übereinstimmung beweise nicht die Abhängigkeit des Jos. von Philo, sondern könne auch auf ältere gemeinsame Überlieferung zurückgeführt werden. Dagegen ist aber zu sagen, daß in der „Überlieferung“ von einem solchen Verfahren — das griechische  $\text{Αβελ}$  an Stelle des hebr.  $\text{הבן}$  genommen,  $\text{Αβελ}$  mit  $\text{הבן}$  identifiziert und mit Trauer übersetzt — schwerlich die Rede sein kann. Ein solches Mißverständnis kann nur im Kopfe eines Hellenisten wie Philo entstanden sein, dem Jos. nachgeschrieben hat. Der Unterschied zwischen  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  bei Jos. und  $\pi\epsilon\nu\theta\acute{\omega}\nu$  bei Philo, den Siegfried, ZATW. 1883 S. 44 zum Beweise der Unabhängigkeit der Ableitung bei Philo und Jos. urgirt, ist viel zu gering, um beweiskräftig zu sein. Einfaches Abschreiben muß man dem Jos. nicht zumuten. Die Annahme einer Entlehnung aus Philo mit kleiner Wortänderung ist die einfachste und wahrscheinlichste Erklärung dieser Angabe des Josephus.

Leisegang (Philo, deutsch in Schriften der jüd.-hellen. Literatur ed. Cohn III S. 215 Anm.) vermutet die Ableitung des  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  bei Jos. von  $\text{הבן}$  = schmerzen. Diese Annahme Leisengangs ließe sich noch dadurch stützen, daß die Verwechslung von  $\eta$  und  $\pi$  tatsächlich sehr häufig war: die Einwohner von Chaifa, Bet-Schan und Tibun haben  $\pi$  für  $\eta$  gesprochen (Jer. Ber. II, 4 ed. Wilna 16b). In der Halacha wurde oft exegetisch  $\eta$  für  $\pi$  gedeutet:  $\text{לא פתנתען רבנן דרשין בין הא לחיה}$  (Jer. Maasser Scheni V, 2, 30a; Sab. VII, 2, 44a; Jer. Pea VII, 5, 54a); vgl. auch Ber. 35a:  $\text{הלולים}$  als  $\text{הלולים}$  gedeutet. Daß in den Texten gewöhnlich  $\eta$  und  $\pi$  gleich waren, geht auch daraus hervor, daß es als besondere Genauigkeit bezeichnet wird, den Fuß des  $\eta$  schweben zu lassen (Men. 29b). Vgl. auch Sabb. 103b; Jer. Meg. I, 9, 10b. Gegen diese Erklärung spricht aber, daß sie die Benützung eines hebräischen Grundtextes unbedingt voraussetzt. Weiters ist die eigentliche Bedeutung von  $\text{הבן}$  nicht Trauer, sondern Schmerz, Verletzung, also nur die Voraussetzung der Trauer. Buxtorf und Musafia haben  $\text{הַבֵּן}$  (wehe!) mit dem griechischen  $\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon$  identifiziert. So frappant dies für die Erklärung auf  $\text{Αβελος} = \text{הבן} = \pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  erscheinen mag, so hat doch schon Levy, Chald. Wörterbuch v.  $\text{הביל}$  richtig bemerkt, daß  $\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon$  nur eine Interjektion wie utinam ist. Immerhin ist die Vermutung Leisengangs beachtenswert.

Hingegen ist die Ansicht H. Guttmanns, Die Darstellung der jüd. Religion bei Flavius Josephus S. 1 Anm. 2, Josephus habe den Text nicht eingesehen, sondern nach der palästinensischen Aussprache, nach der h und ch nicht ausgesprochen wurde, das Wort  $\text{הבן}$  statt  $\text{הבן}$  etymologisiert, unannehmbar. Denn Jos. hat die Urgeschichte, soweit sie in der Bibel vorkommt, doch wohl nicht auswendig geschrieben, so daß ihm jedenfalls  $\text{Αβελος}$  oder  $\text{הבן}$  (vielleicht mit Leisegang  $\text{הבן}$ ) vorgelegen ist; und dann: wie kann Gutmann ernstlich behaupten, daß in Palästina h und ch nicht ausgesprochen wurden? — Übrigens wird die Authentizität der Lesart  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  angezweifelt. Niese liest  $\omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$  und Schlatter, Hebr. Namen bei Jos. S. 41 hält  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  für eine spätere Korrektur, die aus Philo oder Eusebius schöpfte.

Sätzen und Worten.<sup>1</sup> Hie und da gibt er auch offenbar selbständige exegetische Kombinationen (vgl. z. B. Ant. X, 7, 2 §§ 106, 107, wo Jos. den Widerspruch zwischen Ez. 12, 13, 17, 20 und Jer. 34 auszugleichen sucht), die immerhin eine gewisse exegetische Gabe bezeugen.

Es sei hier auch bemerkt, daß sich in den Antiquitates viele exegetische Angaben finden, in denen Josephus die Priester und ihre Stellung besonders hervorhebt,<sup>2</sup> wie auch in Ergänzung der biblischen Erzählung oder im Gegensatze zu ihr, ein den Priestern günstiges Moment hervorhebt oder einfügt. Hieher gehören auch alle die Stellen, an denen Jos. im Gegensatz zur Bibel zwischen König, bzw. Volk und Gott einen Hohepriester treten läßt,<sup>3</sup> wie er überhaupt hierarchische eine leviten- und priesterfreundliche Tendenz annimmt, was sich schon daraus ergibt, daß er sich bekanntlich mehr an die Chronik als an die Königsbücher anschließt. Da, trotz der Zugehörigkeit des Jos. zur Priesterklasse (Vita 2) kaum anzunehmen ist, er habe eine priesterfreundliche Tendenz, die ja seine heidnischen Leser gar nicht interessieren kann, befolgt hat, so müssen wir auch hier annehmen, dem Jos. seien — vielleicht mit Rücksicht auf seine priesterliche Abstammung — aus Priesterkreisen stammende Quellen vorgelegen, aus denen diese Angaben erflossen, ebenso wie ihm für seine Geschichte der Hohenpriester wahrscheinlich priesterliche Urkunden zu Gebote gestanden sind.<sup>4</sup>

Josephus ist also einer der ältesten Autoren, in deren Werken sich Bibelauslegungen finden, und bezeugt außer hellenistischer besonders auch agadische Bibelerklärung und rabbinische Denkungsart schon viele Jahrhunderte vor der relativ spät gesammelt vorliegenden rabbinischen Literatur.<sup>5</sup> Er wurde auch von späteren

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Nr. 6: Erklärung von ארם.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Nr. 190a—c.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Nr. 212.

<sup>4</sup> Vgl. Schürer, GJV.<sup>4</sup> I S. 85.

<sup>5</sup> Dies hat schon Eusebius Dem. Ev. VI 39 erkannt. Vgl. Krauss, Jewish Encyclopedia v. Josephus. — Ranke, Weltgeschichte III/2 S. 25, 30ff meint sonderbarerweise, die Sagen des Josephus seien in den Talmud übergegangen. Die palästinensische Haggada hätte die Sagen dem Josephus entnommen und weiter-

Schriftstellern, besonders von den Kirchenvätern,<sup>1</sup> als Quelle für rabbinisches Wissen viel benützt.

An Vorarbeiten zu unserem Thema habe ich vor allem *Ceuvres complètes de Flavius Josèphe traduites en français sous la direction de Théodore Reinach t. I, Antiquités Judaiques, livres VI—X, traduction de Julien Weill, Paris 1900; livres VI—X, traduction J. Weill, Paris 1926* zu nennen.<sup>2</sup> Weill hat bereits zahlreiche, im folgenden ausführlich behandelte und belegte agadische Parallelen und exegetische Zusätze bei Jos. angedeutet und ich verweise hier ein für allemal mit Nachdruck auf dieses Werk Weills, das zum erstenmal auf das Agadamaterial zu Jos. entsprechend verwiesen hat.<sup>3</sup> Die älteren Arbeiten von Plaut, *Flavius Josephus und die Bibel*; Tachauer, *Das Verhältnis des Flavius Josephus zur Bibel und Tradition*; H. Bloch, *Die Quellen des*

---

gebildet. Zum Beispiel: „Die Sache [Jochebed habe ohne Schmerzen geboren] kommt auch im Talmud vor . . . das aber beruht wieder auf Josephus, der die heimliche Geburt davon herleitet, daß die Mutter von heftigen Schmerzen verschont geblieben ist“ (das. S. 31; vgl. bei uns Nr. 119 und Anm. 130). Diese Annahme Rankes bedarf wohl keiner Widerlegung.

<sup>1</sup> Es ist — gegen Ginzberg, *MGWJ.* 1899 S. 502 — wahrscheinlich, daß auch Ephraem Syrus den Josephus benützt hat. Die Angabe des Ephraem, Chur sei der Gatte Mirjams gewesen — nach der rabbinischen Agada war Chur Mirjams Sohn —, dürfte auf die gleiche Angabe des Josephus zurückgehen (vgl. bei uns Nr. 139 und Anm. 159). Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich so eine Einzelheit gerade nur bei Jos. und Ephraem unabhängig voneinander erhalten hat.

<sup>2</sup> Letzterer Band ist mir erst nachträglich zu Gesicht gekommen.

<sup>3</sup> Vgl. auch Perles, *OLZ.* 1905 S. 234. Perles' Ansicht von dem „tiefgreifenden Einfluß . . . den bei Jos. . . die mündliche Überlieferung des eigenen Volkes geübt hat“ ist nach dem oben Ausgeführten zu modifizieren: Für Jos. kommen vor allem schriftliche Quellen in Betracht, die das Material der mündlichen Überlieferung enthielten. Hier ist noch gegen Perles, der bei Weill zu *Ant.* II 15, 4 §§ 326—327 den Hinweis auf *Jer. Taanit* 65a, *Mech. Beschallach*, wonach ein Teil der Israeliten am Roten Meer wieder nach Ägypten zurückkehren wollte, vermißt, zu bemerken, daß dieser Hinweis aus der Agada überflüssig wäre, weil Jos. a. a. O. nur *Ex.* 14, 11, 12 paraphrastisch wiedergibt. — Schürer, *GJV.* I hätte bei seiner Angabe der Josephusliteratur auf Weill nicht nur unter „Übersetzungen“, sondern ganz besonders auch unter „Verhältnis zur Haggada und Halacha“ verweisen sollen.

Josephus in seiner Archäologie S. 23—53 u. a.<sup>1</sup> leiden teils unter der Unkenntnis der Originalquellen durch die Autoren, teils streifen sie unser Thema nur kurz.

Für die Josephusübersetzung habe ich vor allem benützt: Die Werke des Flavius Josephus, übersetzt von Cotta und Gfrörer, bearbeitet von Demme, Philadelphia 1838; dazu die Übersetzung von Clementz, Halle 1899 unter ständiger Zugrundelegung des Textes der Josephusedition von B. Niese.

---

<sup>1</sup> Vgl. weitere Literatur bei Schürer, GJV.<sup>4</sup> I SS. 103, 104. Vgl. auch B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griechisch-römischen Welt usf., Gütersloh 1913; A. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? in Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1910, Heft I, und neuerdings J. A. Montgomery, JQR. NS. XI S. 277ff.; H. Guttmann, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus, Breslau 1928. N. Bentwich, Josephus, in Jewish Pub. Soc. 1914 war mir leider nicht zugänglich.

# Antiquitates.

## Genesis.

1. Einleitung zu Antiq. § 21: „Moses begann sein Buch nicht mit Verträgen und Pflichten . . . , sondern richtete die Seele zuerst auf Gott und die Betrachtung des Weltgebäudes.“ — Jos. beantwortet hier die auch in der Agada<sup>1</sup> aufgeworfene Frage, warum die Bibel mit dem erzählenden und nicht mit dem gesetzlichen Teil beginne.

2. Antiq. I, 1, 1 § 29: „Und dieses war der erste Tag, Moses aber nannte ihn einen Tag. Den Grund hierfür könnte ich schon jetzt angeben. Weil ich jedoch versprochen habe, die Gründe aller Dinge in einem besonderen Werke zu erörtern, werde ich es bis dahin verschieben.“ — Jos. urgiert hier das Wort אחד (einer) (Gen. 1, 5), statt dessen richtiger ראשון (der erste) stehen müßte. Die Lösung der Frage gibt er uns nicht. Wir kennen die Erklärungen der Agada, in der sich dieselbe exegetische Frage findet.<sup>2</sup>

3. a. a. O., § 30: „Er umgab den Himmel mit Kristall und machte, daß er eine dem Erdboden angemessene Feuchtigkeit bekam, damit die Erde durch Tau und Regen fruchtbar gemacht würde.“ — Die Vorstellung, daß der Himmel kristallen sei, findet sich auch im jüdischen und christlichen Schrifttum.<sup>3</sup> Daß der Himmel wasserhältig sei, ist eine naheliegende Vorstellung, die sich auch in der Agada findet: „Das Wort שמים (Himmel) bedeutet: משמים = er trägt Wasser.“<sup>4</sup>

4. a. a. O., § 31: „Am dritten Tagschuf er das Land und umgab es von allen Seiten mit Meer.“ — Die Vorstellung, daß die Erde ringsum von Wasser umgeben sei, findet sich auch bei den Rabbinen: „Die ganze Welt wird vom Ozean umgeben.“<sup>5</sup>

5. I, 1, 2 § 34: „Gott hauchte dem Menschen Geist und Seele ein.“ — Jos. teilt den Menschen in Körper, Geist und Seele ein. Er kennt also verschiedene Arten des Geistigen im Menschen.<sup>6</sup>

6. a. a. O.: „Und dieser Mensch hieß Adam, das heißt im Hebräischen rot, weil er aus roter Erde geschaffen wurde; diese nämlich ist die jungfräuliche und wahre Erde.“ — Die Vorstellung von der erwählten Erde ist agadisch: „Seine besondere Liebe erwies Gott dem Menschen, daß er ihn aus einem reinen Orte ממקום טהור erschuf.“<sup>7</sup> Das Wort אָדָם bringt Jos. mit אָדָם = rot in etymologischen Zusammenhang, worin er originell ist.<sup>8</sup>

7. a. a. O., § 35: „Gott zeigte Adam Männchen und Weibchen. . . . Als er aber sah, daß Adam kein Weibchen hatte und sich über das Gebaren der anderen Lebewesen wunderte, nahm er ihm . . . eine Rippe usf.“ — Jos. schafft hier einen Zusammenhang zwischen der Vorführung der Tiere vor Adam und der Erschaffung Evas, die im Texte aufeinanderfolgen (Gen. 2, 19—21) und deren kausaler Zusammenhang nicht recht ersichtlich ist. Jos. meint daher, die paarweise Vorführung — welchen Zug Jos. in die biblische Erzählung hineinträgt — habe in Adam den Wunsch nach einer Geschlechtsgenossin wachgerufen. Dieselbe Erläuterung findet sich auch im Midrasch.<sup>9</sup>

8. I, 1, 3 § 38: „Dieser Garten wird von einem Fluß bewässert, der ringsum die ganze Erde umfließt, der sich in vier Arme spaltet.“ — Einen die ganze Erde umfließenden Strom kennt weder die Bibel noch die Agada.<sup>10</sup>

9. a. a. O.: „Der Phison — was Menge bedeutet — wird von den Griechen Ganges genannt und fließt nach Indien.“ — Jos. leitet den Namen פִּישׁוֹן (Gen. 2, 11) von פִּישׁ, „sich vermehren“, ab, eine Ableitung, die auch der rabbinischen Literatur nicht fremd ist.<sup>11</sup> Auch die Identifizierung mit dem Ganges findet sich im rabbinischen Schrifttum,<sup>12</sup> obwohl allgemein unter dem Pischon der Nil verstanden wird.

10. a. a. O., § 39: Der Euphrat heißt Phora, was Zerstreuung oder Blume bedeutet. — Jos. leitet also פֶּרַת (Gen. 2, 14)

von פֶּרֶד, פֶּרֶשׁ oder פֶּרִיץ (Zerstreuung), bzw. von פֶּרַח oder פֶּרַח (Blume) ab. Beide Ableitungen auch in der Agada.<sup>13</sup>

11. a. a. O.: „Der Tigris heißt Diglath: scharf und eng.“ — Jos. nennt hier den aramäischen Namen des Tigris<sup>14</sup> und scheint den hebräischen (Gen. 2, 14 חֲדַקָּל) zu erklären; wie er aber die Erklärung meint, ist sehr schwer festzustellen: das „scharf“ entspricht wohl dem חָר, aber das „eng“ ist in der folgenden Silbe nicht unterzubringen.<sup>15</sup>

12. a. a. O.: „Der Geon... fließt durch Ägypten und heißt: von Osten her uns zuströmend. Die Griechen nennen ihn den Nil.“ — Jos. leitet also גִּיחֹן (Gen. 2, 13) von גוּחַ, strömen, ab. Die Identifikation mit dem Nil ist alt.<sup>16</sup>

13. I, 1, 4 § 40: „Gott verbot dem ersten Menschenpaar, den Baum der Erkenntnis zu berühren.“ — In der Bibel (Gen. 2, 17) wird nur das Essen von diesem Baume verboten. Jos. will den Widerspruch mit Gen. 3, 3, wonach Gott auch das Berühren des Baumes verboten hätte, ausgleichen und spricht daher auch an unserer Stelle vom Berühren des Baumes.<sup>17</sup>

14. a. a. O., § 41: „Da aber in jener Zeit alle Lebewesen dieselbe Sprache redeten, überredete die Schlange...“ — Die Vorstellung vom Sprachvermögen der Tiere vor dem Sündenfalle findet sich auch im Midrasch: „Zehn Strafen wurden über Adam verhängt, als er gesündigt hatte... die siebente, daß der Mund des Wildes, der Haustiere und Vögel verstummte.“<sup>18</sup> Diese Angabe auch im Buche der Jubiläen: „Und an diesem Tage hörte der Mund aller Tiere... auf, zu sprechen; denn sie alle redeten einer mit dem anderen eine Lippe und eine Sprache.“<sup>19</sup> Die verbreitete Ansicht ist aber die, daß nur die Schlange Sprache besaß<sup>20</sup> und daß sie dieser genommen wurde. Jos. kennt diese Ansicht, denn er sagt (§ 50), daß der Schlange die Sprache genommen wurde. Damit begeht er nicht nur eine Inkonsequenz, sondern ist diese Angabe auch widersinnig, da nach ihr die anderen Tiere noch die Sprache besitzen müßten. Jos. mengt hier deutlich zwei Traditionen ineinander:

die, daß alle Tiere gesprochen haben, mit der, daß nur die Schlange gesprochen hat.

15. a. a. O., § 42: „... beneidete die Schlange sie um das Glück ...“ — Der Grund, der die Schlange bewog, die Menschen in das Verderben zu stürzen, ist auch in der Agada der Neid: „Der erste Mensch bewegte sich im Gan Eden und die Dienstengel brieren ihm Fleisch und seihnten ihm den Wein durch, da sah ihn die Schlange und beneidete ihn.“<sup>21</sup> Worum die Schlange die Menschen beneidete, ob um der ihnen zuteil werdenden Ehrungen oder um ihres Geschlechtsgenusses willen,<sup>22</sup> sagt Jos. nicht.

16. a. a. O., § 44: „Adam und Eva glaubten (nachdem sie vom Baume gegessen hatten), sie wären jetzt viel glücklicher als zuvor, weil sie jetzt erlangt hätten, was ihnen früher gemangelt habe.“ — Diese Angabe erklärt sich aus dem Versprechen der Schlange, Adam und Eva würden, falls sie vom Baum essen, wie Gott sein und Gutes und Böses kennen (Gen. 3, 5). Da sie nun der Schlange gefolgt hatten, glaubten sie, als Folge ihres Tuns die ihnen bis dahin fehlende Erkenntnis erlangt zu haben.

17. a. a. O., §§ 45, 46: „Adam ... suchte sich vor Gott zu verbergen, denn er war sich der begangenen Sünde bewußt... Auf die Frage Gottes schwieg Adam, da er sich der Sünde bewußt war, und Gott sagte: Du schweigst nicht aus Frömmigkeit, sondern aus bösem Gewissen.“ — In der Bibel ist nicht gesagt, ob Adam sich der Sünde bewußt war und ob daher seine Antwort an Gott, er habe sich seiner Nacktheit geschämt, Wahrheit oder nur eine Ausrede sei. Jos. läßt Adam seine Sünde sofort nach begangener Sünde einsehen — wie auch die Agada.<sup>23</sup> Dies zwingt ihn nun, dem Adam keine freche Ausrede Gott gegenüber in den Mund zu legen, und er ändert den biblischen Bericht dahin, daß Adam auf Gottes Frage aus Schuldbewußtsein geschwiegen habe.

18. a. a. O., § 49: „Gott verfluchte den Adam: Die Erde soll nicht mehr freiwillig ihre Früchte hervorbringen.“ — Jos.

betont hat, daß es im Paradies keine Feldarbeit gegeben hat. So auch die Agada: „Und Gott nahm den Adam und versetzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und zu behüten (Gen. 2, 15). Was gab es denn für ein Bebauen und was für ein Behüten? Vielmehr bedeutet: zu bauen: die Lehre, zu behüten: den Gottesdienst.“<sup>24</sup>

19. a. a. O., § 50: „Gott beraubte die Schlange der Füße.“ — Dasselbe in der Agada: „Gott schnitt der Schlange die Füße ab.“<sup>25</sup>

20. a. a. O.: „Er gab der Schlange Gift unter die Zunge.“ — Auch dieser Zug ist agadisch: Gott spricht zur Schlange: „... tödliches Gift soll in deinem Munde sein.“<sup>26</sup>

21. I, 2, 1 § 52: „Auch Töchter wurden Adam und Eva geboren.“ — Auch nach der Agada hatten Kain und Abel Schwestern.<sup>27</sup> Möglicherweise denkt aber Josephus hier nur an Gen. 5, 4.<sup>27a</sup>

22. a. a. O., § 53: „Abel, der jüngere, pflegte die Gerechtigkeit, und in der Meinung, daß Gott bei all seinen Taten gegenwärtig sei, lebte er tugendhaft.“ — Von einem hohen persönlichen Werte Abels steht in der Bibel nichts. Die Agada aber lobt ebenfalls Abel und erhebt ihn gar zu einem „Gerechten“.<sup>28</sup>

23. a. a. O.: „Kain aber, der ... nach Gewinn trachtete, hat das Pflügen des Ackers zuerst erdacht...“ I, 2, 2 § 61: „Kain erfand Maß und Gewicht und verkehrte die Unschuld des Wandels ... in Verschlagenheit... Er ist der erste gewesen, welcher Marksteine auf das Feld setzte.“ — Jos. bringt die besondere Gewinnsucht Kains mit seinem Namen in Verbindung (קַיִן; קַיִן; κτῆσις).<sup>29</sup> Von der besonderen Gewinnsucht Kains weiß auch die Agada.<sup>30</sup> Die übrigen Erfindungen Kains, die Jos. ihm zuschreibt, entspringen seiner Gewinnsucht.<sup>31</sup>

24. a. a. O., § 54: „Kain brachte Feld- und Baumfrüchte dar.“ — Diese exegetische Erweiterung der biblischen Angabe (Gen. 4, 3), die nur von Feldfrüchten spricht, spricht dafür, daß nach Jos. das Ereignis sich am Schabuoth abgespielt hat, wo die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte dargebracht wurden.<sup>32</sup>

25. a. a. O.: „Abel brachte Milch und Erstgeburt der Herde dar.“ — Jos. faßt also **וּמַחֲלִבֵיהֶן** (Gen. 4, 4) als Plural von **חֶלֶב** = Milch auf.<sup>33</sup>

26. a. a. O., § 55: „Nachdem er seinen Leichnam unsichtbar gemacht hatte, glaubte er, daß es unbekannt bleiben werde.“ — Dieser Zug ist agadisch: „Kain wußte nicht, daß das Verborgene vor Gott offenbar sei; was tat er? Er nahm den Leichnam seines Bruders, machte eine Grube und vergrub ihn in der Erde.“<sup>34</sup>

27. a. a. O., § 58: „Da nun Kain sich demütigte, Gott ein Opfer brachte und ihn anflehte...“ — Durch diese Erweiterung von Gen. 4, 13 läßt also Jos. Kain seine Missetat bereuen, indem er Gott gar ein Opfer brachte. Nach der Agada hat Kain Buße getan.<sup>35</sup>

28. a. a. O.: „Gott verfluchte ihn und verkündete ihm, daß er seine Nachkommen bis ins siebente Glied züchtigen wolle.“ — Jos. bezieht **שִׁבְעֵתַיִם יוֹקָם** (Gen. 4, 15) auf Kain, in der Weise, daß zwar nicht Kain selbst, aber sieben Geschlechter aus seiner Nachkommenschaft für seine Tat gestraft werden sollen.<sup>36</sup>

29. a. a. O., § 59: „Da Kain befürchtete, eine Beute wilder Tiere zu werden, ermahnte ihn Gott...“ — Die Berechtigung der Furcht Kains vor den Tieren ist durch eine Agada begründet: „Haustiere, Wild und Vögel versammelten sich, das Blut Abels zu fordern.“<sup>37</sup>

30. I, 2, 2 § 63: „Lamech hatte von zwei Weibern, Ada und Sella, siebenundsiebzig Söhne.“ — Diese Angabe des Jos. dürfte durch Mißverständnis von Gen. 4, 24 **וּלְמַךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה** entstanden sein.<sup>38</sup>

31. a. a. O., § 64: „Thobel zeichnete sich in der Kriegskunst aus, wodurch er sich das erwarb, was der körperlichen Lust dient.“ — Diese üble Beurteilung Thobels und seines Berufes ist auch in der Agada enthalten: „Thobel würzte die Sünde Kains: dieser tötete, hatte aber nichts, womit er töten konnte, dieser aber bearbeitete Erz und Eisen.“<sup>39</sup>

32. a. a. O., § 65: „Da Lamech wußte — er war nämlich in göttlichen Dingen wohl bewandert —, daß er der Strafe... verfallen werde...“ — Auch in einer Agada wird Lamech günstig beurteilt.<sup>40</sup>

33. a. a. O., § 66: „Noch zu Lebzeiten Adams wurde Kains Nachkommenschaft sehr verderbt...; zum Kriege waren sie sehr geneigt und zu Räubereien bereit.“ — Diese Vorstellung von der Schlechtigkeit der Kainiten ist auch in der Agada enthalten: „Von Kain stammen alle Sünder und Frevler... Die Geschlechter Kains gingen mit entblößter Scham.“<sup>41</sup>

34. I, 2, 3 § 67: „Adam erfaßte ein heftiges Verlangen, Kinder zu zeugen (καὶ δεινῶς εἶχεν αὐτὸν γενέσεως ἔρωζ).“ — Dieser Zug ist agadisch: „Und Adam erkannte wieder sein Weib: es hatte sich seine Geschlechtslust vermehrt.“<sup>42</sup>

35. a. a. O., §§ 68, 69: „Seth pflegte die Tugend, und wie er selbst sehr vortrefflich war, so hinterließ er auch ebensolche Nachkommen.“ — Auch die Agada preist Seth und seine Nachkommen: „Seths Taten waren gleich denen Abels... Von Seth stammen alle Geschlechter der Gerechten ab.“<sup>43</sup>

36. a. a. O., § 70: „Die Sethiten erfanden die Sternkunde.“ — Daß die Sternkunde schon Adam und seinen Nachkommen bekannt war, ist in der Agada enthalten: „Gott berechnete die Jahresinterkalation und dann übergab er diese Wissenschaft dem Adam, ... dieser übergab sie dem Chanoch; dieser drang in das Geheimnis der Interkalation ein und nahm Berechnungen vor.“<sup>44</sup>

37. a. a. O.: „... Da Adam den Untergang aller Dinge teils<sup>44a</sup> durch die Kraft des Feuers, teils durch die Macht und Menge des Wassers vorausgesagt hatte...“ — Die Vorstellung, daß Adam die Zukunft kannte, ist in der Agada sehr verbreitet.<sup>45</sup> Daß aber Adam seinen Zeitgenossen Katastrophen auch vorausgesagt hätte, findet sich in der rabbinischen Literatur nicht. Jos. benutzt hier dieselbe Tradition, wie sie sich ähnlich in der Vita Adae findet: Eva spricht: „Ich will Euch berichten, daß der Erzengel Michael, nachdem ich und Euer Vater

Gottes Gebot übertraten, zu uns sprach: Um Eurer Übertretungen willen wird unser Herr über Eure Nachkommen sein Zorngericht bringen, zuerst mit Wasser, zum zweiten Male mit Feuer, mit diesen beiden wird Gott das ganze Menschengeschlecht richten.“<sup>46</sup> Dann rät Eva ihren Kindern, zwei Tafeln anzufertigen. Also derselbe Zusammenhang zwischen der künftigen Katastrophe und der Errichtung der Tafeln, wie sie sich bei Jos. findet (vgl. Nr. 38).

38. a. a. O.: „Sie errichteten zwei Säulen, die eine aus Ziegeln, die andere aus Stein, und schrieben das von ihnen Erfundene auf beide auf, damit, falls die aus Ziegeln durch Wasser untergehen sollte, die steinerne übrig bleibe und den Menschen die darauf gezeichneten astronomischen Sachen deutlich anzeige und auch ein Merkmal bliebe von der Ziegelsäule, die aufgerichtet wurde.“ — Zu dieser Legende finden sich folgende Parallelen:

„Und Kenan fand eine Schrift, welche die Vorväter in einen Felsen eingegraben hatten, und er las, was in ihr stand... und er ersah aus ihr, daß in ihr die Lehre der Wächter war, durch die sie die Zauberlehre von der Sonne und dem Mond und den Sternen in allen Zeichen des Himmels machten.“<sup>47</sup>

„Eva spricht zu ihren Kindern: Macht Euch Tafeln aus Stein und andere aus Lehm und schreibt darauf mein und Eures Vaters ganzes Leben ... wenn Gott nun mit Wasser unsere Nachkommen richtet, so vergehen die anderen Tafeln und die steinernen bleiben. Wenn er aber unsere Nachkommen mit Feuer richtet, so vergehen die steinernen Tafeln und die irdenen von Lehm werden (zu Ziegeln) gebrannt.“<sup>48</sup>

„Und Kenan wußte in seiner Weisheit, daß Gott die Menschen wegen ihrer Sünden vernichten werde und daß er über sie am Ende der Tage die Sintflut bringen werde; und Kenan schrieb das, was sich in diesen Tagen ereignen werde, auf Tafeln auf.“<sup>49</sup>

„Als Jubal vernahm, daß dem Geschlechte Adams die Strafe der Wasserflut und des Feuers und die der Sprachver-

wirrung bevorstand, grub er die Zeichen der Musik in zwei Säulen ein, in eine aus Marmor und eine andere aus Ziegel, damit, wenn eine Säule bei den Erschütterungen vernichtet würde, die andere bestehen bliebe.“<sup>50</sup>

Alle diese Berichte sind derart verschieden, daß von einer Abhängigkeit voneinander nicht die Rede sein kann.<sup>51</sup> Dem Jos. und den drei letzteren Berichten ist gemeinsam, daß die Tafeln anlässlich der den Menschen drohenden Katastrophe errichtet wurden. Mit dem ersten Berichte stimmt Jos. insofern überein, als auf der Tafel astronomische Kenntnisse aufgezeichnet wurden. Es scheint, daß die Quelle des zweiten Berichtes der Vita Adae und des Jos. die gleiche war. Dieser Bericht ist aber vollständig, während der des Jos. gekürzt ist; er läßt die Wasser- und Feuerflut prophezeien, spricht aber dann nur vom Schicksal der Säulen bei der Wasserflut, während der Bericht der Vita diesbezüglich vollständig durchgeführt ist.<sup>52</sup>

39. I, 3, 1 § 74: „Noe suchte sie zu besserer Gesinnung und zu besseren Taten zu bewegen.“ — Auch die Agada kennt Noah als Warner seiner Mitmenschen: „Dieser Vers (Hi. 24, 18) besagt, daß Noah, der Gerechte, seine Zeitgenossen ermahnte und ihnen sagte: Tut Buße, sonst bringt Gott über Euch die Sintflut.“<sup>53</sup> Jos. und die Agada wollen das Menschengeschlecht nicht ohne Warnung zugrunde gehen lassen.<sup>54</sup>

40. a. a. O.: „Da Noe sah, daß sie auf ihn nicht hörten, fürchtete er, von ihnen samt Frau und Kindern und Verwandten getötet zu werden, und verließ das Land.“ — Daß Noah das Land verlassen habe, findet sich im rabbinischen Schrifttum nicht. Aber die Feindseligkeit der Zeitgenossen Noah gegenüber ist in der Agada bekannt: „Noah wurde von seinen Zeitgenossen verfolgt, Gott aber erwählte nur Noah.“<sup>55</sup>

41. I, 3, 2 § 75: „Gott kürzte die Lebensdauer ab und setzte sie auf hundertzwanzig fest.“ — Jos. faßt den Vers Gen. 6, 3 als Abkürzung der allgemeinen menschlichen Lebensdauer auf, im Gegensatz zur Tradition.<sup>55 a</sup> Der Frage, daß ja die Lebenszeit der Menschen auch nach der Sintflut länger als 120 Jahre

gedauert habe, weicht er aus, indem er I, 6, 5 § 152 sagt, die menschliche Lebenszeit habe sich erst allmählich verringert bis auf Mose, der 120 Jahre gelebt hat. Ein Zusammenhang zwischen dem Vers Gen. 6, 3 und Mosis Lebensalter findet sich auch in der Agada: „Gott sah voraus, daß Mose aus Noah erstehen werde ... wie es heißt: und seine Jahre sollen hundertzwanzig sein und Mose lebte hundertzwanzig Jahre.“<sup>56</sup>

42. a. a. O., § 77: „Noe nahm von allen Tieren je sieben Paare mit in die Arche.“ — Nach der Bibel (Gen. 7, 2) nahm Noah je sieben Paare von den reinen und je zwei von den unreinen Tieren in die Arche.<sup>57</sup>

43. I, 3, 3 § 80: „Die Überschwemmung ereignete sich ... im zweiten Monat, der von den Hebräern Marsuane genannt wird.“ — Jos. faßt חֲדָשׁ שְׁנִי (Gen, 7, 11) als den zweiten Monat von Tischri an gerechnet (Marcheschwan) auf, eine Ansicht, die sich auch in der Tradition findet.<sup>58</sup>

44. I, 3, 4 § 88: „Niemand aber bemühe sich, zu berechnen, wann diese Männer und Erzväter gestorben sind, denn sie haben weit über das Alter ihrer Kinder und Enkel hinaus gelebt, sondern man bemerke nur die Zeit, wann sie geboren wurden.“ — Josephus will mit dieser Bemerkung sagen, man dürfe die Chronologie seit der Erschaffung der Welt nicht nach dem vollen Lebensalter der Erzväter berechnen, sondern nur nach ihrer Lebenszeit bis zur Geburt ihres Nachfolgers.

45. I, 3, 5 §§ 91, 92: Jos. läßt Noah die Taube einmal aussenden, während in der Bibel (Gen. 8, 8—12) die Taube dreimal aus der Arche gesendet wird.

46. a. a. O., § 91: „Sieben Tage nach dem Raben schickte Noah eine Taube aus.“ — Sieben Tage zwischen dem Aussenden des Raben und der Taube zählt auch die Agada, indem sie aus dem וַיחַל עוֹר שִׁבְעָה יָמִים (er wartete noch sieben Tage, nämlich zwischen dem Aussenden der ersten und zweiten Taube; Gen. 8, 10) schließt, daß Noah auch zwischen dem Aus-

senden des Raben und der ersten Taube sieben Tage hat verstreichen lassen.<sup>59</sup>

47. a. a. O., § 92 (vgl. Antiq. XX, 2, 2): „Man zeigt dort noch heute Überreste der übrig gebliebenen Arche.“ — Überreste der Arche spielen auch in der Agada eine Rolle: „Sancherib fand ein Brett von Noahs Arche.“<sup>60</sup> „Haman benutzte beim Bau des Galgens ein Brett von Noahs Arche.“<sup>61</sup>

48. I, 3, 7 § 96: „Da Noe fürchtete, Gott könnte jedes Jahr eine Flut über die Erde bringen, da er das Verderben der Menschen beschlossen hatte, brachte Noe Opfer dar.“ — In der Bibel (Gen. 8, 20) sind Noahs Opfer offenbar Dankopfer. Das Motiv des Josephus, Noah habe geopfert, um Gott von einer nochmaligen Sintflut abzuhalten, findet sich auch in der Agada: „Noah sprach zu Gott: Wirst Du vielleicht noch einmal eine Sintflut über die Erde bringen? Darauf sagte Er: Nein, ich schwöre, daß ich keine Sintflut über die Erde kommen lasse, wie es heißt: und Gott roch den Wohlgeruch und sprach...“<sup>62</sup>

49. I, 3, 8 § 103: „Gott zeigte Noe den Regenbogen, den man damals für den Streitbogen Gottes hielt.“ — Eine direkte Parallele zu dieser Vorstellung findet sich nicht im jüdischen Schrifttum, und sie ist möglicherweise der Vorstellung der bogenbewaffneten griechischen Götter nachgebildet.<sup>63</sup>

50. I, 4, 1 § 109: „Die drei Söhne Noes, Sem, Japhet und Cham...“ (vgl. I, 6, 4 § 141: „Der jüngste Sohn, der ihn so sah, zeigte ihn seinen Brüdern“). — Josephus faßt also Cham als den jüngsten Sohn Noahs auf. Diese Auffassung ist durch Gen. 9, 24 zu erklären, wo Cham als בני הקטן bezeichnet wird, was von Jos. als der „jüngste Sohn“ aufgefaßt wurde; diese Auffassung kennt auch die Agada: „Ham ist als zweiter unter Noahs Söhnen genannt, obwohl er der jüngste ist, wie es heißt (Gen. 9, 24): ‚was ihm sein jüngster Sohn (so wird בני הקטן aufgefaßt) angetan hat... Und Noah erwachte und sah, was ihm sein jüngster Sohn angetan hat...‘ Aus dieser Stelle geht hervor, daß Ham der jüngste war, aber er wird als zweiter genannt, damit sein Fall um so größer sei.“<sup>64</sup>

51. a. a. O.: „Die drei Söhne Noes ... waren die ersten, welche von den Gebirgen herab in die Ebene zogen und allda ihre Wohnungen aufschlugen.“ — Jos. faßt den Vers Gen. 11, 2 als Herabsteigen vom Gebirge in die Sinear-Ebene auf: er denkt also entweder an den הר הקרם (Gen. 10, 30; vgl. Raschi zu Gen. 11, 2) oder an das Bergland Ararat, in dem sich ja die Noachiden befanden und von welchem sie, um in die Ebene zu gelangen, herabsteigen mußten.<sup>64 a</sup>

52. a. a. O.: „Noes Söhne überredeten die anderen, die wegen der Sintflut die Ebene mieden... ihnen zu folgen.“ — Diese Angabe ist in dieser Form dem Jos. eigentümlich. Sie läßt sich aber im Einzelnen auch in der Agada finden. Daß die Furcht vor der Sintflut bei den Menschen nachwirkte: „Nimrod herrschte von einem Weltende bis zum andern, da sich alle Geschöpfe vor der Wasserflut fürchteten, und Nimrod war ihr König.“<sup>65</sup> Daß die Ebene, in die sie heruntersteigen sollten, ein Ort des Schreckens war: „Warum wird die Ebene Sinear genannt? Weil dort alle Toten der Sintflut zusammengeworfen wurden.“<sup>66</sup>

53. a. a. O., § 110: „Als aber Gott ihnen befohlen hatte, zur Ausbreitung ihres Geschlechtes sich in Kolonien zu verpflanzen, gehorchten diese unverständigen Leute Gott nicht.“ — Diese Angabe dient zur Erläuterung der Turmbausünde.<sup>67</sup>

54. a. a. O., § 111: „Denn als sich ihre Jugend sehr stark vermehrte, gab ihnen Gott den Rat...“ — Daß sich das Geschlecht der Sprachverwirrung besonders rasch vermehrte, weiß auch der Midrasch: „Sie vermehrten sich wie ein großes Reptil, sechs in einem Mutterleib.“<sup>68</sup>

55. a. a. O.: „Weil sie aber wähten, daß sie alles Gute nicht seinem freien gnädigen Willen, sondern ihrer eigenen Stärke zu verdanken hätten, gehorchten sie Gott nicht.“ — Dieser Gedanke findet sich ähnlich im Midrasch: „Die Menschen des Turms wurden nur stolz wegen des Guten, das Gott ihnen gewährt hatte.“<sup>69</sup>

56. I, 4, 2 § 113: „Es verleitete sie zu Stolz und Verachtung gegen Gott, Nebrod, Enkel des Cham.“ § 114: „Er werde einen Turm errichten...“ — Diese üble Rolle des Urhebers des Abfalles von Gott und Initiators des Turmbaues spielt Nimrod auch in der Agada: „Er hieß deshalb Nimrod, weil er die ganze Welt aufwiegelte gegen Gott.“<sup>70</sup> „Nimrod sprach zu seinem Volke: Kommt, wir wollen einen Turm bauen... und wollen in den Himmel steigen, denn die Kraft Gottes liegt nur im Wasser.“<sup>71</sup> Daß der Turmbau sich speziell nur gegen die göttliche Herrschaft richtete, ist ebenfalls agadisch: „Wohlan, wir wollen einen Turm bauen und zum Himmel emporsteigen und ihn mit Äxten schlagen, damit seine Wasser rinnen... Die Absicht aller war nur auf Götzendienst gerichtet.“<sup>72</sup>

57. I, 6, § 122 ff.: Jos. gibt hier im Anschluß an die Landverteilung der Söhne Noahs (Gen. 10) die Verteilung der Erde an, indem er den Bericht der Bibel nach dem Stande der damaligen Geographie interpretiert. Die Völkertafel der Genesis wird auch von der Agada durch zeitgenössische Länder und Völker erklärt.<sup>73</sup>

58. I, 6, 2—3 §§ 130, 134, 139, 142: „Die Söhne Chams nahmen das Land in Besitz zwischen Syrien und den Bergen Ammans bis zum Meer einer- und dem Ozean andererseits... Chanaan, der vierte Sohn Chams, bewohnte das jetzige Judäa und nannte es Chananäa... Die anderen sieben... finden wir außer ihren Namen nicht in den heiligen Büchern, weil ihre Stätten von den Hebräern zerstört wurden... Als Noah erfuhr, was seine anderen Söhne ihm getan hatten, ... segnete er sie, die Nachkommen Chams verfluchte er... Daher verfolgt die göttliche Rache die Nachkommen Chanaans.“ — Zum Zusammenhang der Eroberung Kanaans durch die Israeliten mit der Verfluchung Chams ist folgende Agada zu vergleichen: „Als die Kinder Afrikas vor Alexander den Großen kamen, um mit den Israeliten zu rechten, sagten sie ihm: Kanaan gehört uns, denn es heißt: „Kanaan und ihre Grenzen (Num.

34, 2) ... da ging Gebiha b. Passisa und sagte ihnen: Woher bringt Ihr Euern Beweis? Sie antworteten: Aus der Thora. Da sprach er: Auch ich will Euch einen Beweis aus der Thora bringen, wie es heißt: Und er sprach: Verflucht sei Kanaan; wem der Sklave gehört, dem gehören auch dessen Besitztümer.“<sup>74</sup>

59. I, 6, 3 § 142: „Cham aber, weil er von Noes Fleisch und Blut war, verfluchte er nicht, sondern dessen Nachkommen.“ — Durch diese Bemerkung beantwortet Jos. die auch in der Agada aufgeworfene Frage, warum denn der unschuldige Kanaan und nicht der Missetäter Cham verflucht wurde.<sup>75</sup>

60. I, 6, 4 § 146: „Sales zeugte den Heber, von welchem die Juden anfangs Hebräer genannt wurden.“ — Jos. leitete also den Namen עבריים vom Eigennamen עבר (Gen. 10, 24) ab. Diese Ableitung findet sich auch in der Agada: Nach der Ansicht R. Nechemjas ist עברי (Gen. 14, 13) von עבר (Gen. 10, 24) abzuleiten.<sup>76</sup>

61. I, 6, 5 § 151: „Haran hinterließ zwei Töchter, Sara und Milka... Sara wurde von Abraham zum Weibe genommen.“ — Jos. identifiziert hier, so wie die Agada, die Gen. 11, 29 als Tochter Harans bezeichnete Jiska mit Sara.<sup>77</sup>

62. a. a. O., § 152: „Harans Grabmal zeigt man noch heute.“ — Vielleicht denkt Jos. an die Stadt Charan.<sup>77 a</sup>

63. a. a. O.: „Als nun dem Tharrus das Chaldäerland wegen des schmerzlichen Ablebens seines Sohnes Haran verleidet war ... zogen sie nach Charan.“ — Jos. gibt hier also als Motiv für den Wegzug Therachs an: den Schmerz ob des Todes Harans. Er bringt den Bericht vom Tode Harans (Gen. 11, 28) mit dem vom Wegzuge Therachs (Gen. 11, 31) in Zusammenhang.

64. I, 7, 1 § 154: „Abraham nahm Lot an Kindesstatt an, weil er keine Hoffnung auf Nachkommenschaft hatte.“ — Von einer Adoption Lots durch Abraham steht in der Bibel nichts.<sup>78</sup> Daß Abraham der Meinung war, er werde keine Nachkommen erhalten, betont auch die Agada.<sup>79</sup>

65. a. a. O., §§ 155, 156: „Daß es nur einen Gott gäbe, schloß Abraham aus den Vorgängen auf dem Lande und auf dem Meere, an der Sonne und dem Monde und aus den Veränderungen am Himmelsgewölbe...“ — Daß die Vorgänge auf der Erde und dem Himmel Abraham zur Erkenntnis des Schöpfers gebracht haben, findet sich weitläufig ausgeführt in der Agada: „Abraham dachte darüber nach und sagte: Wie lange noch beugen wir uns vor unsrer Hände Werk? Nur die Erde ist wert, daß man sie anbetet, denn sie bringt Früchte hervor und erhält sie; und als er sah, daß sie Regen braucht und ohne diesen ... nicht wachsen lassen konnte, sprach er: Nur der Himmel ist würdig, angebetet zu werden; dann sah er die Sonne, die der Welt leuchtet und die Pflanzen wachsen läßt, und er sprach: Nur sie ist es wert, angebetet zu werden; als er sie nun untergehen sah, sagte er: Dies ist nicht Gott; dann sah er den Mond und die Sterne, die bei Nacht leuchten, und er sprach: Vor diesen muß man sich beugen. Als nun die Morgenröte aufstieg, verschwanden sie alle; da sprach er: Diese sind nicht Gott ... und er sprach: Wenn diese einen Lenker nicht haben, warum geht diese unter und diese auf? ... Nicht diese muß man anbeten, sondern den, der sie lenkt.“<sup>80</sup>

66. I, 8, 1 § 161 will Jos. der Reise Abrahams nach Ägypten (Gen. 12, 10) auch einen idealen Zweck beilegen und sagt daher, er sei nach Ägypten gezogen, um die Meinung der ägyptischen Priester über die Götter zu befragen, um entweder ihnen zu folgen oder sie eines besseren zu belehren.<sup>80 a</sup>

67. a. a. O., § 175: „Diese Gedanken brachten gegen ihn die Chaldäer und die anderen Völker Mesopotamiens auf; daher hielt er es für gut, auszuwandern, und nahm mit Willen und Hilfe Gottes das Land Kanaan in Besitz.“ — Daß Abraham seines Glaubens wegen Verfolgungen zu erdulden hatte, weiß auch die Agada.<sup>81</sup> Eine deutliche Übereinstimmung mit dem Bericht des Jos. ist aber in den Apokryphen gegeben: „Da sie nämlich nicht den Göttern ihrer Vorväter folgen wollten, die im Lande der Chaldäer lebten, fielen sie ab von der Reli-

gion ihrer Vorfahren und dienten dem Gotte des Himmels. . . . Da vertrieben ihre Väter sie von dem Angesicht ihres Gottes und sie flohen nach Mesopotamien und weilten dort lange Zeit. Ihr Gott aber gebot ihnen, aus ihren Wohnsitzen fortzuziehen und in das Land Kanaan auszuwandern.“<sup>82</sup> Jos. widerspricht sich in seinen Angaben: a. a. O., § 154 sagt er, gemäß der Bibel, Abraham habe auf Befehl Gottes Chaldäa verlassen. An unsrer Stelle aber ist die Veranlassung zur Auswanderung — entgegen der Bibel — die Feindseligkeit der Chaldäer. Beides zusammen kommt in dem zitierten Apokryphon vor, nur daß eben dort die Flucht nach Mesopotamien (Gen. 11, 31) infolge der Feindseligkeit und die Auswanderung von her nach Kanaan auf Gottes Befehl, gemäß der Bibel, erfolgt (Gen. 12, 5). Jos. hat also eine dem Apokryphon zugrunde liegende Tradition von einer die Flucht veranlassenden Feindseligkeit benutzt, sie aber falsch verwertet. Er selbst fühlt den Widerspruch und sucht ihn der Angabe der Bibel und seiner eigenen gemäß auszugleichen, indem er sagt: Daher (wegen der Verfolgungen) hielt er es für gut, auszuwandern, und verließ mit Wissen und Willen Gottes das Land.<sup>83</sup>

68. I, 8, 1 § 164: „Als Pharao um Rat fragte, wie er von dieser Plage befreit werden könne, sagten ihm die Priester, diese Not sei von dem erzürnten Gott über ihn verhängt, weil er ein Unrecht gegen die Gattin des Fremden vorhabe.“ — Dieser Bericht soll uns erklären, wieso es denn Pharao wissen konnte, daß ihn die Krankheit um Saras willen befallen hatte; in der Bibel (Gen. 12, 17, 18) ist der Zusammenhang unklar; daher bemüht sich auch die Agada zu erklären, wieso Pharao erfuhr, daß seine Krankheit im Zusammenhang mit Sara stehe.<sup>84</sup>

69. I, 8, 2 § 167: „Abraham hielt mit den Einzelnen Unterredungen ab, wies ihre Einwürfe zurück. . . . Er unterrichtete sie in der Arithmetik und der Sternkunde.“ — Daß Abraham sternkundig war, weiß auch die Agada: „Eine derartige Kenntnis der Sternkunde war bei Abraham, daß alle

Könige des Ostens und Westens sich an seiner Türe drängten.“<sup>85</sup> Daß Abraham Disputationen führte und Proselyten machte (vgl. I, 1 § 154: „Abraham besaß eine große Überredungsgabe“), ist ebenfalls eine agadische Vorstellung.<sup>86</sup>

70. I, 10, 1 § 176 will Jos. dem Zuge Abrahams gegen die „Assyrer“ ein edles altruistisches Motiv beilegen und erweitert Gen. 14, 14, indem er sagt, Abraham sei ausgezogen „voll Mitleid mit den Sodomitern, seinen Freunden und Nachbarn“; also nicht nur um seines Verwandten Lot willen. — Von diesem wiederum erzählt Jos. (I, 9 § 175), er sei den Sodomitern zu Hilfe geeilt: dadurch soll Lots tapfere Gesinnung unterstrichen werden.

71. a. a. O., § 177: „Ehe die Assyrer noch zu den Waffen gegriffen hatten, waren sie von Abraham angegriffen; die einen, welche in den Betten lagen und keinen feindlichen Überfall besorgten, wurden erwürgt, die anderen, welche zwar noch nicht eingeschlafen waren, aber vor Trunkenheit nichts vermochten, flohen davon.“ — Diese Paraphrase soll für Abrahams Kriegskunst zeugen (vgl. Gen. 14, 15).<sup>87</sup>

72. a. a. O.: „Abraham verfolgte die Assyrer bis Dan; dies ist der Name einer der Jordanquellen.“ — Vgl. den talmudischen Ausspruch: „Warum heißt der Fluß Jordan? Weil er von Dan herabfließt.“<sup>88</sup>

73. I, 10, 2 § 180: „Solyma wurde später Hierosolyma genannt.“ — Die Identifikation von שֶׁלֶם (Gen. 14, 18) mit Jerusalem ist alt.<sup>89</sup>

74. I, 10, 4 § 187: „Sara führte ihm auf Geheiß Gottes Hagar zu.“ — Auch die Agada läßt Sara mit göttlichem Willen handeln: „Und Abraham hörte auf die Stimme Saras (Gen. 16, 2). R. Jose sagt: auf den heiligen Geist (רוח הקודש).“<sup>90</sup>

75. I, 11, 1 § 194: „Um diese Zeit wurden die Sodomiten durch ihren Reichtum und die Menge ihres Geldes stolz. Sie waren hochmütig gegen die Menschen und gegen das Göttliche derart frevelhaft, daß sie seiner Wohltaten nicht gedachten; sie waren ungastfreundlich und mißbrauchten den vertraulichen

Umgang.“ — Daß die Sodomiten böse Leute waren, steht ja unzweideutig in der Bibel (Gen. 13, 13). Doch lassen einzelne Züge in der Darstellung des Jos. ihr agadisches Gepräge nicht verkennen. Auch nach dem Midrasch ist Reichtum der Grund der Sünde gewesen. „Die Sodomiten sündigten nur aus Überfluß.“<sup>91</sup> Ihr Fremdenhaß war groß. Sie sprachen: „Wozu brauchen wir die Wanderer? Sie kommen nur, um uns zu schädigen.“<sup>92</sup> Sie waren maßlos in ihren Geschlechtsgenüssen: „Die Sodomiten waren ausschweifend in ihrer Unzucht.“<sup>93</sup> Sie waren hochmütig gegen die Mitmenschen: „Die Sodomiten ließen ausrufen: Wer einem Armen einen Laib Brot gibt, soll verbrannt werden.“<sup>94</sup>

76. I, 11, 2 § 179: „Sie taten, als ob sie speisten.“ — Daß die Engel (Gen. 18, 8) nur die Vorstellung des Essens hervorriefen, bemerkt auch die Agada: „Aßen die Engel denn? Nein, es schien nur, als ob sie essen würden.“<sup>95</sup>

77. a. a. O., § 198: Die Engel sagten: „Einer von ihnen sei gesendet worden, um ihm den Sohn zu verkünden, die beiden anderen, um die Sodomiten auszurotten.“ — Diese Teilung der Missionen, die sich allerdings aus Gen. 19, 1 ergibt, betont auch die Agada: „Ein Engel erfüllt nicht zwei Missionen . . ., sondern Michael verkündete seine Botschaft und verschwand, Gabriel wurde gesendet, Sodom zu zerstören, und Rafael, um Lot zu retten.“<sup>96</sup>

78. I, 11, 3 § 200: „Lot lud die Engel ein, bei ihm einzukehren, denn er war besonders gastfreundlich, indem er die Güte Abrahams nachahmte.“ — Daß Lot sich an Abraham ein Beispiel nahm, sagt auch der Midrasch: „Lot lernte von Abrahams Taten . . .; da Lot im Hause Abrahams groß wurde, nahm er seine Eigenschaften an, und wie Abraham es tat, so lud auch er die Engel in sein Haus ein.“<sup>97</sup>

79. I, 11, 4 § 203: „Diese Salzsäule habe ich selbst gesehen, denn sie besteht noch bis heute.“ — Daß die Salzsäule noch immer besteht, ist eine der Agada bekannte Vorstellung: „Wer

...die Frau Lots sieht..., muß ein Dankgebet sprechen.“<sup>98</sup>  
 „Gott hinterließ ein Zeichen... und dieses steht bis heute.“<sup>99</sup>

80. a. a. O., § 204: Lot floh nach Zohar, „dies heißt bei den Hebräern klein“. Jos. leitet das Wort צער (Gen. 19, 22) oder מצער (Gen. 19, 20) von צעיר, klein, ab (z. B. Jer. 30, 19). Diese Erklärung auch in der Agada.<sup>100</sup>

81. I, 11, 5 § 205: „Lots Töchter verkehrten, in der Meinung, das ganze Menschengeschlecht sei untergegangen, mit ihrem Vater.“ — Diese auf die Auffassung: בארץ (Gen. 19, 31) = in der ganzen Welt, zurückgehende Entschuldigung für den blutschänderischen Verkehr der Töchter Lots betont auch die Agada: „Lots Töchter dachten, die ganze Welt sei vernichtet worden, wie zur Zeit der Sintflut.“<sup>101</sup>

82. I, 12, 1 § 208: „Eine schwere Krankheit aber, die ihm Gott sandte, verhinderte ihn an der Befriedigung seiner Lüste.“ — Aus der Bibel (Gen. 12, 14—17) geht eigentlich hervor, daß Pharao mit der Krankheit für seinen unerlaubten Verkehr mit Sara gestraft wurde. Jos. faßt es aber so auf, die Krankheit hätte Pharao gehindert, mit Sara zu verkehren.<sup>102</sup>

83. I, 12, 3 § 215: „Sara hatte den Ismael ... anfänglich lieb..., als sie aber den Isaak geboren hatte, hielt sie es nicht für ratsam, ihn neben ihrem Sohne aufzuziehen. Denn sie fürchtete, er möchte als der Ältere nach des Vaters Tode ihm leicht Böses zufügen können.“ — Jos. schiebt hier der Sara an Stelle des biblischen (Gen. 21, 10) ein edleres Motiv zur Vertreibung Ismaels unter: Nicht weil sie dem Ismael die Erbschaft mißgönnte, sondern weil sie für das Leben Isaaks fürchtete.<sup>103</sup>

84. I, 13, 1 § 222: „Und diese Liebe und Gewogenheit seiner Eltern wußte der Knabe Isaak noch mehr zu erwecken, durch seinen ungemeinen Tugendtrieb, Gehorsam gegen die Eltern und ganz besondern Eifer in dem Dienste Gottes. Abraham setzte auch sein Glück allein in die Hoffnung, daß es Gott gefallen werde, diesen seinen Sohn vor allem Unfall zu bewahren.“ — Durch diese lobende Schilderung Isaaks läßt Jos.

die nachfolgende Tat Abrahams (Opferung Isaaks) in noch höherem Glanze erstrahlen: Trotz der außerordentlichen Eigenschaften seines Sohnes trotzte Abraham doch nicht Gottes Befehl.<sup>104</sup>

85. I, 13, 2 § 225: „Doch verhehlte er der Gattin Gottes Befehl und auch seinem Hausgesinde, damit er nicht am Opferdienst gehindert würde.“ — Auch nach dem Midrasch hat Abraham seiner Gattin den wahren Zweck seines Wegzuges mit Isaak verhehlt. Auf ihre Frage, wo er hingehe, antwortete er ihr: „Es gibt einen Ort, der nicht weit von hier ist, ich will ihn dort hinbringen und ihn dort erziehen.“<sup>105</sup>

86. a. a. O., § 226; VII, 13, 4 § 333: „Abraham kam... auf den Berg, wo später König David einen Tempel erbaute... Die Tenne des Arona war gerade die Stelle, wohin Abraham seinen Sohn führte... Gott ließ David sagen, dort werde sein Sohn einen Tempel erbauen.“ — Obwohl die Identifizierung des Opferungsortes Isaaks, der Arnon-Tenne, und der Tempelstätte durch die Angaben der Bibel selbst gegeben ist (Gen. 22, 2; II Chr. 3, 1), ist doch die zusammenfassende Angabe des Jos. eine agadische zu nennen, die auf den biblischen Angaben beruht.<sup>106</sup>

87. I, 15, § 238: „Abrahams Söhne mit Cheturah (Gen. 25, 2; I. Chr. 1, 32) waren von großer Ausdauer und starker Intelligenz.“ — In der Bibel sind Eigenschaften dieser Söhne Abrahams nicht genannt. Jos. will Abrahams Söhnen Tugenden zugeschrieben wissen.

88. I, 16, 2 § 248: Rebekka erzählt dem Eliezer, ihr Vater Bathuel sei schon tot. — Dies folgert Jos. wahrscheinlich aus Gen. 24, 53, 55, wo beidemal nur Rebekkas Mutter und Bruder erwähnt werden.<sup>107</sup>

89. I, 18, 1 § 257: Gott sagte dem Isaak, Rebekka würde Zwillinge gebären. — In der Bibel (Gen. 25, 23) erhält Rebekka auf ihr Gebet hin, das Jos. nicht erwähnt, die obige Verkündung.

90. I, 18, 5 § 267: Isaak sagte zu Esau: „es wäre ihm wegen seines Alters und seines schlechten Gesichtes nicht mehr möglich, den Gottesdienst gehörig zu verrichten; er solle daher ... ein Wildpret fangen und ihm ein Essen davon zurichten, damit er hernach ... Gott bitten möchte, ihm Zeit seines Lebens nahe zu sein als Helfer und Beschützer.“ — Durch diese erweiternde Ausschmückung sublimiert Jos. den Auftrag Isaaks an Esau (Gen. 27, 3, 4), indem er ihm ein frommes Motiv unterschiebt. Während es in der Bibel heißt, „damit ich dich segne“ (Gen. 27, 4), spricht Jos. davon, daß Isaak anläßlich des Opfermahles, gleichsam wie beim Gottesdienst, Gott bitten werde, den Esau zu schützen.<sup>108</sup>

91. I, 19, 1 § 278: „Jakob zog durch Kanaan, wollte aber, weil ihm die Einwohner verhaßt waren, bei niemandem einkehren, sondern lieber unter freiem Himmel übernachten.“ — Diese Ausschmückung dient wohl zur Erklärung der Tatsache, daß Jakob unter freiem Himmel geschlafen hatte (Gen. 28, 11).

92. I, 19, 8 § 311 erklärt Jos. die Tat Rahels (Gen. 31, 19) dahin, sie habe die Götzen nicht etwa aus götzendienerischen Motiven gestohlen, sondern um durch Zuflucht zu diesen die Verzeihung ihres Vaters zu erlangen. Begreiflicherweise sucht auch der Midrasch<sup>108 a</sup> Rahel von jedem Vorwurf reinzuwaschen: sie habe ihren Vater vom Götzendienst abbringen wollen.

93. I, 21, 1 § 337: „Als nun die Sichemiten ein öffentliches Fest begingen, trieb Neugier die Dina ... in die Stadt, um den Putz der Frauen des Landes zu sehen.“ — Daß Dina anläßlich einer Festlichkeit von Sichem gesehen wurde, findet sich auch in der Agada: „Damals gingen die Frauen der Bewohner des Landes nach Sichem, um Feste zu feiern und sich an den Freudenfeiern der Städterinnen zu beteiligen... Auch Dina, Jakobs Tochter, ging mit ihnen... Und auch Sichem, der Fürst des Landes, war dort.“<sup>109</sup>

94. a. a. O., § 340 läßt Jos. die Sichemiten bei einem festlichen Gelage von Simon und Levi überfallen werden, während

die Bibel (Gen. 34, 25 f.) den Überfall in einen Zeitpunkt verlegt, dessen Ausnützung den Söhnen Jakobs den Vorwurf der Feigheit eintragen könnte.

95. II, 2, 1 § 9: „Jakob hatte Joseph . . . wegen seiner herrlichen Anlagen in Verstand und Gemüt, worin er alle seine Brüder übertraf, am liebsten.“ — Dieses Motiv der Zuneigung Jakobs zu Joseph beruht auf der Exegese der Worte *בן זקנים* (Gen. 37, 3). *זקנים* wird von Josephus, ebenso wie von der rabbinischen Tradition, als klug, gelehrt, *בר חכמים*, aufgefaßt.<sup>110</sup>

96. II, 2, 3 § 15: „Jakob aber freute sich über den Traum, da er in ihm eine Vorherverkündigung der Macht des Sohnes erkannte.“ — Daß Jakob in den Träumen die Zukunft seines Sohnes Joseph erkannte, sagt auch der Midrasch: „Und sein Vater bewahrte die Sache (Gen. 37, 11) und der heilige Geist sprach: Behalte die Sache, denn diese Dinge werden eintreffen.“<sup>111</sup>

97. II, 2, 4 § 19: „Da nun Jakob keine Kenntnis von ihrem Verbleib hatte . . ., wurde er sehr betrübt und sandte bekümmerten Herzens den Joseph zu den Herden, damit er sich nach seinen Brüdern erkundige und ihm Nachricht über sie bringe.“ — Die Furcht Jakobs als Motiv für die Entsendung Josephs zu seinen Brüdern kennt auch die Agada: „Er fürchtete, es möchten die Chiviter kommen und sie töten, weil sie Chamor und Schchem und die Einwohner der Stadt getötet haben, daher schickte er den Joseph zu ihnen.“<sup>112</sup>

98. II, 3, 3 § 32: „Juda sah die Ismaelitenkarawane kommen.“ — In der Bibel (Gen. 37, 25) wurde diese von allen Brüdern bemerkt. — Von den Midianiten (Gen. 37, 28) spricht Jos. überhaupt nicht.

99. II, 3, 4 § 36: „Nachdem Josephs Brüder das getan hatten, gingen sie zum Greise (Jakob), dem schon irgend etwas über seinen Sohn zu Ohren gekommen war.“ — Die Zufügung, daß Jakob schon etwas über den Unfall Josephs erfahren hatte, ist wahrscheinlich aus Gen. 37, 33 zu erklären: „Jakob erkannte das Kleid und sprach: Es ist das

Kleid meines Sohnes, ein wildes Tier hat ihn gefressen.“ Es wurde ihm also etwas Unbestimmtes zur Gewißheit.<sup>112 a</sup>

100. II, 4, 3 § 45: „Eines Tages, als ein öffentliches Fest bevorstand, an dem das Gesetz auch die Teilnahme der Frauen vorschrieb, schützte die Frau Potiphars Krankheit vor.“ — Dasselbe findet sich in der Agada: „Und keiner von den Hausleuten war zu Hause (Gen. 39, 11) — ist es denn möglich, daß keiner in dem großen Hause, wie das des Bösewichtes (Potiphar), war? ... an diesem Tage war ein Festtag und alle gingen in das Haus des Götzendienstes, sie aber sagte, sie sei krank.“<sup>113</sup>

101. II, 5, 4 § 75: „Der König Pharao hatte in einer Nacht zwei Träume und zugleich die Deutung eines jeden erhalten.“ — Daß Pharao auch die Deutung des Traumes im Traum erfahren hatte, weiß auch die Agada: „Und keiner, der es deuten konnte (Gen. 41, 15): Joseph sprach zu Pharao: Wer hat dir kundgetan, daß sie nicht richtig gedeutet haben? Darauf antwortete er: Wie ich den Traum gesehen habe, habe ich auch die Deutung gesehen, deswegen können sie sich nicht über mich lustig machen.“<sup>114</sup>

102. II, 6, 1 § 91: „Joseph wurde Psontomphanech, das ist: ‚Entdecker verborgener Dinge‘, genannt.“ — Jos. erklärt also צפנת פטנח (Gen. 41, 45) als צפונות מופיע; ebenso die rabbinische Tradition.<sup>115</sup>

103. a. a. O., § 92: „Der Jüngere hieß Ephraem, das heißt wiedererstattet (ἀποδιδούς).“ — Jos. leitet den Namen wahrscheinlich von פרע, zahlen, ab.<sup>116</sup>

104. II, 6, 2 § 97: „Dieser erkannte seine Brüder, die aber gar nicht an ihn dachten; denn noch als Jüngling war er von ihnen fortgezogen und stand jetzt in dem Alter, in dem sich seine Gesichtszüge so verändert hatten, daß er von seinen Brüdern nicht erkannt werden konnte.“ — Zu dieser an sich naheliegenden Begründung ist die ähnliche der Agada zu vergleichen: „Und Joseph erkannte seine Brüder, sie aber erkannten ihn nicht — das will sagen, daß er bartlos von ihnen weggezogen war und jetzt einen Bart hatte.“<sup>117</sup>

105. a. a. O., § 98: Joseph sagte seinen Brüdern, sie seien aus verschiedenen Gegenden zusammengekommen und schützten ihre Verwandtschaft vor. — Dieser Vorwurf findet sich auch in der Agada: „Joseph sprach zu ihnen: Wenn ihr gekommen seid, Getreide zu kaufen, wie ihr behauptet, warum seid ihr durch zwölf verschiedene Tore der Stadt hereingekommen? Nein, ihr seid zum Spionieren hereingekommen.“<sup>118</sup>

106. a. a. O.: „Es sei für einen Privatmann unmöglich, daß er so viele und so wohlgestaltete Söhne aufziehen könnte.“ — Auch nach der Agada waren alle Kinder Jakobs schön und tapfer.<sup>119</sup>

107. II, 6, 7 § 125: „Auf diese Weise wollte Joseph seine Brüder erproben, ob sie ihrem Bruder Benjamin... beistehen würden.“ — Diese Angabe dient zur Erklärung des Zweckes der von Joseph gebrauchten List mit dem Becher (Gen. 44).<sup>120</sup>

108. II, 7, 4 § 183: „Die Zahl der Familie Jakobs beträgt siebenzig, wobei Jakob selbst nicht mitgezählt ist.“ — Diese Angabe soll Gen. 46, 27 entsprechen. Sie ist aber exegetisch unmöglich. Jos. zählt nämlich gemäß Gen. 46, 15 dreiunddreißig Leute, obwohl es im einzelnen nur zweiunddreißig sind,<sup>121</sup> und so ergeben sich siebenzig ohne Jakob, obwohl es bestenfalls siebenzig mit Jakob sein können.<sup>122</sup>

109. II, 8, 2 § 199: „Die Gebeine der Brüder Joseph nahmen später ihre Nachkommen ... und bestatteten sie in Hebron.“ — So auch die Agada: „Woher weiß ich, daß auch die Gebeine der anderen Stammväter (nicht nur Josephs) mitgenommen wurden? Weil es heißt — von hier mit Euch“ (Ex. 13, 19).<sup>123</sup>

### Exodus.

110. II, 9, 1 § 202: „Die Herrschaft über Ägypten war auf eine andere Dynastie übergegangen.“ — Jos. will die Hartherzigkeit des neuen Königs gegenüber den Israeliten und seine Unkenntnis der Verdienste Josephs (Ex. I, 8) erklären: daher

läßt er den neuen König einer anderen Dynastie angehören. Diese Angabe möglicherweise nach Artapan.<sup>124</sup>

111. a. a. O., § 206: Die Israeliten suchten mehr als das ihnen von den Ägyptern zur Arbeit Auferlegte zu leisten. — Mit dieser Angabe will Jos. den Patriotismus der ägyptischen Juden aus apologetischen Gründen unterstreichen. Ein Anklang an das patriotische Verhalten der ägyptischen Juden findet sich auch in der Agada: „Pharao ersuchte die Israeliten um eine Arbeitsleistung. Sogleich gingen alle Israeliten schnell an die Arbeit und arbeiteten an diesem Tage mit ihrer ganzen Kraft.“<sup>125</sup>

112. II, 9, 2 § 205: „Einer von ihren Schriftkundigen... weissagte dem Könige, es werde um jene Zeit aus hebräischem Blute ein Knabe geboren werden, der, wenn er erwachsen sei, die Herrschaft der Ägypter vernichten, die Israeliten hingegen mächtig machen werde.“ — Diese Vorherverkündigung kennt auch die Agada: „Es weissagten die Sterndeuter dem Pharao, daß ein Knabe geboren werden wird, der die Israeliten aus Ägypten herausführen werde.“<sup>126</sup>

113. a. a. O., § 207: Josephus läßt den Auftrag Pharaos zur Tötung der männlichen israelitischen Erstgeborenen nicht an israelitische (Ex. I, 15), sondern an ägyptische Hebammen ergehen. — Nach einer agadischen Angabe<sup>127</sup> waren die Hebammen Proselytinnen, also ägyptischer Abstammung. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Agada und der Angabe des Josephus. Wahrscheinlich aber hat letztere ihren Ursprung in apologetischen Motiven: Josephus wollte den Judenfeinden, die den Juden Ungehorsam und Feindseligkeit gegen Land und Regierung vorwarfen, nicht zur Kenntnis bringen, daß hebräische Hebammen dem Befehle des Königs getrotzt haben. Auch betont er mit der Ägyptisierung der Hebammen das besondere Walten der göttlichen Vorsehung bei der Geburt Mosis: Den Befehl an die Hebammen läßt er gegen die Angaben der Bibel (Ex. I, 16, 22) zugleich mit dem Befehl, israelitische Knaben zu töten, ergehen, da sich Pharao

durch die Mitwirkung ägyptischer Hebammen einen sicheren Erfolg seiner Ausrottungsaktion versprach. Daher verschweigt auch Josephus, daß die Hebammen dem Befehl des Königs trotzten, um sagen zu können: „Aber Gottes Rat läßt sich nicht verhindern noch zurückhalten, ob auch der Mensch mit tausend Künsten gegen ihn kämpft.“<sup>127a</sup> Die apologetische Tendenz der Ägyptisierung der Hebammen kann auch in einer anderen Richtung liegen: Josephus will den blutrünstigen Auftrag Pharaos in keine Beziehung zu den Israeliten bringen: Pharaos kann unmöglich Israelitinnen so eine Tat auch nur zugemutet haben. Sicherlich aus solchen Erwägungen heraus — allerdings ohne apologetische Färbung — läßt Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 90) den Auftrag Pharaos an „böswillige und grausame alte Weiber“ ergehen.

114. II, 9, 3 § 210: „Amram, einer unter den Vornehmen der Juden.“ — Nach der Agada ragte Amram unter seinen Zeitgenossen hervor: „Amram war ein Großer in seinem Geschlecht.“<sup>128</sup>

115. a. a. O., § 212f: Gott verkündet dem Amram im Traum die Geburt Mosis und seine Mission als Erretter Israels aus der ägyptischen Knechtschaft. — Auch in der Agada wird dem Amram die Geburt Mosis vorherverkündigt, allerdings durch eine Prophezeiung Mirjams, nicht durch einen Traum.<sup>129</sup>

116. II, 9, 4 § 218: „Die Verkündigung durch Gott erfüllte sich schon bei der Niederkunft der Frau: denn diese entging durch die Leichtigkeit der Wehen und dadurch, daß sie keine heftigen Schmerzen hatte, den Häschern.“ — Auch die Agada weiß von der Schmerzlosigkeit der Niederkunft Jochebeds: „Wie Jochebed ohne Schmerzen empfing, so gebar sie auch ohne Schmerzen.“<sup>130</sup> Zu beachten ist der Unterschied zwischen Josephus und der Agada: Josephus sagt nicht, wie die Agada, Jochebed habe ohne Schmerzen geboren, sondern sie habe ohne heftige Schmerzen geboren. Er rationalisiert also und bedient sich dieser Ausschmückung nur, um zu erklären, wieso die Geburt Mosis geheim bleiben konnte.

117. II, 9, 5 § 224: „Pharaos Tochter hieß Thermutis.“ — Diese Angabe stammt vielleicht aus dem Jubiläenbuch.<sup>131</sup>

118. a. a. O., § 226: „Als Moses aber keine Amme hinzukommen ließ, sondern sich wegwandte und dasselbe mit vielen Frauen tat, da erschien Marianne... und sagte: Es nützt nichts, Königstochter, daß Du diesem Knaben Ammen gibst, die nicht eines Stammes mit ihm sind.“ — Dasselbe in der Agada: „Und seine Schwester sprach zur Tochter Pharaos: Soll ich eine Amme von den Hebräern holen? — Warum gerade von den Hebräern? Dies will sagen, daß sie den Moses bei allen Ägypterinnen säugen lassen wollten, er aber säugte nicht.“<sup>132</sup>

119. II, 9, 6 § 230: „Als er drei Jahre alt war, ließ ihn Gott auf eine außerordentliche Art wachsen.“ — Auch der Midrasch weiß vom ungewöhnlichen Wachstum Moses: „Und Moses wuchs heran (Ex. 2, 11) — wächst denn nicht jeder heran? um dir zu sagen, daß er auf ungewöhnliche Art wuchs.“<sup>133</sup>

120 a. a. O., § 231 (vgl. § 225): „Gott verlieh ihm eine so große Schönheit, daß niemand, wenn er noch so unempfindlich für äußere Vorzüge war, ihn anschauen konnte, ohne von seiner Gestalt entzückt zu sein. Und oft geschah es, wenn jemand ihm begegnete, er seine Geschäfte vergaß und, in bewunderndem Anschauen versunken, stehenblieb.“ — Eine ähnliche Schilderung über die Schönheit Mosis kennt auch die Agada: „Denn Moses war sehr schön und alle waren begierig, ihn zu sehen, und wer ihn sah, konnte sich von ihm nicht trennen.“<sup>134</sup>

121. II, 9, 7 § 232: „Thermutis war kinderlos.“ — Diese Angabe soll wohl zur Erklärung der besonderen Zärtlichkeit der Königstochter Moses gegenüber dienen. Sie findet sich auch bei Philo und Artapan.<sup>135</sup>

122. a. a. O., § 233: „Pharao nahm Moses, drückte ihn an seine Brust und setzte ihm... aus Scherz seine Krone auf. Moses aber warf sie zur Erde, rollte sie kindisch umher und trat sie mit Füßen... Jener Schriftkundige aber, der aus seiner Geburt den Untergang der ägyptischen Herrschaft ge-  
weissagt hatte, behauptete, Moses sei der von ihm vorher-

gesagte Erretter der Hebräer, und empfahl, ihn zu töten.“ — Diese Legende findet sich auch im Midrasch: „Und Pharao koste und küßte ihn; er aber nahm die Krone von seinem Haupte und schleuderte sie weg, wie er es ihm späterhin machen sollte.“<sup>136</sup> „Und dort saßen die Sterndeuter Ägyptens und sprachen: Wir fürchten, daß dieser, der da Deine Krone nimmt und auf sein Haupt setzt, daß es dieser ist, von dem wir sagten, daß er Deine Herrschaft wegnehmen wird. Die einen wollten ihn köpfen, die anderen verbrennen.“<sup>137</sup>

123. II, 10, 1 § 238 ff.: Jos. erzählt ausführlich, wie Moses beim Ägypterkönig diente und siegreich gegen die Äthiopier unter Anwendung einer besonderen Kriegslist kämpfte; die Tochter des Äthiopierkönigs verliebte sich in Moses, als sie ihn bei der Belagerung Sabas, der äthiopischen Hauptstadt, sah und verlangte ihn zum Gatten. Moses ging darauf unter der Bedingung ein, daß ihm die Stadt übergeben werde. Dieses wurde bewilligt und Moses kehrte als Sieger in die Heimat zurück. Darauf schmiedeten die Ägypter aus Neid Ränke gegen ihn, was ihn zur Flucht aus Ägypten zwang. — Diese ganze Erzählung ist möglicherweise alexandrinisch-apollogetischen Ursprunges, da sich eine ähnliche — allerdings ohne den Roman mit der Äthiopierin — bei Artapanos findet.<sup>138</sup> Aber sie findet sich auch in der späteren Midraschliteratur,<sup>139</sup> ohne daß man annehmen kann,<sup>140</sup> letztere habe den Josephus benutzt: denn während bei Josephus und Artapan Moses bei den Ägyptern dient, kämpft er in den hebräischen Quellen auf seiten der Äthiopier. Auch kennen die hebräischen Quellen verschiedene Momente, z. B. eine charakteristische Ausschmückung der Ehegeschichte — Moses habe sich des Verkehres mit der äthiopischen Königin enthalten —, die Josephus nicht kennt.<sup>140 a</sup> Es ist daher die Annahme nicht fernliegend, daß der ganze Sagenkomplex über Mosis Teilnahme am ägyptisch-äthiopischen Krieg und seine Ehe mit einer äthiopischen Prinzessin rabbinisch-palästinensischen Ursprunges ist. In diesem Falle hat Josephus oder seine Quelle eine echte palästinensische Volks-

sage<sup>141</sup> verwertet, sie aber aus apologetischen Gründen dahin modifiziert, daß Moses — patriotischerweise — auf seiten der Ägypter gekämpft hat. Gegen alexandrinischen Ursprung spricht auch die Tatsache, daß sich für die Ehegeschichte nur im Midraschschrifttum, nicht aber bei Artapan,<sup>142</sup> eine Parallele findet. Auch ist der apologetische Ursprung der Verherrlichung Mosis als Kriegsheld keinesfalls sicher. Es kann „Moses der Held“ auch in der Linie tendenzloser palästinensischer Agada liegen,<sup>143</sup> und erst in Alexandrien wurden die Sagen zu apologetischen Zwecken verwendet und entsprechend geändert. Jedenfalls kann man es nicht mit absoluter Bestimmtheit entscheiden, ob die alexandrinische Sagenform — Moses kämpft gegen die Äthiopier — oder die palästinensische — Moses kämpft gegen die Ägypter — die ursprüngliche ist; die Beziehungen zwischen Alexandrien und Palästina erweisen sich als derart eng, daß man den Lauf der Sagenströme schwer nachweisen kann. Mir scheint die Annahme, die ganze Moses-Erzählung sei palästinensisch und Josephus gehe auf eine palästinensische Quelle zurück, die wahrscheinlichere zu sein.

124. II, 11, 2 § 263: „Jithro adoptierte den Moses.“ — In der Bibel steht nichts davon (vgl. Nr. 64).

125. II, 12, 1 § 265: „Als er einst wieder das Vieh weidete, kam er zum Berge Sinai, der... die schönsten Weideplätze hatte.“ — Von den schönen Weideplätzen weiß auch die Agada: „Und er führte sein Vieh zu einem Ort mit guten Weideplätzen hinter der Wüste.“<sup>144</sup>

126. a. a. O. (vgl. III, 5, 1 § 76; 2 § 82): „Wegen der allgemeinen Sage, daß Gott selbst auf diesem Berg wohne, hatten sich die Hirten bisher niemals getraut, an diesem Ort ihr Vieh zu weiden.“ — Josephus entnimmt seine Angabe dem Ausdruck *הר האלהים* (Ex. 3, 1). Die Bezeichnung „Berg Gottes“ noch vor der Offenbarung hat eben den Sinn, daß der Berg von jeher als göttlicher, heiliger Berg bekannt war. Bekanntlich stößt sich auch die rabbinische Erklärung an diesem Ausdruck.<sup>145</sup>

127. II, 12, 4 § 275: Moses bittet Gott, ihm seinen Namen kundzutun, „damit er ihn bei seinen künftigen Opfern mit Namen anrufen könne“. — Diese Begründung der erbetenen Namensnennung Gottes (Ex. 3, 13) findet sich ähnlich in der Agada: „Moses sprach zu Gott: Herr der Welten, tue mir Deinen großen heiligen Namen kund, damit ich Dich beim Namen anrufen kann und Du mich erhörst.“<sup>146</sup>

128. II, 14, 1 § 295 (vgl. III, 1, 4 § 17): „Das Wasser... verursachte auch denen, die es trinken wollten, Schmerzen und Qualen. So erschien es aber nur den Ägyptern, den Hebräern aber war es süß und trinkbar und seiner Natur nach nicht verändert.“ — Daß das Wasser nur für die Ägypter ungenießbar war, weiß auch der Midrasch: „Die Ägypter und die Israeliten gingen zum Nil, um Wasser zu trinken. Der Ägypter trank Blut und der Israelit trank Wasser.“<sup>147</sup>

129. a. a. O., § 303: „Denn Gott füllte das Land mit verschiedenen und seltsamen Tieren an, die man noch nie vorher gesehen.“ — In der rabbinischen Literatur findet sich keine derartige Erläuterung des ערוב (Ex. 8, 20), wohl aber in den Apokryphen: „Denn deine allmächtige Hand vermochte wohl über sie zu senden... neugeschaffene, wütige, (bis dahin) unbekannte Bestien oder solche, die einen Feuer ausschnaubenden Atem aushauchten oder die einen stinkenden Qualm von sich gaben usf.“<sup>148</sup>

130. II, 14, 6 § 314: Jos. gibt die Verse Ex. 12, 35, 36 auf eine Weise wieder, die geeignet ist, jeden Vorwurf der Unredlichkeit von den Israeliten abzuwälzen: „Und sogar Geschenke gab man den Hebräern mit, teils damit sie um so schneller ausziehen möchten, teils auch aus nachbarlicher Gefälligkeit.“ Dieses Bestreben zeigt auch die Agada.<sup>149</sup>

131. II, 16, 3 § 343: „Hiezu kamen nach Regengüssen schreckliche Hagel und Donnerschläge und entsetzliche Blitze schossen aus den Wolken herab... Denn es überfiel sie auch eine schauerliche finstere Nacht.“ — Beim Untergang der Ägypter im Roten Meer wirkte also die ganze Natur mit. Diese Vorstellung auch in der Agada: „Gott blickte zornig auf das

Lager der Ägypter in der Feuersäule, um auf sie Feuer, und in der Wolkensäule, um auf sie Hagel herabzuschleudern.“<sup>150</sup> Diese Vorstellungen gehen auf Ps. 77, 17—19 zurück. Vgl. auch Nr. 173, 195.

132. II, 16, 6 § 349 (vgl. III, 1, 4 § 18 und IV, 3, 2 § 44): „Als am nächsten Tage die Flut und der Wind die Waffen der Ägypter ans Ufer geschleudert hatten, wo danach die Hebräer ihr Lager hatten, sah dies Moses als durch Gottes Vorsehung geschehen an und ließ diese, damit ihnen später keine Waffen fehlen, sammeln und rüstete damit die Hebräer aus.“ — Dazu ist folgende Agada zu vergleichen: „Als die Israeliten... aus Ägypten zogen, zog Pharao aus, sie zu verfolgen..., er schmückte alle Pferde mit Edelsteinen und Perlen, und als sie zum Meere kamen und Gott sie versenkte, schwammen ans Meeresufer alle diese Edelsteine und Perlen und lagen dort hingeworfen, und die Israeliten stiegen dort alltäglich hinab und nahmen davon und wollten gar nicht fort von dort.“<sup>151</sup> — Nach Josephus sind die Israeliten waffenlos ausgezogen (II, 15, 3 § 321; 4 § 326): daher nahmen sie von den toten Ägyptern Waffen. Nach der Agada hingegen zogen die Israeliten bewaffnet aus:<sup>152</sup> daher spricht sie nur von den Kostbarkeiten, die die Israeliten erbeutet hatten.

133. III, 1, 1 § 2: „Wasser hatten sie zwar an den Orten, die sie durchzogen hatten, mitgenommen; als dieses aber verbraucht war, mußten sie Brunnen anlegen. Dann kamen sie nach Mara.“ — Daß die Israeliten Wasser mitnahmen und daß es ihnen bei Mara ausging, weiß auch die Agada: „Als die Israeliten das Meer durchschritten, schlug ihnen Süßwasser entgegen; davon nahmen sie in ihre Gefäße und tranken davon; und als ihnen das Wasser ausging, murrten sie, wie es heißt: Und das Volk murrte gegen Mose“ (Ex. 15, 24).<sup>153</sup>

134. III, 1, 3 §§ 9, 10: „Von dort zogen sie weiter und kamen nach Elim, welches zwar von ferne wegen der Palmen schön anzuschauen war, allein wenig darbot, als sie näher hinzukamen. Denn es waren der Palmenbäume in allem nicht mehr

als siebenzig, und die waren wegen des Wassermangels von kümmerlichem Wuchs und sehr niedrig, denn die Gegend war trocken und sehr sandig und hatte nicht mehr als zwölf Brunnen, welche so wasserreich nicht waren, daß das Land hätte befeuchtet werden können.“ Dann erzählt Jos. von der Empörung des Volkes gegen Mose, und vom Manna. — Die Schilderung der besonderen Dürre in Elim widerspricht der Bibel (Ex. 15, 27), wonach die Israeliten gerade in Elim Wasser vorfanden. Jos. berichtet weder vom Wegzug aus Elim noch von der Ankunft in der Wüste Sin (Ex. 16, 1), woselbst die Auflehnung der Israeliten und das Slaw- und Mannawunder stattfanden. Daher verlegt Jos. die Unfruchtbarkeit und den Wassermangel nach Elim, um dort den Anknüpfungspunkt für das Murren der Israeliten (Ex. 16, 2), das in der Bibel an den Aufenthalt in Sin anschließt, von dem aber Jos. nichts berichtet, zu bekommen.<sup>154</sup>

135. a. a. O., § 11: „Denn sie hatten in den dreißig Tagen, die seit Beginn der Reise verflossen waren, alle mitgeführten Lebensmittel aufgezehrt. — II, 15, 1 § 316: „Davon lebten sie bis zum dreißigsten Tage, denn länger reichte das nicht aus, was sie aus Ägypten mitgenommen hatten.“ — Vergleiche die Agada: „Die Israeliten aßen an den Lebensmitteln, die sie aus Ägypten mitgenommen hatten, dreißig Tage.“<sup>155</sup>

136. III, 1, 6 § 26: „Denn als Moses seine Hände zum Gebet erhob, fiel Tau, und da derselbe an seinen Händen hängen blieb, vermutete er, daß dies ihnen von Gott zur Speise geschickt wurde.“ — Etwas Ähnliches finden wir in der Agada, allerdings bei Josua: „Das Manna fiel auf seine Glieder, und von seinen Gliedern nahm er und aß es.“<sup>156</sup>

137. a. a. O., § 27: „Der Pöbel hielt das Manna für Schnee.“ — Die Bibel (Ex. 16, 14) spricht von Reif (כַּפּוּר). Die Auffassung, das Manna habe dem Schnee geglichen, findet sich auch in der Apokryphen und bei Artapan.<sup>157</sup>

138. III, 2, 1 § 40: „Die Amalekiterkönige reizten durch Boten ihr eigenes sowohl als auch die ringsum wohnenden

Völker zum Kriege gegen die Hebräer auf.“ — Auch nach der Agada suchten die Amalekiter Bundesgenossen: „Und Amalek kam (Ex. 17, 8) — er kam mit einem Plan, dies will sagen, daß er alle Völker der Welt versammelte und zu ihnen sprach: Kommt und helfet mir gegen die Israeliten.“<sup>158</sup>

139. III, 2, 4 § 54: „Horus ist der Gatte der Marianne.“ III, 6, 1 § 105: „Bezalel, der Sohn Uris, der Enkel Mirjams.“ — In der Bibel (Ex. 31, 2) ist Chur der Großvater Bezalels; da dieser eben nach Jos. Mirjams Gatte war, so war Bezalel ihr Enkel. Nach der Agada war Chur der Sohn der Mirjam.<sup>159</sup>

140. a. a. O., § 57: „Beim Siege der Israeliten über die Amalekiter fiel ihnen zahlreiche und kostbare Beute in die Hände.“ — Von Beute steht in der Bibel nichts. Jos. will den Sieg eindrucksvoller schildern und vielleicht auch erklären, woher die Israeliten die Kostbarkeiten zum Bau der Stiftshütte hatten.<sup>160</sup>

141. III, 2, 5 § 62: Jos. erzählt den Zug zum Berge Sinaj (Ex. 19, 2) unmittelbar nach dem Amalekitenkampf (Ex. 17) und geht dann zur Jithro-Erzählung über. Nun ist die letztere in der Bibel zwischen die beiden ersteren Ereignisse eingeschoben, wodurch sich die Schwierigkeit ergibt, daß Jithro Moses beim Sinaj besucht (Ex. 18, 5), zu welchem Berge die Israeliten erst später (Ex. 19, 2) kommen. Jos. vermeidet diese Schwierigkeit, indem er zuerst vom Zuge zum Sinaj und dann vom Besuche des Jithro erzählt. Auch die rabbinische Exegese befaßt sich mit dieser Schwierigkeit.<sup>161</sup>

142. III, 3 § 63 f.: „Moses ließ anlässlich der Ankunft Jethros dem Volk ein Freudenmahl bereiten, bei dem gesungen und Moses und das Volk von Jethro gelobt wurde.“ — Vgl. Ex. 18, 12, wo nur von einem Mahle Jithros und der Ältesten die Rede ist. Jos. demokratisiert. Vgl. auch III, 2, 5 § 60: „Moses gibt dem Volke nach dem Siege über Amalek ein Freudenmahl.“

143. III, 5, 5 § 91: „Das erste Gebot lehrt uns, daß es nur einen Gott gibt und daß er allein zu verehren ist. Das zweite

befiehlt uns, daß man keines Tieres Bild anbeten darf.“ — Jos. faßt also Ex. 20, 2 und 3 als erstes Gebot auf, während in der rabbinischen Tradition mit Vers 3 schon das zweite Gebot beginnt.<sup>162</sup>

144. III, 6, 4 § 123 (vgl. Bellum V, 4, 5, 7): „Diese Einteilung der Hütte sollte ein Abbild der ganzen Natur sein...“ — III, 7, 7 § 180: Ausführliche Allegorisierung der Stiftshütte und der darin befindlichen Dinge: Die Stiftshütte entspricht der ganzen Welt. — Diese Anschauung auch in der Agada: „Die Stiftshütte wird gleichgehalten der Welt, die Zelt genannt wird, wie die Stiftshütte Zelt genannt wird. Wieso? Bei der Schöpfung heißt es: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und es heißt: der den Himmel wie eine Decke spannt; und bei der Stiftshütte heißt es: Verfertige dir Decken für das Zelt. Beim zweiten Tag heißt es: Das Himmelsgewölbe scheidet zwischen Himmel und Erde; und bei der Stiftshütte heißt es: Das Parochet soll scheiden usf.“<sup>163</sup>

145. III, 6, 5 § 137: „Die Cherubim sind fliegende Wesen, wie sie kein Mensch vorher gesehen; Moses aber sagte, er habe ihre Vorbilder am Throne Gottes geschaut.“ — Diese Bemerkung des Jos. soll den Widerspruch zwischen dem Gebote, Cherubim anzufertigen (Ex. 25, 18), und dem zweiten Gebote des Dekalogs (Ex. 20, 4) ausgleichen: die Cherubim waren Gestalten, die nicht unter das mosaische Verbot fallen. Auch betont Jos., daß Tiergestalten bei den Teppichen des Stiftszeltes ausgeschlossen waren (III, 6, 2 § 113 und III, 6, 4 § 2), während die Bibel (Ex. 26, 1, 31) in diesem Zusammenhange von Cherubim spricht. So macht er auch dem Salomo den Vorwurf, er habe gesündigt, als er sich die Bildnisse der Ochsen und Löwen anfertigen ließ (I Kön. 7, 25, 29) (siehe VIII, 7, 5 § 195), welcher Vorwurf sich in der Bibel nicht findet. Vgl. noch Antiq. XVII, 6, 2. Jos. läßt sich hiebei auch von einem apologetischen Motiv gegen die Behauptung der Judenfeinde, die Juden verehren einen Eselskopf (vgl. Gegen Apion II, 7) leiten, indem er betont, die Juden hätten überhaupt keine Tiergestalt im

Heiligtum besessen. — Zu der Angabe, Moses hätte die Cherubim am Throne Gottes gesehen, ist Ez. 10 zu vergleichen. — Vgl. Nr. 234, 235.

### Leviticus. Numeri. Deuteronomium.

146. III, 8, 1 § 190: „Moses spricht zum Volk: Wenn ich die Entscheidung zu treffen hätte, so würde ich mich selbst dieser Ehre (des Hohenpriestertums) nicht für unwert halten.“ — Auch nach der Agada hat Moses auf das Hohenpriestertum aspiriert und es sogar zeitweise ausgeübt.<sup>164</sup>

147. III, 8, 7 § 209: „Die Flamme verbrannte Nadabs und Abihus Brust und Angesicht, so daß sie den Geist aufgaben.“ — Jos. faßt also die Verbrennung der Söhne Ahrons (Lev. 10, 2) als eine nur teilweise auf, während Korach und seine Rotte gänzlich verbrannten (vgl. Nr. 156). Die relativ leichte Sünde Nadabs und Abihus hatte die Erhaltung ihres Körpers zur Folge, während die Rotte Korachs wegen ihrer frevelhaften Auflehnung gegen Gott völlig zu Asche vernichtet wurde.<sup>165</sup> Die Angabe des Josephus läßt sich auch so erklären: Nadab und Abihu, die Priestersöhne, verbrannten nur teilweise, Korach, der Priesterfeind, verbrannte ganz: <sup>166</sup> Priestertradition bei Jos. vgl. Nr. 190.

148. a. a. O., § 210: „Moses befahl Nadabs und Abihus Vater und ihren Brüdern, die Leichname hinauszutragen.“ — In der Bibel (Lev. 10, 4) ergeht dieser Befehl an Mischael und Elzaphan, Ahrons Vettern.<sup>166 a</sup>

149. III, 8, 9 § 215 f.: „Gott pflegte durch die zwölf Edelsteine... den Sieg in Kriegen zuvor zu verkünden. Denn ehe das Heer noch auszog, strömten sie einen solchen Glanz aus, daß es dem ganzen Volk offenbar war, Gott sei zu seinem Beistande zugegen... Der Essin aber und der Sardonyx haben aufgehört, diesen Glanz auszutrahlen, schon zweihundert Jahre früher, ehe ich diese Geschichte schrieb.“ — Jos. gibt uns hier seine Auffassung, wie das Urim we Tumim-Wunder (Ex. 28, 30) vor sich ging: durch ein Aufleuchten der Steine.<sup>167</sup> Er hält das

Urim we Tumim und den Choschen Mischpat für denselben Gegenstand<sup>168</sup> und läßt seine Wundertätigkeit mit Johann Hyrkan aufhören. [Hyrkan starb um 104 v. Chr.; Josephus schrieb die Antiquitates um 95 n. Chr.] Diese Datierung hängt wahrscheinlich mit der besonderen Sympathie des Josephus für Johann Hyrkan zusammen, den er für einen vollkommenen Menschen und für einen Propheten hält (Antiq. XIII, 10, 7 § 299; Bellum I, 2, 8 §§ 68, 69). Mit dem Tode des Propheten Hyrkan habe auch die prophezeiende Wirkung des Urim we Tumim aufgehört.<sup>169</sup>

150. III, 13, 1 § 298 schreibt Jos. die skeptische Bemerkung Mosis über die Verheißung Gottes, den Israeliten Fleischnahrung zu geben (Num. 11, 21, 22), einem Israeliten zu. Moses soll fleckenlos dastehen vor seinen Lesern. Auch die Agada erklärt den Ausspruch Mosis so, daß er ihm nicht den Vorwurf mangelnden Gottvertrauens einträgt.<sup>170</sup>

151. IV, 1, 1 § 2: „Die Israeliten schickten sich zum Kriege mit den Chanaanäern an, indem sie sich einbildeten, Gott gewähre ihnen nicht so sehr um Mosis willen seine Hilfe, als vielmehr mit Rücksicht auf ihre Vorfahren, die er seiner besonderen Fürsorge gewürdigt habe.“ Vgl. VIII, 11, 2: „Denn der Väter Verdienst billigt der Nachkommen Fehler.“ — Es liegt hier der agadische Gedanke des זכות אבות, des Verdienstes der Väter, vor.<sup>171</sup>

152. IV, 2, 2 § 14: „Kores, ein durch ... Reichtum hervorragender Hebräer ...“ — Den Reichtum Korachs kennt auch die Agada: „Reichtum, seinem Besitzer verwhart zu seinem Unheil (Eccl. 5, 12), dies ist Korachs Reichtum ..., eine Last für dreihundert weiße Maultiere waren die Schlüssel von Korachs Schatzkammern.“<sup>172</sup>

153. a. a. O.: „Beredt und sehr gewandt in der Behandlung des niederen Volkes.“ — Diese Eigenschaft Korachs wird auch in der Agada betont: „Und er nahm (Num. 16, 1) — dies ‚und er nahm‘ heißt ‚bereden mit Schmeichelworten‘, so daß sich alle Großen Israels und Synhedrial-Häupter von ihm be-

reden ließen ... also ‚Und Korach nahm‘, daß er sie mit Schmeichelworten gewann.“<sup>173</sup>

154. a. a. O., § 15: Korach macht Moses den Vorwurf, „er habe seinem Bruder das Priestertum übertragen...“ § 18: „Denn welchen Grund könne Moses beibringen, daß er dem Aharon das Priestertum übertragen habe?“ § 20: „In Wahrheit aber wollte er das Volk dahin bringen, ihm selbst die Hohenpriesterwürde zu übertragen.“ — Die Sucht nach dem Hohenpriestertum als Motiv des Korachschen Aufstandes wird auch in der Agada betont: „Der erpicht ist, reich zu werden (Prov. 28, 20), das ist Korach, der ein Levite war, und noch die Hohenpriesterwürde erlangen wollte.“<sup>174</sup>

155. IV, 2, 3 § 22: „Die Rotte Korachs wollte den Moses steinigen.“ — In der Agada: „Sie wollten ihn steinigen.“<sup>175</sup>

156. IV, 3, 4 § 56: „Das Feuer wandte sich gegen die zweihundertfünfzig Männer und Korach und verzehrte sie so gänzlich, daß nichts von ihren Körpern entdeckt werden konnte.“ — Nach der Bibel (Num. 26, 10) wurde Korach von der Erde verschlungen, nicht, wie bei Jos., verbrannt. Die Auffassung des Jos. findet sich aber im samaritan. Pentateuch z. St. und auch in der Agada: „Und die Seraphim stehen (Jes. 6, 1): das bedeutet, daß das Feuer den Usijahu verbrennen wird, wie es Korach und seine Rotte verbrannt hat.“<sup>176</sup>

157. IV, 4, 6 § 78: „Mirjam starb am Neumond des Nissan.“ — Derselbe Todestag auch in der Agada.<sup>177</sup>

158. a. a. O.: „Nachdem sie einen Monat um Mirjam getrauert hatten, reinigte Moses das Volk auf folgende Weise...“ — Jos. bringt das Gesetz über die rote Kuh und den Tod Mirjams, welche hintereinander in Num. 19 f. stehen, in zeitliche Beziehung zueinander: Das Para-Aduma-Gesetz wurde anlässlich des Todes Mirjams gegeben.<sup>178</sup> Daß um Mirjam einen Monat lang getrauert wurde, schließt Jos. per Analogie aus der biblischen Angabe über die dreißigtägige Trauerzeit um Aaron (Num. 20, 29) und Moses (Deut. 34, 8).

159. IV, 6, 12 § 155: „Ein Teil der Mitschuldigen des Zambrias wurde von eifervollen Jünglingen getötet, ein anderer Teil durch die Pest dahingerafft.“ — Nach der Bibel (Num. 25, 9) wurden sämtliche Schuldige nur durch die Pest gestraft. Jos. entnimmt seine Angabe aus Num. 25, 5 oder schließt vielleicht per Analogie aus dem Ex. 32, 27 f. Erzählten.<sup>179</sup>

160. IV, 6, 6 §§ 129, 130: Bileam gibt den Midianitern folgenden Rat: „Nehmt die schönsten Eurer Töchter ... schickt sie in die Nähe des Lagers der Hebräer und traget ihnen auf, sie sollen sich den Jünglingen ... hingeben. Sobald sie dieselben aber in Netze der Sinnlichkeit gefangen sähen, sollen sie sich stellen, als wollten sie fliehen. Wenn die Jünglinge sie dann bäten zu bleiben, sollen sie nicht eher nachgeben, bis sie dieselben überredet hätten, mit Hintansetzung ihrer väterlichen Gesetze und der Verehrung Gottes ... die Götter der Midianiten und Moabiter zu verehren.“ — Einen ähnlichen Rat Bileams kennt auch die Agada: „Bileam sprach zu Balak: Der Gott der Israeliten haßt die Unzucht und sie begehren Flachsgewänder. Komm, ich will dir einen Rat geben: Errichte Zelte und setzte daselbst Buhldirnen hin, eine alte draußen und eine junge drinnen, und sie sollen ihnen Flachsgewänder verkaufen. Er tat so. ... Die Buhldirne sprach zu dem Israeliiten: Willst du Wein trinken? Nachdem er getrunken, brannte der Trieb in ihm; er sprach zu ihr: Sei mir zu Willen. Da nahm sie ihren Götzen aus ihrem Busen und sprach zu ihm: Diene diesem ... ich lasse dich nicht los, bis du die Lehre Mosis verleugnest.“<sup>180</sup>

161. IV, 8, 4 § 201: „In den anderen Städten sollen weder Tempel noch Altäre sein, denn Gott ist ein einziger Gott und die Hebräer sind ein einziges Volk.“ — „Einzigster Gott — einziges Volk“ ist eine der Agada geläufige Zusammenstellung.<sup>181</sup>

162. IV, 8, 23 § 245: „Denn nur dann wird der Geist der Kinder frei und tugendhaft sein, wenn sie nicht aus einer

unehrenhaften Verbindung entstammen.“ — Auch nach der Agada hat eine unpassende Ehe ungeratene Kinder zur Folge: „Wer eine Frau des Geldes wegen heiratet, hat ungeratene Kinder. . . . Wer eine Frau heiratet, die seiner nicht würdig ist, hat gleichsam die ganze Welt umgeackert und mit Salz besät.“<sup>182</sup>

163. IV, 8, 40 § 290: „Die Verschnittenen sollen verstoßen werden, als ob sie ihre Kinder gemordet hätten, noch ehe diese geboren sind.“ — Dieser Gedanke, daß derjenige, welcher keine neuen Menschen in die Welt setzt, als deren Mörder gilt, ist rabbinisch: „Jeder Jude, der nicht Kinder zeugt, hat gleichsam gemordet.“<sup>183</sup>

164. IV, 8, 48 § 326: „Eine Wolke ließ sich auf Moses herab und er entschwand in ein Tal. In den heiligen Büchern aber meldet er, daß er gestorben sei, indem er besorgte, man möchte nachher sagen, daß er um seiner ausgezeichneten Tugend willen zu Gott eingegangen sei.“ — Nach Jos. ist also Moses im Gegensatze zur Bibel (Deut. 34, 5) keines menschlichen Todes gestorben, sondern nur den Blicken der Menschen für immer entschwunden. Die Angabe Mosis, er sei natürlich gestorben, scheint Jos. damit begründen zu wollen, Moses habe besorgt, es könnte mit seiner Person Abgötterei getrieben werden, falls man von seinem übernatürlichen Ende erfahren würde.<sup>184</sup> Jos. begegnet hier auch der schwierigen Frage, wieso im Pentateuch, der von Moses geschrieben wurde, von Mosis Tod die Rede sein könne, und beantwortet sie dahin, Moses habe über seinen Tod im voraus berichtet. Mit dieser Frage befaßt sich auch die Agada: Nach R. Meir hat Moses selbst, wie bei Jos. die ganze Thora geschrieben. Die Agada weiß auch, daß Moses nicht gestorben ist, sondern im Himmel fortlebe.<sup>185</sup>

165. IV, 8, 49 § 328: „Moses starb am Neumond des Adar.“ — Dieses Datum kennt auch die Agada, obwohl im allgemeinen der siebente Adar als Todestag Mosis gilt.<sup>186</sup>

### Josua<sup>186a</sup>. Richter. Ruth.

166. V, 1, 2 § 7: „Die Kundschafter lagen bei Rahab zur Herberge (ἐν τῷ τῆς Ραχαβῆς καταγωγῷ).“ — Jos. faßt also זונה (Josua 2, 1) als „Gastwirtin“, nicht — wie etwa die Septuaginta — als „Dirne“ auf. Vgl. Antiq. III, 12, 2 § 276, wo Jos. beide Auffassungen des Wortes kennt.<sup>187</sup> Auch das Targum zu Josua 2, 1 übersetzt זונה mit פונדקיתא = Gastwirtin.<sup>188</sup> Da aber dieses Targumwort ebenfalls die Bedeutung „Dirne“ erhielt,<sup>189</sup> so hat die Erklärung des fraglichen Wortes an unserer Stelle durch Jos. keine Parallele. Es ist wahrscheinlich, daß Josephus das ihm zu dieser Stelle vorschwebende oder vorliegende Wort פונדקית seinem ursprünglichen, eigentlichen Sinn nach nimmt, ohne sexuelle Nebenbedeutung; פונדקית in diesem Sinne kommt auch in der talmudischen Literatur vor.<sup>190</sup>

167. V, 1, 5 § 22: „Jericho wurde während des Pessachfestes belagert und erstürmt.“ — Jos. bringt die sieben Belagerungstage (Josua 6) mit der Dauer des Pessachfestes, welches die Israeliten bei Jericho feierten (Josua, 5, 10), derart miteinander in Verbindung, daß er die beiden Ereignisse gleichzeitig stattfinden läßt, während die Agada<sup>191</sup> aus der Aufeinanderfolge der Berichte über die Pessachfeier und die Belagerung Jerichos richtiger schließt, die Belagerung habe unmittelbar nach dem Pessachfest begonnen.

168. V, 1, 28 § 115: „Zwanzig Jahre später, als Josua ein Greis war, schickte er nach den vornehmsten Männern...“ — Dieser Zeitraum zwischen dem Zwischenfall mit den zweieinhalb Stämmen (Jos. 22) und der letzten Rede Josuas (Josua 23) ist in der Bibel nicht angegeben. Dort heißt es nur: מימים רבים (Jos. 23, 1).<sup>192</sup> — Josephus faßt die zwei letzten Reden Josuas (cap. 23 und 24) in eine zusammen.

169. V, 2, 1 § 120: „Phinees prophezeite auf Gottes Befehl, daß der Stamm Juda bei der Vernichtung der Chanaanäer anführen solle.“ — Ri. I, 1 ist von Pinchas nicht die Rede, sondern nur von Gottes Befehl. Jos. läßt den Priester, der ja

Gottes Willen aus den Urim we Tumim ersah,<sup>193</sup> zwischen Gott und das Volk treten. Dieser Priester ist Pinchas, der Nachfolger Eleazars, der zu dieser Zeit wirkte (vgl. Antiq. V, 2, 10 § 159; Ri. 20, 28). Zu vergleichen ist die Agada, welche den Ri. 2, 1 erwähnten Engel und Ri. 6, 8 erwähnten Propheten ebenfalls mit Pinchas identifiziert.<sup>194</sup>

170. V, 2, 2 § 124: Jos. berichtet, daß beim Kampf um Jerusalem (Ri. I, 8) die Israeliten die Belagerung der oberen Stadt aufgeben mußten und nur den unteren Teil eroberten. — Diese der Bibel fremde Einschränkung ist eine exegetische Zufügung: er soll zur Erklärung der biblischen Angabe (Ri. I, 21) dienen, wonach die Jebusiter in Jerusalem waren, welcher Vers ohne die Einschränkung des Jos. mit Ri. I, 8 — Eroberung und Vernichtung Jerusalems — in Widerspruch stehen würde.

170 a. V, 2, 3 § 125: „Dort (in Hebron) gab es noch vom Geschlecht der Riesen, welche durch die Größe und Gestalt ihres Körpers sich von den übrigen Menschen unterschieden. . . . Ihre Gebeine werden noch heute gezeigt; wer sie nicht mit Augen gesehen hat, wird ihre Größe unglaublich finden.“ — Vgl. LXX zu Ri. I, 10 und Num. 13, 22.

171. V, 2, 8 § 136 f.: Jos. erzählt die Geschichte vom Kampfe mit den Benjaminiten (Ri. 19 f.) am Anfange der Richterzeit, statt der Bibel gemäß an deren Ende. — Diese Zeitbestimmung der Benjaminiten-Episode nimmt auch die Agada vor:<sup>195</sup> Die Benjaminiten-Episode hat zur Zeit des Othniel ben Kenaz gespielt, also am Beginne der Richterzeit.

172. V, 3, 3 § 182: „Othniel<sup>196</sup> erhielt durch eine Verkündigung Gottes die Aufforderung, er solle nicht zulassen, daß die Israeliten länger bedrängt würden.“ — Von einer Verkündigung Gottes steht im Bibeltext nichts. Vielleicht geht Josephus' Angabe auf *ויצא למלחמה . . . ותהי עליו רוח* (Ri. 3, 10) zurück.

173. V, 5, 4 § 205: „Die Schlacht begann also: da sie untereinander kämpften, kam ein ungestümes Wetter mit Platzregen und Hagel und der Wind schlug den Hagel den

Chanaanäern ins Gesicht..., den Israeliten aber schadete das Wetter, da es in ihrem Rücken war, weniger; ja, es machte sie beherzter, weil sie Gottes Hilfe so augenscheinlich spürten.“ — Beim Kampfe zwischen den Israeliten unter Deborah und den Chanaanäern unter Sisera (Ri. 4) hat also die Natur selber die Israeliten unterstützt. Die Angabe des Josephus dürfte auf Ri. 5, 20 (Deborah-Lied) zurückgehen. „Vom Himmel herab kämpfte man; die Sterne aus ihren Bahnen kämpften gegen Sisera“, wie auch die Agada aus diesem Verse auf die Anteilnahme der Natur am Kampfe gegen Sisera schließt.<sup>197</sup> Vielleicht überträgt Josephus auch Josua 10, 11 (vgl. Nr. 131).

174. a. a. O., § 207: „Jael gab dem Sisera verdorbene Milch.“ — In der Bibel (Ri. 4, 19) ist nur von Milch schlecht-hin die Rede. Jos. will durch diesen Zusatz das Einschlafen Siseras erklären.<sup>198</sup>

175. V, 6, 3 § 215: „Gott erschien dem Gideon im Traum und sagte zu ihm...“ — In der Bibel (Ri. 7, 2) spricht Gott unmittelbar zu Gideon: Jos. läßt aus religiösen Gründen den Traum zwischen Gott und Gideon treten (vgl. Nr. 226, 238, 257).

176. a. a. O., §§ 216, 217: „Gott riet dem Gideon, um Mittag... das Heer hinaus an den Fluß zu führen, und dann diejenigen, welche sich auf die Knie niederlassen und so trinken würden, für streitbare Männer zu halten; welche aber in Eile und Tumult trinken würden, als furchtsame Leute... zu halten. Als Gideon das getan hatte, fand er 300 Männer, die das Wasser mit Furcht und Zittern aus den Händen tranken; diese befahl ihm Gott zu nehmen und gegen den Feind zu führen.“ — Dies entspricht dem Ri. 7, 4—8 Erzählten. Josephus interpretiert den unklaren Bericht der Bibel und macht ihn eindrucksvoller, indem er Gideon gerade mit den als feige erkannten Männern den Sieg erringen läßt, woraus man die Hilfe Gottes erst richtig erkennen könnte (vgl. Nr. 113: Wunderhäufung). Allerdings ist in der Bibel (Ri. 7, 3) von der vorherigen Ausscheidung der Furchtsamen die Rede, welchen Umstand aber Jos. nicht erwähnt.<sup>198 a</sup>

177. V, 7, 1 § 233: „Die Mutter Abimelechs, des Sohnes Gideons, hieß Druma.“ — Dieser der Bibel unbekannt Name scheint einer Assoziation mit Ri. 9, 41 [Aruma, Residenz Abimelechs] zu entspringen. Wahrscheinlich hat ihn Josephus einer schriftlichen Quelle entnommen.<sup>199</sup>

178. V, 7, 12 § 270: „Jephta wurde in Sebea im Galaditherland begraben.“ — In der Bibel (Ri. 12, 7) heißt es nur, daß er in einer der Galaditherstädte begraben wurde. Josephus schöpft aus unbekannter schriftlicher Quelle (vgl. Nr. 177).

179. V, 8, 2 § 276: „Ein gewisser Manoches, einer der vornehmsten Daniten und ohne Zweifel der erste Bürger seiner Vaterstadt.“ — Daß Manoach kein Durchschnittsmensch war, sondern gar ein Gerechter, weiß die Agada: „Ein Mann‘ (Ri. 13, 2) . . . , überall, wo der Ausdruck מָנוֹחַ steht, ist von einem bedeutenden Manne die Rede. . . . ‚Und sein Name war Manoch‘ (das.) . . . , bei den Gerechten steht das Wort ‚Name‘ zuerst.“<sup>200</sup>

180. V, 8, 2—3 § 277 f.: Jos. erzählt hier von starker Eifersucht Manoachs auf seine Frau, da diese die besondere Schönheit des ihr erschienenen Jünglings (Ri. 13, 6) rühmte. Um ihres Mannes Eifersucht zu zerstreuen, bittet sie den Engel nochmals zu erscheinen; dieser willfahrt ihrer Bitte. — Diese Erzählung dient möglicherweise dazu, um das zweimalige Erscheinen des Engels (Ri. 13, 3, 9) zu erklären; ob sie vielleicht eine romantische Erfindung des Jos. seinen griechischen Lesern zuliebe ist oder auf eine Quelle zurückgeht, ist nicht zu entscheiden. Streitigkeiten zwischen Manoach und seiner Frau kennt auch die Agada,<sup>201</sup> aber aus anderen Gründen.

181. V, 8, 4 § 285: „Samson, d. h. der Tapfere.“ — Vgl. Einleitung.

182. V, 8, 6 § 288: „Samson nahm drei Honigwaben und brachte sie seiner Braut zum Geschenk.“ — In der Bibel (Ri. 14, 8, 9) ist nur von Honig im allgemeinen die Rede und das Geschenk gilt Simsons Eltern.<sup>202</sup>

183. V, 8, 11 § 306: „Dalila war eine Dirne.“ — Dies steht nicht in der Bibel. Jos. folgert es aus dem Umstand, daß sich Dalila für Geld (Ri. 16, 5) bereit erklärte, ihren Gatten zu verraten. Vielleicht denkt Jos. auch an die Ri. 16, 1 genannte Dirne.

184. a. a. O., § 308: „Samson sagt Delila, man müsse ihn, um ihn zu schwächen, mit sieben Weinreben (κλήμασιν) binden.“ — Die Bibel (Ri. 16, 7) spricht von Schnüren (יתרים). Jos. stimmt mit der Luciana überein.<sup>202 a</sup>

185. V, 9, 1 § 318: Jos. läßt die Ruth-Geschichte zur Zeit Elis spielen.<sup>203</sup> — Nach der Agada spielt die Ruth-Geschichte zur Zeit Ibzans<sup>204</sup> oder Eglons<sup>205</sup> oder Deborahs.<sup>206</sup> Nach Hieronymus<sup>207</sup> lebte Ruth zur Zeit Simsons. Die Angaben des Hieronymus und des Jos. gehen auf dieselbe Überlegung zurück: Der letzte Richter des Richterbuches ist Simson; dann kommt Eli. Das Buch Ruth steht nun in der Septuaginta bekanntlich zwischen Richter und Sam. I,<sup>207 a</sup> also zwischen Simson und Eli. Daher spielt es entweder noch zur Zeit Simsons (wie Hieron.) oder schon zur Zeit Elis (wie Jos.). Die Ansicht des Jos. hat für sich, daß ja Simson schon im Richterbuch stirbt, die Ruth-Geschichte also nach seinem Tode, das ist zur Zeit Elis, spielen muß.<sup>208</sup>

186. V, 9, 2 § 323: „Als Ruth mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem kam, nahm sie Boas, ein Verwandter des Elimelech, gastfreundlich auf.“ — Davon wird im Buche Ruth nichts erzählt; die Angabe widerspricht auch dem folgenden § 324, wo Jos. sagt, Boas hätte die Ruth nicht gekannt und erst Erkundigungen über sie eingelesen.

187. a. a. O., § 326: „Ruth aber legte die Speisen, welche sie empfing, für ihre Schwiegermutter zurück.... Naemi aber hatte auch ihr einen Teil der Lebensmittel aufbewahrt, welche sie der Fürsorge der Nachbarn verdankte.“ — Der letztere Zug fehlt in der Bibel und verschönert die Erzählung, indem er das Verhältnis der beiden Frauen um so herzlicher erscheinen läßt.

188. a. a. O., § 332 f.: Boas läßt seine Aufforderung an den Löser in Ruths Gegenwart ergehen, im Gegensatz zur Bibel (Ruth 4). — Die Lösezeremonie (Ruth 4, 8) ändert Jos. in die Leviratsehen-Zeremonie (Deut. 25, 9) um, da er den Lösekontrakt der biblischen Ruth-Erzählung, in der das Hauptgewicht auf den Erwerb des Gutes — nicht der Frau — liegt, in einen Ehekontrakt umwandelt.<sup>208 a</sup> Vielleicht aus apologetischen Motiven.

189. V, 10, 2 § 345: „Hanna entgegnete . . ., sie habe Gott um Kinder gebeten. Da tröstete sie Eli und verkündete ihr, daß ihr Gott Kinder geben würde.“ — Jos. konkretisiert hier die allgemein gehaltenen Ausdrücke der Bibel (I Sam. 1, 15—17) und läßt Eli der Hanna die Geburt eines Kindes verkünden. So auch die Agada: Eli verkündet Hanna die Geburt eines Sohnes.<sup>209</sup>

190. V, 10, 3 § 346: „Samuels Eltern bringen den Zehnten dar.“ — Diese Erweiterung von I Sam. 1, 24 kann als Beweis dafür gelten, daß zu Josephus' Zeiten die Priester den Zehnten von den Leviten nahmen, und Josephus hat dies in die alten Zeiten übertragen: Der Levit Elkana gibt — Maasser.<sup>210</sup>

Hier seien noch einige Stellen angeführt, deren Exegese bei Josephus möglicherweise auf eine Priestertradition zurückgeht. (Vgl. Einleitung.)

190 a. VI, 1, 4 § 16: „Siebzig Leute aus dem Flecken Beth-Same wurden getötet, weil sie sich unterstanden hatten, die Lade des Herrn mit ihren Händen anzurühren, welches ihnen, da sie keine Priester waren, zu tun nicht gebühre.“ — Dieses Motiv, das Josephus zur Erklärung des I Sam. 6, 19 erzählten Vorfalles anführt, kommt in der Bibel nicht vor.<sup>211</sup> Vielleicht denkt Josephus auch an II Sam. 6, 6: Uza wird, weil er die heilige Lade anrührt, getötet.

190 b. VII, 4, 4 § 95: Josephus umschreibt bei Wiedergabe von II Sam. 7, 18 יישב ויבא המלך וישב לפני יי (er setzte sich mit πρὸς ὤν ἐπὶ πρόσωπον (er fiel auf sein Angesicht)). Diese Umschreibung hängt möglicherweise mit dem hasmonäisch-anti-

hasmonäischen Streit über die Superiorität zwischen Königtum und Priestertum zusammen, ob nämlich die Könige aus dem Hause David im Tempelhof sitzen durften oder nicht.<sup>212</sup> Die Hasmonäer-Priester, die letzterer Ansicht waren, gaben daher dem **וישב** einen anderen Sinn. Die Umschreibung des Josephus kann demnach auf eine hasmonäische Priestertradition zurückgehen.

190 c. X, 4, 3 § 65: „Endlich wurden auch die Priester der Götzen, die nicht aus dem Geschlecht Aharons waren, umgebracht.“ — Jos. meint entweder, daß die Götzenpriester, die von Josia getötet werden sollten (II Kö. 23, 5), soweit sie aharonidischer Abstammung waren, nicht getötet wurden oder daß es unter den Götzendienern überhaupt keine Aharoniden gab.

190 d. X, 6, 2 § 90: „Sowohl das Volk als auch die Vornehmen schlugen seine Warnungen in den Wind, ja sie wurden durch sein Wort so erbittert.“ — In Jeremia 26, 11 sind es gerade die Priester, welche Jeremia angreifen. Jos. will aber wahrscheinlich die Priester an der Verfolgung Jeremias nicht beteiligt sein lassen und faßt daher **כהנים** im Sinne von ‚Vornehme‘ auf (vgl. II Sam. 8, 18, LXX und Targum dazu).

190 e. Vgl. Nr. 147 und Nr. 230.

191. V, 11, 5 § 361: „Eli war der erste Hohenpriester aus der Familie Ithamars..., denn vorher war die Würde beim Hause Eleazars, wo sie immer vom Vater auf den Sohn überging..., bis sie Eli erhielt, dessen Stamm das Hohenpriestertum bis zu Zeiten des Königs Salomo innehatte; dann ging sie wieder auf die Nachkommen Eleazars über.“ — Daß Eli ein Ithamaride war, steht zwar nicht ausdrücklich in der Bibel, aber die Angabe des Josephus läßt sich aus der Tatsache, daß Eli bei der Aufzählung der Eleazariden (I Chr. 5, 30, 31) nicht erwähnt wird, und aus Kombination der Verse I Sam. 14, 3; 22, 20 und I Chr. 24, 3 vollkommen rechtfertigen. Josephus' Angabe entspricht der Agada, nach der ursprünglich die Eleazariden das Hohenpriestertum innehatten<sup>213</sup> und es vorübergehend an die

Ithamariden verloren, während nach anderer agadischer Ansicht die Ithamariden von jeher bis Salomo das Hohenpriestertum innehatten.<sup>214</sup>

192. VI, 1, 1 § 3: „Denn die Menschen starben an der Ruhr . . ., ehe die Seele noch durch den Tod vom Leib gelöst wurde, brachten sie ihre Eingeweide herauf und gaben sie, durchfressen und ganz von der Krankheit verdorben, durch Erbrechen von sich.“ — Josephus berichtet hier, was für eine fürchterliche Krankheit die עפילים (I Sam, 5, 6) der Bibel waren. Auch die Agada weiß von einer ungewöhnlichen inneren Krankheit zu erzählen, die die Philister traf.<sup>215</sup>

193. V, 1, 4 § 16: Siehe Nr. 190 a.

194. a. a. O., § 18: „Die heilige Lade wurde beim Leviten Aminadab aufgestellt.“ — In der Bibel ist Abinadab (I Sam. 7, 1) kein Levite. Jos. denkt vielleicht irrtümlich an den I Chr. 15, 10, 11 genannten Leviten Aminadab.

195. VI, 2, 2 § 27: „Gott ließ unter den Palästinern die Erde erbeben und erschütterte dieselbe so heftig, daß sie keinen sicheren Schritt tun konnten, sondern hin und her schwankten und in neugebildete Erdspalten versanken. Dann erschreckte er sie durch Donnerschläge und so schrecklich auf sie zuckende Blitze, daß es schien, als ob ihre Gesichter verbrannt würden, so daß sie die Waffen wegwarfen und flohen.“ — Die Bibel (I Sam. 7, 10) spricht nur von gewaltigem Donner.<sup>216</sup> Vgl. Nr. 131, 173.

196. VI, 3, 1 § 31: „Er selbst (Samuel) besuchte zweimal im Jahre die Städte.“ — In der Bibel (I Sam. 7, 16) ist nur von jährlich einmaligem Besuch die Rede. Jos. leitet seine Angabe wahrscheinlich aus שנה בשנה (das.) ab: entweder deutet er die Wiederholung des Wortes als Verdopplung oder er faßt das erstere שנה als „wiederholen, zweimal tun“ auf.

197. VI, 4, 3 § 58: „Als Saul nun in das Haus seines Verwandten Abenar gekommen war . . .“ — Jos. identifiziert den „Vetter Sauls“ (I Sam. 10, 14) mit dem I Sam. 14, 50 Abner genannten Vetter.

198. VI, 4, 5 § 63: „Sobald Saul erfuhr, daß er zum König ausgelost wurde, begab er sich hinweg, indem er, wie ich glaube, den Schein vermeiden wollte, als ob er gern die Regierung übernehmen möchte; er zeigte eine große Mäßigung und Selbstbeherrschung usf.“ — Jos. faßt das Sich-Verstecken Sauls (I Sam. 10, 21, 22, vgl. v. 16) als Zeichen einer besonderen Bescheidenheit auf, nicht etwa als Zeichen von Schüchternheit oder Feigheit. Ebenso, naheliegenderweise auch die Agada.<sup>217</sup> — Vgl. Jos. VI, 4, 3 § 59: Saul verriet nichts vom Königtum, weil er fürchtete, Neid zu erwecken. Also ein vernünftiges, aber kein unehrenhaftes Motiv.

VI, 14, 4 § 344 f. hält Jos. eine große Lobrede auf Saul: Der erste König von Israel soll in den Augen der Leser den entsprechenden Nimbus erhalten. — Jos. preist Saul, daß er, obwohl er wußte, daß er dem Tod entgegengehe, seine drei Söhne ins Feld mitnahm. Dieser Zug wird auch in der Agada hervorgehoben: Saul wußte bestimmt, daß er getötet werde, und zog in den Krieg und nahm seine drei Söhne mit, freudig die Strafe auf sich nehmend.<sup>218</sup>

199. VI, 4, 6 § 66: „Der Prophet Samuel schrieb das, was ihnen begegnen würde, in ein Buch, verlas es in Gegenwart des Königs und legte das Buch in die Hütte Gottes, den Nachkommen zum Zeugnis, daß er ihnen dieses alles zuvor gesagt habe.“ — Die Bibel (I Sam. 10, 25) spricht davon, daß Samuel das „Recht des Königtums“ (משפט המלוכה) vorgelesen hat, womit offenbar die Staatsverfassung gemeint ist. Wie Jos. zu seiner Angabe kommt, ist schwer zu erklären.<sup>219</sup>

200. VI, 6, 5 § 122: „Saul berief den Hohenpriester Achitob und befahl ihm, Gott zu befragen...“ — In der Bibel (vgl. I Sam. 14, 36) ist der Name des Priesters nicht genannt. Nach den Angaben der Bibel ist es eher Achia (vgl. I Sam. 14, 18; Antiq. VI, 6, 2 § 107), als dessen Vater Achitob (I Sam. 14, 3). Wahrscheinlich liegt im Texte des Jos. eine Verschreibung vor.

201. VI, 7, 2 § 137: „Saul wollte den Amalekiten-König Agag (I Sam. 15, 9) wegen seiner ungewöhnlichen Schönheit schonen.“ — Jos. macht Saul zu einem Ästheten, zeigt aber, daß der Gehorsam gegen Gottes Befehle wichtiger ist als Äußerlichkeiten. — Zur Unterstreichung des Schönheitssinnes der Israeliten dient möglicherweise auch die Angabe, Josua habe die heilige Hütte in Silo aufgeschlagen, weil er diesen Ort wegen der Schönheit seiner Lage für passend hielt (V, 1, 19 § 68).

202. VI, 7, 3 § 140: „Da sie (die Sikimiten, Sichemiten) nämlich mit Raguel, Mosis Schwiegervater, verwandt waren, so hatte er (Saul) gerechte Ursache, warum er sie zu schützen wünschte.“ — An der entsprechenden Bibelstelle heißt es (I Sam. 15, 6): „Saul sagte zu den Kenitern: ...sondert euch ab von den Amalekitern, damit ich euch nicht vernichte; denn ihr habt Gutes getan mit allen Kindern Israels, als sie aus Ägypten herauszogen.“ Jos. sieht also in diesem Vers die Beziehung Jithros (aus der Familie der Keniter: Ri. I, 16; IV, 11) zu den Israeliten ausgesprochen. So auch die Agada.<sup>220</sup> Vgl. auch Antiq. V, 2, 3 § 127: „Auch wiesen sie den Nachkommen des Midianiters Jithro, Mosis Schwiegervater, Land zum Wohnplatz zu, denn sie hatten ihr Vaterland verlassen, um mit ihnen zu ziehen, und waren auch in der Wüste bei ihnen geblieben.“ (Vgl. Ri. I, 16.)

Daß Jos. die Keniter Sikimiten nennt, erklärt sich folgendermaßen: Jos. gebraucht jedenfalls nicht das hebräische Bibelwort, sondern das Targumwort für Keniter: שלמטה: Entweder ist nun Sikimiten durch die sehr leichte Verwechslung von ל und כ entstanden: also etwa statt Silimiten: Sikimiten; oder wahrscheinlicher: Jos. sieht in den שלמטה: Salemiter. Nun ist Salem nach Gen. XXXIII, 18 (vgl. LXX; Raschbam z. St.) die Hauptstadt der Sichemiten. Also: Keniter = שלמטה = Salemiter = Sikimiten.

203. VI, 9, 4 § 192: „Das Schwert (Goliaths) weihte David Gott“; VI, 12, 1 § 244: „Der Hohenpriester sagte...“

das Schwert Goliaths sei hier, welches er selbst (David) Gott geheiligt habe.“ — Diese Angabe, wonach David das Schwert Goliaths Gott geweiht habe, ist eine exegetische Zufügung des Josephus. Er will nämlich damit erklären, wieso denn eigentlich das Schwert Goliaths zu Achimelech gekommen sei (I Sam. 21, 10): Daher sagt er, David hätte es eben Gott geweiht.<sup>221</sup>

204. VI, 10, 2 § 197 (vgl. VII, 1, 4 § 25): Jos. verändert aus begreiflichen apologetischen Gründen die von Saul geforderten hundert Vorhäute der Feinde (I Sam. 18, 25) in deren Köpfe. Dafür erhöht er aber die Zahl auf das Sechsfache.

205. VI, 11, 4 § 215: Jos. erzählt, Saul wollte den David vor ein Gericht stellen und über ihn die Todesstrafe verhängen lassen, während nach der Bibel (I Sam. 19, 11) David heimlich getötet werden sollte. Jos. will den ersten israelitischen König nicht als Meuchelmörder erscheinen lassen.

206. VI, 13, 10 § 323: „David verschonte bei seinen Raubzügen die Menschen, damit sie ihn nicht dem König anzeigen.“ — In der Bibel (I Sam. 27, 9, 11) heißt es logischer, David habe die Menschen getötet, damit sie ihn nicht dem König anzeigen. Vielleicht verfolgt Jos. mit dieser Änderung einen apologetischen Zweck.

207. VI, 14, 1 § 325: „Die Philister wollten mit ihren Bundesgenossen in Renga zusammenkommen.“ — In der Bibel (vgl. I Sam. 28, 1) fehlt dieser Name (vgl. Nr. 178).

208. a. a. O., § 332: „Als Samuel erschien..., erschrak die Hexe von Endor und sagte: Bist Du nicht der König Saul? Denn Samuel hatte ihr Saul zu erkennen gegeben.“ — In der Bibel (vgl. I Sam. 28, 12) ist nicht gesagt, woran denn die Hexe Saul erkannt habe. Jos. meint daher, Samuel hätte ihr gesagt, daß Saul vor ihr stehe. Auch die Agada befaßt sich mit der Frage, woran die Hexe Saul erkannt habe.<sup>222</sup>

209. VI, 14, 7 § 371: „Saul setzte sein eigenes Schwert mit der Spitze gegen die Brust und stürzte sich darein: da er es aber nicht gegen sich zu stoßen, auch nicht durch Anstemmen

gegen sich zu drücken vermochte, kehrte er sich um, fragte einen nahe bei ihm stehenden jungen Mann: wer er wäre? Als er vernommen, daß er ein Amalekiter wäre, bat er ihn, er möchte das Schwert durch ihn stoßen, da seinen eigenen Händen die Kraft dazu fehle.... Dieser willfahrte ihm....“ — Jos. verbindet die beiden einander widersprechenden Berichte über den Tod Sauls: I Sam. 31, 4: Saul tötet sich selber, und II Sam. 1, 6—10: Saul wird getötet (vgl. VII, 1, 1 § 3).

210. VI, 14, 9 § 378: „Saul hat bei Lebzeiten Samuels achtzehn Jahre und nach dessen Tod zweiundzwanzig Jahre regiert.“ Antiq. 10, 8, 4 § 143 schreibt Jos. dem Saul eine zwanzigjährige Regierungszeit zu. — Die Regierungsdauer Sauls findet sich in der Bibel nicht. Von vierzig Regierungsjahren spricht auch die Apostelgeschichte.<sup>223</sup> Der Widerspruch zwischen den Angaben des Jos. über die Regierungszeit Sauls weist darauf hin, daß an einer der beiden Stellen ein fehlerhafter Text vorliegt. Es scheint nun, daß die Angabe der vierzig Regierungsjahre fehlerhaft ist. Sepher Juchasin<sup>224</sup> berechnet die Zahl von Sauls Regierungsjahren und sagt לאפוקי יוסף בן גורין שאמר כי שאול מלך עשרים שנה ו"ח שנים בימי שאול ושתי שנים אחריו. Es ist ihm also an der Stelle VI § 378 die Regierungszeit von 18 + 2 Jahren vorgelegen,<sup>224 a</sup> übereinstimmend mit X § 143, nicht wie uns 18 + 22, so daß kein Widerspruch in den Angaben des Josephus besteht: Saul hat zwanzig Jahre regiert. Es ist daher wahrscheinlich, daß ein christlicher Leser den Text des Jos., um ihn mit dem Neuen Testament in Einklang zu bringen, gefälscht hat, indem er einfach aus zwei (durch Hinzufügung von καὶ εἴκοσι zu δύο) zweiundzwanzig gemacht hat, wodurch der Widerspruch bei Jos. entstanden ist. Juchasin polemisiert<sup>225</sup> auch gegen die christliche Angabe von vierzig Jahren, hält also beide Angaben auseinander.<sup>226</sup>

211. VII, 1, 5 § 31: „Joab besorgte, er könnte durch Abner seine Stelle verlieren, und schlug einen bösen und hinterlistigen Weg ein..., er verleumdete Abner beim König und tötete ihn dann.“ — Aus der Bibel (II Sam. 3, 30) geht hervor,

daß Joab den Abner aus Rache wegen der Ermordung seines Bruders Assael getötet habe. Jos. meint aber (§ 36), Joab habe diesen Grund nur vorgeschützt, in Wirklichkeit habe ihn sein Ehrgeiz getrieben. Jos. nimmt hier Gelegenheit (§ 36 f.), über Machtgelüste und die Rücksichtslosigkeit der Menschen bei Verwirklichung ihrer Pläne zu reden.

212. VII, 4, 1 § 71: „David befragte den Hohenpriester nach dem Willen Gottes und bekam von diesem Antwort.“ — In der Bibel (II Sam. 5, 19; I Chr. 14, 10) befragt David selbst Gott und erhält von Gott direkte Antwort (vgl. Nr. 226).

213. VII, 4, 2 § 83: „Obedam war ein Levite.“ — Jos. identifiziert Obed-Edom, in dessen Haus die heilige Lade gebracht wurde (II Sam. 6, 10 und I Chr. 13, 13), mit dem I Chr. 15, 18 u. ö. genannten Leviten gleichen Namens. Ebenso die Agada.<sup>227</sup>

214. VII, 4, 3 § 89: „Michal war von David nie schwanger geworden.“ — Das „von David“ ist eine exegetische Hinzufügung zu II Sam. 6, 23, wo es heißt, daß Michal bis zu ihrem Tode keine Kinder hatte. Da aber in II Sam. 21, 8 Kinder Michals genannt werden, erklärt Jos. den ersteren Vers dahin: Michal hatte nie Kinder, nämlich von David, und der Widerspruch ist behoben. Auch die Agada befaßt sich mit dieser Schwierigkeit.<sup>228</sup>

215. VII, 4, 4 § 95: Siehe Nr. 190 b.

216. VII, 5, 4 § 112: „Seine ältesten Söhne waren um ihn und hatten ihn zu bewachen.“ — Die Angabe, daß es die ältesten Söhne Davids waren, welche ihn zu bewachen hatten, erklärt sich daraus, daß Jos. הראשונים (I Chr. 18, 17: ובני דוד הראשונים ליד מלך) als Adjektiv zu בני דוד zieht.<sup>229</sup>

217. VII, 7, 4 § 156: „Nach dem Tode seines Kindes zog sich David ein weißes Kleid an und ging in den Tempel.“ — In der Bibel (II Sam. 12, 20) heißt es nur, daß David andere Kleider anzog. — Vgl. Antiq. 12, 8, 4, wo Jos. das Volk Alexander dem Großen in weißen Kleidern entgegenziehen läßt. Ebenso die Agada (Megillath Taanit, cap. IX). — Vgl.

Bellum II, 8, 3 § 123: „Die Essener tragen stets weiße Kleider“ (vgl. Koh. 9, 8); vgl. Bellum VII, 2, 2 § 29: „Simon zieht... weiße Gewänder an und erhebt sich an der Tempelstelle aus der Erde.“ Weiße Kleider spielen auch im rabbinischen Schrifttum eine Rolle; z. B.: Am Neujahrstage trug man weiße Kleider. Am 15. Ab und am Jom Kippur gingen die Mädchen in weißen Kleidern.<sup>230</sup>

218. VII, 7, 5 § 159: „Denn auf einem einzigen kleinen Brunnen beruhte ihre (der Ammaniter im Kampfe gegen Joab, II Sam. 12, 26 f.; I Chr. 20, 1) Hoffnung, denen sie sich nun sparsam bedienten, damit er ihnen nicht versiegen möchte.“ — Dieser Umstand ist in der Bibel nicht erwähnt. Die Angabe des Jos. hängt irgendwie mit II Sam. 12, 27 zusammen: Joab eroberte die „Stadt des Wassers“. Aus dieser Bezeichnung geht hervor, daß die Ammaniter nur in dieser Stadt Wasser hatten.<sup>231</sup>

219. VII, 8, 5 § 189: „Absaloms Haupthaar war derart üppig, daß man es kaum in acht Tagen abscheren konnte.“ — Jos. konkretisiert die undeutliche Angabe der Bibel (II Sam. 14, 26): **וַיִּמַּח לְיָמִים**. So auch die Agada: „Nach der Ansicht R. Josef hat sich Absalom alle Sabbat-Vorabend, gemäß der Gewohnheit der Königssöhne, das Haar scheren lassen“; <sup>232</sup> also alle acht Tage wie bei Josephus.

220. VII, 9, 6 §§ 215, 216: „Achitophel sagte, er solle ihm 10.000 erlesene Streiter geben, dann wolle er seinen Vater umbringen, das Volk aber wohl erhalten zurückbringen, und alsdann werde sein Königreich Bestand haben, wenn David nicht mehr am Leben sei.“ — So umschreibt Jos. den dunklen Vers II Sam. 17, 3: **כִּשּׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מִבְּקֶשׁ כָּל הָעַם יִהְיֶה שְׁלוֹם**. Vgl. Targum z. St., der ähnlich übersetzt. Wahrscheinlich hat Jos. einen anderen Text vor sich gehabt.<sup>233</sup>

221. VII, 9, 8 §§ 228, 229: „Dort rief Achitophel alle seine Freunde zusammen, erzählte ihnen, welchen Rat er Absalom gegeben habe, und sagte: Weil er ihm nicht gefolgt habe, so werde er gewiß bald alles verlieren. David werde siegen ... es sei daher besser für ihn, frei und groß aus dem

Leben zu scheiden, als sich der Bestrafung durch David preiszugeben....“ — Jos. erweitert hier II. Sam. 17, 23, indem er aus ויצו אל ביתו eine Rede Achitophels ableitet und das — allerdings naheliegende, vgl. Kimchi z. St. — Motiv für Achitophels Selbstmord angibt.

222. VII, 10, 2 § 240: „Joab tötete Absalom mit einem durchs Herz geschossenen Pfeil.“ — In der Bibel (II Sam. 18, 14) durchbohrte er ihn mit drei Speißen.

223. VII, 10, 3 § 243: „Absalom ließ sich eine Marmorsäule errichten ... denn er sprach: wenn auch alle meine Kinder sterben, so wird durch diese Säule mein Name bleiben. Denn er hatte drei Söhne...“ — Jos. gleicht den Widerspruch zwischen II Sam. 18, 18: כִּי אָמַר אִין לִי בָן, wonach Absalom keine Kinder hatte, und II Sam. 14, 27, wo von Absaloms Kindern die Rede ist, aus, indem er das לִי בָן hypothetisch auffaßt: wenn auch meine Kinder sterben. Auch die Agada befaßt sich mit diesem Widerspruch.<sup>234</sup>

224. VII, 11, 6 § 280: „David sprach zu Joab...“ — In der entsprechenden Bibelstelle (II Sam. 20, 6) heißt es: „David sprach zu Abisag...“ Jos. stimmt hier mit der Lesart der Peschitto überein.<sup>235</sup>

225. VII, 11, 8 § 291 f.: Jos. legt in Erweiterung des ותבא האשה אל כל העם בהכמתה (II Sam. 20, 22) der klugen Frau in Awela eine Rede in den Mund, die sich aus der Situation ergibt. Das prägnante בהכמתה veranlaßt auch die Agada zu einer Erweiterung.<sup>236</sup>

226. VII, 12, 1 § 294: „Die Propheten antworteten David auf sein Gebet zu Gott.“ — In der Bibel (I Sam. 21, 1) antwortet Gott selbst. (Vgl. Nr. 212, 238.)

227. VII, 13, 1 § 318: „Der König wünschte nun zu wissen, wie zahlreich das Volk sei... Er vergaß aber Gottes Befehl, welcher befohlen hatte: Wenn das Volk gezählt werde, so solle für jeden Kopf ein halber Schekel an Gott entrichtet werden.“ — Jos. gibt also die Übertretung des Ex. 30, 13 ausgesprochenen Gebotes als die Sünde bei der Volkszählung

Davids an. Dasselbe sagt auch der Midrasch: <sup>237</sup> „Gott sprach zu David... ich will Dich straucheln lassen bei einer Sache, die sogar Schulkinder wissen, denn es heißt: ‚wenn Du die Kinder Israels zählen wirst, soll jeder ein Lösegeld für seine Seele geben, damit keine Pest über sie komme, jeder soll einen halben Schekel geben‘ ... und als David sie zählte, gab er kein Lösegeld für sie.“ — Jos. führt den „Zorn Gottes“ (II Sam. 24, 1), beziehungsweise den Satan (I Chr. 21, 1) als Initiator der Sünde Davids nicht an, um der Frage (vgl. Raschi und Kimchi z. St.) zu entgehen, warum Gott denn eigentlich gezürnt habe. Vielleicht läßt er auch den Satan aus religionsphilosophischen Gründen aus.<sup>238</sup>

228. VII, 13, 2 § 323: „Auf die Anfrage Gads an David, welchem Übel er sich als Strafe für seine Sünde (II Sam. 24, 13, I Chr. 21, 11) unterziehen möchte, überlegte David: daß, wenn er Hungersnot wähle, es erscheinen könnte, als ob er das zum Nachteil seiner Untergebenen getan hätte, da er selbst einen großen Getreidevorrat besäße und also nicht in Verlegenheit kommen könnte, während das Volk schwer getroffen werden würde; wenn er aber die dreimonatige Kriegszeit wähle, so sei wohl der Vorwurf zu erwarten, er habe den Krieg gewählt, weil er selbst von tapferen Männern geschützt werde, feste Plätze zur Verfügung habe und sonst nichts zu befürchten brauche. Er zog deshalb das Übel vor, das den König wie seine Untertanen in gleicher Weise heimsuchen würde... die Pest.“ — Dieselbe Überlegung findet sich auch in der Agada: „Da stand David verstört da und wußte nicht, was zu antworten; dann sagte er zum Propheten: Wenn ich den Hunger wähle, werden alle Israeliten sagen, David ist reich und seine Tennen sind voll Getreide, was liegt ihm daran! Wenn ich den Krieg wähle, werden alle Israeliten sagen, David ist ein Held und seine Truppen sind heldenhaft, was liegt ihm daran! Vielmehr wähle ich die Pest, die gleich ist gegenüber arm und reich, stark und schwach, groß und klein.“ <sup>239</sup>

### Könige. Chronik.

229. VII, 14, 4 § 346: „Simei, Davids Freund.“ — Diese Apposition steht nicht in der Bibel. Dem Jos. ist wahrscheinlich eine solche Lesart vorgelegen: statt שמעי ירעו las er שמעי ירעה דוד. (Vgl. Kittelbibel zu I. Reg. 1, 8.)

230. VII, 14, 10 § 378: „Es zeigte sich große Bereitwilligkeit zu Spenden für den Tempelbau unter Obersten, Priestern und Leviten.“ — Priester und Leviten werden in der Bibel (vgl. I Chr. 29, 6) nicht genannt. (Vgl. Nr. 190 e.)

231. VIII, 2, 2 § 27: „Die zwei Frauen berichteten Salomo, sie hätten beide am selben Tage und zur selben Stunde einen Knaben geboren.“ — In der Bibel wurde eines der Kinder drei Tage später als das andere geboren (I Kö. 3, 18). Die Angabe des Jos. erklärt sich wahrscheinlich aus ואלד עמה בבית (II Kö. 3, 17): „mit ihr“, also gleichzeitig. Auch erhöht sie die Eigenart des Falles und die Schwierigkeit der Entscheidung.

232. VIII, 2, 5 § 44: „Salomo verfaßte tausendfünf Bücher mit Liedern ... und dreitausend mit ... Gleichnissen.“ — Die Bibel (I Kö. 5, 12) spricht nicht von Büchern, sondern nur von 1005 Liedern und 3000 Gleichnissen. Jos. übertreibt die biblische Angabe. Auch die Agada erhöht die biblische Angabe beträchtlich: Salomo habe zu jedem Ausspruch der Thora 3000 Gleichnisse, für jeden Ausspruch der Sopherim 1005 Begründungen angeführt.<sup>240</sup>

233. a. a. O., § 45: „Gott lehrte Salomo auch die Kunst, böse Geister zum Nutzen und Heile der Menschen zu bannen. Er verfaßte Beschwörungen, wodurch Krankheiten gelindert werden, und hinterließ Beschwörungsformeln, mit denen man die Dämonen dergestalt austreibt, daß sie nicht wiederkommen.“ — Daß Salomo über die Geister herrschte (vgl. Koh. 2, 8), ist eine sehr verbreitete Vorstellung.<sup>241</sup>

234. VIII, 3, 3 § 73: „Niemand kann sagen oder sich vorstellen, wie die Cherubim gestaltet waren.“ Vgl. Nr. 145.

235. VIII, 3, 6 § 82: Jos. gibt כְּרֻבִים (I Kö. 7, 29) mit Adler (ἀετός) wieder. — Die an dieser Bibelstelle genannten Cherubim haben mit den im Allerheiligsten aufgestellten Figuren nur den Namen gemein und dienen, ebenso wie Löwe und Rind, der Verzierung von Fußgestellen. Da nun die Gestalt der Cherubim nach Jos. unbekannt ist, so übersetzt er an unserer Stelle das fragliche Wort mit „Adler“, wohl in Anlehnung an Ez. 1, 10, wo ebenfalls von Löwe, Ochs und Adler die Rede ist.

236. VIII, 5, 1 § 130: „Nach Erbauung des Tempels, der . . . innerhalb von sieben Jahren vollendet war, fing Salomo an, den königlichen Palast zu bauen, womit er jedoch in dreizehn Jahren kaum zu Ende kam, weil er sich dieses Werk nicht so sehr wie zuvor den Tempelbau angelegen sein ließ.“ (Vgl. VIII, 4, 1 § 99.) — Jos. erklärt den Unterschied in der Baudauer von Tempel und Palast dadurch, daß Salomo den Tempelbau eifriger betrieb. Ebenso legt die Agada die Differenz zugunsten Salomos aus: „Salomo war beim Tempelbau eifrig, wie es heißt: und er erbaute ihn in sieben Jahren. Nun lautet ein anderer Vers: sein Haus baute Salomo dreizehn Jahre lang; daraus ergibt sich aber nicht, daß für den Bau von Salomos Haus mehr Pracht und Zeit aufgewendet wurde als für den Bau des Gotteshauses, vielmehr erklären es die Weisen: beim Bau seines Hauses war er säumig, beim Bau des Tempels aber eifrig.“<sup>242</sup>

237. a. a. O.: „Denn obwohl dieser groß und mit bewunderungswürdiger und unbegreiflicher Geschicklichkeit aufgeführt worden war, so wurde er doch durch die Hilfe Gottes . . . in gedachten sieben Jahren vollendet.“ — Auch die Agada weiß von einer übernatürlichen Hilfe beim Bau des Tempels: „Geister und Dienstengel halfen beim Tempelbau mit. . . Der Tempel wurde von selbst erbaut.“<sup>243</sup>

238. VIII, 7, 5 § 197: „Darum kam ein Prophet zu Salomo und verkündete ihm im Auftrage Gottes, daß sein gottloses Wesen nicht verborgen sei. . .“ — Jos. läßt die Ver-

kündigung nicht durch Gott selbst, wie es in der Bibel (I Kö. 11, 11) steht, sondern durch einen Propheten geschehen. Ebenso die Agada.<sup>244</sup> Jos. will wohl dem sündigen König nicht Gott selbst erscheinen lassen und substituiert daher den Propheten „im Auftrage Gottes“. (Vgl. Nr. 257.)

239. VIII, 7, 8 § 211: „Salomo regierte achtzig Jahre.“ — Die Bibel (I Kö. 11, 42; II Chr. 9, 30) spricht von vierzig Jahren. Für die Angabe des Jos. spricht I Kö. 11, 4, wo Salomos Alter betont wird.

240. a. a. O.: „Salomo kam im Alter von vierzehn Jahren zur Regierung.“ — Die Agada spricht von zwölf.<sup>245</sup>

241. VIII, 8, 5 § 231: „Als Jerobeam im Begriffe war, Opfer auf den Altar zu legen, kam der Prophet Jadon aus Jerusalem...“ — Jos. identifiziert also den I Kö. 13 ff. genannten **איש אלרים** mit dem II Chr. 9, 29 erwähnten **יערו**. Ebenso die Agada.<sup>246</sup>

242. VIII, 9 § 243 f.: Jos. erzählt, wie der falsche Prophet, der Jadon zur Übertretung des göttlichen Befehles verführt hatte, zu Jerobeam kam und dieser ihm vom Wunder mit der erstarrten Hand erzählte; wie dann der falsche Prophet ihm die Göttlichkeit des Propheten und die Wahrhaftigkeit des Wunders ausredete und ihn wieder zum Bösen verleitete. — Mit dieser Ausschmückung, die sich nicht in der Bibel findet (vgl. I Kö. 13, 33), soll erklärt werden, warum Jerobeam trotz der offenbaren göttlichen Warnung durch Jadon gottlos blieb.

243. VIII, 13, 5 § 340: „Elias befiehlt dem Volk näherzutreten, um zu beobachten, ob er nicht etwa heimlich unter das Holz Feuer lege.“ — In der Bibel fehlt das Betrugsmotiv: dort (I Kö. 18, 30) heißt es nur, daß Elia das Volk zu sich herantreten ließ. Daß in dem Streit zwischen Elia und den Baalpriestern (I Kö. 18, 19 f.) letztere Betrug üben wollten, indem sie heimlich Feuer unter ihren Altar zu legen versuchten, weiß die Agada.<sup>247</sup>

244. VIII, 13, 7 § 349: „Elia wurde von jemandem vom Schlafe aufgeweckt.“ — Die Bibel (I Kö. 19, 5) spricht von einem Engel. Jos. rationalisiert den biblischen Bericht. Vgl. Nr. 250.

245. VIII, 14, 2 § 371: „Adad sagte, er wolle mit seiner Armee einen höheren Damm aufwerfen als die Mauern seien, auf die er sich verlasse, wenn auch ein jeder von seinen Leuten nur eine Handvoll Erde dazu beitrage.“ — Diese Wiedergabe von I Kö. 20, 10 ist mit Rücksicht auf die abweichende LXX (שועלים (*ἀλάπεξι*) statt שועלים) bemerkenswert.

246. VIII, 14, 5 § 389: „Ein Prophet mit Namen Michäas trat zu einem Israeliten und befahl ihm, ihn aufs Haupt zu schlagen.“ — Jos. identifiziert den I Kö. 20, 35 genannten Mann mit dem I Kö. 22, 9 genannten Michjahu. Ebenso die Agada.<sup>248</sup>

247. VIII, 15, 4 § 407: „Zum Beweise (für die Unwahrheit der Prophezeiung des Michäas) berief Sedekias sich auf die Weissagung Elias, der zukünftige Dinge besser gewußt habe als dieser: ‚Denn, sprach er, dieser habe auch geweissagt, daß... auf dem Acker Naboths die Hunde das Blut des Königs lecken sollten... Daraus erhelle, daß dieser Michäas lüge, indem er einem weit besseren Propheten entgegen behauptete, daß er (Achab) in drei Tagen (in der Schlacht) sterben werde... Ja, es soll erkannt werden, ob er wahrhaft ist und der Geist Gottes durch ihn redet. Denn er soll von mir auf die Backe geschlagen werden, dann beschädige er mir die Hand, wie Jadon dem König Jerobeam getan hat.‘ Als ihm nun auf den dem Michäas gegebenen Streich kein Unglück begegnete, faßte Achab Mut, sein Heer gegen die Syrer zu führen.“ — Von dieser Berufung des falschen Propheten Zidkija (I Kö. 22, 24; II Chr. 18, 23) auf die Prophetie des Elias und die Tat des Propheten Jedo ist in der Bibel keine Rede; Jos. erweitert hier den in der Bibel erzählten Vorfall: Der Backenschlag, den Zidkija dem Michjahu gibt (a. a. O.), soll als Probe dafür gelten, ob dieser imstande ist, das vom Propheten Jedo vollbrachte Wunder (I Kö.

13, 4) zu wiederholen. Auch wird die Untat Achabs an Naboth (I Kö. 21) ihm zum Verderben: denn die Berufung Zidkijas auf die damals erfolgte Prophezeiung Elias, die der des Michjahu scheinbar widerspricht, bestimmt Achab, den Feldzug, von dem Michjahu ihm abrät, mitzumachen, in welchem er stirbt. — Auch nach der Agada spielt Naboth beim Untergang Achabs eine Rolle: Der Lügengeist des Propheten, der Achab zum Verderben werden sollte (I Kö. 22, 11), war der Geist Naboths.<sup>249</sup>

248. VIII, 15, 5 § 415: „Achab wurde durch einen Trabanten Adads, mit Namen Aman, getötet.“ — Nach der Agada war der in I Kö. 22, 34 (II Chr. 18, 33) genannte Mann, der den Achab tötete, Naaman, der Feldherr des Aramäerkönigs.<sup>250</sup>

249. IX, 2, 1 § 20: „Der Gott der Hebräer aber erschien dem Propheten Elias. . . .“ — In der Bibel (II Kö. 1, 3) spricht ein Engel Gottes zu Elia. Jos. läßt den Propheten unmittelbar mit Gott verkehren. — Jos. läßt allerdings öfters Gott an Stelle der Engel treten:<sup>251</sup> I, 11, 4 § 202: Gott schlug die Sodomiten mit Blindheit. In der Bibel (Gen. 19, 10) tun dies die Engel. V, 2, 7 § 133: Gott ließ den Israeliten verkünden, daß sie wider seinen Willen die Kanaaniter geschont hätten. Die Bibel (Ri. 2, 1) spricht hier von einem Engel. Jos. denkt an letzterer Stelle an einen Hohepriester; so auch die Agada. Vgl. Nr. 163.

250. a. a. O., § 26: „Durch die passende Rede und durch das freundliche Benehmen des Hauptmanns ließ sich Elia bewegen, herabzukommen.“ — In der Bibel (II Kö. 1, 15) befiehlt ein Engel dem Elia, sich zu Achab zu begeben. Jos. rationalisiert den biblischen Bericht. Vgl. Nr. 244.

251. IX, 3, 2 § 37: „Am folgenden Tage vor Aufgang der Sonne strömte das Wasser im Bache, verursacht von einem heftigen Regen, welcher auf Veranlassung Gottes drei Tagereisen entfernt in Idumäa fiel, so daß alle, Menschen und Vieh, genug zu trinken fanden.“ — Auch die Agada führt das Wasser (II Kö. 3, 20) auf einen Regen, der in Edom fiel, zurück.<sup>251 a</sup>

Die Angabe des Jos. ist aber wahrscheinlich eine einfache Rationalisierung des biblischen Berichtes.

252. IX, 4, 2 § 47: „Es heißt, daß die Gattin des Obedias, des Verwalters Achabs, zu Elissäus gekommen sei...“ — Daß die II Kö. 4, 1 erwähnte Frau der Prophetenjünger die Gattin des Obadja war, weiß auch die Agada.<sup>252</sup>

253. a. a. O.: „Er wisse doch, daß ihr Gatte die von Jezabel, dem Weibe des Achab, verfolgten Seher gerettet habe. Hundert Seher habe er verborgen und zu ihrer Verpflegung vieles Geld ausborgen müssen, wodurch er in Schulden geraten sei.“ — Auch nach der Agada beruft sich die Frau des Obadja auf dessen Wohltat den Priestern gegenüber und bringt diese in Zusammenhang mit ihrer Notlage. Auch, daß sich Obadja Geld geborgt habe, um die Priester zu erhalten, steht in der Agada:<sup>253</sup> „Eine Frau von den Frauen des Propheten kam zu Elisa und sprach: Mein Gatte Obadja ist tot..., als Isebel die Priester Gottes töten wollte, hielt er 100 von ihnen... in einer Höhle verborgen und borgte sich Geld aus und verpflegte sie.“

254. S. 71, IX, 4, 4 § 60: „Adad beschloß, nichts mehr heimlich gegen den israelitischen König zu unternehmen, sondern öffentlich wider ihn zu Felde zu ziehen.“ — In der Bibel (II Kö. 6, 23) heißt es, daß keine aramäischen Heere mehr nach Palästina kamen. Hingegen hat gemäß V. 24 Adad doch ein neues Heer gegen Samaria geführt. Diesen Widerspruch — vgl. Kimchi z. St., der ihn ebenfalls empfindet — behebt Josephus auf obige Weise: heimlich zogen wohl keine Aramäer mehr gegen die Israeliten (v. 23), wohl aber öffentlich (v. 24).

255. IX, 4, 4 § 73: שלישי in II Kö. 7, 2 faßt Jos. als Befehlshaber des dritten Teiles des Heeres (ὁ τῆς τρίτης μοῖρας ἡγεμῶν) auf. Die LXX übersetzt anders: τριστάτης. Ähnlich erklärt Jos. X, 11, 2 § 235 ותלתי במלכותא ישראל (Daniel 5, 7, 16, 29): den dritten Teil seines Reiches zur Herrschaft<sup>254</sup> (τὸ τρίτον μέρος τῆς ἰδίας ἀρχῆς).

256. IX, 6, 6 § 136: „Jehu befahl zu untersuchen, ob sich nicht etwa ein Ausländer oder ein Fremdling unter den Baal-

priestern befände, weil er nicht wolle, daß ein Uneingeweihter ihrem Gottesdienste beiwohne.“ — In der Bibel (II Kö. 10, 23) heißt es, Jehu habe zu untersuchen befohlen, ob sich nicht ein Anhänger Gottes unter ihnen befände. Die Änderung des Jos. beruht vielleicht auf der Überlegung, daß man schwer feststellen könne, ob jemand Anhänger Gottes sei, wohl aber, ob jemand ein Fremder ist.

257. a. a. O., § 133: „Gott verhiess dem Jehu durch den Mund eines Propheten...“ — In der Bibel (II Kö. 10, 30) spricht Gott selber mit Jehu. Auch die Agada läßt hier den Propheten Jona zwischen Gott und den Laienkönig treten.<sup>255</sup> Vgl. Nr. 226, 238.

258. IX, 7, 5 § 158: „Als Joas ins mannbare Alter kam, heiratete er zwei Frauen, die ihm der Hohepriester (Jojada) gegeben hatte.“ — Jos. bezieht also לו in יהוידע נשים לו (II Chr. 24, 3) — im Gegensatz zu LXX: καὶ ἔλαβεν Ἰωδαὲ δύο γυναῖκας ἑαυτῷ — auf Joas, nicht auf Jojada.<sup>256</sup>

259. IX, 10, 4 § 224: „Ozias ward zornig und drohte den Priestern mit dem Tode, wenn sie nicht schweigen würden.“ — Die Bibel (II Chr. 26, 19) spricht nur vom Zornigwerden Usijas. Eine Quelle meint aber, Usija wollte mit der Räucherpfanne auf den Priester, der ihn hindern wollte, losschlagen: מלהקטיר ורצה להכות בו הכהן המונעו מלהקטיר.<sup>257</sup>

260. a. a. O., § 225: „Ein glänzender Sonnenstrahl brach hinein und fiel dem König auf das Angesicht, so daß er aussätzig wurde.“ — In der Bibel (II Chr. 26, 19) heißt es: והצרעת זרחה במצחו. Jos. entnimmt seine Angabe wahrscheinlich dem Worte זרחה, das sonst vom Scheinen des Sonnenlichtes gebraucht wird (z. B. Ex. 22, 2), während beim Aussatz gewöhnlich פרה gebraucht wird (z. B. Lev. 13, 20).<sup>258</sup>

261. a. a. O.: Als König Usia in den Tempel räuchern ging..., „wurde die Erde durch ein Erdbeben erschüttert, so daß der Tempel sich spaltete...“ — Daß das Zach. 14, 5 und Am. 1, 1 in die Zeit Usijas verlegte Erdbeben in dem Augenblick stattfand, als Usija im Heiligtum opfern wollte, weiß

auch die Agada: „In dieser Stunde (als Usija sich anschickte, zu opfern) spaltete sich der Tempel zwölf auf zwölf Mil.“<sup>259</sup>

262. a. a. O.: „Außerhalb der Stadt aber, an dem Orte, den man Eroge nennt, riß sich der halbe Teil des Berges ... ab und blieb ... stehen, so daß dadurch die öffentlichen Straßen und Gärten des Königs ganz verschüttet wurden.“ Jos. hat also statt  $\text{וְנִסְתָּם גִּיא הָרִי}$  (Zach. 14, 5)  $\text{וְנִסְתָּם גִּיא הָרִי}$  gelesen: „es wurde verschüttet.“<sup>260</sup> Der Name Eroge, der sich sonst nirgends findet, ist wahrscheinlich eine Umstellung von  $\text{גִּיא הָרִי}$ , das als Eigenname für das durch die Berge um Jerusalem gebildete Tal (vgl. Ps. 125, 2) aufzufassen ist.<sup>261</sup>

263. a. a. O., § 227: „Usija lebte als Privatmann außerhalb der Stadt ( $\epsilon\xi\omega\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \iota\delta\iota\acute{\omega}\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\zeta\acute{\omega}\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu$ ).“ — So gibt Jos. das biblische  $\text{וַיֵּשֶׁב בֵּית הַחֲפְשִׁית}$  (II Kö. 15, 5; II Chr. 26, 21) wieder. Ähnlich Targum zu Kö. a. a. O.:  $\text{וַיֵּתֵב בֵּר מִן יְרוּשָׁלַיִם}$ . Vgl. auch Targum zu Chr. a. a. O. Die LXX weiß mit  $\text{הַחֲפְשִׁית}$  nichts anzufangen und übersetzt  $\acute{\alpha}\pi\phi\omicron\upsilon\sigma\acute{\omega}\nu$ . Auch der Talmud befaßt sich mit diesem Ausdruck. Vgl. Raschi zu Horajoth 10 a:  $\text{וַיֵּשֶׁב בֵּית הַחֲפְשִׁית מִן הַמְּלָכּוֹת כַּהֲדִיּוֹט}$  [ $\text{הַדִּיּוֹט} = \text{ιδιώτης}$ ].<sup>262</sup>

264. IX, 14, 3 § 289: „Die nach Samaria verpflanzten Kutäer ... wurden von einer Pest heimgesucht.“ Vgl. Antiq. XII, 5, 5: „Die Samaritaner schrieben an Antiochus: in unseren Landen herrschte oft die Pest...“ — Die Bibel (II Kö. 17, 25) spricht von Löwen. Jos. hatte wahrscheinlich eine andere Vorlage.

265. X, 1, 5 § 21: „Das Heer des Sanherib wurde durch die Pest vernichtet.“ — Die Bibel (II Kö. 19, 35; Jes. 37, 36) spricht von einem „Engel des Herrn“. Jos. rationalisiert hier die biblische Erzählung. Vgl. aber Bellum V, 9, 4, wo Jos., so wie die Bibel, vom „Engel des Herrn“ spricht: in seiner Ansprache an die Juden vermeidet er die Rationalisierung.

266. X, 2, 1 § 26: „Zu der Krankheit gesellte sich noch eine tiefe Schwermut, weil der König daran dachte, daß er kinderlos sei und sein Haus ohne Erben und den Thron ohne Nachfolger lassen müsse.“ — Ein Anklang an diese Angabe

findet sich in der Agada: Jesaja macht dem Chiskija Vorwürfe, weil er keine Nachkommen gezeugt hatte.<sup>263</sup> Es spielt also, wie bei Josephus, das Fehlen der Nachkommen bei der Krankheit Chiskijas eine Rolle.

267. X, 3, 1 § 38: „Manasse ging in seiner Gottesverachtung so weit, daß er nicht einmal die Seher verschonte, sondern auch von ihnen täglich einige töten ließ, so daß in Jerusalem das Blut in Strömen floß.“ — Daß dem Wüten des Manasse auch Propheten zum Opfer fielen, steht nicht in der Bibel. Vielleicht ist die Agada zu vergleichen, nach der der Prophet Jesaja von Manasse grausam getötet wurde.<sup>264</sup> Die Angabe des Jos. ist aber möglicherweise nur Erweiterung: Vgl. die Erklärung des Gersonides zu II Kö. 21, 16: *ידמה שהוא היה הורג כל מי שלא הסכים לעבוד ע"ז והנביאים המוכיחים אותו כמו שעשתה איזבל שהרגה את נביאי יי*

268. Siehe Nr. 190 b.

269. Siehe Nr. 190 c.

270. X, 6, 3 § 98: „Den König von Babylon ... nahm Joakim aus Furcht vor Jeremias Prophezeiung in die Stadt auf und besorgte nun nichts Böses, weil er weder die Tore verschlossen noch gegen ihn gekämpft habe. Doch als jener in die Stadt gekommen war, brach er den gemachten Vertrag. Er ließ die kraftvollsten Einwohner Jerusalems ... umbringen ..., die Vornehmsten unter dem Volk aber, dreitausend an der Zahl, führte er als Gefangene nach Babylon; unter diesen den Propheten Ezechiel.“ — In der Bibel (II Kö. 24, 1) empört sich Jojakim gegen Nebuchadnezar, nachdem er ihm drei Jahre untertänig war. Von einer Gefangenensendung unter Jojakim ist in der Bibel keine Rede, vielmehr fällt diese erst unter Jojachin (II Kö. 24, 14). Die Zahlenangabe des Jos. deutet auf einen Zusammenhang mit Jer. 52, 28 (Nebuchadnezar vertrieb dreitausenddreißig Juden) hin. Diesen Vers beziehen auch agadische Quellen auf eine Deportation zur Zeit Jojakims: „Im vierten Jahre der Regierung Jojakims zog Nebuchadnezar zum erstenmal heran, und es wurden vertrieben aus den

Stämmen Juda, Ephraim und Benjamin dreitausenddreißig Menschen.“<sup>265</sup>

271. X, 7, 1 § 99: „Bald aber reute es den König von Babylon, das Reich Joachim übergeben zu haben; denn er befürchtete, daß dieser, der Hinrichtung des Vaters eingedenk, das Land von ihm abwendig machen möchte.“ — So erklärt Jos. die in der Bibel unmotiviert gefangene Jojachins (II Kö. 24, 10; II Chr. 36, 10). Ähnlich naheliegenderweise die Agada: „Als Nebuchadnezzar nach Babylon kam und erzählte, er habe den Jojakim getötet und den Jechonja eingesetzt, sagte man ihm ein Sprichwort: Ein gutes Junges von einem bösen Hund ziehe nicht auf, um wieviel weniger ein böses Junges von einem bösen Hund. . . . Darauf zog er gegen Jerusalem.“<sup>266</sup>

272. a. a. O., § 100: „Joachim war von Natur ein guter und frommer Mann und konnte es nicht ertragen, daß die Stadt seinetwegen in Gefahr kommen sollte; daher übergab er seine Mutter und Verwandte und übergab sie den babylonischen Heerführern gegen einen Eid, daß weder sie noch die Stadt etwas leiden sollten.“ Vgl. Bellum VI, 2, 1 § 103 f.: Jos. hält dem Johannes von Giscala den König Jechonias als Beispiel vor: er habe freiwillig die Stadt verlassen, um sie nicht der Eroberung auszusetzen. „Ein heiliger Gesang preist ihn dafür unter allen Juden und ein ewig neues Gedächtnis trägt seine Unsterblichkeit zur Nachwelt.“ — In der Bibel wird Jojachin als Sünder dargestellt (II Kö. 24, 9; II Chr. 36, 9). Aber auch die Agada weiß von Jojachin viel Gutes zu berichten, sogar daß er Buße getan hat.<sup>267</sup> Auch heißt ein nordwestliches Tempeltor das „Tor des Jechonja“, weil Jechonja durch dieses Tor in die Verbannung gezogen ist.<sup>268</sup> Der Widerspruch zwischen der ausdrücklichen Angabe der Bibel und der Agada erklärt sich vielleicht so, daß Jojachin, der Großvater Serubabels (vgl. I Chr. 3, 17; Hagg. 1, 12), der Stammhalter der Davididen, in Schutz genommen wird.<sup>269</sup>

### Daniel.

273. X, 10, 1 § 186: „Nebuchodonosor nahm die edelsten jüdischen Knaben ... etliche von ihnen ließ er verschneiden.“ — Jos. denkt daran, daß Daniel und seine Gefährten Eunuchen waren, wovon in der Bibel allerdings nichts steht. Jos. stützt seine Angabe vielleicht auf die Tatsache, daß die Jünglinge dem Vorsteher der סריסים — wörtlich: Eunuchen — übergeben wurden (Dan. 1, 3), daher also verschnitten wurden. Auch die Agada<sup>270</sup> hält Daniel und seine Gefährten — mit Beziehung auf Jes. 39, 7; 56, 4 — für Eunuchen.

274. X, 10, 3 § 195: „Zwei Jahre nach der Eroberung Ägyptens hatte der König Nebukadnezar einen Traum...“ Die Schwierigkeit des בשנת שתיים in Daniel 2, 1<sup>271</sup> löst Jos., indem er die zwei Jahre nach der Zerstörung Ägyptens ansetzt.

275. a. a. O., § 199: „Arioch überbrachte dem König Daniels Begehren (die Magier nicht hinzurichten).“ — In der Bibel (Dan. 2, 16) bringt Daniel dies Begehren beim Könige persönlich vor. Jos. ändert aus Gründen der Etikette: Daniel dürfte nicht so ohneweiters beim König aus und eingegangen sein.

276. X, 10, 4 § 206: „Die Beine des Bildes sind von Eisen.“ — In der Bibel (Dan. 2, 33) sind sie teils aus Eisen, teils aus Ton. Da nun der dem Eisen beigemischte Ton in der Bibel (Dan. 2, 41) als Zeichen der Zerbrechlichkeit aufgefaßt wird und Jos. die Eisengewalt offenbar für Rom ansieht, erwähnt Jos. den Ton nicht, um die Römer nicht zu treffen. (Vgl. Nr. 277.) Aus demselben Grunde verschweigt er (§ 210) die Deutung des Steins, weil dieser — das Gottesreich — die Römer vernichten soll.

277. a. a. O., § 209: „Und diese (dem Eisen entsprechende Gewalt) wird herrschen über alles nach der Natur des Eisens, welches stärker ist als Gold, Silber und Erz.“ — Jos. sagt von der Eisengewalt, für die er Rom hält — vgl. X, 11, 7 § 276: Daniel hat auch von der Herrschaft der Römer geschrieben —

das aus, was die Bibel (Dan. 2, 45) vom Stein sagt. Auch die Agada deutet das Eisen auf Rom.<sup>272</sup>

278. X, 11, 4 § 246: Jos. hält Daniel für einen Propheten (§ 266): „Denn er prophezeite nicht nur zukünftige Dinge, sondern bestimmte auch die Zeit, wann solche geschehen sollten...“ — Diese Ansicht des Josephus ist deswegen bemerkenswert, weil sie in der Agada nicht unwidersprochen bleibt: „Chaggaj, Zecharja, Maleachi waren Propheten, Daniel war kein Prophet.“<sup>273</sup> Hingegen zählen andere agadische Quellen Daniel ausdrücklich zu den Propheten.<sup>274</sup>

279. X, 11, 5 § 253: „Es solle niemandem erlaubt sein, während dreißig Tagen vom König oder von den Göttern etwas zu erbitten.“ — In der Bibel (Dan. 6, 8) sollte es erlaubt sein, etwas vom Könige zu erbitten.

280. X, 11, 6 § 260: „Obgleich nun Daniels Feinde sahen, daß ihm nichts zugestoßen war, wollten sie doch nicht eingestehen, daß er seine Rettung der Fürsorge Gottes verdanke, sondern meinten, die Löwen hätten ihm nur deshalb nichts getan, weil sie satt gewesen wären. Da befahl der König, der ihre Bosheit durchschaute, den Löwen so viel Fleisch vorzuwerfen, daß sie davon gesättigt würden, und dann Daniels Feinde in die Höhle zu stoßen, damit es sich herausstelle, ob auch sie von den Löwen verschont blieben.“ — Ähnliches in der Agada: „Daniels Feinde sagten: Weil die Löwen satt waren, deswegen haben sie ihn nicht gefressen; da sagte der König: Wenn sie satt sind, bleibt eine Nacht bei ihnen, und wir wollen sehen, ob sie satt sind.“<sup>275</sup>

281. X, 11, 7 § 264: „Als Daniel so angesehen und berühmt geworden war... baute er zu Ekbatana in Medien... einen Turm..., welcher noch bis auf den heutigen Tag steht. Wer ihn ansieht, der meint, es sei ein neues Gebäude... in diesem Turm begräbt man noch immer die Könige der Meder... und die Bewahrung desselben ist einem jüdischen Priester anvertraut.“ — Diese Angabe findet sich nicht im rabbinischen Schrifttum. Sie entstammt wahrscheinlich einem apokryphen

Zusatz zu Daniel und ist eine Legende der babylonisch-persischen Juden.<sup>276</sup>

### Esther.

282. XI, 6, 1 § 185: „Esther war aus königlichem Geblüt.“ — Auch nach der Agada waren Mordechai und Esther — mit Beziehung auf Est. 2, 5 — Nachkommen König Sauls.<sup>277</sup>

283. XI, 6, 2 § 198: „Mardochäus war einer der Vornehmsten unter den Juden.“ — Dies weiß auch die Agada: „Mordechai ragte so unter seinen Zeitgenossen hervor wie Moses unter den seinen.“<sup>278</sup>

284. XI, 6, 3 § 205: „Um seinen [Artaxerxes'] Thron wurden daher Männer gestellt, welche mit Äxten versehen waren, um die, welche ungerufen zum Throne kommen würden, zu bestrafen.“ — Diese Angabe ist MT., LXX und Agada unbekannt.

285. XI, 6, 4 § 207: „Mardochäus erfuhr vom Anschlag auf den König durch Barnabazos, den Diener eines der Verschwörer, der von Geburt Jude war.“ — In der Bibel (Est. 2, 21) ist nicht gesagt, wieso Mordechai vom Anschlag erfuhr. Der von Jos. erwähnte Name weist auf hellenistischen Ursprung seiner Angabe hin.<sup>279</sup> Auch die Agada bemüht sich zu erklären, wieso Mordechai von der Verschwörung Kenntnis erhielt.<sup>280</sup>

286. XI, 6, 5 § 209: „Haman, von Geburt ein Amaletiker..., war ein Feind der Juden, weil das Geschlecht der Amalekiter, von dem er stammte, von denselben vernichtet wurde.“ — Jos. leitet also aus אֲמֵלֵקִים in Esth. 3, 1, mit Beziehung auf Agag, den Amalekiterkönig (I Sam. 15, 8), die amalekitische Abstammung Hamans ab. Ebenso die Agada.<sup>281</sup> Auch das Rache-motiv Hamans findet sich in der Agada: Haman spricht zu Ahasveros: „... Ihr erster König namens Saul kämpfte gegen meinen Ahnen Amalek und tötete hunderttausend Reiter an einem Tag, und was tat er nicht auch meinem Großvater Agag...“<sup>282</sup> — Bei Jos. mag ein apologetisches Motiv mitgespielt haben: Die Juden waren nicht etwa schlechte Bürger

oder aus sonst einem Grund in den Augen des persischen Ministers vernichtungswürdig, sondern nur dem Haman persönlich verhaßt. (Vgl. Nr. 113.)

287. XV, 5, 3 § 136: „Wir selbst haben die wichtigsten Gebote durch Engel von Gott empfangen.“ — Diese Vorstellung ist schon in der LXX zu Deut. 33, 2 angedeutet: ἐξ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι (an Stelle von **אשׁא**) μετ' αὐτοῦ. Sie findet sich aber ausdrücklich im Neuen Testament: „Es [das Gesetz] wurde durch Engel verordnet und ging durch die Hand eines Mittlers.“<sup>283</sup> Aber auch der Agada ist diese Vorstellung nicht fremd: „Ein Engel sprach jeden Ausspruch aus dem Munde Gottes aus, sagte ihn jedem Israeliten und fragte ihn: Nimmst du dies Gebot an? So viele Gesetze enthält es, so viele Strafen enthält es...“<sup>284</sup> Eine Unzahl von Engeln stieg mit Gott auf den Berg Sinai herab, um Israel die Thora zu geben.<sup>285</sup>

## Bellum. Contra Apionem.

288. Bellum III, 3, 5 § 52: „Ganz in der Mitte Judäas liegt Jerusalem, welche Stadt man deshalb auch nicht unpassend den Nabel des Landes genannt hat.“ — Diese Angabe hängt mit Ezechiel 38, 12 [וְיֹשְׁבֵי עַל טַבּוֹר הָאָרֶץ] zusammen, welchen Vers Jos. auf Jerusalem bezieht. Vgl. die Agada: „...Erez Israel ist in der Mitte der Welt, Jerusalem in der Mitte Erez Israels, das Allerheiligste in der Mitte des Heiligtums...“<sup>286</sup> Die Omphalosvorstellung ist im rabbinischen Schrifttum und auch bei anderen Völkern sehr verbreitet.<sup>285</sup>

289. Bellum IV, 8, 4 § 484: „Noch sind im sodomitischen Gebiet Überbleibsel des Feuers vom Himmel vorhanden, und man kann die Spur von fünf Städten sehen.“ — Nach der Bibel wurden eigentlich nur vier Städte von den fünf (Gen. 14, 8, Deut. 29, 22) zerstört, da ja Zoar, wohin sich Lot flüchtete, verschont blieb (Gen. 19, 21).<sup>287 a</sup> Jos. muß also auf dem Standpunkt stehen, daß auch Zoar — allerdings erst später — zerstört wurde. Diese Ansicht kennt auch der Midrasch: „Der

König von Bela, das ist Zoar (Gen. 14, 8) — weil ihre Einwohner verschlungen wurden.<sup>288</sup> „Diese fünf Städte lagen auf einem Felsen, da streckte der Engel seine Hand aus und vernichtete sie.“<sup>289</sup>

290. Bellum IV, 9, 7 § 533: „Sechs Stadien von der Stadt wird auch die große Terebinthe gezeigt, die seit Erschaffung der Welt stehen soll.“ — Jos. denkt hier an den Abraham-Baum [אלוני מטרם, Gen. 18, 1], den auch Hieronymus gesehen hat<sup>290</sup> und von dem auch spätere Quellen erzählen.<sup>291</sup>

291. Bellum V, 9, 4 § 379 f.: „Der damalige König von Ägypten, Pharao Necho, kam herab mit einem zahllosen Heere und raubte die Stammfürstin Sara, die Mutter unseres Geschlechtes...“ — Dieser Raubzug des Ägypterkönigs ist der Bibel und der Agada fremd. Jos. ändert den Bibeltext Gen. 12, 14 f. gemäß seiner dieser Rede zugrunde liegenden Tendenz.

292. Bellum VI, 5 4 § 311: „Die Juden haben durch Zerstörung der Antonia den Tempel zum Viereck gemacht, obwohl sie eine Weissagung besaßen, daß Staat und Tempel untergehen, wenn der Tempel ein Viereck geworden sei.“ — Diese Angabe des Jos. ist weder aus der Bibel noch aus der Agada zu belegen.<sup>292</sup>

293. Bellum VII, 6, 3 § 180 f.: Jos. gibt eine folkloristisch interessante Beschreibung einer wundersamen Pflanze, die den sie Berührenden tötet.<sup>293</sup> (Vgl. auch Antiq. VIII, 2, 5 § 47 über die Pflanze, mit der man den bösen Dämon aus dem Körper ziehen kann.) — Auch die Agada weiß von Pflanzen mit tödlicher Wirkung: „Die Dudaim töteten Rubens Esel.“<sup>294</sup> — Zur Folklore bei Jos. vgl. Antiq. XIX, 8, 2 § 346 und XVIII, 6, 7 § 195: der Uhu als Unglücks- und Glücksbote.

294. a. a. O.: „Die Dämonen, d. h. böse Geister schlechter Menschen, welche in die Lebenden hineinfahren...“ — Daß die Seelen böser Menschen zu Dämonen werden, findet sich auch in der Agada: „Die Seelen der Gerechten kommen in die Schatzkammer, die Seelen der Frevler aber wandeln unstat auf der Erde.“<sup>295</sup> Ein Teil der Mitschuldigen an der Turmbausünde wurde in Dämonen und Teufel verwandelt.<sup>296</sup>

295. Bellum VII, 5, 1 § 98 f.: „Der Fluß ist sechs Tage lang von den Quellen an bis hinunter versiegt, und sein Bett wird trocken. Am siebenten Tage strömt er wieder, als wäre keine Unterbrechung geschehen. Diese Ordnung beobachtet er fortwährend, daher man ihn auch Sabbat-Fluß nennt, vom jüdischen Sabbat.“ — Die Sage vom wunderbaren Fluß, dessen Lauf in einer Beziehung zum siebenten Tag steht, ist in der Agada sehr verbreitet: „Die Woche hindurch schleppt er Steine, am Sabbat ruht er.“<sup>297</sup>

296. Belum VII, 8, 7 § 346: „Die Seele führt gleich Gott selbst ein ... unsichtbares Dasein.“ — Der Vergleich zwischen Seele und Gott findet sich auch in der Agada: „Wie Gott die Welt erfüllt, so erfüllt die Seele den Körper ... wie Gott lauter ist, so ist auch die Seele lauter usf.“<sup>298</sup>

297. Gegen Apion II, 17 § 175: „Moses verordnete, daß man jede Woche das Gesetz lernen solle.“ — Auch die Agada schreibt die Einrichtung der Gesetzesvorlesung Moses zu: „Moses verordnete den Israeliten, daß sie am Sabbat und den Feiertagen in der Thora lesen sollen.“<sup>299</sup>

298. Gegen Apion II, 22 § 192: „Gott wollte das Schöne, und das Schöne stand alsbald da.“ — Jos. gibt hier der Ansicht Ausdruck, daß alle Wesen der Schöpfung in vollendetem Zustande geschaffen wurden. Diese Ansicht ist auch in der Agada verbreitet: „Alle Schöpfungen der Urzeit wurden in ihrer vollen Statur, in ihrem vollen Verstand und ihrer vollen Schönheit erschaffen.“<sup>300</sup>

299. Gegen Apion II, 27 § 206: „Das Gesetz stellt die Elternverehrung gleich nach der Gottesverehrung... Die Jugend soll allen Alten Ehre erweisen, weil Gott der Älteste ist.“ — Dieser Gedanke ist auch in der Agada verbreitet: „Es heißt: Ehre Vater und Mutter, und es heißt: Ehre Gott mehr als dein Vermögen; das Bibelwort stellt die Elternfurcht der Gottesfurcht gleich...“<sup>301</sup>

## ANMERKUNGEN.

1. Tanch. Bereschit ed. Buber § 11: אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם ולמה כתב מבראשית וכו'. Vgl. Cant. r. I zu I, 4; Gen. r. I, 2. Vgl. Raschi zu Gen. I, I. Vgl. Philo (de opif. mundi §§ 2, 3, deutsch in Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur ed. Cohn I, S. 28): „Er (Moses) hat vielmehr seinen Gesetzen einen sehr schönen ... Anfang gegeben, indem er weder ohne weiteres angab, was zu tun oder zu unterlassen sei, noch auch ... Mythen erdichtete ... Dieser Anfang ist ... höchst bewunderungswürdig, da er die Weltschöpfung schildert ...“ Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 278.

2. Num. r. 13, 6: ראה היאך כתיב בכריית יום הראשון ויהי ערב ויהי בקר יום אחד יום ראשון איננו אומר אלא יום אחד וכשם שאמר יום אחד יאמר יום שלשה וכו'. Vgl. Gen. r. 3, 9; Nasir 7 a; Pesikta r. § 7 (ed. Friedmann, S. 27b). Vgl. Philo (de opif. mundi § 35, deutsch, das., S. 38): „Nachdem aber das Licht geschaffen ... war notwendig ein bestimmtes Zeitmaß vollendet, das der Schöpfer Tag nannte, aber nicht den ersten Tag, sondern einen Tag. So nämlich ist er genannt, wegen der Einzigkeit der gedachten Welt, die die Natur einer Einheit hat.“ Vgl. Justin (Sämtliche Werke der Kirchenväter II, S. 132): „Und es war ein Tag: gleichsam nach dem Teile die ganze Zeit bezeichnend.“ Ausführlicher bei Ambrosius (Bibliothek der Kirchenväter XVII, S. 47): „Recht auffallend heißt es auch ein Tag, nicht der erste Tag. Es hätte ja Moses erster sagen können; indes er wollte sagen, daß 24 Stunden ein Tag sind.“ Ambrosius gibt hier dieselbe Antwort, die sich in Nasir a. a. O. findet: ויהי ערב ויהי בקר יום אחד התם לאו דמפסקי מהדרי הוא מאי קאמר יממא וליליא חד יומא הוא.

3. Henoch 14, 9—10 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 245): „Sie trugen mich hinein in den Himmel, ich trat ein, bis ich mich einer Mauer näherte, die aus Kristallsteinen gebaut ... war ... ich näherte mich einem großen, aus Kristallsteinen gebauten Hause ...“ Vgl. das. 71, 5 (das., S. 277): „Da entrückte der Geist

den Henoch in den Himmel der Himmel und ich sah dort . . . einen Bau aus Kristallsteinen.“ Vgl. Slav. Henoch 29 (bei Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, S. 462): „Aus dem Gestein schnitt ich ein großes Feuer.“ Apok. Joh. IV, 6: „Und vor dem Thron war es wie ein gläsernes, kristallgleiches Meer.“ Vgl. auch Chagiga 14 b: אמר להם ר"ע כשתגיעו אצל אבני שיש אל תאמרו מים מים גלדה [Alabastermarmor] טהור. Vgl. Gen. r. 4, 2: טפה האמצעית ונעשו שמים התחתונים. Die Vorstellung schon angedeutet in Ez. 1, 22; vgl. Ez. 10, 1 und Ex. 24, 10. (Vgl. Chullin 83 a.) So auch die Meinung der griechischen Weisen (Empedokles: Über die Lehrsätze der Philosophen II, 11; vgl. Die Werke des Josephus, übersetzt von Cotta und Gfrörer, Anm. z. St.). Ähnliche Vorstellungen bei den Persern (der Himmel besteht aus Diamant oder Rubin) und Indern (Vgl. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube, S. 158, 159).

4. Gen. r. 4, 7; vgl. 4, 4.

5. Erubin, 22 b; vgl. Derech Erez zutta, Kap. IX: העולם הזה רומה לגלגל עינו של אדם לבן שבו זה אוקיינוס שמקיף את כל העולם ומבועי מים אולין ונגרין למי אוקיינוס דמסחר. Vgl. Targum zu Koh. I, 7: לעלמא כגושפנקא וים גדול סבב את כל העולם כמין רפה של עמוד. Vgl. Midrasch Assereth Hadibroth (Jellinek, Beth-Hamidrasch I, 63): גדול. Vgl. Midrasch Konen (Jellinek, Beth-Hamidrasch II, 32). Vgl. Ze Maasse Bereschit aus dem Sepher Raziël (bei Eisenstein, Ozar Midraschim II, S. 315). Vgl. noch Pirke R. Eliezer Kap. X: והראהו נהר גדול של מימי אוקיינוס שנאמר תהום יסובבני. Vgl. Christliches Adambuch, deutsch ed. Dillmann, S. 1: „. . . Hinter welchem (dem Paradies) nichts mehr liegt, als das Wasser, das die ganze Welt umgibt.“ Clemensbrief 33, 3 (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 100): „Die Erde hat er von dem sie rings umfassenden Wasser geschieden.“ Dieselbe Auffassung bei den Indern (Scheftelowitz, S. 158).

6. Schon die Bibel kennt zwei, bzw. mehrere Differenzierungen der menschlichen Seele; vgl. Hi. 34, 14: רוח ונשמתו אליו יאסוף. Vgl. Jes. 42, 5. Möglicherweise gebraucht aber die Bibel nur verschiedene Ausdrücke für denselben Gegenstand: vgl. auch Septuaginta zu Hi. 34, 14, die רוח ונשמתו nur mit πνεῦμα wiedergibt, also nur רוח übersetzt. Ebenso gibt sie Gen. 7, 22: נשמת רוח חיים nur das נשמת [πνοή] wieder. (Vgl. noch K. Marti zu Jes. 42, 5, nach dem dort zwei Ausdrücke für denselben Gegenstand vorliegen.) Die Angabe A. Poznanskys, Über die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, S. 25, Anm. 2, die Zweiteilung

des Josephus in  $\piνεῦμα$  καὶ  $\psiυχή$  hätte ihr Korrelat in der LXX zu Gen. 2, 7, ist unrichtig, denn die LXX sagt hier nicht mehr als der hebr. Text und sie gebraucht das Wort  $\piνοή$ , welches  $נשמה$  entspricht (vgl. Septuaginta-Konkordanz von Smith), während Josephus von  $\piνεῦμα$  =  $רוח$  spricht. — Von zwei Seelen im Menschen spricht ausdrücklich die Agada; vgl. Lev. r. 32, 2 (Koh. r. zu 10, 20):  $בשעה שאדם ישן הגוף אומר לנשמה והנשמה לנפש וכי$ . Vgl. Nidda 31a:  $והקב"ה נותן בו רוח ונשמה$ . Vgl. Agadat Olam Katan (Jellinek, Beth-Hamidrasch V, 57):  $שתי נשמות יש באדם רוח ונשמה$ . Vgl. Gan Eden Wegehinnom (Jellinek V, 45):  $ומה בין רוח לנשמה$ . Vgl. Marquah, den Samaritaner (Heidenheim, Bibliotheca Samaritana III, 48, deutsch, S. 73): „Der Körper Adams ward mit der Hand Gottes geschaffen und mit seinem heiligen Geiste ( $רוח קדושה$ ) und einer redenden Seele“ ( $נפשה ממללה$ ; vgl. Targum zu Gen. 2, 7). Vgl. im Nischmath-Gebet:  $ורוח ונשמה שנפחת באפינו$ . Vgl. noch Gen. r. 14, 9, Deut. r. 2, 37:  $חמשה שמות נקראו לה נפש רוח נשמה יחידה חיה$ . Vgl. auch Nachmani zu Gen. 2, 7. Vgl. I. Thess. V, 23: „Möchte doch euer Geist, eure Seele und euer Leib unversehrt... bleiben.“ Vgl. Sap. Sal 15, 11 (Kautsch, Apokryphen I, S. 501): „... ihm (dem Menschen) tätige Seele ( $\psiυχή$ ) einhauchte und ihm den Odem des Lebens ( $\piνεῦμα$ ) einblies.“ (Charles, Apocrypha I, S. 560, meint allerdings, daß hier nur zwei Ausdrücke für denselben Gegenstand vorliegen: aber ohne es überzeugend zu beweisen). — Die Vorstellung von der Dreiteilung des Menschen in  $\sigmaῶμα$   $\psiυχή$   $νοῦς$  kennt Plato. Langen (bei Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, S. 55) meint, Jos. gehe auf Plato zurück. Dasselbe nimmt W. Lueken bezüglich der Angabe des Thessalonikerbriefes an (Neues Testament ed. Joh. Weiß II, S. 20). Vgl. unsere Einleitung. — Ob Josephus  $\psiυχή$  oder  $\piνεῦμα$  höher stellt, ist nicht zu entscheiden, denn einerseits nennt er das Leben des Tieres  $\psiυχή$  (Ant. I, 3, 8, § 102), andererseits schreibt er ihm  $\psiυχή$  καὶ  $\piνεῦμα$  zu (Ant. III, 11, § 260). Es wird aber gegen Lewinsky, (a. a. O., S. 55) und Poznansky (a. a. O., S. 26) anzunehmen sein, daß Josephus  $\piνεῦμα$  als das höhere ansieht. Denn ihn hat wohl vor allem die Terminologie der Septuaginta und erst in zweiter Linie die der griechischen Philosophie (Lewinsky, a. a. O.,  $\piνεῦμα$  ist animalische Lebenswärme), vorgeschwebt: In der LXX bedeutet  $\piνεῦμα$  das höchste Geistige:  $רוח$  z. B. Gen. 1, 2. (Vgl. Septuaginta-Konkordanz), während  $\psiυχή$  zur Bezeichnung des niederen Seelischen dient, z. B. Lev. 17, 11.

7. Pirke R. Eliezer, Kap. XII; vgl. das. Kap. XI. Vgl. Midrasch hagadol ed. Schechter, S. 73: מן האדמה מן הברור שבאדמה מן המעולה מן האדמה בראו וכו' שבאדמה בראו מסלתה של אדמה בראו וכו'. Vgl. Philo (de opif. mundi, § 37, deutsch, S. 76): „Zweitens läßt sich denken, daß Gott . . . von der ganzen Erde das Beste, vom reinen Urstoff das Reinste und Allerfeinste absonderte . . .“ Diese Vorstellung ist auch bei den Kirchenvätern verbreitet. Vgl. z. B. Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter IV, S. 591, 605): „Er verwendete dazu den feineren und zarten Stoff der Erde . . . Die Natur des Menschen entstammt der jungfräulichen Erde.“ In der Agada werden verschiedene auserwählte Schöpfungsstellen genannt: Moria, der Altar; vgl. über diesen Vorstellungskreis Aptowitzer, Les éléments juifs dans les légendes du Golgatha, in Réj LXXIX, S. 145 f., und Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 67 f. — Zum Begriff „jungfräuliche Erde“ vgl. Tosefta Ohol. 16, 14; Tosefta Schebuoth 3, 14; Mischna Mid. 3, 4; Ohol. 16, 4; Nidda 9, 5 u. o. Vgl. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube, S. 36. Löw, Flora der Juden I, 276. Vgl. Murrelstein, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1928, S. 248.

8. Die Ableitung von אָדָם = rot kennt auch Hieronymus (Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 391) und Theodoret (Quaest. 60 in Gen.; vgl. Dillmann, Die Genesis, S. 53), sicherlich aus Jos. Vgl. noch Sepher Juchasin (ed. Philipowski), S. 232: וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי בְרָא אֱלֹהִים אֱדָם מֵעֵפֶר אֲדָמָה שֶׁנִּקְרָא אֲדָם מִן גִּזְרֵת אֲדָמָה. Vielleicht ebenfalls nach Josephus. — Die von Julien Weill in der französischen Übersetzung der Antiquitates I—V z. St. angeführte Stelle aus Pirke R. Eliezer Kap. XII von der vierfarbigen Erde, aus der Adam erschaffen wurde, hat mit der Angabe des Jos. nichts zu tun. Vgl. auch Grünbaum, ZDMG. 1877, S. 299: „Wie jedenfalls die Sage, daß Adam . . . aus dem roten Ton des Ager Damascenus erschaffen wurde . . . nicht im jüdischen Schrifttum vorkommt.“ Die Vorstellung, daß Adam aus rotem Ton erschaffen wurde, war im Mittelalter sehr verbreitet. Vgl. G. Rosen in ZDMG. 1858, S. 500. Sie ist auch noch heute bei den Polynesiern und Indianern bekannt, die sie von christlichen Missionären her kennen. (Vgl. darüber J. G. Frazer, Folklore in the Old Testament I, S. 9, 11, 12, 24.) Frazer, a. a. O., S. 29, verweist auf den Zusammenhang von אָדָם, אָרָם, אָרָם und אָרָמָה und meint, die rote Farbe des Blutes habe den Anlaß zu dieser Vorstellung gegeben, oder sie erkläre sich vielleicht durch die dunkelrote Erde Palästinas, „suggesting the connection between Adam and the ground from which he was

taken ... so remarkably does nature itself bear witness to the literal accuracy of Holy Writ“. Vielleicht spielt auch die menschliche Hautfarbe dabei eine Rolle: so meinen die Chinesen, der Mensch sei aus gelber Erde erschaffen worden. (Jeremias, ATAO., S. 167). Was Böklen (Adam und Quain, S. 7) im Zusammenhang mit seiner Mondmythustheorie darüber sagt, ist zu weit hergeholt. Die Angabe des Jos., daß die rote Erde die jungfräuliche sei, auch bei Jelal und Jahias zu Sure II, 39 (S. C. Malan, Book of Adam, S. 209).

9. Gen. r. 17, 4: חזר והעבירן לפניו זוגות אמר לכל יש בן זוג ולי אין בן זוג ולאדם לא מצא עזר כנגדו. Vgl. Aboth di R. Nathan, zweite Rezension, Kap. VIII (ed. Schechter, 12 a): התחיל אדם הראשון מתרעם לפני הקב"ה ואומר לפניו רבוני של עולם לכל הבריות שבראת בעולמך זוג ולי אין זוג. Vgl. Nachmani zu Gen. 2, 20. Vgl. Buch der Jubiläen III, 3 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 44): „Und in diesen fünf Tagen sah Adam alle diese Männchen und Weibchen ... er war aber allein und fand keinen, der ihm helfe.“ — Vgl. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, S. 17: „Adam träumte von einem ihm ähnlichen menschlichen Wesen, denn er hatte ja alle ihm vorgestellten Tiere paarweise gesehen.“ — Die Verwunderung Adams über das Gebaren der Tiere findet sich auch in der Agada: (Midrasch Hagadol ed. Schechter, S. 80): ראה אותן נזקקין זה לזה ולא היה יודע מה הן עושין.

10. Cotta-Gfrörer und Clementz haben diese Stelle falsch übersetzt;  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\upsilon\kappa\lambda\omega\ \tau\acute{\iota}\nu\ \gamma\eta\nu\ \pi\epsilon\pi\acute{\rho}\epsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  heißt: der die ganze Erde ringsum umfließt. Einen Anklang an die Vorstellung beim Bischof Severian von Gabala, der aus Ephraem schöpft: „Es entspringt ein mächtiger Strom ... und befruchtet das Paradies; darauf ergießt er sich in einen Erdsplatt und durchmißt ... unermessliche Strecken ... Lange ist die Flut menschlichen Blicken entrückt, da bricht sie in Äthiopien im Westen und im Osten zu neuen Quellen ans Licht.“ Vgl. Aptowitz, MGWJ. 1928, S. 154, Anm. I. — Unrichtig ist, wenn Dillmann, Die Genesis, S. 61, sagt: „Jos. macht bereits den Erdenstrom zu dem die Erde umfließenden Okeanos, aus welchem nach altem Glauben die großen Ströme ihre verborgenen Quellen hatten.“ Jos. unterscheidet ausdrücklich zwischen dem die Erde umgebenden Okeanos (vgl. Nr. 4) und dem die Erde umfließenden Fluß.

11. Vgl. Raschi zu Gen. 2, 11: על שם שמימי מתברכין ועולין; ומשקין את הארץ נקרא פישון כמו ופשו פרשו; vgl. Gen. r. 16, 4. — Gen. r. 16, 2: ומימי מהלכין בשופי; dies kann heißen: dessen

Wasser ruhig dahinfließen, aber auch, wie es Wolf Einhorn z. St. auffaßt, מלא וגדוש = übervoll. Im letzteren Falle hätten wir eine direkte Parallele zu Josephus.

12. Daß Pischon ein indischer Strom ist, sagt Pseudo-Jonathan zu Gen. 2, 10: שום חד פישון דמקף ית כל ארעא הנדיקי דתמן דהבא. Vgl. Damigeron (P. Kassel, Der grüne Papagei, S. 12): „daß der Smaragd in Indien entstehe, wo der Physon aus dem Paradiese fließt.“ In den Mischle Sindbad (ed. P. Kassel, vgl. das., S. 96) wird der indische Strom in der hebräischen Version mit Pischon wiedergegeben. Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 158) gibt חוילה (Gen. 1, 11) mit הנריסתאן wieder. Vgl. noch Hexapla ed. Field, Anm. ad פישון: Acacius in catenis Reg. MSS. (et Cat. Niceph. p. 72): Pheson wird von den Griechen Ganges, der Geon Nil genannt. Auch nach Hieronymus ist Physon der Ganges (das.); beides dürfte auf Josephus zurückgehen. — Pischon = Nil: Die Samaritaner (Marquah, der Samaritaner, nennt den Nil bald Pischon, bald Gichon. Vgl. sein Buch der Wunder ed. M. Hildesheimer, S. 33, Anm. 54) Saadja, Midr. Haneelam zu Sohar par. Chaje Sara (vgl. Berliner, Raschi zu Gen. 1, 11). Vgl. Raschi, Ibn Esra und Nachmani z. St. Ebenso Eldad Hadani (ed. Epstein, S. 25), Benjamin von Tudela (ed. Ascher, S. 96), Sam. Jemsel (Itinéraires ed. Carmoly, S. 523).

A. Epstein in Rej. XXIV, S. 92 f., und Eldad Hadani, S. 33, führt gegen Levy (Chald. Wörterbuch) und Kohut (Aruch) aus, daß unter הנדיקי im Ps.-Jonathan keinesfalls Indien verstanden werden kann, sondern Südäthiopien, und auch Ps.-Jonathan verstehe daher unter Pischon den Nil, nicht den Indus. Aber trotz der vielen Beweise, die Epstein für die Bezeichnung Äthiopiens mit הנדיקי beibringt, scheint gerade an unserer Stelle die Auffassung, daß es sich um Indien handelt, die richtige zu sein: Die oben angeführten Belege, die Indien bezeugen, lassen einen Zweifel darüber, daß sie das asiatische Indien meinen, nicht aufkommen. Jos. nennt ausdrücklich den Ganges (es ist auffallend, warum Epstein in seinen Ausführungen dieses wichtige Zeugnis des Jos. überhaupt nicht erwähnt), und besonders die hebräische Version der indischen Sindbadfabeln bezeugt die Auffassung Pischon = indischer Strom. ארץ החוילה אשר שם הזהב (Gen. 2, 11), Chawila, das Goldland, legte die Vorstellung, daß unter Chawila Indien gemeint sei, sehr nahe. Vgl. Jos. VII, 6, 4 § 164: Ophir, das Goldland, liegt in Indien. Auch die klassischen Schriftsteller (Herodot, Diodor, Strabo, Plinius; vgl. Dillmann, S. 60) kennen Indien als Goldland.

So wurde auch der ins Goldland = Indien fließende Strom, nämlich der Pischon, zum Ganges. Auch Chawila in Gen. 10, 29 wird von Jos. I, 6, 4 § 127 als in Indien liegend aufgefaßt. Ps.-Jonathan übersetzt in Vers 11 חוילה mit הנדיקי und läßt כוש (Vers 13), das er sonst mit הנדיקי wiedergibt, unübersetzt. Da nun כוש unzweifelhaft Äthiopien bedeutet und der im Zusammenhang damit genannte Fluß nur der Nil sein kann, so kann Ps.-Jonathan unter dem vorhergehenden הנדיקי sich schwerlich Südäthiopien denken, um so mehr als er da keinen Fluß mehr zur Verfügung haben würde, da er den Fluß im nächsten Verse braucht. Epstein, Eldad Hadani, S. 32, Anm. 17, sagt, nach manchen sei Geon der obere, Physon der untere Nil. Es ist aber kaum daran zu denken, daß Ps.-Jonathan aus zwei Paradiesesströmen einen gemacht hat. Gen. 25, 18 gibt Ps.-Jonathan und Fragmenttargum חוילה mit הנדיקי wieder: wie Epstein, a. a. O., S. 34, selber bemerkt, kann hier nur das asiatische Indien gemeint sein. Seine Erklärung, es liege hier ein Irrtum vor, überzeugt nicht. Überhaupt wird an den Stellen, wo Chawila mit הנדיקי übersetzt wird (Ps.-Jonathan zu Gen. 2, 11; 10, 7; 25, 18; Targum zu I Chronik 1, 9, wohl auch angedeutet, I Chr. 1, 23) an Indien zu denken sein, wo כוש mit הנדיקי übersetzt wird, an Südäthiopien. Es ist daher anzunehmen, daß Ps.-Jonathan hier unbedingt eine Parallele zu Jos. bildet. — Ginzburger in seiner Ps.-Jonathan-Ausgabe merkt bei הנדיקי an: Ber. r. s. 16; aber dort finde ich nichts davon angedeutet.

13. Σκῆδσμος: vgl. Gen. r. 16, 3: פרת שמפרש והולך עד פרת שהוא מפריד והולך עד שהוא כלה. שכלה במגרפה. Vgl. Sifre Deut. p. 6 (ed. Friedmann, S. 66 b). Vgl. noch die Identifizierung von Prat und Kewar und die Erklärung des letzteren Namens: שמימו כלין (Gen. r. a. a. O.). — ἄθος: Nach der agadischen Erklärung: פרה im Sinne von Wasserreichtum: שמימו שמפרה ורבה (Ber. 59 b; Bechorot 55 b; vgl. Sifre a. a. O.): פרין ורבין עד שעוברין אותו בספינות (Gen. r. 16, 3), wahrscheinlich aber im Sinne von Fruchtbarkeit des Bodens (vgl. Gen. r. 16, 3). Vgl. Philo (leg. alleg. I, § 72), deutsch, ed. Cohn III, S. 41: Das Wort Euphrat bedeutet Fruchtbarkeit. Vgl. Heinemann, Anm. z. St.

14. Z. B. Targum Onkelos und Ps.-Jonathan zu Gen. 2, 14, Kidd. 71 b, Ber. 59 b: רגלת. Vgl. Anm. 15.

15. Siegfried, ZATW. 1883, S. 49, meint: חרקל sei zusammengesetzt aus חר = ὄξύ, דק = στενότατος. „Wegen der Dagessierung konnte das ח in Hiddequel doppelt gerechnet werden. Das λ nahm Jos. als Endung wie in כרמל, ערפל u. a. oder ließ es überhaupt

fallen.“ Nicht sehr wahrscheinlich. Auch nicht, was Weill z. St. im Namen J. Levys mitteilt: Jos. habe דגלת in דק = eng, דלג = springen zerlegt. Hölschers Erklärung (Pauly-Wissowa, Sp. 1957): דק + דלג ist unrichtig: דלג entspricht nicht dem στενότητος des Jos. Man wird auf eine ausreichende Erklärung verzichten müssen. Bezüglich der ersten Silbe דק = scharf stimmt Jos. mit der Agada überein: Ber. 59 b, Gen. r. 16, 3, 4.

16. Schon die LXX zu Jer. 2, 18 gibt מי שחור mit Γεωω wieder. Vgl. Sirach 24, 27 (Kautzsch, I, S. 365); „Er läßt hervorstürmen wie der Nilstrom die Bildung, wie der Gihon in den Tagen der Weinlese.“ (Vgl. Ryssels Anm. z. St. Nilstrom = Gihon. So auch Gunkel, Genesis, S. 9, Anm. Vgl. aber Charles, Apocrypha I, S. 339, Anm. z. St., nach welchen hier keine Identifikation zwischen Gihon und Nil vorliegt. So auch Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, S. 222). Heidenheim, Bibliotheca Samaritana I, S. 76, meint, daß auch die samaritanische Pentateuch-Version sehr wahrscheinlich unter עסקון (= גיחון) den Nil verstanden hatte: „Für עסקון, da Ain epenthet. ist, ist wohl סכור = שחור = שיחור zu lesen.“ Allerdings bezeichnen die Samaritaner (vgl. Anm. 11) den Nil auch mit Pischon. — Vgl. noch Jesus Sirach XXIV, 25—27: „ὁ πιμπλῶν ὡς Φισῶν σοφίαν, καὶ ὡς Τιγρις ἐν ἡμέραις νέων ὁ ἀναπληρῶν ὡς Ευφράτης σύνεσιν καὶ ὡς Ιορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμῶν ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν ὡς Γηῶν ἐν ἡμέραις προγητοῦ.“ Sirach scheint hier vielleicht ebenfalls Pischon von פוש (πιμπλῶν), syr. דמליא, Euphrat von פרה (ἀναπληρῶν) und Geon von גון (ἐκφαίνει) abzuleiten.

17. Auch die Agada empfindet den Widerspruch und erklärt ihn auf ihre Weise (Synhed. 29 a; Gen. r. 19, 3; Midr. Ps. 1 § 9).

18. Bereschit rabbati-Kopie im Eigentum von Herrn Prof. Dr. V. Aptowitzer, der sie mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat, S. 52, 64: וכן נגזרו יי גזרות על האדם כיון שסרח... ו' שנסתם לא עושים אם לא נאלמו פי חיה ובהמה ועוף שכל מה שגזרו עליהם היו עושים אם לא נאלמו. Es kann hier natürlich nur davon die Rede sein, daß die Tiere eine den Menschen verständliche Sprache gesprochen haben, da ja die Tiere auch nach dem Sündenfalle nicht geradezu stumm wurden. Daß es sich um Menschensprache handelt, geht auch deutlich aus der Zufügung hervor: שכל מה שגזרו עליהם וכו'. (Überhaupt scheint Josephus die Vorstellung zu kennen, daß in der Urzeit alles in der Natur mit menschlicher Sprache begabt war: so sagt er auch Antiquitates V, 7, 2 § 236 bei der Wiedergabe

der Jotamfabel [Ri. 9, 8f.]: Als die Bäume eine menschliche Sprache redeten...). — Auch die arabische Legende weiß, daß allen Tieren die Sprache entzogen wurde, allerdings aus einem anderen Anlaß: Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, S. 40: „... Von diesem Augenblicke an entzog Gott allen Tieren die Sprache.“ Vgl. Arabische Legenden, gesammelt von D. Yellin in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 166: ויצו (אלהים) את גבריאֵל ויעבר את ידו על לשון בהמת השדה ותאלם ולא יספה לדבר עוד. — Die Vorstellung vom Sprachvermögen aller Tiere im goldenen Zeitalter schon bei Plato, Polit. 272 C und in den Fabeln Äsops u. a. (Vgl. Grünbaum, ZDMG. 1877, S. 243; Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, S. 54, Anm. 3.) Vgl. Anm. 20.

19. Kap. III, 28 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 45).

20. Deut. 1. V, 10: הנחש הראשון היה מסיח כבני אדם... מה עשה... כרת את לשונו שלא יהא מסיח לו הקב"ה... (Vgl. Midrasch Haschkem Quotations from Alnaquas Menorat Hamaor ed. Enelow in Hebrew Union College Annual IV, 3, 39 (מסיח כבני אדם). Aboth di R. Nathan, zweite Rez., Kap. 42 (ed. Schechter, S. 59 a), Perek Adam ha Rischon (beide Rez. bei Eisenstein, Ozar Midraschim I, S. 10, 11) und Bereschit rabbati-Kopie Aptowitzer, S. 43 und 63: Unter den zehn Strafen der Schlange: נסתם פיו; den Angaben, daß die Schlange stumm wurde, liegt die Vorstellung zugrunde, daß sie früher Menschengespräch gesprochen hat. Vgl. auch Ibn Esra zu Gen. 3, 1. — Philo (de opif. mundi, §§ 156, 160, 163, deutsch I, S. 83, 84, 85) sagt, die Schlange hätte menschliche Laute hervorgebracht. Vgl. Philo, Quaest. in Gen. 1, 32: „Primum poterit esse sub principium mundi conditi neque reliqua animantia ratione verbi plane carere, hominem tamen excellere voce copiosa ut evidentiori.“ Vgl. De confusione linguarum ed. Cohn-Wendland, § 6: „λέγεται γάρ, ὡς ἄρα πάνθ' ὅσα ζῶα χερσαῖα καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ τὸ πάλαιον ὁμόφωνα ἦν, καὶ ὄνπερ τρόπον ἀνθρώπων... Ἕλληνας μὲν Ἕλλησι, βαρβάρους δὲ βάρβαροι νῦν οἱ ὁμόγλωττοι διαλέγονται, τοῦτον τὸν τρόπον καὶ πάντα πᾶσι... ὁμίλει.“ Vgl. apokryphe gnostische Adamschriften ed. Preuschen, Festgruß an Stade, S. 189: „Damals... hatte (die Schlange) eine Sprache.“ Vgl. Christliches Adambuch ed. Dillmann, S. 23: „Und Gott sprach zur Schlange: Das erstemal habe ich dir die Sprache genommen, von nun an aber sollst du stumm sein... Und die Schlange ward stumm.“ Vgl. noch Vita Adae 38f. (Kautzsch II, S. 519).

21. Synh. 59b; Aboth di R. Nathan, erste Rezension, Kap. I (ed. Schechter, S. 3 a). Auch nach der Auffassung, daß die Schlange der Satan war, war Neid die Ursache des Verderbens: Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. XIII, Anf.: *הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם אמרו מהשיר לפני הקב"ה רבון כל העולמים מה אדם ותדעהו ... אמרו אם אין אנו באים בעצה על אדם שיחטא לפני כוראו אין אנו יכולין בו ויהי סמאל השר הגדול שבשמים וכו'.* (Allerdings kann diese Stelle auch dahin verstanden werden, daß von Neid, Begierde und Ehrsucht des Menschen, nicht des Satans die Rede ist. Vgl. David Luria z. St.) Vgl. Sap. Sal. 2, 24 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 483): „Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt.“ Vgl. Vita Adae 14 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 513): Die Engel preisen Adam, was Satan ärgert: dies entspricht Synh. a. a. O. Vgl. Apokryphe gnostische Adamschriften (ed. Preuschen, das., S. 173): „Als der Satan unsere Herrlichkeit und Ehre sah ... (S. 174) spricht er zur Schlange: Siehst du, welcher Ehre der Mensch von Gott gewürdigt wurde.“ (S. 186) „Infolge von Neid und Bosheit mußte Adam hinausgehen, der in jenen Gärten gewohnt hatte...“ (S. 189) „Deswegen wurde der Satan eifersüchtig.“ Vgl. noch Slaw. Henoch XXXIII (Charles, Apocrypha II, S. 450). Der Neid der Schlange, bzw. des Satans bei den Kirchenvätern: Syrische Schatzhöhle (deutsch von Bezold, S. 4; jetzt auch bei Rießler, Altjüd. Schrifttum, S. 94): „Als der Satan sah, wie Adam und Eva im Paradiese glänzten, wurde der Empörer vor Neid verzehrt und ausgedörret.“ Tertullian, de patientia, Kap. 5. (Vgl. Murrelstein, WZKM. 1928, S. 269, Anm. 3); Augustinus, de Genesi ad litt. XI, 18 (Vgl. Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 159.); Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter IV, S. 594); Theophilus (Sämtliche Werke der Kirchenväter, S. 353). Die Angaben der Kirchenväter gehen entweder auf Sap. Sal. (so Ginzberg, a. a. O., S. 44, Anm. 1) oder auch auf Josephus zurück. In der arabischen Legende: Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, S. 19: „Er (Iblis) beneidet euch...“ Arabische Legenden von Yellin in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 157, 159, 161: Hier werden verschiedene Gründe des Neides angeführt: z. B. wegen Adams Schönheit: *ויעברו עליו מלאכי אלהים וישתוממו להוד מראהו וליפיו ויעבור עליו גם אבליס ויקנא בו*. Vgl. Ibn Kessir in Hammers Rosenöl, Sagen und Kunden des Morgenlandes: S. 29: „Iblis, der noch immer das Glück des Menschen, selbst nachdem er gefallen, beneidete...“ In der iranischen Sage: vgl. Kohut, ZDMG. XXV, S. 93.

22. Vgl. Gen. r. XVIII, 6; LXXXV, 2; Vgl. Tosephta Sota IV, 17; Sota 9b; Gen. r. XX, 9; Schatzhöhle, deutsch von Bezold, S. 6. Christliches Adambuch ed. Dillmann, S. 64.

23. Ps.-Jonathan zu Gen. 3, 10: ורחלית ארום ערטולאי ומצותא דפקדתני אעברית מיני ואחכא מפועלי ואירא ממעשי.

24. Sifre Deut. § 41 (ed. Friedmann, S. 80). Vgl. Gen. r. XVI, 5; Pirke R. Eliezer, Kap. XII; Ps.-Jonathan und Fragment-targum zu Gen. 2, 15; Aboth di R. Nathan, zweite Rez., Kap. XXI (ed. Schechter, S. 22 b). In der ersten Rezension Kap. XI (das. S. 23 a) wird die wörtliche Auffassung beibehalten. — Vgl. Slaw. Henoeh XXXI, 1 (Charles, Apocrypha II, S. 450): „... I created a garden in Eden in the east, that he should observe the testament and keep the command.“ Dies entspricht der agadischen Deutung des לעבדה ולשמרה. (Vgl. auch Nachmani zu Gen. 2, 8.) Jos. selbst gibt das לעבדה ולשמרה wieder mit τῶν φυτῶν ἐπιμελεῖσθαι (I, 1, 3 § 38): das לעבדה vermeidet er offenbar und gibt nur ולשמרה wieder.

25. Pirke R. Eliezer, Kap. XIV; Deut. r. V, 10. Vgl. Gen. r. XX, 5; בשעה שאמר לו הקב"ה על גחונך תלך ירדו מלאכי השרת וקצצו ירדו ורגליו ירדו ורגליו. Koh. r. X, 11; Ps.-Jonathan zu Gen. 3, 14; Boraita di 32 Middot: Beispiel für die 12. Midda (Eisenstein, Ozar Midraschim I, 267); Aboth di R. Nathan, zweite Rez., Kap. XLII (ed. Schechter, S. 59a). . . . עשרה (גזרות נגזרו) על הנחש . . . השנייה שמקצצו ירדו ורגליו . . . Perek Adam Harischon (beide Rez. bei Eisenstein, I, S. 10, 11); Midrasch Hagadol ed. Schechter, S. 96; Jalkut Mischle § 916 im Namen des Jelamdenu; Vgl. Sota IX b: Vor dem Sündenfall ging die Schlange in aufrechter Gestalt. Vgl. Apokalypse Mosis 26 (Kautzsch, Apokryphen II, S. 523): „Du sollst deiner Hände und Füße beraubt sein . . . noch irgend eines von deinen Gliedern soll dir bleiben.“ Apokryphe gnostische Adamschriften (ed. Preuschen), S. 177: „Auf deinem Nabel und Bauch sollst du gehen und sollst beraubt sein deiner Hände und Füße.“ — Die Angabe auch bei Aphraates (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 153); Aphraates kann diese Angabe Jos. entlehnt haben. Vgl. auch Schatzhöhle, deutsch von Bezold, S. 7: „Und der Schlange habe ich ihre Füße in den Bauch eingeschlossen.“ — Auch die arabische Legende berichtet, daß die Schlange zur Strafe ihre Füße verlor: Weil, Bibl. Legenden, S. 28. — Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 84) berichtet, es wären der Schlange sechs Dinge genommen worden, darunter auch die Hände und Füße. Dazu bemerkt Bacher: „In

dieser Form findet sich der Ausdruck wohl nirgends“ und verweist auf Gen. r. XX, 5. Aber Schahin benützt eine ähnliche Tradition, wie sie sich in Aboth di R. Nathan a. a. O. und Perek Adam Harischon a. a. O. vorfindet, nur daß es bei Schahin statt zehn sechs Dinge sind. Vgl. Midrasch Tadsche (Epstein, Mikadmonijot ha Jehudim, S. XXI): לִכְךָ דֵּיין צְדִיק גָּזַר עָלָיו שֵׁשׁ (שבועה). Die Sechszahl der biblischen Flüche gegen die Schlange (Gen. 3, 14, 15, vgl. Midrasch Tadsche a. a. O.) kann der Grund für die Zahlangabe Schahins sein. — Charles (Note zu Jubiläen 3, 23 in Apocrypha II, S. 17) will die Angabe des Syncellus, die Schlange hätte die Füße verloren, in das Buch der Jubiläen das. aus Syncellus ergänzen. Aber die Angabe des Syncellus scheint aus Jos. und nicht aus dem Buch der Jubiläen zu stammen. Vgl. auch Rönsch, Buch der Jubiläen, S. 281.

26. Ps.-Jonathan zu Gen. 3, 14; Pirke R. Eliezer, Kap. XIV: מַרְיֹת פְּתָנִים. Perek Adam Harischon (Eisenstein, Ozar Midraschim I, 10) unter den zehn Strafen der Schlange: שְׁמַטִּיל אֲרָם. Vgl. Christliches Adambuch, ed. Dillmann, S. 23: „Nachdem sie (die Schlange) durch den Fluch Gottes giftig geworden war . . .“ So auch in den Homilien des Isaak von Antiochia (ed. Bedjan, p. 12, zit. von Young JQR. Nr. XXVI, S. 78, Anm. 108). — Arabische Legenden in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 165: וְתַחַת לְשׁוֹנֵי שָׁם אֵת הַחֲמָה. — Ginzburger in der Ps.-Jonathan-Ausgabe z. St. verweist noch auf Gen. r. XX: Ich finde dort nichts davon.

27. Aboth R. Nathan Kap. I; Jebamoth 62a; Pirke R. Eliezer Kap. 21; Gen. r. XXII, 4, 7; LXI, 4; Ps.-Jonathan zu Gen. 4, 2; Jub.-Buch IV, 1, 8, 10 und häufig. Vgl. darüber ausführlich Aptowitzer, Kain und Abel, S. 115, Anm. 41 ff.

27a. Vgl. Ibn Esra zu Gen. 5, 29 Ende.

28. Vgl. Ps.-Jonathan und Fragmenttargum zu Gen. 4, 8: Abel sagt: אֵת דֵּין וְאֵת דֵּיין (vgl. Jos.: „daß Gott bei allen seinen Taten gegenwärtig sei“). Tanch. Balak § 11 (ed. Buber, § 12) wird Abel צְדִיק genannt, ebenso bei Philo. Vgl. Aptowitzer, a. a. O., S. 23, 24.

29. Ebenso Philo (de sacrificiis § 2, deutsch, S. 214; vgl. das. Anm. 3).

30. Vgl. Gen. r. XXII, 7; Ex. r. XXXI, 17; Tanch. בְּרֵאשִׁית § 9; Tanch. מִשְׁפָּטִים § 13. Vgl. darüber ausführlich Aptowitzer, Kain und Abel, S. 13, 15 f.

31. Nach Grünbaum (ZDMG. 1877, S. 242) ist Kain bei Jos. der Repräsentant des ehernen Zeitalters, wodurch sich die

Angaben über seine Erfindungen erklären, die für das eherne Zeitalter charakteristisch sind. — Nach Syncellus hat Henoch zuerst den Pflug erfunden (Rönsch, Buch der Jubiläen, S. 282). — Interessant ist, daß in der arabischen Sage die Erfindung von Maß und Gewicht als Lob gedeutet wird: „Er (Idris) war der erste, der eine Wage einführte, um Betrug im Handel zu vermeiden“ (Weil, Biblische Legenden, S. 63). „Seth, der Vater aller Verständigen, erfand das Silber- und Goldgewicht, die Wage und das Maß“ (Arabische Legenden in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 174).

32. Ex. 23, 16; 34, 22; Lev. 23, 16—17; Num. 28, 26; Bikkurim I, 6. Vgl. Aptowitzer, a. a. O., S. 39, 40.

33. Vgl. Einleitung; andere Erklärungen dieser Stelle: Aptowitzer, Kain und Abel, S. 184. Nachtrag zu Anm. 171: „In der rabbinischen Tradition gibt es eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Opfer der Noachiden. Nach der einen Ansicht haben die Noachiden sowohl Ganzopfer wie auch Schlamim dargebracht, nach der anderen Ansicht durfte der Noachide nur Ganzopfer darbringen. Die erste Ansicht stützt sich auf Gen. 4, 4: וּמַחֲלִבֵּיהֶן von ihrem Fett חֶלֶב wie LXX ἀπὸ τῶν σσεάτων αὐτῶν. Dagegen erklärt die zweite Ansicht: das Wort bedeute: von ihren fetten מִשְׁמַנֵּיהֶן, wie Onkelos, Jon., Peschita und Vulgata. Wenn nun Jos. auf dem Standpunkt der zweiten Ansicht steht, so kann er nicht wie LXX übersetzen, er kann aber auch die andere Deutung nicht annehmen, weil es heißt מַחֲלִבֵּיהֶן ohne Waw. Es bleibt ihm also nichts anderes übrig, als das fragliche Wort als חֶלֶב zu verstehen.“ Gegen diese Erklärung spricht, daß sie dem Jos. zuviel halachische Überlegung zutraut. D. Cahane in מִסֵּרֵי סִיג לְמִקְרָא (Beilage zum Haschachar IX, S. 17, Anm. 4) erklärt dies folgendermaßen: Jos. habe diese Änderung ohne Zweifel absichtlich vorgenommen, damit es nicht aussehe, als sei Gott die Schlachtung eines Tieres (Fett) gefälliger als Feldfrüchte, und ja Milch von einem ungeschlachteten Tiere komme. Aber diese Erklärung ist unrichtig: sagt doch Jos. selbst ausdrücklich, Abel habe von der Erstgeburt der Herde dargebracht, also jedenfalls auch geschlachtet. Gegen D. Cahane spricht auch die Erklärung des Jos. über den Grund der Nichtannahme der Opfer I, 2, 1: „da nun Gott dieses Opfer, weil es freiwillig von der Natur hervorgebracht war, sich besser gefallen ließ als jenes, welches durch die Kunst eines geizigen Menschen von der Erde gleichsam mit Gewalt erzwungen war.“ Nun muß aber die Milch für den Menschen, ebenso wie die Feldfrüchte Kains, erst durch Mühe ge-

wonnen werden. Daher kann Jos. den Bibeltext nicht aus diesem Grund geändert haben.

34. Pirke R. Eliezer, Kap. XXI. Vgl. dazu Ephraim Syrus, Erklärungen der Genesis III (bei Aptowitz, Kain und Abel, S. 156, Anm. 224): „denn daß Abel zwischen aufgewachsener Saat erschlagen wurde, wo der Leichnam durch Aufhäufung von Erde leicht hätte begraben werden können, scheint die Schrift anzudeuten durch die Worte: „und als sie auf dem Felde waren usw.“ Vgl. Christliches Adambuch ed. Dillmann, S. 72: „Kain fing an, seinen Bruder in die Erde zu verscharren.“

35. Vgl. Lev. r. X, 5: תשובה עושה מחצה ממי את למד מקין שנגזרה עליו גזרה כיון שעשה תשובה נמנע ממנו חצי גזרה גזרה. Vgl. Deut. r. VIII, 1; Pirke R. Eliezer, Kap. XXI; Ps.-Jonathan zu Gen. 4, 24 u. ö.

36. Auch nach der Agada wurde Kain die Todesstrafe erlassen: Gen. r. XXII, 12. Ebenso nach Philo, de profugis § 11 (M. I, 553): „Von Kain aber... finden wird nirgends in der Schrift, daß er gestorben sei...“ Vgl. Quod det. potiori insid. solet § 48; de praem. et poen. § 12. Auch nach Henoch (XXII, 5—7) wurden erst Kains Nachkommen für seine Sünden gestraft. Vgl. Aptowitz, a. a. O., S. 84 ff.

37. Gen. r. XXII, 12. Vgl. Philo, Quaestiones I, § 74: Quid est: omnis qui invenerit me occidet me? ... quia bestiarum et reptilium damna metuerat. Auch nach Schahin (bei Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter I, 84) fürchtet sich Kain vor den Tieren. Vgl. Aptowitz, MGWJ. 1920, S. 309. Ebenso sagt Marquah, der Samaritaner, in seinem Kommentar zur Bibel (Heidenheim, Bibliotheca samaritana III, S. 280): Kain habe sich vor den wilden Tieren gefürchtet. Ähnliches sagt auch Ephraem (Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, S. 71). — Frazer, Folklore in the Old Testament I, 100, meint, Jos. wolle der Frage ausweichen, vor wem sich eigentlich Kain gefürchtet haben kann, da es ja sonst keinen Menschen gegeben hat. Aber dies ist unrichtig. Dieses Motiv paßt bei Philo, nach dem die Töchter Adams erst nach Seth geboren wurden (de post. Caini § 11; vgl. Aptowitz, a. a. O., Anm. 2), nicht aber bei Jos., der ausdrücklich sagt (vgl. Nr. 21), daß Kain und Abel Schwestern gehabt hatten. Es liegt bei Jos. also nur rein agadischer Zusatz vor. Der Agada selbst liegt allerdings das von Frazer angegebene Motiv zugrunde (vgl. Wolf Einhorn zu Gen. r. XXII, 12; Raschi zu Gen. 4, 14). Die Angabe des Jos. könnte nur dann so verstanden werden, wie Frazer

es meint, wenn man annimmt, daß die Frauen als Mörderinnen Kains nicht in Betracht kommen, so daß nur die Tiere übrigblieben.

38. Hieronymus, Epistola ad Damascum CXXV, sagt (Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, S. 19): Referebat mihi quidam Hebraeus in apocryphorum libris septuaginta septem animas ex Lamech progenie reperiri, quae diluvio deletae sunt et in hoc numero de Lamech factam esse vindictam. Dazu führt Rahmer Raschi zu Gen. 4, 24 an: קין שהרג במזיד נתלה לו עד שבעה דורות ואני שהרגתי שונג לא כל שכן שיתלה לו שביעות הרבה. Aber diese Parallele Rahmers stimmt offenbar in keinem Punkte mit Hieronymus überein: es ist da auch nicht gesagt, daß Lamech siebenundsiebzig Nachkommen hatte. (Die Ungenauigkeit der Rahmerschen Parallele urgiert schon, wie ich nachträglich bemerke, Ginzberg, Haggada bei den Kirchenvätern, S. 168.) Die Angabe des quidam Judaeus ähnelt aber bezüglich der siebenundsiebzig der des Josephus, nur daß Jos. offenbar an Kinder denkt, während bei Hieronymus von Nachkommen die Rede ist. Vielleicht stammt die Angabe des Jos. ebenfalls aus den libri apocryphorum (Buch der Jubiläen?).

39. Gen. r. XXIII, 3. Vgl. Raschi zu Gen. 4, 22: לעשות כלי זיין לרוצחים. Philo, de posteritate Caini §§ 117—119 (deutsch, IV, S. 33, 34), drückt ähnliche Gedanken wie Jos. aus: „Dieser war ein Hämmerner und Bearbeiter von Erz und Eisen.“ Denn die Seele dessen, der um die körperlichen Lüste und die äußeren Güter bemüht ist, wird wie auf einem Amboß gehämmert... Alle diese aber sind Urheber des Krieges, da es von ihnen heißt, daß sie Eisen und Erz bearbeiten, wodurch die Kriege zustande kommen... Den Jubal nämlich, den Schöpfer der Kriegswaffen... Er (Moses) wußte nämlich, daß jedes Heer zu Wasser und zu Lande die schwersten Gefahren um der körperlichen Lüste willen und den Überfluß an äußeren Gütern auf sich nimmt...“

40. Vgl. Gen. r. 23, 2: שהרי הברור שבהן היה למך. Vgl. Aptonwitzer, Kain und Abel, S. 73, 74.

41. Pirke R. Eliezer, Kap. XXI, XXII. Vgl. Philo, de post. Caini § 42 f. (deutsch ed. Cohn IV, 14 f.): „Die nun sagen, es sei alles ihrer eigenen Seele Geschenk, was im Denken, Empfinden oder Reden vor sich geht, sollen, da sie eine ruchlose und gottlose Ansicht vertreten, dem Geschlecht Kains zugerechnet werden.“ Philo zeichnet den Gegensatz zwischen den bösen Kainiten und

den guten Sethiten. Vgl. de confusione linguarum (ed. Cohn-Wendland, S. 122): ἀλλ' εἰσιν ἀπόγονοι πάντες οὔτοι τῆς αἰεὶ μὲν ἀποθνησκούσης. μηδέποτε δὲ τεθνευίας μοχθηρίας ἦς Κάιν ἐστὶν ὄνομα. — Vgl. Schatzhöhle (deutsch von Bezold, S. 14, jetzt auch bei Rießler, S. 955): „... so vermehrte sich der Kainskinder Lasterhaftigkeit und Unkeuschheit und sie hatten keine andere Beschäftigung als allein die Unzucht... Vielmehr herrschte nur Fressen, Saufen, Völlerei, Trunkenheit... teuflisches Leben...“ S. 15 (956): „Und es herrschte Unzucht unter den Töchtern Kains... sie trieben voreinander Unzucht offen, ohne Scham... weil dort in jenem Lager alle Teufel versammelt waren... Der Satan war der Leiter dieses Lagers geworden...“ Vgl. Christliches Adambuch, S. 85: „Unter den Kainiten war viel Stehlen, Morden, Sündigen...“ Vgl. noch Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter VI, S. 535): „Er verfluchte den Kain und es geschah, daß das ganze von ihm stammende Geschlecht dem Erzeuger ähnlich wurde.“ — Auch die arabische Legende weiß Böses von den Kainiten zu erzählen: Vgl. Arabische Legenden in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 175: ובני קין שמו את לבם לתענוגות בשרים וחמדות תבל ויעשו להם מעשה אלילים לעבדם מבלעדי אלהים וכי

42. Gen. r. 23, 5: נתוסף לו תאוה על תאוותיו. Vgl. Pesikta r. § 15 (ed. Friedmann, S. 67 b); Midrasch zu Deut. (Likkutum zu Deut. ed. Buber S. 16, Nr. 12); Tanch. (ed. Buber) Bereschith § 26.

43. Pirke R. Eliezer, Kap. XXII (vgl. Kap. XXI): משת עליו ונתחסו כל הבריות וכל דורות הצדיקים ומקין עליו ונתחסו כל הדורות הרשעים ונתחסו כל הבריות וכל דורות הצדיקים ומקין עליו ונתחסו כל הדורות הרשעים. Seth ist einer der sieben Hirten: Sukka 25 b, Cant. r. 8, 9; er wurde beschnitten geboren: Tanch. נח § 5; Aboth di R. Nathan, Kap. 2. Vgl. Vita Adae 41 (bei Kautzsch, Apokryphen II, S. 521): Seth wird mit „Mann Gottes“ angesprochen; vgl. Himmelfahrt Jesaia (bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 520): „Adam, Abel, Seth und alle Gerechten“; vgl. Jesus Sirach 49, 16 (bei Kautzsch, Apokryphen I, S. 467): „Auch Seth und Sem und Eva standen in Ehren.“ Vgl. Philo, de poster. Caini §§ 170, 173 (deutsch, IV, S. 49): Seth ist „Ursprung strebsamer Gesinnung“ und ein „erster Vertreter der Tugend... Same der menschlichen Tugend“. Vgl. Syr. Schatzhöhle (ed. Bezold, S. 10): „Seth war Leiter seines Volkes und er leitete es in Reinheit, Heiligkeit... und sie empfingen den Namen ‚Kinder Gottes‘ wegen ihrer Reinheit und Heiligkeit. Und so waren sie auf dem Berge in Reinheit, Heiligkeit und Gottesfurcht.“ Christliches

Adambuch (ed. Dillmann, S. 75, 77, 83): „Seth fing an mit Fasten und Beten und mühevolem Dienst . . . Seth aber, als er sieben Jahre alt war, erkannte das Gute und Böse, hielt aus in Fasten und Beten . . . er war ein Bewahrer der Tugend seiner Seele . . . Die Sethiten waren selig und rein, ohne Furcht“ (vgl. das. Dillmanns Anm. 70). Ephraem Syrus: „Als Seth, der den wahren Glauben hatte, dem Sem und den späteren Geschlechtern überliefern wollte . . .“ (Gerson, MGWJ. 1868, S. 105). Vgl. noch den syrischen Anonymus (Scriptoris Syri Ser. II, Tom. XCI, S. 35): „Ego constitui regem meum etc.“ (Ps. 2) de Seth usf.“ — In der arabischen Legende: Eva gebar einen Sohn „der Scheth hieß und Vater vieler Söhne und Töchter ward, von denen auch alle folgenden Propheten abstammen“ (Weil, Bibl. Legenden, S. 42). „When Eve conceived Seth, her forehead shone, light brightened up her features and her eyes flashed rays of light; and when the time came that she should be delivered, she brought forth Sheit an eagle among men, who excelled them in grace, beauty of form, perfection of gifts, nobleness of disposition . . . Adam called him Hibbet Allah. When Seth was grown up, Adam taught him his high calling as depository of God's will concerning his race,“ (Masudi bei S. C. Malan, The book of Adam and Eve, S. 223, Note 3). „The children of Seth lived . . . in the practice of purity and were in the habit of hearing the voices of angels . . . they went up to the top of holy mountain every day, and worshipped before God.“ (Said Ibn-Bat., Nazam al-j. p. 21, bei Malan, das., S. 227, Note 14). Abulfarag: Die Sethiten führten ein abgeschiedenes, gottseliges Leben (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 73).

44. Pirke R. Eliezer, Kap. VIII. Vgl. Jellinek, Beth-ha-Midrasch III, S. 158: כי בספר הזה החכים (חנוך) והערים בתקופות ומזלות ובכל מאורות המשרתים לכל חדש וחדש ושמות הנקראים לכל תקופה. Vgl. Henochbuch (Kautzsch, Apokryphen II, passim, bes. S. 278 f). Daß die Sternkunde schon Adam und seinen Nachkommen bekannt war, sagt auch Ephraem (Gerson, MGWJ. 1868, S. 103).

44a. Die Ausdrucksweise des Jos.: τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πρὸς τὸν ἕτερον δε κατὰ βίαν . . . ὕδατος läßt nicht mit Bestimmtheit erkennen, ob Jos. „das eine Mal . . . das andere Mal“ meint: also von zwei Katastrophen spricht oder „teils . . . teils“: von einer Katastrophe. Vgl. Anm. 52.

45. Vgl. Sanh. 38 b (Aboda Sara 5 a; Gen. r. 24, 2; Aboth di R. Nathan, Kap. XXXI u. o.): זה ספר תולדות אדם מלמד שהראו: דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו וכו' הקב"ה. Vgl. Pirke R. Eliezer,

Kap. XIX: אמר אדם שמחני הקב"ה ... והראני ארבע מלכות מושלן. (Vgl. Midr. Ps. 92 § 10.) Adam war ein Prophet: Seder Olam r. Kap. XXI; vgl. Midrasch Hallel (Jellinek V, S. 87): עשרה נביאים אמרוהו אדם אברהם וכו'. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap XX: מה הלוחות שהן עתידין להכתב נאצבעו של הקב"ה ועתידין מימי הירדן לברוח מפניהם. Vgl. Vita Adae 29 (bei Kautzsch II, S. 516): Adam teilt dem Seth zukünftige Geheimnisse mit, die er durch den Genuß der Früchte vom Baume des Wissens erfahren hat. Auch nach Tertullian war Adam ein Prophet (de anima c. 11, c. 43; de resurrectione carnis c. 61). Vgl. auch Schatzhöhle, S. 7. Nach den samaritanischen Legenden Mosis (in Heidenheims Vierteljahrschrift IV, 2, S. 188 f.) hat Adam prophezeit und in seinem Buche die Zukunft vorausgesagt. Vgl. Murmelstein, WZKM. 1928, S. 273. Auch nach der arabischen Legende machte Gott den Adam mit den Schicksalen seiner Nachkommen bekannt: Weil, Biblische Legenden, S. 34; Tabari bei Grünbaum, Neue Beiträge, S. 64.

46. Vita Adae (bei Kautzsch II, S. 528). Vgl. Testament des Adam (bei Rießler, S. 1088): „Du hast gehört, mein Sohn Seth, daß eine Sintflut kommt, die die ganze Erde abwäscht wegen der Sünde der Töchter Kains...“ Vgl. Christliches Adambuch, S. 81: Adam spricht: „In den Tagen, in denen die Flut kommt, wird sie alle Geschöpfe verschlingen.“ In einem böhmischen Adambuch kündigt Adam die Sintflut und andere zukünftige Dinge an (Jagic, Slavische Beiträge zu den Apokryphen in Denkschriften der Wiener Akademie XLII, S. 74). Dasselbe in einer samaritanischen Chronik: „Und Adam sprach zu ihnen: eine Sintflut kommt über die Erde, sie zu vernichten (Réj XLIX, S. 193).“

47. Buch der Jubiläen VIII, 3 (Kautzsch II, S. 55).

48. Vita Adae, 50, 1 (Kautzsch II, S. 528).

49. Sepher Hajaschar ed. Goldschmidt, S. 7.

50. Chronik des Jerachmeel (zitiert nach Ben Gorion, Sagen der Juden I, S. 361). Die Chronik des Jerachmeel war mir leider nicht erreichbar.

51. Auch die Chronik des Jerachmeel, bei der man sonst Entlehnung aus Jos. annehmen darf (vgl. Perles in Graetz-Jubelschrift, S. 22; vgl. auch Cohn in J. Gutmann-Festschrift, S. 177), muß hier offenbar auf eine andere Quelle zurückgegangen sein. Ebenso Sepher Hajaschar. Die Annahme Ginzbergs, (Hagoren VIII, S. 39), die Angabe des Seph. Haj. sei aus Kombination der Berichte des Jos. und des Jubiläenbuches entstanden, leuchtet wegen der

allzu großen Differenz nicht ein. Vgl. noch Slav. Hen. Kap. 33, 11, bei Rießler, S. 463: „Denn deine [Henochs] Handschrift und die deiner Väter Adam und Seth werden nicht vernichtet bis zum Ende der Zeiten . . . daß sie nicht in der Sintflut untergehen.“ In der Byzantinischen *Palaea Historiae* (zit. von Bousset, ZNTW. 1902, S. 45, aus Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina* 197) ist Henoch der Verfertiger der Tafeln. Vgl. noch Joseph ben Gorion (Kap. XI): Alexander der Große berichtet an Aristoteles aus Indien: וּשְׁם מִצְאָתִי בְּנֵי אָדָם דּוֹמִים לְנָשִׁים . . . וַיֹּאמְרוּ לִי רֵאֵה בְּתוֹךְ זֶה הָאִי קְבֹר מֶלֶךְ קְדָמוֹן וְשֵׁמוֹ קִינֵן בֶּן אֲנוּשׁ שֶׁהָיָה קֹדֶם הַמַּבּוּל מוֹלֵךְ עַל כָּל הָעוֹלָם כְּלוּ וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא חָכֵם וּמְבִין בְּכָל הַחֲכָמוֹת וַיְבַן בַּחֲכָמָתוֹ כִּי הַשָּׁם יִבְיֵא מַבּוּל עַל הָאָרֶץ בִּימֵי נֹחַ וַיִּכְתּוּב אֶת הָעֵתִיד לְהֵיוֹת מִזֶּה עַל לִוְחֹת אֲבָן וְהִנֵּה שֵׁם וְהַכְּתָב כָּתַב עֲבָרִי. [Die Herausgeber einer samaritanischen Chronik (*Réj.* XLIV, S. 188 f.) bemerken (a. a. O., S. 192, Anm. 1), die dem Seth in dieser Chronik zugeschriebene Erbauung zweier Städte sei analog der von Jos. mitgeteilten Legende über die zwei Säulen. Dieses Analogon ist unklar; schreibt doch die samaritanische Chronik fast allen Nachkommen Adams die Erbauung von Städten zu.]

52. Über die Sage von den zwei Tafeln und dem Weltuntergang durch Wasser und Feuer vgl. ausführlich Ginzberg, *Hagoren VIII*, S. 35 ff. Nach Ginzberg stammt die Sage über die zwei Tafeln von den Babyloniern und Ägyptern und ist dann mit der Sage vom doppelten Weltuntergange verbunden worden. Diese Ansicht spricht schon Bousset, ZNTW. 1902, S. 45, aus, nach dem sich bei Jos. und in der *Vita Adae* die Sage von den zwei Säulen mit der eschatologischen Tradition vom doppelten Weltuntergang durch Feuer und Wasser verbunden hat. Die letztere Vorstellung erklärt Bousset, *Religion des Judentums*, S. 323, dahin, die Lehre vom Weltbrand sei auch in der jüdischen Tradition mit der Sage von der Weltflut zusammengebracht worden, woraus die Lehre entstand, daß sie zweimal ihren Untergang findet, einmal durch Wasser, das andere Mal durch Feuer. Über die Verbreitung der Tafeln-Sage bei den Babyloniern vgl. noch Bousset, ZNTW. das., S. 43, 46; Kohler, *JQR.* 1893, S. 405. — Ginzberg (S. 44, 49) meint, der Angabe des Jos. liege ebenfalls die auch im rabbinischen Schrifttum angedeutete eschatologische Vorstellung vom doppelten Weltuntergange zugrunde (vgl. *Tosefta Taanit* 3, 1; *Zeb.* 116 a; *Agadat Bereschit*, Kap. I; *Mechilta ed. Hoffmann*, *Jitro I u. o.*), nur daß Jos. diese von den Rabbinen wegen der in ihr enthaltenen Leugnung einer individuellen Vergeltung verpönte (vgl. *Mechilta*

Jitro I) Vorstellung vom Weltuntergang durch Feuer abschwächt, indem er es unklar sein läßt, welche der beiden Katastrophen zuerst eintreten werde, so daß die Feuerkatastrophe ihre eschatologische Bedeutung verliert; daraus erkläre sich auch die Angabe, die Sethiten hätten auf zwei verschiedenen Tafeln Aufzeichnungen gemacht, da sie ja nicht wußten, welche Flut zuerst kommt. Dadurch deute auch Jos. an, daß auch die zweite Katastrophe nicht am Ende der Tage, sondern in der Zeit der Sethitensöhne stattfinden müsse. Dagegen sei folgendes bemerkt: Der Bericht des Jos., wie ihn Ginzberg auffaßt, kann unmöglich die von G. urgierete rabbinische Tendenz aufweisen: denn wenn auch die Sethiten nicht wußten, welche Flut zuerst kommt, so wußten doch die Nachkommen, daß die Wasserflut bereits stattgefunden hat, die Feuerflut daher erst am Ende der Tage kommen müsse, so daß für die religiöse Tendenz der Ablehnung der Feuerflut in der Angabe des Jos. nichts gewonnen ist. Überhaupt muß man bei Jos. nicht den Einfluß der eschatologischen Vorstellung von der Feuerflut annehmen. Jos. denkt hier vielleicht nur daran, daß bei der Sintflut auch das Feuer eine Rolle gespielt hat. Die Agada sagt dies ausdrücklich: Die Menschen der Sintflutzeit waren derart hoch gewachsen, daß ihnen die Wasserflut nicht beikommen konnte, daher brachte Gott über sie Feuer vom Himmel, das sie tötete (Tanch. Noach § 7; ed. Buber § 10; Agadath Bereschit, Kap. IV). [Ginzbergs Ansicht (S. 51), diese Agada sei eine Abschwächung der Sage von den zwei Katastrophen, die zu einer Zeit entstand, als man an die Feuerflut nicht mehr glaubte und sie daher in die Sintflutzeit verlegte, ist nicht einleuchtend: läßt doch auch die Agada ebenso wie Jos. beim Untergang der Ägypter im Roten Meere himmlisches Feuer mitwirken. Vgl. bei uns Nr. 131.] Vgl. Lev. r. 7, 6, Tanch. Zaw. § 2: „Wer stolz ist, wird mit Feuer bestraft . . . die Menschen der Sintflut wurden, weil sie stolz waren, mit Feuer bestraft.“ Dafür, daß Jos. hier nicht an zwei, sondern nur an eine Katastrophe denkt, spricht auch die Tatsache, daß Jos. zuerst das Feuer und dann das Wasser erwähnt, während bei der Vorstellung vom doppelten Weltuntergang zuerst vom Wasser (Sintflut) und dann vom Feuer (eschatologisch) die Rede ist, wie z. B. in der Vita Adae. Jos. denkt also möglicherweise nicht an ein zeitlich aufeinanderfolgendes Operieren der Elemente, an zwei Vernichtungen, sondern nur an eine, an die Sintflut, bei der allerdings auch Feuer mitwirkte, wie er auch später bei der Begründung des Tafelaufstellens nur von der Sintflut spricht. Gegen die Erklärung

Ginzbergs für die umgekehrte Reihenfolge der Katastrophen bei Jos. siehe oben. Wenn wir den Bericht in der Chronik des Jerahmeel (Wasserflut — Feuerflut — Sprachverwirrung) genau nehmen, dann kann unter Wasserflut und Feuerflut auch nur ein und dieselbe Katastrophe — nach obiger Agada — verstanden werden, nämlich die Sintflut, da sich zwischen Wasserflut und Sprachverwirrung nichts findet, was als Feuerkatastrophe gedeutet werden könnte. Auch in den talmudischen Stellen muß man nicht an die eschatologische Feuerflut-Vorstellung denken, z. B.: ר' יהודה אומר מכול של מים אינו מביא אבל מכול של אש וגפרית מביא כדרך שהביא על סדום שנאמר וי' המטיר על סדום. (Tos. Taan. 3, 1, vgl. Ag. Ber. Kap. I.) Ginzberg (S. 46) meint, R. Jehuda spreche nur darum von Sodom, um einen Beweis für seine Ansicht zu haben, daß der Vers Gen. 9, 15 nur von Wasserflut spreche, nicht aber von Feuerflut. Aber gerade die Tatsache, daß im rabbinischen Schrifttum מכול של אש häufig in Beziehung steht mit Sodom, zeigt, daß die Rabbinen an diese Feuerkatastrophe und nicht an eine eschatologische dachten. Vgl. auch Jeremias ATAO., S. 360: „In der gesamten Erzählung vom Gericht über Sodom... klingen die Motive der Feuerflut an, die das Gegenstück zur Sintflut bildet.“ Auch bei Philo (Vita Mosis II [III] ed. Cohn § 263) ist weder — wie Bousset, Die Religion, S. 323, meint — an eschatologisches Feuer (denn Philo spricht von der Vergangenheit), noch auch — wie Badt, Philo, deutsch ed. Cohn I, 359, Anm., meint, gegen diesen schon Ginzberg, S. 35 — an den Weltbrand zur Zeit Phaethons, noch auch — wie Ginzberg, S. 49, meint — an eine tendenziöse Verschiebung des zukünftigen Feuers in ein vergangenes zur Aufrechterhaltung des Glaubens an die individuelle Belohnung — zu denken, sondern nur an die Feuerflut gegen Sodom. So beschreibt er De Abrahamo § 133 f., ausführlich die Feuerflut über Sodom, § 138 (deutsch, S. 125): „Er befahl... dem Himmel... einen starken Regen, nicht von Wasser, sondern von Feuer, hinabzusenden... Als nun ein Flammenmeer... herniederfuhr... Nachdem aber das Feuer alles Sichtbare über der Erde verzehrt hatte, drang es auch in die Tiefe ein und verbrannte die Erde selbst usw.“ Ein wahrer מכול של אש! Daß man unter diesem Ausdruck auch partielle Katastrophen verstanden hat, geht aus den rabbinischen Quellen (s. o.), die von einer Feuerflut gegen Sisera, Sancherib u. a. sprechen, klar hervor, wie ja nach manchen Ansichten auch die Wasserflut partiell war: Nach R. Jochanan hat es in Palästina keinen Mabbul gegeben (Zeb. 113a).

Daß Jos. an die Sodom-Flut denkt, ist mit Rücksicht auf die Reihenfolge der Katastrophen bei ihm (zuerst Feuer, dann Wasser) nicht möglich. Möglich ist aber, daß bei Philo die oben erwähnte Agada vom Mitwirken des Feuers bei der Sintflut eine Rolle spielt.

53. Synhedr. 108a; vgl. Synhedr. 108b: מלמד שהיה נח הצדיק אמר להון כך אמר מאריה דעלמא דהוה: מוכיח אותם. Vgl. Gen. r. 30, 7: מהוה אמר להו וויי רקייא דהוה אמר להו וויי רקייא. Vgl. Koh. r. 9, 15: מהוה אמר להו וויי רקייא. Vgl. Tanch. נח § 5: והיה מתרה בהם. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. XXIII, Tanna dbei Elijahu, Kap. XVI (ed. Friedmann, S. 80); Midr. Hagadol ed. Schechter, S. 145. — Nach Midr. Hagadol, S. 137, 144 und Sepher Hajaschar ed. Goldschmidt, S. 17 haben Metuschelach und Noah ihre Zeitgenossen ermahnt. In einer christlich-palästinensischen Homilie ermahnt Noah seine Zeitgenossen (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 411). Theophilus ad. Autol. III, 19 identifiziert Noah mit Deukalion, weil Noah zu den Sündern sagte: δεῦτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν. (Vgl. Cohns Anmerkung in seiner Philo-Übersetzung II, S. 388.) Vgl. Clemensbrief 7, 6 (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 92): „Noah predigte Buße und die darauf hörten, wurden gerettet.“ Vgl. II Petrusbrief, 2, 5: „Noah, der Herold der Gerechtigkeit.“ Vgl. Tertullian (Bibliothek der Kirchenväter VI, 1, S. 180): „Somit war es möglich, daß Noah ihm (dem Henoch) in der Bestimmung zu predigen nachfolgte, und er so wie so nicht über den Ratschluß Gottes geschwiegen hätte.“ Vgl. den syrischen Anonymus (Scriptores Syri Ser. II, Tom. XCI, S. 95): „Ad quos cum descendisset Noe, coepit de futuro diluvis dicere, et Deum contra eos ita obtestatus est, ut in psalmo habetur ... (S. 111) Ferunt Noe ... eos, qui secum laborarent voce convocare.“ Vgl. Schatzhöhle (deutsch von Bezold), S. 17; Christliches Adambuch (deutsch von Dillmann), S. 96, 100, 106. — Auch im Koran predigt Noah seinen Zeitgenossen Buße: Sure 7, 57—63; 10, 75; 11, 27—50; u. a. Vgl. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum genommen?, S. 110. Vgl. noch zur arabischen Legende Weil, Biblische Legenden, S. 44: „Noah, welcher vergebens sie auf den Weg der Tugend zurückzuführen suchte.“ Nach Tabari hat Noah 120 Jahre lang seine Zeitgenossen ermahnt. (Vgl. Grünbaum, Neue Beiträge, S. 76 f.) Vgl. arabische Legenden in Luncz' Jeruschalajim IV, S. 184: „Noah ermahnte jeden Tag seine Mitmenschen, Gott zu dienen, wurde aber von ihnen schrecklich mißhandelt.“ Vgl. Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 145): „Noah wurde, als er die frevelhaften Zeitgenossen ermahnte, mißhandelt.“

54. So läßt die Agada auch die Sodomiter gewarnt werden (Tanch. ט"ו § 10). Bei Jos. mag auch ein apologetisches Motiv mitspielen. — Hingegen beruht die Angabe H. Guttmanns (Die Darstellung der jüd. Religion bei Flavius Josephus, S. 7): „In einem weiteren Zusatz sagt Jos., Gott habe die Menschen vor der Sintflut durch Vorzeichen gewarnt“ auf einem Mißverständnis: ἐπισημίναντος δὲ τοῦ θεοῦ καὶ ὕειν ἀρξαμένου (I § 89) heißt: „Als Gott das Zeichen gab und es zu regnen begann...“ In diesem Sinne übersetzen richtig Cotta-Gfrörer, Weill und die lateinische Version. Unrichtig Clementz, dem Guttmann gefolgt sein mag. Es ist bei Jos. nur von einem Zeichen zum Beginn des Regens, nicht vom warnenden Vorzeichen die Rede.

55. Koh. r. 3, 15; Lev. r. 27, 5; Tanch. Emor § 9 (ed. Buber § 12). Feindseligkeit gegen Noah beim Beginn der Sintflut: Gen. r. 32, 8; Tanch. Noach § 7 (ed. Buber § 10); Agadat Bereschit, Kap. IV. Midrasch Abchir im Jalkut § 57 (Bubers Likkutim aus Midr. Abchir Nr. 9). Von einer Flucht Noahs weiß auch eine samaritanische Chronik (Réj. XLIV, S. 194): „Und Noah machte sich auf, floh vor seinen Zeitgenossen, weil sie räuberisch waren.“ Aber hier ist eine Abhängigkeit von Jos. möglich. Vgl. noch die Angabe des Sepher Juchasin (ed. Filipowski, S. 232 a): „Noah flüchtete sich vor den Riesen.“ Aber auch das Sepher Juchasin kennt den Josephus. — Ähnliche Vorstellungen in der arabischen Literatur: Koran 54, 9, 10: „Der Lüge zieh... ihn [Noah] Noahs Volk; sie nannten unsren Diener einen Lügner und sprachen: ‚Besessen.‘ Und er ward verstoßen. Und er rief zu seinem Herrn: ‚Siehe, ich bin überwältigt, so hilf mir!‘“ Hierzu erzählen Zamachari, Baidawi und Abulfeda von den Verfolgungen, die Noach von seinen Zeitgenossen auszustehen hatte (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 88, 89). Vgl. Georg Sales Korankommentar, S. 392, Anm. i.

55a. Die Auffassung des Josephus auch bei Philo, Quaestiones I, 91: „Humanam vitam praescribere videtur hoc numero.“ (Allerdings kennt Philo auch die agadische Auffassung des Verses: 120 Jahre als Bußzeit für die Sünden, Quaestiones I, 91 Ende.) Vgl. De Gigantibus §§ 55, 56 (deutsch, ed. Cohn IV, S. 69): „Bei diesem [dem Hierophant] bleibt immer der göttliche Geist ihn führend auf jedem rechten Wege, von den anderen... wird er sehr schnell getrennt, deren Lebenszeit er auch in der Zahl von 120 Jahren erfüllt sein läßt; denn er sagt: ‚Es werden sein ihre Jahre 120 (I Mos. 6, 3).‘ Doch auch Moses scheidet, als er die gleiche Zahl von Jahren erreicht hatte, aus dem sterblichen Leben.“

Die Ansicht, es handle sich in Gen. 6, 3 um die Abkürzung der menschlichen Lebensdauer, erwähnt auch Ibn Esra z. St.: יש אומרים שזה קצב כל האדם, lehnt sie aber ab. Ebenso Hieronymus (Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, S. 23): Sed erunt dies eorum centum viginta annos. Hoc est habebunt centum viginti annos ad agendam poenitentiam. Non igitur humana vita, ut multi errant, in 120 annos contracta est. (Frankl, Einfluß, S. 47, sieht auch in der LXX z. St.: ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις einen Protest gegen die bei Jos. vorkommende Auffassung des Verses als Abkürzung der allgemeinen menschlichen Lebensdauer.) Auch nach Abarbanel bedeuten die 120 Jahre die Abkürzung der menschlichen Lebensdauer. (Vgl. Löw, Lebensalter der Juden, S. 230.) Auch das Jubiläenbuch 23, 9—11 (Kautzsch II, 79) bemerkt — wie Jos. —, daß die menschliche Lebensdauer erst allmählich abgenommen hat. (Vgl. Aboth di R. Nathan, zweite Rez., c. 34 ed. Schechter, S. 37b: אדם יש בו יצה"ר ובהמה אין בה יצה"ר; שנות אדם נתקצרו ושנות בהמה לא נתקצרו; vielleicht bezieht sich diese Angabe auf Gen. 6, 3: die zweite Vershälfte wird so wie bei Jos. aufgefaßt.) — Die Agada faßt Gen. 6, 3 anders auf: die 120 Jahre sind die Bußjahre, die den sündigen Menschen von Gott gewährt wurden: Onkelos und Pseudo-Jonathan z. St.; Aboth di R. Nathan Kap. XXXII, u. ö.; Sapientia Sal. 12, 20; Philo (Quaest. II § 13); die Kirchenväter. Vgl. Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 410f.

56. Gen. r. 26, 6: אלא שצפה הקב"ה שמשעה עתיד לעמוד ממנו שנאמר בשגם זה משה דחושבניה דדין הוא חושבניה דדין רבנן מייתו לה Vgl. Chullin 139b. Vgl. Midr. Tannaim ed. Hoffmann, S. 226: ומשה בן מאה ועשרים שנה ומהא דמי מאה ועשרים שנה ומשה חי מאה ועשרים שנה Vgl. Chullin 139b. Vgl. Midr. Tannaim ed. Hoffmann, S. 226: ומשה בן מאה ועשרים שנה מלמד שלא נמלט נח מן התבה אלא בזכותו של משה... אמרו מלאכי השרת לפני מי שאמר והיה עולם מה אתה עושה לאותו שהוא עתיד לחיות מאה ועשרים שנה וכבר קצבת לו ימיו והיו ימיו מאה ועשרים שנה Vgl. Pseudo-Philo, Kap. 9 (Rießler, Altjüd. Schrifttum, S. 752): „Denn ich [Gott] dachte schon in alten Tagen an ihn [Mose], indem ich sprach: ...und ihre Tage sollen nur noch 120 Jahre sein.“ Auch Schahin (Bacher, Zwei jüd.-pers. Dichter, S. 38, Anm. 5) sieht in Gen. 6, 3 eine Anspielung auf Moses. Ebenso die Samaritaner (Geiger, Jüdische Zeitschrift I, S. 180 Anm.). Keinesfalls ist aber die Angabe des Josephus „absolutely Samaritan“, wie Gaster (The Asatir, S. 67) meint, noch ist die Beziehung des Verses auf Moses eine „well-known Samaritan interpretation“, sondern eine rabbinische Exegese. Vgl. auch Einleitung.

57. Vielleicht will Jos. eine Unterscheidung zwischen מָמָא und מַהוּר bei den Noachiden vermeiden.

58. Rosch Haschana 11 b: בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש ר' יהושע אומר אותו השני ... ר' יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה ... ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה. Vgl. Seder Olam, Kap. 4 (ed. Ratner 10a). Bei Jos. findet sich also die Ansicht R. Eliezers, ebenso in Ps.-Jonathan zu Gen. 7, 11. Vgl. noch Gen. r. 33, 7; 34, 11; Jerusch. Taanit I, 3 (ed. Wilna, S. 4a). Vgl. Aptowitzer, Kain und Abel, Anm. 24. Über Gasters samaritanische Parallele vgl. Einleitung.

59. Seder Olam r. Kap. IV: וישלח את העורב וגו' שהה שבעה ימים וישלח את היונה וגו' ותבא אליו היונה שהה עוד שבעה ימים ויספ' שלח את היונה וגו' ותבא אליו היונה וגו' שהה עוד שבעה ימים וישלח את היונה ויחל עוד שבעה ימים אחרים ... ג' שבועות ימים. Vgl. Gen. r. 33, 6: Eine volle Übereinstimmung aber zwischen diesen Quellen und Jos., wie sie Ratner (Seder Olam, S. 10 b, Anm. 25) annimmt, liegt nicht vor: Jos. spricht nur von zwei Wochen, während die Agada von drei Wochen spricht.

60. Synhedr. 96a; Fragmenttargum zu II Kö. 19, 36 (ed. Lagarde, p. XXV).

61. Midrasch Panim Acherim § 5 (ed. Buber, S. 37a); Midrasch Abba Gorion § 5 (ed. Buber, S. 19a); Jalkut Beschallach § 256 im Namen des Midrasch Esther. Jalkut Esther § 1056 im Namen des „Midrasch“. Die Nachricht des Jos. möglicherweise aus Berossos. Vgl. Freudental, Hellenistische Studien, S. 27; H. Guttmann, Die Darstellung, S. 8.

62. Tanch. Noach § 11 (ed. Buber § 17).

63. So Tachauer, Die jüd. Tradition bei Josephus, S. 20. Wellhausen, Prolegomena, S. 327, sieht im Regenbogen [keschet = Schießbogen] den Kriegsbogen symbolisiert, den der pfeilschießende Gott zum Zeichen der Versöhnung beiseitestellt: Auch die Araber, Babylonier und Inder fassen die Iris als Kriegsbogen Gottes auf. (Jeremias, ATAO., S. 247 f.) Eine ähnliche Vorstellung in der Schatzhöhle (deutsch, ed. Bezold, S. 24). „Und so war der Bund, den er [Gott] mit ihm [Noach] machte: er entfernte das Geschöß des Zornes von dem Bogen in den Wolken und spannte vor ihm ab die Sehne des Grimms und spannte ihn in den Wolken auf. Da war kein Geschöß und keine Sehne mehr an ihm. Denn als er früher ausgespannt war am Firmament gegen das Geschlecht der Kinder Kains, des Mörders, da sahen sie das Geschöß des Zornes, welches gelegt war auf die Sehne des Grimms.“ Philo (Quaest. II, 69) vergleicht die Iris mit dem Gürtel des Jupiter.

64. Midrasch Hagadol (ed. Schechter, S. 142): והניח חם באמצע והוא הקטן שנאמר את אשר עשה לו בנו הקטן שגלויו וידוע לפני הקב"ה, מה שהוא עתיד לעשות לכך הקדמו על הגדול כדי להשפילו וייקץ נח מיינו ... בנו הקטן מכאן שחם הוא הקטן אלא שהקדמו כדי להרבות מפלתו. Vgl. Buch der Jubiläen 7, 10 (Kautzsch II, S. 53): „Und Noah erwachte aus seinem Schläfe und erfuhr alles, was sein jüngster Sohn an ihm getan hatte.“ Vgl. Justin (SWK., S. 75): „... was ihm sein jüngster Sohn getan hatte.“ Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter IV, S. 596): „Der jüngste von ihnen, Cham genannt.“ Die LXX übersetzt הקטן (Gen. 9, 24) mit νεώτερος, der jüngere. Man kann vielleicht aus diesem auffälligen Abweichen des Jos. von der LXX und der Übereinstimmung mit dem Jubiläenbuch auf seine Abhängigkeit von letzterem schließen. Die Vermutung Heinrich Guttmanns (Die Darstellung, S. 8), Josephus weiche von der biblischen Angabe absichtlich ab, um Japhet, der nach einer jüdischen Auffassung der Urahn der Griechen ist, nicht an die letzte Stelle zu setzen, leuchtet nicht ein und wird durch die bei uns angeführten agadischen Parallelen überflüssig. Übrigens ist nach der jüdischen Tradition Japhet der älteste Sohn gewesen, wohl kaum mit Rücksicht auf die Griechen. [Über Gasters samaritanische Parallele vgl. Einleitung.] Die Reihenfolge der Söhne Noahs ist in der Agada bestritten: Nach einer Ansicht ist Sem der Erstgeborene (Pirke R. Eliezer, Kap. 8; Agadath Ber., Kap. 42; Jubiläen IV), nach einer anderen Japhet (Synhedr. 69b; Gen. r. 24, 2 u. o.). Vgl. Aptowitzer, MGWJ. 1926, S. 96, Anm. 1. Nach der Ansicht, daß Japhet der älteste war, war Sem der jüngste (Synhedr. a. a. O.; Raschi v. ברמאה; Raschi zu Ab. Zara 9a v. דני; vgl. Lekach Tob zu Gen. 5, 23).

64a. Vgl. Nachmani zu Gen. 11, 2.

65. Pirke R. Eliezer, Kap. XI; Midrasch Schloschah Wearbaah (bei Eisenstein, Ozar Midraschim II, 541).

66. Sab. 113b; Zeb. 113b; Jerusch. Ber. IV, 1 (ed. Wilna 30b).

67. So Tachauer, S. 22. Frankl, Einfluß, S. 47, hält diese Angabe des Jos. für eine Sage, die sich auch in der LXX. (Gen. 11, 14: πρὸ τοῦ διασπαρῆναι ἡμᾶς; πρὸ entspricht לפני, nicht פן) angedeutet findet. Aber der Zusammenhang zwischen der Erzählung des Jos. und dem πρὸ der LXX ist viel zu gering, als daß man die Angabe des Jos. für eine wirkliche Sage halten könnte; es liegt vielmehr lediglich eine persönliche rationale Zufügung des Jos. vor, von welcher der Vertent der LXX keine Ahnung hatte. Übrigens übersetzt auch Ps.-Jonathan פן mit עד לא, das dem πρὸ entspricht, ohne daß er an das bei Jos. Erzählte denkt.

68. Pirke R. Eliezer, Kap. 24.

69. Tosefta Sota 3, 10; Num. r. 9, 24. Vgl. Sifre Ekew § 43 (ed. Friedmann, S. 81 a).

70. Erubin 53 a; Chagiga 13 a; Pessachim 94 b; vgl. Gen. r. 23, 7; 37, 2; Ps.-Jonathan zu Gen. 10, 8, 9. Fragmenttargum zu Gen. 10, 9; Targum zu I Chr. 1, 10. Vgl. noch Sifra Bechukotai § 2 (ed. Weiß 111 a); Aboda Zara 53 b. Vgl. noch Maasse Abraham (Jellinek I, 25; V, 40). Vgl. Midrasch Ketapuach Bezei Hajaar (Eisenstein I, 264). Vgl. Anm. 72.

71. Pirke R. Eliezer, Kap. 24. Vgl. Chullin 89 a.

72. Sanhedr. 109 a; Gen. r. 38, 6; Tanch. Noach § 18 (ed. Buber § 27; vgl. § 28); Alpha beta de R. Akiba (Jellinek III, S. 46). — Die Vorstellung vom Zusammenhang Nimrods mit dem Turmbau und seiner Feindschaft gegen Gott ist sehr verbreitet. Vgl. Test. Naphtali (Kautzsch II, 491): „Der gottlose Nimrod.“ Vgl. Philo, Quaestiones II, 81: „Nam profecto qui aemulator est terrestrium et corruptibilium semper pugnam comittit cum caelestibus mirisque naturis aggerem construens terram contra caelum . . . quam ob rem non frustra se habet illud. Erat gigas contra Deum, declarans adversitatem indivinitatem . . . unde in proverbium cedit, quod omnis qui graviter peccat, debet ad istum refferi sicut ad autorem ac principem, dictus, quasi alter Nimrod.“ Vgl. Philo, De Gigantibus § 66. Ephraem (Ginzberg in MGWJ. 1899, S. 467). Vgl. auch Dantes Hölle, 31. Gesang, V. 76—79. In der arabischen Legende: vgl. Elpherar zu Sure 16, 28: „Dies ist Nimrod, der einen Turm in Babel baute, damit er zum Himmel steige.“ (Vgl. Geiger, Was hat Mohmamed, S. 115.) Vgl. Sure 11, 62. Vgl. Weil, Biblische Legenden, S. 70. Vgl. Herbelot, Bibliotheca orientalis v. Nimrod. Vgl. Beidawi und Jallalo'ddin bei Sale, S. 196, Anm. b. Vgl. Abul Scharak und Ibn el Atir (bei Grünbaum, Neue Beiträge, S. 96, 97). Masudi erzählt, daß zur Zeit Nimrods sich die Menschen in 72 Sprachen geteilt hätten (Bacher in Kobaks Jeschurun VIII, S. 21). Die Araber nennen einen großen pyramidenförmigen Wall Birs Nimrud (Frazer, Folklore I, S. 369). Nimrod als Beispiel sündigen Hochmuts bei Imrani (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 264). — Nach einer in Ps.-Jonathan zu Gen. 10, 11 erhaltenen Tradition hat Nimrod am Turmbau nicht teilgenommen. Diese Ansicht auch bei Ephraem (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 466). Allerdings kennt Ps.-Jonathan zu Vers 8 und 9 die übliche Auffassung von Nimrod als Gotteslästerer und Empörer. Jonathan scheint der Ansicht zu

sein, Nimrod habe Buße getan. Eine späte Agada erzählt ebenfalls, daß Nimrod nach der Errettung Abrahams aus dem Feuer an Gott geglaubt habe. (Vgl. Maasse Abraham bei Jellinek I, 34.) Ein Beleg für die Ansicht, daß Nimrod Buße getan hat, ist die Angabe bei Maimuni (Moreh I, 2; dasselbe in Chronicon paschale, S. 36; vgl. Aptowitzer, MGWJ. 1921, S. 182, Anm. 1), daß Nimrod unter die Sterne versetzt wurde. Aus der Agada, daß Nimrod gläubig wurde, läßt sich diese von Maimuni als absurd hingestellte Angabe erklären. Naheliegend ist aber auch die Annahme, daß in Ps.-Jonathan zu Gen. 10, 11 נמרוד nur eine Verschreibung für אשור ist, da er von Nimrod das aussagt, was in Gen. r. 37, 4 von Aschur erzählt wird.

73. Vgl. Gen. r. 37, 1; Joma 10a; Ps.-Jonathan zu Gen. 10. Vgl. Buch der Jubiläen, Kap. 8, 9 (Kautzsch II, S. 255 f.). Vgl. über die Völkertafel bei Josephus: Epstein, Réj. 1892, S. 92 ff.; Isidor Löb, Réj 1907, S. 51 f.; Krauss in Monumenta Talmudica V, 1, 1, S. 1 f. Vgl. noch Arldt, WZKM. XXX, 264 ff. und Jeremias, ATAO., S. 252 ff.

74. Synhedr. 91a; Gen. r. 61, 7; vgl. Meg. Taanit III. Vgl. Ephraem Syrus, SWK. 1842, p. 182. Vgl. darüber ausführlich Aptowitzer in der Israel-Levi-Festschrift, Réj 1926, S. 276 ff. Vgl. jetzt noch גנוי שעכמער I ed. Ginzberg, New York 1928, S. 151, Z. 14 f.: שמה תאמר עשה הקב"ה כנעניים שלא כדון שמסרן ביד ישראל והורישם ארצם חס ושלום שעשה בהם שלא כדון חלילה לאל מרשע ושדי מעול כנעניים עבדים לישראל הן שנאמר ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו ויאמר ברוך יי אלהי שם ויהי כנען עבד למו עבד שקנה נכסים עבד של מי ונכסים של מי לכך מסרן ביד ישראל והורישם ארצם. Vgl. auch Nachmani zu Gen. 1, 1. Schon Philo, Quaestiones 2, 65, nimmt einen Zusammenhang zwischen Hams Missetat und der künftigen Besiegung der Kananäer an: „Quare memoratis filiis iusti, Sem, Cham, Japheth, medii generationem tantum refert dicens: Cham erat pater Chanaan. Et postmodum infert: Tres hi sunt filii Noe? ... fortassis illud etiam praemonet iis, qui acumine oculorum mentis possunt longinquam procul videre, terram scilicet Chanaanorum multis post saeculis tollere velle et dare genti electae deque amantissimae. Vult igitur illius principem Chanaan atque incolam demonstrare tum singulares propriasque usurpasse malitias, tum paternas ut ex utraque parte ipsius mancipatio ac proscriptio ignobilis convinceretur.“ Vgl. Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter IV, S. 14): „Wegen der Schmähung ... verfiel er [Ham] dem Fluche und dieser ging auf sein ganzes Geschlecht

über ... Dann wurde ihr Stamm ausgetilgt von Gott, der mit ihnen ins Gericht ging, denn die Kanaaniter, Hethiter, Phereziter, Heviter, Amoräer, Jebusiter usf. stammen von Hams Geschlecht und diese verfielen dem Fluche, weil der Fluch sich weit hinausstreckte.“

75. Gen. r. 36, 7: חם חטא וכנען נתקלל. Vgl. Tanch. נח § 15 (ed. Buber § 21). Mit dieser Frage befassen sich auch Ephraem Syrus (SWK., Kempten 27 [1842] 181) und Justin Martyr (Oppenheim-Edition, Otto II, 454). Vgl. Aptowitzer in Hebrew Union College Annual, S. 240.

76. Gen. r. 42, 8: ... רבי נחמיה ורבי יהודה רבי העברי רבי יהודה רבי נחמיה ורבי נחמיה. Vgl. Num. r. 10, 3: שם ועבר רבי נחמיה אומר שהוא מבני בניו של עבר שמשם נקראו ישראל עברים. Dieselbe Ableitung auch bei Hieronymus (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 495). Dieser Ansicht ist auch Ibn Esra zu Gen. 10, 21 — vgl. aber Ibn Esra zu Ex. 21, 2 und 1, 16 — und etwa auch Jehuda Halevi, Kusari 1, 95 ed. Kassel, S. 50 (vgl. das. 2, 68, S. 175 und Kassel, Anm. 1), während Raschi zu Gen. 10, 21 und 14, 13 sich für die Ableitung von עבר הנהר (Gen. r. a. a. O.) ausspricht. Letztere Ableitung in der LXX (περάτης) und bei Origenes. (Vgl. Ginzberg, a. a. O.) Vgl. eine andere Ableitung Ex. r. 3, 8. Ob auch Artapan „Hebräer“ von עברי, Abrahams Beinamen (Gen. 14, 13) ableitet (καλεῖσθαι δὲ αὐτοὺς Ἑβραῖους ἀπὸ Ἀβραάμου), wie Freudental, Hellen. Studien, S. 216, annimmt, ist sehr zweifelhaft. Artapan leitet Hebräer von Abraham ab.

77. Synhedr. 69 b: יסכה זו שרה ולמה נקרא שמיה יסכה שסוכה ברוח הקודש. Vgl. Meg. 14a; Seder Olam r. Kap. 2, 21; Ps.-Jonathan zu Gen. 11, 29; 20, 12; Midr. Ps. 118 § 11; Midrasch Hallel (Jellinek V, S. 107). Vgl. Pseudo-Philo (bei Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 781): „Und jenes Felsen Einschneiden brachte zwei Männer, Abraham und Nachor, hervor und ... wurden zwei Weiber geboren, Sara und Melcha.“ Die Identifikation auch bei Hieronymus und Ephraem (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 430. Schon bei Gerson, MGWJ. 1865, S. 65 und Weiß, Beth-Talmud I, S. 129). — Auch bei den Arabern ist Sara die Schwester Lots: Weil, Biblische Legenden, S. 80.

77a. Vgl. Th. Arldt, WZKM XXX, S. 301, der einen Zusammenhang zwischen dem Sohne Terachs und der Stadt Charan am Dschulab im alten Naharaim annimmt.

78. Das biblische und talmudische Schrifttum kennt die Adoption nicht. Aber es ergibt sich aus verschiedenen biblischen Erzählungen (z. B. Gen. 16, 1—3 [Sara, Hagar, Ismael]; Gen. 30,

3—13 [Rahel und Bilhah, Leah und Silpah]; Gen. 48, 5 [Jakob, Manasse, Ephraim]), daß es damals Adoptionsgesetze gab, wie sie ausdrücklich bei Hammurapi vorkommen. Vgl. ausführlich Aptowitzer, Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum, Hebrew Union College Annual IV, S. 215 f. Vielleicht überträgt Jos. eine ihm aus dem römischen Recht bekannte Institution auf die Bibel.

79. Sab. 156a: אמר לפניו רבש"ע נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני בן ראוי להוליד בן. [Vgl. Gen. 15, 2.] Vgl. Ned. 32a; Gen. r. 44, 10; Pes. r. § 43 (ed. Friedmann, S. 179a); Ag. Bereschit, Kap. 37. — Zu „Lot, Harans Sohn“ (Ant. I, 7, 71 § 154) bemerkt Weill in der französischen Übersetzung (S. 36, Anm. 2), auch der Talmud (Synhedr. 69b) halte Lot für einen Sohn Harans. Diese Bemerkung ist richtig. Aber die Quelle dafür ist doch Gen. 11, 27!

80. Midr. Hagadol (ed. Schechter, S. 195). Ähnliche Ausführungen finden sich im Maasse Abraham (bei Jellinek I, 26; II, 118 f.); Vgl. Bechai (ed. Warschau, S. 57); Sepher Hajaschar (ed. Goldschmidt, S. 28). Vgl. auch Maimuni, Hilchot Akkum I, 3. Vgl. Philo de Abrahamo § 70 (deutsch ed. Cohn, S. 111 f.): „Er [Abraham] nahm wahr, was er vorher nicht gesehen hatte, einen Lenker und Leiter der Welt, der über sie waltet und in heilsamer Weise sein eigen Werk regiert...“ Vgl. die Schilderung in der Apokalypse Abrahams (bei Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 18): „Fürwahr, verehrungswürdiger als die Gebilde alle ist das Feuer ... jedoch verehrungswürdiger ist noch das Wasser, weil es das Feuer überwindet ... ich heiße auch dies nicht Gott, es ist der Erde unterworfen ... ich heiße auch sie nicht Gott, dieweil sie durch die Sonne ausgetrocknet wird ... auch diese nenne ich nicht Gott, dieweil ihr Lauf durch Nacht und Wolken wird verdunkelt; doch auch den Mond und die Gestirne nenne ich nicht Gott, weil sie zu ihrer Zeit durch Nacht ihr Licht verdunkeln usw.“

Auch in der arabischen Literatur ist die Vorstellung vom Einfluß des Wechsels der Gestirne auf den Glauben Abrahams bekannt (Sure 6, 76 f.): „Und da die Nacht ihn überschattete, sah er einen Stern. Er sprach: Das ist mein Herr, als er aber unterging, sprach er: Nicht liebe ich, was untergeht. Und als er den Mond aufgehen sah, sprach er: Das ist mein Herr. Und als er unterging, sprach er: Wahrlich, wenn mich nicht mein Herr leitet, so bin ich einer der Irrenden usw.“ Die Erzählung wird von Tabari und Ibn el Atir ausgeführt. (Vgl. Grünbaum, Neue Beiträge, S. 91, 124.)

Vgl. Weil, *Biblische Legenden*, S. 70. Vgl. noch Beer, *Leben Abrahams*, S. 102, Anm. 30.

80 a. Ägypten als Ort der Weisheit: I Kö. 5, 9; vgl. Num. r. 19, 3.

81. Z. B. Gen. r. 38, 13; Maasse Abraham (Jellinek, a. a. O.): Abraham wurde von Nimrod in einen Feuerofen geworfen.

82. Judith V, 7—8 (Kautzsch I, S. 151).

83. Vgl. Ant. I, 19, 1 § 291: „Ich habe Abraham aus Mesopotamien hergeführt, da er von seinen Verwandten vertrieben worden war.“ Auch hier verbindet Jos. beide Angaben. Es scheint bei Jos. eine Parallelisierung zwischen dem Verhalten der Zeitgenossen Abrahams und Noahs vorzuliegen. Bei beiden gibt Jos. an, sie wären gegen Abraham und Noah feindselig aufgetreten, so daß diese fliehen mußten. Jos. will seine beiden Helden auf Kosten seiner Zeitgenossen erhöhen und macht sie zu Märtyrern ihres Glaubens. Er stimmt darin mit der Agada überein (vgl. Koh. r. 3, 15; Lev. r. 27, 5). Die Motive mögen bei ihm allerdings apologetische sein.

84. Gen. r. 41, 2: והכל היו אומרים על דבר שריו אשת אברם. Die Angabe des Jos. auch bei Pseudo-Eupolemos (Freudental, S. 224; Rießler, S. 12). Bloch (*Die Quellen*, S. 59) meint, Ps.-Eupolemos und Jos. lassen die Priester den König aufklären, während in der Bibel Gott dem Pharao im Traum erscheint. Dies ist nicht richtig. In der von Jos. wiedergegebenen Erzählung Gen. 12, 10 f. ist vom Erscheinen Gottes nicht die Rede. Vielmehr steht dies in der Erzählung Gen. 20, 1 f., die Jos. der Bibel gemäß — Gott erscheint dem Abimelech — wiedergibt; I, 12, 1 § 207 f.

85. B. Batra 16 b. Vgl. Tosefta Kidd. 5, 17: וי' ברך את אברהם... כלל... זו איסטגנונית גדולה שהיתה בידו של אברהם. Joma 28 b; vgl. Die Quellen in Anm. 79. Vgl. Buch der Jubiläen 12, 17 (Kautzsch II, S. 62): „Alle Zeichen der Sterne... sind in der Hand Gottes — wozu erforsche ich sie?“ Die Angabe, daß Abraham die Ägypter unterrichtet hat, ist wohl alexandrinisch-apologetischen Ursprunges. Vgl. Artapanos: τοῦτον δὲ φησι πανουκία ἐλθεῖν εἰς Αἴγυπτον πρὸς τὸν τῶν Αἰγυπτίων βασιλέα Φαρεθωθῆν καὶ τὴν ἀστρολογίαν αὐτὸν διδάξαι. (Vgl. Freudental, SS. 231, 144; Rießler, S. 186.) Nach Syncellus hat Abraham die Ägypter in der Kalenderberechnung unterwiesen (Beer, *Leben*, S. 207, Anm. 978). Vgl. noch Sepher Juchasin (ed. Filipowsky, S. 233): Abraham unterrichtete in Ägypten mathematische Wissenschaften da es in Ägypten überhaupt keine Wissenschaft gab.

86. Vgl. Gen. r. 38, 13; Maasse Abraham (Jellinek, a. a. O.): Abraham disputierte mit seinem Vater und mit Nimrod. Vgl. Gen. r. 39, 14: Abraham machte Proselyten.

87. Vgl. Philo, De Abrahamo § 233 (deutsch ed. Cohn, S. 143): „Einige tötete er auf ihrem Lager, andere, die sich ihm entgegenstellten, schlug er gänzlich nieder.“ Vgl. Einleitung.

88. Bechorot 55 a: למה נקרא שמו ירדן שיוורד מדין. — Hieronymus Onomasticon s. v. Dan erklärt ebenso ירדן mit יאור דן. Vgl. Neubauer, La Géographie du Talmud, S. 29 f. Die große Jordanquelle mit dem Bache in dieser Gegend wird jetzt El-Leddān genannt, was aus dem Namen Dan entstanden sein kann (Robinson, Neuere biblische Forschungen in Palästina, nach Beer, Leben, S. 171). Vgl. Josef Schwarz, ספר תבואות הארץ ed. Luncz, Jerusalem 1900, S. 64 f. Vgl. noch Bellum III, 10, 7 § 509 f. — Möglicherweise läßt sich Josephus zu seiner Hinzufügung durch die exegetische Schwierigkeit der Erwähnung des Dan-Gebietes (Gen. 14, 14) noch vor der Existenz der zwölf Stämme und der Verteilung des Landes unter sie verleiten. Er meint daher, Dan in Gen. 14, 14 habe mit dem späteren Stamme Dan nichts zu tun, sondern sei eben nur der Name einer Jordanquelle. Auch die Agada empfindet den schwierigen Anachronismus der biblischen Angabe (vgl. Mechilta Beschallach § I ed. Weiß, S. 64 b; גנוי שעכטער I ed. Ginzberg, New York 1928, S. 372, Z. 29) und erklärt ihn auf ihre Weise (a. a. O.; Synhedr. 96 a; Tanch. לך לך § 13 ed. Buber § 17).

89. Schon angedeutet in Ps. 76, 3. Vgl. Onkelos, Ps.-Jon. und Fragmenttargum zu Gen. 14, 18; Gen. r. 43, 6; 56, 10; Midr. Ps. 76 § 3. Hieronymus (Ginzberg, MGWJ 1899, S. 497).

90. Gen. r. 45, 2. Jos. will hier ebenso wie die Agada, in der Sara als Prophetin gilt (Megilla 14 a), der Tat Saras einen höheren Anstrich geben. Möglich ist aber auch, daß dem Jos. der Befehl Gottes, Gen. 21, 12, hier irgendwie anklingt.

91. Tosefta Sota 3, 11; vgl. Sifre Deut. § 43 (ed. Friedmann, S. 81 a): וכן אתה מוצא באנשי סדום שלא מרדו אלא מתוך שביעה; vgl. Synhedr. 109 a: לא נתנאו אלא בשביל מונה שהשפיע להם; הקב"ה. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. 25; Midr. Tannaim ed. Hofmann, S. 194. Vgl. Ez. 16, 49. Zum Gedanken der Sündhaftigkeit der Sodomiter wegen ihres Reichtums vgl. Philo, De Abrahamo § 133 f. (deutsch ed. Cohn, S. 124): „... Das Land der Sodomiter . . . war voll von unzähligen Freveltaten, ganz besonders von solchen, die aus Völlerei und Ausschweifung entstehen, . . . Veranlassung zu dem übermäßig zuchtlosen Leben gab den Be-

wohnern die beständige Fülle von Vorräten . . . Die Hauptsache des Bösen ist aber, wie einer mit Recht gesagt hat, ein Zuviel des Guten. Da sie diesen Überfluß nicht ertragen konnten, wurden sie ausgelassen usf.“ Qu aestio ad Gen. 19, 14 (Fragments of Philo ed. Rendel Harris, S. 93): „Quicumque in abundantia immensarum divitiarum honorum et consimilium sunt, per omnesque sensus voluptatem coangulant putantes se propriam felicitatem attigisse per mutationem fore vix exspectant etc.“ Vgl. noch Ant. V, 2, 7 § 132, wo Jos. als Grund für den Ri. 2, 11 erfolgten Abfall der Israeliten von Gott den großen Reichtum, den sie erworben hatten, angibt. Vgl. noch Deut. 32, 15.

92. Synhedr. 109 a; Tosefta Sota 3, 12; vgl. Mechilta Beschallach (ed. Weiß, S. 42 b).

93. Tanch. Wajera § 9 (ed. Buber § 14). Vgl. Gen. r. 50, 7; Midr. Hagadol, S. 289; Sap. Sal. 19, 13—16 (Kautzsch I, S. 506—507); Buch der Jubiläen 16, 5 (Kautzsch II, S. 68). Philo, De Abrahamo § 333 f. (deutsch ed. Cohn, S. 124, 125) spricht ausführlich von den geschlechtlichen Verkehrtheiten der Sodomitier. Vgl. noch Christliches Adambuch, S. 123: „Aber Er tat mit Tamar wie die Leute von Sodom und Gomorrha.“

94. Pirke R. Eliezer Kap. 25. (Vgl. Synhedr. 109 b.)

95. Gen. r. 48, 14; Koh. r. 3, 14; B. Mezia 86 b; Ps.-Jonathan zu Gen. 18, 8. Vgl. Midrasch Hagadol, S. 272: ויאכלו הראויים לאכילה שהרי אברהם וישמעאל וענר ואשכול וממרא היו בישיבה בהן. Vgl. Bechai zur Stelle (ed. Warschau, S. 66). Schon bei Philo, De Abrahamo § 118 (deutsch ed. Cohn, S. 121); vgl. auch Treitel, MGWJ. 1909, S. 161; bei den Kirchenvätern: Justin (Goldfahn, MGWJ. 1873, S. 113), Theodoret (Ginzberg, MGWJ. 1899, S. 500). — Vgl. Sure XI, 72, 73: „Und er [Hud] säumte nicht, ihnen [den Gesandten] ein gebratenes Kalb zu bringen. Und da er sah, daß sie nicht ihre Hände daran legten, schöpfte er Verdacht wider sie . . .“

Die Auffassung, daß die Engel bei Abraham eigentlich nicht gegessen hätten, erfährt einen ausdrücklichen Widerspruch: כל האומר לא אכלו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לא אמר כלום אלא בצדקתו של אותו צדיק ובשכר טורח שמרח פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו בצדקתו של אותו צדיק ובשכר טורח שמרח פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו (Seder Elia rabba, Kap. 13 ed. Friedmann, S. 59). Vgl. Tossafoth zu B. Mezia, a. a. O. v. נראין. Vgl. Midr. Ps. ed. Buber, 8 § 82: אמר להם הקב"ה לא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב. Vgl. Ex. r. 28, 1. Die Stelle in Seder Elia ist vielleicht ein Protest gegen die hellenisierende Auffassung des

וַיֹּאבְלוּ, wonach die Engel nicht essen, während die Agada, die sich die Engel körperlich vorstellt, ihnen auch Eßvermögen zusprechen kann. An anderer Stelle wird gerade den Dienstengeln das Eßvermögen ausdrücklich abgesprochen. (Vgl. Aboth di R. Nathan, zweite Rez. ed. Schechter, Kap. 43, S. 60 b, vgl. Chagiga 16 a.) — Bloch, Die Quellen des Jos., S. 32, führt mißverständlicherweise die Stelle aus Seder Elia (nach Jalkut) als Parallele zu Jos. an, indem er übersetzt: „Wer da behauptet, die Engel hätten bei Abraham gegessen, behauptet einen Unsinn; nur wegen der Frömmigkeit dieses Gerechten ... hat Gott ihren Mund geöffnet.“ Aber die Stelle besagt gerade das Gegenteil: „Wer behauptet, die Engel hätten bei Abraham nicht gegessen, behauptet einen Unsinn.“ Also umgekehrt wie Josephus.

96. Gen. r. 50, 2. Vgl. Tanch. וִירָא § 8: וַיִּבְאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדוּמָה בְּעֶרְבַת הַשְּׁלִישִׁי הֵיכֵן הָלַךְ ... אֱלֹהֵי בָא לְלַמְדָּךְ שְׁשֵׁלֶשְׁתָּן בְּשֵׁלֶשׁ שְׁלִיחוֹת נִשְׁתַּלְּחוּ הָאֶחָד בָּא לְבִשֵׁר אֶת שְׂרָה ... עָשָׂה שְׁלִיחוֹתוֹ וְנִסְתַּלַּק הַשֵּׁנִי הָלַךְ לְהַפּוֹךְ אֶת סְדוּם ... וְאֶחָד לְהַצִּיל אֶת לוֹט ... וְכָל אֶחָד וְאֶחָד (vgl. das. ed. Buber § 12); Ps.-Jonathan und Fragmenttargum zu Gen. 18, 3; vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. XXV Anf. Eine andere Einteilung der Missionen: B. Mezia 86 b, (vgl. Tossafoth das. v. הָהוּא): מֵאַן נִינְהוּ שְׁלֶשָׁה אַנְשִׁים: מִיכָאֵל וְגַבְרִיאֵל וְרַפָּאֵל מִיכָאֵל שִׁבְא לְבִשֵׁר אֶת שְׂרָה וְרַפָּאֵל שִׁבְא לְרַפָּאֵל אֶת סְדוּם. אַבְרָהָם גַּבְרִיאֵל אֹזֵל לְמִתְהַפְּכֵיהּ אֶת סְדוּם. Vgl. Derech Erez rabba, Kap. IV. Vgl. Philo, De Abrahamo, § 142 (deutsch ed. Cohn I, S. 126): „... sondern weil ich feststellen will, daß nach den Worten der h. Schrift von den drei Männern, die dem Weisen erschienen waren, nur zwei sich in das jetzt verödete Land zur Vertilgung der Bewohner begeben haben, während der Dritte es nicht für recht hielt, mitzugehen.“ (Vgl. Treitel, MGWJ 1909, S. 161.) Justin Martyr so wie Josephus (Goldfahn, MGWJ 1873, S. 111). Die Annahme Goldfahns (S. 112), daß hier die babylonische Relation ungenau ist, während die palästinensische noch genauere Quellen benützt hat, trifft nicht zu. Die babylonische Angabe, nach der Rafael Abraham heilen sollte, klingt echt agadisch und ist sicherlich keine ungenaue Relation.

97. Tanch. וִירָא § 15 (vgl. das. ed. Buber § 21); vgl. Tanch. das. § 11; Gen. r. 50, 4; Pirke R. Eliezer, Kap. XXV.

98. Berachot 54 a.

99. Midrasch Panim Acherim (ed. Buber § 5, S. 37 a): וְאֵף כִּשְׁהַפֵּךְ אֶת סְדוּם הַנִּיחַ זְכוֹרָן וְתַבַּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וְתָהִי נְצִיב מִלַּח וְעַד עַכְשָׁיו הוּא עוֹמֵד נְצִיב מִלַּח. Vgl. Jalkut בשלח § 256, im

Namen des Midrasch Esther; Jalkut Esther § 1056, im Namen des „Midrasch“. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. 25: ונעשית נציב מלח ועדיין והא עומדת והא היא קיימא. Vgl. Fragmenttargum zu Gen. 19, 26: והא היא קיימא. Vgl. Nidda 70b: אשתו של לוז מהו שתטמא אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא. (Zu beachten ist, daß diese Frage hier von den אלכסנדרים (Nid. 69b) gestellt wird, es sich also möglicherweise um eine alexandrinische Vorstellung handelt). Vgl. Sepher Hajaschar, S. 65. Sapientia Salomonis X, 7 (Kautzsch I, 493): „Von welchen noch als ein Denkmal ihrer Schlechtigkeit da sind ... als Erinnerungsmal ... eine hochragende Salzsäule.“ Die Salzsäule wollen auch Irenäus, Tertullian (vgl. Anmerkungen der Cotta-Gfrörerischen Übersetzung des Jos.), Benjamin v. Tudela (ed. Asher I, 37; jetzt bei Eisenstein, Ozar Massaot, S. 27), Gelilot Erez Israel (vgl. Seder Hadoroth ed. Warschau 18b; Eisenstein, S. 183) gesehen haben. Hingegen behaupten Petachja aus Regensburg (ed. Grünhut, S. 32; Eisenstein, S. 56) und Obadja Bertinoro (Eisenstein, S. 120), daß die Salzsäule nicht existiere. Vgl. auch David Luria zu Pirke R. Eliezer das.

100. Onkelos und Ps.-Jonathan z. St. Vgl. Ibn Esra z. St.

101. Gen. r. 51, 8; Pesikta r. § 42 (ed. Friedmann, S. 176 a); Agadath Bereschit, Kap. XXV; Midr. Hagadol ed. Schechter, S. 296; Sepher Hajaschar, S. 67; ähnlich Ephraem (Ginzberg, MGWJ 1899, S. 502). Hieronymus (Rahmer, Die hebräischen Traditionen, S. 30), Ambrosius (Bibliothek der Kirchenväter IV, S. 424). Diese Entschuldigung ausführlich bei Origines (Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, S. 61): „Apparet namque filias Lot didicisse quaedam de consumatione mundi, quae immineret per ignem, sed tamquam puellae non integre perfecteque dedicerant; nescierunt quod Sodomicitis regionibus igne vastatis multum adhuc spatii integrum resideret in mundo. Audierunt in fine saeculi terram et omnia elementa ignis ardore decoquenda. Videbant ignem, videbant sulphureas flammam, videbant cuncta vastari. Matrem quoque suam videbant non esse salvatam suspicatae sunt tale aliquid factum, quale in temporibus audierant Noe et ob reparandam mortalium posteritatem solas se esse cum parente servatas. Recuperandi igitur humani generis desiderium sumunt atque instaurandi saeculi ex ses dandum opinantur ex exordium. Et quam: vis grande iis crimen videretur furari concubitum patris, gravior tamen iis videbatur impietas, si humane, ut putabant, posteritatis spem servata castitate delerent.“ Diese

ganze Ausführung ist offenbar unabhängig von Josephus. — Über die Wertung der Tat der Tochter Lots herrscht in der Agada ein Streit, in dem sich die weitesten Extreme gegenüberstehen. Die einen bezeichnen die Tat als eine gottesfürchtige, sogar als eine besondere Mizwa (vgl. Gen. r. 51, 8, 9, 10; Ruth r. 5, 14; Pes. r. 42; Tanch. תצוה § 12; Nasir 23 b; Baba Kamma 38 b; alle Stellen, in denen die Tat entschuldigt wird — vgl. oben — u. a.), während die anderen sie als beabsichtigte, schwerste Unzucht hinstellen (Gen. r. 51, 9; Num. r. 20, 23; Ber. 25; Midr. Hag., S. 298; Nasir a. a. O.; Buch der Jubiläen 16, 8 u. a.). Nun hat Aptowitzer (Parteipolitik der Hasmonäerzeit) nachgewiesen, daß sich im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum viele Spuren des Kampfes zwischen hasmonäischen und antihasmoneischen [davididischen] Parteitheoretikern finden. Es ist daher vielleicht die Kontroverse über die Töchter Lots ebenfalls in der Zeit entstanden, in welcher die Davididen, die Nachkommen aus der Verbindung Lots mit seinen Töchtern, angegriffen wurden. Die merkwürdige Angabe, die Töchter Lots hätten mit ihrer Tat eine besondere מצוה begangen, ist eine Verteidigung des Davididenhauses gegen hasmonäische Angriffe auf die Legitimität Davids. Das Christentum, das ebenfalls Interesse an der makellosen Abstammung Davids, des angeblichen Jesusahnen, hatte, übernahm diese Theorie und erhob im Hinblick darauf Lot zu einem Gerechten (vgl. II Petri 2, 7; Clemensbrief 11, 1; Schatzhöhle, S. 41; Christliches Adambuch, S. 124). Darüber ausführlich an anderer Stelle.

102. Vgl. Bellum V, 9 § 4: „Sara wurde unberührt an Abraham zurückgegeben.“ Auch nach der Agada wurde Pharao daran gehindert, mit Sara zu verkehren; vgl. Gen. r. 41, 2; Tanch. לך לך § 5 (ed. Buber § 8). Diese Ansicht auch bei Hieronymus und Theodoretus (Ginzberg, MGWJ 1899, S. 492). Sicherlich liegt der Agada und dem Jos. dasselbe Motiv zugrunde: Sara nicht eine Verbindung mit Pharao eingehen zu lassen. Aber bei Jos. hat die Auffassung naturgemäß einen Stich ins Apologetische, während die rabbinische Agada Sara um ihrer selbst willen idealisiert.

103. Vgl. die Agada, nach der Ismael tatsächlich dem Isaak nach dem Leben trachtete: שהיתה שרה רואה את ישמעאל נטל חצים וזורק ומתכוין להרוג את יצחק (Tosefta Sota 6, 6).

104. Ähnlich Philo, De Abrahamo § 168 (deutsch ed. Cohn I, S. 131): „...ein geliebter einziger Sohn, der mit allen Vorzügen des Körpers und der Seele ausgestattet war; denn er zeigte



oder Glosse.) Vielleicht spielt da die Agada vom gewaltsamen Tode Bethuels (Gen. r. 60, 12; Ps.-Jon. zu Gen. 24, 55), durch welche das spätere Nichterwähntwerden Bethuels erklärt wird, mit hinein. Eine sichere Parallele aber liegt hier — entgegen H. Guttmann, Die Darstellung der jüdischen Religion, S. 9 — nicht vor.

108. Ob hier, wie Tachauer S. 56 meint, ein Zusammenhang mit der Agada, nach welcher sich dieses Ereignis am Pessach abgespielt hat (vgl. Pirke R. Eliezer 32), vorliegt und Isaak daher vom Gottesdienst spricht, ist zweifelhaft. Der Wortlaut bei Jos. berechtigt kaum dazu; er ist viel zu allgemein.

108 a. Vgl. Gen. r. 74, 5. Pirke R. Eliezer, Kap. 36. Vgl. auch P. Krüger, Philo und Josephus, S. 70.

109. Sepher Hajaschar, S. 113. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. 38: ... שחיתה בתו של יעקוב וישבת אהלים ולא היתה יוצאת החוצה מה עשה שכם ... הביא משחקות נערות חוצה לה מתופפות בתופים יצאה דינה לראות בכנות המשחקות. Sechel Tow zu Gen. 34, 1 (ed. Buber I, S. 189) spricht ebenfalls von einem Fest der Frauen, so wie Jos. und Sepher Hajaschar, während in Pirke R. Eliezer das Fest nur eine Falle für Dina war. Vgl. Theodot (Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 1264): „Dina ging nun an einem Feste nach Sichem, sich die Stadt anzusehen.“ Da dieser Theodot von Jos. (Contra Apionem I, 23 § 216; vgl. französische Übersetzung von L. Blum, S. 40, Anm. 2) erwähnt wird, war vielleicht seine Angabe die Quelle des Josephus.

110. Onkelos zu Gen. 37, 3; Samaritan. Targum z. St. Vgl. Kidd. 32a: אין זקן אלא מי שקנה חכמה. Marquah, der Samaritaner, im Bibelkommentar (Heidenheim, Bibl. Samaritana III, S. 21): יוסף רהבא מלא בחכמת אבהתנא. Ebenso die persische Bibelübersetzung des Jakob Tawus (Kohut, Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuchexegeese des Jakob Tawus, S. 141). [Die nichtwörtliche Auffassung des בן זקנים hat wohl ihren Grund darin, daß ja der eigentliche „Sohn des Alters“ Benjamin war. Daher faßte man das בן זקנים anders auf: Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. 38 (vgl. Tanch. וישיב ed. Buber § 5): וישיב בן זקנים היה בן זקנים: Vgl. Gen. r. 84, 8: Nach der Ansicht R. Nechemias hat Jakob alle Halachoth, die er von Sem und Eber überliefert hatte, dem Josef zur Kenntnis gebracht; vgl. Midrasch Agada (ed. Buber), S. 88; Midr. Hagadol (ed. Schechter), S. 536; Jelamdenu-Fragment bei Jellinek VI, S. 82. Vgl. Sechel Tow (ed. Buber, S. 214) z. St.: ר' נחמיה אומר שהיה זריז וחכם כמותו שכל הלכות שמסרו לו שם ועבר מסרן שהיה חכם וזריז כמותו. Dazu bemerkt Buber, daß die Worte

eine Hinzufügung des Verfassers sind. Es findet sich aber in Lekach Tow (ed. Buber, S. 187) z. St. die Bemerkung: **שהיה חביב וזריו כמותו**. Sechel Tow kann hier den Lekach Tow nicht benützt haben, weil er das Entlehnte nicht als Ausspruch R. Nechemias anführen würde. Das **חביב**, das keinen guten Sinn gibt, ist wohl für **חכם** verschrieben, und es scheint **חכם וזריו כמותו** als Erklärung von **בן זקנים** ein alter Text zu sein. — Vgl. Philo, de Josepho § 4 (deutsch ed. Cohn I, S. 158): „Da nun sein Vater eine edle und ausgezeichnete Sinnesart in ihm entdeckte, erstaunte er darüber ... und liebte ihn ...“ Auch Philo deutet also **בן זקנים** auf geistige Gaben.

**111.** Gen. r. 84, 12. Vgl. Pirke R. Eliezer, Kap. 38: **אלא ע"י שראה בנבואתו שהוא עתיד לשלוט לפיכך הוא אוהב אותו מכל בניו**. Vgl. Philo, de Josepho § 8 (deutsch ed. Cohn I, S. 159): „Der Vater (Isaak) war darüber verwundert; er bewahrte die Sache in seinem Herzen und dachte an die Zukunft.“ Vgl. Homilien des Philoxen (ed. Budge II, S. 106): „for the Book says, that he kept all these things, because he believed that they were about to take place.“ — Vgl. Sure XII, 6: „Jakob spricht zu Josef: Mein Söhnchen, erzähle dein Gesicht nicht deinen Brüdern ... und gemäß diesem wird dich dein Herr erlösen und wird dich lehren die Deutung der Geschichten und wird seine Gnade an dir vollenden ...“ und die arabische Tradition dazu (vgl. Schapiro, Die haggadischen Elemente im Koran, S. 19). Ähnlich Ephraem (Schapiro, a. a. O., S. 20). Vgl. noch Weil, Biblische Legenden, S. 101: „Jakob erkannte Josefs einstige Größe daraus.“

**112.** Ps.-Jonathan zu Gen. 37, 13. Vgl. Sepher Hajaschar, S. 147. — Vielleicht ist aber die Angabe des Jos. rein exegetisch zu verstehen. Jos. bringt den Tötungsplan der Brüder und ihren Wegzug in Zusammenhang. Sie erzählten dem Vater nichts von ihrem Wegzuge (§ 18: „ohne Vorwissen des Vaters“), da sie mit Recht damit rechneten, der Vater würde daher um sie besorgt sein und den Josef schicken, den sie dann töten würden. Diese Berechnung erwies sich als wahr. Oder aber Jos. will hier erklären, was denn den Jizchak bestimmt hat, sich nach seinen Söhnen zu erkundigen, um so mehr als Sichem von Hebron nicht weit entfernt ist: daher sagt er, die Brüder hätten ihrem Vater den Abzug verheimlicht und dies veranlaßte seine Besorgnis.

**112 a.** Nach einer jungen, arabischen Einfluß verratenden, im übrigen sehr unklaren Legende hat ein Dämon dem Jakob die Untat der Brüder an Josef erzählt. JQR. NS. VII, S. 133.

113. Sota 36 b. Vgl. Gen. r. 87, 7; Tanch. Wajeschew § 9; Cant. r. 1, 1; Pes. r. § 6 (ed. Friedmann, S. 23 a). Das Vorschützen der Krankheit außer in Sota a. a. O. noch im Midrasch Abchir (Jalkut § 146 = Bubers Likkutim, N. 25). — In der arabischen Legende: „Morgen ist der Festtag, an welchem alle Ägypter ohne Unterschied des Alters und des Geschlechtes und des Standes den Tempel besuchen; stelle dich krank“ (Weil, Biblische Legenden, S. 107).

114. Midrasch Hagadol (ed. Schechter, S. 625): ויאמר פרעה ליוסף חלום חלמתי ופותר אין אותו אמר לו יוסף מן הודיעך שלא פתרוהו כראוי אמר לו כשם שראיתי את החלום כך ראיתי את הפתרון לכך דרשו רבותינו ז"ל פרעה ראה החלום ופתרונו עמו וזכר החלום פותרין היו אלא מפני שלא היה פתרונו מתישב על לבו. ושכח הפתרון וראה פותרין היו אלא מפני שלא היה פתרונו מתישב על לבו. (Buber, das., Anm. 12, verweist auf Gen. r., Jalkut, Lekach Tow und Raschi; aber durch obige Angabe unterscheidet sich Midrasch Agada von den übrigen Stellen: daß Pharao deswegen die Deutungen seiner Weisen nicht akzeptierte, weil sie mit der von ihm im Traume gesehenen Deutung nicht übereinstimmten, steht nur im Midrasch Agada; die anderen Stellen müssen so verstanden werden, daß die Deutungen deswegen abgelehnt wurden, weil sie dem Pharao unwahrscheinlich klangen.) Was Tachauer (S. 60) zu dieser Stelle anführt (Gen. r. 89, 5), hat mit der Angabe des Jos. nichts zu tun.

115. Gen. r. 90, 4; Onkelos z. St. ליה גברא דשטרן גלין ליה; Ps.-Jonathan und Samaritanischer Targum z. St. Ebenso Origenes und Hieronymus (Ginzberg, MGWJ 1899, S. 546). Syrohexaplaris: εἰδὼς τὰ κρυπτά. Vgl. Field, Hexapla I, 59, Note 37. Vgl. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual, S. 289, Anm. 86.

116. So Plaut, Flavius Josephus und die Bibel, S. 23. Plaut meint mit Recht, daß diese Erklärung auf aramäischen Einfluß hinweise. Stade, ZATW. 1883, S. 47, glaubt, Jos. leite es von der Grundbedeutung von פרה = ferre ab. Was heißt das?

117. Baba Mezia 39 b; Jebamoth 88 a; Kethuboth 27 b; Gen. r. 91, 7; Ps.-Jonathan zu Gen. 42, 8.

118. Sopher Hajaschar, S. 185. Den ausdrücklichen Vorwurf Josefs, daß die Brüder aus verschiedenen Gegenden eingezogen seien, finde ich nur im Sep. Haj. Zu vergleichen sind aber allen jenen Stellen, in denen davon die Rede ist, daß die Brüder durch zwölf verschiedene Tore eingezogen sind: Gen. r. 91, 6

(vgl. 2); Tanch. Mikez § 8 (vgl. ed. Buber § 10); Ps.-Jonathan zu Gen. 42, 5. — In der arabischen Literatur: Sure XII, 67: „Und er [Jakob] sprach: O meine Söhne, tretet nicht ein durch ein Tor; tretet ein durch verschiedene Tore!“ V. 68: „Und als sie eingetreten waren, wie ihr Vater es ihnen befohlen hatte...“ (vgl. Geiger, Was hat Mohammed, S. 148; Schapiro, Die haggadischen Elemente, S. 55). Den ausdrücklichen Vorwurf wie bei Jos. auch bei Weil, Biblische Legenden, S. 120. — Tachauers Ausführung S. 25, entfällt durch diese Parallelen.

119. Vgl. Gen. r. 91, 6: אתם גבורים אתם נאים; Tanch. מקץ § 8. Vgl. Weil, Biblische Legenden, S. 119: „Er [Jakob] empfahl ihnen wegen ihrer schönen, kräftigen Gestalten...“ Zum Gedanken vgl. noch Cant r. ad Cant 4, 7; Num. r. 13, 8.

120. Vgl. Antiq. II, 6, 9 § 161: „Alles Bisherige ist von mir veranstaltet worden, damit ich eure brüderliche Liebe auf die Probe stelle.“ Dasselbe bei Philo (de Josepho § 25, deutsch ed. Cohn I, S. 206): „denn hier mußte der klassische Beweis geliefert werden für die Gesinnung eines jeden und für ihr verwandtschaftliches Verhältnis zu dem fälschlich angeklagten Bruder.“

121. Natürlich bemüht sich die Agada, den fehlenden drei- unddreißigsten zu ermitteln: B. Bathra 123a [eine Zwillingsschwester Dinas], Gen. r. 94, 9 [Gott, Jochebed, Serach bat Ascher].

122. So Gen. r. a. a. O.; Ibn Esra zu Gen. 46, 23; Hieronymus (vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen, S. 236).

123. Mechilta Beschallach § 1 (ed. Weiß, S. 29 b): ומנין שאף ועצמות שאר השבטים העלו עמם ת"ל מזה אתכם; Mech. des R. Simon b. Jochai Beschallach § XIV (ed. Hoffmann, S. 40); Gen. r. 100, 11; vgl. Jerusch. Sota I, 10 (ed. Wilna 8 b): מלמד שכל שבט העלה עצמות וגם כל בני ישראל העלו איש: ראש שבטו עמו ויש את ארון אבותיו עמו ואיש ארון שבטו עמו. Vgl. Sota 7 b (Makkot 11 b; Baba Kamma 92 a): כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון. Vgl. Raschi v. עצמותיו; Buch der Jubiläen 49, 6 (bei Kautzsch II, S. 114): „Und die Kinder Israels brachten die Gebeine der Söhne Jakobs alle hinaus, außer dem Sarge Josefs, und begruben sie auf dem Felde in der Doppelhöhle im Gebirge.“ Testamente der zwölf Patriarchen: bei fast allen steht, daß sie in Hebron begraben wurden, z. B. Ruben 7 (Kautzsch II, S. 463). Vgl. Apostelgeschichte 7, 16: „So zog Jakob nach Ägypten hinab, und dort starb er und auch unsere Väter. Sie wurden nach Sichem gebracht und in dem Grabe beigesetzt,

das Abraham ... gekauft hatte“ (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, S. 673). R. Samuel bar Simson berichtet in seiner palästinensischen Reisebeschreibung, er habe bei Kephars Chittim die Gräber der Stämme und Dinas (קברים של שבטים וקבר דינה) gesehen (Luncz' Luach Erez Israel VII, 98). — Vgl. noch Bellum 4, 9, 7 § 532 wo Jos. von den Hebröner Grabmalern der nach Ägypten gewanderten Nachkommen Abrahams spricht. Zu beachten ist, daß nach Jos. die Söhne Jakobs bald nach ihrem Tode nach Palästina gebracht wurden, nach der Agada aber erst beim Auszuge aus Ägypten.

124. So Freudenthal, Hellen. Studien, S. 170. — Ein Zusammenhang zwischen dieser Angabe und der Meinungsverschiedenheit zwischen Rab und Samuel ad Ex. I, 8 (Sota 11a: nach Rab sei ein neuer König zur Herrschaft gekommen, nach Samuel habe der bisherige neue Gesetze erlassen), wie ihn Bloch, Die Quellen, S. 34, annimmt — Jos. sei der Ansicht Rabs — liegt nicht vor, weil der Talmud nicht von einer neuen Dynastie spricht. Hingegen erinnert Ibn Esra zu Ex. I, 8 an Josephus: שלא היה מזרע המלוכה: der neue König war nicht von königlichem Geblüt; es kam also eine neue Dynastie zur Herrschaft.

125. מיד הלכו כל ישראל ועשו עמו אותו היום בכל כחם וכו'. Num. r. 15, 20; Tanch. בהעלותך § 13 (ed. Buber § 23).

126. Pirke R. Eliezer, Kap. 48: לפרעה עתיד שאמרו החרטמים נער להולד והוא יוציא את ישראל ממצרים. Vgl. Synhedr. 101b: שראו שמושיעני פרעה ... שמושיעני של ישראל במים הוא לוקה. Vgl. Sota 12b; Ex. r. I, 18; Tanch. Wajakhel § 4 (ed. Buber § 5). Vgl. die ausführlichen Erzählungen über den Traum Pharaos und dessen Deutung auf die Ankunft eines israelitischen Zerstörers der ägyptischen Macht: Ps.-Jon. zu Ex. I, 15; Dibre Hajamim schel Mosche (Jellinek II, 1); Sepher Hajaschar, S. 239. Im Midrasch Wajoscha (Jellinek I, 43) prophezeien die Weisen Israels die Ankunft Mosis. — In der arabischen Legende: Weil, Biblische Legenden, S. 156; Tabari (Rosenöl, Sagen des Morgenlandes, S. 82); Ibn el Atir, Zamahsari und Beidawi (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 154 f., 159); Jallaloddin (Sale, Korankommentar, S. 117 ad Sure 7, 124). Ad Sure 28, 5 vgl. Geiger, Was hat Mohammed, S. 156. — Zum ganzen Sagenmotiv vgl. die Verkündigung der Geburt Abrahams an Nimrod (Jellinek II, 118; vgl. Jellinek I, 25). Vgl. Matthäus 2, 1 f.: Jesu Geburt wird von den Magiern dem Herodes verkündet (vgl. Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I, S. 239). Der Traum

des Königs Astyages wird durch die Magier dahin gedeutet, ein Sohn seiner Tochter [Kyros] werde ihn stürzen. (Vgl. Frazer, Folklore in the Old Testament II, 441.)

**127.** Midr. Tadsche, Kap. 21 (ed. Epstein, S. XLIV): **יעוד יש שפחה פועה** ... **נשים חסידות גיורות מן הגוים**. Nach Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit, S. 243, Anm. 42, ist die Angabe des Midr. Tadsche eine Kombination zwischen den Angaben des Jos. und des Bibeltextes, die der Verfasser des Midr. Tadsche miteinander in Einklang zu bringen suchte. [Die Angabe des Midr. Tad. auch im **שלשלת הקבלה**, ed. Warschau 3a, im Namen des **מדרש יהושוע**].

**127 a.** Vgl. Aptowitzer, a. a. O., S. 242 f.

**128.** Sota 12 a; Ex. r. I, 19: **עמרם גדול הדור היה**. Vgl. Ex. r. I, 13: **שהיה עמרם ראש מנהדרין באותה שעה**. Vgl. Koh. r. 9, 17; Pes. r. § 43 (ed. Friedmann, S. 180a): **עמרם הוא ובית דינו**.

**129.** Mechilta בשלח § 10 (ed. Weiß, S. 52, vgl. das. Anm. 70); Mech. des Rabbi Simon ben Jochai § 15 (ed. Hoffmann, S. 71); Meg. 14 a; Sota 12 b; Ex. r. I, 22; Midr. Mischle 14 § 1, 31 § 17; Midr. Wajoscha (bei Jellinek, S. 41); Dibre Hajamim schel Mosche (Jellinek II, S. 2); Sepher Hajaschar, S. 242; Pseudo-Philo (Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 753. Vgl. Cohn, JQR. 1898, S. 318). Bloch (Die Quellen, S. 35) und Weill (Französische Übersetzung, S. 117, Anm. 3) meinen, auch die rabbinische Tradition wisse vom Traume Amrams und verweisen auf Mechilta ed. Weiß, p. 52. Dies ist aber unrichtig. Von einem Traume Amrams steht in der ganzen rabbinischen Literatur nichts und die Mechilta a. a. O. spricht ebenfalls nur von einer Prophezeiung Mirjams. Vgl. auch Weiß, a. a. O., Anm. 70. —

**130.** Sota 12 a; Ex. r. I, 20. — Ebenso bei den Arabern: Sie empfand bei Mosis Geburt nicht den geringsten Schmerz. (Weil, Biblische Legenden, S. 133.)

**131.** Buch der Jubiläen (Kautzsch II, S. 115): Tarmut. Ebenso in syrischen Fragmenten (Charles, Apocrypha z. St.); im äthiopischen Mota Muse (ed. Faitlovitsch, S. 18); bei Bar Hebraeus (chron. p. 14; vgl. S. Munk, Palästina, deutsch, S. 226, Anm. 1), Epiphanius, Syncellus (vgl. Rönsch, Buch der Jubiläen, S. 265). Thermutis, ägyptisch „Große Mutter“, ist Beiname der Isis (vgl. Ranke, Weltgeschichte III/2, S. 14). — Im Talmud heißt Pharaos Tochter Bitja (I Chr. 4, 18; Meg. 13 a).

**132.** Sota 12 b; Ex. r. I, 25; Tanch. **שמרת** § 7; Midrasch Wajoscha (Jellinek I, S. 41); Dibre Hajamim schel Mosche

(Jellinek II, S. 3); Sepher Hajaschar, S. 243. — Bei den Arabern: Sure XXVIII, 11: „Und wir machten, daß er die Ammen zurückwies.“ Vgl. Beidawi (Sale, Korankommentar, S. 235). Weil, Biblische Legenden, S. 140. Vgl. Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 92). Bacher verweist (das. Anm. 50) auf Tabari und Sefh. Hajaschar; warum nicht auf den Koran oder Sota?

**133.** Ex. r. I, 27; das. 26: *שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ*; Tanch. שמות § 9; Tanch. וארא ed. Buber § 17: *שהיה בן ה' שנים* ונמצא כבן י"א. Vgl. das. und *נגזי שעכמער* I ed. Ginzberg, S. 113, Z. 20; vgl. Berachot 54 b (Bechorot 44 a): Mose war 10 Ellen hoch. Zur Frühreife Mosis vgl. Deut. r. II, 10: *וכו ביום שנולדתי*; *מצאתי פתחון פה והלכתי ברגלי ודברתי עם אבי ואמי*; Vgl. Petirat Mosche a. a. O. Vgl. Ex. r. I, 24 [Tanch. שמות § 8]: *הוא ילד וקולו כנער*. Vgl. Philo, de Vita Mosis § 18 (deutsch I, S. 226): „Als er aber in ungewöhnlichem Maße und ungewöhnlich schnell wachsend und gedeihend entwöhnt wurde . . .“ Schahin (Bacher, Zwei jüd.-pers. Dichter, S. 147, vgl. S. 91) läßt Moses mit 14 Jahren zu seiner vollen Schönheit gelangt sein. — Über die Vorstellungen von der Frühreife vgl. Aptowitzer, Kain, S. 181. Dasselbst ist Seth [vgl. bei uns Anm. 43] und Moses zu ergänzen. Auch von Ben Sira wird ungewöhnliche Frühreife berichtet (vgl. Alpha Beta di Ben Sira ed. Steinschneider, S. 17 b).

**134.** Ex. r. I, 26. Tanch. שמות § 8. Pirke R. Eliezer, Kap. 48: „Die Schönheit Mosis war die eines Engels.“ Vgl. Dibre Hajamim schel Mosche (Jellinek II, S. 6): „Die Schönheit seines Wuchses glich der einer Palme.“ Alpha Beta di R. Akiba (Jellinek III, S. 44): „Mose und Aaron glichen den Dienstengeln, ihr Wuchs wie die Zedern des Libanon, ihre Augen wie die Sterne, ihre Bärte wie Datteltrauben, der Glanz ihrer Angesichter wie der Glanz der Sonne“; vgl. Sepher Hajaschar, S. 250. — Vgl. Philo (de Vita Mosis §§ 15, 70, deutsch ed. Cohn I, S. 225, 314): „Von Kopf bis Fuß ihn betrachtend, habe sie an seiner wohlgebildeten und schönen Gestalt Gefallen gefunden . . .“ „Vierzig Tage später . . . stieg er hinab, viel schöner anzuschauen, als da er emporgestiegen war, so daß die ihn voll Verwunderung anstauten und ihre Augen den Anblick des sonnenartigen Glanzes, den er ausstrahlte, nicht längere Zeit auszuhalten vermochten“ (Ex. 34, 30).

**135.** Ebenso Philo (de Vita Mosis I § 13) und Artapan (Freudenthal, Hellenistische Studien, S. 232; Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 187). Auch nach der moslemischen Tradition war die Königstochter kinderlos (Ranke, Weltgeschichte III, S. 32).

136. Tanch. שמות § 8. Nur nach dieser Stelle schleudert Moses die Krone weg. — Bei den Arabern: Weil, Biblische Legenden, S. 141. In den anderen Quellen nimmt Moses die Krone dem Pharao vom Haupt bzw. setzt sie sich auf. Vgl. Anm. 137.

137. Ex. r. I, 26; vgl. Deut. r. II, 10. Dibre Hajamim schel Mosche (Jalkut § 168; Jellinek II, S. 3); Midrasch Wajoscha (Jellinek I, S. 41); Petirat Mosche Rabbenu (Jellinek I, S. 128; Kohut, Anhang zum Kommentar des Manzur Al-Dhamari bei Eisenstein II, 369); der Tragiker Ezechiel (Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 339). — Araber: vgl. Grünbaum, Neue Beiträge, S. 156. — Dieses Kronenmotiv erzählt auch Herodot vom jungen Cyrus. Auch vom Gründer Konstantinopels wird Ähnliches erzählt. (M. A. Halevy, Moïse dans l'histoire et dans la légende, Paris 1927, S. 111.)

138. Vgl. ausführlich Freudenthal, S. 160, 172. Vgl. Artapan bei Rießler, S. 188 f. Freudenthal, S. 169, meint, Josephus habe den Artapan als Grundlage seiner Erzählung benützt. Dies nimmt auch B. Jakob, MGWJ 1922, S. 14, an. Zu beachten ist aber die Verschiedenheit von Nebenumständen bei Artapan und Josephus: die Königstochter heißt nach Artapan Merris, der Krieg wird nach ihm zehn Jahre lang geführt. Jos. muß daher nicht auf Artapan zurückgehen. Vgl. Ranke, III/2, S. 18; Auch nach Niese in Hastings Encyclopedia of Religion VII, S. 573, geht Jos. nicht auf Artapan zurück. Vgl. auch unsere Anm. 143. — Nach Isidor Levy, Réj 1907, S. 201 f., haben sowohl Artapan als auch Jos. die Sage aus Ps.-Hekataeus entlehnt. Aber Levy übersieht die Tatsache, daß sich die Sage auch im agadischen Schrifttum findet. Vgl. folgende Anm.

139. Dibre Hajamim schel Mosche (Jalkut a. a. O.; Jellinek II, S. 6 f.); Sepher Hajaschar, S. 251 ff. Die Ehe Mosis mit der äthiopischen Königin: Ps.-Jonathan zu Num. 12, 1. Die Sage mit Änderungen in der Chronik des Jerachmeel, Kap. XLV und in der Palaea historia (Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina; Charles, Apocrypha II, S. 77, Anm. 6—9).

140. Frankel, Einfluß, S. 119, Anm., meint, der Bericht in Dibre Hajamim sei aus Josephus via Josippon entlehnt. Er sagt: „Auch an die Sage bei Josephus, daß Moses bei seiner Flucht aus Ägypten nach Äthiopien gewandert sei (vgl. l. l. c. 10 § 11; Dibre Hajamim hat diese Erzählung durch Josippon aus Josephus abgeholt)...“ Aber dies steht gar nicht bei Josephus: bei diesem kämpft Moses gegen die Äthiopier, während er nach den hebräischen Quellen nach Äthiopien flieht.

140 a. Vgl. weitere Unterschiede zwischen Jos. und den hebräischen Quellen, Freudenthal, S. 172.

141. Über Volkssage und Kunstsage vgl. Aptowitzer, Kain und Abel, S. 80 f. — Die Annahme (Geiger, Urschrift, S. 199; Weill, S. 125, Anm. 1; Halevy, Moïse, S. 114), Num. 12, 1 habe Anlaß zur Bildung der Sage über die Rolle Mosis im ägyptisch-äthiopischen Krieg gegeben, ist schwerlich richtig: eine so weit ausgreifende Legende kann nicht aus Anlaß eines Wortes (כּוּשִׁית) entstanden sein; vielmehr hat sich die Legende an dieses Wort angelehnt, und zwar auch nur in Palästina, wo man eine exegetische Beziehung zwischen Bibelwort und Legende herstellen mochte, nicht aber in Alexandrien, wo die Legende durch Artapan belegt ist, ohne daß man eine exegetische Beziehung annehmen kann, um so mehr als Artapan die Ehe mit der Äthiopierin gar nicht kennt. Vgl. folgende Anm.

142. Die Annahme Halevys, Moïse, S. 115, Artapan habe die Ehe Mosis mit der Äthiopierin verschwiegen, da er Mose aus apologetischen Gründen keinen Liebesroman zuschreiben wollte, ist sehr unwahrscheinlich. Er hat ihn einfach nicht gekannt. Daß die Anführung des Romans durch Josephus für diesen eine *nécessité exégétique* (a. a. O.) bedeutet habe, ist ebenfalls unwahrscheinlich. Er hätte ihn ja ebenfalls einfach verschweigen können; keiner seiner Leser hätte ihm Num. 12, 1 vorgehalten.

143. Jedenfalls ist es — gegen Halevy, Moïse, S. 112 — keinesfalls absolut sicher, daß Josephus aus griechisch-ägyptischen Quellen schöpft. Vgl. B. Heller, MGWJ. 1928, S. 631: „Mir scheint es zweifellos sicher, daß sich die Moseslegende in Palästina früher und reicher entwickelt hat als in Alexandrien.“ Vgl. noch Ranke, Weltgeschichte III/2, S. 18. — Wie es aber kommt, daß die Sage erst in der jüngeren rabbinischen Literatur vorkommt? Vielleicht hat irgendeine Strömung den „Moses, Kriegshelden“ aus der offiziellen älteren Agada verdrängt. Prof. Aptowitzer meint, es hätten dabei möglicherweise parteipolitische Motive eine Rolle gespielt: Moses, der Levit, der Kriegsheld, wurde von den Gegnern der kriegführenden levitischen Hasmonäer verdrängt. Vielleicht stammt diese Strömung auch aus einer Zeit, in der man gegen die Kriegführung von Juden in fremden Diensten ankämpfte.

144. Targum Onkelos zu Ex. 3, 1: רַבֵּר ית ענא לכתר שפּר. Ps.-Jonathan z. St. Vgl. Philo, de vita Mosis I § 65 (deutsch I, S. 237): „Als er nun seine Herde an einen wasser- und

futterreichen Ort führte, wo auch viel gutes Gras für seine Schafwuchs...“ — In einer spanisch-arabischen Legende spielen sehr gute Weideplätze, die Moses benützte, eine Rolle (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 282). — Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 165) spricht von Auen, zu denen Moses als Hirte kommt. — Das unklare אחר המדבר (Ex. 3, 1) gibt zu der Erweiterung Anlaß.

145. Vgl. Onkelos z. St.; Sifre Deut. § 22 (ed. Friedmann, S. 69 b): der Berg wird הר אלהים genannt, weil in Zukunft Gott sich auf ihm offenbaren werde; die Septuaginta findet das הר אלהים ebenfalls schwierig; daher läßt sie es unübersetzt. Jos. erklärt sich diese Schwierigkeit eben auf die im Text angegebene Art. — Tachauer, S. 65, meint: „es finden sich wirklich viele Midrasch- und Talmud-Stellen, die von dem Berge Sinai als von dem Nimbus der Heiligkeit umgeben berichten“, führt aber keine der „vielen“ Stellen an. Mit gutem Grund: denn vor der Offenbarung spielt der Berg Sinai absolut keine Rolle, und sein Nimbus, über den sich allerdings viele agadische Stellen finden, datiert erst seit der Offenbarung. Nur im Sohar (zu Ex. 3, 1; ed. Wilna II, S. 21 a) — vielleicht aus alter Quelle — findet sich ein besonderer Charakter des Sinai noch vor der Offenbarung angedeutet: א"ר אבא מוכנים היו מששת ימי בראשית זה עם זה (משה והר סיני) ובאותו היום נתרגש ההר למול משה וכיון שראהו שנכנס לתוכו ודלג בו עמד ההר מלמד ששמחים היו זה עם זה... אמר רבי ינאי יודע היה משה שאותו הר האלהים הוא דכתיב ויבא אל הר האלהים דתנן מה ראה משה באותו הר ראה עופות שהיו פורחים ופורשים כנפיהם ולא היו נכנסים בו ר' יצחק אמר ראה העופות פורחים ומסים משם ונופלים לרגליו של משה.

146. Pirke R. Eliezer, Kap. XL. Zum Gedanken: Erhört werden durch Namensnennung Gottes vgl. Ps. 91, 14, 15 und dazu Midr. Ps. 91 § 8. Vgl. David Luria, Pirke R. Eliezer z. St. — Die Angabe des Josephus und der Pirke R. Eliezer weichen auffallend von der biblischen Begründung (Ex. 3, 15) ab. Jos. will vielleicht Moses den Vorwurf der Kleingläubigkeit ersparen. Vgl. Nr. 170.

147. Deut. r. 3, 8. Vgl. Ex. r. 9, 10; Num. r. 9, 14; Tanch. וארא § 13 (ed. Buber § 14); Midr. Ps. 78 § 10; Tanna dbe Elijahu r. § 8 (ed. Friedmann, S. 41); vgl. Midrasch Hagadol zu Ex. 7, 24 (ed. Hoffmann, S. 63): לא מטעמו ולא מריחו ולא ממראהו ולא היה הפוך לרם אלא בפני המצריים. Vgl. noch die merkwürdige Schilderung im Sohar וארא (ed. Wilna II, 28 b). — Vgl. Sapientia Salomonis 11, 8 (bei Kautzsch I, S. 495): Aus v.

8 b: „indem du durch den damaligen Durst zeigtest, wie du ihre Widersacher gestraft hast“ geht hervor, daß die Israeliten in Ägypten keinen Durst gelitten haben. Die Vorstellung schon bei Philo, *de vita Mosis* I § 144 (deutsch ed. Cohn I, S. 255): „Der Fluß verwandelte sich in Blut, aber nicht für die Hebräer, denn so oft diese schöpfen wollten, verwandelte er sich wieder in Trinkwasser.“ Marqah, der Samaritaner (Heidenheim, *Bibliotheca Samaritana* III, S. 32, deutsch, S. 47): „... nicht vermochten sie, von dem Wasser zu trinken, und die Hebräer hatten lebendiges [frisches] Wasser. Ein Wasser war es, welches den Ägyptern zum Tode und den Kindern der Hebräer zum Leben wurde“. Vgl. Weil, *Bibl. Leg.*, S. 164. — Jos. überträgt vielleicht aus Ex. 9, 4. Hingegen traf nach Ibn Ezra zu Ex. 7, 24 die Blutplage auch die Israeliten.

148. *Sapientia Salomonis* 11, 18 (Kautzsch I, S. 495). Vgl. das. 16, 10 (a. a. O., S. 502): giftsprühende Drachen. Vgl. noch das. 19, 19 (a. a. O., S. 507). Vgl. *Sepher Hajaschar*, S. 269 und *Midrasch Wajoscha* (Jellinek I, S. 50) über das Tier Silonith.

149. Vgl. *Mechilta Bo* § 13 ed. Weiß 18 a; Ber. 9 b.

150. Ps.-Jonathan zu Ex. 14, 24. Vgl. *Mechilta בשלח* § 2 (ed. Weiß, S. 34 a): עבים כנגד תורמיות שלהם ברר כנגד בלסטראות (ed. Weiß, S. 37 b oben). Vgl. *Jerusch. Sota* VIII, 3 (ed. Wilna, S. 35 a); *Midr. Ps.* 18 § 14; *Cant. r.* zu *Cant.* I, 9; *Aboth di R. Nathan*, Kap. 33. Vgl. noch *Mechilta בשלח* § 5 (ed. Weiß 38 b): מחמת אש של מעלה נשרפו הגלגלים של מטה. Vgl. Artapan (Freudenthal, S. 236): τοὺς δὲ Αἰγυπτίους ὑπὸ τε τοῦ πυρός... διαφθάρῃναι.

151. *Tanch. בשלח* ed. Buber § 16. Vgl. *Midrasch Wajoscha* (Jellinek I, S. 46): מיד הוציאים לשפת הים וראו ישראל והכירו כל אחד כל כספם וזהבם שונאיו ונטלו כל כספם וזהבם. Vgl. *ביזת הים* (Die Beute des Meeres) oft: z. B. *Mechilta Bo* § 13 (ed. Weiß, S. 18 b); *Num. r.* 13, 20. Vgl. *Sapientia* 10, 19—20 (Kautzsch I, S. 494): „Ihre Feinde begruben sie in der Flut und schleuderten sie wieder empor aus der Tiefe des Meeresgrundes. Infolgedessen beraubten die Gerechten die Gottlosen.“ Die Nachricht des Jos. aber möglicherweise nach Demetrios: φαίνεται οὖν τοὺς μὴ κατακλυσθέντας τοῖς ἐκείνων ὅπλοις χρίσασθαι (Freudenthal, S. 46).

152. *חמושים* (Ex. 13, 18) wird als „bewaffnet“ erklärt: *Mech. בשלח* § 1 (ed. Weiß, S. 29 a); Ex. r. 20, 19. Die LXX (πέμπτην δὲ γενεᾶν) hingegen und z. B. auch Ps.-Jonathan (כל חר עם חמשים) fassen den Vers anders auf. Josephus, der dieses Wort allerdings nicht wiedergibt, mag der Auffassung der LXX gefolgt

sein, nach welcher die Bibel nirgends von einer Bewaffnung der Israeliten spricht. Nach Ezechiel dem Tragiker sind die Israeliten ebenfalls ohne Waffen ausgezogen (Rießler, S. 343; vgl. Ranke, a. a. O., S. 22).

153. Tanch. ed. Buber בשלח § 18. Vgl. Mechilta בשלח § I (ed. Weiß, S. 52 b): מים שנמלו ישראל בין הגזרים שלמו מהן באותה שעה; Mechilta des R. Simon ben Jochai das. (ed. Hoffmann, S. 72); Tanch. בשלח § 19.

154. Bloch, Die Quellen des Jos., S. 38, führt zu der Schilderung des Jos. eine Parallele aus Mechilta (ed. Weiß, p. 55 a) zu Ex. 15, 27 an: „Die zwölf Quellen reichten kaum für siebenzig Bäume hin.“ Aber in der Mechilta steht gerade das Gegenteil von dem, was Jos. sagt: מגיד הכתוב שאותו מקום מהולל במים מכל המקומות תרע שכן הוא שהרי היו שנים עשר מבויעין ולא ספקו אלא לשבעים דקלים כיון שבאו ישראל ושרו עליהם ששים רבוא וספקו להם כיון שבאו ישראל ושרו עליהם ששים רבוא וספקו להם. Nach der Mechilta war also die Gegend von Elim nach der Ankunft der Israeliten sehr wasserreich, während Josephus von großem Wassermangel in Elim spricht, der die Israeliten zum Murren reizte. Der von Bloch aus dem Zusammenhang gegriffene Satz bildet also keine Parallele zu Josephus. (Die Lesart der Mechilta des R. Simon ben Jochai מקולל במים statt מהולל במים dürfte eine bloße Verschreibung sein.)

155. Seder Olam, Kap. V (vgl. ed. Ratner, Anm. 36); das. Kap. X; vgl. Mechilta בשלח (ed. Weiß, S. 55 a); Mechilta des R. Simon ben Jochai (ed. Hoffmann, S. 74); Ex. r. 3, 4; Ex. r. 25, 4; Ps.-Jonathan zu Ex. 16, 2; vgl. noch Mechilta Bo § 14 (ed. Weiß, S. 19 a). Tanch. Bo § 9; Tosefta Sota 11, 6; Kidd. 38 a; Cant. r. I, 7.

156. Mechilta בשלח III § 3 (ed. Weiß, S. 57 b).

157. Sap. Sal. 16, 22 (Kautzsch I, S. 503): „Schnee und Eis hielten das Feuer aus und schmolzen nicht... damit die Gerechten ernährt werden können.“ Vgl. Sap. Sal. 19, 21. Vgl. den apokryphen „Josef und Asenath“-Roman (Rießler, S. 518): „Und Asenath... fand... eine Honigwabe, die Wabe war... weiß wie Schnee, voll Honig, und dieser Honig war wie Himmelstau.“ Diese Honigwabe entspricht dem Manna (vgl. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual I, S. 282 f.). Das Manna war also weiß wie Schnee. (Rießler, S. 1304, meint irrtümlich, die Honigwabe symbolisiere nach Ps. 19, 11 das Gesetz.) — Vgl. Artapan: Gott ließ ihnen Mehl wie Brot regnen, das an Glanz dem Schnee glich. (Rießler, S. 191; vgl. Freudenthal, S. 236.) — Weill (S. 150)

bemerkt, die Mechilta zu Ex. 16, 14 spreche von givre (Eis גליד), welche Ansicht von Ps.-Jonathan übernommen wurde. Dies ist nicht ganz richtig. גליד ist einfach das Targumwort für כפור (Ex. 16, 14). Vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch sub voce גליד.

158. Mechilta בשלה III § 7 (ed. Weiß, S. 61 a); vgl. Mech. des R. Simon ben Jochai (ed. Hoffmann, S. 81).

159. Sota 11 b; vgl. über die möglicherweise parteipolitische Bedeutung dieser Agada Aptowitzers Parteipolitik der Hasmonäerzeit, S. 93. Auch nach Ephraem (Gerson, MGWJ. 1899, S. 32) ist Chur der Gatte Mirjams. Gerson bemerkt nicht, daß Ephraems Angabe sich schon bei Jos. findet und wahrscheinlich diesem entnommen ist. Vgl. Einleitung.

160. So Weill, S. 156. Auch Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 131) erzählt, daß die Israeliten bei der Amalekiterschlacht viel Beute gemacht hätten.

161. Vgl. Ibn Esra zu Ex. 18, 1: והיתה ראויה פרשת בחדש השלישי להיותה כתובה אחר דבר עמלק כי שם כתוב ויסעו מרפדים ויבאו מדבר סיני אם כן למה נכנס דברי יתרו בין שתי הפרשיות וכי. Vgl. Nachmani z. St. Vgl. die Meinungsverschiedenheit, ob Jitro vor oder nach der Offenbarung am Sinai zu Mose gekommen ist: Jerusch. Megilla I, 11 (ed. Wilna, S. 15 a); Pes. r. § 5 (ed. Friedmann, S. 16 b).

162. Vgl. Makkoth 24 a; Ps.-Jonathan z. St. — Die Einteilung des Jos. schon bei Philo (de Decalogo § 65, deutsch ed. Cohn I, S. 385): „So wollen wir denn das erste und heiligste Gebot in uns befestigen, einen für den höchsten Gott zu halten und zu verehren; die Lehre von der Vielgötterei darf nicht einmal das Ohr des ... die Wahrheit suchenden Mannes berühren. Wenn nun auch jene, die Verehrer und Diener der Sonne, des Mondes ... sind, als ob es Götter wären, sündigen ... so vergehen sie sich doch nicht so schwer wie die anderen, die sich Holz und Stein ... zurecht schnitzten.“ Bei V. 3 beginnt also auch bei Philo das zweite Gebot. Diese Einteilung ist von den meisten Kirchenvätern übernommen worden. (Vgl. Cassels Anmerkung 3 zu Kusari I, 89, S. 44.)

163. Num. r. 12, 13: את המשכן שהוא שקול כנגד העולם שקרוי אהל כיצד כתיב בראשית ברא אלהים וכתוב נוטה שמים כיריעה ובמשכן כתיב ועשית יריעות עיזים לאוהל על המשכן וגוי כתוב בשני יהו רקיע ויהו מבדיל ובמשכן כתיב והבדילה הפרוכת לכם וכי. Vgl. Tanch. פקודי § 2; Midrasch Agada zu Ex. 38, 1 (ed. Buber, S. 189 a); Sochar Tow (ed. Lemberg) zu Ps. 26, 2; Barajta der 49 Middot (Grünhut, Sepher Likkutim II, S. 3 b); Midraschfragmente (Jellinek V, S. 161);

Jelamdenu des R. Simon Hadarschan (Jellinek VI, S. 88); vgl. Gen. r. 36 Ende: שהיו קרסי זהב נראין במשכן ככוכבים הנראים ברקיע. Vgl. noch Pes. r. 5 (ed. Friedmann, S. 16a); Jalkut I, 419. Vgl. Midrasch Tadsche (Epstein, Mikadmoniot Hajehudim, Kap. II, S. XV): המשכן נעשה כנגד ברייתו של עולם. Vgl. Bereschit rabbati des R. Mose Hadarschan (MS-Kopie S. 31, im Besitze des Herrn Prof. Aptowitzer): בשעה שאמר הקב"ה למשה ועשו לי מקדש אמר היאך אני יודע לעשותו א"ל הקב"ה אל תבהל כשם שבראתי העולם וגופך כך אתה עושה את המשכן ומנין שכן הוא אתה מוצא במשכן שהיו הקרשים קבועים בתוך האדנים ובגוף הצלעות קבועות בחוליות כן ההרים קבועים וכי. Epstein (Hakerem 1887, S. 93) meint, dies sei ursprünglich auch in Gen. rabba gestanden. — Diese Symbolisierung kennen auch die Samaritaner (Heidenheim, Samaritanische Liturgie, p. 196; vgl. Epstein, Réj XXI, S. 95, 96). — Im syrischen Bienenbuch p. 15 (bei Grünbaum, Neue Beiträge, S. 39) wird gesagt, daß die von Mose errichtete Stiftshütte Abbild der Welt gewesen sei. — Vgl. die Allegorisierungen Philos (Vita Mosis II [III] § 77 f., deutsch ed. Cohn I, S. 315 f.); vgl. das. § 82 (S. 317): „denn ihre [der Säulen] Innenseite ist dem Allerheiligsten des Zeltens zugewendet, das sinnbildlich die Geisteswelt darstellt, ihre Außenseite aber dem unbedachten Raum und dem Hof, die das Sinnbild der sinnlichen Welt sind.“ Vgl. noch de monarchia II, 1: Τὸ μὲν ἄνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν συμπάντα χρῆ κόσμον εἶναι νεῶν μὲν ἔχοντα ἀγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος οὐρανόν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας κτλ.; vgl. de leg. spec. § 66; vgl. Fragments of Philo Judaeus ed. Harris, S. 67: ἢ κιβωτὸς τῶν ἀσωμάτων κόσμος. [Philo spricht allerdings nirgends deutlich aus, daß das Stiftszelt die Welt symbolisiere. Wenn Epstein, Réj XXI, S. 95, sagt, Philo spreche im zweiten Bande der Monarchia vom Stiftszelt als Symbol des Kosmos, so ist dies nicht genau.] Bezüglich der übrigen allegorischen Erklärungen des Jos. und ihre Übereinstimmung mit Philo sei auf Siegfried, Philo von Alexandrien (S. 279, 280; vgl. das., S. 189, Anm. 1: Hinweis auf allegorische Erklärungen in Sap. Sal. 18, 11 f.) verwiesen. Vgl. auch Bloch, Die Quellen, S. 131. — Vgl. noch Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung ed. Baehrens I, S. 240: „Si enim, ut quidam ante nos dixerunt, tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram . . .“ Dies möglicherweise nach Jos., vgl. Anm. z. St.

164. Vgl. Lev. r. 11, 6: Alle sieben Milluimtage hindurch versah Mose den Hohenpriesterdienst, in der Meinung, er

gebühre ihm. Vgl. Zebachim 102a; Jerusch. Joma I, 1; Pes. des R. Kahana ed. Buber 38a; Ex. r. 1, 2, 6; 3, 17 u. o. Nach anderer Ansicht hat Moses vierzig Jahre lang das Hohenpriesteramt versehen: a. a. O.

165. Vgl. darüber Büchler, MGWJ. 1906, S. 554.

166. So meint Prof. Aptowitzer. Es wäre dies also eine Reminiszenz aus dem Kampfe zwischen den Priestern-Hasmonäern und ihren Gegnern. — Die Behauptung Blochs (Die Quellen, S. 41): „Mit der hier (c. 7) aufgestellten Behauptung, daß, als N. und A. auf so ungewöhnliche Weise umkamen, auch deren Körper verbrannten, steht Jos. nicht allein, auch der Talmud deutet darauf hin (Synhedr. 52a und Jalkut I, 524 und 526)“ ist hinsichtlich der dem Jos. zugeschriebenen Angabe und daher auch hinsichtlich der angeführten Talmudstelle unrichtig.

166 a. Jos. läßt sich möglicherweise zu seiner Angabe durch irrtümliche Auffassung von אֲחֵיכֶם (Lev. 10, 4) als Brüder (LXX und Jos. ἀδελφούς) verleiten, obwohl dieses hier „Vettern“ bedeutet. Vielleicht versteht Jos. unter ἀδελφούς — wie die LXX — ebenfalls nur Vettern, nennt aber ihre Namen nicht. Allerdings spricht er im § 211 gemäß Lev. 10, 6 ausdrücklich von Brüdern. Schließlich kann die Angabe des Jos. auch durch Übertragung aus Lev. 10, 6 entstanden sein. — Aus der auffälligen Aufforderung Mosis an die levitischen Vettern statt an die priesterlichen Brüder der Getöteten zieht die Halacha Schlüsse: Sifra z. St. (ed. Weiß 45 a).

167. Also Zusammenhang von אֲחֵיךָ mit אֹר (Licht). Ein Zusammenhang zwischen dieser Ansicht und der Erklärung des R. Jochanan (Joma 73 b): בּוֹלְטוֹת, wie ihn Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums I, S. 1003, Anm. 17, annimmt, ist wohl kaum gegeben. Jos. spricht nicht vom Agieren einzelner Buchstaben als Antwort auf die Frage, sondern nur vom Aufleuchten des ganzen Brustschildes.

168. Vgl. Philo, De monarchia II, 5 und de Vita Mosis II (III) ed. Cohn § 112. An ersterer Stelle identifiziert Philo, so wie Jos., die Urim-Steine mit dem Brustschild, während er an letzterer Stelle die beiden voneinander unterscheidet. — Hamburger a. a. O. meint, Jos. habe die Identifikation wahrscheinlich vorgenommen, um das Urim we Tumim von dem Schmuck, den der ägyptische Oberpriester trug, zu unterscheiden, bzw. um der Annahme einer Entlehnung vom ägyptischen Kultus vorzubeugen.

169. Vgl. Mischna Sota IX, 14: Mit dem Tode der ersten Propheten haben die Urim we Tumim aufgehört. Vgl. das Babli 48 b: mit der Zerstörung des ersten Tempels.

170. Tos. Sota 6, 7; vgl. Sifre Behaalotcha, p. 59 (ed. Friedmann, S. 26 a). Vgl. Raschi und Ibn Esra z. St. Vgl. Ibn Esra zu Ex. 14, 15: die dem Mose zugeschriebenen Worte (vgl. Gottes Vorwurf an Mose: **מה תצעק אלי**) wurden in Wirklichkeit von den Israeliten gesprochen.

171. Vgl. z. B. Deut. r. 3, 12; Lev. r. 36 Ende. Sabb. 55 a; vgl. auch Lev. 26, 43. Der Gedanke bei Philo (de praem. et poem. § 166, deutsch II, S. 424): „... die Frömmigkeit der Erzväter, die mit ihren vom Körper losgelösten Seelen ... die Gebete für ihre Söhne und Töchter an ihn zu richten pflegen, die nicht unerfüllt bleiben, da der Vater ihnen zur Belohnung die Erhörung ihres Wunsches gewährt hat.“ Vgl. über diesen Gedanken A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature*, Jew Colleges Publication No. 7, London 1920.

172. Synhedr. 110 a. Vgl. über Korachs Reichtum: Jerusch. Synhedr. X, 1 (ed. Wilna 50 a); Pessachim 119 a; Gen. r. 50, 11; Ex. r. 31, 3; Num. r. 10, 3; Lev. r. 5, 3; Koh. r. 5, 12; Esther r. 7, 4 zu Esther 3, 1; Tanch. **משפטים** § 8; Tanch. **ממות** § 5 (ed. Buber § 8); Pirke R. Eliezer, Kap. 50; Midrasch Panim Acherim I, ed. Buber, S. 46; Agadoth Esther ed. Buber, S. 25; Midrasch Mischle 11 § 27; Midr. Al-Jithallal (Jellinek VI, S. 107). Bei den Arabern, Sure 28, 76: „und wir gaben ihm [Korach] an Schätzen, daß selbst ihre Schlüssel eine Schar kräftiger Männer beschwert hätten.“ Vgl. Weil, *Biblische Legenden*, S. 182; Abulfeda bei Sale, S. 296. Auch Schahin (Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, S. 114, 156) erwähnt Korachs Reichtum.

173. Num. r. 18, 1; Tanch. **קרח** § 1 (ed. Buber § 2).

174. Tanch. **פקודי** ed. Buber § 1. Vgl. Raschi zu Num. 16, 3. Schon bei Philo (de praem. et poem. § 78; deutsch ed. Cohn II, S. 401): „... weil sie die [Rotte Korachs] der Meinung waren, daß er nur verwandschaftlichen Gefühlen nachgegeben habe und deshalb den Bruder zum Priester bestellt und den Brudersöhnen das Priesteramt zugewendet habe...“

175. Num. r. 18, 4; Tanch. **קרח** § 3 (ed. Buber § 6).

176. Jalkut zu Jesaja VI, 1 (§ 404) im Namen des Jalamdenu: **שופים עומרים שעתידה האש לשווף את עזיהו כשם ששרפה לקרח וערתו**. Vgl. Wehizhir zu Beschallach (ed. Freimann, S. 21 b): **והכית בצור מכאן** ... **והוא אחד משלשה דברים שהיו ישראל מתרעמים עליהן** ...

הקטורת של פורעניות היא... ששרפה קרה וחמישים ומאתים איש. [Zum Satz über Korach bemerkt Freimann nur, daß er in der Mechilta (der Quelle des ganzen Ausspruches) fehle. Korach und seine Rotte werden aber in diesem Zusammenhang in der Mechilta des R. Simon b. Jochai (ed. Hoffmann, S. 81): היא הרגה ועדתו ועל ידו נשרפו ערת קרח: und in Num. r. 4, 20: קרח ועדתו erwähnt. Die Ansicht aber, daß Korach und die 250 Mann verbrannt wurden, ist ausdrücklich nur im Wehizhir bezeugt.] Vgl. Sam. Pentateuch Num. 26, 10: ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם הארץ במות העדה באכל האש את קרח ואת חמישים ומאתים איש וא"ר יוחנן קרח: ואת קרח ואת חמישים ומאתים איש לא מן הבלועים ולא מן השרופים... כמתניתא תנא קרח מן הבלועים ומן השרופים. — Psalm 106, 17 wird nur vom Verschlungenwerden Datans und Abirams gesprochen, worauf I Clemensbrief (bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 91) und wahrscheinlich auch Apostolische Konstitutionen, Ignatius-Brief an die Magnesier, Eusebius (zitiert von Whiston bei Cotta-Gfrörer, S. 107 als Erhärtung der Angabe des Josephus) zurückgehen. Eine Parallele zur Angabe des Jos. liegt aber in diesen Stellen nicht vor. Der Psalmvers erwähnt nur Daten und Abiram des Parallelismus wegen und macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Vielleicht läßt er auch Korach aus Rücksicht auf die Korachiden-Sänger aus. Jedenfalls beweist er nichts für uns.

177. Seder Olam r., Kap. IX: וראש... ומרים ותקבר שם. חודש ניסן היה בו בפרק Hakadosch (ed. Schönblum, S. 34 b); vgl. Midr. Petirat Aharon (Jellinek I, S. 91). So auch Hieronymus (vgl. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testamentes mit dem Neuen, S. 496). Nach anderer Ansicht ist Mirjam am 10. Nissan gestorben: Meg. Taanit, Kap. XIII; Seder Olam r., Kap. X; Ps.-Jonathan zu Num. 20, 1. Seder Hadoroth (ed. Warschau, S. 90 b) verbindet beide Data miteinander: „Und die Israeliten lagerten in Kadesch in der Wüste Sin am Neumond des Nissan... und daselbst starb Mirjam am zehnten dieses Monats.“

178. Die Agada bringt die beiden Ereignisse in eine andere Beziehung zueinander: Moed Katon 28 a. — Eine zeitliche Beziehung zwischen den beiden Ereignissen findet sich — vielleicht nach alter Quelle — im Sohar zu חקת (ed. Wilna III, S. 181 b): ר' יהודה אמר אמאי פרשתא דפרה סמיכה למיתת מרים הא אוקמה אלא כיון דאתעביד דינא בהאי פרה לדכאה למסבאי אתעביד דינא במרים לדכאה בעלמא ואיסתלקת מן עלמא.

179. Vgl. Philo (Vita Mosis I § 303, deutsch I, S. 290): „Dies Beispiel ahmten einige ... nach, sie töteten alle Jünglinge ... die dem Dienste von Götzenbildern ... sich geweiht hatten.“

180. Synhedr. 106 a; Jerusch. Synhedr. X, 2 (ed. Wilna 51 b); Num. r. XX, 23; Tanch. Balak § 18 (ed. Buber § 27); Pirke R. Eliezer, Kap. XLVII; Ps.-Jonathan zu Num. 24, 14. Vgl. Sifre Balak § 131 (ed. Friedmann, S. 47 b). Die ganze Erzählung schon bei Philo, Vita Mosis I § 296 f. (deutsch I, S. 288 f.) und De virtutibus § 34 f. (deutsch II, S. 328 f.). [An letzterer Stelle ist es ein Plan der Midjaniter, nicht ein Rat Bileams. Auch im Sifre a. a. O. geht die Aktion nicht auf den Rat Bileams hin, sondern aus eigener Initiative der Ammoniter und Moabiter vor sich.] Eine ähnliche Erzählung bei Pseudo-Philo (Rießler, Altjüdisches Schrifttum, S. 770). Vgl. Offenbarung Johannes 2, 14 [„Bileam, der den Balak lehrte, einen Anstoß vor die Kinder Israels zu legen, Götzenopfer zu essen und zu huren“; in diesem Satz steckt schon Agada drin, nicht nur Num. 31, 16]. Vgl. die Schilderung bei Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung ed. Baehrens VII, 2, S. 185 f.: wahrscheinlich 'nach Philo. — Bei den Arabern: Masudi (Bacher in Kobaks Jeschurun VIII, S. 22); Tabari und Ibn el Atir (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 178); Ibn Kessir (Rosenöl, S. 130); Weil, Biblische Legenden, S. 184.

181. Vgl. z. B. Berachot 6a: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנא' שמע ישראל יי אלהינו יי אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמרינן במדרש ... ישראל ושבת (מעידין) על הקב"ה מי. Vgl. auch Tossaphot zu Chagiga 3 b, V. אמרינן במדרש ... ישראל ושבת על הקב"ה מי. Vgl. Mincha-Gebet für Sabbat: אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (vgl. Zach. 14, 9; I Chr. 17, 21).

182. Kidd. 70 a.

183. Jeb. 63 b; zum Gedanken vgl. Nidda 13 a: כל המוציא כל דמים ש"ז לבטלה כאילו שופך דמים ... Vgl. diesen Gedanken bezüglich eines nasciturus Contra Apionem II, 24 § 202: „... den Weibern ist es verboten, auf irgendeine Art den Lebenskeim zu zerstören ... sollte eine dawider handeln, ist sie für eine Kindesmörderin zu halten.“ Vgl. dazu Nidda 31 a: המשמש ממתו ליום תשעים כאילו שופך דמים. Ein Vergehen gegen den nasciturus ist also Mord (vgl. Aptowitz, JQR., NS. XV, S. 87).

184. Vgl. ein ähnliches Motiv bei Schahin (Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 164): „Mosis Grab mußte deshalb

unbekannt bleiben, da es sonst zum Wallfahrtsorte geworden wäre, und so mancher Tor wäre, wenn sein Wunsch nicht in Erfüllung ginge, dem Unglauben verfallen.“

**184a.** Sifre Deut., p. 357 (ed. Friedmann, S. 149b); vgl. B. Bathra 15a; Men. 30a. Nach anderer Ansicht hat Josua über Mosis Tod geschrieben. Die Ansicht des Josephus schon bei Philo (Vita Mosis II [III] § 291, deutsch I, 364): „... und noch lebend weissagt er [Moses] in Verzückung genau über seinen Tod noch vor dem Tode: wie er gestorben, wie er begraben wurde, ohne daß jemand dabei war...“

**185.** Sota 13b: ויש אומרים לא מת משה כתיב הכא וימת שם וכתיב ומשמש. Vgl. Sifre Deut., p. 357 (ed. Friedmann, S. 149b); Midr. Tannaim ad Deut. 34, 5 (ed. Hoffmann, S. 224). — Die Berichte über Jesu Himmelfahrt (Lukas 24, 44f.; Apostelgeschichte 1f.) erinnern häufig an den Bericht des Jos. über Mosis Tod; vgl. z. B. Apostelgeschichte 1, 9: „eine Wolke nahm ihn auf und entzog ihn ihren Augen“ mit Jos.: „eine Wolke ließ sich auf Moses herab.“ Vgl. darüber Krenkel, Josephus und Lukas, S. 146f. Von einer „Wolke oder einem Lichtglanz“ beim Tode Mosis spricht auch Severus v. Antiochien (Rönsch, Buch der Jubiläen, S. 272). Zum Entrücktwerden durch Wolken vgl. noch Henoch 39, 3 und I Thessaloniker 4, 17.

**186.** Esther r. 7, 11: שבאחד באדר מת משה ובאחד באדר נולד משה. Jefej Anaf z. St. hält die erstere Zahl für eine Verschreibung für den siebenten Adar. Mit Unrecht. Vgl. Gersonides zu Chukkat (ed. Amsterdam, S. 227b): משה מת באחד לחדש אדר כמו שביארו חז"ל וכו'. Vgl. auch Ibn Ezra zu Deut. 1, 2 [Seder Hadoroth ed. Warschau, S. 77, 92 führt für die Ansicht, Moses sei am ersten Adar gestorben, noch Mechilta und Megilla an: in unseren Ausgaben fehlt aber dieses Datum]. — Im allgemeinen setzt die Agada Mosis Todestag auf den siebenten Adar: Tosefta Sota 11, 8; Meg. Taanit, Kap. XIII; Mech. Beschallach § 5 (ed. Weiß, S. 60a); Kidd. 38a; Meg. 13b; Sota 12b; Seder Olam r., Kap. X; Ps.-Jon. zu Deut. 34, 5; Petirat Mosche (Jellinek I, S. 122). — [Weiß, Mechilta z. St., Anm. 5, meint, es gebe niemanden, der nicht der Ansicht sei, Moses sei am siebenten Adar gestorben. Dies ist doch wohl nicht richtig: Mechilta a. a. O., die von Weiß angeführte Jalkutstelle, die oben angeführten Quellen, Kimchi zu Josua 3, 2 beweisen doch zur Genüge, daß es darüber Meinungsverschiedenheiten gegeben hat.]

**186a.** Ich bemerke hier, daß ich Gasters „Samaritanisches Buch Josua“, ZDMG. 1908, S. 220 f. und dessen angebliche Beziehung zu Josephus nicht berücksichtigt habe, weil dieses Buch höchstwahrscheinlich nicht echt ist. (Vgl. das S. 533.)

**187.** Vgl. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha, S. 11; vgl. Aptowitzer, WZKM. 1918, S. 359 ff.

**188.** Ebenso Targum zu Josua, 6, 25; Jud. 9, 1; 16, 1; Ps.-Jon. zu Gen. 42, 6 u. o. Rahab als Dirne: z. B. Zebachim 116 b.

**189.** Vgl. Kimchi zu Josua 2, 1; vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch, voce פונדקיתא.

**190.** Z. B. Mischna Demai 3, 5: הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה לחלוף. Die Gastwirtin gilt wohl für unehrlich, nicht aber für unzüchtig (vgl. auch Bertinoro z. St.). Vgl. noch Chullin 6 b und Jebamot 122 a, b.

**191.** Seder Olam r., Kap. XI.

**192.** Ratner (Seder Olam r., S. 25 b, Anm. 50) sagt, nach Jos. 5, 1, 28 habe Josua das Volk zweimal zusammengerufen, das zweitemal nach 20 Jahren. Dies ist nicht richtig. Jos. spricht nur von einer einmaligen Zusammenkunft, und zwar zwanzig Jahre nach dem Vorfall mit den zweieinhalb Stämmen, während die Bibel (Josua 23 und 24) von zwei Versammlungen spricht.

**193.** Vgl. Gersonides zu Ri. 1, 1.

**194.** Seder Olam r., Kap. XX.

**195.** Seder Olam r., Kap. XII.

**196.** Niese liest Κενιάζος statt Othniel; nach seiner Lesart weicht Jos. von der Bibel ab, nach welcher Kenaz Othniels Vater ist. Eine Parallele zur Angabe des Jos. nach Niese läge bei Ps.-Philo vor, der ebenfalls das in der Bibel von Othniel Berichtete auf Kenaz bezieht. (Vgl. Cohn, JQR. 1898, S. 321.)

**197.** Vgl. Alpha-Beta des Ben Sira (Blau-Festschrift, S. 269): הבריו הקב"ה בכל שבעה רקיעים כדי שיצאו ויעירו את ישראל מיד ירדו כלם ונלחמו עם סיסרא שנאמר מן השמים נלחמו. Vgl. auch Ps.-Philo (Rießler, S. 802): Debora spricht zu Barak: „Ich sehe ja die Gestirne in ihrer Ordnung gestört und sich für uns zum Kampfe rüsten. Ich sehe auch die Blitze ... aufbrechen, die Wagenräder ... zu hemmen ...“

**198.** „Verdorbene“ [gegorene] Milch enthält durch Gärung des Milchzuckers Alkohol, wirkt also einschläfernd. — Mit dem unreinigenden Einfluß der Frauenmilch, wie Bloch, Die Quellen, S. 48 (vgl. Nid. 55a) meint, hat die Angabe des Jos. nichts zu tun.

**198a.** Die rabbinischen Kommentatoren sind sich über den Sinn der Stelle nicht einig. Nach Raschi und Kimchi waren die Niederknienden Götzendiener, die das Niederknien vom Götzendienst her gewohnt und daher zum Kampfe ungeeignet waren. Nach Gersonides war das Niederknien ein Zeichen der Faulheit.

**199.** Vgl. Mez, Bibel des Josephus, S. 15.

**200.** Num. r. 10, 5; vgl. Esther r. 6, 2. Interessanterweise wird an der Parallelstelle zu Esther r. : Midr. Sam. I, 6 und Ruth r. 4, 3 Manoach nicht erwähnt. So wird er auch an anderer Stelle (Ber. 61a, Erub. 18b) als ein Am-Haarez bezeichnet.

**201.** Num. r. 10, 5: sie warfen sich gegenseitig Unfruchtbarkeit vor. — Über die Beziehungen zwischen der Jugendgeschichte Simsons nach Jos. und der Jugend Jesu nach Lukas 2, 40 f vgl. Krenkel, Josephus und Lukas, S. 75 f.

**202.** Nestles Frage (ZATW. 1910, S. 152), wie Jos. zu der Angabe von den drei Honigwaben komme, läßt sich aus der rabbinischen Literatur (vgl. das. S. 153) nicht beantworten.

**202a.** Vgl. Mez, Bibel des Josephus, S. 61.

**203.** Vgl. Seder Hadoroth ed. Warschau, S. 50b: א' אומרים שמעשה רות המואביה היה בימי עלי

**204.** B. Bathra 91a; Targum zu Ruth I, 1.

**205.** Seder Olam r., Kap. XII.

**206.** Ruth r. I, 1.

**207.** Vgl. Sefher Juchasin ed. Filipowski, S. 236.

**207a.** Nestle (ZATW. 1910, S. 152) fragt, wieso Jos. dazukommt, Ruth unmittelbar an die Simsongeschichte anzuschließen: „Hatte er die Anhänge nicht in seiner Bibel und das Büchlein Ruth unmittelbar hinter den Richtern?“ Selbstverständlich; so wie LXX.

**208.** Theodor Reinach (bei Weill, S. 354) meint, Jos. habe seine Zeitbestimmung durch Zählung der Generationen zwischen Boas und David ermittelt. Unsere Erklärung ist einfacher.

**208a.** Vgl. auch den Aufsatz von S. Perlstein in Hickls Jüdischem Volkskalender 1924/25.

**209.** Vgl. Midr. Sam. 2, 12 (ed. Buber, S. 26a): אמר לה' הבן הזה שאת עתידה להעמיד. Vgl. Raschi und Kimchi zu I Sam. 1, 17. — Poznanski, Über die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, S. 20, behauptet: „Auch Seder Olam zählt Eli zu den Propheten.“ Ebenso, ohne Zitat, Weill, S. 359. Im Seder Olam steht aber nichts davon. Kimchi zu I. Sam. 1, 17 meint allerdings, Eli sei vielleicht ein Prophet gewesen, aber

ebenfalls nur mit Beziehung auf unseren Vers, ohne rabbinische Quelle.

210. Vgl. Geiger, Urschrift, S. 108.

211. Auch der Talmud sucht die in der Bibel unklare Sünde der Leute von Beth-Schemen zu erklären: Sota 35 a.

212. Vgl. darüber Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit, S. 142 f.

213. Vgl. Raschi und Kimchi zu I Sam. 2, 30; Seder Elia r., Kap. 12 (ed. Friedmann, S. 57).

214. Midr. Sam. 8, 3. Über die parteipolitische Bedeutung dieser Meinungsverschiedenheit vgl. Aptowitzer, a. a. O., S. 197 f. Vielleicht ist auch die Angabe des Jos. Ausläufer der hasmonäischen Theorie von der ewigen Priesterwürde der Pinchasiden gegen die Ithamariden.

215. Vgl. Midr. Ps. 78 § 11. Midr. Sam. 10, 4; 11, 6; vgl. Sifre Num. § 88.

216. Vgl. eine Parallele zu Jos. bei Gersonides z. St.: ואחשוב שעם אלו הרעמים היו יורדות להבות ואש אלהים זר ולולא זה כבר היה מזיק הקול לישראל באופן הזקן לפלשתים. Vielleicht spielt letzteres Motiv auch bei Jos. mit.

217. Vgl. Meg. 13 b: ומה צניעות היתה בשאול דכתיב ואת דבר (I Sam. 10, 16) המלוכה לא הגיד לו אשר אמר שמואל.

218. Lev. r. 26, 7; Tanch. Emor § 2 (ed. Buber § 4); Midr. Ps. 7 § 2; Midr. Sam. 24, 6.

219. Weill (II, S. 16, Anm. 1) erklärt es aus der Tatsache, daß man die ersten zwei Bücher der Könige dem Samuel zugeschrieben hat. Aber dies ist nicht richtig. Nirgends wird Samuel als Verfasser der Königsbücher angesehen. (Vgl. B. Bathra 14 b: Samuel schrieb sein Buch, Richter und Ruth.) In der LXX werden sogar die Samuel-Bücher zu den Büchern der Könige gezählt.

220. Vgl. Ber. 63 b; Ex. r. 27, 1; Kimchi z. St.

221. So auch Kimchi zu I Sam. 17, 54.

222. Vgl. Midrasch Samuel 24, 4; Tanch. ed. Buber, Emor § 4.

222 a. Diese Ansicht auch bei Clemens von Alexandrien und Eutychius (Krenkel, Josephus und Lukas, S. 215). Nach Eupolemos ist Saul im 21. Regierungsjahr gestorben (Rießler, S. 328).

223. Apostelgeschichte 13, 21.

224. Ed. Filipowski, S. 8 a.

224 a. In der Bekkerschen Jos.-Ausgabe sind καὶ εἶκοσι eingeklammert, bei Niese nicht.

225. a. a. O.

226. So meint auch Krenkel, S. 216, die Angabe der Apostelgeschichte gehe nicht auf Jos. zurück. — Zur Frage der Regierungsdauer Sauls vgl. noch Graetz, Geschichte I, Note 19.

227. Num. r. 4, 20; vgl. Raschi zu I Chr. 13, 13 und Kimchi zu II Sam. 6, 10.

228. Synhedr. 19b; Num. r. 4, 20; Targum zu II Sam. 21, 8; LXX liest richtig Merab statt Michal. Ähnlich erklärt die Agada a. a. O.

229. Cotta-Gfrörer und Clementz beziehen *οἱ δὲ πρεσβύτεροι παῖδες αὐτοῦ* auf Benaja. Mit Unrecht. Die Bibel spricht von Davids Söhnen und ihr folgt Josephus.

230. Jerusch. Rosch Haschana I, 3; bab. Taanit 26b u. ö. Vgl. über „Weiße Kleider“ Krauss, Talmud. Archäologie I, S. 550, Anm. 211, 212.

231. Vgl. Kimchi zu II Sam. 12, 26: *עיר המלוכה עיר שהמלך יושב בה והיא נקראת עיר המים שבאותה העיר היו מים ולא בשאר העיר*.

232. Nasir 5a. Bloch, Die Quellen, S. 49, meint, nach Jos. habe man Absaloms Haare acht Tage lang scheren müssen, und modifiziert diese „fabelhaft klingende Nachricht“ nach Nasir 5a. Aber Jos. sagt nicht mehr wie Nasir a. a. O. Auch Clementz scheint den Jos. mißverstanden zu haben. Richtig bei Cotta-Gfrörer (vgl. das. Anm.).

233. Vgl. über diese Stelle Fürst in Brülls Jahrbüchern IV, S. 55.

234. Sota 11a, Targum zu II Sam. 18, 18: „keinen Sohn“ bedeutet keinen seiner würdigen Sohn. Kimchi z. St. meint, Absaloms Söhne wären gestorben.

235. Vgl. Mez, Bibel des Josephus, S. 47.

236. Gen. r. 94, 6; Midr. Sam. 23, 3 u. o.

237. Ber. 62b; vgl. Tanch. *כי תשא* § 9.

238. Vgl. A. Poznanski, Über die religionsphilosophischen Anschauungen, S. 17; Schlatter, Wie sprach Jos. von Gott?, S. 41.

239. Midr. Ps. 17 § 4; Midr. Sam. 31, 1; Seder Elijah r., Kap. 8 Anf. (ed. Friedmann, S. 39); Pes. r., Kap. XI; Targum zu I Chr. 21, 13. Vgl. Raschi zu II Sam. 24, 14, der noch eine Quelle hatte.

240. Erubin 21b.

241. Vgl. z. B. Gittin 68a u. ö. Sap. Sal. 7, 20; Testamentum Salomonis (Rießler, S. 1251 ff.) passim. Vgl. Koran 21, 82; 34, 11; 38, 36 (Dschinne im Gefolge Salomos).

242. Cant. r. I, 5; Synhedr. 104b; Num. r. 14, 1; Pes. r. § 6 (ed. Friedmann, S. 23b); Midr. Mischle 22 § 29.

243. Num. r. 14, 3; Ex. r. 52, 4; Cant. r. I, 5; Midr. Ps. 24 § 10; Pes. r. § 6 (ed. Friedmann, S. 25b).

244. Seder Olam r., Kap. XX: „durch einen Propheten“ d. i. Achija Haschiloni.

245. Seder Olam r., Kap. IV; ebenso Eupolemos (Rießler, S. 329).

246. Tos. Synhedr. 14, 15; Sifre Deut. p. 177 (ed. Friedmann, S. 107b); p. 342 (S. 142a); Synhedr. 89a; 104a; Jerusch. das. XI, 5; Tanch. תולדות § 12; Tanch. כי תשא § 6; Aboth di R. Nathan, zweite Rez., Kap. 37 (ed. Schechter, S. 48b); Seder Olam r., Kap. XX; Pes. des R. Kahana (ed. Buber, S. 14b). Diese Identifikation auch im griechischen „Prophetenleben“ (Rießler, S. 880).

247. Jalkut zu I Kö. 18, 25 im Namen eines „Midrasch“.

248. Tos. Synhedr. a. a. O.; Sifre Deut. § 177; Synhedr. 89b; Jerusch. Synhedr. a. a. O.; Seder Olam a. a. O. Vgl. auch Aptowitzer, JQR. XV, S. 64.

249. Synhedr. 19a; 102b; Sab. 149b; Targum zu II Chr. 18, 20.

250. Targum zu II Chr. 18, 33; Midr. Ps. 78 § 11. Diese Identifikation auch bei Ephraem (Krauss, JQR. 1894 § 99).

251. Vgl. Poznanski, a. a. O., S. 15; Schlatter, a. a. O., S. 33. Vgl. noch Ibn Esra zu Ex. 3, 4.

251a. Vgl. Raschi zu II Kö. 3, 20. Raschis Quelle konnte ich nicht ermitteln.

252. Tanch. Ki Tissa § 5; Midr. Mischle, Kap. 31 § 27 und die Quellen der folgenden Anmerkung.

253. Targum zu II Kö. 4, 11; Midr. Hagadol (ed. Schechter, S. 337); Targum Tosefta bei Kimchi z. St. Vgl. מדרש אשה אחת (bei Eisenstein I, S. 144). Vgl. einen ähnlichen Midrasch in גנוי שעכמער I ed. Ginzberg, New York 1928, S. 302f. Vgl. noch Ex. r. 31, 4; Tanch. משפטים § 9. Auch bei Ephraem (Krauss a. a. O., S. 98); wahrscheinlich nach Josephus.

254. So erklären auch Saadja, Raschi und Ibn Esra z. St. — Vgl. וְחָטָא אֶת אֶרֶץ מִצְרַיִם (Gen. 41, 34) und Targum Jeruschalmi dazu: וּמְנֵי יִתִּיחַ אֶפְיִטְרוֹפּוֹס חַד מִן הַטָּשָׁא.

255. Seder Olam r., Kap. XIX.

256. Die Auffassung der LXX bei Raschi z. St. — Rabad zu Hilchot Issure Biah 17, 13 führt gegen die Behauptung, ein



262. Vgl. auch Rahmer, S. 9.

263. Ber. 10a; Jerusch. Synhedr. X, 2; Barajta Dijeschua, Kap. VII (in שלשה ספרים נפתחים ed. Schönblum, S. 45a); vgl. Schatzhöhle, S. 47 und Christliches Adambuch, S. 128.

264. Jebamoth 49b; Synhedr. 103b; Jerusch. das. X, 2. Himmelfahrt Jesajä (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 297). Auch bei den Kirchenvätern (vgl. Anmerkungen bei Cotta-Gfrörer).

265. Midrasch Esser Galioth (Jellinek IV, S. 134); Ektan dimar Jaakob (Eisenstein II, S. 438); vgl. Seder Olam zutta. Der von einer Deportation unter Jojakim handelnde Text in Seder Olam r., Kap. XXV ist — vgl. Ratners Anmerkung 9 auf S. 56a — falsch. Ratners Annahme aber, Esser Galioth gehe auf Seder Olam zurück, ist unwahrscheinlich. Der Midrasch kennt eben auch eine Deportation unter Jojakim (vgl. גלות יהויקים: Pes. r. § 6 ed. Friedmann, S. 23b) mit Benützung des Jeremia-Verses, welche Ansicht durch Jos., den Ratner selbst zitiert, gestützt wird.

266. Lev. r. 19, 6; vgl. Seder Olam r., Kap. XXV.

267. Vgl. Lev. r. 19, 6; das. 10, 5; Pesikta ed. Buber, S. 162b.

268. Mischna Middot 2, 6.

269. So Geiger, Nachgelassene Schriften IV, S. 165.

270. Sanhedr. 93b: ... יהיו בהם מבני יהודה דניאל חנניה וכו' ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל מאי סריסים רב אמר סריסים ממש ורבי חנניה אמר שנסתרסה ע"א בימיהם ומבניך אשר יצאו ממך ואלו הן דניאל חנניה מישאל וכו'. ועזריה שלא הולידו בנים ועליהם הכתוב אומר כי כה אמר יי לסריסים וכו'. Vgl. Seder Elia r. (ed. Friedmann, S. 131); vgl. „Prophetenleben“ (bei Rießler, S. 878): „Daniel war ein enthaltsamer Mann, so daß ihn die Juden für einen Eunuchen hielten.“

271. Vgl. Sed. Ol. r., Kap. XXVII; Raschi und Ibn Esra z. St.

272. Vgl. Ex. r. 35, 5.

273. Meg. 3a.

274. Seder Olam r., Kap. XX.

275. Midr. Ps. 64 § 1.

276. Vgl. Treuenfels, Literaturblatt des Orients, 1849, S. 710. Hieronymus macht diese Angabe nach Jos. (Cotta-Gfrörer z. St.).

277. Meg. 13a; Targum I zu Esther 2, 5; Midrasch Megilla ed. Gaster in Semitic studies in memory of Dr. Kohut, S. 174: Schimei, der Ahne Mordechais, ist mit Schimei, dem Verwandten Sauls (II Sam. 16, 5), identisch. Nach Targum Scheni z. St. war Mordechai ein direkter Nachkomme Jonathans.

278. Esther r. 6, 2. Esther-Midrasc bei Jellinek I, S. 22. Vgl. auch Menachot 65a über Mordechais Rang und Gelehrsamkeit.

279. Vgl. B. Jakob, ZATW. 1890, S. 295.

280. Vgl. Megilla 13b.

281. Meg. 13a; Pesikta r. § 12 (ed. Friedmann, S. 51b). Esther r. 3, 1; 7, 4. Die Genealogie von Haman bis Amalek: Targum I und II zu Esther 5, 1; Massechet Sofrim, Kap. XIII; Agadoth Esther (ed. Buber, Kap. III). Auch Ephraem hält Haman für einen Amalekiter (Graetz, MGWJ. 1854, S. 382).

282. Esther r. 7, 13. Vgl. Targum zu Esther 3, 6; Aphraates (bei Funk, Haggad. Elemente, S. 40) meint ebenfalls, Haman wollte Rache nehmen für die Vernichtung seines Volkes durch die Juden, besonders an Mordechai, dem Nachkommen Sauls, der die Amalekiter besiegt hatte.

283. Galaterbrief III, 19. (Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, 554); Apostelgeschichte 7, 38, 53; Hebräerbrief 2, 2. Im Hirten des Hermas (Hennecke, S. 269) und der Moses-Apokalypse (Rießler, S. 138) ist es Michael, der das Gesetz dem Mose gegeben hat (vgl. W. Lueken, Michael, SS. 19, 105).

284. Cant. r. I, 2.

285. Pes. r. § 21 (ed. Friedmann, S. 103b): תרתין רבון דאלפי שנאן דמלאכים ירדו עם הקב"ה על הר סיני ליתן תורה לישראל. Vgl. Ex. r. 29, 2; Tanch. וישלח § 2 u. o., wo aber nur davon die Rede ist, daß Engel mit Gott auf den Sinai herabgestiegen sind. Vgl. Jubiläen 1, 27; 2, 1 (Kautzsch II, S. 41): der Engel des Angesichts schrieb für Moses die ganze Schöpfungsgeschichte auf. Charles, Apocrypha II, S. 13, Anm. 17, verweist noch auf Gesenius, Carm. Sam. 15.

286. Beide Tanchuma קדושים § 10.

287. Vgl. darüber Aptowitzer, Réj 1924, S. 151; vgl. W. H. Roscher, „Omphalos“ (Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1913).

287a. So auch ausdrücklich Philo, De Abrahamo § 141 (deutsch I, S. 126): „Als deutliches Merkmal... ist eine Stadt... übrig geblieben.“

288. Gen. r. 42, 5.

289. Gen. r. 51, 4. Raschi zu Gen. 19, 25 hat allerdings die Lesart: vier Städte. Vgl. auch Theodor z. St. Die Bemerkung Simchunis in der hebräischen Bellum-Übersetzung, S. 259, Anm. 2: טעה בדברי תורה ist demnach nicht ganz zutreffend. Vgl. auch

Nachmani zu Gen. 19, 30. Auch nach Zamahsari und Masudi wurden fünf Städte zerstört (Grünbaum, Neue Beiträge, S. 137).

**290.** Hieron. ad Sach. 11, 5; ad Jerem. 31, 15; Chron. Paschale ed. Dindorf I, 474. Vgl. Schürer, Geschichte I<sup>3</sup>, S. 698. Vgl. auch Oppenheim in Kobaks Jeschurun IV, S. 25.

**291.** Vgl. Luncz' Luach Erez Israel VII, S. 96, 101; Krauss, ZATW. 1909, S. 296. Frazer, Folklore in the Old Testament III, S. 57.

**292.** Daß Jos. an Dan. 8, 22 oder 9, 27 — wie Cottagrörner z. St. meint — denkt, ist schwer möglich.

**293.** Vgl. auch B. Brüne, Flavius Josephus, S. 125 f.

**294.** Vgl. Midr. Agada ed. Buber I, 112; Zeror Hamor zu ויבא im Namen des Midr. Hagaluj (ed. Venedig, p. 34 a); vgl. Abr. Wilna, Raw Pealim, S. 42. Vgl. Ginzberg in Schwarz-Festschrift, S. 331, Anm. 3. Über Dudaim [Mandragora] vgl. Kohut, Pentateuchübersetzung des Jakob Tavus, S. 323 f.; Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin I, 14, 286; Löw, Flora III, 363 ff.

**295.** Koh. r. 3, 21; vgl. Sab. 152 b.

**296.** Vgl. Synhedr. 109 a. — Die Ansicht geht vielleicht auf Plato und Heraklit zurück und findet sich auch bei Philo (vgl. De gigantibus § 12 f.). Ebenso bei Arabern und Iranern (Scheftelowitz, S. 8).

**297.** Gen. r. 11, 5. Vgl. Tanch. כִּי תִשָּׂא § 33; Synhedr. 65 b; Pes. r. § 33 (ed. Friedmann, S. 119 b). Die Sage auch bei Plinius, Petachja, Eldad. Vgl. ausführlich Epstein in Eldad Hadani, S. 13 f. [Vgl. auch Sure 7, 163.]

**298.** Ber. 10 a; Tanch. חַיִּי שְׂרָה § 3; Lev. r. 4, 8. Deut. r. 2, 37; Pirke r. Eliezer c. 34. Vgl. Gen. r. 14, 9. Philo, De opif. mundi § 65 (ed. Cohn I, S. 51): „Denn was der große Lenker im Weltall ist, das ist wohl der menschliche Geist im Menschen...“

**299.** Jerusch. Meg. IV, 1 (ed. Wilna 29 a); Mas. Sofrim 10, 1. Vgl. Krauss, Synagogale Altertümer, S. 38 f.

**300.** Vgl. Rosch-Haschanah 11 a, Chullin 60 a; Philo, De opif. mundi § 12; vgl. Aptowitzer, Simonsen-Festschrift, S. 124, Anm. 7.

**301.** Kidd. 30 b; Jer. das. I, 7 (ed. Wilna 20 b). Vgl. Mechilta Jethro § 8 (ed. Weiß 77 b); Sifra zu Lev. 19, 2 (ed. Weiß 86 b); Philo, De spec. leg. II § 223 (deutsch II, S. 170 f.): „Daher heißt es: Ehre nächst Gott Vater und Mutter, denn sie sind mit dem zweiten Ehrenpreise geschmückt, den die Natur bei der Verteilung der Ehrenpreise ihnen zusprach.“ Vgl. Decalogo § 106 f. (deutsch ed. Cohn I, S. 394 f.). Vgl. Sibylle 3, 594 (Kautzsch II, S. 196). „Und allein ehren den immer herrschenden Unsterblichen und dann die Eltern.“

## NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

**Einleitung, ad S. XI, Anm. 1:** In der siebenten neubearbeiteten Auflage seiner „Einleitung“ (Tübingen 1913) mildert Cornill seine Angabe und meint (S. 301), Josephus habe überwiegend die alexandrinische Bibelversion benützt.

**Text, ad Anm. 2:** Das Zitat aus Ambrosius lautet vollständig: Exameron I, 10 (Bibliothek der Kirchenväter, ed. Bardenhewer, Schermann und Weyman, Kempten 1914, a. a. O.). Zum Thema vgl. noch Basilius, Hexaameron hom. I, c. 8 (Migne, Patrologia S. G. XXIX).

**Ad Anm. 6:** Die zitierte Septuagintakonkordanz ist nicht von Smith, sondern von E. Hatch und H. Redpath, Oxford 1897.

**Ad Anm. 8:** Über die „rote Erde“ vgl. noch J. Löw, ZNTW XI, S. 168. Vgl. auch neuerdings A. S. Yahuda, Die Sprache des Pentateuchs in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, Berlin 1929, S. 138 f., der die Vorstellung — übrigens völlig unüberzeugend — aus dem Ägyptischen abzuleiten sucht.

**Ad Anm. 12:** Statt Kassel lies Cassel. — Vgl. L. Ginzberg, The Legends of the Jews — der fünfte und sechste Band, Philadelphia 1925, 1928 sind mir erst nachträglich zu Gesicht gekommen — Band V, S. 92, Anm. 51: Ginzberg meint, die Identifizierung des Phison mit dem Ganges durch Hieronymus gehe nicht auf Josephus, sondern auf mündliche Mitteilung des palästinensischen Lehrers des Hieronymus zurück.

**Ad Anm. 18—20:** Vgl. Ginzberg das. S. 94, Anm. 58.

**Ad Anm. 26:** Statt Young JQR. Nr. XXVI lies Jung, JQR. NS. XVI.

**Ad Anm. 52:** Zur Vorstellung, daß bei der Sintflut Feuer mitwirkte, vgl. auch die Agada, nach welcher die Sintflutwasser heiß waren: Synhedr. 108 b: Zeb., 113 b. Ebenso Sure XI, 42; XXIII, 27. Vgl. Geiger, Was hat Mohammed, S. 100. — Zum

Zusammenhang zwischen der Flut über Sodom und der eschatologischen Feuerflut vgl. noch den bei uns Anm. 101 zitierten Origenes Text.

**Ad Anm. 55:** Vgl. Ginzberg S. 177f., Anm. 25. — Zu der Vorstellung von den Verfolgungen Noahs durch seine Zeitgenossen in der arabischen Literatur vgl. noch René Basset, *Mille et une Contes, Récits et Légendes arabes*. Tome III. *Légendes religieuses*, Paris 1927, S. 21; vgl. B. Heller, *Réj LXXXV*, S. 116.

**Ad Nr. 67:** Das Zitat Gen. 11, 31 ist hinter die Worte „nach Mesopotamien“ zu setzen. — Nach Josephus ergeht also der göttliche Befehl an Abraham zur Auswanderung schon in Chaldäa, nicht, wie in der Bibel (Gen. 12, 1), erst nach seiner Übersiedlung nach Charan. Ebenso auch Philo (*De Abrahamo* ed. Cohn §§ 68—72; vgl. *De migratione Abrahami* § 176f.) und die Apostelgeschichte (7, 2—4; vgl. Krenkel, *Josephus und Lukas*, S. 174 und Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament II*, S. 666). Gen. 15, 7: „ich bin der Ewige, der dich aus Ur Kasdim herausgeführt hat“, dürfte den Anlaß zu der Ansicht gegeben haben, daß auch die Auswanderung nach Charan (Gen. 11, 31) auf göttlichen Befehl erfolgt sei.

**Ad Anm. 70—72:** Vgl. Ginzberg S. 201, Anm. 88. — Nimrod als Feind Gottes in der arab. Literatur: vgl. Basset, *a. a. O.*, S. 46; Heller, *a. a. O.*, S. 118.

**Ad Anm. 73:** Statt Löb lies Levy.

**Ad Anm. 75, 115:** Nach Annual ergänze: I.

**Ad Anm. 89:** Vgl. Ginzberg S. 226, Anm. 102.

**Ad Anm. 95:** Vgl. das. S. 236, Anm. 134.

**Ad Anm. 293, 294:** Vgl. Frazer, *Folklore in the Old Testament II*, 372—397. Vgl. Ginzberg S. 298, Anm. 189.

**Ad Anm. 120:** Vgl. Ginzberg S. 351, Anm. 252.

**Ad Anm. 131, 135:** Vgl. das. S. 398, Anm. 48.

**Ad Nr. 149, Ende:** Hölscher bei Pauly-Wissowa III, Sp. 1963 meint, Jos. folge in seiner Angabe genau seiner Vorlage. „Da mit der erwähnten Übertretung der Gesetze nur der vormakkabäische Hellenismus gemeint sein kann, so dürfte hier eine Vorlage etwa aus der Zeit um 30 n. Chr. benutzt sein.“ Dagegen ist zu bemerken: es ist ganz ausgeschlossen ist, daß Jos. derart persönlich gehaltene Worte wie „200 Jahre, ehe ich diese Geschichte schrieb“ einfach seiner Quelle nachgeschrieben hat. Die bei uns im Text gegebene Fixierung der 200 Jahre von der Völlendung der Archäo-

logie an gerechnet Josephus aus ist viel einfacher und paßt vorzüglich auf den Tod Hyrkans. Ohne Zweifel ist hier Jos. selber am Wort. Auch kann man schwerlich die „Übertretung der Gesetze“ nur auf den vormakkabäischen Hellenismus beziehen.

**Ad Anm. 150:** Vgl. Ginzberg, B. VI, S. 9, Anm. 46.

**Ad Anm. 154:** Vgl. Ginzberg S. 15, Anm. 86.

**Ad Nr. 161:** Zum Gedanken „Einziger Gott — einziges Volk“ vgl. noch den Gedanken „Einziger Gott — einziger Tempel“: Contra Apionem II, 24, § 193: „Der einige Gott hat einen einigen Tempel, denn das Gleiche freut sich stets des Gleichen.“ Derselbe Gedanke bei Philo (de monarchia II, 1): ἐπειδὴ εἰς ἓστι θεὸς καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον. Ebenso de spec. leg. I, § 67.

**Ad Anm. 162:** Vgl. Ginzberg S. 43, Anm. 234.

**Ad Anm. 163:** Der Bau des chinesischen Ahnentempels soll nach manchen Erklärern Himmel und Erde symbolisieren. Vgl. Rosthorn in Die Religionen der Erde (Wissenschaft und Kultur II, Leipzig 1929) S. 93. Also auch bei den Chinesen der Gedanke: Das Heiligtum entspricht dem Kosmos.

**Ad Anm. 184:** Auch in spätmittelalterlichen rabbinischen Werken findet sich — vielleicht nach alter Quelle — die Ansicht, Mose habe sein Grab verheimlicht, damit es nicht zum Götzendienst mißbraucht werde. Vgl. Pesikta zutarta von R. Tobia ben Eliezer ad Deut. 34, 6 ed. Buber S. 135: ומפני מה לא נודע קבורתו של משה כדי שלא יהו ישראל הולכין ומניחין שם בית המקדש ומזבחים ומקמרים שם וכדי שלא יטמאו אומות העולם את קברו בפסיליהם ובתועבותיהם ולכונה נעלם קברו פן יעבדוהו האומות וישתחוו לו ויזכרו לו כמו שמנה: האב השלישי (Jakob; vgl. Gen. r. 96, 5) Zu diesem Gedanken vgl. auch Sota 13 a im Ejn Jaakob: א"ר חמא בר חנינא מפני מה נסתתר מקום קברו של משה מעיני בשר ודם שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד ביהמ"ק לחרב וישראל יגלו מארצם שמא יבאו לקברו של משה ויבכו ויתחננו ועומד משה מכטל את הגזרה

• **Ad Anm. 185:** Vgl. Ginzberg S. 163, Anm. 952.

**Ad Anm. 259:** Zum Gedanken: Erdbeben als Folge einer Übeltat, vgl. noch Meg. 3 a: Als Jonathan ben Usiel die Propheten ins Aramäische übersetzte, da erbebt Palästina. Vgl. Tanchuma Bereschit, § 9: Wo immer Kain nach seiner Missetat hinging, da erbebt die Erde unter ihm.

**Ad Anm. 283—285:** Vgl. Ginzberg, MGWJ. 1913, S. 691f., Anm. 2; Legends B. VI, S. 47, Anm. 248.

**Ad Nr. 294:** Vgl. Ginzberg, B. V, S. 109, Anm. 98: Ginzberg meint, die rabbinischen Quellen kennen nicht die Vorstellung, daß die Seelen der Frevler zu Dämonen werden. Vgl. dagegen bei uns Anm. 295, 296.

**Ad Anm. 301:** Vgl. Ginzberg, B. VI, S. 42, Anm. 226.

---