BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 112

München 2002

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor enthält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: 4.-€ (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen – Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank – München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Abteilung Biblische Theologie
Geschwister-Scholl-Platz 1
D – 80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 112

München 2002

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg
Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

Inhalt

Notizen

P. Auffret	Voix de YHWH dans la splendeur ! Etude structurelle du psaume 29	5
E. Brünenberg	Der Gott, der aus dem Feuer spricht	12
M. Görg	Weiteres zum Hyksoskönig Jannas	16
E. A. Knauf	Low and Lower ? New Data on Early Iron Age Chronology from Beth Shean, Tel Rehov and Dor	21
A. Schmitt	Ein Kommentar zum Buch Tobit	28
S. J. Wimmer	Sichimitica Varia II: Ein Skarabäus vom *Tell Balāṭa*	33

Abhandlungen

G. Hepner	The Sacrifices in the Convenant Between the Pieces Allude to the Laws of Leviticus and the Convenant of the Flesh	38
C. Mathis	„Sieh doch den Behemot!": Die zweite Gottesrede Ijob 40,6 – 41,26	74
J. Pakkala	Jeroboam's Sin and Bethel in 1Kgs 12:25-33	86

Voix de YHWH dans la splendeur !

Etude structurelle du psaume 29

Pierre Auffret - Lyon

Dans un article de 1987[1] nous avions émis l'avis que la première édition (1984) du tome I du commentaire Girard[2] "contient l'analyse structurelle définitive de plus d'un psaume", en ajoutant qu'à titre exemple qu'il ne nous semblait "pas loin d'un tel résultat en ce qui concerne le Ps 29".Nous proposions cependant de distinguer en 3-9b non plus 3-4 et 5-9b, mais 3 et 5-9b autour de 4. Dans la deuxième édition (1996) de son commentaire[3] Girard se contente néanmoins de reprendre sa proposition de 1984, sans prêter la moindre attention à nos remarques. Le bien-fondé de ces dernières n'en ayant pas pour autant disparu, nous les reprendrons ici et les ajusterons à partir d'arguments plus nombreux et mieux présentés qu'en 1978. Nous considérerons donc successivement 1-2, 3-9b, 9c-11, puis l'ensemble. La traduction donnée à la page précédente est la dernière en date de Girard, mais selon une disposition qui nous est propre.

Nous voyons 1-2 structurés comme suit :

1 Redonnez à YHWH		fils des dieux
Redonnez à YHWH		
	gloire et	
	force	
2 Redonnez à YHWH		
	la gloire de	
	son nom	
Prosternez-vous vers YHWH		
	dans la splendeur	du (lieu) saint

La première colonne comporte 2 + 1 + 1 invitations à l'endroit de YHWH. La seconde en indique les contenus à l'aide de 2 + 2 + 1 mots. Arrêtons-nous sur ces derniers. Tant ceux de 1

[1] P. Auffret, "Notes complémentaires sur la structure littéraire des Psaumes 3 et 29", *ZAW* 99 (1987) 90-93, pp.92-93 sur le Ps 29. Complémentaire pour le Ps 29 à ce que nous en écrivions dans "Notes conjointes sur la structure littéraire des psaumes 114 et 29", *EstBib* 37 (1978) 103-113, pp. 108-111 sur le Ps 29.

[2] M. Girard, *Les Psaumes - Analyse structurelle et interprétation 1-50*, RECHERCHES Nouvelle Série 2, Montréal/Paris 1984.

[3] M. Girard, *Les Psaumes redécouverts - De la structure au sens - 1-50*, Montréal 1996.

que les premiers de 2 constituent des paires stéréotypées, soit *kbwd/ʿwz*[4] et *šm/kbwd*[5]. Mais il en va de même encore du premier de ces deux couples avec le dernier à partir de *kbwd/hdr*[6], et encore du deuxième avec le dernier à partir de *ʿwz/hdr*[7]. Entre les premières invitations et la dernière Avishur[8] repère la paire *se prosterner/glorifier* qu'on rencontre dans la Bible (Pss. 86,9 et 96,8) comme déjà dans nombre de textes ougaritiques.. On découvre finalement un double parallélisme avec 2 + 2, puis 1 + 2, et enfin 1 + 1 termes, ce qui n'est pas sans un certain effet d'accélération. Après la première invitation et le dernier motif on lit respectivement *fils des dieux* et *du (lieu) saint*, soit ceux-là qui habitent ce lieu, y entourant YHWH dans toute sa gloire[9].

La structure de 3 est des plus simples avec autour de 3b les récurrences de YHWH et de *eaux*. On pourrait cependant la voir un peu différemment en mettant en relief la correspondance entre *voix* et *il a tonné* qui l'un et l'autre désignent le tonnerre et que l'on rencontre maintes fois associés dans la Bible[10]. On obtiendrait alors autour de *le Dieu de la gloire* les deux enchaînements parallèles de : *voix de YHWH + sur les eaux* et *il a tonné, YHWH + sur les eaux abondantes*, le *Dieu de la gloire* n'étant autre évidemment que ce YHWH qui tonne en donnant de la voix. Ainsi 3 pourrait-il s'écrire (en inscrivant dans une même colonne les termes qui se correspondent) :

voix	
de YHWH	
	sur les eaux
le Dieu de la gloire	
a tonné	
YHWH	
	sur les eaux abondantes

[4] Selon Y. Avishur, *Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures*, AOAT 210, Neukirchen-Vluyn 1984 (ci-après : Avishur, *Stylistic* et les pages), p. 107. On trouvera une utilisation commentée de maintes paires stéréotypées utilisées par notre psaume dans Y. Avishur, *Studies in hebrew and ugaritic Psalms*, Jerusalem 1994 (ci-après : Avishur, *Studies* et les pages), et pour la présente p.79. Un chapitre de ce livre est consacré au Ps 29. La structure d'ensemble proposée (un chiasme où se correspondraient en ordre inverse : 1-2 + 3 + 4 + 5 et 6 + 7-8 + 9 +10-11) ne se défend guère, mais pour les structures partielles on trouve là de très utiles remarques dont nous tirerons profit.

[5] Avishur, *Stylistic* pp. 179 et 249, *Studies* pp. 79-80.

[6] Avishur, *Stylistic* p.760, à l'index, *Studies* p.85.

[7] Avishur, *Stylistic* p.727. Existe également la paire *hdr/ʿwz* (*ibid.*).

[8] *Studies* p.80.

[9] Cette correspondance est évidemment dépendante de la traduction de Girard. Mais si l'on préférait comprendre "dans la splendeur de (sa) sainteté" (Avishur, *Studies* p.73, traduit "majectic in holiness") elle disparaîtrait. On n'aurait plus alors que deux colonnes dans notre tableau, étant ainsi renforcés le premier terme de la première (explicitation du sujet de l'impératif) et le dernier de la deuxième (état construit pour exprimer ici la gloire; on pourrait aussi se contenter de relever qu'ici comme auparavant deux termes, joints un peu autrement, servent à exprimer ladite gloire).

[10] Avishur, *Studies* p.89 cite 2S 22,14 (= Ps 18,14); Jb 40,9; 37, 4-5; Is 29,6; Ps 77,19; 104,7.

Nos deux accolades font voir deux symétries concentriques, l'une autour de la première mention des eaux, l'autre autour de la mention du tonnerre. Puis 4 présente un parallélisme limpide qui pour le moment n'appelle pas de commentaire[11].

Dès 1978[12] nous avions décelé la structure interne de 5-9b, et Girard la reprend dans les deux éditions de son commentaire (pour les Pss. 1-50). Mais dans la ligne de sa présentation ajoutons quelques précisions. Autour de 7 les deux volets 5-6 et 8-9b commencent par un verset (5 et 8) présentant exactement le même type de structure, soit une symétrie concentrique avec rappel du centre au terme :

5 Voix de YHWH	8. Voix de YHWH
brisant	*elle fait tourbillonner*
les cèdres	**le désert**
il brise	*il fait tourbillonner*
YHWH	YHWH
les cèdres du Liban	**le désert saint**

Nous avons adopté la traduction de Girard, mais au terme de 8 il est possible de lire le nom propre de Cadès, ce qui pour l'expression finale renforcerait le parallèle entre 5 avec **les cèdres du Liban** (le Liban qui se situe au nord) et 8 avec **le désert de Cadès** (Cadès qui se situe au sud, les deux indications géographiques constituant alors une sorte d'expression holistique bipolaire). En 6 le chiasme est facile à percevoir après le verbe initial[13]. En 9ab nous avons un parallèle après *voix de YHWH*. Les correspondances entre 5 et 9 (arbres ici et là) comme entre 6 et 8 (nord et sud, montagnes et plats déserts) ont été fort bien mises en relief par Girard.

Si nous considérons l'ensemble 3-9 nous y voyons un centre 4 préparé par le centre 3b de 3 et répercuté par le centre 7 de 5-9b. En 3b nous entendons le tonnerre, en 7 nous voyons tomber l'éclair, soit les deux manifestations de l'orage[14]. De 3b à 4(b) nous retrouvons les termes de la paire stéréotypée *kbwd/hdr* relevée ci-dessus (n.6). De 4 à 7 nous retrouvons l'expression *voix de YHWH*. La place centrale de 4 sera confirmée lors de l'étude de la structure d'ensemble du psaume. Notons que l'expression *voix de YHWH* se lit une fois en 3, deux (soit 1 x 2) en 4, puis quatre (soit 2 x2) en 5-9b, soit sept comme il est souvent relevé, mais selon cette répartition régulière. Il se trouve que chacun des trois volets de 3-9b (3, 4 et 5-9c) commence par cette expression, et de même chacun des trois volets de 5-9b (5-6, 7 et 8-9b). Ladite expression se lit de même aux extrêmes de 3-9b (en 3a et 9ab) comme aux extrêmes de 5-9b (en 5 et 9ab). Des extrêmes du triptyque de 3 au centre du triptyque de 5-9b

[11] Avishur cite Prov 20,29 à l'appui de la paire *kwh/hdr*, mais les deux termes ne s'y correspondent pas strictement, ce que pourrait nous faire croire sa mention du premier (entre parenthèses) à côté du premier mot du verset cité.

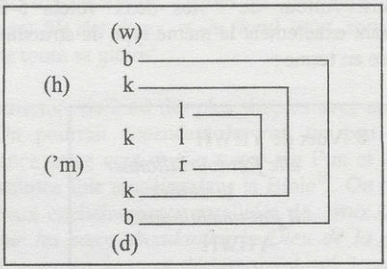
[12] Dans *EstBib* p.113, en note.

[13] Avishur, *Studies* p.94 retrouve la paire Liban/Sirion en Ez 27,5; Ct 4,8 et dans des textes ougaritiques et akkadiens.

[14] Si stéréotypées qu'on les retrouve dans les littératures avoisinantes comme le montre Avishur, *Studies* pp. 88-89.

nous voyons répartis les termes de la paire stéréotypée *ś/mym* [15], le même YHWH dominant tant les eaux redoutables que le feu.

Il n'est pas impossible de découvrir une certaine structure interne à 9c pour peu qu'on prête attention aux consonnes successives. Ecrivons-les comme suit :



On voit comment les linguales[16] (*l* et *r*) suivent le premier *k* et précèdent le dernier, tandis qu'au centre nous lisons *k* + *l*. Aux extrêmes se lit ici et là *b*. Tout formel qu'il soit, le jeu n'est pas sans donner une certaine unité subtilement structurée. Mais les choses sont plus simples à percevoir en 10 et 11. Ces deux versets sont structurés de façon très semblable, à cette différence près cependant que 10 l'est selon une symétrie concentrique et 11 selon un chiasme, comme nous le montrera le tableau suivant :

9c		Gloire" !		
x				
10	YHWH		au (*l*) déluge	
				s'est assis*
				il s'est assis
	YHWH			roi*
			pour (*l*) toujours	
x				
11	YHWH	la force^{+}"		
			à son peuple	
				il donnera°
	YHWH			bénira°
			son peuple	
		dans la paix^{+}		

Les signes en exposant veulent signaler les termes de paires stéréotypées. En 10 joue autour du centre la correspondance entre les termes de la paire stéréotypée *mlk/yšb* [17]. La mention du *déluge* et la précision *pour toujours* donnent les dimensions maximales, géographique et

[15] Avishur, *Stylistic* pp. 483-484 et 495.
[16] Selon la classification de P. Joüon, *Grammaire*, p.13.
[17] Avishur, *Stylistic* pp. 141 et 384.

temporelle, à la royauté de YHWH. Le nom de ce dernier amorce chacun des volets autour du centre. La symétrie concentrique peut être élargie en prenant en considération *gloire* au terme de 9 et *force* au début de 11, deux termes dont nous avons repéré ci-dessus (voir n.4) la correspondance en tant que termes d'une paire stéréotypée. En 11 nous lisons un chiasme très régulier. *Force* et *paix* constituent une paire stéréotypée[18], et de même *donner* et *bénir*[19]. Ici encore une mention de YHWH amorce chacun des deux volets.

Nous pouvons maintenant considérer la structure d'ensemble du poème, et tout d'abord les rapports entre 1-2 et 9c-11. Ils nous semblent ordonnés en chiasme, 1-2a appelant 10b-11 et 2b appelant 9c-10. Considérons tour à tour chacun de ces rapports, et d'abord celui de 1-2a à 10b-11 à partir du tableau suivant :

1a Redonnez	à YHWH		YHWH		10b
fils des dieux*				roi*	
1b Redonnez	à YHWH...	*force*°	YHWH...	*force*"... donnera	11a
2a Redonnez+	à YHWH		YHWH...	bénira+	11b
		gloire°		paix"	

Les signes en exposant veulent indiquer les termes de paires stéréotypées. Comparons d'abord les deuxième et troisième lignes. La correspondance entre les deux sujets, fils des dieux et roi, peut se référer à la paire stéréotypée *'l/mlk*[20]. Pour ce qui est de la troisième ligne Girard et Avishur ont bien perçu la correspondance entre *ydh* et *ntn*[21]. On voit ainsi comment les fils des *dieux redonnent à YHWH...force*, tandis qu'en sens inverse le *roi*, *YHWH*, c'est la *force* qu'il *donnera* à son peuple. De même que *Redonnez à YHWH* (de 1b) se lit déjà (en 1a) avant *fils des dieux*, de même *YHWH* (de 11a) se lit déjà (en 10b) avant *roi*. A la quatrième ligne joue la paire stéréotypée *ydh/brk*[22]. On y retrouve donc un échange analogue à celui de la ligne précédente. Au terme nous lisons ici *gloire*, là *paix*, qui chacun constituent, comme nous l'avons vu, une paire stéréotypée avec *force* (qui ici et là se lit à la troisième ligne). De 2b à 9c-10b nous voyons les correspondances situées comme ceci :

[18] *ʿwz/šlwm* selon Avishur, *Stylistic* p.764, à l'index.
[19] *brk/ntn* selon Avishur, *Stylistic* pp. 446 et 461.
[20] Avishur, *Stylistic* pp. 350.440.636.
[21] Girard (p.503) cite Gn 45, 15-17 et Avishur (*Studies* pp. 74.78) Jg 1,15.
[22] Avishur, *Stylistic* pp. 283.288.486.495.

2b	Prosternez-vous vers YHWH	▲	dans son temple… gloire*		9c
	▼ dans la splendeur*		YHWH	assis	10a
	du (lieu) saint		assis	YHWH	10b

Les flèches indiquent l'inversion des séquences. Le prosternement devant YHWH est adressé précisément à celui qui (comme roi) est assis (sur son trône). La *splendeur* appelle la *gloire* selon une paire stéréotypée déjà relevée. Le lieu saint[23] n'est autre que le temple.

Nous avons vu comment en 3-9b le centre 4 était entouré par deux petits triptyques en 3 et 5-9b. Autour du centre du premier nous lisons la mention des *eaux*, à laquelle fait écho celle du *déluge* en 9c-11 (10a). Inversement, autour du centre du second nous lisons *fils* en 6 et *saint* en 8, lesquels se lisaient déjà en 1-2 (1a et 2b). Les rapports du centre du psaume (4) aux deux unités extrêmes sont particulièrement riches, s'appuyant sur la récurrence de *splendeur* de 2 à 4, mais aussi sur les paires stéréotypées déjà citées de *gloire/splendeur* (1b, 4b, 9c) et de *splendeur/force* (4b et 11) ou *force/splendeur* (1 et 4b). Le centre du triptyque de 3 est en rapport avec 1-2 de par la récurrence de *gloire* (1b.2a et 3b) mais également à partir de la récurrence de *'l(ym)* (1a et 3b). Le centre de 5-9b ne présente pas d'autre parenté de vocabulaire avec les extrêmes que celle du nom divin. Mais l'image du feu est si significative d'une théophanie qu'ici l'image pour ainsi dire supplée. De 1-2 au début de 3-9b comme du terme de 3-9b à 9c-11 relevons une séquence comparable soit entre *saint* (2b) et *eaux* (3a) comme entre *saint* (8)[24] et déluge (10). On lit *gloire* tant avant *saint* en 2 qu'avant *déluge* en 9c-10.Ainsi l'ensemble du psaume est-il soigneusement articulé, de triptyque en triptyque pourrait-on dire : celui de 1-2 + 3-9b + 9c-11 le cède à un autre en 3-9b (3 + 4 + 5-9b) dont les volets extrêmes sont eux-mêmes de petits triptyques (3a + 3b + 3c et 5-6 + 7 + 8-9b). Le souffle qui anime ce poème à partir de l'effet puissant des répétitions multiples, variées, et soigneusement situées, est pour ainsi dire rendu plus puissant encore de par la composition d'ensemble qui les contient.

[23] Selon l'interprétation de Girard pour la fin de 2b, laquelle reçoit ici comme une confirmation.

[24] Ici et là *saint* s'inscrit dans les deux séries de 3 + 1 termes de notre psaume, soit en 1-2 *Redonnez à YHWH (ter)* + *Prosternez-vous vers YHWH*, et en 8-9 *fait tourbillonner* + *dépouille*.

PSAUME 29

1a *Redonnez* à YHWH, **fils** des dieux,
1b *Redonnez* à YHWH «**Gloire** et **force**»,
2a *Redonnez* à YHWH «**Gloire** de son nom !»
2b Prosternez-vous vers YHWH **dans la splendeur** du (lieu-)**saint**.

3a **Voix** de YHWH *sur les eaux*
3b - le Dieu de la **gloire** a tonné -
3c YHWH *sur les eaux* abondantes.

4a **Voix** de YHWH dans la vigueur,
4b **Voix** de YHWH **dans la splendeur**

5a **Voix** de YHWH *brisant* les *cèdres*
5b il *brise*, YHWH, les *cèdres* du *Liban*,
6a il fait sauter *comme* un veau le *Liban*,
6b le Sirion *comme* un **fils** de buffles.

7 **Voix** de YHWH taillant des flammes de feu.

8a **Voix** de YHWH, elle fait *tourbillonner le désert*,
8b il fait *tourbillonner*, YHWH, *le désert* **saint**.
9a **Voix** de YHWH, elle fait *tourbillonner* les chênes
9b et dépouille les forêts.

9c Dans son temple, (voilà) tout-un-chacun disant : «**Gloire** !»
10a YHWH au déluge *s'est assis*;
10b il *s'est assis*, YHWH, roi pour toujours.
11a YHWH, (c'est) la **force** (qu')à *son peuple* il donnera;
11b YHWH bénira *son peuple* dans la paix.

BN 112 (2002)

Der Gott, der aus dem Feuer spricht

Esther Brünenberg - Münster

Die Sehnsucht des Menschen, Gott zu erfahren, wenigstens einen „Zipfel seines Mantels" zu erhaschen, ist groß, nicht zuletzt für den suchenden Zweifler in sich selbst. Gleichzeitig besteht aber auch eine Furcht vor der Begegnung mit Gott, vor der Herausforderung, die in seinem Ruf liegt, vor der überwältigenden Macht, vor dem, was im Alltag als Erfahrung des Heiligen, des ganz Anderen oft schon fremd geworden ist. Wie sprechen wir heute von Gottesbegegnung, von Gotteserfahrung? Wo machen wir sie? Wie dringt das Heilige in unser Leben ein? Wie zeichnet sich das Heilige als solches aus?

In der biblischen Überlieferung ist in vielfältiger Weise von der Begegnung mit Gott die Rede. Besonders sprechend ist hier die Begegnung des Mose mit Jahwe am brennenden Dornbusch (Ex 3, 1-6):

1 Und Mose war Weidender der Schafe Jitros, seines Schwiegervaters aus Midian, und als er die Schafe über die Wüste trieb, kam er an den Berg Elohims, den Horeb.
2 Und er der Engel Adonaijs erschien ihm in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch, und als er hinsah, siehe da fing der Dornbusch Feuer, er verzehrte sich aber nicht.
3 Und Mose sprach: Ich will hinübergehen und mir diese große Erscheinung ansehen, warum der Dornbusch nicht verbrennt.
4 Und Adonaij sah, dass er hinüberkam zu sehen, und es rief ihm Elohim zu, mitten aus dem Dornbusch und sprach: Mose, Mose! Und er antwortete: Hier bin ich.
5 Und er sprach: Nähere dich nicht diesem Ort! Streife deine Sandalen von deinen Füßen ab, denn der Ort, auf dem du stehst, dieser Ort ist heilig.
6 Und er sprach: Ich bin der Elohim deiner Väter, der Elohim Abrahams, der Elohim Isaaks und der Elohim Jakobs. Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Elohim anzusehen.

Der Abschnitt Ex 3, 1-6 ist eingebettet in den größeren Erzählzusammenhang Ex 3, 1-22, die Berufung des Mose. Innerhalb dieses Erzählkomplexes lassen sich mehrere Unterteilungen und Textabgrenzungen vornehmen. Ein erster Einschnitt ist sicher zwischen V. 6 und 7 zu ziehen, so dass die Dornbuschszene separat erscheint.[1] Dass aber auch dieser Textabschnitt eine gewachsene Größe darstellt und nicht aus einem Guß ist, zeigt der Spannungen anzeigende Wechsel des Gottesnamens: V. 4a verwendet den Namen יהוה, V. 2 spricht von der Erscheinung des Boten Jahwes, während in V. 1, 4b und 6 אלהים begegnet. Der Befund spricht für Existenz zweier unterschiedlicher Stränge in Ex 3, 1-6, die sich dem Jahwisten und dem Elohisten zuordnen lassen, in sich aber selbständige und verständliche Einheiten darstellen. Die Einzelfäden lassen sich dann folgendermaßen zuweisen: J: Ex 3,1ab, 2-4a, 5; E: Ex 3, 1b, 4b, 6.

In welcher Situation befindet sich Mose, ehe er dem Phänomen des Dornbuschs begegnet, der brennt und sich in den Flammen doch nicht verzehrt? Was wird von ihm berichtet, bevor

[1] Ein Forschungsüberblick hierzu findet sich in W. H. Schmidt, Exodus, BK (1988) 110f.

Jahwes Ruf an Mose ergeht? Unter widrigen Umständen wurde Mose geboren. Soeben war der Befehl des Pharaos ergangen, alle ungeborenen Knaben der Hebräer, die in Sklavenschaft in Ägypten lebten, zu töten. Denn trotz der Not der Unterdrückung vermehrte sich das Volk der Hebräer und wurde zahlreich. Davor fürchtete sich der Pharao. Die Geburt des Mose fiel in eine Zeit, in der er kein Lebensrecht hatte. Dass er überlebte, lässt sich als anfanghaftes Zeichen der Befreiung für die versklavten Israeliten sehen. An Mose wird die Befreiung vollzogen, die später an ganz Israel geschehen soll.

Als Mose ein erwachsener Mann war, hatten sich die Spannungen der beiden Völker, die in dem einen Land Ägypten lebten, nicht gelegt, Mose beobachtet vielmehr, wie ein Ägypter einen Hebräer schlägt, woraufhin er den Mann in einem vermeintlich unbeobachteten Moment erschlägt. Obgleich diese von Gewalt beherrschte Szene im Hinblick auf die bis in unsere Tage hinein stattfindenden „Landnahmen", sehr kritisch und als problematisch zu betrachten ist, wird auch in dieser Situation ein Befreiungsschlag seitens der Israeliten deutlich, verkörpert in der Figur des Mose als Befreier. Hier wird ein Vorausbild des Exodus aus Unterdrückung, Not, Elend und Sklaverei hin in Freiheit erkennbar. Doch fehlt noch ein entscheidender Gesichtspunkt: Mose handelt eigenmächtig. Das Handeln ohne die Kraft dessen, der ihn beauftragen wird, führt nicht in die Freiheit, sondern in die Flucht.

Dieser Aspekt der Mächtigkeit und Größe Jahwes tritt hinzu, als er sich Mose in der Flamme des brennenden Dornbusches selbst offenbart und ihn beauftragt, das Volk aus der Not in Ägypten nach Kanaan zu führen. Hier konstituiert sich die Berufung des Mose als Prophet. Es ist ein Ruf mitten in den Alltag eines Hirten hinein, die Metamorphose vom Schafhirten zum Hirten eines Volkes (vgl. David). In ähnlicher Weise schildert das Alte Testament auch die Berufung anderer Propheten: Gideon erschien der Engel des Herrn, als er gerade damit beschäftigt war, Weizen in der Kelter auszuklopfen (Ri 6, 11f.); Elisha war soeben beim Pflügen, als Elija den Mantel des Propheten als Zeichen der Übergabe des Prophetenamtes über ihn warf (1 Kön 19,19); Amos wurde als Maulbeerfeigenzüchter von der Herde weggenommen, als die Rede Jahwes an ihn erging (Amos 7,15). In Ex 3, 1-6 und den genannten Parallelstellen ergeht der Ruf Jahwes an die betroffenen Menschen mitten in ihrem alltäglichen Tun. Ein weiteres Moment wird bei der Berufung des Mose deutlich: Die Begegnung des Mose mit Jahwe findet in der Einsamkeit der Wüste statt, ähnlich wie bei Amos, am Gottesberg Horeb. Hier zeigt sich ein Vorgriff auf die später erfolgende Gesetzesoffenbarung am Sinai.

Darüber hinaus gibt es weitere Parallelen zwischen der Dornbuschszene und dem weiteren Textfortgang im Buch Exodus: Die Flamme, in der Jahwe im Dornbusch erscheint, zeigt in Kap. 19,18 auch die Theophanie Jahwes an: *Und der Berg Sinai war ganz in Rauch, weil Adonaij im Feuer auf ihn herabgefahren war.* Drei weitere zentrale Stellen, die noch eigens Beachtung finden werden, zählen zu einem Phänomen, das Eingang in den Pentateuch gefunden hat und so als die Beschreibung einer bestimmten Erfahrung angesehen werden kann, der Erfahrung mit dem, was den Alltag als das ganz Andere, das Heilige durchbricht. Gemeint sind hier die Aussagen, dass es sich um heiligen Boden handle, von dem ein gewisser Abstand gehalten werden müsse (V.5), dass er nicht mit Sandalen betreten werden dürfe (V.5) und dass Mose bei der Begegnung mit Jahwe erschrickt und sein Gesicht verhüllt (V.6). Die Auszeichnung dieses Ortes als *heiliger* Ort wird durch eine Grenzziehung markiert, die diesen Bereich vom weltlich-profanen Raum unterscheidet. Ein solcher Vorgang begegnet wieder in Ex 19,23: *...grenze den Berg in seiner Heiligkeit ein.* Die Verhüllung des Angesichts als Zeichen der (Ehr-)furcht findet eine Parallele in Ex 34,35.: *Und Mose legte einen Schleier auf sein Angesicht, bis er hineinging, um mit ihm zu sprechen.* Die Aufforderung an Mose, seine Sandalen abzulegen, weil der Boden heilig ist, richtet sich analoger Weise auch an Josua in

Jericho, Jos 5,15: *Und der Höchste über das Heer Adonaijs sprach zu Josua: Streife deine Sandalen von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, dieser Ort ist heilig.* Die Bedeutung dieses Gebotes wird in seinem Sinn näher gefasst, wenn weitere Textstellen innerhalb des Pentateuch hinzugezogen werden, so Ex 29,4: *Aaron und seine Söhne sollst du näher herantreten lassen an den Eingang des Zeltes und sie mit Wasser waschen;* oder Ex 30,19: *Und Aaron und seine Söhne sollen sich ihre Hände und Füße damit waschen.* Deutlich tritt hier ein Reinheitsbegriff hervor, der nur auf den ersten Blick mit Sauberkeit in Verbindung zu bringen sinnvoll ist, in dem Sinne, dass der Staub und die Unreinheit von draußen nicht in den heiligen Bezirk getragen werden soll. Das äußere Zeichen des Ablegens der Sandalen weist vielmehr auf eine innere Grundhaltung hin, die der Begegnung mit dem Heiligen Ehrfurcht und Respekt entgegenbringt. Neben den biblischen Belegstellen für die Heiligkeit eines Raumes, gibt es zahlreiche außerbiblische Parallelstellen. So wird hier ein Gedankengut angesprochen, das sich bis heute im Islam findet, der das Ausziehen der Schuhe als ein religiöses Gebot kennt, ähnlich wie die christliche Sitte für Männer, beim Betreten einer Kirche ihr Haupt zu entblößen. Durch ein angemessenes Verhalten, hier das Ablegen der Sandalen, wird eine deutliche, äußerlich erkennbare Grenze zum Profanen gezogen, die auch an dem Verbot, nicht näher zu treten, deutlich markiert wird. So vertraut Mose mit Jahwe in der Selbstoffenbarung seines Namens als der Ich-bin-da werden soll, so bleibt Mose doch klar in seine Grenzen als Mensch verwiesen. Ein qualitativer Abstand zwischen Jahwe und Mose bleibt gewahrt. Jahwe zu begegnen, ist nur in gebührendem Verhalten, in heiliger Scheu möglich.

Der Boden, auf dem Mose steht, wird als heilig qualifiziert. Welche Merkmale gibt es hierfür? Welche Bedeutung nimmt der an dieser Stelle verwendete hebräische Begriff für „heilig", קדוש, ein? Zunächst galt als Grundbedeutung dieses Begriffs das Abgesonderte, Abgegrenzte, dem Alltag Entzogene, ähnlich dem griechischen τέμενος als heiliger Bezirk.
הַקָּדִישׁ, das hebräische Wort für „heiligen" meint „etwas *im Herzen* heiligen", „sie durch Gefühle einer eigentümlichen mit anderen Scheuen nicht zu verwechselnden Scheu auszeichnen, sie bewerten durch die Kategorie des Numinosen."[2] Parallelen wurden auch im akkadischen qadašu gesehen, das „rein werden/sein" bedeutet. Doch muss *neben* diesen Herleitungen, die lediglich Teilaspekte des hebräischen קדוש erfassen, betont werden, dass קדוש einen eigenständigen Begriff meint, der von je her für das Heilige stand. Eine nähere Bedeutungserklärung lässt sich durch die Miteinbeziehung weiterer Begriffsverwendungen in der Septuaginta (LXX) und der Vulgata erzielen. Die LXX wählt für das hebräische קדוש den unbestimmten Begriff αγιος und vermeidet dadurch eine durch den Begriff ιερός zum Ausdruck gebrachte heidnisch-kultische Prägung des Begriffes. Die Vulgata verwendet für קדוש den Begriff „sanctus", gebildet aus dem Verb „sancire" (begrenzen, festsetzen, heiligen) und meint das aus religiösen Gründen Abgesonderte. „Sanctus" meint das vom Ursprung her Heilige, während „sacer" vom Gedanken des Heiligungsvorgangs her geprägt ist.

An dieser Stelle stellt sich noch einmal die Frage nach den Merkmalen des Heiligen. Wodurch zeichnet es sich aus, wo begegnet es? Wichtig ist herauszustellen, dass der Begriff „heilig" im heutigen Sprachgebrauch unterschiedliche Verwendung findet. Es lässt sich nicht in gleicher Weise von der Heiligkeit Jahwes sprechen, die einen Ort durch seine „Schechina" heiligt, wie beispielsweise vom Kantschen „heiligen Willen". Denn während Letzteres ein sittliches Prädikat meint, bezieht sich die Heiligkeit auf ein „artbesonderes Moment"[3], das in seinen Charakteristika nur im religiösen Bereich vorkommt. Es lässt sich mit dem Begriff des

[2] Otto, Rudolf, Das Heilige, Marburg [30]1936, 15.
[3] Ders., Das Heilige, 5.

Numinosen beschreiben. Das Numinose in den religiösen Feierlichkeiten und Denkmälern betrachtend, lässt es sich unter zwei Aspekten charakterisieren: Zum einen ist das mysterium tremendum, das Geheimnis, das Verborgene, nicht Offenkundige, das den Menschen erzittern lässt. Es kann sich in Zuckungen, Verzückung bis hin zu Ekstase äußern. Tremor, das Zittern, Erbeben, ist ein Furcht, die jedoch nicht gleichzusetzen ist mit dem Sich-fürchten. Es ist eine schauervolle, unheimliche Furcht, die mit der Erfahrung des Übermächtigen und Einnehmenden einhergeht, die oft mit einer Forderung und Abhängigkeit verbunden ist, die den Menschen in ein bestimmtes Bedingungsverhältnis verweist.

Der zweite Aspekt, den das Numinose als qualitativen Gehalt in sich trägt, ist zu beschreiben als das Fascinans, das Anziehende, Faszinierende, ein Kontrastmoment, das jedoch nur mit dem tremor zusammen zu denken ist. Es ist ein gleichzeitiges Fliehen und Hindrängen. Beide Momente des Heiligen, tremendumg et fascinans, zeigen sich auch in der Begegnung des Mose mit Jahwe am brennenden Dornbusch. Die besondere Ergriffenheit des Mose von der außergewöhnlichen Erscheinung, die ihm kein anderes Handeln ermöglicht und ihn in den Bann zieht, kommt in V.3 zum Ausdruck: *Und Mose sprach: Ich will hinübergehen und mir diese große Erscheinung ansehen, warum der Dornbusch nicht verbrennt.* Das tremendum, das Erzittern vor der Erscheinung und der Gewalt der Stimme Jahwes, scheint in V. 6 durch: *Und er sprach: Ich bin der Elohim deiner Väter, der Elohim Abrahams, der Elohim Isaaks und der Elohim Jakobs. Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Elohim anzusehen.*

Das Numinose, dass der Dornbusch brennt und doch nicht verbrennt – bei einem in der Wüste ausgedorrten Dornbusch für die Flammen ein naturhaft eigentlich Leichtes – lässt ahnen, dass an diesem Ort die Heiligkeit Jahwes wohnt, der sich als Heiliger Mose offenbart und eine Botschaft und Forderung zugleich ausspricht, die für Mose zur Herausforderung wird. In seiner Offenbarungsrede erweist sich Jahwe als gegenwärtig für sein Volk, der sich erbarmen und den Leiden Israels in Ägypten ein Ende bereiten wird, dafür aber die Annahme der Herausforderung der Aufgabe durch Mose benötigt.

BN 112 (2002)

Weiteres zum Hyksoskönig Jannas

Manfred Görg - München

In der von Josephus zitierten Überlieferung des ägyptischen Priesters Manetho erscheint als 4. Herrscher der 15. Dynastie ein Regent mit dem Namen IANNAΣ[1], der früher mehrheitlich mit dem aus hieroglyphischen Quellen bekannten Hyksoskönig *Ḥy3n* identifiziert worden ist. Diese Gleichsetzung hat erst in jüngster Zeit durch die Publikation eines Stelenfragments aus Tell el-Dab'a[2] eine kritische Revision erfahren, da auf dem erhaltenen Inschriftteil unterhalb der Herrschernamen des *Ḥy3n* auch der Name des „ältesten Königssohns" mit einer Schreibung begegnet, die klar erkennbar den Bestandteil *Ynzz* ausweist, während die Interpretation des folgenden wohl nominalen Elements weiterhin Klärungsbedarf zeigt[3]. Der Namensteil *Ynzz*, mit dem Doppelschilfblatt, der *n*-Hieroglyphe und einem doppelten gesetzten liegenden *z* geschrieben[4], ist seinerzeit von uns lautlich wie semantisch mit eben jenem überlieferten Jannas des Manetho zusammengestellt worden[5], eine These, die bisher überwiegende Zustimmung gefunden hat[6]. Dennoch gibt es gewisse Vorbehalte gegenüber der Deutung und Auswertung. Im Folgenden sollen einige weitere Beobachtungen zur Sprache kommen, die vielleicht auch dazu beitragen könnten, einigen vorgebrachten Bedenken zu begegnen.

Die Zusammenstellung der Namen *Ynzz* und Jannas ist u.a. von Th. SCHNEIDER akzeptiert worden, der gleichwohl den ersten Namensbestandteil als *yinassi* interpretieren und mit „er hat erhoben" wiedergeben möchte[7], während wir seinerzeit die Lesung *yanassi'* (entsprechend der amurritischen Morphembildung *yaqattil*), d.h. eine Imperfektform einer D-Stammbildung von der Wurzel *NS'* vorgeschlagen hatten. Bei dieser Erklärung möchte ich wegen der nach wie vor akzeptablen Orientierung am amurritischen Vergleichsmaterial[8] bleiben, zumal die Schreibung des Doppelschilfblatts zwar keine eindeutige Vokalrichtung definiert, meist aber

---

[1] Vgl. dazu Th. SCHNEIDER, Lexikon der Pharaonen, Düsseldorf-Zürich 1996, 207.

[2] M. BIETAK, Eine Stele des ältesten Königssohnes des Hyksos Chajan, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 37, 1981 63-71.

[3] Dazu einstweilen Th. SCHNEIDER, Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit, Teil 1: Die ausländischen Könige, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 54f.

[4] Vgl. die Abb. bei BIETAK, Stele, 64, Abb. 1.

[5] Vgl. M. GÖRG, Zur Erklärung des Namens des Hyksosprinzen, MDAIK 37, 1981, 71-73. Ders., Zum Hyksoskönig Jannas, BN 70, 1993, 5-8.

[6] Vgl. BIETAK, Stele, 71. Ders., Historische und archäologische Einführung, in: Pharaonen und Fremde, Dynastien im Dunkel (Ausstellungskatalog), Wien 1994, 17-57, hier 24; vgl. auch Ders., Stele des Janassi, ebd. 155f.). A. KEMPINSKI, Some Observations on the Hyksos (XVth) Dynasty and its Canaanite Origins, in: S.I. GROLL (ed.), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem 1985, 129-137. SCHNEIDER, Ausländer, 53-55. Ders., Lexikon, 207.

[7] SCHNEIDER, Ausländer, 53 (vgl. auch Ders., Lexikon, 207), der auf den Unterschied in der grammatischen Deutung nicht eigens aufmerksam macht. Sein Hinweis auf das Imperfekt des N-Stammes (*yiqqattel*) und EA 94,65 erscheint mir noch nicht überzeugend, zumal wenn A.F. RAINEY, El Amarna Tablets 359-379 , AOAT 8, 2nd. ed. Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1978, 32f. 85 für EA 366,13 eine Lesung *yi-na-aš-ši* als präsentische Grundstammbildung von *našu* „to raise, lift" ansetzt, jedoch mit der Einschränkung, daß „possibly" ein Präteritum oder präsentisches Perfekt vorliegen könnte.

[8] Das Amurritische scheint u.a. auch bei der Deutung des Hyksosnamens *Skr-hr* (= *Šikruhaddu* ?) hilfreich zu sein, vgl. SCHNEIDER, Ausländer, 42.

eine Affinität zu *ya* erkennen läßt[9]. Auch die Bildung *yanassi* kann präterital verstanden werden.

Auch K.S.B. RYHOLT hat sich der angehenden Identifikation angeschlossen, für die Entstehung der Namensform Jannas jedoch eine fehlerhafte Überlieferung Ιαννας < Ιανσας angenommen, um so anscheinend der Doppelschreibung des Sibilanten in der hieroglyphischen Fassung als Zeichen für eine silbische Lesung gerecht werden zu wollen[10]. Überdies möchte er aber die Möglichkeit einer Amtsnachfolge des *Ḥy3n* durch *Yanassi* ausschließen, vielmehr annehmen, daß in der Rezeption des Josephus Jannas an Stelle seines Vaters Platz gefunden habe: „That Josephus left out Khayan and included the name of his eldest son instead would rather suggest that he simply excerpted the wrong name from a passage dealing with both Khayan and his eldest son"[11]. Weniger wahrscheinlicn wäre, daß Jannas als „a garbled form of Siaan" anzusehen sei.

Der Annahme einer späteren Falschinterpretation bedarf es jedoch nicht, da die Doppelschreibung des Sibilanten in der hieroglyphischen Fassung keineswegs ausschließlich als Silbe gewertet werden muß. Nach den Transliterationsmöglichkeiten des Neuen Reichs kann eine Duplizierung auch eine Geminierung bzw. Längung des Konsonanten wiedergeben. Als Beispiele seien nur genannt: *Knnrt* für den Ortsnamen Kinneret in der Palästinaliste Tuthmosis III. (I,34)[12], *Jrrph* für den Ländernamen Arrapha in der Liste Amenophis III. von Soleb (IXg, 7)[13]. oder v.a. im Blick auf die Vertretung einer Sibilantendoppelung: *Jsswr* für Assur in einer Liste Ramses' II. (XXIId 9)[14] und bereits in einer Liste aus dem Totentempel Amenophis' III.[15]. Es ist nicht einzusehen, daß die Schreibung von *Ynzz* anders beurteilt werden müßte.

Über die Position des *Ḥy3n* innerhalb der 15. Dynastie herrscht noch immer keine Klarheit, so daß auch nicht sicher festgestellt werden kann, ob er als direkter Vorgänger von Apophis fast an das Ende der Dynastie zu stehen kommt. Dementsprechend können die bisherigen Beobachtungen einstweilen noch nicht als widerlegt gelten, wonach Jannas als Sohn und Nachfolger des *Ḥy3n* zu verstehen ist, naturgemäß ohne nähere Datierungsmöglichkeit.

Die deutlichste Argumentation gegen die Gleichsetzung von *Jnzz* und Jannas ist zuletzt von D.B. REDFORD[16] geführt worden, nach dessen Überzeugung die überlieferte Namensform

---

[9] Im Ugaritischen lautet das Impf. des D-Stammes nach TROPPER, Ugaritische Grammatik, AOAT 273, Münster 2000, 544 ursprünglich *yuqqatil*, „(weniger wahrscheinlich *yaqattil*)". Ähnlich offenbar B. KIENAST, Historische Semitische Sprachwissenschaft, Wiesbaden 20001, 228. Anders M.P. STRECK, ZDMG 152, 2002, 190, der gegenüber TROPPER auf die - wenn auch schwach bezeugte - D-Stammbildung *yaqattil* im Amurritischen hinweist und dessen Freundlichkeit ich einschlägige Hinweise verdanke.

[10] K.S.B. RYHOLT, The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C., Carten Niebuhr Institute Publications 20), Copenhagen 1997, 120f.

[11] RYHOLT, Political Situation, 121 mit Anm. 412.

[12] Vgl. dazu J. SIMONS, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia, Leiden 1939, 116: „careful rendering of double consonant".

[13] Dazu zuletzt E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, BN 11, 1980, 63-79, hier 71. Als weiteres Beispiel nennt EDEL die Schreibung von Mitanni in Soleb I b 3.

[14] Vgl. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., BBB 25, Bonn 1966, 31. Ders., Die Ramseslisten Simons, ETL XXII C-D. Standort der Ortsnamenlisten., Zitierweise und Umschriften, in: S. ISRAEL / I. SINGER / R. ZADOK (ed.), Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East, Israel Oriental Studies XVIII, Winona Lake, Indiana 1998, 229-246, hier 238, dazu zuletzt M. GÖRG, BN 100, 1999, 15.

[15] Diesen Beleg führt EDEL zwar in seiner Behandlung der Liste A_N auf, vgl. EDEL, Ortsnamenlisten, 8, nennt ihn aber nicht mehr in seiner Gesamtaufstellung der Schreibungen (ebd. 31).

[16] D.B. REDFORD, Textual Sources for the Hyksos Period, in: E.D. OREN (ed.), The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives, University Museum Monographs 96 (University Museum Symposium Series 8), Philadelphia 1997, 1-44.

Jannas[17] nur mit *Ḫy3n* in Verbindung zu bringen sein soll: eine Ableitung „from *Ynss-(idn)* rather than Khiyan seems to me most unlikely"[18]. REDFORDs Positionen im einzelnen:

1. „*Ynss* has a doubled *s*, separated by an accented vowel, and would have appeared with two sibilants in its Greek form. Clearly, the final sibilant in Ιαυυας (sic M.G.) is the inflection of the translation language, not a part of the original root".

Wieso die Doppelschreibung des Sibilanten eine Silbe mit einer Akzentsetzung anzeigen soll, erscheint rätselhaft. Auf die Möglichkeit der Wiedergabe einer Doppelkonsonanz, auch eines Sibilanten (vgl. das Beispiel Assur), durch Duplikation in der hieroglyphischen Schreibung ist bereits hingewiesen worden; eine besondere Akzentsetzung des Vokals ist damit nicht erweisbar. Dementsprechend erübrigen sich auch einschlägige Erwartungen an die griechische Wiedergabe. Dazu spricht der abschließende Sibilant der griechischen Namensform keineswegs zwingend gegen die ursprüngliche Lautung. Als Gegenbeispiel sei hier nur auf den alttestamentlichen Namen Pinhas verwiesen, der bekanntlich auf ägypt. *p3 nḥsj* zurückgeht und in der LXX als Φινεες erscheint.

2. „Ιαυυας (sic M.G.) displays the characteristics of a common Greek transcription of an unvoiced pharyngeal followed by a palatal...: the pharyngeal is simply omitted in the transcription".

So eindeutig, wie hier angebliche Gesetzmäßigkeiten festgeschrieben werden, sind die Transkriptionsverhältnisse in Wahrheit nicht. In griechischen Wiedergaben hieroglyphischer Namen kann ägyptisches *ḫ* ohne weiteres durch griech. χ ausgedrückt werden, so daß nichts gegen eine Wiedergabe des Königsnamens *Ḫy3n* mit einem anlautenden χ sprechen würde. E. EDEL sieht in der Wiedergabe des hieroglyphischen h durch griechisches χ sogar eine „gängige Lautsubstitution"[19]. Es ist nicht einzusehen, wieso die naheliegende und problemlose Annahme einer Entsprechung des griechischen Anlauts im PN Jannas nicht auf der ägyptischen regulären Wiedergabe eines anlautenden *y* beruhen sollte, um stattdessen einer fragwürdigen Theorie den Zuschlag zu geben. Schließlich gibt es für die These einer einfachen Auslassung des Pharyngals in der Namensschreibung Jannas keinerlei Anhaltspunkt.

3. „Thirdly, in its vocalization Ιαυυας (sic M.G.) is clearly under the influence of Graeco-Roman forms which have their own credentials...Finally, the form of the name in Africanus (i.e., with ΣΤ-) shows that there was, in fact, a transcription in which the pharyngeal *was* preserved and rendered by X (i.e., *X > ΣΤ)"

Leider hilft auch der erstzitierte Allgemeinplatz nicht, um im konkreten Fall der These einer Rückführung des Namens Jannas auf *Ḫy3n* ein tragbares Fundament zu geben. Mit dem letzten Argument bestätigt REDFORD geradezu, daß für die Wiedergabe des Namens *Ḫy3n* das griechische X im Anlaut zu fordern ist, wenn dieses auch in der Namensfassung ΣΤΑΑΝ zu ΣΤ- verlesen sein sollte. Doch ist auch diese Gleichung nicht ohne weiteres akzeptabel[20]. Der Name des *Ḫy3n* dürfte vielmehr innerhalb des Namens ΑΠΑΧΝΑΝ der Überlieferung des Manetho bewahrt sein[21].

---

[17] Bei REDFORD, Sources, 33, irrtümlich durchweg im Druck mit „Ιαυυας" (sic) wiedergegeben.

[18] REDFORD, Sources, 33 mit Beziehung auf GÖRG, Erklärung, 71-73.

[19] E. EDEL, Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen, ÖAW Phil.-Hist.-Kl. Sitzungsberichte, 375. Band, Wien 1980, 38.

[20] Gleiches gilt von der These bei RYHOLT, Political Situation, 120, Anm. 407, wonach ΣΤΑΑΝ „clearly is a mistake for Σιααν, the direct transcription of *ḫ-ya-an*". Da möchte ich doch eher SCHNEIDER, Ausländer, 55, beipflichten, der in ΣΤΑΑΝ eine weitere Variante für ΙΑΝΝΑΣ erkennen will.

[21] Vgl. meine abschließende Anfrage in GÖRG, Erklärung, 73, Anm. 12. Zur weiteren Diskussion vgl. zuletzt

Im Anschluß an die bisherigen Beobachtungen seien jedoch noch Überlegungen getroffen, die im Blick auf einen Teil der in der Forschung durchweg dem Hyksos *Ḥy3n* zugewiesenen Skarabäen Geltung beanspruchen dürften. Obwohl die hieroglyphischen Schreibungen der Hyksosnamen, soweit greifbar, mehr oder weniger auffallend mit Variantschreibungen aufwarten, sind hier und da Zweifel an der Identität angebracht. Die Annahme einer graphischen Modifikation wird auch für den Namen *Ḥy3n* vertreten, so daß sich die Anzahl der *Ḥy3n*-Skarabäen nach der jüngsten Aufstellung auf 15 Stück beläuft, wovon 4 nachweislich aus Palästina stammen, während der Ursprung der verbleibenden 11 unbekannt sein soll[22]. Zu den in Palästina gefundenen Exemplaren habe ich ein weiteres Belegstück benennen können, das demnächst eingehender vorgestellt werden soll[23].

Eine Überprüfung der Schreibungen des Namens zeigt nun, daß wenigstens zwei Belegstücke, und zwar eines aus dem Israel-Museum in Jerusalem[24] und ein anderes aus dem Ägyptischen Museum Berlin[25], in überraschender Übereinstimmung zunächst den Titel *ḥq3 ḫ3swt* („Herrscher der Fremdländer"), allerdings anscheinend unter Auslassung des Fremdlandzeichens und lediglich mit den Pluralstrichen, benennen, um dann - wiederum gleichlautend - den Namen selbst mit dem Doppelschilfblatt (für *y*), einer knapp gehaltenen Wellenlinie (für *n*) und einem Vogel zu bieten, der eher wie die Stockente (für *z3*) und nicht wie der Schmutzgeier (für *3*) aussieht. Zum Vergleich mögen hier die mir zugänglichen beiden Rückseiten präsentiert werden (Abb. 1)[26].

a

b

Abb. 1

Für die beiden Schreibungen des Hyksosnamens im mittleren Strang[27] möchte ich nun nicht den Namen *Ḥy3n* beanspruchen, sondern auf unseren Jannas rekurrieren, dessen Schreibweise

---

SCHNEIDER, Ausländer, 52f.

[22] Vgl. dazu RYHOLT, Political Situation, 383f.

[23] Vgl. dazu einstweilen M. GÖRG, Ein weiterer Skarabäus mit dem Hyksosnamen *Ḥy3n* aus Palästina/Israel, BN 91, 1998, 5f.

[24] Vgl. D. BEN-TOR, The Scarab. A Reflection of Ancient Egypt, Jerusalem 1989, 49/6.

[25] Für ein Photo des Stücks Berlin 32589 und die Publikationsgenehmigung der bisher m.W. unveröffentlichten Belegschreibung danke ich der Museumsleitung Berlin sehr herzlich.

[26] Abb. 1a: Berlin; 1b: Jerusalem. Für die Nachzeichnung danke ich herzlich Frau Nina REDL, München.

[27] Das mittlere Zeichen der beiden Außenstränge stellt wahrscheinlich das Rinderbein mit Huf (F 25) mit der Lesung *wḥm* dar, so daß das verbreitete Epitheton *wḥm ʿnḫ* („Wiederholer des Lebens"), vgl. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 211) vorliegen wird.

in Hieroglyphen zwar von der Graphie auf dem oben genannten Stelenfragment abweicht, aber doch problemlos mit der Lesung *Yns3* vereinbart werden kann, die wiederum mit der schon von BIETAK benannten Schreibung des PN *Yns3* aus der Ramessidenzeit[28] verglichen werden kann. Hier ist besonders bemerkenswert, daß mit der Schreibung *Yns3* (= *Yns*) auch der wohl schon unter *Ḫy3n* vollzogene Wechsel in der Transliterationspraxis auf dem Wege zur sog. Gruppenschreibung des Neuen Reichs belegt erscheint. Nach meiner Vermutung handelt es sich um die gleiche Namensbildung, die weiterhin *Yanassi* gelesen werden kann und in unserem Sinne interpretiert werden darf. Die Belegschreibungen der 'Jannas-Skarabäen' könnten insoweit eine Brücke zwischen der Schreibung auf der Stele und den klassischen Wiedergaben in der griechisch-römischen Zeit darstellen.

Wenn die bisher bekannten Skarabäen mit dem Namen des Vaters *Ḫy3n* und seines ältesten Sohnes und Nachfolgers *Yns3* (= *Yns / Jannas*) trotz der graphischen Verschiedenheiten eine derart auffallende Ähnlichkeit in Gestaltung und Beschriftungsweise zeigen, daß sie in der Forschung bis zur Stunde für Exemplare ein und desselben Hyksoskönigs gehalten wurden, muß eine frühe Verwechselung oder Ineinssetzung der beiden Herrschernamen nicht verwundern. Obwohl hier der eigentliche Grund für die irritierenden Zitationen in der Antike vermutet werden könnte, darf doch an der geschichtlichen Differenzierung zwischen *Ḫy3n* und seinem Nachfolger *Yns* festgehalten werden, an welche Position beide Herrschernamen innerhalb der Königsliste der 15. Dynastie auch immer zu rücken sind.

[28] Vgl. BIETAK, Stele, 66. Dazu auch Th. SCHNEIDER, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches, OBO 114, Freiburg Schweiz / Göttingen 1992, 56f.

BN 112 (2002)

Low and Lower?
New Data on Early Iron Age Chronology from Beth Shean, Tel Rehov and Dor

Ernst Axel Knauf – Bern

1. Introduction.

New and decisive ^{14}C data for LBII through Iron IIA strata have just been presented by A. Mazar and I. Carmi[1]. Before taking issue with their interpretation of the data, I wish to express my gratitude to the authors for the complete and impeccable presentation of the evidence, and to the two expeditions involved for not shunning the expenses of the tests. This is the stuff of which scientific progress is made[2].

On various occasions I have heard one of the authors refer to these dates as forthcoming proof for the Traditional Chronology, especially on the basis of various short-lived samples. A superficial reading of the paper as published might convince interested parties of this opinion. But it is wrong. *All data of short-lived samples from Rehov and Beth Shean are in favor of the Low Chronology*, in one decisive case *to the exclusion of the Traditional Chronology* (see infra, § 4).

2. On points and periods: some preliminary remarks.

In order to achieve as much clarity as possible, it is imperative to strive for as much clarity of thought and expression as attainable. Let us assume the transition from IBA to MB I happened «ca. 2000 BCE». Most archaeologists would agree, but what does «ca.» mean:

$$-2 * 10^3 = -2.5 < -2 \leq -1.5 = 2499 - 1500?$$
$$-2.0 * 10^3 = -2.05 < -2.0 \leq -1.95 = 2049 - 1950?$$
$$-2.00 * 10^3 = -2.005 < -2.00 \leq -1.995 = 2004 - 1995?$$

And, do we think, considering this transition, of an exact year defined by an interval because of insurmountable difficulties in measuring this specific moment more precisely? In this case, I will write

$$2050/1950 \text{ or } 2000 \pm 17.$$

Or do we think of a period of transition, which is the correct thing to do in cultural history, given that MB I might have started at Tell el-Maǧnūn eš-Šarqî at little bit earlier than at Ḫirbet Zibb eṭ-Ṭawîl, and I now will write

$$2050\text{-}1950 \text{ or } |2000 \pm 17|.$$

The ± will always indicate the standard deviation unless stated otherwise (e.g., as in $|2000 \pm 50|$ [$50 = 3\sigma$] for the sake of those historians who are still insufficiently familiar with the standard distribution and its appurtenances and who can safely disregard the content of the brackets).

---

[1] A. Mazar & I. Carmi, Radiocarbon data from Iron Age Strata at Tel Beth Shean and Tel Rehov: Radiocarbon 43/3 (2001) 1333-1342. If numerical notations in the text differ from the same data as given in the tables, I always follow the tables.

[2] There is no point in responding to S.M. Ortiz, Methodological Comments on the Low Chronology: A Reply to Ernst Axel Knauf: BN 111 (2002) 34-39, since there seems to be more agreement than disagreement between the two of us. I might note, though, that Ortiz argues on the basis of data as known in early 2000 (cf., for the meantime, BN 103 [2000] 30f n. 2 and 3). I also fail to see what pottery sequences can do to solve the riddle (at least for the present); no typology and typological distribution of Ekron pottery can answer the question of whether Ekron IV was destroyed ca. 1000 or ca. 925.

It might indeed be advisable to calculate probability ranges for «ca.»-dates based on historical evidence, e.g. 1134 ±4 for the end of Megiddo VIIA instead of «ca. 1140». By my notation I express the opinion that the destruction of Megiddo VIIA happened with equal probability during the reign of Ramses VI or shortly thereafter[3], and attribute a probability of 95% to it happening between 1142 and 1126. The date as such, of course, is not really more precise now than it was before, but what I think of it is expressed with much more prescision.

The difference between points and periods must be kept well in mind when ^{14}C data for cultural horizons are accumulated. The variation in data based on grain samples from the same destruction level can safely be regarded as resulting from errors in measurement inherent in ^{14}C-dating, and these errors can be minimized by established procedures[4]. All the grain burned in the year of the destruction was most probably harvested in the same year, or the year before. Based on the nature of the sample, ^{14}C dates might refer to the construction of a stratum (timber), to its duration (olive pits from floor sequences), or to its destruction (charred grain in the destruction debris). The differences will be expressed by the following notations:

Megiddo VIB° refers to the construction of VIB.
Tel Rehov $D(6\text{-}3)^{d}$ refers to evidence from the life span of strata D6 through D3.
Tel Rehov V^{t} refers to the destruction of Stratum V.

^{14}C dates from several sites belonging to a cultural horizon, or from quite different samples from the same stratum, can, however, also be accumulated in order to look for the maximal systemic probability. If a number of human activities during a well-defined period are known by a number of normal distributions N_i, and these overlap in a–b (fig.1), than the accumulated systemic probability for human activity evidenced by all the distributions covering the period a - b is

$$\frac{1\Sigma^{n}\ {}_{a}\int^{b} N_i}{\bar{n}}$$

Each radiocarbon date (in the 2σ range) is regarded, in a simplistic but pragmatic manner, as probabilitydistribution for a human action having taken place during the period as defined by the date. Calibrated ^{14}C dates do not accord to the bell curve any longer. The overlap of the $2\sigma_i$ ranges can serve as a first approximation for where to look for the maximal systemic probability, especially if all (or most) $\mu_i \in a'–b'$. This simple – or even simplistic – approximation surprisingly leads to better results (from a historical point of view) than much more sophisticated approaches[5], at least in a number of cases. If the two distributions of fig. 1 would represent the ^{14}C dates of two arte- or ecofacts, fig. 2 represents the probability of human activity indicated by either one of them.

Even if the calibrated range of a ^{14}C-date does not follow the bell curve, it can still be emulated by that curve without running into an intolerable margin of error. If it should become necessary to calculate the 3σ range based on the 2σ range (as it will in the course of this paper), the error, especially concerning the media, is minimal in the case of the data for Rehov's Iron I period (§ 4.1):

---

[3] Note, however, that Ramses VI may have reigned 1142-1134 or 1140-1132; J. von Beckerath, Die Chronologie des pharaonischen Ägypten (Mainz 1997) 103-106. What is certain, in any case, is the fact that his statue base cannot have shown up at Megiddo before 1142/1140 (and see further *infra*, § 3 and 4.2).

[4] Mazar & Carmi, Radiocarbon 43, 1334 and 1338. I now doubt that the same approach was justified in the case of I. Carmi, Radiocarbon dates: Megiddo III, 502f (see *infra*, § 4.2).

[5] See infra, § 4.3 with n. 12.

Sample	1σ		→3σ	2σ		→3σ
D3	895/795	«845±50»	945/745	900/700	«845±23»	923/767
D4	1000/900	«950±50»	1050/850	1050/830	«940±55»	1105/775
D6	900/800	«850±50»	950/750	920/790	«855±33»	953/757

A final remark must be made on levels of significance. Mazar & Carmi state: «Even when 1σ range dates provide close dating, there is always the option of the legitimacy of the 2σ range dates» (p. 1341). No, there is no «option». In history and archaeology, a probability of 95% is excellent (2σ range), a probability of 99% (3σ range) usually unattainable, and a probability of 80% still acceptable. A 95% probability of scientific results means that no more than 1 statement out of 20 is wrong. In medicine, a probability of 99% for a new drug against the common flu not having lethal side effects is unacceptable (1 out of 100 consumers of that drug would die of it). A probability of 68% (1σ range) is useless: one statement out of three would be wrong, and I do not think that a historical theory with this known characteristic (even if we do not know for the present which 32% of it is wrong) does not necessarily deserve consideration.

3. Beth Shean at the end of the LB period.

Beth Shean $N4^t$ dates to 1220/1120 BCE (88% probability). According to the description of the find context, it is immediately under Beth Shean Lower VI, i.e. in Beth Shean VII, a stratum which is by universally attributed to LB IIB. This is wonderful confirmation for the Low Chronology, which has LB ending 1125 ±25 (25 = 3σ). The traditional beginning of the Iron Age, ca. 1200, is not excluded by this date, but less probable than the lower date.

Beth Shean $S3a^d$ dates to 1260/1040 (95% probabilty). S3a is evidently part of Beth Shean Lower VI, which belongs to the LB IIB/Iron IA transition, not yet to Iron I^6. The range is so broad that it agrees with any chronology. The ^{14}C date for Beth Shean S3a is no proof for Iron I beginning prior to 1150.

What is worse for the traditional chronology: both dates do not only overlap, Lower VI^d encompasses VII^t. Negative systemic accumulation is called for. In positive systemic accumulation, the individual means attract each other and transfer probability from the fringes to the center (see *supra* , § 2 and fig. 2); in the case of negative accumulation, the means repel each other and shift probability from the center to the fringes (fig.3). We just happen to know that Beth Shean VII must precede Lower VI. The probability for VII decreases proportional to the increase of probability for Lower VI. A simple – and simplistic , but pragmatic – procedure takes the mean of the two means (μμ) for the separation of the two probability fields. $N4^t$ (VII, LB IIA) then dates to 1220/1160 (88% probability), and $S3a^d$ (Lower VI, LB IIB/Iron IA) to 1160-1040 (95% probability)[7]. The «mean of the means» is, of course, not a historical (absolute) date, but a statistical («fluffy») date. It is useless to calculate the standard deviation for a population of n=2, so it might historically be estimated as ±3, leading to a «separator» 1160 ±10 (10 = 3σ).Regarded together, these dates argue against rather than for the beginning of the Iron Age at Beth Shean prior to 1150.

---

[6] Cf. I. Finkelstein, The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-Shan in the 12^{th}-11^{th} Centuries B.C.E.: TA 23 (1996) 170-184, 173-176. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (HdA II/1; 1988) 286-288 and 355, goes as far as claiming both Beth Shean VII (1250-1175/50) and VI (1175/50-1075 – her *traditional* chronology) for the LBIIB.

[7] It is simply impossible that human activity which led to datable deposits in Stratum VII postdates human activity depositing organic material in Stratum Lower VI, the possibility of intrusive objects disregarded. One also needs to keep in mind ` that the sum of the total probability within any distribution of it has to be 1.

4. Tel Rehov Iron I[d]: 950-900 or 920-830?

4.1. The data. Three olive pits from three floors belonging to Iron I Rehov gave the following sequence of dates: $D6^d$ = 920/790; $D4^d$ = 1050/830; $D3^d$ = 900/790 (only the 2σ ranges being considered). D6 is older than D4 ; D4 is older than D3. Because of the anomaly that D4 seems to be older according to the ^{14}C than D6, and because these data appear to the authors as far too low, Mazar & Carmi throw them out: another method of how not to deal with evidence for the Low Chronology. Please keep in mind that 1 out of 20 true dates is expected to lie outside the 2σ range, and that in 19 out of 20 cases it lies somewhere whithin the range, but by no means necessarily in the middle of it. Within the three 95% reliability ranges, it is between 920 and 830, that D6 could precede D4, and between 900 and 790, that D4 can be older than D3. Treating the calibrated distributions approximately as normal, the 3σ range of overlap (99% probability) would reach from 950/953 to 850/775[8]. Whether these dates are «too low even according to the "low chronology"», as Mazar & Carmi state (p. 1335) requires further consideration (see *infra*, § 4.3).

If the three probability distributions are separated according to § 3 (fig .3), and 3σ is calculated on the basis of the calibrated 2σ range, the separators are 893 and 888, which gives $D6^d$ = 950/893, $D4^d$ = 893/888, and $D3^d$ = 888/775 with an accumulated probability of 99% each.

4.2. Excursus: transfer of probability and historical recalibration. Imagine the following situation: A quizmaster presents a candidate with three closed doors. A stack of gold waits behind one of them, a heap of straw behind the other two. The candidate pronounces her/his choice – phase 1. Now the quizmaster opens one of the two unmarked doors; it opens to straw (the quizmaster knows where the gold is) – phase 2. Now the candidate has the chance to transfer his/her choice to the third door, not chosen in (1) and not opened in (2). In this game – as in real life – intelligent candidates change their mind because new evidence came up – phase 3. But why should they?

In phase 1, each door has a 33.3 % probability of hiding the gold, each pair of doors a 67.7 % probability. By opening one of the two unmarked doors in phase 2, the probability of gold behind it drops to 0. In phase 3, the last door now «inherits» the combined probability of the pair of doors left after phase 1 (the quizmaster cannot open the candidates first choice, which contains the gold in one out of three cases, nor can he open the door leading to the gold in the 66.7 % of cases in which the candidate did not hit pay dirt with his first choice)[9].

We can apply this logical structure whenever historical evidence allows attributing 0 probability to some part of a ^{14}C-date or another probability range. To return to the destruction of Megiddo VIIA: the 99% (3σ) range is 1142/1122 and *not* 1146/1122, because Ramses VI could not have sent his statue(s) abroad before ascending to the throne (but in the re-calibrated range, the distribution of probability is no longer normal: the medium becomes the maximum with the median on the side of the «long end» of the distribution). By the same token, the (historically re-)calibrated date for the construction of Megiddo's LB gate is 1202-1126 and *not* 1202-1075[10], because the gate cannot possibly have been constructed after the destruction of its city. If we could be sure that no Iron I pottery was produced by any Israelite or Canaanite after 900, we could re-calibrate the 2σ range of Rehov D6-D4 to 920-900, and the 3σ range to 950-900. But can we be sure?

---

[8] The differences reflect whether the (fictive) standard deviation for the 3σ range is taken from the calibrated 1σ or 2σ dates (see *supra*, § 2).

[9] In order not to appear more intelligent than I unfortunately am: the problem and its solution were explained to me by Baruch Halpern during an extended nocturnal conversation at Kibbutz Mizra, autumn 1999.

[10] Carmi: Megiddo III, 502f.

4.3. Rehov and Dor. In the same issue of *Radiocarbon*, A. Gilboa and I. Sharon published ^{14}C evidence from Dor[11]. If traditionalists have a personal problem with the «Low Chronology», now there is a real problem, for Gilboa & Sharon introduce the «Very Low Chronology»: Dor Iron Ib (= Iron IC Megiddo VIA) dates to 975-870, and Iron IIA starts around 850. Because the primary data, their contexts and Sharon's formula are still unpublished[12], a discussion of the «Very Low Chronology» is not yet possible. But the measured dates for Rehov Iron I are in perfect agreement with it – another reason not to discard them for the time being.

5. Iron Age IIA° at Beth Shean and Rehov: 925/900.
For the beginning of Iron IIA, only charred timber is available. Dates based on timber tend to be problematic, and in this case, they come as ugly as they can be.

Stratum	**Probe**	**Date (2σ)**
Beth Shean S1	RT 2734 (1)	1270/1040
Beth Shean S1	RT 2733 (2)	1130/890
Tel Rehov V	RT 2995 (3)	1430/1210
Tel Rehov V	RT 2997 (4)	1130/930
Tel Rehov IV	RT 2996 (5)	1000/830

Probes (2) and (5) agree with both the traditional and the low chronology. Probe (4) matches only the traditional chronology. Probes (1) and (3) are far too high for either chronology. Mazar & Carmi propose that the wood derives «from an old olive tree or taken from the inner part of the tree trunk, where cells could die long before the tree was cut down» (p. 1336f). I have no ethno-archaeological data concerning the use of dead wood for construction at my disposal. A more probable explanation for the common phenomenon of «old wood in new houses» might be provided by recycling: instead of cutting fresh wood, builders re-used timber from houses that went out of use or were pulled down for reconstruction. This practice had the double advantage that the timbers were already cut and shaped, and that the wood was already dry. «Intrusive timber» might well be the rule rather than an exception[13]. The question is: is probe (4) also intrusive or not?

The question can be answered by «negative simplistic systemic accumulation» (see *supra*, § 3) of the Rehov Iron I dates (§ 4.1) and the dates of probes (4) and (5). The separation between Rehov Iron I and IIA should be looked for, approximately, around 924 BCE[14]. In this case, probe (4) is most likely (but not conclusively, cf. n. 14) intrusive. If the separation date is calculated on the basis of probe (5) only (admittedly, a very small sample), it sinks to 895.

---

[11] A. Gilboa & I. Sharon, Early Iron Age Radiometric Dates from Tel Dor: Preliminary Implications for Phoenicia, and beyond: Radiocarbon 43/3 (2001) 1343-1352.

[12] I. Sharon, "Transition Dating" – A Heuristic Mathematical Approach to the Collation of ^{14}C Dates from Stratified Sequences: Radiocarbon, forthcoming. Sharon's formula is impeccable, but contains a number of estimated parameters. Perhaps some of his estimates are up for revision? My simplistic accumulation of his dates leads to 1000-970 for Dor Iron Ia, 970-910 for Dor Iron Ib (the Megiddo VIA horizon), and 900-890 for the Iron I/IIA transition.

[13] Of the three 14C dates for Megiddo VIA published so far (Carmi: Megiddo III, 502), two (simplistically combined to 1113/1017) probably derive from the construction of VIB, and only one (1034/921) is a candidate for a true VIA-date.

[14] The mean of the 2σ accumulated range for Iron I (920-830) is 875, the mean of probes (4) and (5) is 973. That the means appear in «inverse startigraphy» is no problem at all – the separation still works, and numbers do not develop sea-sickness. The «push» is still «down» for Iron I and «up» for Iron IIA. Nor is it a problem that the separation date lies slightly outside one of the measured ranges (900-790) – one out of 20 measurements is expected to be off.

6. Iron Age IIA[t] at Tel Rehov: 900/825.

18 short-lived samples from Rehov IV[t] produce a date for its destruction (and for the end of Iron IIA at Rehov) of 900/825 (95% probability)[15]. This date is irreconcilable with the traditional chronology (Iron IIA = 1000-925), it agrees perfectly with the low chronology and, of course, Mazar's «modified traditional chronology» with Iron IIA = 980-830. But how much of a basis for the assumption that Iron IIA starts during the 10th century is left after the presentation of the data discussed in this paper? The μμ –separator between Rehov's Iron I (N=3) and Iron IIA (n=18) is 890,

7. Conclusion.

I disagree with Mazar & Carmi stating that «^{14}C dates are our last resort in establishing a precise as possible absolute chronology for the Southern Levant in the time span between the mid 12th century BCE and the late 8th century BCE» (p. 1341). ^{14}C dates are our only means of absolute dating between Ramses VI and Tiglath-Pileser III[16]. Taken in isolation, they do not say much; interpreted in their systemic context and historical interconnections, they can lead to surprisingly exact conclusions. «Yet it seems that there is a long way to go before the final word will be said in this debate» (ibid.). Here I agree: now we have to discuss the «Very Low Chronology» of Gilboa & Sharon. The low chronology provides a politico-economical niche in which Saul, David and Solomon (somewhat diminished in stature, though) might survive as historical, not just literary figures. The «Very Low Chronology» endangers that niche.

[15] In this case, simplistic systemic accumulation leads to the same range as 1σ: 900-830.

[16] It would help a little if we could all agree than Dan III was built by Hazael (840-800).

Fig. 1: Two probabilities, overlapping

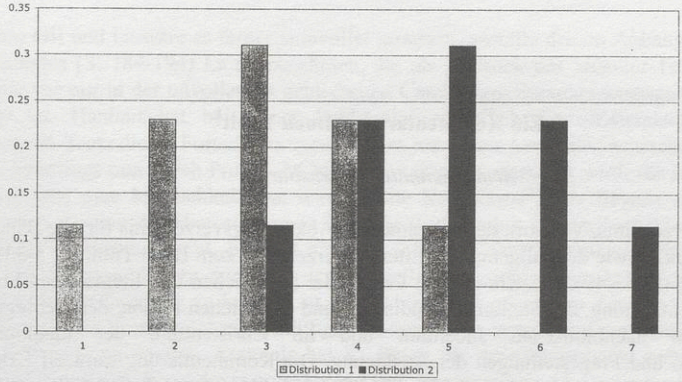


Fig. 2: The same probabilities, accumulated

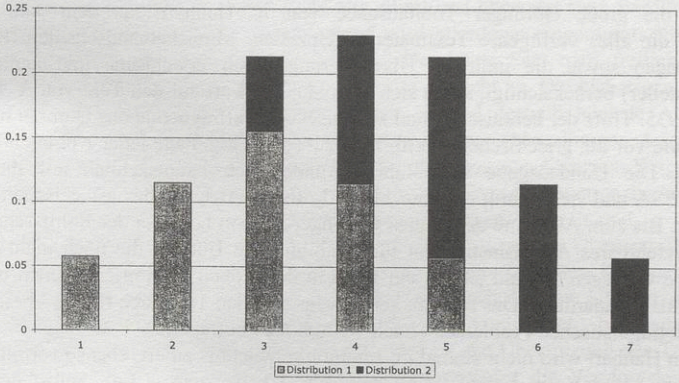
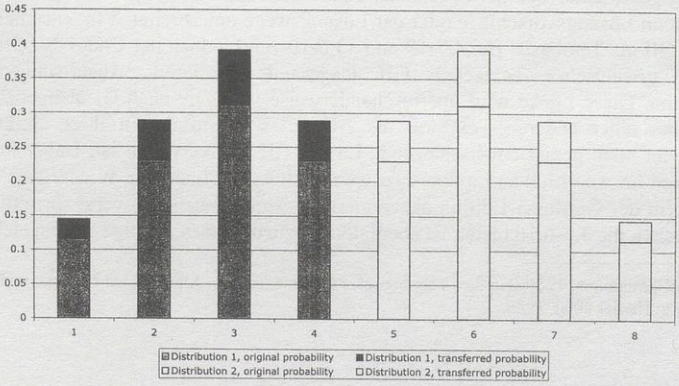


Fig. 3: The same distributions, separated



Ein Kommentar zum Buch Tobit[1]

Armin Schmitt - Regensburg

Nach Inhaltsverzeichnis, Vorwort, dem allgemeinen Abkürzungsverzeichnis für alle Bände des Kommentarwerks sowie dem allgemeinen Literaturverzeichnis zum Buch Tobit (S. 5-33) folgt eine Einleitung (S. 35-49). Letztere berührt Fragen der inhaltlichen und literarischen Struktur von Tob, der Entstehung, der Stellung im jüdischen und christlichen Kanon, der theologischen Bedeutung im nachbiblischen Judentum und im Christentum, der theologischen Grundgedanken und Fragestellungen der Auslegung. Die Kommentierung samt elf Exkursen (S. 61-66; 74-76; 82-85; 101-102; 129-131; 135-136; 139-141; 159-160; 170-172) sowie drei Abbildungen (S. 115.150.158) findet sich auf den S. 52-182. Ein Anhang mit dem Vulgatatext, einer Karte des Vorderen Orients (8./7. Jh. v. Chr.) und ein Bibelstellenregister (S. 183-198) bilden den Abschluß.

Bereits das Vorwort (S. 9) provoziert bei einem wissenschaftlich orientierten Leser Befremden. Statt nämlich die große Göttinger Tobitausgabe von R. Hanhart aus dem Jahr 1983 heranzuziehen, die alles verfügbare Textmaterial (Unzialen, Minuskelhandschriften, Papyri, alte Übersetzungen sowie die indirekte Überlieferung durch griechische und lateinische Kirchenschriftsteller) berücksichtigt, stützt sich Vfn. laut Vorwort auf den Text von A. Rahlfs aus dem Jahr 1935. Trotz der hebräischen und aramäischen Textfragmente aus Qumran bleiben nämlich nach wie vor die griechischen Textformen zu Tobit Grundlage jeder Kommentierung dieses Buches. Die Handausgabe von Rahlfs gründet sich hauptsächlich auf die drei Unzialcodices BSA und stellt damit eine nur kleine kritische Ausgabe des griechischen Alten Testaments dar. Bis zum Abschluß der großen Göttinger Edition bedeutet der Rahlfssche Text zwar ein unverzichtbares Arbeitsinstrument für die biblischen Bücher, die noch nicht in der großen Ausgabe vorliegen. Sobald jedoch ein Buch in der großen Edition erschienen ist, gilt diese Ausgabe als Standardtext. Das schließt keineswegs aus, den Text nach Rahlfs - besonders bei schwierigen linguistischen Problemen - auch weiterhin zu befragen.

Die Edition von Hanhart wird nicht einmal im Literaturverzeichnis zitiert; ebenso vermißt man dort Vulgata (=V) und Vetus Latina (= altlateinische Übersetzung = La). Selbst der dem Kommentar zugrundeliegende Text GII nach Rahlfs (codex Sinaiticus = S) bleibt im Literaturverzeichnis unerwähnt. Vfn. nimmt auf S. 39-42 zur Textgrundlage von Tob Stellung. Allerdings werden dabei die schwierigsten Fragen, nämlich das Textproblem, die Text- und Überlieferungsgeschichte, der hermeneutisch sinnvolle Textzugriff unbefriedigend entfaltet, geschweige denn Lösungsvorschläge oder gar Lösungswege unterbreitet. Vfn. entscheidet sich zu Recht für GII als Textbasis. Bei 4,7-18 und 13,6-10 zeigt jedoch der Codex Sinaiticus, der als einziger griechischer Textzeuge GII insgesamt überliefert, Auslassungen durch Homoioteleuton. Diese Lücke wird überraschenderweise von Vfn. nach GI übersetzt (S. 40). GI gehört aber einer anderen Textform als GII an, während die in ihrer textkritischen Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzende La mit GII eng verwandt ist. Daher hätten die beiden Lakunen im Anschluß an La übersetzt werden müssen. Auch eine Wiedergabe von 4,7-18 nach 319 (in der Göttinger Edition akzentuiert im Apparat stehend) wäre vertretbar; denn besagte Minuskel, die 3,6-6,16 bietet, ist ebenfalls GII zuzurechnen. Infolge der engen Relation

[1] Helen Schüngel-Straumann, Tobit (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. von Erich Zenger), Freiburg: Herder 2000, 198S.

zwischen GII und La wäre es ferner sinnvoller gewesen, anstelle des im Anhang abgedruckten Vulgatatextes (S. 184-194) La aufzunehmen, die als Abdruck des Sabatier-Textes von 1732 nach wie vor nur in der unvollendet gebliebenen Cambridger Septuagintaausgabe (OTG III/1) greifbar ist. Hanhart hat bei seiner Publikation von Tob die altlateinischen Hss. neu kollationiert. Trotz dieses Fortschritts vermißt man jedoch bis heute eine kritische Ausgabe von La, die allerdings nun durch Prof. J.-M. Auwers, Löwen, vorbereitet wird; für junge Exegeten böte sich hier eine Möglichkeit, um textkritische Kompetenz unter Beweis zu stellen. Die interessante Version des Hieronymus zu Tob, die in deutscher Übersetzung bis zum heutigen Tag in der Lutherbibel steht, bezeugt nämlich auf weite Strecken eine Tobit-Tradition, die weder mit der griechischen noch mit der nun teilweise vorhandenen hebräisch-aramäischen Überlieferung in Einklang zu bringen ist. Hinsichtlich der genannten Textfunde zu Tobit aus Qumran zeigt der Kommentar ein auffälliges Desinteresse; darauf wird nur vereinzelt und eher beiläufig Bezug genommen. Erstmals hat K. Beyer die aramäischen und hebräischen Teile vorgelegt: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband, Göttingen 1994, 134-147 (auch dieser wichtige Titel, der eine deutsche Übersetzung der Tobittexte von 4Q bietet, ist im Literaturverzeichnis nicht verzeichnet). Kurz darauf erfolgte die Publikation der hebräischen und aramäischen Partien durch J. Fitzmyer, Qumran Cave 4 XIV (DJD XIX), Oxford 1995, 1-76. Für einen im Jahr 2000 erschienenen Kommentar kann also nicht gelten, was auf S. 39 zu lesen ist: "Da die Qumrantexte noch nicht alle ediert und übersetzt sind, wird nicht immer im einzelnen auf sie eingegangen." Anschließend wird allerdings eingeräumt: "Sie machen zur Zeit fast die Hälfte des gesamten Textes aus." Der letzte Satz trifft freilich bei strengem Vergleich mit dem Umfang des griechischen Textes so nicht zu. Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß die Textlage bei Tob nicht einfach ist und deshalb höchste Aufmerksamkeit verdient. Darum ist es zu begrüßen, daß in Kürze in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen eine polyglotte Tobit-Synopse von Christian Wagner erscheinen wird, in der neben GI, GII, GIII, V, La und altsyrischer Übersetzung auch die hebräischen und aramäischen Tobitfragmente in parallelen Kolumnen zusammengestellt sind.

Ein alter und bewährter Grundsatz in der Philologie lautet: Eine gute Übersetzung ist besser als ein schlechter Kommentar. Daher verdient die Übersetzung in einem Kommentar besondere Beachtung. GII nach Rahlfs (S) ist laut S. 40 der Text, nach dem die Übersetzung angefertigt wurde, wobei diese Wahl von Vfn. eher entschieden denn argumentativ begründet wird: "Nicht nur im Ausgleich zur verbreiteten EÜ habe ich mich für die Übersetzung des Textes nach GII entschieden ..." (S. 40). Im Folgenden wird jeweils zunächst die Version des Kommentars zitiert; im Anschluß daran - abgesetzt durch Gedankenstrich - werden Ergänzungen und Korrekturen unterstrichen angeführt:

1.Auslassungen:

"Den zweiten Zehnten" (= GI!) - "den z. Z. von sechs Jahren" (1,7);

"und verwendete den Erlös für meine Reise nach Jerusalem" - "und ich ging und gab ihn in jedem Jahr in Jerusalem aus" (1,7);

"um Einkäufe für ihn zu machen" - "und ich machte von dort Einkäufe für ihn" (1,14);

"und wenn ein Toter ..." - "und wenn ich einen Toten sah" (1,17);

"ich habe einen aus unserem Volk gesehen" - "einer aus unserem Volk ist ermordet" (2,3);

"zum Gespött und zur üblen Nachrede" - "zum Vorwurf, zum Gerede und zum Spott" (3,4);

"von dem gib" - "entsprechend der Menge von dem gib" (4,8);

"bis in den Hades" - "bis in den Hades tief unten" (4,19);

"es liegt nämlich im Gebirge" - "es liegt ... und Ekbatana (liegt) inmitten der Ebene" (5,6);

"und er sprach" - "und er sprach zu ihm" (5,7);
"ich möchte wissen" (= GI!) - "ich möchte wahrheitsgemäß wissen" (5,12);
"in den Hochzeitskammern" - "in ihren Hochzeitskammern des Nachts" (6,14);
"begann er sie zu lieben" (=GI!) - "begann er sie sehr zu lieben" (6,19 nach Rahlfs; 6,18 nach Hanhart);
"ich werde nichts mehr essen" - "ich werde von jetzt an nichts mehr essen" (7,12 nach Rahlfs; 7,11 nach Hanhart);
"und sie soll nachsehen" - "und sie soll hineingehen und nachsehen" (8,12);
"und in wie vielen er zurückkehren werde. Und als die Tage vergangen waren und sein Sohn nicht erschien sagte er: Vielleicht ..." (10,1). Dieser letztzitierte gesamte Passus bleibt unübersetzt und unkommentiert.

2.Hinzufügungen

Korrekterweise werden bei der Version in vielen Fällen Hinzufügungen gegenüber GII in runde Klammern gesetzt; so 5,2.4.5.7.9.10 (S. 106); 7,11 (S. 125); 8,11 (S. 136); 10,13 (S. 145); 12,6 (S. 154) usw. Bei manchen Ergänzungen vermißt man allerdings eine entsprechende Kennzeichnung: "gebührend" (4,3 - S. 95); "eilends" (9,5 - S. 142); "rasch" (11,4 - S. 148); "wieder" (11,8 - S. 148); "gern" (11,9 - S. 148). Zu diesen nicht markierten Additamenta zählen auch die jeweils zu "Brüdern" hinzugesetzten "Schwestern" (1,3 - S. 55; 1,10 - S. 59 usw.) sowie die bei "Söhnen" angefügten "Töchter" (13,3 - S. 163; 13,15 - S. 166; 14,7 - S. 177). Es erübrigt sich, über den Wert dieser übersetzungstechnischen Anachronismen zu diskutieren. Wenn Vfn. tatsächlich so viel an der Erwähnung der Frauen im Text gelegen ist, dann hätte sie folgerichtig z.B. auch εθνη mit "Heiden (und Heidinnen)" übersetzen müssen; dort beläßt sie es aber bei der konventionellen Wiedergabe mit "Heiden" (1,3 - S. 55; 1,10 - S. 59 usw.)

3.Fehlerhafte Übersetzungen

"... Sanherib einen tötete, der ..." - "S. e. t., als er ..." (1,18). [Hier steht die temporale Konjunktion οτε und kein Relativpronomen; durch das Relativpronomen stellt Vfn. außerdem einen falschen, zumindest ambivalenten Bezug her.];
"so höre nun meine Klage" - "so höre nun meine Schmähung" (3,15). [Es handelt sich um eine Vorzugsvokabel; sowohl Tobit als auch Sara erfahren "Schmähungen" von seiten ihrer Umgebung; vgl. 3,4.6.7.10.13; 8,13 (jeweils ονειδισμός/οί).];
"von der Herrlichkeit" (=La!) - "vor der Herrlichkeit" (3,16);
"vor dir" - "von dir" (4,7);
"und du wirst nicht in die Finsternis geraten" - "und es" (gemeint ist das "Almosen") "läßt nicht in die Finsternis hineingehen" (4,10);
"wer bist du?" - "woher bist du?" (5,5);
"ob du vertrauenswürdig bist" - "wessen du bist, Bruder" (τίνος ει, ἄδελφε - 5,12);
"keine Sorge habe ich, keine Furcht seinetwegen" - "mach dir keine Sorge, hab keine Angst ihretwegen" (Imperative! 5,22 nach Rahlfs, 5,21 nach Hanhart);
"verbrennt man" - "verbrenne" (Imperativ! 6,8);
"und wie sie ... hineinkamen und sich ... näherten" - "und als er hineinkam und sich näherte" (6,10);

"und den Dämon vertreiben" - "und der Dämon wird (ihn, den Geruch) riechen" (nach Rahlfs 6,17; nach Hanhart 6,18);
"der Jhwh ... gibt" - "der Herr gebe" (Optativ! 7,17);
"und nahmen den Leuchter" - "und zündeten den Leuchter an" (8,13);
"und er pries ... und sagte" (=GI!) - "und sie priesen ... und sagten" (8,15);
"wegen dieser Werke, wie sie ihnen erschienen waren in dem Engel Gottes" - "und wegen dieser ... Werke, da ihnen ein/der Engel Gottes erschienen war" (12,22).
Auf S. 136 erfährt man, daß ανθρωπος in spätgriechischer Zeit "Mann" bedeutet. Trotzdem wird diese Vokabel in 10,6 und 11,6 fälschlich mit "Mensch" wiedergegeben; in 12,1 hingegen wählt Vfn. dann die zutreffende Version "Mann".

4.Weitere Unstimmigkeiten und Schwächen

Laut S. 97 wird 4,1-21 nach GI übersetzt. Bei Nachprüfung stellt man jedoch fest, daß nur das in GII fehlende Stück (4,7-18) nach GI wiedergegeben wird, während für 4,1-6.19-21 die Übersetzung wie gewohnt nach GII erfolgt. Auf S. 176 heißt es, daß der Text des Epilogs (14,2-15) nach GII "kürzer" und "straffer" als in der Fassung von GI sei. Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall; GII bietet auch hier die gewohnte längere Form, die um nicht wenige Details gegenüber GI ausgeschmückt ist. Nicht unwidersprochen dürfen die Ausführungen aus feministischer Sicht zu Kyrios als Übersetzung des Gottesnamens Jahwe (S. 171) bleiben. Es ist nämlich die theologische Großtat der Septuagintaübersetzer gewesen, Jahwe, den Gott des kleinen Volkes Israel als den großen Gott der griechisch-hellenistischen Welt, ja als Gott alles Geschehens in Geschichte und Natur durch die Wiedergabe mit Kyrios zu verkünden. Man kann Vfn. nur raten, sich zunächst bei den "Klassikern" dieser Thematik kundig zu machen, bevor sie sich vielleicht dazu erneut äußert: A. Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, in: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik XI, Leipzig 1903, 161-177 sowie W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Gießen 1926-29 (4 Bände).
Positiv bleibt zu vermerken, daß Vfn. nicht nach Art von Deselaers mit Erweiterungsschichten operiert; denn das Überlieferte ist und bleibt das Maßgebende. Verstehen, nicht Zerteilen muß der Leitsatz für die Interpretation sein. Die Auslegung des Tobitbuches selbst ist jedoch über weite Strecken durch paraphrasierende Partien gekennzeichnet; dies deutet sich schon aufgrund der wenigen Fußnoten mit geringem disputierendem Anteil an. Besser gelungen sind die elf Exkurse, die sich über den Kommentar hin verteilen; diese bieten teilweise interessante und anregende Perspektiven (so z.B. S. 61-64; 74-76; 129-131). Freilich dokumentieren die Exkurse über die Rolle der Frauen in der Tobitgeschichte (v.a. S. 113f und 139-141) exemplarisch das argumentativ-exegetische Niveau, auf dem sich Vfn. über weite Strecken ihres Kommentars bewegt.
Formalia: Beim Zitat eines Nomens sollte der Nominativ gebraucht werden: Nicht ὀνειδισμούς sondern ὀνειδισμοί (S. 78; korrekte Zitation auf S. 82 und 89). Bei Anführung eines Verbums muß der Infinitiv oder die syntaktische Formation erscheinen: Nicht ἀπολύθω (richtig: ἀπολυθῶ), sondern ἀπολύεσθαι bzw. οπως ἀπολυθῶ (S. 89). Immer wieder begegnet man bei griechischen Textzitaten vermeidbaren Unkorrektheiten in Akzentuierung und Orthographie (s. S. 135; 171). Ebenso werden die Tobitfragmente vom Toten Meer [4QpapTob^{a} ar (=4Q196), 4QTob^{b} ar (=4Q197), 4QTob^{c} ar (=4Q198), 4QTob^{d} ar (4Q199), 4QTob^{e} (4Q200)] schon formal durchwegs mangelhaft und/oder falsch zitiert; zudem entsprechen die Textzitate nicht immer dem, was tatsächlich in 4Q überliefert ist: S. 88; 178.

Orthographica: Verschiedene typographische Fehler bei hebräischen und griechischen Wortzitaten durchziehen das gesamte Werk. Hier seien in Auswahl nur einige Versehen bei hebräischen Vokabeln angeführt: תוביהו statt טוביהו (S. 52); אנוכי (S. 54 - warum Pleneschreibung?); פני אדמה statt פני האדמה (S. 78); מלך statt מלאך (S. 93 2mal; S. 159 2mal). Vfn. meint in den zitierten Fällen jeweils nicht den "König", sondern den "Boten"; eine peinliche Unkenntnis der Autorin. ויומר statt ויאמר (S. 135); יקה statt יקח (S. 130).

Wertung: Der Text des Buches Tobit ist mit vielen Problemen behaftet. Deshalb muß jede Auslegung sich eingehend der textkritischen Diskussion stellen. Bei vorliegendem Kommentar fällt jedoch auf, daß der textkritische Aspekt weithin ausgespart wird. So benutzt Vfn. die heutige Standardedition zu Tobit von Hanhart nicht; man fragt sich, ob sie diese überhaupt kennt, da besagte Ausgabe nicht einmal im Literaturverzeichnis erscheint. Nachdem die richtige Entscheidung für eine Übersetzung nach GII getroffen worden war, hätte unbedingt die altlateinische Übersetzung stärker berücksichtigt werden müssen, zumal in den bei GII fehlenden Stücken (4,7-18 und 13,6-10). Auch die hebräischen und aramäischen Partien finden eine viel zu geringe Beachtung. Besonders schlimm steht es bei der Übersetzung. Hier häufen sich zahlreiche Auslassungen und Fehler; letztgenannte verstoßen nicht selten gegen den Elementarbereich der griechischen Sprache (Nichterkennen des Subjekts, der Modi; Verwechslung der Personen, Präpositionen usw.). Die oben angeführte Mängelliste ließe sich beliebig fortsetzen. Man kann daher ohne Übertreibung sagen, daß ein begabter Schüler eines Humanistischen Gymnasiums alter Prägung wohl eine bessere Übersetzung geliefert hätte. Auch unter anderen Aspekten bietet sich ein unerfreuliches Bild: Die Einleitung bringt kaum Neues; die Kommentierung bleibt auf weite Strecken der Paraphrase verhaftet: Lediglich einige Exkurse verdienen Anerkennung.
Resümee: Die Arbeit ist mit gravierenden Mängeln und Fehlern behaftet; in diesem Zustand darf ein Kommentar nicht publiziert werden. Die Aufnahme eines solchen Elaborats in "Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament" beschädigt das Ansehen dieser noch jungen Reihe. Außerdem fördert besagte Veröffentlichung nicht den Ruf der Katholischen Exegese in Deutschland.

BN 112 (2002)

Sichimitica Varia* II: Ein Skarabäus vom *Tell Balāṭa*

Zum 19. Juli **

Stefan Jakob Wimmer - München

Die Ausgrabungen auf dem *Tell Balāṭa* haben nur ein vergleichsweise kleines Corpus von Skarabäen zu Tage befördert: insgesamt 61 Skarabäen, 3 Skaraboide, 1 rechteckige Platte und 12 Stempelsiegelabdrücke wurden publiziert.[1] Diese relativ geringe Zahl rechtfertigt es, hier ein einziges Stück vorzustellen, auch wenn damit keine nennenswerten, neuen Erkenntnisse verbunden werden können. Der Umstand, dass sich das Objekt in Privatbesitz befindet, fordert seine Publikation heraus, umso mehr, als an der Authentizität und Provenienz in diesem Fall keine Zweifel bestehen.[2]

Der Skarabäus ist aus Steatit und noch in seiner zu ca. zwei Dritteln um den Rand der Basis vorhandenen Bronzefassung erhalten. Am hinteren Ende ist noch ein Ansatz des ursprünglich hier von der Fassung ausgehenden Rings gut zu erkennen. Die Maße, mit Fassung, betragen 16,1 x 10,6 x 6,9 mm.

Die Oberseite und die Seiten sind auffallend fein gearbeitet, die Proportionen naturalistisch. Die Oberfläche des Rückens wirkt wie poliert und erscheint gegenüber den sonst typisch steatit-gelblichen Flächen leicht grau. Dabei ist der Rücken ungegliedert. Von den deutlich eingeschnittenen, üblichen Seitenkerben abgesehen, dürfte es sich bei den auf Pronotum und Elytra erkennbaren Linien um unbeabsichtigte Kratzer oder eher noch um natürliche Strukturierung des Steins handeln. Der Kopf setzt keilförmig von einem kleinen, halbmondförmig vom Pronotum abgegrenzten Element an. Nach der Klassifizierung von TUFNELL[3] kann er am ehesten als Typ B6 eingeordnet werden. Die Beine sind vollständig fein

---

* Unter diesem Titel erscheint eine lose Folge kleiner Beiträge zu Archäologie und Kulturgeschichte des palästinensischen Dorfes Balata, der Ortslage des biblischen Sichem. Siehe bisher: SV I: Zur sog. Sichem-Plakette, *BN* 109, 2001, 21-26.

** Randnotiz: Diesem kleinen Objekt ist keine Bedeutung für die große Ereignisgeschichte von Sichem zu entnehmen. Es bleibt allerdings mit einem privaten Ereignis von großer persönlicher Bedeutung verbunden, das dort am 19.7.1999 stattgefunden hat.

[1] S.H. HORN, Scarabs from Shechem, *JNES* 21, 1962, 1-14; ID., Scarabs and Scarab Impressions from Shechem – II, *JNES* 25, 1966, 48-56; ID., Scarabs and Scarab Impressions from Shechem – III, *JNES* 32, 1973, 281-289. Die Publikationen von HORN enthalten neben den Funden der American Expedition (1950er und 60er Jahre) 18 noch bekannte Skarabäen der deutschen Grabungen, die alle aus den Kampagnen von 1926 und 1927 stammen. Da die Arbeiten von E. SELLIN nicht umfassend publiziert wurden, und seine Unterlagen den Fliegerbomben des 2. Weltkriegs in Berlin zum Opfer fielen, bleibt unbekannt, wie viele weitere Skarabäen in den Kampagnen von 1913, 1914, 1928 und 1934 gefunden wurden. Auch wenn die Zahl also höher gedacht werden muss, steht sie in keinem Verhältnis zu den vielen Hundert Skarabäen aus Stätten wie Tell el-ʿAjjul, Tell el-Farʿah oder Lachisch. HORN, *JNES* 25, 2 sieht darin einen Beleg für weniger enge Beziehungen Sichems zu Ägypten, als bei Stätten im Süden, an den Küsten oder in den Ebenen. Er weist jedoch gleichzeitig auf den wesentlichen Umstand hin, dass es vor allem die Nekropolen sind, in denen die größten Mengen von Siegelamuletten gefunden werden, für Sichem bisher aber keine bronzezeitlichen Gräber identifiziert wurden.

[2] Ein weiterer bislang unpublizierter Skarabäus vom *Tell Balāṭa* wurde vom Autor bei einem Symposium im Nov. 1999 angesprochen (S. WIMMER, "*jmnjj.t*-Skarabäen ?", Akten des Symposiums „Skarabäen außerhalb Ägyptens", Institut für Vorderasiatische Archäologie und Institut für Ägyptologie der Univ. München, 29.11.1999, hgg. von A. NUNN und R. SCHULZ, in Druck); eine vollständige Publikation dieses Stücks, das in Balata aufbewahrt wird, soll erfolgen, sobald die Umstände vor Ort es erlauben.

[3] O. TUFNELL, *Studies on Scarab Seals*, Vol. II, Warminster 1984.

geriffelt. Das vordere und das mittlere Beinpaar treffen sich auf Höhe der Seitenkerben (TUFNELL Typ d6).

Die Diskussion der Kriterien bei KEEL[4] macht deutlich, dass gesicherte Hinweise zur Datierung hieraus nicht zu gewinnen sind. In Frage kommen demnach sowohl das Mittlere Reich, wie auch die Hyksoszeit, also die gesamte Mittelbronzezeit II. Zwar könnte die elaborierte Seitengestaltung und die feine Gesamtausführung sicherlich auch für spätere Ansetzungen in Anspruch genommen werden; auch sind glatte Rücken später nicht ausgeschlossen.[5] Mit Blick auf die geometrische Designklasse der Basis lässt sich aber doch eine hohe Wahrscheinlichkeit zumindest auf den weitgespannten Zeitraum von der 12. bis zur 15. Dynastie kumulieren.

Die Basisdekoration weist 8 konzentrische Doppelkreise mit Punkt auf, in nicht ganz exakt, aber zweifellos intendiert symmetrischer Anordnung, um ein Paar spitzer Dreiecke herum. Diese verbinden mit ihren Seiten jeweils zwei der Doppelkreise. In der Motivklasse „Kreis bzw. Kreis mit Punkt im Zentrum" nach TUFNELL[6] dürfte die Gruppe 4B2 in Frage kommen. Abb. 1/1 (aus Tell el-Far^{c}ah) und 1/2 (aus Tell el-^{c}Ajjul) sind TUFNELLs Beispielen für diese Gruppe entnommen. Eine genaue Parallele zu dem neuen Stück konnte ich nicht finden. Am nächsten kommt ein Skarabäus aus Jericho (Abb. 1/3). Abb. 1/4 (aus Akhziv) und 1/5 (aus Tell el-^{c}Ajjul) gehören mit dem umrahmten Nefer-Zeichen zu Gruppe 4D. Aus Sichem schließlich stammen bisher 6 Skarabäen mit Kreismotiven (Abb. 2).[7] Nur Abb. 2/1 und 2/2 sind dabei, auch was die glatte Oberseite angeht, entfernt vergleichbar.

Die mit Röhrenbohrern leicht herstellbaren, optisch effektvollen, konzentrischen Kreismotive kommen zu unterschiedlichsten Zeiten in verschiedenen Kulturen vor. Aus Sichem vgl. z.B. Applikationen und einen Anhänger aus Knochen (einfache Kreise) und eine Kosmetikschale aus Kalkstein (Doppelkreise).[8] Deutungsversuche erscheinen wenig überzeugend, zumal die Vorstellung von der Sonnenscheibe, wenn ägyptische Wurzeln unterstellt werden sollen, an der Hieroglyphe, die aus einem einfachen, größeren Kreis mit kleinem Punkt in der Mitte besteht, orientiert werden müsste, und Augendarstellungen normalerweise keine Kreisform beanspruchen.[9] Die beiden Dreiecke entziehen sich erst recht einer verantwortbaren Deutung.

---

[4] O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Einleitung*, OBO Ser. Ar. 10, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1995, 39-61.

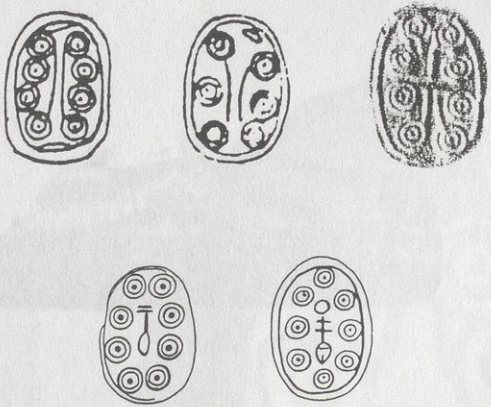
[5] KEEL, *Corpus*, 51 § 103, dann jedoch meist anderes Material.

[6] TUFNELL, *Studies*, 124f., pl. 21-22. Vgl. dazu die Darstellung bei KEEL, *Corpus*, 182f.

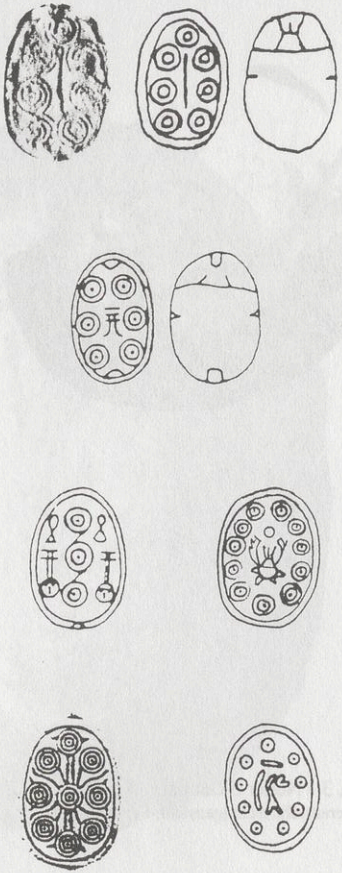
[7] HORN, *JNES* 32, no. 71, ein Skaraboid aus gebranntem Ton, ist mit 9 eingedrückten Kreisen dekoriert. Von HORN unbemerkt, ließe sich damit ein Konoid mit ähnlichem äußeren Erscheinungsbild und 9 Kreisen mit Punkt, ebenfalls aus Sichem, vergleichen: HORN, Objects from Shechem excavated 1913 and 1914, *JEOL* 20, 1968, (73-90) pl. XVI/31.

[8] HORN, *JEOL* 20, pl. XV/4.5.17, pl. XVI/32. Vgl. auch V.I. KERKHOF, Catalogue of the Shechem Collection in the Rijksmuseum van Oudheden in Leiden, *Oudheidkundige Mededelingen* 1969, (28-109) fig. 25/7.8, 32/15.

[9] Zur Diskussion s. KEEL, *Corpus*, 182 (mit Lit.), der den Einwand gegen die Sonnen-Form ebenfalls anführt, jedoch beide Deutungen grundsätzlich, auch in Kombination, zulässt.



oben: Abb. 1 - Vergleichsstücke
1: TUFNELL, *Studies*, pl. 21/1936. - 2: TUFNELL, *Studies*, pl. 21/1937. - 3: A. ROWE, *A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amuletts in the Palestine Archaeological Museum*, Cairo 1936, no. 77.
4: KEEL, *Corpus, Katalog Band I,* OBO Ser. Ar. 13, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1997, 32f., no. 34. - 5: KEEL, *Corpus KB I*, 472f., no. 1080.



re.: Abb. 2 - Skarabäen mit Kreismotiven aus Sichem
1: Foto aus ROWE, *Catalogue*, no. 382 und (ungenaue!) Nachzeichnung in der Reproduktion bei HORN, *JNES* 21, no. 9.
2: HORN, *JNES* 25, no. 47.
3: HORN, *JNES* 25, no. 48. - 4: HORN, *JNES* 21, no. 21.
5: HORN, *JNES* 32, no. 57. - 6: HORN, *JNES* 25, no. 49.

Abb. 3 - Neuer Skarabäus vom *Tell Balāṭa*
Vorderansicht, Schrägansicht, Seitenansichten.

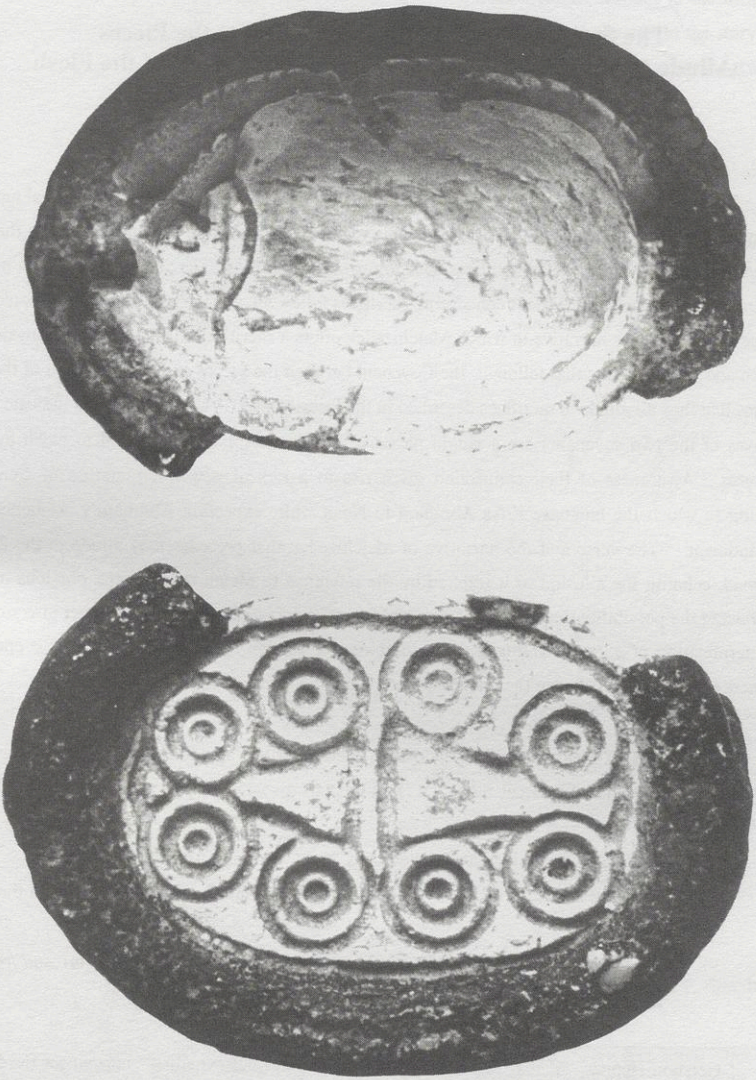


Abb. 4 - Neuer Skarabäus vom *Tell Balāta*
Oberseite, Basis.

BN 112 (2002)

The Sacrifices in the Covenant Between the Pieces Allude to the Laws of Leviticus and the Covenant of the Flesh

Gershon Hepner – Los Angeles

Recognition of verbal resonances is of major importance in the interpretation of biblical narratives and their linkages to biblical laws[1]. A close reading of the narrative of the Covenant between the Pieces indicates that it reflects the laws of Leviticus concerning burnt offerings. The allusions the Torah makes in this narrative to the laws in Leviticus concerning sacrifices follow an allusion to the law of the thanksgiving sacrifice in the previous narrative in which Melchizedek offers a sacrifice to El Elyon. An analysis of this sacrifice and the covenants that follow it, the Covenant between the Pieces and the Covenant of the Flesh, indicates that they all allude to sacrifices described in the Priestly laws. Verbal resonances indicate that the narratives of the two covenants are a single narrative in which Abraham is linked to Noah by verbal resonances. Awareness of their connection gives rise to a radical new interpretation of Gen. 15: 6 according to which the language links Abraham to Noah while expecting Abraham's obedience to the commandment. The verse and the narrative of Melchizedek that precedes may allude to the Zadokite priesthood, echoing the allusion to it implied by the reference to Melchizedek in the previous narrative while raising the possibility that it is a Zadokite document of post-exilic origin. The paper also suggests a new interpretation of *piggul*, relating it to a prohibition of carrion. This interpretation is supported by awareness of the linkage between the manna narrative and the laws of *piggul*.

The Torah first mentions animal sacrifices, each described as a מנחה, a term that the author of Samuel uses for an animal offering (1 Sam. 2: 17), in the narrative of Cain and Abel:

> And Abel was a shepherd of the flocks, and Cain was a worker of the soil.
> And it was at the end of days, and Cain brought an offering to YHWH from the fruit of the soil.
> And Abel brought as well מבכרות, *from the first fruit*, of his flock ומחלבהן, *and from their fat*, and YHWH paid attention to Abel and his offering (Gen. 4: 2-4).

[1] Gershon Hepner, "Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality," Journal for the Study of the Old Testament 96 (2001): 3-27; "Midrash and the Elaboration of Biblical Meaning," Judaism (in press); "Jacob's Oath Reflects the Law about Oaths in Lev. 5: 4-6 and Causes Rachel's Death," Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 2002 (in press); "The Affliction and Divorce of Hagar Involves a Violation of the Covenant and Deuteronomic Codes," Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 2002 (in press); "Jacob's Servitude Reflects Differences in the Covenant and Holiness Codes and Deuteronomy," Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 2003 (in press).

The word מבכרות, *from the first fruit*, alludes to the firstfruits mentioned in Exod. 13: 2,15; 23:16; Lev. 2: 14; 27: 26; Deut. 15: 19), while the word ומחלבהן, *and from their fat*, alludes to the fat that the priestly laws require the Israelite to offer to God[2]. Waltke says: "The unusual element in the story from a lexical viewpoint is not that Cain's offering is bloodless but that Abel's is bloody"[3]. Actually the Torah does not highlight the blood that Abel sacrifices but the fat! The Midrash says:

> R. Eleazar said: The Noahides brought well-being offerings. R. Jose b. Hanina said. The Noahides brought only burnt offerings. R Eleazar tried to refute R. Jose b. Hanina from the verse: And Abel, he too, brought from the firstlings of his flock and from their fat (Gen. 4: 4), which implies offerings from which the fat is offered. What did R. Jose make of the word ומחלבהן, *and from their fat*? He took it to mean "and from their fat ones"[4].

It is clear, therefore, that Abel's sacrifice conforms with the priestly laws of sacrifice[5], causing God to be pleased with Abel[6]. Interestingly, Targum Jonathan suggests that Abel's sacrifice was the Passover offering[7], an interpretation that implies that Abel was trying to save his life with a firstborn offering in the same way that the Passover offering saved the lives of Israel, God's firstborn (Gen. 4: 22), in the Tenth Plague.

The Torah mentions sacrifices again after the Flood, when Noah offers sacrifices to God:

> And Noah built an altar to YHWH and took from all the pure animals and from all pure fowls, ויעל עלת במזבח, *and offered burnt offerings upon the altar.*
> וירח י-הוה את־ריח הניחח, *and YHWH smelled the soothing savor* (Gen. 8: 20-21).

---

[2] The Rabbis say that the deficiency of Cain's offering was due to the fact that he offered "from the refuse" (Gen. R. 22: 5).

[3] B. K. Waltke, "Cain and His Offering," Westminster Theological Journal, 48 (1986): 363-372.

[4] Lev. R. 9: 6.

[5] See Kenneth A. Mathews, "Genesis 1-11: 26," The New American Commentary, Broadman & Holman, 1995, 267-268.

[6] It is interesting that the author of Hebrews claims that Abel's sacrifice was better than Cain's because he offered his sacrifices with faith (Heb. 11: 4). This opinion parallels that of Paul in Rom. 4: 1-5; Gal. 3: 5-6, highlighting the importance of Abraham's faith before the Covenant between the Pieces, an opinion to be discussed below. Like Paul, the author of Hebrew misinterprets the texts in Genesis that highlight the important of the sacrifices described in Leviticus.

[7] See Larry Lyke, "King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative," Journal for the Study of the Old Testament Supplement 255, 1997, 36.

The name נח, *Noah*, resonates with the words ריח הניחח, *soothing savor*, words the Torah uses throughout the Priestly laws to denote the fragrance produced by sacrifices (Exod. 29: 18; Lev. 1: 9; Num. 15: 3), and the Torah relates this term to the very name of Noah, as the Midrash points out[8]. The words ריח הניחח, *soothing savor*, also recall language in the Gilgamesh tale where the hero offers sacrifices and libations after the flood and the hungry gods, having been denied food during the flood, smell the "sweet savor" and "crowded like flies around the sacrificer"[9]. However, as Sarna points out, the fact that Noah offers no libations indicates that he does not feed a hungry deity[10]. His sacrifices contrast with those in the Gilgamesh epic and echo those in Leviticus that do not feed God but please Him by their ריח הניחח, *soothing savor*, their acceptance being a sign that He does not reject them (Lev. 26: 31; cf. Amos 5: 21). The Holiness Code uses the phrase ריח הניחח, *soothing savor*, which the Priestly legist uses in Exod. 29: 18, 41; 29: 25; Lev. 1: 9, 13, 17; 3: 5, 16; 2: 2, 9, 12; 6: 8, 14; 8: 21, 28; Num. 15: 7, 10, 13, 14; 28: 6,8,24,27; 29: 2, 6, 8, 13, 26[11], when describing how God will lay waste the cities of the Israelites should they disobey His laws:

> And I will make your cities a ruin and make your sanctuaries desolate and I will not אריח בריח ניחחכם, *savor your soothing savors* (Lev. 26: 31).

The verbal resonances that link the covenant that God makes with Noah to the one that the Holiness Code says God makes with Israel imply that the sweet savor God smells when Noah offers Him sacrifices after the Flood is a sign that He no longer wishes to destroy mankind because the Holiness Code makes it clear that God will not smell such sweet savor when He intends to wreak destruction.

The Covenant between the Pieces is the second narrative in which the Torah mentions animal sacrifices[12]. Before promising Abram that his seed will inherit the land of Canaan after enduring 400 years of slavery (Gen. 15: 13-16) God says to him:

---

[8] Gen. R. 25: 2. The Midrash gives an alternative explanation of Noah's name, relating it to the words ותנח התבה *and the Ark rested* (Gen. 8: 4) (Gen. R. 25: 2). The Torah probably implies both explanations, as is often the case with biblical names.

[9] ANET, 95.

[10] Nahum Sarna, "The JPS Pentateuch: Genesis," Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1989, 59.

[11] Milgrom points out that Ezekiel uses the word only for idolatrous worship (Ezek. 6: 1; 16: 17-19; 2: 28, except for Ezek 20: 41, where it bears a figurative meaning (Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," New York, Anchor Bible, Doubleday, 1991, 162-163).

[12] I discount the sacrifices that God may have made after the Primal Sin in order to make garments out of skin for Man and Woman (Gen. 3: 21). Presumably these skins were obtained from animals, implying that God sacrificed animals in order to cover Man and Woman! Since God build Woman from a

> Pray take for Me a heifer that is משלשת, *three-year old*, a goat that is משלשת, *three-year old*, and a ram that is משלש, *three-year old*, and a turtledove and a young bird (Gen. 15: 9).

The Midrash claims that the literal meaning of the words משלשת and משלש, is "three-year old", a meaning that is attested in Nuzi Akkadian[13]. The Midrash has a different explanation, suggesting that the words imply that God shows Abram three kinds of animals in each group:

> He showed him three kinds of bullocks, three kinds of goats and three kinds of rams. Three kinds of bullocks: the bullock sacrificed on the Day of Atonement, the bullock sacrificed on account of the unwitting transgression of any of the precepts (Lev. 4: 13-21) and the heifer whose neck was broken (Deut. 21: 1-9). Three kinds of goats: the goats sacrificed on festivals, the goats sacrificed on the New Moon and the she-goat brought by an individual (Lev. 4: 27-31). Three kinds of rams: the reparation offering of certainty[14] and the reparation offering where there is some doubt and the purification offering of the lamb brought by an individual (Lev. 4: 32). And a turtledove and a young bird: that is the turtledove and the young dove (Lev. 1: 14). "And He took him all these" (Gen. 15: 9). R. Simeon b. Yohai said: The Holy One blessed be He showed Abraham all the atoning sacrifices except the tenth of an ephah [of fine flour] (Lev. 5: 11)[15]. The Rabbis say: He showed him the tenth of an ephah also, for "כל אלה, *all these*," is stated here (Gen. 15: 10), while elsewhere it is said: "And you shall bring the cereal offering that is

---

צלע, *side*, of Man (Gen. 2: 22-23), that echoes the צלע, *side*, of the tabernacle where the word appears 10 times in the description of the instructions for the tabernacle (Exod. 25: 12 [2], 14; 26: 26, 27 [2], 35 [2]; 27: 7; 30: 4), and 7 times in the description of its construction (Exod. 36: 25, 31, 32; 37: 3, 5, 27; 38: 7), it is likely that the way that God covers Man and Woman is meant to foreshadow the way that the Israelites cover the tabernacle.

[13] Nuzi Akkadian cognates identify animals which have the legal age for sacrifice, as E. A. Speiser reported in the Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 72 (1938): 15-17. See P. Kyle McCarter, on 1 Sam. 1: 24 ("1 Samuel," The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1980, 63).

[14] B. T. Zebahim 54b.

[15] The omission of the cereal offering is interesting. It is the sacrifice that the suspected adulteress must offer. A close reading of the language in Gen. 16: 5 suggests that Sarah suspects Hagar of being an adulteress and that she suffers a measure for measure punishment when the same suspicion falls on her because she becomes pregnant only after being taken by Abimelech. As a suspected adulteress Sarah would be required to offer a reparation-offering as part of the ordeal necessitated by her ostensible sacrilege. This reparation offering of one tenth of an ephah of fine flour is the one that the suspected adulteress must offer (Num. 5: 15). It is possible that the Torah fails to allude to this sacrifice in the Covenant between the Pieces in order to indicate that Sarah has no need to offer it since she never commits adultery despite the fact that she is taken by Abimelech in Gen. 20: 2 and becomes pregnant thereafter.

made מאלה, *of these things* (Lev. 2: 8). "But the bird he did not split" (Gen. 15: 10). He intimated to him that the bird for the burnt offering is divided (Lev. 1: 15), but the bird for the purification offering is not divided (Lev. 5: 8)[16].

It is likely that the sacrifice in Genesis 15 foreshadow the three kinds of burnt offerings listed in the first chapter of Leviticus, as Ginsburg points out[17]. The list of these animals consists of cattle (Lev. 1: 3), animals from the flock (Lev. 1: 10) and birds (Lev. 1: 14). They therefore follow the order of sacrifices for the burnt offering described in the first chapter of Leviticus[18]. The fact that the sacrifices in the Covenant between the Pieces follow the order of sacrifices described in the first chapter of Leviticus supports this suggestion. Although the Midrash suggests that the sacrifices Abram offers are a חטאת, *purification offering*, it is likely that they are an עולה, *burnt offering*, echoing the one that Noah offers after the Flood (Gen. 8: 20), and foreshadowing the one that Abraham brings in the near-sacrifice of Isaac, where the word עולה, *burnt offering*, appears 6 times (Gen. 22: 2, 3, 6, 7, 8, 13)[19]. The Midrash gives a homiletic explanation for the fact that Abram does not divide the bird, claiming that while the other sacrifices symbolize the other nations the bird symbolizes Israel which the author of Song of Songs compares to a dove[20], as in Song 2: 14. However, the plain reason why Abram does not split the birds is because he follows the prohibition of dividing birds stated in Leviticus:

> And the priest shall tear it open by its wings but not יבדיל, *divide*, it (Lev. 1: 17).

The word יבדיל, *divide*, is semantically similar to בתר, *split*, the word that is used 3 times in the Covenant between the Pieces (Gen. 15: 10 [3]), but otherwise only twice in the bible, in Jer. 34: 18-19, in a passage where Jeremiah clearly echoes the Covenant between the Pieces, with the language in Jer. 34: 13

---

[16] Gen. R. 44: 14.

[17] C. D. Ginsburg, "The Third Book of Moses Called Leviticus. Vol. 3 of The Handy Commentary," ed. C. J. Ellicott, London, Cassel, 1889.

[18] This explanation also supports the suggestion of Rabbenu Jonah ben Abraham Gerondi (c. 1200-1263) in his commentary to the introduction of the tractate of Berakhot that the animals that Abram splits in the Covenant between the Pieces constitute the paradigm of all other sacrifices. It is interesting that according to another Midrashic interpretation the four animals represent the kingdoms of Babylonia, Media, Greece and Rome (Gen. R. 44: 15). This interpretation links the animals in the Covenant between the Pieces with the four kings of the east who attacked the five kings of the east in the narrative that precedes the Covenant between the Pieces (Gen. 14: 1-2), and is therefore based on a close reading of the text rather than a flight of the midrashic imagination.

[19] In Genesis, The term עולה, *burnt offering*, denotes only the sacrifices brought by Noah (Gen. 8: 20), and Abraham (Gen. 22: 2, 3, 6, 7, 8, 13), not only linking them but highlighting the burnt offering brought by Abraham since it is the seventh citation of the word (see Wilfried Warning "Terminologische Verknüpfungen und Genesis 22," Spes Christiana 12 (2001): 38-39.

[20] Pirqei deRabbi Eliezer 28 cited by Rashi.

echoing the language in Gen. 15: 7 while the language in Jer. 34: 20 echoes language in Gen. 15: 11. Thus the sacrifices in the Covenant between the Pieces echo the laws of the first chapter in Leviticus even more closely than the Midrash suggests.

It should be noted that in the Mari texts to kill the foal of an ass (*hayarum/ayarum qatalum/suqtulum*) means to conclude a covenant, as Sarna points out[21], suggesting that the term "son of חמור, *Hamor*," in the narrative of the rape of Dinah (Gen. 34: 1), may mean "bound by treaty". This would be consistent with the rest of the narrative where Hamor tries to bind the children of Israel to his people by a treaty and is even willing to allow all his people to be circumcised in order that this treaty take place. The Torah forbids the Israelites to offer the firstborn of a חמור, *ass*:

> And every breacher of a חמור, *ass*, you must redeem with a lamb; if you do not redeem, then you must break its neck. And every firstborn of a human among your sons you must redeem (Exod. 13: 13).

It is likely that this prohibition is meant to highlight the fact that the treaty the Israelite makes with God must be made with a pure animal, echoing the sacrifices of pure animals described not only after the Flood (Gen. 8: 20-21) but in the Covenant between the Pieces[22].

The Torah also alludes to sacrifices, albeit non-animal sacrifices, immediately before the Covenant between the Pieces when it says:

> And Melchizedek king of שלם, *Salem*, had brought out bread and wine. And he was a כהן, *priest*, to El Elyon.
> And he blessed him and said: Blessed is Abram to El Elyon, creator of the heavens and the earth.
> And blessed is El Elyon who delivered your foes into your hand (Gen. 14: 18-20).

Melchizedek, a כהן, *priest*, to El Elyon, offers bread and wine to his god in שלם, *Salem*, which is either ירושלם, *Jerusalem*, as the Targumim suggest, or Shechem, the latter identification being supported by language in Gen. 33: 18, as Rashbam points out on that verse. The Midrash considers these sacrifices to

---

[21] Nahum Sarna, "The JPS Pentateuch: Genesis," Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989, 114.

[22] It is interesting that according to another Midrashic interpretation the four animals represent the kingdoms of Babylonia, Media, Greece and Rome (Gen. R. 44: 15). This interpretation may be an attempt to link the animals in the Covenant between the Pieces with the four kings of the east who attacked the five kings of the east in the narrative that precedes the Covenant between the Pieces (Gen. 14: 1-2).

foreshadow those described by the Priestly legist in Numbers[23], foreshadowing the sacrifices that would be brought in Jerusalem. Although the name El Elyon means "God the Highest" it is also the name of a Canaanite god, as Cross points out[24]. Abram therefore makes it clear that he worships YHWH alone, saying:

> הרימתי ידי אל-יי-הוה, *I have raised my hand to YHWH*, El Elyon, creator of the heavens and the earth (Gen. 14: 22).

Abram not only makes it clear that he considers the sacrifice that Melchizedek offers El Elyon to be dedicated to YHWH, describing El Elyon not only as "El Elyon, creator of the heavens and the earth" (Gen. 14: 19), but as "YHWH, El Elyon, creator of the heavens and the earth" (Gen. 14: 22). He also emphasizes that he considers the sacrifice to have been offered in accordance with the Levitical law regarding the תודה, *thanksgiving offering*, which is technically a תרומה, *gift*:

> If he offer it on account of תודה, *thanksgiving*, he shall offer together with the sacrifice התודה, *of thanksgiving*, unleavened cakes mixed with oil, unleavened wafers smeared with oil and well-soaked cakes of semolina mixed with oil,
> with cakes of leavened bread he should offer his sacrifice, along with his תודה, *thanksgiving*, of well-being
> And he shall offer one of each kind from every offering, תרומה לי-הוה לכהן, *a gift to YHWH, to the priest*, who dashes the blood of the well-being offerings (Lev. 7: 12-14).

When Abram uses the word הרימתי, *I have raised*, he alludes to the law of the תרומה, *gift*, in Leviticus, implying that he considers Melchizedek's sacrifice of bread and wine to be comparable to the תרומה, *gift*, that the Torah says that the Israelite may offer God. The fact that the offering that Melchizedek brings is called מעשר, *a tithe*, supports this explanation, because the Torah uses the verb רום, meaning "elevate" or "set aside," to describe the way that the offering of מעשר, *a tithe*, must be made:

> For the מעשר, *tithe*, of the Israelites which ירימו, *they raise*, to YHWH as תרומה, *a gift*, I have given the Levites as a share (Num. 18: 24).

A similar wordplay to the one in which the word הרימתי, *I have raised*, alludes to the sacrifice of תרומה, *gift*, occurs in the manna narrative:

---

[23] Gen. R. 43: 6.

[24] Frank Moore Cross, "Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History and Religion of Israel," Harvard University Press, 1973, 46-60.

> And they did not listen to Moses ויותרו אנשים, *and some men left a remainder*, of it until daybreak, וירם, *and it raised*, maggots, ויבאש, *and became offensive* (Exod. 16: 20).

The word וירם, *and it raised*, implies that the manna is God's תרומה, *gift*, to the Israelites, echoing the תרומה, *gift*, that the Priestly legist commands that they offer him while the word ויותרו, *and they left over*, resonates with the word נותר, *remainder*, describing the remainder of sacrifices that the Priestly author forbids the Israelite to eat (Lev. 7: 18; Lev. 19: 6)[25]. The verb באש that the Torah uses to describe the offensiveness of the manna after it has become a remainder is one that is characteristically used to describe the offensiveness of corpses such as the dead frogs in the Second Plague (Exod. 8: 10), and human corpses (Isa. 34: 3). Indeed, the Torah describes the portion of the manna as being an עמר, *omer* (Exod. 16: 18), linking it to the עמר, *sheaf* (Lev. 23: 10), that the Holiness Code commands the Israelite to elevate on ממחרת השבת, *on the morrow of the Sabbath* (Lev. 23: 11). This term that probably means "the morrow of the Passover," as a close reading that links the phrase to the term ממחרת הפסח, *on the morrow of the Passover*, in Num. 33: 3 and Josh. 5: 11 indicates[26]. Although the verb נוף which the Holiness Code uses for the verb "elevate" in Lev. 23: 11 differs from the verb רום, *elevate*, it is semantically identical, as Milgrom points out[27], so that the verbal resonance links the manna to the offering that the Holiness Code commands the Israelites to offer God ממחרת השבת, *on the morrow of the Sabbath* (Lev. 23: 1). Interestingly, the Torah says that the Israelites leave Egypt ביד רמה, *with elevated hand* (Exod. 14: 8; Num. 33: 3). This foreshadows the תנופה, *elevation offering* (Lev. 23: 17), they must offer ממחרת השבת, *on the morrow of the Sabbath*, because the verb נוף means "raise". The Deuteronomist alludes to the elevation offering in an oblique manner that involves exquisite wordplay. He says that the Israelites must start counting the seven weeks after the Passover when the חרמש, *sickle*, is first raised to the standing grain (Deut. 16: 9). The word חרמש, *sickle*, resonates anagrammatically with מחרת, *morrow* ((Lev. 23: 11), and is associated with the verb נוף, *elevate*, to describe the elevation of the sickle that cuts the grain:

---

[25] Regarding the prohibition of remainders, Mary Douglas notes the use of the concept to describe the "remainder" of Israel (Ezek. 6: 8; Zeph. 2: 9; Mic. 5: 7, 8; Zech. 14: 2), and suggests that the prohibition of the "remainder," including the caudate lobe of the liver which the Torah describes as יותרת, *remainder* (Exod. 29: 13; Lev. 3: 4, 10, 15; 4: 9; 8: 16, 25; 7: 4; 9: 10, 19) may related to the desire to save a remnant of Israel after the invasion of the northern kingdom in the 7th century of the Temple of Solomon in the 6th (Mary Douglas, "Leviticus as Literature," Oxford University Pres, 200, 81-86).

[26] The term "the morrow of the sabbath" (Lev. 23: 11) probably means "the morrow of the Passover," as indicated by verbal resonances that link the law to language in Josh. 5: 11-12.

[27] Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," Anchor Bible, Doubleday, New York, 1991, 461-473.

When you enter another man's standing grain you may pluck ordained fruit with your hand, וחרמש לא תניף, *and do not raise a sickle*, to your fellow's standing grain (Deut. 23: 26).

The word חרמש, *sickle*, therefore alludes both to the term מחרת, *morrow*, and the תנופה, *elevation offering*, that is brought on it. Another interesting connection between the manna and the elevation offering is the fact that the Torah compares it to כפר, *hoar-frost* (Exod. 16: 14), implies that it has an expiatory function like sacrifices offered to God since כפר, *hoar-frost*, resonates with כפר, *expiate*. It follows that the wordplay implying that Abram considers Melchizedek's sacrifice to be comparable to the sacrifice the Torah denotes with the word תרומה, *gift*, parallels a similar wordplay regarding the manna. The wordplay also implies that Abram considers the sacrifice of Melchizedek, כהן, *priest*, to El Elyon is dedicated not to the Canaanite god El Elyon but to YHWH, the God to whom the Levitical laws commands the Israelite to offer תרומה לי-הוה לכהן, *a gift to YHWH, to the priest* (Lev. 7: 14).

The word הרימתי, *I have raised* (Gen. 14: 22), alluding to the sacrifice that the Torah classifies as a תרומה, *gift*, has an Akkadian cognate *ramu*, which mean "give a gift": the nouns *rimu* and *tarimtu* mean *gift*[28]. Yochanan Muffs has shown that the word *rimutu* conveys the legal idea of free and uncoerced willingness, the will that motivates the giving of a gift or the selling of property, similar to the Aramaic *brhmn*, meaning "with love" or "willingly"[29]. By using the word הרימתי, Abram signifies not only that he is offering the sacrifice of a תרומה, *gift*, to El Elyon but highlights the fact that he is giving it willingly and generously in accordance with the Levitical law concerning the sacrifice of תודה, *thanksgiving*. That this sacrifice is described immediately before the Covenant between the Pieces implies not only that God accepts Abram's sacrifice of תודה, *thanksgiving*, but that it foreshadows the sacrifice that Abraham himself makes at God's behest in the Covenant between the Pieces. Interestingly, when the Covenant between the Pieces uses the word שלם to denote the completion of the sin of the Amorite which is a prerequisite for the return of the fourth generation from exile and affliction (Gen. 15: 16), it implies that the fourth generation after Abram will go to שלם, *Salem*, the seat of Melchizedek, described as the king of שלם, *Salem*, in the previous narrative (Gen. 14: 18), and implied by the word צדקה, *righteousness* (Gen. 15: 6). Rabbi J. B. Soloveitchik has suggested that Jacob thought that the fourth generation to which the promise refers were his children who accompanied him to Shechem after leaving Laban. The Torah identifies Shechem with Salem in Gen. 33: 18, as Rashbam points out. This may explain why Jacob calls the altar that he builds in Shechem/Salem "El, the God of Israel" (Gen. 33: 20), a name that is a variation of the name of the god

---

[28] W. von Soden, "Mirjam-marion (Gottes-) Geschenk," Verkündigung und Forschung, 1970, 2: 69-72.

[29] Yochanan Muffs, "Love and Joy: Law, Language, and Religion in Ancient Israel," Harvard University Press, 1992, 122, fn. 10 on 132.

whom Melchizedek calls El Elyon and Abram calls YHWH, El Elyon, and now carries Jacob's new name, Israel!

The sacrifice of Melchizedek that Abram regards as a תרומה, *a gift*, prepares the stage for the Covenant between the Pieces, because before this covenant the Torah says:

> והאמן, *and he trusted*, in YHWH, ויחשבה לו לצדקה, *and he accredited it to him as merit* (Gen. 15: 6).

The meaning of the word צדקה in this verse and elsewhere is unclear. It resonates with the name of מלכי־צדק, *Melchizedek*, linking the descendants of Abram to מלכי־צדק, *Melchizedek*, as the Psalmist says:

> YHWH has sworn and will not relent.
> You are a priest forever,
> by My decree מלכי־צדק, *Melchizedek* (Ps. 110: 4).

The verbal resonance suggests that the word לצדקה in Gen. 15: 6 may be an allusion to the priesthood of צדוק, *Zadok*, a priest whom the Chronicler claims to have Aaronite lineage (1 Chron. 6: 3-8; 24: 3), like Ezra, who was a descendant of Zadok and his father Ahitub (Ezra 7: 1-6). If this is correct then the language in Gen. 15: 6 proleptically validates Solomon's choice of Zadok (1 Kings 2: 35; 1 Chron. 29: 22), followed by his son Azariah (1 Kings 4: 2), when he dispossessed Abiathar from the Shilonite house of Eli which may have claimed descent from Moses[30], in contrast to David who had appointed Abiathar as his priest together with Zadok (2 Sam. 8: 17). Indeed, the name of אליעזר, *Eliezer*, Abram's steward whose name is mentioned only in the Covenant between the Pieces (Gen. 15: 2), may be an allusion to עזריה, *Azariah*, Zadok's son mentioned in 1 Kings 4: 2 as well as the Zadokite priest whom the Chronicler describes as being the chief priest in the time of Hezekiah (2 Chron. 31: 10)[31]. Indeed, the name עזריה,

---

[30] See Frank Moore Cross, "Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays on the History of Religion of Israel," Harvard University Press, 1973, 209-215.

[31] The resonance between the name of Zadok's son עזריה, *Azariah*, and אליעזר, *Eliezer*, whose name is mentioned only in Gen. 15: 2 certainly supports the view that the word לצדקה, *as merit*, refers to Zadok. On the other hand, it should be remembered that the use of the name אליעזר, *Eliezer*, may be based on its resonance with the word זרע, *seed* (see Gershon Hepner, "Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality," Journal for the Study of the Old Testament 93 (2001): 11-12). Furthermore, the name Melchizedek may be related to a Canaanite god referred to in late sources as Sydyk, connected with the sun god and justice. Many monarchs in the ancient Near East adopted the epithet meaning "righteous king," including King Yehimilk (ca 950 B.C.E.) and King Yehaumilk (5th-4th century B.C.E., both of Byblos, while in Mesopotamian royal inscriptions the corresponding epithet was šar mešarim. The name of Sargon means "the king is legitimate" (*šarru-ken*) (see Nahum Sarna, "The JPS Pentateuch: Genesis," The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989, 380). Although the name of אליעזר, *Eliezer*, suggests that the author is alluding to Zadok's son עזריה, *Azariah*, it is also possible that he is alluding to the צמח צדקה, *sprout of righteousness*, to whom Jeremiah alludes (Jer. 33: 15) in a covenant in which God promises that the

Azariah, is semantically equivalent to אליעזר, *Eliezer*, the former meaning "the warrior of Yah" while the latter means "the warrior of El". The word והאמן, *and he trusted*, may be an allusion to the כהן נאמן, *faithful priest*, to whom God refers when telling Eli that He would terminate his priesthood:

> And I will establish for Myself a כהן נאמן, *faithful priest*. That which is in My heart and soul he will do, and I will build him a בית נאמן, *faithful house*, and he will go before My anointed one all the days (1 Sam. 2: 25).

According to this explanation, it is possible that the language in Gen. 15: 6 links the rulership of Abraham to the priesthood of Zadok, the priest who replaces the Elide priests when Solomon banishes Abiathar, the last of the Elides, as a result of his support of Adonijah (1 Kings 2: 26-27), replacing him with Zadok (1 Kings 2: 35) and Zadok's son Azariah (1 Kings 4: 2).

צדקה can mean "merit" as in Deut. 6: 25; 9: 5, 6; 24: 13 where Targum Onqelos and Jonathan translate the word זכו or זכות, meaning "merit". When the Jews of Elephantine write to the governor of Judea asking his help in building the Jewish temple in Elephantine they tell him that a positive answer to their request will be a "*tsdqh*, *credit*, to you before Y"[32]. In the Aramaic Nerab inscription we read: "On account of my merit (*bsdqty*) he established for me a good name and he lengthened my days"[33]. Deutero-Isaiah appears to echo the language in Gen. 15: 6, linking the promise of the land to righteousness, as John Van Seters points out[34]:

> And your people are all צדיקים, *righteous*, they will inherit the land forever (Isa. 60: 21a)[35].

Davidic line and the Levitical priests would never be cut off (Jer. 32: 20-21). In that covenant God compares the numbers of the Israelites to the hosts of heaven and the sand of the sea (Jer. 32: 22), echoing God's words to Abram in Gen. 15: 5.

[32] A. E. Cowley, "Aramaic Papyri Discovered at Assuan," London, 106, 30.27, cited by Moshe Weinfeld, "Anchor Bible: Deuteronomy 1-11," New York, 1991, 349.

[33] H. Donner and W. Röllig, "Kanaanäische und aramäische Interschriften," Wiesbaden, 1962-64, 226.2-3.

[34] John Van Seters, "Prologue to History: The Yahwist as Historian," Louisville, Westminster, John Knox, 1992, 250-251.

[35] Sommer notes that Deut. 60: 17-61: 1 alludes to Isaiah 11 and the presence of the word צדק in Isa. 11: 4, 5 but does not make any reference to the way that Deutero-Isaiah alludes to Gen. 15: 6 and the promise of the land in the Covenant between the Pieces (Benjamin D. Sommer, "A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66," Stanford University Press, 1998, 86-87.

The Psalmist echoes the phrase ויחשבה לו לצדקה when describing the way that God gives Phineas credit for stopping the plague after the Israelites whore after Midianite women:

> ותחשב לו לצדקה, *and it was considered as merit for him* (Ps. 106: 31).

Targum Jonathan translates: "It will be accredited to him לזכו, *as merit*". In the Priestly law the Torah four times uses the verb חשב to mean "accredit":

> And if any of the well-being sacrifice should be eaten on the third day the person who offers it will not be acceptable. As for the person who offered it, it will not be acceptable for him; it will not יחשב, *be accredited*, to him, it is פגול, *offensive*, and the person who offers it shall bear his punishment (Lev. 7: 18).
>
> Blood יחשב, *shall be accredited*, to that man: he has shed blood, and that man shall be cut off from the midst of his people (Lev. 17: 4).
>
> ונחשב, *and it will be accredited*, for them as your gift, like the grain from the threshing-floor and like the flow from the vat....
> And you shall say to them: When you separate the fat from it ונחשב, *and it will be accredited*, to the Levites like the produce of the threshing floor or vat (Num. 18: 27, 30).

In Lev. 17: 4 the Holiness Code uses word יחשב, *will be accredited*, to say that the blood of the man who slaughters an animal outside the sanctuary will be considered subject to forfeit like that of a murderer. The word implies a legal pronouncement, implying that a sentence will issue from the divine court[36], contrasting the punishment that the divine court inflicts for improper sacrifices with the award of merit that it court awards when a sacrifice is performed in accordance with the Priestly law, as in Lev. 7: 18 and Num. 18: 17, 30. . Targum Jonathan translates the word יחשב in Lev. 7: 18 as "will not be reckoned to him לזכו, for merit" and both Targum Onqelos and Jonathan translate the word ונחשב, *then it shall be accredited*, in Num. 18: 27 and 30 as "then it shall be accredited as merit". The translation highlights the connection between the law in Lev. 7: 18 and the Covenant between the Pieces. The verses share the verb חשב, which can mean "consider" or "accredit". The linkage implies that when the Torah says that Abraham's trust in God caused God to accredit merit to him it considers that Abram's trust in God brings him the same merit as sacrifices such as the ones he brings in the Covenant between the Pieces or the ones described in Lev. 7: 18 and Num. 18: 27, 30.

---

[36] Jacob Milgrom, "Leviticus 17-22," New York, Anchor Bible, Doubleday, 2000, 1457.

The word לצדקה also implies that God recognizes Abram as a צדיק, *righteous man*, linking him to Noah:

> These are the begettings of Noah: Noah was a man who was תמים צדיק, *righteous, perfect*, in his generations, את־האלהים התהלך־נח, *Noah walked with God* (Gen. 6: 9).

The word לצדקה may mean "as righteousness" as well as "as merit," and thus link Abram to Noah whom the Torah describes as צדיק, *righteous*.

The word והאמן, *and he trusted* (Gen. 15: 6), has the same root as the word אמת, *truth*, which the author of Joshua links with the word תמים, *perfect*, when he says that Joshua exhorts the Israelites to be loyal to God:

> And now, fear YHWH and serve his בתמים ובאמת, *with perfection and truth*, and remove the gods that your fathers served on the other side of the river and in Egypt and serve YHWH (Josh. 24: 14).

The Torah uses the word תמים, *perfect*, to complete the description of Abraham after the narrative of the expulsion of the pregnant Hagar, when it says:

> And Abram was 99 years old and YHWH appeared to him and said: I am El-Shaddai. התהלך לפני והיה תמים, *go before me and be perfect* (Gen. 17: 1).

The words התהלך לפני והיה תמים, *go before me and be perfect*, echo those describing Noah תמים את־האלהים התהלך־נח, *perfect, Noah walked with God* (Gen. 6: 9). The words לצדקה in Gen. 15: 6 and תמים in Gen. 17: 1 link the two pericopes and imply that when God makes the covenant with Abram in the Covenant between the Pieces He makes it with him as a man who is צדיק, *righteous*, while when He makes it with him in the covenant of the flesh in Genesis 17 Abraham, as Abram becomes, is תמים, *perfect*. The covenant God makes with Abram therefore echoes the one He makes with Noah whom the Torah describes with both these words in Gen. 6: 9. In both cases the description of the heroes with whom God makes the covenant is similar to terminology in Assyrian land grants, as Weinfeld points out. For example, Weinfeld cites the covenant made with Baltaya, about whom the king says: "Baltaya…whose heart is devoted (lit. is whole) to his master, served me (lit. stood before me) with truthfulness and acted perfectly (lit walked in perfection) in my palace"[37]. Similar language describes God's relationship with David (1 Kings 3: 6; 9: 4;

---

[37] See Moshe Weinfeld, "Deuteronomy and the Deuteronomic School, "Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1992, 75ff.

14: 8; 15: 3)[38]. The word תמים describes loyalty in many places in the bible (Josh. 24: 14; Judg. 9: 16, 19; 2 Sam. 22: 24, 26; Pss. 7: 9; 102: 2, 6), and the word צדיק has a similar connotation, so that both words not only indicate the moral probity of the heroes but their suitability for covenants with God. The fact that the covenant with Baltaya also stresses his truthfulness links God's covenant with Abram about whom the Torah uses the words והאמן, *and he trusted* (Gen. 15: 6), with the one the Assyrian king makes with Baltaya.

Whereas God makes a single covenant with Noah after the Flood He makes two with Abram, linking the Covenant of the Flesh when He recognizes that he is תמים to the Covenant between the Pieces when He recognizes that Abram is צדיק and imbued with אמת, *truth*. The unity between the two covenants is further highlighted by the word כרת, *cut*, which also links them (Gen. 15: 18; 17: 14), as does the word ברית, *covenant* (Gen. 15: 18; 17: 2, 4, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 19, 21)[39]. The reason why God does not make both covenants at the same time is probably because He wishes to exclude the descendants of Ishmael from the Covenant of the Flesh even though Abraham circumcises Ishmael. The Torah makes this clear in two ways, first by intercalating the narrative of the expulsion of the pregnant Hagar between the two covenants and secondly by reporting that God tells Abraham, after he pleads for the life of Ishmael (Gen. 17: 18):

> But My covenant I will establish with Isaac whom Sarah will bear for you at this appointed time in the next year (Gen. 17: 21).

The covenant that God makes with Noah applies to all his sons, including Ham and Ham's son Canaan whom Noah curses. It is a covenant that applies to all mankind in contrast with the one He makes with Abraham. Indeed, even that covenant is made only with Isaac and excludes Ishmael, as the Torah explains in Gen. 17: 21. The Covenant between the Pieces and the Covenant of the Flesh are a single unit in which the covenant God makes with Abram and the sacrifices that accompany them echo the one He makes with Noah after the Flood and the sacrifices that precede it. The covenant with Noah and the Covenant between the Pieces foreshadow the Covenant of the Flesh that God makes with Abram after changing his name to Abraham in the second part of a divided pericope. Both covenants that God makes

---

[38] For the linkage between the Covenant between the pieces and david see R. Clements, "Abraham and David: Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition," London, SCM Press, 1967, 55-60.

[39] The fact that the word ברית, *covenant*, appears 11 times in the two covenants links the verb to the verb מול, *circumcise*, which appears 11 times in the Covenant of the Flesh (Gen. 17: 10, 11, 12, 13 [2], 14, 23, 24, 25, 26, 27). This number is associated with multiplication (Gershon Hepner, "Verbal Resonances in the Torah and Intertextuality," 96 (2001): 21), as in the appearance of the words שמים, *heavens*, and מים, *water*, in the first Creation narrative (Gen. 1: 1: 1, 8, 9, 14, 15, 17, 20, 26, 28, 30; 2: 1; 1: 2, 6 [3], 7 [2], 9, 10, 20, 21, 22) and the tetragrammaton in the second (Gen. 2: 4, 5, 7, 8, 9, 15, 16, 18, 19, 21, 22), and the words אבן, *stone*, and פדן ארם, *Paddan-aram*, in the narrative describing the way that Jacob has 11 sons in Mesopotamia (Gen. 28: 11, 18, 22; 29: 2, 3 [2], 8, 10; 31: 45, 46 [2]); 25: 20; 28: 2, 5, 6, 7; 31: 18; 33: 18; 35: 9, 26; 46: 15; 48: 7).

with Abraham are part of a single unit in which He first regards Abram as צדיק, *righteous*, and then recognizes him to be תמים, *perfect*. The two covenants with Abraham therefore echo the single covenant with Noah[40].

In addition, circumcision, the sign that God gives Abraham in the Covenant of the Flesh, circumcision, may be considered to be a form of sacrifice. It is as if God requires Abraham to make a partial sacrifice of his own body and that of his descendants before commanding him to offer a complete human sacrifice, his son Isaac (Gen. 22: 1-2). Interestingly, Jacob's struggle with the angel echoes the Covenant between the Pieces. This linkage may explain the deep significance of the way that the angel touches Jacob's member[41]. In ancient Israel it was the custom to hold the circumcized membrum while swearing an oath (Gen. 24: 2-9; 47: 29-31). Noegel[42] suggests that the word פחד, *terror*, that Jacob uses when making an oath by the God of Isaac (Gen. 31: 42, 53, 54), is a wordplay for a cognate Aramaic word meaning "thigh," suggesting that when Jacob swears by the member of Isaac he links the oath that Jacob swears to Laban to the way that the angel touches his member at Jabbok[43], thus linking Jacob's struggle with Esau that follows the struggle with the angel to his struggle with Esau that preceded it. A Babylonian practice attested as early as 1700 B.C.E. settles matters by means of an oath in the presence of a symbol of the god, such as the saw of the sun god, the spear of Ishtar, the mace of Ninurta. The circumcized membrum indicates the presence of God as a divine witness, as R. D. Freedman points out[44]. When the angel touches Jacob's member it makes a covenant with him comparable to the one that God makes with Abraham at the Covenant between the Pieces, affirming that he is destined to fulfill the destiny of the seed

---

[40] The fact that God also regards Abram as imbued with אמת, *truth*, as the Torah indicates by the word והאמן, *and he trusted* (Gen. 15: 6), suggests that the biblical author also regards Abram to echo Baltaya, as we have explained.

[41] Although the angel ostensibly wounds Jacob's thigh a close reading of the narrative and careful analysis of the term גיד הנשה in Gen. 32: 33 which halakhic exegesis considers to mean the tendon of the vein, namely the sciatic nerve, indicates that it is Jacob's genitalia that the angel wounds, as I have shown in a work in preparation where I demonstrate that the phoneme גד has sexual connotations throughout the bible.

[42] Scott B. Noegel, "Drinking Feasts and Deceptive Feasts," in Scott B. Noegel ed., "Wordplay in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature," Bethesda, Maryland, CDC Press, 2000, 171.

[43] A close reading of Gen. 32: 33 indicates that the term גיד הנשה means "male member". Ilona Rashkow highlights the sexual implications behind Jacob's struggle with the angel ("Taboo or Not Taboo: Sexuality and the Family in the Hebrew Bible," Philadelphia, Fortress Press, 2000, 133-138), but fails to recognize the meaning of the word גיד הנשה. An appreciation of this fact clarifies the meaning of several biblical narratives that use the root *gimel* and *dalet*, including the manna narrative where the word גד means the male member (Exod. 16: 21), and the triple prohibition of seething a גדי, *kid-goat*, in the milk of its mother Exod. 23: 19; 34: 26; Deut. 14: 21), which is likely to be an oblique prohibition of intereen mother and son.

[44] R. D. Freedman, ""Put Your Hand Under My Thigh,"---the Patriarchal Oath," Biblical Archaeologist Reader 2.2 (1976): 3-4, 42.

of Abraham that God promises Abraham in the Covenant between the Pieces. The injury the angel causes is comparable to the one that God commands Abraham to inflict on himself in the Covenant of the Flesh that is a continuation of the Covenant between the Pieces. Indeed, in both narratives God changes the hero's name: Abram's name becomes Abraham (Gen. 17: 4) and Jacob's becomes Israel (Gen. 32: 29).

It follows that the Covenant of the Flesh no less than the Covenant between the Pieces involves the obligation of performing a commandment, in spite of Mendenhall's claim that it is a covenant without obligation[45]. This is confirmed in Exodus by language that links the obligation to perform circumcision to language obliging the Israelites to reaffirm the covenant by observing the Sabbath (Exod. 31: 16-17), a commandment that is quite clearly dependent on observance of the laws of the Sabbath. This interpretation contradicts Paul's interpretation of Gen. 15: 6 in which he claims that the verse implies that Abraham's faith in God was his justification and that God did not require him to obey any commandments, including that of circumcision (Rom. 4: 1-5; Gal. 3: 5-6). As Levenson points out, Paul's interpretation of the verse appears to be based on the assumption that Abraham could not have performed any commandments since the commandments were not given before the Sinai theophany[46]. This assumption is mistaken for four reasons.

(a) The linkage between the Covenant between the Pieces and the Covenant of the Flesh established by the words word צדיק (Gen. 15: 6), and תמים (Gen. 17: 1), imply that the commandment of circumcision is part of the Covenant between the Pieces. Even though God does not give Abraham that commandment of circumcision in the Covenant between the Pieces, He anticipates it with the word צדיק and the Torah indicates this anticipation by means of the word תמים at the beginning of the Covenant of the Flesh. It is therefore illogical to conclude, as Paul does, that God does not require Abram to fulfill any commandments when He learns that he trusts Him. The opposite is true. As soon as God learns that Abram trusts God He encourages him to fulfill the commandment of offering sacrifices in accordance with the laws of Leviticus and after Abram expels Ishmael he commands him to circumcise his seed.

(b) Secondly, the language in Gen. 15: 6 alludes to another verse in Deuteronomy:

> וצדקה, *and it will be merit*, for us because we observe and perform all this commandment before the presence of YHWH our God, as He has commanded us (Deut. 6: 25).

---

[45] G. E. Mendenhall, "The Interpreter's Dictionary of the Bible," New York-Nashville, Abingdon, 1962, l. 714 723. See Frank Moore Cross, "Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays on the History of Religion of Israel," Harvard University Press, 1973, 271 fn. 224.

[46] Jon D. Levenson, "Abraham Among Jews, Christians, and Muslims: Monotheism, Exegesis, and Religious Diversity," Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill, 26 (1998): 5-29.

The word לצדקה, *as merit* (Gen. 15: 6), alludes to the word וצדקה, *and it will be merit*, in Deut. 6: 25 where the Deuteronomist explicitly commands the Israelites to obey all the commandments[47]! The fact that the Covenant between the Pieces alludes to language in Deuteronomy which is its *Vorlage* is apparent in another Deuteronomic passage where the Deuteronomist refers to צדקה, *righteousness*:

> Do not say in your heart when YHWH has thrust them out before you, saying: בצדקתי, *because of my merit*, YHWH brought me to take possession, this land, וברשעת, *and because of the guilt*, of these nations YHWH dispossesses them, before you.
> It is not בצדקתך, *because of your merit*, and the rectitude of your heart that you come to inherit their land but ברשעת, *because of the guilt*, of these nations that YHWH dispossesses them before you, and in order to establish the word that YHWH your God swore to your fathers, to Abraham, Isaac and Jacob
> And you shall know that it is not בצדקתך, *because of your merit*, that YHWH gives you this good land to possess it, for you are a stiff-necked people (Deut. 9: 4-6).

The Deuteronomist highlights the fact that God enables the Israelites to take possession of the land of Canaan for two reasons, their צדקה, *righteousness*, and the רשעה, *guilt*, of the nations whom they dispossess. Before the Covenant between the Pieces, God emphasizes that Abram has צדקה, *merit*. After the Covenant he points out that the רשעה, *guilt*, of the Canaanites must be completed before the merit of Abram enables his descendants to possess the land of Canaan:

> And the fourth generation will return here, because the sin of the Amorite is not yet complete (Gen. 15: 16).

Thus the Covenant between the Pieces echoes the Deuteronomist, highlighting the fact that the possession of the land of Canaan by the Israelites is dependent on the Deuteronomic law that requires not only righteousness on the part of the Israelites and guilt on the part of the Canaanites. When God tells Abram that his descendants will only be able to return to the land of Canaan after the sin of the Amorite has been completed He echoes the words of the Deuteronomist who emphasizes that God allows the Israelites to take possession of the land of Canaan not only because of their צדקה, *merit*, but because ברשעת, *because of the guilt* (Deut. 9: 5), of the nations whom God dispossesses from the land of Canaan[48]. It is clear therefore that the word לצדקה, *as merit* (Gen. 15: 6), is a reference to the Deuteronomist's language

---

[47] See Richard Elliot Friedman, "Commentary on the Torah," HarperSanFrancisco, 2001, 588. Friedman points out that the word צדקה appears twice in connection with Abraham (Gen. 15: 6; 18: 19) and once in connection with Jacob (Gen. 30: 33) but not again until Deut. 6: 25.

[48] The similarity with the events in the 20th century when The United Nations recognized the State of Israel only after the evil events of the Holocaust is truly amazing.

explaining that God's gift of the land of Canaan to the Israel is due to the merit the Israelites obtain when they perform the commandments while the Canaanites violate them[49]!

(c) The Torah implies that God fulfills the Covenant between the Pieces when He gives the Israelites the Ten Commandments which begin with the words:

> אנכי י-הוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, *I am YHWH your God who has taken you out of the land of Egypt*, מבית עבדים, *from the house of slaves* (Exod. 20: 2; Deut. 5: 6).

The beginning of the Decalogue echoes the language at the beginning of the Covenant between the Pieces and implies that the covenant is dependent on the Israelites' obedience to God's laws in general and those of the Decalogue in particular. The language at the beginning of the Covenant between the Pieces echoes the introduction to the Decalogue:

> And He said to him: אני י-הוה אשר הוצאתיך מאור כשדים, *who took you out of Ur of the Chaldees*, to give you this land as an inheritance (Gen. 15: 7).

The link between these two pericopes suggests to Fishbane that Abraham served as a prototype of Israel for later generations, comparable to the way that the affliction of Pharaoh in Exod. 12: 17-20 when Abram and Sarai go down to Egypt during a famine parallels the afflictions of the Egyptians during the Tenth Plague[50]. The language in Gen. 15: 7 clearly alludes to language at the beginning of the Decalogue

---

[49] This interpretation has the interesting implication that God expects all people to obey His commandments, even Canaanites, and considers those people who do not to be guilty—hence the words, "because the sin of the Amorite is not yet complete" (Gen. 15: 16).

[50] Michael Fishbane, "Biblical Interpretation in Ancient Israel," Clarendon, Oxford, 1985, 375-376. According to most Jewish interpretations, Exod. 20: 2 is the First Commandment and the language in Exod. 20: 3 begins the Second Commandment. The language in Exod. 20: 2-3 also echoes language in Exod. 6: 6-7, when God promises Moses to take the Israelites out of Egypt". These two verses form one commandment in Judg. 7-10. They view that they form a single commandment is supported by the way that these verses are foreshadowed by language God uses to Moses after revealing His name to Him:

> אנכי י-הוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, *I am YHWH your God who has taken you out of the land of Egypt, from the house of slaves.*
> לא יהיה־לך אלהים אחרים על־פני, *you shall have no other gods*, in My Presence (Exod. 20: 2-3; Deut. 5: 6-7).
>
> Assuredly, say to the Israelites: I am YHWH, והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, *and I will take you out from under the burdens of Egypt*, and I will rescue you מעבדתם, *from servitude to them*, and I will redeem you with an outstretched arm and with great judgments.
> And I will take you to be My people, והייתי לכם לאלהים, *and I will be a God to them*; and you shall know that אני י-הוה אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, *I am YHWH your God who brought you out from under the burdens of Egypt* (Exod. 6: 6-7).

in Exod. 20: 2; Deut. 5: 6[51], clearly implying that the covenant is dependent not on faith, as Paul maintains, but on observance of the commandments of the Decalogue!

Jeremiah also implies that the Covenant between the Pieces is based on observance of the commandments when he says:

> And I will make the men העברים את־בריתי, *who violate My covenant*, who did not maintain the words of הברית, *the covenant*, which כרתו, *they cut*, before Me with the calf which כרתו, *they cut*, into two ויעברו, *and crossed*, between בתריו, *its slices*,
> the princes of Judah and the princes of Jerusalem, the eunuchs and the priests and all the people of the earth העברים, *who cross*, between בתרי, *the slices*, of the calf.
> And I shall hand them over to their enemies, to those who seek to kill them and their carcasses shall become food for the birds of the sky and the beasts of the earth (Jer. 34: 18-20).

In his description of a covenant that clearly echoes the Covenant between the Pieces Jeremiah's use of the root בתר, *slice*, twice (Jer. 34: 18, 19), echoes the root's triple occurrence in Gen. 15: 10, the only other place where the word appears. Jeremiah says:

> The word that came to Jeremiah from YHWH, after Zedekiah cut a covenant with all the people in Jerusalem, to call a release for them,
> לשלח איש את־עבדו ואיש את־שפחתו העברי והעבריה חפשים, *that every person should free his male and female slave free*, so that no Judahite should enslave his brother (Jer. 34: 8-9).

Jeremiah's language alludes to the first law of the Covenant Code:

> If you buy an עבד עברי, *Hebrew slave*, שנים יעבד שש, *he should serve six years*, and on the seventh he should go out חפשי *free*, without payment (Exod. 21: 2).

Jeremiah quotes the Covenant Code almost verbatim, highlighting the fact that he considers obedience to this code the *sine qua non* for the covenant that God makes with the Judeans. Although the

---

[51] See John Van Seters, "Confessional Reformulation in the Exilic Period," Vetus Testamentum 22 (1972): 448-459; "Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis," 1992, Westminster, John Knox, 1992, 240.

Judahites do as commanded they re-enslave their slaves (Jer. 34: 10-11), leading Jeremiah to cite the Covenant Code again:

> So said YHWH the God of Israel: I have cut a covenant with your fathers on the day I took them out of the land of Egypt, from the house of slaves, saying:
> At the end of seven years every person should set free his Hebrew brother that is sold to you, ועבדך שש שנים, *and he shall serve you for six years*, ושלחתו חפשי מעמך, *and then you shall send him away free from you* (Jer. 34: 13-14).

The way that Jeremiah makes the covenant that he describes dependent on the Judeans' obedience to the Covenant Code before they go into exile for 70 years in accordance with his prophecy (Gen. 29: 10), echoes the way that God makes the covenant with Abram before his seed go into exile for 400 years (Gen. 15: 13) dependent on their obedience of to the commandments of the Decalogue and Deuteronomy, as indicated by verbal resonances that link its language both to the first verse of the Decalogue and the language of the Deuteronomist that associates צדקה, *merit*, with fulfillment of the commandments. It follows that Paul's interpretation of Gen. 15: 6 is fatally flawed. The error of his analysis is caused by his assumption that Abraham did not have to observe the laws of the Pentateuch. This assumption is incorrect since our analysis of other narratives in Genesis indicate that all the laws of the Pentateuch apply to the protagonists of Genesis no less than to their post-Sinaitic descendants[52].

Interestingly, the Covenant between the Pieces also echoes the covenant that the Israelites make with God at Sinai as described in Exodus. The flaming torch that Abram sees during the Covenant between the Pieces foreshadows the fiery manifestations of the Sinai theophany, having in common the words לפיד, *torch* (Gen. 15: 17; Exod. 20: 15), and עשן, *smoke* (Gen. 15: 17; Exod. 19: 18; 20: 15). While the covenant Israel makes with God at Sinai echoes the Covenant between the Pieces, Jethro's visit to Moses preceding it must be regarded as a prelude to the covenant, as pointed out by Brekelmans[53], Fensham[54], Cody[55] and

---

[52] See Gershon Hepner, "Jacob's Servitude Reflects Conflicts in Laws of the Pentateuch," Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 2003 (in press); "Jacob's Oath Reflects the Law about Oaths in Lev. 5: 4-6 and Causes Rachel's Death," Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 2002 (in press); "The Affliction and Divorce of Hagar Involves a Violation of the Covenant and Deuteronomic Codes," Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 2002 (in press).

[53] C. Brekelmans, "Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel," Old Testament Studies 10 (1954): 215-224.

[54] F. C. Fensham, "Did a Treaty Between the Israelites and Kenites Exist?" Bulletin of the American Schools of Oriental Research 175 (1964).

[55] Aelred Cody, "Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant With the Israelites," Biblia 49 (1968): 153-166.

Hyatt[56]. There are three words that Moses' meeting with Jethro have in common with Jacob's struggle with the angel, לבד, *by himself* (Gen. 32: 25; Exod. 18: 23), יכל, *prevail* (Gen. 32: 29; Exod. 18: 18, 23)[57], and יתר, *remain*, which denotes the way that Jacob remains alone (Gen. 32: 25) and is also the root of the name of Moses' father-in-law יתר, *Jethro*, a keyword that appears 7 times (Exod. 18: 1, 2, 5, 6, 9, 10, 12). Indeed, the word ויותר, *and he remained* (Gen. 32: 25), resonates with the word בתר, *slice* (Gen. 15: 10 [3]), with a change of a *bet* and *waw* that is seen many times in the bible[58]. יתרו, *Jethro*, is the man who points out to Moses the nature of his struggle with the Israelites when he is לבד, *by himself*, and the Torah uses verbal resonances to compare it to that of Jacob with the angel when it says ויותר, *and he remained*, לבדו, *by himself*. Since verbal resonances link the Covenant between the Pieces to Jacob's struggle with the angel it follows that the covenant at Sinai echoing the Covenant between the Pieces also reflects the one that God makes with Jacob when He changes his name from Jacob to Israel. In the Covenant between the Pieces sacrifices are divided into slices while after the covenant at Sinai concludes sacrifices are offered and blood is divided:

> And Moses took half of the blood and put it into basins and threw half of the blood at the altar (Exod. 24: 6).

The Hebrew verbs denoting division differ in the two narratives, but the division that occurs in the two narratives is conceptually similar. In the case of the Covenant that God makes with Jacob at the Crossing of Jabbok after he prevails over the angel there is no sacrifice. However, the Torah mentions the first Pentateuchal prohibition regarding the consumption of meat:

> On account of this the Israelites do not eat the male member that is on the inside of the thigh to this day, because he touched the inside of Jacob's thigh, on the male member (Gen. 32: 33).

---

[56] J. P. Hyatt, "Commentary to Exodus," New Century Bible, London, Marshall, Morgan & Scott, 1971, 189.

[57] Friedman notices these two verbal resonances (Richard Elliot Friedman, "Commentary on the Torah," HarperSanFrancisco 2001, 230).

[58] An excellent example of such interchangeability occurs in Genesis when Laban tells the servant of Abraham:

> We have plenty of both straw and fodder, also a place ללון, *to spend the night* (Gen. 24: 25).

The word ללון, *to spend the night*, resonates with לבן, *Laban*. An even more striking example of such interchangeability occurs in Ezekiel where there is a wordplay between ערב, *be pleasant*, and ערוה, *nakedness* (Ezek. 16: 37.

This prohibition is an oblique allusion to a sacrifice since Priestly law declares that meat may only be eaten as part of a sacrifice (Lev. 17: 3-6) in a law that was only waived by the Deuteronomist (Deut. 12: 20-23). It follows that the prohibition of eating the male member described in Gen. 32: 33 is one that involves meat eaten in a sacrifice. The Covenant between the Pieces therefore foreshadows not only the covenant at Sinai but the one that God makes with Jacob at Jabbok[59].

Further analysis suggests that the Covenant between the Pieces and its conclusion, the Covenant of the Flesh, foreshadow the Passover offering. Whereas God takes Abram outside for the Covenant between the Pieces (Gen. 15: 5), He commands that no Israelite may go outside to eat the Passover (Exod. 12: 22, 46). The difference is significant. The Covenant between the Pieces contains the warning that the Israelites will be exiled (Gen. 15: 13), so that when God takes Abram outside He symbolizes the exile. When He commands the Israelites to stay in their dwellings during the Passover ritual He implies that the exile is over, each person being able to live in freedom in his household just as they were when they left Canaan, coming "each man with his household" (Exod. 1: 1). The Passover sacrifice symbolizes the end of the exile and slavery that God predicts in the Covenant between the Pieces. Whereas before God tells Abram that his seed will be exiled for 400 years He takes him outside when the time for the end of the exile arrives God commands the Israelites to remain within their dwellings for the Passover ritual. The Torah says that fire consumes the pieces of the sacrifice (Gen. 15: 17), so that the sacrifice foreshadows the Passover sacrifice that must be roasted in fire, as the Torah emphasizes twice (Exod. 12: 8, 9), adding that any remainder must also be burned in fire (Exod. 12: 10). Finally, the Covenant between the Pieces ends with the covenant of the flesh, which is not a separate covenant but the conclusion of the Covenant between the Pieces, as pointed out. The way the laws of the Passover sacrifice conclude with the commandment that a male must be circumcized in order to eat the Passover (Exod. 12: 48) and the term מקנת־כסף, *acquired by silver*, is common to the two pericopes (Gen. 17:12,13, 23, 27; Exod. 12: 44) echoes the way that the Covenant between the Pieces concludes with the Covenant of the Flesh and the circumcision of Abraham and his entire household. The two pericopes end with similar language:

> בעצם היום הזה, *on this selfsame day*, Abraham was circumcized, and Ishmael his son (Gen. 17: 26).

> And it was בעצם היום הזה, *on this selfsame day*, YHWH brought the Israelites out of Egypt by their hosts (Exod. 12: 51).

---

[59] As Rashbam points out on Exod. 33: 18, the verb רבע, *cross*, which occurs both in the Covenant between the Pieces (Gen. 15: 17) and Jacob's struggle with the angel (Gen. 32: 23 [2], 24 [2]), is the act that is a prerequisite for a covenant. The Torah highlights the fact that Jacob's struggle with the angel is a covenant by using the verb 4 times.

Indeed, the phrase בעצם היום הזה, *on this selfsame day*, which appears 14 times in the bible (Gen. 7: 13; 17: 23, 26; Exod. 12: 17, 41, 51; Lev. 23: 21, 28, 29, 30; Deut. 32: 48; Josh. 5: 11; Ezek. 24: 2; 40: 1). appears twice in the Covenant of the Flesh (Gen. 17: 23, 26), and 3 times in connection with the Passover (Exod. 12: 17, 41, 51), highlighting the connection between the pericopes[60]. It therefore seems likely that the sacrifices in the Covenant between the Pieces foreshadow the Passover sacrifice, while the Covenant of the Flesh foreshadows the circumcision that is required as a prerequisite for the Passover sacrifice. Interestingly, the commandment of circumcision is implied in the "bridegroom of blood" narrative when Zipporah circumcises either one of Moses' sons or Moses, calling him a "bridegroom of blood" (Exod. 4: 25-26)[61]. This action occurs after God tells Moses that Israel is His firstborn and commands him to warn Pharaoh that He will kill his firstborn if he does not allow the Israelites to go (Exod. 4: 22-23). The way the Israelites signify their acceptance of the news about their redemption after the "bridegroom of blood" narrative by bowing down foreshadows the way they signify their acceptance of the Passover by this action:

> And the people believed and heard that YHWH had taken account of the Israelites and that He had seen their affliction, ויקדו, *and they bowed down*, and prostrated themselves (Exod. 4: 31).

> And you shall say: It is the sacrifice of the Passover because he spared the house of the Israelites in Egypt when he smote Egypt and saved our houses. ויקד העם, *and the people bowed down*, and prostrated themselves (Exod. 12: 27)

The verb קדד, *bow*, links the circumcision that takes place in the "bridegroom of blood" narrative to the laws of the Passover. The Torah says that Moses performs האתת, *the signs*, before the people (Exod. 4: 30) after the "bridegroom of blood" narrative. The signs to which the Torah points refer primarily to the ones that God had told Moses to perform with his rod:

> And this rod you shall take in your hand with which you shall perform האתת, *the signs* (Exod. 4: 17).

---

[60] The phrase מצעב סריה הזה, *on this selfsame day*, links the offering of first grain that the Holiness Code prescribes for the morrow of the Passover (Lev. 23: 21), with the offering that Joshua brings on that day (Josh. 5: 11).

[61] As Wilfried Warning points out (personal communication), the word ערלה, *foreskin*, appears in the Torah for the seventh time in the "bridegroom of blood" narrative (Gen. 17: 11, 14, 23, 24, 25; 34: 14; Exod. 4: 25), not only highlighting the linkage between these narratives but highlighting the importance of Zipporah's deed since it is the seventh citation of the word.

The signs that Moses shows the people are perhaps not only the ones that God shows him at the Burning Bush, but perhaps include the אות, *sign*, of circumcision in the covenant of the flesh (Gen. 17: 11). Supporting this interpretation, the Midrash says that when Joseph declares his identity to his brothers he shows them that he was circumcized:

> "Joseph the son of Jacob, Joseph the son of Jacob!" he cried out, while they looked in the four corners of the house. "What do you see?" he said, "'I am Joseph your brother' (Gen. 45: 4)". But they did not believe him until he uncovered himself and showed that he was circumcized[62].

Since Moses is the successor of Joseph, when the Midrash suggests that Joseph shows his brothers that he is circumcized to identify himself to them it evidently considers that the Torah makes a similar implication in the case of Moses.

Language in the Covenant between the Pieces also helps to clarify a law in Leviticus that we have cited above:

> And if any of the well-being sacrifice be at all eaten on the third day the person who offers it will not be acceptable. As for the person who offered it, it will not be acceptable for him; it will not יחשב, *be accredited*, to him, it is פגול, *offensive*, and the person who offers it shall bear his punishment (Lev. 7: 18).

The word יחשב, *be accredited*, resonates with the word ויחשבה, *and he accredited it*, in the verse describing the way that God considers Abram's trust as deserving merit:

> ויחשבה, *and he accredited it*, to him as merit (Gen. 15: 6).

The word יחשב, *be accredited*, which Milgrom says is a legal term in P[63], implying that the heavenly court is taking account of the act (e.g. Lev. 17: 14; Num. 18: 27, 30; cf. Ps. 106: 31)[64], resonates with the word ויחשבה, *and he accredited it*, in the verse describing the way that God considers Abram's trust as deserving merit (Gen. 15: 6). The linkage between the two pericopes implies that God considers

---

[62] Gen. R. 93: 10 and Rashi on Gen. 45: 4.

[63] The Holiness Code uses the verb in Lev. 35: 50 as a legal term involved in the process of redemption.

[64] Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," Anchor Bible, Doubleday, New York, 1991, 421.

Abram's trust to be as meritorious as a timely sacrifice, as we have explained above. The Torah alludes to the need for sacrifices to be timely after Abram divides the pieces:

> And the bird of prey descended on הפגרים, *the carcasses*, and Abram retrieved them (Gen. 15: 11).

The Egyptian god Horus is often represented as a falcon so it is like that the bird of prey is a falcon (cf. Isa. 18: 6; Ezek. 39: 4), representing Egypt. Abram dreams that he is warding off the ruler of Egypt, foreshadowing the way that Moses would do so when the Israelites become slaves there[65].

The image of a bird of prey eating carrion from carcasses foreshadows language that David uses before fighting Goliath:

> Today YHWH will deliver you into my hand and I will smite you and remove your head from you and offer פגר, *the carcass*, of the Philistine camp to the bird of the heavens and the wild beasts of the earth, and all the world will know that Israel has a God (1 Sam. 17: 46).

The symbolism of Abram's vision that occurs following his military triumph rescuing Lot (14: 1-17) foreshadows David's first military triumph that occurs when he delivers Israel from the Philistines. The language also echoes language in the covenant that Jeremiah recalls after Zedekiah cuts a covenant with the people. Jeremiah echoes the language in Gen. 15: 7, also echoing Exod. 20: 2. After using the root בתר, *divide*, in Jer. 34: 18, 19, echoing its use in Gen. 15: 10 [3], he says:

> And I gave them into the hand of their enemies and the hand of those who sought their lives, and נבלתם, *their corpses*, were the food of the bird of the heavens and the beast of the land (Jer. 34: 20).

The description of the corpses of princes who pass between the בתרים, *parts*, of the calf becoming the food of the bird of the land echoes the way that the bird of prey descends on הפגרים, *the carcasses*, in Gen. 15: 11, suggesting that the words הפגרים, *the carcasses*, and נבלתם, *their corpses*, are coterminous. The Targum translates הפגרים, *the carcasses*, with the word פגליא, a word that resonates with פגול, *offensive*,

---

[65] According to the Midrash, the bullock represents the exile of Babylon, the goat that of Media, the ram that of Greece and the dove and baby dove represent the exile of Edom, which is Rome (Gen. R. 44: 15).

as Rashi points out[66]. The fact that the Covenant between the Pieces refers to the law of פגול, *offensive*, when it uses the הפגרים, *the carcasses*, only becomes apparent when the word הפגרים, *the carcasses*, is translated into the Aramaic פגליא. Such bilingual allusions are not uncommon in the Torah. One notable example is the bilingual wordplay that the Torah uses when Abraham offers Abimelech כבשות, *ewe-lambs* (Gen. 21: 29-30), as a sign that he חפר, *dug*, a well whose ownership is disputed (Gen. 21: 30), because the Aramaic word for כבשות, *ewe-lambs*, is חורפן, which resonates anagrammatically with חפר, *dig*[67]. The prohibition of sacrifices that are more than two days old is due to the fact that after this time they must be considered to be carrion rather than edible flesh. Israelites are not only forbidden to eat meat that the Torah calls נבלה, *carrion*, from animals that are otherwise edible (Lev. 7: 24; 11: 40; 17: 15; 22: 8, Deut. 14: 21) but are even told that touching נבלה, *carrion*, causes impurity (Lev. 11: 28; 40). The Deuteronomist explains the reason:

> You shall not eat any נבלה, *carrion*. You shall give it to the stranger in your gates and he may eat it or set it to the alien, because you are an עם קדוש, *holy people*, to YHWH your God (Deut. 14: 21).

The Priestly legist demands that Israelites only eat consecrated meat that is sacrificed in the sanctuary (Lev. 17: 3-7), perhaps leading to the Hezekian reform that endorsed and implemented centralization[68]. However, the Deuteronomist makes a concession, allowing them to eat meat that has not been consecrated if the journey to the central shrine is prohibitive (Deut. 12: 20-23). נבלה, *carrion*, is meat that may not be eaten because it has not been consecrated, as Mary Douglas points out[69]. Even though the Deuteronomist allows the consumption of unconsecrated meat, he forbids the consumption of נבלה, *carrion*, on the grounds that the Israelites are a holy nation (Deut. 14: 21). While he permits meat to be eaten even though it is has not been consecrated he forbids the consumption of meat that could never have been consecrated because it is נבלה, *carrion*. The Priestly author considers that meat becomes virtual נבלה, *carrion*, after two days even if it has been sacrificed and therefore forbids it, calling it פגול. The connection

---

[66] Some manuscripts of Onqelos read פלגיא, which means "part" (Marcus Jastrow, "A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature," The Judaica Press, New York, 1989, 1136; "Targum Onqelos on the Torah," Bnei Berak, 1999, 18 (Hebrew). This variant is presumably a scribal error based on the fact that פלגיא translates בתר, *slice*, in Gen. 15: 10 and the word פגליא is likely to be correct.

[67] I am indebted to my son Zachary Gedaliah Hepner for pointing out this bilingual wordplay.

[68] M. Haran, "Studies in the Bible: The Idea of Centralization of the Cult in the Priestly Apprehension," Beer-Sheva 1 (1973): 114-121 (Hebrew); "Temples and Temple Service in Ancient Israel," Oxford, Clarendon Press, 1978, 141; Israel Knohl, "The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School," trans. E. Feldman and P. Rodman, Minneapolis, Foretress Press, 1995, 199-224; Jacob Milgrom, "Leviticus 17-22," New York, Anchor Bible, Doubleday, 2000, 1503-1514.

[69] Mary Douglas, "Leviticus as Literature," Oxford University Press, 2000, 151.

between *piggul* and the prohibition of נבלה, *carrion*, is therefore apparent from a close reading of the Covenant between the Pieces and an awareness of the Aramaic word for carcass because the Torah alludes to it when it uses the word הפגרים, *the carcasses* (Gen. 15: 11), denoting the status of the sacrifices once they had become *piggul* [70].

We have pointed out above that the language describing the manna in Exodus implies that it is comparable to a sacrifice called תרומה, *gift*, linking it to the sacrifice that Abram brings El Elyon in the presence of Melchizedek. A close reading of the manna pericope in Exodus suggests that the author also recognized the connection between פגול and carrion. The Torah says:

> And Moses said to them: No man should יותר, *leave a remainder*, of it until morning. And they did not listen to Moses, ויותרו אנשים, *and some men left over*, some of it until morning תולעים וירם, *and it raised maggots*, and became offensive, and Moses became angry with them (Exod. 16: 19-20).

The words יותר, *leaves a remainder* (Exod. 16: 19), and ויותרו, *and they left a remainder* (Exod. 16: 20), resonate with the word נותר, *remainder*, denoting the remainder of a thanksgiving or votive offering that the Torah says must be burned on the third day, declaring that it becomes פגול, *piggul*. The Torah's use of the words יותר, *leaves a remainder* (Exod. 16: 19), and ויותרו, *and they left a remainder* (Exod. 16: 20), implies that manna that has remained overnight is comparable to a sacrifice that has become נותר, *remainder* (Lev. 7: 16, 17), since it has remained on the altar for more than two days. The way that the manna raises maggots makes it comparable to carrion, highlighting the fact that פגול, *piggul*, is forbidden because it is like carrion! The presence of the תולעים, in the manna narrative is highlighted by the word וירם, *and it raised*, which resonates with רמה, *worm* (Exod. 16: 24), as Ibn Janah suggests. It is possible that this verbal resonance also implies that the manna becomes a defiled תרומה, *gift*.

The narrative describing the way that Elijah revives the son of the woman of Zarephath makes an oblique allusion to the concept of פגול, *piggul*, similar to the one made in the manna narrative when the author of Kings describes the way that Elijah takes the ostensibly dead son of the woman of Zarephath to העליה, *the loft*:

> And he took him up to העליה, *the loft*, where he was dwelling and laid him on his own bed (1 Kings 17: 19b).

---

[70] Heider discusses the Akkadian *pagru*-offering (G. C. Heider, "The Cult of Molek," Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1985, 393), and Ebach has proposed that it has this meaning in Ezek. 43: 7, 9 (J. Ebach, U. Rûterswörden, "Unterwelstbeschwörung in Alten Testament," Ugaritische Forschungen 9 (1977): 58-70; 12: 205-220). It is unlikely that the prohibition of *piggul* has any relationship to such a prohibition.

The word העליה, *the loft*, resonates with תולעים, *maggots* (Exod. 16: 20). The verbal resonance is extremely poignant because it indicates that the boy whom Elijah takes to העליה, *the loft*, is destined to be consigned to תולעים, *maggots*, and become offensive. This happens after the widow's son dies:

> After a while the son of the mistress of the house fell sick and his illness grew worse until לא־נותרה־בו נשמה, *no breath remained in him* (1 Kings 17: 17).

The author of Kings therefore implies that the widow's dead son has become like meat that is נותר, *a remainder*, that has remained on the altar too long and is therefore comparable to פגול, making it necessary for Elijah to take him to the העליה, *the loft*, which resonates with תולעים, *maggots*. There are many other verbal resonances that link the two narratives. The Sabbath plays a major role in the manna narrative since God commands the Israelites not to collect manna on that day, providing a double portion on that day (Exod. 16: 23, 29). When Elijah first encounters the woman of Zarephath she is מקששת עצים, *gathering wood* (1 Kings 17: 10), an activity that the Torah forbids on the Sabbath, as the Torah indicates in a narrative dealing with a man who מקשש עצים, *gathers wood*, on the Sabbath (Num. 15: 32, 33)[71]. The word צפחת, *jug*, occurs 3 times in the Elijah narrative (1 Kings 17: 12, 14, 16)[72], denoting the jug in which the woman of Zarephath kept her oil, and resonates with the hapax צפיחת, *wafer*, that the Torah uses when it compares the taste of the manna to a צפיחת, *wafer*, of honey (Exod. 16: 31). The fact that the manna tastes like dough kneaded with oil (Num. 11: 8) highlights the parallel between the miraculous multiplication of the flour and oil of the widow of Zarephath and the manna. When Elijah saves the life of the widow's son we read:

> ויתמדד, *and he stretched*, over the child three times (1 Kings 17: 21).

The word ויתמדד, *and he stretched*, resonates with the word וימדו, *and they measured*, in the manna narrative:

> וימדו, *and they measured*, the omer the one who gathered much did not leave over and the one who gathered little did not החסיר, *have a deficiency*, everyone gathered as much as they could eat (Exod. 16: 18).

---

[71] When Pharaoh tells the Israelites to gather straw (Exod. 5: 7) he does this to ensure that they violate the Sabbath, as is clear from his oblique reference to it in Exod. 5: 5 when he uses the word השבתם, *you have caused to cease*, meaning "you have caused to rest as on the שבת, *Sabbath*".

[72] The word appears only four other times in the bible (1 Sam. 26: 11, 12, 16; 1 Kings 19: 6).

When the author of Kings says ויתמדד, *and he stretched*, he implies that the way Elijah saves the life of the son of the woman of Zarephath by stretching over him echoes the way that the manna saved the lives of the Israelites in the wilderness when they measured it. The verb חסר, *fail*, denotes the way that oil does not fail the woman of Zarephath (1 Kings 17: 14, 16), and echoes the way that the Torah says that none of the Israelites החסיר, *have a deficiency*, when they gather the manna. When the author of Kings says that Elijah takes the body of the son of the widow of Zarephath to העליה, *the loft*, after לא־נותרה־בו נשמה, *no breath remained in him*, he implies that the child's body is comparable to carrion that is ready to raise maggots, thus highlighting the miracle that Elijah performs when he brings him back to life. It is not clear whether the *Vorlage* is the manna narrative or that of Elijah and the woman of Zarephath. The oblique allusion to the Sabbath in the Elijah narrative with the description of the woman מקששת עצים, *gathering wood* (1 Kings 17: 10), suggests that the manna narrative may be the *Vorlage* in the same way that it may have influenced Matthew in the narrative in Matt. 12: 1-8 where the way that Jesus allows his disciples to violate the Sabbath in order to feed themselves contrasts with the strict laws that apply to the provision of manna on the Sabbath. On the other hand the fact that the author of the manna narrative uses the צפיחת, *wafer* (Exod. 16: 31), makes it more likely that narrative in Kings is the *Vorlage* and that the manna narrative echoes it by means of the hapax that resonates with the word צפחת, *jug*, which occurs 3 times in the Elijah narrative (1 Kings 17: 12, 14, 16). Considering the Elijah narrative in conjunction with that of Elisha it seems clear that the author of Kings wishes to compare the miraculous way that Elijah revives the life of the son of the woman of Zarephath to the way that God revives the Israelites by providing them with manna than *vice versa*. Elisha, Elijah's disciple, also performs a miracle in which he leaves excess, miraculously enabling twenty loaves to feed a multitude in a narrative that also echoes the manna narrative, using the words והותר, *and leave over*, and ויותרו, *and they left over* (2 Kings 4: 43, 44). The Elisha narrative echoes the manna narrative in other ways. The word רעב, *famine* (2 Kings 4: 38), and סיר, *pot* (2 Kings 4: 38, 39, 40, 41 [2]), both appear in Exod. 16: 3. The word בשל, *boil* (2 Kings 4: 38), appears in Exod. 16: 23. The word לקט, *gather* (2 Kings 4: 39), is a keyword in the manna narrative (Exod. 16: 4, 5, 16, 17, 18, 21, 22, 26, 27, 18, 22, 26). The phrase כי לא ידעו, *because they did not know* (2 Kings 4: 39), echoes the same language in the manna narrative (Exod. 16: 15). The words מות בסיר, *death is in the pot* (2 Kings 4: 40), echo the Israelites' words:

> Would that מותנו, *we had died*, by the hand of YHWH while we sat על־סיר הבשר, *on the pot of meat*, when we ate bread to satiety (Exod. 16: 3).

The linkage of the narratives of Elijah and the woman of Zarephath and Elijah and Shunamite to the manna narrative suggests that the manna narrative is the *Vorlage* and that the author of Kings wishes to imply that both prophets bring Israelites back to life in the same way that God revived all Israelites by

providing them with manna[73]. Since the Elisha narrative is more closely linked to the manna narrative than the Elijah narrative this analysis also suggests that it may be the *Vorlage* to the Elijah narrative rather than *vice versa*. Nevertheless, the Elijah narrative clearly evokes the imagery of פגול, *piggul*, when the author of Kings says that Elijah takes the body of the son of the widow of Zarephath to העליה, *the loft*, after לא־נותרה־בו נשמה, *no breath remained in him*, because this language implies that her son's body is ready to raise maggots like a carcass. We remember that when the Torah says that meat that becomes a נותר, *remainder*, on the altar becomes פגול, *piggul*, it implies that it becomes offensive because it is like a corpse ready to raise maggots. Such meat is not fit for God and cannot be accepted on the altar because it is carrion, not only dead meat but meat that is ready to rot. The same applies to the manna that remains overnight. The imagery implies that the same applies to the son of the widow of Zarephath, highlighting the miraculous nature of his revival as a result of Elijah's ministrations since he was not only dead but ready to rot!

Interestingly, Jonah also echoes Exod. 16: 20:

> וימן אלהים תולעת, *and God appointed a maggot*, at dawn on the next day which attacked the plants so that it withered (Jon. 4: 7).

The use of the word וימן, *and He appointed*, which resonates with מן, *manna*, suggests that the author of Jonah implies that the תולעת, *maggot*, which causes Jonah's plant to rot echoes the תולעים, *maggots*, that cause the manna to rot (Exod. 16: 20).

Ezekiel also links פגול with נבלה, *carrion*:

> And I said: אהה, my Lord YHWH, here, my being has not become defiled, ונבלה, *and carrion*, or torn meat I have not eaten from my youth until now, and meat that is פגול, *piggul*, has not entered my mouth (Ezek. 4: 14).

The word אהה means "alas" in Judg. 11: 35; 2 Kings 6: 5, 15; Joel 1: 15. It is likely to be an allusion to God's name אהיה, *Ehyeh*, which means "I will be," as Rashbam explains on Exod. 3: 14-15[74]. אהה alludes to the ineffable name of God אהיה, *Ehyeh*, whenever it is associated with the words אדני־יהוה,

---

[73] The Midrash says that Elijah did eight miracles and Elisha sixteen (Yalqut Breishit 92, cited in Rashi to 2 Kings 2: 14; 3: 1). The parallelism between the narratives has been noted by R. L. Cohn ("The Literary Logic of 1 Kings 17-19," Journal of Biblical Literature 101 (1982): 335-350) and Nachman Levine ("Twice As Much Of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha," Journal of the Study of the Old Testament 85 (1999): 25-46.

[74] See Martin I. Lockshin, "Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation," Atlanta, Scholars Press, 1997, 36-37.

my lord YHWH, as it is 10 times (Josh. 7: 7; Judg. 6: 22; Jer. 1: 6; 4: 10; 14: 13; 32: 17; Ezek. 4: 14; 9: 8; 11: 13; 21: 15). In the Gideon narrative, Gideon's use of the word links his exclamation to Moses' theophany at the Burning Bush where God tells him that His name is אהיה, *Ehyeh*. Although the word אהה means "alas" in Judg. 11: 35; 2 Kings 6: 5, 15, Joel 1: 15, it is likely to be an allusion to God's name אהיה, *Ehyeh*, meaning "I will be" whenever it is associated with the words אדני י-הוה, *my lord YHWH*, as it is 10 times (Josh. 7: 7; Judg. 6: 22; Jer. 1: 6; 4: 10; 14: 13; 32: 17; Ezek. 4: 14; 9: 8; 11: 13; 21: 15). In the Gideon narrative, Gideon's use of the word links his exclamation to Moses' theophany at the Burning Bush where God tells him that His name is אהיה, *Ehyeh*. Similarly Jeremiah's use of the words אהה אדני י-הוה, *alas my Lord YHWH*, are his very first words to God:

> And I said: אהה אדני י-הוה, *alas my Lord YHWH*, here, I do not know how to speak, because I am a young lad (Jer. 1: 6).

אהה not only means "alas" but for Jeremiah and Gideon, as for Joshua and Ezekiel, it is synonymous with God's name אהיה, *Ehyeh*, which God tells Moses at the Burning Bush. Ezekiel can only utter this ineffable name because defiled meat such as פגול, *from a carcass*, has not entered his mouth. Since God's name is holy a mouth that has been defiled may not mention it. It follows that when Ezekiel pronounces God's holy name he implies that it has not been defiled by unconsecrated meat.

Biblical scholars have hitherto been unaware of the connection between the word פגול and פגליא. Akkadian and Egyptian derivatives for פגול have been suggested[75]. Wright considered it to be meat that has become desecrated[76], deriving this meaning from the language in Lev. 19: 7-8. Milgrom[77] supports this explanation by pointing out that an offering whose time limit has expired becomes desecrated:

> And if any of the flesh of the consecration become remaindered[78] from the meat of the consecrations and from the bread until the morning then you shall burn the remainder in fire. It may not be eaten because it is holy (Exod. 29: 34).

---

[75] M. Görg, "*Piggul* und *pilaegaeš*: Experimente zur Etymologie," Biblische Notizen 10: 7-11.

[76] D. P. Wright, "The Disposal of Impurity," Atlanta, Scholars Press, 1987, 140-143.

[77] Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," Anchor Bibl, Doubleday, New York, 1991, 422.

[78] The word יותר, *becomes remaindered*, resonates with the word ויותר, *and he remained*, in the narrative of Jacob's struggle with the angel (Gen. 32: 23), which we have linked to the Covenant between the Pieces.

The Rabbis relate the sin of פגול to sacrificing with the wrong intention at the time of the sacrifice, intending to leave the meat and eat it only after two days have elapsed[79]. They do not relate the offense to the word פגליא, *carcass*, explaining as we have done that after two days a sacrifice turns from meat into carrion.

Interestingly enough, it is possible that the Holiness Code connects the word פגול to revulsion when it says:

> And I will destroy your cult places and cut down your incense stands and I will heap your פגריכם, *carcasses*, on your פגרי, *carcass-like*, fetishes and My being וגעלה, *will loathe*, you (Lev. 26: 30).

The verb געל, *loathe*, that the Holiness Code associates the word פגר, *carcass*, which the Targumim on Gen. 15: 11 but not in this verse translate as פגליא, *carcass*, resonates with פגול, sharing two consonants and differing in *ayin* and *peh*, two adjacent consonants which are sometimes interchangeable, as in the words עסע and שסף which both mean "cleave," as in 1 Sam. 15: 17 and 24: 7[80].

The Covenant between the Pieces not only foreshadows the covenant at Sinai and the one God makes with Jacob at Jabbok but is echoed by pseudo-sacrifice that Samson performs when he burns three hundred Philistine foxes:

> And Samson went and captured three hundred foxes and took לפידים, *torches*, and put tail to tail and put לפיד אחד, *one torch*, between two tails בתוך, *in the midst*.
> ויבער־אש בלפידים, *and he set fire with torches*, and he set them off to the grain stacks of the Philistines, ויבער, *and set fire*, from grain stacks to vineyard, to olive (Judg. 15: 4-5).

The language echoes language in the Covenant between the Pieces where the Torah says:

> And he took all of these for him and split them בתוך, *in the midst*....
> And it was, when the sun had set, and there had been night-blackness, and here, an oven of smoke, ולפיד אש עבר, *and a torch of fire crossed*, between the pieces (Gen. 15: 10, 17).

---

[79] Mishnah Kelim 25: 9; Mishnah Zebahim 2: 2-5; 3: 6.

[80] Baruch Halevi Epstein in his book "תוספת ברכה," demonstrates that adjacent letters are frequently interchangeable in biblical Hebrew.

The word בתוך, *in the midst*, is common to the two narratives[81]. Samson burns foxes in אש, *fire*, caused by לפידים, *torches*, echoing the לפיד אש, *torch of fire*, that burns the pieces in the Covenant between the Pieces after Abraham splits them בתוך, *in the midst*. The root בער, *burn*, resonates anagrammatically with עבר, *cross*, a verb that is related to the cutting of a covenant (Gen. 15: 17; 32: 23, 24; Exod. 33: 19, 22 [2]; Jer 34: 18), as Rashbam explains on Exod. 33: 23[82]. Samson's pseudo-sacrifice of three hundred foxes is a travesty of the Covenant between the Pieces in the same way that his death is a travesty of the near-sacrifice of Isaac, as a close reading indicates.

Rashbam considers the Rabbinic explanation of פגול as an example of a case where the Rabbis "uproot the plain meaning of a verse". On Gen. 37:2 he says that the rabbis had no interest in peshat and what they did had nothing to do with peshat. Rashbam's statement is mistaken, as Shadal says, cited by Lockshin a discussion of this verse[83]. It is likely that they based their interpretation on the use of the word חשב, which can mean "intend," as Milgrom suggests[84]. Ibn Ezra wonders how a sacrifice that God had accepted as a sweet savor could retrospectively be invalidated. The Rabbis' interpretation of the prohibition in Lev. 7: 18 may have been their solution to this problem, based on their conviction that meritorious deeds could not retrospectively be considered as having lacked merit, unlike sins which could be exculpated retrospectively when the sinner repents. According to such a conviction, a meritorious deed like a sacrifice can only be invalidated if it was flawed from the start as a result of having had the wrong intention. The Rabbis' interpretation of Lev. 7: 18 is therefore not an uprooting of the peshat, as Rashbam claims, but is based on the recognition of the linkage between Lev 17: 8 and Gen. 15: 6 and 11. .

This paper provides an excellent illustration of the way that the recognition of verbal resonances may help to elucidate the significance of words that have hitherto defied interpretation. The word פגול, *piggul*, is clearly semantically similar to נבלה, *carrion*, but this relationship has eluded exegetes for more than two thousand years because their adherence to a strict philological paradigm has prevented them from recognizing the importance role that recognition of verbal resonances may play in elucidating the peshat. Use of verbal resonances has been considered unscholarly because it is associated with midrash, but the

---

[81] The death of Samson also involves the use of the word תוך, *middle*:

> And Samson twisted the two pillars ההתוך, *in the middle*, on which the house was established and leaned on them, one with his right hand and one with his left (Judg. 16: 29).

[82] The tablets were inscribed on both עבריהם, *their sides* (Exod. 32: 15), a word that is also related to the verb עבר, *cross*, and highlights the fact that the two tablets are the basis of the covenant between God and Israel, as if the Israelites pass between them like the two slices of a divided animal.

[83] Martin I. Lockshin, " "Rashbam's Commentary on Leviticus and Numbers: An Annotated Translation," Brown Judaic Studies, Providence, 2001, 43.

[84] Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," Anchor Bible, Doubleday, New York, 1991, 421.

dichotomy between midrash and peshat is a false one since interpretation of the peshat often requires midrashic analysis[85]. The meaning of פגול, *piggul*, becomes clear when we realize that the Covenant between the Pieces alludes to it by means of verbal resonances that link it to a Priestly law. Happily, this paper also demonstrates the usefulness of verbal resonances for understanding the rationale of hapax legomena, because it seems likely that the rationale that צפיחת, *wafer*, a hapax that the Torah uses to compare the taste of the manna to a wafer of honey (Exod. 16: 31), is to link it to the word צפחת, *jug*, which occurs 3 times in the Elijah narrative (1 Kings 17: 12, 14, 16)[86], describing the jug in which the woman of Zarephath kept her oil, thus highlighting the fact that the manna became comparable to פגול, *piggul*, after being left overnight.

Many scholars attribute Genesis 15 to the Deuteronomist[87]. Westermann has drawn attention to Ugaritic parallels connecting the narrative to the way that El grants King Keret offspring[88]. Van Seters has drawn attention to the links between the language in the Covenant between the Pieces and Deutero-Isaiah's language when he says that צדקים, *the righteous*, will inherit the earth (Isa. 60: 21)[89]. Sadly, none of these scholars recognize the connection between the chapter and the priestly laws or its organic link to the Covenant of the Flesh. According to Richard Elliot Friedman the Covenant between the Pieces is part of the "hidden book in the bible" that was written by a Judean scribe in the court of David in the 10th century[90]. The priestly laws were probably written at a far later date. Although Kaufmann[91], Haran[92],

---

[85] See Gershon Hepner, "Midrash and the Elaboration of Biblical Meaning," Judaism, 2002 (in press).

[86] The word appears only four other times in the bible (1 Sam. 26: 11, 12, 16; 1 Kings 19: 6).

[87] R. Rendtorff, "Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten," in "Werden und Wirken des Altes Testaments: Festschrift für C. Westermann," edited by R. Albertz, Göttingen/Neukirchen-Vluyn, 1980, 74-81; H. H. Schmid, "Gerechtigkeit und Glaube: Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologiker Kontext," Evangelische Theologie 40 (1980): 396-420; M. Anbar, "Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives," Journal of Biblical Literature 101 (1982): 39-55; E. Blum, "Die Komposition der Vätergeschichite," Wissenschaftlichen Monographien zum Altern und Neuen Testament 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 362-383. For a discussion of the unity of the chapter see J. Ha, "Genesis 15," Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin and New York, 1989.

[88] Westermann, "The Promises to the Fathers," Philadelphia 1976, 165-186. See also R. S. Hendel, "The Epic of the Patriarch, Harvard Semitic Monographs 42 (1987): 37-59.

[89] John Van Seters, "Prologue to History: The Yahwist as Historian," Louisville, Westminster, John Knox, 1992, 250-251.

[90] Richard Elliot Friedman, "The Hidden Book in the Bible: The Discovery of the First Prose Masterpiece," Harper, San Francisco, 1998, 80.

[91] Yehezkel Kaufmann, "The History of the Israelite Religion," 4 vols., Tel Aviv, Dvir (Hebrew (1937-56).

[92] M. Haran, "Temples and the Temple Service in Ancient Israel," Oxford, Clarendon Press, 1978.

Hurvits[93], Milgrom[94] and Knohl[95] maintain that they may have been written in pre-exilic times, possibility inspiring the reforms of Hezekiah, more scholars are inclined to believe that they are of exilic or post-exilic origin, as suggested by Wellhausen[96]. Furthermore, language in Gen. 15: 6 appears to allude to two pericopes in Deuteronomy, which also argues for a date of composition that is unlikely to have occurred before the end of the 6th century B.C.E. The way that the Covenant between the Pieces echoes language in Jeremiah suggests that it was probably written after Jeremiah, the prediction of 400 years exile in Gen. 15: 13 echoing Jeremiah's prediction of an exile of 70 years. On the other hand, it is possible that the Covenant between the Pieces is the *Vorlage* of Jeremiah's prophecy.

The possible reference in the Covenant between the Pieces to Zadok, echoing the possible allusion to him in Gen. 14: 18, raises the possibility that the narrative is a Zadokite polemic echoing the one in Ezekiel 40-48. This suggests that the narrative was written as part of a post-exilic polemic championing the Zadokite claims to priesthood[97], linking it to the Davidic dynasty whose kingship is clearly foreshadowed in the Abraham narrative. Although the power of the Zadokites survives the disappearance of the Davidic dynasty and ultimately was not dependent on it, originally a link between the two was required to legitimate them, as Pomykala points out[98]. When the Davidic dynasty ended the Chronicler, in

---

[93] A. Hurvitz, "A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel," Paris, Gabalda, 1982.

[94] Jacob Milgrom, "Leviticus 1-16," New York, Anchor Bible, Doubleday, 1990, 3-13.

[95] Israel Knohl, "The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School," Minneapolis, Fortress Press, 1995, 209. The term "Holiness Code" should be viewed with some skepticism. It was first used by August Klostermann in 1877 in an attempt to refute the theory that Ezekiel wrote the second part of Leviticus. Kaufmann and Weinfeld both claim that the laws of the Holiness Code are part of the Priestly Torah (Y. Kaufmann, "a History of the Religion of Israel," Jerusalem, 1960, 121; Moshe Weinfeld, "Deuteronomy and the Deuteronomistic School," Oxford, 1972, 179-243). The work of Warning casts serious doubts about the separation between the laws attributed to P and HS since numerological patterns suggests that a single author was responsible not only for redacting these laws but writing them (Wilfried Warning, "Literary Artistry in Leviticus," Leiden, Brill, 1999, 8-19).

[96] Julius Wellhausen, "Die Komposition des Hexateuchs," Jahrbücher für deutsche Theologie 21, 1876, 392-450, 531-602, now published as "Die Komposition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments," Berlin, de Gruyter, 4th edition, 1963. Wellhausen's view that the Priestly stratum of the Pentateuch was the latest of the Pentateuchal sources is supported by K. H. Graf, "Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: Zwei historisch-kritische Untersuchngen," Leipzig, Weigel, 1866; E. Reuss, "L'histoire sainte et la loi (Pentateuch et Josue)," 2 vols, Paris, Sandoz & Fischbacher, 1879; Abraham Kuenen, "An Historico-critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch," 2 vols., London, Macmillan, 1886.

[97] See Gabriele Boccaccini, "Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, From Ezekiel to Daniel," Eerdmans, Grand Rapids, 2002, 43-72.

[98] Kenneth E. Pomykala, "The Davidic Dynasty in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism," Atlanta, Scholars Press, 1995, 110.

what Boccaccini calls "an astonishing example of theological supersession"[99], does not consider God's promise to David to be broken but the Davidic dynasty to be fulfilled in the cultic community of the temple, notable the Zadokite priesthood. The linkage between God's promise of seed to Abraham and Abraham's acceptance of the Zadokite priesthood implied by the language in Gen. 15: 6 and the presence of Eliezer whose name resonates with Azariah, the son of Zadok mentioned in 1 Kings 4: 2 as well as the Zadokite priest whom the Chronicler describes as being the chief priest in the time of Hezekiah (2 Chron. 31: 10) provides a most intriguing subtext to the narrative of the Covenant between the Pieces and suggests that it could be post-exilic Zadokite polemic. On the other hand, the alleged allusion to Zadok in Gen. 15: 6 may be a reference to the Davidic dynasty, especially since the narrative has several links to the prophecy in which Jeremiah alludes to it using the term צמח צדקה, *sprout of righteousness* (Jer. 33: 15)[100], in a covenant in which God promises that the Davidic line and the Levitical priests would never be cut off (Jer. 32: 20-21) while comparing the numbers of the Israelites to the hosts of heaven and the sand of the sea (Jer. 32: 22), echoing God's words to Abraham in Gen. 15: 5. However, the promise to the Davidic house is unexpected in the tradition of Jeremiah who tends to regard the dynasty as a problem for Israel (Jer. 22: 13-18, 24-30). His promise must be seen in the context of the Deuteronomic law of the king in which the Deuteronomist grudgingly allows the Israelites to have a king provided that he follow the instruction of the Levitical priests (Deut. 17: 14-20). The quality of צדקה, *righteousness*, is a *sine qua non* for the king, and this requires priestly control. It follows that even if the language in Gen. 15: 6 echoes Jeremiah's language in Jer. 33: 15 it is likely to be a covert priestly rather than kingly polemic.

---

[99] Gabriele Boccaccini, "Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, From Ezekiel to Daniel," Eerdmans, Grand Rapids, 2002, 60. See William Riley, "King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History," Journal for the Study of the Old Testament Supplement 160, Sheffield, 1993, 155.

[100] Walter Breggemann, "A Commentary on Jeremiah: Exile & Homecoming," Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 318.

BN 112 (2002)

"SIEH DOCH DEN BEHEMOT!"
Die zweite Gottesrede Ijob 40,6 – 41,26

Claudia Mathis, Innsbruck

Ijob hat Besitz, Kinder, Ansehen und Gesundheit verloren und wird dafür von seinen Freunden auch noch selbst verantwortlich gemacht. Dabei ist dem Leser von der Rahmenerzählung her klar, dass der gottesfürchtige Ijob unschuldig ist. Da Gott um seine Treue weiß, kann er auf eine Wette mit dem Ankläger der Menschen eingehen. Trotz dieses "Mehrwissens" mag sich der Leser im Dialogteil von Ijobs Verzweiflung anstecken lassen und - die eigene Beobachterposition verlassend - zusammen mit dem Helden auf eine Antwort Gottes warten.

"Und JHWH antwortete Ijob aus dem Sturm und sagte", heißt es in 38,1; 40,6 und (ähnlich in) 40,1. Während die erste Gottesrede vor allem Gottes umsichtiges Schöpfungshandeln zum Ausdruck bringt, ist in Ijob 40,6 - 41,26 von Behemot und Leviathan die Rede, von Feuerspeien und Schuppenpanzern. Diese Fremdheit der zweiten[1] Gottesrede dürfte mitverantwortlich dafür sein, dass über Stellung und Funktion von Ijob 40,6 – 41,26 innerhalb der Forschergemeinschaft keineswegs Einigkeit herrscht. Drei der in diesem Zusammenhang diskutierten Streitpunkte werde ich im Folgenden behandeln:

- Gehört die zweite Gottesrede zum Ganzen des Ijob-Buches?
- Wie sind Behemot und Leviathan zu verstehen?
- Welche theologische Funktion kommt Ijob 40,6 – 41,26 innerhalb des Ijob-Buches zu?

1. Gehört die zweite Gottesrede zum Ganzen des Ijob-Buches?

1.1. Doppelung der Gottesreden

Ein beliebtes Argument gegen die Ursprünglichkeit von Ijob 40,6 – 41,26 besteht im Verweis auf die Doppelung der Gottesreden. Während beispielsweise C. Westermann die These vertritt, die entscheidenden Offenbarungen in der Bibel hätten stets den Charakter des Einmaligen[2], empfindet M. Köhlmoos den dreimaligen Gesprächseinsatz von 38,1, 40,1 und 40,6 als störend und meint, nach dem deutlichen Abschluss von 40,2 sei der Neueinsatz in 40,7 schwer zu rechtfertigen.[3] Dagegen sei mit O. Keel eingewandt, dass die Wiederholung kleinster (id est: Silben, Wörter,...) wie größerer Textelemente (id est: Sätze, Textpassagen,...) ein bevorzugtes Stilmittel

---

1 Die Zählung von Ijob 40,6 - 41,26 als zweite oder dritte Gottesrede hängt davon ab, ob 40,1f als eigenständige (und damit zweite) Gottesrede gewertet wird oder ob aufgrund der Kürze der Stelle bzw. infolge textkritischer Überlegungen eine zweite Gottesrede erst mit dem Einsatz von 40,6 angenommen wird. Da die Mehrzahl der Exegeten 40,6 – 41,26 als zweite Gottesrede bezeichnen, werde ich mich im Folgenden aus Gründen der besseren Verständlichkeit - nicht aus inhaltlicher Überzeugung - dieser Zählung anschließen.

2 C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Stuttgart 1977) 112.

3 M. KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes* (Tübingen 1999) 67f.

altorientalischer Poesie darstellt.[4] Weiters zeigt Keel auf, dass Offenbarungserlebnisse - Westermanns These gerade entgegengesetzt - innerbiblisch meist mehrfach beschrieben werden[5].

Analog zur Kritik an der Doppelung der Gottesreden erfolgt diejenige an der Doppelung der Antworten Ijobs, wobei hier das Gewicht auf einen vermeintlichen Widerspruch zwischen erster und zweiter Antwort gelegt wird.[6] Der Ijob nämlich, der in 40,5 beteuert hatte, nicht mehr reden zu wollen, von dem heißt es in 42,1, dass er Gott antwortet. Doch darin muss nicht notwendig ein Widerspruch bestehen. Denn je nach Kontext kommen Begriffen unterschiedliche Bedeutungsnuancen zu, welche voneinander umso verschiedener sind, je unspezifischer das Bezugswort. Beim Ausdruck "reden" handelt es sich um einen solchen unspezifischen Begriff, der als Oberbegriff eine Vielzahl von Sprechakten zusammenfasst (erklären, vortragen, diskutieren, rufen, tadeln, trösten, mit der "Körpersprache" reden usw.). Das einmal bzw. zweimal Geredet–Haben Ijobs muss unter dieser Rücksicht spezifischer, als "anklagen" aufgefasst werden. Anklagen, so bekundet Ijob nach der ersten Gottesrede, will er Gott nicht mehr, ein Bekenntnis wie das von 42,1-6 wird dadurch aber nicht ausgeschlossen. Zur Stützung dieser These sei hinzugefügt: Will man unter dem Reden von 40,5 jede Art von Reden verstehen, so dass ein Widerspruch zu 42,1 entsteht, wäre die erste Aussage Ijobs schlichtweg absurd. Denn: Sollte er gerade nach der lange heraufbeschworenen und nun endlich eingetretenen Theophanie-Erfahrung nie mehr zu Gott reden - d.h. auch nicht mehr beten, loben usw. - wollen? Bzw. hat der in Ijob 1 als fromm und gottesfürchtig gezeichnete Ijob wirklich erst zweimal zu Gott geredet, sich erst zweimal an ihn gewandt? Wohl kaum.

Weiters werden häufig die stilistischen Unterschiede zwischen erster und zweiter Gottesrede als Indiz gegen die Echtheit der zweiten Gottesrede vorgebracht. Diese sei über weite Teile narrativ, viel zu ausführlich in ihren zoologischen Beschreibungen und lasse den Charakter des den Leser bedrängenden Fragens weitgehend vermissen.[7] Köhlmoos erwähnt darüber hinaus, dass 40,6 - 41,26 stärker naturweisheitlich geprägt seien als 38f[8], wobei sie den Begriff "naturweisheitlich" nicht näher erklärt.

Gegen den Vorwurf, die deskriptiven Verse der zweiten Gottesrede stellten einen Bruch zur vorangegangenen dar, sei auf die von Keel genannten typischen Elemente einer Streitrede hingewiesen. Neben rhetorischen Fragen und rhetorischen Imperativen, welche in der zweiten Antwort Gottes bei allen beschreibenden Momenten gehäuft vorkommen, zählt er auch das Eigenlob sowie narrative Passagen dazu. Letzteren räumt er sogar eine besonders wichtige Funktion ein, weil sie zugleich zur Bestreitung der gegnerischen wie zur Verteidigung der eigenen Position herangezogen

---

4 O. KEEL, *Jahwes Entgegnungen an Ijob* (Göttingen 1978) 32f.

5 Als Belegstellen nennt er die Josefsgeschichte - in der dem Pharao zwei Träume zuteil werden -, die Sinaitheophanie, die zweimalige Anrede Elijas durch Gott am Sinai wie Elijas zweimalige Klage, Am 7 - wo drei Visionen ähnlichen Inhalts hintereinander stehen -, sowie - innerhalb des Neuen Testaments – die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen. Vgl. O. KEEL, *Jahwes Entgegnungen an Ijob* (Göttingen 1978) 34f.

6 M. KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes* (Tübingen 1999) 67; G. FOHRER, *Studien zu Hiob* (Gütersloh 1963) 113.

7 G. FOHRER, *Studien zu Hiob* (Gütersloh 1963) 115.

8 M. KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes* (Tübingen 1999) 67.

werden können.[9] Darüber hinaus bemerkt Fohrer – wenngleich in Bezug auf eine andere Frage –, dass auch in der ersten Gottesrede Fragen (39,23-25) bzw. die Anrede an Ijob (38,8-11.26-30; 39,5-8) fehlen. Außerdem bezeichnet er 38,14-15; 39,3-4.7-8.20b-25.29-30 als rein deskriptiv und verweist auf beschreibende Elemente in den vorwiegend temporalen, finalen und konsekutiven Nebensätzen von 38,7.8b. 13.26-27.30.34b.35aβ-b.38.40.41b.[10] Die These vom angeblichen Gegensatz zwischen dem appellativen Charakter der ersten und dem deskriptiven Charakter der zweiten Gottesrede, ist also sowohl auf der empirischen Ebene (der Beobachtung) wie auf der theoretischen Ebene (der Deutung) schwer haltbar.

Weiters kann die These von der Ursprünglichkeit des Ijob-Buches auf das Vorkommen von für Ijob typischem Vokabular[11] in 40,6-41,26 gestützt werden. Der Ausdruck בני־שחץ etwa begegnet außer in Ijob 41,26 nur noch in Ijob 28,8. Die Wimpern der Morgenröte (עפעפי־שחר) nur in Ijob 3,9 und 41,10. Von den 10 Vorkommen von עפעף stehen drei im Ijob-Buch (3,9; 16,16; 41,10). Der Begriff בהמות findet sich im AT insgesamt 10mal, zweimal davon bei Ijob (12,7; 40,15). Von לויתן ist 5mal die Rede, zweimal davon in Ijob (3,8; 40,25). Darüber hinaus bestehen Stichwortverbindungen u.a. zwischen Ijob 40,8 und 40,12, mit 34,17[12] bzw. mit 10,2, wo רשע gleich wie in 40,8 als 2. P. m. Sg. Hi. Impf. mit Suffix der 1. P. Sg. vorkommt, im Deutschen wiedergegeben mit "Verdamme mich nicht!". Zu dieser identischen Formulierung gibt es im Textkorpus des AT ansonsten keine Parallelen. Die Wendung לבלי trifft man außer in Ijob 38,41 und 41,25 nur noch in Jesaja 5,14 an. Rund 27% des Vorkommens der Wurzel רעם beherbergt das Ijob-Buch, eines davon die zweite Gottesrede (40,9). Mit je einem Vorkommen innerhalb von Ijob 40,6-41,26 finden sich vom Verb כזב 25% und von תהום 11% innerhalb des Ijob-Buches, um nur einige Beispiele zu nennen.

Schließlich werden in Bezug auf den Inhalt verschiedene - einander teils auch widersprechende - Argumente gegen die Authentizität der Passage 40,6 - 41,26 formuliert. Während C. Westermann sich daran stört, dass die zweite Gottesrede inhaltlich nichts Neues brächte,[13] klagt M. Köhlmoos gerade den fehlenden Bezug zum vorangehenden Dialog ein, sowie das - durch die Berücksichtigung beider Gottesreden entstehende – Ungleichgewicht zwischen Darstellung der Schöpfung (68 Verse), dem Recht (3 Verse) und der Macht Gottes (6 Verse). Sie erklärt die redaktionelle Einfügung der betreffenden Textabschnitte mit der Annahme, bezüglich der Frage von Ordnung und Gerechtigkeit sei bei der Revision des Buches ein Defizit empfunden worden.[14] Fohrer streicht die zweite Gottesrede u.a. deshalb als sekundär, weil er das Faktum, dass Gott auf die Erklärung Ijobs, ihn nicht mehr anklagen zu wollen[15], nochmals zu einer Rede ansetzt, als "bloße Nörgelei" empfindet.[16]

---

9 O. KEEL, *Jahwes Entgegnungen an Ijob* (Göttingen 1978) 31.

10 G. FOHRER, *Studien zu Hiob* (Gütersloh 1963)115.

11 G. FISCHER, *Jahwe, unser Gott* (Freiburg 1989) 84. G. Fischer führt den Begriff des "typischen Vokabulars" in Bezug auf Ex 3-4 ein.

12 Ijob 34,17: "... ואם־צדיק כביר תרשיע".

13 C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Stuttgart 1977) 112: "Wäre eine zweimalige Rede Gottes aus dem Sturm ursprünglich im Plan des Hiobbuches beabsichtigt, dann müsste diese zweite Rede nicht nur neue Gedanken enthalten (wie es viele Ausleger nachzuweisen suchen), sondern sie müsste einen neuen Akt im Drama des Hiobbuches darstellen. Das aber lässt sich nicht erweisen."

14 M. KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes* (Tübingen 1999) 67f.

15 Ijob 40,3-5.

V. Maag seinerseits deutet den Abschnitt 40,6 - 41,26 negativ als barsche Antwort, die "das allerdunkelste Bild, das sich Hiob in seiner Verzweiflung von Gott gemacht hatte, durch Gott selber"[17] heraufbeschwört. Dies erklärt er damit, dass die Ijob-Dichtung eine Herausforderung für die synagogale Theologie gewesen sei, und deshalb Korrektoren das unliebsame Büchlein, welches sie nicht mehr aus der Welt schaffen konnten, umfassend uminterpretierten. Sie ergänzten also die "originale" gütig-pädagogische erste Gottesrede durch den Textabschnitt 40,6 – 41,26, dessen Ziel es nun war, Ijob eine eindeutige Abfuhr zu erteilen und ihn zu bedingungsloser Unterordnung zu zwingen. "Wenn der Leser nach dem heutigen Wortlaut des Buches gegen dessen Schluss immer weniger weiß, wie das Buch seinen Helden beurteilt haben will," schreibt Maag, "so ist diese Unsicherheit weitgehend der Aufnahme der Rezension B, d.h. der zweiten Gottesrede und des zweiten Widerrufs, in die Endgestalt der Hiobschrift zu verdanken."[18] Diese Unsicherheit kam - Maags Ansicht nach - durch eine unglückliche Überlieferungsgeschichte zustande und war vom Korrektor freilich nicht beabsichtigt, hätte die Rezension doch die Vorformen verdrängen, nicht aber mit diesen kontaminiert werden sollen.

Allerdings nennt Maag weder werkimmanent noch werktranszendent nachweisbare Indizien, die seine Rekonstruktionsversuche stützen könnten. Gegen Fohrer, Westermann und Köhlmoos möchte ich daran festhalten, dass Ijob 40,6 – 41,26 nicht nur in engem inhaltlichen Bezug zu Ijob 38f steht, sondern gegenüber diesen Kapiteln auch wesentliche Neuansätze beinhaltet.[19]

1.2. Sind einzelne Verse sekundär?

Hinsichtlich der Frage, ob innerhalb einer authentischen zweiten Gottesrede einzelne Verse als sekundär gestrichen werden müssen (bzw. dürfen), wird hauptsächlich die Auffassung vertreten, 40,9 und 19 seien nachträgliche Glossen, da in ihnen von Gott in der 3. Person gesprochen wird.[20] Der Wechsel von der ersten zur dritten Person allein jedoch ist kein hinreichender Grund, die Verse der Auslegung zu entziehen. Denn 40,9 scheint gerade durch die Verwendung der 3. Person als Auftaktfrage zu dienen, die Ausdrücke כאל und כמהו machen deutlich, dass es um die Überprüfung der

---

16 G. FOHRER, *Studien zu Hiob* (Gütersloh 1963) 113f.

17 V. MAAG, *Hiob* (Göttingen 1982) 199.

18 V. MAAG, *Hiob* (Göttingen 1982) 203.

19 In 40,6 - 41,26 werden die Themen der c 38 und 39 wieder-aufgenommen und variiert. Die v40,7-14 nehmen Bezug auf die vorangegangene Gottesrede, in welcher Ijob ebenfalls ironisch aufgefordert worden war, wie Gott in der Welt zu wirken. Anders als in der ersten Gottesrede wird die Argumentation in c 40 nicht mit Momenten der Weisheit bzw. der *creatio continua* fortgesetzt, sondern die Gesten der Erhabenheit werden zu einem ausgleichenden Gerichtshandeln hin vereindeutigt. Ebenso durchzieht das Motiv des anfänglichen Schaffens Gottes wie der bleibenden Sorge um sein Werk beide Reden, wobei die göttliche Zuwendung gegenüber seiner Schöpfung in 40,6 – 41,26 verschärft wird zu einem liebevollen Umgang selbst mit den (bzw. mit dem) für das Chaos stehenden Tieren (bzw. Tier) Behemot und Leviathan (bzw. Behemot-Leviathan). Außerdem steht die Schilderung des Behemot-Leviathan zum einen in der Reihe der in Ijob 38f aufgezählten Tiere (Wildesel, Büffel, Straußhenne, Ross, Habicht...) und damit im Themenbereich der stolzen, unerschrockenen, ja dem Menschen gewissermaßen sogar überlegenen (Ijob 39,7.9.18.22) Natur. Zum anderen hebt sich der furchtlose, feuerspuckende "König" deutlich von den anderen Tieren ab.

20 O. KEEL, *Jahwes Entgegnungen an Ijob* (Göttingen 1978) 38., N.C. HABEL, *The Book of Job* (Philadelphia 1985) 558.

von Hiob beanspruchten göttlichen Qualitäten geht.[21] Außerdem spielen beide Verse für die Gliederung des Textabschnittes eine wichtige Rolle. Mit Norman Habels sei deshalb betont: "To delete any of these framing verses, as some scholars have done, is to destroy the literary structure and theological focus of the unit."[22]

1.3. Literarische Struktur

Gerade die literarische Struktur nun zeigt sich bei näherer Betrachtung als dermaßen komplex, dass das Streichen einzelner Verse fragwürdig erscheint. Den Text als sprachliches Zeichen auf den Bezugsebenen Zeichen – Zeichen, Zeichen – Objekt und Zeichen – Interpret wahrnehmend, wurde die Frage nach der Textstruktur textsyntaktisch, textsemantisch und textpragmatisch analysiert. Das Ergebnis dieser Untersuchung - eine fünfgliedrige konzentrische Struktur des Textes – wird den spezifischen Beobachtungen aus Gründen der besseren Übersichtlichkeit schematisch vorangestellt:

a sichtbare Herrschaft über Stolzes	Ijob 40,7-14
b Kraft des Tieres	15-18
c Rückbezug auf Gott	19
d innerweltliche Macht- und Dienstverhältnisse	20-27
e Motiv des Bundes	28
d´ innerweltliche Macht- und Dienstverhältnisse	29 - 41,2a
c´ Rückbezug auf Gott	2b-3
b´ Kraft des Tieres	4-21
a´ sichtbare Herrschaft über Stolzes	22-26

a + a´ - Ijob 40,7-14 bzw. 41,22-26 wurden unter dem Stichwort "sichtbare Herrschaft über Stolzes" zusammengefasst. Dabei wird diese in der ersten Textpassage von Ijob gefordert, in der zweiten über Behemot-Leviathan ausgesagt. In beiden Fällen ist das Herrschen nicht nur negativ als Erniedrigen von Stolzem zu verstehen, sondern enthält auch Momente der Fürsorge, welche - jeweils am Ende des Textabschnitts - durch die geprägte Wendung der helfenden rechten Hand (Ijob 40,14) wie durch das Königsmotivs (Ijob 41,26) zum Ausdruck kommen. Die Naturgewalten, welche Ijob nicht gehorchen, lassen sich von Behemot-Leviathan leicht lenken, er bringt die Tiefen des Meeres zum Sieden usw. Die Aufforderungen von 40,10 finden eine Parallele in der majestätischen Schönheit des Tieres (Ijob 41,24).

Der beinahe ausschließlich aus Imperativen und rhetorischen Fragen bestehende, seine Inhalte argumentativ vorbringende Abschnitt 40,7-14 übt gegenüber der informativ (Textfunktion) gehaltenen, deskriptiven (Themenentfaltung) Passage Ijob 40,15-18 eine Appellfunktion aus. Ein ähnlicher Wechsel auf satzpragmatischer Ebene ist zwischen 41,4-21 und 41,22-26 zwar nicht festzustellen. Jedoch fällt auf, dass das Tier, welches in Ijob 41,4-21 – mit Ausnahme des überleitenden Lachens in 41,21 – durchwegs als Objekt erscheint, in 41,22-26 als Subjekt aktiv wird. Dadurch erhält 41,22-26 – wie auch der appellative Block 40,7-14 – im Unterschied zu den

[21] J. EBACH, *Streiten mit Gott. Hiob II*; (Neukirchen Vluyn 1996) 144.
[22] Zitiert nach N.C. HABEL, *The Book of Job* (Philadelphia 1985) 558.

angrenzenden Versen einen stärker dynamischen Charakter. Die beiden Textpassagen werden außerdem durch die Wiederaufnahme der Formulierung von 40,11f - ראה כל־גאה - in 41,26 – את־כל־גבה יראה - verbunden. Weiters lässt sich auf grammatischer Ebene beobachten, dass Ijob 40,7-14 deutlich weniger Nominalsätze enthält als 40,15-18[23]. Wie auch in der Abgrenzung von 41,22-26 zu 41,4-21 findet hier ein aktiv-passiv Wechsel statt. Während Gott Ijob in 40,7-14 zu aktivem Tun auf- bzw. herausfordert, wird der in Ijob 40,15 eingeführte Behemot lediglich als passiver Träger von Eigenschaften gezeichnet. Schließlich ist das göttliche Ich – den Abschnitt 40,7-14 rahmend - in v7 (אשאלך) und v14 (וגם־אני אודך) Subjekt eines Verbalsatzes. In beiden Fällen geht es um ein Ijob und Gott betreffendes Tun.

b + b´ - Im Unterschied dazu beginnen die Abschnitte 40,15-18 und 41,4-21 mit einem In-Beziehung-Setzen von Gott und Behemot-Leviathan. V15 unterbricht mit seinem am Satzbeginn stehenden Textmarker הנה־נא deutlich den Lesefluss, ähnlich wie das betonte הוא in 40,19 einen neuen Anfang kennzeichnet. Auch die feierliche Einleitung לא אחרישׁ in 41,4 signalisiert, dass im Folgenden ein neues Thema behandelt werden wird. Gerahmt wird die Passage Ijob 41,4-21, in der keine lokalen Bestimmungen erfolgen, durch zwei[24] jeweils mit תחת verknüpfte örtliche Verankerungen. In beiden Textabschnitten wird die Kraft des Tieres dargestellt, sein Körperbau wie die daraus resultierenden Potenzen werden skizziert. Doch dazu im nächsten Abschnitt.

c + c´ - Ijob 40,19 gehört zusammen mit 41,2b-3 zu denjenigen Versen, welchen Norman Habel als Struktur gebenden "framing verses" große Bedeutung beimisst.[25] Sie spielen im Textganzen eine wichtige Rolle, da sie eine textimmanente theologische Deutung der Zeichnungen rund um Behemot-Leviathan geben. Sowohl in 40,19[26] wie in 41,3b[27] zeigt sich, dass die Kraft des Chaostieres direkt von Gott kommt.

Gegenüber dem seine Inhalte deskriptiv entfaltenden Absatz Ijob 40,15-18, wie auch im Unterschied zu der mit v20 einsetzenden narrativen Passage, ist 40,19 stärker explikativ. Die konkreten Beschreibungen werden abgelöst von abstraktem (העשׂו, דרך, ראשׁית), auch symbolischem (חרב) Vokabular, das zum Teil geprägtes Gut darstellt. Auffällig ist weiters, dass Gott in v19 von sich selbst gleich zweimal (אל, העשׂו) in der dritten Person spricht, in 40,19b wird er zum am Tier handelnden Subjekt. Außerdem ist Ijob 40,19 einer der wenigen Verse, die ein zeitliches Moment (ראשׁית) enthalten. Ein solches findet sich auch wieder in 41,3 im Hifil von קדם. Dem ראשׁית von 40,19 entsprechend hat dieses "Zuvor-Kommen" bzw. "Zuvor-Tun" etwas Anfängliches im Blick. Davon abgesehen bestehen aber noch andere Parallelen zwischen den beiden "framing verses": Beispielsweise enthält auch 41,2b-3 gegenüber den detailfreudigen Angaben der umgebenden Verse unspezifischere und allgemeinere (תחת כל־השׁמים)

---

[23] Im Vergleich zu 40,7-14 verwendet der Autor in 41,22-26 wiederum relativ häufig Nominalsätze, was daran liegen könnte, dass sich gegenüber 40,7-14 eine inhaltliche Entwicklung ergeben hat. Das Ende der zweiten Gottesrede beschreibt faktisch vorhandene Herrschaft, es geht also gewissermaßen um eine Erfüllung der – wenn auch an einen anderen Protagonisten gerichteten - Aufforderung von 40,7-14, Macht auszuüben.

[24] Gegenstand von 41,3 ist das "*unter dem Himmel* Seiende". Mit 41,22 kommen die sich *unter Behemot-Leviathan* befindlichen Elemente Schlamm und Meer in den Blick.

[25] N.C. HABEL, Job, S. 558.

[26] Explizit: Gott hat dem Tier das Schwert gereicht.

[27] Implizit: Alles (so auch Behemot-Leviathan) kommt von Gott und gehört ihm.

Ausdrücke. Ähnlich wie 40,19 mit einem betonten הוא beginnt, setzt 41,2b mit מי הוא ein. Die Fragepartikel מי wird als erstes Wort von v3 wieder aufgenommen. Hinsichtlich der Satzpragmatik lässt sich beobachten, dass 41,2b-3 in Abhebung von den überwiegend informativ fungierenden Zeichnungen der Unbesiegbarkeit des Tieres einen kontaktspezifischen Charakter aufweist. Der göttliche Redner gibt durch sein direktes Fragen zu verstehen, dass es ihm um die personale Beziehung zum Rezipienten Ijob geht. Schließlich setzt sich 41,2b-3 von der sprachlichen Umgebung dadurch ab, dass Gott selbst, welcher von sich hier in der ersten Person spricht, in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Das überleitende "Nicht schweigen will ich ..." in Ijob 41,4 dagegen dient hauptsächlich als Einleitungsformel. Die eigentliche Ausrichtung des Verses auf Behemot-Leviathan wird in der Fortführung deutlich.

d + d´ - In Ijob 40,20-27 ist die Rede von Dienstleistungen der belebten (Fauna und Flora) wie der unbelebten Natur gegenüber Behemot-Leviathan. Gott spricht Ijob auf die Machtverhältnisse zwischen ihm und dem Tier an, Machtverhältnisse, welche – wie die Parallelen aus Bestimmungen zum Umgang mit Sklaven zeigen - Dienstleistungen zur Folge hätten. Auch der in 40,29 – 41,2a geschilderte Kampf hat nicht die Vernichtung des Gegners als Ziel vor Augen, sondern seine Unterordnung und damit "Nutzbar-Machung". Typischer Weise werden in diesen beiden Textblöcken, welche hauptsächlich von Relationen handeln, Dritte eingeführt: Berge, Tiere, Lotusbüsche, Händler, Kameraden u.a.. Nur hier wird durch rhetorisches Fragen eine direkte Verbindung zwischen dem Tier und Ijob hergestellt.

e - Die Ijob 40,28 umgebenden v27 und 29 bringen neue Klänge mit sich. Denn wenn-gleich auch im Bitten der Aspekt von Unter- und Überordnung, bzw. im Anbinden und Spielen eine Art Nutzen zu finden ist, wechselt der Tonfall von kriegerisch brutalen Formulierungen zu Szenen der Vertrautheit. Diese rahmen das Bundesmotiv von 40,28[28], einen Vers, der sich unter verschiedenerlei Rücksicht deutlich abhebt. Einmal nämlich lässt sich ein Wechsel im Vokabular feststellen. Die wenigen und einfachen Begriffe bilden einen Kontrast zu den lautmalerischen Ausschmükkungen der anschließenden Passagen. Zugleich ist die Rede von Bund und Knecht-Sein gegenüber dem Umfeld überraschend abstrakt. Weiters findet ein Subjektwechsel statt. Behemot-Leviathan ist nicht mehr bloß das passive Objekt von Angriffen, sondern wird selbst aktiv. Dieser Wechsel tritt zwar bereits in v27 ein, jedoch ist das dort beschriebene Bitten und Flehen noch sehr stark ein bloß (auf die Aggression) reagierendes Tun. Wirklich souverän wird das Tier erst in 40,28 gezeichnet. Hier schließt es wissentlich und willentlich[29] einen Bund. Zuletzt bleibt festzustellen, dass 40,28 in Anhebung zu 40,20-27 und 40,29 – 41,2a eine Zeitangabe enthält, nämlich עולם.

1.4. Stilistische Kohärenz

Abschließend sei in diesem Zusammenhang noch auf die stilistische Kohärenz der zweiten Gottesrede verwiesen. Über den ganzen Absatz verteilt nämlich findet man verschiedene zur Lebendigkeit des Textes beitragende Stilmittel der Lautmalerei - wie Alliteration, Homoioteleuton, Reim und Paronomasie. Durch das gleiche Anlau-

---

[28] Eine äußere Rahmung bilden die Schilderungen des erfolg- und verständnislosen menschlichen Bemühens, das Knecht-Sein Behemot-Leviathans zu erzwingen.

[29] Denn diese beiden Momente sind notwendig, damit man sinnvoller Weise einen Bund schließen kann.

ten mehr oder weniger direkt aufeinanderfolgender Wörter (40,15.22.23.26-29; 41,11.12.17.18) entsteht ein beschwörender Eindruck, der gleich klingende Ausgang nebeneinander stehender Wörter bzw. Wortgruppen (40,7.8.11.14-19.22.26.28; 41,4-10.17.20.23.26) führt die Aufmerksamkeit des Lesers immer wieder zum Text zurück und wirkt strukturgebend, ähnlich wie die Endreime in Ijob 40,14.30.31 und 41,9.11.

An verschiedenen Text-Positionen finden sich Wortwiederholungen. Die Anaphern in Ijob 40,15.16 erfüllt eine gliedernde wie appellative Funktion, das Stilmittel der Epanalepse bringt Verdichtungen mit sich, wobei die Wiederaufnahme gleicher Wort(gruppen) - mit Ausnahme der Redewendung von Ijob 41,8 אחד באחד – dazu dient, die mit den wiederholten Ausdrücken in Relation stehenden Satzglieder enger aufeinander zu beziehen und ihre Bedeutungsnuancen zu einer vielschichtigen Aussage zusammenzuführen.[30] Schließlich schafft der Ijob – Dichter durch die mehrfache Verwendung von suffigierten Präpositionen und Fürwörtern Zusammenhänge.[31]

Ein noch weitläufigerer inhaltlicher Zusammenhang entsteht schließlich durch die Inclusio zwischen Ijob 40,11b.12a und 41,26, insofern die Aufforderungen - von 40,11b.12a -, auf alles Stolze zu blicken, in 41,26 durch die Worte את־כל־גבה יראה wiederaufgenommen werden.[32] Die Traductio von 41,5 zu 6 variiert die Bedeutung von פני, die zahlreichen Ellipsen (40,21.31; 41,3.4.11.12.16.18.19) regen zum Mitdenken an und machen den Text ihrerseits lebendig. Auf semantischer Ebene wird der Text - neben der rhetorischen Figur des Hendiadyoin – durch die häufige Verwendung inhaltlicher Parallelismen durchzogen. Darüber hinaus lässt sich auch im Hinblick auf das Metrum eine enge Zusammengehörigkeit der v40,6-41,26 aufzeigen. Mit der Mehrzahl der Forscher von einem akzentuierenden System ausgehend[33], lässt sich beobachten, dass die zweite Gottesrede von einer Zusammenstellung von Atem- und Sinneinheiten nach dem Muster "3 + 3" beherrscht ist. Die von diesem Metrum eindeutig abweichenden Verse enthalten eine Vielzahl von Variationen. Passagen mit gleich bleibendem Dreierrhythmus werden durch Verse intensiver rhythmischer Bewegung abgelöst. Zum einen mag diese Vielfalt, wie Kubina erläutert, dazu dienen, "innerhalb der langen Redeeinheiten Monotonie zu vermeiden"[34], zum anderen scheinen die Übergänge auch inhaltlich von Bedeutung zu sein und so die Zusammengehörigkeit der Textstruktur zu verstärken.

Inwiefern diese - oben angeführte - Textstrukturierung für die Auslegung von Bedeutung sein kann, wird im folgenden noch angedeutet werden. Zusammen mit den anderen genannten Beobachtungen stützt sie jedenfalls die These von Einheit und Ursprünglichkeit der zweiten Gottesrede.

---

30 Besonders deutlich ist dies in 40,11b und 12a. Die Doppelung der Aufforderung ראה כל־גאה verbindet hier die nachfolgenden Imperative והשפילהו und הכניעהו. In 40,21.22 entsteht durch das zweifache Vorkommen der צאלים das eine Bild des im Sumpf lagernden Behemot. Ähnliches gilt für die doppelte Nennung von קש in Ijob 41,20.21, bzw. das dreifache Erwähnen des Partizips יצוק in 41,15.16.

31 In 41,2.3.5.6 beispielsweise kommt מי fünfmal vor, אליך und עליו in 40,27 bzw. 40,30.32 zweimal.

32 In diesem Kontext dürfte auch die Wiederaufnahme der Einleitungsformel von Ijob 38,1 in 40,6 eher auf die Vorliebe des Autors, durch Wiederholungen zu gliedern, neu zu akzentuieren usw. zurückgeführt werden als auf redaktionelle Eingliederungsversuche.

33 G. FECHT, *Metrik des Hebräischen und des Phönizischen* (Ägypten und Altes Testament 1990) 17; V. KUBINA, *Die Gottesreden im Buche Hiob* (Freiburg im Breisgau 1979) 36.

34 Zitiert nach V. KUBINA, *Die Gottesreden im Buche Hiob* (Freiburg im Breisgau 1979) 37.

2. Wie sind Behemot und Leviathan zu verstehen?

2.1. Sind Behemot und Leviathan zoologisch-reale oder mythologische Wesen?

Hinsichtlich dieser Frage ist in der jüngeren Forschungsgeschichte eine Polarisierung festzustellen.[35] Anhänger einer mythischen Deutung gehen im allgemeinen eher vom Textganzen aus, die Vertreter der naturalistischen Deutung arbeiten dagegen stärker mit literarkritischen Konjekturen. Einige Befürworter einer mythologischen Auslegung scheinen die Polarisierung wirkliches oder symbolisches Tier durchbrechen zu wollen. So ist es J. Ebach wichtig, dass "die real-zoologische und die symbolisch-mythologische Ebene nicht in eine falsche Alternative aufgelöst werden."[36] Für ihn wie für W. Vogels[37] und G. Fuchs ist das "mythologische" Nilpferd das "reale" Nilpferd. Fuchs begründet diese Ansicht insofern, als sie auf einen Unterschied zwischen dem modernen Denken und dem Denken zur Zeit Ijobs aufmerksam macht. Gegen den aufgeklärten Menschen, der den Mythos zu einer Geschichte auf Meta-Ebene reduziert, erinnert sie an die ursprüngliche Funktion des Mythos als Weltdeutung. Demnach bezieht sich Mythos immer auf innerweltlich beobachtbare Phänomene, sie sind die reale Basis, welche im Mythos erklärt, überhöht und variiert wird. Wirklichkeit und Deutung sind untrennbar.[38] Dieses Verständnis dürfte der zweiten Gottesrede am ehesten entsprechen. Denn die Beschreibungen des Tieres – bzw. der Tiere – enthalten sowohl mythologische, als auch nicht-mythologische Momente.[39]

2.2. Handelt es sich um zwei getrennte Tiere oder um ein einziges?

Unklarheiten herrschen ebenso hinsichtlich der Frage, ob der Autor des Ijob–Buches ein Tier oder zwei Tiere gemeint habe. Diejenigen Exegeten, welche von zwei Tieren ausgehen, begnügen sich in der Argumentation meist damit, auf das Vorkommen zweier "Eigennamen" hinzuweisen, bzw. an die von Bochardt getroffene Identifikation Behemot = Nilpferd und Leviathan = Krokodil[40] zu erinnern und anzuknüpfen. Die Gegner begründen ihre These, indem sie auf Zeugen altorientalischer Vorstellungen zurückgreifen. So stellt Ruprecht fest, dass die rhetorischen Fragen in Ijob 40,24-31 Szenen aus der ägyptischen Nilpferdjagd darstellen, "Leviathan" deutet er als weiteren Beinamen (bzw. einzigen und eigentlichen Namen) des Ungeheuers.[41] Keel argumentiert mit der Beobachtung, dass Nilpferd und Krokodil in der ägyptischen Mythologie austauschbar für den diabolischen Seth stehen.

---

35 G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (Gütersloh 1963) 523. ↔ V. KUBINA, *Die Gottesreden im Buche Hiob* (Freiburg im Breisgau 1979) 92.

36 Zitiert nach J. EBACH, *Streiten mit Gott. Hiob II*; (Neukirchen Vluyn 1996) 146.

37 W. VOGELS, *Job. L´homme qui a bien parlé de Dieu* (Paris 1995) 237f.

38 G. FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung* (Stuttgart 1993) 227-229.

39 Die Zuteilung zu dieser zweiten Gruppe ist problematischer. Die Bemerkungen, das Tier habe einen Schwanz wie eine Zeder, seine Knochen seien wie Röhren aus Bronze usw., müssen nämlich nicht notwendig mythologisch verstanden werden. Mit Rodd, *The Book of Job.* (Philadelphia 1990) 79, könnten sie auch auf die Freude des Autors am künstlerischen, sprachlichen Gestalten zurückgeführt werden. Elemente, wie die ausführliche Behandlung des Feuerspeiens, die gänzliche Furchtlosigkeit und Unbesiegbarkeit des Tieres, die Angst der Götter usw., scheinen den Rahmen des bloßen Stilmittels jedoch zu sprengen.

40 BOCHARDT, *Hierozoikon sive bipartitum opus de animalibus S. Scripture* (1663)

41 E. RUPRECHT, Das Nilpferd im Hiobbuch (VT 1971) 209-231.

Geht man stärker vom Text selbst aus, lässt sich zum Einen feststellen, dass mit der Einführung des Leviathan in Ijob 40,25 keine Unterbrechung des stilistischen wie inhaltlichen Erzählflusses stattfindet. Gegenüber der feierlichen Aufforderung הנה־נא בהמות in 40,15 erscheint der Name "Leviathan" beiläufig eingestreut in die Rede von "Behemot".[42] Zum Anderen bedarf es zur Abgrenzung zweier Tierarten voneinander sogenannter *differentiae specificae*. Denn wo sich zwei Entitäten nicht durch wesentliche Eigenschaften unterscheiden, liegt der Verdacht nahe, sie seien miteinander identisch. Sucht man innerhalb der zweiten Gottesrede nach solchen *differentiae specificae* für Behemot und Leviathan, wird man enttäuscht. Keine der Prädikationen von Ijob 40,15-24 – d.h. der Passage über Behemot – widerspricht explizit der Zeichnung des Leviathan in Ijob 40,25 – 41,26. Vielmehr lassen sich Parallelen beobachten.[43] Schließlich weist die einzig stärker differenzierende Bestimmung des Behemot, nämlich der Vergleich seines Schwanzes mit einer Zeder, gerade nicht auf ein Nilpferd, sondern eher auf ein Krokodil hin.

Aus diesen Gründen ist die Position, dass mit Behemot und Leviathan zwei getrennte Wesen gemeint seien, schwer haltbar. Doch auch die entgegengesetzte These, sie wären in einem banalen Sinn identisch, ist fraglich. Denn hätte der Ijob–Dichter keinen Zweifel daran lassen wollen, dass er von einem einzigen Tier spräche, hätte er die verwirrende Doppelbezeichnung wohl vermeiden können. Berücksichtigt man, dass es hier nicht nur darum geht, zoologische Aussagen zu treffen, findet man eine Alternative: Behemot und Leviathan *meinen* ein und dasselbe Wesen, nämlich das Chaostier. Auf es bezieht sich der Dichter durch die Kombination der Erscheinungsformen Nilpferd und Krokodil.

3. Welche theologische Funktion kommt Ijob 40,6 – 41,26 innerhalb des Ijob-Buches zu?

Wenn die zweite Gottesrede mit den Worten "Und JHWH antwortete Ijob" eingeleitet wird, stellt sich zunächst die Frage, worauf Gott antworten soll bzw. muss. Worin bestehen die Herausforderungen und Spannungen des Ijob–Buches, die der sich mit den verschiedenen Positionen identifizierende Leser nun geklärt sehen will? Im Folgenden sollen unter vier Schwerpunkten die wichtigsten Fragestellungen des Ijob–Buches sowie die verschiedenen in der zweiten Gottesrede enthaltenen Antworten zusammengefasst werden.

3.1. Kann der Mensch Gott umsonst lieben[44]?

So könnte man die Herausforderung des Satans in c1 umschreiben. Und wenngleich durch die Schilderung Ijobs preisender, nicht fluchender Reaktion, durch die beiden summarischen Aussagen in Ijob 1,22 und 2,10 wie in der Rahmenerzählung deutlich

---

[42] Bemerkenswert ist dabei auch die Analyse von Ruprecht, wonach בהמות eher als Gattungsbezeichnung – nämlich "Riesentier" - zu verstehen wäre. Das eine Tier würde demnach erst durch die Bezeichnung לויתן seinen Eigennamen erhalten.

[43] "Beide" Tiere halten sich auch im Wasser auf, die zusammenhaftenden Fleischwampen wie das feste Herz von 41,15f erinnern an die Kraft der Lenden bzw. der Muskeln des Bauches in 40,16 usw.

[44] Zwischen den Verben "lieben" und "fürchten" (Ijob 1,9) scheint auf den ersten Blick eine Diskrepanz zu bestehen. Versteht man die Gottesfurcht Ijobs jedoch positiv im Sinn von Ehrfurcht, sind die beiden Begriffe bereits nahe zusammengerückt. Denn die Liebe zu einem sehr viel größeren anderen, die Liebe zu Gott, beinhaltet eben auch ein Moment von Respekt und Ehrfurcht.

wird, dass Ijob den Test bestanden und Gott seine Wette gewonnen hat[45], scheint die zweite Gottesrede auf das Thema des "Umsonst" der Frömmigkeit - implizit - noch einmal einzugehen. In der Figur des Behemot-Leviathan nämlich nimmt der Autor des Ijob–Buches auf die Eingangsfrage des Anklägers Bezug. Eine solche Deutung setzt ein positives Verständnis des Tieres voraus. Dieses kann im Text aufgezeigt werden: Von Behemot-Leviathan wird keinerlei aggressives Verhalten berichtet. Trotz seiner ungeheuerlichen Kraft lässt sich das Tier durch die gegen es gerichteten Attacken zu keiner Gegenwehr provozieren.[46] Auch das Verhältnis zwischen ihm und Gott ist ein harmonisches. Die Angriffe, denen Behemot-Leviathan ausgesetzt ist, ergehen ausschließlich von Menschen. Behemot-Leviathan und Ijob teilen ein gemeinsames Geschick. Beide sind sie Geschöpfe Gottes; wie Behemot-Leviathan sich aus freiem Willen und aus Liebe an seinen Schöpfer bindet – so mag man fortführen -, darf auch Ijob Gott vertrauen und ihn "umsonst" lieben.[47]

3.2. Darf der Mensch mit Gott streiten?

Eine Verurteilung von Ijobs Sprechen kann aus der Passage 40,6-41,26 nicht abgeleitet werden. Ja, noch vor der Analyse der poetischen Gottesrede lässt sich aus dem Faktum, dass Gott Ijob einer Theophanie für würdig hält und ihm antwortet, eher eine Wertschätzung als eine Verurteilung der Rede Ijobs ableiten.[48] In 40,7 geht Gott mit der Aufforderung, Ijob solle seine Lenden gürten und Gott auf dessen Fragen belehren, sogar auf die von Ijob gewünschte Art der Auseinandersetzung ein. Im Unterschied zu den Freunden wird Ijob als im Rechtsstreit gleichberechtigter Partner anerkannt. Gott ist bereit, sich auf die Auseinandersetzung mit Ijob einzulassen. [49] Eine derart offene Antwort auf Ijobs Anklage kann aber kaum als negativ erboste Reaktion verstanden werden, sondern vielmehr als Wertschätzung von Ijobs Person und Tun. Gestützt wird diese Sichtweise auch durch die dritte Gottesrede. Das dort (Ijob 42,7) gewürdigte Reden Ijobs bezieht sich hauptsächlich auf die Art seines Sprechens und nicht so sehr auf die inhaltlichen Vorwürfe.[50] So könnte man formulie-

---

[45] Auf die c3-31, in denen Ijob stärker angefochten erscheint, kann ich hier nicht entsprechend eingehen.

[46] Auch das Zum-Sieden-Bringen des Meeres ist – wie ähnliche andere Skizzierungen – nicht als böswilliges zerstörerisches Tun zu verstehen. Denn die Äußerungen begegnen im Kontext der Thematik vom Herrschen über Naturmächte und sind positiv besetzt. Schließlich spricht die Begeisterung, mit welcher Gott von seinem Geschöpf redet, gegen ein negatives Verständnis von Behemot-Leviathan.

[47] Dieser Gedanke geht zurück auf G. BRAULIK und seine Vorlesung zu den *Büchern der Weisheit* (Kath. Theologische Fakultät Wien WS 1998/99, 1-6).

[48] In diesem Sinn ist auch die Tatsache zu verstehen, dass Gott mehrmals antwortet. Er gibt sich Mühe und versucht, auf die Breite der Befürchtungen und Ängste Ijobs einzugehen, und dies, obwohl sein menschliches Gegenüber in 40,4f schon beschlossen hatte, JHWH nicht mehr anklagen zu wollen.

[49] Einen Höhepunkt findet diese göttliche Bereitschaft in der Zusage von 40,14, Ijob sogar preisen zu wollen. Wenngleich klar ist, dass Ijob alle in Bezug auf ein mögliches Preisen eingeklagten Fähigkeiten nicht besitzt – wie trotz der ironischen Anklänge der Imperative im ersten Teil der zweiten Gottesrede -, zeigt diese Passage einen sich ganz entäußernden Gott.

[50] Denn zum Einen zeigt sich sowohl in der ersten als auch in der zweiten Gottesrede, dass Ijobs Vorwürfe inhaltlich nicht korrekt waren, zum Anderen sagt Ijob teilweise dasselbe wie die Freunde (Ich denke dabei an das sowohl in den Ijob- als auch in den Freundesreden immer wiederkehrende Element des Gottes- und Schöpfungslobes, aber auch an die von Ijob und den Freunden geteilte Ansicht darüber, wie es Frevlern ergehen sollte.) und die Gegenüberstellung von 42,7 wäre damit - auf inhaltlicher Ebene verstanden - unsinnig.

ren: Der Mensch darf wie Ijob mit Gott reden, aber nur, wenn dieses Reden aus derselben Haltung heraus erfolgt, nämlich aus dem ehrlichen und leidenschaftlichen Bemühen, durch das Suchen nach Antworten die Spannung auszuhalten zwischen der Liebe zum guten Gott und der Erfahrung von Leid und Unrecht.

3.3. Ist die Welt sinnvoll geordnet?

Explizite Antworten auf diese Frage finden sich vor allem in der ersten Gottesrede, doch auch in der zweiten lassen die an Ijob gestellten Fragen - ob Ijob in der Lage sei, die Frevler in ihre Schranken zu verweisen etc. – die Schlussfolgerung zu, dass diese Aufgaben Gott zukommen und von ihm auch ausgeübt werden. Das Tun der Frevler bleibt nicht ohne Folgen. Wie Gott jedoch das Hochmütige beugt, bleibt für den Menschen unbegreifbar und rätselhaft.

Hinsichtlich der Frage nach Ijobs persönlichem Leid finden sich zwei Lösungsansätze: Im Lauf der Dialoge wird deutlich, dass Ijob viel schmerzlicher als unter Verlust und Krankheit unter der Frage nach dem Warum, unter der Frage nach dem Grund seines Schmerzes, leidet. Eine Überhöhung des Leidens findet statt. Das zunächst bloß Faktische wird auf die Metaebene der Sinnfrage gehoben. Die Lösungen, die hier gegeben werden, lauten: Schuldigkeit Ijobs (Elifas, Bildad, Zofar), Pädagogik eines – sie ausübend letztlich - grausamen Gottes (Elihu) oder totaler Sinnverlust (Ijob). Alle drei Interpretationen vermehren das Leiden Ijobs.

Wenn Gott Ijob nun darauf hinweist, dass Behemot-Leviathan kein sagenhafter Gegenspieler Gottes ist, sondern ein einfaches Geschöpf, könnte dies analog heißen: Das Leiden ist Element der Schöpfung, nicht mehr. Der Versuch, Sagen-ähnliche gedankliche Systeme zu konstruieren, in denen das Leiden wie ein Kriminalfall aufgeklärt oder wie eine mathematische Gleichung gelöst werden kann, scheitert und kann bereits vorhandenes Leid sogar noch vergrößern, weshalb der Mensch ihn letztlich besser unterlassen sollte.
Ein zweiter – vorsichtig zu argumentierender – Lösungsansatz findet sich in 41,26. Die zu einem Bild für Unverfügbares ausgestaltete Figur des Behemot-Leviathan ist demnach König über alle Söhne des Stolzes. Die Breite des Königsbildes beachtend würde das bedeuten, dass gerade durch die Unverfügbarkeit des Lebens – und damit auch des Leidens - der menschliche Stolz in Schranken gehalten und sinnvoll gelenkt wird.

3.4. Ist Gott für oder gegen mich?

Ijobs Weltbild ist infolge seiner Leiden auch auf personaler Ebene erschüttert. Seine Beziehung zu Gott ist fragwürdig geworden. Wenn er in der zweiten Gottesrede nun mit der Figur des Behemot-Leviathan konfrontiert wird, wird er zugleich mit einem Tier konfrontiert, das für gewöhnlich als Feind Gottes[51] verstanden wird. Dem jedoch - so belehrt ihn der göttliche Redner – ist nicht so. Behemot-Leviathan mit seinen furchterregenden Eigenschaften ist vielmehr Schoßtierchen Gottes, das sich freiwillig an seinen Schöpfer bindet. Das Gegenteil des für selbstverständlich Gehaltenen ist der Fall. Für Ijob könnte das bedeuten: Selbst wenn es ihm noch so schlecht geht – und es noch so offensichtlich zu sein scheint, dass Gott gegen ihn ist - muss dies nicht der Wahrheit entsprechen. So wie Behemot-Leviathan trotz seiner Wildheit nicht Feind Gottes ist, ist Ijob trotz seines Elends nicht von Gott verlassen und darf, dies erkennend, wieder ganz auf die Stimme hören, die ihn in seinen Reden zu Gott als zu seiner Hoffnung sprechen hat lassen.

---

[51] O. KEEL, *Jahwes Entgegnungen an Ijob* (Göttingen 1978) 132-155.

BN 112 (2002)

Jeroboam's Sin and Bethel in 1Kgs 12:25-33

Juha Pakkala – University of Helsinki

Jeroboam's sin is described in 1Kgs 12:25-33. Several other texts in the books of 1-2Kgs also refer to the sin, but are evidently dependent on this passage.[1] It is also probable that the golden calves in Exod 32:1-35 and Deut 9:7-21 are dependent on Jeroboam's calf of 1Kgs 12:25-33.[2]

It is commonly accepted that the main idea of 1Kgs 12:25-33 derives from the history writer (DtrH).[3] Otherwise, the integral and central role of Jeroboam's sin in the whole composition is difficult to understand. Almost all kings of the Northern Kingdom are condemned because of continuing in Jeroboam's sin.[4] Although the passage has been edited by later writers, its main idea was not disturbed by them. Later editing is often found in v. 32-33,[5] but there may be some glosses or words added by later editors throughout the passage. For the purposes of this article, it is not necessary to identify the additions in detail. Nevertheless, verses 32-33, will not be treated as their secondary origin is often assumed.[6]

---

[1] 1Kgs 15:26, 34; 16:19, 26, 31; 22:53; 2Kgs 3:3; 10:29, 31; 13:2, 6, 11; 14:24; 15:9, 18, 24, 28. All these passages refer to 1Kgs 12:25-33 directly.

[2] This view has recently been argued by *Schmitt* (2000, 237-240), *Kratz* (2000, 139-141, 150) and *Gertz* (2001, 91-95). According to them, Exod 32-34 is dependent on the priestly additions to the Pentateuch. *Särkiö* (1998, 156-158) assumes an earlier version of the tradition that lies behind 1Kgs 12:25-32 influenced Exod 32:1-35 and Deut 9:7-21. I will not go into the details in this context, but already the fact that the calves in Exod and Deut are restricted to one chapter implies that they are not integral to the composition, but were brought in later. In addition, Exod uses the plural verb even when referring to one calf only. One may assume that the plural form of Exod 32:8 was taken from 1Kgs 12. Exod 32 also gives details on how the calf was constructed, which is reminiscent of the late attack on idols especially in Deutero-Isaiah (Is 40:19-20). Further on, many expressions in Exod 32 (as well as in Deut 9) are more developed and are otherwise known from late texts only, e.g. in Exod 32:9. Even the expression used for the calf is עגל מסכה instead of a shorter עגל. The longer form עגל מסכה appears only in Exod 32, Deut 9 and Neh 9:18. The whole chapter Exod 32 seems to be heavily influenced by late – nomistic and priestly – phraseology and theology. Although one could try to find an earlier core in Exod 32, its central texts on which the additions depend on are later than 1Kgs 12:25-33. Thus also *Gertz* 2001, 91-95. The same can be said of Deut 9, although it is possible that this passage is generally even later than Exod 32.

[3] Among many others, *Würthwein* 1977, 162-163 and *Campbell – O'Brien* 2000, 374-376.

[4] With the exception of Elah (1Kgs 16:8-10), Shallum (2Kgs 15:13-15) and Hoshea (2Kgs 17:2). The reason why the sin is not mentioned in connection with Elah and Shallum may be the short period that they reigned. Hoshea was the last king of Israel and his evaluation is slightly more positive than that of any other Israelite king.

[5] *Debus* (1967, 35-37) ascribes v. 25-32 to the history writer. According to *Hentschel* (1984, 84-85) v. 26-29, 30b derive from the history writer. *Würthwein* (1977, 162) finds the earliest layer of the deuteronomists in v. 25-30, whereas v. 31-33 would be later additions. Also according to *Provan* (1988, 78-81), v. 31-32 are a later addition.

[6] Verse 30 may be a later addition, because it breaks the description of Jeroboam's measures. V. 31 assumes the subject to be Jeroboam as in v. 29, but v. 30 has changed the subject (twice). For the purposes of this paper it is not imperative to determine whether v. 30, or parts of it as is often assumed, is a later addition or not. On the other hand, it is possible that v. 29 derives from a source and v. 30 from the history writer, which would explain the problematic grammar. Further on, there is nothing to argue that v. 31 is a later addition. The verse is well in line with the main idea on v. 25-30 as well as with the main theological idea of the history writer we know from

It is probable that the history writer had access to sources about Jeroboam. Traces of these sources are found throughout 1Kgs 11-14. Unfortunately, they were used selectively and were shaped to serve the editor's purposes. For example, in 1Kgs 11:27 we are told that the story of Jeroboam's rebellion will follow, but it does not. Instead, we have a prophetic legend that gives the divine legitimization to Jeroboam's future kingdom. As many scholars have pointed out, only parts of the original story have been used.[7] The source has mainly served the history writer's compositional plan. In 1Kgs 12:25-31 traces of sources are often found in v. 25 and v. 29, but they also have been used to serve the history writer's central idea. There has been considerable amount of speculation on the historicity, sources and historical background of this passage, but in my view, the sources are too fragmentary and too scarce to make any far-reaching conclusions. The main historical contribution of many Biblical texts may be what they tell about the time of writing. Stories about Jeroboam were put into the present composition not earlier than 300 years after the actual events. Centuries of transmission, as well as selecting and final editing by the history writer have blurred the original information taken from the sources. It is possible to use 1Kgs 11-14 as a source for 10th century Israel, but we may remain on a speculative level. There may be something historical but we do not know exactly which part, and it is difficult to separate from later influences. In any case, we should identify and understand the main editor of the composition and his historical background before we could even consider using as historical evidence the sources that he has used. The importance and centrality of 1Kgs 12:25-31 in the history writer's composition implies that the passage had an important function in the history writer's own time and for the history writer.

In order to understand 1Kgs 12:25-31, it is first necessary to understand what he did *not* mean. Now, also the later editors of the DH, the post history writer editors, referred to Jeroboam's sin, but they interpreted it differently than the history writer. For them Jeroboam's sin was an act of apostasy from Yahweh: Jeroboam made false gods, worshipped them and thus broke the first commandment. This interpretation is found in 1Kgs 14:9 and 16:26.[8] In general, however, in the later additions – e.g., nomistic (DtrN) additions – of the DH Jeroboam receives very little attention. For example, when the destruction of the Northern Kingdom is described in 2Kgs 17, the nomists and other late editors active in v. 7-20 have not even commented on Jeroboam.[9] References to Jeroboam's sin appear only in the history writer's text, in 2Kgs 17:21-23. For the history writer, Jeroboam's sin is the main reason for the destruction of the Northern Kingdom, whereas the later editors ignored the idea. For the later editors the main reason for the destruction was apostasy, the worship of other gods. Jeroboam's sin is a history writer's theme.

In another context, I have argued that one may see a clear division and development inside the DH or inside the so called deuteronomistic tradition between the history writer and the second major phase of editing, the nomistic phase (DtrN). The attitude towards the other gods is one of the clearest areas where this difference can be seen.[10] Whereas the nomists and

---

other texts. Also v. 32 is not necessary a later addition. It is not in contradiction with the preceding text, but continues it in a logical manner, showing a further measure or change originated by Jeroboam. Also grammatically, it is not problematic. V. 33 seems to show some repetition in relation to the preceding text, and may be a later addition. Overall, for the purposes of this paper it is not imperative to determine whether v. 32-33 belong to the history writer or not.

[7] *Campbell – O'Brien* 2000, 371.

[8] Both passages are commonly accepted as late. See *Pakkala* 1999, 157, 159.

[9] It is often acknowledged that v. 7-20 derive from later editors. See *Würthwein* 1985, 396-398 and *Hentschel* 1985, 79-83.

[10] The change in attitude towards the monarchy has been shown by *Veijola* 1977, 115-122.

some other later editors are preoccupied with the other gods and their criticism, the theme is unimportant in the history writer's text. References to other gods and their criticism in the DH derive from the later editors of the work.[11] Some scholars interpret Jeroboam's sin through the nomistic spectacles of the final form of the DH and understand the criticism in the passage to be aimed at idolatry or at apostasy from Yahweh's exclusive worship.[12] Such an interpretation may be rendered by Exod 32:1-35 and Dt 9:7-21, but cannot be found in 1Kgs 12.[13] The Deuteronomistic history writer did not accuse Jeroboam of apostasy from Yahweh. The history writer's motives and interests in the event are elsewhere.

The first detail in 1Kgs 12:25-31 one should pay attention to is the formula in v. 28. Jeroboam is told to have said to the Israelites: הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים "look, here are your gods/is your god that brought you out of Egypt." This formula can only refer to Yahweh.[14] It is one of the main theological ideas in the DH and the Pentateuch that Yahweh is the God that brought Israel out of Egypt. And now, according to the history writer, Jeroboam was dependent on the same idea and even implied a similar confessional formula. If the history writer had just wanted to criticize and ridicule Jeroboam's cult policy more than three centuries earlier, he should have been quite free to characterize the cult as blatantly foreign. Consequently, the history writer regarded the cult initiated by Jeroboam's as that of Yahweh. The use of a formulation that binds Jeroboam with the same religious tradition as he himself represents, implies that the history writer is actually criticizing a form of Yahweh-cult that was contemporary and theologically close to his own theology. Both shared the idea that Yahweh had brought the Israelites out of Egypt.[15]

The main offence of the passage is revealed by the strongly Jerusalemite perspective: Jeroboam poses a serious challenge to Jerusalem and its temple. This is well illustrated in v. 27-28. According to the history writer, Jeroboam made the calves because he wanted to provide the Israelites with an alternative for Salomon's temple in Jerusalem. The history writer wanted to show the reader that this challenge was illegitimate, for it was based on political interests and selfish motives: By making the calves, Jeroboam only wanted to protect his own life and his new kingdom. The writer implies that Yahweh's cult at competing locations at Dan and Bethel did not have any divine basis or blessing. Invented by man, they could not compete with Yahweh's legitimate cult in Jerusalem. In contrast, it is an important motif for the history writer to show that Jerusalem's cult has a legitimate basis.[16] Interest in the temple of Jerusalem and cult centralization are leading ideas of his theology. In evaluating the Kings, relationship to the temple plays an important role.[17] In the final form of the DH this idea has partly been hidden by the nomistic criticism of the other gods. The nomists show clearly less interest in the temple than the history writer.[18] Because of the nomistic additions, many readers are misguided about the history writer's original idea.

---

[11] See *Pakkala* (1999) for details and argumentation.

[12] For example, *Noth* 1968, 283-284; *Grey* 1970, 315-316; *Jones* 1984, 258; *Campbell – O'Brien* 2000, 375.

[13] Exod 32:1-35 and Deut 9:7-21 should be seen against the background of the second commandment. As noted above, both passage are probably later than 1Kgs 12.

[14] E.g., Deut 5:6; 6:21; 1Sam 12:6; 2Kgs 17:7.

[15] That the history writer uses the plural verb העלוך in v. 28 may have had the purpose of showing that if there are many cult places, it will also imply the existence of many Yahwehs. It is difficult to know if such an idea had been offensive in the preexilic religion (there is of course a wide discussion about this issue), but it quite probably was in the later religion from the beginning of the exile onwards.

[16] For example, 2Sam 7:13; 1Kgs 5-7.

[17] E.g., 2Kgs 12:1-16 and 2Kgs 22:3-7. The reparation of the temple may actually be a central reason for the very positive evaluation of Josiah.

[18] See *Pakkala* 1999, 214-217.

Verse 31 further demonstrates that the main problem in 1Kgs 12:25-31 was the challenge Jeroboam's measures posed to the temple. Jeroboam is the initiator of the sinful cult at the במות. The problem is not the worship of the other gods, but the existence of the במות. They are in conflict with the cult centralization (Dt 12) and compete with the temple. Contrary to some nomistic additions (e.g., 1Kgs 11:7-8), there is nothing in the history writer's texts to imply that the cult at the במות would have been other than that of Yahweh. This is also the case in 1Kgs 12:31.

It is significant that the destruction of the calves is not told in the DH. In fact, the history writer and the whole DH is silent as to what happened to the calves after Jeroboam made them. We only have one remark in 2Kgs 10:29 that during Jehu's time they still existed, but even there, no further comment is given.[19] Description of their destruction or defamation would have been an excellent place to ridicule Jeroboam's cult and remind about the consequences of sin. Since none of this happens, it seems fair to assume that the history writer did not have major interest in the calves as such.[20] His interest was the location of the cult.

It is probable that the history writer did not invent the calves, but adopted them from one of his sources. If they had been his invention, he would have used them frequently in his composition and certainly describe their destruction. In other words, they would have been better integrated into the composition. The problem of integrating the calves into the composition may be the best proof that one of the history writer's sources connected Jeroboam with golden calves.[21] His sources probably did not tell what happened to the calves and for that reason we also do not know their fate.[22] Obviously, the history writer is not very interested in the fate either. In any case, the amount of information on the calves is too limited to allow further speculation on their historicity.

It seems that the reference to Dan in the passage has a similar background. Dan does not have any religious relevance in the DH after 1Kgs 12. Like the calves, Dan disappears. Outside the DH, the calves and Dan in the religious sense are mentioned only in passages that are dependent on 1Kgs 12:25-31. It is possible that an older source in some way connected Dan with Jeroboam, but without additional sources, further speculation may be futile.[23]

---

[19] This verse may be a later addition, as almost the same idea is repeated in v. 31. It is probable that v. 17 was originally continued by v. 30 so that v. 18-29 would derive from a later editor.

[20] It also shows that the history writer was not attacking idols. This was not his theme, but a later interpretation of the nomists and other later editors.

[21] Since the history writer really does not need the calves in his compositions, without assuming a source that connected Jeroboam with calves that had cultic importance, it would be difficult to comprehend why would he connect the calves with Jeroboam. One could of course suggest that the source would have been Exod 32, but the same problem appears also there. The calves do not play a role in the Pentateuch outside Exod 32 and Deut 9.

[22] Hos 8:6 predicts that the calf of Samaria will be destroyed (שׁבב), but Hos 8:4-6 as a whole already implies familiarity with Exod 32, 1Kgs 12 and the late attack on idols. Moreover, according to Hos 10:5-6 the calf will be deported to Assyria. *Nissinen* (1991, 339-340) suggests that the surrounding passage may derive from the 8th century. At the same time he acknowledges that the references to the calf and later additions and dates them to time immediately following the destruction of the Northern kingdom. However, the fact that the editor (the same editor according to *Nissinen*'s reconstruction) in v. 5 and 8 has combined high places (v. 8) with the calves (v. 5) implies familiarity with 1Kgs 12 and the history writer's attack on the high places.

[23] It is also difficult to see how Dan could have played an important role in the 7th and 6th century discussion. Whereas the distance from Jerusalem to Bethel is about 20 km, the distance from Jerusalem to Dan is about 200 km. By the 7th and 6th centuries, Dan was very isolated from Judah and its religious discussion. This could also explain why Dan is not so well integrated to the composition. Unfortunately, the excavations at Dan have not yet been able to establish a clear picture of the Iron Age strata. The excavator *Biran* (1993, 327-328) is convinced that Jeroboam built the cult place that was discovered at the site. The origin of the cult place was also dated to the end of the 10th century. In principle, it would fit with the here presented theory that there was and Israelite

In contrast, Bethel's religious importance in the DH and the OT is evident. First of all, in 2Kgs 23:15a, which may derive from the history writer, there is a comment on Bethel that corresponds well to 1Kgs 12:25-31. King Josiah is claimed to have destroyed the במה and the altar at Bethel. In 1Kgs 12:25-31 the sin is introduced and in 2Kgs 23:15a it is canceled. If this verse would derive from the history writer, it would betray that the history writer's main interest in 1Kgs 12:25-31 was Bethel. Unfortunately, this verse like the whole chapter 2Kgs 23 is very disputed. Many scholars ascribe v. 15 to later editors, but all literary and redaction criticism of this chapter is hazardous.[24]

However, even without 2Kgs 23:15a there is reason to suspect that the main criticism of the history writer in 1Kgs 12:25-31 was actually directed at the Yahwistic cult of Bethel, which competed with Jerusalem as a cult center. This suspicion is raised by Bethel's religious importance in many Biblical texts. Especially patriarchal tradition behind Bethel is strong. In Gen 12:28 Abraham builds an altar at Bethel. In Gen 31:13 Jacob erects a massebah at Bethel. In Gen 35 he further builds an altar there. In the same chapter, Deborah is buried under a holy tree at Bethel. The original background of these passages was probably to legitimize and explain the origin of the cult at Bethel. The religious importance of Bethel is also demonstrated by references to prophets who come from Bethel: 1Kgs 13:11 and 2Kgs 2:3. Bethel is often mentioned in the books of Hosea and Amos.[25] Although these texts are difficult to interpret and date, they seem to acknowledge the importance of Bethel as a cult site. And contrary to the history writer, many Biblical authors seem to have had a positive view of Bethel. Already in view of Biblical evidence, it would be quite understandable if the history writer, who believed that Jerusalem is the only legitimate place of worship, had been worried about Yahweh's cult at Bethel.

The Biblical evidence should be supplemented by archaeology.[26] Unfortunately, there are serious problems with the excavation reports of Beitin/Bethel. They are lacking in detail and the data that has been provided has to be used with caution.[27] According to the excavator

---

cult at Dan, but we may have to wait for the final publications of Dan and their critical evaluation by scholarly discussion before making further conclusions.

[24] For example, Bethel is mentioned in 2Kgs 17:28. The verse implies that the cult of Bethel is Yahwistic, run or initiated by a Samaritan priest of Yahweh, but already the context in v. 27 and 29 shows that the later editor implies the cult in Bethel to be syncretistic. Another reference to Bethel is met in 1Kgs 13:1-32, but this passage is usually ascribed to a later editor.

[25] Hos 4:15 (Beth 'Aven); 5:8 (Beth 'Aven); 8:4-6; 10:5, 8 (Beth 'Aven); 12:4; Amos 3:14; 4:4; 5:5-6; 7:10, 13; 8:14. Beth 'Aven may be identified with Bethel, although according to *Na'aman* (1987, 13-19), Beth 'Aven was the cultic site of Bethel located outside and east of the city. The attack on the Bethel/Beth 'Aven in Hoshea is dependent on the picture of Bethel provided by a late version of the DH. This is implied by the fact that the attack on Bethel in Hosea connects the במות with the attack on the other gods. It is also aware of the criticism of the idols. The references to Bethel in the book of Amos are also probably dependent on the DH. According to *Vermeylen* (1978, 568-569), all passages in the book of Amos that mention Bethel derive from a dtr editor active after the events of 586: Amos 3:14 (p. 548); 4:4; 5:5-6 (p. 548-552); 7:10, 13 (p. 565-567); 8:14 (p. 567-568). Even if dating of these passages is difficult to determine, most scholars regard all these passages as later additions to the original prophecies of Amos. According to *Nissinen* (1991, 221-222), Hos 4:15 is post late dtr and belongs to the latest layers of the chapter. Hos 5:8 mentions Bet Aven without any specific comment or reference to the cult site. Hos 8:4-6 is dependent on the late idol criticism and implies familiarity with Exod 32 and 1Kgs 12. As already noted above, the fact that the editor (the same editor according to *Nissinen*'s reconstruction) in v. 5 and 8. has combined high places (v. 8) with the calves (v. 5) implies familiarity with 1Kgs 12 and the history writer's attack on the high places Hos 12:4 is dependent on a quite late form of Gen as it is familiar with many passages in Gen 25- 35.

[26] Identification of Bethel with Tell Beitin has been commonly accepted. See *Dever* (1992, 651) for example.

[27] The excavation data has not been presented in a way that would make reevaluation of the conclusions possible. For example, many important details are not presented at all and the maps and plans are inadequate. Some of the

Kelso,[28] Bethel was a cult place already from the chalcolithic period onwards. There were several settlements throughout the ages, but the site was important during the Middle and Late Bronze Ages (2000-1200 BCE) when it was a major city and had a temple.[29] However, the city was destroyed in the 13th century and in the Iron I period (1200-1000 BCE) it became quite poor and unimportant.[30] The city then recovered slowly during Iron II period.[31] According to *Kelso*, there is clear evidence that the Bronze Age temple went out of use from the Iron I period onwards. This is quite peculiar in light of the Biblical account that Bethel had been a major cultic site during the Israelite monarchy.[32] *Kelso* is also surprised that there are so few items of cultic nature in the first half of the Iron II period, the period of Israelite monarchy. In fact, the excavators did not find any evidence of Jeroboam's cultic center.[33] This state of affairs is notable because it was one of the main aims of the excavations to find Jeroboam's cult site. Then there is clear evidence of destruction by the Assyrians in the late 8th century. After the Assyrians, the town was in ruins for some time until it and its shrine were revived, possibly completely rebuilt at the end of the Assyrian period.[34] This would be very strange in light of 2Kgs 23:15a, according to which, Josiah – contemporary with the fall of the Assyrian empire – destroyed the shrine. There also was no destruction of the city itself during Josiah's reign. The Biblical account is therefore not compatible with the archaeological evidence.[35]

Further on, the excavators have argued that the site continued to prosper and was not destroyed by the Babylonians when most of Judah was. Bethel remained an important site during the whole of 6th century BCE until it was destroyed for an unknown reason in the late 6th or early 5th century, and did not recover before the Hellenistic period.[36] Even if the excavation reports are not without problems on the 6th century evidence, the abundant existence of 6th century intermediary pottery on the site implies that the town was habited most of the century.[37] The picture we receive from archaeology is that after the Bronze Age Bethel was an important site from the end of the 7th century till the end of the 6th century. The

---

information has been made unusable because the excavators have evaluated the evidence through Biblical spectacles. Furthermore, there are contradictions between the preliminary reports and the final report. Some information provided by the preliminary reports have been omitted in the final report (without comment) and vice versa. See *Dever* (1992, 651) for more detailed criticism of the excavation reports.

[28] The excavations at the site were begun by *Albright* and later taken over by *Kelso*.

[29] *Kelso* 1968, 45-47 and 1993, 193. There is archaeological evidence for a temple from the chalcolithic till MB II periods. According to *Kelso*, the MB II temple is one of the finest stone buildings in Palestine.

[30] *Kelso* 1968, 32-35, 47-48.

[31] *Kelso* 1968, 34-37, 49-52. Here the archaeological evidence is scarce and problematic, and the excavators present it largely based on Biblical data. Due to the existence of IA II pottery, it can be established that there was some occupation during the 9th to 7th centuries.

[32] According to *Na'aman* (1987, 13-19), the cultic center was outside the town, but this view has not been corroborated by archaeology. Appealing to Gen 12:8 and 13:3 where Abraham erects an altar east of Bethel, *Blenkinsopp* (1998, 34) also regards it possible that the cultic center may have been outside town.

[33] *Kelso* 1961, 5-6; 1968, 50-51; 1993, 192.

[34] *Kelso* 1968, 37, 51; 1993, 194 and *Stern* 2001, 321. As pointed out by *Stern* (2001, 347), the sanctuary is an interpretation of one structure. Unfortunately, the structure has not been properly documented for later evaluation. According to *Kelso* (1968, 37), the town was probably revived by the foreigners brought there by the Assyrians as reported in 2Kgs 17:24ff., but this account is probably a late addition that rises out of a postexilic understanding of Israel.

[35] Taking 2Kgs 23:15a at face value, *Kelso* (1968, 37) assumes that Josiah destroyed only the shrine and that the excavators did not find it.

[36] *Kelso* 1968, 52.

[37] *Sinclair* 1968, 75-75 and *Lipschits* 1999, 171-172.

6th century was the heyday of Bethel, which corresponds well to the traditional dating of the history writer (DtrH).

Recent archaeological surveys have established that Jerusalem and its surroundings lost most of their populations in the 6th century. After the destruction of Jerusalem in 587 BCE, the center of population seems to have shifted from Judah to Benjamin (as well as to the region around Bethlehem).[38] Bethel was one of the main towns of Benjamin.[39] After the temple of Jerusalem had been destroyed, there also was a natural need for an alternative cult center or centers. Bethel with a functioning cult, probably not disturbed by the Babylonian conquest of Judah[40] and a strong preexilic tradition backed up with the patriarchs may have taken much of Jerusalem's function and position. On the other hand, it is possible that the patriarchal stories in Gen that try to legitimize the cult at Bethel derive from this period.

There is evidence in the DH that Bethel was an important cult site during the exile. *Veijola* has shown that religious assemblies and lamentation services took place at Bethel during this time.[41] This is especially reflected in the later (nomistic) additions of the DH, which tend to ascribe cultic assemblies of the pre-monarchic time to Bethel.[42] It is fair to assume that these additions reflect exilic conditions.[43] Interestingly, the history writer avoids Bethel in this context and sets the assemblies to Mizpah. It is possible that both Mizpah and Bethel served as cultic centers during the exile, but Mizpah may have been more neutral than Bethel for the history writer.[44] In addition to the religious assemblies referred to by the history writer, there is no indication that Mizpah had been an important cultic site. Mizpah evidently did not have such a strong tradition as a cultic center that it could have challenged Jerusalem.[45] For the nomists, the question whether there is cultic activity at Bethel or Mizpah may have been less important, as they show less interest in the cult centralization.[46] Therefore, the nomistic texts may better reflect exilic conditions on where the most important contemporary cult place was.

---

[38] *Lipschits* 1999, 179-185 and *Stern* 2001, 350.

[39] Mizpah (Tell en-Nasbeh) and Gibeon (Tell el-Jib) seem to have been the main administrative and economic centers respectively. See, *Lipschits* 1999, 165-176. On account of Biblical evidence, *Veijola* (1982, 197-198) has shown that Bethel and Mizpah became the centers of Judean population during the Exile.

[40] See *Lipschits* 1999, 159-165.

[41] Zech 7:2-3; 8:18-19 imply that Bethel was an important cult site for lamentation services during the Exile. See *Veijola* 1982, 194-195.

[42] *Veijola* 1982, 197-198, 210. According to him, these assemblies actually reflect contemporary events of the exilic authors. Texts that reflect a cult at Bethel: e.g., Jdg 20:18, 26-27; 21:2-4, 19. The fact that Bethel was destroyed at the end of the 6th or the beginning of the 5th century (*Kelso* 1968, 37) suggests that the nomists behind passages that locate the cult at Bethel should not be dated much after the early 5th century.

[43] The nomistic additions are usually dated to the late-exilic or postexilic times, but in view of the archaeological evidence that Bethel was important during the exile, an exilic dating of these nomists would seem more appropriate.

[44] According to *Veijola* (1982, 197-198), behind this shift may be a change in the location of the assemblies during the exile so that after Gedajah was killed (2Kgs 25:23-26) Mizpah was abandoned as the cultic center. Similarly, *Blenkinsopp* (1998, 33-34) who suggests that it would have improbable that there had been two cult places.

[45] The nomists may not have been so interested in the centralization (or the temple for that matter) that they would have been offended by the challenge that Bethel posed to Jerusalem.

[46] That the nomists are not particularly interested in the cult centralization is visible in Dt, where their additions mainly deal with the other gods and obedience to the law. Of course, cult centralization may be implied as part of the law but it is not the main issue for them.

Conclusions

As a strong supporter of the temple in Jerusalem and probably a proponent of its reestablishment, the history writer attempted to undermine Bethel's rising religious importance in the exile. He used Israel's history and 1Kgs 12 to show that the cult was illegitimate. Jeroboam's cult policy was used to remind that all challenge to Jerusalem would in the end lead to a catastrophe. If we accept that 2Kgs 23:15a derives from the history writer, he further implied that if there is something cultic going on at Bethel, it is certainly not old, for Josiah had recently destroyed the altar and the במה. He evidently cannot reject the cult at Bethel as non-Yahwistic – such a claim would have been ridiculous for his contemporaries – and he cannot even deny that the cult rises from a theological tradition close to his own, but he wants to say that its existence in the wrong place is against Yahweh's will. The history writer implies that Yahweh wants the temple to be rebuilt in Jerusalem.[47]

[47] The conflict between the centralizers and the others continued during the second temple period as is also reflected in the Samaritan conflict. According to *Schwartz* (1985, 74-81), Jubilees 31-32 implies that Bethel challenged Jerusalem as late as the 2nd century. There may even have been discussion about building a temple at Bethel during this period.

Bibliography:

Biran, Avraham
1993 Dan. – The New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land. Vol. 1. Ed. Ephraim Stern. 1993. Simon & Schuster. Jerusalem. 323- 332.
Blenkinsopp, Joseph
1998 The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achamenid Periods: A Hypothetical Reconstruction. – CBQ 60. 25-43.
Campbell, Antony F. – O'Brien, Mark A.
2000 Unfolding the Deuteronomistic History. Fortress Press. Minneapolis.
Debus, Jörg
1967 Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtschreibung. – FRLANT 93. Göttingen.
Dever, William G.
1992 Beitin, Tell. – ABD vol. I. 651-652.
Gertz, Jan Christian
2001 Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34. – Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10. Ed. *Köckert, Matthias – Blum, Erhard.* Chr. Kaiser. Gütersloher Verlaghaus. 88-106.
Gray, John
1986 1 & 2 Kings – OTL. London.
Hentschel, Georg
1985 2.Könige. – NEB 11. Würzburg.
Jones, Gwilym
1984 1 and 2 Kgs. Vol. I. 1 Kgs 1-16:34. — NCBC 5. Grand Rapids - London.

Kelso, James Leon
1961 The Fourth Campaign at Bethel. – BASOR 164. 5-19.
1968 Excavations at Bethel (1934-1960). – AASOR 39. Cambridge.
1993 Bethel. – The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Vol. 1. Ed. Ephraim Stern. 1993. Simon & Schuster. Jerusalem. 192-194.
Kratz, Reinhard G.
2000 Die Kompositions der erzählenden Bücher des Alten Testaments. – UTB 2157. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen – Zürich.
Lipschits, Oded
1999 The History of Benjamin Region under Babylonian Rule. – Tel Aviv 26/2. 155-190.
Na'aman, Nadav
1987 Beth 'Aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries. – ZDPV 103. 13-21.
Nissinen, Martti
1991 Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetesbuches im Lichte von Hos 4 und 11. – AOAT 231. Neukirchner Verlag. Neukirchen – Vluyn.
Noth, Martin
1968 Könige. – BK IX/1. Neukirchen – Vluyn.
Pakkala, Juha
1999 Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History. – SESJ 76. Vandenhoeck & Ruprecht. Helsinki - Göttingen.
Provan, Iain W.
1988 Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. – BZAW 172. Berlin – New York.
Särkiö, Pekka
1998 Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2; 5; 14 und 32. – SESJ 71. Vandenhoeck & Ruprecht. Helsinki – Göttingen.
Schmitt, Hans-Christoph
2000 Die Erzählung vom Goldenen Kalb Exod. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk. – Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. – BZAW. Essays in Honour of John Van Seters. Ed. by *Steven L. McKenzie* and *Thomas Römer*. Walter de Gruyter. Berlin – New York. 235-250.
Schwartz, Joshua
1985 Jubilees, Bethel and the Temple of Jacob. – HUCA 56. 1986. 63-85.
Sinclair, L. A.
1968 Bethel pottery of the Sixth Century, B.C. – Excavations at Bethel (1934-1960). – AASOR 39. Cambridge. 70-76.
Stern, Ephraim
2001 Archaeology of the Land of the Bible, vol. 2. The Assyrian, Babylonian, and Persian Period (732-332 BCE). – ABRL. Doubleday. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland.
Veijola, Timo
1982 Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms. – AASF B 220. Helsinki.
Vermeylen, Jacques
1978 Du Prophetie Isaïe a l'apocalyptique, Tome II. Librairie Lecoffre. Paris.
Würthwein, Ernst
1985 Die Bücher der Könige 1 Kön. 1-16. — ATD 11,1. 2. edition. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.