

BIBLISCHE NOTIZEN

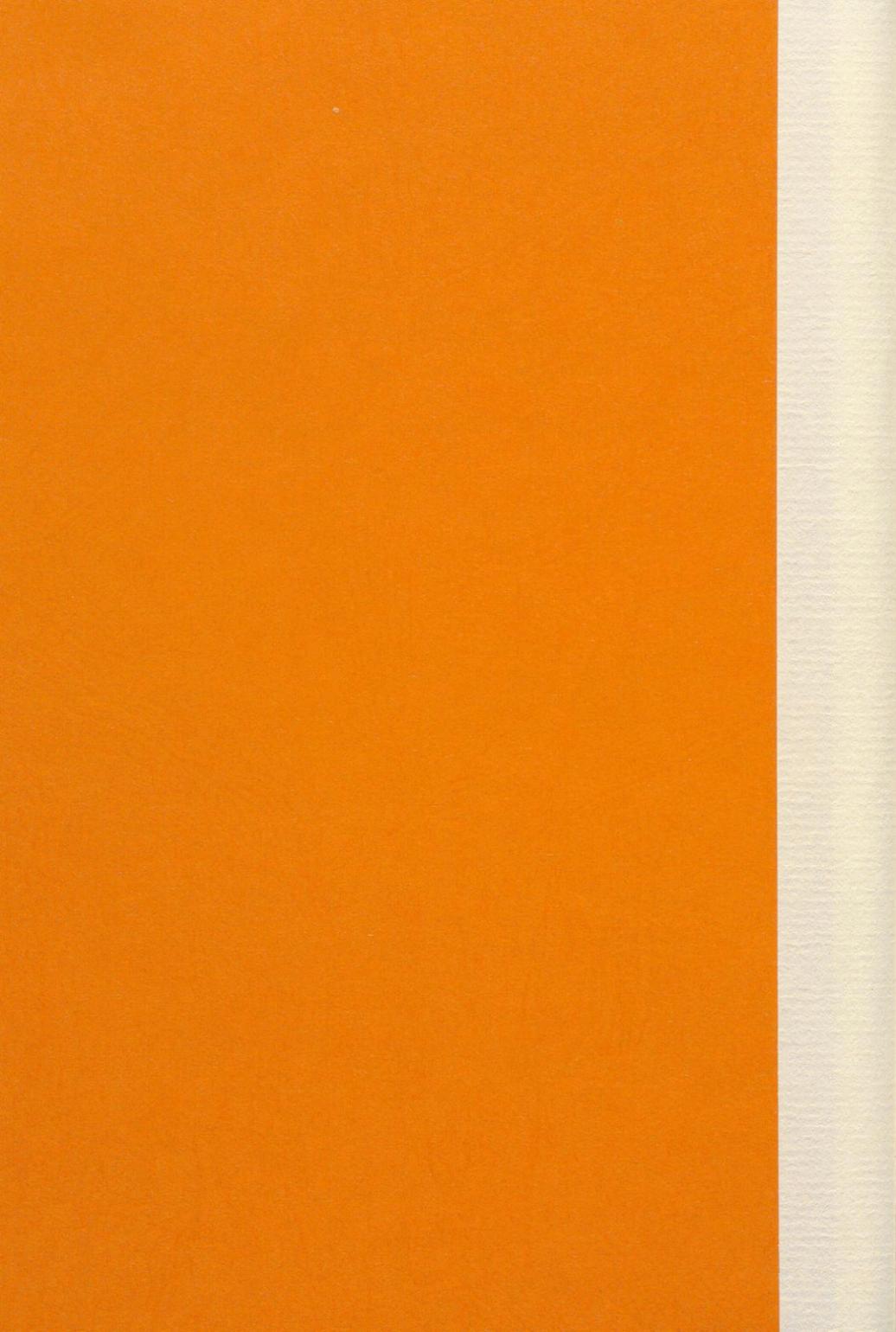
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 24

Bamberg 1984

1984
0571936

211



BIBLISCHE NOTIZEN

Veränderungen	2
Erklärung der Redaktion	4

Beiträge zur exegetischen Diskussion

A. Nyquist: Gedanken zur Analyse der Inschriften des Neuen Testaments von Carl Peter Thunberg in <i>NTS</i> 10 (1953) 91-104	5
H. Göss: Ein charakteristischer Begriff des priesterlichen Kultus im Neuen Testament	12
A. Göss: Ein Katakombenfragment des Hieronymus von Stridon	18
das Gebet mit dem Namen der Maria	20
B. Beck: On the Historical Background of the Book of Esther	25
T. Beckel: Eine syrische Parallelstelle zum 1. Korintherbrief	30
denen Kalyche	32

BEITRÄGE ZUR THEOLOGISCHEN DISKUSION

A. Nyquist: Metaphor and Symbol in the New Testament	35
problem der Heiligung	37
S. Hoffert: Essai sur la spiritualité paulinienne	40
B. Beck: Zur Ethik und Soteriologie des Paulus	45
K.P. Decker: On the Problem of Studying European History	50
Stellenwert des Neuen Testaments	52
B. Beckel: Theologie des Neuen Testaments als theologische	55
Grundlegung	57
B. Beckel: Soteriologie im Neuen Testament	60
Grundlegung	62

Heft 24

Bamberg 1984

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg
Redaktion: P. Dr. Augustinus R. Müller
Druckvorlage: Christine Schurat
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub

INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5
Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN

A. Angerstorfer: Gedanken zur Analyse der Inschrift(en) der Beter-
statue vom Tel Fecheriġe in EN 22 (1983) 91-106 . . . 7
✓ M. Görg: *mīn* - ein charakteristischer Begriff der Priesterschrift . . 12
✓ M. Görg: Ein Keilschriftfragment des Berichtes vom dritten Feldzug
des Sanherib mit dem Namen des Hiskija 16
✓ R. Zadok: On the Historical Background of the Book of Esther 18
W. Zwickel: Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel gefun-
denen Kulthöhe 24

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

✓ A. Angerstorfer: Hebräisch *šmw* und aramäisch *šmw(t)*. Ein Sprach-
problem der Imago-Dei-Lehre 30
P. Auffret: Essai sur la structure litteraire du Psaume 94 44
E. Bons: Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11 73
N.P. Lemche: On the Problem of Studying Israelite History. Apropos
Abraham Malamat's View of Historical Research 94
H. Strauß: Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer
biblischen Theologie 125
P. Weimar: Struktur und Komposition der priesterschriftlichen
Geschichtsdarstellung (Fortsetzung) 138

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes haben Einzelprobleme aus den Bereichen der literarischen und realienkundlichen Arbeit am biblischen und außerbiblischen Material zum Gegenstand.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION konzentrieren sich z.T. in Wiederaufnahme bereits angeschnittener Themen auf Elementarfragen zur literarischen Gestalt prosaischer und poetischer Texte des Alten Testaments, auf methodologische Erwägungen zum Studium der Geschichte Israels und auf Probleme der alttestamentlichen Theologie.

Das vorliegende Heft ist das bislang umfangreichste der Reihe geworden und hat damit die einmal gesetzten Dimensionen längst hinter sich gelassen. Das kontinuierliche Anwachsen der Beitragseinsendungen und das bleibende Bestreben, eine möglichst baldige Publikation auf einem qualifizierten Niveau zu ermöglichen, machen eine Aufstockung der Heftzahl pro Jahr unter gleichzeitiger Begrenzung des Umfangs unumgänglich. Ab 1985 werden daher vorerst 5 Hefte pro Jahr erscheinen; der Preis des Einzelheftes (DM 5,-, zuzüglich Porto) ändert sich aber nicht.

Als Ergänzungsreihe zu den BIBLISCHEN NOTIZEN ist eine Folge von Beiheften vorgesehen, die im gleichen Format wie die EN erscheinen und thematisch geschlossene Studien beinhalten sollen, die mit der Zielsetzung der EN in Verbindung stehen, d.h. eine sowohl informierende wie grundlagenorientierte Intensivierung des wissenschaftlichen Gesprächs verfolgen. Auch hier ist eine kostengünstige und möglichst schnelle Publikation ein besonderes Anliegen.

Um den Zusammenhang der BN mit der neuen Reihe (vorgeschlagene Abkürzung: BNB) zu verdeutlichen, soll das erste Heft (1985) der "Beihefte" das zunächst für Heft 25 der BN vorgesehene Generalregister zu EN 1-25 aufnehmen.

Redaktionsschluß für Heft 25 (1984) ist der 1. Oktober 1984, sofern nicht die Anzahl der eingehenden Beiträge einen früheren Termin nahelegt.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die "Beiträge zur Grundlagendiskussion" gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 5,-- (zuzüglich Portokosten)
(Auslagenersatz)

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

BIBLISCHE NOTIZEN

Redaktion

An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an: Dr. Manfred Görg w/Biblische Notizen

Kto-Nummer 83 637 880 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)

Gedanken zur Analyse der Inschrift(en) der Beterstatue
vom Tel Fecherīje in BN 22 (1983) 91 - 106

Andreas Angerstorfer - Regensburg

Für die STF dürfte die Priorität der ass. Inschrift gegenüber der aram. feststehen. Der ass. Text beginnt mit der klassischen Form des Votivtextes (Weihinschrift) der Isin-Larsa-Zeit (z.B. Šuilišu 1 - 2; Iddindagan 2; Bursin 3). Diese Gattung ist altsum. Herkunft (z.B. Enannatum I.18).

Die Texte der Isin-Larsa-Zeit haben verschiedene Fluchformulare:

- a) das kurze droht nur das Faktum des Fluches an als Folge von Inschriftenradierung udgl. (so Iddin-Dagan 3,31 - 37; Bursin 3,12 - 20; Anam 4 und Enlilbani 7,23f! : "Wer diese Inschrift (tilgt), den mögen Enlil, mein Herr, und Ninlil, meine Herrin, verfluchen!")
- b) Es gibt lange Reihen von Flüchen (sie stammen ursprünglich aus Vertragstexten bzw. Eidformularen?), so z.B. Šuilišu 2; Iddindagan 2,24 - 40; Abisare 4 v 21 - VI 29.

Den Weihinschriften steht gegenüber die Vielzahl von Siegel- und Bauinschriften (Tonnägel, Ziegelstempel usw.) der Isin-Larsa-Zeit. Sie nennen zuerst den Erbauer, haben aber keine Fluchformel (z.B. Lipit-Eštar 1 - 3; Enlilbani 1 - 2). Auch diese Gattung ist altsum. Herkunft (Urnanše usw.).

Sehr früh existieren Mischformen dieser Grundtypen mesop. Kii, z.B. Prolog und Epilog von Gesetzessammlungen, die das Formular der Votivinschriften durch ein heilsgeschichtliches Datum umbauen ("als der große Anu").

Viele Inschriften stellen Mischformen von Votiv- und Bauinschriften dar (z.B. Nuradad 3 - 4; Siniddinam 5). Eine Bauinschrift mit Fluchformel ist Kudurmabuk 1 - 2, während das Tonfässchen Warad-Sin 29 eher der Gattung "Gesetzesprolog und -epilog" entspricht. D.O. EDZARD setzt noch "Denkmälerbeischriften" an.

Diese Beispiele beanspruchen weder Vollständigkeit¹ noch wollen sie eine

Form(en)geschichte der mesop. Kii skizzieren². Die Formenvielfalt ist enorm, die Kombinationsmöglichkeit von Einzelementen beliebig. Es zeigen sich zeitliche Tendenzen und "Mode"-Strömungen, theologische Differenzen (ist der König deifiziert oder nicht?) und lokale Traditionen (etwa im sum. Süden). Andererseits zeigen die Kii des Iddindagan fast alle Mischformen.

Große Differenzen bestehen zwischen sum. und semit. Kii. Schon altsum. Bauinschriften haben längere Erzählpassagen (z.B. Eannatum und sein Kampf gegen Umma^{ki}). Der "Militärbericht" entwickelte sich aus der Briefform, ging in die Bauinschriften ein. Die "Geierstele" hat Eidformulare aufgenommen. Aber altsum. Inschriften haben keine einzige Fluchformel, sie findet sich aber in fast allen Kii der Akkad-Zeit. Die Kii der UR-III-Zeit übernahmen dieses Element Fluchformel von ihren semit. Vorgängern (z.B. Sulgi, Perle III A 2f.). In den Kii der Isin-Larsazeit wird diese Formel dann Allgemeingut³. Später werden die Kii immer noch komplizierter, die Idrimi-Statue aus Alalach bedenkt sogar den Schreiber des Textes mit einer Segensformel (Z. 98 - 101).

STF ist eine Beterstatue, d.h. ein Gegenstand mit einer ähnlichen Funktion wie eine Gebetsmühle. Stirbt der Herrscher, findet seine Beterstatue vielleicht (?) im Totenkult Verwendung. STF ist aber noch einmal ein Sonderfall. Erstmals wird ein ass. Formular (eine komplizierte Mischform hinsichtlich ihrer Elemente) in einen neuen, den aram. Sprach- und Kulturkreis umgesetzt, ein Prozeß von der Tragweite des Wechsels von altsum. zu semit. Herrschaft.

Kii werden immer ad hoc konzipiert (selten auf Tontafel als Vorlage), dann auf das Objekt (Statue, Schale usw.) übertragen. Sie haben keine Überlieferungsgeschichte (sie werden ausgegraben oder eben nicht gefunden!), "gehören nicht zur tradierten Literatur". Beim Tod eines Herrschers kommt die Vorlage einer Ki ins Archiv, für seinen Nachfolger wird ein neuer Text erarbeitet, der sich meist nur lose an den seines Vorgängers anlehnt.

Anders die großen Epen, Rituale, Hymnen und Gebete, die in verschiedenen Rezensionen (auch bilingual) überliefert wurden (z.B. Gilgames, Atram^hasis

1 Dazu RLA VI, 59 - 65.

2 Dies bleibt ein Desiderat für Exegeten und Orientalisten.

3 Die Fluchformel könnte das "Leitfossil" für eine Form(en)-geschichte mesop. Kii darstellen.

oder der Hymnus Inanna K 41). Kii haben nur die Ebene der Endredaktion, verwendete Formulare haben in ihrer Kombination kein Eigenleben, keinen ursprünglichen "Sitz im Leben", da es diese Mischformen schon Jahrhunderte bzw. Jahrtausende als neue literarische Gattungen gibt. Kontext und "Sitz im Leben" einer Kii sind einzig das beschriftete Objekt bzw. archäologischer Kontext (Fundort bzw. die Tatsache eines rituellen Begräbnisses).

Die Inschrift der STF zeigt fast alle Elemente mesop. Kii. Das Element A 4 ist keine Fluchformel, sondern eher eine Kriegsdrohung (wegen des Epithetons *gbr - gardu*) aus einem Vertragstext (*bel dini-šu*). Der Text der STF ist eine neue, zusammengesetzte Einheit (gattungsmäßig eine Mischform). Dieser ass. Text wird ins Aram. umgesetzt, aram. Fluchtraditionen (siehe Sefirestellen) angepaßt. Vermutlich ist der Übersetzungstext ein Kompromißprodukt mehrerer Schreiber (und Übersetzer). Den Text in eine Inschrift A und B zu zerlegen, ist m.E. ungerechtfertigt, hier stimme ich C. DOHMEN zu.

Doch seine historische Folgerung aus der "Komposition" des Textes, daß "die eigentliche Votivinschrift, der jetzige Teil A, vormals auf einer Statue in Guzana (vgl. Zl. 7) stand bzw. vielleicht dort weiterhin bestand (vgl. Zl. 23 - 24)"⁴ bleibt unbeweisbar.

Daß für die beiden Bildtermini wegen ihres Vorkommens in verschiedenen Formularen eine semantische Differenzierung versucht wird⁵, scheint mir aufgrund der angedeuteten Eigenarten von Kii nicht tragfähig genug. Der Text der STF kann aus Inschriftenpassagen, die verschiedenen Etappen der Regierung des *Häjs^Cj* angehören, kombiniert sein. Die Statue des Statthalters wurde in Sikani aufgestellt, als letzteres seinem Machtbereich eingegliedert wurde. Vermutlich wurde damals erst die aram. Inschrift geschaffen. In Z. 1 der aram. Version wurde der neuen politischen Situation Rechnung getragen, sprachlich etwas abgewandelt, wie die Differenz zum aram. Aufstellungsformular zeigt. Das umfangreiche mesop. Material hat dafür m.W. keine Parallele.

Anscheinend reichte das aram. Sprachgebiet im 8. Jhd^t schon bis zum Habur, vielleicht auch in den Tur ^CAbdin. Die Residenz in Guzana hat ass. Verwaltungssprache, die Städte der Provinz sprechen Aram.

Der "Hinweis auf die Verbesserung der Statue" zielt nach C. DOHMEN "eher

4 C. DOHMEN, BN 22, 1983, 95.

5 Ebd. 97.

auf die Darstellungsart als auf (materielle) Beschaffenheit als Statue". Doch bleibt aufgrund der Inschriften fraglich, ob in STF von Reparatur (mit Überarbeitung der Inschrift?) oder vom Ersatz alter Statuen (ist B 2 so zu verstehen?) die Rede ist. Vielleicht wurde die alte Statue von Guzana restauriert, inschriftlich überarbeitet (erst jetzt beschriftet, sekundär bilingualisiert?), bevor sie in Sikani als Beterstatue vor Hadad aufgestellt wurde, während vielleicht die Residenz bzw. der Tempel in Guzana eine neuere (noch schönere) erhielt?

Das genau zu wissen wäre aber die Voraussetzung für die Interpretation C. DOHMEN's und seinen Differenzierungsversuch von aram. *šlm* und *dmwt'* im Text der STF. M.E. meint *šalmu* wie *dmwt'* den Gegenstand, der die Inschrift(en) trägt, also die Beterstatue des "Königs".

Die Austauschbarkeit von *šlm* und *dmwt'* ergibt im Text der STF der Wechsel innerhalb der aram. Version (B2 gegenüber B3). Dies läßt sich 1000 Jahre später bei Gottebenbildlichkeitstexten im Targum Neofiti 1 und Pseudojonathan wieder beobachten.

Ein Problem der STF ist die Wiedergabe von ass. *šakin* "Statthalter" durch aram. *mlk* "König". W. VON SODEN rechnet mit der Unkenntnis des Aram. beim ass. Oberherrn des Statthalters von Guzana, nimmt *mlk* als Äquivalent zu *šarru*. Vielleicht ist hier *mlk* ein ass. Lehnwort in der Bedeutung "Berater (des Königs)", das zur interpretierenden Wiedergabe von *šakin* dient. Einem ass. Besucher kann man dann *mlk* anders erklären als einem aram.

Oder ist *mlk* für die Assyrer ein untergeordneter Titel gegenüber *šarru*, der die Fürsten der Stadtstaaten (Damaskus, Hamat, Lu^cat, KTK, Arpad usw.) bezeichnet? Es läge also eine Relation vor wie zwischen sum. LUGAL bzw. *ensí* gegenüber dem eblaitischen *malik*.

Den angedeuteten Konsequenzen für die atl. Stellen der Gottebenbildlichkeit stimme ich zu.

Literatur:

- H. STEIBLE - H. BEHRENS: Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften.
2 Teile. Wiesbaden 1982 (Freiburger Altorientalische Studien 5).
- H. HIRSCH: Die Inschriften der Könige von Agade. AfO 20, 1963, 1-82.
- E. SOLLBERGER - J.-R. KUPPER: Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes
Paris 1971.
- I. KÄRKI: Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften der altbabylonischen Zeit. 1. Isin, Larsa, Uruk. Helsinki 1980 (Studia Orientalia 49).
- M. DIETRICH - O. LORETTZ: Untersuchungen zu Statue und Inschrift des Königs Idrimi von Alalah. UF 13, 1982, 201-269.
- W. VON SODEN: Rez. der Erstedition der STF in ZA 72, 1982, 293-296.
- D.O. EDZARD: Art. Königsinschriften. A. Sumerisch. RLA VI. Fasz. 1/2.
Berlin - New York 1980, 59-65.
- J. RENGER: Art. Königsinschriften. B. Akkadisch. RLA VI Fasz. 1/2. Berlin -
New York 1980, 65-77.
- J. RENGER: Art. Kultbild. A. Philologisch (in Mesopotamien). RLA VI Fasz.
3/4. Berlin - New York 1981, 307-314.

Abkürzungen:

Die Benennung der Inschriften folgt den zitierten Textsammlungen.

- akk. = akkadisch (nur die Dynastie Sargons)
- altsum. = altsumerisch
- aram. = aramäisch
- ass. = assyrisch
- atl. = alttestamentlich
- Ki (i) = Königsinschrift(en)
- RLA = Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie
- semit. = semitisch
- STF = Statue vom Tell FekherIje/FecherIje

mīn - ein charakteristischer Begriff der Priesterschrift

Manfred Görg - Bamberg

Der Anlaß zu dieser Miscelle ist die Behandlung des Ausdrucks מין von P. BEAUCHAMP im "Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament"¹. Deutung und Gewichtung des Begriffs in diesem Artikel scheinen mir einige Armerkungen nötig zu machen, die nicht zuletzt zur Kennzeichnung des spezifischen Hintergrunds priesterschriftlichen Sprachstils und damit auch der "geistigen Heimat" von P einen bescheidenen Beitrag leisten mögen. Dabei soll die Aufmerksamkeit zunächst dem etymologischen Problem, dann der im P-Kontext gegebenen Einbindung des Ausdrucks gelten.

Zur Etymologie:

Für BEAUCHAMP ist die Etymologie von *mīn* "noch nicht geklärt"², eine Position, die der Bemerkung "etym. inc." in HAL 547a folgt und mit einer Darstellung und Wertung des Meinungsspektrums begründet sein will. Nach diesem Befund können weder die Ableitungsversuche aus dem Akkadischen und Ugaritischen noch Anknüpfungen an das Südsemitische überzeugende Hilfestellung geben. Dem Urteil ist zuzustimmen. Dennoch ist es wiederum von bezeichnender Einseitigkeit geprägt, wenn die Suche nach einer plausiblen Etymologie ausschließlich vom Leitbild einer innersemitischen Anbindung bestimmt wird. Eine intensivere und weiteren Möglichkeiten der Erklärung aus dem außersemitischen Raum nicht verschlossene, dabei aber kritische Bestandsaufnahme hätte an der bisherigen Diskussion der Daten aus der ägyptisch-koptischen Lexikographie nicht vorbeigehen dürfen.

Während in HAL 547a immerhin noch eine Bezugnahme auf das Koptische zitiert wird, ist schon in GESENIUS-BUHL 420a der fragende Hinweis (in Kleindruck!) zu lesen: "spätäg., kopt. *mine(t)*, Art, Stück, Wzl. *mny*"³. Der richtige Weg zur etymologischen Deutung scheint mir hier bereits an-

1 P. BEAUCHAMP (1983) 867-869 (mit Ergänzungen zu Qumran von H.J. FABRI).

2 BEAUCHAMP (1983) 867.

3 Wohl auf W.M. MÜLLER zurückgehend.

gezeigt zu sein. Mit dem Hinweis auf J. VERGOTEs Verbindung unseres Nomens mit dem Ägyptisch-Koptischen⁴ kann dann allerdings erst wieder das "Koptische Handwörterbuch" von W. WESTENDORF den Sachverhalt in die Lexikographie einbringen⁵. Das koptische *mine* "Art, Weise" ist demnach mit seinen Dialektvarianten und Derivaten auf das ägyptische *mn.t* (ERMAN-GRAPOW II, 65, 6-8) zurückzuführen, das seinerseits ein Derivat der Basis *mn* "bleiben" darstellt, schon im Mittleren Reich mit der Bedeutung "'Bleibendes', Art" belegt ist und mit der ursprünglichen Lautung "*mīn*.-t versehen werden kann, wie im Anschluß an J. OSING festzustellen ist⁶. Trotz des zutreffenden Hinweises "vgl. hebr. ׀ן" erklärt sich das Koptische Handwörterbuch freilich nicht ausdrücklich zugunsten der These einer Dependenz des hebräischen Nomens vom Ägyptischen. Die Sachlage nötigt jedoch m.E. dazu, deutlich zu sagen, wie die Abhängigkeitsverhältnisse liegen. Das hebräische Nomen *mīn* muß auf das ägyptische *mn.t* "Art" zurückgeführt werden und stellt demnach im alttestamentlichen Kontext ein Fremdwort dar.

Zur Semantik:

Das hebräische ׀ן läßt sich mit Cl. WESTERMANN zwei Komplexen zuordnen, die jeweils noch in zwei Textzusammenhänge aufgeteilt werden können⁷. Der 1. Bereich der Vorkommen erfaßt die Schöpfungsdarstellung (Gen 1,11.12.21.24.25) und die Flutgeschichte (Gen 6,20; 7,14), der 2. Komplex umgreift die beiden Informationsreihen über die reinen und unreinen Tiere (Lev 11,14.22.29 bzw. Dtn 14,13-15.18)⁸. In diesem Spektrum wird einer Differenzierung der "Arten" das Wort geredet, ein Vorgehen, das nach WESTERMANN einem "wissenschaftlichen Interesse" entspricht, aber "auf die Bedürfnisse des Menschen" hingeeordnet ist⁹. BEAUCHAMP erkennt das "weisheitliche Denken" mit seinem Interesse an "Taxonomie", betont aber auch wegen der Nichtanwendung des Begriffs auf die Menschen eine so gegebene "Opposition von Menschenwelt und Tierwelt mit ihren moralischen und religiösen Konsequenzen", wobei die 'Einheit' des Menschen "die tierische Vielartigkeit beherrschen" solle¹⁰. Die "Sintfluttradition" kenne "eine Verkehrung dieses Verhältnisses, denn nun verschlingt der Mensch den Menschen, wie das Tier das Tier verschlingt, und

4 J. VERGOTE (1965) 27, n.9.

5 W. WESTENDORF (1965/77) 94.

6 J. OSING (1976) 127. 325.

7 Cl. WESTERMANN (1976) 175.

8 Zu Ez 47,10 (Zusatz?) und Sir 43,25 vgl. WESTERMANN (1976) 175 bzw. BEAUCHAMP (1983) 869.

9 WESTERMANN (1976) 175.

10 BEAUCHAMP (1983) 868.

stellt sich damit bewußt gegen seine ureigene Bestimmung (Gen 1,29f.)". Im Anschluß an B. JACOB will E. ZENGER in *mīn* "keine klassifikatorische Kategorie"¹¹ erkennen, sondern die "Gruppe von Individuen mit übereinstimmender Form, die durch die Fortpflanzung zusammenhängen"¹² bezeichnet sehen, um zugleich "das Interesse des Erzählers an der Perspektive 'Leben'" wahrzunehmen¹³.

Um hier etwas klarer zu sehen, sollte zunächst die syntagmatische und syntaktische Einbindung des Nomens *mīn* Beachtung finden. In den zitierten Textkomplexen steht nämlich das Nomen niemals absolut da; es begegnet vielmehr stets in Verbindung mit der Präposition *l* und in suffigierter Gestalt, wobei die Varianten למיננו, למינהו, למינה, למינה und למינהם zu verzeichnen sind¹⁴. Die Präposition weist die Relation, das enklitische Personalpronomen die Rückbindung aus. Damit wird *mīn* als Begriff faßbar, der die formale und qualitative ("Art und Weise") Bestimmung des zuvor genannten "Objekts" zu artikulieren sucht. Genau diese Orientierung scheint auch bereits mit der Verwendung des ägyptischen *mn.t* gegeben zu sein, das z.B. in der Formulierung: 4 m t3j mn.t "4 von dieser Art" begegnet, einer ramessidischen Wendung, die wiederum in dem koptischen *ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ* eine exakte Entsprechung hat¹⁵.

Das Nomen *mīn* ist demnach nicht ohne weiteres als Oberbegriff aufzufassen und schon gar nicht im Sinne der modernen Konzeption "Art oder Gattung", wie dies WESTERMANN meint¹⁶. Die "Art" wird nur in der Beziehung auf ein konkret vorstellbares und vorgestelltes Wesen greifbar, nicht mit Hilfe eines übergreifenden Klassifikationssystems. Das Primärinteresse des mit diesem Begriff gern operierenden priesterschriftlichen Autors gilt darum der Bezeichnung, Fortentwicklung und Bewahrung einer den Lebewesen der Pflanzen- und Tierwelt innewohnenden Verfassung, einer Ordnung, die in dem geschaffenen Wesen angelegt ist¹⁷. In dieser Perspektive ist "Leben" allenfalls ein Teilaspekt des nach P von YHWH initiierten und garantierten Sinngefüges.

Der Blick auf die sprachliche Gestalt läßt schließlich auch die vieldis-

11 E. ZENGER (1983) 80.

12 B. JACOB (1934) 46f.

13 ZENGER (1983) 79f.

14 In Gen 1,11f sieht ZENGER (1983) 80, n.94, nur die Form למינהו (nicht auch למיננו), die er mit "nach seiner/ihrer Art" (!) wiedergibt und dazu an ihrem Ort für "strukturell und syntaktisch sperrig" (!) hält.

15 Vgl. dazu S.A. GARDINER (1956) 20.

16 Vgl. WESTERMANN (1976) 175.

17 Deren Kenntnis beruht auf "Erfahrungswissen", nicht auf "Wissenschaft"!

kutierte Formulierung נצלמנו כדמותו (Gen 1,26) in einem besonderen Lichte erscheinen, deren Verständnis W. GROSS auf der Basis grammatikalischer und religionsgeschichtlicher Beobachtungen mit der Wiedergabe: "als unser Bild: etwas als unsere Gestalt" verdeutlicht hat¹⁸. Diese Phrase ist von den zuvor in 1,25 begegnenden Wendungen למינה und למינהו formal und semantisch unterscheidbar und gewinnt durch die Opposition ein eigenes Gewicht. Während למינו u. Var. auf eine qualitativ-typologische Charakteristik eines bestimmten Erscheinungsbildes eines nichtmenschlichen Lebewesens zielen, kommt es in Gen 1,26 auf ein funktionales Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen an: als Abbild Gottes tritt der Mensch "verantwortlich handelnd" in Erscheinung¹⁹.

Wenn es im P-Kontext bei מין um die "Art" des bezeichneten und bezeichnenden Lebewesens geht, ist damit keinerlei Verantwortlichkeit insinuiert. Vielmehr tritt lediglich eine deskriptive Dimension zutage, die Identität und Kontinuität im außermenschlichen, aber auf den Menschen bezogenen Lebensraum umschließt. Der priesterschriftliche Erzähler will differenzieren, aber nicht überlegen distanziert kategorisieren. Er schöpft nicht aus einem botanischen oder zoologischen Lehrbuch über eine Systematik der "Arten", sondern reflektiert Beobachtungs- und Erfahrungswissen, wie dies schon in Ägypten umfassend und exemplarisch geschehen ist. Die Übernahme des Fremdworts *mn.t* > *mīn* in Verbindung mit dem auch in Ägypten vorfindlichen Interesse an Einsicht in die "Ordnung" der Welt der Lebewesen macht aufs Neue deutlich, daß P viel intensiver, als es gemeinhin angenommen wird, von den Beziehungen der Jerusalemer Priesterschaft nach Ägypten hin²⁰ geprägt ist.

Zitierte Literatur:

- BEAUCHAMP, P., מין *mīn*: ThWAT IV, Lieferung 6/7, Stuttgart 1983, 867-869.
 GARDINER, Sir A., A Pharaonic Encomium (II): JEA 42 (1956) 8-20.
 GÖRG, M., Pašhur und Pišanpuru: BN 20 (1983) 29-33.
 GROSS, W., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift: ThQ 161 (1981) 244-264.
 JACOB, B., Das erste Buch der Tora, Berlin 1934.
 OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
 VERGOTE, J., De verhouding van het Egyptisch tot de Semietische talen, Brüssel 1965.
 WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/77.
 WESTERMANN, Cl., Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1976.
 ZENGER, E., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.

18 W. GROSS (1981) 244. 19 GROSS (1981) 261. 20 Vgl. M. GÖRG (1983) 32.

Ein Keilschriftfragment des Berichtes vom dritten Feldzug des
Sanherib mit dem Namen des Hiskija

Manfred Görg - Bamberg

Die Publikation aller gegenwärtig erreichbaren Inschrifttexte Sanheribs mit deren Duplikaten und Varianten ist noch immer ein Desiderat. Die kritische Auswertung vor allem des Materials zum Palästinafeldzug des Jahres 701 leidet nicht zum geringsten Maße unter der bislang fehlenden Gesamtpräsentation der neben den "Haupttexten" existierenden Fragmentstücke der Anna-
lenausgaben mit den Berichten über die ersten drei Feldzüge. Da die frühe-
ste Darstellung des Palästinafeldzugs auf dem sogenannten "Rassam-Zylinder"
geboten zu sein scheint¹, kommt gerade den Fragmenten besonderes Interesse
zu, die den Anspruch erheben können, Duplikate des Rassam-Zylinders zu sein
und damit ebenfalls in das Jahr 700 datiert werden zu dürfen².

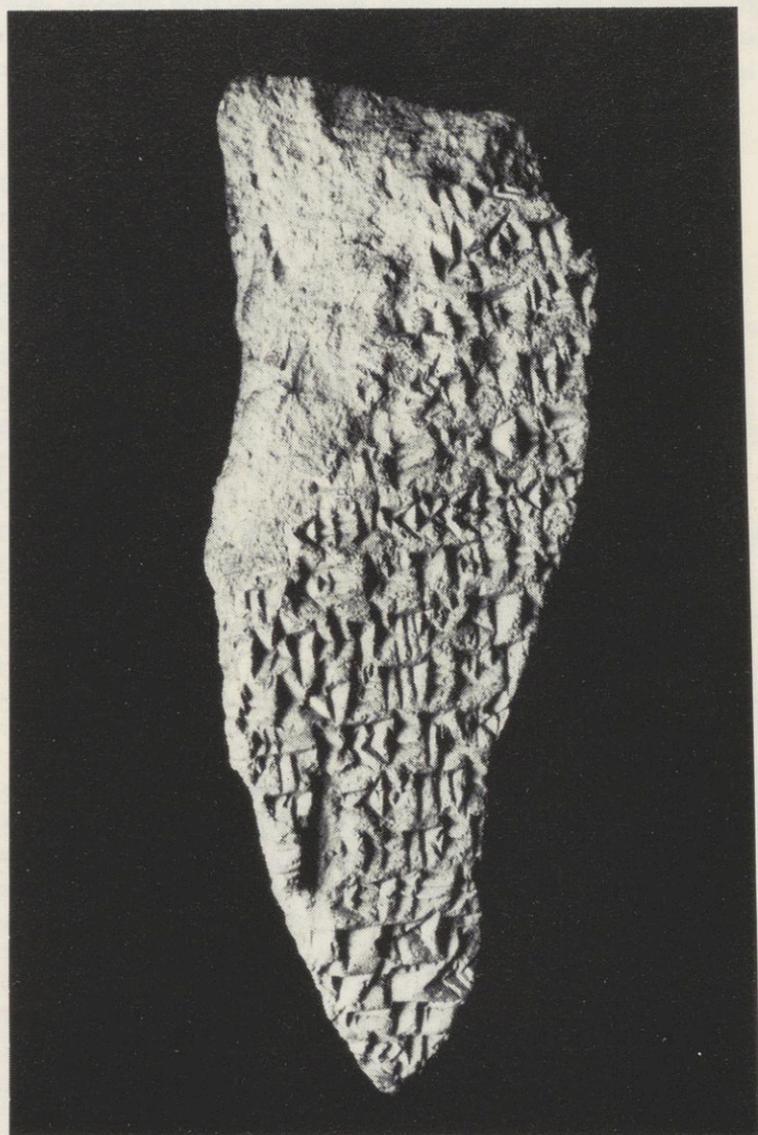
Hier soll nun erstmals ein solches Fragmentstück näher vorgestellt wer-
den, das sich in Privatbesitz befindet und sich mir bei genauerem Zusehen
als ein Ausschnitt aus dem Bericht über den Palästinafeldzug zu erkennen
gegeben hat, nachdem ich den Anfang des Königsnamens Hiskija ausgemacht hat-
te. Das Exemplar (vgl. Tafel 1), das eine Länge von ca. 6,6 cm, eine Dicke
von ca. 1,3 cm aufweist und an seiner breitesten Stelle 2,2 cm mißt, läßt
aufgrund seiner Krümmung auf einen Außendurchmesser von 12 cm des zugehöri-
gen Zylinderteils schließen.

Die Keilschriftfassung ist bis auf einige Randpartien und eine linkssei-
tige Beschädigungsspur ausgezeichnet erhalten und lesbar. Im Vergleich mit
dem mir zugänglichen "Haupttext" des "Chicago-Prismas"³ lassen sich Text-
segmente aus den Zeilen II 50 bis III 27 in mehr oder weniger regelmäßigen
(der Zylinderfassung entsprechenden) Abständen identifizieren. Die einzige
graphische Abweichung ist mit dem Zeichen *mi* (Z. 6') statt *me* (Z. II 68)
gegeben, so daß von einer besonders aufschlußreichen Variante keine Rede

1 Vgl. dazu R. BORGER, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke II*, Rom 1963, 59f.

2 Zu den Fragmenten im British Museum vgl. zuletzt BORGER (1963) 59.

3 Nach BORGER (1963) 67-69.



sein kann. Trotzdem kann das Exemplar nicht zuletzt wegen der Erwähnung des jüdischen Königs als außerordentlich bedeutsames Belegstück gelten. Deswegen sollen nachstehend Umschrift und Übersetzung der Textteile gegeben sein.

1' (II 50)	<i>Mi-in-ḫi-ḫn-mi</i>	Minhimmu
2' (II 54)	<i>^IMi-ti-in-ti^{uru} A₃-du-da-a-a</i>	Mitinti von Ašdod
3' (II 58)	<i>māt (KUR) Amurri (MAR.TU)</i>	von Amurru
4' (II 60/61)	<i>^Iḫi-id-qa-a LUGAL</i>	Ḥidqa, den König
5' (II 65)	<i>^Išarru-lu-dà-ri DUMU</i>	Šarruludari, den Sohn
6' (II 68)	<i>mi-ti-iq gir-r^f-ia</i>	im Verlauf meines Feldzuges
7' (II 73)	<i>^lḫi^lGIR.NITÁ. MEŠ ^lḫi^lNUN.MEŠ</i>	Die Statthalter, Fürsten
8' (II 77)	<i>ḫ-na an-zil-li ḫ-pu-šú</i>	wegen des Bösen, das sie be-
9' (II 82)	<i>ḫ-na ta-miḫ-ti</i>	in der Umgebung [gingen
10' (III 3)	<i>^lḫi^lbēl (EN) giš^lGIGIR.MEŠ</i>	Die Wagenkämpfer
11' (III 6)	<i>^uḫi^lḫi^lta-ḫi-ú</i>	Elteke
12' (III 10/11)	<i>DUMU [MEŠ] URU e[piš</i>	Die Stadtbewohner, die begingen
13' (III 14)	<i>^IPa-di-i LUGAL</i>	König Padi
14' (III 18)	<i>^Iḫa-za[qi-a/ia-ú</i>	Hiskija
15' (III 21)	<i>i-ḫa šuk-b^l-us</i>	durch Festtreten
16' (III 24)	<i>200150</i>	200150
17' (III 27)	<i>kīma</i>	wie

Eine Untersuchung des Fragments im Vergleich mit den fragmentarischen Belegstücken im British Museum kann möglicherweise Anschlußstücke identifizieren lassen. Für Prüfungen zu diesem Zweck, aber auch für materialspezifische oder paläographische Studien u.ä. kann unser Belegstück problemlos zugänglich gemacht werden.

On the Historical Background of the Book of Esther¹

Ran Zadok - Tel-Aviv

This article aims at a reassessment of the historical background of the Book of Esther by presenting a new hypothesis concerning the conflict between Mardochai and Haman.

The following main arguments have been advanced against the historicity of the Book of Esther²:

- 1) A Jew (Mardochai son of Yā'īr, grandson of Šim^Cf and descendant of Qīš the Benjaminite), who was deported in 597 B.C., could not be still active in Xerxes' reign (485-465 B.C.);
- 2) Xerxes' wife was named neither Vashti nor Ester but Αμτροις³.
- 3) The Achaemenid kings married wives only from the seven highest Persian families;
- 4) It is difficult to imagine that a Persian king would tolerate the massacre of thousands of his own people by an intrusive ethnic element.

Regarding (1), it is not impossible that the deportee was originally Šim^Cf and not his grandson Mardochai. Šim^Cf could have lived as early as 597 B.C.

1 This article is an expanded version of a lecture delivered on 25.2.1982 at the University of Haifa. - Abbreviations as in S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin - New York 1974 and W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1959-1981, except for the following:

ASN = W. HINZ, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Wiesbaden 1975;

BNF = Beiträge zur Namenforschung;

EO = R. ZADOK, The Elamite Onomasticon, Naples 1984;

OIran. = Old Iranian.

2 See H. BARDTKE, Das Buch Esther (KAT XVII, 4/5), Gütersloh 1963, 246; G. GERLEMAN, Esther (BK 21), Neukirchen-Vluyn, 1975, 37f.; H. RINGGREN, Das Buch Esther (ATD 16), Göttingen³ 1981, 373f.; E. WÜRTHWEIN, Die Fünf Megillot (HAT I, 18), Tübingen 1969, 166f. Cf. L.B. PATON, Esther (ICC), New York - Edinburgh 1908, pass.; J. LEWY, HUCA 14, 1939, 127ff.

3 Herodotus VII, 61.

As for (2-3), it is by no means certain that Αμίστις was the only wife of Xerxes, who like other Persian monarchs might have had concubines as well. It is known that his son and successor, Artaxerxes I, had at least two non-Persian concubines. The first, Ανδία (< Akk. and WSem. 'Antiya), is explicitly designated as a Babylonian. The second, Κοσμορτιδηνή, also originated from Babylon. Her name is hybrid, namely Akkadian with a West Semitic theophorous element⁴. Parysatis, Kosmartidene's daughter, was the wife of Darius II and mother of Artaxerxes II.

It is difficult to refute the fourth argument. This can be done only on the assumption that an armed struggle between two rival parties in the Achaemenian court was used by the author of Esther as a novelistic device to present the struggle between the Jews and their opponents⁵.

The theory of P. JENSEN⁶ that Haman and Zeresh represent the Elamite deities Humban and Kiri(ri)ša respectively is to be rejected also on phonological grounds⁷.

The author of Esther was familiar with the customs, procedures and terminology of the Achaemenian court⁸. It was argued⁹ that the language of this book is not earlier than 300 B.C., which could well be the approximate date of its final edition. However, a slightly earlier date, which still falls within the Achaemenian period, cannot be excluded¹⁰.

The authenticity of the Book of Esther should be examined against the background of Achaemenian Susa. It should be remembered that Susa was one of the Achaemenian capitals. Obviously, the political activity in any Achaemenian capital reflected not only local interests, but also antagonisms that existed in other parts of the vast Achaemenian empire.

As far as we can gather from the pertinent sources, which are very limited, there was no reason for antagonism between the diaspora Jews and their neighbours. Judging by the written evidence from Achaemenian Babylonia, which had close cultural, economic and political ties with Susiana, the Jews did not

4 See P. ROST, OLZ 1, 1898, 356; cf. Israel Oriental Studies 7, 1977, 97.

5 Cf. BARDTKE, loc. cit.

6 WZKM 6, 1892, 64f.

7 Cf. BARDTKE, loc. cit. and ZADOK, ZAW 89, 1977, 268.

8 See Sh. SHAKED, Irano-Judaica, Jerusalem 1982, 292ff. with previous lit.

9 By H. STRIEDL, ZAW 55, 1937, 73ff.

10 See O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964, 691.

occupy political or economic positions of any significance (Nehemiah was an exception) during the Chaldean and Achaemenian periods, but rather belonged mostly to the working class¹¹. The tension between Jews and Egyptians in the military colony of Elephantine cannot be used as an analogy, because it was not based on socio-economic grounds, but stemmed from the Egyptian resistance to the Achaemenian authorities whom the Jewish soldiers served¹². Elephantine is an exception in this regard and cannot serve as a model of Jewish-Gentile relations elsewhere in the Achaemenian empire, surely not in its central regions, namely Iran and Babylonia. The diaspora Jews had no political aspirations during the Achaemenian period.

Consequently, there remains - in my opinion which is based on the assumption that the Book of Esther does have an historical background - a possibility that the anti-Jewish agitation in the capital (Susa) reflects political antagonism in the only place where it could have existed and did exist, viz. in Palestine. This is, of course, a purely tentative surmise presented with all due reserve. The rivalry in Palestine was between the Judeans and the 'Samaritans'¹³. The latter were led by an elite which consisted, inter alia, of Susian Elamites¹⁴. It is reported in the books of Ezra and Nehemiah that this elite repeatedly presented its case before the Achaemenian provincial and imperial authorities. The Judeans did the same¹⁵. Such a lengthy dispute before the authorities, especially from the reign of Xerxes ('ḥšwrš) onwards, must have left its impression upon political circles in the Achaemenian capital(s), the more so since the Susian Elamites of Samaria were more likely to gain the sympathy of some Susian courtiers such as Haman. Judging from his name, patronym and surname, Haman could have been of mixed, Elamite-Iranian extraction. *Hmn* suits a derivation from Elam. *Humpan* > *Human*

11 See M.A. DANDAMAYEV, *Rabstvo v Vavilonii*, Moscow-Leningrad 1974, 328, and my *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods* according to the Babylonian Sources, Haifa 1979, 39.51ff.86f.

12 See B. PORTEN, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968, 278-301.

13 I avoid here the term 'Samaritans' which has mainly a religious connotation. The inhabitants of Samaria do not seem to have already developed a religious system of their own in the early Achaemenian period.

14 See W.F. ALBRIGHT, *JBL* 40, 1921, 111 with n. 17; 121; A. MALAMAT, *IEJ* 3, 1953, 27f.

15 For the authenticity of the documents contained in the Book of Ezra see E.J. BICKERMAN, *JBL* 65, 1946, 249-275.

(cf. LB *Um-man-né-šu* for Elam. **Humpan-niš*), which shows that the divine name *Humpan* was also used as an anthroponym¹⁶. Haman's patronym, *Hamdātā*, is Iranian¹⁷. There are several cases of mixed (Elamite-Iranian) genealogies in Chaldean and Achaemenian Susa¹⁸. Haman's surname, (*hā-*)'āgāgi (nisbe of 'āgāg), which is understandably associated in Esther with the linguistically unrelated royal Amalekite homonym, can be equated with the Elamite name *A/Ag-ga-ga*, recorded as early as the beginning of the second millennium B.C.¹⁹.

Of course, Haman did not refer to the Judeo-Samaritan political struggle. According to the hypothesis presented here, the reason that he refrained from doing so was perhaps because he assumed that a more provocative tactic would be to present the conflict as taking place in a universal framework. After all, this was not the only ethno-political conflict in the Achaemenian provinces, and, for Haman, a purely political line of anti-Jewish propaganda would not have been effective enough. Therefore, perhaps in collaboration with the Samaritan elite, Haman chose to point out what he considered fundamental Jewish disloyalty towards the imperial authorities. This element in Haman's strategy accords well with the accusation expressed in the epistle of the Samaritans to the Achaemenian king, namely that the Judean capital had always been rebellious against imperial authority. This characteristic goes back to the pre-Achaemenian empires, viz. the Assyrian and Babylonian. It should be remembered that the Achaemenian rulers until the beginning of Xerxes' reign inclusive, considered themselves the legitimate heirs of the Chaldean kings of Babylonia. In addition, Sanballat, who was a member of the

16 See M. LAMBERT, RA 68, 1974, 11 with n. 5; cf. EO, §§48,164; BNF NF 18, 1983, 100 with n. 135; 109 with nn. 442-443; 118 with n. 688.

17 Poss. **Hauma-dāta*- "Created by *Hauma*-" (cf. ASN, 120, top) with a monophthongization.

18 E.g., (1) *Hu-pan-a-ah-pi* son of *Man-ka₄-nu-nu* (cf. EO, §§2,48; BNF NF 18, 118 with n. 674); (2) *Ma-nu-nu* (Elam., BNF NF 18, 103 with n. 223) son of *Ū-nu-ka-ka* (OIran. **Hunu-ka*- 'little son' with a reduplicated final syllable); (3) *Si-mi* (MDP 9, 125, 5; prob. = *Si-mi-mi*, 169 r. 26; cf. BNF NF 18, 105 with n. 293; 117 with n. 711) son of *Pir-na* (OIran. **Farnah*-, cf. ASN, 94); (4) *Pir-an-za-an* (Akk.-Elam., see V. SCHEIL, MDP 9, 89 ad loc.) son of *Ir-ma-ak-ka* (OIran. **Armaka*-, cf. I. GERSHEVITCH, *Studia Classica et Orientalia* Antonino Pagliaro Oblata, Rome 1969, 191, s.v. *Irmama*).

19 See ZADOK, BNF NF 18, 99 with nn. 90.91.

Samarian Elite, might have originated from the Assyrian officials who governed Samaria from 722 until after 625 B.C.²⁰

Although the above-mentioned epistle was sent to Artaxerxes (very probably I), there is good reason to think that it did not significantly differ in contents and tenor from the epistle forwarded by the Samaritans to Xerxes, Artaxerxes I's father and predecessor. This epistle was written at the beginning of Xerxes' reign and one may harmonize the account of the Book of Esther about the success of the Jews in the time of Xerxes with the fact that the Samaritans had to write another anti-Judean epistle in Artaxerxes I's time. They did not try to do it again during Xerxes' reign which lasted for more than twenty years presumably for fear of failure. They resumed their struggle only when the new ruler came to power. Another point which may favour a dating of the Book of Esther in the reign of Xerxes/*ḥšwrsš* is that the date of the Purim festival falls before the end of the winter. This can be harmonized with the fact that Susa served as a winter residence for the Achaemenids. Especially Xerxes would have preferred Susa over Babylon, since the latter had revolted against him at the beginning of his reign. On the other hand, there is good reason to think that Xerxes' successors resided off and on in both Babylon and Susa during the winter months²¹.

Haman combined the Samaritans' accusation with a more specific one, namely that the Jews were a peculiar and particularistic element that did not adhere to the royal law (*dāta*-). Haman incited the court circles to believe that the fact that the Jews were scattered all over the Achaemenian empire made them even more dangerous to the central authority.

I must point out that the working hypothesis proposed above does not solve several cardinal problems and very likely raises new questions. This is inevitable because of the nature of the sources, for the Book of Esther is primarily a tendentious narrative rather than a historical record. Nevertheless, the Book of Esther is not an anachronistic composition. Its authenticity is highly plausible in view of the resemblance of the orthography of its onomasticon to that of the contemporary imperial Aramaic²², and the

20 See ALBRIGHT, JBL 40, 111,121.

21 Cf. A.T. OLMSTEAD, History of the Persian Empire, Chicago 1948, 236f.291f.

22 Cf. I. SCHEFTELOWITZ, Arisches im Alten Testament 1, Berlin 1901, pass.;

genuineness of its Iranian terminology and Persian background. Regarding the historical background, my working hypothesis is that, despite its generalized and sophisticated presentation, the anti-Jewish agitation of Haman was not primarily due to his "dislike of the unlike". The attitude of the Susian courtier might very well have been determined and motivated by the protracted conflict between the Judean repatriates and the Susian element among the elite of Samaria, whose claims and counterclaims were continuously 'lobbied' by the leaders of both parties in the Achaemenian capital(s).

ASN, 118, s.v. *hātaka-; 238, s.v. *tršaiča-; ZADOK, VT 26, 1976, 246f. An article of mine (forthcoming in ZAW) contains several Iranian etymologies for names in Esther.

Eine zypriische Parallele zur kürzlich in Israel
gefundenen Kulthöhe

Wolfgang Zwickel - Kirchentellinsfurt

Obwohl Kulthöhen (במות) im Alten Testament häufig erwähnt werden, stellen sie doch für die Biblische Archäologie eine Rarität dar. Bis vor kurzem konnte man nur auf einige allgemein so bezeichnete Kultanlagen in Städten¹ hinweisen, aber die aus der Bibel bekannten Anlagen "auf den hohen Bergen, auf Hügeln oder unter grünen Bäumen" (Dtn 12,2 u.ö.) entgingen der archäologischen Aufmerksamkeit. Da diese Kulthöhen von sehr einfacher Gestalt waren und meist nur aus Aschera, Massebe und Altar bestanden, ist das lange Ausbleiben eines archäologischen Nachweises nicht verwunderlich.

Um so erfreulicher ist es, daß kürzlich eine solche offene Kulthöhe gefunden und in zwei Kampagnen 1978 und 1981 freigelegt wurde². Sie³ befindet sich im Bereich der eisenzeitlich besiedelten Ortslagen Ĥirbet eš-Šeĥ Saffiriyān (Koordinaten: 1815.2007; Entfernung 1 km), Ĥirbet ^CAnāḥūm (Koordinaten: 1799.2009; Entfernung 1 km), Ĥirbet Tannīn (Koordinaten:

-
- 1 Vgl. die Zusammenstellung bei P. WELTEN, Art. Kulthöhe, in: BRL² (1977), 194f.; M. OTTOSSON, Temples and Cult Places in Palestine (Acta Universitatis Upsaliensis Boreas. Uppsala Studies in the Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 12), Uppsala (1980); P.H. VAUGHAN, The Meaning of 'Bamā' in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence (The Society for Old Testament Study. Monograph Series 3), Cambridge (1974); G. BROUSSEAU, The Sources and Development of High Place Worship (Bamah) of Israel. Diss. masch. München (1968); dort jeweils die ältere Literatur.
- 2 A. MAZAR, The "Bull Site" - An Iron Age I Open Cult Place, in: BASOR 247 (1982), 27-42; ders., A Cultic Site from the Period of the Judges in the Northern Samaria Hills, in: EI 16 (1982), 135-145 (hebr.); ders., Bronze Bull Found in Israelite "High Place" from the Time of Judges, in: Biblical Archaeologist Review 9:5 (1983), 34-40.
- 3 Koordinaten: 1807.2016.

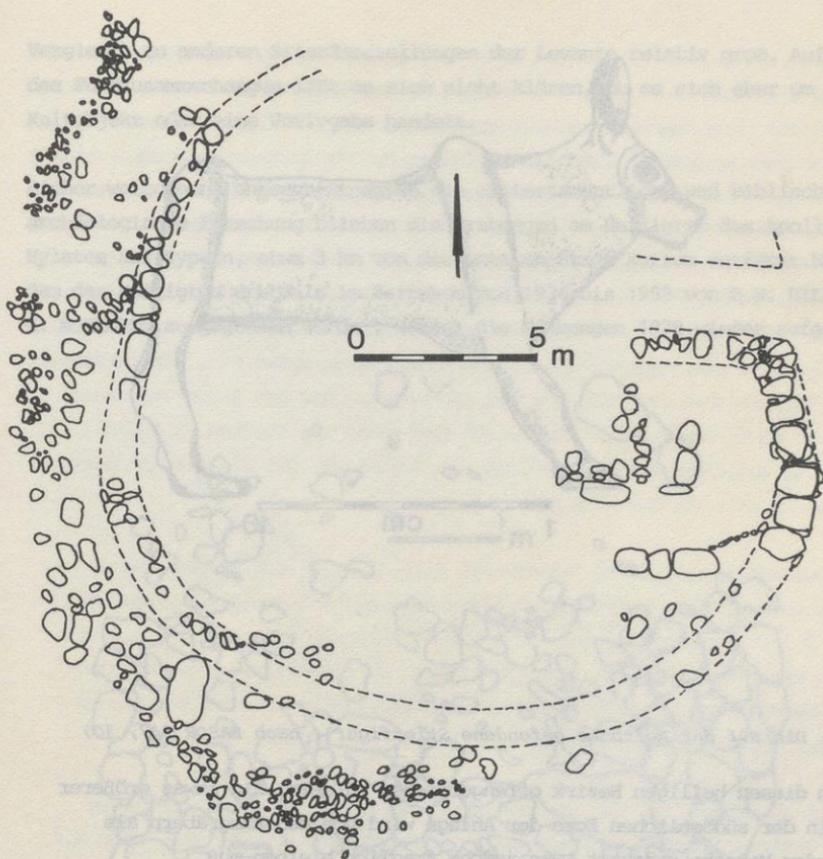


Abb. 1: Plan der in Palästina gefundenen Kulthöhe (nach BASOR 247, 34)

1823.2024; Entfernung: 2 km), ez-Zebābde (Koordinaten: 1807.1992; Entfernung 2 km) und Ĥirbet Abū Ġannām (Koordinaten: 1801.2057; Entfernung 5 km) und diente wohl den Bewohnern dieser kleinen Ortschaften als Kultstätte. Der Keramikbefund der Anlage zeigt, daß sie in der Eisen-I-Zeit benützt wurde.

Trotz der erheblichen Erosionsschäden konnte noch die ungefähre Gestalt dieser Anlage ausgemacht werden (vgl. Abb. 1). Eine ellipsoide Mauer umgab ein Areal von 21 bis 23 Metern. Auf der östlichen Seite scheint ein Ein-

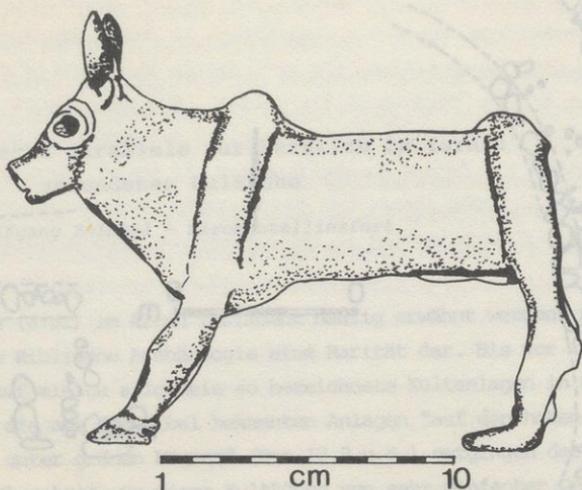


Abb. 2: Die auf der Kulthöhe gefundene Stierfigur (nach BASOR 247, 30)

gang in diesen heiligen Bezirk offengeblieben zu sein. Ein etwas größerer Stein in der südöstlichen Ecke der Anlage wird von den Ausgräbern als Altar oder Massebe gedeutet, was jedoch fraglich bleiben muß.

Von besonderer Bedeutung ist der Fund einer bronzenen Stierfigur (Abb. 2)⁴. Die nächste bisher bekannte Parallele dazu stammt aus dem spätbronzezeitlichen Hazor⁵. Bei beiden Figuren sind als typisches Kennzeichen die Vorderbeine über den Körper hinaus fortgesetzt und miteinander verbunden, so daß sie einen Höcker bilden⁶. Die auf der Kulthöhe gefundene Figur ist im

4 Eine genaue Beschreibung findet sich bei A. MAZAR, BASOR 247, 27-32.

5 S. Y. YADIN u.a., Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958. Plates, Jerusalem (1961), Plate 341.

6 Eine Zusammenstellung weiterer Stierfigurinen findet sich bei A. MAZAR, BASOR 247, 29f.

Vergleich zu anderen Stierdarstellungen der Levante relativ groß. Auf Grund des Fundzusammenhanges läßt es sich nicht klären, ob es sich eher um ein Kultobjekt oder eine Votivgabe handelt.

Bisher weitgehend unbeachtet durch die alttestamentliche und biblisch-archäologische Forschung blieben die Grabungen am Heiligtum des Apollo Hylates auf Zypern, etwa 3 km von der antiken Stadt Kurium entfernt. Nachdem das Heiligtum erstmals im Zeitraum von 1934 bis 1953 von B.H. HILL und G. McFADDEN ausgegraben wurde⁷, wurden die Grabungen 1978 wieder aufgenommen.

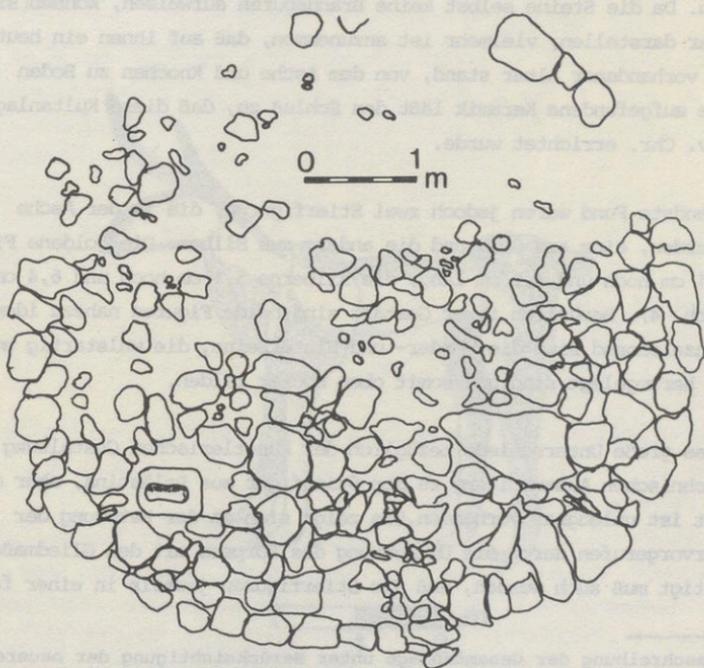


Abb. 3: Plan der archaischen Kultanlage im Heiligtum des Apollo Hylates (nach Report of the Department of Antiquities, Cyprus [in Zukunft: RDAC] 1981, Plate XXIX.1)

7 Leider erschien darüber nie ein abschließender Grabungsbericht.

Das Heiligtum war seit dem 7. Jh. v. Chr. bis zu seiner Zerstörung im 4. Jh. n. Chr. ununterbrochen in Benützung⁸. Der älteste Teil des Heiligtums liegt nach dem bisherigen Erkenntnisstand in der östlichen Hälfte, etwa 35 m von dem späteren Tempelgebäude des Apollo Hylates entfernt. Nachdem schon R. SCRANTON⁹ diese Anlage als Altar bezeichnete, wurde sie 1980 ausgegraben und genauer untersucht¹⁰. Es fand sich eine nahezu runde Steininstallation mit einem Durchmesser von etwa 6 m (s. Abb. 3). Die Steine waren am Rand in Kreisform aufgestellt, zur Mitte hin lagen sie eher zufällig. Unter ihnen entdeckte man Asche und Reste von verbrannten Tierknochen. Da die Steine selbst keine Brandspuren aufweisen, können sie keinen Altar darstellen; vielmehr ist anzunehmen, daß auf ihnen ein heute nicht mehr vorhandener Altar stand, von dem Asche und Knochen zu Boden fielen. Die aufgefundene Keramik läßt den Schluß zu, daß diese Kultanlage im 7. Jh. v. Chr. errichtet wurde.

Der bedeutendste Fund waren jedoch zwei Stierfiguren, die in der Asche entdeckt wurden, eine aus Gold und die andere aus Silber. Die goldene Figur ist 3,1 cm hoch und 4,9 cm lang, die silberne 5,1 cm hoch und 6,4 cm lang (s. Abb. 4). Bezüglich ihrer Gestalt sind beide Figuren nahezu identisch. Kennzeichnend sind die Vorder- und Hinterbeine, die wulstartig um den Körper herumgelegt sind und somit oben Höcker bilden.

Zwar gibt es große Unterschiede bezüglich der künstlerischen Gestaltung und der technischen Ausarbeitung zu der Stierfigur aus Palästina, aber die Ähnlichkeit ist unleugbar vorhanden. Sie zeigt sich in der Betonung der Höcker, hervorgerufen durch die Umlagerung des Körpers mit den Gliedmaßen. Berücksichtigt muß auch werden, daß die Stierfiguren jeweils in einer fast

-
- 8 Eine Beschreibung der Gesamtanlage unter Berücksichtigung der neueren Grabungen bietet: D. BUITRON/ D. SOREN, Sanctuary of Apollo Hylates, in: H.W. SWINY (Hrsg.), An Archaeological Guide to the Ancient Kourion Area and the Akrotiri Peninsula, Nicosia (1982), 58-67; vgl. auch D. BUITRON, The Archaic Precinct at the Sanctuary of Apollo Hylates, Kourion, in: RDAC 1979, 316-320.
 - 9 R. SCRANTON, The Architecture of the Sanctuary of Apollo Hylates at Kourion, in: Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 57,5 (1967).
 - 10 D. BUITRON, The Circular Rubble Altar in the Archaic Precinct at Kourion, in: RDAC 1981, 157-159.

identischen Kultanlage gefunden wurden. Es liegt daher nahe, an einen gemeinsamen kultischen Hintergrund zu denken. Da es bisher keinerlei Hinweise dafür gibt, daß am Ort des zyprischen Heiligtums schon im 7. Jh. v. Chr. Apollo Hylates verehrt wurde¹¹, erscheint es möglich, daß ein palästinensischer Kult Eingang nach Zypern gefunden hat. Inwieweit sich aus der weiteren Grabungstätigkeit an dem zyprischen Heiligtum auch Rückschlüsse über den Kult auf den Kulthöhen in Israel ergeben, wird die künftige Forschung zeigen müssen. Es bleibt zu hoffen, daß die zyprische Archäologie wieder einmal¹² einen Beitrag zum Verständnis der biblischen Welt bieten kann.

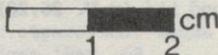
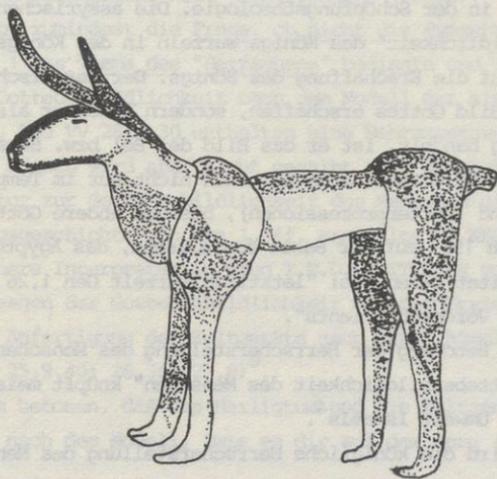


Abb. 4: Die silberne Stierfigur aus dem Heiligtum des Apollo Hylates (nach RDAC 1981, Plate XXX.3)

- 11 Allerdings geht S. GLOVER, *The Cult of Apollo Hylates at Kourion*, in: H.W. SWINY, op.cit. (Anm. 8), 70-74 davon aus, daß der an dem Heiligtum verehrte Gott auch schon im 7. vorchristlichen Jahrhundert Apollo Hylates war.
- 12 Einen ersten gelungenen Versuch stellt das Buch von M. OHNEFALSCH-RIECHTER, *Kypros. Die Bibel und Homer*, Berlin (1913) dar.

Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*.

Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre

Andreas Angerstorfer - Regensburg

Assyrische und atl. Texte über "Gottebenbildlichkeit" haben einen völlig verschiedenen "Sitz im Leben"¹.

Das Theologumenon der "Gottebenbildlichkeit des Menschen" hat im AT seinen "Sitz im Leben" in der Schöpfungstheologie. Die assyrischen Aussagen von der "Gottebenbildlichkeit" des Königs wurzeln in der Königsideologie, zielen aber nicht auf die Erschaffung des Königs. Der assyrische Großkönig ist nicht nach dem Bild Gottes erschaffen, sondern indem er als König bzw. vergöttlichter König handelt, ist er das Bild des Bēl bzw. Šamaš bzw. Marduk². Die assyrische Götterstatue ist auch nicht nur im Tempel präsent, sie zieht durchs Land (Götterprozessionen), besucht andere Götter. H. WILDBERGER³ äußerte sich 1965 auf der Basis des Wissens, das Ägyptologen und Assyriologen erarbeitet haben, so: "letztlich wurzelt Gen 1,26 - 28 in der Königsideologie des Vorderen Orients".

Auch die übliche Betonung der Herrscherstellung des Menschen als Inhalt der Aussage der "Gottebenbildlichkeit des Menschen" knüpft meist an bei der Königsideologie der Umwelt Israels⁴.

Doch eindeutig wird die königliche Herrscherstellung des Menschen nur in Ps 8 formuliert⁵, während in Gen 1 der Bezug zur Königsideologie über den Auftrag zu "herrschen" (*rdh* und *kbš* in V. 26.28) hergestellt werden muß.

- 1 Die ägyptischen Parallelen sind mir sprachlich nicht zugänglich, die assyrischen hoffe ich, demnächst gesondert zu analysieren.
- 2 So klar W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. TThQ 161, 1981, 244 - 264, hier 248.
- 3 H. WILDBERGER, Das Abbild Gottes. ThZ 21, 1965, 245 - 259. 481 - 501, hier 255.
- 4 T.N.D. METTINGER, Abbild oder Urbild? "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht. ZAW 86, 1974, 403 - 424.
- 5 6b.7: "mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt. Du läßt ihn herrschen über die Werke deiner Hände".

Aber man kann sich nicht nur an dem Ausdruck "herrschen" verbeißen, die Objekte sind genau so akzentuiert zu nehmen.

Es gibt aber keinen Text, der einen König preist, weil er "die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, Tiere und Kriechtiere auf dem Ackerboden" regiert. Im AT ist die Monarchie nicht in der Schöpfung und nicht in ferner Urzeit verankert, sie kommt spät und wird nie in die Uranfänge eingebunden (im Gegensatz zur mesopotamischen Königsliste). Es liegt in Gen 1,26 keine Phrase aus einer Königsideologie vor. Die literarische Analyse von P. BEAUCHAMP⁶ zerlegt Gen 1 in zwei Blöcke mit 207 bzw. 206 Wörtern. Schlußpunkt der ersten vier Schöpfungstage ist die Erschaffung der Gestirne zur "Herrschaft" (*memšalah*). Schlußpunkt des zweiten Blocks ist der Mensch, auch er soll die ihm zugängliche Welt "beherrschen" (*rādāh*).

Somit bleibt zumindest die Frage, ob nicht die Symmetrie der beiden Blöcke in Gen 1 das Thema des "Herrschens" bedingte und weniger die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit nach dem Modell der altorientalischen Königsideologie. Die W 28 - 30 enthalten eine Nahrungszuweisung an jeden Menschen, der Mensch wird aber nicht gesalbt oder gekrönt, was Ps 8 betont.

Die Literatur zur Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt als "uferlos"⁷, eine Auslegungsgeschichte von Gen 1,26f. erstellte C. WESTERMANN⁸. Die letzte ausführlichere Interpretation trug T.N.D. METTINGER vor. Er paralleliert die Aussagen der Gottebenbildlichkeit mit der Errichtung der Stiftshütte und der Anfertigung der Kultgeräte nach einem himmlischen Vorbild (*tabnit* in Ex 25,9.40; 26,30; 27,8)⁹.

Die Stellen betonen, daß das Heiligtum und die Kultgeräte angefertigt werden sollen nach dem Modell, "wie es dir auf dem Berg (Sinai) gezeigt wurde"¹⁰.

6 P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Brügge 1969, 68.

7 Literaturliste bei W. GROSS, *Gottebenbildlichkeit*, 262 - 264. Dazu jetzt E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*. Stuttgart 1983 (SBS 112).

8 C. WESTERMANN, *Genesis I, Neukirchen* 1974, 205 - 214 (BKAT I).

9 *tabnit* als Ausdruck für körperliche Nachbildung wurde schon früher erwogen, z.B. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Berlin 1934 = New York o.J., 57.

10 T.N.D. METTINGER fragt, warum bei der Erschaffung des Menschen nicht *tabnit* erscheine, es vertrage sich nicht mit seiner Grundbedeutung

Die Kombination der beiden Themenkreise führt zu folgenden Sätzen: "Der Mensch ist geschaffen, um sich im Gottesdienst besonders zu Gott hinzuwenden. Bereits bei der Schöpfung ist er dazu bestimmt, in der Gottesgemeinschaft des Gottesdienstes zu leben"¹¹. Ferner folgert er: "Der Mensch entspricht den himmlischen Wesen, die das himmlische Heiligtum bevölkern und dort den Gottesdienst ausführen. Die himmlischen Wesen sind das Bild Gottes, nach dem der Mensch erschaffen wurde"¹².

Die Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und seinem Urbild schmilzt schließlich zu einer gemeinsamen Funktion zusammen: Gottesdienst im himmlischen bzw. im irdischen Heiligtum¹³. T.N.D. METTINGER unterscheidet eine jüngere und eine ältere Imago-tradition. In Gen 1 und 5 bedeuten *šelem* und *d^emūt* das Urbild für die Schöpfung des Menschen, in der älteren Imago-Tradition wurde aber das Abbild bezeichnet, "Bild" und König sind identisch.

"Die Tradition vom Menschen als erschaffen zum Abbilde Gottes als einer irdischen Entsprechung des Schöpfers selbst, erhielt jetzt einen völlig neuen Akzent: der Mensch, erschaffen gemäß einem himmlischen Urbild", das nicht mit dem Schöpfer identisch ist¹⁴. Innerhalb dieser Akzentverschiebung bleibt als "Vorlage" für den Menschen nur jemand vom Hofstaat, aus der himmlischen Versammlung¹⁵.

Dann wird ein linguistischer Interpretationsprozeß beschrieben: Die Präposition *k^e* verändere die Bezeichnung von *šelem* "Abbild Mensch" (auf der Erde) zu "Urbild" (im Himmel), während *d^emūt* die Bedeutung des Lexems modifizierte. Die Sexualität des Menschen (Gen 1,27) verdeutlicht jetzt bei T.N.D. METTINGER den Abstand zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen¹⁶,

"bauen". Doch hat ja schon Gen 2,22 die Verträglichkeit der Wurzel *bānāh* dokumentiert, wie auch zugestanden wird.

11 So T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 408.

12 Ebd. S. 411.

13 Modell dafür wäre eher Ps 148. Aus der mittelalterlichen jüdischen Theologie sind Geschichten bekannt, in denen ein Rabbiner der Teilnahme am himmlischen Gottesdienst der Erzväter, Propheten usw. gewürdigt wird.

14 T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 418.

15 Auch der gnostische Urmenschmythos könnte so verankert werden, da der Urmensch ja nicht mit dem ersten Menschen(paar) identisch ist (siehe iran. Gayomart und Maši/Mašani). Siehe auch Kritik bei E. ZENGER, Gottes Bogen, zur Konzeption METTINGER's.

16 Sexualität ist im Modell von T.N.D. METTINGER notwendigerweise negativ, sie unterscheidet himmlische und irdische Figuren.

sie gehört nicht zur Tradition, sondern zur Interpretation.

Gottebenbildlichkeit ist eine funktionale Aussage. Ihr Inhalt ist nach W. GROSS "Herrschaft über die Tiere", diese ist nicht Folge der Gottebenbildlichkeit. Was könnte "Herrschaft über die Tiere" besagen? Liegt die Antwort im Mythos? Ist es Enkidu, mit dem die Gazellen das Gras fressen oder Gilgames, der Löwenbändiger in der Reliefkunst?

Schwieriger ist diese enge Themenverbindung in V. 27, da ist das Thema Tiere zu Ende.

Der problematische des bekannten Begriffspaares, mit dem die Gottebenbildlichkeit artikuliert wird, ist $d^e m\dot{a}t$. Er findet sich außerbiblisch in-
zwischen dreimal:

a) BMAP III (437 v. Chr.) ist eine datierte Verkaufsurkunde über eines der Nachbarhäuser des Jahutempels in Elephantine (Jeb)¹⁷. Sie entstammt dem Archiv des Jahutempeldieners (*lhn*) ^CAnanjah ben ^CAzarjah.

Das Vertragsdokument gilt für mehrere Generationen, und Prozesse zwischen den Kindern des Käufers und der Verkäufer werden von vorneherein ausgeschlossen. Der Text dieser Klauseln Z. 19 - 21 lautet:

19 " ... Und wenn eine andere Person dich verklagen sollte oder (sie) verklagen sollte

20 einen Sohn oder eine Tochter von dir, werden wir uns erheben und werden ein Urteil bewirken (= die Sache bereinigen) und (es) dir (zurück) geben innerhalb von 30 Tagen. Aber wenn wir kein Urteil erwirken,

21 werden wir oder unsere Kinder, dir ein Haus geben nach dem Modell (Format) deines Hauses

(*bjt l-āmw t bjt-k*) und seinen Abmessungen ..."

Die Phrase *bjt l-āmw t bjt-k* verwendet *āmw t* als cs., die abs. Form wird von E. KRAELING¹⁸ zu Recht als Femininum **āmw* (*demūw*) angesetzt.

Von der Bedeutung her liegt in BMAP ein Sprachgebrauch vor, der biblisch nicht belegt ist. Die Verbindung des Namens *āmw*(t) mit der Präposition l^e

17 E.G. KRAELING, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Heaven 1953 = 1969, fig. 5.

18 E.G. KRAELING, Brooklyn Museum Aramaic Papyri, 162f. Wie es auch P. LEANDER, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen. Göteborg 1928 = Hildesheim 1966, § 43 t '''' (S. 89) vorschlägt.

- ist singular, das Bibelhebr. kennt nur die Syntagmata b^e-/k^e+ *dmwt*. *l-dmw*t zielt in der Verkaufsurkunde auf die Qualität des eventuell verlorenen Hauses, das im Streitfall ersetzt werden muß. Es soll vielleicht so aussehen, auch so günstig liegen, komfortable Zimmer, Innenhof usw. haben, daher würde ich übersetzen "Modell, Format, Bauplan". Eine Wiedergabe mit "in der Ähnlichkeit, äquivalent" wäre ein Hebraismus, der sich aber für unseren Text aus soziologischen Gründen nicht ausschließen läßt.

- b) Die Statue des Königs Haddadjis^{C1} von Sikanu (Tell Fekheriyeh) trägt eine neuassyrisch. und aram. bilinguale Inschrift des 9. Jhdts. v. Chr.¹⁹ Diese verwendet als Lexem für "Statue" *šlm* (mit dem assyr. Äquivalent *šalmu*), ferner zweimal *dmwt*' (Z. 1 und Z. 15). *šlm* und *dmwt*' werden in der Inschrift synonym verwendet.

Der erste Teil des aram. Textes wird mit $d^e\text{m}\bar{u}\bar{t}\bar{a}$ ' begonnen, der zweite Teil in Z. 12/13 aber mit *šlm* eröffnet, während der Verweis auf die Produktion der Statue in Z. 15 erneut $d^e\text{m}\bar{u}\bar{t}\bar{a}$ ' gebraucht:

Z. 1 *dmwt*' / *zj* / $hdj\bar{s}^Cj$: *zj* : *šm* : *qdm* : *hdskn*

Statue des Haddadjis^{C1}, die er aufgestellt hat vor Hadad von Sikan

Z. 14/15: w^1l $^3n\bar{s}n$ // *tjtb* : *dmwt*' : z^3t : Cbd : 1l : *zj* : *qdm* : *hwtr* : *qdm* : *hd*

"... und bei den Menschen - die Schönheit dieser Statue machte er (gegen)über der vorher(igen) reichlich. Vor Hadad"

dmwt' ist fem. Sg. det., was durch die bisher nicht belegte fem. Form des Pronomens z^3t zwingend ist. Die drei Herausgeber setzen den Abs. als *dmwh* "Statue" an entsprechend *qlqlh* (Z. 22), das ebenfalls in der determ.

19 Erste Notiz bei J.C. GREENFIELD, SVT 32, 112f. Publiziert A. ABOU-ASSAF, Die Statue des HDYS^{CY}, König von Guzana. MDOG 113, 1981, 3 - 22; P. BORDREUIL, A.R. MILLARD et A. ABOU-ASSAF, La statue de Tell Fekheriyeh, La première inscription bilingue assyro-araméenne. CRAIBL 1981, 640 - 655; A.R. MILLARD - P. BORDREUIL, A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic inscriptions. BA 45, 1982, 135 - 141. Die offizielle Publikation ist A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL et A.R. MILLARD, La statue de Tell Fekheriyeh et son inscription bilingue assyro-araméenne. Paris 1982, 128 S. (Editions Recherche sur les civilisations, études assyriologiques, cahier 7), Rez. W. VON SODEN, ZA 72, 1982, 293 - 296. J.C. GREENFIELD - A. SHAFFER, Notes on the Akkadian - Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriyeh. IRAQ 45, 1983, 109 - 116.

Form *qlqt'* belegt ist. Die Steleninschriften des Bar Hadad (KAI 201) und Zakkur (KAI 202) beginnen mit der Formel *nšb' zj šm x l-y*, hier steht *dmwt'* (*zj hšjs^cj*) *zj šm qām hšskn*. Vermutlich ist *nšb'* die "Stele", *dmwt* die "Statue" und *šlm* das "Bild" im allgemeinen Sinn²⁰.

Das Wortpaar *šlm* und *dmw(t)*²¹ ist bekannt aus Gen 1,26. V. 27 verwendet bei der "Ausführung" nur noch *šlm*, während Gen 5,1b allein *dmwt* setzt. Die beiden Autoren der Publikationen des Textes der Tell Fekheriyeh-Statue²² äußern sich zu den beiden Lexemen: "their clear application to this stone statue, the only ancient occurrence of the words as a pair outside the OT, provides fuel for the debate over the meaning of the clause in Genesis 1"²³. In Abwandlung eines berühmten Satzes von G. VON RAD²⁴ möchte ich annehmen, daß man weder bei *šelem* noch bei *d^emūt* "von der realen, massiven Bedeutung des 'Bildes', der 'Plastik' ... abgehen" dürfe.

šelem bedeutet "Statue, Gottesbild, Plastik, Flachbild" (Relief oder Zeichnung auf Stück oder Ton). *d^emūt* bedeutet "Statue, Plastik", die eine konkrete Gestalt kopiert. Bei der Anfertigung einer Statue eines Herrschers für einen Tempel ist im 1. Jtsd. wohl die "volle Vergleichbarkeit" intendiert, auf diese zielt auch Gen 1,26, nur wird sie da etwas zurückgenommen durch die Präposition *k^e* einerseits und andererseits auch durch die Sexusdifferenz des Menschen, die ja streng genommen das Anfertigen von zwei sexuell verschiedenen Abbildern erfordern würde²⁵.

Die Statue von Tell Fekheriyeh bestätigt noch nicht die alte Vermutung von J. WELLHAUSEN²⁶, das hebr. *dmwt* sei aus dem Aram. entlehnt, sondern beweist die Existenz des Lexems im Altaramäischen. Das Lexem hat in 2Kön 16,10

20 Das Bibelaram. unterscheidet die Wz. *šlm* in zwei verschiedenen Vokalisationen: *šelem* (wohl als Segolatum aus dem Hebr. entlehnt) und das mask. *š^elem* (Dan 2,31.32).

21 E. JENNI, *dmh* "gleichem" THWAT I, 451 - 456; H. WILDBERGER, *ša^elaem* "Abbild". THWAT II, 556 - 563; T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 419 - 421. Aram. *d^emūt* ist cs. von *d^emū*.

22 BA 45, 1982, 140.

23 Hervorhebungen stammen von mir.

24 G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis. Göttingen ⁷1964, 45 (ATD 2 - 4).

25 Will man nicht mit einem androgynen Urmenschen rechnen. In einem polytheistischen Text wäre der Mann Abbild eines Gottes, die Frau Abbild einer Göttin, doch Gen 1 ist zweifellos ein monotheistischer Text, der als solcher konzipiert wurde.

26 J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin ⁶1905, 388.

klare plastische Bedeutung, es meint ein Altarmodell von Damaskus, das in Jerusalem nachgebaut wird.

Alle übrigen 24 Belege sind exilisch bzw. nachexilisch, $d^e m\dot{u}t$ hat da die Bedeutung "Gestalt, Aussehen, etwas (Ähnliches) wie"²⁷. 14 x begegnet der Terminus in Ez 1,5 - 28 und 10,1 - 22, zwei Texteinheiten, die aufeinanderhin redigiert wurden²⁸. Es scheint fast adjektivische Verwendung vorzuliegen, mit der Präposition k^e wird "apokalyptische" Unschärfe erreicht (Dan 10,16; Ez 8,2), in Ez 23,15 und Ps 58,5 dient $d^e m\dot{u}t$ als Vergleichspartikel.

$\dot{s}lm$ und $\dot{a}mwt$ sind in Gen 1,26 möglicherweise ein Wortpaar mit der gleichen Bedeutung "Statue, Standbild". Ähnlich verwendet das Assyr.-Babylon. für die Aussage der Gottebenbildlichkeit zwei Lexeme $\dot{s}almu$ und $tam\check{s}ilu$ ²⁹, beide haben die konkrete Grundbedeutung "Bild, Statue". Vielleicht schwingt bei hebr. $\dot{s}elem$ die Bedeutungsnuance "Kultbild, Götterbild"³⁰ mit wie beim assyr. $\dot{s}almu$, was dem Ausdruck $\dot{s}elem \ 'elohim$ (V. 27) entsprechen würde. Dazu tritt als zweiter Terminus noch $\dot{a}mwt$.

$\dot{s}lm$ und $\dot{a}mwt$ sind offensichtlich ein Wortpaar, in dem $\dot{a}mwt$ die Bedeutung "Statue" hat. Den Terminus $\dot{a}mwt$ in der Bedeutung "Statue" möchte ich für die Aussagen der Gottebenbildlichkeit in P anwenden, zuerst für Gen 1,26.27³¹:

26 Und Gott sprach:

'Lasset uns Menschen machen nach/als³² unser(em) Bild,
entsprechend/etwa/wie³² eine (r) Statue von uns,
und sie sollen herrschen

27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild,

als Bild (eines) Gottes³³ schuf er ihn,
als Mann und als Frau schuf er sie.'

27 L. KÖHLER, ThZ 4, 1948, 16 - 22, hier 20.

28 Die Texte diskutiert H.D. PREUSS, Art. $\dot{d}\dot{a}m\dot{a}h$, $d^e m\dot{u}t$. THWAT II, Stuttgart 1977, Sp. 266 - 277.

29 $tam\check{s}ilu$ "Bildnis" als akkad. Fremdwort im Sumerischen der UR-III-Zeit findet sich in einer Weiheinschrift Šu-Sin's; D.O. EDZARD, Neue Inschriften zur Geschichte von Ur III unter Šusuen. AfO 19, 1959/60, 1 - 32, hier 3.

30 "Ritzbild" in Ez 23,14.

31 Z.St. siehe A. ANGERSTORFER, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebr. Terminus $\dot{b}ara$ "schaffen". Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979, 183 - 193 (Regensburger Studien zur Theologie 20).

32 Die Austauschbarkeit der Präpositionen erweist Gen 5,3 ($k-slm$ und $b-\dot{a}mwt$).

H.D. PREUSS³⁴ bemerkte zu Recht: "Das Nacheinander beider Wörter in Gen 1,26 legt es zunächst ... nahe, an eine durch Kumulierung analoger Begriffe gesteigerte Würdeaussage über den Menschen zu denken", *d^emūt* schwächt nach weit verbreiteter Ansicht das direkte "Verständnis des stärker konkret bezogenen und 'plastisch' gefüllten *šaelaem*" ab.

V. 27 verwendet bei der "Ausführung" zweimal die Präposition *b^e* und das Nomen *šelem*. V. 27b wechselt klar in die Ebene der Genealogie, da die Sexualität des Menschen angesprochen wird. Die Tiere wurden nur als Arten (*mīn*) gefaßt. Die Ebene der Genealogie dokumentiert die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes in der Geschlechterzweiheit von Mann und Frau, was durch die eindeutige, absichtlich gewählte Terminologie unterstrichen wird (*zkr* "Penis" und *nqbh* "Scheide").

Paarigkeit (Dualität) ist ein nicht zu übersehendes Welt- und Menschenschöpfungsmoment. Apsu und Tiamat, Himmel und Erde sind nicht nur Merismen, sondern Größem mit verschiedenem Sexus in der biblischen Umwelt. Erst die Sexusdifferenz ermöglicht die Vorstellung von Schöpfung als Kette von Trennungen oder als Folge von Generationen. In einem Pantheon sind die Geschlechterrollen natürlich auf Götter und Göttinnen verteilt.

An dieser Dualität hat der Mensch teil, "sie bildet die Grundstruktur der kosmischen Wirklichkeit und ihres geordneten Kräftespiels"³⁵. Mit dem Wortpaar *zkr* - *nqbh* bringt P das Thema Sexualität und Vermehrung zur Sprache, das in Gen 1,28 als "Segen" gefaßt ist. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist lebendig (im Gegensatz zu einer Stein- oder Tonstatue oder einem Bild), er soll sich fortpflanzen, wie es außer Gen 1,28 noch Gen 5,1b.2 formuliert. Dem Verständnis von *d^emūt* als "Statue" steht gegenüber die Deutung von *dmwt* als Abstraktum "Aussehen, Ähnlichkeit, Entsprechung" oder "das uns gleich ist" über hebr. *dāmāh* "gleichen".

Gen 5,1b - 3 lautet in Übersetzung:

1b "Am Tag, als Gott den Adam schuf (*br'*),

hat er ihn gemacht (*šh*) als Statue Gottes (*b-dmwt 'lhjm*).

Siehe die Diskussion bei W. GROSS, Gottebenbildlichkeit, 252 - 254.

33 Die LXX "interpretiert" V. 27 nicht mit "Engel" wie in Ps 8,6. Dies wäre vielleicht gegen G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. München 1969, 158f., festzuhalten.

34 THWAT II, Sp. 276.

35 G. MENSCHING, Dualismus. RGG II, 1958, Sp. 272.

- 2a Als Mann (*zkr*) und Frau (*nqbh*) schuf er sie
und er segnete sie
- 2b und er nannte ihren Namen "Mensch(en)" vom Tag an,
da sie geschaffen wurden.
- 3a Und Adam war 130 Jahre alt
und er zeugte (einen Sohn) als seine Statue (*b-dmwt-w*)³⁶
gemäß seiner Gestalt (*k-šlm-w*)³⁶
und er nannte seinen Namen $\check{\text{S}}\check{\text{e}}\check{\text{t}}$.³⁷

Die Genealogie (Gen 5,3 - 32) dokumentiert, wie der Mensch die Erschaffung des Menschen durch Gott weitergeführt hat aufgrund der ihm von Gott verliehenen Segenskraft³⁸.

Bei der Erschaffung der Tiere bringt P nur Arten (*mīn*) zur Sprache, beim Menschen aber redet er akzentuiert von Sexualität. Gott schuf nach Gen 1,26f. von sich selbst ein "Bild", den Mann und seine Frau. Unklar bleibt, auf wen in Gen 5,3b die Suffixe von *b-dmwt-w* und *k-šlm-w* zu beziehen sind.

- a) Sprachlich ist Subjekt Adam, $\check{\text{S}}\check{\text{e}}\check{\text{t}}$ ist "sein" Abbild, was durch das Schema der Genealogie zwingend ist.
- b) Im Kontext von Gen 1,27 (Koll. in V. 27a "Mann und Frau") und 9,6 ist jeder Mensch Ebenbild Gottes, daher ist ein Rückbezug der beiden Suffixe über Adam hinaus auf Gott impliziert, es liegen "double-duty suffixes" vor.

Mann und Frau geben die ihnen eignende Gottebenbildlichkeit durch Zeugung weiter, d.h. sie bringen wieder ein lebendiges Ebenbild Gottes hervor, wie Gen 5,3b und 9,6 voraussetzen.

Die Engführung des Bezuges der Suffixe auf das Subjekt Adam scheint mir mechanisch durch die Wortwahl (*jld/hwldj*) bedingt zu sein, denn die göttliche Schöpfungstätigkeit wird in P mit *bārā* und $\check{\text{C}}\check{\text{ā}}\check{\text{s}}\check{\text{ā}}\check{\text{h}}$ artikuliert. Da *bārā* "schaffen" ausschließlich für Gott reserviert ist, hat P hier *jld* gesetzt, da der Mensch selbständig die Menschenschöpfung fortführt.

Gen 9,6 begründet die Todesstrafe für Blutvergießen mit dem Hinweis auf

36 Viele Hss lesen *ki-d^emuto* und *b^e-šalmo* wie in Gen 1,26. Die Präpositionen sind austauschbar, wie LXX und Vulgata demonstrieren, ausgeführt bei T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 406f.419.

37 Zum Text siehe A. ANGERSTORFER, Schöpfergott, 194 - 198.

38 So auch C. WESTERMANN, Genesis, 480.

die Gottebenbildlichkeit des Menschen: "denn als Bild Gottes (*b-šlm*) hat er den Menschen gemacht"³⁹.

Gen 9,5 zieht Mensch und Tier zur Rechenschaft, wenn Blut vergossen wird. Hier ist der Hinweis auf "Herrschaft über die Tiere" als Inhalt der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen sinnlos. In der Konstituierung der neuen Welt-ordnung nach der Flut tritt ein neues Element zwischen Mensch und Tier: "Furcht und Schrecken" (Gen 9,2), denn nach der Flut ist die vegetarische Phase vorüber, der Genuß von Fleisch wird freigegeben.

Enuma eliš und Atramhasīs bezeugen die Vorstellung, der Mensch sei aus Lehm und dem Blut eines hingerichteten Gottes geschaffen. Deshalb wäre es verboten, Menschenblut zu vergießen. Doch einen solchen Schluß ziehen meso-potamische Texte m.W. nie. Auch für die Priesterschrift dürfte dies als Denkmodell ausscheiden⁴⁰.

Ein Mensch, dessen Blut vergossen wird, ist nicht mehr lebendig. Er wird zur Leiche, wenn sein Blut, der Sitz seines Lebens, ausrinnt. Die Leichenstarre wäre das Simile zur Statue. Der Mörder degradiert das lebendige Gottesbild zur toten Statue. In diesem Sinn reduziert ein Mörder die Gottebenbildlichkeit, eine Vorstellung, die schon der frühen rabbinischen Exegese angehört⁴¹.

Zusammenfassend läßt sich folgendes festhalten:

Nur im Kontext der Gottebenbildlichkeit ist *šelem* nicht etwas Totes, sondern etwas Lebendiges. Der Mensch als "Ebenbild Gottes" bringt in seinen Kindern wieder ein lebendiges Ebenbild Gottes hervor, wozu er durch den Segen (Gen 1,28) ermutigt wird. Jeder Mann und jede Frau sind nach der Konzeption der Priesterschrift das lebendige "Abbild", das sich ihre Eltern von Gott machen durften.

Der Gebrauch von *šelem* hat noch eine Kehrseite. Das Lexem ist schon zur

39 Diskussion des Verses und seiner Probleme bei C. WESTERMANN, Genesis I, 625ff.

40 Anders B. VAWTER, On Genesis: A new Reading. Garden City 1977, 134.

41 Mekhilta de-Rabbi Jisma^c'el, ba-ḥodeš 8,68 - 78. Text bei J.Z. LAUTER-BACH, Mekhilta de-Rabbi Ishmael. A critical Edition on the Basis on the Manuscripts and early Editions with an English Translation, Introduction and Notes. vol. II. Philadelphia 1933 = 1976, 262.

Zeit von P vorbelastet durch die Bedeutung "(verbotenes) Götterbild, Götzenbild" (Num 33,52; Am 5,26)⁴². Die P kann ihre Konzeption der Gottebenbildlichkeit nicht formulieren ohne mit dem Bilderverbot in Konflikt zu kommen. Unter das Bilderverbot fallen Götterbilder aus jedem Stoff (Holz, Ton, Metall) und in jeder Gestalt (Tier, Mensch, Stern usw.), dem Menschen ist grundsätzlich verboten, sich ein "Bild Gottes" anzufertigen, das angebetet wird.

Als Text gebe ich nur die Fassung von Ex 20,4f.:

- 4 "Du sollst dir kein Gottesbild machen und kein Abbild
von irgend etwas am Himmel oben
noch von etwas auf der Erde unten
noch von etwas im Wasser unterhalb der Erde.
5 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen
und ihnen keinen Kult leisten!
Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott!"

Die traditionsgeschichtliche Entwicklung des Bilderverbotes skizzierte zuletzt F.-L. HOSSFELD⁴³. Ihr Endstadium ist auf diesen Nenner zu bringen: "Jedes Gottesbild, das Israel herstellt oder verehrt, bedeutet Abfall von Jahwe".

Die Annahme eines statuenhaften Modells legt für Gen 1,26 die klare sprachliche Formulierung nahe, andererseits scheidet diese Annahme als Modell wieder aus, da bei 'Bild Gottes' immer das Bilderverbot mitgedacht werden muß. Die Theologie der P duldet kein Gottesbild, diese Stelle weist P dem lebenden Menschen zu. P erklärt so ein Charakteristikum der israelit. Kultes. Jeder Mann und jede Frau als 'Bild Gottes' ist die kühnste Anthropologie, die in der Bibel entworfen und gewagt wird. Gottebenbildlichkeit und Bilderverbot erscheinen als zwei Brennpunkte einer einzigen Ellipse, die die Größe des Menschen zum Ausdruck bringt. Innerhalb der Urgeschichte der P ist diese Aussage nicht auf den Jahweverehrer, auf "Israel" beschränkt, sie gilt für jeden Menschen. Die Urgeschichte der P ist eine erste "Theolo-

42 B. VAWTER, On Genesis, 55 verweist auf die beiden Stellen.

43 F.-L. HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. Freiburg - Göttingen 1982, 268 - 273 (OBO 45) Zitat S. 273.

gie der Welt", nicht erst die Apokalyptik hat Geschichte und Kosmos als Ganzes ins Auge gefaßt.

Der Einsatzpunkt dieser Theologie dürfte Deuteromesaja sein, näherhin die hymnischen Unvergleichlichkeitsaussagen eines Disputationswortes (Jes 40,18)⁴⁴

"Mit wem wollt ihr Gott vergleichen
und welches Bild an seine Stelle setzen?"

Jedes Götterbild tritt an die Stelle des lebendigen Menschen als Partner Gottes, der Kult eines Bildes degradiert den Menschen zum Götzendiener⁴⁵. P denkt bekanntlich in kultischen Vorstellungen. Der Mensch als lebendiges "Gottes-Bild" ist ein solches Vorstellungsmodell aus dem Kult, mit dem eine radikale Anthropologie skizziert wird.

Schärfer kann die Würde des Menschen nicht artikuliert werden, denn das Kultbild im Tempel repräsentiert die betreffende Gottheit, der man opfert. P greift in ihrer Urgeschichte auf das zurück, was allen Völkern heilig, das "Allerheiligste" ist, die Gottheit und ihr Bild. Und diese Anthropologie wird nicht auf Israel eingegrenzt, P spricht in Gen 1 vom "Menschen" qua Mensch.

Die Aussage bekommt ihre Schärfe erst durch die Vorgabe des Bilderverbot. Der lebendige Mensch, Mann wie Frau, sind lebendige "Bilder" des Schöpfers. Beide haben die Kraft, die Schöpfung des Schöpfers zu wiederholen und so fortzuführen. Somit gehören Sexualität und Fruchtbarkeit in der Theologie der P zum positivsten überhaupt⁴⁶.

Deuteromesajas Kritik der Götterbildproduktion hat P ermöglicht, daß vom Ebenbild Gottes in neuer Weise gesprochen werden kann. Die Bedeutungsnuance "Götzenbild", die bei *selem* mitschwingt⁴⁷, muß P nicht stören. Es muß auch nicht das Gewicht der Tradition, die P eben nicht anzutasten wagte, geltend gemacht werden. Die Aussage vom Menschen als "Gottesbild" vermag wiederum das in der jüdischen Theologie streng durchgehaltene Bilderverbot zu erklä-

44 Vgl. Jes 40,25; 46,5.

45 Daß der Mensch nach P nicht für kultische Gottesverehrung zuständig sei, halte ich für einen Trugschluß. Selbst wenn nach geltender Quellscheidung kein solcher Text der P zuzuordnen wäre, müßte dies von der Ebene Endredaktion des Pentateuch aus betrachtet werden.

46 Bei T.N.D. METTINGER wird Sexualität die entscheidende Differenz zwischen Menschen auf der Erde und der himmlischen Kultgemeinde.

47 So T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 420.

ren.

P hat ihr Theologumenon vom Menschen als "Bild Gottes" sprachlich aus der ägyptisch-assyrischen Königsideologie aufgegriffen, aber das Verständnis der Aussage innerhalb der Theologie der P liegt im Kult.

Israels Kult hat eine Sonderform in der Religionsgeschichte, das Fehlen des Kultbildes. P nützt diese Leerstelle für seine Anthropologie.

Die Targumim zeigen einen sehr komplexen Befund, die Übersetzungsvarianten des Wortpaares sind folgende:

hebr. <i>šlm</i>	=	aram. <i>šlm</i>	(Tg Onk Gen 1,26f.; Tg J1 Gen 1,26; Sam Tg Hs J zu Gen 5,3)
	=	<i>šwrt</i>	"Ritzbild" (Syr Pal Gen 1,26f.; Sam Tg Hs A Gen 1,26f.; 5,3; 9,6)
	=	<i>šltn</i>	"Herrscherbild" (Sam Tg Hs D Gen 1,26f.)
	=	<i>djwqn</i>	"Doppelbild, Kopie" (Tg J1 Gen 1,27)
	=	<i>dmwt</i>	(Neof. 1Gen 1,26f.; Tg J1 Gen 5,3)
	=	gr. εἰκών	(LXX Gen 1,26f.; 5,3; 9,6)

hebr. <i>dmwt</i>	=	aram. <i>dmwt</i>	(Tg Onk Gen 1,26; Syr Pal Gen 1,26; Sam Tg Hs J Gen 5,1.3)
	=	<i>tšbjt</i>	"Gleichnis" (Sam Tg Hs A Gen 1,26; 5,1.3; Hs D Gen 1,26)
	=	<i>djwqn</i>	(Tg J1 Gen 1,26; 5,1)
	=	gr. εἰκών	(LXX Gen 5,1b)

interpretierende Umschreibungen:

=	aram. <i>kd nṣq b-n</i>	(Neof. 1Gen 1,26)
=	<i>dmj l-'jqwnj-h</i>	(Tg J1 Gen 5,3)
=	gr. ὁμοῶσις	(LXX Gen 1,26)
	<i>ἰδέα</i>	(LXX Gen 5,3)

LXX und Tg J1 machen offensichtlich zwischen *šlm* und *dmwt* wenig Unterschied, wie die Wiedergabe mit εἰκών bzw. *djwqn* verrät. Interessant sind aber die beiden folgenden Stellen:

Neof 1Gen 1,26f. gibt hebr. *šlm* mit aram. *dmwt* wieder, ebenso Tg J1 in Gen 5,3. Diese beiden Texte des palästinischen Targums verraten unabhängig voneinander folgenden Sachverhalt: aram. *dmwt* ist in der Bedeutung "Statue"

noch bekannt und dient zur Übersetzung von hebr. *šlm*, während im gleichen Vers das hebr. *āmwt* offensichtlich meist als "Ähnlichkeit" gefaßt wird⁴⁸.

48 Ich hoffe, diesen Sachverhalt für die Targumim demnächst differenziert darlegen zu können, indem die Thematik einschließlich der Talmudim und Midraschim angegangen wird.

Essai sur la structure littéraire du Psaume 94

Pierre Auffret - Lyon

Dans son article sur "La Sagesse psalmique et le Psaume 94" (BIFT 42 [1981] 22-45) F. DE MEYER plaide avec raison contre les démembrements dont ce texte a pu être victime dans l'histoire de l'exégèse (pp. 30-31), s'efforçant pour sa part d'en montrer tant la structure (ibid.) que l'unité (p.29). Et pour en montrer la structure il s'appuie principalement sur la distinction de différents genres littéraires pour les vv. 1-7 (complainte), 8-15 (genre sapiential) et 16-23 (action de grâce). Et puisque 8-11 s'adresse aux méchants et que 12-15 concerne le juste, DE MEYER peut distinguer dans notre psaume deux volets d'un diptyque, le texte parlant des méchants ou d'adressant à eux en 1-11, puis au juste en 12-23. Aussi refuse-t-il la proposition déjà ancienne, puisqu'elle est celle de la LXX qui insère διδαχια après le v.15, et encore récente, qui consiste à distinguer deux parties, sinon deux psaumes, en 1-15 et 16-23. Quand il en vient à considérer "l'unité du psaume" DE MEYER s'appuie sur quatre arguments. Le quatrième n'est autre que la structure ci-dessus proposée, considérée à partir de "l'intention de l'auteur", son "but", ce qu'il "a voulu" faire, considération peut-être risquée quand elle précède l'analyse ou prétend la justifier¹. Les trois premiers arguments concernent l'unité du style, avec en particulier ces répétitions de mots ou d'expressions en 1, 3, 16 et 23, puis ce que DE MEYER appelle les "mots-crochets" sur lesquels nous allons revenir, et enfin l'inclusion de 1 à 23 avec surtout la récurrence du verbe

1 DE MEYER écrit plus loin (p.42) : "Ce qui unit la complainte (vv.1-7), l'action de grâce (vv.16-23) et la réflexion sapientiale plus rationaliste (vv.8-15), c'est finalement la personnalité de l'auteur qui mène un combat héroïque contre lui-même. Au début de son poème, le poète, choqué par le mal impuni, crie vers le ciel. C'est un cri spontané, poussé avec émotion (...). Comment Dieu peut-il supporter le mal diabolique ? (...) Le lecteur attentif constatera ici l'osmose de l'émotionnel et du rationnel" ?

šwb qui ici comme là sert à exprimer l'action de Dieu comme vengeur contre les méchants. A propos des répétitions, remarquons que celle du v.16 se situe précisément au début de ce que plusieurs considèrent comme une seconde partie. Si DE MEYER parle de "mots-crochets", en un sens d'ailleurs peut-être un peu large², c'est parce qu'il relève dans le texte de son article ces termes qui vont de l'une à l'autre de ces parties qu'il a auparavant distinguées à partir des genres littéraires. On complètera seulement dans la même visée sa liste en relevant que la racine r^C se lit également en 23a, et en remarquant que la racine šdq qu'il relève en note comme apparaissant en 15 et 21 passe donc de ce fait d'une unité à l'autre du second volet de son diptyque. Manquent aussi les verbes yšr et lmd dont pourtant DE MEYER fait mention à la p.32. Par ailleurs dans la même note 23 de la p.29 DE MEYER relève toute une série de termes qui se lisent à l'intérieur de chacune des unités telles qu'il les a déterminées. Nous utiliserons son précieux relevé en y ajoutant que nps^v se lit non seulement en 17 et 21, mais aussi en 19, qu'aux récurrences du nom divin YHWH il faut ajouter celles (relevées par DE MEYER dans son texte de la p.29) de YH en 7 et 12, que 'lhy^C se lit non seulement en 22-23, mais aussi en 7 ('lhy^C qb), qu'on lit le verbe 'mr en 4, 7 et 18. Et attendons-nous à ce que ces termes, au cas où les unités seraient déterminées autrement que selon la structure proposée par DE MEYER, puissent tenir le rôle de ce qu'il appelle "mots-crochets", c'est à dire suggérant un rapport d'une unité à l'autre. Enfin en ce qui regarde l'inclusion du psaume à l'aide du verbe šwb, avec laquelle on ne peut qu'être d'accord, ajoutons qu'elle n'en exclut pas une autre possible de 2 à 15 où nous lisons non seulement ce même verbe šwb, mais aussi la racine špt. Mais au-delà de ces mises au point, nous contestons surtout la méthode de DE MEYER qui commence par déterminer la structure du psaume avant de relever dans ce dernier les indices qu'il en fournit, au tout premier rang desquels il faut précisément compter les récurrences de vocabulaire, et dans ce texte tout particulièrement où, nous venons de le voir, elles sont très nombreuses. C'est pourquoi, sans contester la soignée détermination par DE MEYER des différents genres littéraires utilisés par notre psaume, nous nous appuyerons sur des indices plus précis et plus

2 Mais acceptable. Voir à ce sujet A. VANHOYE, La structure littéraire de l'épître aux Hébreux (Paris 1976²), p.25.

propres à ce³ texte pour en déterminer la structure littéraire. Et puisque cette recherche nous amènera à reprendre en compte la distinction contestée par DE MEYER, nous considérerons successivement les vv. 1-15 (I), puis 16-23 (II), pour en venir ensuite à l'ensemble du psaume et à une dernière confrontation avec la proposition de DE MEYER (III), nous efforçant de garder pour arbitre du débat le texte lui-même.

I. Versets 1-15

Comme nous l'avons déjà suggéré, les vv. 1-15 semblent bien inclus par les deux récurrences de $\check{s}p\check{t}$ et $\check{s}wb$ de 1-2 à 15, 15 apparaissant en somme comme la réponse aux appels des versets 1-2 : que le *juge* de la terre retourne aux orgueilleux leurs actes, ces orgueilleux dont il va être question en 3-11, mais heureux ceux qui ont le cœur droit selon 12-14, car c'est en leur faveur que le *jugement* retourne à la justice, comme il est dit en 15. Nous donnerons à ces versets 1-2 et 15 le sigle A. En 3-4 une question est posée sur le terme à attendre ($^C d\text{-}mty$) aux vexations des méchants ($rs^C ym$), et la réponse à cette question apparaît en 13 où l'on apprend que le fidèle sera protégé par Yahvé tandis que ($^C d$) se creuse une fosse pour le méchant (lrs^C). Nous donnerons à ces versets 3-4 et 13 le sigle B. En 5-6 est décrite l'oppression dont est victime celui que le psalmiste appelle ici, s'adressant à Yahvé, "ton peuple", "ton héritage". Or en 14 assurance nous est donnée que Yahvé n'abandonne pas "son peuple", "son héritage". Nous donnerons à ces versets 5-6 et 14 le sigle C. Les versets 7 et 8 commencent par une mention des paroles des méchants ($wy'mrw$) comme s'achèvent 3-4 ($yt'mrw$), et finissent par une question adressée aux mêmes (mty) alors que 3-4 commençaient par une double question ($^C d\text{-}mty$) à leur sujet. Autrement dit 7-8, articulés entre eux par la reprise du verbe

3 DE MEYER cite dans sa note 99 ces lignes de S. MOWINCKEL : "We cannot rest content with recording and registering this mixture of styles; in each case it has a special reason and intention. In each case we must ask ourselves what the individual psalm is mainly aiming at and explain the mixing of styles from this point of view". Nous pensons pouvoir découvrir quelque chose de l'originalité de ce texte en étudiant la structure littéraire qui lui est propre.

byn de 7b à 8a, d'une part nous informent du contenu du discours des méchants et d'autre part les interpellent directement au lieu d'interpeller Yahvé à leur sujet. Nous donnons donc à chacun de ces deux versets ou à leur ensemble le même sigle B qu'à 3-4 et 13. On notera que l'interrogatif initial en 3, ^Cd-mty, est comme décomposé dans sa réutilisation d'une part en 8 (mty) et de l'autre en 13 (^Cd). La méchanceté aura un terme, que les méchants consentent à devenir intelligents, ou qu'à défaut Yahvé les fasse taire.

Pour bien saisir le rapport de 9-11 au contexte, il nous faut d'abord considérer leur composition interne. La mention du nom divin est évidemment soigneusement préparée par les trois articles en 9 et 10 : celui qui... c'est à dire Yahvé. De même la mention de l'homme en 10, puis en 11, récapitule les deux singuliers "oreille" et "oeil" en 9, soit l'homme en général, et le pluriel "nations" en 10a, soit l'homme dans son contexte politique. Il y a progression ou au moins complémentarité entre les deux actes de création de l'oreille et de l'oeil par Yahvé en 9 et les deux actes de correction et enseignement des nations et de l'homme en 10. Le pouvoir de Yahvé ne se limite pas à la seule création, il est aussi agissant parmi les nations, dans leur histoire comme dans celle de chaque homme en général. Enfin et surtout on notera l'enchaînement entre les questions en 9-10a et l'affirmation finale en 11. Les articulations oreille/entendre, oeil/regarder, corriger/punir, qui toutes aboutissent à des questions avec des verbes au yqt1 (Yahvé peut-il ceci ou cela ?), le cèdent en 10b-11 à une articulation enseignement (de la ^dc^t)/connaissance (y^d^c) des pensées de l'homme⁴, cette dernière affirmation - et non plus question - étant formulée à l'aide d'un participe. La progression est sensible. D'actes pour ainsi dire élémentaires (entendre et regarder) fondés sur la capacité de qui a créé, on passe à des actes supposant une intervention effective (punir) ou plus radicale (connaître) fondés sur la puissance de qui peut intervenir à sa guise dans le contexte des nations comme en l'homme en général. Les trois premières conclusions sont données sous forme de questions purement rhétoriques, la dernière directement dans une tournure positive. On notera aussi que les trois premiers enchaînements requièrent chacun un stique (9a, 9b, 10a)

4 D'où notre préférence pour les traductions articulant 10b et 11, comme par exemple BJ (1974) : "Lui qui enseigne à l'homme le savoir, Yahvé sait les pensées de l'homme..." (voir aussi TOB).

tandis que le dernier en occupe à lui seul trois (10b + 11). Le premier et le troisième commencent par l'article (+ participe) et introduisent la question par *hl'*. Le deuxième et le troisième usent d'un participe phonétiquement apparenté : *yṣr* et *ysr*, et introduisent la question par *hl'*. Le troisième et le quatrième usent de deux verbes de sens apparentés (THAT, I, 740) comme participes initiaux introduits par l'article, puis l'articulation se fait par deux récurrences évidemment très importantes dans ce contexte, soit *'dm* et la racine *yd^C*. Alors qu'aucun des verbes des trois questions de 9-10a ne comporte d'objet, *yd^C* en 11 en comporte un, et même une expression génétivale, entraînant de plus une proposition finale : *ky hmh hbl*. Toutes ces remarques peuvent se récapituler dans le schéma suivant (en CAPITALES ce qui revient aux "conclusions") :

9a : <i>h</i> + participe...	HL'	(verbe sans objet)
9b : <i>yṣr</i> (part.)...	HL'	(verbe sans objet)
10a : <i>h</i> + <i>ysr</i> (part.)...	HL'	(verbe sans objet)
10b : <i>h</i> + <i>mlmd</i> (part.)...		<i>'dm d^Ct</i>
11 : YHWH	YD ^C	... 'DM + KY HMH HBL

Le couple *yṣr // lmd* se lit exactement au centre de ces six stiques. En 10a *yṣr* a pour objet les nations, l'ensemble verbe + objet ne pouvant guère manquer de rappeler le titre donné à Yahvé en 2, soit *špṭ h'rs*. En 2 "terre" a pour parallèle les *g'ym*, en 10 les *gwym* ont pour parallèle *'dm*. Autrement dit en 2 une expression apparemment "neutre" (terre) se trouve spécifiée par son parallèle (orgueilleux), tandis qu'en 10 inversement une expression probablement déjà limitative (les nations contre-distinguées du "peuple" dont il a déjà été question en 5 et 8 et dont le texte reparlera en 14) se trouve généralisée par son parallèle (homme). Le rapport de *'rs* à *'dm* va pour ainsi dire de soi. Celui de *g'ym* à *gwym* est de plus renforcé par un jeu de mots. Sans nier pour autant les rapports de 9-11 aux versets qui les précèdent immédiatement, mais parce que la pointe semble bien en être en 10-11 et que ces versets en suggèrent le rapprochement avec 1-2, nous leur donnerons donc le même sigle que ces premiers versets, soit A. Reste le v.12 : il reprend le couple des verbes

que nous lisions au centre de 9-11. Son premier mot fait contraste avec le dernier de 9-11, *'šry* avec *hbl*. Alors que 9-11 sont une réponse et une menace aux méchants, il s'agit ici au contraire du versant heureux de la justice divine en faveur du fidèle. L'opposition de 9-11 à 12 est comparable à celles que nous avons déjà relevées entre 1-2 et 15, 3-4 et 13, 5-6 et 14. Nous donnerons donc à 12 le même sigle qu'à 9-11, soit A.

Nous pouvons à présent proposer une première présentation de l'ensemble 1-15 à l'aide des sigles ci-dessus déterminés :

A (1-2)

B (3-4) + C (5-6)

BB (7-8) + AA (9-12)

B (13) + C (14)

A (15)

On voit ainsi apparaître une certaine symétrie où, autour de 7-12, se répondent successivement 3-6 (BC) et 13-14 (BC), puis 1-2 (A) et 15 (A), ABC en 1-6 comportant chacun deux versets, mais un seul en 13-15. A lire seulement 1-12 on aurait encore une certaine symétrie concentrique : A (*'rš // g'ym*) . B (^C*d-mty*) . C . BB (*nty*) . AA (*gwym // 'dm*), et de même à lire seulement 5-14 : C (^C*mk // nhltk*) . BB (*nty*) . AA . B (^C*d*) . C (^C*mw // nhltw*). En 7-12, 8 répond à 7 (*bynw* à l' *ybyn*), et 12 à 9-11 (*tysrnw... tlmndw* à *hysr... hmlmd*); et autour de 7-12, comme nous l'avons vu, 13 à 3-4 (^C*d... lrš^C šht* à ^C*d-mty rš^Cym...*), 14 à 5-6 (voir ci-dessus), et 15 à 1-2 (^C*d šdq yšwb mšpt* à *špt... hšb gmwl^C l g'ym*). On voit que les appels, questions, présentation de la détresse en 1-6 reçoivent leur exacte réponse en 12-15.

Mais il nous faut à présent considérer d'un peu plus près quelques autres articulations, et d'abord à l'intérieur de 1-7 d'une part et de 12-15 de l'autre⁵. En 1-7 on relèvera les groupements de 1-2 + 3-4 comme

5 Nous rejoignons donc ici la répartition de DE MEYER pour qui 1-7 et 12-15 sont en somme les première et troisième parties (p.31).

de 5-6 + 7. L'un et l'autre se terminent avec un emploi du verbe 'mr ayant le même sujet (4b et 7a). En 1-2 comme en 3, ainsi que l'a relevé DE MEYER, nous lisons des répétitions de termes ou d'expressions (en 1 et 3). Le rapport thématique est limpide, qui s'établit à partir de l'équivalence entre les orgueilleux (2) et les méchants ou fauteurs d'iniquité (3-4), les mêmes étant donc la raison de l'appel initial comme de la question qui le suit. De 5-6 à 7 le rapport thématique s'établit à partir des deux expressions de l'alliance : ton peuple et ton héritage en 5, mais le Dieu de Jacob en 7. Opprimer le peuple de ce Dieu, c'est tout autant défier le Dieu de ce peuple. De même en 12-15 le texte invite à grouper 12 et 13 d'une part et 14 et 15 de l'autre⁶. Le v.12 commence avec l'allitération, classique 'šry... 'šr, visant le fidèle, mais le verset 13 s'achève pour sa part sur celle de rš^C šht, visant donc le méchant. On remarquera qu'au début la lettre initiale de l'alphabet est suivie deux fois de š, tandis qu'au terme la lettre finale est précédée de deux š. Au terme de 12 nous lisons une forme du verbe lmd et au début de 13 la lettre lamed⁷. Le petit ensemble 12-13 commence donc sur une note heureuse avec la première lettre de l'alphabet, puis il se termine sur le sort peu enviable du méchant avec la lettre finale de l'alphabet. Le deux monosyllabes qui terminent les premiers stiques, soit yh et r^C recèlent une opposition de même nature. De 12b à 13 on notera les emplois des prépositions mn et l, introduisant d'abord l'une et l'autre des termes "positifs", soit twrh et le suffixe 3ème pers. se rapportant au fidèle, puis l'une et l'autre également des termes "négatifs", soit ymy r^C et rš^C. En 12, après l'allitération 'šry... 'šr, nous lisons un chiasme où tlmđnw répond à tysrnw tandis que se correspondent yh et twrtk. Le verset 13 se lirait plutôt selon le parallèle (indiqué selon les colonnes) :

lhšqyt	lw	mmy r ^C
^C d ykrh	lrš ^C	šht

Au fidèle est épargné le malheur, pour l'impie est préparée une fosse. Les versets 14 et 15 commencent l'un et l'autre par ky, comme l'a relevé DE

6 Pour DE MEYER (p.31) "14-15 constituent la motivation du bonheur du juste décrit dans les vv.12-13".

7 Comparer à Ps 34,12. Voir notre Hymnes d'Égypte et d'Israël (Fribourg/Göttingen 1981), p.90.

MEYER. Puis suivent ici et là deux chiasmes, mais dont les termes se correspondant d'un verset à l'autre sont inversés, soit :

	(a)	(b)		(b)	(a)
14 :	<i>ky l'-yṭš...</i>	^C <i>mw</i>		<i>wnhltw</i>	<i>l' y^Czb</i>
15 :	<i>ky</i>	^C <i>d sḏq</i>	<i>yšwb...</i>	<i>w'hryw kl yšry-lb</i>	
		(b')	(a')	(a')	(b')

Nous avons plus haut présenté 7 et 8 comme éléments B et 9-11 et 12 comme éléments A, et relevé les récurrences passant de 7 à 8 comme de 9-11 à 12. Il faut maintenant remarquer comme une inclusion de cet ensemble 7-12 par le nom divin *yh* qu'on lit en 7 comme en 12. Par ailleurs il n'est que trop clair que 9-11 constituent la réponse à la proposition erronée avancée par les méchants en 7⁸, ce qu'indiquent clairement les négations utilisées en 9-10a en réponse à celles de 7, et également les deux verbes *byn* et *yd^C*, répartis ici et là, qui constituent un couple de termes synonymes. Ainsi l'affirmation finale de *yd^C* au terme de 9-11 contredit manifestement la négation de *byn* au terme de 7. Mais puisque *byn* se lit également au début de 8 dans l'invitation faite aux méchants, on pourra voir une certaine inclusion de 8 + 9-11 par l'utilisation de chacun de ces deux verbes *byn* et *yd^C* au début et au terme de ces vv.8-11. De 8 à 12 il n'y a pas d'autre correspondance que de contenu. Elle est cependant assez claire : que les méchants se laissent instruire... heureux celui que Yahvé instruit. Ainsi nous voyons en 7-12 se correspondre, non seulement 7 et 8 comme 9-11 et 12⁹, mais aussi 7 et 9-11 (*byn... yd^C*) comme 8 et 12 (l'ensemble respectant de ce point de vue une symétrie parallèle), et encore 7 et 12 (*yh*) comme 8

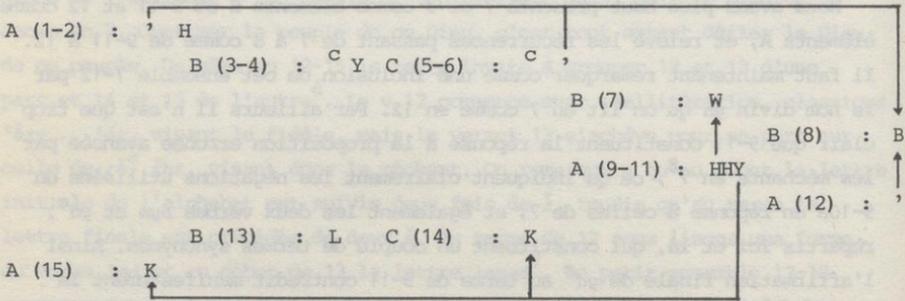
8 C'est pourquoi DE MEYER (p.41) n'estime "pas impossible" l'opinion de LIPÍŃSKI (DBS IX,122) selon qui nous aurions en 7-11 une "réfutation".

9 L'articulation de 12 à 11 s'appuie sur la symétrie suivante qui couvre 11 + 12a (correspondances selon les colonnes - en s'en tenant à la traduction de DE MEYER) :

Le Seigneur	connait les pensées	de l'homme,	qu'elles sont du souffle.
			Heureux
		l'homme	
	que tu corriges,		
Yah, ...			

et 9-11 (*byn... yd^c*) (l'ensemble respectant de ce point de vue une symétrie concentrique), l'ensemble de ces versets étant donc sensiblement ordonné selon une symétrie croisée.

Mettant pour le moment l'accent sur la symétrie parallèle en 7-12 nous inscrivons ci-dessous les lettres initiales¹⁰ de 1 à 15, respectant dans notre disposition les correspondances relevées, et nous proposant de commenter aussitôt après ce relevé :



De même que de 3-6 à 13-14 on passe de quatre à deux versets, on voit ici qu'inversement de 7-8 à 9-12 on passe de deux à quatre versets. Mais en ce qui regarde le procédé acrostiche, plusieurs remarques sont déjà possibles. On lit ' en 1 et au terme de 3-6, et B, la lettre qui y fait suite dans l'alphabet, en 8. Et de même et inversement (symétriquement) on lit Y en 11, mais K, la lettre qui y fait suite dans l'alphabet, au terme 13-14 et en 15, verset final de l'ensemble ici considéré. En 7-12, 9-11 commencent avec la lettre H qui dans l'alphabet précède le W qu'on a ici comme lettre initiale en 7. De la même façon, parallèlement si l'on veut, on lit ' en 12 et B en 8, jeu de correspondance qui accompagne la symétrie parallèle présentée ci-dessus en 7-12, tandis que la présence de B, annoncé par ' en 1 comme en 6, et de Y, annonçant K en 14 comme en 15, situés au centre de 7-12, iraient plutôt dans le sens de la symétrie concentrique également présentée ci-dessus en 7-12.

Nous avons omis jusqu'ici d'exploiter certaines récurrences qu'il nous faut maintenant prendre en compte en découvrant un nouveau principe de

10 On va voir que la "méthode alphabétisante" décelée par DE MEYER dans le nombre de vingt-deux hémistiches pour l'ensemble 1-11 (p.40) va

composition dans les vv. 1-15, et plus précisément dans les vv. 3-14. Nous avons déjà relevé les correspondances entre C^d - mty , mty et C^d en 3-4, 8 et 13 (éléments "B"). Mais au v. 8 nous lisons également C^m comme en 5-6 et 13. Ainsi se manifestent certains rapports de 3-6 et 13-14 avec 8. Alors que 3-6 présente le versant malheureux et 13-14 au contraire ce qu'il faut attendre de Yahvé, 8 est entre les deux comme un pivot, une transition, étant un avertissement aux abrutis du peuple pour qu'ils se décident par eux-mêmes à changer de conduite. On a comme une inclusion de cet ensemble 3-6 + 8 + 13-14 avec les deux mentions de rs^C en 3 et 13. Nous avons montré plus haut les rapports entre 7 et 9-11 (réponse à l'objection) comme entre 9-11 et 12 (Yahvé peut punir l'impie, mais aussi rendre heureux le fidèle). Ici encore les vv. 9-11 peuvent être lus comme un pivot, une transition entre 7 et 12, étant à la fois une réponse au propos erroné des méchants en 7 ($l'...hl'$) et affirmant cette même puissance de Yahvé qui lui permet de rendre heureux son fidèle ($ysr // lmd$). Ici encore on verra comme une inclusion de cet ensemble 7 + 9-11 + 12 dans les deux emplois du nom divin yh en 7 et 12. Ainsi 3-7 présentent-ils un volet négatif, 12-14 un volet positif, tandis qu'au centre 8-11 assurent la transition de l'un à l'autre. Remarquons que nous passons progressivement de 3-7 à 8-11, puis 12-14, de cinq à quatre, puis trois versets. La négation se lit à chaque fois dans le dernier élément, soit en 7, 9-10a et 14. Ajoutons quelques remarques peut-être plus secondaires, mais qui indiquent les passages d'une série à l'autre. Ainsi byn passe du début de 7 + 9-11 + 12 (en 7) au centre de 3-6 + 8 + 13-14 (en 8). Inversement d'une certaine manière ky passe du centre de la première série (en 11) au terme de la seconde (en 13 et 14). Le nom divin $yhwh$ se lit en 3-4 comme en 14, puis on lit en 5-6 + 7 + 8 comme en 9-11 + 12 + 13 successivement $yhwh$, yh , et aucun nom divin. En 9-14 nous avons des emplois croisés de ky et mn , le premier se lisant dans un contexte "négatif" en 11, mais "positif" en 14, le second introduisant "loi" en 12, mais "mauvais jours" en 13. En 15 nous avons à la fois ky et C^d qu'on lisait respectivement en 14 et 13, les deux versets le précédant. Tentons une première récapitulation de cette proposition :

encore beaucoup plus loin, et même pour l'ensemble du psaume.

au terme de I en 13-14 comme en 15, A final. Les lettres ' et H du A initial sont suivies dans l'alphabet de B et W que nous lisons précisément comme lettres initiales dans les deux versets centraux de la symétrie présentée ci-dessus pour 3-12, soit W en 7 et B en 8. On retrouve d'ailleurs H et ' (qui donc dans l'alphabet précèdent respectivement W et B) au début et au terme de II. On voit donc ces correspondances entre lettres initiales s'inscrire assez heureusement dans la structure littéraire de 1-15 telle que nous venons de la présenter, et en présenter du fait même une certaine confirmation.

II. Versets 16-23

DE MEYER voit dans cet ensemble "deux parties très parallèles commençant chacune avec une question rhétorique au présent suivi de sentences donc les verbes sont au passé (vv. 16.17-19 et vv. 20.21-23a). Tandis que les vv. 16-19 traitent du psalmiste et de Dieu, les vv.20-23 traitent plutôt de Dieu et des ennemis" (p.31). Le "plutôt" s'impose, car en 16-19 il est déjà question des ennemis, bien présents au v.16 et du même coup en arrière-fond des épreuves évoquées en 17-19. Par ailleurs 20-23 traitent aussi du psalmiste et de Dieu, comme le montrent le v.22 et les derniers mots du psaume *yhw* 'l^hynw, cette alliance se manifestant précisément dans le contexte des épreuves infligées au psalmiste par ses ennemis, ennemis du juste donc (21), et que comme tels Yahvé ne peut qu'anéantir (20 et 23). Il est vrai que les deux versets 16 et 20 sont des interrogations. Cependant ils sont d'un contenu assez différent. En 16 il s'agit d'un appel contre les méchants. En 20 le psalmiste pose, pourrait-on dire, une question de fond : la possibilité d'une connivence entre Yahvé et ceux qui agissent contre la loi. Par ailleurs d'autres données doivent être prises en compte pour déterminer la structure littéraire de ces versets, soit en premier lieu les récurrences de termes. On notera tout d'abord le parallélisme de racines r^c et 'wn en 16 comme en 23, lequel fait voir que 23 est finalement la réponse à la question du verset 16, ces deux versets incluant clairement l'ensemble. Qui peut se lever contre malfaisants et fauteurs d'iniquité ? Celui-là qui retourne aux méchants leur iniquité et les anéantit par leur propre malice.

Puis de 17-19 à 21-22 on voit se répondre *yhwh* (17, 18, 22), qu'on lit également en 23, *ly* (17, 22), qu'on lisait déjà en 16, et *npš* (17, 19, 21). Ces deux passages opposent épreuves ou ennemis aux secours apportés par Yahvé, selon les alternances suivantes :

Secours: Epreuves (ennemis) :

17a (*yhwh... ly*)

17b (*npšy*)

18a

18b (*yhwh*)

19a

19b (*npšy*)

21 (*npš*)

22 (*yhwh ly*)

On voit le chiasme en 17-18 (*yhwh* aux deux extrêmes), le parallélisme en 18-19, puis de 18 et 19 à 21-22, la discrète inclusion de l'ensemble enfin par *yhwh + ly* en 17a comme en 22, inclusion comme prolongée par les deux emplois de *npš* dans un contexte d'épreuves en 17b comme en 21. La reprise de *npš* de 19b à 21 accompagne la reprise du thème en 21 après 20. L'articulation entre 20, 21-22 et 23 est de plus assurée par les trois emplois de C^1 dans un contexte constant d'hostilité, soit à la loi (20) ou au juste (21), soit aux méchants (23). De 22 à 23 on notera encore les deux emplois de $'lhy$ et $'lhyw$, si bien que 22-23 peuvent se lire selon la symétrie suivante :

22 : *yhwh... 'lhy*

23 : *wyšb^Clhm*

$'wmm$

r^Ctm

yšmytm

yšmytm

yhwh 'lhyw

La correspondance entre trois affirmations brèves en 17-19 le cédant à une

seule, mais ample affirmation en 21-22 est un phénomène fréquent dans le psautier¹¹. Nous pouvons donc récapituler comme suit la structure littéraire de 16-23 :

16 : r ^C // 'wn	ly	
	17-19 : yhw ^h ly np ^š	
		20 : c ₁
	21-22 : yhw ^h ly np ^š	c ₁ 'lhy
23 : r ^C // 'wn	yhw ^h	c ₁ 'lhy ^{nw}

Si l'on veut bien se souvenir que le précédent appel contre les méchants, lui aussi sous forme de questions et utilisant le procédé de la répétition de mêmes termes ou tournures, se trouvait en 3-4 auxquels répond 13 comme une réponse, et puisque nous avons donné à 3-4 et 13 le sigle B, on acceptera sans peine le même sigle pour 16 et 23. La même expression p^Cly 'wn se lit en 4 comme en 16, la même racine 'wn en 4, 16 et 23, et enfin la racine r^C en 13, 16 et 23. Puisque 17-19 et 21-22 rapportent les épreuves subies par le juste ami de Yahvé, on les rapprochera de 5-6 et 14, la différence étant qu'en 5-6 et 14 épreuves et secours étaient mentionnés dans l'un, puis dans l'autre passage, tandis qu'ici ils le sont tous deux dans chacun des deux passages 17-19 et 21-22. On relèvera les deux expressions complémentaires de l'alliance de 5 : c_{mk} // n^hl^tk, où le suffixe se rapporte à Yahvé, à 22 : 'lhy, où le suffixe se rapporte au psalmiste, suffixe qui passe au pluriel et rejoint la dimension du peuple en 23 ('lhy^{nw}). Nous donnerons donc à 17-19 et 21-22 les mêmes sigles qu'à 5-6 et 14, soit C. Quant à 20 nous l'avons présenté comme une question "de fond", et comme tel sa parenté nous paraît assez nette avec 1-2, 9-11, 12 et 15, soit les éléments A. Il s'agit une fois de plus de montrer l'incompatibilité efficace de Yahvé avec toute injustice. On notera t^wr^h en 12 et h^q en 20, et égale-

11 Voir par exemple Ps 51, 14-17 (où l'affirmation plus ample est en tête : voir notre La Sagesse a bâti sa maison - Fribourg/Göttingen 1982 -, chapitre IX, sur ce passage); Ps 139, 8-10 (Ibid., chapitre XIII, sur ce passage); Ps 104, 7-8 (où l'on a un agencement encore un peu différent, soit : a + b (7a), a + b (7b), B + A (8), ce que nous n'avions pas mis en valeur dans le premier chapitre concernant ce psaume dans le livre cité ci-dessus à la note 7); Ps 34, 11-13 (Ibid., p.82).

ici, mais ce qui apparaît dans la disposition ainsi dégagée, c'est la place centrale de 7-8, soit de l'incrédulité proclamée des méchants, suivie de la mise en garde du psalmiste. Ici prend toutes ses dimensions la reprise du verbe *byn* de 7b à 8a : Yahvé ne peut prendre garde ?... C'est vous qui feriez bien de prendre garde ! Le juge de la terre (A) est fort capable de corriger les nations (A). Il saura abrégier le temps des méchants (B et B) pour libérer son peuple opprimé (C) et que pourtant jamais il n'abandonne (C). Le procédé alphabétique nous offre ici la disposition suivante :

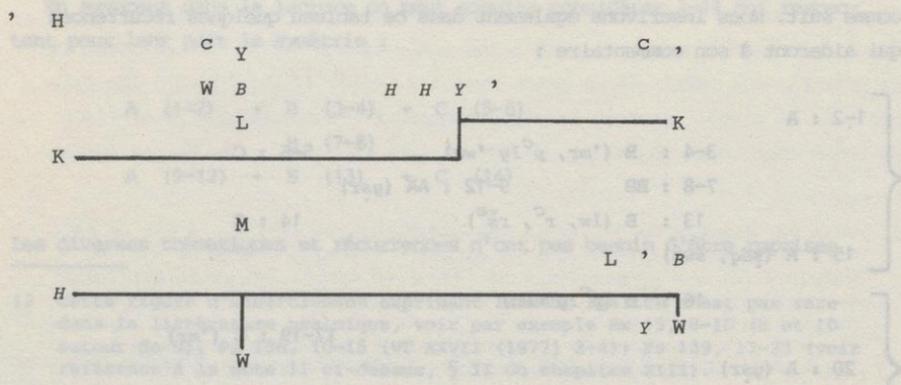
'	H		C	Y	C	,
			W	B		
H	H	Y	'	L	K	

La première série ABC (avant 7-8) est donc comme incluse entre deux *aleph* (1 et 6). Mais on remarquera surtout que les lettres initiales de 7-8 sont les lettres qui, dans l'alphabet, font suite à *aleph* et *hé*, soit ces lettres qui commencent ou terminent les deux unités A (' et H en 1-2, H H et ' en 9-12). Les lettres *aleph* et *beth* s'ordonnent d'ailleurs concentriquement suivant la diagonale qui va de C (5-6, en 6), par B (7-8, en 8), à A (9-12, en 12). Après 1-14 il conviendrait de considérer 1-15, mais nous l'avons déjà fait dans notre paragraphe II.

Avant d'en venir à 1-16, nous pouvons donc ici considérer l'articulation entre les deux parties que nous avons distinguées précédemment, soit 1-15 et 16-23. Selon les sigles choisis, elles peuvent être présentées comme suit. Nous inscrivons également dans ce tableau quelques récurrences qui aideront à son commentaire :

{	1-2 : A	3-4 : B (' <i>mr</i> , <i>p^Cly</i> ' <i>wn</i>)	5-6 : C
	7-8 : BB	9-12 : AA (<i>y_sr</i>)	
	13 : B (<i>lw</i> , <i>r^C</i> , <i>r^{s^C}</i>)	14 : C	
	15 : A (<i>šdq</i> , <i>šwb</i>)		
{	16 : B (<i>p^Cly</i> ' <i>wn</i>)	17-19 : C (' <i>mr</i>)	
	20 : A (<i>y_sr</i>)	21-22 : C (<i>šdq</i> , <i>r^{s^C}</i> , <i>ly</i>)	
	23 : B (<i>swb</i> , <i>r^C</i>)		

En 1-15 $p^C ly 'wn$ se lit en deuxième position (en 3-4), mais en 16-23 au début (en 16). Inversement et symétriquement, $šdq$ se lit au terme de 1-15 (en 15), mais en avant-dernière position en 16-23 (en 21-22). L'une et l'autre partie vont d'une utilisation des répétitions (en 1-2 et 16) à celle du verbe $šwb$ (en 15 et 23), $šwb$ se lisant également en 1-2, symétrique de 15 dans la première partie. Autour des centres (7-12 et 20) on repère ici et là un emploi du verbe $'mr$ (en 3-4 et 17-19), puis un emploi du *lamed* préposition avec un suffixe se rapportant à la même personne, celle du fidèle, ainsi que $rš^C$ (en 13 et 21-22), $rš^C$ se lisant également en 3-4, symétrique de 13 dans la première partie, et ly se lisant également en 17-19, symétrique de 21-22 dans la deuxième. Les deux "centres" emploient le verbe $yšr$ (exactement en 9 et 20). En ce qui concerne les éléments B, on notera de 3-4 à 13 comme de 16 à 23 les emplois du procédé de la répétition ainsi que l'expression $p^C ly 'wn$ (en 3-4 et 16), puis celui de la racine r^C (en 13 et 23). Par ailleurs, tandis que les premier et dernier de ces éléments B, soit 3-4 et 23, visent exclusivement à contrer les méchants ($'wn$ ici et là), les deux autres, donc 13 et 16, poursuivent le même but, mais en précisant la finalité dernière, assurer le salut du fidèle (lw en 13, ly en 16). Tels sont ici, nous semble-t-il, les premiers indices de compositions et correspondances offerts par le texte. Avant d'en faire quelque commentaire, il faut encore considérer le procédé alphabétique. En gardant toujours la même disposition, nous pouvons faire le relevé suivant des lettres initiales :



On lit la même succession B + H + Y en 8-11 et 19-21, au milieu donc de chacune des deux parties. La lettre Y est la dernière lettre initiale du centre précis de 1-15 (constitué par B en 8 et A en 9-11). Dans l'alphabet elle précède la lettre K, laquelle se lit au début des deux unités finales en 1-15 (vv. 14 et 15). La lettre H est initiale au centre, v.20, de 16-23. Dans l'alphabet elle précède la lettre W, laquelle se lit comme initiale dans les deux derniers vers de 16-23, soit au terme des deux dernières unités (22 et 23). On voit l'enchaînement semblable ici et là. En 1-15 l'enchaînement B + H + Y est précédé par W (lettre initiale en 7) et suivi de ' + L (en 12 et 13), ce dernier L étant à son tour suivi par la lettre qui dans l'alphabet le précède, soit K en 14. Inversement en 16-23 l'enchaînement B + H + Y est suivi de W (en 22), mais précédé de ' (en 18), lui-même précédé de L (en 17), lequel est précédé à son tour par la lettre qui dans l'alphabet le suit, soit M en 16. Du même coup on voit la succession ' + B, juste avant le centre (v.20) en 16-23, remonter de 12 à 8, du deuxième terme A en 9-12 (12) au deuxième terme B en 7-8 (8), dans la première partie. Et quant à la succession Y + W, juste après le centre en 16-23, elle remonte de 11 à 7, du premier terme A en 9-12 (9-11) au premier terme B en 7-8 (7). De même que H est lettre initiale dans le premier élément (1-2) de 1-15, et W, lettre qui suit H dans l'alphabet, lettre initiale au début du "centre" (7-12) de cette même partie, de même et inversement, H se trouve comme lettre initiale du centre, v.20, de 16-23, et W comme lettre initiale du dernier élément (23) de cette deuxième partie. Les deux premières lettres initiales de 1-15, ' et H, appellent si l'on peut dire les lettres qui les suivent dans l'alphabet, au terme de 17-19 (B en 19) et de 21-22 (W en 22) qui entourent le centre de 16-23. De manière analogue la dernière lettre initiale en 1-15, soit K en 14 et 15, appelle les lettres antérieure et postérieure de l'alphabet, soit Y au début de 21-22 (21) et L au début de 17-19 (17) qui entourent le centre de 16-23. A partir des mêmes successions de l'alphabet, on relèvera encore que ' en A et C (1 et 6 en 1-6) appellent B au terme de 17-19, tandis que K en C et A (14 et 15 en 13-15) appellent ici la lettre antérieure Y au début de 21-22, 17-19 et 21-22 dans la deuxième partie entourant le centre tout comme 1-6 et 13-15 dans la première. Peut-être y aurait-il encore d'autres remarques possibles, mais celles-là devraient

suffire, nous semble-t-il, à convaincre le lecteur que nous avons là la convergence de trop d'indices pour pouvoir s'autoriser à les négliger. Tant la répartition des contenus que celle des récurrences et celles des lettres initiales indiquent une composition en deux parties structurées comme nous l'avons montré ci-dessus. Les deux centres montrent l'incompatibilité radicale entre Yahvé et ceux qui sont opposés à la loi par ignorance du pouvoir de ce même Yahvé, pouvoir de celui qui corrige les nations, auquel dans chaque partie le psalmiste commence par faire appel (1-2 et 16) pour se voir au terme exaucé (15 et 23). Cette mise en oeuvre de la justice divine implique la fin des entreprises des méchants comme des méchants eux-mêmes (3-4 et 13, 16 et 23), condition nécessaire au rétablissement de la situation des fidèles (5-6 et 14, 17-19 et 21-22). Alors que dans la première partie les méchants sont encore à l'oeuvre et parlent, Dieu leur paraissant inactif et impuissant, dans la seconde il apparaît que Yahvé montre sa puissance de salut pour le fidèle. La jactance, triomphante mais vouée à l'échec, des méchants (3-4, et aussi 7ss) le cède à l'humble expression de la détresse du psalmiste (18), détresse à laquelle Yahvé subviendra. Autour du centre 7-12 (avec les passages imbriqués de 7 à 9-11 et de 8 à 12), la première partie offre un diptyque aux volets contrastés, l'un concernant les méfaits des méchants (1-6), l'autre le salut accordé aux fidèles (13-15). Dans la seconde partie, dans l'un et l'autre volet (16-19 et 21-23) Yahvé non seulement se montre capable de se dresser contre les méchants et le fait, mais surtout il mène à terme son intervention qui vise le salut des fidèles, se révélant alors comme la citadelle, le rocher. Dans chaque volet de la première partie les deux thèmes de l'extermination des méchants (3-4 et 13, au moins 13b) et de la faveur à accorder aux fidèles (5-6 et 14) restent presque juxtaposés. Dans la seconde ils s'entremêlent (17-19 et 21-22, et déjà 16). Du début à la fin du psaume on voit l'appel contre les méchants (1-2) exaucé (23), mais de la fin de la première partie au début de la seconde on voit que la réponse a déjà été donnée (15) à la question de savoir qui secourera le fidèle (16). De manière un peu lapidaire, on pourrait encore dire que dans la première partie le psaume montre qui est Yahvé (7-12, et déjà 1-2) tandis que dans la seconde il manifeste pour qui il est (1y en 17-19 et 21-22, et déjà en 16; voir cependant 1w dès 13).

Revenons à notre découverte de la composition du texte à partir des premiers versets. Nous avons donc examiné les structures successives de 1-11, 1-14 et 1-15. Peut-être y aurait-il encore quelque chose à remarquer à propos de 1-16. Ils se présentent en effet selon la symétrie suivante (à droite les lettres initiales) :

A + B (1-4 : špṭ, šwb, répétition, ^c _d -mty)	'	H	^C	Y
C (5-6 : ^C _{mk} // nhltk)			^C	,
B (7-8 : mty)			W	B
A (9-12)		H	H	Y
B (13 : ^C _d)				L
C (14 : ^C _{mw} // nhltw)				K
A + B (15-16 : špṭ, šwb, répétition, ^C _d)			K	M

Les récurrences ont presque toutes été déjà signalées, sauf celle, toute formelle, de ^C_d en 3 et 15. Quant aux lettres initiales, notons ici encore l'enchaînement ' + B de 1-4 et 5-6 à 7-8 comme, inversement, celui de K + L de 15-16 et 14 à 13. Etant donnée la césure très nette entre les versets 15 et 16, nous ne pouvons pas soutenir qu'il y ait ici autre chose qu'un effet de symétrie secondaire par rapport à d'autres. Il n'en existe pas moins. Ici apparaît encore une fois, mais particulièrement mis en relief, le créateur et juge des nations (9-12 au centre). Apparaît également une certaine correspondance entre l'interpellation aux méchants (7-8) et l'assurance de ce qui les attend (13), comme si l'attente de l'intelligence des insensés était sans espoir tandis que ne fait aucun doute le sort qui les attend. Ce n'est point l'accès des méchants à l'intelligence qui fera cesser leurs méfaits et leurs discours, mais seulement la fin que Yahvé leur réserve. On voit ici enfin comment la structure littéraire en question assure l'articulation entre les deux parties 1-15 et 16-23, puisque la question initiale de la seconde s'intègre avec la première dans un ensemble parfaitement structuré. En poursuivant, à partir du v.1, au-delà de 16, il ne semble pas que nous obtenions d'autres effets de symétrie analogues à ceux que nous avons jusqu'ici étudiés.

Dans le cours du texte il se trouve encore d'autres symétries comme ABCAB en 12-16, ou ABC // ABC en 12-19, mais trop lointaines par rapport

aux structures d'ensemble du psaume pour mériter, à notre avis, une longue étude. Il n'en va plus de même si, retenant l'ensemble 5-14 (CBABC) à l'intérieur de 1-16 que nous avons étudié dans le paragraphe précédent, nous les comparons à 16-23 où nous avons déjà repéré la symétrie BCACB. Car alors nous découvrons en 5-23 la symétrie suivante (à droite les lettres initiales) :

1-4 : A + B	, H + ^C Y
C (5-6) + B (7-8)	^C , + W B
A (9-12)	H H Y ,
B (13) + C (14)	L + K
A (15)	K
B (16) + C (17-19)	M + L , B
A (20)	H
C (21-22) + B (23)	Y W + W

Autour du v.15, ici central, on voit donc tour à tour se répondre B + C (13-14 et 16-19), puis A (9-12 et 20), puis C + B (5-8 et 21-23), chacun des deux volets 5-14 et 16-23 présentant une symétrie concentrique comme il a été dit plus haut (CBABC en 5-14 et BCACB en 16-23). En ce qui regarde les récurrences on notera la présence des deux partenaires de l'alliance de 5-6 à 21-22, soit ^Cmk en 5 et 'lhy en 22, la négation de B à A en 5-12 (7 et 9-10a) et la préposition ^Ci de A à B en 20-23 (20 et 23), les mots 'lhy en 7-8 et 23 (B), ysr en 9-12 et 20 (A), la racine r^C en 13 et 16 (B) où on lit également le lamed préposition suivi d'un suffixe se rapportant à la même personne. Le nom divin est absent en 15 (centre) et également en 13 et 16 (B), mais on le lit en 5-6 et 7-8 comme en 21-22 et 23 (C + B). En ce qui concerne les lettres initiales notons certaines symétries autour du centre : H en 9 et 20 (A) appelle comme lettre le suivant dans l'alphabet W en 7 et 23 (B). ' en 6 comme Y en 21 (C) appellent respectivement B en 19 et K en 14 (C). K en 14 appelle L en 17 (C et C encadrant immédiatement le centre), tandis que L en 13 appelle M en 16 (premiers éléments B autour de 15). Autour du centre, en C et B ici et là on voit donc se suivre ici K + L et là L + M, lettres consécutives dans l'alphabet. Si maintenant nous étudions l'articulation des quatre premiers

versets à cet ensemble 5-23, nous voyons $\check{s}pt$ et $\check{s}wb$ passer de 2 au centre de 5-23, en 15, $r\check{s}^C$ et p^Cly 'wn de 3-4 à 13 et 16, c'est à dire aux éléments B les plus proches du centre A en 5-23. On note encore que 'mr passe du terme de 3-4 à celui de C + B en 5-8 (précisément en 7) tandis que $\check{s}wb$ passe du terme de 1-2 à celui de C + B en 21-23 (précisément en 23), une sorte de croisement commandant donc l'emploi de ces termes de 1-4 ($\check{s}wb...$ 'mr) à 5-23 ('mr... $\check{s}wb$). Quant aux lettres initiales, elles semblent aussi nous donner de précieuses indications. On lit ' dans le premier élément C (à la fin de 5-6) et Y dans le dernier (au début de 21-22) en 5-23, deux lettres qui précisément se lisent dans les premier et dernier vers de 1-4. Quant aux lettres successives dans l'alphabet, on voit que ' + B se rencontrent du premier vers (1) au terme du premier élément C après le centre en 5-23 (19 en 17-19), tandis que Y + K se rencontrent du dernier vers de 1-4 au premier élément C avant le centre en 5-23 (en 14). Et quant à H + W ils se rencontrent du v.2 aux éléments B extrêmes en 5-23 (7 en 7-8, et 23). Ces indications sont certes formelles. Elles ne sont pas négligeables pour autant dans la mesure où elles nous indiquent des rapports posés à l'aide de ce système alphabétique entre les diverses unités du psaumes. Le rapport de C + B de 5-8 au même enchaînement en 21-23 montre bien le retournement de situation d'un passage à l'autre : ceux-là qui étaient écrasés ont trouvé leur sauveur, ceux-là qui triomphaient sont maintenant anéantis. Le passage de "Dieu de Jacob" en 7, considéré pour ainsi dire de l'extérieur par les méchants, à "notre Dieu" en 23, où cette fois ce sont les siens qui parlent, est significatif : ce Dieu de Jacob que vous méprisez, il a montré en notre faveur qui il était. De B + C en 13-14 au même enchaînement en 16-19 on dira que le passage se fait d'une affirmation de principe à sa vérification dans l'existence du psalmiste : il est celui qui n'abandonne pas son peuple, la preuve en est qu'il m'a secouru. Entre 9-12, 15 et 20 on notera le caractère comme anonyme de 15 par rapport à 9-12 et 20 où le texte parle explicitement de Yahvé, si bien que le lecteur ne saurait sans ces derniers qui est la cause de ce retour du jugement à la justice : celui-là même qui corrige les nations et enseigne la loi, celui qui ne saurait se compromettre avec un trône de perdition. S'il a formé l'homme (9), comment serait-il de connivence avec qui ne forme que misère, à l'encontre de la loi ? Il fera taire la parole des orgueilleux

(4) pour écouter l'humble prière de son fidèle (18) : et puisque ce dernier lui demande de retourner aux orgueilleux leurs méfaits (2), cela sera (23). Ce juge opère le jugement, et par lui tout revient à la justice (2 et 15). Lui se dressera face aux fauteurs d'iniquité (16) et creusera une fosse pour le méchant (13), abattant ainsi à jamais leur insolence (3-4). Dieu des vengeances pour les méchants qu'il réduit à merci, il est pour nous le Dieu de Jacob, notre Dieu, celui qui nous apporte secours, consolation, refuge.

Il nous semble qu'une autre structure du texte y est encore inscrite, peut-être moins déterminante que les précédentes, mais cependant, on va le voir, loin d'être négligeable de par les rapports qu'elle fait encore percevoir à l'intérieur de l'ensemble du poème. Nous avons déjà relevé que les lettres initiales suivent la même succession B + H + Y en 8-11 et 19-21, W comme lettre initiale précédant ladite série de 8-11 en 7, mais suivant celle de 19-21 en 22 et 23, tandis que ' suit la première en 12 et précède la seconde en 18. Ainsi, avant ' en 7-12, nous avons la succession W + B puis HH + Y, tandis qu'après ' en 18-23 nous avons celle de B + H puis Y + WW. De W + B (7-8) à B + H (19-20) se croisent d'une part la lettre B et d'autre part W et H qui dans l'alphabet se suivent (dans l'ordre inverse). De HH + Y (9-11) à Y + WW (21-23) se croisent d'une part la lettre Y et de l'autre ici encore H (*bis*) et W (*bis*), ici dans le même ordre que dans l'alphabet. Considérons maintenant les récurrences passant de 7-12 à 18-23. On lit le verbe 'mr en 7 comme en 18, dans des contextes opposés comme nous l'avons déjà remarqué. En 7 nous lisons *yh... 'lhy* (*y^cqb*), soit au début de 7-12, et de même, cette fois au terme de 18-23 : *yhwh... 'lhy* (ou *'lhy^{nw}*). Au terme de 7-12, en 12, nous avons déjà relevé l'allitération *'šry... 'šr*. Une autre allitération se lit au début de 18-23, en 18 qui commence par *'m 'mrt^y m^h*. Des indices semblables se repèrent donc en 7 et 22-23 comme en 12 et 18. Ajoutons encore l'emploi de *ysr* dans le troisième verset ici et là (soit 9 et 20). Le nom divin (*yh* ou *yhwh*) se lit dans le premier et dans les deux derniers versets en 7-12 comme en 18-23.

Elargissons maintenant notre enquête à l'ensemble du psaume. Avant 7-12, donc en 1-6, on pourrait peut-être voir un léger effet d'inclusion dans l'allitération allant de *'l nqmw^t* (*bis* en 1) à *'lmnh... wytwmym* (*'l/'l*,

n.m/m.n, mwt/twm). Nous savons pourquoi ^Cd en 13, après 7-12, est à rapprocher de mty en 7 (voir ^Cd-mty en 3). Inversement ly en 17 (et déjà en 16), avant 18-23, appelle ly en 22. Quant aux lettres initiales, relevons ' en 1 comme en 6, et qu'en 13-17, autour du K de 15 s'ordonnent les successions L + K et M + L, soit avant 15 L suivi de la lettre qui dans l' alphabet le précède, et après 15 L précédé de la lettre qui dans l' alphabet le suit. Si l'on laisse hors de considération les lettres ^C (seulement en 1-6), celles qui commencent et finissent 7-12 et 18-23, soit ' et W, et ' également en 1 et 6, ne retenant donc que les lettres de 13-17 et celles qui sont aux "centres" de 1-6, 7-12 et 18-23, on lit :

en 1-6	:	H	Y					
en 7-12	:	B	H	H	Y			
en 13-17	:			L	K	K	M	L
en 18-23	:	B	H	Y				

Ce "matériau" est exactement celui qui sert à constituer le stique 11b : ky hmh hbl. On dirait que le premier mot, ky, pêche pour ainsi dire ses lettres au centre de 13-17 et dans les dernières des lettres ici retenues en 7-12 et 18-23 (comme en 1-6). Le deuxième mot, hmh, pêche ses lettres au centre en 7-12 comme en 18-23, et non loin en 13-17 (M, H se lit aussi au v.2). Enfin le dernier mot, hbl, pêche les lettres qui lui sont propres (B et L) d'une part dans les premières des lettres ici retenues en 7-12 et 18-23 et d'autre part dans les lettres extrêmes en 13-17. Mise à part l' interruption de 18, on lit H + B + L en 20 + 19 + 17. On pourrait dire que hbl s'écrit à partir des lettres qui sont aux extrêmes en 13-17 et de certaines des lettres qui sont aux centres (entre ' et W) en 7-12 et 18-23. Les lettres H et B se suivent (en ordre inverse) en 8-10 et 19-20, et il suffit de les compléter par un des L qui se lisent aux extrêmes de 13-17 pour constituer le mot hbl. Tentons une récapitulation :

7-12	:	B								B
		H		H		H				
		H		H		H				
		Y		Y						

13-17 :	L		L
	K	K	
	K	K	
	M		M
	L		L
18-23 :	B		B
	H		H H
	Y	Y	

Si tous ces indices peuvent être retenus, on pourra alors présenter l'ensemble du texte selon la structure suivante :

1-2 :	A		
3-6 :	B + C		
		7-12	
13-14 :	B + C		
15 :	A		
16-17 :	B + C		
		18-23	

On voit les deux symétries concentriques en 1-15 (centre : 7-12) et en 7-23 (centre : 15), mais aussi que B + C en 13-14 est précédé comme suivi par une série A + B + C + 7-12 ou 18-23. Les centres successifs ici dégagés couvrent précisément les versets de caractère sapientiel dans notre psaume, soit 7-15¹³. Entre eux les versets 13-14 et 16-17, qui entourent 15, respectent une symétrie parallèle assez claire quant au contenu et de plus indiquée par les récurrences de $lw/ly + r^c$ de 13 à 16 et par celle de yhw de 14 à 16. De 7-12 à 18-23 on opposera successivement les deux paroles initiales, puis les sujets de $y\text{sr}$ et leurs actions, et enfin les deux versets finals, soit le sort heureux de l'homme instruit par Yahvé à l'extermination des méchants. Ainsi le v.15 paraît-il bien comme le centre d'un ensemble 7-23 qui de ce fait en constitue comme le déploiement et le meilleur commentaire qui soit. Nous avons déjà étudié l'agencement interne

13 A propos du verset 7 voir ci-dessus note 8.

de l'unité 7-12, ainsi que les correspondances ABC de 1-6 à 13-15, si bien que le lecteur n'aura pas de peine ici encore à voir comment la juste conception de Dieu exposée en 7-12 est comme illustrée et vérifiée par les passages qui s'opèrent selon A, B et C, de 1-6 à 13-15. Les sorts contrastés du méchant et du peuple en 13-14 (B + C), bien qu'étant situés au centre "géographique" du psaume selon la répartition ci-dessus, semblent cependant moins importants que les deux autres "centres" 7-12 et 15. Cependant leur appartenance aux deux symétries de 1-15 et de 7-23 et leur caractère d'affirmations générales leur donnent un caractère comme d'énoncés de principes, qui les apparentent de ce point de vue aux deux autres centres 7-12 et 15. C'est parce qu'il est ce qu'il est (7-12, premier centre) que Yahvé réserve tel sort au méchant et tel sort à son peuple (13-14, deuxième centre), assurant ainsi le retour du jugement à la justice (15, troisième centre). Nous retrouvons donc ici, à peu de choses près, une des grandes divisions du psaume proposées par DE MEYER entre 1-6 (lui propose 1-7), 7-15 (lui propose 8-15) et 16-23, et donc la convergence des résultats entre les méthodes, souci premier de son article. D'une certaine manière il est bien exact que la détermination des genres propres à 1-6, 7-15 et 16-23 déterminent en partie la structure littéraire du poème.

*

* *

Examinons en guise de conclusion la situation de notre psaume dans le psautier. Avec le Ps 93 qui le précède il ne semble pas avoir grand'chose de commun. On pourra tout au plus opposer les trônes dont il est question en 93,2 et 94,20, ce qui cependant dans le contexte plus large que nous allons examiner ensuite n'est pas sans signification. Mais c'est surtout avec le Ps 95¹⁴ qui le suit que notre psaume présente immédiatement le plus de points d'attache. Les termes mêmes de "rocher" appliqué à "Yahvé notre Dieu" se lisent de 94, 22-23 à 95,1 et 6-7 (voir déjà Yahvé Dieu en 95,3). Le peuple, celui de Yahvé, est présenté comme l'objet des soins de

14 Sur ce dernier voir notre "Essai sur la structure littéraire du psaume 95", BN 22, 1983, 47-69.

ce dernier tant en 94,14 (qui s'oppose à 5-6) qu'en 95,7 (introduction par *ky* ici et là). Enfin chacun de ces deux psaumes comporte un avertissement vigoureux contre les égarements possibles en ce peuple même : 94,8 et 95,7ss (on comparera en particulier $b^C rym b^C m$ et $C m t^C y lbb$ de 94,8 à 95,10¹⁵). Secondairement on notera encore l'opposition entre les *coeurs* droits en 94,15 (dont la mention est proche de celle du peuple en 14) et le peuple au *cœur* égaré en 95,10 et 8, tandis qu'à un niveau supérieur si l'on peut dire s'opposent encore le trône de perdition de 94,20 et la royauté de Yahvé en 95,3. Ici comme là ce Yahvé est confessé comme le créateur de l'univers et en particulier de l'homme (*yšr* en 94,9 et 95, 4-5), ou plus particulièrement encore de son peuple (94,6), créateur capable de mettre un terme aux méfaits des méchants (94, 3-4.13 et 16.23), comme il l'a déjà fait au temps du désert (95, 10-11). Une parole analogue à celle prononcée alors par Yahvé (95, 10-11) viendra un jour donner la réplique à celle des méchants aujourd'hui (94,7). L'un et l'autre psaume finissent d'ailleurs sur l'assurance que Yahvé mettra un terme à l'infidélité. Tout se passe comme si le peuple de Yahvé, libéré des impies selon 94, était invité à célébrer son Dieu en 95, non toutefois sans l'avertir que toute menace d'infidélité n'est pas écartée, et qu'il faut donc rester vigilant.

Enfin, pour élargir maintenant notre étude du contexte, nous voudrions reconsidérer l'étendue de cette petite collection habituellement appelée "des psaumes royaux". Les auteurs en effet ne sont pas d'accord sur ce point. H.J. KRAUS¹⁶ propose d'y inclure les Pss. 93-99, et de même Cl. WESTERMANN¹⁷, mais en précisant "sans 94". Pour L. JACQUET¹⁸ "il s'agit des Ps.93; 96-100". A propos de cette dernière proposition, disons tout de suite qu'il est assez curieux d'omettre l'invitatoire du Ps 95 et d'inclure celui du Ps 100, mais elle a en commun avec celle de WESTERMANN d'omettre 94. E. BEAUCAMP élargit la collection aux Pss. 91-100, incluant donc tout comme le Ps 95 le Ps 94. Nous ne discuterons pas ici de l'attri-

15 Une comparaison plus lâche pourrait encore être proposée entre le *hmb* se rapportant aux pensées de l'homme en 94,11 (donc au centre 8-11 de 1-15) et *hm whm* se rapportant au peuple rebelle en 95,10 (situés au centre d'un petit ensemble 10-11 comme nous l'avons montré dans notre article cité à note précédente).

16 Psalmen 1 (1961), p.XVI.

17 Der Psalter (1974²), p.19.

18 Les Psaumes, I (1975), p.77.

bution à cette collection des Pss. 91 et 92¹⁹, mais nous allons pour notre part étendre l'enquête jusqu'au Ps 101²⁰. En effet il existe, nous semble-t-il, une parenté assez forte entre les Pss. 94 et 101. Dans ce dernier psaume sont mis en opposition la justice du fidèle (1-2) et des siens (6) avec sa non-compromission justement avec les impies (3-5 et 7-8). L'opposition qu'on lit dans le Ps 94 entre le sort qui attend les méchants et celui qui attend les fidèles fait suite pour ainsi dire à la précédente. Les deux psaumes ont de plus un assez riche vocabulaire commun. Ainsi *ḥsd*, *mšpṭ*, *ḥskyl* et *mty* se lisent en 101 dans ces versets qui disent la fidélité du psalmiste (1-2) et en 94 en ceux-là qui font référence à Yahvé comme juge (2 et 15; 3 et 18) ou semblent (!) espérer un retour des méchants à l'intelligence. Et par ailleurs *ḏbr*, *r^C*, *ḥšmyt*, *rš^C* et *p^Cly 'wn* se lisent en 101 dans ces versets qui marquent la séparation d'avec les méchants (3-5 et 7-8) tandis qu'en 94 on les lit dans ces versets qui annoncent le sort réservé à ces derniers (3-4 et 13; 16 et 23; et aussi la racine *rš^C* en 21, mais dans un contexte différent). On pourrait dire en somme que dans le Ps 101 le fidèle sanctionne par son attitude la foi en l'intervention de Yahvé telle qu'elle s'exprime dans le Ps 94 : Yahvé n'abandonne pas les siens, mais il extermine les méchants; il vaut donc la peine de se tenir dans sa justice et de s'écarter des méchants. On remarquera les deux finales avec l'emploi ici et là de *ḥšmyt* et *'wn*. Comme Yahvé, le psalmiste travaille à réduire l'iniquité. Dans les autres psaumes pris en considération on se souviendra de la parenté entre 93 (*yhw h mlk* en 1, *qdš* en 5), 97 (*yhw h mlk* en 1, *qdšw* en 12) et 99 (*yhw h mlk* en 1, *qdšw* en 9), puis entre 96 et 98 (comparer en particulier les premiers versets, et 96, 11-13 à 98, 7-9), et enfin entre 95 et 100. Ceci admis nous pouvons disposer comme suit l'ensemble des Pss. 93 à 101, où donc le psaume initial (93) annonce les deux psaumes centraux 97 et 99. Les correspondances se lisent selon les colonnes :

19 C'est l'opinion d'E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, II (1979), p.101. E. LIPINSKI, *Psaumes* (DBS IX,146) inclut également le Ps 92 dans la collection.

20 Sur ce dernier psaume voir le chapitre XII de notre livre cité ci-dessus à la note 11 (La Sagesse...).

94

95

93

96 + 97

98 + 99

100

101

Ainsi cette collection respecte-t-elle elle-même une structure littéraire en deux volets dont le centre est en partie indiqué par le psaume initial après lequel 94 appelle 101, puis 95 appelle 100, et enfin les deux Pss. 96 + 97 les deux Pss. 98 + 99. On voit alors le Ps 94 s'inscrire parfaitement dans cet ensemble qu'avec le Ps 101 il inclut après l'annonce du centre donnée par le Ps 93. Le roi de sainteté solennellement célébré en 93, 97, 99, juge de la terre méritant l'hommage de toutes les nations et de la création tout entière selon 96 et 98, mérite à un titre particulier l'hommage de ceux qu'il a choisis (95 et 100), lesquels en marchant dans la voie des parfaits et en se gardant des méchants (101) ne feront que s'accorder à la fidélité de Yahvé envers les siens tout comme à son hostilité efficace contre les méchants (94).

Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11

Eberhard Bons - Mainz

Aufbau und Einteilung des Koheletbuches sind nach wie vor umstritten. Dies zeigt allein schon ein Blick in die neuere Literatur zum Thema, und das Anschwellen der Publikationen über Kohelet ab den siebziger Jahren mag als ein Anzeichen dafür gewertet werden, daß die Fragen der Koheletexegese keinesfalls ausdiskutiert sind, vielmehr bestehen nicht nur hinsichtlich des Aufbaus, sondern auch der Herkunft und der sprachlichen Besonderheiten des Koheletbuches immer noch große Meinungsverschiedenheiten¹.

Was den Aufbau des Buches anbetrifft, so sind in den neueren Veröffentlichungen dazu einerseits herkömmliche exegetische Methoden redaktionsgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Art angewandt worden, andererseits sind auch stärker an ausdrucksformalen Phänomenen orientierte Untersuchungen zu verzeichnen. Daneben kann man die Tendenz beobachten, die Frage nach dem Aufbau des Koheletbuches unentschieden zu lassen, so z.B. BARUCQ², bzw. nicht ausführlich auf sie einzugehen wie etwa LAUHA, der im Koheletbuch eine Sammlung von Sentenzen sieht, die nach gewissen Topoi zusammengestellt worden seien³. LYS schließlich übernimmt die Gliederung des Buches von GINSBERG (1961) und legt sie seiner Exegese zugrunde⁴.

Im vorliegenden Aufsatz soll erneut das Thema des Aufbaus des Koheletbuches zur Sprache kommen, und zwar in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von ZIMMERLI, COPPENS, ROUSSEAU und WRIGHT, die im folgenden dargestellt werden; anschließend sollen anhand von zusätzlichen Beobachtungen

1 Vgl. die Forschungsüberblicke von BRETON, 1973 und BARUCQ, 1979. Bezüglich des Aufbaus ist eine Äußerung ROUSSEAU'S, 1981, 200 symptomatisch, die nicht nur wie dort auf Koh 1,4-11 bezogen werden kann: "Les exégètes sont loin d'être tombés d'accord sur une seule et même structure."

2 So BARUCQ, 1979, 658 über seinen eigenen Kommentar von 1968.

3 LAUHA, 1978, 5f.

4 LYS, 1977, 64-66.

Elemente der Gliederung und der Kohärenzbildung in Koh 1,12-2,11 aufgewiesen werden. Diese Einzeluntersuchung soll dazu beitragen, eingehender Teiltexthe des Buches in ihrer Struktur zur Kenntnis zu nehmen, bevor nach dem Aufbau des Gesamtwerks gefragt wird.

Die Gliederung des Koheletbuchs: vier neuere Vorschläge

ZIMMERLI führt selbst ein formgeschichtliches Verfahren durch (und wünscht sich dies auch für die weitere Koheletexegese), um die "formgeschichtlich primären Einheiten herauszuarbeiten"⁵ und um sodann nach der "Kombinationsform"⁶ dieser Einheiten zu fragen. Es geht ihm nämlich um die im Titel seines Aufsatzes gestellte Frage nach dem Aufbau und - daraus resultierend - nach der literarischen Eigenart des Koheletbuchs. Beide Thesen, die der Sentenzensammlung - so GALLING und modifizierend ELLERMEIER - und des "Traktats" (LORETZ) weist ZIMMERLI zurück, indem er das skizzierte formgeschichtliche Verfahren anwendet. In einem ersten Schritt führt er Vergleiche mit Texten des Sprüchebuches durch und gelangt so zu den "formgeschichtlich primären Einheiten"⁷, wenig später stellt er an einigen Beispielen deren "Kombinationsform" dar⁸ und überlegt, welches inhaltliche Ziel mit der jeweiligen Abfolge der einzelnen formgeschichtlich komplexen Einheiten erreicht werden soll⁹. Damit kehrt ZIMMERLI zu seiner Ausgangsfrage zurück, die ihm aber durchaus nicht als völlig zweifelsfrei beantwortbar gilt, auch nicht im Sinne der Alternativen Traktat bzw. Sentenzensammlung, so daß ZIMMERLI ein "non liquet"¹⁰ als mögliche Antwort einkalkuliert.

Soweit in Kürze ZIMMERLI's Verfahren. Es hat den Nachteil, daß es in seinem ersten Schritt zu wenig präzise die ausdrucksformalen Phänomene unseres Textes berücksichtigt und deswegen zu einigen Schlußfolgerungen kommt; so heißt es z.B. bei der Beschreibung der beiden Einheiten Koh 1,12-15.16-18 lediglich, hier liege eine "Erweiterung der neutralen Sentenz durch einen vorangestellten, persönlich wirkenden Erlebnisbericht"¹¹ vor; inhaltliche

5 ZIMMERLI, 1974, 230.

6 Ebd. 230.

7 Ebd. 223ff.

8 Ebd. 230.

9 Vgl. ebd. 230.

10 Ebd. 230.

11 Ebd. 225.

Erörterungen folgen dieser Aussage.

COPPENS' Verfahren ist eher redaktionsgeschichtlich zu bezeichnen. Er behauptet verschiedene Schichten im Buch Kohelet¹², zieht aber nicht den Schluß, daß darum der heutige Text auf mehrere Autoren zurückgehe, sondern auf einen, der wie der Autor des Sirachbuches verschiedene literarische Genera beherrschte und sie bei Bedarf anwandte¹³. Die Schichten identifiziert COPPENS anscheinend nach inhaltlichen Kriterien; zumindest geht er nirgendwo anhand formaler Phänomene vor und kommt so zu einer Schicht Koh 1,12-18; 2,1-26 innerhalb des von ihm so genannten "écrit fondamental", die er jedoch nicht weiter analysiert¹⁴.

WRIGHT fühlt sich dem New Criticism verpflichtet, der besonders der ausdrucksformalen Seite eines Textes Rechnung trägt¹⁵. In seinem Aufsatz von 1968, auf den zwei weitere Artikel von 1980 und 1983 aufbauen, folgert WRIGHT aus dem Vorkommen der ähnlichen Stellen

ha=kol häbäl w=r^Cüt rūḥ¹⁶ (1,14),

gam zā hū (') ra^Cyōn rūḥ (1,17)

ha=kol häbäl w=r^Cüt rūḥ (2,11) und

ha=kol häbäl w=r^Cüt rūḥ (2,17) vier Einheiten, die jeweils durch die hier aufgeführten Zitate abgeschlossen werden¹⁷.

Ebenfalls werden nach WRIGHT Einheiten abgeschlossen durch

gam zā häbäl w=r^Cüt rūḥ (2,26),

gam zā häbäl w=r^Cüt rūḥ (4,4) zusammen mit w=r^Cüt rūḥ (4,6),

gam zā häbäl w=ra^Cyōn rūḥ (4,16) und

gam zā häbäl w=r^Cüt rūḥ (6,9). Es entstehen somit für WRIGHT weitere vier

Einheiten, an deren Ende jeweils die zitierten Sätze stehen¹⁸. Hiermit en-

den dann auch WRIGHTs ausdrucksformale Beobachtungen, und er fragt sich,

ob die von ihm festgestellten Einheiten "meaningful units"¹⁹ seien. Von

nun an argumentiert er fast ausschließlich mit inhaltlichen Prinzipien und

12 COPPENS, 1979, 290 (Tabelle).

13 Vgl. ebd. 291.

14 Vgl. ebd. 289-291.

15 Vgl. WRIGHT, 1968, 318f.

16 Die Transkription entspricht den von SCHWEIZER, 1981, 28-31 dargestellten Kriterien.

17 WRIGHT, 1968, 321.

18 Ebd. 321.

19 Ebd. 321.

stellt die These auf: "In these four sections and only in these four sections the author evaluates the results of man's toil."²⁰ Um dies am Text zu begründen, verweist WRIGHT auf das häufige Vorkommen des Stammes ^Cml (den er mit "toil" übersetzt) in den ersten sechs Kapiteln des Kohelethbuches, und zwar besonders in den von ihm behaupteten Einheiten. Da die These WRIGHTs es aber geradezu auszuschließen scheint, daß andere Themen als das Thema "toil" bis Koh 6,9 eingehend behandelt werden, ist zu prüfen, ob diese These tatsächlich für alle Abschnitte zutrifft. Dies ist allerdings möglicherweise nicht der Fall, denn WRIGHT sieht sich offenbar genötigt, auch von "digressionary remarks"²¹ oder nur von "topic of toil"²² zu sprechen, wenn er den Begriff nirgendwo explizit ausmachen kann. Schwieriger wird dies noch bei Koh 4,17-5,6, wo WRIGHT anscheinend gar keinen Bezug zu dem angeblich dominierenden Thema herzustellen vermag²³.

Mir scheint, daß die Methode, so wie sie WRIGHT praktiziert, sehr verhänglich ist, denn das Problem seiner Argumentation liegt darin, daß er die Suche nach ausdrucksformalen Merkmalen nicht weit genug vorantreibt, d.h. er will zwar eine von subjektiven Einträgen möglichst freie Methode anwenden, indem er versucht, seine Analysen auf "objective indices of structure in the work itself"²⁴ aufzubauen, beruft sich dabei aber nur auf die acht ähnlich, z.T. gleich lautenden Belege, die ihm zur Abgrenzung von Abschnitten dienen²⁵. Dann ist der Weg auch nicht mehr weit zu der Behauptung, daß mit Koh 6,9 der erste Teil des Buches beendet sei, weswegen sich WRIGHT veranlaßt fühlt, ein einziges Thema in diesem ersten Teil aufzuzeigen. Weitere Untergliederungen innerhalb der ersten Kapitel entgehen ihm dadurch, oder aber er berücksichtigt sie nicht weiter, z.B. das häufig auftretende *gam zā hābāl* (Koh 2,15. 19.21; 4,8; 5,9; 7,6; 8,10.14), das er in Koh 4,8; 5,9; 7,6; 8,14 als "divider"²⁶ auffaßt, doch beeinflußt dies widersprüchlicherweise keineswegs WRIGHTs Aufteilung des Textes²⁷. - Später gehe ich noch auf die Möglichkei-

20 Ebd. 321.

21 Ebd. 321.

22 Ebd. 328.

23 Vgl. ebd. 328f.

24 Ebd. 319.

25 Vgl. hierzu die Kritik von BRAUN, 1973, 160f. und LYS, 1977, 64.

26 WRIGHT, 1968, 328ff.

27 Vgl. die Tabelle bei WRIGHT, 1968, 325f.

ten ein, Ausdrücke wie *gam zā hābāl* als Elemente einer Gliederung des Textes zu interpretieren.

Erneut mit dem Thema der Gliederung des Koheletbuches befaßt sich ein 1980 erschienener Aufsatz WRIGHTs, dessen Ergebnisse er noch in einem weiteren Artikel von 1983 zu untermauern sucht. In beiden Publikationen geht es WRIGHT darum, die 1968 festgestellte Gliederung des Buchs Kohelet mit methodisch anderen Prinzipien als richtig zu erweisen. Er bedient sich dabei des Arguments der Zahlenverhältnisse (Summen, Quotienten), wobei ihm die Verse sowie die Zahlwerte bestimmter Wörter als Einheiten gelten, die miteinander in Beziehung zu setzen sind. So weist WRIGHT darauf hin, daß das gesamte Koheletbuch aus 222 Versen bestehe, deren erste Hälfte (also 111 Verse) genau mit dem Vers Koh 6,9 zu Ende sei, den WRIGHT schon 1968 als Abschluß des ersten Teils des Buches angesehen hatte²⁸. Nun ist sich auch WRIGHT dessen sicher, daß die letzten sechs Verse des Buches, nämlich Koh 12,9-14, nicht vom ursprünglichen Verfasser stammen, so daß die festgestellte zahlenmäßige Verteilung der Gesamtverszahl auf zwei gleichlange Abschnitte zumindest nicht auf den ursprünglichen Verfasser zurückgehen. WRIGHT stellt deswegen die Hypothese auf, daß ein Herausgeber, der sich der idealen Zahlenverhältnisse bewußt gewesen sei, die restlichen sechs Verse hinzugefügt habe, um eine Ausgewogenheit der zwei Abschnitte Koh 1,1-6,9 und 6,10-12,14 zu erreichen: "It seems beyond reasonable doubt that he [sc. the editor] was aware of the numbers 111 and 216 and that the production of a perfectly balanced book is not something he blundered into."²⁹

Ich verzichte darauf, hier die übrigen Beobachtungen WRIGHTs zum Thema "Zahlenverhältnisse" ausführlich zu referieren, denn abgesehen von den bereits 1968 aufgestellten problematischen Behauptungen, die die Artikel von 1980 und 1983 voraussetzen, arbeitet WRIGHT mit verschiedenen Annahmen, die schwer zu begründen sind und deren argumentativer Wert daher nicht sehr groß ist. Es bleibt z.B. gewissermaßen widersprüchlich, daß der ursprüngliche Autor die dargestellten Zahlenverhältnisse vorgesehen habe, aber erst durch die Zusätze eines Herausgebers die beabsichtigte Harmonie erreicht worden sei. Daran ändert auch nichts die Beobachtung, daß beim Wegstreichen von

28 WRIGHT, 1980, 43.

29 Ebd. 44.

Koh 1,1-18; 11,7-12,14 immer noch Koh 6,9f die mittleren Verse bleiben³⁰, denn wenn am Ende und am Anfang des Gesamttextes jeweils 18 Verse abgezogen werden (nach welchem Prinzip, wird ohnehin nicht klar), bleiben die mittleren Verse "a priori" dieselben; dies ist ein rechnerisches Phänomen (und kein literarisches), das sich für die Interpretation des Kohelethbuches überhaupt nicht nutzbar machen läßt. Es ist dann auch nicht mehr einsehbar, worin der Wert der zusätzlichen Beobachtung liegt, daß die Zahl der Verse von Koh 2,1-11,6 (also des Gesamttextes mit Ausnahme der abgestrichenen Abschnitte), 186, ungefähr dem Fünffachen des Zahlwertes von *hăbäl*, 37, entspricht³¹.

Die zentrale Voraussetzung der Argumentation WRIGHT's besteht vor allem darin, daß er u.a. im Vers die Einheit sieht, an der er seine Rechnungen durchführt³². Es ist aber durchaus fraglich, ob für die Zeit der Entstehung des Kohelethbuches eine feste Verseinteilung angenommen werden darf³³, wie auch eine Verskennzeichnung in den Qumrantexten nicht überliefert ist³⁴.

Hiermit sind etwa die maßgeblichen Elemente der Theorie WRIGHT's angesprochen, und ich habe den Eindruck, daß nicht nur wegen der aus dem Artikel von 1968 übernommenen unzureichenden Argumentation, sondern auch wegen der methodisch wenig abgesicherten Suche nach Zahlenverhältnissen die Ergebnisse der Analysen WRIGHT's mit schwerwiegenden Mängeln behaftet sind, die eine Forschung in derselben Richtung nicht sehr aussichtsreich erscheinen lassen.

An letzter Stelle sei hier ROUSSEAU behandelt. Er geht von folgender Theorie aus: "... que ... le texte biblique n'est pas une suite de paragraphes, mais plutôt une suite de groupements de stiques, et que, à l'intérieur d'un groupement, tous les stiques sont jumelés sauf parfois le premier, le dernier ou celui du milieu."³⁵ Zunächst stellt ROUSSEAU beispielhaft an Koh 1,4-11 sein Verfahren dar und wendet sich dann den parallelen Strukturen zu, die er im übrigen Buch erkennt. "Parallelismus" definiert er sehr weit und versteht darunter nicht nur den synonymen und anti-

30 Vgl. ebd. 45.

31 Vgl. ebd. 45.

32 Vgl. ebd. 43.

33 Vgl. WÜRTHWEIN, 41973, 23 und neuerdings OESCH, 1979, 28ff.

34 OESCH, 1979, 28 gegen WRIGHT, 1980, 47 A.21.

35 ROUSSEAU, 1981, 200.

thetischen Parallelismus³⁶, vielmehr gelten ihm grundsätzlich jede Identität des Gemeinten (Referenzidentität) sowie Bezüge zwischen semantisch vergleichbaren Ausdrücken (z.B. Zeitangaben) unabhängig von ihrer ausdrucksformalen Gestalt (z.B. präpositionaler Ausdruck, Adverb) als Parallelismen³⁷. Auf diese Weise stellt ROUSSEAU (übrigens ständig am französischen Text) ein kompliziertes System von Parallelismen und Inklusionen her³⁸. Die Berechtigung und Nachvollziehbarkeit dieser Struktur soll hier nicht weiter erörtert werden; sie dient jedenfalls ROUSSEAU gewissermaßen als heuristisches Modell für die Ermittlung eines Strukturmodells des Gesamttextes. Von nun an zitiert ROUSSEAU ständig nach der lateinischen Übersetzung des Kommentars von A. BEA (1940)³⁹ und kann fünf inhaltliche Elemente ausfindig machen, die jeweils in Koh 2,24-26; 3,12f.; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,10; 11,10 vorhanden sind, und zwar die Elemente "Attention!", "Le meilleur", "Joie", "Travail", "Don de Dieu"⁴⁰.

ROUSSEAU teilt nun den Text des Koheletbuches so auf, daß die genannten Stellen (Koh 2,24-26 usw.) jeweils einen Abschnitt abschließen. Er muß lediglich - durch Abstraktion - Themen bzw. Titel finden, die er den einzelnen Abschnitten zuteilt⁴¹, und ordnet sodann - gemäß seiner Ausgangsthese, daß biblische Texte nach parallelen oder konzentrischen Schemata gebildet sind - diese Abschnitte in ein Inklusionsschema ein. Es liegt auf der Hand, daß ROUSSEAU zu ganz anderen Abschnitten kommt als WRIGHT, und die Themen der Abschnitte ändern sich ebenfalls. Die Argumentationsstruktur ist somit bei ROUSSEAU im wesentlichen die gleiche wie bei WRIGHT, nur setzt ROUSSEAU an anderen Textphänomenen an als WRIGHT, und die Kritik an dessen Gedankengang ist auch auf den ROUSSEAU anzuwenden. Beide suchen von möglichst objektiven Kriterien auszugehen: der eine im Sinn des New Criticism, der andere spricht

36 Vgl. ebd. 216.

37 Vgl. ebd. 204f. die Beispiele und die Erläuterungen dazu.

38 Vgl. ebd. 202f.

39 Vgl. ebd. 210 A.12: Die Begründung, dieser Kommentar lege als einziger eine bequeme Anordnung nach Stichoi und Gruppierungen von Stichoi vor, entspricht ganz ROUSSEAU'S Ausgangsthese; wenn diese aber zutrifft, wovon ROUSSEAU offenbar überzeugt ist (vgl. 209), bleibt unerklärlich, warum er nicht unmittelbar vom hebräischen Text ausgeht.

40 ROUSSEAU, 1981, 210ff. Die inhaltlichen Argumente sind nicht immer überzeugend, so findet ROUSSEAU beispielsweise in Koh 2,24-26 fünfmal das Element "Don de Dieu" (211).

41 Vgl. ROUSSEAU, 1981, 213.

von einer "méthode ... précise, pour ne pas dire quasi-mathématique"⁴², beide fallen jedoch ihrer Methode zum Opfer, indem sie jeweils nur eine Kategorie von Textmerkmalen zur Kenntnis nehmen⁴³ und anschließend in fast intuitiver Weise inhaltliche Festlegungen vornehmen. Insofern bleibt der subjektive Faktor - das wird durch den Vergleich beider Analysen deutlich - ein dominierendes Charakteristikum bei beiden Autoren, und das wahrscheinlich mehr, als sie es wünschen.

Gliederungssignale in Koh 1,12-2,11

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist ebenfalls die Untersuchung des Textes nach ausdrucksformalen Phänomenen, wobei allerdings die bei WRIGHT und ROUSSEAU kritisierten Einseitigkeiten vermieden werden sollen. Dabei steht die Theorie der Gliederungssignale, die in den letzten ca. 15 Jahren in der Textlinguistik herausgearbeitet worden ist, zunächst im Mittelpunkt⁴⁴. Mit Hilfe dieser Theorie wird gezeigt werden können, wie im Text Koh 1,12-2,11 Teiltexte zu delimitieren sind. In einem weiteren Schritt werden kohärenzbildende Textphänomene in einem der Teiltexte behandelt. Beide Arbeitsschritte sollen demonstrieren, welche Gliederungsmittel in einem Teiltext benutzt werden und wie sie ermittelt werden können. Das Bemühen um eine abgesicherte Methode spielt dabei eine große Rolle, ebenso der Wunsch, daß durch die Übertragung der Methode auf das übrige Koheletbuch auf fundierte Weise eine Einteilung des Gesamtwerks aufgezeigt werden kann.

Zur Theorie: In ihrem 1970 erschienenen Buch "Makrosyntax der Gliederungssignale im gesprochenen Französisch" stellt GÜLICH fest, daß bestimmte Ausdrücke, z.B. "alors", "n'est-ce pas", "vous savez", dazu dienen, den Anfang bzw. Schluß von Abschnitten zu kennzeichnen. Diese Ausdrücke nennt GÜLICH "Gliederungssignale"; sie versteht darunter eine "distributionell bestimmbare, einheitliche Klasse von textuellen Elementen mit einer gemeinsamen Grundfunktion ..., der Funktion, gesprochene Texte zu gliedern"⁴⁵. Je nach der Art des situativen Kontextes haben die Gliederungssignale bestimmte

42 Ebd. 202.

43 Vgl. aber ebd. 212 A.16, wo ROUSSEAU Ausdrücke wie *gam zã häbäl* wegen ihrer Kürze von der weiteren Betrachtung ausschließt.

44 Zum gesamten Fragekomplex vgl. KALVERKÄMPER, 1981.

45 GÜLICH, 1970, 9.

Funktionen, z.B. der Eröffnung, so daß Eröffnungssignale "den Text in der Weise in Erzähleinheiten (untergliedern), daß sie jeweils den Beginn einer neuen Information signalisieren"⁴⁶.

Lassen sich nun die Erkenntnisse GÜLICHs für die Interpretation unseres alttestamentlichen Textes nutzbar machen? Grundsätzlich gilt, daß auch die geschriebene Sprache dem Leser ein gewisses Orientierungssystem mitliefert, das ihn die Art der Abhängigkeit der Texteinheiten voneinander erkennen läßt; im Gegensatz zur gesprochenen Sprache weist die geschriebene Sprache - nach GÜLICH - viele verschiedene Gliederungssignale auf, die sie aber insgesamt weniger verwendet⁴⁷. Inwiefern in alttestamentlichen Texten mit einer mehr oder weniger exakt bestimmbarer Menge von Gliederungssignalen zu rechnen ist, ist noch unklar, z.T. auch sicher deswegen, weil diesbezüglich bisher wenige Untersuchungen zum alttestamentlichen Textmaterial vorliegen⁴⁸. Man kann sich aber dennoch fragen, ob in Koh 1,12-2,11 textspezifische Gliederungssignale vorhanden sind, d.h. solche, die für diesen Text oder sogar für das ganze Kohelethbuch charakteristisch sind. Folgende Textphänomene fallen nun auf:

1) Es begegnen in unserem Text verschiedene Nominalsätze, die sich in Struktur und Wortwahl stark gleichen und teilweise wörtlich oder wenigstens ähnlich auch im übrigen Buch belegt sind:

- | | | |
|-------------------------|--|-------------|
| (1) 1,13c ⁴⁹ | <i>hū</i> ([°]) <i>Cinyan ra</i> ^C | vgl. 4,8j; |
| (2) 1,14d | <i>ha=kol hābāl w=r^Cūt rūḥ</i> ; | |
| (3) 1,17d | <i>hū</i> ([°]) <i>ra^Cyōn rūḥ</i> | vgl. 4,16e; |
| (4) 2,1f <i>gam</i> | <i>hū</i> ([°]) <i>hābāl</i> | vgl. 2,15g; |
| | | 7,6c; |
| | | 8,10f; |
| (5) 2,11c | <i>ha=kol hābāl w=r^Cūt rūḥ</i> | vgl. 2,26d; |
| | | 4,4d; |
| | | 6,9b. |

46 GÜLICH, 1970, 55.

47 Vgl. ebd. 15 und 134.

48 Vgl. hierzu GÜLICH/HEGER/RAIBLE (²1979) IX.

49 Die Zerlegung der Verse in Äußerungseinheiten folgt den bei SCHWEIZER, 1981, 31f. aufgestellten Kriterien. Den Begriff Äußerungseinheit übernehme ich aus derselben Schrift 23.

Die Beispiele (2), (4) und (5) weisen darüber hinaus $w=hinnē$ auf⁵⁰, das sonst in Koh 1,12-2,11 nur als $hinnē$ in 1,16b erscheint. Die übrigen Nominalsätze unseres Textes sind entweder durch Partizipien (anstelle von finiten Verben) gekennzeichnet (so 2,2d.3b.10e) oder unterscheiden sich auf andere Weise sehr stark von (1) - (5).

Zu den oben angeführten Belegen kommen noch weitere, die WITZENRATH⁵¹ nennt; würde man sie alle miteinander vergleichen, könnte man feststellen, daß $hābāl$ häufig zusammen mit (gam) $hū(°)$ oder (gam) $zā$ begegnet, wobei sich gelegentlich an $hābāl$ andere Nomina anschließen, soweit diese nicht von vornherein allein mit (gam) $hū(°)$ oder (gam) $zā$ auftreten. Insofern ist die Anzahl der Kombinationen zwischen $w=hinnē$, gam , $zā$, $hū(°)$ und $ha=kol$ einerseits und $hābāl$ und einer begrenzten Menge weiterer geradezu fakultativ erscheinender Nomina andererseits im Text gering. Stets sind diese Ausdrücke als Nominalsätze formuliert und kehren in mehr oder weniger langem Abstand wieder. Sonst liefert der Gesamttext nur wenige Nominalsätze, und $hābāl$ kommt außerhalb der genannten Kombinationen nur noch vereinzelt vor, und zwar in der zweiten Hälfte des Buches (6,4; 7,15; 9,9 bis; 11,8.10), wenn man von den "Rahmenversen" 1,2 und 12,8 einmal absieht. Angesichts dieser Stellung im Kontext des Gesamtbuches ist also eine gewisse Formelhaftigkeit der hier behandelten Wendungen (1) - (5) nicht auszuschließen.

2) Auffällig ist ein weiteres Phänomen:

Geht man von unseren Stellen (2) - (5) jeweils möglichst weit im Text zurück, bemerkt man, daß kurz oder unmittelbar auf den vorherigen Nominalsatz, somit jeweils nach (1) - (4), eine Wendung folgt, die ebenfalls durch eine bestimmte Gleichförmigkeit des Ausdrucks gekennzeichnet ist: Regelmäßig liegt eine (w) $qātaltī$ -Form vor sowie meist Kombination mit

50 Die Form $w=higgē$ in Koh 2,1e/BHS ist ein Druckfehler, vgl. SKA, 1983, 343.

51 Vgl. WITZENRATH, 1979, 38f. Für Belege wie Koh 2,23c; 4,8b müßte WITZENRATHs Tabelle aber noch weiter ausdifferenziert werden (39). Beobachtungen, wie sie hier gesammelt werden, macht auch SHANK, 1974, 64-70, nur geht es ihm - dem Titel seines Artikels entsprechend - darum, aus den sich wiederholenden Sätzen allgemeine inhaltliche Merkmale des Koheletbuches abzuleiten. Gliederungspunkte sowie ausdrucksformale Unterschiede der angeführten Verse bleiben somit unberücksichtigt.

kol und *libb=ī*⁵². Trägt man die Ergebnisse aus 1) zusammen mit den hier gewonnenen in eine Tabelle ein, ergibt sich folgendes Bild:

<i>w=nata[n]tī 'ät libb=ī...^Cal kol</i>	<i>hū(°)^Cinyan ra^C</i>
(1,13a)	(1,13c)
	1,13d
<i>ra'itī 'ät kol</i>	<i>w=hinnē ha=kol hābāl...</i>
(1,14a)	(1,14cd)
	1,15
<i>dibbartī 'nī^Cim libb=ī</i>	<i>šā=gam zā hū(°) ra^Cyōn</i>
(1,16a)	<i>rūḥ</i> (1,17cd)
	1,18
<i>'amartī 'nī b=libb=ī</i>	<i>w=hinnē gam hū(°)</i>
(2,1a)	<i>hābāl</i> (2,1f)
	2,2
<i>tartī b=libb=ī</i>	<i>w=hinnē ha=kol hābāl</i>
(2,3a)	<i>w=r^Cut rūḥ w='ēn</i>
	<i>yitrōn taḥat ha=šamāš</i>
	(2,11cd)

Es entstehen so zunächst fünf Einheiten verschiedener Länge; daß es sich um Einheiten handelt, wird anhand folgender Überlegung deutlich: Jeder der Nominalsätze auf der rechten Seite der obigen Tabelle hat Abschlußfunktion, d.h. die Pronomina *zā* und *hū(°)* sowie *ha=kol* sind anaphorisch und substituieren das vorher Gesagte. Sie haben aber keine vorverweisende (kataphorische) Funktion, und es wird insofern in den Nominalsätzen textintern dem Leser kein Hinweis gegeben, wie er den nachfolgenden Text gedanklich mit dem vorhergehenden verknüpfen soll, so daß z.B. Koh 1,15 "in der Luft hängt" und es dem Leser selbst überlassen bleibt, wie er diesen Text angesichts des Kontexts interpretiert. Durch eine solche Technik wird der Lesefluß unterbrochen, der Leser stockt und sucht im Text nach einem Referenzindex, nach einem textinternen, kotextuellen⁵³ "Geländer", das aber nicht

52 Vgl. hierzu auch die ähnlichen Stellen Koh 2,18a; 3,18a; 4,4a; 8,9a. 17a; 9,1a.

53 Den Begriff "kotextuell" in Unterscheidung von "kontextuell" gebrauchte

vorhanden ist; anders ausgedrückt: Der Leser ist unsicher, ob die in Koh 1,15 besprochene, außersprachliche Wirklichkeit (der Referent) überhaupt schon im Kontext eingeführt worden ist, und wird somit in die Reflexion entlassen. Der geringe Konkrettheitsgrad von Koh 1,15 trägt dabei nur noch zur Unklarheit bei. Dies gilt weniger für Koh 1,13d, wo durch $b=\bar{o}$ der Zusammenhang zum Vorhergehenden hergestellt wird, desgleichen für Koh 1,18 und Koh 2,2, weil dort vorher schon genannte Begriffe wiederaufgenommen werden. Bei Koh 1,18 übt $k\bar{i}$ außerdem eine kohärenzbildende Funktion aus, so daß also diese drei Stellen sich teilweise über die Nominalsätze hinweg an das Vorhergehende anschließen, selbst aber wie Koh 1,15 keine kataphorischen Funktionen mehr übernehmen.

Zurück zur substituierenden Funktion von $h\bar{u}(\bar{?})$, $z\bar{a}$ und $ha=kol$: Diese in den behandelten Nominalsätzen anaphorisch gebrauchten Morpheme dienen dazu, als Substitutentia ganze vorausgehende Texte zu substituieren und durch ihre "Resümee-funktion" im Gesamttext Teiltex-te zu delimitieren⁵⁴. GÜLICH/-RAIBLE sprechen in solchen Fällen von "Substitution auf Metaebene"⁵⁵, weil dadurch "ein (in der Regel vorhergehender) Text als Ganzes oder ... Teile des Textes als Bestandteil eines Kommunikationsprozesses bezeichnet (werden)"⁵⁶, mit anderen Worten: Ein Text wird als ganzer oder zum Teil in resümierender Weise thematisiert, die inhaltliche Ebene wechselt also. Auf die besprochenen Nominalsätze folgen in Koh 1,12-2,11 jeweils in kurzem Abstand ($w=$) $qata\bar{a}t\bar{i}$ - Formen. Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß das in diesen Formen morphologisch enthaltene "Ich" (in Koh 1,16a; 2,1a erscheint darüber hinaus ein - semantisch - redundantes $'n\bar{i}$) sich auf $'n\bar{i}$ QHLT in Koh 1,12a bezieht; infolgedessen stellt jeder Abschnitt gleich am Anfang den Rückbezug zu Koh 1,12a her und stellt damit einen Teiltex-t eines umfassenderen Gesamttextes dar, denn die Identität der erzählenden Person ist ja vorausgesetzt.

Einer unserer Teiltex-te wird selbst noch untergliedert. In Koh 2,4a werden durch $ma^c\bar{s}-a=y$, also durch ein generisches Nomen, die Einzelbeschreibungen des folgenden Textes vorweggenommen; es liegt also wieder eine Substitution auf Metaebene vor dadurch, daß kataphorisch durch ein nominales Substituens Nachfolgendes thematisiert wird⁵⁷, und zwar durch eine Kategorisie-

ich in Anlehnung an J.S. PETÖFI, vgl. hierzu GÜLICH/RAIBLE, 1977, 151f.

54 Vgl. GÜLICH/RAIBLE, 1977, 44, 54 und 121; vgl. auch COSERIU, 1981, 160

55 GÜLICH/RAIBLE, 1979, 87ff.

56 Ebd. 88.

57 Vgl. hierzu GÜLICH/RAIBLE, 1977, 44.

zung⁵⁸ des später Ausgesagten (vgl. "meine Taten" im Verhältnis zu "ich baute mir Häuser, ich pflanzte mir Weinberge usw."). Aber damit nicht genug: Das gleiche Nomen $ma^C\acute{s}-a=y$ begegnet erneut in Koh 2,11a (sonst zwischendurch nicht) und substituiert dort das Vorhergehende. Gleichzeitig dient es dazu, als Wiederholung von Koh 2,4a dem Leser anzuzeigen, daß die Darstellung eben dessen, was dort angekündigt worden war, hier beendet ist. Auf Ausdrucksebene kommt dadurch eine Art Inklusion zustande.

Zusammenfassend kann man sagen, daß in Koh 1,12-2,11 die Morpheme $z\bar{a}$, $h\bar{u}$ (?) und $ha=kol$ in den besprochenen Nominalsätzen, weiterhin der Neueinsatz durch $(w)qatalt\bar{i}$ in Koh 1,13a.14a.16a; 2,1a.3a sowie das zweimal gebrauchte $ma^C\acute{s}-a=y$ Gliederungssignale darstellen, die den Text in verschieden lange Teiltexthe untergliedern und dem Leser durch eine gewisse Formelhaftigkeit (außer bei $ma^C\acute{s}-a=y$) anzeigen, daß ein Teiltext beginnt bzw. beendet ist. Ob innerhalb der Teiltexthe noch weiter untergliedert werden kann, bezweifle ich, denn gerade die Kriterien für eine noch weitergehende Delimitierung (z.B. Episoden- und Iterationsmerkmale wie "eines Tages", Veränderung der Handlungsträger, Renominalisierungen und adversative Satzkonjunktionen und Satzadverbien⁵⁹) fehlen.

Der Versuch, die obigen Ausführungen zu textspezifischen Gliederungssignalen in Koh 1,12-2,11 in eine Tabelle zu übertragen, ergibt folgendes Bild des Verhältnisses von Textebenen:⁶⁰

58 Zu den Begriffen "Kategorisierung" und "Qualifizierung" im Zusammenhang der Substitution vgl. den instruktiven Aufsatz von CONTE, 1980.

59 Zur Theorie vgl. GÜLICH/RAIBLE, ²1979, 90-98.

60 Die Länge der einzelnen Teiltexthe wird durch die Tabelle nicht wiedergegeben.

*nī QHLT 1,12a

w=nata[n]tī 1,13a

hū(°) 1,13c

1,13d

ra'itī 1,14a

ha=kol 1,14d

??

1,15

dibbartī 1,16a

hū(°) 1,17d

1,18

'amartī 2,1a

hū(°) 2,1f

2,2

tartī 2,3a

ma^Cś-a=y 2,4a

ma^Cś-a=y 2,11a

ha=kol 2,11c

...

Die Verhältnisse von Teiltextrn zum Gesamttext werden somit deutlich; nur tritt erneut das Problem zutage, wie Koh 1,13d. 15.18; 2,2 im Gesamttext "unterzubringen" sind. Die Eintragungen in der Tabelle entsprechen den bereits weiter oben gemachten Beobachtungen zu diesen Stellen, zum grundsätzlichen Problem soll später noch Stellung genommen werden.

Kohärenzbildende Elemente in Koh 2,4-11b

Hier soll vor allem das Phänomen der Wiederholungen in Koh 2,4-11b angesprochen werden, sowie einige Fragen zur Struktur dieses Teiltextrtes. Zur Beurteilung von Wiederholungen sei folgende Überlegung vorangestellt: Wiederholungen verleihen einem Text eine bestimmte Einheitlichkeit, Konstanz. Sie zeigen dem Leser an, was im Textzusammenhang gleich bleibt⁶¹ und erwecken das Gefühl, etwas Bekanntes zu hören, also die Aufmerksamkeit, und dies noch mehr, wenn in einem bestehenden "Grundraster" leichte Veränderungen vorgenommen werden⁶². Nach BERGER führen Wiederholungen "deshalb nicht zur Eintönigkeit des Textes, weil jede Wiederholung ... an verschiedenen Stellen des Textes gerade die Verschiedenartigkeit der Teile deutlich hervortreten läßt. Jede Wiederholung ist partielle Übereinstimmung und partielle Nicht-Übereinstimmung"⁶³.

Zunächst zu Koh 2,4-9. Folgende Tabelle sei vorweggenommen:

<i>higdaltī</i>		N/Enkl						4a	
<i>banītī</i>	<i>l=ī</i>	N						b	
<i>naṭa^ctī</i>	<i>l=ī</i>	N						c	
<i>^cašītī</i>	<i>l=ī</i>	N	w=N	w=SK	<i>ba=hām</i>	N	<i>kol</i>	N	5ab
<i>^cašītī</i>	<i>l=ī</i>	N/cs	N	<i>l=inf</i>	<i>me[n]=hām</i>	N	<i>ptz</i>	N	6a
<i>qanītī</i>		N	w=N	w=N/cs		N			7a
<i>hayā⁶⁴</i>	<i>l=ī gam</i>	N		N	w=N				b
<i>harbē hayā</i>	<i>l=ī</i>				WIEDERHOLUNG				cd
<i>kanastī</i>	<i>l=ī gam</i>	N	w=N	w=N/cs		N		w=N	8a
<i>^cašītī</i>	<i>l=ī</i>	N	w=N	w=N/cs		N/cs		N N w=N	b
<i>w=gadaltī</i>	<i>w=hōsaptī</i>				WIEDERHOLUNG				9abc
<i>^aaf</i>	N/Enkl	<i>^camdā</i>	<i>l=ī</i>						d

Abkürzungen zur Tabelle:

(cs = constructus, Enkl = Enklitikon, inf = Infinitiv, N = Nomen, ptz = Partizip)

- 61 Vgl. LEWANDOWSKI, 1980, 1061f.
- 62 RIFFATERRE arbeitet in diesem Zusammenhang mit dem Begriff der "pré-visibilité", d.h. die Voraussehbarkeit sprachlicher Elemente korrespondiert mit der Aufmerksamkeit des Lesers, so daß der Autor diese Elemente so unvorhersehbar wie möglich machen muß, um sich die Aufmerksamkeit des Lesers zu erhalten, vgl. hierzu ZIMMER, 1978, 15-19.
- 63 BERGER, 1977, 14.
- 64 Hier ist die Lösung eines textkritischen Problems vorausgesetzt: Wenige Handschriften legen hier nämlich statt der Singularform *hayā* die Pluralform *hayū* zugrunde und sehen sie anscheinend als Prädikat zu der Pluralform *bnē bayt* an. Es gibt jedoch auch Theorien, die Singularform *hayā* zu erklären. DAHOOD, 1952, 33-36 vermutet in diesen und in ähnlichen Fällen (z.B. Koh 1,10f.) eine Verwechslung in der Orthographie, da die phönizische Sprache, von der Kohelet beeinflusst sei, keine *matres lectionis* kenne. Da nun aber die Theorie eines phönizischen Ursprungs des Koheletbuches ohnehin nicht gesichert ist, sollte man hier bei der Erklärung einer Einzelstelle nicht von ihr ausgehen. Weiterhin kann man die Form *hayā* dadurch rechtfertigen, daß man *bnē bayt* als kollektiven Singular versteht, vgl. LAUHA, 1978, 41 im Anschluß an GESENIUS/KAUTZSCH § 145u; vgl. auch JOÜON § 150l.
- Diese Erklärungen gehen alle von der Voraussetzung aus, daß *hayā* *l=ī gam* zu *bnē bayt* zu ziehen sei, was jedoch nicht unbedingt der Fall sein muß. Die auf *gam* folgenden Substantive *mignā baqar wa=sō(°)n* stehen nämlich bei einer derartigen Abtrennung der Äußerungseinheiten isoliert zwischen zwei Verbalsätzen. Dies zeigt sich deutlich bei den Übersetzungen: Die LXX verbindet diese Substantive mit dem folgenden Verbalsatz und macht aus dem Substantiv *harbē* ein auf *mignā* bezogenes Adjektiv: καὶ οἰκογενεῖς ἐγένοντό μοι, καὶ γε κτήσις βουκολίου καὶ ποιμνίου πολλὴ ἐγένετό μοι; die Vg geht ähnlich vor: multatque familiam habui armenta quoque et magno ovium greges. Die Übersetzungen bei LYS, 1977, 188 und bei LAUHA, 1978, 39 weichen kaum von diesem Grundmuster ab. Dennoch möchte ich folgende Aufteilung des Verses vorschlagen:
- a: *qanītī Cbadim w=špahot w=bnē bayt*
b: *hayā l=ī gam mignā baqar wa=sō(°)n*
c: *harbē haya l=ī...*
- Diese Aufteilung hat folgende Vorteile: Das textkritische Problem erübrigt sich, *mignā* ist nämlich singularisch. Weiterhin hängen *mignā baqar wa=sō(°)n* nicht "in der Luft". Schließlich wäre der Besitz nach den Kategorien Mensch und Tier getrennt. Das *Atnāh* wird bei dieser Aufteilung allerdings nicht berücksichtigt.

- 1) Bemerkenswert sind die beiden in der Tabelle als "Wiederholung" gekennzeichneten Stellen Koh 2,7cd. 9abc, wobei die letztere starke Anklänge an Koh 1,16de aufweist. Diese Stellen sind wohl nicht als Gliederungssignale zu verstehen, die den Anfang oder Abschluß eines Teiltextes anzeigen sollen⁶⁵. Es scheint, daß durch sie eher zweimal der Informationsfluß unterbrochen, "aufgelockert" werden soll, und zwar innerhalb und nach der längeren Passage von Koh 2,4-8b, die insgesamt sechsmal das Grundmuster $qa\check{a}l\check{t}\bar{i} + l=\bar{i} + \text{Nomen/Nomina}$ aufweist. Dies hat den Effekt, das jeweils vorausgehende gegenüber den anderen Gliedern mit $qa\check{a}l\check{t}\bar{i} + l=\bar{i}$ Nomen/Nomina hervortreten zu lassen, weil es zusätzlich "qualifiziert" wird, andererseits wird durch die Wiederholung ein Verweilen bei den betreffenden Elementen bewirkt⁶⁶.
- 2) Die Zahl der Nomina nimmt im wesentlichen von oben nach unten in der Tabelle zu. Von daher liegt also ausdrucksformal eine gewisse Steigerung vor, aber auch inhaltlich beginnt die Aufzählung mit den weniger wertvollen Gütern und endet bei denjenigen, die offenbar nur Herrschern vorbehalten waren.
- 3) Die aus Einzelementen nach dem Muster $qa\check{a}l\check{t}\bar{i} (+ l=\bar{i}) + \text{Nomen/Nomina}$ aufgebaute Sequenz wird in Koh 2,7b leicht abgeändert und durch Koh 2,7c aufgesprengt. Danach scheint sie ihren Höhepunkt zu erreichen⁶⁷ und wird mit Koh 2,9 abgeschlossen.
- 4) In Koh 2,9a wird mit $w=gadalt\bar{i} higdalt\bar{i}$ aus Koh 2,4a aufgegriffen. Wenn auch hier das in Koh 2,4-9 häufige syntaktische Muster verlassen wird, so wird durch den gleichen Verbstamm der Bezug zu Koh 2,4a hergestellt. Der Verbstamm $^C md$ dagegen ist vorher im Koheletbuch nicht belegt, und die Stellung von $^C amd\bar{a}$ ist nur mit der von $hay\bar{a}$ in Koh 2,7c vergleichbar; das Enklitikon $-\bar{a}$ ist ebenfalls bis hierhin einzigartig, und $l=\bar{i}$ tritt

65 Sie entsprechen nicht unbedingt den Beispielen, die GÜLICH/RAIBLE,² 1979, 110f. in der Fabel "The Lover and his Lass" von James Thurber ermittelt haben. Dort werden im Zusammenhang mit Zeitbestimmungen jeweils andere Handlungsträger eingeführt, die dann auch als Akteure in der Fabel auftreten. Dagegen sind die Stellen Koh 2,7cd.9bc sehr wenig konkret, außerdem sehr kurz, und es ist vorher wie nachher vom gleichen Handlungsträger die Rede.

66 Vgl. hierzu SCHWEIZER, 1981, 73f.

67 S.o. 2.

von hier an nicht mehr im Koheletbuch auf, wie es auch vor Koh 2,4b noch nicht vorkam.

Abschließend kann man feststellen, daß durch Wiederholungen, Steigerung und spezifische Ausdrucksweise Koh 2,4-9 eine Strukturierung verliehen wird, die diesen Text ausdrucksformal von seiner Umgebung abhebt und dadurch bewirkt, daß Koh 2,4-9 sich durch die Unterschiede zum Vorhergehenden wie durch seine interne Kohärenz beim Leser einprägt. Dazu trägt auch bei, daß der Leser die angesprochene außersprachliche Wirklichkeit (= die Güter, die der Sprecher erworben hat) kennt und sie ihm in einer bestimmten Reihenfolge vorgeführt wird.

Mit Koh 2,10 springt nun der Text fast gänzlich aus den aus Koh 2,4-9 gewohnten syntaktischen Mustern heraus. Der Leser ist wieder einmal vorübergehend desorientiert, nicht nur wegen des Übergangs zu Abstrakta (*šimhā*, $C_{mal}=\bar{1}$), sondern auch wegen der Änderung der Handlungsträger (*libb=\bar{1}*, $C_{en-a=y}$), die der Leser jedoch - aus Kenntnis des außersprachlichen Referenten - mit dem Handlungsträger von vorhin identifizieren kann. Erst durch $ma^C_{s-a=y}$ in Koh 2,11a wird die Unklarheit darüber beseitigt, ob in Koh 2,10 immer noch von den eingangs erwähnten Taten die Rede sei.

Es wird somit auch hier deutlich, daß der Text trotz aller kohärenzbildenden Faktoren (Gliederungssignale wie auch die im vorliegenden Abschnitt besprochenen Phänomene) als Elementen, die dem Leser helfen sollen, die sachlichen Beziehungen zwischen den außersprachlichen Referenten gedanklich herzustellen, stellenweise den Leser im unklaren läßt und ihn zum Nachdenken zwingt. Damit sind wir, obwohl ausdrucksformale Beobachtungen am Anfang standen, fast bei inhaltlichen Fragen angelangt. Wenn die vorausgegangenen Überlegungen zutreffen, scheint es dem Autor nicht darum zu gehen, den Leser unbeteiligt zu lassen, etwa so, als handele es sich um eine äußerst detaillierte und historisch exakte, hinsichtlich ihrer Richtigkeit nachprüf-bare Autobiographie, die den Leser "erschlägt"; vielmehr legt der Autor Wert darauf, durch teilweise wenig konkrete, andeutungsweise Sprache und das Zurückhalten von Informationen dem Leser Inhalte zu liefern, deren fehlende Konturen dieser noch ergänzen muß. Wenn man z.B. voraussetzt, daß Handlungen sich in Raum und Zeit abspielen, und erwartet, daß Koh 1,12-2,11 Aufschluß gibt über die zeitliche und räumliche Identifizierbarkeit und Individuierbarkeit des Ausgesagten, wird man bei näherem Zusehen enttäuscht: Die wenigen

Orts- und Zeitangaben sind so allgemein gehalten, daß sie sich jedem identifizierenden Zugriff des Lesers entziehen; angesichts dieser sich auf der außersprachlichen Ebene überwiegend verflüchtigenden Angaben bleibt es offen, ob die als persönliche Aktionen gekennzeichneten Handlungen tatsächlich individuelle und insofern an Ort und Zeit gebundene Erlebnisse sind oder ob sie Modellcharakter haben. Dies trifft besonders für Koh 2,4-11 zu, wo Angaben wie *l-pan-a=y bi=YRWSLM* kaum raumzeitlich zu konkretisieren sind, denn wer oder was "war" alles vor der Zeit, auf die sich der Erzähler bezieht, und von welcher Zeit spricht er?

Abschließende Bemerkungen

Die vorliegenden Untersuchungen ergaben, daß in Koh 1,12-2,11 anhand von Gliederungssignalen Teiltexte delimitiert werden können. Innerhalb des längsten dieser Teiltexte, Koh 2,4-11, konnten weiterhin verschiedene kohärenzbildende Elemente aufgezeigt werden. Das gewählte textlinguistische Verfahren konnte aber auch deutlich machen, an welchen Stellen und warum Teiltexte nicht kohärent miteinander verbunden sind, was dazu führt, daß Übergänge als unvorbereitet empfunden werden.

Kohärenz und fehlende Kohärenz, klare Information und unscharfe Andeutung: all dies sind Faktoren eines Textes, der nicht als Traktat zu verstehen ist, wenn man damit eine nach wissenschaftlichen Methoden erstellte umfassende Abhandlung eines Themas meint, und nicht als Sentenzensammlung, wenn das der Ausdruck für beliebig aneinandergereihte Aphorismen ist. Vielmehr handelt es sich bei Koh 1,12-2,11 um Teiltexte, die durch die gemeinsame "Überschrift" *'nī QHLT hayītī mälāk^c al YSR'L bi=YRWSLM* (1,12) und durch ihre parallele Gestaltung zusammengehalten werden.

Benutzte Literatur

- BARUÇQ, A., Art. Qohéléth, in: DBS 9. Paris 1979, 607-674.
- BERGER, K., Exegese des Neuen Testaments. Heidelberg 1977 (= UTB 658).
- BRAUN, R., Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie. Berlin/New York 1973 (= BZAW 130).
- BRETON, S., Qoheleth Studies, in: BTB 3 (1973) 22-50.
- CONTE, M.E., Coerenza testuale, in: Lingua e stile 15 (1980) 135-154.
- COPPENS, J., La structure de l'Ecclésiaste, in: La sagesse de l'AT. Gembloux 1979 (= BETL 51) 288-292.
- COSERIU, E., Textlinguistik. Eine Einführung. Tübingen ²1981 (= Tübinger Beiträge zur Linguistik 109).
- DAHOOD, M., Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet, in: Bib 33 (1952) 30-52. 191-221.
- GESENIUS, W./KAUTZSCH, E., Hebräische Grammatik. Hildesheim 1962 (= reprint von ²⁸1909).
- GÜLICH, E., Makrosyntax der Gliederungssignale im gesprochenen Französisch. München 1970 (= Structura 2).
- GÜLICH, E./HEGER, K./RAIBLE, W., Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten. Hamburg ²1979 (= Papiere zur Textlinguistik/Papers in Textlinguistics 8).
- GÜLICH, E./RAIBLE, W., Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse - J. Thurber, The Lover and his Lass, in: GÜLICH, E./HEGER, K./RAIBLE, W., a.a.O. 73-126.
- GÜLICH, E./RAIBLE, W., Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten. München 1977 (= UTB 130).
- JOÜON, P., Grammaire de l'Hébreu Biblique. Rom 1923 (Édition photomécanique corrigée 1982).
- KALVERKÄMPER, H., Orientierung zur Textlinguistik, Tübingen 1981 (= Linguistische Arbeiten 100).
- LAUHA, A., Kohelet. Neukirchen-Vluyn 1978 (= BK XIX).
- LEWANDOWSKI, Th., Linguistisches Wörterbuch. III. Heidelberg ³1980.
- LYS, D., Qohélét ou que vaut la vie? Traduction complète du livre, introduction générale et commentaire de Qo. I,1-IV,3. Paris 1977.
- OESCH, J.M., Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1979 (= Orbis biblicus et orientalis 27).
- ROUSSEAU, F., Structure de Qohelet I,4-11 et plan du livre, in: VT 31 (1981) 200-217.
- SCHWEIZER, H., Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. St. Ottilien 1981 (= Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 15).
- SHANK, H.C., Qoheleth's World as a Life View as seen in his Recurring Phrases, in: WThJ 37 (1974) 57-73.
- SKA, J.L., BHS: Corrigenda, in: Bib 64 (1983) 343.
- WITZENRATH, H., Süß ist das Licht... Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Kohelet 11,7-12,7. St. Ottilien 1979 (= Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 11).
- WRIGHT, A.G., The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet, in: CBQ 30 (1968) 313-334.

- The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in
the Book of Qoheleth, in: CBQ 42 (1980) 38-51.
- Additional Numerical Patterns in Qoheleth, in: CBQ 45 (1983)
32-43.
- WÜRTHWEIN, E., Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Bib-
lica Hebraica. Stuttgart 1973.
- ZIMMER, R., Stilanalyse. Tübingen 1978 (= Romanistische Arbeitshefte 20).
- ZIMMERLI, W., Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung? in: VT 24
(1974) 221-230.

On the Problem of Studying Israelite History
Apropos Abraham Malamat's View of Historical Research

Niels Peter Lemche - Aarhus

1. *The study of Israel's literary, historical and religious tradition:
The missing correlation*

A survey of the study of the Old Testament historical books during the last decade shows a predominance of studies dealing with the biblical scriptures as literature. From a historian's point of view several of these investigations into literary problems are most important since, after all, the analyses concern our most relevant source material. On the other hand the survey also shows that only a minority of the scholars who occupy themselves with the biblical literature, are seriously interested in historical issues as well. As a matter of fact many scholars seem not to understand the historical consequences of their own literary studies.

This judgment is fair even though the study of the history of Israel in many aspects has produced several new "revolutionary" hypotheses during the last ten years and notwithstanding the appearance of more than a few "histories of Israel", extending from the one by A.H.J. GUNNEWEG in 1972 to A.LEMAIRE's in 1981¹. Only a few (or rather none) of

1 We may think of A.H.J.GUNNEWEG, *Geschichte Israels*, Stuttgart 1972, S.HERRMANN, *Geschichte Israels*, München 1973 (2.ed.1980) and G.FOHRER, *Geschichte Israels*, Heidelberg 1977, and among

these presentations attempt to provide us with a new synthesis; they only confine themselves "to pouring new wine into old winebags". They deal with single issues or aspects of the Israelite history, but none of them has produced a new and essentially different synthesis covering the whole span of years from the Late Bronze Age to the Hellenistic Period. My opinion of the general situation is valid in spite of the relatively small number of scholars, who have provided us with new answers to some very important questions.

Three main themes have been in focus. The first of the four pillars supporting the common opinion of the history of Israel c.1970 A.D. was Martin NOTH's hypothesis of an Israelite amphictyony of twelve tribes. It has now collapsed, and I am not going to make a fuss about the amphictyonic hypothesis in this paper, partly because only very few scholars may be counted among the supporters of that theory today, partly because this year I intend to publish a separate survey of the discussion devoted to the question of the so-called 'Period of the Judges' during the seventies². The second pillar which has crumbled was the idea of an early 'Period of the Patriarchs' before the appearance of the historical Israel in the beginning of the Iron Age. This crucial problem was tackled by the historical investigations of Thomas L. THOMPSON and by the literary analysis of John VAN SETERS³. The third pillar on the

non-German representations J.HAYES & J.M.MILLER (eds.), *Israelite and Judaean History*, London 1977, and A.LEMAIRE, *Histoire du peuple hébreu*, Paris 1981. Cf. also the newest edition of J.BRIGHT, *A History of Israel*, 3.ed., Philadelphia 1981, and from Scandinavia B.OTZEN, *Israeliterne i Palæstina*, Copenhagen 1977.

2 N.P.LEMCHE, "Israel in the Period of the Judges" - The Tribal League in Recent Research, *Studia Theologica* 38 (1984), in print.

3 T.L.THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin 1974, and J.VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975. W.McKANE, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh 1979, is hardly a clear-cut exponent of the critics of THOMPSON and VAN SETERS, even though McKANE's approach

point of collapse is the notion that Israel originated outside of Palestine. This classic view of the origin of Israel has been vigorously attacked by various scholars, though irrespective of the rather pompous presentations made by some of them, they have so far only constituted a minority, and from a methodological point of view their argumentation is also somewhat inconsistent.

This situation is quite paradoxical, because those scholars, who like Norman K. GOTTWALD consider Israel to be the outcome of social processes among the Palestinian population, nevertheless provide us with a most traditional picture of the development of the biblical tradition. Thus even GOTTWALD sticks to the main lines of the amphictyonic hypothesis, since according to him the Old Testament tradition of Israel's earliest history must belong to the pre-monarchical period⁴. In their reconstruction of the history of the religion of Israel these scholars are amazingly conservative as well, and accordingly they consider the extraordinary Israelite religion, the worship of Yahweh, to have constituted the essential centre of ideological force among the early Israelites⁵. Confronting them - and this is the paradox - are on one side scholars, who advocate new hypotheses concerning the development of the Israelite religion,

is more conservative (or less radical) and more sympathetic to the possibility of some historical reminiscences in the traditions of the Patriarchal Age

4 Cf. N.K.GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979, 25-187, and 345-386. Cf. also G.E.MENDENHALL, *The Hebrew Conquest of Palestine* (1962), BARE III (1970) 117-120.

5 To MENDENHALL religion is the overriding factor. In pre-monarchical times Israel was a theocracy and its ruler was Yahweh. Cf. to this his *The Tenth Generation*, Baltimore 1973, and his rather eccentric review of GOTTWALD, *Tribes of Yahweh*, in his "Ancient Israel's Hyphenated History", in D.N.FREEDMAN and D.F.GRAF (eds.), *Palestine in Transition*, Sheffield 1983, 91-102. To GOTTWALD religion did not imply that ordinary political forces were not active in the stateless Israelite society, but religion was an integrated part of the constitution of early Israel, cf. *Tribes of Yahweh*, 599-602.

arguing that the specific Israelite religion was the result of a religious and ideological process and not a pre-existent fact, and on the other side scholars, who represent a much more radical understanding of the formation of the Old Testament tradition than f.ex. George E. MENDENHALL and GOTTWALD. Among the first group I would include Bernhard LANG because of his radical reconstruction of Israel's religious history, whereas his historical views follow the commonplace German tradition in the path of Albrecht ALT and Martin NOTH⁶. As a member of the second group I count Rolf RENDTORFF. During the last decade RENDTORFF has placed himself in the forefront of the critics of the literary tradition on account of his pentateuchal studies. This does not prevent him from writing an almost conventional synthesis of the history of Israel, which forms part of his new introduction to Old Testament studies⁷.

The Old Testament itself constitutes the fourth pillar, but although it has been shaken a little, it remains the most solid and is still considered the most important foundation for the study of the early history of Israel and its religious development. It is, however, my intention to test the solidity of this pillar. Simultaneously, I am going to comment on the consistent, but rather conservative view of the study of Israelite history, which Abraham MALAMAT represents. These remarks are in response to the contribution to the study of early Israel published by this scholar in *Theologische Zeitschrift* 1983⁸. I shall concentrate on MALAMAT's paper here as an example of the approach to history among not a few Israeli scholars - even though professor MALAMAT may not be considered "typical" of the dominating Israeli "archaeological approach" to the study of the Old Testament and Israelite history.

6 Cf. B.LANG, *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983, and in this book especially his "The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism", 13-59.

7 R.RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, 1-79.

8 A.MALAMAT, *Die Frühgeschichte Israels - eine methodologische Studie*,

2. Abraham MALAMAT on the "protohistory" of Israel

My comments shall concentrate on three aspects, all mentioned in MALAMAT's paper. The first point concerns the general methodology, the second point is the historical model, which forms the basis of MALAMAT's historical reconstructions. The third point of interest is MALAMAT's understanding of the biblical literature as a historical source. MALAMAT, as a matter of fact, joins the three issues in such a way that they seemingly are inseparable.

MALAMAT's point of departure consists in the endeavour to propose a new definition of the study of the earliest history of Israel, which he does not consider to be *prehistory* but *protohistory*⁹. The prehistory concerns the period *before* the emergence of Israel, whereas the protohistory covers the span of years from the appearance of Israel to the emergence of its polity, from which moment we speak of historical time proper. Protohistory therefore deals with the era from the settlement of the tribes in Palestine to the first kings, Saul and David. It is, nevertheless, an interesting fact that MALAMAT does not want to include archaeological issues among his topics in this connection, and he argues that archaeology is not really relevant to the discussion in his paper. MALAMAT put forward the assertion that Old Testament scholarship must avoid *the danger of hypercritical scepticism*, which harasses many contemporary biblical scholars. Even though the biblical tradition is not very precise in many details, it is, according to MALAMAT, necessary and correct to follow the biblical account in its broad outlines. His argument is well worth citing. The biblical account must be preferred at the expense of the modern reconstructions for the following reasons, "Chronologically,

ThZ 39 (1983) 1-16.

9 ThZ 39 (1983) 1. MALAMAT makes a distinction between *Frühgeschichte* and *Vorgeschichte*.

it <the biblical account> is closer to the historical events by thousands of years, and it is the production of the original scene and as a consequence it is without comparison much more familiar with the country and its topographical, demographical, military, ecological, etc., conditions and possibilities"¹⁰. To this it is necessary to add the "Eigenbe-grifflichkeit" of the ancient Israelites, their own conception of the biblical world.

The concrete historical method consists in the study of these broad outlines, and in this connection MALAMAT proposes a *comparative procedure*. As an example MALAMAT draws attention to the documentary sources from Mari concerning tribal society in the ancient world, and he mentions the impact of these sources on Patriarchal studies and on the question of the earliest Israelite society. To parry the argument of Thomas L. THOMPSON (but without adducing decisive new methodological viewpoints) he mentions four issues, which are supposed to illustrate, how the biblical traditions of the Patriarchs are supported by the Mari texts: chronology, geography, social life, and ethnico-linguistical matters¹¹. MALAMAT's conceptions are, however, based on a specific understanding of the character of an Israelite ethnic coherence before the monarchy. On the other hand it will be wrong just to equate his viewpoints with the notion of an Israelite military conquest by invading tribes which is nearly mandatory to other more conservative Israeli scholars - in spite of the evidence which now speaks against the biblical version of the origin of the Israelite society outside and inside Palestine¹². The idea of Israel as a nation in pre-monarchical times gives birth to

10 ThZ 39 (1983) 13.

11 ThZ 39 (1983) 11-12.

12 There is really no reason to dwell upon this theme nor to illustrate it with a host of examples. Among the newest examples of this approach I shall only mention the newest study by B.MAZAR, The Early Israelite Settlement in the Hill Country, BASOR 241 (1981) 75-85.

several dependent assumptions. Some of them are mentioned in MALAMAT's paper, but many other assertions may be possible: the ethnical unity of the Israelite tribes, which developed into the later national self-knowledge and identity, the distinctive Israelite character, the unique Israelite religion.

It is worth noting that in his paper MALAMAT introduces not a few viewpoints, which question the use of the biblical account as a historical source. He acknowledges the fact that no authentic document is present in the Old Testament, which bears testimony to any event belonging to Israel's earliest history. We only find secondary sources of a much later date. He admits as well that the sources have been literarily embellished. They are idealized, romanticized and ideologized by the later redactors and editors. All the same, he thinks that a rationalistic analysis of the late source material makes it applicable even to the study of the Israelite protohistory, and it is his firm conviction that the continuous account of the history of the society as presented by the Old Testament, is going to survive this rationalizing procedure, at least as a "conceptual model".

3. *The "authentic" sources*

On the other hand, the fallacies of MALAMAT's argument is easy to establish. His belief in the general reliability of the biblical account is based on the conviction that the events recorded in the traditions actually took place. Therefore Israel had to be an "ethnical unity" which was present in Palestine before the formation of the state (the author does not, however, discuss the idea of "ethnical unity" at all, whether it consisted in a particular race, a particular people, or only in a group of human beings, who had *chosen to live together* in order to improve their possibility of survival¹³. The prerequisite is, however, the biblical

account itself, and the reality of that depends on the reality of the events in question. If f.ex. there is no correlation between the "actual" immigration of the tribes and the biblical account of the conquest, it might be more profitable not to study the traditions in question in order to explore the earliest history of Israel, but in order to describe how the later redactors and story-tellers visualized the origins of their society.

Now, MALAMAT admits that there are no authentic sources present in the Old Testament dealing with the Israelite protohistory, and thereby he refers to documentary sources either contemporary with or not far removed from the event itself. This deficiency is not really improved upon by the few inscriptions from the period and the area, which inform us about Palestinian society and history in the second part of the 2.mill. B.C. In reality, only three extra-biblical sources are worth mentioning: the el-Amarna letters, dating to the first part of the 14.cent.B.C., the smaller Beth-Shean stela of Seti I from c.1300 B.C., and the "Israel-stela" of Merenptah from the late 13.cent.B.C.¹⁴. Even though the last-mentioned

13 Owing to the introduction of sociology into historical research, and not only evolutionistic social anthropological theory, but also modern process social anthropology, some scholars today demonstrate a much more varying and adequate understanding of the factors which are decisive when it comes to defining of the elements which constitute a people, a nation, than was common previously. Older scholars in sociology and the humanities stressed much too readily the idea of "the bond of blood", which they understood as a *biological relationship*. The idea of "the bond of blood" is just as much an *ideological expression* of national coherence quite independently of actual blood relationships. Cf. on the idea of *ethnicity* the survey of R.COHEN, *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*, *Annual Review of Anthropology* 7 (1978) 379-403, and the clever use of this conception by f.ex. K.A.KAMP and N.YOFFEE, *Ethnicity in Ancient Western Asia During the Early Second Millennium B.C.*, *BASOR* 237 (1980) 85-104.

14 As to the EA-archive, citations should be unnecessary. To the inscription of Seti I I shall only mention ANET³ 255. The newest re-

text bears witness to the fact that a society called "Israel" existed in central Palestine as early as in the second half of the 13.cent.B.C., it is impossible on the basis of this scant source material to reconstruct the history of this society, or to establish a valid picture of the institutions of this Israelite society. Therefore, it is wrong to leave out of consideration the archaeological evidence in a discussion devoted to the principles of the study of pre-monarchical Israel. As a matter of fact, the archaeological evidence presents us with the only substantial primary data belonging to the period of interest.

Therefore, the archaeological evidence is not only interesting and important to any discussion which deals with the study of early Israelite history as said by MALAMAT, it is even, to put it straight, by far the most relevant source material. After all, archaeology poses many problems for the writing of a continuous description of early Israelite history in the Old Testament. Plainly spoken, only few scholars or none would seriously have disputed the reliability of the Old Testament account of the conquest of the Land of Canaan by the Israelites if the archaeological evidence did not exist. Generally, I suppose that this fact is common knowledge, and of course I am not going to present my argument in detail here. I shall only refer to the remarks of J.MAXWELL MILLER that today no archaeological defense of the biblical account of the emergence of Israel is viable¹⁵. In another contribution MILLER himself pleads a model of the immigration congenial with the reconstruction of Albrecht ALT¹⁶. Likewise, a number of Israeli scholars now share the views

view of Merenptah's Israel-stela is the one by H.ENGEL, Die Siegesstele des Merenptah, *Biblica* 60 (1979) 373-379.

15 J.M.MILLER, W.F.Albright and *Historical Reconstruction*, BA 42 (1979) 40.

16 Cf. the presentation by MILLER in HAYES & MILLER, *Israelite and Judaeen History*, 213-284.

of ALT following in the foot-steps of the late Yohannan AHARONI¹⁷ - perhaps a little late, since at this moment serious attacks are directed against ALT's solution to the problem of the origin of Israel. It is very important at this point to stress the fact that the archaeological evidence does not support either the biblical account of the conquest or ALT's *sociological* model. On one hand, while it disproves the various conquest stories in the Book of Joshua, it does not comply with any details, nor does it present an alternative time horizon for the conquest¹⁸. On the other hand, the supporters of the theory of a nomadic infiltration into Palestine are not going to be buttressed by archaeological research, because no cultural innovations of any importance occur in Palestine during the last centuries of the 2.mill.B.C., except cultural traits, which owe their presence to the arrival of the Sea-Peoples, or traits, which turned up as a consequence of an indigenous cultural development in the country¹⁹.

- 17 Cf. Y.AHARONI, Nothing Early and Nothing Late, BA 39 (1976), 55-76. Cf. also his review of the immigration period in his posthumously edited *The Archaeology of the Land of Israel*, London 1982, 153-191.
- 18 I.e., if it was possible to change the time for the conquest from e.g. c.1225 B.C. to c.1450 B.C., because at that moment there existed a chronological coherence between the various events recorded by the Book of Joshua, then it was a simple solution to "move" the immigration. Such coherence is, however, untenable.
- 19 Two phenomena, the "four-room-house" and the "collared-rim" pottery can no longer be interpreted as specific Israelite cultural traits. The pottery also shows up at Sahab, well to the east of modern Amman in Jordan, and in abundant quantities, cf. M.M.IBRAHIM, *The Collared-Rim Jar of the Early Iron Age*, in R.MOOREY and P.PARR, *Archaeology in the Levant, Essays for Kathleen Kenyon*, Warminster 1978, 116-126, and the four-room-house was not, in spite of the discoveries at Tel Masos and the interpretation of it by V.FRITZ, *Die kulturgeschichtliche Bedeutung der früheisenzeitliche Siedlung auf der Hirbet el-Mššš* und das Problem der Landnahme, ZDPV 96 (1980), 121-135, specific Israelite. Serious objections to the theory about its origin, put forward by FRITZ, ruin his thesis, cf. N.P. LEMCHE, *Early Israel* (forthcoming). Moreover, this house type has now also been found in ancient Moab as well as Edom, cf. J.M.MILLER, *Site Identification: A Problem Area in Contemporary Biblical*

Thus there was no break in the cultural evolution, there was no increase of the population. The only fact which may be demonstrated archaeologically is a cultural, economical and demographical decline of the cities accompanied by a growth in village culture in the mountains. The villages did not, however, represent a new culture, rather the cultural tradition from the cities survived in the villages and only changed gradually²⁰.

Thus the *contemporary* information from the 2.mill.B.C. can not be used in support of the continuous historical account in the Old Testament irrespective of the number of scholars, who have maintained that this or that city was destroyed by the Israelites or this or that village was founded by Israelite newcomers (because it was situated in a territory, which at a later date belonged to the Israelite states). Of course the reason is the lack of infallible criteria, which would make it possible for us archaeologically to mention a culture by name, which never informs us of its identity. When f.ex. the villages in the Galilean mountains are generally considered to have been Israelite, the only reason being that the area concerned without doubt belonged to the Israelite state during the time of the monarchy. Irrespective of the tribal lists in the Book of Joshua we have no proof of the "Israelite" identity of these villages in the Early Iron Age; we don't know whether or not they belonged to the "Israel" mentioned by Merenptah²¹. The archaeological evidence is in fact mute as to the identity of a specific material culture, which is proven by referring to earlier periods in the history of Palestine as the Early Bronze Age or the Chalcolithic Period. After all, who would dare to place an ethnical tag on the Khirbet Kerak ware or the pottery from Tuleilat el-Ghassul?

Scholarship, ZDPV 99 (1983) 127 n.24.

20 On this LEMCHE, Early Israel, part II, chapter 7.

21 Cf. on these villages Y.AHARONI, Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries, Antiquity and Survival II/2-3 (1957) 131-150, and finally his contribution to the Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II (1976) 406-408.

4. The historical exactitude of the biblical tradition

The only reason to believe that we may rely on the Old Testament account of the early history of Israel is the conviction that the authors, who wrote this account, were just as meticulous in their historical research as modern Western scholars are, and scholars who adhere to this view are also obliged to maintain that the ancient Israelites were almost objective or neutral observers, who did not intentionally distort their sources. As regards the conquest narratives, we already know that they could not be relied upon as authentic reports. The redactors either deliberately distorted the real facts, or they had no clear idea of the historical events - we may follow the viewpoint most congenial with our own mind. If they were not really informed as to conditions in Palestine during the 2.mill.B.C. we cannot, of course, follow MALAMAT when he argues that their historical knowledge was considerably better than ours because of their temporal proximity to the events themselves. If they knew about the historical development in the stateless period the consequence is that the Israelite history writers were not neutral observers, but deliberately wrote their account of the history by combining the facts according to other criteria than those utilized by modern historians. In both cases their qualifications for writing an even approximately accurate history of Israel were inferior to ours, although they themselves belonged to the society whose history they tried to reconstruct.

Both arguments are used by MALAMAT in order to prove his assertion of the fundamental applicability of the Old Testament account of Israel's history, but as a matter of fact they are mutually contradictory. Maybe he has not taken into consideration the importance of the conflict between the archaeological evidence and the written account in the Old Testament. The archaeological evidence is the *primary* source material because it contains the contemporary sources, even though only a few inscriptions have yet appeared. The Old Testament contains secondary source material simply because

it was only reduced into writing at a later date. To prove the historical exactitude of the Old Testament sources it is mandatory to demonstrate that the reconstruction of the history of Israel in the Tetrateuch and the Deuteronomistic History respectively is accurate and that the redactors themselves were anxious to present a *historically accurate picture* of Israel's past.

Even though these remarks were inspired by MALAMAT, whose subject is the pre-monarchical period, I shall concentrate on the Deuteronomistic History because the possibility that real and accurate historical reminiscences have survived in this work is far greater than in the case of the Tetrateuch. Any result obtained as to the biblical description of the history of the monarchy has consequences as well for the prehistory (or "proto-history"), because the result is an indication of the methods followed by the biblical authors when dealing with the past.

As my first example I shall quote the narrative of David's rise to power (1.Sam 16-2-Sam 5). I am able to make this section short because of my previous publication of a study, in which I tried to demonstrate that this narrative most of all must be interpreted as a pamphlet with a propagandistic aim, and that it was the intention of its author to clear David of the suspicion of any complicity in the fall of the house of Saul²². That my aim was not too far off is confirmed by the fact that some other studies have now appeared, which generally share my views, and in the paper of P.KYLE McCARTER there even is some verbal agreement²³.

It is difficult to establish the exact date of the story of David's

-
- 22 N.P.LEMCHE, David's Rise, JSOT 10 (1978) 9-25 (originally printed in Dansk teologisk Tidsskrift 38 (1975) 241-263).
- 23 See P.KYLE McCARTER, The Apology of David, JBL 99 (1980) 489-504 (compare our use of the latin idiom *cui bono*). See in the same issue also J.LEVENSON and B.HALPERN, The Political Import of David's Marriages, JBL 99 (1980) 507-518, and J.C.VANDERKAM, Davidic Complicity in the Death of Abner and Eshbaal, JBL 99 (1980) 521-539.

rise. Several proposals have been submitted spanning the years from the reign of king David himself to the deuteronomistic era. It is, however, certain that the deuteronomistic redactors re-edited the narrative, but as a whole the basic tradition seems to be of an earlier date. In reality nothing contradicts the possibility of its Davidic origin. If we assume that this is the case (and it must be stressed that this is only a working hypothesis), the presentation of the narrative says a lot about Israelite "history writing". So far it is adequate to maintain that it is the positive object of the narrative to clear David of some onerous accusations, and if David or some member of his staff was responsible for the actual form of the narrative, then he did not try to present the facts as they once took place, and it did not occur to him at all that he ought to write a neutral version of the events. It goes without saying that this kind of history writing was deliberately subjective, influenced by ideological motivations, and had a clear-cut propagandistic aim. Some were to be impressed, others to be countered, and the king to be cleared of suspicion of guilt. Of course the narrative does tell us how David became king of Israel, but primarily it is not a witness to the actual political circumstances, it is a testimony to the opinion of David of his career, or in the case the narrative was only composed at a later date, to the opinion of that time.

It is, however, most interesting that the apology of king David is not unique. On the contrary, it belongs to a tradition, which goes back at least as far as to the Late Bronze Age or even earlier. Several years ago Giovanni Buccellati called attention to the striking similarity between the fates of king David and king Idrimi of Alalach as far as concerns the general aspects of their respective seizure of power²⁴. It might only be sheer coincidence that the fates of two such individuals

24 G.BUCCELLATI, La "carriera" di David e quella di Idrimi, re di Alalac, *Bibbia e Oriente* 4 (1962) 95-99.

were very much the same, that is, if we read the two narratives recording the events as neutral testimonies to their careers. Now, Mario LIVERANI has demonstrated that the inscription of Idrimi is not to be considered a precise and neutral account of the events leading to his seizure of the throne, even though it was authorized by the king himself (the inscription is written on his statue), but the narrative must be considered a piece of propaganda and was written according to a pre-existent literary and ideological pattern, which also appears in the classic fairy-tale of the youngest brother, who leaves his paternal home to carry off the princess and the kingdom²⁵. Moreover, LIVERANI has shown that this fairy-tale or at least its basic structure was well-known in the Late Bronze Age and was used as a whole or in parts in different places²⁶. Thus it is not unreasonable to assume that also the narrative of David's career followed such a pre-existent pattern, which formulated "the rules for such stories". Or, to put it differently: if the message contained in the narrative about young David was to be accepted by its

-
- 25 M.LIVERANI, *Partire sul carro, per il deserto*, AIUON NS 22 (1972) 403-425. The Idrimi inscription is translated in ANET³ 557-558. The most recent comprehensive revision, translation and commentary as well as biography are presented by M.DIETRICH and O.LORETZ, *Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalach*, UF 13 (1981) 201-269. Many of the questions up for discussion in the present paper are also discussed by DIETRICH and LORETZ, such as the relations between a literary product and historical reality, but as I read their treatment of the inscription and its problems it is my firm impression that the two authors have not fully grasped the basic radicality of LIVERANI's view on the application of ancient sources in historical research.
- 26 Cf. LIVERANI's reference to the Egyptian fairy-tale "The Pre-destinated Prince", and to other Egyptian parallels in his article on Idrimi, AIUON 22 (1973) 403ff. Other examples of this genre are perhaps the story of Joash (cf. M.LIVERANI, *L'histoire de Joas*, VT 24 (1974) 438-453) and of course the apology of Hattusilis III. As to his view on ancient historical texts cf. M.LIVERANI, *Memorandum on the Approach to Historiographic Texts*, *Orientalia* NS 42 (1973) 178-194.

audience (or by its readers) it had to follow a definite literary pattern. If not, it would have failed because of lack of understanding. The historical facts had to be manipulated with the purpose of bringing them in accordance with the pattern.

Perhaps it is necessary to counter an objection, which may be raised at this point. Someone might consider it unwarranted to doubt the general historical exactness of, in this case the deuteronomistic writers because of the content of their sources, which were not originally drawn up by them. As this objection runs, these documents were just handed over to them and were only the subjects of a slight redactional treatment in order to adjust them before they were included in the Deuteronomistic History of Israel. The redactors did not, however, deliberately distort historical reality. We may answer this objection by calling attention to the fact that on the other hand they did not try to correct the older traditions to adjust them to the "real" events of the past. Thus, in their redactional work with older historical sources they did not demonstrate that critical acumen, which we normally attribute to proper historical research. I think we have to admit this fact, and if so, we also have to part with the idea that the Israelite "history writing" is to be considered a true history writing, or else we must acknowledge that even though they were closer in time to the reign of David the deuteronomists did not have a better knowledge of and were better prepared to describe that period than we are. As a matter of fact, it should be stressed that we have to yield in both instances.

In order to illustrate this point I shall quote two more traditions which survive in the Deuteronomistic History, 1.Kgs 20 and 22, the accounts of the wars between Ahab of Israel and the Aramaeans. Some years ago it was demonstrated that these wars never took place. This correction was, however, not exclusively based on information given by the Old Testament; rather, it depended on written sources of Assyrian origin, which inform us about the era of the House of Omri²⁷. They clearly show that Ahab was an

ally of Damascus to his death. It is hardly likely that during the summer period he fought as a member of the same coalition as the Aramaeans, whereas in the autumn after the departure of the Assyrian armies he turned against his allies to the east in order to train his soldiers. This is a well-known fact, and we have no reason to oppose H.-C.SCHMITT, who maintains that the traditions concerning the "Aramean wars" of king Ahab have been inserted in the wrong place and belong to a later period, perhaps a generation or two later than the fall of the Dynasty of Omri²⁸. If we were to oppose SCHMITT the reason would be the alternative, which was proposed by B.O.LONG in a lecture at the I.O.S.O.T. congress in Salamanca in 1983. According to LONG the two chapters, 1.Kgs 20 and 22, are just two examples of *fictitious history writing*, drawn up by the deuteronomistic "historians" *without any historical background*²⁹. The reason why the deuteronomistic writers chose to invent such narratives is not too difficult to explain and their behaviour was not without parallels. Precisely the same kind of fictitious history writing is rather common in the books of Chronicles, and the deuteronomistic method must be compared to the Chronicler's procedure, as was demonstrated by Peter WELTEN more than ten years ago. If the Chronicler wanted to describe a certain king in a positive way he invented stories suitable to throw a positive light on the king in question, and *vice versa*. Furthermore, available to the Chronicler was a whole series of preconceived *topoi*, which were arranged according to the author's requirements³⁰.

27 Cf. ANET³ 276-281 on the inscriptions of Shalmanasher III.

28 H.-C.SCHMITT, Elisa, Gütersloh 1972, 60-63 (he claims the original records to be no earlier than c.800 B.C.).

29 B.O.LONG, Literary Artistry in Biblical Historiography: 1-2 Kings. This lecture has not been printed yet, but a short summary is to be found among the congress abstracts, p.31 (SC 9).

30 Cf. P.WELTEN, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern, WMANT 42, Neukirchen 1973.

5. Rationalizing ancient historical sources

Thus the myth of dependable Israelite history writing must be refuted. Such an idea is not only wrong, it is totally false. This discovery is not at all new, except that my wording is perhaps more radical than usual. Nevertheless, the majority of Old Testament scholars who have occupied themselves with the study of Israelite history with Martin NOTH as a spectacular exception, have based their research on the biblical account; that is they have followed it in its "broad outlines". When I mention NOTH as an exception this is due to the fact that he correctly saw that since the formation of the tradition about the earliest Israelite history took place in the tribal league, these traditions are primary sources to the "amphictyony" and only secondary sources to the early history before the establishment of the confederacy³¹. As I have mentioned elsewhere the problem today arises because of the dismissal of the amphictyonic hypothesis. When we disregard the idea of a great Israelite tribal confederacy in the last centuries of the 2.mill.B.C., we by necessity have to find another "Sitz im Leben" for the ideology of the twelve tribes, which forms the backbone of the historical tradition³². On the other hand scholars have been somewhat hesitant, when it comes to rethinking the historical traditions of ancient Israel. The following quotation by LIVERANI may illustrate this point:

"The indolence of the historians is high, and when they deal with a certain period and they are confronted by a continuous account of the course of events, which already has been included in some sort of 'ancient' documentary source (which is perforce not contemporary with the events themselves) they are all too happy to adopt the account, and they confine their work to a paraphrase of it or even to a rationalizing version of it"³³.

31 Cf. M.NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, chapter III, "Die Traditionen des sakralen Zwölfstämmebundes", 105-130.

32 Cf. N.P.LEMCHE, *Studia Theologica* 38 (1984).

33 Quotation from M.LIVERANI, *Storiografia politica hittita II*:

The quotation introduces a (from a methodological point of view) most penetrating demolition of the picture the Hittites held of their oldest history, which is presented as a continuous narrative in the edict of Telipinus³⁴. Bit by bit LIVERANI demonstrates how the description of the Old Hittite Kingdom was reconstructed in a biased way in this document of the 16.cent.B.C., and was edited with a most definite purpose, motivated by the ideological and political circumstances which prevailed during the reign of king Telipinus. Thus, we are confronted with a continuous historical documentary source, which was drafted by the society, whose history was the subject of the document in question, whereas the span of years between the piecing together of the document and the events contained in it is even shorter than in the Israelite case. Nevertheless, it is possible to point out several historical inaccuracies (even basic ones) as well as deliberate distortions in the edict of Telipinus. In no way does the document represent a primary source to the Old Hittite Kingdom; it is the reconstruction of a later period.

The usual procedure has generally consisted in a paraphrase of such a documentary source by rationalizing means. This method was, however, already rejected by Eduard MEYER in the beginning of this century. I shall quote MEYER's remarks on methodology in spite of the fact that they were cited by Helmuth ENGEL only a few years ago. The quotation is so expressive that it deserves all possible attention:

"Besides, then and now I regard every endeavour to be futile and beyond dispute, which tries to answer these questions or even to translate the Israelite sagas into history according to the very much appreciated fashion. Generally, they deliberately skip -

34 Telipino, ovvero: Della Solidarietà, Oriens Antiquus 16 (1977) 105. The Telipinus Edict has been translated by J.FRIEDRICH in AO 24/3 (1925) 21ff., and by E.H.STURTEVANT and G.BECHTEL, A Hittite Chrestomathy, Philadelphia 1935, 183-193.

without considering how fantastic the enterprise is - half a millennium and deal with the narratives as suitable historical sources, irrespective of their youth and after they have brushed them up by rationalizing means. They even consider these sources to be the imperturbable basis of Israel's nationality and religion³⁵.

Irrespective of the youth of the Old Testament narratives many scholars have preferred to paraphrase their content in spite of the fact that the same scholars are perfectly acquainted with the late date of the documents in question. In principle, the procedure has been the same, no matter whether we speak of a Protestant or a Catholic milieu. Though, nowhere is the paraphrasing technique so dominant as in contemporary Israel. Here historical research has to a large degree been reduced to new "original" collocations of various sources in the Old Testament, and to the use of a mostly rather heavy-handed comparative method utilizing extra-biblical evidence.

The root of the difference between modern historical reconstruction of the Israelite history and the procedure of the biblical writers themselves is really the discrepancy between the now classic Newtonian (but now obsolete) picture of the world and the picture of the world supposed to be present in the Bible. This incongruity between our picture (the "popular" scientific) and the biblical picture seems to be destructive, because it is so difficult to harmonize them. In reality, *the problem is a logical one*, because the fundamental issue concerns the choice of a criterion of truth in the modern Western World and in the ancient oriental societies. The Western biblical scholar may obscure his own possibility of understanding the ancient writings as far as he is tempted exclusively

35 Quotation from E.MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906 (reprinted 1967), 50. Cf. also H.ENGEL, *Die Vorfahren Israels in Agypten*, Frankfurter Theologische Studien 27, Frankfurt a/M. 1979, 77-78.

to judge the scriptures according to a European criterion of truth. A certain item, event, etc., is either true or it is false, *tertium non datur*. The law of gravitation is valid or it is not valid, and if the law is valid, then everything behaves according to its rules. When this criterion is transferred to biblical studies the result is that either the statements of the Bible are true, or they are false; a third possibility does not exist. If a statement is true, it cannot at the same time be false, because the distinction is absolute. This attitude is characteristic of modern man, and we are generally unable to acknowledge the independent validity of any other picture of the world than ours. Evidently, we are not at all prepared to acknowledge the importance of any other picture, even though it might be done without disregarding our own picture as inferior, perhaps quite to the contrary, but *we are not even prepared to acknowledge the possibility that other pictures exist*.

Of course I have pushed my argument to extremes here, but in reality it is not unreasonable to understand a great deal of biblical study in the light of this attitude. The actual reason is that we under no circumstances are able to imagine a history writing, as represented, e.g., by the biblical history books, which is unrelated to any objective reality (in spite of the fact that we belong to a cultural environment, in which the novel has been carried to perfection). After all, our own historical writings are always related to events, which took place (we believe) in the real world at a fixed time and place.

6. "Neutral" or "biased" reconstructions of history

In every aspect of historical research the salient point is one's view of the source material. In a forthcoming history of Israel, which has been written according to some new principles, I polemize against the endeavours to dig out the historical reality at all costs. In fact, it is only the a priori assumption of the scholars behind these efforts that

there must be a historical substance, whereas it is quite possible that such a kernel is not present, as in Per Gynt's onion³⁶. It goes without saying that in this connection it is most important to distinguish between contemporary sources and later sources. Therefore it is impossible for me to subscribe to the proposed distinction between "protohistory" and "prehistory". The classical definition is still the best, and it maintains that the historical period is the era from which contemporary written sources survive. If such documentary evidence is not present, then it is not historical time, and in this connection it is totally insignificant whether or not we distinguish between prehistory and protohistory. Admittedly, the boundary between contemporary and later sources is only a quantitative and not a qualitative difference, since also the contemporary sources describe something after it took place and according to the interpretation of the witnesses. Nevertheless, the majority of historians naturally prefer, and rightly so, sources which are close in time to the events themselves at the expense of later sources. Thus we may say that the closer a written account is to the period in which a certain event is supposed to have taken place, the more likely it is that the document informs us about a real historical event. If the documentary source belongs to a period perhaps separated by a generation or two from the episode which it describes, the uncertainty factor multiplies, because now we neither know for sure if the document is talking about a real historical event, i.e. something, which once took place, nor do we know if it is a historical source at all and not a novel, a fairy-tale, or at least some kind of fictional literature.

36 In this connection I refer to my "Det gamle Israel. Samfundet og historien" (Ancient Israel. The Society and its History), which is likely to appear in print this year. The book will be in Danish, but an English version might be feasible at a later date. As to the question involved I must refer to the second chapter "Teksten og historien" ("The document and history").

I have already pointed to some examples which show that this uncertainty factor is most decisive when there is a question of the evaluation of a particular historical document in the Old Testament. At the same time, this tells us that the boundary between the historical period and prehistory is not absolute but flexible, as some traditions have survived, which may not be considered proper historical documents, even though they derive from the so-called historical period, the era of the Hebrew kingdoms. In fact, they most of all express the capability of the then-contemporary and later history writer's imagination.

Therefore I may conclude that the notion of a neutrally minded Israelite history writing is absurd; neutral reports were never the goal of Israelite "historians" and therefore they never existed (it is only arm-chair European scholars, who may kindle such an ideal). The basis of this categorical assertion is, on the other hand, solid and consists of several strata.

The first stratum, the first reason, is based on sociological arguments. Is it likely that there existed an audience to the kind of history writing in Israel, to which we are accustomed today? Did the ancient Israelites read history just as we do? As we try to answer these questions, it is necessary to stress that in spite of the written sources, which have survived, Israelite society was predominantly orientated towards oral communications just as most peoples are, who have not been part of the same cultural development as the Western World during the last few centuries. Accordingly, an author who is interested in the reception of his message among his audience, by necessity uses the kind of narrative which is most likely to impress his listeners or readers. In a oral society the narratives generally have to contain a "point", some kind of instruction. The narrative must be relevant to the audience. For the same reason we should expect the traditional genres of narratives to have played an important part in the oral presentations of a certain tradition. After all, the use of a well-known pattern at the beginning of a narrative prepares the audience for

the point, which the audience knows will come. Finally, the use of pre-conceived forms also enables the author to surprise his listeners by introducing an unexpected point, as Isaiah perhaps did by quoting the "song of the wine-yard" (Is 5,1ff.). So far there was really no difference between the history writing in the Old Testament, in the ancient Near East or in the Classical World.

I have already adduced examples of the presence of preconceived narrative patterns and I am not going to repeat myself here. Though, it is most interesting that the redactors of composite works like the Tetrateuch or the Deuteronomistic History did not select the narratives arbitrarily. On the contrary, the choice of narratives followed their points, which seemed most fit to promote the message of the authors. This is not just another postulate. As to the Deuteronomistic History we can be sure that a specific view of Israelite history governed the principle of selection. On the other hand there is no reason to believe that the deuteronomists themselves "invented" the narratives which they included in their history (at least not normally). It is true that they were responsible for the appearance of the narratives, but the several different narrative forms which the deuteronomistic writers used show that the narratives in question were older than their inclusion in the Deuteronomistic literature (as a matter of fact, from a literary point of view their history is rather heterogenous). The only exceptions, which do not follow the normal narrative technique, are the small sections, which weave together the reigns of the various kings and which we normally consider to be quotations from the official annalistic literature of the two Hebrew kingdoms (*pace* TIMM)³⁷. Strictly speaking, they only transmit

37 The common view of these "annalistic notes" is called into question by S.TIMM, *Die Dynastie Omri*, FRLANT 124, Göttingen 1982, 14ff. I shall not in this place try to take up TIMM's argument in a serious way. I shall only put forward this simple observation: The fact that in the critical periods, during which the Northern Kingdom

neutral information and their purpose is not to impress the readers in any way. This the deuteronomistic redactors acknowledged and they tried to influence the neutral attitude of the notes by adding their own evaluations of the kings.

When the deuteronomistic history writing (and it is also possible to include the Yahwistic, the Priestly and the Chronicler's histories) most consciously collected pre-existent traditions and combined them according to a historical scheme, which they themselves constructed, the reason was not that they wanted to present a *subjective* account of the Israelite history instead of an *objective* version. This alternative was simply not relevant to them (they would not, plainly spoken, have understood that there was a problem involved). This is the second stratum of my argument and it depends on the criterion of truth, which I referred to above, and which was relevant to the peoples of Antiquity. This criterion of truth was conditioned by the idea of causality in the Ancient Near East. I shall be brief, but the argument will be presented in a more elaborate way in my forthcoming history of Israel. The argument on which the deuteronomists based their history was the fact that they considered Yahweh to be the cause of historical events, whereas we understand these events as the outcome of social, economical, political and cultural processes in the Israelite society. Since this was the opinion of the deuteronomists it had consequences as well for their history writing³⁸. Since it

was on the brink of disaster, the chronological information becomes rather imprecise indicates that the deuteronomistic redactors had no chronological information about these periods and had to rely on not too precise guesswork, because official annalistic records were not available (did not exist).

- 38 The deuteronomistic theology of history has been analyzed by several authors, perhaps no better than by the late G.VON RAD (f.ex. in his *Theologie des Alten Testaments I*, München 1957 (4.impression 1966), 346-359). Consequently, there is really no need to take up the question in this paper. The question here is not the content of the deuteronomistic theology but the consequences

was the opinion of the ancient Israelites that Yahweh governed the fate of his people and even punished Israel because of her transgressions, then every record of the Israelite past must necessarily talk about the acts of God; if they did not, they were not included, as they would have been considered improper or even false. The notion that it is possible to distinguish between two categories of arguments, one representing a theological cause of events, the other a "naturalistic" one, would have been absurd to ancient peoples and therefore pointless. Thus, the deuteronomists submitted a narrative to redactional reworking in order to make it fit their theology of history. This was not a historical forgery, as it was considered to be true history. It is irrelevant whether the historical account was true or false, since it was simply the capability of the narrative to illustrate that Yahweh was the God of history, which decided the inclusion of the narrative in the Deuteronomistic History.

My third argument is related to the preceding one. The so-called "primitive" idea of causality which governed the deuteronomistic redactional work had as its principal presupposition the common conception of the world in those days. After all, everybody considered his fate an expression of the will of God, the outcome of his God's approval or rejection of his behaviour. Therefore, ancient peoples structured their experiences according to this "logical" pattern and simply did not conceive of reality as we do. Again, I have to draw attention to LIVERANI, not in order to bore my readers, but because I doubt if any other Near Eastern scholar has explained the importance of the primitive idea of causality in a way comparable to this Italian assyriologist. At this instance I shall quote LIVERANI's paper on king Rib-Adda of Byblos as the "righteous sufferer"³⁹. It is the intention of LIVERANI in this

of the application of such a theological framework to historical studies.

39 M.LIVERANI, Rib-Adda, *Giusto sofferente*, AOF 1 (1974) 175-205.

article to show that in his letters to Pharaoh, indeniably contemporary documents, Rib-Adda described "the circumstances" not as they were, but as he perceived them, and he looked at them not as they were, but in accordance with a preconceived pattern. Furthermore, he structured his description of his experiences by using this pattern.

7. *Reconstructing ancient history*

Thus we may conclude that there exists an almost absolute contrast between our idea of history and of the world and the one common among ancient peoples. Therefore, from the beginning the endeavour to reconstruct the historical course of events on the basis of a single documentary source from the Ancient Near East is really without prospect of success. In order to arrive at something which we may consider a reflection of what happened we have to make the purpose of the authors clear and to explain how and why they were influenced by it. This was my aim in my paper on the history of David's rise. This procedure is, however, not without its own problems, because it is only suited to show if the document was a piece of propaganda, and for that reason it leaves us in the dark as concerns the real course of events. After all, the accusations against David were no more "neutral" than his apology. My study of this narrative was guided by the fact that the various episodes in which David claimed to have played no rôle demonstrate an astonishing continuity. Between them they indicate that David deliberately strived after the throne of Saul.

On the other hand this procedure is first and foremost dictated by necessity and to be candid, its results are highly hypothetical, even though many familiar historical reconstructions depend on the same method, because of the lack of other information, which would have enabled us to check the biblical sources. An exceptional case is the wars of Ahab, and

of course we possess other written documents outside the Old Testament which we may utilize to check the Deuteronomistic History and, clearly enough, the deuteronomistic version is not *invariably* wrong. Though, in the case of the prehistory, but also to some degree in the case of the historical period, we must admit that external evidence for checking the biblical narratives is not available. Moreover, the lapse of time between the assumed "historical" events in the pre-monarchical era and the written narratives dealing with them in the Old Testament is so conclusive that it must be considered absolutely wrong to think that the Old Testament narratives form a point of departure for the historical study of Palestine during the later half of the 2.mill.B.C. *The Old Testament narratives are, perforce, secondary historical sources.* Apart from the above-mentioned exceptions no written reports of the fate of Palestine in pre-monarchical times exists, which are only approximately contemporary with the period in question. What we have is an abundance of archaeological material, which is our primary source.

It goes without saying that any endeavour to describe the earliest history of Israel on the basis of such source material must fail, as the biblical reconstruction of the stateless period is in no way supported by the primary evidence, neither in its broad outlines nor in its details. To the contrary, the primary sources mostly contradict the Old Testament version where it is possible to combine the two bodies of source material, an event which is, however, exceptional. The only way open to us is to propose some hypothetical "heuristic" model and to reconstruct history so that the model used is not at variance with the available primary sources, but rather to the contrary is supported by them. If such a reconstruction differs fundamentally from the Old Testament, the outcome is not that our reconstruction is wrong, but that we are forced to reconsider our understanding of the Old Testament traditions.

MALAMAT's insistence on using the Old Testament as a "conceptual model" (in fact a *heuristic* model) cannot be sustained. Not because he is wrong from a methodological point of view, which he is not, the Old Testament

being a most obvious starting point for the study of Israelite history and even prehistory. The Old Testament model - or account - of early Israelite history is, however, disproved by the archaeological sources to such a degree that I consider it better to leave it out of consideration. As a consequence, the real issue at stake is the right and wrong use of the Old Testament source material which derives from a culture quite different from ours and therefore problematic to us. Evidently, much modern historical research dealing with the fate of ancient Israel is at the present trapped in a *cul-de-sac*, and the reason is our ethnocentric, European and Western concepts of the world. When, generally, Israeli scholarship on the Old Testament seems to be more conservative than f.ex. German and Scandinavian research the reason is likely to be that very few historians are able to describe the history of their own nation in an unbiased way, because they are themselves part of that history. Of course any historical reconstruction is to some extent "contemporary history" as maintained by Benedetto CROCE, i.e. it reflects the ideas of ours more than of (in this case) the ancient Israelites. Nevertheless, it is our duty as historians to reduce our personal involvement as much as it is possible even though it is impossible to be totally "neutral".

Appendix

The present paper was almost concluded when I received the new monograph of John VAN SETERS on historiography⁴⁰. Although the subject is of course related to the presentation here of some problems connected with the study of the history of Israel, it does not interfere with my argument.

40 J.VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven 1983.

Rather, I should say that my argument may be turned against VAN SETERS to some degree, not in a serious opposition to his ideas, but as an indication of some problems which are obviously present in his book. VAN SETERS evidently, is more interested in the study of the historical tradition than in the study of history. By taking up such a position VAN SETERS misses one important aspect of any historical tradition, namely the dialectical relationship between the written report and the actual event itself. It goes without saying that I don't intent to say that we may reach the actual event. Nevertheless, the event provoked the written record of it, and there must be some relationship between the event and the record, even a negative one as I demonstrated by referring to the biblical account of the conquest. By neglecting this aspect VAN SETERS to some degree misses some characteristics of Israelite history writing (although he has pointed out several other, even important aspects). These remarks can be illustrated by quoting his treatment of the narrative of David's rise⁴¹. VAN SETERS stresses the quality of it not as a historical report, but as a narrative, and he focusses on the technique of the author. What is lacking is a judgment of how the author used his sources, and consequently the real purpose of the author in writing the history of young David is, in fact, not exposed by VAN SETERS.

The second point, where as I see it VAN SETERS does not live up to expectations, concerns his lack of willingness (or ability) to explain (or understand) the mind of the history writers. Seemingly, it never occurs to him that the writers were governed by preconceived patterns, and the application of such structures has as one of its results that e.g. the supposed similarity of the narrative of the anointing of David to that of Saul is not by necessity the outcome of a literary dependence, since it may owe its existence to a general pattern of such call narratives⁴².

41 VAN SETERS, In Search of History, 264-271.

42 VAN SETERS, In Search of History, 264f.

I am not going to write a new paper dealing with the monograph of VAN SETERS, at least not in this place, but I shall confine myself to these two remarks. Evidently, in many aspects I share the views of VAN SETERS as to the late date of Israelite historiography, even though I differ in details. I shall, however, stress that the somewhat "flexible" method used in this book indicates that perhaps the end of the classic analytical approach to the history books in the Old Testament is drawing near. I don't consider VAN SETERS' book to present a new point of departure for the study of the historical tradition among the Israelites, it is rather the end of such research.

The second point, where as I see it VAN SETERS does not live up to expectations, concerns his lack of willingness (or ability) to explain (or understand) the mind of the history writers. Obviously, it never occurs to him that the writers were governed by recognized patterns, and the explanation of such writings lies in the history of the Israelites, not in the explanation of the writings of the Israelites. I have already pointed out in my book that the explanation of the writings of the Israelites lies in the history of the Israelites, not in the explanation of the writings of the Israelites. I have already pointed out in my book that the explanation of the writings of the Israelites lies in the history of the Israelites, not in the explanation of the writings of the Israelites.

VAN SETERS, in Search of History, 122-123.
V. VAN SETERS, in Search of History, 122.

Theologie des Alten Testaments als Bestandteil
einer biblischen Theologie¹

Hans Strauß - Düsseldorf

Drei Größen benennt das Thema, die zueinander in Beziehung gesetzt werden: es redet von einer 'Theologie des Alten Testaments', spricht eine 'biblische Theologie' an und behauptet, die erstere könne ein - wie auch immer näher zu bestimmender - 'Bestandteil' der letzteren sein. Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, diese Behauptung in der Weise näher zu entfalten und womöglich zu begründen, daß zunächst von 'biblischer Theologie' (A) und dann von einer 'Theologie des Alten Testaments' (B) je für sich genommen und im gegenwärtigen Horizont theologischer Wissenschaft die Rede ist.

A) Nach einer weithin akzeptierten Beschreibung der Aufgabe einer 'biblischen Theologie' von G. EBELING² besteht diese für den Theologen, der mit der Erforschung des Zusammenhanges zwischen Altem und Neuem Testament beschäftigt ist, darin, "sich Rechenschaft zu geben über sein Verständnis der Bibel im ganzen, d.h. vor allem über die theologischen Probleme, die dadurch entstehen, daß die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang befragt wird".

In dieser Aufgabenstellung ist von vorneherein eine mindestens dialektische Spannung angelegt, nämlich die zwischen 'Mannigfaltigkeit' und 'Zusammenhang'. Es gilt schließlich nichts geringeres, als die in langen geschichtlichen Zeiträumen gewordenen und weiterhin tradierten biblischen Zeugnisse je in ihrer Eigenständigkeit und an ihrem Ort ernst zu nehmen und trotzdem und zugleich nicht den biblischen Kanon, auf den die Kirche

1 Antrittsvorlesung, gehalten am 27.11.1983 vor der Ev.-theol.Fakultät der Rhein.Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

2 Was heißt 'Biblische Theologie'?, in: Wort und Glaube, 1960, S. 88.

sich als 'die Schrift' beruft, als Produkt bloß historischer Zufälligkeit oder traditioneller Willkür hinzunehmen. Das Stichwort 'Kanon' lenkt zudem den Blick darauf, daß die genannte Spannung mehrschichtig ist, die Problematik sich also noch zuspitzt: es handelt sich ja nicht nur einfach um zwei in der Tradition irgendwann einmal zusammengefaßte Reihen von Texten Alten und Neuen Testaments. Vielmehr handelt es sich, wie viele form-, literar-, traditions- und dazu die zeit- und umweltgeschichtlichen Studien erweisen, um die vielfach begründbare Gewordenheit je sowohl des alttestamentlichen wie des neutestamentlichen Kanons. Muß man diese aber nicht endgültig nebeneinander stehen lassen, ist es auf dieser Basis nicht Aufgabe genug, je nach einer Theologie des Alten Testaments wie auch des Neuen zu fragen, nicht aber mehr nach einer 'biblischen Theologie'?!?

Der Mehrschichtigkeit des Problems entspricht die Verschiedenartigkeit der Ansätze, die zu dessen 'Lösung' im Sinne einer gesamtbiblischen Theologie zahlreich und keineswegs erst in neuester Zeit gemacht worden sind. Wenn ich richtig sehe, so läßt sich die Vielzahl von Entwürfen, die dazu mehr oder weniger explizit vorgelegt wurden und die auch nur für den Ablauf etwa eines Jahrhunderts in der theologischen Literatur hier im einzelnen vorzuführen kein Raum bleibt³, einmal nach drei oder vier Gesichtspunkten überschauen und vielleicht etwas einander zuordnen:

Zum *ersten* handelt es sich dabei um ältere und jüngere Konzeptionen, die - bewußt oder unbewußt - im Grunde aber immer schon von dem Sachverhalt ausgehen, daß mit einer zusammenhängenden theologischen Auskunft der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Überlieferung *s e l b s t* nicht zu rechnen ist. Die Verantwortung für 'die Schrift' wäre so nicht eigentlich von der Exegese, sondern von der Dogmatik zu tragen, die Klammer einer 'biblischen Theologie' hätte, sozusagen von außen hergetragen, systematischen, prinzipiellen Charakter. Modelle dieses Typs finden sich als ältere Gesamtentwürfe einer 'Biblischen Theologie' entlang den Hauptloci dieser oder jener Dogmatik oder aber in der Auffassung eines grundsätzlich inspirierten biblischen Gesamtkanons. Sie finden sich aber auch als jüngere Aufzeichnungen von die Bibel quasi durchlaufende Hauptlinien wie etwa der heils- oder der offenbarungsgeschichtlichen. Diese letzteren

3 Für einen gegenwärtigen Überblick wird nur verwiesen auf H. SEEBASS, Biblische Theologie, in: VF 1/1982, S. 28-45.

Auffassungen werden zwar zunächst, zum Unterschied von den weitgehend noch dogmatisch aufreihenden biblischen Theologien, in gleichsam auf- und abschwingenden Bögen von Texten aus den Überlieferungen direkt erhoben; doch können letzten Endes auch sie gerade wegen der Auswahl der Textreihen die Vorordnung eines systematischen Prinzips nicht verleugnen. Zu dem bereits oben genannten Vorbehalt gegenüber der negativen Voraussetzung eines beiden Testamenten inhärenten Zusammenhanges müssen sich diese Konzeptionen mit- hin von Text zu Text die weitere, kritische Rückfrage gefallen lassen, ob ihre umfassende Grundbegrifflichkeit tatsächlich dem Denken der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Zeugen entspricht; ob die neuzeitlich formulierte Intention die der Überlieferungen im ganzen und in ihren Teilen wirklich wiedergibt.

In einem zweiten, größeren und sich mit dem erstgenannten Typ oft überschneidenden Sektor des Unternehmens 'biblische Theologie' könnten sodann diejenigen Arbeiten zusammengenommen werden, die entschlossen mit dem zunächst grundlegenden und unbestreitbaren Tatbestand ernst machen, daß wir die alttestamentlichen Zeugnisse eben nur als nachneutestamentliche Gemeinde, d.h. vom im Neuen Testament bezeugten Handeln Gottes in Christus immer schon herkommend, lesen und im existentiellen Sinne begreifen können. Je deutlicher man diese geschichtlich vorgegebene Perspektivität erkennt - so wird hier mit guten Gründen vor allem in neueren, hermeneutisch engagierten Arbeiten zum Verstehen des Alten u n d des Neuen Testaments plädiert - und je redlicher man sich ihr stellt, umso offener wird man auch für eine sachgemäße, differenzierte Wahrnehmung der alttestamentlichen Zeugnisse je an ihrem Ort und zugleich für die Bedeutung, die wiederum deren Rezeption im Neuen Testament gehabt hat. Aber es fällt doch offensichtlich noch schwer, von dieser zunächst akzeptablen Erkenntnisgrundlage aus eine 'biblische Theologie' als Gesamtentwurf durchzuformulieren; und es bedarf sicherlich noch weiterer Anstrengungen, deren innere Notwendigkeit evident zu machen, ohne in die älteren - und wiederum die Texte nivellierenden - Schemata wie z.B. dem von 'Verheißung und Erfüllung', 'Geschichte des Scheiterns' (und 'des Gelingens'?!), 'Vorschattung' ('Typos'- und 'eigentlichem Geschehen'?! zurückzufallen. Oft unmerklich schleichen sich auch bei diesen zunächst einleuchtenden Entwürfen wieder Formulierungen ein, die dann das Alte Testament für sich genommen als Doku-

ment einer fremden Religion oder einer religiösen Vorstufe verstehen und damit eine 'biblische Theologie' im Ungewissen lassen. Die hermeneutische Perspektive, wenn sie sich ihrerseits zum Prinzip verselbständigt, scheint hier mindestens streckenweise die theologisch-exegetischen Aussagemöglichkeiten eher wieder zu belasten.

Nur kurz zu erwähnen sind an dieser Stelle - *drittens* - jene Zusammenstellungen, die offenbar vom Ausgangsort aktueller Themen aus⁴ die biblischen Texte als Ganzes durchmustern. In der Mehrzahl anthropologisch bestimmte Fragestellungen tragen sie für eine 'biblische Theologie' höchstens sekundär etwas aus und müssen sich zudem, sofern sie sich nicht ihres sozialetischen Ansatzes klar bewußt bleiben, vor einem nachkritischen Biblizismus hüten.

Anders steht es da schon - zum *vierten* - mit jenen Untersuchungen, die - gewissermaßen induktiv gegenüber den vorgenannten Konzeptionen - anhand biblisch-theologisch aufweisbarer Begrifflichkeiten und Denkbereiche wie z.B. Prophetie, Eschatologie, Weisheit u.a. deren Traditionsweg durch die alttestamentlichen und neutestamentlichen Texte hindurch zu verfolgen und gleichsam mit einem Netzwerk solcher Linien eine 'biblische Theologie' zu knüpfen suchen. Daß hierbei vom Verständnis einer solchen ausgegangen wird, die 'der Schrift' nicht nur *gemäß*, sondern auch in dieser *enthalten* ist, dies ist zunächst recht bemerkenswert. Jedoch erscheint die grundlegende Frage nach der theologischen Eigenrelevanz solcher aufweisbarer Traditionsprozesse in der gegenwärtigen Diskussion noch weitgehend offen; und von daher wird auch das Bewußtsein einer gewissen Isoliertheit der einzelnen, exegetisch gewonnenen Linien untereinander verständlich, die sich noch nicht zu einem überzeugenden Gesamtentwurf einer 'biblischen Theologie' zusammenfügen. Nahezu übereinstimmend betonen die verschiedenen Untersuchungen, daß es sich dabei jeweils nur um 'Vorarbeiten' zu einer 'biblischen Theologie' handele. Und so wird diese z.Zt. als 'Projekt' und mit - zunehmender - Skepsis beurteilt, wenn auch noch nicht für aussichtslos gehalten.

Haben wir es also etwa bei 'dem Gott der ganzen Bibel' (wie man jüngst programmatisch in der Diskussion formuliert hat) zu belassen und im übrigen

4 Themen wie z.B. 'Frieden', 'Frau und Mann', 'Welt und Welterfahrung' o.ä.

mehr auf der Ebene hermeneutischer Vollzüge des Verstehens der beiden Testamente ihr Verhältnis nur jeweils von Text zu Text zu entfalten? Dies hielte Dogmatik und theologische Exegese einerseits und auch die letztere des Alten und des Neuen Testaments andererseits im Grunde doch wieder weit auseinander. Dennoch geht es nach wie vor nicht nur um 'Themen der Theologie', sondern um 'die Schrift' als Glaubensgrund. Und was das Alte Testament betrifft, so wußte und bezeugte 'Israel', daß es auf Überlieferung von Gott angewiesen war, wenn es sich über Gott verständigen, ja, wenn es weiter mit ihm leben wollte. So erscheint es lohnend, bei der 'Theologie des Alten Testaments' noch einmal anzufragen, ob sich hier Hinweise auf grundlegende, innere Notwendigkeiten hinsichtlich einer 'biblischen Theologie' erkennen lassen und somit zumindest eine Ermutigung zur Weiterführung dieses 'Projektes' zu erfahren ist.

B) Es wäre theologiegeschichtlich gesehen verwunderlich, wenn bei den neueren Entwürfen einer 'Theologie des Alten Testaments' zunächst nicht eine ganze Reihe jener Ansätze und Probleme wiederkehrte, die wir eben schon bei der 'biblischen Theologie' zu skizzieren hatten. Dabei ist weiterhin in der gegenwärtigen alttestamentlichen Diskussion weniger an eine Problematisierung des Begriffes Theologie in dieser Verbindung zu denken. Zwar sind in den letzten Jahren schon wieder einige Versuche dazu vorgelegt worden, eine religiös-ethisch intendierte 'Sozialgeschichte Israels' oder Ähnliches als Gesamtdurchblick für das Alte Testament zu entwerfen. Wissenschaftsgeschichtlich ist aber erst einmal daran zu erinnern, daß man nach der von der Religionsgeschichte beherrschten Phase Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts in den 30-Jahren und bis in die Gegenwart erneut daran ging, ausgesprochenermaßen Theologien des Alten Testaments zu konzipieren. Sie reichen u.a. von der "Alttestamentlichen Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage" E. SELLINS⁵, in der einer "israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte" eine "Theologie" als zweiter Teil noch folgte, über O. PROCKSCHS "Theologie des Alten Testaments"⁶ mit den Teilen "Geschichtswelt" (1) und "Gedankenwelt" (2) bereits in einem Band, über die "Theologie des Alten Testaments" als Zentrierung um die drei Komplexe 'Gott', 'Mensch',

5 1933; 1936².

6 1950.

'Gericht und Heil' von L. KÖHLER⁷ und über die um den Zentralbegriff 'Bund' von W. EICHRODT⁸ bis hin zu dem letzten großen Entwurf G. v. RADS⁹. Er verzichtete bewußt auf eine Mitte des Alten Testaments und ließ in seiner 'Theologie' neben die "Theologie der geschichtlichen Überlieferungen" (I) die "Theologie der prophetischen Überlieferungen" (II) treten. Nach diesem Entwurf kommen noch bis heute die beiden kleineren, alttestamentlich-theologischen 'Grundrisse' von W. ZIMMERLI¹⁰ und Cl. WESTERMANN¹¹, die sich im Namen des sich je und je offenbarenden oder auch des rettenden und segnenden Gottes des Gottesvolkes Israel bemühen, den sich bei v. RAD auf der Ebene der Traditionen auftuenden, nunmehr inneralttestamentlichen Graben ihrerseits theologisch wieder zu schließen. Überblickend läßt sich also sagen, daß sich, nachdem das Alte Testament doch weithin den Geruch, im Grunde Urkunde einer fremden Religion zu sein, verloren hatte, unter dem Einfluß der neueren historisch-kritischen Exegese die Frage von seiner Theologizität als solcher auf deren Geschlossenheit hin verlagert hat. Es ist das Problem e i n e r Theologie des Alten Testaments oder das der sogen. Mitte des Alten Testaments, das bis in die jüngste Gegenwart hinein diskutiert wird.

Daß der Gott Abrams, Isaaks und Jakobs nicht in demselben Bilde festgehalten werden kann wie der, an dem Jeremia leidet, wie der, gegen den Hiob anstürmt, oder wie der, in dessen Namen die apokalyptische Prophetie tröstet - um es zugespitzt zu formulieren - , dies kann inzwischen als durch vielfältige Untersuchungen erwiesen gelten. In e i n e r Theologie des Alten Testaments verstanden etwa als die gerahmte Oberfläche eines Bildes, als Mittelpunkt eines Kreises oder als Basis eines geschlossenen Systems theologischer Begrifflichkeit ist dies kaum mehr zusammenzubringen. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk, wie sie mit den alttestamentlichen Überlieferungen n a c h-erzählt (im buchstäblichen Sinn des Wortes) wird, ist zu lang und zugleich je zu verschiedenfarbig und zu aktuell, als daß sie für e i n e Theologie sachgemäß mit einem oder mehreren alttestamentlichen Begriffen umfaßt werden könnte, auch wenn Israel dies seinerseits mit häufig wiederkehrenden Wendungen für bestimmte Phasen versucht hat.

7 1936; 1966⁴.

8 1933; bis 1961⁴.

9 1957ff.; 1965⁴; ff.

10 1972.

11 1978.

Zugleich aber ist durch eine Reihe von Untersuchungen auch nach v. RADs Entwurf deutlicher geworden, daß der Vorgang der Überlieferung Israels selbst einen eminent theologisierenden Charakter trägt, der die Frage nach dem theologischen Ort der Texte und Textgruppen, weit über bloß literarhistorische und zeitgeschichtliche Datierung hinaus, für die Exegese immer wichtiger macht. Es ist konsequenter als bisher davon auszugehen, daß hier nicht nur mit literarischer Treue und historischem Interesse v o n Jahwe und Israel erzählt, sondern v o r Jahwe, d.h. in unmittelbarer theologischer Verantwortung durch die Generationen hindurch tradiert und redigiert wurde.

W. ZIMMERLI hat diesen eigentümlichen Vorgang des Sich-Mitentwickelns der Überlieferungen mit der Geschichte des Gottesvolkes anhand des Buches Ezechiel als 'Fortschreibung' bezeichnet - dahinter wird ein 'Fortleben' im aufarbeitenden Vollzug der Traditionen erkennbar. Weit darüber hinaus schlägt sich dieser Vorgang nieder in der quasi zentrifugalen und zugleich zentripetalen Struktur des hebräischen Kanons, in welchem die N^ebiim die Tora aktualisieren, während diese durch die K^etubim für den Alltag interpretiert und fortgeführt wird, alle aber immer wieder auf den Ausgangspunkt, auf Jahwe als die lebendige Mitte hin- und zurückweist. Fragt man angesichts dieses Vorganges nach Gott im strengen Sinn einer Theologie, so wird insgesamt und sachgemäß nur von einem souveränen Gott zu reden sein, der mit seinem Volk in verschiedener Weise und in sehr unterschiedlichen Phasen von dessen Geschichte m i t g e h t ; oder von einem perspektivischen Fluchtpunkt tief im Hintergrund der Überlieferungen, auf den die verschiedenen Linien zulaufen und der keinesfalls an der Oberfläche des Aussagenmosaiks zu finden ist (wie eine andere Metapher den Sachverhalt zu umschreiben versucht)¹². Und G. v. RAD dürfte auch gegen spätere Versuche damit noch recht behalten, daß (sinngemäß) Jahwe - oder aber die Offenbarung seines Namens - als Mitte des Alten Testaments zu bezeichnen nicht ausreiche, da wir nach dessen Zeugnissen "dieses Israel ja kaum je in seinem Gott wirklich ruhend" antreffen, "sondern es vielmehr gerade von diesem Gott immer durch die Geschichte nach vorwärts getrieben" sehen¹³.

12 W. ZIMMERLI, Zum Problem der Mitte des Alten Testaments, in: EvTh 35, 1975, S. 97-118 (103;117).

13 S.TAT II, 1980⁷, S. 386.

Treten wir also mit der Frage nach der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments an die Überlieferungen selbst heran, so wird eine große, geschichtliche Variabilität und Offenheit auf dem Grunde einer zentralen, existentiell-theologischen Gebundenheit (der Überlieferer) sichtbar. Dieser Befund ist grundlegend-strukturellen Charakters und läßt eine weitere, kategoriale Festlegung seiner Inhalte - etwa als eines 'Überhanges' alttestamentlicher Heilsweissagungen o.ä. - von Seiten des Alten Testaments her allenfalls nur bedingt und im Einzelfall zu. Anders von Gott zu reden jeweils wird hier, um es noch einmal etwas banaler zu sagen, gerade dadurch ermöglicht, daß der Gott der Väter derselbe lebendige, gegenwärtige Herr, und kein Anderer, für die überliefernden Söhne bleibt. Präzise ist dieser Sachverhalt innerhalb des neutestamentlichen Kanons z.B. in Hebr. 1,1 aufgefaßt, da es heißt, daß Gott "vielfach und auf verschiedene Weise früher zu den Vätern durch die Propheten geredet" habe. Auf dem Hintergrund dieser den alttestamentlichen Überlieferungen selbst durchgängig wesenseigenen, theologischen Offenheit und zugleich Gebundenheit fragen wir nun noch einmal nach einer

c) Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer 'biblischen Theologie'.

Verglichen mit den eben angestellten Überlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments resp. zu der sie ermöglichenden 'Mitte' ist die entsprechende Anfrage hinsichtlich einer Theologie des Neuen Testaments zuvorderst ungleich viel einfacher zu beantworten: Theologische Ausgangsbasis allen neutestamentlichen Zeugnisses ist das Gotteshandeln in Christus. Unbeschadet der herkunftsmäßig sicherlich sehr verschiedenen Traditionselemente, die hier im neutestamentlichen Kanon zusammenströmen und unbeschadet der Unterschiede der 'Theologie' und insonderheit 'Christologien' - z.B. zwischen den Synoptikern und Johannes, innerhalb des Corpus Paulinum und gegenüber der Apokalypse! - , die jeweils differenzierter Erörterungen bedürfen, steht doch das Geschehen um und die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn als Grund und Mitte aller neutestamentlichen Überlieferung eindeutig fest. Allerdings ist uns dieses Geschehen wieder nicht unmittelbar zugänglich, sondern eben durch die von ihm aus entfaltete Überlieferung. Und so ist diese in ihrem Vorgang näher ins Auge zu fassen, wenn es um ihren möglichen Zusammenhang mit den alttestamentli-

chen Zeugnissen und dessen theologischer Relevanz auf dem Wege zu einer 'biblischen Theologie' gehen soll, die nicht nur schriftgemäß, sondern tatsächlich auch in der - ganzen - Schrift enthalten ist.

Anzusetzen ist dabei am ehesten mit den mehrgestaltigen aber im ganzen unübersehbaren und in allen Schichten des neutestamentlichen Kanons enthaltenen Hinweisen auf den Grundtatbestand, daß kein einziges Wort, keine Zeile desselben zu überliefern wirklich nötig und sinnvoll gewesen wäre, wenn nicht der Gekreuzigte lebt! Die Verkündigung von ihm wäre ebenso sinnlos wie das Vertrauen auf ihn. Trotz aller religiösen Eindrücklichkeit der Lehre Jesu und der moralischen Vorbildhaftigkeit seines Lebens hätte nach seinem politischen, ideologischen und menschlichen Scheitern keinerlei Notwendigkeit bestanden, von ihm, von dem die profane Zeitgeschichte keinerlei Notiz nimmt, des weiteren mehr als vielleicht eine Rabbinenlegende unter anderen zu erzählen, geschweige denn mit ihm auf Zukunft als Gemeinde zu leben. Geschieht dies aber nun doch, wird der Weg mit ihm zum Kreuz von der Auferstehung her relevant, und ist diese nicht als historisches Einzelereignis zu begreifen, als quasi letztes Mirakel eines Religionsstifters, der irgendwann später einmal unerkannt starb, so ist alle Konsequenz in und aus diesem Geschehen gleichsam nur im Strom theologischer Überlieferung, - nun von dessen Ort her -, verstehbar und aussagbar.

Im Gefälle der Geschichte Gottes mit seinem Volk stehend er- und bekennten hier die ersten Zeugen, daß kein beliebiger Mensch die Grenzen menschlicher Möglichkeiten nur für sich und auf Zeit übersprang. Vielmehr eröffnete hier d e r Gott, der sein Volk 'Israel' ins Leben gerufen hatte, der seinen Weg mit diesem selbst zu Ende ging, darüber hinaus nun allen Menschen in demselben totalen Sinn Leben und Zukunft, wie er es 'einst', beispielsweise in Ägypten, und seither immer wieder für sein Volk getan hatte und wie es eben nur er allein, Gott und nicht Mensch, tun kann. Erst diese Einbettung des so und nicht anders vom Neuen Testament bezeugten Geschehens in die geschichtliche Theologie der Überlieferungen des hebräischen Kanons, den wir deswegen und seither aufgrund seiner eigenen Terminologie 'Altes Testament' nennen¹⁴, ermöglicht die volle und sachgemäße Erkenntnis dessen, was damals in Palästina geschah und von daher in Kraft ist. Hier,

14 Vgl. Jer. 31,31 (u.a.).

wo der Verkündigte zugleich der Verkündiger ist, wo die alttestamentlichen Überlieferungen (um das oben gebrauchte Bild noch einmal aufzunehmen) nicht zunächst in ihrer Oberfläche, sondern mit der Grundstruktur des theologischen Fluchtpunktes dahinter in Anspruch genommen werden müssen, um neutestamentlich-theologisch aussagen zu können, was auszusagen ist, hier stehen wir vor dem innersten Zusammenhang der Testamente. Er ist in der Tat in der Schrift enthalten und stellt zwar noch nicht ohne weiteres ein ausgeführtes Programm, wohl aber die Basis für eine 'biblische Theologie' - und nur für eine **T h e o l o g i e !** - dar. Und hier erweist sich auch alttestamentliche Theologie als ein integrierender - vor allem was die neutestamentlichen Überlieferungen als solche betrifft - wie auch als ein integrierter - was das neue und endgültige, geschichtliche Gotteshandeln in Christus angeht - **B e s t a n d t e i l** einer 'biblischen Theologie'. Sie ist mit 'der Schrift' gegeben und kann nicht nur von der systematischen Theologie, sondern auch **g r u n d s ä t z l i c h** von der Exegese mit getragen werden.

Man hat u.a. vorgeschlagen, diesen innerstrukturellen biblischen Zusammenhang so zu umschreiben, daß das Alte Testament die Sprachgestalt des neutestamentlichen Zeugnisses ermögliche. Dies erscheint zutreffend, wenn man einerseits den Begriff Sprache hier weiter als nur als 'Begrifflichkeit' und zugleich spezifisch theologisch faßt und andererseits natürlich die Eigenständigkeit der neutestamentlichen Überlieferung selbst auch ihren Quellen und ihrer Weiterentwicklung nach durch solche Rede nicht reduziert. Es ist ja nicht zufällig, mit welcher (für neuzeitliches Verständnis!) Unbekümmertheit einzelne alttestamentliche Überlieferungen innerhalb des neutestamentlichen Kanons 'zitiert' oder auch angespielt werden. Auf dem Grunde der damaligen Methodologie des sogen. Schriftbeweises weist der Sachverhalt, daß alttestamentliche Motive und Zusammenhänge in neutestamentlichen Texten ständig und auf mancherlei Weise rezipiert werden, ohne daß - sozusagen an der Oberfläche - je vom einzelexegetischen Ort der Texte her oft eine unmittelbare Beziehung erkennbar wäre, wiederum auf jenen dahinter liegenden, im kontingenten Gotteshandeln selbst begründeten Zusammenhang zurück, von dem hier die Rede ist. Und zu diesem bietet die Kategorie der Sprache wohl nur einen möglichen Zugang. Nicht umsonst sind schließlich Paulus, aber auch andere neutestamentliche Zeugen je auf ihre Weise und

mehr oder weniger explizit um das Problem bemüht, wie die Botschaft vom Gotteshandeln in Christus in einem viel weiteren als nur im verbal-noetischen Sinne denen zu vermitteln sei, die geschichtlich gesehen, nicht oder nur teilweise im Gefälle des Gotteshandelns mit 'Israel' bzw. der Überlieferungen davon stehen.

Sicherlich versuchen auch die heils- oder die offenbarungsgeschichtlichen Konzeptionen eines biblischen Zusammenhanges, die wir oben erwähnten, dessen theologische Stringenz, um die es hier geht, nachzuzeichnen und zu formulieren. Doch sind die Gefahren im Auge zu behalten, die die Verselbständigung und die Prinzipialisierung solcher Konzeptionen mit sich bringen und die dann zu den kritischen Rückfragen nötigen, die ebenfalls bereits angedeutet wurden. Verhältnismäßig leicht kann es nämlich hier geschehen, daß im thematischen Sinn der jeweiligen Konzeption des biblischen Zusammenhanges eine Selektion alttestamentlicher und neutestamentlicher Texte auf eine linear-historische Linie aufgetragen wird und diese dann, oft unmerklich, ihres geschichtlich-theologischen Kontextes in mehrfacher Hinsicht verlustig gehen; oder m.a.W.: das Bild verliert seinen Hintergrund, die Abfolge vermeintlich zusammenhängender Phänomene durch die Testamente hindurch spricht scheinbar für sich. Auf der homiletischen Ebene kann man als Folge solcher Abwege sozusagen die Probe aufs Exempel gemacht bemerken, wenn nämlich in der Verkündigung vor allem alttestamentlicher, aber auch neutestamentlicher Texte deutlich ein 'damals' (des Textes) einem 'heute' (seiner - angeblich endgültigen - Botschaft) gegenübertritt, was ggf. mit willkürlichen Aktualisierungen einerseits und einem moralisierenden, vorgeblich christologisch zu motivierenden Anspruch andererseits noch zu überbrücken versucht wird.

Aus Erfahrung mag hinzugefügt werden, daß dort, wo man sich der Evidenz des biblischen Zusammenhanges im Hintergrund der Überlieferung nicht immer wieder durch gründliche theologische Exegesen der Texte vergewissert, man solchen Gefahren durch ein Vertrauen etwa auf eine schematisch angewandte typologische Auslegung oder auf eine Formel von der grundsätzlich christlichen Auslegung des Alten Testaments auch nicht entgeht. Zu kritischer, theologischer Exegese läßt aber auch schon der Satz K. BARTHs ein, er schränkt nicht nur ein, wenn er meinte: "Eine biblische Theologie wird also immer nur in einer Gruppe von Annäherungsversuchen, in einer Sammlung

und Zusammenfassung von Einzelexegeten bestehen können"¹⁵.

Kein Ausleger beider Testamente braucht sich mithin von der Sorge hemmen oder gar leiten zu lassen, er müsse jenseits der historisch-kritischen Exegese um einer 'biblischen Theologie' willen erst kunstvoll und in vollendeter Erfassung einer Art höherer Harmonie des Handelns Gottes zusammenfügen und ausformulieren, was schon längst auf anderer Ebene, nämlich im theologisch verantworteten Vorgang der alttestamentlichen und neutestamentlichen Überlieferung als solchem zusammengehört. Die dies jeweils neu an den Texten entdeckenden 'Vorarbeiten' können hier Vorarbeiten bleiben und gewiß weitergeführt werden, ohne daß deswegen schon grundsätzliche Skepsis angebracht wäre. Im übrigen wird man sich in Zukunft in der exegetischen Arbeit in der Weiterführung der Überlieferungsgeschichte viel intensiver noch der theologischen Auswertung dessen zuzuwenden haben, was man bisher - vielleicht zu frühzeitig-historisierend, weil methodisch als bereits hinter dem Ziel einer Textexegese liegend gesehen - die *Nach- oder Wirkungsgeschichte* der Texte genannt hat. Ob und wann es von daher zu einem umgreifenden Gesamtentwurf einer 'biblischen Theologie' kommt, muß zur Stunde noch offen bleiben. Es sollte aber hier gezeigt werden, daß uns dies nicht mehr als Frage der dafür notwendigen Basis, sondern vielmehr als Problem der überzeugend zusammenfassenden Darstellung der gen. 'Vorarbeiten' erscheint.

Daß das dahinter stehende Anliegen einer 'biblischen Theologie' immer schon Christen betroffen hat, mögen ein paar Zeilen D. BONHOEFFERS belegen, die damit vielleicht nur noch mittelbar zu der vorliegenden Verhandlung des Themas gehören, wohl aber diese für jetzt zu beschließen geeignet erscheinen. Er schrieb in einem Brief vom 2. Advent 1943: "Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr im Alten Testament als im Neuen Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung und eine neu Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade spre-

15 In: KD I/2, S. 535.

chen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeit stehen bleiben, kann von Vergebung und Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ. Wir haben darüber ja schon manchmal gesprochen, und jeder Tag bestätigt mir, daß es richtig ist. Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so?"¹⁶

16 In: Widerstand und Ergebung, Berlin 1972³, S. 175-176.

Struktur und Komposition der priesterschriftlichen
Geschichtsdarstellung*

(Fortsetzung)

Peter Weimar - Münster

3. *Beobachtungen zur Kompositionsstruktur der priesterschriftlichen
Geschichtsdarstellung*

Schon die Analyse der strukturbildenden Elemente innerhalb des priesterschriftlichen Werkes hat Hinweise auf die kompositionellen Techniken ergeben, nach denen der Verfasser von Pg arbeitet. Im folgenden sind die entsprechenden Beobachtungen im Blick auf eine Darstellung der Kompositionsstruktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung auszuwerten, wobei vor allem nach den Prinzipien der Kompositionsbildung zu fragen ist.

3.1 *Das Prinzip der paarweisen Zuordnung*

Der Sinn für Ordnung gehört zu den bestimmenden Erzählmerkmalen von Pg. Vor allem ist - wie schon die Analyse der strukturbildenden Elemente gezeigt hat - eine Vorliebe für eine Verdopplung einzelner Erzählelemente zu konstatieren. So wird innerhalb der Abrahamgeschichte zweimal von einem Auszug (Terach / Abraham) sowie zweimal von Tod und Begräbnis (Sara / Abraham) erzählt, wobei die entsprechenden Erzählstücke jeweils paarweise einander zugeordnet sind. Entsprechendes läßt sich auch innerhalb der Jakobgeschichte beobachten, wo die Toledot Ismaels und Isaaks sowie die Toledot Esaus und Jakobs sich jeweils paarweise zueinander fügen. Dieses im Kleinen zu konstatierende Kompositionsprinzip, das auch sonst für Pg charakteristisch ist¹⁴⁷, ist aber auch im Blick auf die Großstruktur des priesterschriftli-

* BN 23 (1984)

147 Vgl. dazu vor allem N. LOHFINK, VTS 29, 2o7 mit Anm. 44.

chen Werkes als bestimmend anzusehen, wobei die paarweise Zuordnung von zwei Texteinheiten jeweils durch strukturelle wie thematische Querverbindungen angezeigt ist.

Unverkennbar wird dieser Zusammenhang zunächst innerhalb des ersten Teils des priesterschriftlichen Werkes greifbar. Zu beachten ist dabei schon die Konzentration des dargestellten Geschehens auf Schöpfung und Flut einerseits sowie Abraham und Jakob andererseits¹⁴⁸. Die diesen Themen bzw. Personen zugeordneten Erzählungen sind von ihrer Struktur her jeweils genau parallel gestaltet, so daß sich die Geschichten von Schöpfung und Flut¹⁴⁹ sowie von Abraham und Jakob entsprechen¹⁵⁰. Kompositionell sind damit Schöpfung und Flut als Darstellung der "Urzeit" und Abraham und Jakob als Darstellung der Zeit der Patriarchen zusammengebunden¹⁵¹. Dem Prinzip der

148 Dieser Konzentrationsprozeß bei P₉ wird an einem Vergleich mit den vor-priesterschriftlichen Pentateuchtraditionen deutlich erkennbar, wobei als "vorpriesterschriftlich" hier näherhin die (wohl schon deuteronomistisch redigierte) "jehowistische" Geschichtsdarstellung anzusehen ist. So sind z.B. innerhalb des Zusammenhangs der "Urgeschichte" alle Sündengeschichten ausgeblendet. In der Abrahamgeschichte findet der ganze Erzählkomplex von Gen 18+19 keine Aufnahme. Isaak und vor allem Josef, denen im Zusammenhang des "jehowistischen" Werkes eine nicht unbedeutende Rolle zukommt, werden zu nahezu bedeutungslosen Nebengestalten zusammengestrichen. Daß darin ein bewußter literarischer Akt zu sehen ist, um auf diese Weise Schöpfung und Flut bzw. Abraham und Jakob profiliert hervortreten zu lassen, ist allein schon deshalb zu vermuten, weil der Verfasser von P₉ durchaus zu erkennen gibt, daß er die zurückgedrängten Traditionen (vgl. Lot und Josef) durchaus kennt. Inwieweit sich P₉ bei der Reduktion und Konzentration der dargestellten Geschehensfolge von J hat inspirieren lassen, läßt sich nicht mehr sicher entscheiden, zumal P₉ bei der vorgenommenen Reduktion und gleichzeitigen Konzentration eigener Systematik folgt.

149 Zur Parallelität von Schöpfungs- und Flutgeschichte s.o.

150 Zur Parallelität von Abraham- und Jakobgeschichte vgl. die Struktur-schemata oben Anm. 102 (Abraham) und bei P. WEIMAR, ZAW 86, 1974, 200.

151 Durch die Parallelität der Kompositionsstrukturen in einzelnen Textbereichen werden größere Zusammenhänge erkennbar. Auf der Ebene der Großkomposition setzt sich dann das Prinzip der paarweisen Zuordnung weiter fort, insofern "Urgeschichte" und Patriarchengeschichte ihrerseits wiederum paarweise einander zugeordnet sind und so erneut einen größeren Erzählblock bilden (dazu s.u.), der als solcher mit dem ersten Teil des priesterschriftlichen Werkes identisch ist. Die literarische Technik der Konstruktion und Fügung der einzelnen Texteinheiten, beginnend bei nach festen Prinzipien geformten Einzelelementen bis hin zu größeren Erzählkomplexen, wirkt stark konstruiert.

geradezu hierarchisch aufgebauten paarweisen Zuordnung von Texteinheiten entspricht auf der anderen Seite eine entsprechende thematische Zuordnung, die vor allem in den auch kompositionell hervorgehobenen "theologischen" Texten erkennbar wird¹⁵².

Abraham und Jakob erhalten weithin die gleichen Verheißungszusagen (Gen 17* bzw. 35,9-13.15), nur daß sie bei Abraham unter die Kategorie der *b'erit* gerückt erscheinen, während bei Jakob der Segen die leitende Kategorie ist¹⁵³. Ganz entsprechend sind die theologischen Deutekategorien auch innerhalb der "Urgeschichte" verteilt. Bei verwandter Thematik ist im Zusammenhang der "Schöpfung" die Segenskategorie dominant, wohingegen im Rahmen der Flutgeschichte die Segensthematik von der Kategorie der *b'erit* überlagert ist¹⁵⁴.

152 Auf die Bedeutung "theologischer" Texte für P₉, womit solche Texte bezeichnet werden, in denen Gott als Redender auftritt, hat vor allem N. LOHFINK, VTS 29, 205f hingewiesen. Den "theologischen" Texten des ersten Teils des priesterschriftlichen Werkes kommt dabei - im Gegensatz zu denen im zweiten Teil von P₉, wo die einzelnen Texteinheiten in der ganzen Breite als "theologisch" zu kennzeichnen sind - insofern eine herausgehobene Stellung und damit ein größeres Gewicht zu, als sie in "nicht-theologische" Textkomplexe eingebunden erscheinen, wobei aber in den "theologischen" Texten die grundlegenden thematischen Leitlinien entwickelt werden. Bei Abraham und Jakob sind die "theologischen" Texte präzise in der Mitte der nach ihnen benannten Geschichten angeordnet, während sie im Rahmen der "Schöpfungs"- und Flutgeschichte jeweils prägnant am Anfang der größeren Texteinheiten stehen. Die unterschiedliche Position der "theologischen" Texte im Rahmen der "Ur"- und Patriarchengeschichte hängt mit der jeweiligen erzählerischen Systematik zusammen.

153 Zu den Verheißungen an die Patriarchen bei P₉ allgemein vgl. vor allem M. OLIVA, Las revelaciones a los patriarcas en la historia sacerdotal: Bb 55 (1974) 1-14; zur Jakobgeschichte insbesondere vgl. W. GROSS, Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen: Bb 49 (1968) 321-344.

154 Im Blick auf die "Urgeschichte" ist vor allem die weitgehende Paralleltät der Aussagen von Gen 1,28-30 und 9,1-3+7 zu beachten:

Gen 1,28-30

- (1) Und es segnete sie Elohim,
- (2) und es sprach zu ihnen Elohim:
- (3) Seid fruchtbar und zahlreich und füllet die Erde!
- (4) Und herrschet über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über jedes Getier, das sich auf der Erde regt.

Gen 9,1-3+7

- (1) Und es segnete Elohim Noach und seine Söhne
- (2) und sprach zu ihnen:
- (3) Seid fruchtbar und zahlreich und füllet die Erde!
- (4) Furcht und Schrecken vor euch sei auf allem Getier der Erde und auf allen Vögeln des Himmels und auf allem, was sich auf dem Erdboden regt, und auf allen Fischen des Meeres - in eure Hand sind sie gegeben.

Damit werden sodann aber auch umfassendere Ordnungssysteme erkennbar. "Urgeschichte" und Patriarchengeschichte sind so gleichfalls nach dem Prinzip paarweiser Zuordnung zueinander gefügt. Durchgehendes Thema beider Textbereiche ist Segen und Fruchtbarkeit¹⁵⁵. Als literarisch-theologisches Ordnungsprinzip dient die chiasmatische Anordnung der "theologischen" Texte nach den theologischen Deutekategorien Segen / *Bund* + Segen // *Bund* + Segen / Segen¹⁵⁶. "Urgeschichte" und Patriarchengeschichte bilden so eine untrennbare Einheit, ohne damit aber ganz auf einer Ebene zu liegen, was allein schon in der Verschiedenheit der Textstrukturen zwischen "Urgeschichte" einerseits und Patriarchengeschichte andererseits sichtbar wird¹⁵⁷.

Das Prinzip paarweiser Zuordnung bestimmt aber auch andere Teile des priesterschriftlichen Werkes. Deutlich sind solche kompositionellen Textstrukturen im Rahmen der Exodusgeschichte zu beobachten. Zuordnung wie Abgrenzung der Texteinheiten sind angezeigt durch die jeweils entsprechenden Schlußwendungen Ex 7,6+7 und 12,28+40 bzw. Ex 14,22 und 29. Aufgrund der Schlußwendungen ergibt sich so eine Folge von vier Texteinheiten, von denen jeweils zwei paarweise einander zugeordnet sind (Ex 1,13-7,7* / 7,8-12,40* // 12,41-14,22* / 14,23-29*), die dabei ihrerseits wiederum nach dem Prinzip

- | | |
|--|--|
| (5) Siehe, ich gebe euch alles Kraut
...
euch soll es zur Nahrung sein und
alles, was sich auf der Erde regt. | (5) Alles Kriechgetier soll euch
zur Nahrung sein,
wie das grüne Kraut gebe ich
euch alles. |
|--|--|

Die (abgeänderte) Wiederaufnahme des "Schöpfungssegens" aus Gen 1,28-30* in 9,1-3+7 zeigt die Verwandtschaft der Thematik zwischen "Schöpfungs"- und Flutgeschichte an (vgl. auch die schematische Darstellung bei E. ZENGER, SBS 112, 116f). Die theologische Neuakzentuierung wird daran erkennbar, daß der in Gen 1,1-2,4a* zentrale Schöpfungssegens im Rahmen von Gen 6,9-9,29* in einen untergeordneten Formzusammenhang transponiert erscheint, was damit zusammenhängt, daß der Schöpfungssegens durch die "Bundeskategorie" überlagert ist.

- 155 Explizit gemacht ist bei P⁹ ein solcher Zusammenhang durch die reflex gehandhabte Segensterminologie, die ihren Abschluß in der Erfüllungsnotiz Ex 1,7* erreicht (dazu vgl. P. WEIMAR, fzb 9, 29-34).
- 156 Zu diesem Konstruktionsprinzip des ersten Hauptteils vgl. schon P. WEIMAR, fzb 9, 105 Anm. 72 und BZAW 146, 171.
- 157 Wird beachtet, daß Textstrukturen bei P⁹ durchaus kein nebensächliches Element sind, sondern ihrerseits auch thematisch Akzente sichtbar machen wollen, dann ist die Differenz zwischen der zweiteiligen Struktur der "Schöpfungs"- und Flutgeschichte sowie der dreiteiligen Struktur der Abraham- und Jakobgeschichte nicht ohne Bedeutung. Da im Zusammenhang des priesterschriftlichen Werkes Texteinheiten, die eine dreiteilige Struktur zeigen, gegenüber zweiteilig strukturierten Texten jeweils in einem herausgehobeneren Formzusammenhang stehen, kommt auch der Abraham-

paarweiser Zuordnung zueinander gefügt sind¹⁵⁸. Unterstrichen wird die so sich ergebende kompositorische Abfolge und Zuordnung durch entsprechende strukturelle Gestaltungsprinzipien in den einzelnen Texteinheiten¹⁵⁹. Verknüpft sind die beiden paarweise einander zugeordneten Texteinheiten über die durch die Zeitraumangabe ("vierhundertdreißig Jahre") miteinander verbundenen chronologischen Notizen Ex 12,40 und 41. Zuordnungen selbst werden dabei auf verschiedene Weise hergestellt. Dem mehr formalen Kriterium des Umfangs der einzelnen Textabschnitte innerhalb der Exodusgeschichte (kurz - lang // lang - kurz)¹⁶⁰ entspricht auf der anderen Seite genau die erzählerisch-literarische Anlage der Exodusgeschichte, insofern in den beiden "inneren" Texteinheiten der "Wettstreit" zwischen Jahwe und dem Pharao dargestellt ist, während in den beiden "äußeren" Texteinheiten die Thematik der Errettung als Gericht im Vordergrund steht¹⁶¹.

und Jakobgeschichte gegenüber der "Schöpfungs"- und Flutgeschichte ein höherer Stellenwert. Überhaupt ist für PG der Wechsel von Zweier- und Dreierstrukturen ein zu beachtendes, sich auf allen Textebenen wiederholendes Stilmittel, um Akzentsetzungen anzuzeigen.

158 Vgl. dazu P. WEIMAR, fzb 9, 222f.25of.

159 Unschwer werden solche kompositionskritischen Entsprechungen in den durch Ex 14,22* und 29 abgeschlossenen Texteinheiten erkennbar, die jeweils durch eine nach dem gleichen formalen Gestaltungsprinzip gekennzeichneten symmetrischen Aufbau ausgezeichnet sind, nur daß in der durch Ex 14,29 abgeschlossenen Einheit die Abfolge der Einzelelemente gegenüber der mit Ex 14,22 abgeschlossenen Einheit genau umgekehrt ist (Jahwerede - Erzählung - Jahwerede // Erzählung - Jahwerede - Erzählung). Solche Entsprechungen sind auch in den mit Ex 7,6+7 und 12,28+40 abgeschlossenen Texteinheiten zu erwarten, wobei das strukturelle Modell durch Ex 6,2-12+7,1-7 vorgegeben ist. In das so vorgegebene Strukturmodell will sich aber die mit Ex 12,28+40 abgeschlossene Texteinheit mit den "Plagen" und Anweisungen zum Pesach nicht ganz einordnen. Das Problem läßt sich nun aber nicht dadurch lösen, daß die Pesachanweisungen in Ex 12,1-12* als Element einer nachpriesterschriftlichen Erweiterungsschicht verstanden werden (vgl. vor allem J.-L. SKA, Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (PG): Bb 60, 1979, 23-35 [30-34], dem sich N. LOHFINK, VTS 29, 193 Anm. 16 anschließt), was allein schon das übergeordnete Stilmittel der Kombination von dreiteiliger Ausführungsformel + Zeitraumangabe in Ex 12,28+40 verhindert. Dann aber kommt den "Plagen" eine erhöhte Aufmerksamkeit zu, wobei für eine Lösung des Problems durchaus verschiedene Möglichkeiten offen stehen. Ob eine solche durch Annahme einer von PG rezipierten älteren Tradition im Bereich der "Plagen"- und Pesachüberlieferungen (vgl. dazu P. WEIMAR, Hoffnung 329-390) oder aber aus der Nachgeschichte des priesterschriftlichen Textes zu lösen ist, läßt sich nur aufgrund einer Gesamtanalyse des in Frage stehenden Textkomplexes klären.

160 Auf den Umfang einzelner Textstücke als Strukturierungsprinzip hat in anderem Zusammenhang N. LOHFINK, Der Bundeschluß im Lande Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dtn 28,69-32,47: BZ NF 6 (1963) 32-56 (49f) aufmerksam gemacht. Daß bei PG der Umfang der Textteile ein Element der Strukturbildung des Textes ist, ist nicht zu übersehen.

Analog zur Exodusgeschichte ist auch die "Landgabegeschichte" gestaltet. Sind es in der Exodusgeschichte die Schlußwendungen, die die Struktur des Textes anzeigen, so sind es im Bereich der "Landgabegeschichte" vor allem die Einleitungswendungen (Wanderungsnotizen), die entsprechende Hinweise auf die Kompositionsstruktur des Textes geben. Aufgrund der angezeigten Ortsveränderungen (Wüste Paran / Wüste Zin bzw. Berg Hor / Abarim-Gebirge) sind so paarweise die Texteinheiten Num 10,11-14,38* und 20,1-12* sowie Num 20,22-29* und 27,12-23* + Dtn 34,7-9* einander zugeordnet¹⁶². Auch hier wird die Korrespondenz der entsprechenden Texteinheiten durch Verwandtschaft

161 Wenn auch die theologische Grunddimension der *ganzen* Exodusgeschichte in Ex 6,2-12+7,1-7 entworfen ist, so ist dennoch nicht zu verkennen, daß die erzählerische Entfaltung des Themas "Wettstreit" zwischen Jahwe und dem Pharao auf die beiden Texteinheiten Ex 7,8-12,40* und 12,41-14,22* beschränkt ist, was auch durch eine Reihe von Stichwortensprechungen hervorgehoben ist. Der mit Ex 6,2-12+7,1-7 eröffnete programmatische Spannungsbogen findet seine Auflösung erst in Ex 14,23-29* mit der Darstellung der Vernichtung der Macht des Pharao. Die vom Pharao ausgehende tödliche Gefahr für Israel kehrt sich gegen ihn selbst, während die machtlosen Israel-Söhne in diesem Prozeß zum Volk Jahwes werden. - Zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte vgl. jüngst die knappe Untersuchung bei J.-L. SKA, *La sortie d'Égypte* (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P9) et la tradition prophétique: Bb 60 (1979) 191-215.

162 Gegen eine solche Annahme scheint zunächst das Fehlen einer entsprechenden Wanderungsnotiz in Num 27,12 zu sprechen (das Fehlen einer Wanderungsnotiz zwischen Num 20,29 und 27,12 ist immer wieder konstatiert worden, wobei die häufig für P9 reklamierten Wanderungsnotizen in Num 21,4aa.10.11; 22,1b (vgl. nur N. LOHFINK, VTS 29, 205) aus verschiedenen Gründen heraus als nachpriesterschriftliche Bildungen interpretiert werden müssen). Doch bleibt zu fragen, ob nicht dem Befehl an Mose zum Besteigen des Abarim-Gebirges eine entsprechende Funktion zukommt. Auffällig ist im Zusammenhang dieses Befehls an Mose, daß bei der Ortsangabe *הר העברות* die demonstrative Partikel *הז* steht (vgl. damit den verwandten Befehl in Num 20,25b), was um so mehr zu beachten ist, als das Abarim-Gebirge hier das erste Mal genannt wird. Das Fehlen einer entsprechenden Wanderungsnotiz vor Num 27,12 hängt möglicherweise damit zusammen, daß P9 nicht die ganze Gemeinde bis an das Abarim-Gebirge kommen lassen wollte, sondern ein Interesse daran gehabt hat, Mose allein das Abarim-Gebirge besteigen zu lassen (zur näheren Bedeutung dieser Konstruktion s.u.). Dafür spricht auch, daß die Investitur Josuas als Nachfolger des Mose (Num 27,18*.20.22aba.23) - ganz im Gegensatz zur Investitur Eleasars als Nachfolger Aarons (Num 20,25b) - bewußt gegenüber der Bergszenerie abgesetzt erscheint. Die Auffassung, daß mit Num 27,12 auch unter kompositionskritischem Aspekt eine neue Texteinheit beginnt, findet eine Stütze darin, daß das Motiv des dreißigtägigen Trauerweins (*ויבכו את אהרן/משה שלשים יום*) sich sowohl im Abschluß des Berichtes vom Tod Aarons (Num 20,29b) als auch im Schlußteil des Berichtes vom Tod des Mose findet (Dtn 34,8a*), was Abgrenzung wie paarweise Zuordnung beider Berichte zueinander unterstreicht. - Demgegenüber erscheint der jüngst von E. ZENGER, SBS 112, 140f.161f unternommene Versuch, auch für die Landgabegeschichte - parallel zur Sinai-geschichte - eine dreiteilige Struktur zu postulieren, nicht überzeugend.

von Struktur und Thematik (Sünde der Vertreter des Volkes / Sünde Moses und Aarons bzw. Investitur Eleasars/Josuas und Tod Aarons/Moses) herausgestellt¹⁶³. Die so paarweise einander zugeordneten Texteinheiten sind ihrerseits wiederum nach dem Prinzip paarweiser Zuordnung miteinander verbunden, wobei die formale Verbindung über die jeweils gleich strukturierten "Wanderungsnotizen" in Num 20,1* und 22b hergestellt ist¹⁶⁴. Aber auch sonst sind die Beziehungen zwischen den beiden Doppelpaaren angezeigt. Formal ist zunächst eine chiasmatische Entsprechung der einzelnen Texteinheiten nach ihrem Umfang (lang - kurz // kurz - lang) zu beobachten¹⁶⁵. Der formalen

163 Die thematischen Korrespondenzen der zwei Sündengeschichten (zur Interpretation vgl. N. LOHFINK, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Die Zeit Jesu. FS H. Schlier (hrsg. von G. BORNKAMM und K. RAHNER) Freiburg 1970, 38-57 (52-56)) und der zwei Geschichten, die vom Tod Aarons und Moses sowie der Investitur ihrer Nachfolger handeln, wobei diese beiden Geschichten als Erfüllung des in Num 20,12 Angesagten zu verstehen sind, ist offenkundig. Aber auch strukturell sind die thematisch korrespondierenden Texteinheiten parallel gestaltet. Während die beiden "Sündenfallgeschichten" jeweils eine dreiteilige Struktur haben (die ausgeführtere Form von Num 13/14* hängt mit der übergreifenden Erzählensystematik zusammen, dazu s.u.), sind die beiden Geschichten vom Tod des Aaron und Mose in sich zweiteilig strukturiert, wobei im Bericht vom Tod des Mose und der Investitur Josuas die beiden im Zusammenhang des Berichtes vom Tod des Aaron miteinander verknüpften Elemente auseinandergezogen sind, so daß die einzelnen Strukturelemente (Jahreswort / Ausführung) nur verdoppelt erscheinen. Zu beachten ist dabei, daß die Struktur der beiden "Sündenfall"- und Nachfolge-Tod-Geschichten, die zusammen die "Landgabegeschichte" bilden, genau der Struktur der "Ur"- und Patriarchengeschichte entspricht, nur daß die dreiteiligen und zweiteiligen Kompositionen in umgekehrter Abfolge aufgenommen erscheinen. Diese strukturelle Entsprechung zwischen dem ersten Teil des priesterschriftlichen Werkes und der "Landgabegeschichte" des zweiten Teils, die sich in dieser Form sonst nicht mehr bei P9 findet, läßt durchaus eine dahinterstehende erzählerische Absicht vermuten, was durchaus den vielfältigen thematischen Bezügen entspricht, durch die gerade diese beiden Erzählkomplexe in P9 miteinander verbunden sind (vgl. nur die Verheißung der Landgabe Gen 17* und die Einlösung dieser Verheißung Num 13/14* sowie die Dominanz der Lebensthematik im ganzen ersten Teil von P9 gegenüber einem ausgesprochenem Übergewicht der Todesthematik innerhalb der "Landgabegeschichte"). Gerade darin kommt bewußte erzählerische Systematik zum Ausdruck.

164 Von daher erklärt sich dann auch die auffällige Parallelität der beiden Wanderungsnotizen in Num 20,1* und 22b. Daß sie nicht als Hinweis auf die Parallelität der so eingeleiteten Geschichten verstanden werden können, kann schon allein die gegenläufige Beobachtung zur Thematik wie zur Kompositionsstruktur deutlich machen. Auf der anderen Seite soll dadurch, daß die Wanderungsnotiz in Num 20,22b genau parallel zu Num 20,1* gestaltet ist, möglicherweise gerade auch der sachliche Zusammenhang der Geschichten vom Tod Aarons und Moses und der Gerichtsansage in Num 20,12 angezeigt werden.

Anlage entspricht auf der anderen Seite auch die erzählerisch-thematische Anlage, wobei Stichwortentsprechungen eine stützende Funktion haben. So sind einander zugeordnet die Erzählungen von der ("äußeren") Sünde der "Kundschafter" (Stellungnahme zum gegebenen Land) und von der Investitur Josuas und dem Tod Moses sowie von der ("inneren") Sünde des Mose und Aaron (mangelndes Vertrauen auf die Wundermacht Jahwes) und von der Investitur Eleasars und dem Tod Aarons¹⁶⁶.

Nach dem Prinzip der paarweisen Zuordnung von zwei Texten sind somit - ausgenommen allein die anderen literarischen Gesetzmäßigkeiten folgende Sinaigeschichte - alle Textbereiche der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung gestaltet¹⁶⁷. Darin spricht sich unverkennbar der konstruktive Charakter von P⁹ aus. Nicht unwichtig im Blick auf die Gesamtstruktur des priesterschriftlichen Werkes erscheint dabei die Verteilung der paarweise einander zugeordneten Textabschnitte. Das den ersten Teil von P⁹ auszeichnende literarische Gestaltungsprinzip wiederholt sich noch zweimal im zwei-

- 165 Die nach dem Umfang der einzelnen Texteinheiten vorgenommene Strukturierung der "Landgabegeschichte" entspricht dem Strukturierungsprinzip - wenn auch mit genau umgekehrter Abfolge der einzelnen Glieder - innerhalb der Exodusgeschichte, womit gleichfalls erzählerische Zusammenhänge angedeutet sind, die sich auch aus der thematischen Entsprechung von Exodus und Landgabe ergeben.
- 166 Die bestehenden Zusammenhänge sind auf verschiedene Weise herausgestellt. Während der Zusammenhang der beiden Texteinheiten Num 20,1-12* und 22-29* vor allem durch die Korrespondenz der Wanderungsnotizen Num 20,1* und 22b hervorgehoben ist (vgl. Anm. 164), ist das Bezugssystem zwischen den Texteinheiten Num 13/14* und 27,12-23* + Dtn 34,7-9* wesentlich enger. In diesem Zusammenhang verdient vor allem der einleitende Befehl in Num 27,12 Beachtung, der in doppelter Form auf Num 13/14* zurückverweist. Explizit bezieht sich Num 27,12b auf Num 13,2a zurück (dazu vgl. P. WEIMAR, fzb 9, 11of). Ein indirekter Bezug ist aber auch in Num 27,12a gegeben, insofern das Verbum עלה als Anspielung auf Num 13,21 (ויעלו) und העברים als Anspielung auf Num 13,32 (עברו) zu verstehen ist (vgl. jetzt auch E. ZENGER, SBS 112, 42 Anm. 36). Der Name des Gebirges (העברים) ist dabei wohl ein Kunstname, um auf diese Weise anzudeuten, daß Mose sich genau an der Stelle befindet, wo sich das "Überschreiten" in das Land ereignet. Als Rückverweis auf Num 13/14* ist sodann auch die Tatsache anzusehen, daß gerade "Josua, der Sohn Nuns" (Num 27,18*.22a) zum Nachfolger Moses gemacht wird, der in Num 14,6+7 zusammen mit Kaleb als der erscheint, der ein positives Gutachten über das Land abgegeben hat und deshalb auch nicht in der Wüste sterben mußte (Num 14,38).
- 167 Nach N. LOHFINK, VTS 29, 205f sind alle "theologischen" Texte - auch im Rahmen der Sinaigeschichte - paarweise einander zugeordnet, wobei aber den sonst sich findenden Struktursignalen zu wenig Rechnung getragen wird.

ten Teil. Doch begegnet es hier nur in den beiden Rahmenteilen (Exodus bzw. Landgabe), nicht aber in dem so gerahmten zentralen Mittelteil (Sinai), womit sich zugleich erzählerische Akzentsetzungen andeuten.

3.2 Strukturelle Entsprechungen zwischen Einzeltext und Gesamtwerk

Auch wenn das Prinzip der paarweisen Zuordnung von zwei Texteinheiten als das für die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung bestimmende Kompositionsgesetz anzusehen ist, so läßt sich doch mit seiner Hilfe nicht die ganze Kompositionsstruktur von Pg erklären. Vielmehr ist dieses Prinzip gerade im Bereich der Sinaigeschichte durchbrochen, insofern hier drei Texteinheiten miteinander verbunden sind, von denen die Texteinheiten Ex 16, 1-12* und Lev 9* nicht nur thematisch aufeinander bezogen sind, sondern zugleich als Rahmen um die im Zentrum stehende Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes mit den Anweisungen zum Bau der Wohnung Jahwes in Ex 19,1-40,34* dienen¹⁶⁸. Die strukturelle Sonderstellung, die damit der Darstellung des Sinaigeschehens im Rahmen des zweiten Teils von Pg zukommt, ist im priesterschriftlichen Werk nun aber nicht analogielos, sondern hat hier durchaus Entsprechungen in der strukturellen Anlage von Einzeltexten in Pg.

Innerhalb des zweiten Teils des priesterschriftlichen Werkes finden sich zwar Einzeltexte, die entweder zweiteilig oder dreiteilig strukturiert sind¹⁶⁹. Was hier aber fehlt, ist eine Kombination dieser beiden Kompositionsprinzipien innerhalb ein und derselben Texteinheit, wie sie gerade für die Großstruktur des zweiten Teils von Pg als charakteristisch anzusehen ist, insofern Exodus- und Landgabegeschichte jeweils zweiteilig strukturiert sind, wohingegen die im Zentrum stehende Sinaigeschichte eine dreiteilige Textstruktur hat. Diese für die Komposition des zweiten Teils bestimmenden Gesetzmäßigkeiten haben innerhalb des priesterschriftlichen Werkes eine auffällige Entsprechung gerade in der Komposition der Abraham- und Jakobgeschichte. In beiden Texteinheiten ist der durch eine Gotteserscheinung

168 Die literarischen und theologischen Probleme der Sinaigeschichte sollen in anderem Zusammenhang geschlossen dargestellt werden.

169 Zweiteilige Textstrukturen lassen im zweiten Teil von Pg nur die beiden Nachfolge-Tod-Erzählungen Num 20,22-29* und Num 27,12-23* + Dtn 34,7-9* sowie die Texteinheit Ex 16,1-12* erkennen. Alle übrigen Texteinheiten des zweiten Teils weisen dreiteilige Textstrukturen auf. Dieses Übergewicht zugunsten der dreiteilig strukturierten Texteinheiten ist gewiß nicht eine zufällige Erscheinung, sondern läßt erzählerische Akzentsetzungen erkennen.

herausgehobene Mittelteil in sich dreiteilig strukturiert, während die rahmenden Teile jeweils nach dem Prinzip paarweiser Zuordnung gestaltet sind, wobei die paarweise einander zugeordneten Textelemente in sich wiederum eine zweiteilige Struktur haben. Durch die Dreiteiligkeit des Mittelteils soll deren theologisches Gewicht (Gotteserscheinung) auch literarisch-stilistisch herausgestellt werden. Den zweiteilig strukturierten Rahmenteilern kommt demgegenüber nur eine untergeordnete, auf die Hauptaussage bezogene Funktion zu¹⁷⁰.

Die Entsprechung hinsichtlich der Kompositionsstruktur von Abraham- und Jakobgeschichte einerseits sowie des zweiten Teils des priesterschriftlichen Werkes andererseits läßt sich durch die folgende schematische Darstellung der Struktur des zweiten Teils von PG verdeutlichen¹⁷¹:

- I.
 - 1. Exodus I (Ex 1,13-12,40*)
 - a) Sendung des Mose und Aaron (Ex 1,13-7,7*)
 - b) Machttaten vor dem Pharao (Ex 7,8-12,40*)
 - 2. Exodus II (Ex 12,41-14,29*)
 - a) Errettung der Israel-Söhne am Meer (Ex 12,41-14,22*)
 - b) Vernichtung der Ägypter im Meer (Ex 14,23-29*)

- II.
 - 1. Murren der Israel-Söhne und *Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes* (Ex 16,1-12*) (zweiteilige Struktur)
 - 2. *Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes* auf dem Berg und im Heiligtum sowie Anweisungen zum Bau des Heiligtums (Ex 19,1-40,34*) (dreiteilige Struktur)
 - 3. *Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes* beim ersten Opfer und Jubel des Volkes (Lev 9*) (dreiteilige Struktur)

- III.
 - 1. Landgabe I (Num 10,11-20,12*)
 - a) Erkundung des Landes: Sünde der Vertreter des Volkes (Num 10,11-14,38*)
 - b) Wasserwunder: Sünde des Mose und Aaron (Num 20,1-12*)
 - 2. Landgabe II (Num 20,22-Dtn 34,9*)
 - a) Investitur Eleasars und Tod Aarons (Num 20,22-29*)
 - b) Investitur Josuas und Tod Moses (Num 27,12-Dtn 34,9*)

170 Dies wird vor allem innerhalb der Jakobgeschichte erkennbar, wo gerade in den paarweise einander zugeordneten Rahmenteilern Vor- bzw. Rückverweise (Gen 28,3/48,3+4*) auf die im Zentrum stehende Gotteserscheinung (mit Verheißung) (Gen 35,9-13) angebracht sind.

171 Das hier mitgeteilte Schema der Kompositionsstruktur des zweiten Teils von PG faßt die bisherigen Beobachtungen zu Struktur und Komposition des priesterschriftlichen Werkes zusammen. Für den Vergleich mit der

Der Abraham- und Jakobgeschichte kommt damit aufgrund der kompositionskritischen Entsprechungen geradezu Modellcharakter für die literarische Gestaltung des ganzen zweiten Hauptteils der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung zu. Der Wechsel von nach dem literarischen Prinzip der paarweisen Zuordnung arangierten Textteilen hin zu einer dreiteiligen Kompositionsstruktur ist nach alledem als ein von P⁹ bewußt eingesetztes Stilmittel zu verstehen, um so innerhalb der Gesamtkomposition - im großen wie im kleinen - Akzente zu setzen. Daß die kompositionellen Entsprechungen des zweiten Hauptteils von P⁹ gerade in der Abraham- und Jakobgeschichte liegen, dürfte kein Zufall sein, sondern in der theologischen Aussageabsicht von P⁹ begründet liegen¹⁷².

3.3 Die Kompositionsstruktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung

Kommt so der Abraham- und Jakobgeschichte eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der Kompositionsstruktur des zweiten Teils des priesterschriftlichen Werkes zu, dann bleibt durchaus zu fragen, ob nicht innerhalb des ersten Teils von P⁹ auch der Schlüssel für die Gesamtstruktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung vorgegeben ist, wofür dann nur die "Schöpfungs"- und Flutgeschichte in Frage käme. Eine solche Vermutung ist um so naheliegender, als innerhalb des ersten Teils von P⁹ die "Schöpfungs"- und Flutgeschichte zusammen mit der Abraham- und Jakobgeschichte einen geschlossenen Geschehensbogen bilden. Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang vor allem die "theologischen" Textbereiche Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29*, die sich innerhalb des Gesamtzusammenhangs von "Schöpfungs"- und Flutgeschichte als eigenständige literarische Größen abheben und strukturell eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen. Da beide Texteinheiten nach dem Prinzip

Struktur der Abraham- und Jakobgeschichte sind die entsprechenden Schemata in Anm. 102 sowie bei P. WEIMAR, ZAW 86, 1974, 200 heranzuziehen.

172 Die entsprechenden Zusammenhänge sind explizit in Ex 6,2-8 hergestellt, wo nicht nur im Rahmen des geschichtlichen Rückblicks Ex 6,3-5 die den "Vätern" (Abraham) gegebenen Zusagen als Grund der erneuten Ankündigung des Handelns Jahwes genannt sind (vgl. vor allem Ex 6,3+4), sondern in der damit verbundenen Ankündigung Ex 6,6-8 auch das ganze zukünftige Handeln Jahwes (Exodus - Sinai - Landgabe), das im zweiten Teil des priesterschriftlichen Werkes thematisiert wird, vorentworfen ist (zur Analyse und Interpretation vgl. P. WEIMAR, fzb 9, 78-173 sowie jüngst J.-L. SKA, La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode: ZAW 94, 1982, 530-548). Ex 6,2-8 kommt geradezu eine verknüpfende Funktion zwischen den beiden Teilen des priesterschriftlichen Werkes zu und ist somit im Blick auf die Gesamtkomposition von P⁹ von zentraler Bedeutung.

paarweiser Zuordnung zueinander in Beziehung gesetzt sind, ist für sie auch - analog zur Abraham- und Jakobgeschichte - eine Parallelität der Kompositionsstrukturen zu erwarten¹⁷³.

Innerhalb der zweiteilig strukturierten "Schöpfungsgeschichte" Gen 1,1-2,4a* sind der fünfte bis siebte Tag, die den zweiten Teil bilden, durch eine Reihe von Besonderheiten ausgezeichnet, die sich innerhalb der vorliegenden Texteinheit nur hier finden und die so auch - neben anderem - das unterscheidende Merkmal gegenüber dem die vier ersten Tage umfassenden ersten Teil abgeben¹⁷⁴. So begegnet die Basis נָרָא - mit Ausnahme der Über- und Unterschrift (Gen 1,1 und 2,4a) - nur im Zusammenhang der letzten drei Tage, wobei das Wort über alle drei Tage - mit Heraushebung des sechsten Tages (dreimal) - verteilt ist (Gen 1,21/27 [dreimal] / 2,3). Außerdem wird bei den letzten drei Tagen im Unterschied zu den vorangehenden vier Tagen jeweils von einem Segnen Elohims ($\text{וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים}$) gesprochen (Gen 1,22/28/2,3)¹⁷⁵. Gerade solche Eigentümlichkeiten lassen den fünften bis siebten Tag auch unter kompositionskritischem Aspekt als einen eigenständigen Textblock innerhalb der "Schöpfungsgeschichte" erscheinen.

173 -Vgl. dazu schon die entsprechenden Beobachtungen im Zusammenhang der Analyse des Stilmittels der Inklusion, wobei für Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* für den jeweils ersten Teil beider Texteinheiten eine parallele Struktur - bestehend aus vier chiastisch arrangierten Textabschnitten - erkennbar wurde (für Einzelheiten vgl. vor allem Anm. 123 und 125). Die folgende Analyse der Kompositionsstruktur von Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* kann sich so auch auf den jeweils zweiten Teil beider Texteinheiten konzentrieren.

174 Gerade solche Besonderheiten der Tage V-VII sind im Blick auf die Kompositionsstruktur von Gen 1,1-2,4a* stärker auszuwerten, als dies in der bisherigen Forschung geschehen ist. Diese Besonderheiten lassen auch eine Zuordnung von Tag VII zu den Tagen I und IV aufgrund des in ihnen jeweils im Vordergrund stehenden Themas der Zeit als unwahrscheinlich erscheinen, so daß diese drei Tage auch nicht als struktureller Rahmen des ganzen Textes Gen 1,1-2,4a* verstanden werden können (gegen E. ZENGER, SBS 112, 74-76).

175 Angesichts der Besonderheiten des siebten Tages überhaupt kann der von E. ZENGER, SBS 112, 75 ins Spiel gebrachte Tatbestand, wonach "der Segen hier nicht durch eine direkte Gottesrede entfaltet, sondern durch das Verbum 'heiligen' erläutert" ist, kein sonderlich großes Gewicht zugemessen werden. Thematisch ist hier durchaus ein Zusammenhang anzunehmen, insofern nämlich das Segnen des siebten Tages - ganz entsprechend dem sonstigen Verständnis von Segen im Kontext von PG - als Steigerung menschlicher Lebensmöglichkeiten zu verstehen ist. Damit wird dann auch deutlich, daß beim siebten Tag nicht der Zeitaspekt als solcher im Vordergrund steht, sondern die Funktion für den Menschen (der siebte Tag als "Symbol der Freiheit" (B. JAKOB, Genesis 67)). Damit bekommt der siebte Tag dann auch eine andere Perspektive.

Von der inneren Struktur her ist der sechste Tag (Gen 1,24-31*) nicht allein aufgrund seines Umfangs, sondern auch aufgrund der Häufung der Gottesreden (Gen 1,24.26.28.29+30*) hervorgehoben¹⁷⁶. Dem sechsten Tag sind die beiden anderen Tage des zweiten Teils der "Schöpfungsgeschichte" (Gen 1,20-23/2,2+3) zu- und untergeordnet. Die thematische Zuordnung ist dabei von P⁹ durch Stichwortverknüpfungen angezeigt. Von Anlage und Komposition her führt Gen 1,20-23* auf Gen 1,24-31* hin (vgl. nur die Einfügung der Segensterminologie in Gen 1,22!)¹⁷⁷. Doch auch für Gen 2,2+3 gilt eine

176 Die Sonderstellung des sechsten Tages (Gen 1,24-31*) ist von P⁹ auf verschiedene Weise herausgestellt worden (vgl. allein schon die herausgehobene Stellung der "Billigungsformel" in Gen 1,31a). Das Auffällige des sechsten Tages liegt nicht in der Kombination zweier Schöpfungstage (was eine Entsprechung in Gen 1,9-13* hat), sondern in der nur in diesem Tag innerhalb von Gen 1,1-2,4a* zu beobachtenden dreiteiligen Struktur eines Textabschnittes. Die kompositorischen Gesetzmäßigkeiten werden zunächst durch die zweimalige "Billigungsformel" in Gen 1,25b und 31a angezeigt, womit jeweils ein literarischer Zusammenhang abgeschlossen ist. Das läßt auf den ersten Blick auf eine zweiteilige Textstruktur für Gen 1,24-31* schließen. Doch gibt es in diesem Textabschnitt Hinweise darauf, die zu weiteren strukturellen Differenzierungen führen. Nach Gen 1,28 ist es auffällig, daß in der Rede einleitung in Gen 1,29 - durchaus in Spannung zum Inhalt der Rede - eine Nennung der Adressaten fehlt. Mit dieser Beobachtung korrespondiert eine zweite. Stilistisch miteinander verklammert sind die beiden Gottesreden Gen 1,26 und 28* (vgl. "damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels ... und über alles sich Regende, das sich regt über die Erde hin" 1,26b / "und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über jedes Tier, das sich regt über die Erde hin" 1,28b), so daß sich korrespondierend gegenüber treten der Beschluß zum Machen des Menschen nach dem "Bild" Elohims und die Segenszusage an den Menschen. Dazwischen eingeschaltet ist der erzählerische Bericht Gen 1,27+28aa, in dessen Zentrum die Aussage von Gen 1,27b steht. Dann aber zeigt der sechste Tag eine durchgefällte dreiteilige Kompositionsstruktur (Gen 1,24+25/26-28*/29-31*), wobei der Mittelteil in sich wiederum dreigliedrig ist (Gen 1,26/27+28aa/28a^{bb}), die Rahmenteile dagegen jeweils zweigliedrig sind (Gen 1,24a/24b+25 bzw. 1,29+30a*/30b+31). Damit werden zugleich auch thematische Akzente gesetzt. Der Erschaffung der Tiere des Landes (Gen 1,24+25) tritt auf der anderen Seite die aktuelle "Übergabe" der Pflanzenwelt als Nahrung für den Menschen gegenüber (vgl. dazu schon B. JAKOB, Genesis 67), wobei durch den Kontrast beider Aussagen ein interpretatorischer Rahmen für den im Mittelteil stark akzentuierten Herrschaftsauftrag gegeben ist. Ist der Text von Gen 1,24-31* nach dem vorliegenden Modell strukturiert, dann zeigt es sich auch, daß die Formel] ׀ ׀ ׀ in Gen 1,30b sich nur auf die in Gen 1,29+30a* erfolgte Nahrungszuweisung bezieht und das genau entsprechende Wirksamwerden dieser Zuweisung konstatiert (vor diesem Hintergrund ist dann auch die von E. ZENGER, SBS 112, 56 als "bessere Lösung" deklarierte Lösungsmöglichkeit wenig wahrscheinlich; auch der Verweis auf das bei P⁹ beliebte Stilmittel des "offenen Schlusses" ist verfehlt, wenn man beachtet, daß dieses Stilmittel nur am Schluß einzelner Texteinheiten begegnet!).

solche Zuordnung, da der siebte Tag die Erschaffung des Menschen voraussetzt, insofern Gottes Ruhe erst im Blick auf den Menschen sinnvoll ist¹⁷⁸. Die Ausgrenzung des siebten Tages durch Elohim als eines Tages, der ihm in besonderem Maße zugehört, ist als ein noch ausstehendes Programm zu verstehen, dessen Realisierung für den Menschen erst in Zukunft zu erwarten ist¹⁷⁹. Über solche Bezüge zum im Zentrum stehenden sechsten Tag hinaus sind der fünfte und siebte Tag aber auch - vor allem aufgrund formal-struktureller Entsprechungen (Zweigliedrigkeit der Textstruktur) - zueinander in Beziehung gesetzt¹⁸⁰.

- 177 In dem ganz auf die Hand von P⁹ zurückgehenden Abschnitt Gen 1,20-23 kommt der Segenszusage in Gen 1,22 insofern eine herausgehobene Stellung zu, als sie von der Erschaffung der Seetiere und Vögel in Gen 1,20+21 durch die Billigungsformel abgesetzt erscheint. Die Segenszusage in Gen 1,22 bereitet dabei mit Nachdruck die entsprechende Segenszusage in Bezug auf den Menschen vor und führt damit zugleich präzise in das Zentrum des zweiten Teils von Gen 1,1-2,4a*.
- 178 Wenngleich das, was in Gen 2,2+3 gesagt wird, gewissermaßen im innergöttlichen Bereich verbleibt, so ist die hier vorliegende Aussage dennoch im Blick auf den Menschen gemacht, insofern darin das innere, auf den Menschen bezogene Programm der Schöpfung zum Ausdruck gebracht ist (vgl. auch Anm. 179).
- 179 Wenn im Blick auf Gen 1,1-2,4a* von einem "offenen Schluß" der Erzählung gesprochen werden darf, dann gilt das zweifelsohne für Gen 2,2+3 (vgl. dazu schon R. BORCHERT, Stil 125f). Die Erfüllung dessen, was hier programmatisch vorentworfen ist, wird innerhalb des priesterschriftlichen Werkes erst im Kontext der Sinaigeschichte erzählt (vgl. nur die immer wieder konstatierten Entsprechungen zwischen Gen 2,2+3 und der Sinaigeschichte, dazu etwa bei B. JAKOB, Genesis 67; N. NEGRETTI, AnBb 55, 162-164; O.H. STECK, FRLANT 115, 190 Anm. 837; J. BLENKINSOPP, CBQ 38, 1976, 280-283). Hier erreicht auch das, was in Gen 2,2+3 in bezug auf Elohim gesagt worden ist, erst sein Ziel, insofern am Sinai das aus Ägypten befreite Jahwe-Volk das Fest der Befreiten feiern kann. Daß es P⁹ in Gen 2,2+3 nicht - auch nicht implizit - um die Einführung einer Sabbatordnung geht, wird nicht zuletzt daran erkennbar, daß selbst am Sinai dem Volk keine Sabbatordnung gegeben wird (die sabbattheologischen Aussagen in Ex 16 können nicht P⁹ zugeschrieben werden, sondern sind als Produkt nachpriesterschriftlicher Redaktionen anzusehen). Vielmehr wird der siebte Tag insofern betont herausgehoben (Ex 24,16b), als Jahwe an diesem Tag den Mose das Modell des Heiligtums sehen läßt. Erst vom Sinai her werden dann auch die inneren Dimensionen der Aussage von Gen 2,2+3 greifbar. Für die literarisch-theologischen Implikationen ist außerdem wohl gleichfalls die Siebenteiligkeit der Großstruktur des priesterschriftlichen Werkes zu beachten, womit zugleich angezeigt sein soll, daß sich das in Gen 2,2+3 entworfene Programm erst im Verlauf des ganzen priesterschriftlichen Werkes realisiert.
- 180 In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Zweigliedrigkeit der Erzählfolge hinzuweisen, die sowohl für Gen 1,20-23 als auch für Gen 2,2+3 gilt. Während sie in Gen 1,20-23 durch die Billigungsformel in Gen 1,21bß angezeigt ist, wird sie im Blick auf Gen 2,2+3 an dem parallelen Abschluß der Aussagen in Gen 2,2 (מַנְכַל מִלֹּאכְתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה) und 2,3 (מַנְכַל מִלֹּאכְתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא) erkennbar. Sowohl beim fünften als auch beim siebten Tag

Für die "Schöpfungsgeschichte" (Gen 1,1-2,4a*) legt sich somit das folgende Strukturmuster nahe:



Ganz ähnlichen Kompositionsprinzipien wie Gen 1,1-2,4a* folgt die Flutgeschichte (Gen 6,9-9,29*), deren zweiter Teil durch eine Folge von drei Jahwereden (Gen 9,1-3+7/8-11*/12a.13-15*) gebildet ist¹⁸¹. Auch hier stellt sich wiederum die Frage nach der inneren Struktur des zweiten Erzählteils der Flutgeschichte, wobei die äußere Strukturierung durch die Redeeinleitungen vorgegeben ist¹⁸². Deutlich eine untergeordnete Funktion kommt der ersten

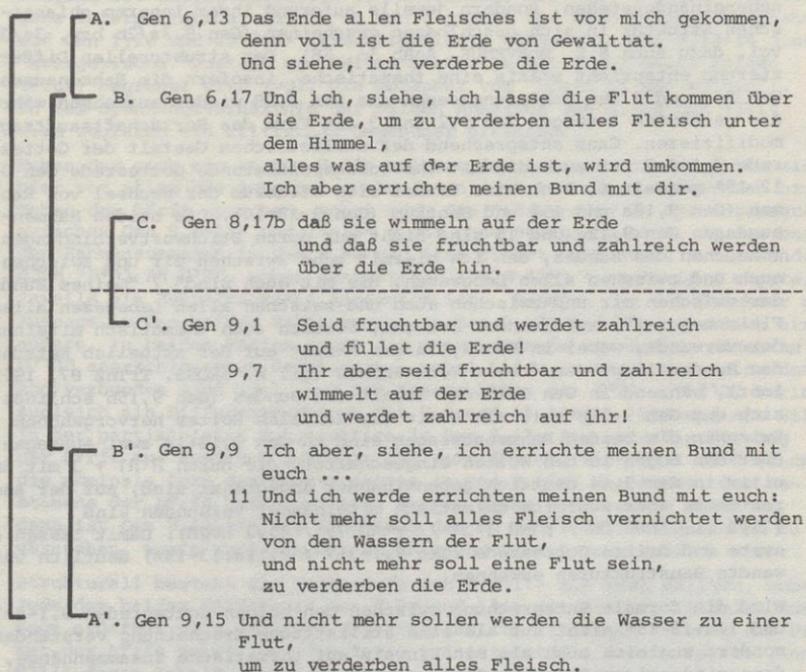
begegnet das "Segnen" Gottes (וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים) jeweils zu Beginn des zweiten Erzählabschnitts und hat in beiden Fällen eine exponierte Stellung.

181 Vgl. dazu schon die Beobachtungen Anm. 127.

182 Für die kompositionskritische Analyse des zweiten Teils der Flutgeschichte ist zu beachten, daß der Textabschnitt Gen 9,1-17 eine Reihe von Dopplungen und Wiederholungen enthält, die jedoch nur zum Teil ihren Grund in der literarischen Kompositionstechnik von Pg haben (vgl. etwa die entsprechenden Beobachtungen bei S.E. McEVENUE, AnBb 50, 67-78, aber auch W. GROSS, Bundeszeichen und Bundeschluß in der Priesterschrift, TrThZ 87, 1978, 98-115), zum anderen aber - in Verbindung mit anderen Spannungen - Indiz für die Entstehungsgeschichte des Textes sind. Als nachpriesterschriftliche redaktionelle Erweiterungen sind in Gen 9,1-17 etwa Gen 9,4-6 (dazu s.o.).10b (vgl. dazu C. WESTERMANN, BK I/1, 617).12b (hier ist der nachhinkende Charakter dieses Halbverses zu beachten).15aß* (nur בכל בשר; dazu C. WESTERMANN, BK I/1, 617).16+17 (nach dem zu Gen 9,11b parallelen Abschluß in 9,15b Neueinsatz in 9,16 unter Wiederaufnahme von Aussagen aus 9,12-15) anzusehen. Diese Position ist jetzt weitgehend bei E. ZENGER, SBS 112, 105-107 übernommen worden.

Gottesrede (Gen 9,1-3+7) zu, nicht allein wegen des Fehlens der Kategorie der *b^{erit}*, sondern auch wegen der Tatsache, daß hier in modifizierter Form der Schöpfungssegens aus Gen 1,28-30* aufgenommen ist¹⁸³. Die gerahmte zweiteilige Struktur von Gen 9,1-3+7 verbindet die erste mit der dritten Gottes-

183 Die Entsprechungen zwischen den Gottesreden Gen 8,15-17* und 9,1-3+7 (vgl. Gen 8,17b mit 9,1+7) reichen nicht hin, beide Reden auch unter kompositionskritischem Aspekt miteinander zu verbinden. Abgesehen davon, daß der Gottesrede Gen 9,1-3+7 wahrscheinlich schon eine von P₉ rezipierte Tradition zugrundeliegt (Gen 9,1.3*.7a), wohingegen Gen 8,15-17 ganz von P₉ selbst formuliert ist, haben diese Entsprechungen eher eine stilistisch verknüpfende Funktion, was nicht zuletzt daran erkennbar wird, daß die auf ein zukünftiges Geschehen bezogene Aussage von Gen 8,17b auf die imperativisch formulierten Zusagen in Gen 9,1 und 7 vorverweist. Diese Annahme erfährt auch dadurch eine Stütze, daß die beiden anderen Gottesreden des zweiten Teils der Flutgeschichte (Gen 9,8-11* und 12-13*) gleichfalls durch Stichwortverknüpfungen mit dem ersten Teil der Flutgeschichte verbunden sind, wie die folgende schematische Übersicht zu zeigen vermag:



Dieses Schema, das bei den literarisch wie theologisch herausgehobenen Aussagen ansetzt (die Differenzierung zwischen verschiedenen Aussageebenen wird nicht genügend von E. ZENGER, SBS 112, 112f beachtet), läßt erkennen, daß die Gottesreden des zweiten Teils chia-

rede in Gen 9,12a+13-15*¹⁸⁴, so daß zwischen diesen beiden unter kompositionskritischem Aspekt ein Zusammenhang anzunehmen ist. Aber auch thematisch ist zwischen den beiden Gottesreden 9,1-3+7 und 12a+13-15* ein Zusammenhang gegeben, insofern in Gen 9,1-3+7 die neue Schöpfungsordnung konstituiert, diese in Gen 9,12a+13-15* aber durch die *aktuelle* Setzung der *berit* saktioniert wird¹⁸⁵. Daß der dritten Gottesrede kompositionskritisch gleichfalls nur eine gegenüber der zweiten Gottesrede (Gen 9,8-11*) unter-

stisch mit den beiden rahmenden Gottesreden des ersten Teils verbunden sind (zu dem hier wiedergegebenen Schema vgl. schon die bei N. LOHFINK, *Capita selecta* (46) abgedruckte chiasmatische Kompositionsstruktur der Flutgeschichte, wie sie vom Verfasser in einer nicht publizierten Arbeit entwickelt worden ist).

- 184 Die literarische Struktur der Gottesrede Gen 9,1-3+7 ist unverkennbar zunächst schon durch die rahmenden Aussagen 9,1b und 7 angezeigt, die durch Stichwortbeziehungen eng aufeinander bezogen sind. Dazwischen sind zwei gerahmte Aussagen eingeblen-det, die nicht nur asyndetisch nebeneinanderstehen, sondern jeweils aufgrund ihrer inneren chiasmatischen Struktur in sich geschlossen erscheinen (Gen 9,2a/2b bzw. 3a/3b; vgl. dazu auch S.E. McEVENUE, *AnBb* 50, 68). Der strukturellen Differenzierung entspricht präzise eine thematische, insofern die Rahmenaussagen Gen 9,1 und 7 den Schöpfungssegens aus Gen 1,28 wieder aufnehmen, während die gerahmten Aussagen Gen 9,2 und 3 die Form des Herrschaftsauftrags modifizieren. Ganz entsprechend der stilistischen Gestalt der Gottesrede 9,1-3+7 ist auch die mit ihr korrespondierende Gottesrede Gen 9,12-15* gestaltet. Auch hier findet sich wiederum der Wechsel von Rahmen (Gen 9,12a und 15) und Zentrum (Gen 9,13+14). Die beiden Rahmnaussagen Gen 9,12a und 15 sind nicht nur durch Stichwortverbindungen ("Zeichen des Bundes, den ich hiermit gebe zwischen mir und zwischen euch und zwischen allen Lebewesen, die mit euch sind" / "meines Bundes, der zwischen mir und zwischen euch und zwischen allen Lebewesen alles Fleisches ist") aufeinander bezogen, sondern auch thematisch miteinander verwandt, wobei in Gen 9,12a der Akzent auf der aktuellen Setzung des Bundes liegt (zu diesem Verständnis vgl. W. GROSS, *TrThZ* 87, 1978, 106f), während in Gen 9,15 der Inhalt des Bundes (Gen 9,15b schließt sich eng Gen 9,11b an!) als Motiv des Handelns Gottes hervorgehoben ist. Zwischen die beiden Rahmnaussagen sind in Gen 9,13+14 zwei Aussagen über den Bogen in den Wolken eingeschaltet, die durch הויה ק' + 1 mit Infinitiv in Gen 9,14 deutlich gegeneinander abgegrenzt sind, auf der anderen Seite aber zugleich chiasmatisch miteinander verbunden sind (בוענן ... הקשה בענן / על הארץ // ובין הארץ / את קשתי בענן). Damit lassen die erste und dritte Gottesrede (Gen 9,1-3+7 / 9,12a.13-15*) deutlich verwandte Baustrukturen erkennen.

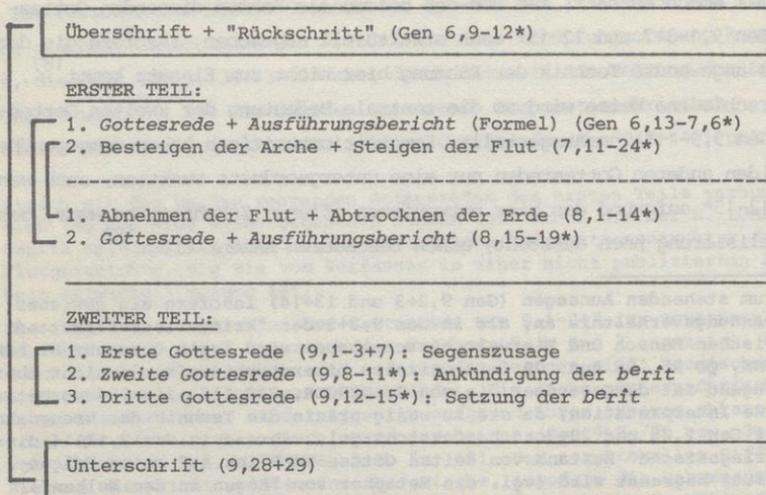
- 185 Wird die formale Entsprechung zwischen den beiden Gottesreden 9,1-3+7 und 12a+13-15* nicht nur als eine stilistische Erscheinung verstanden, sondern zugleich auch als ein Hinweis auf thematische Zusammenhänge, dann sind solche Zusammenhänge auch für eine Interpretation zu beachten. Wichtig ist auch hier die sich von der Analyse her nahelegende Differenzierung zwischen Rahmen und Zentrum. Ein thematisches Entsprechungsverhältnis ist zwischen den Rahmnaussagen der ersten (Gen 9,1 und 7) und dritten Gottesrede (9,12a und 15*) anzunehmen, insofern die Zusage des "Schöpfungssegens" durch die aktuelle Setzung der *berit* eine Garantieerklärung erfährt. Demgegenüber deutet sich zwischen den jeweils im Zen-

geordnete Funktion zukommt, wird durch die Rückverweise darauf unterstrichen¹⁸⁶. Die mittlere Gottesrede, die thematisch die Ankündigung einer *b'rit* mit Noach enthält, ist von den beiden als Rahmen dienenden Gottesreden Gen 9,1-3+7 und 12-15* auch strukturell abgehoben, insofern die dort jeweils angewandte Technik der Rahmung hier nicht zum Einsatz kommt¹⁸⁷. Auf verschiedene Weise wird so die zentrale Bedeutung der zweiten Gottesrede (Gen 9,9-11*) herausgestellt. Kompositionskritisch haben demgegenüber die beiden anderen Gottesreden nur eine untergeordnete Funktion, auch wenn Gen 9,12-15* aufgrund des hier entworfenen offenen Zukunftsprogramms, dessen Realisierung noch aussteht, einen besonderen Akzent trägt¹⁸⁸.

trum stehenden Aussagen (Gen 9,2+3 und 13+14) insofern ein gewisses Spannungsverhältnis an, als in Gen 9,2+3 der "kriegerische" Zustand zwischen Mensch und Tierwelt hervorgehoben wird (vgl. dazu nur N. LOHFINK, QD 96, 88 Anm. 79 (mit weiteren Literaturhinweisen); nicht überzeugend ist demgegenüber die von E. ZENGER, SBS 112, 116-124 vorgetragene Interpretation, da sie zu wenig präzise die Technik der Bezugnahme auf Gen 1,28 und 29+30a* berücksichtigt), während in Gen 9,13+14 dieser "kriegerische" Zustand von Seiten Gottes im Blick auf seine Folgen (Flut) begrenzt wird (vgl. die Metapher vom "Bogen in den Wolken"). In dem Spannungsverhältnis der beiden Aussagen Gen 9,2+3 und 13+14 wird zugleich ein kritisches Gegenüber erkennbar.

- 186 Neben der sich eng an Gen 9,11b anlehrenden Aussage von Gen 9,15b sind hier vor allem die Aussagen zu beachten, die von einem Aufrichten bzw. Geben der *b'rit* sprechen, wobei auch die Differenzen im Sprachgebrauch zwischen Gen 9,8-11* und 12-15* nicht ohne Bedeutung sind. In den beiden Rahmenaussagen in Gen 9,9a und 11aα findet sich jeweils die Wendung אָחַזְקָה אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם, wobei syntaktisch (אָחַזְקָה אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם + Partizip / w-qatalti) jeweils ein Zukunftsaspekt angezeigt ist. Dagegen ist die Struktur der Aussage in den beiden Rahmenversen in Gen 9,12a und 15a* deutlich eine andere. In beiden Fällen steht die entscheidende Aussage in einem an אָחַזְקָה angeschlossenen Relativsatz, wobei beide Aussagen untereinander eng verbunden sind (vgl. nur die Konstruktion mit אָחַזְקָה ... אָחַזְקָה, worin zugleich ein Differenzpunkt zu Gen 9,9 und 11 liegt). Während mit Hilfe der partizipialen Konstruktion in Gen 9,12a die aktuelle Setzung der *b'rit* zum Ausdruck gebracht ist (mit אָחַזְקָה als Verbum!), wird durch die nominale Form des Relativsatzes in Gen 9,15a* der Aspekt des Bestehens der *b'rit* hervorgehoben. Werden diese Differenzen beachtet, dann ist Gen 9,12-15* als Einlösung des in Gen 9,8-11* Angesagten zu verstehen, womit zugleich die Rückbindung darauf verständlich wird.
- 187 Strukturell besteht die Gottesrede Gen 9,8-11* aus zwei Hälften, wobei jede der beiden Hälften in Gen 9,9a und 11aα mit einer parallelen Aussage eröffnet wird. Während die erste Hälfte in langer Reihung die Partner der *b'rit* nennt (Gen 9,9+10*), präsentiert die zweite Hälfte (Gen 9,11) deren Inhalt, wobei beides im Rückgriff auf die Flutgeschichte geschieht.
- 188 Bei Beachtung der entstehungsgeschichtlichen Problematik von Gen 9,1-17* (vgl. dazu Anm. 182) kann die Gottesrede Gen 9,12-15* keineswegs als längste und damit zugleich auch "gewichtige Rede" verstanden werden (anders W. GROSS, TrThZ 87, 1978, 104f). Auf der anderen Seite besteht zwischen der im Zentrum stehenden Gottesrede 9,9-11* und der abschlies-

Aufgrund dieser Beobachtungen legt sich sodann für die Flutgeschichte (Gen 6,9-9,29*) das folgende Strukturmuster nahe:



Die bei Berücksichtigung der strukturbildenden Elemente sich für das priesterschriftliche Werk insgesamt ergebenden kompositorischen Strukturen zeichnen sich durch eine nicht zu verkennende Nähe zur Struktur der "Schöpfungs"- und Flutgeschichte aus. Formal wie thematisch besteht die Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung aus zwei deutlich voneinander abgehobenen Teilen. Die beiden Teile sind nicht nur durch jeweils eigene strukturelle Gesetzmäßigkeiten hervorgehoben, sondern zeichnen sich auch durch einen je verschiedenen Darstellungsstil aus¹⁸⁹. Der Abschluß

senden Gottesrede Gen 9,12-15* insofern ein gewisses Spannungsverhältnis, als diese - aufgrund der hier praktizierten Technik des "offenen Schlusses" - über sich hinausweist. Der Horizont von Gen 9,12-15* wird dabei in Gen 9,14b erkennbar. Die hier stehende Aussage וְנָתַתִּי לְךָ אֶת-הָאָרֶץ וְאֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-הַחַיּוֹת אֲשֶׁר-בָּהֶן וְאֶת-כָּל-הַצִּבְּרוֹת אֲשֶׁר-בָּהֶן וְאֶת-כָּל-הַמְּשָׁלִים אֲשֶׁר-בָּהֶן וְאֶת-כָּל-הַמְּשָׁלִים אֲשֶׁר-בָּהֶן וְאֶת-כָּל-הַמְּשָׁלִים אֲשֶׁר-בָּהֶן hat innerhalb des priesterschriftlichen Werkes Entsprechungen nur noch in Ex 16,10 und Num 14,10, wo es jeweils die Herrlichkeit Jahwes ist, die in der Wolke erscheint, sei es zur Rettung (Ex 16,10), sei es zum Gericht (Num 14,10). Was mit der Gottesrede Gen 9,12-15* als Zukunftsprogramm entworfen wird, enthüllt sich erst mit dem Sinaigesehen vollgültig, womit der Schluß der Flutgeschichte auf die gleichen Zusammenhänge vorverweist wie die Schöpfungsgeschichte (dazu vgl. auch E. ZENGER, SBS 112, 131.176).

189 Im ersten Teil des priesterschriftlichen Werkes herrscht der aufzählende Stil vor, worin die "theologischen" Texte nur an herausgehobener Stelle eingebaut sind, wohingegen im zweiten Teil ein darstellend-erzählerischer Stil dominant ist.

der beiden Teile von P⁹ ist dabei durch entsprechende, das dargestellte Geschehen jeweils nochmals zusammenfassende Notizen angezeigt (Ex 1,7* und Dtn 34,9). Der Beginn des zweiten Teils ist überdies betont durch eine kleine dreiteilige Komposition eröffnet (Ex 1,13-14* + 2,23aBb-25), die zwar thematisch mit der Texteinheit 6,2-12+7,1-7 verbunden ist, der aber strukturell eine Sonderstellung zukommt¹⁹⁰.

Der erste Teil des priesterschriftlichen Werkes besteht aus zwei Abschnitten, die durch eigene Thematik ("Urzeit" / Patriarchen) und Struktur (zweiteilig/dreiteilig) voneinander abgehoben sind. Entsprechend dem Prinzip der paarweisen Zuordnung sind diese beiden Abschnitte in sich wiederum zweiteilig strukturiert ("Schöpfung" / Flut bzw. Abraham / Jakob), wobei in den einander zugeordneten Texteinheiten jeweils die gleiche Thematik, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung, behandelt wird. Das Kompositionsprinzip, das der Zuordnung der jeweils zwei Texteinheiten der "Urgeschichte" und der Patriarchengeschichte zugrundeliegt, wird anhand der Leitkategorien der "theologischen" Texte erkennbar, wobei eine chiastische Abfolge (Segen / *Bund* + Segen // *Bund* + Segen / Segen) zu konstatieren ist.

Für die literarische Gestaltung des zweiten Teils hat die parallel strukturierte Abraham- und Jakobgeschichte das Strukturmuster abgegeben. Die Hauptstruktur ist dabei durch den Dreischritt von Exodus - Sinai - Landgabe gekennzeichnet. Die beiden Rahmenteile (Exodus - Landgabe) sind jeweils zweiteilig strukturiert, womit ihnen entsprechend der auch sonst bei P⁹ praktizierten Verfahrensweise kompositionell eine untergeordnete Funktion zukommt. Demgegenüber ist die dreiteilig strukturierte Darstellung des Sinaigeschehens, die im Zentrum des zweiten Hauptteils steht, deutlich herausgestellt, so daß hier auch Zentrum und Höhepunkt der ganzen priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung liegen. Schematisch läßt sich die Kompositionsstruktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung (in vereinfachter Form) etwa folgendermaßen darstellen:

190 Vgl. dazu P. WEIMAR, fzb 9, 49-76.

ERSTER TEIL

I. "Urgeschichte" (Gen 1,1-11,26*)

- 1. *Erster Abschnitt* (Gen 1,1-5,32*):
Schöpfung (Segen)
- 2. *Zweiter Abschnitt* (Gen 6,9-11,26*):
Flut (Bund + Segen)

} jeweils
zweiteilig

II. Patriarchen (Gen 11,27 - Ex 1,7*)

- 1. *Erster Abschnitt* (Gen 11,27-25,10*):
Abraham (Bund + Segen)
- 2. *Zweiter Abschnitt* Gen 25,12-Ex 1,7*):
Jakob (Segen)

} jeweils
dreiteilig

ZWEITER TEIL

I. Exodus (Ex 1,13-14,29*)

- 1. *Erster Abschnitt* (Ex 1,13-12,40):
Befreiung aus Ägypten
- 2. *Zweiter Abschnitt* (Ex 12,41-14,29*):
Befreiung am Meer

} jeweils
zweiteilig

II. Sinai (Ex 16,1 - Lev 9,24*)

- 1. *Erster Abschnitt* (Ex 16,1-12*):
Murren Israels (zweiteilig)
- 2. *Zweiter Abschnitt* (Ex 19,1-40,34*):
BAU DER WOHNUNG JAHWES (dreiteilig)
- 3. *Dritter Abschnitt* (Lev 9*):
Jubel des Volkes (dreiteilig)

III. Landgabe (Num 10,11 - Dtn 34,9*)

- 1. *Erster Abschnitt* (Num 10,11-20,12*):
Sünde der Führer des Volkes
- 2. *Zweiter Abschnitt* (Num 20,22-Dtn 34,9*):
Tod und Nachfolge

} jeweils
zweiteilig

Hinter dem Schema der Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung werden unverkennbar auch zahlenmäßig bestimmte Ordnungsstrukturen erkennbar¹⁹¹. Die Kompositionsstruktur ist dabei nicht nur als ein konstruktives Element zur Formation der Fülle des darzustellenden Stoffes anzusehen, sie hat zugleich eine literarisch-theologische Aussageabsicht. Daß der zweite Teil des priesterschriftlichen Werkes sich kompositionskritisch

gerade an der Abraham-/Jakobgeschichte orientiert, hat seinen theologischen Grund darin, daß die Erzählfolge des ganzen zweiten Teils von P₉ als Erfüllung der dem Abraham (Jakob) gegebenen Verheißungen zu verstehen ist (vgl. dazu vor allem Ex 6,2-8)¹⁹². Auf einer etwas anderen Ebene liegen die Entsprechungen der Großstruktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung einerseits und der "Schöpfungs"- und Flutgeschichte andererseits, was allein schon daran erkennbar wird, daß die Strukturparallelität - im Unterschied zur Strukturparallelität von Abraham-/Jakobgeschichte und dem zweiten Teil von P₉ - sich nicht auf die gesamte "Schöpfungs"-/Flutgeschichte erstreckt, sondern sich auf die eigentlich "theologischen" Textbereiche Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* beschränkt.

Diese kompositionskritischen Entsprechungen zwischen "Schöpfungs"-/Flutgeschichte und dem ganzen priesterschriftlichen Werk sind dabei so präzise und gehen so in die Einzelheiten hinein, daß hierin nicht ein mehr äußeres oder zufälliges Phänomen zu sehen ist, sondern eine die Tiefenstruktur des Textes selbst berührende Erscheinung, so daß ihr eine bestimmende Bedeutung im Blick auf die ganze priesterschriftliche Geschichtsdarstellung zugemessen werden muß. Schöpfung und Flut sind so bei P₉ von grundlegender Bedeutung für die ganze weitere Geschichte des Jahwe-Volkes¹⁹³. Die Darstellung der Geschichte des Jahwe-Volkes, wie sie im zweiten Teil des priesterschriftlichen Werkes geschildert ist, hat von daher eine geradezu urgeschichtliche Dimension¹⁹⁴. Die Strukturanalogie zwischen "Schöpfungs"-/

-
- 191 Zur Bedeutung solcher zahlenmäßig bestimmter Ordnungsstrukturen vgl. schon N. LOHFINK, VTS 29, 207. - Über die dort konstatierten Zahlenverhältnisse hinaus ist im Blick auf die Komposition des priesterschriftlichen Werkes vor allem auf die Kombination von Zweier-, Dreier-, Vierer- und Siebenerschemata zu achten, die jeweils aufeinander aufbauen.
- 192 Die bestehenden Zusammenhänge sind in Ex 6,2-8 explizit angesprochen.
- 193 Diese Entsprechungsstrukturen, die zwischen Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* sowie der Komposition des priesterschriftlichen Werkes bestehen, sind sicher alles andere als zufällig; sie wollen unzweifelhaft gerade die Bedeutung von Schöpfung und Flut für das Gesamtverständnis der von P₉ dargestellten Geschichte anzeigen.
- 194 N. LOHFINK, VTS 29, 202-215 hat in diesem Zusammenhang von einer "Rückverwandlung von Geschichte in Mythos" (202) gesprochen. Man könnte das ganze priesterschriftliche Werk - im Gegensatz zu den vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellungen - geradezu als eine umfassende "Urgeschichte" verstehen. Die "Urgeschichte" ist von daher auch bei P₉ nicht etwas der Darstellung der eigentlichen Geschichte nur vorgeschaltetes, sondern ein das Ganze bestimmendes Element.

Flutgeschichte (Gen 1,1-2,4a* / 6,9-9,29*) einerseits sowie der Gesamtkomposition von P⁹ andererseits signalisiert ein tiefgreifendes Beziehungsverhältnis zwischen "Urgeschichte" und Geschichte des Jahwe-Volkes¹⁹⁵.

Von der Strukturanalogie zwischen "Schöpfungs"-/Flutgeschichte und Gesamtkomposition von P⁹ her beantwortet sich sodann auch eher die umstrittene Frage nach Höhepunkt und Ziel der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. Sowohl in der "Schöpfungs"- als auch in der Flutgeschichte liegt der eigentliche Höhepunkt der Darstellung nicht am Schluß, sondern in der jeweils im Zentrum des zweiten Teils stehenden Texteinheit (Gen 1,24-31*/9,8-11*), wonach die Erzählung jeweils abfällt¹⁹⁶. Entsprechendes gilt aber auch für die Gesamtkomposition des priesterschriftlichen Werkes, insofern dieses seinen Höhepunkt mit der Darstellung des Sinaigeschehens erreicht¹⁹⁷. Hier liegt das eigentliche Zentrum der ganzen priesterschrift-

195 Der tiefgreifende Zusammenhang zwischen "Schöpfung" und Flut sowie dem Gesamtwerk von P⁹ beschränkt sich nun nicht allein auf strukturelle Entsprechungen, sondern wird durch eine ganze Reihe literarischer Querverbindungen zwischen der "Urgeschichte" einerseits und dem zweiten Teil von P⁹ andererseits unterstrichen, wobei das Schwergewicht der wechselseitigen Bezugnahmen im Bereich von Exodus und Sinai liegt, was zweifelsohne damit zusammenhängt, daß nach der Konzeption von P⁹ sich im Exodus die "Schöpfung" des Jahwe-Volkes ereignet (vgl. vor allem Ex 6,7a), die ihren Abschluß erst mit dem Sinaigeschehen erreicht (die konzeptionellen Zusammenhänge sind im Rahmen der angekündigten Untersuchung der Sinaigeschichte näher darzustellen). Erst nachdem Israel am Sinai definitiv zum "Volk Jahwes" geworden ist, wird für P⁹ "Sünde" möglich (vgl. in diesem Zusammenhang nur die von der Intention (Infragestellung des Handelns Jahwes) verwandten Aussagen in Ex 16,2+3 und Num 14,2, wohingegen die Konsequenzen (Heilzusage/Gericht) jeweils ganz andere sind). Das Gericht Jahwes mündet dabei nicht - wie bei der Flut - in eine universal-kosmische Katastrophe ein, sondern steht unter der begrenzenden Zusage der nachflutlichen Noachb^erf^t. - Die zahlreichen literarischen und thematischen Querverbindungen zwischen "Schöpfungs"-/Flutgeschichte und dem zweiten Teil von P⁹ sind im einzelnen in meiner Untersuchung "Atrampasis und die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung" (vgl. dazu Anm. 6) analysiert und jetzt weitgehend bei E. ZENGER, SBS 112, 167-177 aufgenommen worden.

196 Das Phänomen, daß der Höhepunkt der Erzählung in Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* nicht am Schluß, sondern kurz vorher liegt, korrespondiert mit dem "offenen Schluß" dieser Erzählungen, wobei das Abfallen der Erzählung zum Schluß hin durchaus mit der Programmatik des Erzählschlusses kontrastiert.

197 Auf die entsprechende Besonderheit von P⁹ und die daraus entstehenden Probleme für eine Interpretation hat schon K. ELLIGER, ThB 32, 182 hingewiesen: "Bei P⁹ liegt der Höhepunkt in der Mitte; dann erfolgt die Peripetie, und die Linie führt abwärts. Eines ist freilich merkwürdig, daß da von Anfang an ein Gipfel als Ziel bezeichnet wird, das dem Wan-

lichen Geschichtsdarstellung¹⁹⁸. Demgegenüber kommt der Darstellung der Landgabe als abschließendes Element von P⁹ nur eine untergeordnete Funktion zu¹⁹⁹. Mit diesem literarischen Mittel, daß der Höhepunkt der Geschichtsdarstellung nicht am Schluß, sondern vor dem Schluß liegt, ist zugleich ein theologischer Sachverhalt angedeutet, der auch durch den "offenen Schluß" noch jeweils unterstrichen ist²⁰⁰. Das eigentliche Ziel (Landgabe), auf das die ganze Darstellung von P⁹ hinzielt, steht für sie selbst noch aus und muß erst in Zukunft noch Wirklichkeit werden²⁰¹.

Das stark Konstruktive wie Künstliche der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, wodurch zwar die äußere Form einer Geschichtsdarstellung imitiert, eine solche aber nicht wirklich intendiert ist, ist Ausdruck eines bestimmten Geschichtsdenkens, dem es gerade nicht um kausale oder finale Zuordnung verschiedener Begebenheiten oder Ereignisse geht, sondern vielmehr um die Heraushebung paradigmatischer Grundsituationen, die als solche sich immer wieder ereignen können²⁰². Die priesterschriftliche Ge-

derer immer wieder in der Ferne erscheint, das er aber nie erreicht". Diese Spannung, die sich nicht einfach verrechnen läßt, ist für eine Interpretation von P⁹ näherhin auszuwerten.

- 198 Wenn hier der Sinai als das eigentliche Zentrum von P⁹ bezeichnet wird, dann ist damit nicht eo ipso die These verbunden, daß es sich dabei um eine Legitimation von Kult und Tempel Jerusalems handele. Behauptet wird damit lediglich, daß innerhalb der Sinaigeschichte die theologische Mitte der ganzen priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung liegt. Funktion und herausgehobene Stellung der Sinaigeschichte von P⁹ lassen sich nur durch eine Gesamtanalyse klären (dazu demnächst meine zusammenfassende Darstellung).
- 199 Wie innerhalb von Gen 1,1-2,4a* und 6,9-9,29* ist auch hier die untergeordnete Funktion des Schlußteils nicht gleichbedeutend mit theologisch unbedeutend. Vielmehr wird gerade im Schluß das eigentliche Ziel, auf das hin die Darstellung sich zubewegt, erkennbar, so daß in der Gesamtkomposition die Spannung erkennbar wird zwischen dem Sinai als Zentrum und dem Land als Ziel. Damit hängt sodann auch der für P⁹ charakteristische "offene Schluß" in Dtn 34,7-9* zusammen, womit das "Land" als ein noch ausstehendes Programm vorgestellt wird.
- 200 Der "offene Schluß" will gerade beim Abschluß der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung beachtet sein, insofern mit Hilfe dieses Stilmittels angezeigt sein soll, daß der in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung zur Sprache kommende Prozeß mit dem literarischen Schluß noch nicht zu Ende gekommen ist, sondern im Blick auf den Adressaten weitergeht. Dieser Charakter verweist das priesterschriftliche Werk eher in den Umkreis prophetischer denn priesterlicher Theologie.
- 201 Zu den möglichen zeitgeschichtlichen Implikationen vgl. P. WEIMAR, fzb 9, 251f.

schichtsdarstellung kann so am ehesten als eine Sammlung paradigmatischer Grundsituationen verstanden werden, wie sie für den Adressaten des Werkes von Bedeutung sind oder sein können. Damit hängt sodann auch die "Transparenz" der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung zusammen²⁰³. Was hier erzählt wird, bezieht sich zwar auf vergangenes Geschehen. Wie es erzählt wird, ist ganz von Fragestellungen und Problemen der eigenen Gegenwart her bestimmt²⁰⁴. Das Geschichtsbild, das der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung zugrundeliegt, läßt sich dabei - im Anschluß an E. Hornung - möglicherweise als "rituelles Geschichtsbild" kennzeichnen, wobei Geschichte als festliche Erneuerung und Vergegenwärtigung von "Urgeschehen" zu verstehen ist²⁰⁵.

-
- 2o2 Literarisch wird das dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die einzelnen Texteinheiten in sich relativ geschlossene "Sinninseln" darstellen, wobei sich die prinzipielle Wiederholbarkeit der darin dargestellten Situationen aus der "urgeschichtlichen" Färbung der Erzählungen ergibt. - Zu diesem Verständnis von P9 vgl. vor allem N. LOHFINK, FS. Schlier und VTS 29, 2o2-215.
- 2o3 K. ELLIGER, ThB 32, 189. - In diesem Zusammenhang wäre die Bezugnahme von P9 auf andere Texte zu prüfen und im Blick auf die Aussageabsicht von P9 wie deren zeitgeschichtliche Voraussetzungen auszuwerten.
- 2o4 Für die Bestimmung der Intention von P9 kommt es darum vor allem auf das "Wie" der Darstellung an, weil sich von daher am ehesten die zeitgeschichtlichen Implikationen greifen lassen, die P9 mit der Darstellung der Geschichte Israels beabsichtigt.
- 2o5 Zu diesem Verständnis von Geschichte sowie zum Begriff vgl. E. HORNUNG, Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1956, 9-29.53-65 und Einführung in die Ägyptologie. Stand. Methoden. Aufgaben (Die Altertumswissenschaft), Darmstadt 1967, 123.