

*Thiel*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

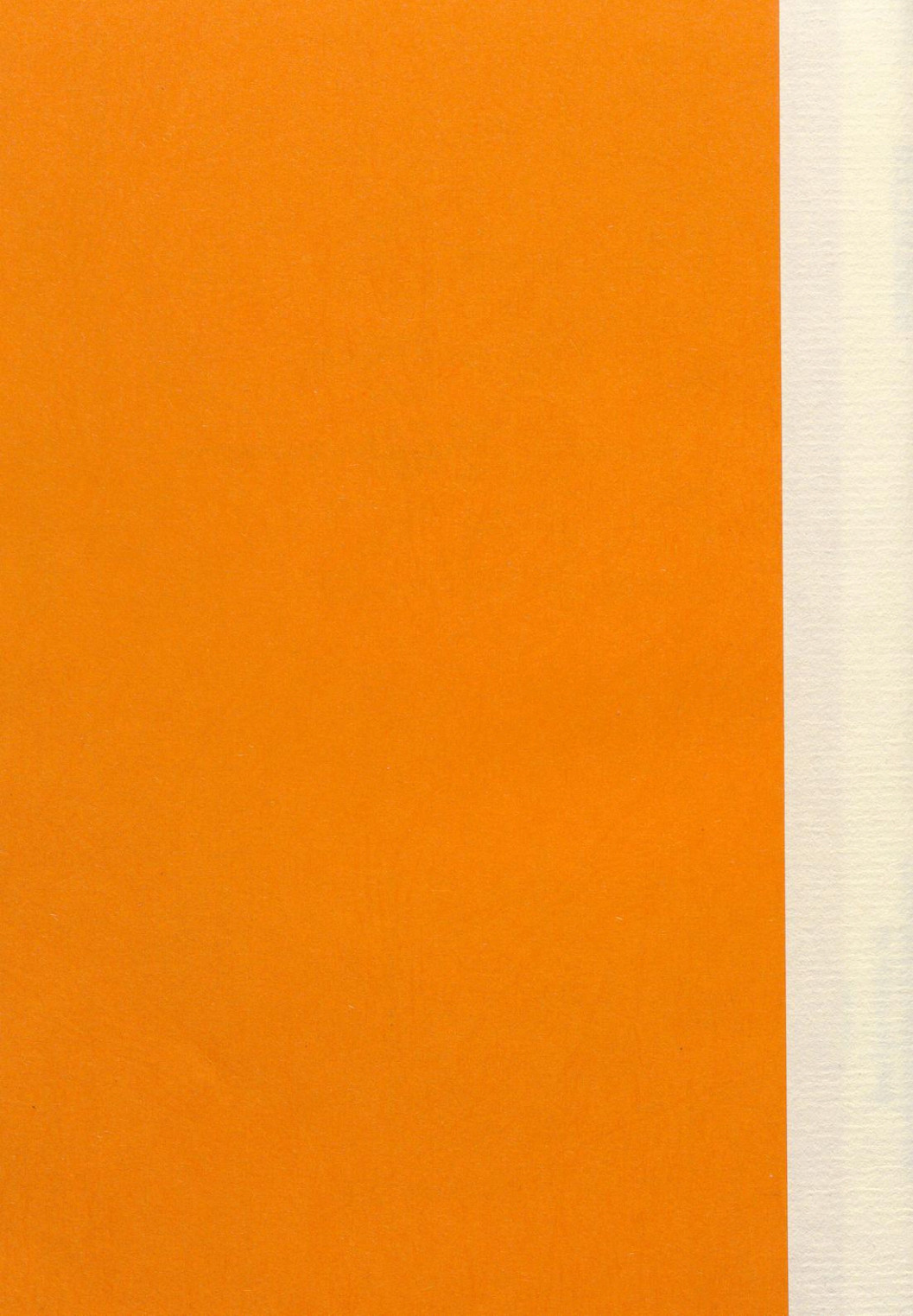
Heft 44

München 1988

BT 7/1988

26. JAN 1989

✓  
210



**BIBLISCHE NOTIZEN**

Vorbemerkungen . . . . . 5  
Hilfsbeleg der Redaktion . . . . . 6

**NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

C.F. Egg: The Priority of Matt 23:13 in Social Context . . . . . 7  
C.F. Egg: Access to Heavenly Treasures: The Textual Development of a Motif . . . . . 15  
B. Reuschel: Gen 19 und das "Fremdenrecht" . . . . . 21  
H. Glog: Kinn (Kinn) in biblisch-ägyptischen Nomenklatur . . . . . 23  
H. Glog: Ein weiteres Fragment der Keltische-Verbalen Herkunft von *inn* . . . . . 27  
B. Gross: Psalms 29,11-12 or the Development of a Salmic Psalm . . . . . 35  
H. Eitner: Israelische Hauptkulturanthropologie und der Typus des *Menekel* . . . . . 39  
A. Hansen: Sexuelle Segensrituale und Exorzismen in Jer 37,3 . . . . . 45  
B. Köhler: The Instability of *inn* - a Pre-Diasporic Tradition? . . . . . 51  
H. Weid-Stein: Mt 2,23: Nazareth and Bethlehem? A supplementary study to dating the birth of Jesus . . . . . 57

**BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENFORSCHUNG**

I. Schneider: Sprache und Theologie: zum sprachtheoretisch-linguistischen Hintergrund von Joh 4,21 . . . . . 61  
G.H. Stark: Zur literarischen Einordnung in Jesaja 31 . . . . . 75

Heft 44

München 1988

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: Dr. Augustinus R. Müller  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub,  
Bamberg

München 1988

INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

## NOTIZEN

C.T. Begg: The Absence of YHWH $s^e b\bar{a}'\delta t$ in Isaiah 56+66 . . . . .	7
C.T. Begg: Access to Heavenly Treasures: The Traditions-geschichte of a Motif . . . . .	15
H. Brunner: Gen 19 und das "Frauenverbrechen" . . . . .	21
M. Görg: Kinza (Qadesch) in hieroglyphischen Namenslisten? . . . . .	23
M. Görg: Ein weiteres Fragment der Palästina-Annalen Sanheribs aus Assur . . . . .	27
B. Gosse: Ezéchiel 28,11-19 et les détournements de malédictions . . . . .	30
M. Hutter: Iranische Neujahrsfestmythologie und der Traum des Mordechái . . . . .	39
K. Koenen: Sexuelle Zweideutigkeiten und Euphemismen in Jes 57,8 . . . . .	46
B. Ockinga: The Inviolability of Zion - a Pre-Israelite Tradition? . . . . .	54
M. Wojciechowski: Mt 2,20: Herod and Antipater? A supplementary clue to dating the birth of Jesus . . . . .	61

## BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

T. Schneider: Nahum und Theben. Zum topographisch-historischen Hintergrund von Nah 3,8f . . . . .	63
O.H. Steck: Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51 . . . . .	74



## Vorbemerkungen

In den NOTIZEN des vorliegenden Heftes kommen vor allem Detailprobleme der Religions- und Traditionsgeschichte sowie Fragen zur biblischen Zeitgeschichte und historischen Topographie zur Sprache.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION widmen sich in exemplarischer Beziehung Problemen der literarischen Schichtung und zeitgeschichtlichen Orientierung von Prophetentexten.

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 7,-- (zuzüglich Portokosten)  
(Auslagenersatz)

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

Biblische Notizen - Redaktion  
Institut für Biblische Exegese  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967



The Absence of  $\text{YHWH } \text{š}^{\text{e}}\text{bā}'\delta\text{t}$  in Isaiah 56-66

Christopher T. Begg - Washington

Some three decades ago W. KESSLER published an article titled "Aus welchen Gründen wird die Bezeichnung 'Jahwe Zebaoth' in der späteren Zeit gemieden?"<sup>1</sup>. KESSLER's study focusses on the peculiarities in the distribution of the divine designation  $\text{YHWH } \text{š}^{\text{e}}\text{bā}'\delta\text{t}$  (hereafter  $\text{YS}$ )<sup>2</sup> and its variants in the OT, i.e. the fact that while some documents employ the title with great frequency (e.g., Isaiah 1-39; MT Jeremiah<sup>3</sup>; Haggai; Zechariah 1-8 and Malachi), others lack it completely (e.g., all strata of the Tetrateuch, Deuteronomy, Isaiah 56-66 and Daniel)<sup>4</sup>. Responding to his title question KESSLER proffers a generalizing hypothesis to account for the avoidance of  $\text{YS}$  by Hosea<sup>5</sup>, Deuteronomy, Ezekiel and "Trito Isaiah", namely the polytheistic suggestions implicit in that title militated against the characteristic monolatric/monotheistic emphases of those works.

Of course, KESSLER was not the first to note the phenomenon in question or to attempt to account for it<sup>6</sup>. Particularly the title's absence in the

- 
- 1 Gottes ist der Orient (Festschrift O. EISSFELDT), Berlin, 1959, 79-83.
  - 2 On the various problems posed by this title, see e.g.: B.N. WAMBACQ, L' épithète divine Jahwē Šeba'ōt, Tournai, 1947; O. EISSFELDT, Jahwe Zebaoth, Kleine Schriften III (ed. R. SELLHEIM - F. MAASS), Tübingen, 1966; 103-123; A.S. VAN DER WOUDE, מַלְאָכֵי שָׁבָא' Heer, THAT II, 1979, 498-507; V. MAAG, Jahwās Heerscharen, in: Kultur, Kulturkontakt und Religion (ed. H.H. SCHMID - O.H. STECK), Göttingen, 1980, 1-28; H. CAZELLES, Sabaot, DBS Fasc.58, Paris, 1984, 1123-1127; M. GÖRG,  $\text{šb}'\text{wt}$ - ein Gottestitel, BN 30 (1985) 15-18.
  - 3 On the divergence between the MT and LXX versions of the Book of Jeremiah in their use of  $\text{YS}$ , see J.G. JANZEN, Studies in the Text of Jeremiah (HSM 6), Cambridge, MA, 1973, 75-86, 162-172.
  - 4 For statistics concerning the use of the title in the various books of the MT, see VAN DER WOUDE,  $\text{š}^{\text{e}}\text{bā}'$ , 498-499.
  - 5 KESSLER, Gründen, 81 regards the occurrence of the title in Hos 12,6 as a gloss.
  - 6 Thus already R. SMEND, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg, 1893, 188 suggests that Ezekiel and various post-Exilic authors avoided the title because it seemed "a little polytheistic" vis-à-vis their own "proper monotheism".

Book of Ezekiel has evoked a whole series of explanatory suggestions: Ezekiel avoids it so as not to offend the Babylonian worshippers of the stars (= the "hosts" of the title)<sup>7</sup>, or because its traditional associations with one or other Israelite institution which had come under question in the crisis years of Ezekiel's ministry, i.e. the monarchy<sup>8</sup>, the ark/Temple<sup>9</sup>, or the "holy war"<sup>10</sup>.

Conversely, there are those who declare that the phenomenon, both in the particular case of Ezekiel and more widely, has not received a convincing explanation or is indeed inexplicable<sup>11</sup>.

In this study I wish to consider the case of another OT document, i.e. Isaiah 56-66, the so-called Trito Isaiah (hereafter TI)<sup>12</sup> whose non-use of YS is, in its own way, just as remarkable as Ezekiel's, but which has not received nearly the same degree of attention as his<sup>13</sup>. In order to highlight the interest of this question, I begin by noting that, on several grounds,

- 
- 7 Thus L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1966, 33.
- 8 Thus J. MAIER, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93), Berlin, 1965, 52, n. 87.
- 9 Thus F. BAUMGÄRTEL, *Zu den Gottesnamen in den Büchern Jeremia und Ezechiel, Verbannung und Heimkehr* (Festschrift W. RUDOLPH), Tübingen, 1961, 1-29, p. 28; T.N.D. METTINGER, *YHWH SABAOth - The Heavenly King on the Cherubim Throne, Studies in the Period of David and Solomon and other Essays* (ed. T. ISHIDA), Winona Lake, IN, 1982, 109-138, p. 138; idem, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB OTS 18), Lund, 1982, 109, 115.
- 10 Thus CAZELLES, *Sabaoth*, 1127 (Alternatively, he suggests that the title's associations with star worship caused Ezekiel to avoid it).
- 11 Thus e.g.: O. BORCHERT, *Der Gottesname Jahwe Zebaoth*, TSK 69 (1896) 619-642, p. 623; VAN DER WOUDE, *šābā'*, 506.
- 12 In this study, I follow the view of DUHM et al. for whom Isaiah 56-66 is not, in any case, from the author of Isaiah 40-55. I abstract here from the further question of whether the former segment derives from one or several hands since, even if Isaiah 56-66 is not a unitary work, all those responsible for its formation have, in contrast to the various authors/editors behind both Isaiah 1-39 and 40-55, refrained from employing YS.
- 13 To my knowledge, the only author (apart from KESSLER) who tries to account specifically for the title's absence from Isaiah 56-66 is A. MURTONEN, *Third Isaiah-Yes or No?*, *Abr-Nahrain* 19 (1980-1981) 20-42, pp. 26, 36. Against the background of his general thesis that "Deutero Isaiah" also wrote Isaiah 56-66, MURTONEN attempts to explain the title's absence in the latter by noting that in Isaiah 40-55 itself YS is used "only in very solemn contexts where the immense superiority of Yahweh's might is emphasized", whereas in Isaiah 56-66 "there is not much occasion for this". Alternatively, he suggests that the form *šābā'tiw* in the phrase *'āmar yhwš šābā'tiw* in Isa 57,19 could be an error for *šābā'ōt* so that, in

one might well expect TI to have used the title *ys*. First of all, theologically, linguistically, etc., TI clearly does stand in the "Isaiah tradition" as preserved in Isaiah 1-55. This is e.g., particularly clear in the case of the divine names<sup>14</sup>. Thus, e.g., TI has in common with both "Proto- and Deutero-Isaiah" the designations *q'edôš yišrā'ēl*<sup>15</sup> and *'abîr (yišrā'ēl/ya'qôb)*<sup>16</sup>. How is it then that while *ys* occurs 56x in Isaiah 1-39<sup>17</sup> - inter alia in the (late) "Babel oracles" (13,1-14,21; 21,1-10) and the "Isaiah Apocalypse" (Isaiah 24-27) - as well as 6x in Isaiah 40-55<sup>18</sup>, it does not appear even once in the 11 chapters of TI - all Isianic Traditionszwang to the contrary<sup>19</sup>? In addition, one notes that it is precisely TI's nearest prophetic contemporaries, i.e. Haggai, Zechariah and Malachi<sup>20</sup> who use *ys* with special frequency<sup>21</sup>. Why then should TI who, in other respects, has no lack of affinities with the figures just cited<sup>22</sup> fail to share this feature with them?

---

fact, Isaiah 56-66 would have the title at least once.

- 14 On the designations for God in the Book of Isaiah, see e.g.: J. BODA, *Nomina divina in libro Isaiae*, Biblica 18 (1937) 182-196; H. WILDBERGER, *Gottesnamen und Gottesepitheta bei Jesaja*, in: *Jahwe und sein Volk* (TB 66), München, 1979, 219-248.
- 15 The occurrences of this title in the Book of Isaiah are: 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11.12.15; 31,1; 37,23; 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7b; 54,5; 55,5; 58,13; 60,9.14, cf. 5,16; 6,3.10.17; 28,23; 40,25; 43,15; 49,7a; 57,15.
- 16 The occurrences of this title in the Book of Isaiah are: 1,24 (with "Israel"); 49,26; 60,16; (with "Jacob").
- 17 I.e. 1,9.24; 2,12; 3,1.15; 5,7.9.16.24; 6,3.5; 8,13.18; 9,6.12.18; 10,16.23.24.26.33; 13,4.13; 14,22.23.24.27; 17,3; 18,7 (bis); 19,4.12.16.17.18.20.25; 21,10; 22,5.12.14 (bis). 15.25; 23,9; 24,23; 25,6; 28,5.22.29; 29,6; 31,4.5; 37,16.32; 39,5.
- 18 I.e. 44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5.
- 19 In this connection a comparison with the case of Deutero-Isaiah is instructive. KESSLER, *Gründen*, 82 argues that this prophet's six-fold (see n. 18) use of the designation *YS* in fact runs counter to the monotheistic thrust of his message. Accordingly, his occasional use of the title is to be attributed, at least in part, to a Traditionszwang operating on him. Against this background, TI's freedom vis-à-vis this particular item of "Isianic" Sprachgebrauch appears all the more remarkable (as well as being quite obviously a matter of conscious choice on his part).
- 20 I assume here with the majority of authors that Isaiah 56-66, along with Haggai (Proto-) Zechariah and Malachi, is to be dated in the period between the return of 538 and the work of Ezra and Nehemiah in the second half of the fifth century.
- 21 Note that their relatively short books use the epithet with the following frequencies: Haggai (14x), Zechariah 1-8 (44x, + 9 uses in Zechariah 9-14), Malachi (24x).
- 22 On the affinities between TI and Haggai-Zechariah, see E. SELLIN, *Tri-tojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtsproblem*, NKZ 41 (1930)

The foregoing considerations make at least one thing clear: given the usage both of his particular tradition and of the prophets of his time, TI could hardly have been unfamiliar with the designation *ys*. In other words, the title's absence from his work is a matter, not of ignorance, but of conscious avoidance. In what follows I wish, accordingly, to offer several suggestions as to what might have motivated such a decision on TI's part. These suggestions are not, I would emphasize, envisaged as either mutually exclusive or exhaustive—undoubtedly there were, just as in the case of Ezekiel (vide supra), a wide range of factors influencing the prophet's option not to employ *ys*<sup>23</sup>.

My first suggestion relates to a characteristic feature of TI's overall message, i.e. his portrayal of how Yahweh operates in history. In the majority of the prophetic writings, Yahweh is represented as effecting his purpose in the world through the agency of various sorts of intermediaries, be these individuals or groups, mundane or transcendent, who are named by name. E.g., Assyria in Proto Isaiah, Babylon in Jeremiah and Ezekiel, Cyrus in Deutero Isaiah, Zerubbabel and Jeshua in Haggai and Zechariah, the "messenger of the covenant" in Malachi and the locust plague in Joel all come to mind here. By contrast such divine agents play virtually no role<sup>24</sup> in the announcements concerning the future destinies of the nations and of Israel which comprise so large a portion of TI's work<sup>25</sup>. Conversely, in several contexts TI makes emphatic and explicit reference to Yahweh's acting comple-

---

73-93, 141-173, pp. 80-93; on those between TI and Malachi, see A. VAN BULMERINCQ, *Der Prophet Maleachi I*, Dorpat, 1926, 344-347.

23 Thus e.g., I do not wish to exclude KESSLER's suggestion that his "monotheistic" concerns influenced TI's avoidance of the title.

24 The segment Isa 63,7-64,12 might seem to constitute a certain exception in this regard given its mention of "the angel of his presence" (*mal'ak pānāw*, 63,9), Yahweh's "(holy) spirit" (*rūaḥ*, 63,10.11.14) and Moses (63,11.12). It should, however, be pointed out that throughout this segment, Yahweh's own direct action in history is consistently affirmed, see e.g., 63,7-8.10.11b and especially the parallelism between "the Spirit of the Lord" and "thou" (= Yahweh) in 63,14. This suggests that the unit's mentions of the "angel of the presence" and the "(holy) Spirit" are, finally, paraphrastic equivalents for Yahweh himself. As for Moses' role in this segment, note that his activity relates, not to the coming events which are the focus of TI's message, but to the distant past. In the former, as opposed to the latter period, action by Yahweh alone is anticipated by TI—also in 63,7-64,12, see 63,15-64,12.

25 On this aspect of TI's overall message, see P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, 1979 (rev. ed.), 439-440.

tely on his own in overthrowing those opposed to him, there being "no one" else to do this (Isa 59,16; 63,3). Against the background of this feature of TI's overall message, however, the problematic of the title *YS* for him coming into focus. Whatever the more precise identification one may give to the "hosts" cited in that title (human armies, the heavenly bodies, angels, demons, the powers of nature, creatures in general, etc.), *YS* inevitably suggests the idea of other beings alongside Yahweh who stand at his disposition as his appointed instruments<sup>26</sup>. And thereby, the title cannot but militate against TI's insistence on Yahweh as the sole active agent in the events he announces. His recognition of that fact was, I suggest, one factor prompting TI to avoid our title<sup>27</sup>.

My second consideration builds on suggestions recently put forward by T. D.N. METTINGER regarding the *šēm* and *kābōd* theologies of divine presence characteristic, respectively, of the Deuteronomistic<sup>28</sup> and Ezekiel- Priestly<sup>29</sup> traditions. In METTINGER's view, the two currents- both of which avoid the appellation *YS*<sup>30</sup>- stimulated by the first threatened and then actual destruction of the Temple, developed their theologies in reaction to an earlier "Zion-Sabaoth tradition", exemplified by texts like 2 Samuel 6-7, the "Zion-Songs", the "Yahweh Enthronement" and "royal" psalms as well as Isaiah 6, which celebrated Yahweh's presence/dwelling in the Temple as a once-for-all given<sup>31</sup>. In his discussion METTINGER does not treat the case of TI and the nature of its "presence theology" as such. I believe, however, that his proposals do have a bearing on the question of why TI, like the Deuteronomist

---

26 Note in this connection that TI likewise avoids the singular *šābā'* which, as employed elsewhere in the Book of Isaiah, whether of an earthly or a heavenly "host", naturally prompts use of the title *YS* in the immediate context, see Isa 24,21 (*YS* in 24,23); 45,12 (*YS* in 45,13), cf. also 34,4, 40,25-26.

27 It is along the same lines that one might also explain the absence in Isaiah 56-66 of another divine designation found in both Isaiah 1-39 and 40-55, several times in conjunction with *YS*, i.e. *melek*, see 6,5; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6. Just as does *YS* the designation "king" naturally calls to mind the subjects through whom a king acts in realizing his purposes.

28 On this, see METTINGER, *Dethronement*, 38-79.

29 See *ibid.*, 80-115.

30 In the case of Ezekiel and P this avoidance is an absolute one. In the Deuteronomistic History, *YS* is absent in the books of Deuteronomy, Joshua and Judges; in Samuel and Kings its use is confined to passages which are likely pre-Deuteronomistic, i.e. 1 Sam 1,3.11; 4,4; 15,2; 17,45; 2 Sam 5,10; 6,2.18; 7,8.26.27; 1 Kgs 18,15; 19,10.14; 2 Kgs 3,14; 19,31 (Q).

31 On this tradition, see METTINGER, *Dethronement*, 19-37.

(hereafter Dtr) and Ezekiel-P, avoids the title *ys*. At the same time, the relevant data on the point are somewhat complicated and so will require a fairly extended discussion here.

In the first place, it should be noted that TI evidences no systematic or comprehensive tendency, à la Dtr and Ezekiel-P, to dissociate that which the Zion-Sabaoth tradition (with its characteristic title *ys*) so strongly links, i.e. Yahweh and the Temple (and everything associated with this, e.g., the ark<sup>32</sup>, the altar, Mt. Zion, etc). Rather, one finds TI repeatedly using the possessive pronoun "my" (= Yahweh's) to underscore God's identification of himself with Zion, the Temple, etc., see: "my holy mountain" (56,6; 57,13; 65,11.26; 66,20), "my house (of prayer)" (56,5.7), "my altar" (56,7), "my sanctuary" // "the place of my feet" (60,13), cf. "the city of the Lord"// "the Zion of the Holy One of Israel" (60,14); "thy sanctuary" (63,18). Likewise in contrast to Ezekiel who never uses the term, TI shows no hesitation in using another key word of the Zion-Sabaoth tradition, i.e. "Zion" (see 59,20; 60,14; 62,2.10; 64,10; 66,8). Also to be mentioned in this connection is TI's use of the two key terms of the Deuteronomistic and Ezekiel-P theologies respectively, i.e. *šēm* and *kābōd*. TI, one notes, does employ both terms in reference to Yahweh with some frequency: *šēm* 12x: 56,6; 57,15; 59,19; 60,9; 63,12.14.16.19; 64,1.6; 65,1) and *kābōd* (7x: 58,8; 59,19; 60,1.2; 66,18.19, bis). On the other hand, however, it is not at all clear that TI uses either term with a polemic intent vis à vis the Zion-Sabaoth tradition as do the Deuteronomistic and Ezekiel-P traditions for whom it is only Yahweh's *šēm* or *kābōd*, not Yahweh himself which one encounters in the Temple (or its equivalent, the Tabernacle). On the contrary, the fact that TI used both *šēm* (see e.g., 56,6; 60,9; 65,1) and *kābōd* (see e.g., 60,2; 66,18) in parallelism with mentions of Yahweh himself suggests that he was not concerned to play off the former against the latter. Rather, for him "the glory of the Lord" and "the name of the Lord" are (more or less) simply paraphrastic equivalents of "the Lord". Thus far then it would appear that, in contrast to both Dtr and Ezekiel-P, TI had little quarrel with the old Zion-Sa-

---

32 Of course, there would no question of TI's associating Yahweh with the ark as had the earlier Zion-Sabaoth tradition since that object was not part of the furnishings of the second Temple.

baoth theology. This state of affairs is understandable given the fact that he is writing, subsequent to the Exilic authors, Dtr, Ezekiel and P, at a moment when the Temple has been (is about to be) rebuilt. At the same time, the observations made hitherto do leave one wondering why TI should then avoid the characteristic Zion-Sabaoth title *vs*, seeing that in other respects he appears receptive to the conceptions and terminology of that tradition. Notwithstanding all of the above, however, there is a further consideration which suggests that, in his own way, TI as well was concerned to attenuate too close a linkage of Yahweh and Temple. That concern comes to expression in a series of passages where TI refers to the "place" of Yahweh's "residence", i.e. 57,15 "thus says the high and lofty One who inhabits eternity (*šōkēn 'ad*): I dwell (*'eškōn*) in the high and holy place..."; 63,15 "look down from heaven... from thy holy and glorious habitation (*mizzēbul*)"; 64,1 "O that thou wouldst bend the heavens and come down", and above all 66,1 "Thus says the Lord, 'heaven is my throne and the earth my footstool; what is the house which you would build for me, and what is the place of my rest (*mēnūḥātī*)?"<sup>33</sup>. The foregoing passages stand in contrast to various texts exemplifying the Zion-Sabaoth tradition in which Zion/the Temple/the ark is spoken of as Yahweh's "dwelling place" (*miškan*, see e.g., Isa 8,18; Ps 46,5; 84,2; 132,5.7) or his "resting place" (*mēnūḥāh*, Ps 132,8). Conversely, the TI passages are strongly reminiscent of Dtr's key affirmation concerning Yahweh's "residence" in 1 Kgs 8,27.30, "But will God indeed dwell (*yāšab*) on the earth? Behold, heaven and the highest heaven cannot contain thee; how much less this house which I have built! ... hear thou in heaven thy dwelling place (*'al mēqōm šibtēkā*)..." (cf. too 8,32.36.39.43.45.49). Accordingly, it does seem that, ultimately, TI has been influenced to some extent, by Dtr's reaction against the Zion-Sabaoth tradition; like the former, he insists that "heaven" is Yahweh's only true "residence". In terms of the question of this study, I would propose then that TI's avoidance of the characteristic title *vs* of the Zion-Sabaoth tradition is another reflection of that same influence—just as does Dtr before him, TI refrains from utilizing a designation which, given its earlier usage, would evoke in readers' minds the (inappro-

33 On this text, see A. ROFE, Isaiah 66,1-4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah, *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry* (ed. A. KORT and S. MORSCHAUSER), Winona Lake, IN, 1985, 205-217.

private) notion of Yahweh indissolubly linked to Zion and its Temple as his place of residence<sup>34</sup>.

My final suggestion might be termed a specification of my first proposal. Above, the virtual absence of divine agent/intermediaries in TI was noted. Here, I would note that particularly conspicuous in its absence from TI's announcements concerning the future of Yahweh's people is the figure of a Davidic "viceroy" whom Yahweh will raise up. In this, TI's future hopes contrast with those of Isaiah 1-39 (see 9,1-7; 11,1-9), the Books of Jeremiah (23,5-6; 33,19-22) and Ezekiel (34,22-23; 37,24-25) as well as Haggai's and Zechariah's words concerning the Davidid Zerubabel (whereas they do cohere with Deutero-Isaiah's "democratization" of the promises to David, see Isa 55,3-5)<sup>35</sup>. But then, in examining the (most likely earlier) texts of 1 Samuel and Psalms employing the *ys* designation, one notes the frequency with which those texts bring that title into connection with David and his line (see 1 Sam 17,45; 2 Sam 5,10; 6,2.18; 7,8.26.27; Psalms 84,89)<sup>36</sup>. Given that association, however, it is understandable that TI would have avoided a title likely to put readers in mind of the past and future claims of the Davidids which he had no interest in promoting.

In concluding, I am conscious of the irreducibly hypothetical character of the above suggestions, considered either separately or in combination. At the same time those suggestions do I believe, at least indicate that one ought not too readily relegate the phenomenon in question to the realm of the simply "inexplicable".

---

34 Note in this connection that TI likewise avoids applying to Yahweh two other key terms of the Zion-Sabaoth tradition, i.e. *yāsāb* (of the divine "dwelling, sitting-enthroned", see METTINGER, *Detronement*, 26 and nn. 26-27) and *melek* (see *ibid.*, 24 and n. 20 and cf. n. 27 *supra*).

35 On this text, see O. EISSFELDT, *Die Gnadenerheissungen an David* in *Jes* 55,1-5, *Kleine Schriften IV* (ed. R. SELLHEIM - F. MAASS), Tübingen, 1968, 44-52.

36 On these (and related) texts, see J.P. ROSS, *Jahweh šehā'ōt* in *Samuel and Psalms*, VT 17 (1967) 76-92.



Access to Heavenly Treasuries:  
The Traditionsgeschichte of a Motif

*Christopher T. Begg - Washington*

Several OT Wisdom Literature passages contain rhetorical questions underscoring human lack of access to supra-terrestrial "storehouses/treasuries". In Job 38,22 God challenges Job: "Have you entered the storehouses ( $\acute{o}\xi^{\text{er}\acute{o}t}$ , LXX  $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma$ ) of the snow, or have you seen the storehouses ( $w\acute{e}'\acute{o}\xi^{\text{er}\acute{o}t}$ , LXX  $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma$ ) of the hail?" The "Hymn to Wisdom" of Bar 3,9-4,4<sup>1</sup> voices an analogous question in 3,15 "Who has found her [Wisdom's] place? and who has entered her storehouses ( $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma$ )?" Of course, references to (variously denominated) "heavenly repositories" do occur elsewhere in the OT<sup>2</sup>, just as do generalized allusions to the impenetrability of God's (Wisdom's) secrets<sup>3</sup>. In this study, however, my concern is with elucidating the Vor- and Nachgeschichte of the specific collocation "(not) entering storehouses" in the above texts.

With regard to the background of Job 38,22; Bar 3,15, I propose that their formulations were inspired by the motif, found in both Biblical and Ancient Near Eastern literature, of "the privilege/right of entry into a royal treasury". In the OT itself, the motif emerges most clearly in 2 Kgs 20,13 (= Isa 39,2): "(Hezekiah) showed them [the envoys of Merodachbaladan] all that was found in his storehouses ( $b^{\text{e}}\acute{o}\xi^{\text{er}\acute{o}t\bar{a}w}$ )..."<sup>4</sup>, see also 1 Kgs 10,4; 20,6;

1 On this text, see: J. AMOZ, *Estudio sobre Baruch 3,9-4,4*, *Mayéutica* 7 (1981) 161-177; J.R. BUSTO SAIZ, *Baruc 3,9-4,4: Estructura y Contenido, Palabra y Vida* (FS J. ALONSO DIAZ, ed. A. VARGAS-MACHUCA & G. RUIZ), Madrid, 1984, 121-129.

2 See e.g.: Deut 28,12; 32,34; Job 9,9; 37,9; Ps 135,7; Jer 10,13; 51,16; Sir 43,14, cf. Ps 33,7; Sir 39,17.30. See further 1QS 10,2; ;QM 1,12; 1QM 10,12; 11QPs<sup>a</sup> 26,14-15; 2 Bar 10,11; 4 Ezra 5,9-10; 6,40; 1 En 54,7; 69,24.

3 See e.g.: Job 9,10; 28; Ps 145,3; Ec 3,11; Sir 1,3.6; 18,4-6.

4 On this text, see C.T. BEGG, *Hezekiah's Display* (2 Kgs 20,12-19), BN 38/39 (1987) 14-18.

Est 1,4. Outside the OT, the motif surfaces in texts from a variety of periods and cultures<sup>5</sup>. In the 8th century B.C. "Victory Stela of King Piye", e. g., a prince named Pediese submits himself to the Nubian conqueror Piye with the words "When you enter my house, my treasury will be open to you. I shall present you with my father's possessions"<sup>6</sup>. Similarly, the Mesopotamian wisdom writing "Counsels of Wisdom" (second half of the second millenium B.C.) speaks of the special privilege of the favorite royal official:

My son, if it be the wish of the prince that you  
are his  
If you attach his closely guarded seal to your  
person  
Open his treasure house, enter within  
For apart from you there is no one else (who may  
do this)  
Unlimited wealth you will find inside<sup>7</sup>

Also of relevance is the topos encountered in a series of Assyrien "Royal Annals" dating from the 9th through the 7th centuries B.C. Here, an Assyrian monarch records e.g., that he penetrated the sealed treasuries of a defeated ruler, surveyed their contents and subsequently appropriated these. By way of example, I cite the following sequence from the "Monolith Inscription" of Shalmaneser III (859-824) concerning the sequels to his overthrow of a king Giammu:

His treasury I opened. I saw his wealth. His  
goods, his property, I carried off and brought to  
my city Assur<sup>8</sup>.

In surveying the above texts, one notes that, in all of them, "entry into a royal treasury" betokens the preeminent status of the entrant. Such entry may be accorded by the king to whom the treasury belongs as a particular

- 
- 5 I cite only a sample of the relevant material; see further the article mentioned in n. 4.
  - 6 Translation by M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, III, Berkeley, 1980, p. 77.
  - 7 Translation by W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, p. 103. On this text, see C.T. BEGG, *Hezekiah's Display: Another Parallel*, forthcoming in BN.
  - 8 Translation by D.D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, New York, 1968 = 1927, p. 222. See also I, p. 144 (Assur-nâsir-pal); II, p. 95 (Sargon); II, p. 116 (Sennacherib), II, p. 145 (Sennacherib); II, p. 309 (Assurbanipal). Compare Isa 45,1-3.

privilege to (representatives of) another king (2 Kgs 20,13; the Piye stela) or to a favorite courtier ("Counsels of Wisdom"). Conversely, the entry may represent a "right of conquest" assumed by a victorious monarch (the Assyrian Royal Annals). In any event, however, it is, I suggest, against the background of these texts that one best appreciates the force of the rhetorical questions (and their expected negative answers) in Job 38,22 and Bar 3,15: their formulations are intended to underscore that, whatever may be the case with earthly king's treasuries, no human being, however privileged or powerful, can expect to penetrate the heavenly/sapiential "storehouses".

Use of the "treasury entry motif" did not, I would further note, terminate with the OT Wisdom writers. Already B. DUHM noted with reference to the implied negation of Job 38,22: "Henoah hat natürlieh alle diese Behälter gesehen"<sup>9</sup>. DUHM made this observation citing 1 Enoch 60. In fact, though, DUHM's lone citation can be readily supplemented with other comparable texts of extra-Biblical "apocalyptic literature" in which a seer claims to have been allowed access to various heavenly treasuries. Claims of this sort generally stand within what M.E. STONE has called "lists of revealed things"<sup>10</sup>. They likewise occur with particular frequency in the pseudepigraphical "Henoah literature". Accordingly, I begin my survey of the relevant passages with this body of material. In 1 Enoch 17,3 the seer affirms "... I saw chambers of light and thunder..."<sup>11</sup>. His claim in 18,1 runs "... I saw the storerooms of all the winds..."<sup>12</sup>. Likewise of interest is 41,4-5 "... I (also) saw sealed storerooms from which the winds of the storerooms of hail and the winds of the storerooms of mist are distributed... And I saw the storerooms of the sun and the moon, from which place they come out and to which place they return..."<sup>13</sup>. Also worthy of note is the text cited by DUHM, 60,11-12, "... the other angel... was showing me... the storerooms of the winds..."<sup>14</sup>. Lastly, in 71,4 Henoah avers "(Michael) also showed me... all the reservoirs

---

9 B. DUHM, Hiob, KHCAT 16, Freiburg, 1897, p. 185.

10 M.E. STONE, Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature, Magnalia Dei (FS G.E. WRIGHT, ed. F.M. CROSS et al.), Garden City, NY, 1976, 414-452.

11 Translation by E. ISAAC, in The Old Testament Pseudepigrapha, I (ed. J.H. CHARLESWORTH), Garden City, NY, 1983, p. 22.

12 Ibid.

13 Ibid., p. 32.

14 Ibid., p. 41. See too the description of the operation of the various heavenly "reservoirs" in 60,18-21.

of the stars and the luminaries..."<sup>15</sup>.

The seer of 2 Enoch makes similar claims for himself. In the shorter recension of that work (designated "A" by R.H. CHARLES) one reads at 5,1-6,1:

And they showed me there the treasuries of the snow and the cold... And they showed me there those guarding the treasuries; {and they showed me there the treasuries} of the clouds, from which they go in and come out. And they showed me the treasuries of the dew... Angels were guarding their treasuries...<sup>16</sup>

Subsequently at 40,10-11 in that same recension Henoch avers:

I, I wrote down the repositories of the snows and the storehouses of the ice, and of every spirit of the cold. And I, I observed how, at certain seasons, their custodians fill up the clouds with them, and the treasuries are not emptied. I, I wrote down the chambers of the winds, and I, I observed and I saw how their custodians carry scales and measures. <First they place them in the scales>, and secondly in the measure, and it is by measure that they release them...<sup>17</sup>

3 Enoch too is not without analogous motifs. In 8,1-2 Enoch/Metatron relates how God "opened" the "gates" of the treasuries housing assorted divine benefits (understanding, prudence, etc.) and conferred these upon him<sup>18</sup>. Thereafter, 10,6 records God's statement concerning the seer: "... I have put him in charge of all the stores of the palaces of Arabot, and all the treasuries that are in the heavenly heights"<sup>19</sup>. Finally, in a passage found in an appendix to certain manuscripts of 3 Enoch, 48C,3, a similar divine word occurs: "'I appointed him' - over all the storehouses and treasuries which I have in every heaven, and I entrust to him the keys to each of them"<sup>20</sup>.

Enoch is not, however, the only apocalyptic seer from whom claims about

---

15 Ibid., p. 49.

16 Translation by F.I.ANDERSEN, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 113. Compare the somewhat divergent reading of the longer ("J") recension on p. 112.

17 Ibid., p. 167. Compare the longer recension's reading of 40,9-11 on p. 166.

18 Translation by P. ALEXANDER, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, pp. 262-263.

19 Ibid., p. 264.

20 Ibid., p. 311.

entry into the heavenly treasures are made. The Biblical Antiquities of Pseudo Philo 19,10 narrates God's revelation to the dying Moses:

And he showed him the place from which the clouds draw up water to water the whole earth, and the place from which the river takes its water... and the place in the firmament from which only the holy land drinks. And he showed him the place from which the manna rained upon the people<sup>21</sup>

Likewise Ezra in the Greek Apocalypse of Ezra 5,23 affirms: "I saw... the storehouses of the ice"<sup>22</sup>, while 2 Baruch 59,11 records that God showed Moses, *inter alia*, "the treasures of the light"<sup>23</sup>.

The foregoing survey makes clear that the motif of "entry into heavenly treasures" had considerable currency in apocalyptic literature; this literature regularly depicts its seer-heroes as enjoying entrée into the supra-terrestrial storerooms housing e.g., meteorological phenomena, the heavenly bodies and divine benefits. It is only, however, against the background of Wisdom texts like Job 38,22 and Bar 3,15 that the import of this feature becomes fully evident: the apocalypticists have transformed the generalized implicit negations of those texts into positive assertions about an Enoch, a Moses, or an Ezra. In so doing, their intention was, obviously, to underscore the stature of those figures to whom they attribute their teachings as ones accorded a privilege which Wisdom Literature intimated exceeds the prospects of any and all humans<sup>24</sup>. At the same time, in their utilization of the "entry motif" the apocalyptic writers make clear that such entry was never - as is frequently the case with penetrations of the treasures of

---

21 Translation by D.J. HARRINGTON, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, NY, 1985, pp. 327-328. (The *Biblical Antiquities* is, of course, not an apocalyptic work, overall; its use of the motif in question does constitute an affinity between it and the apocalyptic literature, however).

22 Translation by B.M. METZGER, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 577.

23 Translation by A.F.J. KLIJN, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 642.

24 The above discussion has an obvious bearing on the wider question of the relationship between "Wisdom" and "Apocalyptic" on which see the article of STONE cited in n. 10.

earthly kings (see above) - a matter of a human right or initiative, but always of an undeserved divine favor<sup>25</sup>. Thereby, in the manner of an Aufhebung, they preserve the underlying thrust of Wisdom Literature's negations.

---

25 In this connection it is à propos to note within Apocalyptic Literature itself the occurrence of a text like 4 Ezra 5,37 where the angel Uriel addresses Ezra with the (unmeetable) challenge; "open for me the closed chambers and bring forth for me the winds shut up in them..." (Translation by B.M. METZGER, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 533).

## Gen 19 und das "Frauenverbrechen"

*Hellmut Brunner - Tübingen*

Die Schilderung der "Sodomie", also der homosexuellen Vergewaltigung von Fremden durch die Bewohner von Sodom in Gen 19, scheint bisher ohne Parallele. Sie stellt ein besonders schweres Verbrechen dar, indem Homosexualität, Vergewaltigung und auch noch Bruch des Gastrechts gekoppelt werden. Wir wissen über die Grenzen des Gastrechts im Alten Orient recht wenig, doch kann für Sodomie eine Stelle in einem späten ägyptischen Text zu Hilfe kommen.

Das 22. Kapitel im Papyrus Insinger, einer demotischen Lehre der Ptolemäerzeit, warnt davor, die angestammte Stadt zu verlassen und sich in die Fremde zu begeben. U.a. wird geltend gemacht, daß der Rechtsschutz weitgehend fehle. Der Titel dieses Kapitels lautet: "Die Anweisung, den Ort nicht zu verlassen, an dem du leben kannst". Es werden dann die üblen Folgen eines solchen Ortswechsels (innerhalb des Landes, nicht etwa ins Ausland!) geschildert, und dabei liest man:

"(28,18) Überall ist der Fremde der Diener (selbst) des geringen Mannes. (19) Er wird von den Leuten geschmäht, obwohl er kein Unrecht getan hat. (20) Jemand tut ihm Böses an, obwohl er nichts Böses getan hat. (21) Er muß Fluch und Schelte anhören und darüber lachen, als ob es ein Scherz wäre". Und weiter: "(22) Er muß das "Frauenverbrechen" vergessen, weil er ein Fremder ist".

Dies "Frauenverbrechen", ägyptisch *btw n šm̄t*, erklärt M. LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, OBO 52, 1983, S. 102, Anm. 92 so: "'Crime of woman', which means 'the crime of violating a man as if he were a woman', i.e. sodomy". Der Satz des Papyrus Insinger sagt also, daß ein Fremder damit rechnen muß, homosexuell vergewaltigt zu werden und daß er kein Recht hat, sich darüber auch nur zu beschweren, daß er den Vorfall vielmehr vergessen muß. Gewiß mag der Papyrus den Rechtsschutz des Fremden, der zweifellos bestanden hat, einseitig außer Acht lassen, ist doch von ihm in dem ganzen Abschnitt nicht die Rede. Aber die recht nüchterne Lehre dieses

späten Textes spiegelt gewiß Zustände wider, die, gerade weil sie durch viele Jahrhunderte und einen weiten Raum von den in Gen 19 geschilderten getrennt sind, wohl eine im Alten Orient nicht unbekannt schlimme Sitte zeigen.

Gen 19 und das "Pflanzenverbrechen"

Helmut Kramer - Tübingen

Die Schilderung des "Sozialen", also der bürgerlichen Verkehrung von Fremden durch die Bewohner von Sodom in Gen 19, scheint nicht ohne Parallelität zu sein. Ein bestimmtes Verhalten der, indes bürgerlichen, Vergewaltigung und auch noch durch das Gestrichel der Gastfreundschaft wird hier über die Grenzen der Gastfreundschaft im Alten Orient nicht weiter, doch kann die Bedeutung einer Stelle in einem großen ägyptischen Text zu Hilfe kommen. Das ist, nämlich im Papyri Institut, einem deutschen Institut für Paläographie, steht dabei, die angestrebte Stelle zu verlassen und sich in die Fremde zu begeben, U.S. wird geltend gemacht, daß der hebräische Ausdruck nicht der Titel dieses Kapitels lautet: "Die Gastfreundschaft, den Ort nicht zu verlassen, an dem sie leben können", es werden dann die Worte folgen eines solchen Ortsverkehrs (insoweit das Land, nicht etwa im hebräischen) geschildert, und der Text lautet:

"(18, 16) Umsonst, das der Fremde der Hebräer (nächst) den gastlichen Namen" (19) Er wird von dem Lande getrieben, obwohl er kein Landwirt ist, kein Bauer, nicht hat das Haus zu bauen, er wird in einem Hause geboren hat. (20) Er soll nicht und sollte anderen und anderen jahren, ein od es ein Knecht wäre, und sein Text: "19) Er wird das Pflanzenverbrechen" vergessen, weil er ein Fremder ist." Bilingual Middle Literature in the International Context, OBO 15, 1985, S. 102, mit 22 so: "Crime of woman, which means 'the crime of violating a man as if he were a woman', i.e. 'rape'. The fact that Egyptian literature says that the foreigner must return only, occasionally, occasionally in order to be able to return, which is not to be understood as an indication of the foreigner's return, but as an indication of the foreigner's return. The foreigner must return to his country, but this is not to be understood as an indication of the foreigner's return, but as an indication of the foreigner's return."



## Kinza (Qadesch) in hieroglyphischen Namenslisten?

Manfred Görg - München

In der Palästinaliste Tuthmosis' III. findet sich mit der Schreibung  $kn\bar{t}jw\bar{t}3$  (I,93a.c)<sup>1</sup> ein Name, dessen Identifizierung bislang noch nicht in befriedigender Weise gelungen ist, obwohl mit der Form  $ki-n-t\bar{3}-jw-tj$  (=  $kn\bar{t}'t$ ) ein offenkundig weiterer Beleg in den Listen des Totentempels Amenophis' III. in Theben-West (B<sub>N</sub> li.3) erkannt werden konnte<sup>2</sup>. Im Rahmen der Diskussion etwaiger keilschriftlicher Entsprechungen hat bisher vor allem die Bildung *gam-ti-e-ti* der Amarnabriefe (EA 295,7) Interesse gefunden, eine Schreibung, die sich freilich zur Not mit der tuthmosidischen Fassung zusammenstellen läßt<sup>3</sup>, kaum dagegen mit dem jüngeren hieroglyphischen Beleg, wie dies in jüngster Zeit E.A. KNAUF in einem Kurzbeitrag für wahrscheinlich gehalten hat<sup>4</sup>, um zugleich die seit langem vertretene Interpretation \**Gintöt* " (Place of) Wine-Presses" kommentarlos einzubringen<sup>5</sup>. So attraktiv diese Deutung des Namens auch sein mag, den D.B. REDFORD etwa als "a technical term in west Asian Canaanite society for 'royal (or state) agricultural estate'" verstehen möchte, um hiermit auch "the relatively wide-spread use of the term in Levantine toponymy" begründet zu sehen<sup>6</sup>, ist doch auf die Schwierigkeit einer Vertretung des semitischen *t* durch die  $t\bar{3}$ -Gruppe im Ägyptischen hinzuweisen, deren Verwendung nach den Erkenntnissen E. EDELS gerade dort beobachtet werden kann, wo es darum ging, "ein unmißverständliches Zeichen für  $t$  zur Wiedergabe des semitischen *s* und *z*" festzulegen<sup>7</sup>. So scheint wenigstens im Blick auf dieses phonetische Problem M.C. ASTOURS Gleichsetzung des Namens mit dem nordsyrischen *Kanzata* (PRU IV,66)<sup>8</sup> mehr für sich zu haben, wäre nicht die in der hieroglyphischen Fassung eindeutig markierte *u*-Vokalisation in der vorletzten Gruppe, die auf das Lokalaformativ  $-uta/ -öt$  hindeutet<sup>9</sup>.

Die Probleme der lokalen Zuordnung müssen auf getrennter Ebene diskutiert werden, zumal der 'Kontext' der Namen in der Palästinaliste eine andere Gestalt hat als in der Amenophisliste<sup>10</sup>. So folgt die Belegform in der Liste B<sub>N</sub> unmittelbar auf die Namen *jšp-'r* und *rḡ* noch an der Vorderseite des Sockels, während die Tuthmosisliste zwar ebenfalls ein Nacheinander dieser Toponyme bietet (I,78 bzw.79), unseren Namen jedoch erst erheblich später nennt, ohne daß damit auch eine lokale Zuordnung

zum gleichen Raum erkenntlich wäre. Die Tutmosisliste läßt im Falle I,93 vielmehr eher an eine Konstellation mit Ortsnamen des mittleren und südlichen Ostjordanlandes denken<sup>11</sup>, wogegen die Liste B<sub>N</sub> mit ihrer rechts- und linksläufigen Orientierung offensichtlich sowohl ostjordanische (auch süd-palästinische?) wie auch mittel- und südsyrische Toponyme führt<sup>12</sup>.

Die Vergesellschaftung in der Amenophisliste kann möglicherweise transparenter werden, wenn man einen Blick auf die topographischen Beziehungen in den zeitgenössischen Amarnabriefen wirft. Der unserer Namenbildung benachbarte Name *rgq* entspricht der keilschriftlichen Fassung *Ruhizzi* EA 53,36.56; 54,26 bzw. *Ruhiza* EA 191,2<sup>13</sup>. Nach EA 54,26-29 bildet *Ruhizzi* eine Koalition u.a. mit *Kinza*, welcher Ortsname in der Regel kommentarlos mit dem bekannten *qidšu* (Qadesch) ineingesetzt wird. Wie auch immer die phonetische Beziehung (*qinsa* < *qidšu*?<sup>14</sup>) und die literarische Verbreitung (heth. bzw. semit. Form?<sup>15</sup>) zu beurteilen sein mögen, beide Toponyme sind allem Anschein nach austauschbar, so daß auch die beiderseits wechselnden Stadt- und Landdeterminative kein Kriterium für eine Scheidung hergeben<sup>16</sup>. Bleibt man nun bei der nächstliegenden Lesung *Kinza*, erfüllt ein Vergleich dieser Lautung mit der anstehenden Graphie der Liste B<sub>N</sub> alle Erfordernisse einer Identifikation bis auf das in der hieroglyphischen Fassung angefügte Lokalafformativ. Das Fehlen dieser Erdung in der Keilschriftform ist indessen kein schwerwiegendes Hindernis, da etwa die semitischen Belege für den Ortsnamen <sup>C</sup>*Aštarōt*, dem im übrigen ein hieroglyphisches Gegenstück in der gleichen Liste B<sub>N</sub> entspricht (li.9)<sup>17</sup>, auch eine Kurzbildung <sup>C</sup>*Aštarā* zur Seite haben<sup>18</sup>. *Kinza* wäre demgemäß lediglich eine Kurzform von *Kinzuta*<sup>19</sup>, welche Vollform keilschriftlich freilich bisher nicht belegt ist<sup>20</sup>. Wenn dazu eine semitische Interpretation des Namenskerne gesucht wird, kann man mit der sowohl zur keilschriftlichen wie zur hieroglyphischen Fassung kompatiblen Lesung *Ginz(uta)* einer Beziehung auf das hebr. Nomen *gnz* "Schatzhaus" folgen<sup>21</sup>.

Im Blick auf die geopolitische und strategische Bedeutung von *K/Ginza-qidšu* = Qadesch ist daran zu erinnern, daß der Kontrollbereich des Fürsten von Qadesch in palästinisches Gebiet hineinreichte und nach Ausweis von Urk. IV 665,2 auch das wohl ostjordanische Halkuru erfaßte<sup>22</sup>. Damit kann auch eine Zusammenstellung unseres Toponyms mit Namen ostjordanischer Ausrichtung wie in dem angehenden Teil der Palästinaliste verständlicher werden, als es auf den ersten Blick erscheint. Erklärt man sich auch bei die-

ser Namensposition für eine Beziehung auf *Kinza-Qadesch*, wäre u.a. die Zitation des Toponyms *Hrkr* (I,101) mit dem administrativen Befund kompatibel, da dieser Name trotz variierender Schreibung kaum von dem in den Annalen Tutmosis' III. erwähnten *H-rn-k-rw* (=Hlkr) zu trennen sein dürfte<sup>23</sup>. Eine Zuordnung des Namenseintrags zu einer Stationenliste, wie sie auf je verschiedene Weise W. HELCK<sup>24</sup> und D.B. REDFORD<sup>25</sup> vorgeschlagen haben, ist demnach nicht mehr geboten, zumal eine derart einschlägige Listenkonzeption im Vorfeld plausibler Identifikationen eher geeignet ist, unnötige Hindernisse für eine angemessene Interpretation von Toponymlisten und deren Teilen aufzubauen.

- 1 Vgl. J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*, Leiden 1937, 112.
- 2 Vgl. E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III.* (BBB 25), Bonn 1966, Taf.I. mit Kommentar 15f.
- 3 Vgl. bereits J.A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915, 1346. W. BOREE, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, 2. A., Hildesheim 1968, 44.
- 4 Vgl. E.A. KNAUF - C.L. LENZEN, *Notes on Syrian Toponyms in Egyptian Sources I* : Göttinger Miscellen 96 (1987) 59-64, hier 59.
- 5 Vgl. auch u.a. D.B. REDFORD, *A Bronze Age Itinerary in Transjordan* (Nos. 89-101 of Thutmose III's List of Asiatic Toponyms): *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 12/2 (1982) 55-74, hier 61.
- 6 REDFORD (1982) 61.
- 7 EDEL (1966) 83.
- 8 Vgl. M.C. ASTOUR, *Place-Names from the Kingdom of Alalah in the North Syrian List of Thutmose III: A Study in Historical Topography*: *JNES* 22 (1963) 220-241, hier 237.
- 9 Vgl. EDEL (1966) 16.
- 10 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, *Identifikation von Fremdnamen. Das methodische Problem am Beispiel einer Palimpsestschrift aus dem Totentempel Amenophis III.: Festschrift Elmar Edel (ÄAT 1)*, Bamberg 1979, 152-173, bes. 168ff.
- 11 Vgl. dazu vor allem REDFORD (1982) 60-63.
- 12 Vgl. u.a. EDEL (1966) 23; GÖRG (1979) 172f.
- 13 Vgl. dazu EDEL (1966) 15 mit Diskussion der Schreibung und Hinweis auf die erstmalige Gleichsetzung von *rgd* und *Ruḥizzi* durch W.F. ALBRIGHT, *JEA* 10 (1924) 6, n.3.
- 14 Dazu u.a. bereits KNUDTZON (1915) 1119, Anm. 2.
- 15 Vgl. dazu bes. A.F. RAINEY, *A Front Line Report from Amurru*: *UF* 3 (1971) 131-149, hier 143, Anm. 75.
- 16 Vgl. bereits KNUDTZON (1915) 1119, Anm. 1 und 2.
- 17 Vgl. dazu EDEL (1966) 20.
- 18 Vgl. dazu u.a. BOREE (1968) 48f; H.P. MÜLLER, *ThWAT* VI/3-5, 1987, 462.
- 19 Die hieroglyphische Fassung stellt die Lesungen *Kinzuta* und *Kanzuta* frei (vgl. dazu EDEL, 1966, 64). Die Lesung *Kinzuta* entspricht jedoch einer qualifizierten Mehrheit von Belegen für den Gebrauch des Doppelstrichs zur Wiedergabe des Vokals *i*, so daß es sich nicht mehr als empfehlenswert erweist, ausgerechnet unseren Namen als Belegschreibung für "regelwidrige Fälle, wo *u* für *a* verwendet wird" (EDEL, 1966, 67) anzuführen.

- 20 Vgl. auch K.A. KITCHEN, Rezension von EDEL (1966) in: BO 26 (1969) 198-202, hier 199. Nach A.H. GARDINER, Ancient Egyptian Onomastica I, Oxford 1947, 137 ist damit zu rechnen, daß die Namen "Kinza" und "Kiksi" "really distinct" sind: "the former being the true name and the latter an appellation meaning 'the sanctuary'". Vielleicht ist darüberhinaus die erschlossene Namensform *K(G)inzuta* (s. folgende Anm.) eine der Kurzform *K(G)inza* vorausgehende Bildung. Zur Verbreitung der Namensform in der bekannten Fassung vgl. u.a. H. KLENGEL, Geschichte Syriens II, Berlin 1969, 139-177; G.F. DEL MONTE - J. TISCHLER, Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 7/6), Wiesbaden 1978, 209.
- 21 Vgl. KITCHEN (1969) 199. Im Südsemitischen ist auch eine homonyme Basis in der Nominalbedeutung "assembly, congregation" bezeugt (vgl. A.F.L. BEESTON - M.A. GHOL - W.W. MÜLLER - J. RYCKMANS, Dictionnaire sabéen (anglais - français - arabe), Louvain-la-Neuve/Beyrouth 1982, 50), so daß sich eher die Interpretation "Versammlung(sort)" o.ä. empfiehlt als die in Verbindung mit dem relativ spezialisierten Bedeutungsgehalt von *gnz* als "Schatzhaus" (vgl. u.a. Ges 225) gegebene Erklärung des Toponyms als "Ort des Schatz(hauses)" o.ä. Die Anregung zu dieser Modifikation verdanke ich einem mdl. Votum von E.A. KNAUF (4.11.1988). Vielleicht kann man auch auf die formale Trennung zweier Basen *GNZ*, wie sie das oben zitierte Sabäische Wörterbuch vornimmt, zugunsten der 'Grundbedeutung' "sammeln, sich versammeln" verzichten, von der sich sowohl die Bedeutung "storeroom", "treasury" wie auch die Sinngabe "assembly, congregation" herleiten ließe (vgl. auch Ges 225). Mit KNAUF wäre eine Namengebung "Versammlungsstätte" o.ä. angesichts der politischen Funktion des Ortes bzw. des von diesem kontrollierten Territoriums wohl verständlich.
- 22 Vgl. dazu u.a. W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (Ägyptologische Abhandlungen 5), 2.A., Wiesbaden 1971, 133.
- 23 Anders REDFORD (1982) 63 mit n.97, der für eine Identifizierung des Belegs der Palästinaleiste mit dem moabitischen Kerak votieren möchte, was aber bereits aus Gründen der Phonetik auf Schwierigkeiten stößt.
- 24 Vgl. HELCK (1971) 127f, der mit einem "Vorstoß auf das Gebiet jenseits des Jordans" rechnet, der "durch Rückkehr auf das Westufer beendet wurde".
- 25 Vgl. REDFORD (1982) 73, der "a known and travelled north-south route leading from Damascus to points far to the south" voraussetzt und die Stationenfolge des Itinerars in einem "conspectus of conclusions" zu den Toponymen I,89-101 zu erfassen sucht (74). Die Vorschläge REDFORDS bedürfen im einzelnen einer ausführlichen Diskussion, die an dieser Stelle nicht erfolgen kann.

Ein weiteres Fragment der Palästina-Annalen Sanheribs aus Assur

*Manfred Görg - München*

Neben den bekannten Überlieferungen der Berichte Sanheribs über Verlauf und Ergebnis seines nach Palästina führenden dritten Feldzugs auf dem "Taylor-Prisma" (691) und dem "Chicago-Prisma" (689) ist vor allem die früheste Fassung auf dem sog. "Rassam-Zylinder" (700) von Interesse, da sie außer einigen graphischen Varianten auch Sondergut im Verzeichnis der Tributleistungen des Hiskija enthält (III,45)<sup>1</sup>. Die Duplikate dieses Zylinders sind bisher nicht erschöpfend identifiziert und zusammenfassend behandelt worden<sup>2</sup>. So fehlt auch eine eingehende Dokumentation über das in Assur bisher geborgene Material. Aus der vorläufigen Übersicht BORGERS geht lediglich hervor, daß ein Duplikat aus Assur in der Teilpublikation der Assurtexte von O. SCHROEDER vorliegt<sup>3</sup>, wo allerdings nur ein baugeschichtlicher Abschnitt geboten wird. Immerhin wird dort notiert, daß die Fragmente einer "Inscription auf Tonfäßchen" (Ass. 5040; 1248; 1261) der Fassung des Taylor-Prismas entsprechen, davon Ass. 1248 dem Textbereich I,60-II,48<sup>4</sup>, so daß auch ein Teil der Ausführungen Sanheribs über den Verlauf des 3. Feldzuges darin enthalten sein muß. Vom weiteren Bericht ist den gegebenen Informationen zufolge an Ort und Stelle nichts gefunden worden. In einer früheren Publikation habe ich ein Teilstück der Annalen des 3. Jahrs vorgestellt, das sich inzwischen

<sup>1</sup> Vgl. dazu R. BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, Heft II, Die Texte in Umschrift, Rom 1963, 67-69.

<sup>2</sup> Vgl. die vorläufigen Angaben bei BORGER (1963) 59f.

<sup>3</sup> Vgl. O. SCHROEDER, *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts II*, WVD OG 37, Leipzig 1922, 74, Nr. 120.

<sup>4</sup> Vgl. SCHROEDER (1922) 73.

als Oberflächenfund aus Assur herausgestellt hat und in Privatbesitz befindet<sup>5</sup>. Dieses Stück schließt mit seinem Extrakt aus dem Textbereich II,50-III,27 (Zählung nach dem Chicago-Prisma) recht deutlich an den Bestand des Assur-Duplikats an, so daß es sich um einen Teil der Fortsetzung dieses Exemplars handeln sollte. Ein weiteres Fragment aus Assur, das zunächst unter assyrischen Ton-nagelinschriften in Istanbul geführt worden war<sup>6</sup>, konnte jüngst als "Duplikat zum Rassam-Zylinder" erkannt werden, das wiederum den Namen Hiskijas aufweist<sup>7</sup>. Vielleicht darf man auch hier mit einem Kleinfragment des gleichen Zylinderduplikats rechnen.

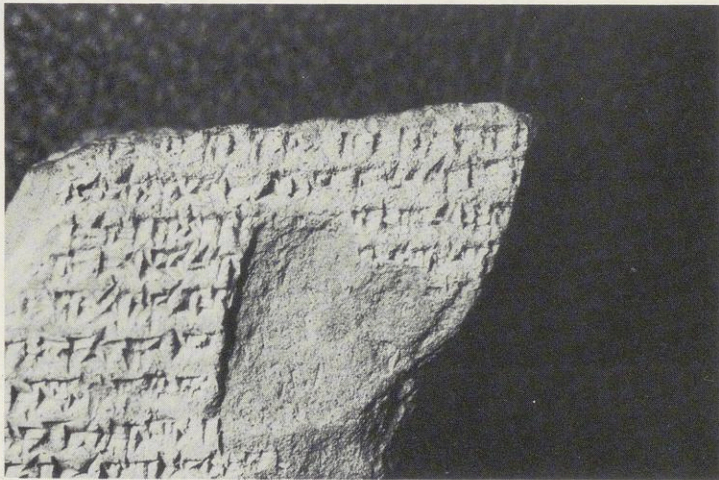
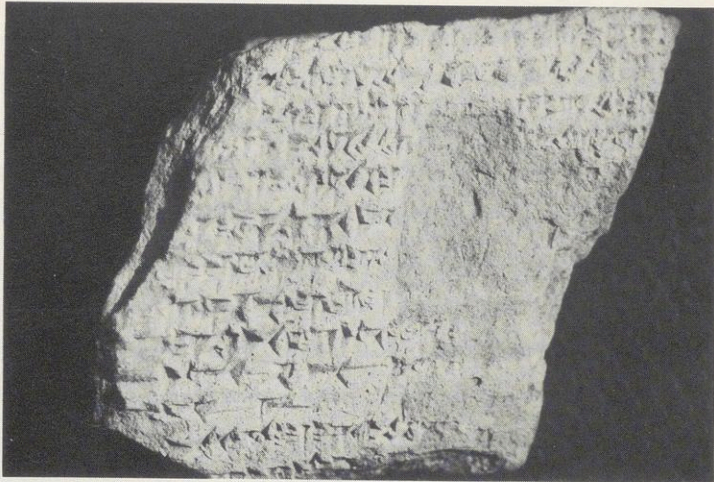
Ebenfalls aus Assur stammend, aber wiederum in Privatbesitz, ist nunmehr ein weiteres, rhombusförmiges Fragment eines Zylinders (Seitenlänge: 4,5-5 cm; Dicke: bis 1,5 cm zur Innenwand<sup>2</sup>), dessen teilweise erhaltener Textbereich im folgenden mit der Zitation nach dem Chicago-Prisma vorgestellt sei (vgl. auch Taf. 1):

- 1' (II,67/68)            *be-]u-ti-ja e-mid-su-ma i-šá-a-t[*  
 2' (II,71/72)            *]ár-ḫiš la ik-nu-šu al-me KUR-ud áš-l[u-la*  
 3' (II,75/76)            *id]-du-ma a-na <sup>1</sup>ḫa-za-qi-]a-u <sup>kur</sup>Ia[ú-da-a-a*  
 4' (II,80/81)            *]ni-bi ik-te[-ru-nim-ma*  
 5' (III,2)                *EN]ia it-ti-šú-u[*  
 6' (III,5)                *]i-na MURUB<sub>4</sub> tam-ḫa-ri[*  
 7' (III,9)                *]ú-šab-šu-u a-duk-ma[*  
 8' (III,13)              *a]-ra-an-šu-nu la ib-šú-ú*  
 9' (III,17)              *man-da]-at-tú be-lu-ti-ia[*

<sup>5</sup> Vgl. M. GÖRG, Ein Keilschriftfragment des Berichtes vom dritten Feldzug des Sanherib mit dem Namen des Hiskija, BN 24 (1984) 16f mit Taf. 1.

<sup>6</sup> Vgl. V. DONBAZ - A.K. GRAYSON, Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Supplements 1), Toronto 1984, Pl 37, Nr. 264 (A 3596).

<sup>7</sup> Z. 8'; vgl. dazu BORGER, ZA 76 (1986) 302.







- 10' (III,20/21) ]i-me-ti-šu-nu ša[  
 11' (III,23) ]al-me[  
 12' (III,26) ni]-bi ul-tu qer-bi-su[un

Eine 13. Zeile weist möglicherweise noch Reste von III,29 auf.

Auch dieses Fragmentstück, das ohne Komplikationen mit dem von uns bereits präsentierten Teilstück kompatibel ist, dürfte den genannten Assur-Duplikaten zuzuordnen sein. Bemerkenswerte Abweichungen von den Prismafassungen sind nicht zu konstatieren. Wenn das Fragment somit auch zur Textkritik und zur inhaltlichen Erweiterung unserer Kenntnisse über die Vorgänge um den 3. Feldzug Sanheribs nichts beitragen kann, mag es doch von Interesse sein, daß sowohl der Name Hiskijas wie auch der Name Judas zwar jeweils fragmentarisch, aber doch eindeutig identifizierbar ist. Unter den hierzulande aufbewahrten Zeugnissen zur Geschichte Israels und des Judentums wäre dies immerhin das älteste Dokument mit der relativ frühesten Namensnennung Judas.

## Ezéchiel 28,11-19 et les détournements de malédictions

Bernard Gosse - Antony

Dans les livres d'Isaïe et de Jérémie, des malédictions prononcées contre Israël ont été détournées contre Babylone<sup>1</sup>. Dans le livre d'Ezéchiel, un phénomène semblable de détournement existe contre d'autres nations que Babylone<sup>2</sup>. BOGAERT a suggéré que ce pouvait être le cas en Ez 28,11-19<sup>3</sup>.

Dans cet article, nous nous efforcerons de montrer comment le processus de détournement, dont témoigne Ez 29,11-19, s'articule avec ceux mentionnés ci-dessus.

## 1) Le motif du détournement contre Tyr

v. 13\*: "tout ceci fut préparé au jour de ta création (*bywm hbr'k*)".

v. 15\*: "ta conduite fut exemplaire depuis le jour de ta création (*mywm hbr'k*)".

v. 19\*: "c'en est fait de toi à jamais (*'d 'wlm*)".

Le seul autre emploi du verbe *br'* au niphal dans le livre d'Ezéchiel se trouve en 21,35b: "C'est au lieu où tu as été créé (*nbr't*), au pays de ton origine que je te jugerai". Dans la rédaction définitive, ce passage appartient à un texte

- 1 B. GOSSE, La malédiction contre Babylone de Jérémie 51,59-64 et les rédactions du livre de Jérémie, ZAW 98 (1986) 383-399; B. GOSSE, Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations, Fribourg, OBO 78 (1988).
- 2 B. LANG, A Neglected Method in Ezekiel Research: Editorial Criticism, VT 29 (1979) 39-44; B. LANG, Das vergessene Kùhlsche Prinzip und die Ammoniter im Buch Ezeziel, ZDMG Sup. 4 (1980) 124-125; B. GOSSE, Le recueil d'oracles contre les nations d'Ezèchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, RB 93 (1986) 535-562.
- 3 P.M. BOGAERT, Montage Sainte, Jardin d'Eden et Sanctuaire (Hiérosolymitain) dans un oracle d'Ezéchiel contre le Prince de Tyr (Ez 28,11-19), dans: Le Mythe, son langage et son Message, Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve (1981), Louvain-la-Neuve (1983) 131-153. P. 146: "Il me paraît donc permis de proposer, à côté d'autres explications de la plainte contre le roi de Tyr, celle selon laquelle il s'agirait à l'origine d'un oracle contre Jérusalem, ultérieurement retourné contre Tyr".

de 21,33-37 concernant Ammon (cf. 21,33) et se terminant par la malédiction: "tu ne laisseras aucun souvenir, car moi Yahvé j'ai parlé".

La malédiction de 21,33-37 était, en fait, primitivement destinée à Jérusalem<sup>4</sup>. C'est la gravité de la malédiction qui a motivé son détournement contre une autre nation. Pour cette opération, le choix d'Ammon a été fait en raison de 21,25-27a: "trace le chemin pour que l'épée vienne vers Rabba des Ammonites et vers Juda, à la forteresse de Jérusalem. Car le roi de Babylone s'est arrêté au carrefour, au départ des deux chemins, pour interroger le sort. Il a secoué les flèches, interrogé les téraphim, observé le foie. Dans sa main droite, le sort est tombé sur Jérusalem". Ce détournement contre Ammon a également joué un rôle dans la structuration du recueil d'oracles contre les nations<sup>5</sup>.

Finalement, il apparaît qu'en 21,33-37, c'était la création même de Jérusalem qui était mise en jeu. C'est cette même atteinte à la création de Jérusalem en 28,11-19 qui va apparaître comme ayant justifié le détournement contre Tyr. Un processus identique n'est pas étonnant, étant donné les liens existants entre le ch. 21 et la rédaction finale du recueil d'oracles contre les nations. De plus, le choix des victimes du détournement, Ammon et Tyr, présente des similitudes. Au chapitre 21, le roi de Babylone hésitait entre Rabba des Ammonites et Jérusalem. De même, les sièges de Tyr et de Jérusalem étant contemporains, le détournement contre Tyr en Ez 28,11-19 obéissait à la même logique de vraisemblance. Le contexte littéraire est du reste constitué d'oracles contre Tyr.

## 2) L'assimilation de 28,11-19 aux oracles contre Tyr

a) 27,22 (oracle contre Tyr): "Les marchands de Sheba et de Rama faisaient du commerce avec toi (*rklyk*); ils te livraient les plus fins aromates, toutes sortes de pierres précieuses (*wbkl-'bn yqrh*) et de l'or (*zhh*) comme marchandises". L'adjectif *yâqâr* se trouve seulement deux fois dans le livre d'Ezéchiel en 27,22 et 28,13. La correspondance des deux textes massorétiques va même beaucoup plus loin:

---

4 B. GOSSE, Le recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, RB 93 (1986) 549-553.

5 idem, 543-553.

27,22: *wbkl-'bn yqrh*

28,13: *kl-'bn yqrh*

Mais en 27,22, le texte original devait être *w'bn yqrh*<sup>6</sup>. En 28,13, "toutes sortes de pierres précieuses" précède une énumération de pierres dont l'étude a déjà été faite. Les rapprochements avec les pierres du pectoral du grand prêtre (Ex 28,17-20 et 39,10-13) ne peuvent être niés<sup>7</sup>, même si ces rapprochements sont plus clairs dans la Septante. Le problème consiste à interpréter les raisons de ces rapprochements textuels. Si l'oracle de 28,11-19 est bien un oracle contre Tyr, on peut voir, dans cette liste de pierres précieuses un ajout<sup>8</sup>. Toutefois, si à l'origine le texte était destiné à Jérusalem, les problèmes que pose cette liste pourraient être liés au fait que l'on a voulu faire disparaître l'identification possible avec le pectoral du grand prêtre, et l'on a cherché à opérer un glissement vers l'aspect commercial de Tyr<sup>9</sup>. La liste des pierres précieuses aurait ainsi perdu son caractère sacré pour devenir une énumération de richesses. Or dans le texte massorétique, ce glissement a été préparé par la modification de 27,22. En effet, dans la rédaction définitive de ce verset, figure l'expression "toutes sortes (*wbkl*) de pierres précieuses", mais en 28,13, on en découvre l'énumération: "Tu étais en Eden au jardin de Dieu. Toutes sortes de pierres précieuses (*kl-'bn yqrh*) formaient ton manteau: sardoine, topaze, diamant, chrysolite, onyx, jaspé, saphir, escarboucle, émeraude, d'or (*zhh*) étaient travaillées tes pendeloques et tes paillettes, tout cela fut préparé au jour de ta création". Dans le texte primitif de 27,22 une telle accumulation n'était visiblement pas recherchée.

b) v. 12\*: "plein de sagesse (*ml' hkmh*)"

Le terme *hkmh* n'est utilisé dans la Massore d'Ezéchiel qu'en 28,4.5.7.12.17. Cela pourrait aller dans le sens d'une unité des deux oracles contre Tyr de

6 BHS, Ez 27,22, note d.

7 P.M. BOGAERT, art. cit. 138-139.

8 BHS, Ez 28,13, note a.

9 P.M. BOGAERT, art. cit. 138: "Au total, on ne peut pas raisonnablement défendre que l'énumération des pierres précieuses en Ez 28,13 est indépendante de la description du pectoral dans l'Exode. Il serait plus juste de dire que la ressemblance a été délibérément voilée, soit par soustraction dans le texte massorétique, soit par addition de métaux précieux dans la Septante. L'impression qui en résulte est celle d'une accumulation de richesse au lieu d'une description sacrale".

28,1-10 et 28,11-19. Toutefois, *ml' ḥkmh* est absent de S\*<sup>10</sup>. Or la sagesse, dont il est question en 28,1-10, est une sagesse commerciale. Cf. 28,5: "Si grande est ton habileté dans le commerce! (*brb ḥkmtk brkltk*) tu as multiplié ta fortune, et ton cœur s'est enorgueilli de ta fortune". L'introduction de *ml' ḥkmh* en 28,12 correspond donc également sans doute à une volonté d'assimilation de 28,11-19 aux oracles contre Tyr qui précèdent. Ainsi on a tenté d'introduire la dimension commerciale des oracles contre Tyr. En outre, cela permettait de justifier le pourquoi de la liste des pierres précieuses du verset 13.

c) v. 16\*: "Par l'activité de ton commerce (*brb rkltk*)"

v. 17\*: "Ton cœur s'est enorgueilli (*gbh lbk*) ... Tu as corrompu ta sagesse (*ḥkmtk*) ... (Par la multitude de tes fautes)<sup>11</sup> ..."

v. 18\*: "Par la multitude (*mr̄b*) de tes fautes, par la malhonnêteté de ton commerce (*rkltk*)..."

28,5: "Si grande est ton habileté dans le commerce (*brb ḥkmtk brkltk*)! tu as multiplié ta fortune, et ton cœur s'est enorgueilli (*wygbh lbbk*) de ta fortune".

Le terme *rēkūlāh* se retrouve quatre fois dans la Bible en Ez 26,12; 28,5. 16.18. Le verbe *rkl* est par ailleurs massivement employé en Ez 27. On notera également que *rb* est utilisé trois fois en Ez 28 aux versets 5.16.18 et aussi largement utilisé en Ez 27. Il est clair que *brb rkltk* en 28,16 et *rkltk* en 28, 18 établissent le lien avec les oracles contre Tyr qui précèdent.

Il faut par ailleurs relever les termes qui correspondent dans 28,5 et 28, 17: "Cœur enorgueilli", sagesse (*ḥkmh*) et sans doute *rb* si l'on retient la version de la Septante. Ces correspondances sont sans doute d'origine car les sièges de Tyr et Jérusalem ont été contemporains, et cela est conforme aux intentions d'Ezéchiel.

Mais, il est fort probable que c'est en s'appuyant sur ces ressemblances que l'on a introduit en 28,16-18 la notion de "commerce" afin d'assimiler l'oracle de 28,11-19 aux oracles contre Tyr. "Par l'activité de ton commerce" (v. 16) et "par la malhonnêteté de ton commerce" (v. 18) doivent être considérés comme des ajouts. Quant à l'expression "Par la multitude de tes fautes" (v. 18), elle se trouvait peut-être primitivement au verset 17<sup>12</sup>.

10 BHS, Ez 28,13, note d.

11 Dans la Septante nous avons ici un équivalent de: "par la multitude de tes fautes (*mr̄b wnyk*)".

12 P.M. BOGAERT, art. cit. 146.

### 3) Les transformations internes du texte

Dans la Massore, la fin du verset 13 et le début du verset 14 donnent: "au jour de ta création fut préparé (*kwnnw*). Toi ('at) chérubin (*krwb*). Dans la Septante, il n'y a pas d'équivalent de *kwnnw* et elle suppose la vocalisation 'ét et non 'at pour finalement aboutir à: "depuis le jour où tu as été créé avec le Chérubin".

Dans la Massore, au verset 16, nous lisons: "et je t'ai fait périr (*w'bdk*), chérubin (*krwb*)". Dans la Septante, nous avons au contraire "et le Chérubin t'a emmené du milieu"<sup>13</sup>.

Le texte de la Septante doit témoigner d'un état primitif du texte, où Jérusalem était concernée. Au jour de sa création, elle était en Eden (cf. Gn 2-3), au jardin de Dieu. Le Chérubin (cf. Gn 3,24) était aussi en Eden. Quand l'oracle a été retourné contre Tyr, on a voulu éviter de faire de Tyr le premier habitant de l'Eden. C'est alors qu'on a identifié le premier habitant de l'Eden avec le Chérubin. Le texte présentait alors la chute d'un ange depuis la "montagne sainte de Dieu" (cf. 14). Cela nous rapproche bien évidemment d' Is 14.

Au sujet de ces transformations, on peut relever l'appellation *mlk šwr* en 28,12. En effet, en 28,1-10, l'oracle s'adressait au *lngyd šr*. Si l'on a voulu rapprocher 28,11-19 de 28,1-10, cette différence d'appellation peut paraître curieuse. Mais, dans sa version définitive, notre texte doit concerner *mlk qrt*, "roi de la cité (Tyr)", c'est à dire Melgart, le dieu de Tyr<sup>14</sup>. Ainsi, le texte de 28,11-19 ferait du dieu de Tyr un ange déchu.

### 4) Marques du texte primitif contre Jérusalem

a) *tknyt* (v. 12): En dehors de 43,10, la racine *tkn* n'est employée dans le livre d'Ezéchiel qu'en 18,25-29 et 33,17-20, pour opposer la justice de Dieu à celle d'Israël. Cf. 18,25: "Et vous dites: "La manière d'agir du Seigneur n'est pas juste". Ecoutez donc, maison d'Israël: est-ce ma manière d'agir qui n'est pas juste? N'est-ce pas votre manière d'agir qui n'est pas juste?" Le *tknyt* de 28,12 qui rentre dans la problématique d'une perfection

13 P.M. BOGAERT, art. cit. 134.

14 Ibidem.

perdue, s'appliquerait donc mieux à Israël ou à Jérusalem qu'à Tyr.

b) *klyl ypy* (v. 12): Ces deux termes se retrouvent ensemble dans le livre d'Ezéchiel en 16,14 et 27,3. Dans ce dernier cas, il s'agit de Tyr, avec la description du "navire". Cf.: "Tyr, c'est toi qui disais: "Je suis un navire d'une beauté (*klylt ypy*)". Le texte de 16,14-15, qui concerne Jérusalem, correspond par contre parfaitement à la démarche de 28,11ss. Cf. 28,14-15: "Tu fus renommée parmi les nations pour ta beauté, car elle était parfaite (*bypyk ky klyl*), grâce à la splendeur dont je t'avais revêtue, oracle du seigneur Yahvé. Mais tu t'es infatuée de ta beauté (*bypyk*)".

c) *krbw* (v. 14): Dans le livre d'Ezéchiel, les Chérubins sont toujours liés au temple ancien (vf. 9,3; ch. 10,11 et 22), ou bien à la rigueur à venir (cf. 41,18-25). De plus, c'est avec l'aide des Chérubins que la gloire de Dieu quitte le temple de Jérusalem (cf. 10,18-22; 11,22-25). Il est donc fort possible que, dans un texte antérieur à 28,11-19, le Chérubin ait été chargé d'expulser le premier habitant de l'Eden, auquel s'est ensuite superposée la sainte montagne de Dieu. Cela du reste est conforme au texte de la Septante de 28,16. Toujours est-il qu'en dehors d'Ez 28,11-19, rien ne permet, dans le livre d'Ezéchiel, de faire jouer aux Chérubins un rôle eu sujet de la ville de Tyr.

d) *'bny-'š htklkt* (v. 14): Cf. Ez 1,13\*: "Au milieu des animaux, il y avait quelque chose comme des charbons ardents (*ghly-'š*) ayant l'aspect de torches, allant et venant (*mthlkt*) entre les animaux..." Le seul autre emploi du verbe *hik* au hitpaél figure en 19,6. Le texte de 28,14 semble donc bien faire référence à la gloire divine, telle qu'elle est décrite par ailleurs dans le livre d'Ezéchiel. Or, dans le livre d'Ezéchiel, le fait important est que cette gloire a quitté Jérusalem. Dans le texte antérieur à 28,11-19, celui qui était avec le Chérubin, marchait au milieu de la gloire de Dieu sur sa sainte montagne superposée à l'Eden. Mais finalement, le Chérubin va l'expulser de cette montagne.

e) *tmym 'th bdrkyk* (v. 15): Dans le livre d'Ezéchiel, *tmym* ne se trouve que dans les chapitres 40ss et en 15,5 dans un passage qui concerne Jérusalem. Le terme *drk* n'est jamais employé par ailleurs en Ez 25-32.

f) *'wl* (v. 15): Ce terme apparaît par ailleurs uniquement en 18,8-26; 33,13-18 (cf. a) et 3,20: "lorsque le juste se détournera de sa justice pour

commettre le mal...". Ces passages ont été rapprochés de l'histoire d'Israël (cf. 33,10ss).

g) *hms* (v. 16): Ce terme concerne Israël en 7,11.23; Juda en 8,17; Jérusalem en 12,19; les princes d'Israël en 45,9 +

h) *h̄t'* (v. 16): Ce terme se trouve en 3,21; 18,4.20.24; 33,12-16 (cf. f et a); 16,51 (cf. b); 37,23, où l'on se réfère au passé d'Israël, et dans les chapitres 40ss. Il y a encore l'attestation de 14,13, qui concerne "un pays"... qui se révèle être Jérusalem (cf. 14,21). On relèvera que *h̄t't* se rencontre également, soit en 3,20; 18,14.21.24; 33,10.14.16, soit en 16, 51 ou dans les ch. 40ss. La seule autre attestation en 21,29 concerne Jérusalem.

i) *šh̄t* (v. 17): Avec un sens moral, ce terme concerne Jérusalem en 16,47; Israël en 20,44; Jérusalem en 23,11. Ces trois références appartiennent à des passages présentant l'histoire d'Israël et de Jérusalem comme une déchéance.

j) *°wn* (v. 18; ou v. 17 Septante et BOGAERT): En Ez 25-32 ce terme figure uniquement en 29,16 et 32,37. En 29,16, le texte concerne Israël. L'emploi de 32,27 est lié dans le texte massorétique aux vicissitudes de ce passage<sup>15</sup>.

k) *qynh* (v. 12) En 28,12 une *qynh* est annoncée. Dans le recueil d'oracles contre les nations d'Ez 25-32, ce terme est employé par ailleurs à propos de Tyr en 26,17; 27,2.32 et de l'Egypte en 32,2-16. Il peut paraître curieux qu'il ne soit pas employé à propos de Jérusalem au moment de la chute de celle-ci, période à laquelle renvoient toutes les dates mentionnées en Ez 25-32, d'autant que ce terme est utilisé pour Israël en 19,1-14. Le dernier emploi de *qynh* dans le livre d'Ezéchiel concerne la définition générale de la mission du prophète en 2,10.

5) Ez 28,11-19 et 28,20-26

En 28,14, nous avons la mention de "la sainte montagne de Dieu (*hr qdš 'lhym*)". C'est la seule fois que nous trouvons *qodéš* en Ez 25-32. Par ailleurs, nous relevons en 28,18: "tu as profané tes sanctuaires (*h̄lt mqdšyk*)". Le seul autre emploi de *mqdš* en Ez 25-32 se trouve en 25,3: "mon sanctuaire

15 B. GOSSE, OBO 78 (1986) 192-193.



lorsqu'il a été profané (*mqdšy ky nhl*)" pour parler du sanctuaire de Jérusalem. L'emploi de 25,3 renvoie à 24,1 et a un rôle rédactionnel. La destruction de Jérusalem et du sanctuaire est au cœur du problème de la rédaction du recueil d'oracles contre les nations. En 28,18, *mqdšyk* est relu dans la Septante par "ton sanctuaire". Le pluriel de la Massore peut provenir d'un original (cf. BHS) *mqdšy*. Dans le texte original, le sanctuaire concerné devait être celui de Jérusalem. A partir du moment où le texte a été détourné contre Tyr, cela a dû entraîner là aussi une modification.

Mais le texte primitif posait le problème de la visibilité de la sainteté de Dieu vis à vis des nations. Or, il existe en 28,22-25 les deux seules attestations du verbe *qdš* en Ez 25-32.

Ez 28,20-33 est un oracle contre Sidon. La sainteté de Dieu se manifeste par son intervention fracassante. Cf. 28,22: "Tu diras: Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Je me déclare contre toi, Sidon, je vais être glorifié au milieu de toi. On saura que je suis Yahvé lorsque d'elle, je ferai justice et que je manifesterai ma sainteté (*qdš*) en elle".

Ez 28,24-26, lui, constitue un oracle de salut pour Israël, la sainteté de Yahvé se manifeste ici par le retour d'exil d'Israël. Cf. 28,25: "Ainsi parle le Seigneur Yahvé: Lorsque je rassemblerai la maison d'Israël du milieu des peuples où elle est dispersée, je manifesterai ma sainteté (*qdš*) aux yeux des nations. Elle habitera sur le sol que j'ai donné à mon serviteur Jacob". On peut se demander si l'oracle de 28,24-26 n'était, dans un premier temps, un oracle de salut tendant à effacer la terrible condamnation de 28,11-19.

#### 6) Rapprochements entre Ez 28,11-18 et Is 14

Avec l'identification du Chérubin et du premier habitant de l'Eden, le texte d'Ez 28,11-19 est devenu le récit de la chute d'un ange. Celui-ci était "sur la montagne de Dieu" (v. 14), dont il est rejeté: "Je t'ai précipité de la sainte montagne de Dieu" (v. 16). Il est offert en spectacle aux rois et "Quiconque te reconnaît parmi les peuples est frappé de stupeur à ton sujet" (v. 19).

Nous retrouvons ce même schéma en Is 14. Cf. 13b-14: "Je siégerai sur la montagne de l'Assemblée, aux confins du septentrion. Je monterai au sommet des

nuages, je m'égalerais au Très-Haut". Mais au v. 15, figure la constatation: "Tu as été précipité au shéol dans les profondeurs de l'abîme". Les rois vont contempler le spectacle (cf. 14,9) et tous les spectateurs sont frappés de stupeur (cf. 14,16ss). De plus, la volonté d'exaltation de Tyr, d'Isaïe 14 correspond au "coeur enorgueilli" d'Ez 28,17. Cf. Is 14,13a: "Toi qui avais dit dans ton coeur: "J'escaladerai les cieux...". Les parallèles que l'on peut établir entre Is 14 et Ez 28,11-19 apparaissent comme postérieurs à la transformation d'Ez 28 en un récit de la chute d'un ange, et ceci au détriment du récit primitif, qui était celui de l'expulsion du premier habitant du paradis.

### Conclusion

Dans le récit primitif, antérieur au texte actuel, la création même de Jérusalem était mise en cause en Ez 28,11-19. Le récit actuel, lui, est celui de la chute d'un ange et concerne Tyr. Dans son état définitif, Ez 28, 11-19 est à rapprocher d'Is 14.

Iranische Neujahrsfestmythologie und der Traum des Mordechai

Manfred Hutter - Graz

Untersuchungen zu den Ursprüngen des Purimfestes, dessen Festlegende das Estherbuch liefert, konnten bisher noch keine allgemein akzeptierten Ergebnisse erzielen, allerdings ist ein gewisser Konsens darin zu sehen, daß der Verfasser Elemente eines heidnischen Festes in die Darstellung des Purimfestes hat einfließen lassen<sup>1</sup>. Das religionsgeschichtliche Material, soweit es Iran betrifft, hat H. RINGGREN<sup>2</sup> schon vor längerer Zeit zusammengestellt, doch lohnt es sich, dieses Material für unsere Fragestellung nochmals aufzugreifen, zumal sich durch das Estherbuch eine ganze Reihe iranischer Motive, Namen und Kennzeichen einer Vertrautheit des Verfassers mit dem Achämenidenreich zieht<sup>3</sup>. RINGGREN versucht, das Purimfest in einen phänomenologischen Zusammenhang mit den verschiedenen iranischen Neujahrsfeiern zu stellen, wobei er zu dem Schluß kommt, daß die diversen Feste einzelne Teile einer feststehenden Struktur, die den Riten im Zusammenhang mit dem Jahresbeginn zugrundeliegt, widerspiegeln, wobei auch das Purimfest Teile dieser Struktur beleuchtet. Das Estherbuch steht nach RINGGRENS Untersuchung in einem klaren Zusammenhang mit den Mythen und Riten, die sich um das iranische Neujahrsfest ranken, ohne daß eine einlinige Abhängigkeit anzunehmen ist<sup>4</sup>.

Wirft man einen Blick auf den iranischen kultischen Kalender<sup>5</sup>, so zeigt

- 
- 1 Vgl. etwa den Überblick bei O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., Gütersloh 1984, 206; weiters C.A. MOORE, Esther (Ancb 7B), Garden City 1971, XLVI-XLVIII sowie W. DOMMERSHAUSEN, Ester (NEB), Würzburg 1980, 7.
  - 2 H. RINGGREN, Esther and Purim, in: SEA 20 (1956) 5-24 (hier zitiert nach dem Wiederabdruck in dem von C.A. MOORE hrsg. Sammelband "Studies in the Book of Esther", New York 1982, 185-204).
  - 3 Vgl. dazu zuletzt die Zusammenstellung bei M. HUTTER, Iranische Elemente im Buch Esther, in: Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients, hrsg. von H.D. GALTER, Graz 1986, 51-66; weiters S.S. HARTMANN, Iran, in: Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. U. MANN, Darmstadt 1973, 106-123, hier 113-114.
  - 4 RINGGREN 203; vgl. auch HARTMANN 114.
  - 5 M. BOYCE, Iranian Festivals, in: The Cambridge History of Iran, vol 3(2), ed. E. YARSHATER, Cambridge 1983, 792-812.

sich alsbald, daß die sechs großen zoroastrischen Feste (gāhāmbār) sowie NŌRŌZ sich gegenseitig recht stark beeinflussen und der ursprüngliche Charakter der einzelnen Feste nur noch teilweise greifbar wird. Allerdings läßt sich erkennen, daß ein wesentlicher Gedanke im Zusammenhang mit Neujahr die Drachenkampfmithologie ist, die indo-iranischer, d.h. vorzarathustrischer, Herkunft ist. Insofern sind im Avesta nur noch Spuren davon erhalten, doch die Andeutungen in einigen alten Yašts<sup>6</sup> ermöglichen, die Struktur dieser Mythologie zu erkennen: die Herrschaft eines Drachens bewirkt Dürre und Not, durch die Besiegung des Drachens werden die gefangenen Wasser und Frauen freigesetzt, so daß Fruchtbarkeit und Leben wieder zurückkehren<sup>7</sup>. Eine Reminiszenz finden wir etwa in Yt 17,33f, wenn es vom Drachentöter θraētaona heißt<sup>8</sup>:

"Thr (der Göttin Aši) opfert der Sohn ... des heldenhaften Hauses, θraētaona ... . Dann bat er sie um diese Unterstützung: Gewähre mir, o gute erhabene Aši, daß ich siegreich sei über den Drachen Dahāka, den dreimäuligen dreiköpfigen, sechsäugigen, tausendlistigen, den überstarken, teuflischen Unhold, ... den der böse Geist gegen die körperliche Welt zum Verderben der Welt der Wahrheit erschaffen hat; - und daß ich seine beiden Geliebten, Saṅhauuāci und Arənuuāci entführe, die von sehr schöner Gestalt sind, die die wunderbarsten der Welt sind". Wie lebendig diese Drachenkampfmithologie durch die iranische Geschichte hindurch war, zeigt die Tatsache, daß noch in Firdousis Šāhnāmah der Mythos in historisierter Form erzählt ist, wenn dort der iranische Herrscher Farīdūn den Usurpator Azdahā besiegt<sup>9</sup>. - Als einen anderen

---

6 Eine Datierung der "besseren", älteren Yašts in vor- oder frühachāmēnidsche Zeit wird in der neuesten Avestaforschung betont, was durch die (Um-)Datierung Zarathustras ans Ende des 2. oder spätestens an den Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. unproblematisch ist, vgl. zuletzt J. KELLENS, Art. Avesta, in: Encyclopaedia Iranica, vol. III, 1987, 35-44.

7 Vgl. zu dieser Struktur G. WIDENGREN, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 41f, der auch die Parallelität der persönlichen und unpersönlichen Momente im Aufbau des Mythos betont.

8 Dieser Abschnitt findet sich an mehreren anderen Stellen wieder, Yt 5,34 = 9,14 = 15,24; weitere avestische Reminiszenzen an den Mythos in Yt 5,16; 9,13; 19,36.92ff.

9 Vgl. RINGGREN 200f und WIDENGREN 43; eine Auswahl der Erzählungen Firdousis über Azdahā und Farīdūn in freier Wiedergabe ist bequem zugänglich in: Firdausi. Geschichten aus dem Schahnameh, ausgewählt und übertragen von U. v. WITZLEBEN, Köln 1984, 27-48, wobei Azdahā unter der Namensform Dahhak begegnet. Zur mythologischen Überlieferung vgl. auch C. COLPE, Altiranische und zoroastrische Mythologie, in: WM IV, Stuttgart 1986, 167-487, hier 302-304.

Drachentöter finden wir im Avesta häufig Kərəsāspa<sup>10</sup>. In Yt 5,38 bittet er die Götting Anāhita, daß sie ihm den Sieg über den gelbfüßigen Gandərəβa beim wogenden Ufer des Sees Vourukərəta verleihen möge. Ebenfalls erwähnenswert ist Yt 19,40f, wenn es von Kərəsāspa heißt, daß er Gandərəβa erschlagen hat, was in Parallele steht zur Erschlagung des Drachen. Über das mythologische Wesen Gandərəβa läßt sich diese Drachenkampfmythologie indirekt mit dem Estherbuch verbinden. Denn der Name Paršandata in Est 9,7 läßt sich mit Paršinta aus dem avestischen Corpus vergleichen<sup>11</sup>, welcher als Sohn Gandərəβas genannt wird.

Die Motive "Drache", "Wasser" und "Frau", die im Mittelpunkt dieser Mythologie stehen, sind nun m.E. auch jene Elemente, die eine Verbindung zwischen dem Purimfest und dieser Neujahrsmythologie erlauben, wobei dem "Traum des Mordechai" entscheidende Bedeutung für diese Interpretation zukommt, worauf m.W. noch nicht verwiesen worden ist. Die nur griechisch erhaltenen apokryphen Texte von Mordechais Traum (A) sowie dessen Deutung (F) werden in den meisten Bibelausgaben vor Kapitel 1 bzw. nach 10,3 entsprechend ihrer Einordnung in der LXX angeführt. Aufgrund sprachlicher Merkmale läßt sich wahrscheinlich machen, daß diese beiden griechischen Zusätze zum Estherbuch auf eine hebräische oder aramäische Vorlage zurückgehen<sup>12</sup>. Als Semitismen im Griechischen können etwa die auffallend häufige Verwendung von κατ oder κατ ἰδου in A oder die Artikelsetzung gelten, wobei manche nach griechischer Syntax erwartete Artikel etwa deshalb fehlen, weil ihnen status constructus Verbindungen zugrundeliegen könnten, in denen die Determination nicht durch einen Artikel ausgedrückt war. Auffallend in dieser Hinsicht sind etwa A 6 δεικτων ἔθνος, worin "Volk" sicher als determiniert gelten darf, oder A 8 δεικτων

10 Für die Entfaltung der mythologischen Überlieferung um Kərəsāspa in der mitteliranischen Literatur, die auf verlorenen avestischen Texten beruht, siehe H.S. NYBERG, La légende de Keresaspa, in: Monumentum Nyberg IV (Acta Iranica 7), Leiden 1975, 379-395.

11 Vgl. dazu RINGGREN 202 und R. MAIER, Iranischer Beitrag zu Problemen des Daniel- und Esther-Buches, in: H.GROSS/F. MUSSNER (Hg.): Lex tua veritas. FS H. Junker, Trier 1961, 127-135, hier 132f; weiters zu Paršandata und den anderen Namen aus der Familie Hamans, die vorzarathustrisches (bzw. elamisches) Gepräge erkennen lassen, HUTTER 53f.

12 Vgl. zur Frage einer semitischen Vorlage etwa C.A. MOORE, Daniel, Esther und Jeremiah. The Additions (AncB 44), Garden City 1977, 175f.180.248 sowie Ders., On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther, in: JBL 92 (1973) 382-393, bes. 388f.

παν ἔθνος, wo ebenfalls Determinierung zu erwarten wäre. Als zumindest von *dābar* beeinflusst kann ἐν παντι λογω in A 11 angesehen werden. - Auch F 1 ταῦτα kann als Wiedergabe von *dēbarim* gelten, ähnlich wie λογων in F 2 nicht gerade als erstklassige Gräzität gilt, sondern besser als Semitismus angesehen wird. In F 8 könnte mit ἔνωπιον für *lipne* ein Semitismus bewahrt sein, genauso wie εἰς τον αἰῶνα in F 10 wohl für *le'olam* stehen dürfte. Die genannten Beispiele erlauben wohl, für den Traum und seine Deutung schon eine semitische Vorlage zu postulieren, deren Entstehung vielleicht nicht allzu weit von dem hebräischen Estherbuch wegzurücken ist und noch aus vorhellenistischer Zeit<sup>13</sup> stammen könnte.

Geht man nun die Motive der Neujahrsmythologie der Reihe nach durch, so findet man sie im Traum des Mordechai wieder. Die Chaosschilderung zu Beginn des Traumes ist wohl der Ausdruck der Herrschaft des Drachens, der in Haman personifiziert wird. Die oft bemerkte Tatsache, daß hier einmalig in der hebräischen Literatur mit Mordechai auch ein Israelit mit dem Drachen identifiziert wird<sup>14</sup>, kann m.E. dahingehend erklärt werden, daß der Mythos eine Historisierung in der Erzählung erfährt. Mordechai selbst wird als Drache "verkleidet", ähnlich wie Farīdūn nach dem Šāhnāmah sich als Drache verkleidet, um gegen den Drachen Azdahā zu kämpfen. Phänomenologisch ist dabei die wesentlich jüngere Überlieferung des Šāhnāmah für das Verständnis des Traumes durchaus von Bedeutung, da sie zeigt, wie unser Mythos auch historisiert wurde. Azdahā als Usurpator steht als Symbol der Feinde Irans, gleich wie der Drache Haman als Symbol für die Feinde Israels steht (A 6; F 5). Der Kampf der beiden "Drachen" wird dabei zu einem Kampf für das Heil des eigenen Volkes, wobei dieser Kampf immer auch eschatologische Züge enthält. Der Tag der Finsternis, des Dunkels und der Bedrängnis (A 7), der in F 7f unter dem positiven Bild des Lose wieder aufgenommen wird, bringt einen Gedanken in den Traum, der auch der Neujahrsfestmythologie nicht fremd ist. An Neujahr wird

---

13 Auf die ganze Problematik kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Die endgültige griechische Form des Traumes ist wohl dem 2. Jahrhundert v. Chr. zuzuordnen, wie auch Anklänge an das Danielbuch zeigen, vgl. dazu MOORE (AncB) 176 und E.L. EHRLICH, Der Traum des Mordechai, in: ZRGg 7 (1955) 69-74. Wenn man das Estherbuch ins 4. Jahrhundert unter den Achämeniden datieren darf (vgl. HUTTER 51.60f), ist es auch historisch denkbar, daß die semitische Traumerzählung Elemente der iranischen Mythologie aufgreift.

14 Vgl. etwa DOMMERSHAUSEN 13 und EHRLICH 72.

auch des Endes gedacht, d.h. Schöpfung der bestehenden Welt und das Ende dieser Welt werden in einem Zusammenhang<sup>15</sup> gesehen, so daß die Gefährdung der Schöpfung (häufig im Bild des Drachenkampfes, der Dürre und Not bewirkt) beendet werden muß. Die Erneuerung der Schöpfung, die in historisierter Form in der Erneuerung bzw. Errettung des eigenen Volkes in konzentrierter Form manifest wird, fügt sich daher in das Szenarium der Mythologie ein<sup>16</sup>.

Als nächstes ist das Bild der Quelle zu nennen. In der Drachenkampfmythologie ist die Befreiung der eingeschlossenen Wasser bzw. Frauen ein wesentliches Strukturelement, wobei durch die Freilassung des Wassers die Fruchtbarkeit im Lande wieder gewährleistet ist. Obwohl nun das Motiv der Quelle als Bild für Frau dem hebräischen Schrifttum nicht fremd ist und so gut für Esther (A 9; F 3) paßt<sup>17</sup>, scheint es doch nicht ausgeschlossen zu sein, die Gleichsetzung Esthers mit dieser Quelle, die Rettung bewirkt, von der Freilassung der Wasser, die ein Ende der Dürre/Not der Welt bewirkt, aus der Mythologie zu verstehen. Die ausdrückliche Erwähnung in F 3, daß der König Esther heiratet, fügt sich ebenfalls in diese mythologische Struktur ein, wenn der siegreiche Drachenkämpfer die befreiten Frauen heiratet<sup>18</sup>. Obwohl die Heirat Esthers bereits vor der Auseinandersetzung zwischen Mordechai und Haman stattgefunden hat, ist eventuell noch eine Reminiszenz an das Mythologem, demzufolge die Frau in der Gewalt des Drachen ist, in Est 7,8 zu sehen, wenn der König Hamans Verhalten, der sich bittend vor Esther niedergeworfen hat, als Vergewaltigung mißdeutet, auch wenn im jetzigen Textzusammenhang der Erzähler eher ins

---

15 Als ein gutes Beispiel dafür kann Yt 19,91-96 gelten. Beim Weltende besiegt Astuuaræta endgültig die Lüge in der Welt, indem er sich dafür der Waffe bedient, mit der Øraætaona schon in der Urzeit gegen den Drachen siegreich war.

16 Vgl. für den Zusammenhang der iranischen Neujahrsfestmythologie mit der Eschatologie WIDENGREN 48 sowie M. BOYCE, A History of Zoroastrianism, vol. 1, Leiden 1975, 175.245, die auf den Vergleich zwischen Weltende und Frühling, der sich in der Pahlavi-Schrift Zatspram findet, verweist; ferner M. MOLE, Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien, Paris 1963, 111f.528. - Zur Eschatologisierung von Mordechais Traum vgl. auch EHRlich 73 oder MOORE (AncB 44), 177.

17 Vgl. EHRlich 72; DOMMERSHAUSEN 12; MOORE (AncB 44) 180 erwägt aber zumindest die Möglichkeit, daß man darin auch iranisches (oder ägyptisches) Gepräge sehen kann.

18 Wenn RINGGREN 190 in der Heirat den einzigen Zusammenhang zwischen dem Estherbuch und der mit den Neujahrsfeierlichkeiten verbundenen Drachenkampfmythologie sieht und deshalb für seine Deutung diese Mythologie nicht heranzieht, wird m.E. ein wesentlicher Aspekt für die Erhellung der Zusammenhänge zwischen Purim und den iranischen Traditionen unberücksichtigt gelassen.

Ironische tendiert<sup>19</sup>. - Die mit der Besiegung des Drachens gekoppelte Fruchtbarkeit fehlt vorderhand. Doch scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß die ausdrückliche und häufige Betonung des Freudencharakters des Purimfestes als "säkularisierte" Form des Fruchtbarkeitsmotivs aufzufassen ist, ähnlich wie auch das iranische Neujahrsfest in starker Weise mit vordergründiger Freude, die an Stelle der Fruchtbarkeitsriten getreten ist, verbunden ist<sup>20</sup>. Man darf vielleicht sagen, daß im Purimfest die positive Seite der Neujahrsmythologie, nämlich die Gewährung der Fruchtbarkeit, wenn auch in säkularisierter Form, stärker betont ist als die negative Seite der Vernichtung des Drachens, der Welt und Zeit bedroht, was in der Esthererzählung historisiert wurde.

Bevor die Ergebnisse dieser kurzen Gegenüberstellung des Traums des Mordechai zur iranischen Mythologie zusammengefaßt werden, soll nicht verschwiegen werden, daß auch einige Unterschiede zu erkennen sind. Während der Held der Drachenkampfmithologie der jeweilige Herrscher ist, nimmt diese Rolle im Traum Mordechai ein, allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Mordechai im kanonischen Estherbuch seinerseits an die Rolle des Königs angeglichen ist: So hat er etwa den königlichen Siegelring (Est 8,2), erläßt im Namen des Königs Erlässe (Est 8,8.10.11), trägt ein königliches Gewand (Est 8,15) und steigt zum zweiten Mann nach dem Achämenidenkönig auf (Est 10,3). Ebenso ist die Uminterpretation des Mythos, die bereits mehrfach angeklungen ist, hier nochmals zu nennen: Aus der mythologischen Ebene wird das Geschehen in die historische Ebene verlegt, wobei die Fruchtbarkeitsmotivik aufgrund der Säkularisierung kaum mehr erkennbar ist. Allerdings hängt das Freudenfest (Est 8,15ff; 9,22.30) eng mit dem historischen Sieg über den "Drachen" Haman zusammen, so daß diese Säkularisierung praktisch eine Folge der Historisierung des Mythos ist. Trotz dieser Unterschiede kann m.E. aber gesagt werden, daß der "Traum des Mordechai" klare Bezüge zur iranischen Mythologie erkennen

---

19 Vgl. DOMMERSHAUSEN 37.

20 Vgl. WIDENGREN, Religionen 48f und MOLE 110. Daß das Purimfest das Freudenfest schlechthin im Judentum geworden ist und sich in späterer Zeit an europäische Karnevalsbräuche annäherte, ist bekannt; aber auch diese Beeinflussung durch Karnevalsbräuche dürfte wohl nur deshalb möglich sein, weil auch dieses Brauchtum letztlich auf Fruchtbarkeitsriten fußt, vgl. etwa das reiche volkskundliche Material dazu bei SARTORI, Art. Fastnacht, in: HWDA 2 (1929/30[1987]) 1246-1261.



läßt. Da der Verfasser den apokryphen Traum<sup>21</sup> deutlich auf das im kanonischen Estherbuch beschriebene Purimfest bezieht, dürfte von diesem Traum her auch etwas für die Frage nach den Ursprüngen des Purimfestes abgeworfen werden. Die Neujahrsmythologie, wie sie im Traum deutlich wird, läßt wohl den Schluß zu, daß der religionsgeschichtliche Hintergrund für Purim ebenfalls im iranischen Neujahrsfest zu sehen ist, wobei die Verbindung mit Mordechais Traum, der kaum lediglich aus der "Lust am Fabulieren"<sup>22</sup> entstanden ist, den Schlüssel für diese Interpretation geben kann.

---

21 Ob der Traum ursprünglich eine Erzählung war, die unabhängig von der Mordechai-Überlieferung existierte (vgl. MOORE, AncB 44, 181) und nur unpräzise mit der kanonischen Überlieferung in Übereinstimmung zu bringen ist, tut hier nicht viel zur Sache.

22 So DOMMERSHAUSEN 5. Die Übernahme und Adaptierung des iranischen Mythos kann dabei als weiteres Beispiel einer positiven Wertschätzung iranischer Traditionen gelten, deren es im AT mehrere gibt, vgl. etwa HUTTER 54.

Sexuelle Zweideutigkeiten und Euphemismen in Jes 57,8<sup>1</sup>*Klaus Koenen - Tübingen*

Jes 57,8 gehört zu einer Scheltrede, welche die angeklagten Israeliten als Hure anspricht und ihr Treiben als das einer Prostituierten darstellt. Der Verfasser bedient sich in diesem Vers einer Sprache, die bei frommen Bibellesern und Exegeten ebenso wie schon bei Masoreten und antiken Übersetzern immer wieder Anstoß erregte. Das führte zu Änderungen und Streichungen. So bietet beispielsweise die LXX, der ELLIGER in wesentlichen Teilen folgt,<sup>2</sup> einen 'gereinigten' Kurztext. Dieser läßt die das Treiben der Hure beschreibenden Wendungen *הרחכת משכנך*, *וּתְכַרְחֵ לְךָ מַהֵם* und *יָד חֲזִיתָ* aus und erklärt stattdessen unter Aufnahme von Ez 16,25; 23,19 nur lapidar: *καὶ ἐπλήθυνας τὴν πορνείαν σοῦ μετ' αὐτῶν* 'und du liebest die Unzucht mit ihnen anwachsen'.<sup>3</sup> Derartigen Streichungen und Änderungen ist entgegenzuhalten, daß der hebräische Text gerade wegen seiner Anstößigkeit als ursprünglich gelten muß. Redaktoren, Abschreibern und Übersetzern ist eher zuzutrauen, daß sie Anstößiges abschwächen oder beseitigen, als daß sie es verstärken. Hier soll gezeigt werden, daß der hebräische Text im wesentlichen beibehalten werden kann, weil er sich sinnvoll erklären läßt.

1. Der ab v6 angeredeten Frau wird zunächst nur vorgeworfen, daß sie fremden Göttern opfert. V7 bietet dann einen Übergang zu dem v8-10 bestimmenden Vorwurf des hurerischen Treibens: 'Auf einem hohen und emporragenden Berg hast du dein Bett aufgestellt. Dort bist du auch hinaufgestiegen, um Schlachtopfer darzubringen.' V8a fährt fort: 'Hinter Tür und Torpfosten hast du deinen *זָכְרוֹךְ* aufgestellt'. Die singuläre Verbindung von *אָחַר* und *לְלַת* bzw. *מִזוֹזָה* wird von vielen als Bezeichnung für die Rückseite der Tür

1 Zur Zitierung: Bei Jesaja-Kommentaren sind nur Verfasser und Erscheinungsjahr angegeben.

2 K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja*, Stuttgart 1928, 8f.

3 Vgl. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Bd. 2, OBO 50/2, Fribourg - Göttingen 1986, 412.

bzw. die hinter der geöffneten Tür befindliche Zimmerecke betrachtet. Diese Deutung geht davon aus, daß זכרון eine - was auch immer symbolisierende - plastische Darstellung meint. Unklar bleibt jedoch, was eine solche Darstellung ausgerechnet hinter (!) der Tür zu suchen hat.<sup>4</sup> Deswegen scheint es sinnvoller, 'hinter Tür und Torpfosten' auf den ganzen, hinter der geschlossenen Tür befindlichen Raum und damit auf das ganze Innere des Hauses<sup>5</sup> zu beziehen.<sup>6</sup>

Was aber hat es mit dem זכרון auf sich, den die Hure hinter der geschlossenen Tür aufstellt? Ist das Wort von זכר 'gedenken' oder von זכר 'Männliches', was auf die Grundbedeutung 'Phallus' zurückgeht,<sup>7</sup> abzuleiten?<sup>8</sup>

Für die Ableitung von dem Verbum זכר spricht sich GINSBERG aus.<sup>9</sup> Wie der Hure in vll vorgeworfen werde, daß sie nicht an Jahwe gedacht habe, so werde ihr hier vorgehalten, daß sie ihre Aufmerksamkeit (זכרון) auf die

---

4 G. R. DRIVER (Isaianic Problems, in: FS W. EILERS, Wiesbaden 1967, 43-57, 52) löst das Problem, indem er אחר nicht mit 'hinter', sondern mit 'bei' übersetzt. Dann wäre nicht der dunkle Türwinkel, sondern der Türraum in einem weiteren Sinne gemeint. Ältere Kommentare (z.B.: HITZIG 1833; CHEYNE 1870; DELITZSCH 1889<sup>4</sup>) beziehen זכרון auf das an die Türpfosten zu schreibende 'Sch<sup>e</sup>ma Israel'. Die Abtrünnigen hätten dieses unbequeme Memento hinter der Tür versteckt. DUHM (1922<sup>4</sup>) behauptet, daß hinter der Tür "bei allen Völkern neben dem Herde die vornehmste Stätte" für Hausgötter sei. Dies ist m.W. jedenfalls für das alte Israel durch nichts belegt. Gezwungen wirkt auch BUDES Merismus-These (1922), die den häuslichen Winkelkult als Gegenpol zum Höhenkult versteht.

5 Nach DUHM (1922<sup>4</sup>) bezieht sich 'hinter Tür und Torpfosten' auf ein Wohnhaus. Mit VOLZ (1932) wird man jedoch annehmen müssen, daß der Verfasser an einen Tempel bzw. ein kleines Höhenheiligtum dachte. Dafür spricht die enge Verbindung zwischen dem Vorwurf, anderen Göttern zu opfern, und dem, der Prostitution nachzugehen. Daß kultische Prostitution auch in rein privaten Häusern stattfand, ist m.W. nicht belegt.

6 So z.B. FELDMANN 1926.- Der Begriff מזוזה mag in Jes 57,8 in Anspielung auf Dtn 6,9 und 11,20 verwendet worden sein. Er soll die Diskrepanz kraß hervortreten lassen, welche zwischen dem Treiben hinter den Türpfosten und dem auf den Türpfosten geschriebenen und die Einzigkeit Jahwes betonenden 'Sch<sup>e</sup>ma Israel' besteht. Vgl. H. ODEBERG, Trito-Isaiah, JUA<sup>3</sup>.Teologi 1, 1931, 3-285, 81.

7 Vgl. KBL<sup>3</sup>.

8 Zum Verhältnis der beiden Wurzeln vgl. W. SCHOTTRUFF, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 15, Neukirchen-Vluyn 1967<sup>2</sup>, 3-11.

9 H. L. GINSBERG, Some Emendations in Isaiah, JBL 69, 1950, 51-60, 60.

hinter den Türen betriebenen Kulte gerichtet habe. Meist denkt man bei זכרון allerdings an ein Konkretum, nämlich an einen Gegenstand, der jemanden an etwas erinnern soll. Dementsprechend wird das Wort häufig mit 'Denkzeichen' übersetzt.<sup>10</sup> Dabei bleibt es jedoch der Phantasie des Exegeten überlassen, sich auszumalen, wen dieses Zeichen an was erinnern soll. KLOSTERMANN (1893) hält es für ein Namensschild, KÖNIG (1926) für eine "wollüstige Einladung". FELDMANN (1926) denkt an ein Symbol, das "im Innern der Häuser zur Erinnerung an die Götzen angebracht" war.<sup>11</sup> Nach FOHRER handelt es sich um ein sexuelles Symbol, das zu einem Phalluskult gehörte. EHRLICH vermutet, "dass gemeint ist die rote Fahne, wodurch die Wohnung einer öffentlichen Buhle an ihrem Eingang gekennzeichnet war".<sup>12</sup>

Die vom Kontext geforderte sexuelle Bedeutung von זכרון ergibt sich sehr viel besser, wenn man das Wort von זכר 'Männliches', 'Phallus' ableitet. So übersetzt DUHM (1922<sup>4</sup>) den Begriff unter Verweis auf זכר צלמי in Ez 16,17 mit 'Pallusbild'.<sup>13</sup> SCHOTTROFF bezieht die Wendung von Ez 16,17 nicht auf phallische Bilder<sup>14</sup>, sondern auf Kleinbronzen männlicher Gottheiten und versteht זכרון als Analogiebildung zu זכר צלמי. Er übersetzt den Begriff folglich mit 'männliches Gottesbild'.<sup>15</sup>

M.E. haben beide Ableitungen ihre Berechtigung: die von זכר 'gedenken' insofern, als זכרון normalerweise ein Denkzeichen meint; die von זכר 'Männliches', 'Phallus', sofern der sexuelle, das Treiben einer Hure beschreibende Kontext eine solche Bedeutung nahelegt. Man wird der Duplizität der beiden möglichen und in gleichem Maße begründeten Ableitungen nur gerecht, wenn man זכרון שים für einen Euphemismus hält. Der Verfasser von Jes 57,8 wirft der Hure ihr ausschweifendes Sexualeben vor, indem er dieses beschreibt. Um dabei den anstößigen Ausdruck שים זכר 'den Phallus auf-

10 So z.B. FELDMANN 1926; VOLZ 1931; FOHRER 1964.

11 Vgl. Targ.: דוכרן טעותיך.

12 A. B. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. IV, Leipzig 1912, 202f; vgl. DRIVER, a.a.O. (Anm. 4) 52.

13 Vgl. WESTERMANN 1966.

14 So G. FOHRER, Ezechiel, HAT 13, Tübingen 1955, 89.

15 SCHOTTROFF, a.a.O. (Anm. 8) 320.

stellen' zu meiden, schreibt er שים זכרון 'ein Denkzeichen aufstellen'.<sup>16</sup> Er gebraucht damit einen Ausdruck, der, solange man ihn wörtlich nimmt, im Kontext eigentlich nichtssagend ist. Erst wenn man ihn als Euphemismus versteht, wird er sinnvoll. Der Hure wird vorgeworfen, daß sie den זכרון des Mannes, der hier sogar, um die Innigkeit der Verbindung auszudrücken, als ihr זכרון bezeichnet wird, zur Erektion bringt.

2. Die hier Vorgetragene Deutung von זכרון findet darin eine Bestätigung, daß sich in v8 weitere Zweideutigkeiten und Euphemismen finden. Da ist zunächst die Wendung מאתי גליח. Die Schwierigkeit des Ausdrucks besteht darin, daß die Präposition מן nur schlecht zu גלה pi. 'aufdecken' paßt. Häufig ändert man deswegen eines der beiden Wörter.<sup>17</sup> So liest DUHM (1922<sup>4</sup>) מאתי 'wegen ihm (sc. dem זכרון)',<sup>18</sup> BUDDE (1922) מטתי 'mein Bett', ZIEGLER (1958) מטתי 'dein Bett' und FITZGERALD מאית, wobei es sich um ein Piel von מאה handeln soll: 'hundertfach hast du getan'.<sup>19</sup> GINSBERG schlägt אתם גלה vor: 'mit ihnen hast du gejubelt'.<sup>20</sup> Andere beschränken sich darauf, גלה nicht als Piel, sondern als Qal<sup>21</sup> zu vokalisieren: 'du gingst von mir weg'. Damit wird man zwar der Präposition מן gerecht, nicht jedoch dem Kontext. Der Vorwurf, daß sich die Hure von Jahwe entfernt habe, findet in v11 zwar durchaus eine inhaltliche Parallele, aber angesichts der übrigen Aussagen von v8 ist eine Schilderung des sexuellen Treibens der Dirne weit eher zu erwarten. Eine solche Schilderung ergibt sich, wenn man die masoretische Piel-Vokalisierung beibehält. משכך kann dann das Objekt aller drei voranstehenden Verben sein: 'Du decktest auf und machtest hoch,

16 Das Nomen זכר mag in dem Spottlied Jes 23,16 in ähnlicher Weise mit-schwingen, wenn der vergessenen Dirne zugerufen wird, sie solle singen, damit man an sie denke.

Zur Zweideutigkeit von זכרון vgl. KÖHLER 1934. DRIVER, a.a.O. (Anm. 4) 52, begründet seine These, daß mit זכרון ein Symbol für ein Bordell gemeint sei, damit, daß der Leser bei diesem Wort an זכר denken müsse.

17 Eine weitergehende Änderung nimmt VOLZ (1932) vor: בשח תתגלית oder ביום תתגלית 'denn ohne Scham (oder: am hellen Tag) hast du dich entblößt'.

18 Vgl. Vulg.: juxta me discooperuisti.

19 A. FITZGERALD, Hebrew yd = 'Love' and 'Beloved', CBQ 29, 1967, 62-68, 66; vgl. C. H. GORDON, UT § 7.73.

20 A.a.O. (Anm. 9) 60.

21 So schon LXX: ἀποστῆς; α', σ', θ': ἀπακίσθης.

machtest weit dein Bett'.<sup>22</sup> ותעלי würde dabei als Hifil verstanden und wie die beiden anderen Verben ausdrücken, mit welcher großer Sorgfalt die Hure ihr Bett vorbereitet. 'Das Bett hoch machen' müßte bedeuten, daß sie viele Decken aufeinanderstapelt, um für eine gute Polsterung zu sorgen. Diese Interpretation des Textes scheint mir zwar möglich zu sein, aber doch etwas weithergeholt. Die Vorbereitung der Tat wäre ungleich stärker betont als das eigentliche Tun. Deswegen ist es m.E. wahrscheinlicher, daß גלה pi. eine Ellipse für den geläufigen Ausdruck גלה ערוה 'die Scham aufdecken' darstellt, der im Sinne von 'geschlechtlich verkehren' zu verstehen ist.<sup>23</sup> גלית bildet dann eine synonyme Parallele zu dem folgenden ותעלי ... משכבך 'du hast bestiegen ... dein Bett'. Auch diese Wendung ist, wie Gen 49,4 zeigt, ein Euphemismus für 'geschlechtlich verkehren'.<sup>24</sup>

Bedenkt man nun, daß der hebräische Text ursprünglich nicht vokalisiert war, so wird deutlich, daß auch hier eine Doppeldeutigkeit vorliegt. Wenn man nämlich von der Präposition מן ausgeht, liegt es nahe מאתי גלית als Qal zu lesen und mit 'von mir weg bist du ausgezogen' zu übersetzen. Stellt man hingegen die sexuellen Aussagen des Kontexts in Rechnung, so empfiehlt sich die Piel-Interpretation: 'von mir weg hast du ausgezogen (deine Scham)'. Der hebräische Konsonantentext ist für beide Deutungen offen. Sie stehen gleichwertig nebeneinander.

3. Die Wendung ותכרת לך מהם bietet besondere Schwierigkeiten. Eine wörtliche Übersetzung ist nur möglich, wenn man eine sehr elliptische Ausdrucksweise annimmt: 'und du (mask.) schlossest (einen Bund) für dich (fem.) (mit irgendeinem) von ihnen'. Nach HIRSCH (1911) würde der Hure vorgeworfen, mit jedem ersten besten anzubändeln.

Die meisten Kommentare ändern jedoch ותכרת. Dabei lesen viele nur eine andere Form von כרת.<sup>25</sup> So bevorzugen z.B. BONNARD (1972) und SCULLION

22 So z.B. DUHM 1922<sup>4</sup>, FOHRER 1964, WESTERMANN 1966.

23 Vgl. YOUNG 1972.

24 Vgl. EHRLICH, a.a.O. (Anm. 12) 203, der משכב als Euphemismus für 'geschlechtliche Lust' betrachtet.

25 Eine Form von כרת bezeugen auch Q<sup>a</sup>: ותכרותי; Targ.: ונזרת; θ': δῆσθου; Vulg.: pepigisti.

(1982)<sup>26</sup> eine 2.pers.fem.<sup>27</sup> SCULLION übersetzt: 'And you have made a bargain for yourself with them'. Gegen dieses Verständnis spricht jedoch, daß מהם kaum 'mit ihnen' bedeuten kann.<sup>28</sup> BONNARD (1972) interpretiert den Stichos deswegen im Sinne von: 'du hast abgeschnitten für dich von ihnen', was dann frei übersetzt heiße: 'Tu t'es payé une bonne tranche, grâce à ces gens'.<sup>29</sup> FITZGERALD vokalisiert ותכרת als Nifal und übersetzt: 'And you yourself have been destroyed because of them'. Gegen diese Rekonstruktion des Textes spricht, daß der Kontext ein Scheltwort erwarten läßt.

PRAETORIUS schlägt לך ממם ותכרתי vor: 'Du hast dir ihr Wasser abgeschnitten', was er in einem obszönen Sinne interpretiert.<sup>30</sup> KISSANE (1943) ändert den Text zu לך ותכרע 'und du legtest dich nieder'. Mit DUHM (1922<sup>4</sup>) liest man unter Verweis auf Hos 3,2 häufig ותכרלי von כרה II und übersetzt: 'Und du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest'. Das מן wird hier partitiv als Teil einer elliptischen Konstruktion verstanden. Der Dirne würde wie in Ez 16,33 vorgeworfen, daß sie in ihrem Übereifer ihre Kunden sogar bezahlt, statt sich von ihnen bezahlen zu lassen. Um מן nicht partitiv interpretieren und mit einer Umkehrung der Zahlungsverhältnisse rechnen zu müssen, fügen KESSLER (1960) und WESTERMANN (1966) in ihren Übersetzungen ein Objekt ein: 'Hast dir von ihnen erhandelt Buhlerlohn'.<sup>31</sup> GINSBERG vokalisiert אהבת משכבם als Konstruktverbindung und betrachtet diese als Objekt: 'And thou didst buy thee from them lying love'.<sup>32</sup>

26 Vgl. J. J. SCULLION, Some Difficult Texts in Is cc. 56-66 in the Light of Modern Scholarship, UF 4, 1973, 105-128, 111f.

27 Im Gefolge Ibn Ezras und unter Verweis auf einige Parallelstellen (s. Ges.-K. § 47k) betrachtet man zuweilen auch die Form ותכרת als Femininum.

28 Vgl. DRIVER, a.a.O. (Anm. 4) 53. KOPPE (1779) bezieht den Stichos deswegen auf den Bundesbruch: divortium fecisti ipsorum causa. CHEYNE (1870) umgeht das Problem, indem er übersetzt: 'thou didst require a covenant from them'.

29 Vgl. DRIVER, a.a.O. (Anm. 4) 53, der אהבת משכבם als Konstruktverbindung liest: 'Du hast dir abgeschnitten von ihnen die Liebe ihres Bettes', was frei übersetzt bedeute: 'Thou hast enjoyed illicit intercourse with them'.

30 F. PRAETORIUS, Zum Texte des Tritojesajas, ZAW 33, 1913, 89-91, 90.

31 WESTERMANN beruft sich dabei zu Unrecht auf LXX.

32 A.a.O. (Anm. 9) 60.

Bei der Suche nach dem ursprünglichen Text muß man von folgenden Beobachtungen ausgehen. 1. Der Kontext und, läßt man das argumentum e silentio gelten, auch das Fehlen der Worte in der LXX sprechen dafür, daß der ursprüngliche Text einen sexuellen Vorwurf enthielt.<sup>33</sup> 2. Eine Verderbnis liegt vermutlich in ותכרת vor, da eine maskuline Anrede bzw. eine 3.pers.fem. im Zusammenhang nicht möglich ist.

Will man beiden Beobachtungen Rechnung tragen, zugleich aber möglichst nahe am masoretischen Text bleiben, so legt sich die von VOLZ (1932) und FOHRER (1964) in ihren Übersetzungen vorausgesetzte Lesart ותכרתי von כרת I 'aushöhlen', 'graben', 'anstechen' nahe: 'du wurdest von ihnen angestochen' oder besser tolerativ: 'du hast dich von ihnen anstechen lassen'. Daß man aus ותכרתי schon früh ותכרת machte, ist leicht erklärlich, konnte man so doch eine anstößige sexuelle Metapher mit einem relativ einfachen Eingriff übermalen. Man wählte dabei die im Kontext unsinnige maskuline Verbform möglicherweise, um den Leser durch einen Stolperstein auf die Übermalung aufmerksam zu machen.

4. אהבת מטבת 'du liebtest ihr Bett' soll natürlich nicht die Qualität des Bettes ausdrücken. Es handelt sich vielmehr um einen Euphemismus für: 'Du liebtest den Beischlaf mit ihnen'.

5. יד חזית bedeutet 'das Glied hast du gesehen'. Darin sind sich die Kommentare heute weitgehend einig. Umstritten ist jedoch die Herleitung von יד. DELCOR postuliert unter Verweis auf andere semitische Sprachen und hebr. ידית 'Liebling' die Wurzel ידד II 'lieben',<sup>34</sup> und leitet von ihr יד II 'Liebesorgan', 'Penis' ab.<sup>35</sup> FITZGERALD betrachtet יד ebenso wie אהבת als nomen regens und übersetzt es wegen dieses Parallelbegriffs mit 'Liebe'. Er ändert den Text zu יד חזית: 'love for the sight of them'.<sup>36</sup>

33 Vgl. KITTEL (1891<sup>6</sup>), der aus dem Kontext schließt, daß כרת "ein technischer Ausdruck des gemeinen Lebens" sei.

34 Vgl. KBL<sup>3</sup>.

35 M. DELCOR, Two Special Meanings of the Word יד in Biblical Hebrew, JSSt 12, 1967, 230-240, 238-240. Zur Kritik an DELCOR vgl. P. R. ACKROYD, Art. יד, ThWAT III, 421-455, 426f.

36 A.a.O. (Anm. 19) 66; vgl. SCULLION, a.a.O. (Anm. 26) 112.



Nach Ansicht der meisten Exegeten handelt es sich in Jes 57,8.10 um das Nomen 77 'Hand', das hier jedoch als Euphemismus für das männliche Glied benutzt werde. Diese Ableitung scheint mir wahrscheinlicher. In ähnlicher Weise, wie 77 aufgrund der Form - man denke an das Ende eines Unterarms mit einer leicht zur Faust geformten Hand - übertragen gebraucht werden kann, um die Armlehne eines Stuhls (I Reg 10,19), die Radachse eines Wagens (I Reg 7,32f) oder die Zapfen zum Verzahnen von Brettern (Ex 26,17; 36,22) zu bezeichnen, kann der Begriff auch auf einen erigierten Penis bezogen werden.

6. Jes 57,8 enthält also eine Reihe von zweideutigen und euphemistischen Ausdrücken. Obwohl sich diese kaum ins Deutsche übertragen lassen, soll auf den Versuch einer Übersetzung nicht verzichtet werden:

Und hinter Tür und Torpfosten hast du deinen Denkpfehl aufgestellt.  
Ja, von mir weg hast du ausgezogen (deine Scham)  
und du hast bestiegen, hast weitgemacht dein Bett.  
Und du hast dich von ihnen 'anstechen' lassen,  
hast ihr Bett geliebt, den Finger betrachtet.

The Inviolability of Zion - a Pre-Israelite Tradition?

Boyo G. Ockinga - Sydney

In his study *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*<sup>1</sup>, R.E. CLEMENTS presents a new view of the origin of the tradition of the inviolability of Zion. As he sees it, the tradition is not in any way a development of the cult legend, reflected in the Zion psalms, which portrays Jerusalem as the dwelling place of God and the scene of the great final conflict between Jahweh and the nations<sup>2</sup>. Similarly, CLEMENTS questions the suggestion that this tradition goes back to pre-Israelite, Canaanite-Jebusite Jerusalem<sup>3</sup>. Instead, he would see the motif of the conflict with the nations as having its roots in the Davidic royal ideology which was intimately bound up with the Jerusalem cult. The actual doctrine of the inviolability of Zion is interpreted as being a further development of the conflict motif in the Davidic royal ideology. CLEMENTS sees the motif as having been taken up by the prophet Isaiah, and then further developed by the redactors who edited and expanded the prophet's sayings during the reign of Josiah. The concept of the inviolability of Zion itself is the product of these later writers, who specifically linked the conflict motif with the events surrounding Sennacherib's siege of Jerusalem, when the city was miraculously spared the fate that befell the other cities of Judah. According to this theology, Zion was spared then, and will be similarly spared in the future, because it is the City of David; Yahweh guarantees its inviolability "for the sake of Yahweh's servant David"<sup>4</sup>.

In the following paper I would like to re-examine the possibility that the idea of the inviolability of Zion had antecedents in pre-Israelite times.

---

1 R.E. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOT Suppl. Series, 13 (Sheffield, 1980).

2 An interpretation which was first put forward by S. MOWINCKEL, see CLEMENTS *op. cit.* p. 72ff.

3 *Op. cit.* p. 75.

4 CLEMENTS presents his thesis in Chapter 4 of his book.

One possible piece of evidence which points in this direction, and which, as far as I am aware has not been brought into the discussion, is the report in 2 Sam 5,6-10 of David's capture of Jerusalem. Although the passage in question is a little problematical, one possible interpretation of the response of the Jebusites is that Jerusalem is so unassailable that it can be defended by the blind and the lame<sup>5</sup>. Does this not suggest that even in Jebusite times there was some concept of Jerusalem's inviolability? However the evidence I would particularly like to draw attention to comes from an even earlier period, namely the Jerusalem of the Amarna Age.

The letters of Abdu-Heba, king of Jerusalem, to his suzerain the king of Egypt, (EA 287 and 288) have often been discussed in the context of the Deuteronomistic "name theology"<sup>6</sup>, with their reference to the king of Egypt having "set his name" in the land of Jerusalem (EA 287.60f.), and at the rising and setting of the sun (EA 288.5ff.), however the implication of these references for the concept of the inviolability of Zion has not been considered.

In EA 287.60-63, Abdu-Heba writes to the Egyptian ruler: "Behold, the king has set his name in the land of Jerusalem for ever; so he cannot abandon the land of Jerusalem!"<sup>7</sup>. To fully appreciate the import of this statement we need to bear in mind the general context in which it is made. Abdu-Heba writes to Egypt to request its assistance against the 'Apiru who are threatening him; the letter reports of the activities of the latter and the help they have been receiving from Lab'ayu of Shechem and goes on to complain of the withdrawal of the Egyptian garrison which had been stationed in Jerusalem (line 45ff.), requesting that Egyptian troops be sent again (line 51ff.). There then follows the statement, quoted above, which is obviously intended

---

5 See e.g. P.K. McCARTER, II Samuel, The Anchor Bible Vol. 9 (New York, 1984) p. 138.

6 See e.g. R. de VAUX, "Le lieu que yahvé a choisi pour y établir son nom", in *Das ferne und das nahe Wort*, Festschrift L. ROST, (Berlin 1967) p. 219-228; THAT II, 907f. s.v. *škn*; id. col. 955 s.v. *šem*; M.WEINBERG, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972, p. 193. For Mesopotamian parallels to the concept of setting up one's name WEINBERG refers to the study of F.R. KRAUS, "Altmesopotamisches Lebensgefühl", in *JNES* 19 (1960), 128ff. In the examples quoted by KRAUS, however, the concept of claiming possession of something is not present, setting up one's name has only to do with establishing one's fame and reputation.

7 Translation of W.F. ALBRIGHT in *ANET* p. 488.

to reinforce the plea for Egyptian troops: the Egyptian king can not abandon Jerusalem since he has "set his name in the land of Jerusalem for ever".

In a further desperate plea for help (EA 288) Abdu-Heba again writes to the Egyptian king and gives an even more drastic picture of the situation: "Let my king take thought for his land. The land of the king is lost; in its entirety it is taken from me; there is war against me, as far as the lands of Seir (and) as far as Gath-Carmel!"<sup>8</sup>. The expression "to set ones name" also occurs in this letter, where we read "Behold, the king my lord, has set his name at the rising of the sun and at the setting of the sun!". This statement, which introduces the letter, emphasises the "universal dominion"<sup>9</sup> of the king, and is doubtless aimed at galvanising the him into action.

P. K. McCARTER discusses the significance of "setting ones name" in his commentary on II Samuel (7,13) and points out that to do this in a place indicates a claim to sovereignty over it<sup>10</sup>; the name is a "surrogate presence" which "assured (the king of) his continuing control of a dominion in his absence"<sup>11</sup>. How, precisely, will this have been done? If one adopts McCARTER's interpretation of II Sam. 8,13<sup>12</sup>, the concrete action which could lie behind "setting the name" could be illustrated by this verse, where we are told, according to McCARTER's translation, that David built a monument to commemorate his victory over the Arameans. The word used for "monument" in the Hebrew text is *šem*, "name"<sup>13</sup>, which suggests that setting ones name somewhere involved setting up a monument of some sort. However it seems more likely that one should here translate "made a name for himself", i.e. won himself a reputation, and not understand it as referring to a physical monument.

---

8 EA 288.23f., transl. ANET, p. 488.

9 The expression "the rising of the sun and the setting of the sun" is found in the Phoenician inscriptions at Karatepe (I,4-5 and I,21-II,5 - H. DONNER - W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden 1973, Bd. II p. 36f.), and in Ps. 50, and emphasises the great extent of the area referred to. In the example from the Amarna letter and Ps. 50 it figuratively refers to universal dominion.

10 No doubt the concept of establishing ones fame and reputation also plays a role here - setting up a stele recording ones achievement was no doubt also intended to perpetuate ones renown - but the concept of possession is probably dominant.

11 The Anchor Bible Vol. 9, New York 1984, p. 206.

12 Op. cit. pp. 243 & 251.

13 For the use of "name" for "monument" see McCARTER, op. cit. p. 251.

However even if II Sam. 8,13 does not help us further, the practice of setting up a monument as a claim to sovereignty is well-documented in ancient Egyptian sources.

In the Semneh stele of Sesostriis III<sup>14</sup>, set up at his southern border, the king addresses his heirs with the following words:

"As for any son of mine who shall maintain this border which my majesty has made, he is my son, born to my majesty. The true son is he who champions his father, who guards to border of his begetter. But he who abandons it, who fails to fight for it, he is not my son, he was not born to me. Now my majesty has had an image made of my majesty, at this border which my majesty has made, in order that you maintain it, in order that you fight for it".

The text makes it clear that the setting up of a monument, here most probably a statue<sup>15</sup>, although the stele itself may be the monument in question, is a claim to sovereignty; Sesostriis' words also make it quite clear that it was expected that these claims be upheld, not only by the king who made them, but also by his heirs. For the Egyptians a statue was a bearer of the personality and very being of the person represented<sup>16</sup>, so that for one of Sesostriis' heirs to abandon his statue would be tantamount to deserting Sesostriis himself.

We know that in the New Kingdom Egyptian kings set up statues of themselves in cities in Asia. In a relief of Ramesses II. in the Ramesseum a city is represented which is labeled "The town of Kheta in which is the statue of pharaoh", located in the vicinity of Tunip<sup>17</sup>. The city was in rebellion against Egypt and the king was determined to retake it and assert his dominion over it, i.e. he was prepared to fight for his territory just as Sesostriis I urged his successors to do. The fact that the city is distinguished as one in which pharaoh had set up his statue indicates that not every city in Asia was so honoured. If this is the case, then, assuming that the reference to "setting

---

14 Egyptian text conveniently published in K. SETHE, *Ägyptische Lesestücke*, (reprint Darmstadt 1959) p. 83-4; English transl. in M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature Vol. I*, (Berkeley 1975) p. 118ff.

15 On this see P. OCKINGA, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament* (ÄAT 7), (Wiesbaden 1984) p. 4 n. 13.

16 See OCKINGA, *op. cit.* p. 16ff.

17 K.A. KITCHEN, *Ramesseid Inscriptions, Vol. II* p. 174.13f.

the name" in EA 287 refers to the setting up of a statue or stele<sup>18</sup>, it suggests that Jerusalem belonged to a select number of cities tied to Egypt in a particularly close fashion. It seems reasonable to assume that these will have been centres of strategic and economic importance, such as Beth Shan for example, where stelae of Seti I. and a statue of Ramesses III. have been discovered<sup>19</sup>, and which is known to have been an Egyptian base<sup>20</sup>.

We need to bear in mind that claiming possession of a territory, and marking this claim by setting up some sort of (inscribed) monument, not only gave rights to its sovereign, it also laid the obligation upon him to defend and hold the territory. If we examine the appeal of Abdu-Hepa to pharaoh in this context it becomes considerably clearer. The Jerusalemite is not so much assuring the Egyptian of his fealty<sup>21</sup> as putting pressure on him to make him come to his aid. The obligation of the Egyptian ruler to fight for territory which he, or even a predecessor, had claimed as his is vividly illustrated by the words of Sesostri I. on his Semneh stele. It seems reasonable to conclude that Abdu-Hepa is appealing to the Amarna pharaoh on the basis of an established tradition of this kind. The sentiments expressed by Sesostri I. were surely alive and well in the New Kingdom, the age of the "warrior pharaohs"; even a ruler like Amenophis III., who is not particularly renowned for martial achievements, paid at least lip-service to this tradition as shown by his lion- and bull-hunt scarabs<sup>22</sup>, and by a fragmentary stele from Thebes<sup>23</sup>, which depicts the king as a triumphant warrior<sup>24</sup>. Similarly Akhenaten, who

---

18 Considering the very close significance of "name" and "image" in the ancient Near East (for Egypt see H. BONNET, *RÄRG* p. 501, and W. WESSETZKY, *Königsname und Titel Ramses' II. in doppelter rundplastischer Darstellung*, in: *ZÄS* 97 (1971), 140-142), and the fact that a royal statue would have borne the name of the ruler, this assumption is quite justified.

19 *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. I, ed. M. AVI-YONAH, Oxford 1975, p. 213-215.

20 Y. AHARONI, *The Land of the Bible*, rev. ed. Philadelphia 1979, p. 151. See also his discussion on pgs. 169-76 of Canaan in the Amarna Period (with map 11) in which the relative importance of the towns mentioned in the Amarna Letters is discussed.

21 P.K. MCCARTER *II Samuel* p. 206.

22 *Text in Urkunden IV* 1738-40.

23 Published with excellent photographs in M. SALEH and H. SOUROUZIAN, *Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz 1986 No. 143.

24 The scene of the king driving his chariot with captive Nubians riding on the backs of the horses is very similar to, and may well have been inspired by, a recently published relief of Amenophis II. from Karnak, where the prisoners are Asiatics rather than Nubians, (A.H. ZAYED, "Une repré-

has often been understood as being pacifist by nature, was not averse to casting himself in the traditional warrior role, as a stele from Buhen and its Amada duplicate indicate<sup>25</sup>.

There are two parallels that can be drawn between the situation we meet in the Amarna correspondence of Abdu-Hepa and the Old Testament understanding of the inviolability of Zion, and it so happens that these parallels concern the two fundamental conceptions of the Zion tradition as analysed by J.J.M. ROBERTS<sup>26</sup>.

The first of these is the concept of Jahweh as the great king<sup>27</sup>. Abdu-Hepa is at pains to point out that Jerusalem and its territory belong to the king of Egypt; he repeatedly refers to "the lands of the king, my lord", or some similar expression, (EA 286.22f., 34ff., 49, 56ff.; EA 287.13 etc.), and he stresses that he came to his throne not through any hereditary right but through appointment by pharaoh. In the letters it is only pharaoh who is called "king", Abdu-Hepa is the "servant" of the king, i.e. pharaoh is the real king of Jerusalem, Abdu-Hepa is pharaoh's vassal, just as in the Zion tradition the real king of Jerusalem is Jahweh.

The second fundamental conception of the Zion tradition, according to ROBERTS<sup>28</sup>, is that Jerusalem is the chosen dwelling place of Jahweh. Again there is a similarity with pharaoh's relationship with Jerusalem. Abdu-Hepa sees the Egyptian king as the guarantor of the security of Jerusalem and appeals to him as such. Pharaoh's obligation to Jerusalem stems from the special relationship which Jerusalem has with him, it is a city where he has "set his name", i.e. which he has claimed for himself and where his name dwells, (probably on a statue or stele), i.e. where he is present.

Could the special relationship that existed between Jerusalem and the Egyptian king have provided a model for the later Zion tradition? There was obviously no direct connection, since there was a long period between the time of Egyptian suzerainty over Jerusalem and the establishment of Zion as

---

sentation inédite des campagnes d'Amenophis II", in *Mélanges G.E. MOKHTAR*, Vol. I, Cairo 1985, p. 5-17, Pl. I and II).

25 See W. HELCK, "Ein 'Feldzug' unter Amenophis IV. gegen Nubien, in *SAK* 8 (1980) p. 117-126.

26 "Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire", in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. ISHIDA, Winona Lake 198, p. 93ff.

27 ROBERTS, *op. cit.* p. 94f.

28 *Op. cit.* p. 99.

the dwelling-place of Jahweh, however the possibility of an indirect link can not be ruled out.

The situation would be similar to that which R. de VAUX<sup>29</sup> has suggested for the practise of anointing the king in Israel. De VAUX shows that it was the practice for Egyptian vassals in Syria-Palestine to be anointed with oil at their investiture. This was continued by the Canaanites even after Egyptian rule in the area had come to an end and was adopted from the Canaanites by the Israelites to express the Israelite king's position as vassal of Jahweh<sup>30</sup>. If it is possible that, in the ceremony of anointing, the role played by the Egyptian overlord was transferred to the deity, could something similar not have occurred in the case of his role in the context of the special relationship which existed between him and certain Canaanite cities, including Jerusalem? One would have to assume that Pharaoh's position as overlord and guarantor of security was first transferred to the chief Canaanite deity of the cities concerned, to be assumed by Jahweh, in the case of Jerusalem, when he took up abode in the city. To a certain degree this interpretation of events agrees with that posited by ROBERTS<sup>31</sup>, who suggests that after the formation of the tradition that Jahweh had chosen Jerusalem as his dwelling<sup>32</sup>, mythological traditions associated with the abode of the gods with whom Jahweh was identified (and Jerusalem's god would have been paramount amongst these) were used in the glorification of Jerusalem. The suggestion put forward here is that, in addition to these mythological traditions, the central concept of the deity having especially chosen Jerusalem was already in existence in the Canaanite city and was similarly transferred to Jahweh.

---

29 In his essay, "The King of Israel, Vassal of Jahweh", in *The Bible and the Ancient Near East*, London 1972, 152-166. (a contribution to *Mélanges E. TISSERANT*, Vol. I (Studi e Testi, 231), Rome 1964, 119-133.

30 Although de VAUX does not specifically say so, one assumes that after the end of Egyptian domination in the area, the Canaanite kings, like later those of Israel, were considered to be the vassals of the chief god of their city. If this were not the case, it would be difficult to see why the custom of anointing should have been adopted by Israel to indicate their king's vassal status.

31 Op. cit. p. 108.

32 This would have been completed not much after David's transfer of the ark there, and at the latest by the time it was decided to build the Jerusalem temple.



Mt 2,20: Herod and Antipater?

A supplementary clue to dating the birth of Jesus

*Michał Wojciechowski - Warschau*

The death of Herod mentioned in Mt 2,19 is commented by Mt 2,20 in the words "those who sought the child's life are dead". This use of plural is quoted in grammar-books as a typical example of a plural form applied to a single person<sup>1</sup>. It seems confirmed by mentions about Herod alone found in Mt 2,7.12.13. 15.16 - only Mt 2,3f suggest a larger number of enemies of the new-born.

But on the other hand, we know from Joseph Flavius that the eldest son of Herod, Antipater, was executed only five days before the death of the king (Jewish War I, 664f; Antiquities XVII, 190f). Therefore not only was Herod dead, but also his still possible successor. For Joseph, in Egypt, it could have been one piece of news. The author of the Gospel however stressed the role of the king, well remembered by all, and remade the story in a midrashic manner. Only the saying from Mt 2,20 preserved an older tradition about the disappearance of more than one enemy (sayings are usually more faithfully preserved than narrations!).

There are some good reasons to believe that Antipater could have been engaged in the attempt of killing Jesus. The new-born was not a real danger for the aged king, but he could cause trouble for his successor. Antipater also plotted against his brothers Alexander and Aristobul, who were finally executed (Jewish War I, 551f etc.). He could just as well have influenced the decision of killing the male children in Bethlehem.

This hypothesis provides a new clue to the dating of the birth of Jesus. The prosecution against Alexander and Aristobul and their subsequent death took place in 7 BC. In 6 BC Antipater left for Rome to have his right of succession confirmed ( Jewish War I, 573, Antiquities XVII, 51f) and found himself accused after his return (Jewish War I, 617f etc.). Hence the killing

---

1 E.g. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1984<sup>16</sup>, p. 116 (§ 141).

of the children could have happened no later than in 7-6 BC, may be a short time after the execution of the two brothers (winter 7 BC), when any rumour about a new king would provoke a violent reaction. At the same time Antipater became particularly inclined to suspicions, cruelty and terror (Jewish War I, 567).

It would mean that Jesus was born in 8-7 BC. This conclusion fits in with other existing indications: the possible census in 8 BC or later and the conjunction of Jupiter with Saturn in 7 BC that probably led the wise men to Jesus.

## Nahum und Theben

Zum topographisch-historischen Hintergrund von Nah 3,8f

Thomas Schneider - Basel

Die folgenden Ausführungen<sup>1</sup> sollen einerseits zum Verständnis der Theben-episode Nahums beitragen, gleichzeitig aber auch für die zeitliche Ansetzung des Propheten Argumente liefern<sup>2</sup>. Sowohl die Frage nach Wirklichkeitsnähe oder -ferne der Beschreibung Thebens als auch nach der Eroberung der Stadt durch die Assyrer und ihrem Nachhall sind für die Datierung und Einordnung Nahums entscheidend. Auf sie sei deshalb nochmals ein Blick geworfen.

## 1. Die "topographische Notiz"

Im Gegensatz zur "historischen Notiz" (Nah 3,9), wo einzig die doppelte Erwähnung Libyens Probleme aufwirft<sup>3</sup>, ist die topographische Beschreibung (3,8) der Stadt No-Amon m.E. noch nicht befriedigend erklärt. Nach diesem Passus - in dem מים סביב לה "Wasser rings um sie her" vermutlich eine Glosse darstellt<sup>4</sup> - sah die Septuaginta in der Stadt No-Amon Alexandrien; und anfangs

- 
- 1 Folgende Nahum-Kommentare werden abgekürzt zitiert: KELLER CAT = C.-A. KELLER, Nahum, Habacuc, Sophonie (CAT XIb), 1971; NOWACK HK = W. NOWACK, Die kleinen Propheten (HK III,4), 1903; RUDOLPH KAT = W. RUDOLPH, Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja (KAT XIII 3), 1975; SMITH ICC = J.M.P. SMITH/W.H. WARD/J.A. BEWER, A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel, 1911, (ICC).
- 2 Eine Übersicht der zw. '660' und 'nach 612' variierenden Datierung bei KELLER CAT S. 102. Eine extreme Position vertritt H. SCHULZ, der den Vergleich von Theben und Ninive für erst aus historischer Distanz möglich hält und für eine nachexilische Datierung eintritt (Das Buch Nahum, 1973, S. 48.56).
- 3 Ob eine geographische Differenzierung von *lubim* und *puṭ* möglich ist (s. dazu W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII), 1969, S. 653f.730f.) oder hier lediglich eine poetische Doppelung vorliegt (J. SIMONS, The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament, 1959, § 198; vgl. C. WESTERMANN, Genesis 1-11 (BK I/1), 1974, S. 682; HAL III, 867) ist umstritten. Die LXX hat nur Λιβυες ἐγένοντο βοηθοὶ αὐτῆς (ist nur eines der Wörter

unseres Jahrhunderts urteilte W. SPIEGELBERG: "wenn man die Schilderung ... auf das oberägyptische Theben bezieht, so kann man sich ... von der Lage des alten Theben kaum ein verkehrteres Bild machen, als es hier gegeben wäre"<sup>5</sup>.

Und C.-A. KELLER hält in seinem Nahum-Kommentar zwar an der Gleichsetzung No-Amons mit Theben fest, doch ist nach ihm die angeblich in keinsten Weise der topographischen Realität entsprechende Beschreibung der blossen Phantasie des Propheten entsprungen, der eben als Prophet und Poet, nicht aber als Geograph rede<sup>6</sup>. Ich möchte dagegen im folgenden darzulegen versuchen, wie Nahums Schilderung umgekehrt sogar im Sinne einer Vertrautheit mit den geographischen Gegebenheiten Thebens verstanden werden muß.

a) הישבון ביארלים " (No-Amon) das an den Nilen liegt"

In unterschiedlicher Weise versuchte die Exegese den Plural "Nile" - der bei unterägyptischem Kontext die verschiedenen Nilarme bezeichnen mag<sup>7</sup> - in dem hier vorliegenden Bezug auf Theben zu fassen, sei es als "den Nil und das von ihm ausgehende Kanalsystem"<sup>8</sup>, sei es als Ausdruck der majestätischen Natur des Flusses<sup>9</sup>. Es ist zu fragen, ob nicht ein anderer Sinn in Frage kommt, welcher der eigentlichen Wortbedeutung besser gerecht wird. Soweit ich sehe, ist die Frage nach dem antiken Verlauf des Nils bei Theben in der Exegese des Nahumbuches nie gestellt worden. Dabei zeigt schon ein Blick auf die Situation im letzten Jahrhundert, wie stark sich der Verlauf des Flusses in diesem Gebiet durch die modernen Hochdämme in Assuan verändert hat<sup>10</sup>. Die entsprechende Karte der 'Description de l'Egypte' etwa bezeugt für den Beginn

---

ursprünglich?). Zu Puṭ s. noch LÄ IV, Sp. 1017; E. GRAEFE, Der libysche Stammesname *p(j)d(j)/p(j)t* im spätzeitlichen Onomastikon, in: Enchoria 5 (1975), 13-17.

4 RUDOLPH KAT, S. 181; SMITH ICC S. 341.

5 W. SPIEGELBERG, Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament, Strassburg 1904, S. 33.

6 KELLER CAT, S. 103.130.

7 Etwa Ex 7,19; 8,1; Jes 7,18; Ps 78,44; s. HAL II,365.

8 RUDOLPH KAT, S. 181; vgl. NOWACK HK 264.

9 J. SIMONS, The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament, 1959, § 181; SMITH ICC, S. 340; vgl. HAL II,365: die Nile = der Nil.

10 Vgl. die Bemerkung von C.F. NIMS, in: JNES 14 (1955), S. 110; B. KEMP/D. O'CONNOR, in: The Intern. Journ. of Naut. Arch. and Underwater Expl. 3 (1974), S. 109.

des 19. Jh.s im Gebiet von Karnak/Luxor fünf Nilinseln, die den Fluß in bis zu drei Flußläufe teilen; die Hauptrinne liegt - im Gegensatz zu heute - auf der Westseite<sup>11</sup>. Dieses Aussehen bewahrte der Nil bei Theben während des ganzen letzten Jahrhunderts<sup>12</sup>. Hiervon ausgehend, läßt sich nun eine einleuchtendere Erklärung der "Nile" vermuten: wenn wir auch für die antike bzw. pharaonische Zeit dieselbe geographische Situation belegen oder zumindest wahrscheinlich machen können, so dürften mit den "Nilen" die verschiedenen Nil-läufe gemeint sein, in welche die Nilinseln den Fluß teilten. Tatsächlich lassen sich nun aus den griechischen Ostraka, die uns aus Theben überliefert sind, sowohl für die römische als auch für die ptolemäische Zeit je zumindest vier Nilinseln belegen<sup>13</sup>. Mit der unter ihnen genannten dem Amun heiligen Insel dürfte eine demotisch bezeugte "Insel des Amun" identisch sein (141 v. Chr.); und schließlich erwähnen die Papyri der Grabräuberprozesse der 20. Dynastie (um 1100 v. Chr.) eine "Insel des Amenope" ( $p^3 jw n Imn-jpt$ )<sup>14</sup>. Daher können wir mit gutem Grund auch für das 7. Jh. v. Chr. die Existenz von Nilinseln bei Theben annehmen, die den Fluß in Nilläufe = "Nile" teilten.

b) זיליה ים מים חומוה "Ihr Vorwerk ist das Meer, Wasser ihre Mauer"

Zur Erklärung des Begriffes ים  $jām$  "Meer" wird allgemein immer wieder darauf verwiesen, daß die Bezeichnung "Meer" auch für große Ströme, besonders den Nil, verwendet wurde und daher mit נהר "Fluß, Strom" synonym sein könne<sup>15</sup>. Als Kronzeuge gilt dabei Jes 19,5-10<sup>16</sup>:

Da versiegen die Wasser im 'Meer' [מֵהַיָּם  $mēhajjām$  'vom Meer her']/ und der Fluß [נְהָרִים  $nāhār$ ] trocknet aus bis zum Grund,/ und die Kanäle [נְהָרוֹת  $nēhārot$ ] breiten Gestank aus, sie werden seicht,/ ja, die Nilarme [cs. יַאֲרֵי  $j^{e}orim$ ] Ägyptens trocknen aus./ Rohr und Schilf werden schwarz,/ und die Binsen an der Mündung des Nils [עַל פִּי יַאֲרֵי  $al pi j^{e}or$ ]./ Und alles Saat-

- 
- 11 Description de l'Égypte, Atlas géographique, Paris 1826, feuille 5 Thèbes).
- 12 Vgl. die Beschreibung von H. BRUGSCH, Reiseberichte aus Ägypten, 1855, S. 115; Baedeker, Aegypten und der Sudan, 1913, Karte bei Seite 244.
- 13 Belege bei U. WILCKEN, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, Berlin 1899; Nr. 321, 702, 706, 727, 731, 1341, 1505 (2. Jh. v. Chr./ptol.); Nr. 858, 872, 873, 1053, (2. Jh. n. Chr.); Zahlungen ἐπι Νησοῦ Nrn. 1574-1576, dazu Bd. I, S. 714 und zur Amuninsel S. 146f.; sie ist ebenfalls belegt P. VIERECK, Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Univ. u. Landesbibl. zu Straßburg im Elsaß, I, 1923, Nr. 404; sowie im Pap. Casati 1,9; 21,9; 34,1 (s. E. OTTO, Topographie des Thebanischen Gaus, 1952, S. 43). Zu einer Hauptrinne des Nils im Westen würde passen, daß die Inseln vom Ostufer her verwaltet wurden. s. A. BATAILLE, Les Memnonia, 1952, S. 27.
- 14 Beide Belege bei OTTO, Topographie (s. Anm. 13), S. 43.
- 15 RUDOLPH KAT S. 181; SMITH ICC S. 342; NOWACK HK S. 264; KELLER CAT S. 130 Anm. 6; HAL II, 396.

land am Nil [j<sup>e</sup>or] wird dürr, / wird fortgeblasen, und weg ist es. Da klagen und trauern die Fischer, / die die Angeln auswerfen am Nil [יָאֵר j<sup>e</sup>or], und die das Netz auswerfen über die Wasserfläche [מַיַּיַם פְּנֵי מַיִם majim] / welken vor Kummer dahin. / Und die den Flachs verarbeiten, werden zuschanden, / die Hechlerinnen und Weber sind ganz bleich, / und die ihn verweben sind ganz niedergeschlagen, / alle Lohnarbeiter tief betrübt.

Nun hat H. WILDBERGER in seinem Jesaja-Kommentar herausgestellt, daß diese Verse "eine treffende, kulturgeschichtlich hochinteressante Schilderung der Folgen des Ausbleibens der Nilflut" darstellen<sup>17</sup>. Damit drängt sich die Vermutung auf, daß die Bezeichnung יָם "Meer" eben nicht einfach ein Synonym zu נָהַר "Fluß" darstellt, sondern den Nil während der Überschwemmung meint und auf die große Wasserfläche abzielt, die zu dieser Zeit das Land bedeckt. Tatsächlich ist der Vergleich des die Felder überschwemmenden Nils mit dem Meer in der antiken Literatur recht häufig<sup>18</sup>. Stellvertretend für andere seien zwei Belege zitiert. Seneca beschreibt die Nilflut in den *Quaestiones naturales*:

"Zuerst teilt sie sich auf, dann setzt sie sich in einer ununterbrochenen Wassermenge mit dem Aussehen eines weiten und trüben Meeres" (Iva, 2,8; vgl. 11)

Und Herodot beschreibt die Nilüberschwemmung mit den Worten (II 97):<sup>19</sup>

"Wenn der Nil das Land überschwemmt, ragen nur die Städte über das Wasser hinaus, am meisten ähnlich den Inseln im ägäischen Meer. Denn aus dem übrigen Gebiet von Ägypten wird Meer, die Städte allein überragen es".

Daß in Ägypten selber dieser Vergleich nur selten - und dann bei außergewöhnlich hohen Fluten - zu belegen ist, erstaunt wenig: hier war die Nilflut etwas Bekanntes, das nach keinem Vergleich verlangte, darüber hinaus lag auch das Meer der ägyptischen Vorstellungswelt fern<sup>20</sup>. Immerhin seien als Beispiele eine Nilflut in Theben unter Osorkon II. genannt, wo das überschwemmte Land als 'Meer' (w3ḏ-wr) bezeichnet wird<sup>21</sup>, und die vermutlich höchste Nilschwemme des Altertums überhaupt unter Taharqa (685), wo es heißt, "das Land war 'Nun und Neni' (= der Urozean)"<sup>22</sup>. Hohe Nilüberschwemmungen reichten da-

16 So auch R. GIVEON, LÄ III, 243. Die folgende Übersetzung (in Klammern die hebräischen Bezeichnungen des Flusses) nach WILDBERGER (s. Anm. 17).

17 H. WILDBERGER, Jesaja 13-27 (BK X/2), 1978, S. 717 (vgl. 712-717). Ev. liegt eine Anlehnung an eine ägyptische Schilderung vor (S. 713).

18 Die Belege sind gesammelt bei D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire* (332 av.-641 ap.J.-C.), 1964, S. 94-96. Vgl. noch B. POSTL, *Die Bedeutung des Nil in der römischen Literatur*, Diss. Wien 1970, S. 40ff.

19 Übersetzung von Josef Feix (Tusculum-Ausgabe).

20 H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig 1924, S. 63.

21 G. DARESSY, in: *ReT* 18 (1896), 181-186.

22 TUAT I/6, S. 592.

bei auf beiden Seiten des Flusses oft bis zu den Tempelanlagen und setzten sie unter Wasser<sup>23</sup>. Eine eindrucksvolle Beschreibung einer solchen Flut gibt der italienische Ausgräber G.B. BELZONI 1818 aus Luxor<sup>24</sup>:

"Ich wüßte nicht, wie ich mir die Sintflut besser vorstellen sollte als so, wie das Niltal zu dieser Jahreszeit aussieht ... Der Strom hat alles mit sich fortgerissen, Männer, Frauen, Kinder, Vieh, alles wurde in einem Augenblick fortgewaschen ... Aus dieser unendlichen Wasserfläche ragen nur wie Inseln vereinzelte Bauwerke hervor: die Tempel von Qurna und das Memnonium (Ramesseum), die Bauten von Medinet Habu und die beiden Kolossalstatuen (Memnoskolosse), die wie Leuchttürme an den Küsten Europas aus der Wasserfläche emporragen ... dann noch die Ruinen von Karnak und Luxor, doch erst in einer Entfernung von mehr als 10 km gebietet die Gebirgskette der Ostwüste dem Wasser wirklich Einhalt ..."

In diesem Zusammenhang ist nun auch die Bezeichnung des 'Meeres' als הַיָּם "Vorwerk, Glacis" und des Wassers als הַמַּיִם "Mauer" einsichtig, da das u.U. sich bis zu den Tempeln und der Stadt ausdehnende Wasser einen Angriff erheblich erschweren, wenn nicht verunmöglichen mußte. Zumindest zwei konkrete Belege, beide bei Diodor überliefert, lassen sich (wenn auch für das Delta) anführen<sup>25</sup>. 373 v. Chr. konnte der persische Satrap Pharnabazos Ägypten nicht erobern, weil "der Nil, der anstieg und das ganze Gebiet mit der Fülle des Stromes einnahm, Ägypten mehr und mehr befestigte"<sup>26</sup>. Und 306 v. Chr. brach Antigonos den Feldzug gegen Ptolemaios ab, um ihn auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben, wenn der Nil weniger Wasser führen würde<sup>27</sup>.

Damit ist nun deutlicher geworden, daß der knappen Bemerkung in Nah 3,8b das Bild einer Nilüberschwemmung zugrunde liegen wird<sup>28</sup>, und tatsächlich mag die assyrische Eroberung Thebens (der ein Marsch des assyrischen Heeres von anderthalb Monaten voranging) gerade im Herbst des Jahres 664 - Höhepunkt der

23 Neben den genannten Bsp. vgl. eine Flut unter Smendes (1070-1044) (BRAESTED, *Ancient Records of Egypt*, IV, S. 308) oder etwa unter Amasis (522) (G. DARESSY, in: *ASAE* 23, S. 47f.).

24 Auszugsweise nach E. EGGBRECHT, *Ägypten - Faszination und Abenteuer*, 1982, S. 54 (vgl. die Abbildung S. 52/53).

25 Siehe D. BONNEAU. *La crue du Nil* (s. Anm. 18), S. 76-78.

26 Diod. XV 43,4.

27 Diod. XX 76,5; S. J. SEIBERT, *Untersuchungen zur Geschichte Ptolemaios' I.*, 1969, S. 221 mit Anm. 5. Bei zwei weiteren von D. BONNEAU angeführten Beispielen handelt es sich dagegen wohl nicht um die Nilüberschwemmung: Diod. XVIII 35, 2ff. (Nilüberquerung des Perdikkas 321 v. Chr., dazu SEIBERT aaO S. 71f.); Stele Psammetichs I. bei PETRIE, Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes), 1888, S. 107; pl. XLII Z. 15.

28 Eine Vermutung in dieser Richtung (ohne Belege) schon SMITH ICC S. 341; vgl. auch WILDBERGERs Hinweis auf antike Belege der Bezeichnung des Nil als Meer (Jesaja, S. 700) - wo aber eben gerade die Flut gemeint ist und sich daher eine direkte Konsequenz für die Bedeutung von ֶׁ ֶׁ ֶׁ ergibt!

Nilflut ist im September - stattgefunden haben<sup>29</sup>. Wenn also in Nah 3,8 eine der topographischen Realität Thebens und des Herbstes 664 durchaus entsprechende Schilderung vorliegt, ist der Vers in folgender Weise wiederzugeben: "... No-Amon, das an den Nilläufen liegt,/ ihr Vorwerk ist die Nilüberschwemmung, Wasser ihre Mauer". Zur Konsequenz dieser Deutung für die Sicht Nahums s. unten (3.).

## 2. Theben und die Assyrer

Bei der traditionellen Ansetzung Nahums in die Zeit kurz vor dem Fall Ninives wird stillschweigend vorausgesetzt, die Eroberung Thebens sei ein Ereignis von solcher Tragweite gewesen, daß auch 50 Jahre später und rund 1000 km entfernt "die Verödung von Theben noch frisch in seinem Gedächtnis"<sup>30</sup> sein konnte. Und E. MEYER zog sogar den folgenden Vergleich<sup>31</sup>:

"Man wird diese Katastrophe der Stadt, die ehemals der Sitz des Weltregiments gewesen war, der Ausplünderung Roms durch die Goten und Vandalen vergleichen können; ein halbes Jahrhundert später kündet der Prophet Nahum ihrer Nachfolgerin Ninive das Schicksal, das die Amonsstadt ereilt hat".

Für eine Beurteilung der Eroberung, ihres Ausmaßes und Nachhalls in der Alten Welt, ist es nötig, sich zuerst die Fakten nochmals zu vergegenwärtigen.

### a) Die Eroberung Thebens

Nach seiner Thronbesteigung kann Tanwetamani 664 das seit 671 von den Assyrern beanspruchte Unterägypten zurückerobern<sup>32</sup>. Mit der sog. "Traumstele", die diesen Sieg festhält, endet auch die ägyptische Überlieferung zu den Ereignissen dieses Jahres<sup>33</sup>. Der sich anschließende assyrische Gegenstoß, an dem Assurbanipal selber nicht teilnahm<sup>34</sup>, führte das Heer nach Theben, während Tanwetamani nach Süden flüchtete. Die assyrischen Quellen<sup>35</sup> geben fol-

29 H. de MEULENAERE, in: Fischer Weltgeschichte 4, <sup>5</sup>1979, S. 249. Für das Jahr 663 (statt 664) ist von assyriologischer Seite neuerdings wieder A.K. GRAYSON, in: ZA 70 (1980), S. 231 Anm. 14 eingetreten.

30 J.H. BREASTED, Geschichte Ägyptens, Zürich (Phaidon) 1936, S. 294.

31 Ed. MEYER, Geschichte des Altertums, III, <sup>2</sup>1937, S. 89.

32 Einzelheiten zur Geschichte dieser Zeit bei K.A. KITCHEN, The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650), 1972, S. 391-395.

33 Text der Stele neu bei N.-C. GRIMAL, Quatres stèles napatéennes au Musée du Caire, 1981, S. 3-20; Übersetzung BREASTED, Ancient Records, IV, §§ 919-934.

34 Nach den Harran Tablets.

35 Eine Analyse der Quellen, ihrer Redaktionen und Differenzen unternahm A. SPALINGER, Assurbanipal and Egypt; A Source Study, in: JAOS 94 (1974), S. 316-328.



genden Bericht<sup>36</sup>:

HT (Harran Tablets)

Tandamanê floh allein und betrat Ni', seine Residenzstadt. Eine Strecke von einem Monat(und) 10 Tagen, beschwerliche Wege zogen sie hinter ihm her bis hinein nach Ni'. Diese Stadt eroberten sie ihrem (Gesamt)umfang nach (und)warfen sie nieder sturmflutgleich. Gold, Silber, den Staub seines Gebirges, Edelsteine, alles erdenkliche Kostbare, den Schatz (seines P)alastes, buntfarbige Kleider, Linnen, grosse Pferde, männliche und weibliche Einwohner. (ba?)zâti, pagê(und)uqûpi, die Sprößlinge ihrer Berge führten sie ohne Zahl in Mengen aus seiner Stadt(?) heraus und rechneten (sie) zur Beute. Nach Niniveh, meiner Residenzstadt, brachten sie (dieselben) wohlbehalten und küßten meine Füße.

Prisma A (Rassam-Zylinder)

Hinter Tandamanê schlug ich den Weg ein (und)zog bis nach Ni', seinem Stützpunkte. Den Ansturm meiner gewaltigen Schlacht sah er und verließ Ni'. Er flüchtete nach Kipkipi. Jene Stadt ihrem Gesamtumfang nach eroberte ich unter dem Beistande Assurs und Istars. Silber, Gold, Edelsteine, den Besitz ihres Palastes, so viel er war, buntfarbige Kleider, Linnen, große Pferde, männliche und weibliche Einwohner, 2 hohe Obelisken, aus glänzendem zahall gefertigt, deren Gewicht 2500 Talente betrug, die Türpfosten des Tempeltores, entfernte ich von ihrem Standorte und nahm sie nach Assyrien. Schwere Beute ohne Zahl schleppte ich aus Ni' weg... Mit voller Hand kehrte ich wohlbehalten nach Ninive, meiner Residenzstadt, zurück.

Offensichtlich wird hier von einer Plünderung der Stadt berichtet, von einer Zerstörung ist nicht die Rede<sup>37</sup>. Zur Abführung der Einwohner läßt sich die entsprechende Praxis während des Ägyptenfeldzugs Asarhaddons vergleichen; betroffen sind davon v.a. Handwerker und Künstler, die sich auch in Assur verwenden ließen<sup>38</sup>. Besonders erwähnenswert ist, daß nach den HT - sozusagen als Kuriosal - auch Affen(pagû), Paviane(uqûpu) und Meerkatzen (bazitu)<sup>39</sup>, die in Mesopotamien nicht heimisch sind, erbeutet werden. Dieses für einen Feldzugsbericht doch eher ungewöhnliche Detail taucht in der offiziellen Redaktion (von der Prisma A die letzte Version von 643 v. Chr. darstellt) nicht mehr auf, während dort die einem offiziellen Dokument angemesseneren erbeuteten Obelisken aufgeführt sind<sup>40</sup>. Wenn wir den assyrischen Berichten, die mit dem Namen Ni' nur Theben-Ost bezeichnen<sup>41</sup>, Glauben schenken, wurde Theben-West von der

36 Nach M. STRECK, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's, Bd. 2, 1916, S. 17 (Rassam-Zyl.); S. 165f. (Harran-Tablets).

37 Man kann also nicht mit SCHMÖKEL, Geschichte des Alten Vorderasien, 1957, S. 279, davon sprechen, daß "unter Greueln und Plünderung ... das hunderttorige Theben in den Schutt (sank)".

38 A. SPALINGER, Esarhaddon and Egypt, in: Or 43 (1974), S. 295-326: S. 305f.; zu Assurbanipal W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 21971, S. 369 Anm. 95.

39 Zu den Bezeichnungen s.AHW I,117; AHw II,809; AHw III,1427 u. RlAss I,41ff.

40 Dazu C. DESROCHES-NOBLECOURT, in: RdE 8 (1951), 47-61; J. AYNARD, Le prisme du Louvre AO 19.939, 1957, S. 23-25.

41 Vgl. die HT zu Taharqa (STRECK II, S. 161): "Tarqu, der das Kommen meiner

Plünderung nicht betroffen. Allerdings fand W.M.F. PETRIE 1896 in den Resten eines Ziegelgebäudes nördlich des Tempels der Tausret in Theben-West einen offenbar assyrischen Helm und assyrische Waffen<sup>42</sup>, die von dieser Eroberung stammen müssen, aber vielleicht erst sekundär auf das Westufer gelangt sind. Bezeugt wird der Beutezug auch durch den Fund ägyptischer Objekte aus der Zeit Taharqas (690-664) im ehemaligen Assur selber, von denen insbesondere die Statuen Taharqas vom Tell Nebi Yenis als Kriegsbeute zu betrachten sind<sup>43</sup>. Für eine eigentliche Zerstörung Thebens existieren keine Indizien<sup>44</sup>, auch die Inschriften des thebanischen Bürgermeisters Montuemhat (etwa 700-650 faßbar) aus dem Muttempel in Karnak, die von Restaurationen und Aufbauarbeiten in der Thebais berichten, sind nicht auf assyrische Zerstörungen zu beziehen, sondern fallen in die äthiopische "Renaissance" nach den Wirren des ausgehenden 8. Jh.s<sup>45</sup>. Schließlich bildet wohl auch die berühmte assyrische Darstellung der Eroberung einer ägyptischen Stadt<sup>46</sup> nicht Theben ab, sondern eine Lokalität im Delta<sup>47</sup>. Die in Theben zahlreichen Bauten der äthiopischen 25. Dynastie und der Umstand, daß die uns bekannten hohen thebanischen Würdenträger über 664/3 hinaus im Amt blieben, deuten ebenfalls darauf hin, daß die assyrische Thebenunternehmung keine großen Umwälzungen in der Stadt nach sich zog<sup>48</sup>. Denn es sollte im Zuge der assyrischen Politik, deren Ziel die Beseitigung der kuschitischen Fremdherrschaft in Ägypten war<sup>49</sup>, wohl kaum ein Exempel an der Stadt Theben als solcher statuiert werden, sondern in erster

---

Truppen hörte, verließ Ni', seine Festung, und setzte über den (Fluß) Jaru'u (den Nil) (und?) machte (am) anderen Ufer Station".

- 42 W.M.F. PETRIE, *Six Temples at Thebes*. 1896, 1897, S. 18f. und pl. XXI.  
 43 K.A. KITCHEN, *Third Intermediate Period* (s. Anm. 32), S. 394 Anm. 891; J. LECLANT, *Art. Tanutamon*, LÄ 6, Sp. 214, Anm. 12; alle Belege bei ders., *Art. Taharqa*, LÄ 6, Sp. 157 mit Anm. 28; Sp. 164 mit Anm. 166-169; Sp. 165 m. Anm. 210; Sp. 167 mit Anm. 243.  
 44 J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV<sup>e</sup> dynastie dite éthiopienne*, Kairo 1965, S. 221.334 (Funde PETRIES S. 181).  
 45 J. LECLANT, *Montuemhat*, Kairo 1961, S. 236f.; KITCHEN, *Third Intermediate Period*, S. 398; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, III, 1980, S. 29-33.  
 46 ANEP S. 5, Nr. 10; A. SPALINGER, *Notes on the Military in Egypt During the XXV<sup>th</sup> Dynasty*, in: JSSEA XI/1 (1981), 37-58: fig. 7 (S. 55).  
 47 A. SPALINGER, in: SAK 7 (1979), S. 282 mit Anm. 26 ("definitely not Thebes"); ausführliche Behandlung des Reliefs H. BRUNNER, in: Afo 18 (1952-53), 253-262.  
 48 H. de MEULENAERE, in: *Fischer Weltgeschichte* 4, <sup>5</sup>1979, S. 249; vgl. die Liste der Amunpriester und Wesire bei KITCHEN, *Third Intermediate Period*, S. 480-484.  
 49 Was A. SPALINGER zeigen konnte: s. Esarhaddon and Egypt (Anm. 38), S. 324-326; *Source Study* (Anm. 35), S. 325.

Linie Tanwetamani seines Stützpunktes beraubt werden. Der allmähliche Niedergang Thebens in den folgenden Jahrhunderten wird schwerlich auf diese Plünderung zurückzuführen sein, sondern in einer Vielzahl verschiedener Entwicklungen begründet liegen.

#### b) Der Nachhall der Eroberung

Die Kunde von der Eroberung Thebens soll sich - ein Standardsatz vieler Behandlungen der Ereignisse von 664 (663) - wie ein Lauffeuer in der gesamten Welt des östlichen Mittelmeerraumes verbreitet haben<sup>50</sup>. Aber auch hier dürfen die Fakten nicht überbewertet werden. Von Nahum abgesehen liegt eine mögliche Erinnerung an die assyrische Plünderung Thebens nur in den berühmten Versen IX 381-384 der Ilias vor<sup>51</sup>. Doch es ist nicht sicher, ob die Beschreibung des "hunderttorigen Theben" eine improvisierende Erfindung des Iliasdichters ist - also ursprünglich, d.h. ins 8. Jh. zu setzen -, die erst sekundär (nach 663?) mit der oberägyptischen Stadt in Verbindung gebracht wurde<sup>52</sup>, oder - was vielleicht wahrscheinlicher ist - ob nicht eine Interpolation anzunehmen ist, die ein späterer Sänger (des 7./6. Jh.s) anfügte<sup>53</sup>. Falls die Verse (gegen BURKERT) als Interpolation zu deuten, aber (mit BURKERT) auf das Ereignis von 664 (663) zu beziehen sind, so mag der Bericht von Eroberung und Reichtum der Stadt durch die ersten griechischen Söldner in Ägypten nach Griechenland gebracht worden sein<sup>54</sup>. Aussagen über die zeitgenössische (d.h. nicht erst sekundär durch Ilias bzw. Nahumbuch vermittelte) Bekanntheit des Ereignisses scheinen kaum möglich.

- 
- 50 Vgl. etwa: "Die Geschichte der Zerstörung Thebens verbreitete sich in alle Länder" (BREASTED, Geschichte Ägyptens, 1936, 294); "ein Ereignis, das in der ganzen damaligen Welt unauslöschlichen Eindruck gemacht hat" (E. OTTO, Ägypten, 1958, S. 230); "die Kunde davon lief durch die ganze damalige Kulturwelt" (SCHMÖKEL, Geschichte des Alten Vorderasien, 1957, S. 279); "le désastre de 663 eut un écho terrible dans le Proche-Orient" (J. LECLANT, LA 6, 1986, 211).
- 51 W. BURKERT, Das hunderttorige Theben und die Datierung der Ilias, in: WSt 10 (1976), S. 5-21.
- 52 A. HEUBECK, in: Gymnasium 89 (1982), 442f. Für den Hinweis und Auskunft zur Iliasstelle danke ich Herrn Prof. J. LATA CZ.
- 53 J. LATA CZ, brieflich; vgl. den Überblick der Meinungen bei BURKERT, op. cit.
- 54 So BURKERT (s. Anm. 51), S. 18. Zu den ersten ionischen/karischen Söldnern im Nahen Osten und Ägypten s. die Beiträge von T.F.R.G. BRAUN in CAH III/3, 1982, S. 1-31 bzw. 32-56.

### 3. Zur Einordnung des Propheten Nahum

Die vorhergehenden Überlegungen haben gezeigt, daß einerseits die geographische Beschreibung No-Amons eine gewisse Kenntnis der tatsächlichen Gegebenheiten vor Ort verrät, andererseits die Eroberung der Stadt in Ausmaß und Nachhall nicht überbewertet werden darf. Damit unterstützen sie die neuerdings wieder von KELLER<sup>55</sup> aufgegriffene Datierung der Worte Nahums in die Zeit von 663-660 v. Chr. Denn schon 656 war Ägypten nach der Vertreibung der Assyrer wieder vereint, womit der Vergleich, welcher der Stadt Ninive in Nah 3,8ff. vorgehalten wird, seiner Spitze beraubt wäre. Daß die Plünderung dieser fernen Stadt noch mehr als einige Jahrzehnte oder auch nur Jahre, nachdem sie erfolgte, in Juda Allgemeinwissen war und somit der prophetische Verweis verstanden werden konnte<sup>56</sup>, scheint mehr als fraglich. Schließlich ist zu überlegen, wie Nahum selber von der Eroberung und geographischen Lage der Stadt in offenbar authentischer Weise erfahren konnte. Es ist zu erwägen, ob nicht von den Truppen, die Manasse von Juda Assurbanipal zu stellen hatte (ANET S. 294), Teile bis nach Theben gelangten, obschon der explizite Beweis fehlt.

Schließlich könnten verschiedene Indizien (vgl. den "Schlachtgesang" Nah 2,4ff., vgl. 3,2ff.12ff.) darauf hindeuten, daß Nahum selber ursprünglich Söldner war<sup>57</sup> und so möglicherweise in Theben selber einen Augenschein gewinnen konnte<sup>58</sup>. In diesem Zusammenhang möchte ich die Vermutung zur Diskus-

---

55 KELLER CAT S. 104; ders., Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums, in: VT 22 (1972), 399-419: S. 408f.

56 Dies setzt auch der neueste Vorschlag einer Ansetzung um 630 v. Chr. voraus: B. RENAUD, La composition du livre de Nahum. Une proposition, in: ZAW 99 (1987), 198-219: S. 219.

57 Ich verweise auf die Ausführungen von K. SEYBOLD in der Schlußbetrachtung seiner Nahum-Studie in den SBS.

58 Nahums Anwesenheit in Theben vermutete schon W.A. MAIER, The Book of Nahum, 1959, S. 316 (nach RUDOLPH KAT S. 184 Anm. 2)

sion stellen, ob nicht die bislang als Herkunftsbezeichnung "Elkoschiter" in Nah 1,1 gedeutete Apposition 'לְקָשִׁי 'lqšj ursprünglich einen militärischen Rang bezeichnete<sup>59</sup>.

---

59 Ein Ort 'Elkōš ist sonst im AT nicht genannt und nicht lokalisierbar, die topographischen Traditionen sind spät. Vielleicht ist 'lqšj verderbt oder mißverstanden aus 'lqšt (für 'lqšt) "Bogenoberst". Beispiele für ' statt ל bei F. DELITZSCH, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, 1920, S. 114f. (althebräisch verschrieben א statt x ?). Der Titel stünde in einer Reihe hebräischer - auch militärischer - mit ל' gebildeter Titel (zu diesen U. RÜTERSWÖRDEN, Die Beamten der israelitischen Königszeit, 1985, S. 63; vgl. 1 Kön 4,4ff.; zahlreiche Bsp. 1 Chr 26/27), ist - zwar, soweit ich sehe, nur spät - semitisch belegt DISO S. 208 Z. 35 ('l qšt') und wäre eine genaue Analogiebildung (mit folgender Determinierung?) zu ägypt. ḥrj-pḏt "der über der Bogentruppe befindliche", "Bogenoberst". Der Wechsel von ל'/' ist häufig (HAL 1, 1967, 48f.). Zu Bogenabteilungen im israelit.-jud. Heer s. R. de VAUX, Das AT und seine Lebensordnungen, II, 21962, S. 51; Dict. de la Bible I, Sp. 974. Ägyptische Belege des Titels während der 3. Zwischenzeit/Spätzeit bei P.-M. CHEVEREAU, Prosopographie des cadres militaires égyptiens de la Basse Époque, 1985; zu assyr. rab qašti s. CAD 13, 155f. Der Titel Nahums - dessen Vater die Überlieferung ja ebenfalls nicht (mehr) kannte - wäre dann früh mißverstanden und als Herkunftsbezeichnung interpretiert worden.

## Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51

Odil Hannes Steck - Zürich

Dem Bemühen, das Werden des Deuterojesajabuches schon nur im Bereich Jes 49-55 aufzuhellen, ist bislang plausibler Erfolg versagt geblieben. Ja, dieser entmutigende Eindruck aus der Forschungsgeschichte gilt in noch höherem Maße für ein einziges Kapitel in dieser Aussagenfolge, für Jes 51. Der Grund liegt, wie eine Synchronlesung des Kapitels schnell zeigt, in der eminenten Komplexität, die Bestand und Abfolge seiner Aussagen aufweisen. Um einen literarisch einheitlichen Text handelt es sich schwerlich. Doch wo soll man trennen? Und vor allem: Welcher methodische Zugriff ist dabei zwingend? Gegenwärtig kann man wählen zwischen Kapitulation vor den Entstehungsproblemen oder einer Wirrnis divergierender Lösungsvorschläge.

Der neue Kommentar von J.D.W. WATTS etwa ist auf den Endtext von Jes 1-66 als dramatischer Vision Jesajas gerichtet; Jes 51 kommt innerhalb von Akt IX zu stehen, verteilt auf die beiden Szenen 50,4-51,8 und 51,9-52,2. Für W.A.M. BEUKEN steht der Text in einem von 51,1-52,12 gebildeten Teil und gliedert sich in die Abschnitte V.1-8.9-16.17-23. Auf die Klärung der Probleme, die der Zusammenbestand höchst eigenartiger Formulierungen in diesem Kapitel aufwirft, muß man bei solcher Selbstbeschränkung verzichten<sup>1</sup>.

Unter den Forschungsrichtungen, die angesichts des Befundes diachrone Überlegungen für geboten halten, gelangt die Fragestellung "rhetorical criticism" zu größeren (literarischen) Einheiten in Jes 51. J.L. MCKENZIE etwa nimmt 51,1-52,12 zu einem "poem" zusammen, für R.J. CLIFFORD ergeben sich zwei Reden 50,1-51,8 und, durch Sitz im Leben-Aspekte unterstützt, 51,9-52,12. F. HOLMGREN genügen Beobachtungen zur Sprachstruktur, um 51,1-11 als literarische Einheit anzusehen, während J.K. KUNTZ auf diesem Wege V.1-16 ausgrenzt<sup>2</sup>. Die Beispiele zeigen, wie bunt das Bild derzeit ist und wie unzureichend das methodische Mittel, mit dieser Fragestellung diachron plausible Lösungen zu erreichen. Die rhetorischen Untersuchungen machen verbind-

- 
- 1 J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, Waco 1987, 193ff; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja deel IIB, Nijkerk 1983*, 107ff; vgl. auch H.C. SPYKEBOER, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah*, Diss.Groningen 1976, 166ff.
  - 2 J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, Garden City 1968, 118ff; R.J. CLIFFORD, *Fair Spoken and Persuading*, New York 1984, 156ff; F. HOLMGREN, *Chiastic Structure in Isaiah LI 1-11*, VT 19, 1969, 196-201; J.K. KUNTZ, *The Contribution of Rhetorical Criticism to Understanding Isaiah 51:1-16*, in: D.A. CLINES (Hrg.), *Art and Meaning*, JSOT.S 19, Sheffield 1982, 140-171.

dende Kennzeichen sichtbar, die in der exegetischen Argumentation eine wichtige, partielle Rolle spielen; im Falle von Jes 51 gehen die vorgelegten aber allzu sorglos über die Schwierigkeiten des Textes hinweg und vermögen die sachlichen Unterschiede innerhalb von Jes 51 nicht zu erklären. Vielmehr ist in Rechnung zu stellen, daß sich etwa Zufügungen zu älteren Vorgaben durchaus an den Stil der Vorgabe anschließen und mit dieser eine stilistische Einheit anstreben können; der Schluß von der stilistischen auf die literarische Einheitlichkeit ist deshalb keineswegs selbstverständlich. - Eine Forschungsphase früher wird ein form-/überlieferungsgeschichtlicher Ansatz zur Lösung präsentiert. Jes 51 zerfällt dann in verschiedene kleine Einheiten und Zusätze; die Schwierigkeiten des vorliegenden Textes entstehen demzufolge erst bei der Zusammenstellung und werden dabei nicht bemerkt oder im Dienste der höheren Einheit einer Sammlung in Kauf genommen. Wie unzureichend dieser Ansatz im Blick auf die konkreten Probleme von Jes 51 ist, zeigt der Tatbestand, daß von GREGMANN an ein halbes Jahrhundert formgeschichtlicher Deuterojesaja-Forschung für dieses Kapitel zu keinerlei Übereinstimmung hat finden können<sup>3</sup>. Die Gründe für dieses Scheitern liegen auf der Hand: Mangels eindeutiger Gattungskonturen wird hier die Aufteilung in kleine Einheiten fragwürdig, sachliche Beziehungen innerhalb des Kapitels und zu seinem Nahkontext und erst recht stilistische Beziehungen in Jes 51 lassen an der vermeintlich ursprünglichen Selbständigkeit solcher kleinen Einheiten zweifeln. Es ehrt die Untersuchung von MELUGIN<sup>4</sup>, daß sie dieser Lage nicht ausgewichen ist, sondern sie klarsichtig erhoben hat - freilich ohne sie lösen zu können. - Geht man noch eine Forschungsphase weiter zurück, zu DUHM und MARTI etwa, so ändert sich das Bild von heute aus gesehen nur wenig: An der Stelle von Gattungseinheiten stehen noch poetische Einheiten, in die Jes 51 aufgelöst wird, und die Bereitschaft zur Vornahme von Textänderungen und Annahme von Textzusätzen ist größer; ob die angenommenen Einheiten für sich bestehen können, wie und warum sie zum vorliegenden Text von Jes 51 zusammengetreten sind, bleibt auch hier offen.

Man steht vor einem Dilemma. Holistische Exegesen von Jes 51 wie bei WATTS oder in Anknüpfung an diachron-formgeschichtliche Perspektiven wie bei MELUGIN, SPYKEBOER oder BEUKEN haben Mühe, mit dem extrem komplexen Text Jes 51 fertigzuwerden. Diachronen Lösungsmodellen wie den poetischen, formgeschichtlichen oder rhetorischen hingegen scheint es nicht zu gelingen, Jes 51 in ursprünglich selbständige Bausteine aufzulösen, nicht zu reden von der zeitlichen und sachlichen Klärung des Bauplans, nach dem diese Bausteine zum Ganzen dieses Kapitels zusammengefügt worden sein sollen. Jes 51 - ein Rätsel; ob dieser Eindruck nicht auch damit zusammenhängt, daß man diesen Text so einseitig als literarisch separiertes Präparat für sich betrachtet, analysiert und verstehen will?

In dem Bemühen, Licht in das rätselhafte Kapitel Jes 51 mit seinen Schwierigkeiten zu bringen, ist die Frage, wieweit man mit einem redaktionsge-

3 Vgl. die Referate bei K. ELLIGER, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, BWANT 63,1933,200.204ff; A. SCHOORS, I am God Your Saviour, VT.S 24, Leiden 1973,122ff.155ff; R.F. MELUGIN, The Formation of Isaiah 40-55, BZAW 141,1976,156ff.159; J.M. VINCENT, Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap.40-55, BET 5.1977,108ff; BEUKEN, aaO 107.121ff; WATTS, aaO 198.

4 aaO 156ff, besonders 159.163f.

*schichtlichen* Ansatz kommt, wenig gestellt worden - kein Wunder, gibt es doch zur Entstehung des Jesajabuches und insbesondere von Jes 40-55 zwar einige, untereinander ganz differierende Versuche, aber noch kein verlässliches, breiter akzeptiertes Bild. Es gibt also noch nicht den größeren Rahmen einer literarischen Entstehungsgeschichte des Prophetenbuches, auf den man Jes 51 mit seinen Schwierigkeiten projizieren könnte; man kann sich nur von Textindizien aus vorsichtig in dieses unsichere Gelände hinaustasten. Daß dieser Versuch gemacht wird, kann schwerlich beargwöhnt werden. Es ist ja nicht von vornherein auszuschließen, daß Jes 51 Textbestandteile enthält, die über die formgeschichtliche Frage nach selbständigen kleinen Einheiten deshalb nicht erreicht werden, weil sie von Anfang an aus einem und für einen größeren literarischen Rahmen formuliert wurden und somit immer literarisch bezogene und niemals selbständige Aussagen waren. Der allbekannte Sachverhalt, daß 51,4f auf 42,1-4 und 51,6.8 auf 50,9 zurückgreifen und 51,12a anscheinend 51,9b.10a aufnimmt, könnte ein erstes Indiz sein.

Neben den wenig Eindeutigkeit erreichenden Versuchen wie jüngst wieder bei M.A. SWEENEY<sup>5</sup>, Jes 51 sinnhaft in den Ablauf des vorliegenden Deuterocesaja-corporis einzuordnen, gibt es vereinzelt Vorschläge, Jes 51 mit literarischen Entstehungsvorgängen des Buches in Verbindung zu bringen und dementsprechend in diesem Kapitel auch redaktionelle Textanteile in Betracht zu ziehen. Dafür zwei Beispiele, beide mit dem literarischen Horizont Jes 40-55. K. ELLINGER hat 1933 in Jes 51 die Verse 4f.10b.12-14 als solche Textanteile bestimmt und sie seinem tritojesajanischen Sammler und Redaktor Deuterocesajas zugewiesen, während 51,1-3.6-8 und die Komposition 51,9-10a.17-23;52,1-2 als zwei ältere Einheiten zu stehen kommen<sup>6</sup>. Jüngst hat H.-J. HERMISSON eine interessante Arbeitshypothese zur Entstehung von Jes 40-55 vorgetragen<sup>7</sup>, die ebenfalls mit redaktionellen Anteilen in Jes 51 rechnet. Sein vermutungsweise gezeichnetes Bild ist für Jes 51 das folgende: In eine der ältesten Sammlungen gehören, angeschlossen an 49,14-21.22-23 und 50,1-2(?) und gefolgt von 52,1-2 die Aussagen 51,9-10 + \*17-23. In die anschließende Entstehungsphase der Kombination der ältesten Sammlungen mit den Gottesknechtliedern gehört vielleicht die Zufügung des refrainartigen Stücks 51,3+11, entsprechend 49,13. Mit dieser Phase identisch oder auf sie folgend ist eine Jes 40-55 im ganzen durchziehende, redaktionelle Schicht, die HERMISSON Karob- oder Naherwartungsschicht nennt; ihr weist er in Jes 51 die Verse 1-2+\*4-8.12-14 (15-16) zu. Jes 51 ist demnach ein auf einem Grundbestand redaktionell weiterwachsender Text, der literarische Rahmen dieses Wachstums wie bei ELLI-

5 M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, BZAW 171, 1988, 84.

6 aaO 261ff, vgl. 307.

7 H.-J. HERMISSON, *Einheit und Komplexität Deuterocesajas*, in: J. VERMEY-LEN (Hrg.), *Le livre d'Isaïe*, BETHL, Louvain (im Erscheinen), Abschnitte 2.3, 2.6 und 3.



GER das Deuterocesaja buch. - In letzter Zeit ist freilich auch die Vermutung geäußert worden<sup>8</sup>, daß der literarische Entstehungsrahmen von Jes 51 noch weiter gezogen werden könnte, wenn Jes 51 redaktionelle Textanteile bietet, die mit der Entstehungsgeschichte des Großjesajabuches zusammenhängen, weil sie in den Bereich Protojesaja zurück- und in den Bereich Tri-tojesaja vorweisen; als Indizien kommen heuristisch vor allem die Gerichtsaussagen bezüglich Himmel, Erde, Menschheit in 51,6-8 mit ihren Beziehungen zu entsprechenden Aussagen in Proto- und Tritojesaja, die Identität von 51, 11 mit 35,10 und die Nähe von 51,16 zu 59,21 in Betracht.

Wir nehmen im folgenden diese redaktionsgeschichtliche Spur auf und spitzen das Problem der literarischen Schichtung von Jes 51 zu der Frage zu, ob sich in diesem Kapitel jüngere, von vornherein redaktionelle Textanteile wahrscheinlich machen lassen. Der verfügbare Raum nötigt zu einer Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes. Als nicht sicher redaktionelles Textgut, das hier als solches vorausgesetzt wird, betrachten wir mit der bisherigen Forschung jedenfalls 51,9-10a+17.19-23; ob als ursprüngliche Fortsetzung dessen 52,1-2 sowie 54,1ff in Betracht kommen, soll andernorts erörtert werden. Weiter setzen wir hier voraus, daß sich uns in einer separaten Untersuchung Anhaltspunkte ergeben haben<sup>9</sup>, v. \*4f und v. 1-3.\*5. 6-8.10b-11 als redaktionelle Textanteile anzusehen, die freilich nicht derselben literarischen Größe und nicht derselben Zeit zugehören. Unsere Untersuchung hier hat sich demnach auf allfällige Zufügungen in v. 17-23 und insbesondere auf v. 12-16 zu konzentrieren.

Zunächst v. 17-23. K. KIESOW hat zögernd versucht, diesen Abschnitt auf einen erheblich kürzeren Grundtext v. 17.19 zu reduzieren<sup>10</sup>. Man sollte diesem Versuch nicht folgen; in erster Linie nicht wegen der wohl disponierten Anlage des vorliegenden Textes - diese könnte auch sekundär zustandekommen sein -, wohl aber wegen der durchgängigen Bezugnahmen auf Jes 47<sup>11</sup>, die sich auch auf v. 21-23 erstrecken und angesichts von *škwl* (47,8.9) auch für Jerusalem eine ausdrückliche Aussage über ihre Kinder wie v. 20 for-

---

8 O.H. STECK, *Bereitete Heimkehr*, SBS 121,1985,65 Anm.53; vgl. 71.80; DERS., *Lumen gentium*, in: *Festschrift Joseph Kardinal RATZINGER*, 1987,1279-1294, dort 1280 Anm.3; DERS., *Tritojesaja im Jesajabuch*, in: *Le livre d'Isaïe* (s. Anm. 7), Anm. 41.56.

9 O.H. STECK, *Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu Jesaja 51,1-11* (erscheint 1990 als *Festschrift-Beitrag*).

10 K. KIESOW, *Exodustexte im Jesajabuch*, OBO 24, Fribourg-Göttingen 1979, 96f.

11 Vgl. dazu besonders SPYKEBOER, aaO 172f. Vgl. im einzelnen: 51,17a/47,1?; 51,19/47,9; 51,21/47,8; 51,22/47,1.5; 51,23/47,2.1aß.

dern<sup>12</sup>. v. 18 spricht ebenfalls von diesen Kindern, aber anders als V. 20 stilwidrig gegenüber dem gesamten Abschnitt nicht in Anrede an Jerusalem. V. 18 muß eine jüngere Zufügung sein<sup>13</sup>, deren redaktioneller Charakter deshalb naheliegt, weil sie anscheinend den Abschnitt mit Aussagen des literarischen Nahkontextes verzahnen will. V. 18 steht ja ausweislich der Formulierung (*jld, gdl*) in Beziehung zu 49,21 (und möglicherweise auch zu der analog verstandenen Aussage 50,2aα), wie auch KIESOW gesehen hat, und trägt im sachentsprechenden Kontext 51,17-23 - nämlich zum katastrophalen Verlust der Kinder Jerusalems (V. 19f) - im Berichtstil Hintergrund und Voraussetzung für die erstaunte Frage 49,21 nach, die Zion bei der Heilswende sprechen wird. V. 18 gehört demnach in eine Phase des Werdens von Jes 40-55, in der 49,14ff und 51,17ff verbunden werden oder verbunden sind. Zu der ebenfalls von Zion in 3.p. redenden Aussage 51,3 besteht allerdings keine Beziehung; anders als hier ist dort Zion bewußt (vgl. 51,2) nicht als Mutter von Kindern, sondern als Ort des Heils gesehen. Redaktioneller Verzahnung von 51,17-23 und Jes 49,14ff könnte auch die plötzlich *c<sub>m</sub>* als Horizont in den Jerusalem-Abschnitt einführende Zufügung v. 22aα<sup>2</sup> ("[und dein Gott], der die Rechtssache seines Volkes führt") im Hinblick auf 49,25bα (vgl. auch 50,8) dienen wollen; die literarische Ebene ist freilich angesichts von *c<sub>m</sub>w* schwierig zu bestimmen; als Bezugsstellen kommen neben V. 6 als Zufügung in Jes 47 Aussagen in Frage, die Jahwes Volk und Zion wie in 51,22aα parallelisieren, also im Nahkontext 51,16bβ, aber auch 51,(3.)4; 52,(1-2.)4.6; 52,9; 49,(14.)<sup>13</sup> und 40,1.

Wie stellen sich v. 12-16 einer redaktionsgeschichtlichen Befragung dar?

Der Abschnitt gibt im vorliegenden Ablauf die - nicht eingeführte - göttliche Antwort auf den Weckruf 51,9-10a - eine sprachlich ausdrückliche Verbindung zu der Heimkehrthematik v. 10b-11 fehlt! -; die Anknüpfung gibt sich auch stilistisch zu erkennen<sup>14</sup>. Gleichwohl muß man zweifeln, ob dieser Zusammenhang der ursprüngliche ist. Auf der einen Seite spricht viel für

12 Zur Klagesprache von Thr hat 51,17-23 mehrfach Beziehungen, vgl. zB. V. 19b mit Thr 2,11.13; 4,9; V. 19fin mit Thr 1,2.16.17.21; V. 23aα mit Thr 1,5.14; angesichts dessen muß man zurückhaltend sein, in v. 20 einen Zusatz unter Einfluß von Thr 2,19.21; 41 anzunehmen.

13 Anders zB. R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, London 1975, 163 sowie SCHOORS, aaO 129f und BEUKEN, aaO 144 unter Verweis auf JOÜON § 158n; aber in v.17.23 ist 2.p. im '*šr*-Satz durchgehalten.

14 V. 12a nimmt mit '*nkj 'nkj hw'* das zweimalige '*t -hj'* in v. 9b.10a auf; vgl. Th. SEIDL, *Jahwe der Krieger - Jahwe der Tröster*, BN 21, 1983, 116-134, dort 121. SCHOORS aaO 126; KUNTZ, aaO 162 vergleichen mit dem

die bereits erwähnte, in der Forschung vielfach vertretene These, daß der Weckruf aus stilistischen, sprachlichen und sachlichen Gründen ursprünglich durch 51,17ff (und 52,2f;52,7-12?) fortgesetzt und beantwortet wurde. Auf der anderen Seite ist V. 12-16 schon sprachlich ein derart komplexes Gebilde, daß man gegenüber der so stilreinen Formulierung von V.9f an eine sekundäre Zufügung<sup>15</sup> denken muß: Ohne jede Einführung wechseln hier bezüglich der Angeredeten 2.p.pl.masc. (V. 12a), 2.sg.fem. (V. 12b); 2.sg.masc. (V. 13-16) und bezüglich des Redenden Jahwe in 1.p. (V. 12a), Jahwe in 3.p. (V. 13-14), Jahwe in 1.p. (V. 15a), Jahwe in 3.p. (V. 15b), Jahwe in 1.p. (V. 16) - eine Wirrnis, der abgesehen von fragwürdigen textkritischen Manipulationen, die bis in die Antike zurückreichen, nur dann Sinn abzugewinnen ist, wenn man zwei Möglichkeiten in Betracht zieht. Entweder besteht der Text aus Einzelsprüchen und Fragmenten; ein einleuchtendes Ergebnis läßt sich hier freilich nicht erzielen und die vorliegende Zusammenstellung bliebe höchst merkwürdig. Oder der Text ist eine redaktionelle Eigenformulierung, die ihre Stimmigkeit durch Bezugnahmen im Rahmen eines größeren literarischen Ganzen gewinnt. In dieser Richtung die Lösung für 51,12-16 zu suchen, hat, wie wir sahen, jüngst HERMISSON vorgeschlagen; er weist in eindrucksvollen Einsichten Bezugstellen im Kontext auf, bestimmt die Absicht dieser redaktionellen Konstruktion und Kombination im Bestreben, in dieser Gottesantwort Ergänzungen gegenüber dem Kontext zu formulieren, und ordnet den Text probeweise seiner Naherwartungsschicht zu<sup>16</sup>. Wir wollen im Folgenden versuchen, auf diesem Wege noch etwas weiter zu kommen, soweit sich von einem Einzeltext aus Erwägungen anstellen lassen; eine verlässliche Selektion unter verschiedenen Möglichkeiten der Bezugnahme und eine gesicherte literarische Einordnung des Textes setzte natürlich viel weiter ausgreifende redaktionsgeschichtliche Einsichten zu Deuterocesaja und zum Jesajabuch voraus.

Am wichtigsten ist, ob sich die Kontextbezugnahmen in V. 12-16 näher klären oder präzisieren lassen. Wir verzichten dabei auf eine Einzelerörterung allfälliger Bezüge zu 51,1-8 und 54,11-17 und gehen auf das Verhältnis zu diesen beiden Texten später im Zusammenhang ein. V. 12a hat eine auffallende, längst bemerkte Formulierungsentsprechung zu 43,25a<sup>17</sup>; dort ist von Jahwes Sündenvergebung die Rede, das führt im Nahkontext als weiteren Bezugspunkt für V. 12a auf 50,1b. Führt dieser Blick auf 43,25 und 50,1 zur Formulierung von V. 12, dann werden mehrere Eigentümlichkeiten von 51,13ff verständlicher:

---

doppelten *cwrj* V. 9; V. 12b-13 entsprächen dann den Fragen V. 9b-10a.

- 15 Vgl. schon B. DUHM zSt., ferner zB. ELLIGER, aaO 211; KIESOW, aaO 95. Zur Textkritik in V. 12f vgl. SCHOORS, aaO 124f. Auch einzelnes spricht gegen die ursprüngliche Verbindung von V. 13-16 mit dem Voraufgehenden: Der Horizont von Jahwes Wirken in V. 9-10a ist Meer und Erde, V. 13 hingegen spricht von Jahwe als Schöpfer Israels, Himmels und der Erde; V. 13 spricht vom Grimm des Bedrängers, V. 17.20.22 vom Grimm Jahwes (KIESOW, aaO 95).
- 16 aaO, Abschnitt 2.3 mit Anm.28; 2.6 mit Anm.53 sowie die redaktionsgeschichtlichen Überlegungen Abschnitt 3.
- 17 Vgl. ELLIGER, aaO 207.

1) Im Nahkontext 50,1b steht die Sündenaussage in der 2.pl.masc.; entsprechend ist 51,12a formuliert. Der Redaktor stellt in der Gottesantwort im Blick auf 50,1 mit Hilfe von 43,25 zuerst die Vergebung sicher. 2) "Trösten" ist hier als Aufhebung des Schuldstatus verstanden; das trennt V. 12a von V. 3 (Zions Tröstung als Wiederaufbau und paradiesische Ausstattung der Stadt); 54,11, aber auch 49,13; 52,9; 51,19, und verbindet die Aussage mit 40,1-2; man beachte, daß auch V. 12bß kaum von 40,6-8 zu trennen ist, wenn auch in auffallend weisheitlichem Sinne der Sterblichkeit des Menschen verstanden (vgl. Hi 14,2; Ps 90,3-6; 103,14-16 uö.); im Folgenden (V. 13f) ist diese Tröstung auf Befreiung von Feindbedrängnis (vgl. auch 50,2a) hin entfaltet, so daß man fragen kann, ob der Redaktor bei V. 12a nicht dann doch auch 51,19 und 52,9f im Auge hat. 3) An der Bezugstelle des Nahkontextes, 50,1, aber auch in 40,1f ist die Thematik Sündenvergebung mit Aussagen über Jerusalem verbunden; dies macht erklärlich, warum auf V. 12a in V. 12b eine Anrede in 2.p.sg.fem. an Jerusalem folgt. Worauf bezieht sich der Redaktor mit dieser kritisch-erstaunten Frage<sup>18</sup> an die Stadt, die sich gefürchtet hat<sup>19</sup>? Hier müssen noch andere Perspektiven im Spiel sein; da ein Bezug auf 50,1 oder gar 50,4-9 in diesem Sinne ganz zweifelhaft ist, kommt am ehesten in Frage, daß der Redaktor die Zionsklage 49,14 auf dem literarischen Hintergrund der Heilszusagen von Jes 40-49 so verstanden hat und möglicherweise zugleich die Voraussetzung für 54,4 hier in dieser Gottesantwort direkt nach dem Weckruf V. 9f für den nachfolgenden literarischen Zusammenhang schaffen will. 4) Die an die Zionsfurcht V. 12b durch w-imperfecta angeschlossenen Aussagen V. 13ff haben als Anrede in 2.p.sg.masc. im Nahkontext keinen direkten Anhalt; 51,4f als ein möglicherweise älteres, an das Volk gerichtetes Verbindungsstück und erst recht 50,10 liegen weder aus stilistischen noch aus sachlichen Gründen nahe; eine Bezugnahme auf die ebenfalls singularische Aussage 50,2a ist denkbar, bleibt aber für sich gesehen unsicher. Dasselbe gilt für die Frage, ob die Zufügung 51,22a<sup>2</sup> der Auslöser war. Vielmehr wird der abrupte Wechsel in die 2.p.sg.masc. damit zusammenhängen, daß der Re-

18 Vgl. 1Sam 26,14; Sach 4,7; Hi 13,19.

19 Die w-imperfecta V. 12b.13 dürfen nicht einfach präsentisch übersetzt werden! Vgl. W. GROB, Verbform + Funktion, 1976,64ff; SEIDL, aaO 123f.

daktor seinen Bezugstext 43,22ff in entsprechender Formulierung vorfand, wobei er vielleicht sogar eine gegenläufige Beziehung 50,2aa/43,22a gesehen hat. Der Vorwurf an Jakob/Israel, Jahwe vergessen zu haben (51,13), berücksichtigt offenbar den Nahkontext und appliziert dem Volk ein entsprechendes Verhalten (49,14). Der Sache nach ist dieses Vergessen des Schöpfers kein Widerspruch zu der Bitte v. 9f im Vorausgehenden, sondern inhaltlich darauf bezogen, daß Israel vor dem Bedrängen gebebt hat; beeinflusst in dieser Hinsicht auch 43,11 die Formulierung 51,12a? Außerdem - wer spricht v. 9-10a im Sinne dieser Redaktion? Wenn 49,14-26 bereits voransteht - ist es Zion, die unschuldige Mutter (50,1), die in Gewißheit der empfangenen Heilzusicherungen (49,15ff) nun die Bitte 51,9-10a vorbringt.

5) Daß v. 13 auf 43,22ff blickt, wird unterstützt durch die Beobachtung, daß sich in v. 13ff auch Beziehungen zu Jes 44,1ff finden, vgl. *cš*k 44,2/51,13 und im Vorblick 54,5 (vgl. auch die Entsprechungen *hšjr* 44,4/51,12), *phd* 44,8/51,13 (das Verb in Jes 40-55 nur an diesen beiden Stellen); bildet der Redaktor 51,12ff als Weiterführung zu 50,1ff, wie 44,1ff in seiner Schrift 43,22ff weiterführt<sup>20</sup>? 6) Spielt der Blick auf 50,1ff für den Redaktor bei der Gestaltung von v.12ff eine wichtige Rolle, kann man fragen, ob nicht sogar die Position und Aussagenabfolge von v. 12ff im literarischen Ablauf mit einer inklusiven Betrachtung der Aussageglieder von 50,1ff zu tun hat: vgl. 50,1aa mit 51,17ff (bis 54,8?); 50,1ab mit 51,13b. 14 (Verkauf, Befreiung), 50,1ba mit 51,13aba (Verkauf wegen Sünden/vergessen, beben, vgl. unter 4): Einfluß von 43,22ff auf v. 13); 50,1bb mit 51,12b (Jerusalem); 50,2aa<sup>1</sup> mit 51,12a (Zuwendung Jahwes) und schließlich 50,2-3 mit 51,9-10a (derselbe Traditionshintergrund). Auch v. 15 läßt sich im Rahmen dieses Gestaltungswillens verstehen und muß keine jüngere Ergänzung sein<sup>21</sup>. Der Redaktor zeigt eine Rückinklusion zu seiner Eigenbil-

20 Vgl. dazu ELLIGER, aaO 132; DERS., Deuterojesaja, 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7, BK XI/1,1978,364ff; MELUGIN, aaO 115ff.

21 Seit DUHM wird v. 15f nicht selten als Zusatz abgetrennt, vgl. zB. ELLIGER (1933), 209f und das Forschungsreferat bei SCHOORS, aaO 127; BEUKEN, aaO 135f; SEIDL, aaO 118; vgl. auch CHR. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137,1985,243f Anm.170; KUNTZ, aaO 151 will v. 15f wenigstens stilistisch absondern. Das Problem stellt sich unterschiedlich dar, je nachdem ob man nach Deuterojesaja- und Tritojesaja-Spuren sucht und Zitate beargwöhnen muß oder ob man einen Redaktionstext in Betracht zieht.

dung an ('*nkj* V. 15/V. 12) und schließt mit einem Zitat aus Jer 31,35, das in seinem Kontext ebenfalls von den Sünden Israels handelt (31,37b, vgl. Jes 50,1;43,22ff) und in seiner Auswahl (31,35b = Jes 51,15aßb) eine 51,9b. 10a verwandte Jahweprädikation<sup>22</sup> aufgreift. - Die konkreten Formulierungen in V. 13-14 lassen sich wie in V. 12b nur zum Teil aus redaktionellen Bezugnahmen erklären: Die Schöpferepitheta werden mit dem Blick auf 40,21f zusammenhängen, wo sie ebenfalls im Kontext göttlicher Macht über Menschenmacht auftreten (vgl. als Brücke auch 44,7aß(?)b.8aß/41,21), *ptḥ* V. 14 mit 52,2, um dem Volk ergänzend eine entsprechende Befreiungsaussage zur Seite zu stellen, und *ḥmh* mag durch 51,17ff veranlaßt sein und V. 14bß auf 55,2 vorblicken; ob *kwnn lhšḥjt* V. 13 aus einer Bezugnahme auf 54,14.16 stammt, hängt an der Frage, ob 51,12ff den Text 54,11ff bereits kennt und benutzt. Die Ausdrücke *šwg*, *kwn* pol., *šḥt* (vgl. aber 52,14), *šḥh*, *šḥt* (Grab) und im vorliegenden Gebrauch *mhr* (vgl. aber 49,17) haben in Jes 40-55 kein Gegenstück, aber auch in Proto- und Tritojesaja keinen Beleg, der sich als Bezugsstelle für 51,13f anböte.

Unsere Erwägungen führen somit im wesentlichen zu einer Bestätigung der von HERMISSON vorgetragenen Sicht. Jedenfalls V. 12-15 sind insgesamt eine redaktionelle Eigenbildung, die für einen bestehenden literarischen Kontext entstanden und weitgehend im Blick auf dessen Aussagen formuliert ist. Sie gleicht Zion- und Volkaussagen aneinander an, was zu den in Deuterojesaja singulären Aussagen einer Ihr-Tröstung und einer Feststellung, daß sich Jerusalem gefürchtet hat, führt, und bereitet Aussagen aus dem Folgekontext vor. Ihr Anlaß ist ein zweifacher: ein literarischer, der an der expliziten Integration von 50,1-3 in den Aussagezusammenhang interessiert ist, und ein zeitgeschichtlicher, der die furchtsame Reaktion Zions (V. 12b) und des Volkes (V. 13a) auf erlebte Feindbedrängnis als Auswirkung der Sünde des Volkes (50,1) versteht. Auf der aktuellen Aufhebung dieser Feindbedrängnis, die sich jetzt eilends wenden wird (V. 13b-15), liegt das Schwergewicht der Aussage, in den Rahmen entsprechender Aussagen des unmittelbaren Nahkontext-

<sup>22</sup> Vgl. Ps 74,13; Hi 26,12, ferner Ps 65,8;89,10 und dazu Carola KLOOS, *Yhwh's Combat with the Sea*, Amsterdam-Leiden 1986,77; W.HERRMANN, *Das Aufleben des Mythos unter den Judäern während des babylonischen Zeitalters*, BN 40, 1987,97-129, dort 112. ELLIGERs Argument "Man versteht nicht, warum Jahwe sich gerade als den Erreger des Meeres einführt" (aaO 210) entbehrt zu seiner Zeit der traditionsgeschichtlichen Einsicht, die den Zusammenhang mit 51,9f erkennt, und der redaktionsgeschichtlichen Perspektive, die die damit gegebene Rücklenkung der Zufügung V. 12-15 auf deren Ansatztext, V. 9f (vgl. KIESOW, aaO 95) wahrnimmt.

tes (51,9f.17-23;52,1-2, vgl. 49,24-26) wird diese Redaktionsformulierung plaziert. Hat man zeitlich an die frühe Perserzeit zu denken, in der die befreiende Aufhebung der babylonischen Bedrückung unmittelbar erwartet werden kann?

Was läßt sich von den gewonnenen Beobachtungen aus zur literarischen Einordnung dieser Redaktionsformulierung erwägen?

Das literarische Corpus, in das sie eingeschrieben wird, scheint ein Deuterocesajabuch jedenfalls in der Erstreckung von Jes \*40,1-50,3 und \*51,17-55 zu sein; im Nahkontext gehen sicher 49,14ff;50,1-3;51,9-10a, jedoch überhaupt nicht erkennbar 50,4ff, voraus; in den Folgekontext laufen Beziehungen zu 51,17-52,2;54,4ff sowie zu Aussagen vom Aufbruch der befreiten Heimkehrer (s. unten). In den Bereich Tritocesaja laufen keine ursprünglichen literarischen Beziehungen; die tragende Jahwequalifikation V.13a tritt niemals dort auf (vgl. dagegen 65,17;66,22). In den Bereich Protojesaja müßten Beziehungen auf 17,10;29,7 gestützt werden - zweifellos eine unzureichende Basis; die Trost-Aussage 12,1 hat eher umgekehrt auch 51,12 im Blick.

Zu 54,11-17a hat 51,12-15 zweifellos Beziehungen<sup>23</sup>, die Frage ist nur, in welcher Richtung sie laufen. Beim Vergleich von 54,14b-17a mit 51,13-14 fällt auf: In der Zufügung zu 54,1ff dort ist von möglicher, vereinzelter Feindbedrängnis die Rede, hier von faktischer, dort wird grundsätzlich formuliert, hier konkret, dort hat Jahwe auch Feindwaffe und Würger geschaffen, hier stehen sich Feindmacht und Jahwemacht gegenüber, dort ist ausdrücklich 50,4-9(?11<sup>24</sup>) benutzt, hier nicht. Gemäß diesem Befund erscheint es näherliegend, daß 54,11-17a der abhängige Text ist, der sich auf Jes 50-51 rückbezieht, auf 51,3 (vgl. 54,11f), auf 50,4ff (nach 50,1-3 von Zion verstanden) und auf 51,12ff; auch die Beziehung zu 48,17f (vgl. 54,13) spielt eine Rolle. Sogar Relationen zu Proto- und Tritocesaja muß man in Betracht ziehen, entsprechend könnte es sich um einen sehr jungen Text im Cesajabuch handeln, der aktuellen Anlaß hat, Zion trotz 51,3.12b nach wie vor als unge-tröstet und in Furcht zu sehen, und darauf mit Heilsankündigungen reagiert, die Jes 50f bekräftigen.

Auch zu 51,1-8 hat V. 12ff Beziehungen, vgl. besonders die Ihr-Anrede V. 1-8 mit V. 12a, V. 7b mit V. 12b, aber auch V. 5 mit V. 14 (allerdings hier *grb*, dort *mhr*), weswegen HERMISSON 51,1-2.4-8 und 51,12-14 derselben Naherwartungsschicht zuordnet. Wenn man V. \*4f als ein älteres Verbindungsstück zwischen 49,22f;50,1-9;51,9.10a.17ff ansehen darf<sup>25</sup>, ist nicht auszuschließen, daß sich V. 14 auf V.5 bezieht; das Motiv der Heilsnähe ist allerdings eine schmale Brücke und die Völker spielen weder in V. 12ff noch im unmittelbaren Folgekontext V. 17ff eine Rolle. V. 1-8, so wie der Text jetzt steht, läßt sich m.E. jedoch von V. 12-15 klar im Sinne verschiedener Schichten unterscheiden. Wortbeziehungen bestehen nur in V. 7b/12b, aber unterschiedlich akzentuiert. Dort ist von einem nahen Vernichtungsgeschehen die Rede, hier allgemeiner und allgemeingültig von der Sterblichkeit der Menschen (dort pl. hier sg.). Die gesamte Heilsterminologie von V. 1-8 findet sich in V. 13-15 nicht wieder, der positiven Qualifikation der Heilsempfänger dort steht hier

23 Vgl. HERMISSON, Einheit, Abschnitt 2.3, 2.6 und Anm.30.

24 Vgl. W.A.M.BEUKEN, Jes 50,10-11: Eine kultische Paränese zur dritten Ebedprophetie, ZAW 85,1973,168-182,175 und sein Verständnis von V.11 dort mit 54,15-17a.

25 Vgl. oben Anm.9.

Kritik (V. 13)<sup>26</sup> gegenüber, Zion ist dort Ort, hier Person, die Tröstung Zions V. 3 ist auf Heilsausstattung der Stadt, die der Ihr von V. 12 auf Sündenvergebung und Feindbefreiung bezogen, die Feindgröße dort ist universal, hier konkret generell, ja die Völkerperspektive fehlt hier völlig. Und vor allem: Jahwes Aufhebung der Feindbedrängnis ist hier mit seiner Errichtung von Himmel und Erde (V. 13), dort aber mit dem Vergehen von Himmel und Erde (V. 6)<sup>27</sup> verbunden! Kennt V. 12-15 bereits V. 1-8? Auch das ist ganz unwahrscheinlich: Die Bezüge und vor allem eine ausdrückliche Verarbeitung der Differenzen müßten dann deutlich sein; bestünde aber Einigkeit beim Verfasser von V. 13-15 mit V. 1-8, so erhebt sich die Frage, was die Einfügung von V. 12-15 angesichts der unüberbietbaren Heilsaussagen von V. 1-8 überhaupt erforderlich gemacht haben sollte. Allem Anschein nach kennt also V. 12-15 die auch seltsam vor 51,9f plazierte Aussagen 51,1-8 noch nicht; diese sind demgegenüber jünger und nehmen ihrerseits in V. 7b/12a und vielleicht auch in der Abfolge ihr/Zion/Volk in V. 1-4/V. 12-15 auf jene älteren Kontextvorgabe Bezug. Während 51,1-8 in der vorliegenden Gestalt m.E. einer großjesajarischen Redaktionsschicht zugehören dürfte, ist V. 12ff - darin sind wir im Effekt mit ELLIGER und HERMISSON einig - am ehesten einem Redaktionsvorgang zuzuweisen, der sich noch auf Jes 40-55 beschränkt.

V. 16 wurde in unseren Überlegungen bisher ausgespart. In der Tat wirkt V. 15 mit seiner volltönenden Formulierung und Rücklenkung zu V. 9-10a wie der Abschluß dieser redaktionellen Einfügung, auf die komplementär zu V. 12b und sachparallel zu den Volksaussagen V. 13b-14 nun die literarisch bereits vorgegebenen Aussagen von der konkreten Feindbefreiung Jerusalems (51,17-52,2) folgen können, während die V. 13b-14 angekündigte Befreiung des Heimkehrervolkes zu Aussagen des Folgekontextes wie 52,3 (vgl. 50,1 *mkr*), 52,7 (dein Gott) und insbesondere zu den - *mhr* V. 14 aktuell aufnehmenden - Imperativen (vgl. 51,12a 2.p.pl.) 52,11f;55,1ff, vgl. 55,12, in Beziehung tritt, womit unser Redaktionsstück nicht nur 40,1f.6-8 (vgl. 51,12), sondern auch 40,9-11 berücksichtigt. Es gibt freilich vage Anhaltspunkte, daß auch V. 16 noch zu diesem redaktionellen Text gehören könnte; man müßte V. 16 dann weiter als Anrede an das Volk sehen, in V. 16b *nḥ* verbessern und Jahwe als Subjekt der Infinitive verstehen. Die schwankende Brücke für die Heranführung von V. 16 an V. 13-15 liegt neben einer Beziehung zu 52,7 vielleicht in 48,16bff und mehr noch in dem Sachverhalt, daß ein Bezugstext für V. 12ff,

26 Die Kritik richtet sich allerdings mitnichten (vgl. die Schöpfungsprädikationen in V. 13 und die Prädikation V. 15aßb) gegen die "kriegerische (!) Fremdprädikation Jahwes von (V.) 9.10" - zu SEIDL, aaO 130.

27 Vgl. oben Anm. 9. Die Differenz zwischen V. 6 und 13 bleibt auch dann, wenn man V. 6aßb als Irrealis, Potentialis oder konzessiv verstehen dürfte, zu groß, als daß die Aussagen kurz hintereinander vom selben Redaktor stammen könnten. Die Prädikationen V. 13 als gängige Formeln zu neutralisieren, hieße, die Aussage an dieser Stelle nicht zum Nennwert zu nehmen!



44,1ff, mit der Bildung im Mutterleib für Israel ein Element bietet, das auch in Jer 1,5 begegnet – ein Text, der auch V. 16 beeinflußt hat. Doch sehr wahrscheinlich ist das nicht; die literarkritische Abtrennung von V. 16 ist doch das Näherliegende. Schon die Anbindung des w-impf. von V. 16 an das Voraufgehende macht für einen ursprünglichen Aussagezusammenhang Schwierigkeiten. Hinzu kommt, daß V. 16 den eben genannten Sachzusammenhang zwischen V. 13b-14 und V. 17ff unterbricht. Insbesondere aber macht die Anlage von V. 12-15 deutlich, daß dieses Redaktionsstück ursprünglich diese Umgrenzung hat. Zunächst: Die Aussagen mit 2.sg.masc.-Anrede, V. 13-15, sind symmetrisch aufgebaut, die Symmetrieachse liegt nicht zwischen V. 14 und 15, sondern zwischen V. 13a und b: Es entsprechen sich bis in den Stil die Jahweprädikation in V. 13a und der V. 15 sowie die Innenglieder (Kontaktwort: "Bedränger") V. 13aß und V. 13b.14. Aber auch V. 12 ist symmetrisch auf V. 13-15 bezogen, vgl. V. 12a/V. 15 ("Ich"), V. 12b (Furchtaussagen)/V. 13a Anfang (vergessen).aß (beben) – w-impf.-Sätze, V. 12b (Ergehen Feinde)/V.13b.14. V. 16 ist in diese Anlage nicht eingeschlossen, ein Grund mehr für die schon öfter vorgenommene Abtrennung des Verses vom Voraufgehenden<sup>28</sup>. Dieser angefügte V. 16, dessen redaktioneller Charakter nicht zweifelhaft sein kann, zieht, wie jüngst HERMISSON präzise aufgewiesen hat<sup>29</sup>, verschiedene vorgegebene Formulierungen zusammen, besonders auffallend einerseits aus den Ebed-Jahwe-Texten (vgl. V. 16aα/49, 2aα; V. 16aß/49, 2aß), andererseits aus Jer 1 (vgl. V. 16aα/Jer 1,9bß). Die Verwendung von Jer 1 widerrät trotz des vorangehenden Kontextes von V. 16, die Aussage ebenfalls auf das Volk, konkret die verkauften (50,1) und jetzt zur Freiheit kommenden Heimkehrer (49,7-13; 52,9-12), die gemäß 52,7ff zu Zion redeten, zu beziehen; sie richtet sich eher auf eine prophetische Gestalt. Was diese in Kraft empfangener Jahweworte (V. 16a) wirken soll, sagt V. 16b, gleichgültig, ob man Jahwe oder den Propheten selbst zum inneren Subjekt der Infinitive macht – die Infinitive in Jer 1,10aß.b sprechen für das Letztere. An dieser Aufgabe ist vor allem die Wendung, den Himmel "zu pflanzen", auffallend, die lectio difficilior ist und nicht einfach flugs nach V. 13 geändert werden darf; dieser Infinitiv ist aber genau der letzte in Jer 1,10, nachdem schon V. 16aα Jer 1,9bß herangezogen hatte. Ist in V. 16 Jer 1,9f

28 Vgl. die Literaturhinweise oben Anm. 21, jüngst besonders MELUGIN, aaO 161; KIESOW, aaO 95.

29 Einheit, Abschnitt 2.6 und Anm. 55.

somit implizit im ganzen im Blick, dann meint die Wendung hier eine Wiedererichtung des Himmels (und entsprechend der Erde) nach seiner Zerstörung! V. 16 setzt dann 51,6 voraus und ebenso entsprechende Aussagen aus Protojesaja (Jes 13;24), besonders 34,2-4, wo das Pflanzen des Himmels in der Metapher von seinem Welken besonderen Anhalt findet; sachlich entspräche die Wendung Jes 65,17 - auch dort ist ein prophetisch vermitteltes Jahwehandeln im Blick (65,13a<sup>1</sup>). Sind diese Bestimmungen richtig, so wird man für den literarischen Horizont von V. 16 anscheinend auf eine Ebene verwiesen, auf der anders als für V. 12-15 bereits Deuterjesaja mit Protojesaja vereinigt ist. Situiert man die Aufnahme von 51,16 in 59,21 auf derselben literarischen Ebene<sup>30</sup>, wofür die gewiß nicht zufällige Plazierung beider redaktionellen Aussagen unmittelbar vor Heilsaussagen für Zion spricht, dann gehören m.E. 51,16 wie 59,21 zu einer Redaktionsschicht von großjesajanischer Erstreckung und haben mit dem angeredeten Propheten "Jesaja" im Auge<sup>31</sup>. Seine Aufgabe in V. 16b<sup>3</sup> ist in ihrer eigentümlichen Identifikation von Zion und Volk wohl durch V. 3f und V. 12b.13-15 veranlaßt, wobei der Blick auf 40,1f.9 einerseits und auf 51,22;52,7.9;62,12 andererseits im Kontext dafür den Anhalt abgeben; im Effekt wird dadurch der Personenwechsel in V. 12-15 jetzt von der Einheit von Zion und Volk umschlossen.

Bezüglich der literarischen Schichtung in Jes 51 ist anscheinend der redaktionsgeschichtliche ein klärender Zugang zu den Textgegebenheiten dieses schwierigen Kapitels. Der Vorschlag dieses Beitrags geht dahin, nach einem Grundstock, der hier in V. 9-10a.17.\*19-23 greifbar wird, für das übrige Textgut im wesentlichen zwei Einschreibungen redaktioneller Eigenformulierungen zu unterscheiden: neben V. \*4f(?) eine ältere, V. 12-15 (mit V. 22a<sup>2</sup>?), die noch in den literarischen Horizont des Werdens von Deuterjesaja gehört, und eine jüngere, V. \*1-8.10b.11, die offenbar bereits mit der Gestaltung eines Prophetenbuches großjesajanischen Ausmaßes zusammenhängt; noch etwas jünger dürfte die vom "Jesaja" des Buches handelnde Aussage V. 16 sein.

---

30 Vgl. die Vermutung bei ELLIGER, aaO 210f, sowie KIESOW, aaO 96.

31 Vgl. Tritojesaja im Jesajabuch (s.oben Anm. 8), Anm. 70, sowie Anm. 86. 95.126; O.H. STECK, Beobachtungen zu Jesaja 56-59, BZ NF 31,1987,228-246,dort 237.

## Religion im Erbe Ägyptens

Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig  
herausgegeben von Manfred Görg

(Ägypten und Altes Testament, Band 14)

1988. XX, 282 Seiten, br. DM 98,- (ISBN 3-447-02823-8)

### *Inhalt:*

ERNST BAMMEL, Das Judentum als eine Religion Ägyptens

WALTER BELTZ, Biblische und ägyptische Religionsgeschichte.  
Prämissen und Prädispositionen

OTTO BETZ, Die Bileamtradition und die biblische Lehre von der Inspiration

UGO BIANCHI, Omogeneità della luce e dualismo radicale nel manicheismo

MANFRED GÖRG, Neilos und Domitian. Ein Beitrag zur spätantiken Nilgott-  
Ikonographie

JOHANNES IRMSCHER, Berlin und die Koptologie

PETER NAGEL, Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches  
Exodus

DOUGLAS M. PARROTT, Eugnostos and „All the Philosophers“

GILLES QUISPÉL, Anthropos and Sophia

WERNER STROTHMANN, Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia

STEFAN TIMM, Der heilige Mose bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur  
Nachgeschichte alttestamentlicher Texte

WOLFHART WESTENDORF, Das leere Grab und der leere Stuhl

R. MCL. WILSON, Gnostic origins. An Egyptian connection?

JAN ZANDEE, Der androgyne Gott in Ägypten. Ein Erscheinungsbild des  
Weltschöpfers

Westphalen

JAK SANDER, Der androgyn Gott in Ägypten. Ein Erscheinungsbild des

177 200,644

Wolfgang Wasthmann, Das tote Buch. Ein literaturwissenschaftliches

Studium. 177 200,644

Nachgeschicktes allensamenliches Text

STEFAN THAL, Der heilige Moses bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur

Wahrheit. 177 200,644

WILHELM STROHMAYER, Der römische Katakombenbau. Ein Beitrag zur

Geschichte der christlichen Kunst. 177 200,644

OLIVIER QUENET, Antiquaire und Papst. 177 200,644

DONALD S.M. FARROTT, Dogmatism and All the Philosophies.

177 200,644

PETER NAGEL, Nietzsche's Problem. X-177 200,644

JOHANNES BRÄUER, Berlin und die Kapitalisten.

177 200,644

Handwritten notes and text.

MANFRED GÖRG, Heilsoff und Dörmann. Ein Beitrag zur

Handwritten notes and text.

OTTO BUCHHEIT, Omphalos. Die Welt als Welt.

177 200,644

OTTO BUCHHEIT, Die Bildungsgänge und die Bildung. I. Ein

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.

Handwritten notes and text.