

*theol*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 79

München 1995

02 JAN 1996

02 JAN 1996

*✓ 210*

Hinweise der Redaktion:

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

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

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)  
(Auslagenersatz)

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

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

Biblische Notizen  
Redaktion  
Institut für Biblische Exegese - AT  
Geschwister-Scholl-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967



INHALT

Seite

NOTIZEN

R. Dillmann:	Die Bedeutung der semantischen Analyse für die Textpragmatik . . . . .	5
M. Görg:	Das Nomen <i>haesaed</i> - ein Klärungsversuch . . . . .	10
M. Görg:	Nochmals zu Amalek . . . . .	15
N. Na'aman:	Beth-David in the Aramaic Stela from Tel Dan . . . . .	17
J. van Ruiten:	The Rewriting of Exodus 24:12-18 in Jubilees 1:1-4 . . . . .	25
Th. Seidl:	<i>t'rumā</i> - die "Priesterhebe" ? . . . . .	30

ABHANDLUNGEN

M. Mulzer:	Satzgrenzen im Hoseabuch im Vergleich von hebräischer und griechischer Texttradition . . . . .	37
M. Rösel:	Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta . . . . .	54
Th.L. Thompson:	"Offing the Establishment: DBAT 38 and the Politics of Radicalism" . . . . .	71
W. Zwickel:	David als Vorbild für den Glauben Die Veränderung des Davidbildes im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, dargestellt an 2Sam 6 . . . . .	88





## Die Bedeutung der semantischen Analyse für die Textpragmatik

Rainer Dillmann - Paderborn

Die semantische Analyse von biblischen Texten ist für viele Studierende ein schwieriges und trockenes Unterfangen.<sup>1</sup> Ihr Ertrag für das Verständnis von Texten scheint gering, wenn nicht belanglos zu sein. Wen interessiert, ob eine Prädikation als statisch/relational, ein Sprechakt als direktiv oder die Wirklichkeitsebene als Ermöglichung zu bestimmen ist. Das Desinteresse an einer solchen Analyse wächst insbesondere bei denen, die in erster Linie an der Praxis interessiert sind. Ist es nicht besser, gleich zur Pragmatik überzugehen und die semantische Analyse den Spezialisten zu überlassen? Der Verzicht auf die semantische Analyse wäre jedoch ein Verlust.

Ein erstes Problem erwächst bereits aus der Abgrenzung von Semantik und Pragmatik. Diese ist nicht einheitlich.<sup>2</sup> Das erschwert jede semantische Analyse, da sie zunächst ihre eigene Betrachtungsweise des Textes definieren muß. Semantik wird hier im Anschluß an Searle<sup>3</sup> als Beschreibung des Inhaltes einer sprachlichen Äußerung verstanden. Sie beschäftigt sich insbesondere mit den Sprechakten, den Präsuppositionen, den Implikationen sowie Inferenzen. Ohne das Problem der Abgrenzung von Semantik und Pragmatik endgültig zu lösen, läßt sich sagen, die Semantik beschreibt die Wirkabsicht eines Textes, während die Pragmatik die mögliche Wirkung in verschiedenen Situationen erhebt. Diese Unterscheidung liegt den folgenden Ausführungen als Arbeitshypothese zugrunde.

An Hand eines Beispiels aus dem Markusevangelium (Mk 2,23-28) soll gezeigt werden, wie die semantische Struktur eines Textes dessen

<sup>1</sup>Dies zeigen meine Erfahrungen, die ich mit Studenten der Anfangssemester in den exegetischen Übungen im Fachbereich Theologie der Kath. Fachhochschule/NW in Paderborn gemacht habe.

<sup>2</sup>vgl. Linguistisches Wörterbuch, hrsg. Th. Lewandowski, 4. neu bearb. Aufl., Heidelberg 1984/5, 3 Bde. UTB 200/201/300, hier: Bd. 3, 903.

<sup>3</sup>vgl. J. Searle, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge 1980.

pragmatische Zielsetzung sowie seine Wirkabsicht entscheidend beeinflusst. Dabei werden lediglich drei Aspekte näher betrachtet: Prädikation und Deixis, Sprechakte sowie Wirklichkeitsebene.<sup>4</sup> Da eine solche Analyse auf der Ebene des Satzes erfolgen muß, wird die übliche Verseinteilung verlassen und der Text in Äußerungseinheiten (ÄE) gegliedert.<sup>5</sup>

Mk 2,23-28 (in ÄE gegliedert)

- 23a καὶ ἐγένετο  
 23b αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασι παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σοφίμων.  
 23c καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδοῦ ποιεῖν τέλλοντες τοὺς στάχτας.
- 24a καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ  
 24b ἴδε  
 24c τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασι  
 24d ὃ οὐκ ἔξεστιν.
- 25a καὶ λέγει αὐτοῖς,  
 25b Οὐδέποτε ἀνεγνώτε  
 25c τί ἐποίησεν Δαυὶδ,  
 25d ὅτε γρέαν ἔσχεν,  
 25e καὶ ἐπεινάσεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ;
- 26a πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως  
 26b καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν.  
 26c οὗς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς.  
 26d καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ ὄσιν;
- 27a καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς,  
 27b τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο  
 27c καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.
- 28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

<sup>4</sup>Zu diesen Arbeitsschritten vgl.: Harald Schweizer, *Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese*, ATS 15, St. Ottilien 1981, 80-210; ders., *Die Bibel verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart 1986, 52-77. Die Begriffe sind diesen beiden Werken entnommen.

<sup>5</sup>Auch dieser Vorschlag geht auf H. Schweizer zurück - vgl. *Die Bibel verstehen*, 37-39. Allerdings müssen die Kriterien für die Bestimmung einer ÄE, die Schweizer aufgrund der hebräischen Sprache zusammengestellt hat, für die griechische Sprache zum Teil abgeändert werden. Insbesondere stellt sich die Frage, ob Partizipialkonstruktionen wie *genetivus absolutus* und *participium coniunctum* sowie der *aci* eine eigene ÄE darstellen oder nicht. Hier wird davon ausgegangen, daß sowohl *aci* wie auch *genetivus absolutus* jeweils eine eigenständige ÄE sind; das *participium coniunctum* wird dagegen nicht als eigene ÄE verstanden, sondern als Ergänzung des jeweiligen Bezugswortes.

## Semantische Analyse

Zu Beginn wird das im Text Erzählte zeitlich wie örtlich eingeordnet. Beide Angaben bleiben unbestimmt. Eine genaue Fixierung liegt nicht im Interesse des Erzählers. Wichtig ist lediglich, daß sich die erzählte Episode an einem Sabbat ereignet.

Bei der Bestimmung der Prädikation bereiten die ÄE 24d und 26c Schwierigkeiten. In beiden Fällen ist die Prädikation statisch/relational. Aber ist diese näherhin als Klassifikation oder als Zuordnung zu bezeichnen? Diese Frage ist nicht belanglos, sondern für die Textpragmatik wesentlich. Dies soll näher aufgezeigt werden.

Der Erzähler stellt zu Beginn eine Opposition zwischen den Jüngern Jesu und den Pharisäern fest. Diese entzündet sich am Tun der Jünger, das die Pharisäer negativ bewerten. Indem sie dieses Tun pauschal mit der Bemerkung "das ist nicht erlaubt" (ÄE 24d) charakterisieren, haftet dem Tun der Jünger eine negative Entität an. Die Prädikation ist somit als Klassifikation zu bezeichnen.

Bei einer Klassifikation ist der 1. Aktant definit, das Prädikat indefinit, generisch. Der 1. Aktant fungiert als ein Element der Klasse.<sup>6</sup> In dieser ÄE ist das Tun der Jünger 1. Aktant, der Sabbat dagegen dem Prädikat zugeordnet. Dies bedeutet, daß die Relation 'Tun der Jünger - Sabbat' nach dem Urteil der Pharisäer inalienabel ist. Da hier eine Negation vorliegt, ist das Tun der Jünger ein negatives Element in Bezug auf den Sabbat. Die Textpragmatik lautet: Am Sabbat ist ein solches Tun unter allen Umständen untersagt.

Die Wirklichkeitsebene läßt sich dann näherhin als Ermöglichung und zwar als ungünstige Bedingung bestimmen. Aufgrund der von den Pharisäern vorgenommenen Wertung, wollen diese das Tun der Jünger unterbinden. Indem sie diese ihre negative Bewertung nicht den Jüngern, sondern Jesus mitteilen, verfolgen sie das Ziel, Jesus möge diese ihre Qualifizierung teilen, als richtig anerkennen und entsprechend handeln. Dies ist die der Frage der Pharisäer zugrunde liegende Wirkabsicht. Der Sprechakt ist deshalb direktiv.

<sup>6</sup>vgl. H. Schweizer, *Metaphorische Grammatik*, 114.

Die Antwort Jesu läßt erkennen, daß die Frage bei ihm eine andere Wirkung hervorruft. Er teilt deren Auffassung nicht. So wird Jesus zum eigentlichen Kontrahenten. Seine Gegenfrage hat eine phatische Funktion und problematisiert die von den Pharisäern vorgenommene Qualifizierung des Tuns der Jünger.

In den ÄE 25b - 26d wird aufgrund einer Mangel- bzw. Notsituation eine allgemein anerkannte Zuordnung der Brote aufgehoben und eine neue Zuordnung getroffen. Durften die Brote gemäß kultischer Vorschriften nur von den Priestern gegessen werden, so wird dies nun auch David und seinen Begleitern ermöglicht. Dem "es ist nicht erlaubt" (ÄE 26c) haftet somit keine absolute Entität an. Vielmehr handelt es sich um eine partielle Zuordnung, die unter gegebenen Umständen verändert werden kann. Als Kriterium für diese Veränderung nennt der Text die Mangel- bzw. Notsituation Davids und seiner Begleiter. In der ÄE 26c ist deshalb die Prädikation als Zuordnung auszuweisen.<sup>7</sup> Eine solche Relation ist alienabel, d. h. übertragbar und veränderbar.

Wie erwähnt, hat die Frage, die die ÄE 25b - 26d umfaßt, eine phatische Funktion. Jesus verteidigt damit das Tun der Jünger und stellt es auf die gleiche Ebene wie das in 1 Sam 21,2-7 beschriebene Tun Davids. Da seine Frage eine emphatische Frage ist, die keine Antwortmöglichkeiten offen läßt, ist sie zugleich direktiv und fordert die Zustimmung der Pharisäer ein. Die Textpragmatik zielt somit auf eine Revision ihres negativen Urteils.

Die Prädikation in den sich anschließenden ÄE 27b und 27c ist ebenfalls als Klassifikation zu bezeichnen. Allerdings werden 1. Aktant und Prädikat nun umgedreht und damit die Relation verändert. Der Sabbat ist nun das definite Element; der Mensch das generische. Jesus fordert damit eine Zuordnung von Mensch und Sabbat, die sich von der der Pharisäer wesentlich unterscheidet, und bestimmt deren Verhältnis zueinander neu. Was am Sabbat erlaubt oder verboten ist, ist nicht von vornherein festgelegt; es bestimmt sich aufgrund der konkreten Situation. Jedenfalls widerspricht das Aufrechterhalten einer Not- und Mangelsituation dem rechten

<sup>7</sup>Eine Prädikation ist semantisch als Zuordnung zu bestimmen, wenn zwei völlig distinkte Entitäten einanderzugeordnet werden; (vgl. ebd., 114).

Verständnis des Sabbats. Die innerhalb des Markusevangeliums folgende Perikope von der Heilung eines Kranken am Sabbat wird weiter zeigen, daß die rechte Feier des Sabbat gerade die Befreiung aus einer Notsituation impliziert.

Die Textpragmatik darf also nicht bei dem gewählten Beispiel stehen bleiben. Dieses hat vielmehr grundsätzliche Bedeutung. Die daran gewonnenen Erkenntnisse werden bereits im Text verallgemeinert: Der konkrete Mensch hat Vorrang vor sachlichen Zuordnungen. Für die Leserinnen und Leser des Evangeliums erhält der gesamte Abschnitt damit eine direktive Funktion: Sie sind aufgefordert, sich das Urteil Jesu zueigen zu machen und in ihrem Handeln zu realisieren.

Die letzte ÄE 28 bringt die noch ausstehende christologische Begründung:<sup>8</sup> Jesus beansprucht, das Verhältnis von Sabbat und Mensch autoritativ zu regeln. Diese Autorität ist mit der Person Jesu engstens verknüpft, ohne daß diese darin aufgeht. Deshalb ist die Prädikation dieser ÄE als Spezifikation zu bestimmen.<sup>9</sup>

## Ergebnis

Erst die genaue semantische Analyse legt die Handlungsdimension des Textes offen. Sie führt unmittelbar in die Pragmatik. Die Leserinnen und Leser können sich in analogen kommunikativen Situationen einer eigenen Stellungnahme nicht entziehen. Wie diese ausfällt, ist offen. Wer sich jedoch zu Jesus bekennt und ihm nachfolgen will, kann nicht umhin, sich seinem Urteil anzuschließen und entsprechend zu handeln. Dies jedenfalls ist die Wirkabsicht des Evangelisten.

<sup>8</sup>Daß der Evangelist Jesus mit dem Menschensohn identifiziert, scheint mir sicher. Ob Jesus selbst diesen Titel gebraucht hat, ist ein viel diskutiertes und ungelöstes Problem; vgl. A. Vögtle, Die 'Gretchenfrage' des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive, QD 152, Freiburg 1994.

<sup>9</sup>Eine Prädikation ist semantisch dann als Spezifikation zu bestimmen, wenn ein Teilaspekt des 1. Aktanten hervorgehoben wird; die darin vorausgesetzte Relation ist inalienabel (vgl. H. Schweizer, Metaphorische Grammatik, 113).

## Das Nomen *ḥaesaed* - ein Klärungsversuch

Manfred Görg - München

Das hebr. Nomen *ḥaesaed* "Gunst", "Gnade" u.ä. ist, obwohl zum zentralen Bestand bibeltheologischer Theologie gehörig, noch immer nicht in seiner etymologischen und semasiologischen Dimension erschlossen. Die beiden theologischen Wörterbücher zum AT konvergieren in der Auffassung, daß eine Ableitung des Wortes nicht auf der Hand liege. So erklärt H.J. STOEBE, die Etymologie sei "dunkel" und ein "Zusammenhang mit arab. *ḥašada* > sich zur Hilfeleistung versammeln <" sei "möglich, aber nicht so sicher, daß man semasiologische Folgerungen daraus ziehen dürfte"<sup>1</sup>. Dazu bemerkt er, daß eine "ständige Verschreibung von *š* (entsprechend arab. *š*) zu *s* auffallend bliebe". Auch H.-J. ZOBEL stellt entsprechend fest, daß die Etymologie des Nomens "nicht geklärt" und eine "Ableitung von der arab. Wurzel *ḥašada*...wegen des zu postulierenden Wechsels von *š* zu *s* zumindest problematisch" sei<sup>2</sup>. Beide Artikel lassen zudem keinen Zweifel daran, daß nicht nur das verwandte Nomen *ḥāsīd*, sondern auch das Verbum *ḥsd* "sich als *ḥāsīd* verhalten" als denominierte Bildungen zu gelten haben.

Zurückhaltender äußern sich die Sprachlexika, die die Möglichkeit einer Derivation von einer Basis *HSD* mit einem Fragezeichen besetzen, aber eben auch nicht ausschließen wollen<sup>3</sup>. Offensichtlich fehlen eindeutige Kriterien und Orientierungspunkte, da die älteren Nachbarsprachen des semitischen Raums keine vergleichbare Bildung präsentieren. Die Bedeutungserfassung konzentriert sich daher mit um so größerem Nachdruck auf die Kontexte und Versionen.

Die bisherige Diskussion der Stellen hat zu Recht offengelegt, daß *ḥsd* "ein Verhältnisbegriff" ist, für den "dreierlei konstitutiv ist: der Tat- und Gemeinschaftscharakter sowie die Beständigkeit". Die Studien von N. GLUECK und STOEBE haben in der näheren Deutung unterschiedliche Akzente gesetzt: nach GLUECK steht die Bezeichnung für "die einem Rechts-Pflicht-Verhältnis entsprechende Verhaltensweise" in semantischer Analogie zu *b-rūt*<sup>4</sup>, während STOEBE auf "Güte oder Freundlichkeit" in Nachbarschaft zu *raḥāmīm* abhebt, die "außerhalb dessen steht, was man erwarten kann oder verdient hat und die ihren Grund allein in großzügiger Bereitschaft für den andern hat"<sup>5</sup>. Ohne sich für eine der

<sup>1</sup>H.J. STOEBE,  $\aleph \text{ } \aleph \text{ } \aleph$  *ḥaesaed* Güte, THAT I, 1971 (600-621), 600.

<sup>2</sup>H.-J. ZOBEL,  $\aleph \text{ } \aleph \text{ } \aleph$  *haesaed*, ThWAT III, 1982 (48-71), 49.

<sup>3</sup>Vgl. HAL 323. Ges<sup>18</sup> 375.

<sup>4</sup>N. GLUECK, Das Wort *ḥesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise, BZAW 47, 1927, 13.

<sup>5</sup>H.J. STOEBE, Bedeutung und Geschichte des Begriffes *ḥāsīd*, Diss.theol. Münster 1950, 248.

beiden Perspektiven entscheiden zu wollen, nähert sich ZOBEL doch weithin der Position STOEBEs, da er in *hsd* "das gemeinschaftsgemäße Verhalten" sehen möchte, um zugleich festzustellen, "daß dem Begriff aber keine rechtlichen Vorstellungen zugrundeliegen oder daß er gar zur Rechtsterminologie gehört"<sup>6</sup>.

Zur Etablierung eines umfassenderen Sinnzusammenhanges für *hsd* als rechtsübergreifende Verhältnisbestimmung ist nach ZOBEL auch zu beachten, "daß der Begriff *haesaed* in der Familie oder Sippe seinen ursprünglichen Sitz im Leben" habe und daß erst das Heraustreten solcher Beziehungen aus diesem Milieu mit *b·rīt* gesichert werden könne<sup>7</sup>. Die Belege für diese Sichtweise entnimmt ZOBEL dem Befund, daß *haesaed* einem Einzelnen, aber auch Gruppen zufallen könne und daß niemals von der *haesaed* eines Volkes die Rede sei, "bestenfalls von der des Königs seinen Untergebenen gegenüber"<sup>8</sup>. Die in der Tat bemerkenswerte staatsrechtliche Abstinenz in der Semantik von *hsd* sollte jedoch nicht dazu verführen, als alleinige Alternative den "Bereich der Familien- und Sippengemeinschaft" ohne weitere Absicherung durch Kontextstudien festzuschreiben. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, den eigentlichen gesellschaftlichen Ursprungsort für das Reden von *hsd* im Beziehungsverhältnis zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, also in einer Funktions- oder Ämterdifferenzierung zu sehen. Im Unterschied zu *b·rīt* als einem "nötigenden Verhältnis" in der Positionshierarchie wäre *haesaed* als ein "ungeschuldetes Verhältnis" zu fassen, dessen inhaltliche Qualifikation als Vertrauensverhältnis noch näher zu bestimmen ist.

Zur Stützung und Klärung dieser Konzeption möge erneut die Frage einer etymologischen und semantischen Erfassung des Wortes *hsd* zur Diskussion anstehen. Ich möchte hier eine Verbindung mit dem ägyptischen Verbum *hsj* bzw. dem Nomen *hswt* zu erwägen geben.

Das ägyptische Verbum *hsj* bedeutet "loben, billigen u.ä." (vgl. WbÄS III,154-157), das u.a. davon abgeleitete Nomen *hswt* "Gunst, Gunstbeweis" (vgl. WbÄS III,157f). Die zweifellos attraktive semantische Beziehung soll vorerst im Hintergrund verbleiben, denn einem Vergleich dieses Nomens mit dem hebr. Nomen *hsd* scheinen sich sofort gravierende phonologische Bedenken entgegenzustellen. Diese gelten freilich nicht der Korrespondenz zwischen den jeweils ersten beiden Konsonanten, sondern dem aufs erste unverträglichen und unerklärlichen Dental im hebr. Nomen, wo doch das ägyptische Nomen längst seine Femininendung verloren haben muß. Für die Entsprechung der laryngalen Spiranten muß hier kein Beweis angetreten werden<sup>9</sup>; für eine Korrespondenz der Sibilanten sei hier u.a. auf das Weiterleben der altägypt. Heuschreckenbezeichnung *snhm* (WbÄS III,461) im hebr. *sl'm'<sup>10</sup>* oder, da die beiden Sibilanten *s* und *š* schon im Alten Reich zusammengefallen sind<sup>11</sup>, auf die Wiedergabe des bekannten Namens Ramses (ägypt. *R'-msj-s'w* "Re ist es, der ihn geboren hat") durch hebr. *R'MSS* (Ex 1,11 u.ö.) hingewiesen<sup>12</sup>. Schließlich kann auch ein Beleg für das Fortleben der ägypt. Basis *hsj* im aram. Ausdruck *hsyh*, "wahrscheinlich

<sup>6</sup>ZOBEL, *haesaed*, 59.

<sup>7</sup>Vgl. ZOBEL, *haesaed*, 58f.

<sup>8</sup>ZOBEL, *haesaed*, 57.

<sup>9</sup>Vgl. dazu u.a. E. EDEL, Altägyptische Grammatik, AnOr 34/39, Rom 1955/1964, 54, § 122.

<sup>10</sup>Vgl. dazu u.a. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 189 mit Literatur.

Literatur.

<sup>11</sup>Vgl. dazu u.a. EDEL, Grammatik, 51f, § 116f.

<sup>12</sup>Vgl. dazu u.a. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 371.

ägypt. *hsjj.w* 'die Gelobten, Gepriesenen' als Ehrenprädikat seliger Verstorbener<sup>13</sup> in einer Grabinschrift des 5.-4. Jh. v.Chr. (jetzt in Carpentras)<sup>14</sup>, die Äquivalenz der Konsonantengruppe *hs* bestätigen.

Neben der geläufigen Fassung *hswt*, die schon in der Frühzeit des Mittleren Reiches ohne den femininen Auslaut auskommt<sup>15</sup> und auch die Grundlage des koptischen *darstellt*<sup>16</sup>, findet sich eine Schreibung *hstj*, die nach Ausweis der Wörterbuchs (WbÄS III, 158, 13) eine "Nebenform" zu *hswt* sein soll und auch als eigenes Lexem mit der gleichen Bedeutung wie *hswt* in die jüngere Lexikographie eingegangen ist<sup>17</sup>.

Die Belegstelle für diese Schreibung (Urk. VII, 30,9)<sup>18</sup> entstammt einer biographischen Inschrift aus dem Grabe des Gaufürsten Chnum-Hotep II. aus der Zeit des Pharao Amenemhet II. in Beni Hassan, jenes Fürsten also, dessen Grabdekoration v.a. wegen der Darstellung der Eselskarawane aus dem asiatischen Nachbarraum bekannt geworden ist<sup>19</sup>. Da Schreibung und Sinnggebung nur im Rahmen des Kontextes zu würdigen sind, seien die bisherigen Wiedergaben des teilweise problematischen Textes<sup>20</sup> zitiert:

P.E. NEWBERRY (1893):

"Great was my praise in the palace more than any courtier...He (the King) promoted me from amongst his nobles until I attained a place in front of those who had been in front of me. When were collected (?) the staff of the palace for awarding praise, equal (?) was my approval (?) to the praises that took place in the (royal) presence or the utterance of the King himself"<sup>21</sup>.

J.H. BREASTED (1906):

"Greater was my praise at the court that (that of) any sole companion. He (the king) exalted me above the nobles, I was placed before those who had been before me...the official body of the palace, giving praise according to my appointment, according to (my) favor which came to pass in the (royal) presence, the command of the king himself"<sup>22</sup>.

---

<sup>13</sup>KAI Nr. 269, Z.4, dazu II, 319. Vgl. zuletzt J. HOFTIJZER - K. JONGELING, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions I, Leiden 1995,

<sup>14</sup>Zum Kontext vgl. B. COUROYER, A propos de la stèle de Carpentras, Sem 20, 1970, 17-21, mit einem Post-Scriptum von P. GRELOT, 21f.

<sup>15</sup>Vgl. dazu W. SCHENKEL, Frühmittelägyptische Studien, Bonner Orientalistische Studien 13, Bonn 1962, 66.

<sup>16</sup>Vgl. OSING, Nominalbildung, 472. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 391.

<sup>17</sup>Vgl. u.a. R.O. FAULKNER, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford 1964, 177 ("praise"). R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Kulturgeschichte der Antiken Welt 64, Mainz 1995, 558 ("Gunst, Lob").

<sup>18</sup>Vgl. K. SETHE, Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches I, Leipzig 1935, 30.

<sup>19</sup>Vgl. dazu jetzt die attraktive Publikation von A.G. SHEDID, Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten, Zaberns Bildbände zur Archäologie 16, Mainz 1994.

<sup>20</sup>Vgl. die Edition von P.E. NEWBERRY, Beni Hassan I, London 1893, Pl. XXV.

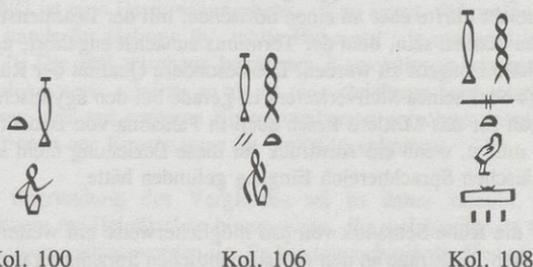
<sup>21</sup>NEWBERRY, Beni Hassan, 62.

<sup>22</sup>J.H. BREASTED, Ancient Records of Egypt. Historical Documents, I., Chicago 1906, 285.

E. BLUMENTHAL (1970):

... "Ich (Graf Chnumhotep II) wurde an die Spitze derer gestellt, die vor mir waren. Die Beamtschaft des Palastes verband sich, um dementsprechend Lob zu geben. Ich wurde dementsprechend eingesetzt. Die Gunstbeweise waren entsprechend (?) einem Ausspruch des Königs persönlich geschehen"<sup>23</sup>.

Der erste Bearbeiter, NEWBERRY, hatte die Schreibung *ḥstj* im Ausdruck *rdjt ḥstj* "Lob geben" noch für textkritisch ungesichert erklärt und den vorhandenen Doppelstrich als "perhaps a mistake for  $\overline{\text{st}}$ " gekennzeichnet. Diese Annahme ist freilich seither nicht geteilt worden, wohl zu Recht, denn in unmittelbarer Nachbarschaft begegnet in noch knapperer Graphie das Nomen *ḥs(w)t* mit Determinativ > sitzender Mann < (Kol. 100) und in ausführlicher Graphie mit Pluralzeichen und Determinativ die geläufige Form *ḥswt* (Kol. 106), so daß es wohl bei der Auffassung von *ḥstj* als "Nebenform" zu *ḥswt*<sup>24</sup> bleiben muß. Zur Verdeutlichung seien die drei benachbarten Nominalvarianten mit der Basis *ḥsj* noch einmal gegenübergestellt:



Obwohl in diesen Fällen Variantschreibungen für *ḥswt* vorliegen, ist doch wohl zu bedenken, daß die Fassung mit auslautendem *tj* immerhin noch den Erhalt der Femininendung als solche signalisiert. Wo nun mit *tj* gekennzeichnete Endungen bei ägyptischen Lexemen beobachtet werden können, wie etwa bei kanaanäischen femininen Lehnwörtern, werden sie in keilschriftlichen Texten wiederum mit auslautendem *-da* wiedergegeben, vgl. u.a. *jd̄t* = *azida*; *m̄d̄qtj* = *maziqda*; *šwb̄tj* = *šuibda*<sup>25</sup>. Von daher scheint es zumindest diskutabel, ob nicht eben auch das vielverwendete Nomen *ḥswt* schon im Verlauf des Mittleren Reichs unter Erhaltung der Femininendung den Weg ins Kanaanäische gefunden haben könnte, wo es sich schließlich als dreiradikales Nomen *ḥsd* im Sprachschatz des Bibelhebräischen hätte etablieren können. Dieser hier angenommene Vorgang sollte von der Modalität einer späteren Entlehnung der Basis *ḥsj* ins Hebräische (oder besser: Philistäische?) unterschieden werden, wie ich sie im Fall des biblischen PN *ḤZT* (Achusat) < ägypt. *ḥstj* "Günstling" vorgeschlagen habe<sup>26</sup>.

<sup>23</sup>E. BLUMENTHAL, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, I. Die Phraseologie, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse 61/1, Berlin 1970, 403.

<sup>24</sup>BLUMENTHAL, Untersuchungen, 403.

<sup>25</sup>Vgl. dazu bereits H. RANKE, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation, APAW Phil.-hist. Klasse, Berlin 1910, 92 ("das *t* der Femininendung zu *d* erweicht"). Th. O. LAMBDIN, Egyptian Words in Tell Amarna Letter No. 14, Or 22, 1953 (362-369), 368f. OSING, Nominalbildung, 373.

<sup>26</sup>Vgl. dazu M. GÖRG, Der Name im Kontext. Zur Deutung männlicher Personennamen auf *-at* im Alten Testament, in: W. GROSS - H. IRSIGLER - Th. SEIDL (Hrsg.), Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter

Nachdem nunmehr grundsätzlich die Möglichkeit einer etymologischen Verankerung von *hsd* im Ägyptischen und die Verbindung mit dem Nomen *hswt* erwogen und bejaht worden ist, sollte auch ein Blick auf die semantischen Konsequenzen geworfen werden. Nach BLUMENTHAL trägt *hswt* seit dem Alten Reich die Intention, "das Verhältnis des Königs zum Beamten als Zuwendung des Übergeordneten zum Untergebenen" zu bezeichnen: "es wird einerseits für in Einzelfällen erzeigte Gunstbeweise..., andererseits verallgemeinert in Epitheta von Beamten..., in literarischen Texten... und in der Anrufung der Lebenden im Totengebet... verwendet"<sup>27</sup>. Das zugrundeliegende Verbum *hsj* bezeichnet ebenfalls seit dem Alten Reich in biographischen Inschriften "die untergeordnete Stellung des Beamten gegenüber Respektspersonen (Gott, König, Vorgesetzter) und andere Autoritäten (Stadt oder Gau, Beamtenschaft, Verwandte, Zeitgenossen etc.), auch wenn der Bezug nicht immer ausdrücklich hergestellt wird"<sup>28</sup>.

Eine Verknüpfung von *hsd* mit der ägypt. Basis *hsj* kann auf der Grundlage dieser soziologischen Bedeutungsgrundlage immerhin nach einer Alternative für die oben referierten Modelle einer rechtssprachlichen oder sippengebundenen Primärientzung des Nomens *hsd* suchen lassen. Vielleicht dürfte eher an einen höfischen, mit der Beamtenstruktur vertrauten Milieuhintergrund zu denken sein, dem der Terminus zunächst angehört, um dann zu einem umfassenderen Verhältnisbegriff zu werden. Die besondere Qualität der Rückbindung an die Autorität des Königs oder seines Stellvertreters ist gerade bei den ägyptischen Vertretern im Ausland<sup>29</sup>, d.h. schon für das Mittlere Reich auch in Palästina von Bedeutung, so daß man sich wohl wundern müßte, wenn ein Ausdruck für diese Beziehung nicht schon früh in den palästinisch-kananäischen Sprachbereich Eingang gefunden hätte.

So ergibt sich für die frühe Semantik von *hsd* möglicherweise ein weiterer Horizont, der allein mit der kritischen Rückfrage an den alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht zwingend erfaßt werden kann, diesen aber im Nachhinein in ein anderes Licht stellt. Die Dimension des "ungeschuldeten" Gunsterweises, welche die Gnadentheologie mit Recht als Charakteristikum göttlicher Zuwendung erkennt, wäre aus der Erfahrung und terminologischen Bestimmung eines Verhältnisses erwachsen, das letztlich in der Terminologie ägyptischen Ämterwesens mit der ursprünglichen Konnotation "Auszeichnung des Beamten durch den König"<sup>30</sup> verwurzelt ist, um freilich schon in Ägypten auf das Gottesverhältnis übertragen werden zu können.

---

zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991 (81-95), 83-87. Auf vergleichbarer Ebene liegt die Übernahme des ägypt. Wortes *gsj* "Palette des Schreibers" (WbÄS V, 207, 11-17) ins Bibelhebräische als *qsr*, vgl. dazu bereits W.M. MÜLLER, Zwei ägyptische Wörter im Hebräischen, OLZ 1900, 49-51 mit Nachtrag in OLZ 1900, 328. Zuletzt: HAL 1042b mit Literatur.

<sup>27</sup>BLUMENTHAL, Untersuchungen, 318.

<sup>28</sup>BLUMENTHAL, Untersuchungen, 314.

<sup>29</sup>Vgl. die Phraseologie bei BLUMENTHAL, Untersuchungen, 312-319.

<sup>30</sup>BLUMENTHAL, Untersuchungen, 314.

## Nochmals zu Amalek

Manfred Görg - München

In dieser Zeitschrift habe ich seinerzeit den Vorschlag gemacht, den bis dahin außerbiblisch nicht nachgewiesenen Namen \*MLQ (Amalek) mit dem als östliche Berggotttheit im "Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345" erwähnten *hm̄rq* zusammenzustellen<sup>1</sup>. In seinem Artikel >Amalek< hat soeben B. BECKING meine These ausführlich referiert, sie jedoch im Blick auf die lautliche Vergleichbarkeit für "not convincing" erklärt<sup>2</sup>. Auf den von BECKING angesprochenen Sachverhalt möchte ich noch einmal kurz eingehen.

Nach BECKING ist eine Entsprechung hebr. /ʾ/ zu ägypt. /ḥ/ problematisch: "Egyptian /ḥ/ ... generally stands for Hebrew /ḥ/, while Hebrew /ʾ/ is rendered in Egyptian with /ʾ/ ... /q/...or /g/...". Die mir durchaus bekannten Korrelationen können freilich nicht per definitionem absolut gesetzt werden, so als ob eine gleichsam mathematische Äquivalenz vorläge. Stattdessen muß mit weiteren Korrespondenzen gerechnet werden, da es u.a. auch auf die Konstellationen der Konsonanten im Verband ankommt.

Zur weiteren Begründung des Vergleichs sei es daher erlaubt, auf ein ebenfalls vierradikales Lexem im Hebräischen hinzuweisen, für welches längst eine Derivation aus dem Ägyptischen veranschlagt worden ist. Es handelt sich um die Heuschreckenbezeichnung *sl'm* (*sol'ām*)<sup>3</sup>, die mit dem ägyptischen Lexem *snḥm* "Heuschrecke" (WbÄS III,461,6-8)<sup>4</sup> verbunden werden muß<sup>5</sup>. Das als Hapaxlegomenon in Lev 11,22 begegnende Wort<sup>6</sup> eignet sich nicht zuletzt deswegen zum besonderen Vergleich, weil es allein drei Radikale des EN \*MLQ enthält, die ebenfalls in Kontaktstellung zueinander stehen und so eine direkte Gegenüberstellung ermöglichen. Zur Entsprechung ägypt. /n/ zu hebr. /l/ sei auf das klassische Beispiel ägypt. *ns* = hebr. *lšwn*, akk. *lišanu* "Zunge"<sup>7</sup> verwiesen. Es ist wohl

<sup>1</sup>M. GÖRG, Ein Gott Amalek?, in: BN 40, 1987, 14f.

<sup>2</sup>B. BECKING, Amalek, in: K. VAN DER TOORN - B. BECKING - P.W. VAN DER HORST, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden 1995 (44f), 45.

<sup>3</sup>Vgl. dazu zuletzt P. RIEDE, Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen, in: B. JANOWSKI - U. NEUMANN-GORSOLKE - U. GLESSMER, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993 (361-381), 369. Zu weiteren Heuschreckennamen vgl. bereits H.W. WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 30f. O. KEEL - M. KÜCHLER - C. UEHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Band 1: geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich-Göttingen 1984, 168f. P. MAIBERGER, Heuschrecke, NBL II, 146f.

<sup>4</sup>Vgl. dazu v.a. E. BRUNNER-TRAUT, Heuschrecke, in: Lexikon der Ägyptologie II, 1974, 1179f.

<sup>5</sup>Vgl. dazu bereits GesB 546 und HAL 716a, vor allem W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 189 mit Literatur.

<sup>6</sup>Vgl. dazu u.a. N. PAVONCELLO, Gli 'Hapax Legomena' nella Bibbia, Sefarad 18, 1958 (10-28), 20, der die ägyptische Etymologie jedoch nicht notiert.

<sup>7</sup>Vgl. dazu u.a. E. EDEL, Altägyptische Grammatik, AnOr 34/39, Rom 1955/1964, 57 (§ 130).

denkbar, daß vor allem der Übergang des stimmlosen /h/ zum stimmhaften /' / durch Assimilation an den in beiden Fällen benachbarten stimmhaften Nasal /m/ vonstatten gegangen ist.

Aber auch der umgekehrten Relation, der Substitution des semit. /h/ durch ägypt. /' / sollte man nicht mehr mit übergroßer Zurückhaltung begegnen. Meinem Vorschlag, den ägyptischen Ausdruck 'dd ('3) aus der Wenamun-Erzählung mit der biblischen Seher-Bezeichnung *hozaeh* zu verbinden<sup>8</sup>, hat sich soeben erst J.E. HOCH angeschlossen, der zudem weitere Belege für diese Entsprechung benennt<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>Vgl. M. GÖRG, Der Ekstatiker von Byblos, GM 23, 1977, 31-33. Kritisch dazu M. WEIPPERT, Assyrische Propheten der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. FALES (Hg.), Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical analysis (Orientis Antiqui Collectio XVII), Rom 1981 (71-115), 102 mit Anm. 74.

<sup>9</sup>Vgl. J.E. HOCH, Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, Princeton 1994, 87 mit Hinweis auf weitere Belege.

## Beth-David in the Aramaic Stela from Tel Dan

Nadav Na'aman

Following the publication of the Aramaic Stela fragment from Tel Dan, many articles were written in an attempt to reconstruct the text, describe its structure and contents, identify its author and understand its historical background. The meaning of the phrase *bytdwd* occupies a central place in the discussion. Various translations have been offered for the six letters resulting in conflicting interpretations of lines 5-10. In what follows I will critically examine some suggestions proposed by scholars for *bytdwd*, hoping to demonstrate that there is only one plausible solution for the controversial phrase.

## A. Objections to the reading Beth-David

A. BIRAN and J. NAVEH (1993:93) published the text with the following note:

Line 9. **בֵּית דָּוִד**. lit. 'the House of David', is the dynastic name of the kingdom of Judah; see *Bit Ḥumri* for Israel, *Bit Agusi* for Arpad, *Bit Ḥaza'ili* for Aram-Damascus and *Bit Adini* in the Assyrian inscriptions. Note also biblical Beth Rehob and Beth Maacah ...

BIRAN and NAVEH suggested restoring in lines 8-9 *[ml]k bytdwd* ("[the kin]g of the House of David") parallel to *mlk ysrl* of line 8. They have concluded that "the stela must have described some circumstances in which the king of Judah was the ally of Israel, and the writer fought against both of them" (BIRAN and NAVEH 1993:96). The words **אֲרַק הֵם** ("their land") in line 10 refer to the two kingdoms and thus corroborate this rendering of the text.

This restoration and interpretation was adopted by some scholars (AḤITUV 1993; LEMAIRE 1994; PUECH 1994; MARGALIT 1994; FREEDMAN and GEOGHEGAN 1995). However, other suggestions soon appeared and they will all be examined in the following four sections.

1. KNAUF, DE PURY and RÖMER (1994) have suggested that DWD is a local deity and *bytdwd* refers to Dod's sanctuary or a cultic object therein (cf. BEN-ZVI 1994:27-29; UEHLINGER 1994:85-86). However, no unequivocal reference to a deity named Dōd is known from the entire corpus of ancient Near Eastern texts or from the Bible (SANMARTIN-ASCASO 1978, with earlier literature). The often cited reference to *'r'l dwdh* in line 12 of the Mesha inscription as an indication for the deity (DONNER and RÖLLIG 1966:175; AHLSTRÖM 1982:14; KNAUF a.o. 1994:66) is misleading. A pronominal suffix cannot be

attached to proper names and it is a mistake to translate in line 12 "the 'r'l of (the god) Dōd". *Dwdh* was sometimes interpreted as a name of a local god (Dawdoh) (CLERMONT-GANNEAU 1887:101; DRIVER 1890:xcii; COOKE 1903:11; DUSSAUD 1912:16; ANDERSEN 1966:90, n. 2). But assuming that this interpretation is correct, *Dwdh* (Dawdoh) differs from the assumed *dwd* (Dōd) of the Tel Dan stela. After a century and a half of research, the putative god named Dōd is still missing from the enormous corpus of third to first millennia BCE documents. We are therefore entitled to conclude that no god by this name was known in the ancient Near East. The onus of proof rests on those who support the premise. They must first of all bring clear indications (which the 'improved' and obscure text of Amos 6,10 is not) to substantiate the suggestion, and may only then apply it to the text under discussion.

2. *Dwdh* in the Mesha inscription is sometimes interpreted as a reference to YHWH and translated "its (i.e. the city's) Beloved" (DRIVER 1890:xcii; SEGERT 1961:213; LEMAIRE 1994:33). MÜLLER (1985:648 and n. 13) even assumed that "Dōd 'Geliebter' ist Beiname verschiedener orientalischer Götter", but does not bring any evidence to support this argument. It is then suggested that *dwd* in the Aramaic inscription from Tel Dan has a similar meaning, i.e., a title of YHWH. *Bytdwd* would then be translated "the House of the Beloved" (see DAVIES 1994:55). However, the assumption that a royal inscription of a foreign king would mention the god's title (rather than his proper name), when referring to his temple, is doubtful and has no known supportive analogy in the corpus of ancient Near Eastern texts. Why should a foreign scribe use an epithet rather than the god's proper name? For this reason I question the interpretation of *dwdh* in the Mesha Stela as a title of YHWH. Honorary names and titles are well attested in different kinds of texts, but a victory stela of a foreign king is not the place to look for them.

3. DAVIES (1994) suggested that *bytdwd* is a place name that may be read Beth-dōd. The town must have been conquered by the author of the stela in the course of his campaign. However, among the many thousand toponyms that appear in ancient Near Eastern texts and in the Bible, none has the element *dōd*. This indicates that *dōd* (in the sense of "beloved, darling" or "paternal uncle") was not a productive element in toponymy, and significantly weakens DAVIES's hypothesis of a toponym whose name has this element.

Another problem with the above interpretations is the *plene* writing of the assumed title *dōd* ("beloved"). In this early period one would expect it to be written *dd* with no *mater lectionis*. The explanation offered by KNAUF a.o. (1994:66), that *dōd* is a Canaanite word in Aramaic and that *plene* writing is known from ancient Aramaic for words of foreign origin, is not convincing. The kinship term *Dād* is common in Aramaic personal names, appears all over the Fertile Crescent (ZADOK 1977:57-58), and does not differ from other kinship terms that were borrowed from the preceding Amorite/Canaanite language of the second millennium BCE.

The *plene* writing of *dwdh* in the Mesha inscription and *dwd* in the Tel Dan stela seems to indicate that some other word than *dōd* ("beloved") is intended here.

4. BEN-ZVI (1994:27) suggested that *dwd* may refer to a person bearing the title *dwd*. However, there is no evidence to support the assumption that *dwd* in the Mesha Stela is a title meaning "chief, leader" and is derived from the name David (LPIŃSKI 1966:333; GIBSON 1971:76, 80; JACKSON 1989:112-113). Moreover, if one admits that *dwd* in the new stela should be read David, why should we interpret it along such extremely hypothetical lines rather than connect it directly with the ruling house of Judah?

The four alternative solutions offered for *bytdwd* are unconvincing or even erroneous. I will now propose some arguments in support of the assumption that the six letters refer to the kingdom of Judah.

## B. Supporting evidence for the reading Beth-David

A typical phenomenon of the south Anatolian, Syrian and Palestinian kingdoms in the period under discussion (the ninth century BCE) is the plurality of names. Alternate names for kingdoms in these areas are known from the Assyrian royal inscriptions and from local inscriptions (See LANDSBERGER 1948:18-23; NA'AMAN 1978:227-228). For example: the kingdom of Arpad is called Yaḥanu and Bīt-Agusi, Sam'al is called Bīt-Gabbari and Y'dy; ʿUnqi is called Patina and later Kullani; Damascus is called *ša Immerišu*, Bīt-Ḥazaili and Aram; Israel is called Bīt-Ḥumri and Samerina. The choice of kingdoms' names in the Assyrian royal inscriptions (which is the best known corpus of inscriptions) is quite random. For example: Ahab is called "the Israelite"; Jehu "of Bit-Humri"; Joash "the Samaritan"; Menahen "the Samaritan"; and in the annals of Tiglath-pileser III the kingdom is called Bīt-Ḥumri. The variety of eponymic/dynastic, territorial and city names reflects the complex nature of these kingdoms; indeed, the origin and meaning of some of these names is unknown.

The eponymic/dynastic name "*Bīt-PN*" is typical of many of the new West Semitic kingdoms that emerged in the Fertile Crescent in the early first millennium BCE. It mainly refers to new kingdoms whose territory is not congruent with that of former states (SADER 1987:272-273). The "son" (*mār*) of a tribal eponym or of the founder of a dynasty is designated "of *bīt PN*" (UNGNAD 1906). The Assyrians denoted kingdoms by the name of the dynasty's founder at the time of their first encounter with it, regardless of which dynasty was in power at the time of writing.

The following *bīt*-names in Syria-Palestine are known from the Assyrian royal inscriptions: Bīt-Adini, Bīt-Agusi (Arpad), Bīt-Gabbari (Sam'al), Bīt-Ḥazaili (Damascus), Bīt-Ruḥubi (Beth-rehob), Bīt-Ḥumri (Israel), Bīt-Ammana (Ammon). The biblical toponym Abel-beth-maacah designates the Abel that at a certain stage belonged to Beth-Maacah.

It should be noted that our knowledge of the names of kingdoms depends mainly on the Assyrian inscriptions. For this reason only one name is known for peripheral West Semitic kingdoms such as Judah, Ammon, Moab and Edom. Since many of the newly founded West Semitic kingdoms in the Fertile Crescent were called by *Bīt*-PN names, one would expect that the Palestinian West Semitic kingdoms were also called by such names. The name Beth-David for the kingdom of Judah is exactly what one would expect in light of this usage of name attribution, and the long-standing tradition of David as founder of the dynasty. Its absence in the Bible is easily explained by the late date at which the biblical texts were written. In the late seventh-sixth century BCE the tribal character of Judah (and that of Judah's neighbours as well) had considerably decreased, and the old dynastic name had lost its attraction. For this reason *byt dwd* is mentioned in the Bible only in the sense of "the House of David". Similarly, the eponymic/dynastic name Beth-Ammon is attested only in the Assyrian inscriptions, whereas only the abbreviated name Ammon is attested in the Bible.

BIRAN and NAVEH have restored *[ml]k bytdwd* ("[the kin]g of Beth-David") in lines 8-9 of the stela. KNAUF a.o. (1994:66) objected to this reading on the ground that neither in the biblical literature nor in other documents is there a construct combination "the king of Beth-PN". This is a very strange argument. The Assyrians usually used the abbreviated eponymic/dynastic name *mār* PN for the *Bīt*-PN kingdoms, and there are few references in which the construct state of the combination *Bīt*-PN may be examined. Nevertheless, there are some clear examples: "Ambaris king (*šar*) of Bīt-Puritiš" (FUCHS 1994:125, line 201; GADD 1954:182, line 25); "the (ruling) family (*kimti*) of Bīt-Pa'alla" (FUCHS 1994:218, line 86); "the people (*nišē*) of Bīt-Jakin" (FUCHS 1994:178, line 408; 224, line 116); "the defeats (*dabdē*) of Bīt-Jakin" (FUCHS 1994:233, line 233); "Puduilu king of Bīt-Ammana" (BORGER 1956:60, line 62); "Amminadbi king of Bīt-Ammana" (STRECK 1916:140, line 34). Moreover, out of 18 references to *byt dwd* in the Bible, four appear in the construct state: *mptḥ byt dwd* ("the key of the house of David"; Isa 22:22); *tp'rt byt dwd* ("the glory of the house of David"; Zech 12:7); *mšpḥt byt dwd* ("the family of the house of David"; Zech 12:12); *ks'wt byt dwd* ("the throne of the house of David"; Ps 122:5). Regardless of whether *byt dwd* designates the kingdom's name or its dynasty, both appear in the construct state. What KNAUF a.o. (1994:66) called "expression qui serait une sorte de monstruosité sémantique" is in reality an excellent restoration for the text of the stela.

One may further suggest that a noun in the construct state (i.e., *mlk*) explains why *bytdwd* was written with no word divider. The three words *mlk byt dwd* have a double construct state ("king of the House of David"). To make the text clearer, the author wrote *bytdwd* as one word thereby avoiding the second construct state. Thus, the kings of Israel and Judah, who fought and were defeated by the author of the text, are registered one after the other in a similar manner: *mlk ysrl* and *mlk bytdwd*.

KNAUF a.o. (1994:66) objected to the translation "Beth-David" on the ground that the two terms do not pertain to the same category; otherwise one would expect the use of parallel names (Israel-Judah; Beth-Omri - Beth-David). The claim, however, is unfounded. First, we have seen that the choice of names in royal inscriptions was arbitrary and that a scribe could select names at will. Secondly, in the list of kings who besieged Zakkur, king of Hamath and Lua<sup>c</sup>ath, appear side by side tribal (Aram), dynastic (*brgš* = Bīt-Agusi), capital (Melid, Sam'al), and geographical-political (Que, <sup>c</sup>Umgi, Gurgum) names (DONNER and RÖLLIG 1966:no 202). Zakkur's inscription is written in Aramaic (like the Tel Dan inscription) and was erected in the late ninth century BCE. Also Kilamua, king of Sam'al, in his Phoenician inscription of the mid-ninth century BCE calls his kingdom by a local name (*Y'dy*) and his adversary by an ethnic name ("king of the *dnym*") (DONNER and RÖLLIG 1966:no 24). Too little is known about the use of kingdom's names in Syria-Palestine in the ninth century BCE and one should avoid positing general rules about the assignment of names in local inscriptions.

KNAUF a.o. (1994:65) brought up two other objections to the identification of *bytdwd* with the kingdom of Judah.

(a) They assumed that the battle was fought near Dan, where the stela was found and that such a location does not fit with the mention of the kingdom of Judah. This argument reflects a misunderstanding of the genre of royal summary inscriptions, in which the author may select events from different times and areas and organize them according to his literary and ideological aims. The battle against the kingdoms of Israel and Judah could have been conducted in some remote place and at a different time from the conquest of the city of Dan and the erection of the stela.

(b) KNAUF a.o. assumed that the mention of Beth-David implies that the king or his kingdom paid tribute to the Aramean king. The assumption is arbitrary, since the results of disastrous battles vary from one to another. The outcome of the battle is unknown and each scholar may reconstruct it according to his historical analysis of the inscription.

Finally, a methodological note regarding the relation of the inscription to the Bible is called for. Some scholars restored the text of the inscription and suggested a historical reconstruction which is heavily dependent on biblical prophetic stories (PUECH 1994; MARGALIT 1994; cf. BIRAN and NAVEH 1993:94-98; DIJKSTRA 1994:12-14). It should be remembered that in every case in which an extra-biblical text directly illuminated the history of Israel in the late tenth-ninth centuries BCE (i.e., the campaign of Shishak [c. 927/6 BCE], the battle of Qarqar [853 BCE], Meshah's rebellion, the tribute of Jehu [841 BCE]) there were serious problems in accommodating the two sources. This is due to the enormous time gap between the events and the period when the early history of Israel was written. Also, the biblical and extra-biblical texts belong to entirely different genres, and diverse genres relate past

events in different manners. We must not therefore expect a close accord between the biblical account and the text of the Aramaic royal inscription.

The alliance of the kings of Israel and Judah as reflected in the inscription fits well with the biblical prophetic stories of the cooperation between them in the campaigns against Israel's enemies. This is an important contribution of the new stela for the history of Israel in the ninth century BCE. It indicates that the stela is contemporaneous with the dynasty of Omri. The historical analysis depends mainly on the identification of the Aramean king who wrote the stela. Elsewhere I have suggested a date and a historical reconstruction for the stela (NA'AMAN forthcoming) and will not repeat it. But I would like to emphasize that in light of the deficiencies of the biblical narratives as historical sources, we must expect differences or even contradictions between the stela and the biblical accounts. Caution is the best advice that can be given to all scholars who will seek to use this most important document to understand the relations between the kingdoms of Israel and Judah and Aram in the mid-ninth century BCE.

Addendum: After the completion of this paper, BIRAN and NAVEH (1995) published a new fragment of the stela which decisively corroborates the reading Beth-David in line 9. In light of the importance of several issues discussed in the present article, I decided to leave it in its original form.

## Bibliography

- AHITUV, S. 1993. Suzerain or Vassal? Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan, IJEJ 43, 246-247.
- AHLSTRÖM, G.W. 1982. Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine, Leiden.
- ANDERSEN, F.I. 1966. Moabite Syntax, Or. 35, 81-120.
- BEN-ZVI, E. 1994. "On Reading 'bytdwd' in the Aramaic Stele from Tel Dan, JSOT 64, 25-31.
- BIRAN, A. and NAVEH, J. 1993. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, IJEJ 43, 81-98.
- BIRAN, A. and NAVEH, J. 1995. The Tel Dan Inscription: A New Fragment, IJEJ 45, 1-18.
- BORGER, R. 1956. Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, AfO Beiheft 9, Osnabrück.
- CLERMONT-GANNEAU, C. 1887. La stèle de Méša, JA 9, 72-112.
- COOKE, G.A. 1903. A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford.
- DAVIES, P.R. 1994. "House of David" Built on Sand, BARev 20/4, 54-55.
- DIJKSTRA, M. 1994. An Epigraphic and Historical Note on the Stela of Tel Dan, BN 74, 10-14.
- DONNER, H. and RÖLLIG, W. 1966. Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden.
- DRIVER, S.R. 1890. Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, Oxford.
- DUSSAUD, R. 1912. Les monuments Palestiniens et Judaïques, Paris.
- FREEDMAN, D.N. and GEOGHEGAN, J.C. 1995. House of David is There, BARev 21/2, 78-79.
- FUCHS, A. 1994. Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad, Göttingen.
- GADD, C.J. 1954. Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud, Iraq 16, 173-201.
- GIBSON, J.C.L. 1971. Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, I. Hebrew and Moabite Inscriptions, Oxford.
- JACKSON, K.P. 1989. The Language of the Mesha Inscription, in A. DEARMAN (ed.), Studies in the Mesha Inscription and Moab, Atlanta, 96-130.
- KNAUF, E.A., DE PURY, A. and RÖMER, TH. 1994. BaytDawid ou BaytDōd?, BN 72, 60-69.
- LANDSBERGER, B. 1948. Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstaette Karatepe, Ankara.
- LEMAIRE, A. 1994. Epigraphie Palestinienne: nouveaux documents, I. Fragment de stèle Araméenne de Tell Dan (IXe s. av. J.-C.), Henoah 16, 87-93.

- LIPIŃSKI, E. 1966. Etymological and Exegetical Notes on the Meša<sup>c</sup> Inscription, Or. 40, 325-340.
- MARGALIT, B. 1994. The Aram. Stele from t. Dan, NABU 1994/1, 20-21.
- MÜLLER, H.-P. 1985. Moabitische-historische Inschriften, in O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, I., Gütersloh, 646-650.
- NA'AMAN, N. 1978. Looking for KTK, WdO 9, 220-239.
- PUECH, E. 1994. La stèle araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et de la Maison de David, RB 101, 215-241.
- SADER, H. 1987. Les états Araméens de Syrie depuis leur formation jusqu'à leur transformation en provinces Assyriennes, Beirut.
- SANMARTIN-ASCASO, J. 1978. ד ד ד dōdh, in G.J. BOTTERWECK and H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, III., Grand Rapids, 143-156.
- SEGERT, S. 1961. Die Sprache der moabitischen Königsinschrift, *Archiv Orientalni* 29, 197-267.
- STRECK, M. 1916. Assurbanipal und die letzten Assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's, II., Leipzig.
- UEHLINGER, C. 1994. Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?, BN 72, 85-100.
- UNGNAD, A. 1906. Jaua, mār Ḥumrî, OLZ 9, 224-226.
- ZADOK, R. 1977. On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods, Jerusalem.

## The Rewriting of Exodus 24:12-18 in Jubilees 1:1-4

Jacques T.A.G.M. van Ruiten - Groningen

### Introduction

The Book of Jubilees is presented as a revelation which Moses received at Mount Sinai. It actually consists of a rewriting and interpretation of the biblical narrative from Genesis 1 to Exodus 16. It resembles very much the fragmentarily preserved *Genesis Apocryphon* and the *Liber Antiquitatum Biblicarum* of Pseudo-Philo. It corresponds to the biblical text very closely, but sometimes the author feels free to deviate considerably from his example. In order to get a clear picture of the exegetical methods of the author it is necessary to put the synoptic perspective to the utmost, and to show in detail how variations in sequence or detail have hermeneutical effects and reflects exegetical techniques.<sup>1</sup>

In this article I confine myself to the beginning of the book, Jub 1:1-4, the passage in which Moses ascends Mount Sinai to receive the two tables of the law. In my opinion some important exegetical strategies of the author can be discovered here. The text of Jubilees corresponds to the text of Ex 24:12-18 very closely, but a comparison makes clear that Jub 1:1-4 disagree in many respects with its model. Apart from the *additions*, the author *omits* passages and *modifies* at other points. I investigate what exactly has been changed and why it has been changed in this way.

### A synopsis of the texts

I offer here a translation of the massoretic text of Ex 24:12-18 on the one hand, and a translation of a part of the text of 4Q216, column I, on the other. This fragment is identified as the prologue of Jubilees and Jub 1:1-2, 4-7.<sup>2</sup> Most of the Hebrew text offered by VanderKam and Milik is a reconstruction on the basis of the Ethiopic version of the text.<sup>3</sup> The elements of Exodus 24:12-18 which do *not* occur in Jubilees 1:1-4, and vice versa, are put in bold. The remaining differences between both texts are in italics.

---

1 Research on biblical interpretation in Jubilees, as far as Jub 19-45 is concerned, has been done by J. C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQMS, 18), Washington 1987. See the critical review of this book by M. Fishbane in: *JBL* 107 (1988) 526-528. See also: J. C. VanderKam, *Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees*, in: J. H. Charlesworth - C. A. Evans, *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* [JSPSS 14], Sheffield 1993, p. 96-125.

2 J. C. VanderKam - J. T. Milik, *The First Jubilees Manuscript from Qumran Cave 4: A Preliminary Publication*, *JBL* 110 (1991) 243-270.

3 For the critical edition of the Ethiopic text and a translation, see: J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees, I-II* (CSCO 510-511; *Scriptores Aethiopiici* 87-88), Leuven 1989. Other important translations can be found in: R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis Translated from the Editor's Ethiopic Text and Edited, with Introduction, Notes, and Indices*, London 1902; K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ, II.3), Gütersloh 1981; O. S. Wintermute, 'Jubilees', in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha, I-II*, London 1983-85, II, p. 35-142.

## Exodus 24:12-18 (MT)

- (19:1 In the third month after the children of Israel had gone forth out of the the land of Egypt, on that day)
- 12a YHWH said to Moses:  
b 'Come up to me on the mountain,  
c **and wait there;**  
d *and I will give you the tables of stone, and the law and the commandment,*  
e *which I have written to teach them.*
- 13a **So Moses rose with his servant Joshua,**  
b *and Moses went up to the mountain of God.*
- 14a **And he said to the elders:**  
b **Tarry here for us,**  
c **until we come to you again;**  
d **and, behold, Aaron and Hur are with you;**  
e **whoever has a cause, let him go to them.**
- 15a **Then Moses went up on the mountain,**  
b **and the cloud covered the mountain.**
- 16a The glory of YHWH settled on Mount Sinai,  
b and the cloud covered it six days;  
c and on the seventh day he called to Moses out of the midst of the cloud.
- 17 Now the appearance of the glory of YHWH was like a *devouring* fire on the top of the mountain,  
**in the eyes of the children of Israel.**
- 18a **And Moses entered the cloud,**  
b **and went up on the mountain.**  
c And Moses was on the mountain forty days and forty nights.

## Jubilees 1:1-4

- 1:1a **And it happened**  
b **in the first year of the exodus of the children of Israel from Egypt,**  
c **in the third month,**  
d **- on the sixteenth of this month -**  
e *that YHWH said to Moses:*  
f **Come up to me on the mountain.**
- f *I will give you the two stone tablets, the law and the commandment*  
g *which I have written to teach them.*
- 2a **And Moses went up to the mountain of YHWH.**
- b The glory of YHWH settled on Mount Sinai and the cloud covered it six days.  
c and the cloud covered it six days.
- 3a **And on the seventh day he called to Moses out of the midst of the cloud.**  
b **Now the appearance of the glory of YHWH was like a fire burning on the top of the mountain.**
- 4a **And Moses was on the mountain forty days and forty nights**  
b **and YHWH told him the first and the last things as well what will come.**  
c **He related to him the division of the times - for the law and for the testimony.**

### The omissions

It is obvious that the whole text of Jubilees 1:1-4 corresponds more or less with the text of Exodus 24:12-18, with the exception of the beginning (v. 1a-c) and the end (v. 4bc). What one strikes the most, are the *omissions* which the author of Jubilees has permitted himself (vv. 12c, 13a, 14, 15, 17, 18ab). More than one reason can be given for these omissions.

The first reason is *the particular character of the book*. This explains the absence of

Joshua (v. 13a), the elders (v. 14a-e) and the children of Israel (v. 17). The Book of Jubilees stresses that Moses is alone on the mountain. The book is presented as a revelation which Moses, and he alone, received at Mount Sinai. The presence of other people does not fit very well with fact. The omission of v. 15a ('Then Moses went up on the mountain') is caused by the omission of v. 14a-e. The statement that Moses went up on the mountain is already made in v. 13b. By omitting v. 14, the author would have written two nearly identical phrases that follow each other.

Besides, the author has a tendency to *avoid repetitions*, which is connected with the *avoidance of tensions and contradictions*. This tendency explains the omission of v. 18b, where it is stated that Moses went up on the mountain once again. Moreover, Moses is already on the mountain. The statement that he is going up again is in fact a contradiction, because Moses did not go down.

The tendency to avoid repetitions also explains the omission v. 15b ('And the cloud covered the mountain'), because this phrase is being repeated in v. 16, whereas the absence of v. 18a ('And Moses entered the cloud') follows this pattern. In v. 13b (= Jub 1:2a) it has been said that Moses went up on the mountain, and in v. 15b, 16b (= Jub 1:2c) that the cloud covers this mountain, after which YHWH calls Moses (v. 16c). The statement in v. 18a that Moses enters the cloud again, repeats and contradicts what is said earlier in the text.

Summarizing, it may be said that the *the omissions* reveal the particular character of the Book of Jubilees and the tendency to avoid repetitions and contradictions. At the one hand the author changes the text for his own purposes, at the other he tries to omit elements which are incomprehensible.

### The additions

At the beginning (v. 1a-c) and at the end (v. 4bc) the author makes some *additions*. The date at the beginning is a modification of Ex 19:1. Compared to Ex 19:1 the text of Jub 1:1a-c has two additions: 'And it happened in the first year' and 'on the sixteenth of this month', whereas the word 'land' is lacking.<sup>4</sup> These modification in Jubilees are caused by the date in Ex 19:1, which is inaccurate ('in the third month ... on that day'). The use of Ex 19:1 and the additions show the tendency to date the historical events as exact as possible. The Book of Jubilees lays the emphasis very much on matters concerning the calendar. The world-history is divided into periods in order to discover its patterns. If one knows the patterns, it is possible to extrapolate. This emerges not only from the beginning, but also from the addition in v. 4bc, where the author speaks about the beginning and about what will come in the future.

---

<sup>4</sup> It is possible that the author of Jubilees omitted the word 'land' by himself, since the word 'land' occurs not only in the massoretic text, but also in the Samaritan Pentateuch and the Septuaginta. However, it is also possible that the word 'land' did not occur in his *Vorlage*. Also in the Peshitta the word is lacking.

## The modifications

The remaining differences between both texts are *modifications*. Jubilees 1:1d ('that YHWH said to Moses') is a change of the syntactic structure of Ex 24:12a ('YHWH said to Moses') causes by the date that precedes the beginning of the text.<sup>5</sup>

The second modification concerns Jub 1:1f ('I will give you the two stone tablets, the law and the commandment'). The phrase has several differences compared to Ex 24:12d ('and I will give you the tables of stone, and the law and the commandment').

In the first place the subjunctive of the verb (MT Ex 24:12d: אָמַר) does not occur in Jub 1:1f. Some Ethiopic manuscripts of the Book of Jubilees agree with the Ethiopic text of Exodus in reading a subjunctive form of the verb. Probably, they try to harmonize the text of Jubilees with the biblical text. The preferred reading in the critical edition of the Ethiopic text of the Book of Jubilees is the indicative form, which agrees with the Samaritan Pentateuch (אָמַר) and the Septuagint (δῶσθε).<sup>6</sup> Probably the author of Jubilees had a text of Ex 24:12d that was different from the massoretic text.<sup>7</sup>

In the second place, in Jub 1:1f the word *two* is added. This addition shows the tendency to *harmonize* different versions of the same story. Other biblical texts in which the tablets of stone occur use the word *two*: 'the two tablets of the testimony, tablets of stone' (Ex 31:18; cmp. Ex 32:15; 34:29; Deut 4:13; 5:22ff.; 9:9-11). It is striking, however, that the word 'testimony' is not taken from these texts, whereas this notion is very important in the Book of Jubilees.

In the third place, one can point to the lacking of the conjunction ו ('and') in Jub 1:1f. The massoretic text of Exodus 24:12d reads: 'the tablets of stone, *and* the law and the commandment', whereas Jubilees 1:1f reads the words 'law' and 'commandment' as apposition to tablets ('the two stone tablets, the law and the commandment'). In the other texts, in which is dealt with the two tablets of stone, the conjunction is also lacking. However, the syntactical construction of the words is different from that of the words in the text of Jubilees. It is not likely, therefore, that the reason for this modification is the tendency of the author to harmonize parallel passages. Because the conjunction is also lacking in the Samaritan Pentateuch and in the Septuagint it is very well possible that the author of Jubilees had a text of Ex 24:12d slightly different from the massoretic version.<sup>8</sup>

Finally, I point to the variant in Jubilees 1:3b, which reads that the appearance of the glory of YHWH was 'like a fire *burning* on the top of the mountain', whereas the text of

5 It is not quite clear why the verb אָמַר has been changed in רָבַר followed by לְאָמַר.

6 VanderKam, *The Book of Jubilees*, II, p. 1.

7 For an analysis of the textform of the Pentateuch used by the author of Jubilees, see: J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula 1977, p. 103-198.

8 As far as the content is concerned the difference between Ex 24:12d and Jub 1:1f should not be overstressed. It is possible to read the ו as a *waw-explicativum*. See: GK<sup>28</sup>, par 154a; HAL, p. 247-249.

Exodus 24:17 reads that the appearance was 'like a *devouring* fire'. Probably, it is another example of the tendency to harmonize parallel passages. With respect to the revelation on Mount Sinai most of the texts speak about a fire that *burns* (e.g. Deut 4:11; 5:23; 9:15). However, I should add to this that, apart from Exodus 24:17, also in Deut 5:25 it is said with respect to the revelation that 'this great fire will *devour* us'. Also elsewhere the metaphor of a 'devouring fire' is used in connection with the revelation of YHWH. It is not clear, therefore, why the author of Jubilees has chosen for 'a burning fire'.

## **Conclusion**

In this article I have tried to explore the way the author of the Book of Jubilees made use of the Old Testament on the basis of a comparison of Jub 1:1-4 and Ex 24:12-18. The synopsis illustrated the ways of handling with the text. The text of Jubilees corresponds to that of Exodus very closely, but the author of the Book of Jubilees is also changing his model. He omits certain passages and adds other, while he also modifies passages that run parallel. Case by case I have tried to interpret the changes of the original text. Several times, I expressed the assumption that the author of Jubilees used a text of Ex 24:12-18, which was different from the massoretic text on certain points. In these cases the differences are not real modifications. However, it is likely that most of the text he had in front of him was identical to the massoretic text of Exodus. At the one hand the author changes this text for his own purposes, at the other he tries to omit elements which are incomprehensible. I discovered some exegetical strategies in Jub 1:1-4. I pointed to the tendency of the author to prevent repetitions and contradictions in the text, and to harmonize different versions of the same narrative. At other places he changed the text of Exodus for his personal purposes. I pointed at the omission of Joshua, the elders and the children of Israel, and at the tendency to date the historical events as exact as possible.

*t'rūmā* - die "Priesterhebe"?Ein angeblicher Kultermminus - syntaktisch und semantisch untersucht<sup>1</sup>

Theodor Seidl - Würzburg

1. Die Semantik des Abstraktsubstantivs *trwmh*<sup>2</sup> wird meist einseitig mit Hilfe etymologischer Kriterien bestimmt<sup>3</sup>: Die kontroversen Derivationen des Substantivs sei es von *RūM* (*H*)<sup>4</sup>, sei es von *\*RM*<sup>5</sup> ergeben herkömmlich die Einträge "Hebe"<sup>6</sup> oder "Abgabe"<sup>7</sup> bzw. "Gabe", "Geschenk"<sup>8</sup>. Darüber hinaus wurden auch binnenakkadische Ableitungen, z.B. von *rēmu* - "sich erbarmen", *rēmūtu* - "Gnadenerweis"<sup>9</sup>, erwogen<sup>10</sup>.

Außer vom Dissens in der Etymologiefrage ist die Forschungsdiskussion um die Primärbedeutung von *trwmh* geprägt von der Einordnung seiner z.T. widersprüchlich verwendeten Einzelbelege sowie von deren Datierung<sup>11</sup>. Von daher ergaben sich bisher folgende Vorschläge:

- 1) Sah man Dtn 12,6.12.17 als älteste Belege an<sup>12</sup>, so ergab sich die Annahme einer vegetabilischen bzw. naturalen Grundbedeutung einer *trwmh*-Abgabe, unterstützt durch die zahlreichen Belege in Num 15,19-21; 18,8-29; Neh 10,38-40; 12,44; 13,5. Dem entsprächen auch die Beobachtungen zum Wortfeld von *trwmh*, zu dem Termini wie *r<sup>2</sup>šyt*, *dm<sup>c</sup>*, *bkwrym* gehören<sup>13</sup>.
- 2) Kontexte, die *trwmh* auf Gold, Silber, Kupfer (Ex 25,3; 35,5.24) beziehen oder sie mit einer Steuerveranlagung in Zusammenhang bringen (Ex 30,13-15), ließen an eine ursprünglich fiskalische Bedeutung von *trwmh* denken<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Überarbeitete Teilveröffentlichung eines für ThWAT VIII konzipierten Artikels. Für die Aufnahme und rasche Veröffentlichung in BN danke ich Herausgeber und Redakteur sehr herzlich.

<sup>2</sup> Die zugrundeliegende Nominalklasse *taqtul*, im Hebr. nur von den Basen II-w/-y- gebildet, wird erläutert bei B-L 496r und BARTH, Nominalbildung 284-287.300-303.

<sup>3</sup> So STÄHLI (1976) 758f., HAL 1645-1647.

<sup>4</sup> S. STÄHLI (1976) 758. HAL 1645b, WEHRLE (1991) 63.

<sup>5</sup> v. SODEN (1970) 271 von akk. *rāmu* / *riāmu* III - "schenken" (AHW 952b), *tarīmtu* - "Geschenk" (AHW 1329b).

<sup>6</sup> Oder "Hebeopfer", so die traditionelle Wiedergabe seit Luther. Noch RENDTORFF (1992) 227-229: "Erhebung". Einheitsübersetzung: "Erhebungsritus".

<sup>7</sup> S. HAL 1646b, MÜLLER (1975) 306, DAHMEN (1993) 429f.

<sup>8</sup> Nach v. SODEN (1970) 271 auch MÜLLER (1975) 306, MILGROM (1991) 381 u.ö., GERSTENBERGER (1993) 75.

<sup>9</sup> MILGROM (1991) 415.475 in Anlehnung an MUFFS (1973) 132-134 (vgl. AHW 970b.971a), was gegen MILGROMs (1991) 475 Aussage auch v. SODEN (1970) 269 diskutiert.

<sup>10</sup> Eine rein akk. Ableitung wurde erstmals von DRIVER (1956) 102<sup>4</sup> ins Spiel gebracht: *>tarāmu* - "to levy, remove", was jedoch neuere Lexika nicht belegen.

<sup>11</sup> Datierungsgesichtspunkte stehen auch bei der Disposition des Art. *trwmh* in ThWAT VIII im Vordergrund.

<sup>12</sup> So bei EISSFELDT (1917) 56, STÄHLI (1976) 758.

<sup>13</sup> Darauf macht vor allem GÜTING (1969) 2-9 aufmerksam.

<sup>14</sup> So ELLIGER (1966) 102f., KELLERMANN (1970) 68.

3) Die immer wiederkehrende Aussage, daß *trwmh/-wt* Priestern und Leviten zukommt (vgl. Lev 7,32; Num 18,8ff; Ez 44,30; 48,10ff.; Neh 13,5), führte zu einer möglichen Grundbedeutung "priesterliche Gebühren oder Einkünfte"<sup>15</sup> bzw. "Priesterdeputat, Kultsteuer"<sup>16</sup>.

4) Die Ableitung von *RūM (H)* - "erheben", die mehrmalige Verbindung (Ex 29,27f.; Lev 7,30-34; 10,14f.) mit einem möglichen, *tnwph* genannten Schwingungs-Ritus und das vorherrschende tannaitische Verständnis<sup>17</sup> ließen *trwmh* bisher vorwiegend als primär kultisch-rituellen Terminus verstehen<sup>18</sup>, im Sinn einer Elevation der Opfergaben im Rahmen des Darbringungsritus. Schon EISSFELDT<sup>19</sup>, im Anschluß an die ältere Forschung, hat dies in Frage gestellt. DRIVER<sup>20</sup> weist aus sachlichen und etymologischen Gründen die rituelle Funktion von *trwmh* und *tnwph* zurück: Es sei kein Ritus überliefert, die Opfertiere seien für eine Elevation oder Schwingung zu schwer gewesen, für die alten Übersetzer, vor allem die der LXX<sup>21</sup> seien *trwmh* und *tnwph* beliebig austauschbar. Nach DRIVER seien die beiden Termini assyrische Lehnwörter in der allg. Bedeutung "contribution, levy", die von den Exilierten ohne exakte Unterscheidung übernommen worden wären. GÜTING<sup>22</sup> macht deutlich, daß die Mischna *Terumot* den Terminus exklusiv in der Bedeutung "Abgabe, Steuern" gebraucht; er kommt für die atl. Belege zum Schluß, daß *trwmh* keine Bezeichnung eines Ritus sei. v. SODENs Hinweis auf eine mögliche akkadische Derivation von *trwmh*<sup>23</sup> konnte dies auch etymologisch unterfangen. MILGROM<sup>24</sup> kann aufgrund all dieser Daten und mit Hilfe seiner grundlegenden Unterscheidung, *trwmh* erfolgte immer *l=YHWH*, *tnwph* immer *l=yny YHWH*, für die Lev-Stellen resumieren: *trwmh* sei ein bloßer, außerhalb des Heiligtums stattfindender Weiheakt, mit dem ein Objekt an YHWH übereignet werde, während *tnwph* ein ritueller Weihevorgang im Heiligtum sei. Doch setzte *tnwph* in der Regel *trwmh* voraus. Bisweilen (Lev 7,14) sei *trwmh* der dem diensttuenden Priester vorbehaltenen Opferanteil<sup>25</sup>, der im späteren Jerusalemer Kult der gesamten Priesterschaft zugeteilt und damit zur *tnwph* geworden sei; so versucht MILGROM<sup>26</sup> die Widersprüche zwischen Lev 7,30-33 einerseits und Lev 10,14f. und Ex 29,27f. zu erklären. Nur *tnwph* teilt er rituelle Funktion zu, versteht es aber im Gegensatz zur bisherigen Forschung nicht als Schwingungs-, sondern als Elevationsritus<sup>27</sup>.

<sup>15</sup> GÜTING (1969) 11.

<sup>16</sup> EISSFELDT (1917) 89f.

<sup>17</sup> MILGROM (1991) 415.473 verweist auf m. *Menah* 5,6 und andere jüdische Quellen.

<sup>18</sup> So STÄHLI (1976) 758, FRITZ (1977) 158, RENDTORFF (1992) 227-229.

<sup>19</sup> EISSFELDT (1917) 56<sup>1</sup>.

<sup>20</sup> DRIVER (1956) 100-105.

<sup>21</sup> Übersicht bei EISSFELDT (1917) 113f.

<sup>22</sup> GÜTING (1969) 1-32, bes. 9-13.

<sup>23</sup> v. SODEN (1970) 271 u. o. Anm. 5.

<sup>24</sup> MILGROM (1991) 415f.473-481.975.

<sup>25</sup> So schon DRIVER (1956) 104.

<sup>26</sup> MILGROM (1991) 476-480.

<sup>27</sup> MILGROM (1991) 469-473, doch sind seine Begründungen für den Vollzug von *trwmh* außerhalb des Heiligtums (474f.) kaum überzeugend.

2. Der folgende Beitrag versucht einen Weg, der in den bisherigen lexikalischen Übersichten zur Semantik und Pragmatik von *trwmh*<sup>28</sup> nur ansatzweise besprochen wurde: Er geht von den syntaktischen Positionen und Funktionen von *trwmh* in den jeweiligen Kontexten aus und bietet einen systematischen Überblick über seine nominalen und verbalen Fügungen in den Einzelsätzen. Dies eröffnet ein wesentlich breiteres Spektrum seiner Semantik und erweist den üblichen etymologischen Ansatz als zu eng.

## 2.1 Nominale Fügungen

2.1.1 Am häufigsten verbindet sich das Substantiv *trwmh* mit dem Gottesnamen *YHWH*, entweder im Rahmen einer Constructus- (*trwmt YHWH*), einer Präpositions- (*trwmh l=YHWH*) oder einer Pronominalverbindung (z.B. *trwmt=y*: Ex 25,2), die auf *YHWH* weist. In solcher Weise auf *YHWH* bezogene *trwmh* kann folgende spezielle Bedeutungen annehmen:

(1) Abgabe für das Wüstenheiligtum, auch in Form von Gold, Silber, Kupfer (Ex 25,2.3: 35,5.21.24); Substitutionsverbindung kann sein *trwmt h=qdš* (Ex 36,6) / *byt ʿlhy=nw* (Esr 8,25).

(2) Eine Art Kultsteuer, zu der die über 20 Jahre alten Israeliten veranlagt (*pqdym*) werden: Ex 30,13-15.

(3) Der Priesteranteil von den *zbhy šlmym*<sup>29</sup> (Ex 29,28; Lev 7,14), substituiert durch *trwmt h=qdšym* (Lev 22,12) oder *trwmh l=kl qdšy bny YSR<sup>2</sup>L* (Num 5,9).

(4) Die Erstlinge (Synonym *ršyt*) vom Brot bzw. Brotteig (Num 15,19-21).

(5) Der Zehnte (*mšr*), den die Israeliten für die Leviten (Num 18,24) und die Leviten davon für *YHWH* entrichten (Num 18,26.28f; 2 Chr 31,14).

(6) Die Abgabe für *YHWH* als Beuteanteil (*mks*) aus dem Midianiterkrieg (Num 31,29.41).

(7) Eine spezielle Abgabe vom Land (*qdš mn=h<sup>2</sup>rs*: Ez 45,1; 48,9<sup>30</sup>), die in der Formulierung *trwmt h=qdš* (Ez 45,6.7; 48,10.18.20.21; 48,12: *h<sup>2</sup>rs*) die Landabgabe für Priester und Leviten im Rahmen der Neuverteilung des Landes bezeichnet<sup>31</sup>.

2.1.2 Weiterhin kann *trwmh* im Rahmen einer Constructus- oder Präpositionalverbindung mit *khnym* Abgabe für Priester (*trwmt h=l=khnym*: Lev 7,32; Neh 13,5) oder für den "Fürsten" (*l=h=nšy<sup>2</sup>*: Ez 45,16) sein, häufig in Verbindung mit Naturalien: Abgabe von Getreide, Wein, vom Ertrag der Tenne (Num 15,20; 18,27; Neh 10,40), von Erstlingsfrüchten (Neh 12,44),

<sup>28</sup> STÄHLI (1976) 758f., HAL 1645-1647, MILGROM (1991) 473-481, WEHRLE (1991) 63f.

<sup>29</sup> Zu dieser Wortverbindung vgl. SEIDL (1994) 107-110 und zur religionsgeschichtlichen Problemlage von *šlmym* s. neuerdings SCHWEMER (1995) 110-116.

<sup>30</sup> Zur sachlichen Einordnung s. ZIMMERLI (1969) 1144.1221.

<sup>31</sup> S. ZIMMERLI (1969) 1146f.1221ff.

ferner von Silber und Kupfer (Ex 35,24) oder allgemein Anteil von den Abgaben der Israeliten (*mtn=m*: Num 18,11) für die Leviten.

**2.1.3** Dreimal in Dtn 12 (V. 6.11.17) erscheint die Fügung *trwmt yd=km/k* bezogen auf Israel; da sie in einer Liste von Opferarten, Zehnten, Gelübden, Erstlingsgaben steht, bleibt ihre exakte Deutung ungewiß<sup>32</sup>.

**2.1.4** In der Fügung *šwq h=trwmh*, immer parallel zu *hzh h=tnwph* (Lev 7,34; 10,14.15; Ex 29,27; vgl. auch Lev 7,30.32), scheint *trwmh* Bestandteil bzw. Spezifikation eines rituellen Vorgangs zu sein und dürfte einen speziellen Opferanteil für den diensttuenden Priester bei der Aufteilung des *zbh šlmy* bezeichnen<sup>33</sup>.

**2.1.5** Weitere Fügungen mit *trwmh* als nom. rect. sind: *mšmrt trwmwt=y* (Num 18,8), *zhb h=trwmh* (Num 31,52), *kl h=trwmh* (Ex 36,3), *ml<sup>3</sup>kh l=trwmt h=qdš* (Ex 36,6), *ʔyš trwmwt* (Spr 29,4<sup>34</sup>); in allen Fällen bezeichnet *trwmh/-wt* allgemein Abgabe(n) verschiedener Provenienz.

**2.1.6** Mehrfach steht *trwmh/-wt* außerhalb einer Fügung als selbständiges Teilelement einer Liste von verschiedenen Abgaben wie *r<sup>3</sup>šyt, m<sup>3</sup>sr, mšš<sup>3</sup>wt, bkwyym, pry<sup>3</sup>š, tyrwš, dgn*, so in Ez 20,40; 44,30; 45,13f.; Mal 3,8; Neh 10,38; 12,44; 13,5; 2 Chr 31,12.

**Ergebnis:** Die nominalen Fügungen lassen erkennen, daß *trwmh* in der Mehrzahl der Fälle vielfache Abgabearten bezeichnen kann: naturale, fiskalische, bodengebundene, sachbezogene. Aus der dominanten Fügung mit (*l=*) *YHWH* läßt sich folgern, daß mit *trwmh* die Überführung des genannten Gegenstands aus dem profanen in den sakralen Bereich umschrieben wird<sup>35</sup>, und daher die Bezeichnung "Weihegabe" gerechtfertigt ist.

Nur im Spezialfall der *šlmy*-Opferanteile in Lev 7; 10; Ex 29 mag die früher dominant angenommene kultisch-rituelle Konnotation von *trwmh* zutreffend sein.

Einer genauen Zuordnung entziehen sich zwei textkritisch problematische Belege:

2 Sam 1,21 enthält die singuläre Verbindung *w=šdy trwmt*; sie wird von FREEDMAN<sup>36</sup>, DAHOOD<sup>37</sup>, FOKKELMAN<sup>38</sup> nach Analogie von Ri 5,18 (*mrwmy šdh*) zwar mit "Gefilde der

<sup>32</sup> Breite Diskussion bei EISSFELDT (1917) 57-59.69, der zu "Kultusabgabe" neigt. GÜTING (1969) 10<sup>3</sup> sieht in *yd* die Freiwilligkeit der Abgabe betont. BRAULIK (1986) 96 spricht von "persönlichen Spenden für Kult und Priesterschaft". Sir 7,31 stellt *trwmt yd* parallel zu *trwmt qdš*.

<sup>33</sup> Statt der traditionellen Wiedergabe "Erhebungskeule" schlägt HAL 1647a vor: "Keule der Abgabe (= für die Abgabe bestimmte Keule)". Zur Sache s. MILGROM (1991) 473-481.

<sup>34</sup> Diskussion und Erläuterungen zu dieser unklaren Stelle bei DRIVER (1956) 103<sup>4</sup> und PLÖGER (1984) 341.343.

<sup>35</sup> So auch MILGROM (1991) 415f.473.481.

<sup>36</sup> FREEDMAN (1972) 115-126.

<sup>37</sup> DAHOOD (1972) 398f.

<sup>38</sup> FOKKELMAN (1979) 290-292.

Höhen" ("upland") wiedergegeben, doch vielfach auch konjiziert: *śdy trmyt*<sup>39</sup>, *śdy mwt* nach LXX<sup>L40</sup> oder *śr<sup>c</sup> th(w)m(w)t* nach Gen 49,25; Dtn 33,13<sup>41</sup>. Die Diskussion ist zusammengefaßt bei McCARTER<sup>42</sup>.

In Jes 40,20 dürfte für *trwmh* die Bedeutung "Weihegabe in Bezug auf ein Götterbild aus Holz" gesichert sein, doch ist die Art seiner Wort- und Satzfügung wegen der unklaren Deutung und Semantik von *h=mskn* umstritten<sup>43</sup>.

## 2.2 Verbale Fügungen

Innerhalb verbaler Fügungen ist *trwmh* Objekt von Handlungen, die hauptsächlich von folgenden Verben prädiert werden: *LQH*, *NTN*, *Bō(H)*, *QRB(H)*, *RūM(H)*.

2.2.1 Sätze mit *LQH* (Ex 25,2b.c; 35,5a; 36,3a; Lev 7,34)<sup>44</sup> geben bisweilen an der Textoberfläche an, wem<sup>45</sup> *trwmh* zugewendet wird: *l=ī* (=YHWH) (Ex 25,2b), häufiger von wem<sup>46</sup> sie genommen ist: *mn=ṽt=km* (Ex 35,5a), *mn=ṽt bny YŠR ṽL* (Lev 7,34 + Partitivangabe *mn=šlmy=hm*), *m=l=ṽny MŠH* (Ex 36,3a).

2.2.2 Sätze mit *NTN*<sup>47</sup> führen außer bei den Belegen nur mit dir. Obj. (Ex 30,14.15; Lev 7,32; Neh 13,5; 2 Chr 31,14) ebenfalls die Empfänger von *trwmh* an: *l=YHWH* (Num 15,21); *l=k* (= *ṽHRN*) *w=l=bny=k* *w=l=bnty=k* (Num 18,19), *l=ṽHRN* (Num 18,28b); *l=ṽL ZR h=khn* (Num 31,29.41), bisweilen ergänzt durch eine Partitivangabe zum dir. Obj. mit *mn=* (Num 15,21; 18,28b).

2.2.3 Sätze mit *Bō(H)*<sup>48</sup> (Ex 35,5.21; Lev 10,15; Dtn 12,6.11; Neh 10,38.40; 2 Chr 31,10.12) und *QRB(H)*<sup>49</sup> (Lev 7,14; Num 5,9aR) enthalten nur zweimal syntagmatisch unterschiedlich zu bewertende *l*=Ergänzungen: eine finale Zweckangabe *l=ml<sup>c</sup>kt ṽhlc mw<sup>c</sup>d* (Ex 35,21) und die regelhafte Adressatenangabe *l=khn/khnym* (Num 5,9aR; Neh 10,38).

2.2.4 *RūM(H)* weist die häufigsten Belege auf (Ex 35,24; Num 15,19.20a.b; 18,24.26.28.29; Ez 45,1.13; 48,8.9.20; Esr 8,25)<sup>50</sup> und fügt sich entweder mit dir. Obj. allein, meist paronomastisch von *trwmh* gebildet (Ex 35,24; Num 15,19.20a.b.c; Ez 45,13(RS); 48,8(RS); Esr

<sup>39</sup> HERTZBERG (1973) 192.

<sup>40</sup> LXX<sup>L</sup>: τὰ ὑψη σου ὄρη θανάτου.

<sup>41</sup> Vgl. MÜLLER (1975) 306.

<sup>42</sup> McCARTER (1984) 69-71.

<sup>43</sup> S. ELLIGER (1978) 60-62 und zur neueren Diskussion den Artikel *trwmh* in ThWAT VIII.

<sup>44</sup> Subjekte sind: die Israeliten, die Künstler des Stiftszeltes, YHWH.

<sup>45</sup> Nach RICHTER (1980) 94.103-106 3. Sy. im Satzbauplan VI. 1.

<sup>46</sup> Nach RICHTER (1980) 94.103-106 6. Sy. im Satzbauplan VI. 3; hier stets mit einem menschlichen Träger; daher nicht zu verwechseln mit der häufiger belegten stofflichen Partitivangabe mit *min=*, die aber meist adnominal zum dir. Objekt tritt und die Teilmenge eines materiell-stofflichen Ganzen bezeichnet.

<sup>47</sup> Subjekte sind: die Israeliten, Kultpersonal, Mose.

<sup>48</sup> Subj.: die Israeliten, Kultpersonal, spez. die Leviten.

<sup>49</sup> Subj.: die Israeliten, Kultpersonal.

<sup>50</sup> Subj.: die Israeliten, Leviten, der König und sein Hof (Esr 8,25).

8,25(RS)) oder zusätzlich mit dem indir. Obj. *l*=YHWH (Num 18,24; Ez 45,1; 48,9) und mit *min*=Angaben, die als Partitive das dir. Obj. adnominal ergänzen (Num 18,26.28.29; Ez 45,1). *RūM(H)* korrespondiert also in seinen Verbindungsmöglichkeiten und damit in seinem Satzbauplan<sup>51</sup> mit den vorausgehenden Verben des Nehmens, Gebens und Bringens (2.1-3); an keiner der aufgeführten Stellen kann es mit "Hochheben" (der Opfergabe) konnotiert werden<sup>52</sup>; eine Fügung mit einem dafür erwarteten Direktiv mit <sup>3</sup>*l*, <sup>3</sup>*l* existiert nicht.

**2.2.5 Weitere Einzelfügungen als dir. Obj.** geht *trwmh* mit den Verben *QDŠ* (*H*) (Ex 29,27<sup>53</sup>; *šwq h=trwmh*), *KL*<sup>54</sup> (Lev 10,14: *šwq h=trwmh*; Dtn 12,17 (+ *yd=k*), *HŠB* (*N*) (Num 18,27<sup>55</sup>), *DRŠ* (Ez 20,40<sup>56</sup>) ein. Singulär ist auch die Konstruktion mit *KB*<sup>57</sup> in Mal 3,8d.e<sup>57</sup>. Possessivsätze mit *HYY l*= bestimmen Priester und Priestergruppen zu Empfängern von *trwmh* (Num 5,9; Ez 48,10.12<sup>58</sup>).

**Ergebnis:** Die Übersicht der verbalen Fügungen erbrachte: *trwmh* fungiert als dir. Obj. von Verben des Gebens, Nehmens, Herbeibringens, also donativ-munerativer bzw. positiver Verben<sup>59</sup>, deren Satzbaupläne (VI. 1 und VI. 3) ein persönliches [+ divinum, + humanum] indir. Obj. (3. Sy) als Adressatenangabe bzw. eine persönliche [+ humanum] Herkunftsangabe (6. Sy) als Separativ enthalten. Nie jedoch ist *trwmh* Obj. eines rituellen Elevationsvorganges. Bisweilen läßt eine Präpositionalverbindung mit *min*=, die sich dem dir. Obj. *trwmh* adnominal fügt und stoffliche Zugehörigkeits- oder Partitivangaben macht, erkennen, daß *trwmh* die Teilmenge eines größeren Ganzen bezeichnet<sup>60</sup>.

Als **Gesamtergebnis** sei zur Semantik von *trwmh* abschließend festgehalten:

*trwmh* ist genereller Terminus für Abgaben jeder Art. Wenn diese, wie häufig, als Jahwe über- eignet bezeichnet werden, sind sie als dem Kultpersonal zufallende Anteile oder Weihgaben zu verstehen. Nur drei<sup>61</sup> von insgesamt 76<sup>62</sup> Belegen von *trwmh* lassen an spezielle Abgaben

<sup>51</sup> Verbsatz VI.1 nach RICHTER (1980) 94.103-106.

<sup>52</sup> Ebenso MILGROM (1991) 474.

<sup>53</sup> Subj.: Mose.

<sup>54</sup> Subj.: Aaron und seine Familie, die Israeliten.

<sup>55</sup> Subj.: Leviten.

<sup>56</sup> Subj.: YHWH.

<sup>57</sup> Subj.: Israel/Juda. Vom vorausgehenden Fragesatz 3,8d ist eine Konstruktion *KB*<sup>57</sup> *b*= wahrscheinlich (Satzgliederung nach BH<sup>1</sup>).

<sup>58</sup> Zur Bildung der dortigen Sondernominalform *trwmyh* s. B-L 501w-c, ZIMMERLI (1969) 1207, HAL 1647b.

<sup>59</sup> RICHTER (1980) 105f.135f.

<sup>60</sup> Vgl. HAL 1646a, WEHRLE (1991) 63.

<sup>61</sup> Ex 29,27f.; Lev 7,14.32.34; 10,14.

<sup>62</sup> *trwmyh* in Ez 48,12 nicht mitgezählt.

und Anteile im kultischen Vollzug der Teilung der Opfermaterie, speziell beim *zbḥ ślmym* denken.

**Literaturverzeichnis:**

- BRAULIK, G., Deuteronomium 1-16,17, NEB 15, Würzburg 1986.  
DAHMEN, U., Art. רִים *rīm*, ThWAT VII, 1993, 425-434.  
DAHOOD, M., Hebrew-Ugaritic Lexicography X, Bibl. 53 (1972) 386-403.  
DRIVER, G.R., Three Technical Terms in the Pentateuch, JSS 1 (1956) 97-105.  
EISSFELDT, O., Erstlinge und Zehnten im Alten Testament, BWAT 22, Leipzig 1917.  
ELLIGER, K., Leviticus, HAT 4, Tübingen 1966.  
ELLIGER, K., Deuterocesaja, 1. Teilband, BK XI/1, Neukirchen 1978.  
FOKKELMAN, J.P., שרִי חַרְוִימוֹ in II Sam 1,21a - a non-existent Crux, ZAW 91 (1979) 290-292.  
FRITZ, V., Tempel und Zelt, WMANT 47, Neukirchen 1977.  
GERSTENBERGER, E.S., Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993.  
GÜTING, E., Terumot (Priesterheben). Die Mischna, Berlin 1969.  
HERTZBERG, H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9, Göttingen<sup>5</sup>1973.  
KELLERMANN, D., Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10, BZAW 120, Berlin 1970.  
McCARTER, P.K., II Samuel. A new translation with introduction, notes and commentary, AncB 9, New York 1984.  
MILGROM, J., Leviticus 1-16, AncB 3, New York 1991.  
MÜLLER, H.P., Rez. zu L.R. FISHER (Ed.), Ras Shamra Parallels, Rom 1972, ZA 64 (1975) 299-307.  
MUFFS, Y., Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine, Studia et Documenta 8, New York<sup>2</sup>1973.  
PLÖGER, O., Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen 1984.  
RENDTORFF, R., Leviticus, BK III/3, Neukirchen 1992.  
RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen III. Der Satz (Satztheorie), ATS 13, St. Ottilien 1980.  
SCHWEMER, D., Das alttestamentliche Doppelritual *\*lwt wšlmym* im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 7 (1995) 81-116.  
SEIDL, T., Art. שְׁלָמִים *šlāmim*, ThWAT VIII, 1994, 101-111.  
SODEN, W., von, Mirjām - Maria "(Gottes-)Geschenk", UF 2 (1970) 269-272 = BZAW 162, Berlin 1985, 129-133.  
STÄHLI, H.-P., Art. רָם *rām* hoch sein, ThAT II, 1976, 753-761.  
WEHRLE, J., Art. "Hebe", NBL, Lfg. 6, 1991, 63f.  
ZIMMERLI, W., Ezechiel, BK XIII/2, Neukirchen 1969.

SATZGRENZEN IM HOSEABUCH IM VERGLEICH VON HEBRÄISCHER  
UND GRIECHISCHER TEXTTRADITION

Martin Mulzer - Bamberg

Im Hoseabuch ist das häufige Abweichen der Satzgrenzen im Vergleich von HT und LXX auffällig<sup>1</sup>. Die auf den Übersetzungsvorgang einwirkenden Ursachen für dieses Phänomen sollen hier untersucht werden<sup>2</sup>. Die auslösenden Faktoren können den Bereichen 'Text', 'Morphologie', 'Syntax', 'Stilistik', 'Semantik' und 'Sekundäre Veränderungen' zugeordnet werden.

Text

- verdorbener hebräischer Text:

Hos 4,18c.d

HT אהבו תבן קלון מנניה

(c) <sup>2</sup>ahibū hibū (d) qalōn magin<sup>3</sup>ē=ha

LXX ἠγαπήσαν ἀτιμᾶν ἐκ φρουραγματος αὐτῶν<sup>3</sup>

Die LXX berücksichtigt das schwierige *hibū* des HT nicht und zieht *qalōn*, 'Schande', als Objekt zu V.18c. Ebenso wird *magin<sup>3</sup>ē=ha*, 'ihr Schild', (wohl als Präpositionalverbindung *mag=giwā*, 'aus [ihrem] Stolz', gelesen<sup>4</sup>) zu V.18c hinzugenommen. Der HT dürfte durch eine Dittographie entstanden sein<sup>5</sup>, die dem griech. Übersetzer möglicherweise schon vorlag. Er hätte dann das für ihn unverständliche Wort übergangen, nachdem er es vielleicht als Dittographie identifiziert hatte.

<sup>1</sup> In der Transkription und Satzabgrenzung des HT folge ich RICHTER, BH<sup>1</sup> (s. dazu u. am Ende des Aufsatzes), Grundlage für den griechischen Text ist die Edition von ZIEGLER. Berücksichtigt werden Fälle, in denen ein Satz der LXX über eine Satzgrenze des HT (nach BH<sup>1</sup>) hinwegläuft, nicht aber die unterschiedliche Gestalt von Relativ- und Infinitivkonstruktionen, die partizipiale Integration eines hebr. Satzes in einen griech. Satz oder die Aufteilung eines hebr. Satzes in zwei griech. Sätze, ferner nicht die nominale Wiedergabe einer Inf.abs.-Reihe wie in Hos 4,2.

<sup>2</sup> Die Gründe für das Abweichen der Satzgrenzen wurden bisher nicht näher erforscht. Unvollständige Sammlungen bieten SIMSON (1851) 42f., PATTERSON (1890/91) und NEEF (1986), abweichende Satzgrenzen zwischen HT und Vg erörtert KEDAR-KOPFSTEIN (1974/75) 75ff. Das Thema konnte ich am 21.6.1994 im gemeinsamen alttestamentlichen Oberseminar der Universitäten Bamberg und Erlangen und am 7.10.1994 auf der Arbeitstagung "Probleme der althebräischen Satzsyntax" (Prof. Dr. Wolfgang RICHTER) in München vorstellen. Für die dort erhaltenen Anregungen danke ich ebenso wie für die Unterstützung von Prof. Dr. Hubert IRSIGLER, Bamberg; Prof. Dr. Wolfgang RICHTER und Dr. Hans RECHENMACHER, beide München.

<sup>3</sup> ZIEGLER z.St., hat αὐτῶν wie Ms B. Dabei handelt es sich aber um eine Rezension an den HT. αὐτῶν (Mss A Q 22 26 36 48 49 51 106 233 239 407 410 534 719 763) entspricht dem pluralischen Subjekt. S. auch u. A.4.

<sup>4</sup> Im HT dürfte primär eine Constructus-Verbindung (etwa *qalōn magin<sup>3</sup>ē=him*; das Pronomen 3.Pf.sg ist sekundär) intendiert sein.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. MURAOKA (1983) 58.

Hos 8,5c.6a

HT עד מתי לא יוכלו נקין כי מִישראל  
 (5c) 'ad matay lō(?) yūkālū niqqayō\*n (6a) kī miy=YŠR'L  
 LXX ἕως τινος οὐ μὴ δυνωνται καθαρσθηνα ἐν τῷ Ἰσραηλ

Der HT in V.6a ist verderbt<sup>6</sup>. Die LXX verbindet ἐν τῷ Ἰσραηλ mit V.5c, hat also b' = YŠR'L und jedenfalls nicht die Konjunktion kī gelesen. Ob der Übersetzer eine haplographierte Vorlage כִּי־ישראל (gelesen als כִּי־ישראל) benutzte<sup>7</sup> oder den HT selbst als Dittographie interpretierte, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls bietet die LXX eine erleichternde und damit nicht die primäre Lesart.

- ungewöhnliche Schreibung:

Hos 6,9a.b

HT וכחכי איש גדודים חבר כהנים דרך ירצחו שכמה  
 (a1) w' = k' = ḥakkē 'š gādūdīm (a) ḥabr kō\*hinūm (b) dark y'raṣṣihū  
 ŠKM-a-h  
 LXX καὶ ἡ ἰσχυς σου ἀνδρὸς πειρατοῦ -- ἐκρυψαν ἱερεῖς ὄδον -- ἐφονευσαν  
 Σικιμα

Die ungewöhnliche Schreibung des Infinitivs von ḤKY-D, 'lauern', mit Yōd statt mit Hē<sup>8</sup> führte zur Deutung als pronominal Form des Nomens kōh, 'Kraft'<sup>9</sup>. Da die syntaktische Fügungspotenz mit 'š gādūdīm, 'Räuber', erschöpft war, mußte mit ḥabr, 'Gemeinschaft', (verlesen zu ḥabū von ḤBY-G als Nebenform zu ḤB<sup>2</sup>, 'sich verbergen'<sup>10</sup>) ein neuer Satz beginnen, zu dem dark aus V.9b als Objekt hinzugenommen wurde<sup>11</sup>.

- mehrdeutige griech. Übersetzung:

Hos 6,10c.11a

HT נטמא ישראל גם יהודה שת קציר לך  
 (10c) niṭmā(?) YŠR'L (11a) gam (aV) YHWDH (a) šāt qaṣīr l-a=k  
 LXX ἐμμανθη Ἰσραηλ καὶ Ἰουδας -- ἀρχοῦ τρυγαν σεαυτω

In diesem besonderen Fall differiert die Intention des griech. Übersetzers von der späteren syntaktischen Interpretation innerhalb der griech. Überlieferung. Der Text der LXX läßt sich, was die Satzgrenzen angeht, als getreue Wiedergabe des HT auffassen<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> BARTHÉLEMY (1992) 550, nimmt w' = hū(?) (V.6bP) zu V.6a hinzu und setzt w' = funktional als gam an. Dies entspricht der Traditionsschicht, die für die Setzung der Versgrenzen verantwortlich war. NYBERG (1935) 62, deutet miy= als Fragepronomen mah. Im HT ist V.6a auch als explikativ-kausativ ("wo-doch") auf V.5c bezogener koordinierter Satz (Satzbund 1B; s. dazu u. A.49) oder besser als diesem untergeordneter Satz (Satzgefüge 3B; s.u. A.49) deutbar (Prof. Dr. H. IRSIGLER mündlich).

<sup>7</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 41f.

<sup>8</sup> Vgl. G-K, 85(§ 231).222(§ 75aa).

<sup>9</sup> Unter Einbeziehung der Präposition k' = und Vernachlässigung des Yōd; vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 35. An einer Stelle wie dieser wird deutlich, daß der griech. Übersetzer nicht in einem lebendigen jüdischen Traditionszusammenhang steht, sondern den hebräischen Text sozusagen akademisch zu bewältigen versucht.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. ZIEGLER (1944) 110. Der griech. Übersetzer faßt das hebr. Verb transitiv auf.

<sup>11</sup> Die im HT vorliegende Fernstellung von dark und ŠKM-a-h wird auf diese Weise umgangen.

<sup>12</sup> Für griech. καὶ als Wiedergabe für hebr. gam vgl. z.B. Hos 7,9; 9,12.16; 10,6; 12,12. Es besteht

Sobald aber der HT aus dem Blick geriet, konnte man in *Ισραηλ* und *Ιουδας* zwei gleichartige, durch *και* verbundene Elemente sehen, die beide noch zu V.10c genommen wurden.

### Morphologie

- seltene Form:

Hos 10,4a.b

HT דכרו דכרים אלות שוא  
(a) *dibbirū dābarīm* (b) *ʾalōt šawʾ*  
LXX λαλων ρηματα προφασεις ψευδεις

Die Infinitiv absolutus-Form *ʾalōt* anstelle von *ʾalō(h)*, 'schwören'<sup>13</sup>, wurde als feminines Nomen im Plural, *ʾalōt*, 'Eide, Verfluchungen', identifiziert. In der Verbindung mit *šawʾ*, 'Lüge', wird es durch *προφασεις ψευδεις*, 'lügnerische Vorwände', frei wiedergegeben und appositionell an *ρηματα* V.4a angeschlossen.

- mehrdeutige Form:

Hos 6,2a.b

HT יחינו מימים כיום השלישי יקמנו  
(a) *yʾ hayy-i = nū miy = yō \*maym* (b) *bʾ = [h]a = yōm ha = šālīšī yāqī \*m-i = nū*  
LXX ὑγιασει ἡμας μετα δυο ἡμερας ἐν τη ἡμερα τη τριτη -- και<sup>14</sup>  
ἀναστησομεθα

Das Pronomen =*nū* wird von der LXX als verbales Suffix der 1.P.pl. aufgefaßt, was zu einer Verlesung von *יקמנו* zu *יקמנו* (gedeutet als *wʾ = qamnū*) führt<sup>15</sup>. Im Gefolge wird der Präpositionalausdruck *bʾ = [h]a = yōm ha = šālīšī* mit V.2a verbunden<sup>16</sup>.

Hos 7,1d.2a

HT פשט גרוד בחוץ נבל יאמרו ללכבם  
(1d) *pašaʿ gādūd bʾ = [h]a = hūš* (2a) *wʾ = bal yō(ʾ)mirū lʾ = libab-a = m*  
LXX ἐκδιδυσκων ληστης ἐν τη ὁδῶ αὐτου -- ὅπως συναδωσιν ὡς συναδον-  
τες τη καρδια αὐτω

Die Konjunktion *wʾ* = wurde mit dem vorhergehenden Wort verbunden und als Pronomen der 3.P.m.sg. =*ō* gelesen<sup>17</sup>.

---

kein Grund, anzunehmen, der Übersetzer hätte *gam* als wortfügende Konjunktion aufgefaßt. V.11a setzt er allerdings als Imperativsatz an (תש קצור, gelesen als קצור ותש und gedeutet als *šīʾi qsu(w)r*), was jedoch einer Deutung von *Ιουδας* als Vokativ nicht entgegensteht.

<sup>13</sup> Sie gleicht an das folgende *karōʾi* in V.4c an; vgl. G-K, 219 (§ 75n).

<sup>14</sup> So die Mss B V 233 410 und die Versionen Copt<sup>50</sup> und Arab; anders ZIEGLER und RAHLFS z.St.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 33. Möglich wäre auch eine Haplographie der beiden aufeinanderfolgenden Yöd in der Vorlage der LXX oder eine Verlesung beider Yöd zu einem. S.u. A.16.

<sup>16</sup> Bewertet man griech. *και* als innergriech. sekundäre Angleichung an die folgenden Sätze, bliebe die Satzgrenze intakt. Vgl. ZIEGLER und RAHLFS z.St.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 36. Im folgenden las die LXX wohl *kull* in der Bedeutung 'jedemal wenn, sooft als'; vgl. DINGERMANN aaO, 37.

Hos 7,11b.c

HT מצרים קראן אשור הלכו

(b) *MŠR-aym qara'ū* (c) *ŠWR halakū*

LXX Αίγυπτον έπεκαλειτο -- και εις Ασσυριους έπορευθησαν

Das Morphem  $\lambda$  der Suffixkonjugation 3.P.pl. wurde als Konjunktion  $w' = zu$  V.11c gezogen. Die sg. Verbform in V.11b schließt an V.11a (Subjekt *Εφραιμ*) an.

Hos 9,6a.b

HT כי הנה הלכו משך מצרים תקבצם

(a) *kā hinnī(h) halākū miš=šud[d]* (b) *MŠR-aym t' qabbis-i=m*

LXX δια τουτο ιδου πορευονται εκ ταλαιπωριας Αιγυπτου -- και εκδεξεται αυτους ...

Die unmarkierte Nominalform *šud[d]*, 'Bedrückung, Verheerung', wird von der LXX als Nomen regens einer Constructus-Verbindung mit *MŠR-aym* V.6b aufgefaßt (zu den Auswirkungen auf die folgenden Sätze → Sekundäre Veränderungen)<sup>18</sup>.

Hos 11,2b.c

HT כן הלכו מפניהם לבעלים יזכרו

(b) *kin halākū mip=rānē=him* (c) *l'=[h]a=bā'alim y'zabbiḥū*

LXX ούτως άπωχοντο εκ προσωπου μου -- αυτοι τοις Βααλιμ έθνον

Das enklitische Personalpronomen =*him* wird von der LXX als selbständiges Personalpronomen *him* gedeutet und als Subjekt zu V.2c gezogen<sup>19</sup>.  $\text{לזכור}$  wird dann als *mip=rān-a[y]=y* gelesen<sup>20</sup>.

Hos 11,7b.c

HT ואל על יקראו יחד לא ירומם

(b)  $w' = 'il 'al yiqrā'ū* = hu(w)$  (c) *yaḥd lō(ʔ) y'rōmim*

LXX και ο θεος επι τα τιμα αυτου θυμωθησεται -- και ου μη ύψωση αυτον

Während im HT die Wortfolge Präposition + Substantiv intendiert ist, nimmt die LXX die Folge Substantiv + Präposition an<sup>21</sup>. Deswegen wird das Prädikat *yiqrā'ū\* = hu(w)* als Nomen *yiqrat = ō*, 'seine Ehre'<sup>22</sup> (Verlesung  $\text{ה} > \text{ו}$ ; Übergehen des  $\text{א}$ ), und das Adverb *yaḥd* aus V.7c als Prädikat *yīḥar*, 'er möge zürnen' (Verlesung  $\text{ד} > \text{ך}$ ), für V.7b angesetzt<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 45. Die Zufügung von griech. *και* vor V.6b (und V.6c, s.u.; vgl. NEEF [1986] 198) beruht auf dem Tempuswechsel zwischen V.6a und 6b.

<sup>19</sup> Dort ist es redundant und erweist die Textform der LXX als sekundär; vgl. BARTHÉLEMY (1992) 589.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 53.

<sup>21</sup> Sie wird dabei möglicherweise vom Kontext geleitet; vgl. 'il 'Gott' in V.9c (LXX *θεος*).

<sup>22</sup> Hier st.pron.f.sg. des Adjektivs *yaqar* in substantivierter Verwendung.

<sup>23</sup> Vgl. DINGERMANN (1948) 55. Am Beginn von V.7c wird *και* ergänzt.

- im Kontext nicht vorbereitete Form:

Hos 4,17a.b

HT כָּבוֹר עֲצָמִים אִפְרַיִם הַנָּח לוֹ  
(a) *hábūr 'ásab'im 'PRYM* (b) *han'ih l=ō*  
LXX μετοχος ειδωλων Εφραιμ ἐθηκεν ἑαυτω σκανδαλα

Der Imperativ *han'ih* des MT (von *NūH-H* in der Bedeutung 'in Ruhe lassen')<sup>24</sup> kommt überraschend und wird in der LXX nicht nachvollzogen. Der Übersetzer deutet *hin'ih* (von *NūH-H* in der Bedeutung 'aufstellen') als Suffixkonjugation und gewinnt dafür aus V.17a *'PRYM* als Subjekt, zu dem *hábūr 'ásab'im*, 'gebunden an Götzenbilder', als prädikatives Adnominale gezogen wird<sup>25</sup>.

Hos 13,9a.b

HT שָׁחַתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי כְעוֹרֶךָ  
(a) *ših[h]it=ka* (aV) *YŠR'L* (b) *kā b=ī b' = 'izr-i=ka*  
LXX τη διαφορα σου Ισραηλ τις βοηθησει

Die LXX faßt *שָׁחַתְךָ* als pendierendes Nomen *šahit=ka*, 'deine Grube > dein Verderben', auf, da die Verbform des MT (Suffixkonjugation 3.P.m.sg. von *šHT-D* 'verderben') sowohl in der Verbformation (zuvor *w*+Präfixkonjugation) als auch in der Person (zuvor Subjekt meist in 1.P.) nicht vorbereitet ist<sup>26</sup>. Sie übergeht daraufhin *kā*<sup>27</sup>, verliert *b=ī* zu *mī* und setzt *b' = 'ō\*zivē\*=ka*, 'unter deinen Helfern', an<sup>28</sup>.

### Syntax

#### Wortfügungsebene

Hos 12,12a.b

HT אַם גַּלְעָד אֹן אֶךְ שׂוֹא הִיוּ כְּגַלְגַּל שׁוֹרִים זָכוּ  
(a) *'im GL'D 'awn 'ak šaw' hayū* (b) *b' = [h]a=GLGL šāwarīm zibbiḥū*  
LXX εἰ μη Γαλααδ ἔστιν -- ἄρα ψευδεις ἦσαν ἐν Γαλαγαλ ἄρχοντες θυσιαζοντες

Die einschränkende Partikel 'ak, 'nur', die in der Modalwortverbindung mit *šaw'*, 'Lüge, Falschheit', auf *'awn*, 'Sünde', bezogen ist, wird von der LXX satzbezogen und damit satzeinleitend verstanden. Anstelle von *'awn* liest die LXX *'ayn* (Verlesung *l > 'i*)<sup>29</sup>, sowie *šar[r]im* für das als Subjekt unpassende *šāwarīm*, 'Rinder' (Übergehen des *l* oder Defektivschreibung<sup>30</sup>).

<sup>24</sup> Für den HT ist Suffixkonjugation und die Deutung von V.17b als asyndetischer Relativsatz vorzuziehen; vgl. schon MÜLLER (1904) 124.

<sup>25</sup> *σκανδαλα*, 'Hindernisse, Fallen', ist eine freie Ergänzung in Anlehnung an *'ásabīm*; vgl. z.B. RUDOLPH (1966) 108.

<sup>26</sup> Im MT ist V.9b als Subjektsatz zu V.9a zu deuten; vgl. BARTHÉLEMY (1992) 613: "Cela a causé ta perte, ô Israël, que tu sois contre moi, contre ton secours."

<sup>27</sup> Es steht zwischen Pendens (+ Vokativ) und Bezugssatz; vgl. RUDOLPH (1966) 238.

<sup>28</sup> Das Pronomen wird nicht übersetzt, da die Objektstelle schon durch das Pendenselement gefüllt ist.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 59.

<sup>30</sup> Vgl. DINGERMANN (1948) 59; bzw. BARTHÉLEMY (1992) 607.

## Satzebene

- Syntagmenbindung:

Hos 7,4[a.]b.c

HT כלם מנאפים כמו תנור בערה מאפה ישבות מעיר מלוש בצק עד חמצתו  
 (a) *kull-a=m m'na'[']jipim* (b) *k'-mō tannūr bō\*irā* (c) *mi[']=ō\*ṗā*  
*yšbu(w)t mi'ir* (cl) *mīl=lūš bašiq ad humšat=ō*

LXX παντες μοιχευοντες ως κλιβανος καιομενος εις πεψιν κατακαυματος<sup>31</sup>  
 ἀπο της φλογος ἀπο φυρασεως στεατος ἕως του ζυμωθηναι αὐτο

Der Übersetzer muß sich mit einem schwer verständlichen HT abmühen<sup>32</sup>. Er konstruiert *B'R-G*, 'brennen', V.4b transitiv mit dem Objekt *ישבות מאפה*, das er als Constructus-Verbindung *ma'pē \*yašbūt(?)*<sup>33</sup>, 'das Gebackene (> zu Backende) des Ortes, wo man sitzt', auffaßt und frei mit *εις πεψιν κατακαυματος*, 'zum Erhitzen der Brandstätte', wiedergibt, wodurch V.4c an 4b angeschlossen wird<sup>34</sup>.

- Inkongruenz von Satzgliedern:

Hos 4,11a.12a

HT ויין ותירוש יקח לב עמי בעצו ישאל  
 (11a) *w' =yayn w' =firōš yiqqah lib[b]* (12a) *'amm=i b' =iṣ=ō yiš'al*

LXX και οἶνον και μεθυσμα ἔδεξάτο καρδια λαου μου -- ἐν συμβουλοις<sup>35</sup>  
 ἐπηρωτων

Wegen der Numerusinkongruenz zwischen den beiden Subjekten und dem singularischen Prädikat deutet der griech. Übersetzer *lib[b]* als Subjekt, zu dem er *'amm=i* aus V.12a zieht<sup>36</sup>, um eine determinierte Wortgruppe zu erhalten. Auch semantisch ist *LQH-G* mit dem Objekt *lib[b]*, 'den Verstand wegnehmen', eine ungewöhnliche Verbindung (→ Semantik)<sup>37</sup>.

- Fernstellung eines Satzglieds:

Hos 2,10c.dR<sup>\*38</sup>

HT וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל  
 (c) *w' =kasp hirbēi l-a=h w' =zahab (dR\*) 'asū l' =[h]a=ba'l*

LXX και ἀργυριον ἐπληθυνα αὐτη -- αὐτη δε ἀργυρα και χρυσα ἐποίησε  
 τη Βααλ

<sup>31</sup> Abweichend von der Konjektur *κατακαυματος* bei ZIEGLER z.St.

<sup>32</sup> Vgl. das o. A.9 Gesagte.

<sup>33</sup> Als sonst nicht bezeugte (und wohl auch nicht existente) Abstraktbildung der Basis *YŠB*, die hier aus dem Kontext gedeutet wird.

<sup>34</sup> In der LXX ist zwischen V.4a und V.4b möglicherweise wie im HT (Ersparung von *kull-a=m* in V.4b; Satzbund 1Ba, s.u. A.49) eine Satzgrenze zu ziehen, weswegen dieser Fall hier nicht berücksichtigt wird.

<sup>35</sup> So ZIEGLER z.St., gegen *συμβολοις*, 'Zeichen, Vorzeichen', in der Mehrzahl der Textüberlieferung, die an den HT angleicht.

<sup>36</sup> Beobachtet z.B. von DINGERMANN (1948) 25.

<sup>37</sup> Morphologisch läßt *lib[b]* eine Fortführung zu, ohne diese jedoch aufzudrängen. Im folgenden las die LXX wohl *b' =iṣā*, 'den Rat', was sie wegen ihres Verständnisses von V.12b (*ἀπαγγελεῖν*) personalisiert. Außerdem ändert sie das Verb in V.12a in den Plural.

<sup>38</sup> Für die eigene Zählung des asyndetischen Relativsatzes vgl. IRSIGLER, Syntax und Sprechaktanalyse, S.1. Die Sternmarkierung weist auf die Abweichung hin. Anders RICHTER, BH<sup>4</sup>: 10cR.

Das Objektglied  $w' = zahab$  ist vom zugehörigen  $w' = kasp$  durch das Prädikat und das Präpositionalobjekt getrennt<sup>39</sup>. Die LXX setzt dagegen die Konjunktion  $w' =$  vor  $zahab$  auf der Satzfügungsebene an<sup>40</sup>.

- Pendenskonstruktion:

Hos 13,5.6a

- HT אני ידעתוך כמדבר בארץ תלאכות כמרעיתם וישבעו  
 (5)  $'\text{anī yāda}^c\text{ū} = ka b' = [h]a = midbar b' = 'ar\dot{s} tal'ū *bōt$  (6aP)  $k' = mar^c\text{ū} - a = m$  (a)  $wa = yisba^c\text{ū}$   
 LXX ἔγω ἐποιμαῖνον σε ἐν τῇ ἐρημῷ ἐν γῆ ἀοικητῶ κατα τὰς νομας αὐτῶν -- καὶ ἐνεπλήσθησαν ...

Die Verbformation  $wa +$  Präfixkonjugation in V.6a führte dazu, daß der griech. Übersetzer das Pendenselement<sup>41</sup>  $k' = mar^c\text{ū} - a = m$ , 'ihrem Weiden gemäß', nicht als solches erkannt und zu V.5 gezogen hat<sup>42</sup>. Das semantisch offenere Prädikat  $YD^c - G$ , 'erkennen', wird von der Präpositionalverbindung her gefüllt<sup>43</sup> und erscheint als  $\text{ποιμαῖναι}$ , 'weiden' (zu V.6a.b  $\rightarrow$  Syntax, Satzfügungsebene).

- unvollständiger Satz:

Hos 7,5a.b

- HT יום מלכנו החלו שרים חמת מיין  
 (a)  $yōm\ malk-i = nū$  (b)  $hihlū\ \text{šar}[r]īm\ \text{hīmat}\ miy = yaγn$   
 LXX ἡμερᾶ<sup>44</sup> των βασιλεων ἡμων ἠρξαντο οἱ ἀρχοντες θυμουσθαι ἐξ οἴνου

Die LXX faßt  $yōm\ malk-i = nū$  nicht als einpoligen Nominalsatz<sup>45</sup>, sondern als Temporalangabe zu V.5b auf<sup>46</sup>.

Hos 10,12c.d

- HT יירו לכם ניר נעת לדורש את יהוה  
 (c)  $nūr\ la = kim\ nūr$  (d)  $w' = 'i[t]t$  (dI)  $l' = dru(w)\dot{s}$  'at YHWH  
 LXX φωτισατε ἑαυτοὺς φως γνωσης -- ἐκζητησατε τον κυριον

Der einpolige Nominalsatz V.12d wird von der LXX nicht akzeptiert, zu  $dī^c$  verlesen

<sup>39</sup> Für die Fernstellung mögen literarkritische Ursachen vorliegen; vgl. DINGERMANN (1948) 17; WOLFF (1961) 44.

<sup>40</sup>  $\text{ἀργυρα}$  nimmt  $\text{ἀργυριον}$  auf,  $\text{αὐτῇ}$  ist frei ergänzt; vgl. DINGERMANN (1948) 17. Für  $\text{‘asū}$  hat die LXX wohl den Infinitiv absolutus  $\text{‘asō}$  gelesen; vgl. z.B. RUDOLPH (1966) 63.

<sup>41</sup> Vgl. dazu GROB (1987) 93.94 A.24.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. NYBERG (1935) 102.

<sup>43</sup> Es kann sich dabei um eine Ausdeutung handeln oder um eine vom Kontext nahegelegte Verlesung zu  $n'ī^c\text{ū} = ka$  (Lesung zweier Yōd als eines; Verlesung  $\daleth > \daleth$ ); so z.B. DINGERMANN (1948) 61.

<sup>44</sup> ZIEGLER z.St., hat  $\text{ἡμεραι}$  nach der Mehrzahl der Textzeugen. S. aber u. A.46.

<sup>45</sup> So verstehen ihn die Masoreten und RICHTER, BH<sup>1</sup>.

<sup>46</sup> Die Textform der LXX ist dabei restituert; vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 38. Die meisten griech. Mss bieten sekundär  $\text{ἡμεραι}$  bzw.  $\text{αἱ ἡμεραι}$  (vgl. ZIEGLER z.St.), wobei sie der Satzgrenze des HT folgen. In V.5b leitet die LXX  $\text{החלו}$  von  $\text{HLL-H}$ , 'anfangen', ab (gegenüber  $\text{HLY-H}$  'schwach, kraftlos machen' im HT), und muß demnach  $\text{חלמח}$  als Infinitiv constructus von  $\text{YHM-G}$  in der Bedeutung 'zornig werden' ansetzen; vgl. DINGERMANN ebd.

(Verlesung  $\aleph > \daleth$ )<sup>47</sup> und an V.12c angeschlossen<sup>48</sup>.

### Satzfugungsebene

- Ersparungskonstruktion:

Hos 8,11[a].b.c

- HT כִּי הִרְבָּה אַפְרַיִם מִזְבִּיחֹתָ לְחַטָּא הִיוּ לוֹ מִזְבַּחַת לְחַטָּא  
(a) *kā hirbā ʔPRYM mizbiḥōʔt* (bI) *l' = ḥiḥōʔ* (b) *hayū l = ḥō* (c) *mizbiḥōt*  
(cI) *l' = ḥiḥōʔ*  
LXX ὅτι ἐπληθύνεν Ἐφραϊμ θυσιαστήρια εἰς ἁμαρτίας ἐγένοντο αὐτῷ θυ-  
σιαστήρια ἡγαπημένα

V.11a und b bilden im HT ein Satzgefüge der Kategorie 3A1cd<sup>49</sup>. Das Subjekt *mizbiḥōʔt* aus V.11a gilt dabei auch für V.11b. Die pointierte Wiederholung von Subjekt und Infinitiv in V.11c setzt das Prädikat und das Präpositionalobjekt aus V.11b voraus. Es handelt sich um einen Erweiterten Satz des Typs 1A1<sup>50</sup>. Die LXX füllt die Ersparung in V.11b auf, indem sie *mizbiḥōt* aus V.11c hinzunimmt. Um eine Wiederholung zu vermeiden, ersetzt sie den zweiten Infinitiv durch einen Kontexteintrag aus V.13a<sup>51</sup>.

Hos 8,13[a].b.c

- HT זָבַחִי הִכְהִי יוֹבְחוֹ בִּשְׂרָר וַיֹּאכְלוּ  
(a) *zábāḥē habhabayʔt yizbāḥū* (b) *bašar* (c) *wa = yōʔ* *kiḥū*  
LXX ... διότι ἔαν θυσωσι θυσίαν και φαγωσι κρεα

V.13a und b sind im HT durch eine Ersparungskonstruktion (Erweiterter Satz 1A1) miteinander verbunden<sup>52</sup>. In V.13c ist das Objekt *bašar* aus V.13b erspart, wodurch zwi-

<sup>47</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 52.

<sup>48</sup> Da ein anschließender Infinitiv überladen wirkt, wird V.12dI in Angleichung an V.12a-c imperativisch formuliert; vgl. z.B. HARPER (1905) 350.

<sup>49</sup> Angewandt wird die Terminologie des von Prof. Dr. Hubert IRISGLER beschriebenen Systems 'übergreifender Satzformen'; vgl. ders. (1993) 81-96. Dazu zählen (bei absteigender Enge der Bindung) der 'Erweiterte Satz' (ES), der 'Satzbund' (SB) und (bei formaler Über- bzw. Unterordnung) das 'Satzgefüge' (SG); vgl. aaO, 87ff.92ff.95f. Die einzelnen Gruppen von ES und SB werden durch Ziffern nach absteigender Enge der Bindung gegliedert, also ES1 (vollständiger Satz + elliptischer Satz), ES2 (Leitverb + Modifikatorverb), ES3 (Ersparung bei Kontaktstellung der Prädikate, gleicher Satzart und gleichem Subjekt), SB1 (Ersparung bei Sperrstellung der Prädikate oder ungleichartigen Sätzen und gleichem Subjekt), SB2 (Ersparung bei verschiedenem Subjekt), SB3 (Ersparung im Gesprächskontext), SB4 (Valenzbindung von Sätzen an Sätze mit Wahrnehmungs- oder Redeverben), SB5 (gemeinsame Bindung von Sätzen an einen anderen Satz). Beim SG bezeichnen die Ziffern 1-4 die Art der Fügung des subordinierten Satzes. Weitere Untergliederungen werden mit Großbuchstaben vorgenommen (z.B. ES1A vs. ES1B). Schließlich bezeichnen Kleinbuchstaben die Position des nur einmal ausgedrückten Elements vor ("a"), hinter ("b") oder zwischen ("c") den Prädikaten bzw. die zusätzliche Aufnahme von Elementen durch Proformen ("d"); vgl. dazu aaO, 87 u. A.11. *kī* ist hier als unterordnende Konjunktion ("SG3") eines Begründungssatzes verstanden, der vor ("A") dem asyndetisch anschließenden ("I") Hauptsatz steht. Die Masoreten setzen den *Atnah* nach V.11bI, wodurch V.a.bI und V.b.c.cI tautologisch werden.

<sup>50</sup> S.o. A.49. Es handelt sich um einen elliptischen Satz ("ES1"), bei dem der vollständige Verbal-satz ("A") voransteht ("I").

<sup>51</sup> In der LXX zu V.12 gehörig. S.u. bei Satzgefüge.

<sup>52</sup> Vgl. RICHTER, BH<sup>1</sup> Korrekturliste, gegenüber der gedruckten Ausgabe.

<sup>53</sup> S.o. A.49 und 50. Erspart ist das Prädikat *yizbāḥū* in V.13b.

schen beiden Sätzen ein Satzbund 1Ba konstituiert wird<sup>54</sup>. Der griech. Übersetzer setzt sich über die Wortfolge hinweg und zieht *bašar* als Objekt zu *wa=yō(°)kilū* in V.13c<sup>55</sup> (zu V.12b.13a → Syntax, Satzfügungsebene, Satzgefüge).

Hos 9,4b.c

HT ולא יערבו לו זבחיָהם כלהם אונים להם

(b) *w' = lō(°) yi' rābū l = ̄ō zābāhē = him* (c) *k' = lahm ̄u(w)nīm<sup>56</sup> la = him*

LXX και οὐχ ἡδυναν αὐτω -- αἱ θυσιαὶ αὐτῶν ὡς ἄρτος πενθούς αὐτοῖς

V.4c ist im HT, nicht aber nach der masoretischen Akzentsetzung<sup>57</sup>, ein unvollständiger Nominalsatz, dessen Subjekt erspart ist und aus V.4b eingetragen werden kann (Satzbund 1Bc<sup>58</sup>). Die Zwischenstellung des gemeinsamen Subjekts *zābāhē = him* bot der LXX die Möglichkeit, es zu V.4c zu ziehen, um einen vollständigen Satz zu erlangen<sup>59</sup>.

Hos 10,6a.b

HT גם ארתו לאשור יובל מנתה למלך ירב

(a) *gam ̄ōt = ̄ō l' = ̄šWR yūbal* (b) *minhā l' = malk yarib*

LXX και αὐτον εἰς Ἀσσυριοὺς δησαντες ἀπηνεγκαν ξενία τῷ βασιλεὶ Ἰαριμ

Die LXX deutet יובל als Aktivform *yōbī\*lū\** (von *YBL-H* 'tragen, bringen')<sup>60</sup>, mit der sie das ersparte Subjekt in V.6b (Satzbund 1Ba<sup>61</sup>) auffüllt<sup>62</sup>, die sie zugleich aber auch auf V.6a bezieht<sup>63</sup>.

Hos 13,11[a.].b.12a

HT אתן לך מלך כאפי ואקח כעברתי צרור עון אפראם

(11a) *'ittin l' = ka malk b' = ̄app = ̄ī* (b) *w' = 'iqqaḥ b' = 'ibrat = ̄ī* (12a) *šarūr 'āwō\*n ̄PRYM*

LXX και ἔδωκα σοὶ βασιλεῖα ἐν ὄργῃ μου και ἔσχον ἐν τῷ θυμῷ μου συστροφῆν ἀδικίας -- Εφραιμ ...

<sup>54</sup> S.o. A.49. Es handelt sich um ungleichartige Sätze (x + [Präfixkonjugation]; wa + Präfixkonjugation) mit gleichem Subjekt ("SB1B"). Angesichts der poetischen Gestaltung des Textes erscheint eine Deutung von *bašar* als Pendens zu V.13c nicht angebracht; vgl. auch die Akzentsetzung der Masoreten. Ähnliche Pendensfälle behandelt GROS (1987) 30f.

<sup>55</sup> Er liest *w' = yō(°)kilū*; vgl. JEREMIAS (1983) 103, der dies für den HT übernimmt.

<sup>56</sup> Vgl. RICHTER, BH<sup>1</sup> Korrekturliste, gegenüber der gedruckten Ausgabe.

<sup>57</sup> Vgl. BARTHÉLEMY (1992) 562, der die masoretische Einteilung übernimmt. Für 'RB III-G, 'an-genehm sein', mit dem Subjekt *zabḥ* vgl. Jer 6,20; ähnlich noch Mal 3,4 (Subjekt *minhā*).

<sup>58</sup> S.o. A.49 und 54. Die Ungleichartigkeit der Sätze besteht hier in der Abfolge w-x-Präfixkonjugation - Nominalsatz.

<sup>59</sup> Vgl. NYBERG (1935) 68; ZIEGLER z.St. Das Subjekt von V.4a (die Efraimiten) gilt dann auch für V.4b. Die Verbindung von ἡδυνεῖν mit Dativ ist hebräisierend. Nāhame man im Griechischen eine Apo-koinou-Konstruktion (vgl. BLAB-DEBRUNNER, 409 [§ 479]) an, entsprächen die Satzgrenzen dem HT.

<sup>60</sup> Vgl. z.B. HARPER (1905) 342. Möglich wäre auch indefinites *yōbī\*l*. Der griech. Aorist entspricht V.5b.d.

<sup>61</sup> S.o. A.49 und 54. Erspart ist *\*hū(°)* (< ̄ōt = ̄ō V.6a).

<sup>62</sup> Der klassifizierende Nominalsatz V.6b wird so zum Verbalsatz und das Prädikat *minhā* zum Objekt *ξενία*. Falls im HT V.6b als prädikatives Adnominale zum grammatischen Subjekt in V.6a aufzufassen ist (wofür aber Parallelen fehlen), müßte dieser Fall ausscheiden. Bei Annahme zweier Sätze steht V.6b in der Funktion eines Adnominals.

<sup>63</sup> Sie nimmt für das Prädikat double-duty Funktion an und gibt es in V.6a frei mit *δησαντες*, 'bindend', wieder.

Die LXX übergeht die Ersparung des Objekts von V.11a in V.11b (Erweiterter Satz 3c)<sup>64</sup> und liest *širōr* 'āwō\*n, 'ein Bündel der Schuld', als Constructus-Verbindung, um ein Objekt für V.11b zu gewinnen<sup>65</sup> (zu V.12a.b → Sekundäre Veränderungen).

- Satzgefüge:

Hos 8,12[a.].b.13a

HT אכתוב לו רבו תורתִי כמו זר נחשבו זבחי הבהבי יזבחו  
(12a) <sup>2</sup>iktu(w)b<sup>k</sup> l=ō ribbō<sup>k</sup> tōrat=ī (b) k' -mō zār nihšabū (13a) zābāhē  
habhabay<sup>66</sup> yizbāhū

LXX καταγραφω αὐτῶ πληθος και τα νομματα αὐτου εἰς<sup>67</sup> ἄλλοτρια ἐλογισθησαν θυσιασθηρια τα ηγαπημενα -- διουτι εαν θυσωσι θυσιασ

Das im HT zwischen V.12a (Präfixkonjugation-x) und 12b (x-Suffixkonjugation) vorliegende Bedingungsgefüge (Satzgefüge 1A1c<sup>68</sup>) wird von der LXX nicht erkannt. Die Wiedergabe der Prädikate mit Futur bzw. Aorist verhinderte die Aufnahme des Objekts von V.12a als Subjekt in V.12b. An dessen Stelle wurde aus *zābāhē habhab-a[y]=y*, 'Geschenkopfer(?)' (von *YHB* + Suffix *-ay*<sup>69</sup>; gelesen als *zābāhē* [<sup>a</sup>]hbā [V.13] kī; Verlesung כ > כ; Ergänzung von א<sup>70</sup>), ein Subjekt für V.12b gewonnen<sup>71</sup>.

Hos 13,6a.b.[c]

HT כמרעיתם וישבעו ושבעו וירם לבם  
(aP) k' =mar<sup>c</sup>ū-a=m (a) wa=yiśba<sup>c</sup>ū (b) śabi<sup>c</sup>ū (c) wa=yarum libb-a=m

LXX ... και ἐνεπλησθησαν εἰς πλησμονην και ὑψωθησαν αἱ καρδιαι αὐτῶν

Nach der Ausklammerung des Pendenselements aus V.6a (→ Syntax, Satzebene) faßt die LXX V.6b nicht als Nebensatz eines Satzgefüges 1A2 mit V.6c<sup>72</sup> auf, da er sonst eine Wiederholung von V.6a darstellen würde. Sie liest einen V.6a verstärkenden Infinitiv absolutus שבוע (Umstellung von ו und ע)<sup>73</sup>.

- Asyndese:

Hos 9,8a.b

HT צפה אפרים עם אלהי נביא  
(a) šō\*<sup>p</sup>ā <sup>2</sup>PRYM (b) <sup>c</sup>im[m] <sup>2</sup>ilō\*h-a[y]=y<sup>74</sup> nabī(<sup>2</sup>)

<sup>64</sup> S.o. A.49. Die Prädikate stehen in Kontaktstellung (ohne dazwischentreitendes Subjekt; "ES3") mit dem nur einmal ausgedrückten Element in Zwischenstellung ("c").

<sup>65</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 62. Zur Wiedergabe vgl. Hos 4,19a.

<sup>66</sup> S.o. A.52.

<sup>67</sup> Gegen die Konjektur ὡς bei ZIEGLER z.St. Das von allen Mss bezeugte εἰς kann freie Wiedergabe sein, wie ZIEGLER (1943) 383, selbst zugibt.

<sup>68</sup> S.o. A.49. Es handelt sich um einen asyndetisch gefügten Nebensatz ("SG1") vor ("A") einem asyndetisch angeschlossenen Hauptsatz ("1") mit einem einmal ausgedrücktem Element in Zwischenstellung ("c").

<sup>69</sup> Vgl. dazu B-L, 502 (§ 61d); HAL, 18.

<sup>70</sup> NYBERG (1935) 66, setzt als Vorlage der LXX זבחי אהבה כִּי (gelesen als זבחי אהבה כִּי) an.

<sup>71</sup> Die Wiedergabe von hebr. *zabḥ*, 'Opfer', mit griech. *θυσιασθηριον*, 'Altar', erfolgte in Angleichung an V.11a.

<sup>72</sup> S.o. A.49. Gegeben ist ein asyndetischer Nebensatz ("SG1") vor ("A") einem mit *wa*= gefügten Hauptsatz ("2").

<sup>73</sup> Vgl. z.B. RUDOLPH (1966) 238.

<sup>74</sup> Das enklitische Personalpronomen 1.P.sg. am pluralischen maskulinen Nomen wird in der Tran-

LXX σκοπος Εφραιμ μετα θεου -- προφητης ...

Das Fehlen von Satzfügungsmerkmalen und finiten Verbformen führt zur Einbeziehung von *'im[m]* <sup>2</sup>*ilō\*h-a[y]*=y in V.8a<sup>75</sup> (zu V.8b.c → Sekundäre Veränderungen).

Hos 11,8e.f

HT נהפך עלי לבי יחד נכמרו נחומי

(e) *nihpak* <sup>c</sup>*al-a[y]*=y<sup>76</sup> *libb=ī* (f) *yaḥd nikmārū nih[h]ūm-a[y]*=y<sup>77</sup>

LXX μετεστραφη ή καρδια μου εν τω αυτω -- συνεταραχθη ή μεταμελεια μου

Das Adverb *yaḥd* am Beginn von V.8f wird in der LXX zu V.8e gezogen<sup>78</sup>. Um eine Überladung des Satzes mit Präpositionalverbindungen zu vermeiden, wird <sup>c</sup>*al-a[y]*=y, das in reflexiver Funktion steht, nicht übersetzt<sup>79</sup>.

Textebene

- unvorbereitetes Zitat:

Hos 9,7c.d.e

HT ידעו ישראל אניל הנביא משגע איש הרור

(c) *yidi'ū YŠR'L* (d) <sup>2</sup>*wīl ha=naḇī(ʔ)* (e) *m'šugga' ʔš ha=rūh*

LXX και κακωθησεται Ισραηλ ωσπερ ο προφητης ο παρεξεστηκως ανθρωπος ο πνευματοφορος

Das Zitat V.7d.e wird in der LXX nicht als solches erkannt und als Vergleichsausdruck an V.7c angeschlossen<sup>80</sup>.

Stilistik

- Wiederaufnahme eines Satzes:

Hos 11,8c.d

HT איך אתנך כאדמה אשימך כצבאים

(c) <sup>2</sup>*ē-k ʔittin=ka k' =<sup>2</sup>DMH* (d) <sup>2</sup>*āšim=ka k' =SB<sup>2</sup>YM*

LXX τι σε διαθω -- ως Αδαμα θησομαι σε και ως Σεβωιμ

Da der griech. Übersetzer V.8c als Wiederaufnahme von V.8a <sup>2</sup>*ē-k ʔittin=ka* interpretierte, stellte er den Vergleichsausdruck *k' =<sup>2</sup>DMH* von V.8c nach V.8d um und fügte daraufhin vor dem parallelen Ausdruck am Satzende *και* ein<sup>81</sup>.

skription nicht in Eckklammern gesetzt, um seine morphologische Qualität anzudeuten; anders RICHTER, BH<sup>1</sup>.

<sup>75</sup> So auch MT (Atnach!). ŠPY-G, 'spähen, lauern', läßt sich jedoch nicht mit *'im[m]* fügen; vgl. G-B, 595 (םל 1c). Die LXX faßt daher *σκοπος Εφραιμ* als Subjekt auf; vgl. WOLFF (1961) 193.

<sup>76</sup> S.o. A.74.

<sup>77</sup> S.o. A.74.

<sup>78</sup> Beide Sätze beginnen dann mit dem Verb. Die Präpositionalverbindung *εν τω αυτω*, 'zur selben Zeit', stellt V.8e-f auf die gleiche Zeitstufe wie V.8d.

<sup>79</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 56.

<sup>80</sup> Vorausgesetzt ist eine Verlesung von *ha=naḇī(ʔ)* zu *k' =naḇī(ʔ)* (ן > כ) und von *yidi'ū* zu *yifru' [ʔ]ū* (von R<sup>c</sup>-N 'schlecht behandelt werden'; ַ > ֹ; für beides vgl. PATTERSON [1890/91] 212), sowie ein Verzicht auf die Wiedergabe von <sup>2</sup>*wīl*, 'töricht', das wohl als Adverb verstanden wurde. Die Artikelsetzung im Griechischen beruht auf einer Angleichung des ersten an das appositionelle zweite Glied (im Hebr. determinierte Constructus-Verbindung).

<sup>81</sup> Zur Beschreibung vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 56. Diese Deutung setzt im HT eine zusätzli-

## Semantik

### Verb

- Verwechslung mit Homonym:

Hos 4,5b.c

HT וכשל גם נביא עמך לילה ודמיתִי אִמְךָ

(b) *w' = kašal gam nabī(ʔ) ʿimm=ka layl-a(h)* (c) *w' = damīti ʿimm-i=ka*

LXX και ἀσθενήσει και προφητης μετα σου -- νυκτι ὠμοιωσα την μητερα σου

Anstelle von *DMY* II-G, 'vernichten'<sup>82</sup>, liest die LXX *DMY* I-D, 'vergleichen'<sup>83</sup>, und zieht deshalb *layl-a(h)* unter Übergehing der Konjunktion *w' =* als Dativobjekt *νυκτι* zu *V.5c*<sup>84</sup>.

- unbekannte Bedeutung:

Hos 4,14g.15a

HT ועם לא יבין ילבט אם זנה אתה ישראל

(14g) *w' = ʿam[m] (gR) lō(ʔ) yabīn (g) yillabūt (15a) ʿim zō\*nā ʿattā (aV) YŠRʿL*

LXX και ὁ λαος οὐ συνιών συνεπλεκετο μετα πορνῆς -- συ δε Ισραηλ ...

Da die Basis *LBṬ-N*, 'zu Fall kommen'<sup>85</sup>, dem griech. Übersetzer nicht geläufig war<sup>86</sup>, interpretierte er sie nach dem Kontext als *συμπλεκειν* 'sich vereinigen'<sup>87</sup>. Das obligatorische Präpositionalobjekt wird aus *ʿim zō\*nā* V.15a (gelesen oder gedeutet als *ʿim[m] zō\*nā*<sup>88</sup>) gewonnen (zu den Auswirkungen auf die folgenden Sätze → sekundäre Veränderungen).

Hos 10,12e.f

HT עד יבוא ויִרְבֶּה צדק להם

(e) *ʿad yabō(ʔ) (f) w' = yō\*rā ʿadq la=kim*

LXX ἕως του ἔλθειν γεννηματα δικαιοσυνης ὑμῶν

Die LXX kennt *YRY* II-H, 'regnen lassen', nicht und nimmt dafür *yōrā*, 'Frühregen', in der Constructus-Verbindung *\*yōrē(h) ʿadq* an (Verlesung *ʾ > ʿ* und *ʿ > ʾ*)<sup>89</sup>, was sie frei mit *γεννηματα*, 'Früchte', wiedergibt. Dies führt zur Einbeziehung von V.12f in V.12e.

che Satzgrenze voraus (V.8c\*d\*.d\*: ES1A1 Verbalsatz + elliptischer Satz; s.o. A.49).

<sup>82</sup> Vgl. HAL, 216 (dort *DMY* III).

<sup>83</sup> Z.B. wird auch in Hos 4,6a *DMY* II-N von der LXX als *DMY* I-N interpretiert; vgl. DINGERMANN (1948) 24.

<sup>84</sup> Vgl. DINGERMANN (1948) 24, der allerdings die Deutung von *layl-a(h)* als *l' = layl-a(h)* voraussetzt, was nicht notwendig ist. Das Übergehen der Konjunktion eröffnet die Möglichkeit, V.5c in Angleichung an V.6a mit Aorist wiederzugeben.

<sup>85</sup> Sonst nur in Spr 10,8.10 belegt; vgl. HAL, 491.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. MURAOKA (1983) 53.

<sup>87</sup> Vgl. *συμμιγνῆναι*, 'sich vermischen', in V.14e; vgl. PATTERSON (1890/91) 195.

<sup>88</sup> In Angleichung an *ʿim[m] zō\*nā* in V.14e; vgl. PATTERSON (1890/91) 195; MURAOKA (1983) 53.

<sup>89</sup> Auch in Hos 6,3fR\* (zur Satzbezeichnung s.o. A.38) deutet sie *YRY* II-H als Nomen.

Hos 12,1b.c

HT ובמרמה בית ישראל ויהודה עד רך עם אל

(b)  $w' = b' = \text{mir}m\bar{a} \text{ b}\bar{e}t \text{ Y}\bar{S}R^2L$  (c)  $w' = \text{YHWDH } \acute{o}^*d \text{ r}\bar{a}d \text{ } \acute{e}im[m] \text{ } \acute{i}l$

LXX και ἐν ἀσβεβειας οἶκος Ἰσραηλ και Ἰουδα -- νυν ἐγνω αὐτοὺς ὁ θεός

Wegen der Seltenheit des Verbs *RūD*, 'umherstreifen'<sup>90</sup>, dessen Identifikation hier durch das Fehlen eines grammatischen Morphems erschwert wird, verlas der griech. Übersetzer den HT zu עת ידעם,  $\acute{e}att-a \text{ y}\bar{a}d\acute{a}c \text{ } -a = m$  (Verlesung רך > יתי<sup>91</sup> und geänderte Worttrennung)<sup>92</sup> und zog daraufhin  $w' = \text{YHWDH}$  als paralleles Glied zu  $\text{Y}\bar{S}R^2L$  zu V.1b<sup>93</sup>.

- asyndetische Folge zweier Verben:

Hos 7,15a.b

HT ואני יסרתי חזקתי זרועתם

(a)  $w' = \acute{a}n\bar{i} \text{ yissar}\bar{t}\bar{i}$  (b)  $\text{hiz}z\bar{a}q\bar{t}\bar{i} \text{ z}\bar{i}r\bar{o}^{\acute{e}} \acute{o}^*t \text{ } -a = m$

LXX και ἐγω κατισχυσα τοὺς βραχίονας αὐτῶν

Der griech. Übersetzer verzichtete auf die Wiedergabe von *YSR-D*, 'züchtigen', in V.15a, um eine unnötige Doppelung mit V.14d zu vermeiden, wo er יסרוו als  $\text{yu}(w)\text{ssar}\bar{u}$  (von *YSR-D*<sub>pass</sub>; Vertauschung ו und י oder Defektivschreibung in der Vorlage) ansetzte<sup>94</sup>.

Hos 9,8d.9a[b]

HT משטמה בבית אלהיו העמיקן שחתו כימי הגבעה

(8d)  $\text{ma}\bar{s}t\bar{i}m\bar{a} \text{ } b' = \text{b}\bar{e}t \text{ } \acute{i}l\bar{o}^*h \text{ } -a(y) = w$  (9a)  $\text{h}\bar{i} \text{ } \acute{m}\bar{i}q\bar{u}$  (b)  $\text{\textit{ših[h]it}\bar{u} \text{ } k' = \text{y}\bar{a}m\bar{e} \text{ } ha = GB^{\acute{e}} \text{ } -\bar{a}}$

LXX μανιαν ἐν οἰκῶ θεου κατεπηξαν -- ἐφθάρησαν κατα τας ἡμερας του βουου

Die LXX deutet V.9a.b nicht als verbalen Aussagerahmen aus Modifikatorverb und modifiziertem Verb (Erweiterter Satz 2A)<sup>95</sup>, sondern zieht  $\text{h}\bar{i} \text{ } \acute{m}\bar{i}q\bar{u}$  (von *MQ-H* 'tief machen') als Prädikat zum Nominalsatz V.8d<sup>96</sup>.

- semantisch benachbarte Verben:

Hos 4,3a.b

HT על כן תאכל הארץ ואמלל כל יושב בה בחית השדה ובעוף השמים

(a)  $\acute{e}al \text{ } k\bar{i}n \text{ } t\bar{i}^3\text{bal} \text{ } ha = \acute{a}r\bar{s}$  (b)  $w' = \acute{u}n\text{lal} \text{ } kul[l] \text{ } y\bar{o}\bar{s}\bar{i}b \text{ } b \text{ } -a = h \text{ } b' = \text{h}\bar{a}y\bar{a}t \text{ } ha = \acute{s}a\bar{d}\bar{a} \text{ } w' = b' = \acute{e}o\bar{p} \text{ } ha = \acute{s}am\bar{a}y\bar{m}$

LXX δια τουτο πενθησει ἡ γη συν πασιν τοις κατοικοῦσιν αὐτην συν τοις θηριοις του ἀγρου και συν τοις ἐρπετοις της γης και συν τοις πετεινοις του οὐρανου

<sup>90</sup> *RūD-G* ist sonst nur in Jer 2,31, *RūD-H* nur in Gen 27,40; Ps 55,3 belegt.

<sup>91</sup> Der Abstrich von ך wurde als linker senkrechter Strich eines ך gedeutet.

<sup>92</sup> So schon CAPPELLUS 1650 (nach BARTHÉLEMY [1992] 597).

<sup>93</sup> Vgl. z.B. BARTHÉLEMY (1992) 597.

<sup>94</sup> Die LXX gibt dies mit ἐπαυθησας wieder, während die Masoreten dort *Sūr-G* vokalisieren. Vgl. dazu z.B. DINGERMANN (1948) 39f.

<sup>95</sup> S.o. A.49. Zur Terminologie vgl. IRISGLER (1993) 88; vgl. auch z.B. G-K, 404 (§ 120g).

<sup>96</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 46. Dies wird auch durch die Verbindung von *μανια* als Subjekt mit dem passivischen Prädikat ἐπληθυνθη in V.7f nahegelegt.

<sup>97</sup>BL-G, 'trauern', in V.3a und <sup>98</sup>ML-D<sub>pass</sub>, 'vertrocknen', in V.3b gehören zum gleichen semantischen Bereich<sup>97</sup>. Der griech. Übersetzer faßte beide in eine Verbform (*πενθεῖν* 'trauern'<sup>98</sup>) zusammen und glättete den Übergang von V.3a zu 3b durch die kontextgerechte Einfügung von *συν*<sup>99</sup>.

[+ Nomen]

- ungewöhnliche Verbindung von Verb und Nomen:

Hos 4,11a.12a → Syntax

Nomen

- im Kontext nicht vorbereitetes Nomen:

Hos 8,9b.c

HT פָּרָא כּוֹדֵד לּוֹ אַפְרִים הַתְּנוּ אַהֲבִים  
(b) *par* <sup>2</sup>*bōdid* *l=ō* (c) <sup>2</sup>PRYM *hitnū 'āhabīm*  
LXX ἀνεθαλε καθ' ἑαυτον Εφραιμ -- δωρα ἡγαπησαν

Das Wortspiel zwischen *par*<sup>2</sup>, 'Wildesel', und <sup>2</sup>PRYM wird von der LXX nicht erkannt. Sie deutet פָּרָא als Verbform von PR<sup>2</sup>-G in der Bedeutung 'Frucht bringen'<sup>100</sup> und zieht deshalb <sup>2</sup>PRYM als Subjekt zu V.9b<sup>101</sup>.

- geläufige Folge zweier Nomina:

Hos 10,7a.b

HT נִדְמָה שְׁמֵרוֹן מַלְכָּה כִּקְצֵף עַל פְּנֵי מַיִם  
(a) *nidmā šMRWN* (b) *malk-a=h k' =qasp 'al pānē maym*  
LXX ἀπερριψε Σαμαρεια βασιλεα αὐτης ὡς φρυγανον ἐπι προσωπου ὕδατος

Die Wortfolge *šMRWN* - *malk* assoziiert wegen der häufigen Verbindung *malk* + Ortsnamen eine enge Zusammengehörigkeit beider Wörter<sup>102</sup>. Die LXX realisiert diese als Subjekt-Objekt-Beziehung, indem sie dafür *DMY* II-N, 'vernichtet werden', aktivisch deutet<sup>103</sup>. V.7b wird so in V.7a einbezogen.

Hos 13,15b.c

HT כּוֹא קְדִים רוּחַ יְהוָה מִמְדַּבֵּר עֲלָה  
(b) *yabō(°) qadīm* (c) *rūh YHWH mim =midbar °ō\*lā*  
LXX ἐπαξει καυσωνα ἀνεμον κυριος ἐκ της ἐρημου ἐπ' αὐτον

<sup>97</sup> Vgl. NISSINEN (1991) 96f.

<sup>98</sup> *πενθεῖν* kann auch sonst für <sup>2</sup>ML-D<sub>pass</sub> stehen; vgl. Jes 16,8; 19,8; 24,4,7; 33,9.

<sup>99</sup> Vgl. zur Abhängigkeit der LXX vom HT und zur sekundären Einfügung von *συν* MURAOKA (1983) 30.

<sup>100</sup> Als Nebenform zu PRY-G. Vgl. PR<sup>2</sup>-H in Hos 13,15. Vgl. z.B. DINGERMAN (1948) 42.

<sup>101</sup> Vgl. z.B. NEEF (1986) 213. Der Wechsel der Wortklassen in V.9c beruht auf der Deutung von TNY-H als Denominativum von *'itnā*, 'Dirnenlohn' (vgl. Hos 2,14), als 'Dirnenlohn annehmen' (vgl. WOLFF [1961] 168.170) und von אַהֲבִים als Partizip m.pl. bei freier Wiedergabe.

<sup>102</sup> Für *malk šMRWN* vgl. 1Kön 21,1 und 2Kön 1,3. Auch die Masoreten stellen *malk-a=h* zu V.7a (Atnah!).

<sup>103</sup> Die Entsprechung *DMY* II-N mit dem Passiv von *ἀπορριπτεῖν* findet sich noch in Hos 10,15(2mal); Ob 5; und Jer 47,5; vgl. BARTHÉLEMY (1992) 575.

Die LXX nimmt für *qadīm rūḥ* wie für die geläufige Verbindung *rūḥ qadīm*<sup>104</sup> die Bedeutung 'Ostwind' an. Dabei wird *qadīm rūḥ* als Objekt und das von *rūḥ* nunmehr getrennte *YHWH* als Subjekt aufgefaßt. Dies setzt die Lesung *yabī(ʿ)* für das Prädikat (Verlesung ʾ > ʿ) und <sup>c</sup>*al=ō(h)* anstelle von <sup>c</sup>*ō\*lā* voraus<sup>105</sup>.

### Pronomen

- mehrfache Pronominalisierung:

Hos 13,2c.d

- HT מעשה חרשים כלה להם הם אמרים זכחי אדם  
(c) *ma<sup>c</sup>šē(h) ḥar[r]āšim kull=ō(h)* (d) *la=him him ʿō\*mirīm zō\*biḥē*  
*adam*  
LXX έργα τεκτωνων συντετελεσμενα αυτοις -- αυτοι λεγουσι -- θυσατε  
*ἀνθρωπους*

Da *la=him* in V.2d in reflexiver Funktion neben *him* redundant erschien<sup>106</sup> und ein Bezug auf *massikā/ʿāšabīm* V.2b wegen des in der LXX folgenden Imperativs<sup>107</sup> nicht möglich war, wurde es als Objekt zu V.2c hinzugenommen<sup>108</sup>.

### Sekundäre Veränderungen

- Auswirkungen verschobener Satzgrenzen:

Hos 4,15a.b.c

- HT אם זנה אתה ישראל אל יאשם יהודה ואל תבאו הגלגל  
(a) *'im zō\*nā' attā (aV) YŠR'L* (b) *'al yi'sam YHWDH* (c) *w' = 'al*  
*tabō\*ū ha=GLGL*  
LXX ... ου δε Ισραηλ μη αγνοει -- και Ιουδα μη εισπορευεσθε εις Γαλαγαλα

Nach der Herauslösung von *'im zō\*nā* aus V.15a (→ Semantik, Verb) wird *'attā YŠR'L* mit *'al yi'sam* V.15b verbunden und die Verbform wegen des Vokativs in die 2.P. geändert. Auch *YHWDH* V.15b wird als Vokativ angesetzt, der für V.15c fungiert. Die satzeinleitende Konjunktion *w' = /και* V.15c wird deshalb um ein Wort vorgezogen<sup>109</sup>.

Hos 9,6b.c.d.e

- HT מצרים תקבצם מן תקברם מחמד לכספם קמוש יירשם  
(b) *MŠR-aym t'qabbīṣ-i=m* (c) *MP t'qabbīr-i=m* (d) *maḥmad l' =kasp-*  
*a=m* (e) *qimmoṣ yīraṣ-i=m*  
LXX ... και ἐκδεξεται αὐτους Μεμφις -- και θαψει αὐτους Μαχμας -- το  
*ἀργυριον αὐτων ὀλεθρος κληρονομησει*

Die Abtrennung von *MŠR-aym* (→ Morphologie) führt dazu, daß *MP* V.6c als Subjekt zu

<sup>104</sup> Vgl. Ex 10,13 (2mal); 14,21; Jer 18,17; Ez 17,10; 19,12; 27,26; Jona 4,8; Ps 48,8.

<sup>105</sup> Für beides vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 63, der aber <sup>c</sup>*al-a(y)=w* für <sup>c</sup>*ō\*lā* ansetzt. Man kann mit dem HT auskommen, die ungrammatische Form wurde nach der korrekten gedeutet.

<sup>106</sup> Vgl. schon *la=him - ἐαυτοις* in V.2b.

<sup>107</sup> Die LXX las *zibḥū* (Verlesung ʿ > ʾ) und setzte so nochmals eine Satzgrenze an; vgl. z.B. BARTHÉLEMY (1992) 607f.

<sup>108</sup> Die verschobene Satzgrenze notiert NEEF (1986) 213. Die LXX gewann in V.2c aus *kull=ō(h)* ein Prädikat *kullā* (von *KLY-D<sub>pass</sub>* 'vollendet werden'); vgl. HARPER (1905) 392. Ähnliche Verlesungen finden sich in Nah 2,1; Mal 3,9; Jer 13,19; und Ez 11,15. Hier wurde sie vielleicht durch den fehlenden Rückbezug des enklitischen Personalpronomens ausgelöst.

<sup>109</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 26.

V.6b und das ebenfalls als Ortsname gedeutete *maḥmad* V.6d<sup>110</sup> als Subjekt zu V.6c gezogen wird<sup>111</sup>. Das in V.6d übriggelassene *l' = kasp-a = m* wird zum direkten Objekt in V.6e<sup>112</sup>.

Hos 9,8b.c

HT עַם אֱלֹהֵי נְבִיא פַח יִקּוֹשׁ עַל כָּל דַּרְכָיו  
 (b) *ʿim[m] ʾilō\*h-a[y] = y<sup>113</sup> nabī(ʔ) (c) paḥ[h] yaqōš ʿal kul[l] dāra-k*  
*a(y) = w*

LXX ... προφητης παγισ σκολια ἐπι πασας τας ὁδους αὐτου

Die syntaktische Interpretation des Vorhergehenden (→ Syntax, Satzfügungsebene) hat eine Deutung von *nabī(ʔ)* als Pendens zu V.8c zur Folge<sup>114</sup>.

Hos 13,12a.b

HT צָרַר עוֹן אִפְרַיִם צְפוּנָה חֲטָאוֹ  
 (a) *šarūr ʿāwō\*n ʔPRYM (b) šāpūnā ḥaṭṭā(ʔ)t = ō*

LXX ... -- Εφραιμ ἐγκεκρυμμενη ἡ ἁμαρτια αὐτου

Nach der Herauslösung von *šarūr ʿāwō\*n* aus V.12a (→ Syntax, Satzfügungsebene) wird *ʔPRYM* als Pendens zu V.12b aufgefaßt.

\* \* \*

Der Satzabgrenzung der RICHTERSchen BH<sup>1</sup> erwies sich als hilfreiche Grundlage für den Vergleich mit der LXX. Lediglich für Hos 7,5a (→ Syntax, Satzebene) und 10,6b (→ Syntax, Satzfügungsebene) kann man fragen, ob die Ansetzung eines eigenen Satzes für den HT berechtigt ist. Beide Fälle wurden aber trotz der Bedenken aufgenommen.

Behandelte Stellen:

Hos 2,10; 4,3.5.11.12.14.15.17.18; 6,2.9.10.11; 7,1.2.4.5.11.15; 8,5.6.9.11.12.13; 9,4.6.7.8.9; 10,4.6.7.12; 11,2.7.8; 12,1.12; 13,2.5.6.9.11.12.15.

\* \* \*

Literatur:

- BARITHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament: OBO 50/3, Freiburg/Schw. Göttingen 1992.  
 BAUER, H./LEANDER, P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Bd.1, Halle 1922, Ndr. Hildesheim 1962. (Abk.: B-L)  
 BLAS, F./DEBRUNNER, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen <sup>14</sup>1976. (Abk.: BLAS-DEBRUNNER)  
 DINGERMANN, F., Massora-Septuaginta der kleinen Propheten. Eine textkritische Studie, Diss. Würzburg 1948.

<sup>110</sup> Es liegt weder Verlesung noch Verschreibung in der Vorlage vor, sondern eine Deutung als Schreibvariante zu *MKMS* wegen des benötigten Ortsnamens.

<sup>111</sup> Vgl. z.B. DINGERMANN (1948) 45.

<sup>112</sup> Die syntaktische Deutung der LXX zieht den Wegfall der Präposition vor *kasp-a = m* und des pronominalen Objekts am Verb (vgl. dazu DINGERMANN [1948] 45) ebenso nach sich wie die freie Übersetzung von *qimmōš*, 'Unkraut' (vgl. dazu PATTERSON [1890/91] 199).

<sup>113</sup> S.o. A.74.

<sup>114</sup> So auch die masoretische Tradition.

- GESENIUS, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. BUHL, <sup>17</sup>1915, Ndr. Berlin u.a. 1962. (Abk.: G-B)
- GESENIUS, W./KAUTZSCH, E., Hebräische Grammatik, Leipzig <sup>28</sup>1909, Ndr. Darmstadt 1991. (Abk.: G-K)
- GROB, W., Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch: ATS 27, St. Ottilien 1987.
- HARPER, W.R., Amos and Hosea: ICC, Edinburgh 1905.
- IRSIGLER, H., Großsatzformen im Althebräischen und die syntaktische Struktur der Inschrift des Königs Mescha von Moab, in: Ders. (Hrsg.), Syntax und Text: ATS 40, St. Ottilien 1993, 81-121.
- Ders., Syntax und Sprechaktanalyse poetischer Texte, unveröff. Ms. (15.3.1993)
- JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea: ATD 24,1, Göttingen 1983.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., Textual Gleanings from the Vulgate to Hosea: JQR 65 (1974/75) 73-97.
- KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967-1990. (Abk.: HAL)
- MÜLLER, P., Textkritische Studien zum Buche Hosea: ThStKr 77 (1904) 124-126.
- MURAOKA, T., Hosea IV in the Septuagint Version: AJBI 9 (1983) 24-64.
- NEEF, H.-D., Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hoseabuches im Vergleich: Bib. 67 (1986) 195-220.
- NISSINEN, M., Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11: AOAT 231, Kevelaer Neukirchen-Vluyn 1991.
- NYBERG, H.S., Studien zum Hoseabuche: UUA 1935, Heft 6, Uppsala 1935.
- PATERSON, G.H., The Septuagint Text of Hosea compared with the Massoretic Text: Hebraica 7 (1890/91) 190-221.
- RAHLFS, A. (Hrsg.), Septuaginta, 2 Bände, Stuttgart 1935. (Abk.: RAHLFS)
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta. BH<sup>1</sup>. Kleine Propheten: ATS 33.10, St. Ottilien 1991, Ndr. 1993. (Abk.: RICHTER, BH<sup>1</sup>)
- Ders., Korrekturliste zu BH<sup>1</sup>/R1, Hosea, unveröffentlicht, München 1.6.1994. (Abk.: RICHTER, BH<sup>1</sup> Korrekturliste)
- RUDOLPH, W., Hosea: KAT XIII/1, Gütersloh 1966.
- SIMSON, A., Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt, Hamburg Gotha 1851.
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten I: Hosea: BK XIV/1, Neukirchen 1961.
- ZIEGLER, J., Beiträge zum griechischen Dodekapropheten (Septuaginta-Arbeiten Nr.2): Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse 1943,10, Göttingen 1943.
- Ders., Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch: ZAW 60 (1944) 107-131.
- Ders. (Hrsg.), Duodecim prophetae: Septuaginta, Bd.13, Göttingen <sup>2</sup>1967. (Abk.: ZIEGLER)

## Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta\*

Martin Rösel – Rostock

Von den im sogenannten Jakob-Segen zusammengefaßten Stammessprüchen hat besonders der zweite Spruch über Juda Gen 49,10 (-12) eine bedeutsame Wirkungsgeschichte entfaltet, da er schon früh als messianische Weissagung verstanden wurde. In der modernen Diskussion um diesen Vers steht vor allem die Frage nach dem rechten Verständnis des  $\psi$ לך im Vordergrund und damit das Problem, ob und in welcher Weise bereits der Verfasser des Spruches einen messianischen Verheißungscharakter formulieren wollte<sup>1</sup>. Wenn ein vom Konsonantenbestand her naheliegender Verweis auf den Ort Silo<sup>2</sup> und ebenso Konjekturen abgelehnt werden, greift man zur Verbesserung dieses obskuren Wortes oft auch auf die Septuaginta zurück, deren Lesart  $\tau\acute{\alpha}$  ἀποκείμενα ἀντὶ  $\psi$  auf die im Hebräischen mögliche (aber unübliche) Partikelkombination  $\psi$ לך verweist, "dem es (das Zepter) gehört" (HAL s.v.). Wie so oft bei textkritischen Operationen üblich, wird dabei die Frage nach der Eigenaussage der LXX außer Acht gelassen. Und selbst wenn der alexandrinischen Übersetzung eigene Aufmerksamkeit gewidmet wird, greift dies doch selten über den Vers 49,10 und die Frage nach dessen messianischer Bedeutung hinaus<sup>3</sup>.

Die vorliegende Studie möchte über diese isolierende Sichtweise hinausführen und den gesamten Text der Stammessprüche in der Version der Septuaginta untersuchen. Das Vorhaben erfährt eine zusätzliche Rechtfertigung durch die Überlegung, daß uns mit Gen 49 (LXX) die erste greifbare Übersetzung eines umfangreicheren poetischen hebräischen Textes in die griechische Sprache begegnet. Die besondere Schwierigkeit bei der Wiedergabe eines solchen Textes bestand ja darin, daß der Übersetzer den Sinn ihm unbekannter Worte und Wendungen schwerer als bei erzählenden Passagen aus dem Kontext erschließen konnte. Neben diese Probleme auf der semantischen Ebene treten solche auf der Ebene der Syntax, es ist herauszuarbeiten, wie die besondere Struktur des hebräischen Parallelismus membrorum wiedergegeben wird. So läßt sich von der Bearbeitung des Kapitels ein tiefer Einblick in die Arbeitsweise des Genesis-Übersetzers und ein Hinweis auf sein eigenes Verständnis dieses schwierigen aber wichtigen Textes erwarten, wobei schon vorab festzuhalten ist, daß auch diese Übersetzung der Genesis-Septuaginta in später übersetzten Büchern, namentlich den Psalmen verarbeitet wurde<sup>4</sup>.

\* Überarbeitete Fassung eines Referats, das am 14.03.95 vor der Fachgruppe Apokalyptik in Bethel vorgetragen wurde.

1 Die Literatur zu diesem Problem ist beinahe unübersehbar. Zur Darstellung der bisherigen Deutungen sei nur verwiesen auf *J. Skinner*, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC 1, <sup>2</sup>1930, 520f.; *C. Westermann*, *Genesis 37-50*, BK I,3, 1982, 260-263; *L.M. Pasinya*, *Deux textes messianiques de la Septante: Gn 49,10 et Ez 31,32*, Bib 61, 1980, 357-376; 358f und *J. D. Heck*, *A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33*, BS 147, 1990, 16-31.

2 So z.B. *E. Blum*, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984, 262f. *H. Seebass*, *Die Stammesprüche Gen 49,3-27*, ZAW 96, 1984, 333-350, geht S. 346 dagegen von einer hebraisierten Wiedergabe des ägyptischen *šjr(w)* von *šr*, Fürst, aus; angesprochen sei also die ägyptische Ordnungsmacht des 12. Jh. in Kanaan.

3 Vgl. z.B. den in Anm. 1 genannten Aufsatz von *L.M. Pasinya*. Ausnahmen sind die Arbeit von *M. Harl*, *La Bible d'Alexandrie*, 1. La Genèse, 1986, die auf S. 305-314 zwar eine annotierte Übersetzung des Septuagintatextes, jedoch kaum Hinweise zur Übersetzungsweise bietet, und *J.W. Wevers*, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 1993, 820-838.

4 Vgl. *J. Schaper*, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in: *M. Hengel*/A.M.

In Übereinstimmung mit meinen andernorts vorgetragenen Prinzipien zur Bearbeitung eines solchen Übersetzungstextes<sup>5</sup> soll die Darstellung mit einer Übersetzung von Gen 49 (LXX) eröffnet werden, an die sich die Kommentierung der Besonderheiten anschließt. Dabei kennzeichnen *kursiv* gesetzte Worte Stellen, an denen LXX einen über den MT hinausgehenden Text bietet, eckige Klammern [ ] zeigen, daß hier MT mehr Text als die LXX hat. In KAPITÄLCHEN gesetzter Text deutet auf Fälle, in denen die Übersetzung zwar ein hebräisches Wort wiedergibt, diese Wiedergabe aber aus darzulegenden Gründen Anlaß zur Diskussion bietet.

1. Da rief Jakōb<sup>6</sup> seine Söhne und sprach:  
kommt zusammen, damit ich euch künde,  
was euch IN DEN LETZTEN TAGEN begegnen wird.
2. Versammelt euch und hört, Söhne Jakōbs,  
hört auf Israēl, euren Vater.
3. Roubēn mein Erstgeborener bist du,  
meine Kraft und der Anfänger meiner KINDER,  
HART zu ertragen, HART (und) SELBSTGEFÄLLIG.
4. Du BIST AUFGESCHÄUMT wie Wasser<sup>7</sup>, KOCHT NICHT ÜBER!  
Denn du bist *auf* das Bett deines Vaters gestiegen,  
damals hast du DAS Lager befleckt, *auf das* DU GESTIEGEN BIST.
5. Symeōn und Levi sind Brüder,  
sie haben die Ungerechtigkeit VOLLENDET aus eigenem ERMESSEN heraus.
6. In ihre Beratung möge meine Seele nicht gehen,  
und in ihrer Versammlung STREITE meine LEBER nicht,  
denn in ihrem Zorn haben sie MENSCHEN getötet  
und in ihrem Mutwillen einen Stier gelähmt.
7. Verflucht sei ihr Mutwillen, denn er ist selbstgefällig,  
und ihr Grimm, denn er ist verhärtet.  
Ich werde sie verteilen in Jakōb  
und sie zerstreuen in Israēl.
8. Jouda, [ ] dich mögen deine Brüder PREISEN.  
Deine HÄNDE sind auf dem Nacken deiner Feinde.  
Es werden dir die Söhne deines Vaters HULDIGEN.
9. Ein Löwenjunges ist Jouda,  
aus einem SPROSS, mein Sohn, bist du aufgegangen.  
Du hast dich gelagert und geschlafen wie ein Löwe und wie ein JUNGES,  
wer mag ihn aufwecken?
10. Nie wird ein HERRSCHER aus Jouda vergehen

---

Schwemer, Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, 1994, 38–61: 50f.

5 Vgl. M. Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, 1994, ibs. S. 1-25.

6 Eigennamen werden nach folgendem Muster transkribiert: ζ wird mit z, η mit ē, θ mit th, ι mit i bzw. j, ξ mit x, υ mit u, y oder v, χ mit ch, φ mit f und ω mit ō wiedergegeben, für ρ im Anlaut steht rh.

7 Lust/Eynikel/Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, 1992, übersetzen s.v. ἐξυβρίζω "you are insolent like water that overruns", was aber das prohibitive μὴ ἐκτρέψῃς mit wiederzugeben scheint.

Je nach Kommasetzung kann ἕδω auf die erste Satzhälfte (so meine Übersetzung) oder auf die zweite Hälfte bezogen werden "Wie Wasser, koch nicht über!", so M. Harl, La Genèse, 307.

- noch ein FÜHRENDER aus seinen LENDEN  
 bis daß das kommt, was FÜR IHN AUFBEWAHRT ist,  
 und ER SELBST ist die ERWARTUNG der Völker.
11. Er bindet an den Weinstock sein JUNGTIER  
 und an die Weinranke das Junge seines Esels.  
 Er wäscht in Wein sein Gewand  
 und im Blut der Weintraube seinen Umhang.
  12. FRÖHLICH sind *seine* Augen durch den Wein  
 und an die Weinranke das Junge seines Esels.  
 Er wäscht in Wein sein Gewand  
 und im Blut der Weintraube seinen Umhang.
  13. FRÖHLICH sind *seine* Augen durch den Wein  
 und an die Weinranke das Junge seines Esels.  
 Er wäscht in Wein sein Gewand  
 und im Blut der Weintraube seinen Umhang.
  14. Zaboulön wird ZUM MEER HIN siedeln,  
 ja, er selbst beim Ankerplatz der Schiffe,  
 und wird sich bis Sidön AUSDEHNEN.
  15. Issachar hat DAS SCHÖNE BEGEHRT,  
 ruht inmitten der ERBANTEILE.
  16. Und da er sah, daß das Ruhem schön ist  
 und daß das Land reich ist,  
 beugte er seine Schulter zur Arbeit  
 und er wurde ein BAUERSMANN.
  17. Dan richtet sein eigenes Volk  
 wie auch ein Stamm in Israël.
  18. Und es werde Dan zur Schlange auf dem Wege,  
 die auf dem Pfade SITZT,  
 nach der Fessel des Pferdes beißt,  
 so daß der Reiter nach hinten fällt,  
 die [ ] Rettung vom Herrn ERWARTEND.
  19. Gad, ein Belagerer wird ihn belagern,  
 er aber wird *sie* stehenden Fußes belagern.
  20. Asër, fett ist seine Nahrung,  
 und er wird den HERRSCHERN Genuß geben.
  21. Nephthali ist ein AUSTREIBENDER STAMM,  
 der durch die Frucht Schönheit gibt.
  22. Ein ERWACHSENER SOHN ist Iôsëph,  
 ein erwachsener Sohn, BENEIDENSWERT.  
*Mein JÜNGSTER SOHN, KEHRE DICH ZU MIR.*
  23. Gegen ihn RATSCHLAGTEN und ihn BESCHIMPFTEN sie,  
 und ihn BEDRÄNGTEN die Herren der Bogen.
  24. Und es wurden IHRE Bogen MIT MACHT ZERSCHLAGEN,  
 und es ERMATTETEN *die Sehnen* IHRER Arme und Hände,  
 durch die Hand des GEWALTIGEN Jaköbs  
 von dorthier ist der, der Israël STARK MACHT,  
 (25) vom Gott deines Vaters her.
  25. Und es hat dir geholfen MEIN GOTT,  
 und er hat dich gesegnet mit dem Segen des Himmels von oben  
 und mit dem Segen der ERDE, DIE *alles* HAT,  
 WEGEN des Segen der Brüste und der Mütter,  
 des Segens deines Vaters *und deiner Mutter*.  
 Er ist stärker als die Segen der *dauernden* Berge

und als die SEGEN der ewigen Hügel.  
Sie sollen über dem Kopf Iōsēphs sein  
und über dem Scheitel der Brüder, die er LEITET.

27. Benjamin ist ein räuberischer Wolf,  
am Morgen frißt er noch immer  
und für den Abend verteilt er Beute.
28. Diese alle sind die zwölf SÖHNE IAKŌBS, und dies hat ihnen ihr Vater gesagt und (so) hat er sie gesegnet, jeden gemäß seinem besonderen Segen hat er sie gesegnet.

V. 1: Die Übersetzung des Kapitels Gen 49 ins Griechische beginnt mit einer Wort-für-Wort Wiedergabe von Vers 1, die mit der Arbeitsweise des Übersetzers in den vorhergehenden Texten der Genesis übereinstimmt. Mit καλέω wird das Standard-Äquivalent für אָרָךְ benutzt, adverbatives δέ für *waw-copulativum* wird regelmäßig zur Markierung von Sinnabschnitten verwendet (vgl. 3,1; 4,1; 6,5). Auch συνάγω wird in der Mehrzahl der Fälle für ἤσασ, ebenso ἀναγγέλλω für נָגַן verwendet, beiden Verben ist kein spezifischer Sinn beizumessen, der etwa auf eine kultische Versammlung oder ein eschatologisch-apokalyptisches Enthüllen zielen würde.

Das nur in V. 1b für אָרָךְ II verwendete ἀπαντάω steht an anderen Stellen für ein eher unverhofftes Begegnen in räumlicher Dimension, so in 28,11, wo Jakob auf den Ort Bethel stößt und in 33,8, wo dem Esau der Besitz des Jakob entgegenkommt<sup>8</sup>. Das Adjektiv ἔσχατος wird nur hier und in Gen 33,2 (dort für יָרִיחַ) verwendet, es bezeichnet etwas, das entweder räumlich oder zeitlich am äußersten Ende steht<sup>9</sup>. Da auch die Wiedergabe von τῶν ἡμερῶν für יָמֵי הַיָּמִים als wörtlich einzustufen ist, läßt sich auf der Ebene des Vokabulars nicht entscheiden, ob der Übersetzer mit der Wendung "in den letzten Tagen" eine eschatologische Zeitanzeige ausdrücken wollte<sup>10</sup>. Zwar ist es m.E. kaum vorstellbar, daß ein solcher Text im 3. Jahrhundert im Gefolge des prophetischen Gebrauchs des hebräischen Terminus יָמֵי הַיָּמִים nicht eschatologisch verstanden wurde, doch der Übersetzer hat sich zurückgehalten, dies so offensichtlich auszudrücken wie später die Targumim<sup>11</sup>.

V. 2: LXX hat für קָבַץ die vergleichsweise seltene ἀθροίζω verwendet, das aber den Sinn "versammelt euch" der Vorlage gut wiedergibt. Grund für die Auswahl des seltenen Verbums war vermutlich, daß der Übersetzer eine Wiederholung von συνάγω vermeiden wollte, das er sonst für קָבַץ verwendet hatte (41,35. 48).

V. 3+4: In diesem Vers begegnet die erste tiefgreifende Differenz zwischen LXX und Masoretischem Text (MT): Statt "Erstling meiner (Mannes-)Kraft" bietet die Übersetzung "Anfänger meiner Kinder", liest also für אֲנִי תְּכַנּוּן מִי. Andere antike Versionen haben das eher seltene אֲנִי als אֲנִי, 'Böses, Unheil' (so die Vulgata und Aquila [A]) oder als Verschreibung von אֲנִי 'Schmerz, Leiden' (so Symmachus [Σ] und ℣<sup>N</sup>) aufgefaßt. Vom Konsonantenbestand her ist denkbar, daß der LXX-Übersetzer אֲנִי gelesen hatte und dessen Sinn nicht zuordnen konnte, oder daß er das Lexem gar nicht kannte. In jedem Fall zeigt der Plural τέκνων an, daß er sich um eine dem Kontext angemessene Interpretation bemüht hat; expliziert wird das כֹּכָב aus dem ersten Stichos.

8 Vgl. dazu M. Harl, La Genèse, 223.

9 Lust/Eynikel/Hauspie, Lexicon, s.v.

10 M. Harl, La Genèse, listet S. 306 die Verstehensmöglichkeiten auf, läßt eine Entscheidung aber offen. Für J.W. Wevers, Notes, 820, meint die Wendung einfach: in der Zukunft.

11 Vgl. dazu R. le Deaut (Ed.), Targum du Pentateuque, Tome I, Genèse, SC 245, Paris 1978, 431.

Auch die Übersetzung des zweiten Halbverses gibt Rätsel auf. LXX hat  $\tau\eta$  'übertrendend' mit  $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\varsigma$  'hart' übersetzt, obwohl sich an anderen Stellen eine durchaus sinngemäße Übersetzung des Verbuns  $\tau\eta$  durch  $\acute{\upsilon}\rho\lambda\epsilon\iota\pi\omicron\mu\alpha\iota$  'übrigbleiben, -lassen' findet (30,36; 32,25; 44,20). In der Gen-LXX werden  $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\varsigma$  und Derivate sonst vor allem für  $\eta\psi\eta$  und sinnverwandte Worte verwendet, vgl.  $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{\upsilon}\nu\omega$  in 49,7, so daß nicht recht einsichtig ist, weshalb der Übersetzer hier dieses Äquivalent gewählt hat. Zusätzlich ist zu bemerken, daß auch  $\psi$  'Stärke, Macht' durch ein von den Konnotationen her negativ besetztes Wort,  $\alpha\acute{\upsilon}\theta\acute{\alpha}\delta\eta\varsigma$  'selbstgefällig', übersetzt wurde (ebenso in V. 7), dies möglicherweise in Anlehnung an das Verbum  $\psi\omega$ , 'sich stark erweisen, trotzen' (HAL). Für  $\eta\eta\psi$  'Hoheit' wurde eine sehr wörtliche Übersetzung gefunden,  $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  zeigt die Identifikation des Wortes als Infinitiv von  $\eta\psi$ .

Durch diese Wiedergaben erhält der Halbvers in der griechischen Version ein Aussageprofil, das die Unklarheiten des hebräischen Textes vermeidet. Hier ist umstritten, ob V. 3b sachlich zu 4a gehört und eine negative Aussage über Ruben bietet, oder ob er mit 3a zusammen einen Kontrast zu 4a anzeigen, den Erstgeborenen Jakobs also loben soll<sup>12</sup>. In der Septuaginta-Version wird auch V. 3b gegen Ruben gewendet, der wegen seiner Verfehlung Gen 35,22, auf die in 4b angespielt wird, gänzlich negativ zu sehen ist. Möglicherweise kann so auch die Übersetzung "Anfänger meiner Kinder" plausibel gemacht werden, da sie neutral Rubens Erstlingschaft ohne hervorhebende Prädikate schildert.

Zu Beginn von V. 4 hat der Übersetzer statt des heute im MT gebotenen Abstaktums  $\eta\psi\omega$  'Überschäumen' (HAL) wohl wie der Samaritanus die Verbalform  $\eta\psi\omega$  gelesen<sup>13</sup> und ausweilich der Übersetzung  $\acute{\epsilon}\xi\acute{\upsilon}\beta\eta\iota\sigma\alpha\varsigma$  nach dem Muster von Ri 9,4; Zeph 3,4 und v.a. dem etwa zeitgleichen Sir 42,11 als weiteren Hinweis auf die Frechheit und Zuchtlosigkeit Rubens verstanden. Schwierig ist dabei aber der vom MT gebotene Vergleich mit dem Wasser, der in einer Übersetzung kaum ohne Wegfall der Konnotationen des  $\acute{\epsilon}\xi\acute{\upsilon}\beta\eta\iota\omega$  wiederzugeben ist. Gemeint ist offenbar, daß dem Ruben eine überbordende Gewalttätigkeit wie brodelndem Wasser eignet, die, so der Prohibitiv  $\mu\eta$   $\acute{\epsilon}\kappa\zeta\acute{\epsilon}\sigma\eta\varsigma$ , in Zaum zu halten ist. Die Wahl des Äquivalents  $\acute{\epsilon}\kappa\zeta\acute{\epsilon}\omega$  'überkochen' für  $\eta\psi$  'hi. 'Vorrang haben, Erster sein' (HAL) verdankt sich sicher dem durch das Wasser bestimmten Kontext.

Der Rest des Verses ist wörtlich übersetzt, einzig sei darauf hingewiesen, daß das Suffix 1. Sg. an  $\psi\omega$  nicht wiedergegeben wird, so harmonisierte der Übersetzer zwischen der 3. Person im ersten und der 1. Person im 2. Teil des Parallelismus. Zu notieren ist weiterhin, daß die Septuaginta mit  $\omicron\acute{\upsilon}$   $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\beta\eta\varsigma$ , ("das Bett) auf das du gestiegen bist", eine sinnvolle Interpretation des schwierigen  $\eta\psi\omega$  im MT gibt. Die Verwendung des  $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\acute{\alpha}\iota\omega$ , Standard-Äquivalent für  $\eta\psi\omega$ , belegt, daß der Übersetzer eine Form dieser Wurzel gelesen hatte. Unklar muß bleiben, ob er die oft vermutete 2. Pers. Sg. vor sich hatte oder  $\eta\psi\omega$  als Infinitiv und so als Anzei für einen Relativsatz verstand<sup>14</sup>, den er durch Einfügung von  $\omicron\acute{\upsilon}$  explizierte.

Der dem Ruben gewidmete Spruch ist nach den oben angestellten Überlegungen in der Version der Septuaginta wesentlich deutlicher als im MT als einlinige Strafansage gegen den Erstgeborenen Jakobs zu verstehen. Dabei ist der griechische Text verständlicher als der heute erhaltene hebräische Text, die festgestellten Abweichungen lassen jedoch nicht eine andere Vorlage erschließen, sondern weisen auf das Interpretationsvermögen des Übersetzers hin.

12 Vgl. dazu C. Westermann, BK I/3, 254.

13 Mit C. Westermann, BK I/3, 254, aber vgl. dagegen Z. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, 1851, 69, der dafür votiert, daß der Übersetzer  $\eta\psi\omega$  frei wiedergegeben habe.

14 Vgl. dazu C. Westermann, BK I/3, 248. 254; J. Skinner, ICC 1, 515.

V. 5: Nach der Erwähnung der Brüder Simeon und Levi, die der Übersetzer wörtlich wiedergegeben hat, war offenkundig ein Verbum zu erwarten. Daher lasen Samaritanus, LXX und  $\mathcal{C}^0$  nicht wie der MT כלי 'Werkzeug, Gerät', sondern כלו als Form von כללה<sup>15</sup>, wobei die Verbalform sekundäre Erleichterung ist. Sie wird in der griechischen Version mit dem Standard-Äquivalent συντελέω übersetzt. Das mit ἀδικία ebenfalls regelhaft wiedergegebene חמס 'Gewalttat' muß dann zum Objekt werden, die Brüder haben die Ungerechtigkeit vollendet<sup>16</sup>.

Das Hapaxlegomenon מברתיהם machte dem Übersetzer ebensolche Schwierigkeiten wie heutigen Forschern. Seine Übersetzung ἐξ ἀρέσεως αὐτῶν zeigt, daß er das מ als Hinweis auf מן aufgefaßt und ferner das Suffix 3. m. Pl. am Plural identifizierte. Möglicherweise hat er das dann verbleibende כרת als Hinweis auf eine Vereinbarung nach freier Wahl gewertet, wie sie für das Verbum כרת gerade in Verbindung mit "Bund" denkbar ist<sup>17</sup>. Daher mag er das in der Gen-LXX nicht mehr und sonst ebenfalls nur seltene ἀρεσις gewählt haben. Aber das muß Spekulation bleiben. Immerhin paßt die Septuaginta-Version vom Vollenden der Ungerechtigkeit besser als der hebräische Text zu der Darstellung in Gen 34, nach der alle Söhne Jakobs die Sichemiter zur Beschneidung überreden, aber nur Simeon und Levi dann die Bewohner der Stadt töten (34,25).

V. 6: Am Ende des ersten Halbverses läßt sich im MT ein doppeltes textkritisches Problem feststellen, das auch auf die griechische Übersetzung Auswirkungen hat. Im zweiten Stichoß bietet der MT כבודי אלהיך למי אתה מתחבר כבודי, was gewöhnlich mit "in ihre Versammlung soll sich meine Ehre nicht vereinen" übersetzt wird. Dabei wird מתחבר als PK fem. von ח' 'sich vereinigen' verstanden (HAL), obgleich auch eine Ableitung von חרה ni. 'erscheinen' (HAL) denkbar ist. Der Samaritanus liest an dieser Stelle יח, hat also die eigentlich von כבד her zu erwartende maskuline Form, allerdings von dem Verbum חרה 'zornig werden'. Alle drei Ableitungen sind m.E. im Kontext des Verses möglich, eine Verschreibung von ח zu כ oder umgekehrt ist nicht unüblich. Zusätzlich problematisch ist nun, daß auch die LXX an dieser Stelle keine eindeutige Überlieferung bietet: Während die großen Handschriften die Lesart ἐρίσται von ἐρίζω 'streiten' bieten, drucken Rahlfs und Wevers ἐρείσται von ἐρείδω 'unterstützen'. In einer subtil argumentierenden Studie hat J. Barr<sup>18</sup> wahrscheinlich gemacht, daß die ursprüngliche Lesart der LXX ἐρίσται gewesen sein muß, bei fehlender Unterscheidung von ι/εἰ durch Itazismus war eine solche Verlesung gut möglich. In der Vorlage des Übersetzers wird, auch dies nach Barr, die Verbalform מתחרה gestanden haben, welche nach dem Muster von מתחרה oder תחרה<sup>19</sup> als 'sich ereifern, streiten' verstanden wurde. Bei יח in der Vorlage wäre nicht zu verstehen, wie der Übersetzer zu ἐρίσται gekommen ist, bei יח wäre eine Übersetzung mit λυπέω (vgl. Gen 4,5; 45,5) oder θυμώω (Gen 30,2; 39,19) zu erwarten.

Während der hebräische Text am Satzende nach der masoretischen Punktation davon spricht, daß die Ehre, כבוד, des Redenden nicht in die Versammlung Simeons und Levis gehen soll, hat LXX offensichtlich כבד 'meine Leber' gelesen und mit τὰ ἥπατά μου übersetzt, was hebräisch

15 Mit J.W. Wevers, Notes, 822.

16 Zum Bedeutungsgehalt von ἀδικία in der Gen-LXX vgl. M. Rösel, a.a.O., 165. 234.

17 Z. Frankel, Ueber den Einfluß, vermutet S. 67, der Übersetzer habe מברתיים (von ברה II, 'wählen' gelesen, das aber nur in 1.Sam 17,8 belegt und dort umstritten ist. Vgl. die Übersicht über die Deutemöglichkeiten bei J.W. Wevers, Notes, 822, leider ohne eigene Entscheidung.

18 EPIZΩ and EPEIΔΩ in the Septuagint: A Note Principally on Gen XLIX 6, JSS 19, 1974, 198-215. Zusätzlich zu den von Barr angeführten Argumenten könnte noch die Beobachtung mitgeteilt werden, daß die Verwendung von ἐρείδω in der LXX erst spät einsetzt (Mit der Hiob- und Proverbien-Übersetzung), ἐρίζω aber schon deutlich früher belegt ist, vgl. Gen 26,35.

19 תחרה ist ibs. im Sirachbuch (vgl. 34,29; 40,5) im Sinne von 'Streit' belegt, HAL 337.

den Sitz des Gemüts anzeigen würde<sup>20</sup>. Diese Lesart paßt im Parallelismus gut zu נפח in V. 6ac und ist daher mit den meisten Exegeten als ursprünglich anzusehen<sup>21</sup>.

In der zweiten Hälfte des Verses läßt sich zunächst eine maßvolle Interpretation des LXX-Übersetzers festhalten: Der Sg. שׂאִי wird durch den Plural (ἀπέκτειναν) ἀνθρώπους wiedergegeben, m.E. ein deutlicher Hinweis darauf, daß bei der Begründung der Verurteilung Simeons und Levis an das in Gen 34 geschilderte Geschehen, bei dem ja alles Männliche (34,25) und nicht nur ein Mann getötet wurde<sup>22</sup>.

In den verschiedenen rabbinischen Listen, die die Änderungen verzeichnen, welche von den Septuaginta-Übersetzern für den König Ptolemaios gemacht worden sein sollen, findet sich auch Gen 49,6<sup>23</sup>. In dieser Nachricht wird vermerkt, der Septuaginta liege folgender Text zugrunde: כִּי בִּאֲפֹם הִרְגוּ שׂוֹר וּבְרִצְוֹנִים עָקְרוּ אִיֹּשׁ. Diese Lesart unterscheidet sich vom MT dadurch, daß statt אִיֹּשׁ (MT) שׂוֹר steht und statt שׂוֹר (MT) אִיֹּשׁ ('Mastvieh'). Erhaltene griechische Zeugen für einen entsprechenden LXX-Text liegen nicht vor, daher wird es sich wohl um eine palästinische Diskussion um die rechte Auslegung des שׂוֹר handeln. Nach dem Zeugnis von Aquila, Symmachus und den Targumim Onqelos und PsJonathan wurde nämlich das waw später als ũ verstanden, so war dann 'Mauer' zu übersetzen. Der LXX-Version aber, die durch ταῦρος die Vokalisation ō bezeugt, wurde die Lesart אִיֹּשׁ unterstellt, man war sich der alternativen Lesart שׂוֹר = Stier nicht mehr bewußt<sup>24</sup>.

V. 7: Die LXX-Version des Verses folgt Wort für Wort ihrer Vorlage, auch bei der Verwendung der Übersetzungsäquivalente ist nichts Ungewöhnliches festzustellen. Dennoch ist der Ton der Verurteilung der Brüder als harscher anzusehen, als es für den MT gilt. Wieder steht wie in V. 3 für עוֹ אֲבֹתָיִךְ ἄδης, der Zorn der beiden ist nicht einfach stark und mächtig, sondern selbstgefällig, also unberechtigt. Für עברה im MT, das einen Zorn im Sinne einer Überschreitung oder Aufwallung benennt (HAL) steht das seltene μῆτις, das für den heiligen Zorn von Göttern oder Helden steht (Liddell/Scott s.v.). Dieser Zorn gilt als verhärtet (σακληρύνω Pass. für ψηק, 'schwer, hart sein', HAL), daher ist er ἐπικατάρατος<sup>25</sup>, verflucht, wie die Schlange in Gen 3,14, Kain in 4,11 oder Kanaan in 9,25. Der Fluch ist Grund für die Zerteilung und Zerstreuung der Stämme in ganz Israel; die hier verwendeten Verben διαμερίζω und διασπείρω finden sich in der Gen-LXX sonst nur im Kontext des urchzeitlichen Zerstreuens der Völker über die Erde, vgl. 10,25; 9,19; 10,18, 11,8+9.

20 J.W. Wevers, Notes, 823.

21 C. Westermann, BK I/3, 256; J. Skinner, ICC 1, 517.

22 Das Testament Levi und das Epos des Theodotos bei Euseb, Praep Ev. 9.22.10–12, belegen die Tradition, daß Levi und Simeon je nur einen Mann getötet haben, nämlich Sichem und Hamor, die anderen Brüder hätten die restlichen Mänenr umgebracht. Damit wird der Singular אִיֹּשׁ aus Gen 49 zum Anlaß für eine Änderung der Darstellung von Gen 34. Das belegt, daß das Problem des Singulars אִיֹּשׁ von den ersten Exegeten gesehen wurde, der Plural in der LXX stellt dann gegenüber dem Testament Levi die alternative Harmonisierungsmöglichkeit dar. Vgl. dazu J. Kugel, The Story of Dinah in the Testament of Levi, HTR 85, 1992, 1-34 (Hinweis von J. VanderKam).

23 Vgl. dazu G. Veltri, Eine Tora für den König Talmi, TSAJ 41, 1994, ibs 63-69; E. Tov, The Rabbinic Tradition concerning the "Alterations" inserted into the Greek Pentateuch and their Relation to the original Text of the LXX, JSJ 15, 1984, 65-89; Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, 1841, 25-32.

24 So K. Müller, Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta, in: Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta (FS J. Ziegler) hg. J. Schreiner, 1972, 73-93: 78. Dagegen sieht G. Veltri, a.a.O., 69, in der rabbinischen Notiz einen Hinweis darauf, daß man Gen 49,6 auch auf Joseph (vgl. Dtn 33,17) bezogen habe.

25 LXX hatte in der Vorlage eindeutig אִירִי, nicht אִירִי 'gewaltig, prächtig' wie der Samaritanus.

Damit ist für den Spruch über Simeon und Levi als übergreifendes Ergebnis festzuhalten, daß der Übersetzer auch hier die Aussage des MT pointiert wiedergibt und so die Strafwürdigkeit der beiden Brüder besonders betont, wie er es schon bei Ruben getan hatte. Dieses Ergebnis ist insofern überraschend, als in anderer Literatur aus dem zeitlichen Umfeld der LXX-Übersetzung eine deutliche Hochschätzung Levis oder der Leviten herauszulesen ist, vgl. insbesondere das Jubiläenbuch. Es ist zu überlegen, ob sich hier die Distanz der alexandrinischen Gemeinde zum Jerusalemer Tempel ausdrückt, die eine solche Verurteilung Levis möglich macht.

V. 8: Bei der Anrede des Juda ist zunächst festzuhalten, daß der Übersetzer den ätiologisch-etymologischen Zusammenhang zwischen dem Namen יהודה und dem Verbum יהי *hi*.<sup>26</sup> nicht ins Griechische überträgt; das von ihm verwendete Verbum αἰνέω läßt keinen Bezug zum Namen des Stammvaters erkennen. Ähnliches war bereits bei der Namensgebung Judas durch Lea in 29,35 aufgefallen, dort hatte der Übersetzer ἐξομολογέω für יהי *hi*. gebraucht. Beide Verben begegnen in der Gen-LXX nur an den genannten Stellen, so daß über Bedeutungsunterschiede wenig aussagbar ist. Die differenzierende Übersetzung des einen Wortes mag aber daher rühren, daß in 29,35 Gott gelobt bzw. bekannt werden soll, in 49,8 aber mit Juda eine irdische Gestalt.

Das syntaktisch schwierige תתא des hebräischen Textes<sup>27</sup> wird in der Übersetzung nicht wiedergegeben, das σε als Objekt des Lobens ist Wiedergabe des Suffixes 2. m. Sg. am Verbum; der Übersetzer hat den Text vereinfacht (*Wevers*, 824). Weiter ist festzuhalten, daß LXX mit dem Samaritanus den Plural ידיך bezeugt, nicht eine Hand Judas, sondern beide liegen auf dem Nacken der Feinde. Mit der Verwendung von προσκυνέω für כרת *hištaf*. bedient sich der Übersetzer des Standard-Äquivalents, das ein Niederfallen sowohl vor Gott (24,26.48) wie auch vor Menschen (23,7.12) ausdrücken kann. Die PK-Formen א) וירוך und ב) ושתחו werden unterschiedlich mit a) einem Optativ Aorist und b) mit einem Futur wiedergegeben (*Wevers*, 824), ohne daß jedoch ein Bedeutungsunterschied zu greifen wäre. In jedem Fall steht die Verehrung Judas durch seine Brüder noch aus, der Text ist also als auf die Zukunft weisend verstehbar.

V. 9: In diesem Vers ist eine deutliche Sinnverschiebung zu beobachten: Während das eher seltene נור 'Jungtier, Löwenjunges' angemessen mit σκύμνος 'Welpen, Löwenjunges' übersetzt wird, steht für הַרְבֵּץ 'Raub' βλαστός 'Sproß' als Äquivalent. Diese Übersetzung ist sicher dadurch begründet, daß der Übersetzer an הַרְבֵּץ 'frischer Zweig' dachte, ein Lexem, das er in 8,11 mit φύλλον wiedergegeben hatte. Auffällig ist aber, daß in 31,39 das seltene טרפה 'zerrissenes Tier' (HAL) richtig mit θηριάλωτος 'vom wilden Tier gerissen' übersetzt wurde, desgleichen das entsprechende Verbum הרץ in Gen 37,33; 44,28 und im Benjaminspruch 49,27<sup>28</sup>. Man muß also davon ausgehen, daß die Bedeutung 'Sproß' bewußt gewählt wurde, zumal ja nach dem Kontext des Verses 'Raub, Beute' nähergelegen hätte<sup>29</sup>. Damit stellt sich unausweichlich die Frage, ob nicht schon der Übersetzer selbst durch die Wahl dieses Äquivalents Assoziationen an Jes 11,1 oder an das Bild vom spießenden Weinstock aus Ez 17 wecken wollte, wie es offenbar wenig später seine Leser und andere Ausleger verstanden haben<sup>30</sup>. So verwendet die (spätere) Ez-LXX

26 Vgl. dazu C. Westermann, BK I/3, 258, der von einem Wortspiel spricht.

27 Vgl. dazu Gesenius/Kautzsch, Grammatik<sup>28</sup>, § 135e; C. Westermann, BK I/3, 258.

28 Dieser Zusammenhang wird von denen übersehen die davon ausgehen, bei der LXX handele es sich einfach um eine Vokalisationsvariante, vgl. J. Skinner, ICC, 519; M. Hart, La Genèse, 308. Für J.W. Wevers, 825, ging die Übersetzung von der Gleichung Sproß=Löwenjunges aus, der MT sei also angemessen wiedergegeben worden. Der Übersetzer habe den Eindruck vermeiden wollen, daß Juda seine Beute grausam zerreiße (?).

29 Die Targumim stellen diesen Zusammenhang ausdrücklich her, vgl. R. le Deaut, a.a.O., 436f.

30 Vgl. dazu M. Hart, La Genèse, 308; P. Prigent, Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères de l'église, ThZ 15, 1959, 419-430.

an den fraglichen Stellen Ez 17,8.23; 19,10, an denen ein besserer König verheißen wird, zur Wiedergabe von  $\eta\gamma\epsilon\ \beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ; nach Jes 27,6 wird Israel austreiben ( $\beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$ ) und den Erdkreis mit seiner Frucht füllen, nach Jes 45,8 (MSS) soll die Erde Erbarmen aufsprössen ( $\beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\omega$ ) lassen. Auch die messianischen Texte aus Qumran belegen die Prägung der  $\eta\gamma\epsilon$ -Thematik (als Ausdeutung von Jes 11) auf die Messiasgestalt, vgl. v.a. 4Q252<sup>31</sup>.

Am Versende wird das im Hebräischen seltene  $\text{לָוִי}$  'Löwin' wie vorher  $\text{לֵוִי}$  mit  $\sigma\kappa\acute{\upsilon}\mu\nu\omicron\varsigma$  wiedergegeben, möglicherweise konnte der Übersetzer das Wort nicht zuordnen und orientierte sich daher, veranlaßt durch  $\text{לָוִי}/\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu$ , im näheren Kontext. Allerdings verschiebt sich dadurch die Aussage des Halbverses, denn im hebräischen Text wird ja angesichts der Gefährlichkeit von Löwe und Löwin die verständliche rhetorische Frage gestellt, wer sich traut, ein solches Tier aufzuwecken. Es mag sein, daß der Übersetzer hier die Aussagen der beiden Vershälften harmonisieren wollte. Denkbar ist aber auch, daß er an die Zusammenstellung von Löwe und Jungtier nach Mi 5,8f. dachte, dort wird der künftige Rest Jakobs unter den anderen Völkern wie ein Löwe agieren, seine Hand wird über die Bedränger triumphieren; man beachte die inhaltliche Nähe zu Gen 49,8aß. Wie bei der Übersetzung der ersten Vershälfte hätte sich der Übersetzer an biblischen Traditionen über die Heilszeit orientiert, dort an Ez 17, hier an Mi 5.

V. 10: Wie oben bereits angedeutet, steht dieser Vers im Mittelpunkt des Interesses bei der Auslegung von Gen 49. Bereits die Übersetzung der ersten Worte läßt eine Pointierung des Übersetzers erkennen. Während im MT  $\text{לֹא יִסְרֹךְ}$  ein Ab- oder Fortweichen meint, das zum Verschwinden führen kann<sup>32</sup>, hat der Übersetzer  $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\omega$  zur Wiedergabe verwendet. Dieses Verbum bezeichnet in der Gen-LXX ein endgültiges Vergehen, es wird z.B. 8,13 von dem Wasser der Flut oder 25,8.17; 49,33 vom Sterben Abrahams oder Jakobs verwendet.

Wichtiger ist aber, daß der Übersetzer die im hebräischen Text mit  $\text{מַחֲקֵה}$  und  $\text{מִשְׁבַּח}$  benannten Herrschaftsinsignien Zepter und Führerstab (Westermann) personal aufgefaßt<sup>33</sup> und übersetzt hat: Nie wird ein Herrscher ( $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$ ) aus Juda oder ein Führer ( $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ) aus den Gliedern des Stammes Judas vergehen. Dem in der Genesis an drei Stellen begegnenden  $\text{מִשְׁבַּח}$  wird stets durch ein anderes griechisches Äquivalent entsprochen, was umso auffälliger ist, als alle drei Vorkommen in Gen 49 zu verzeichnen sind. In 49,16 verwendet der Übersetzer das angemessene  $\phi\upsilon\lambda\lambda\acute{\eta}$ , in V. 28  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ , obgleich auch hier die einzelnen Stämme angesprochen sind. Dieser Befund sichert zunächst die Annahme, daß die Wahl von  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$  als Übersetzung nicht ohne Bedacht geschehen ist. Innerhalb der Genesis-Septuaginta bezeichnet  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$  jede Art von Herrscher oder Unterführer, z.B. des Pharaos 12,15, Amaleks, 14,7 oder Herrscher schlechthin, 49,20.

Das seltene  $\text{מִשְׁבַּח}$  begegnet in der Genesis nur an dieser Stelle, so kann vermutet werden, daß der Übersetzer die Entsprechung  $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  als Paralle zu  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$  erschlossen hat<sup>34</sup>. Einen von  $\text{קַח/קִיַח}$  'Satzung' her denkbaren Bezug auf einen Schreiber oder Gesetzgeber, wie ihn die Targume belegen<sup>35</sup>, hat der Übersetzer nicht gesehen. Interessant ist weiter, daß er das sonst nie verwendete Partizip von  $\eta\gamma\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$  verwendet hat, nicht aber das andernorts oft gebrauchte

31 S. J. VanderKam, *Messianism in the Scrolls*, in: E. Ulrich/J. VanderKam, *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, 1994, 211–234: 216–218.

32 Vgl. HAL s.v.; in der Genesis begegnet  $\text{סָר}$  nur noch in 19,2f., dort im Sinne von 'einkehren'.

33 Auch dieser Vorgang ist in Texten aus Qumran belegt, vgl. CD VII, 18–21 oder 4Q161.

34 In Dtn 33,21 und Jes 33,22 begegnet zwar  $\text{מַחֲקֵה}$  im Sinne von 'Führer' (so auch L.M. Pasinya, a.a.O., 363, der daher urteilt, die Übersetzung  $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  sei *lexicalemment fondée*), aber es ist nicht zu belegen, daß diese Stellen im Hintergrund der Übersetzung stehen. Für J.W. Wevers, 825f. repräsentieren  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$  und  $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  den hebräischen Text "adequately".

35 R. le Deaut, a.a.O., 436f, auch J.W. Wevers, Notes, 825. Vgl. dazu noch G. Vermez, *Scripture and Tradition in Judaism*, StPB 4, 1961, 49–55.

Substantiv ἡγεμῶν. Möglicherweise war מַחֲקֵק als Partizip gesehen worden, dem durch diese Wiedergabe Rechnung getragen wurde.

Auffällig ist weiterhin, daß der Übersetzer גִּלְגַּל, das er sonst immer mit πούς übersetzt hatte (vgl. 49,33), hier mit μηρός 'Lende' wiedergibt, das sonst vor allem für יָרֵךְ steht. In der Genesis-LXX steht μηρός für die Hüfte einer Person, 32,25.32, aber es bezeichnet auch die Herkunft der Nachkommen, so in 46,26 oder in 50,23, wo die Kinder auf den Lenden Josephs geboren werden. Während der MT nur davon redet, daß ein Herrscherstab zwischen den Füßen Judas stehen wird, bezeugt die LXX-Version eine eher dynastische Vorstellung: Ein Führer aus der Nachkommenschaft Judas wird nicht vergehen. Damit ist bestätigt, daß die personalisierende Wiedergabe von שָׁבַט und מַחֲקֵק tatsächlich auf die Ansage einer Führergestalt zielt, wie es auch 4Qpatr = 4Q252, 1, V, 1<sup>36</sup> und die Targumim verstanden haben<sup>37</sup>.

Wenden wir uns nun der schwierigsten Frage des Verses zu, der Übersetzung des umstrittenen שִׁילָה. Die griechische Übersetzung hat ihm durch (ἕως ἄν ἔλθῃ) τὰ ἀποκειμένα ἀὐτῷ entsprochen, was einige Handschriften in ὃ ἀπόκειται ('bis der kommt, für den aufbewahrt ist') geändert haben<sup>38</sup>. Es scheint mir außer Frage zu stehen, daß der Übersetzer שִׁילָה als Kombination des Relativpartikels שׁ mit einem Suffix verstanden hat<sup>39</sup>, wobei unentscheidbar ist, ob das maskuline ἀὐτῷ auf eine Vorlage לוֹ(י)שׁ weist oder auf die harmonisierende Arbeitsweise des Übersetzers zurückzuführen ist. Die griechische Version bezeugt demnach die Erwartung, daß die Herrschaft eines Führers aus der Nachkommenschaft Judas dann beendet sein wird, wenn ein Ereignis eintritt, das für einen solchen Herrscher aufbewahrt ist, zu ihm gehört. Die Targumim haben dagegen diese Wendung personal aufgefaßt, "bis daß der König Messias kommt..." (C<sup>N</sup>), ebenso 4Q252, 1, V, 3f.: עַד בּוֹא מִשִּׁיחַ הַצַּדִּיק צִמַח דָּוִד. Diese Stelle ist insofern von Interesse, als hier die Zusammenordnung von Gen 49 und Jes 11 dokumentiert ist, von der oben (zu V. 9) ausgegangen war. Welche Vorstellung genau die Übersetzung der LXX motiviert haben mag, läßt sich m.E. nicht entscheiden. Möglich scheint mir, daß hier an eine Begrenzung der irdischen Macht bis zum Beginn eines göttlichen Reiches gedacht ist, eine Konzeption, die nahe an Dan 2 und 7 stehen würde<sup>40</sup>. Doch das bleibt Vermutung<sup>41</sup>.

36 In 4Q252 wird die Personalisierung durch Erweiterungen hergestellt: "nicht soll weichen ein משבט שִׁילָה, während es in Israel eine Herrschaft gibt, בְּהִיט לִישְׂרָאֵל מִמֶּסֶל. Zusätzlich findet sich mit בּוֹא יֵשֶׁב בּוֹא [לְוֹא] בְּרִית יֵשֶׁב בּוֹא ein Verweis darauf, daß ein davidischer Messias nicht vergehen wird und das schwierige מַחֲקֵק wird, daran angeschlossen, erläutert durch המַחֲקֵק כִּי הַמַּלְכוּת כִּי הַמַּחֲקֵק. Vgl. dazu E. Tov, Biblical Texts as Reworked in Some Qumran Manuscripts with Special Attention to 4QRP and 4QParaGen-Exod, in: E. Ulrich/J. VanderKam, The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, 1994, 111–134: 117, vgl. die Wiedergabe des Textes (noch als 4Qpatr bezeichnet) bei E. Lohse, Die Texte aus Qumran, 1964, 246f.

37 Vgl. dazu schon Z. Frankel, Ueber den Einfluß, 49–51. Nicht einsichtig ist mir das Urteil von M. Harl, La Genèse, 308f., daß durch die LXX-Übersetzung fast keine Sinnänderung eingetreten sei, wobei auch sie dieses Urteil auf die Targumim stützt. J.W. Wevers, Notes, 825f., erwähnt das Problem der Übersetzung von שִׁילָה nicht.

38 Zu der frühen apologetischen Diskussion um die Frage, welche der beiden Lesarten richtig sei, vgl. M. Harl, La Genèse, 309, und Z. Frankel, Ueber den Einfluß, 48f.

39 So auch E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, JBS 3, 1981, 126; HAL 1370.

40 Vgl. dazu K. Koch, Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Hg. R. Liwak/S. Wagner, 1991, 189–205 mit weiterer Literatur.

41 L.M. Pasinya, a.a.O., 364, vermutet, daß der Übersetzer hier an die Weissagung Mi 5,1 dachte, wonach ein Herrscher aus Israel ausgehen wird. M.E. bezeugt die LXX-Fassung aber gerade die Gegenüberstellung eines Herrschers und eines besonderen Ereignisses, daher die neutrische Übersetzung τὰ ἀποκειμένα.

Das letzte Element im Begründungszusammenhang ist die Übersetzung des  $\text{וְלֹא יִקְהָת עִמָּי}$ , das mit 'und ihm gehorchen die Völker' (Westermann) wiederzugeben ist. Das schwierige  $\text{יְקִהָת}$  'Gehorsam' (HAL) ist wohl von der LXX als von  $\text{קִוּוּ}$  'hoffen, erwarten' stammend verstanden worden (Wevers, 826), was zu der Übersetzung  $\text{καὶ αὐτοὺς προσδοκία ἐθνῶν}$  führte. Allerdings ist einschränkend zu sagen, daß an der einzigen Stelle, an der  $\text{קִוּוּ}$  in der Genesis begegnet, 49,18, LXX mit  $\text{περιμένω}$  übersetzt;  $\text{προσδοκία}$  wurde sonst in der Gen-LXX nicht verwendet. Deutlich ist jedenfalls, daß die griechische Version von der Hoffnung oder Erwartung der Völker spricht, die sich auf ihn,  $\text{αὐτός}$ , richtet. Dabei ist zu beachten, daß sich  $\text{αὐτός}$  noch auf den Führer bzw. Herrscher aus V. 10a beziehen muß, auf das neutrische  $\text{τὸ ἀποκείμενα}$ , das ja durch  $\text{αὐτῶ}$  selbst zurückverweist, kann es nicht weisen. Der Herrscher aus Juda ist also Gegenstand der Hoffnung der Völker. Damit scheint mir an Erwartungen angespielt zu sein, die sich v.a. in den Gottesknechtsliedern bei Deuterocesaja finden, vgl. 42,6; 49,1–6; 52,15. Wie in V. 9 hat sich also auch hier der Übersetzer bei der Formulierung der eschatologischen Erwartung an traditionellem Material orientiert<sup>42</sup>.

Faßt man nun die Überlegungen zu Gen 49,9+10 zusammen, so ist das verschiedentlich geäußerte Urteil<sup>43</sup> auf breiter Basis bestätigt, daß die griechische Version die erste auf eine eschatologische Heilsgestalt zielende Auslegung dieser Verse spiegelt. Wegen der Treue des Übersetzers zu seiner Vorlage wurden dabei die Bezüge nicht weiter expliziert (vgl. die Einfügung von  $\text{נִשְׁמַח}$  in 4Q252 [patr] und in den Targumim), auch ist in Rechnung zu stellen, daß die Art der Erwartung, die den Übersetzer motiviert hat, nicht mehr genau festzustellen ist. Doch die Häufung einzelner klassischer messianischer<sup>44</sup> Elemente wie das Entstehen aus einem Sproß, die Benennung einer Herrschergestalt aus der Nachkommenschaft Judas, die Begrenzung der Herrschaft durch ein kommendes Geschehen und die Erwartung der Zuwendung der Völker zu Juda ergibt dieses im Ergebnis eindeutige Bild. Dabei ist auch festzuhalten, daß der Übersetzer seiner Vorlage keine Gewalt antut, sondern daß er im Gegenteil dem hebräischen Text Wort für Wort folgt, allerdings bestimmte grammatikalische Entscheidungen und Zuordnungen anders vornimmt, als dies heutiger Wissenschaft zulässig scheint<sup>45</sup>.

V. 11: Das Hapaxlegomenon  $\text{עֵר}$  III 'Eselsfüllen' (HAL) hat der Übersetzer wie das im Konsonantenbestand identische  $\text{עֵר}$  'Hengst' (HAL) in 32,16 aufgefaßt und hier wie dort mit  $\text{πῶλος}$  'Jungtier' wiedergegeben, das gleiche Lexem hat er im parallelen Stichos noch für  $\text{בֶּן}$  verwendet. Damit entsteht die gleiche Struktur wie in V. 9a, zuerst wird das Jungtier der jeweiligen Art genannt, dann das Tier selbst mit seinem Jungen. Die verschiedenen Suffixe werden einheitlich mit  $\text{αὐτοῦ}$  übersetzt und verweisen so auf den  $\text{ἄρχων}$  zurück. Wie in der hebräischen Vorlage

42 Überhaupt nicht nachvollziehbar ist mir das Urteil von L.M. Pasinya, a.a.O., 366,  $\text{προσδοκία ἐθνῶν}$  ziele hier auf die Erwartung der Stämme Israels, nicht auf die anderer Völker. Die Verwendung von  $\text{ἔθνος}$  in der Gen-LXX, insbesondere in der Urgeschichte stellt sicher, daß der Begriff alle Völker, nicht nur die Stämme Israels benennen kann, vgl. 10,5. 20. 31; 14,1; 26,4. Zudem wird bei diesem Urteil übersehen, daß die Stämme Israels bereits in V. 8 als Judas Brüder angesprochen waren.

43 Vgl. Z. Frankel, ebd; M. Harl, La Genèse, 309; L.M. Pasinya, a.a.O., 367, J.W. Wevers, Notes, 826 (vorsichtig zustimmend).

44 Der Begriff "Messias/messianisch" wird hier verwendet, weil er sich für die Bezeichnung einer endzeitlichen Heilsgestalt eingebürgert hat, nicht weil er für diese Zeit sachlich wirklich angemessen wäre, vgl. dazu K. Koch, Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik, JBTh 8, 1993, 73-102, der S. 75f. darauf hinweist, daß der Messiasstitel in dieser Zeit nur für Priester verwendet wird.

45 In Gen 49,10 LXX eine "mauvaise traduction" zu sehen, so L.M. Pasinya, a.a.O., 363, geht daher m.E. völlig an einer angemessenen Behandlung des Textes vorbei.

bezeugt die griechische Version die Hoffnung auf eine paradiesische Zeit, in der edle Weinstöcke so selbstverständlich sein werden, daß man Esel daran festmachen kann und in ihrem Wein die Kleider waschen kann. Auch dies unterstreicht, daß der Text kaum anders als messianisch verstanden werden konnte.

V. 12: In diesem Vers ist zunächst auf ein textkritisches Problem einzugehen, das den LXX-Text betrifft. Für das Hapaxlegomenon חַלְחַלִּי 'dunkel' (Westermann, 249) haben eine große Zahl von Handschriften χαροποι (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ) 'seine Augen sind glänzend', diesen Text bietet auch die Ausgabe von Rahlfs. Mit den restlichen MSS liest Wevers dagegen χαροποῖοι 'fröhlich', ein im Griechischen außerordentlich selten vorkommendes Adjektiv. Es ist aber als *lectio difficilior* einzustufen (Wevers, 827), die Lesart χαροποι ist aus Haplographie des -οι entstanden.

Auffällig ist eine weitere Differenzierung, die der Übersetzer vorgenommen hat. Während er in Aufnahme des מן aus dem MT feststellt, daß die Augen vom Wein (ἀπό) blinzend werden, setzt er in der zweiten Vershälfte einen Komparativ, 'seine Zähne sind weißer als Milch'; der MT liest auch hier מן. Diese uneinheitliche Übersetzung des hebräischen מן wird darauf zurückzuführen sein, daß der Übersetzer bei dem von ihm eingesetzten χαροποιός keinen komparativen Sinn konstruieren konnte und daher bei der normalen Entsprechung מן = ἀπό blieb.

V. 13: Bei der Übersetzung von מִיַּם הַיָּם 'zum Gestade des Meeres' verwendet der Übersetzer den seltenen Begriff παράλιος, was unspezifisch etwa 'am Meer gelegen' (Liddell/Scott) bedeutet. Dies ist insofern bemerkenswert, als er drei Elemente der Vorlage durch nur ein griechisches Wort wiedergibt. Im nächsten Sticho begegnet erneut (אֲנִיּוֹת) הַיָּם, hier steht für ἡ παρά und für הַיָּם ὄρμος, was ein schützendes Hafenbecken bezeichnet. Das suffigiierte Nomen ירֵכָה 'Hinterseite' (HAL) wurde als Verbum aufgefaßt und frei mit παρατείνω 'sich ausdehnen' übersetzt. Damit entsteht in der griechischen Version anders als in der Vorlage<sup>46</sup> des Sebulon-Spruches eine deutliche Steigerung innerhalb der drei einzelnen Aussagen: Sebulon wird am Meer siedeln, gar einen sicheren Hafen haben und sich bis Sidon ausweiten<sup>47</sup>. Sidon war zur Zeit der Übersetzung innerhalb der ptolemäischen Einflußsphäre, es wurde erst nach der Schlacht von Caesarea/Panion 200 v. Chr. durch den Sieg des Antiochos III. seleukidisches Gebiet. Der Übersetzer beschreibt also eine politische Realität, an die sich zugleich die Erwartung geknüpft haben mag, daß dieses Gebiet tatsächlich unter israelitisch/jüdischen Einfluß gelangen möge.

V. 14+15: In Vers 14a hat der Übersetzer sicher statt חֲמֵר 'Esel' חֲמֵר 'begehren' gelesen<sup>48</sup> und mit ἐπιθυμέω übersetzt. Das seltene גֵּרָם 'Knochen' (HAL) war ihm wohl unbekannt, so hat er aus V. 15aα τὸ καλόν erschlossen: Issachar hat das Gute erwähnt. Damit bietet die LXX eine interpretierende Überschrift für den ganzen Spruch.

Das ebenfalls seltene מִשְׁפַּתֵּים 'Sattelkörbe' (HAL) in V. 14b wurde wohl als Verschreibung von מִשְׁבַּט gewertet<sup>49</sup> und zu κληῖρος 'Erbanteil' interpretiert: Issachar ruht schon jetzt inmitten dessen, was ihm als Erbe zugesagt ist. Dieser positiven Wertung entspricht die Wiedergabe des וַיְהִי לְמַסְעַבַּד in V. 15b 'und er wurde ein Fronknecht' (Westermann) durch καὶ ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός, das neutral den Beruf eines Bauers bezeichnet, vgl. die ähnliche Benennung Noahs in 9,20.

Durch eine vom heutigen Wissen um die hebräische Sprache abweichende Zuordnung von Elementen der Vorlage kommt die griechische Version des Issachar-Spruches zu einer deutlich

46 Vgl. zur Deutung des Spruches C. Westermann, BK I/3, 264f.

47 LXX liest hier wohl עַד statt עַל, J.W. Wevers, Notes, 828.

48 So J. Barr, EPIZΩ and EPEIAΩ in the Septuagint, 208.

49 Diese Lesart steht m.E. auch hinter den targumischen Verweisen auf Issachars Hochschätzung des Gesetzes, dazu R. le Deaut, a.a.O., 438-441 zu V. 14+15.

positiveren Bewertung des Stammes, als dies für den MT festzuhalten ist<sup>50</sup>. Damit ist die Septuaginta ältestes Zeugnis für die Hochschätzung des Issachar wie sie auch z.B. in den Targumim oder im Testament der 12 Patriarchen (V, 4.5) belegt ist<sup>51</sup>.

V. 17+18: Ein weiterer Beleg für die kontextabhängige Übersetzungsweise ist im zweiten Spruch über Dan zu beobachten, wo der Übersetzer das seltene שׁפִּיפִּי 'Hornvipere' (HAL), das parallel zu שׁפִּינִי steht, offensichtlich nicht kannte. Statt aber ein Synonym für Schlange einzusetzen, schien ihm eine verbale Aussage zu fehlen, daher verwendete er ἔγκραθήμενος, die Schlange war auf dem Wege sitzend<sup>52</sup>. Die Partizipialform kann darauf hinweisen, daß das anlautende שׁ als Relativpartikel verstanden wurde.

Beim Übergang von V. 17 zu 18 gibt es auf der Ebene des LXX-Textes ein bedeutsames Problem: Rahlfs liest mit wenigen Handschriften τὴν σωτηρίαν περιμένω κυρίου 'auf die Rettung des Herrn harre ich', was das תַּיִק der hebräischen Vorlage wiedergibt. V. 18 wäre dann als selbständiger Satz zu verstehen, der unabhängig im Zusammenhang der Sprüche über Dan und Ascher steht. Wevers bietet dagegen mit den wichtigsten Handschriften das Partizip περιμένων<sup>53</sup>. Damit muß der Vers als Abschluß von V. 17 gewertet werden: der vom Pferd gestürzte Reiter muß auf die Rettung des Herrn (vor der Schlange Dan?) warten. Diese Lesart ist zwar besser bezeugt, doch stellt sie inhaltlich die leichtere Lesart dar, die zudem durch einfache Zufügung eines *ny* herzustellen war. Die alternative Lesart steht dagegen unter dem Verdacht, nach dem MT korrigiert zu sein. Wenn hier für die Ursprünglichkeit des Partizips votiert wird, dann aus der Beobachtung heraus, daß das Suffix der 2. m. Sg an שׁוּעַתִּי 'deine Hilfe erwarte ich' in der griechischen Version keine Entsprechung hat. Das aber ist unverständlich, wenn der Übersetzer eine direkte Anrede oder Vertrauensaussage hätte formulieren wollen. Aus der kommentierenden Einfügung eines Zuversichtsbekennnisses wurde so in der LXX-Version eine Verdeutlichung der Aussage aus V. 17: Gegenüber der List Dans/der Schlange hilft dem Reiter nur das Vertrauen auf den Herrn.

V. 19: Das Wortspiel mit dem Namen Gad und den hb. Wurzeln גָּדַד und גָּדַד (HAL) wird vom Übersetzer mit der Verwendung von πειρατεῦω κτλ. 'plündern (wie Seeräuber)' wörtlich übersetzt, doch geht erneut (vgl. V. 8) der etymologische Zusammenhang verloren. Das αὐτῶν im zweiten Versteil belegt, daß die Vorlage des Übersetzers noch עֲקַבְבִּים las, dieses מ ist später vor שׁשׁ in V. 20 zu stehen gekommen<sup>54</sup>.

V. 20: In diesem Vers fällt die Wiedergabe des מַעֲדַנֵּי מֶלֶךְ 'Königsleckerbissen' durch (αὐτὸς δώσει) τρυφήν ἄρχουσιν auf, weil nur hier in der ganzen Gen-LXX ἄρχων für מֶלֶךְ steht, dies zudem im Dativ-Plural<sup>55</sup>. Es ist zu vermuten, daß die Verwendung von ἄρχων auf die Führer aus Juda (V. 10) zurückverweisen soll, zur Zeit der Übersetzung gab es keinen israelitischen/judäischen König. Der Stamm Ascher wäre dann, anders als es für den MT zu überlegen ist, positiv gewertet, nicht getadelt.

V. 21: In diesem Vers wurde הַיֵּל 'Damhirschkuh, Hinde' (HAL) offenkundig als יַיִל II 'mächtiger Baum' (HAL) gelesen und mit στέλεχος 'Stamm, Krone' wiedergegeben, was dann

50 Vgl. C. Westermann, BK I/3, 266: "... ein harter Tadel über den Stamm Issachar ..."

51 Vgl. dazu M. Harl, La Genèse, 310.

52 Ähnlich auch E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint, 248, der zudem auf die vergleichbare Übersetzungsweise in Gen 3,15 hinweist.

53 Vgl. dazu J.W. Wevers, Text History of the Greek Genesis, MSU 11, 1974, 211.

54 Vgl. C. Westermann, BK I/3, 249; E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint, 176.

55 Vgl. dazu J.W. Wevers, Notes, 831 "...one might have expected the more literal βασιλεῖς" mit der Erklärung, daß der verwendete Plural ἀρχουσιν die Aussage verallgemeinere.

die weitere Übersetzung des Verses mitbestimmte. Für  $\text{הַלֵּל}$  wurde  $\alpha\nu\eta\eta\mu\iota$  (eigentlich: 'loslassen') als Äquivalent gewählt, was das Bild eines üppig austreibenden Baumes ergibt. Im zweiten Sticho steht für  $\text{אֲמִיר}$  'Lämmer' (HAL)  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\mu\alpha$  'Frucht', für das Hapaxlegomenon  $\text{שֹׁפַר}$  'Liebliches'? (HAL)  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  'Schönheit'. Es ist überlegt worden, ob der Übersetzer bei der Wiedergabe von  $\text{אֲמִיר}$  an  $\text{אֲמִיר}$  'Zweig' dachte<sup>56</sup>, doch dies scheint mir fraglich, da der  $\text{אֲמִיר}$  nur in Jes 17,6 (und evtl. 17,9, vgl. BHS) belegt ist. Wahrscheinlicher ist, daß der Übersetzer von den Voraussetzungen 'Baumstamm' in V. 21a und dem  $\text{נֵתַן}$  in 21b her frei assoziierte: ein Baumstamm ist durch seine Früchte schön; ob der Zusammenhang der seltenen Wurzel  $\text{שֹׁפַר}$  mit Schönheit (vgl. Ez 41,22) bekannt war, ist nicht zu sagen. Jenseits dieser Überlegungen ist als sicher festzuhalten, daß der Stamm Naftali in der LXX eindeutig positiv bewertet wird, auch wenn er ganz anders beschrieben wurde als in der hb. Vorlage.

V. 22: Der Spruch über Joseph wird mit der schwierigen Wendung  $\text{בֶּן פֶּרֶת}$  'ein junger Fruchtbaum'<sup>57</sup> eingeleitet, der in der LXX durch  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \eta\upsilon\zeta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  ausgesprochen wurde. Dabei hat der Übersetzer für  $\text{בֶּן}$  das Standard-Äquivalent verwendet,  $\text{פֶּרֶת}$  hat er als Partizip von  $\text{פָּרַת}$  gewertet (Wevers, 831) und nach dem Muster von Gen 1,22.28 u.ö. mit  $\alpha\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\nu\omega$  übersetzt. Damit ist trotz dieser an sich wörtlichen Übersetzungsweise der Sinn völlig verändert worden, aus dem Vergleich Josephs mit einem jungen Baum wird die Feststellung, daß er zu einem erwachsenen Sohn herangewachsen ist. Problematisch wurde diese Wiedergabe im zweiten Sticho, wo die Vorlage  $\text{עַל־יַעַן}$  'an der Quelle' liest. LXX bietet hier  $\zeta\eta\lambda\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$  als Entsprechung, der erwachsene Sohn ist nun Objekt der Eifersucht.  $\zeta\eta\lambda\acute{\omicron}\omega$  steht ansonsten in der Gen-LXX nur zur Wiedergabe des Verbums  $\text{קָנָא}$ , vgl. 26,14; 30,1 und vor allem 37,11, wo der Neid der Brüder auf Joseph geschildert wird. Die einzig denkbare Erklärung für diese merkwürdige Übersetzung ist, daß das  $\text{עַן}$  als 'Auge' gewertet wurde und daß der Übersetzer dann  $\zeta\eta\lambda\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$  frei assoziierte in dem Sinne, daß Joseph in den Augen der Brüder erwachsen oder größer als sie und damit beneidenswert ist<sup>58</sup>. Aber das muß Vermutung bleiben.

Auch im dritten Sticho zeigt die LXX-Version einen völlig anderen Aussagegehalt. Offenbar hat der Übersetzer wie der Samaritanus zu Beginn  $\text{בְּנֵי צִעִיר}$  statt  $\text{בְּנוֹת צִעִיר}$  gelesen und mit  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon\varsigma \nu\epsilon\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  übersetzt (vgl. noch  $\text{צִעִיר}$  'klein, jung' in Gen 19,31.34), so daß eine Anrede Jakobs an Joseph entsteht. Dieses Verständnis ist auch dadurch bedingt, daß  $\text{שׁוּר}$  am Versende offensichtlich als Imperativ von  $\text{שׁוּב}$  gelesen wurde<sup>59</sup>, mit  $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\omega$  wurde jedenfalls das entsprechende Standard-Äquivalent verwendet (vgl. 8,9; 18,14 u.ö.). Das  $\text{עַל־י}$  wurde möglicherweise als Verlesung für  $\text{אֵלֵי}$  aufgefaßt und mit  $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma \mu\epsilon$  übersetzt.

V. 23: Veranlaßt durch das Suffix 3.m.Sg an  $\text{מָרַר}$  führt der nächste Vers mit  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \theta\nu$  die Darstellung fort. Für  $\text{מָרַר}$  *pi.* 'jmd. reizen' (HAL) steht dabei  $\delta\iota\alpha\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\mu\alpha\iota$  'Böses planen', das nur hier in der gesamten LXX begegnet. Für  $\text{וּרְכוּ}$  von  $\text{רָכַב}$  II. 'Pfeile schießen' (HAL) steht in der Übersetzung  $\lambda\omicron\iota\delta\omicron\rho\acute{\epsilon}\omega$  'schmähen, schimpfen', wahrscheinlich hat der Übersetzer mit dem Samaritanus  $\text{וִירִי־בָהוּ}$  (so BHS) gelesen. In der zweiten Vershälfte wird das seltene  $\text{שָׂנְאָם}$  'anfeinden' (HAL) angemessen mit  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\chi\omega$  'grollen' (Bauer<sup>6</sup>) wiedergegeben, die Gleichung  $\text{בְּעַל־יִחְצִיִּים}$  –  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\iota\tau\omicron\zeta\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$  ist als wörtliche Wiedergabe der Vorlage einzustufen. Bei der Verwendung von  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  für  $\text{בְּעַל}$  ist charakteristisch, daß durch die Einbettung in eine Genitiv-Verbindung

56 So schon Z. Frankel, a.a.O., 67; HAL s.v.  $\text{שֹׁפַר}$ , S. 1509, BHS.

57 So C. Westermann, BK I/3, 247.268, aber vgl. zu anderen Übersetzungen HAL s.v.  $\text{פֶּרֶת}$ .

58 Ähnlich Z. Frankel, Ueber den Einfluß, 51f, der  $\text{עַל־יַעַן}$  als der "erhöhte, beneidete Sohn" deutet, beneidet wegen des Blicks (>עין) der Brüder.

59 Mit M. Harl, La Genèse, 312; J.W. Wevers, Notes, 832.

(hier von der Vorlage vorgegeben) deutlich gemacht wird, daß nicht der eine κύριος, Gott, gemeint ist<sup>60</sup>.

Durch die gewählten Äquivalente entsteht in der griechischen Version nicht so sehr der Eindruck, daß Joseph gewalttätig angegriffen wurde, sondern daß es ein Komplott gegen ihn gegeben hat. Das scheint mir auf die in Gen 37 geschilderten Vorgänge zurückzuverweisen, auch wenn es keine wörtlichen Entsprechungen gibt. Der hebräische Text weist wohl auf eine nicht erhaltene Joseph-Tradition zurück, die bereits der Übersetzer nicht mehr kannte. Möglicherweise standen ihm aber ägyptische Darstellungen und Listen von den Bogenvölkern vor Augen, die ab der 19. Dynastie die Fremdvölker und damit das Chaos vergegenwärtigten, welche der Pharao gebändigt hatte. Solche Zusammenstellungen waren auch in ptolemäischer Zeit noch üblich<sup>61</sup>. Joseph würde dann mit dem König verglichen, dies wäre nach dem in Gen 41–48 Berichteten durchaus begrifflich.

V. 24: In diesem Vers ist zunächst auffällig, daß der Übersetzer die grammatikalischen Bezüge ganz anders gesehen hat, als es der hebräische Text nahelegt. V. 24a wird nicht als Aussage über Joseph verstanden, sondern zielt in der griechischen Version noch auf die Bogenschützen aus V. 23b. Dazu mußte der durch die Suffixe deutlich angezeigte Singular durchgängig in den Plural geändert werden. Grund für diese Eingriffe war einerseits, daß der Übersetzer das auf ungewöhnliche Weise gebrauchte וַתִּשָׁב (von יָשָׁב) auf שָׁבַב 'abhauen' im *ni.* bezog<sup>62</sup> und mit στυπῶ im Passiv angemessen übersetzte. Hinzu kommt, daß in V. 24bα durch מִיָּדֵי אֲבִיר יַעֲקֹב auf den göttlichen Urheber der Ereignisse verwiesen wurde, dies konnte der Übersetzer wohl nur als Hinweis auf die Rettung Josephs aus der V. 23 beschriebenen Gefahr sehen. Die Elemente der Vorlage, die ihm unklar waren, hier das seltene אֵיתָן 'beständig' (HAL) und das ebenfalls seltene פֶּוֹת II. 'gelenk, rege sein' (HAL) wurden dann in Anlehnung an den so verstandenen Kontext frei übersetzt. Auf diese Weise entstand die von der Vorlage völlig verschiedene Aussage, daß die Bogen der Schützen mit Macht zerschlagen werden und ihre Arme ermatten (hier wird noch aus unklaren Gründen τὰ νεῦρα 'Sehnen' zugefügt)<sup>63</sup>.

Für die Gottesbezeichnung יַעֲקֹב אֲבִיר steht δυνάστης Ἰακωβ 'Gewaltiger Jakobs', das nur hier in der gesamten LXX auf Gott verweisen kann, sonst steht es immer für menschliche Herrscher (in der Gen noch 50,4). Da אֲבִיר oder das Verbum אָבַר in der Genesis nicht mehr begegnen, ist der Hintergrund dieser Übersetzung kaum zu erhellen. In der Gen-LXX steht das Verbum δύναιμι mit nur einer Ausnahme (41,9) immer für יָכַל, auch dies führt also nicht weiter. Im Griechischen konnte das eher seltene δυνάστης für göttliche (Zeus) wie irdische Herrscher verwendet werden (Liddell/Scott). Es mag sein, daß dieses Lexem gewählt wurde, ohne daß der Übersetzer אֲבִיר wirklich zuordnen konnte, sondern sich am Kontext orientierte, wo es ja nach V. 25 die Vorgabe einer göttlichen Hilfe gibt. δυνάστης kann dann gewählt worden sein, weil es eher unspezifisch einen mächtigen Herrscher benennt, dem z.B. das Zerschlagen der Bogen V. 24a zuzutrauen ist.

Zu Beginn des letzten Stiches hat der Übersetzer aus מִשָּׁם die Kombination von מִן + שָׁם gelesen und mit ἐκεῖθεν 'von dorthier' wiedergegeben. Für das folgende אֲבִירָה<sup>64</sup>, das im

60 Vgl. dazu M. Rösel, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: Ernten, was man sät (FS K. Koch), hg. D.R. Daniels u.a., 1991, 357-377: 372.

61 Vgl. T. Säve-Söderbergh, Art. Bogenvölker, LÄ 1, 1975, 844f.

62 So Z. Frankel, Ueber den Einfluß, 70. BHS schlägt unter Hinweis auf die LXX וַתִּשָׁב vor, dann wäre einfach das ו ausgefallen.

63 BHS vermutet, daß LXX hier וַיִּפְרֹדוּ גֵידֵי וְרֵעֵי גֵידֵי gelesen habe, doch das ist kaum zu belegen.

64 Vgl. zur Deutung C. Westermann, BK I/3, 272.

Parallelismus Teil einer Gottesbezeichnung sein muß, wurde ὁ κατισχύσας 'der, der (Israel) stark macht' als Entsprechung gewählt<sup>65</sup>. Möglicherweise sollte damit eine zu konkrete Vorstellung Gottes vermieden werden. Dem syntaktischen Zusammenhang nach kommt diese Stärkung Israels ἐκεῖθεν, von dem mit "Gewaltiger Jakobs" bezeichneten Gott her, so daß zu fragen ist, ob hier nicht zwischen Gott und dem *katischys Israel* unterschieden werden soll, letzterer könnte dann Hinweis auf die V. 10 angesprochene messianische Gestalt sein. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man den nächsten Stichos als Beendigung dieses Verses versteht<sup>66</sup>. Das παρὰ θεοῦ τοῦ πατρὸς σου, das wörtlich אבך מאל übersetzt, erläutert dann das ἐκεῖθεν, von dort, also vom Gott deines Vaters her, kommt der, welcher Israel stärkt.

V. 25: Mit dem Samaritanus hat LXX ואל שדי statt ואל אה שדי gelesen, dies ist auch für den MT vorzuziehen<sup>67</sup>. Die Wiedergabe der Gottesbezeichnung ist hier durch ὁ θεὸς ὁ ἐμὸς erfolgt, was von der sonst üblichen Übersetzung ὁ θεὸς μου/σου kaum differiert<sup>68</sup>.

Die Übersetzung der folgenden Stichoï orientiert sich sehr eng an der Vorlage, mit βοθηθῶ für עור (vgl. 2,18.20) und εὐλογῶ für כרך (1,28) wurden die Standard-Äquivalente verwendet. Auffällig ist die Wiedergabe des תהום רבצת תחת 'Flut, die drunten lagert' (Westermann), dem durch γῆ(ς) ἐχούσης πάντα entsprochen wird. Zunächst scheint mir festzustehen, daß der Übersetzer das תחת als zum nächsten Halbsatz gehörig verstand, dort wurde es durch ἔνεκεν wiedergegeben<sup>69</sup>. An anderen Stellen der Genesis werden sowohl תהום (ἀβύσσος, 1,2; 7,11; 8,2) als auch רבץ (s. zu 49,9+14) angemessen wiedergegeben. Textzeugen für andere Lesarten des hebräischen Textes existieren m.W. nicht, daher ist davon auszugehen, daß der Übersetzer die Verbindung von Urflut und Segensfülle nicht nachvollziehen konnte. So beschrieb er den Segen der Erde (statt Urflut), in der alles lagert (רבץ), die alles hat; dies in sachlicher Übereinstimmung mit dem letzten Stichos, der die Segensfülle von Brüsten und Mutterschoß ansagt. Durch die Übersetzung תחת > ἔνεκεν wird dieser Bezug auch explizit hergestellt.

V. 26: Ausweislich der Akkusativ-Plural-Endungen wird der erste Satz des Verses 26 von der LXX noch auf V. 25 bezogen, das Verbum ונברו ist dann Auftakt des neuen Satzes. Mit Samaritanus und  $\mathcal{T}^o$  hat LXX zudem die Erweiterung des Segens auch auf die Mutter (καὶ μητρὸς σου)<sup>70</sup>.

Subjekt des für ונברו stehenden ὑπερίσχυσεν muß der in V. 25 angesprochene Segen sein, dieser gilt als stärker als die Segen von Bergen und Hügeln. LXX hat hier nicht הורי, sondern הורי gelesen, dies ist auch für den MT vorzuziehen<sup>71</sup>. Das folgende עד wurde möglicherweise doppelt übersetzt, einmal im Sinne von 'ewig' (Vgl. V. 27: עד > ἔτι) auf die Berge bezogen (ὄρεων μονίμων), und einmal im Sinne von 'bis', für das ἐπί steht<sup>72</sup>. Für תאווה 'Verlangen' wurde εὐλογίᾳ gesetzt, damit entsteht über den MT hinaus eine parallele Aussage der beiden Sätze.

65 Κατισχύω ist hier transitiv zu verstehen, die intransitive Bedeutung 'besiegen, überwältigen' paßt m.E. nicht zum Kontext.

66 J.W. Wevers zählt die Zeile in seiner Göttinger Ausgabe noch zu V. 24, markiert aber, daß sie eigentlich zum folgenden Vers gehört. Der Interpunktion nach bezieht er den Text allerdings auf V. 25.

67 So BHS; C. Westermann, BK I/3, 249.

68 Vgl. J.W. Wevers, Notes, 833. Wie an anderer Stelle dargelegt, ist die ungewöhnliche Wiedergabe des שדי vom aramäischen Relativpartikel ך her beeinflusst, M. Rösel, Übersetzung der Gottesnamen, 373f.

69 Mit M. Harl, La Genèse, 313.

70 Vgl. Z. Frankel, Ueber den Einfluß, 52, der dies aber irrtümlich zu V. 25 notiert.

71 C. Westermann, BK I/3, 249.274.

72 So schon Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, 1841, 173f.; s. BHS, wo vorgeschlagen wird, לו einzufügen statt עד doppelt zu lesen.

Im letzten Halbsatz hat der Übersetzer das seltene קדקד 'Scheitel' (HAL) im Parallelismus angemessen mit κορυφή übersetzt, dann aber die syntaktischen Bezüge anders wiedergegeben. Das נין 'Geweiheter, Fürst' (HAL) wurde wohl als Partizip verstanden und relativisch mit ὧν ἡγήσατο (ἀδελφῶν) wiedergegeben, Joseph ist der, der seine Brüder anführt. Das wird auf die in den vorangehenden Kapiteln erzählte Situation der Jakobs-Familie in Ägypten anspielen. V. 27/28: Bei der Übersetzung des Benjamin-Spruches sind keine Auffälligkeiten festzustellen, die Aussage des MT findet sich wörtlich auch in der griechischen Version. Interessant ist aber dagegen eine Modifikation, die in der abschließenden Zusammenfassung V. 28 zu vermerken ist: Während der hebräische Text feststellt, daß alle diese die *Stämme Israels*, שבטי ישראל, seien, übersetzt LXX mit υἱοὶ Ἰακώβ, harmonisiert den Text also mit der Überschrift in 49,1. Dies ist für die Arbeitsweise des Genesis-Übersetzers charakteristisch<sup>73</sup>, läßt also keinen Rückschluß auf eine andere Vorlage zu.

Faßt man nun im Rückblick die Ergebnisse der Überlegungen zu Gen 49 LXX zusammen, so ist festzuhalten, daß sich der Übersetzer eng an seine Vorlage gehalten hat und daß diese Vorlage dem heute erhaltenen MT sehr nahe steht. Dieses Urteil mag angesichts der oft tiefgreifenden Sinnunterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text überraschend klingen, doch es konnte gezeigt werden, daß sich der Übersetzer bei der Wiedergabe schwieriger oder unverständlicher Worte und Wendungen am näheren Zusammenhang des Textes orientiert hat. Besonders signifikant ist dies an Stellen, da die Aussage des parallelen Stichos auf den schwierigen Teil übertragen wurde.

Bedeutsam ist aber auch, daß der Übersetzer oft zu klareren Aussagen und Wertungen als die Vorlage gekommen ist. So werden die abwertenden Urteile über Ruben, Simeon und Levi deutlich stärker pointiert als im MT, Issachar wird im Gegenzug erkennbar positiver dargestellt. Wirkungsgeschichtlich besonders wichtig ist aber die Übersetzung des Spruches über Juda, für die m.E. eindeutig festzuhalten ist, daß die griechische Version eine frühe messianische Ausdeutung dieses Textes widerspiegelt. Damit ist einmal mehr erwiesen, daß die Septuaginta als eigenständiges Zeugnis für die Wirkungsgeschichte alttestamentlicher Texte bewertet werden muß, nicht einfach als Text, der für isolierte Textkritik auszubeuten wäre.

---

73 Vgl. dazu M. Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung, 249f.

**"Offing the Establishment:  
DBAT 38 and the Politics of Radicalism"**

Thomas L. Thompson — Copenhagen

In the Fall of 1990 and the summer of 1991, while still looking for my first secure academic post, I met two scholars whom I had often heard described by others as "radicals" in our field and whose writings I admired: Bernd Jørn Diebner and Niels Peter Lemche. At the time that I met them, both were solid members of the academic "establishment," and editors of new and innovative journals. Each held tenured posts at major universities. I was much impressed by the extent to which my work interrelated with theirs and by the common hopes we shared regarding the research directions of our field. In fact, it was this common ground of our research that led me to meet them both in the first place, as no common project had brought us together.

I was, I remember, appalled that in Diebner's own Heidelberg, this immensely creative and original thinker seemed to be ignored and marginalized among his colleagues. Although I was only there for a summer to do some private research supported by the *DAAD*, had been substantially absent from Old Testament studies for nearly a dozen years, and consequently, at this period of my career, was facing many of the anxieties of that hero of American folktale Rip Van Winkle, my Tübingen roots gave me immediate access to circles of discussion in which Diebner himself apparently played no role. This was particularly poignant as in the course of these visits I also came to discover the wonderful gadfly of a journal *DBAT*, the existence of which I had in my own isolation been entirely ignorant. The hours reading this journal's back issues allowed me to trace the ongoing development in Germany of many of the strains of research in which I had long ago participated in as a member of Kurt Galling's *Dyptichonkreis* during my Tübingen years, and especially from 1968 to 1975. This late reading of Diebner's journal reminded me of what I had of course already known: that my own work had not after all been going on just in Tübingen and later in the seemingly total isolation of my own head during the late 1970s and 1980s that I had sometimes

imagined.

At this time, I also found that Lemche and Diebner shared with me both a private and a public disdain for professorially driven academic politics, and particularly that which carries such immense weight in the aspects of our field involving both publication and citation, and which directly impinges upon academic appointments and the vulnerability of newcomers and of those many scholars that live on the margins of our field. The passion with which we all engaged in this issue is linked with the fact that we were all products of the 1960s generation and its complex *Auseinandersetzung* with the "establishment." Both Diebner and I had had serious problems with academic power brokers early in our careers, and these conflicts had created patterns of response in both of our writings, reflected, for example, in excessively harsh language and at times in perhaps rash responses to both our critics and others we disagreed with. That we have occasionally been dealt with unfairly and disrespectfully is true, but it has been a long time that either of us have been able to claim innocence in scholarly debate. Nor is Lemche quick to shy from a debate when he has felt principle was involved.

Diebner might think of Lemche as the "establishment's radical," in contrast to himself; this is only marginally true. Diebner and I also have had considerable support from influential colleagues and friends, support which, in however quixotic ways, has effectively supported our survival in today's academy. The establishment has never been quite so monolithic as each of us has at times thought in our worst nightmares. The "establishment" provided me with academic appointments—albeit hardly continuous—research funds and access to influential avenues for the publication of my work—at least east of the Atlantic. Diebner has been provided for now many years with a tenured post at one of the most influential universities of our field, which post has given him the basis from which he could launch his own publishing ventures in security and independence. In this regard, both of us have only peccable credentials as "Martyrer" or even "radicals." Such dependencies need to be recognized and should not be allowed to be overshadowed by the distorting rhetoric of untrammelled independence that so easily becomes part of one's self-identity. In fact, we are all aware that secure university posts are essential to truly independent research. We are also aware that such security and independence for research is not provided on the basis of merit.

The very personal perspective of this preamble is offered in an effort to introduce an understanding of our scholarship that is not immediately apparent in our more formal perceptions of the development and progress of intellectual paradigms, nor in the related focus

of our published *Forschungsberichte*,<sup>1</sup> where we too often concentrate on "origins" (the evidence for or access to which is most readily found in a linearly organized publication chronology) and on the surface arguments and conclusions of individual scholars in their articles and books. We do this in spite of our awareness that articles and books are quite typically published (and therefore dated) some two to three years after they had been first disseminated in lectures, seminars and discussions. Indeed, frequently enough they do not acquire a "canonical" form for as many as ten years. If one were to choose to go beyond the work of individual scholars and his or her copyrights, it is commonplace that seminal ideas are decades in their shaping, and as often as not, ultimately and truly dependent on unwitting teachers and colleagues, or even through the unwilling collaboration of our opponents in argument.

Along with both Diebner and Lemche, I held a perspective of our field that I believe anyone could describe as similar, and might well assume to have been related and interdependent. Yet I had not read much of either before 1988. Would I be justified in claiming that their work was dependent on me? Provably so. Not only had it been discussed at the IOSOT meeting in Uppsala in 1971 and at the Ecole Biblique that same year but both Lemche and Diebner had published significant reviews of my dissertation shortly after it appeared in the *BZAW* in 1974. The question, however may also be fairly raised: since, I had read neither of them, was my work dependent on theirs? Just as obviously so; though proof is more difficult. Lemche had finished his first major critique of Noth's understanding of the amphictyony already in 1968 which was published in 1972 and both of us were not only reading many of the same things but took part in the many lively discussions of Mendenhall's and Gottwald's hypothesis at the Edinburgh meeting of 1974. Similarly Diebner and I were each, independently of each other, working for more than a decade in the intensely interrelated worlds of Heidelberg and Tübingen respectively. A further question—one that relates to the purpose of this response and will I hope become clear—to what extent should I have responsibly cited them for all that I inadvertently learned from them, and does such

---

<sup>1</sup> My own very recent one included (Th.L. Thompson, *Early History of the Israelite People*, Leiden, 1992), pp. 1–170. Although, I already then felt it necessary to moderate—however inadequately (pp. 169f.)—the intrinsic distortions of this approach, the problems now seem systemic to any efforts of an individual to sketch a linear evolutionary understanding of the process of intellectual history that, is, in fact not linear at all in experience.

responsibility significantly change now that I know them and have precious little time to read anything anymore?

Returning to my metaphor of Rip Van Winkle, let us move ahead to 1993 when the "radicals" have taken the middle of the road, and when what was once new has begun to fray and is, indeed, "old hat." The ranks of the revolutionaries suddenly dwindle and those of the establishment as suddenly grow. What just twenty years ago was unacceptable now has acquired respectability. Appointments follow: I in Copenhagen, Knauf in Geneva, Niemann in Rostock, Hübner in Kiel, Davies in Sheffield and Niehr in Tübingen. Neither national nor confessional borders are barriers. But again, these changes are not merely about individuals. The geographical center of our field also has shifted decisively: from Europe to North America and Israel, but within Europe from Germany (and especially away from the old asparagus beds of Tübingen and Heidelberg) to the periphery, to Sheffield with literary and feminist criticism and the most productive publishing center of our field, to Amsterdam with its dominant role in hermeneutics, exegesis and theology, to Geneva with philology and linguistics and to Copenhagen with its focus on history and society. German—that once fabled first Semitic language—is today only one of many languages of our field where English commands all international discussion. Such changes—and my description here makes no effort to describe the whole by any means—also bring with them changes of perspective. It is from within this process of change and its on-going assessment that I would like to respond to the recent publication of Bernd Diebner.

In the December, 1994 publication of *DBAT* 28, Diebner, in a chain of articles and reviews, lays a charge of "nepotism" against the university of Copenhagen's theological faculty regarding its appointment in 1986 to a professorship of Old Testament exegesis. He buttresses this charge with the direct and indirect accusation that the current reputation of the then appointed professor, and many of the core conclusions of his work, reiterate unacknowledged conclusions that Diebner alleges he and others had reached 20–25 years ago. While the majority of his accusations are directed in an extremely personal attack on Lemche himself, the weight of the charges address the integrity of Copenhagen's appointment procedures.

Although I am marginally tarred with the sweep of Diebner's wide brush—and, using yet another metaphor, have been hit, so to speak, by the flying shards of his words—I feel

that it is still appropriate that I, who hold the other Old Testament *professorat* in Copenhagen, offer a defense against Diebner's charges, especially as I was not involved in this 1986 decision, and as my position in Copenhagen today is entirely independent of Lemche. Diebner's minor insinuation that my appointment was the result of my friendship with Lemche can easily be dismissed as specious, if not pernicious, as at that time Lemche had met me only once. Our close cooperation, friendship and the interdependence of our work since then is no more inappropriate than my friendship with Diebner, a friendship that does not preclude criticism. It reflects nothing more than the close communication and cooperation, in which scholarship here in Copenhagen is normally pursued. In this response, I wish to deal both with the issue of whether the university has treated Diebner unjustly as he has claimed, as well as with the intrinsically related charge that the person who had been chosen at the time was obviously unfit. I feel that the charges are serious and require examination.<sup>2</sup>

The accusation that the "*Nielsen Schüler*" Lemche's appointment in 1986 had been inappropriate involves, as Diebner acknowledges, the context that Diebner himself was one of the applicants for this post. In Diebner's judgement, the choice of Lemche over himself was significantly determined by the fact that Lemche had once been a student of Eduard Nielsen who was the chair of the appointment committee. However, the entire range of the German concept "*Schüler*," with its former implication of dependence, is inappropriate in the small world of Danish universities, where not only are "*Doktorväter/mutter*" purely administrative relationships and where the *Disputat* epitomizes a young scholar's independence,<sup>3</sup> but where teacher-student relationships are, of necessity, commonplace in appointments. As Lemche at the time of the appointment held a tenured post at the university of Århus, he was hardly a dependent of Nielsen's patronage. Lemche's scholarly

---

<sup>2</sup> This response also indirectly responds to a further attack by Diebner on Lemche which is scheduled to appear in *DBAT 29* in the form of a dedication to a caricature of a *Festschrift* for Lemche's 50th. birthday. This I have seen in proof form. Also promised is an annotated bibliography of Lemche, which I have not seen. I have decided to respond forthwith for two reasons. In my judgement, the *DBAT 29* article does not add significantly to or alter either the nature or quality of Diebner's charges. Also in my judgement, justice demands that the seriousness of these charges be addressed openly and without delay.

<sup>3</sup> Under the old dissertation guidelines, such works were totally independent projects with no *Doktorvater*, no advice and no consultation possible.

independence of Nielsen is also apparent in his writings.<sup>4</sup> Moreover, Copenhagen's institute of biblical studies has an honorable record of obviously non-nepotistic appointments. In spite of the fact that we have only 4 biblical professorships, three foreigners have held such chairs in recent times, including Diebner's own Heidelberg colleague Gerd Theissen and the present writer. The specific charge of nepotism seems hardly warranted and is indeed insulting. Diebner has given us no specific reason to think otherwise. While Diebner makes selective statements that he claims are based on the clear text of the *acta* with which the grounds of this appointment were clarified. These statements of Diebner are made, however, independent of their context and to an audience that does not have access to these documents that they might judge the validity and truthfulness of Diebner's judgements.

Having said so much, I also would agree with Diebner that the faculty gave in this decision, and typically gives, considerable weight to major publications, as well as to the (sometimes concomitant) international "reputation" of the applicants. In my own judgement, this did play a role in the 1986 decision. Without suggesting that I would have made such an evaluation, and I certainly would not on principle, the use of this distinction, as one of the committee's means of coming to a decision, hardly seems inappropriate since the university as a whole rightfully encourages the appointment to professorships of well known and influential scholars. In itself, it is hardly possible to judge such a preference as wrong. Since the question of influence is one of the issues that Diebner presses most directly, I will return to this later. I only wish to argue here that this question, in my judgement, was a legitimate concern of the evaluation. While Diebner's comparison of himself with Albrecht Alt is somewhat ingenuous, the point made is very pertinent. Could the faculty, in weighting the importance of major books, ignore the perhaps greater seminal importance of scholarship among applicants who have chosen other forms of communicating their work. Such neglect would, I think, be a serious mistake. To avoid such arbitrariness, which an excessive concentration on specific formal characteristics of scholarly production might encourage, judgements concerning equivalencies should form a necessary part of any fair procedure.

---

<sup>4</sup> Those unfamiliar with the Danish scene need only look at the very sharp exchange of opinion expressed in the recent Nielsen/Lemche quarrel over the question of hellenistic contexts: N.P. Lemche, "Det gamle Testamente som en hellenistisk bog," *DTT* 55 (1992), pp. 81-101; E. Nielsen, "En Hellenistisk bog?" *DTT* 56 (1993), pp. 161-174, and N.P. Lemche, "Det gamle Testamente, David og hellenismen," *DTT* 57 (1994), pp. 20-39. Such scholarly independence is commonplace in Denmark today.

In Copenhagen's appointment process, this aspect of the decision is specifically dealt with in the preamble of the written evaluation for each candidate. Prior to any comparative judgement between any given candidates, an evaluation is made as to each candidate's qualification, with specifically graded judgements as to whether each candidate in turn is qualified for the post or not. While normal qualification is based on the completion of a *disputat*, other equivalencies are acceptable, such as the German habilitation, but also other publications that demonstrate a comparable competency and accomplishment. The possession of a PhD, for example, is usually not deemed sufficient for qualification,<sup>5</sup> but cumulative additional publications can be, and in this, the degree of influence, originality and importance of such play an understandable and significant role. The judgement here is made on the basis of each candidate's qualifications in comparison with a common standard of what the committee judges as required competence. It was in this context that Diebner's application for the 1986 Copenhagen *professorat* was in fact rejected, entirely independent of any comparison with Lemche and entirely apart from any "big-book" syndrome. While the faculty saw much of Diebner's work brilliant and immensely original and creative, they concluded that he had not then reached the level of accomplishment and publication equivalent to a Danish *disputat*,<sup>6</sup> which is the standard necessary for a professorial appointment here.

Only after candidates are judged "competent," are the applicants compared with each other and ranked on the basis of individual evaluations of their works submitted. Finally, justification for these judgements is specified and an argument is made for the choice of one candidate over another, before the whole is submitted to the faculty for decision. Diebner's assertion that the faculty preferred Lemche's larger contributions to Diebner's smaller but seminal works is simply false. The committee never made such a judgement as the members

---

<sup>5</sup> I specify the normal evaluation of the PhD, as this was an issue in 1992 when I was appointed, when a similar equivalency examination needed to be undertaken. I, like Diebner, did not have either a Scandinavian *disputat* or a German *Habilitation*. This analogous situation I offer as at least *prima facie* evidence that the procedure of equivalency evaluation here in Copenhagen is not a procedure used to exclude candidates with irregular or foreign credentials. Rather, it facilitates such candidacies.

<sup>6</sup> In correspondence between Lemche and Diebner in January of 1985, Diebner makes it very clear that it had been his own decision not to habilitate in Germany. Personally I think this decision was a very unfortunate choice that has left him isolated from critical discussions with colleagues.

of this board never compared the work of these two scholars. Finally, Diebner had full rights in 1986 to protest this report of the committee and to appeal their evaluation. However, he did not; and so, we need to ask why he has decided to object now? To present himself as heroic victim?

Lemche (hardly a *professor maximus*, here, north of the German border), of course, can not be blamed for what Diebner sees the committee to have done. Nevertheless, a substantial part of Diebner's criticism is directed at Lemche himself, who is most specifically charged with withholding credit to Diebner for originating the central ideas of Lemche's own work. And so the question must also be asked: Have Diebner's accomplishments in our field been seriously ignored? I think so, and I also think that the field as a whole has been impoverished as a result. But is this neglect to be laid at the door of the *Kopenhagener*? Has Lemche—and for that matter have I—refused to afford Diebner the title of our mentor? Have we really been simply revisiting ideas long ago thought by him as he charges? Throughout Diebner's *DBAT* 28—even to the announcement of the title change of future publications of his journal—he is much concerned with the question of intellectual property.<sup>7</sup> Is his self-perception as progenitor of much that is new and only apparently new<sup>8</sup> among this new direction of research so patent that his fellow travellers might be reasonably accused of intellectual theft?

Immediately prior to the decision on the 1986 *professorat*, Diebner reviewed Lemche's book *Det Gamle Israel*.<sup>9</sup> In this review Diebner was critical but friendly and considered Lemche's book conservative but generally a positive step forward. Immediately following the appointment of Lemche as professor, however, Diebner published a review of Lemche's *Early*

---

<sup>7</sup> Diebner, however, does not charge Lemche with offending against copyright. His charge is that of ethical, not legal, misbehavior.

<sup>8</sup> Here, the reader should be directed to E. Nielsen, *DTT* 1993.

<sup>9</sup> B.J. Diebner, "Traditionen über Israels Vorzeit, die keine Geschichtsquellen sind," *DBAT* 21 (1985) pp.246–251.

*Israel*.<sup>10</sup> It is in this review that we find the first clear signs of Diebner's charges against Lemche, not only regarding the charge of stealing his ideas but also the work and ideas of Lemche's colleague, Heike Friis.<sup>11</sup> This is important, as prior to the faculty's decision regarding the Copenhagen *professorat*, Diebner judged Lemche with only the normal failings of ordinary scholarship. Since this decision, however, he has consistently attacked Lemche's integrity, charging him with the theft of Friis' ideas, and also has implied that Lemche subverted Friis' academic career. Friis, however, was not a candidate for this Copenhagen post; Diebner was. I find the lack of specificity here in Diebner's charges a serious weakness in his argument, both in regard to alleged actions of Lemche as well as to what actually the ideas were that Lemche is alleged to have stolen.

It is significant that Diebner only first became aware of Heike Friis' work in 1983 and 1984, and he seems generally poorly informed of Scandinavian scholarship on these issues prior to this time. The briefest reviews of that scholarship is sufficient to dismiss the substance of Diebner's charges.

As Diebner has long been aware, Lemche wrote a Copenhagen *prisopgave* in 1968 on the same topic as had Friis in her gold medal effort. The specific topic had arisen from a course taught by John Strange. The origin of their topic was due to Strange's discussion and skepticism about Noth's ideas concerning the amphictyony and the deuteronomic history which subsequently committed both these young scholars to submit this theory to critical examination.<sup>12</sup> The results common to both investigations were the rejection of Noth's

---

<sup>10</sup> B.J. Diebner, "Es fragt sich, ob eine Landnahmetheorie erforderlich ist..." *DBAT* 22 (June, 1986), pp 215–222.

<sup>11</sup> A year earlier—simultaneous with his relatively positive review of Lemche's *Det gamle Israel*, Diebner had published a review of Friis' Copenhagen *prisopgave* of 1968 (H. Friis, *Forudsætninger i og uden for Israel for oprettelsen af Davids imperium*, *prisopgave*, Copenhagen, 1968, = *Die Bedingungen für die Errichtung des Davidischen Reiches in Israel und seiner Umwelt*, *BDBAT* 6, 1986), which he was preparing for publication: B.J. Diebner, "Die Abhandlung zeugt von grosser Reife," *DBAT* 21 (1985), pp. 243–246. He points out the pioneering importance of this work correctly, and in particular he stresses how it had preceded some well known studies such as that of John Van Seters (*Abraham in History and Tradition*, 1975).

<sup>12</sup> This is a most significant seminal influence on the work of both Friis and Lemche, which Diebner does not appear to have considered.

reconstruction of the period of the judges and, consequently, a challenge to the pre-exilic context of the foundations of the united monarchy: Friis more decisively, and Lemche, partially and with reservations. The texts of the *prisopgave* themselves, clearly demonstrate their independence and the integrity of each. Lemche published the first chapter of his 1968 work in 1972. In this work, Lemche clearly cites Friis' essay, and particularly credits her role in the critique of Noth's hypotheses (so, p. 100). Friis published the core of her conclusions in an article in 1975.<sup>13</sup> Unfortunately, neither of these publications received the attention they deserved outside of Scandinavia. Nevertheless it is pertinent to the question of Diebner's charges that already in 1977—long before Diebner was aware of the contributions of either Lemche or Friis in this new direction of scholarship—the Copenhageners clearly both showed themselves aware that a new paradigm had been cast for the field and that their work was very much part of that. Lemche did this in his lecture in Århus at the end of November in 1977 (unpublished) entitled: "*Israels oprindelse*,"<sup>14</sup> and Friis did so in her address to the Copenhagen *seniorseminar* of 1977, in a paper in its published form "*Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels?*"<sup>15</sup>

Lemche clearly credits Friis for her central role in the departure from Noth's hypothesis and cites both her *prisopgave* and her 1975 article. Friis, on the other hand, taking her starting point rather from a discussion in the *British Journal for the Study of the Old Testament* of 1977 on the patriarchal narratives, points to the present writer's dissertation and especially to the work of John Van Seters as clearly marking a shift of paradigms in the field.<sup>16</sup> Echoing the long expressed frustration of her teacher Eduard Nielsen,<sup>17</sup> Friis scolded German scholarship (and Diebner's *DBAT* in particular) for ignoring almost all of

---

<sup>13</sup> H. Friis, "Eksilet og den israelitiske historieopfattelse," *DTT* 38 (1975), pp. 1–16.

<sup>14</sup> A similar perspective of both Friis' work and his own orientation towards sociological questions is clear in Lemche's *seniorseminar* paper in Copenhagen of March, 1979.

<sup>15</sup> *DBAT* 19 (1984), pp. 3–22.

<sup>16</sup> Th.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (Berlin, 1974); J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (Yale, 1975).

<sup>17</sup> See, for example, E. Nielsen, "Traditio-Historical Study of the Pentateuch since 1945 with special emphasis on Scandinavia," *Productions of Time*, ed. by B. Otzen and K. Jeppesen (Sheffield, 1984), pp. 11–29.

non-German and especially North American scholarship.<sup>18</sup> In fact, I believe Friis' article, here, expresses a clear understanding of what was happening in the 1970s that Diebner seems wholly unaware of.

Friis and Lemche were neither repeating each other's work nor were they dependent on each other. Friis was primarily interested in biblical texts and their development. She was not much involved in pursuing historical work independently of questions relating to the bible's context in history. Her questioning of Noth's hypothesis led to her (correct) dating of these traditions to the post-exilic period, which undermined the commonly assumed historicity of the Davidic United Monarchy. Lemche, on the other hand, questioned Noth's hypothesis from an extra-biblical perspective, which led him to challenge (correctly) the historical reality—from the perspective of a history of Palestine—of a period of the judges as well as the social-archaeological presuppositions of the monarchy's foundations. These were two (in terms of method) radically different directions of research that were complementary, but hardly collusive.

Diebner also wishes to accuse Lemche of stealing the ideas he and his Heidelberg colleague H. Schult published in a brief article in 1975.<sup>19</sup> Frankly, after reading almost everything Lemche wrote between 1968 and the present, I do not find that Lemche was ever interested in the theses that Diebner had sketched in 1975.<sup>20</sup> Friis' perceptions of 1977 are

---

<sup>18</sup> For example, she points out that Diebner refers both to Van Seter's work in *DBAT* 10 (1975) p.59 n4 and my dissertation in *idem*, p.60 n11, but thoroughly ignores the implications of either work, in spite of the fact that these works were close to the sympathies of the *DBAT* at this time.

<sup>19</sup> B.J. Diebner and H.Schult, "Thesen zu nachexilischen Entwürfen der frühen Geschichte Israels im Alten Testament," *DBAT* 28 (1994), pp. 41–46.

<sup>20</sup> This is completely apart from the assumption of Diebner that these scanty unsubstantiated notes for future work can be given the status of functional ideas or hypotheses. It must be recognized that in the mid-seventies, hundreds of comparable ideas were being jotted down for future work, but only a few of them were ever explored or followed up with clear analysis or systematic study. Diebner's own early ideas have rarely been worked out beyond their initial brief formulation. Exceptions to this judgement are his important articles: "die Götter des Vaters: eine Kritik der Vatergott—Hypothese Albrecht Alts," *DBAT* 9 (1975), pp. 21–51; "Neue Ansätze in der Pentateuch-Forschung," *DBAT* 13 (1978), pp. 2–13; B.J. Diebner and H. Schult, "Argumento e Silentio: das grosse Schweigen als Folge der Frühdatierung der alten Pentateuchquellen," *BDBAT* 1 (1975), pp. 24–35.

here very important. This shift of paradigms which has taken place over the last quarter century and which has affected our field took many directions. It has been a many headed monster, only three of which pertain directly to Diebner's attacks on Lemche: the historical critical perception of the chronology and composition of the bible (in which not only Friis but Diebner were intensely engaged), the extra-biblical historical claims of Noth's perception of the early history of Israel (which was Lemche's early focus of interest), and the broad-based effort to create a history of Palestine (and Israel) wholly independently of biblical narratives (which formed the focus of Lemche's later sociological interests). As Friis clearly pointed out, Diebner showed little interest in these latter issues, and generally ignored significant work on them. Lemche, on the other hand, has only been interested in the first topic as to notice, and infrequently cite, developing confirmations to his own work over the years. Conclusions drawn within these three directions have hardly corresponded with each other. Only since 1985—and indeed partly as a product of Lemche's *Early Israel* of 1985 and the English publication of his *Det gamle Israel* of 1988<sup>21</sup>—have these very different directions of research been joined in discussion and debate.

Not only do I doubt that Lemche has been dependent in significant ways on Diebner's or Friis' work, but it seems clear that he has been engaged in very different directions. He has been involved in scholarly discussions that are general to Europe outside of Germany. It is this discussion that has turned Old Testament scholarship away from the older paradigms and methods of Alt and Noth, and of tradition-historians generally. Lemche also has been a serious participant in the North American effort to separate the history of Palestine/Israel from biblical historiography—a tradition of scholarship of and in which Diebner is largely unaware and uninterested. It is in this context that Lemche's contributions of his 1985 *disputat* and subsequent research has been oriented. As the most pressing historical questions have been resolved, however, Lemche's interests in recent years have shifted to include questions of chronology and biblical composition as expressed in his articles on hellenistic contexts. However, his point of departure in these hellenism articles, is clearly not that of the German debate so central to both Diebner and Friis in the 1970s, but is rather related to questions of scribes, text creation and social context: interests which have always been a part of his perspective on the field.

---

<sup>21</sup> N.P. Lemche, *Ancient Israel* (Sheffield, 1988).

To buttress his charges, Diebner has republished in *DBAT* 28 the notes for an article from 1975 with which he chooses to prove his charges and his proprietary claims. I fear that Diebner's self-understanding of the independence of his scholarship has caused him to become blind to the nature of intellectual process and to an understanding of how ideas change and develop in a discipline such as ours. Diebner, who has viewed the academic world of our field for many years as Heidelberg's Jeremiah, seems to remain locked in his battle with "the establishment," in whose ranks he now sees Lemche (and me) standing.

That I have considerably neglected Diebner and his work is unquestionable. That I have misappropriated his ideas (as he implies in the headline of his review of my recent book in *DBAT* 28), however, is, equally unquestionably, false. I, as I mentioned above, was unaware of these ideas. I have no wish to mitigate the implications of this, nor to excuse my own obligations to know my field. Shortly before I sent my 1992 book to press, Diebner gave me a copy of the wonderfully original 1968 gold medal essay of Heike Friis. In my own opinion, the publication of this work in the late 1960s would have radically changed the direction of research then dominant outside of Denmark, and, I believe, would certainly have substantially pushed my 1974 book on the patriarchs leftward. However, it was not published, and it did not affect me, Diebner or the field elsewhere in any substantial way.<sup>22</sup> Within Denmark it did not simply remain on a dusty shelf of the royal library as Diebner claims, but was rather regularly used and cited throughout the seventies by Friis' colleagues (including Lemche)<sup>23</sup> and it has long been recognized for the pioneering contribution it certainly was. The world outside of Denmark neglected this work—as I had—primarily because most of us don't read Danish and it had neither been published fully nor translated. This is a quite common reason for good scholarship being neglected.

Even more reprehensible, perhaps, than my ignorance of my present colleagues' works, was my ignorance of Diebner's, as that was published and written in a language I have read

---

<sup>22</sup>See *Early History*, pp. 89f.; also my more recent articles "Martin Noth and the History of Israel," and "William Dever and the Not So New Biblical Archaeology" (forthcoming).

<sup>23</sup> This judgement is based on a number of unpublished essays and lectures given by Lemche in Copenhagen and Århus from 1971 to 1982. Lemche cites Friis' work in his own *Prisopgave* (Copenhagen, 1968, pp. 202f.) and again in his *Israel i Dommertiden* (Copenhagen, 1972, p.100). See on this now, N.P. Lemche, 'Hvad er det vi har levet, og hvor går vi hen?' *Fra Dybet*, John Strange Festskrift, ed. by N.P. Lemche and M. Müller, *Forum for bibelsk eksegese* 5 (København, 1994), pp. 130–143, esp. pp. 130–133.

since the early 1960s. And here, a sensitive issue arises that—although only indirectly suggested by Diebner—is, I think, centrally involved in Diebner's complaint. While I was willing to revise the nearly complete manuscript of my 1992 study dealing with the history of scholarship in order to include a clear recognition of Friis' *prisopgave*, for I felt she had perceived already in the late 1960s much that the rest of us were then only beginning to grasp, I did not make the same kind of judgement about the contributions that Diebner had published in the *DBAT* throughout the mid and late 1970s. His work I judged more modestly: not so much pioneering and itself original as rather that of a brilliant and sharply critical commentator and fellow traveler. While he clearly recognized much that was new in the field, he did not himself establish arguments that changed the field. In his own words, he placed issues "on the table." That seemed to him sufficient. Throughout the 1960s, 1970s and early 1980s many were placing such ideas on tables.

In my book of 1992, I was trying to trace a methodological development that I saw within the field as a whole, and one that demanded a change of directions away from that of the past generation. Diebner's work, sparkling and editorial as it has always been, never convincingly established new ideas for any of us to follow. It did little more than assert what was part of a widespread conversation. As such, some of these ideas have been undifferentiated grist for the mills of others to grind. I did not recognize them—even from my position of hindsight of the early 1990s—as uniquely seminal ideas. I do not think I was wrong in this. This judgement is vulnerable. There were many ideas on the table—expressed by Diebner and others—that I have only begun to recognize during the past year or two, especially those surrounding the issues of a hellenistic chronology for *Tanak*. Here the republication of Diebner's and Schult's notes may help us better evaluate the complex interaction of ideas developing within a still rapidly changing field.

Diebner's and Schult's theses of 1975, relating to a post "pre-exilic"<sup>24</sup> ideology of what they saw then as a theocratic Israel and as relating to the notorious amphictyonic fiction, was undoubtedly fundamental in their development. Their other schematic statements relating to our field's historical perceptions of a united monarchy, to the evaluation of the Chronicler's work, to the metaphoric nature of the Exile and to the issues of chronology for the ideology

---

<sup>24</sup> Diebner's term is, here, unfortunately biblicistic, as the "exilic" literary matrix's historical referent of "exile" does not allow for any such historical period.

of biblical literature were already widely in discussion and would have remained there with or without this 1975 publication. Diebner and Schult introduced none of them *ex novo*,<sup>25</sup> howevermuch, their particular formulation unquestionably participated in what has turned out to be a significant movement within our field. By 1975, such a thesis nailed to the door of academia's cathedral, while bold and promising, was hardly unique. It reflected what was common property of many young academics. By 1975, the dye of the new paradigm had long been cast. What mattered in 1975 were not revolutionary manifestoes so much as broader based and substantiating debate, where these new insights could be established as aspects of a new understanding to be affirmed or to be rejected as inadequate. Not only had Van Seters published his thoroughly argued *Abraham in History and Tradition* in 1975, which was quickly followed by the studies of H.H. Schmid and Heidelberg's own Rendtdorff (and one must assume that Rendtdorff had hinted at such things to come in his lectures), and not only had Welten published his studies of Chronicles two years earlier, but Diebner and Schult's central thesis—that relating to the twelve tribes and the amphictyony—had itself been already substantially established by both Friis and Lemche in Copenhagen seven years earlier, had been explored by Fohrer in 1969 and had received further treatment in such works as those of Mayes and de Geus (who had nailed his own thesis to academy's door as early as 1965).<sup>26</sup> Moreover, the issue of the historicity of biblical literature (dealing with that of the patriarchs to that of the United Monarchy, Josiah, Ezra and Nehemiah) was, along with composition theory, among our field's most intensely debated topics in 1975, the direction of which had long been set by Van Seters' early articles in the late 1960s and by my dissertation of 1971. Furthermore, the historically more appropriate topics of social history and archaeology (intensely discussed throughout the 1960s) were beginning to take a direction (already at the Uppsala congress of 1971 and in very extensive discussions at the Edinburgh congress of 1974) thoroughly undermining any perceived history of "Israel," even that of

---

<sup>25</sup> Lemche deals with many of the topics of Schult and Diebner's 1975 statement already in *Israel i Dommertiden* (Copenhagen, 1972); namely, Israel and Judah (pp. 99ff.); 12 tribes (p. 106), amphictyony (*passim*), Canaanites (at least, in Philistine dress: pp.92ff.) and 'monarchy' (pp. 88ff.). The many issues that Friis and Lemche raised in their 1968 essays could easily be misunderstood by an uninformed outsider as having provided an uncited foundation for Diebner and Schult's point of departure.

<sup>26</sup> On this, see my *Early History*, pp. 42f. n42.

Diebner's "post-exilic" one.<sup>27</sup>

Schult and Diebner do not cite any of this work, although they were certainly dependent on much of it. A considerable portion of this work was already available in partial or completed form, and all of it was very much a part of the intellectual currents in which those of us who were engaged in such research swam. These notes from the *DBAT* of 1975 were not, after all, available in either 1968 or 1971.<sup>28</sup> My remarks here should not be misunderstood. There is nothing wrong in Diebner's and Schult's neglect to give credit to this earlier work of others. It is quite understandable that they did not yet see such work as forming part of the agenda they personally were involved in setting.<sup>29</sup> Diebner and Schult simply, unknown to themselves, were reiterating, in abstract and summary form, the directions of this part of our field. One cites first of all that literature which is seminal to or which forms the matrix of one's own intellectual assay. In the world of new ideas, one leaves—and Diebner should have left—the work of the "objective" chronology of group perception to others. This work, after all, was not created by "giants" in the field. Established scholars like Rendtorff, Fohrer and Ahlström, or *prima donnas* of any kind, provided only rare voices to us who were only naive members of a growing chorus. We were all rather young scholars not yet completely aware of what was happening apart from our own narrowly defined circles and interests. That Diebner was unaware of what others were doing is a condition that must be called "human."

Which of these many directions does Diebner define as uniquely belonging to himself, the neglect of citation of which, would be doing him an injustice? My own entry into the hellenistic sweepstakes owes a debt to Wellhausen, whom I acknowledged in support of exactly this "thesis" already in my dissertation of 1971. However, I was not entirely aware

---

<sup>27</sup> If seminal foundations of new ideas are to be stressed, one must point to M. Noth's terribly influential 1959 address to the IOSOT congress in Oxford and to J. Barr's *Semantics of Biblical Hebrew* of 1961.

<sup>28</sup> The years in which Friis, Lemche and I completed our first major contributions to the coming debates.

<sup>29</sup> In fact, in the mid-1970s, to my knowledge, only J.M. Miller and J.H. Hayes in the planning of their *Israelite and Judaeon History*, finally published in 1977 and M. Tsevat in his Review of my *Historicity*, in *JBL* in 1975, might be accorded the kind of prescience Diebner seems to be claiming and demanding of others. Most of us had very little idea of where things were headed.

of the thesis' importance until Lemche pointed out the inconsistency of my thought some twenty years later when I was moving to support a Persian period chronology. And so, I credit Lemche with the instruction for which I was indebted, though not for the 2nd. cent. BCE–1st. cent. CE chronology with which I am now (in common with Diebner and Lemche) working. For that I am indebted to what I have learned from others, such as Mogens Müller, Frederick Cryer, Eugene Ulrich and Emmanuel Tov. However, of these four, only Cryer has formed a thesis anything close to the positions of Diebner, Lemche and myself. More than this, however, is involved; for there is no particular virtue in merely presenting a new idea that others have not worked with or that others are only beginning to explore. New theses have no particular virtue in themselves. In fact, we all know that they are usually a waste of time. Surely we have learned that much in the last century of biblical scholarship, a period in our field which has witnessed far more misdirections than carefully thought out hypotheses based on evidence. Putting on tables theses such as the present one under discussion, of a Hellenistic matrix for biblical composition, is only the first step to serious *Wissenschaft* in our field. In doing this, we have only begun our job. This hypothesis is hardly established, or even clearly formulated yet. The real work is in demonstrating that we have here a truly valid perspective for a better understanding of *Tanak*. We are yet a long way from showing this. At most, we have only a few hundred pages of suggestive notes. I think that we are in a better position today than when such ideas had been proposed a long time ago by such as C.C. Torrey and engaged by Wellhausen and many others. Nielsen is quite on the mark in his contribution to this debate, in pointing out that these ideas are not very new, but had been systematically proposed (and rejected) long ago, for example, by M. Vernes.<sup>30</sup> Neither Lemche, Diebner nor anyone has yet presented a commanding case. We have only been talking about tomorrow's work. While Vernes should have been cited by all of us, one hardly needs to give credit to more recent, unsubstantiated notes for tomorrow's *Wissenschaft*.

Kurt Galling, in the summer of 1968, gently scolded me in commenting on one of my early papers on the Nuzi tablets: These may or may not be ideas, he said, puffing on his cigar,—and as such they are quite sound for an American—but, you know, here in Tübingen we are expected to give reasons for what we think.

---

<sup>30</sup> *Precis d'histoire Juive* (1889); cf. E. Nielsen, *DTT* 1993, p.169.

## David als Vorbild für den Glauben

Die Veränderung des Davidbildes im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, dargestellt an 2 Sam 6<sup>1</sup>

*Wolfgang Zwickel, Kiel*

In der alttestamentlichen Forschung hat die Ladegeschichte, also die Kapitel 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6<sup>2</sup>, schon immer ein besonderes Interesse hervorgerufen, und zwar nicht nur unter historischen, sondern auch und gerade unter theologischen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten. Diese herausgehobene Stellung des Textes ist keineswegs verwunderlich. Immerhin erachtet man diese Kapitel - oder wenigstens ihre ältesten Partien - als eine historisch glaubwürdige und altüberlieferte Quelle, in der Informationen über die Lade vor ihrem Aufenthalt in Jerusalem vermittelt werden. Im Gegensatz zu diesem Textkomplex sind nahezu alle anderen Belegstellen im Pentateuch und im Deuteronomistischen Geschichtswerk, die die Frühgeschichte der Lade zum Thema haben, erst in relativ später Zeit entstanden. Dies gilt neben den priesterschriftlichen und deuteronomistischen Erwähnungen im Pentateuch, wozu wohl auch die Ladesprüche in Num 10,35f. zu rechnen sind, vor allem für die zahlreichen Nennungen im Josuabuch. Die neuere Forschung ist sich weitgehend einig, daß die ältesten Partien des Josuabuches aus dem 8./7. Jh. stammen. Innerhalb des Josuabuches sind die Erwähnungen der Lade sogar nicht einmal Bestandteil der Grundschicht, sondern müssen sekundären Ergänzungen zugewiesen werden. Die ältesten dieser redaktionellen Erweiterungen wurden

<sup>1</sup> Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 3.11.1993 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Der Charakter der Vorlesung wurde bewußt beibehalten; die Anmerkungen beschränken sich auf unverzichtbare Literaturhinweise. Eine ausführliche und sich mit Detailfragen beschäftigende Untersuchung zu 2 Sam 6 ist unter dem Titel "David. Historische Gestalt und idealisiertes Vorbild. Überlegungen zu Entstehung und Theologie von 2 Sam 6" in JNSL 20 (1994), 79-123 erschienen.

<sup>2</sup> Die Verwendung des Begriffes Ladegeschichte soll hier vorläufig nur inhaltlich verstanden werden und den Komplex der Darstellung in den Samuelbüchern umschreiben, in dem es vornehmlich um die Lade geht. Es wird damit nicht eine eigene Überlieferungseinheit Ladegeschichte vorausgesetzt. Ob dies zutrifft, können nur weitergehende redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Samuelbüchern klären. Wenn von 1 Sam 4-6 die Rede ist, ist 1 Sam 7,1 immer mitgemeint.

erst nach der Josianischen Reform eingetragen, viele sind sogar deuteronomistisch oder noch jünger. Von allen Belegstellen für die Frühgeschichte der Lade wird man allenfalls der Notiz 1 Sam 3,3, wonach die Lade im Tempel von Silo stand, ein hohes Alter und historische Glaubwürdigkeit zuerkennen können. Möglicherweise ist jedoch selbst hier die eher beiläufig erwähnte Lade eine sekundäre Verknüpfung zwischen der Kindheitsgeschichte Elis in 1 Sam 1-3 und der Ladeerzählung in den Kapiteln 4-6. Für die spätvorexilischen, exilischen oder gar nachexilischen Redaktoren besaß die Lade dagegen eine herausragende Bedeutung, so daß sie in auffallend viele Texte nachträglich eingefügt wurde.

Die Funktion der Lade in der Frühzeit Israels war in der Forschungsgeschichte stark umstritten. Lange Zeit galt sie im Gefolge von Martin Noths Amphiktyoniethese als das eigentliche Zentralheiligtum Israels. Nach Noth erkannten die vereinigten zwölf Stämme "unter dem mächtigen Einfluß des 'Hauses Joseph' dessen Gott Jahwe als Bundesgott an und übernahm[en] zugleich sein wichtigstes bisheriges Kultobjekt, die Lade, nun als amphiktyonisches Hauptheiligtum."<sup>3</sup> Weit verbreitet ist die - allerdings erst von der Priesterschrift und dem Deuteronomium bezeugte - Ansicht, die Gesetzestafeln hätten in der Lade gelegen. Andere dachten an heilige Steine, Gottesbilder oder sogar Josephs Gebeine als Inhalt der Kultkiste. Daneben verstand man im Verlauf der Forschungsgeschichte die Lade als Wanderheiligtum, Kriegspaladium, Prozessionsheiligtum, Orakelgegenstand oder als tragbaren Untersatz für einen Thron. Aber nur für die letztgenannte Interpretation gibt es, wie M. Metzger herausgearbeitet hat, zeitgeschichtliche archäologische Parallelen.<sup>4</sup>

Erst bei der Verbindung mit dem Kerubenthron des Salomonischen Tempel erhielt dieser Kultgegenstand aus der Frühzeit Israels seinen festen Standplatz. Auffallend ist, daß von diesem Zeitpunkt an die historisch verifizierbaren Nachrichten über die Lade weitgehend schweigen. Den vorhin erwähnten redaktionellen Ergänzungen, die allesamt frühestens in die späte Königszeit datieren, stehen keinerlei Informationen über das weitere Ergehen der Lade in der frühen Königszeit gegenüber. Auch bei der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier wird sie nicht eigens erwähnt. Man kann aber annehmen, daß die hölzerne Lade bei der Zerstörung des Tempels verbrannte.

---

<sup>3</sup> M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930 = Darmstadt 1980), 96.

<sup>4</sup> M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (AOAT 15; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985), 316f.367.

Angesichts der historischen und theologischen Bedeutung der Ladegeschichte gibt es eine so große Zahl an Untersuchungen, daß sich bereits 1972 eine umfassende forschungsgeschichtliche Arbeit zu diesem Thema lohnte.<sup>5</sup> Im amerikanischen und skandinavischen Raum untersuchte man die Ladegeschichte in jüngerer Zeit vorwiegend unter religionsgeschichtlichen Aspekten und zog vermeintliche Parallelen aus Ugarit oder Mesopotamien zur Illustration heran. In der deutschsprachigen Tradition fand dies wenig Zustimmung. Hier ist noch immer die inzwischen bald 70 Jahre alte Arbeit von Leonhard Rost über die Überlieferung der Thronfolge Davids<sup>6</sup>, die sich in einem ausführlichen Kapitel auch mit der Ladegeschichte beschäftigt, Grundlage aller weiterer Diskussion. Rost erachtete weite Teile der heute getrennten Kapitel 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6 als eine einheitliche Erzählung, die der *ιερος λογος* des Jerusalemer Ladeheiligtums sein soll. Speziell für 2 Sam 6, und nur dieser Text soll im folgenden ausführlicher untersucht werden, sah Rost eine redaktionelle Ergänzung nur in den Versen 16 und 20b-23, in denen Michal zum Mittelpunkt der Erzählung wird. Der übrige Text ist nach Rost einheitlich. Die gesamte Ladegeschichte ist seiner Meinung nach zur Zeit Davids oder Salomos von einem Glied der Jerusalemer Ladepriesterschaft verfaßt worden. Dieser *common sense* wird auch in neuesten Theologien und Einleitungen noch vertreten. Für 1 Sam 4-6 hat jedoch Schicklberger darauf aufmerksam gemacht, daß diese drei Kapitel der Ladeerzählung keineswegs so einheitlich sind, wie Rost annahm.<sup>7</sup> Auch wenn Schicklbergers Ergebnisse nicht immer voll überzeugen, so enthält seine Arbeit doch eine Vielzahl von Beobachtungen, die berechtigten Zweifel an der Einheitlichkeit der Ladegeschichte im 1. Samuelbuch aufkommen lassen. Eine ähnlich umfassende literarkritische Untersuchung für 2 Sam 6 steht bislang noch aus. Zwar wurde auch hier von Nübel, Maier, Görg und Fohrer die Einheitlichkeit des Textes in Frage gestellt, doch bot keiner dieser Forscher eine umfassende Analyse des Kapitels.<sup>8</sup> Ihre Arbeiten fanden

---

<sup>5</sup> R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung* (Gütersloh 1972). Der entsprechende ebenfalls zu Beginn der 70er Jahre verfaßte Lexikonartikel im ThWAT listet immerhin 86 Titel auf.

<sup>6</sup> L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III/6; Stuttgart 1926) = ders., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1965), 119-253.

<sup>7</sup> F. Schicklberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (fzb 7; Würzburg 1973).

<sup>8</sup> H.-U. Nübel, *Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung* (Diss. masch. Bonn 1959), 78-82; J. Maier, *Das israelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93; Berlin 1965), 60f.; M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen*

daher trotz wichtiger Detailbeobachtungen kaum Beachtung. Zudem hat kürzlich Smelik die Datierung des Textes in die frühe Königszeit in Frage gestellt.<sup>9</sup> Er weist den Endtext von 2 Sam 6 - bei einem Verzicht auf literarkritische Überlegungen - mit guten Gründen der Exilszeit zu.

Über die Beobachtungen der vier bereits genannten Forscher hinaus gibt es in 2 Sam 6 noch eine Reihe weiterer Auffälligkeiten, die gegen die Einheitlichkeit des Kapitels angeführt werden könne. Eine ausführliche literarkritische Untersuchung ist in diesem Rahmen allerdings nicht zu leisten. Bevor ich jedoch meine Rekonstruktion der Entstehung des Textes vorstelle, will ich zumindest *ein* zentrales Problem der Übersetzung, aber auch der inhaltlichen Deutung, sowie einige wichtige literarische Brüche erwähnen.

Eine Schwierigkeit stellt die Übersetzung in V. 2 dar. Nahezu alle Exegeten verstehen das *יְהוּדָה מִבְּעַלֵּי יְהוּדָה* als *מן* + Ortsnamen und geben den ersten Teil des Verses dann folgendermaßen wieder:

"Da machte sich David und das ganze Volk, das mit ihm war, auf und ging von Baale-Jehuda aus los, um von dort aus die Lade Gottes heraufzuholen."

Bei diesem Verständnis kann man sich auf die Parallelüberlieferung in 1 Chr 13,6 berufen, wo leicht abgeändert der Vers folgendermaßen lautet:

*וַיַּעַל דָּוִד וְכָל־יִשְׂרָאֵל בְּעֵלְתָּהָ אֶל־קִרְיַת יַעֲרִים אֲשֶׁר לַיהוּדָה*

"und David und ganz Israel stieg hinauf nach Baala, nach Kirjat-Jearim, das zu Juda gehört".

Und auch 4QSam<sup>a</sup> las hier einen Ortsnamen:

*בְּעֵלָה הוּא קִרְיַת יַעֲרִים אֲשֶׁר לַיהוּדָה*

"nach Baala, das ist Kirjat-Jearim, das ist in Juda."

Die Gleichsetzung von Kirjat-Jearim mit einem Baala findet sich zudem auch in Jos 15,9, während vielleicht der selbe Ort in Jos 15,60 und 18,14 den Namen Kirjat-Baal trägt. Nun hat aber schon Martin Noth in seinem Josuakommentar<sup>10</sup> betont, daß diese Gleichsetzung kaum ursprünglich ist. Vielmehr dürfte es sich um eine späte schriftgelehrte Identifikation der beiden Orte handeln. Mit Kirjat gebildete Ortsnamen können, wie die entsprechenden Belege aus Ugarit deutlich zeigen, aus der Bronzezeit stammen. Baal-haltige Namen gibt es nach unserem bisherigen Wissen in Israel jedoch erst seit der Eisenzeit

Zeltraditionen Altisraels (BBB 27; Bonn 1967), 75-85; G. Fohrer, Die alttestamentliche Ladezählung, JNSL 1 (1971), 23-31.

<sup>9</sup> K.A.D. Smelik, Hidden Messages in the Ark Narrative. An Analysis of I Samuel iv - vi and II Samuel vi, in: ders., *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS 28; Leiden 1992), 35-58.

<sup>10</sup> M. Noth, Das Buch Josua (HAT 1/7; Tübingen<sup>3</sup>1971), 89f.

I, also erst ab etwa 1250 v.Chr. Eine Umbenennung von Kirjat-Jearim in Baala im Verlauf der Landnahme ist kaum wahrscheinlich, da Kirjat-Jearim während der Königszeit weiterhin der übliche Name des Ortes war und auch ohne die Apposition Baala mehrfach belegt ist. Auch die Namensform בעלי יהודה ist ungewöhnlich. Das alttestamentliche Ortsnamenrepertoire enthält zwar zahlreiche baal-haltige Namen, aber keinen mit männlicher Pluralform. Auch beim Chronisten und in Qumran findet sich die Singularform בעלה.

Für den Ausdruck מְבַעְלֵי יְהוּדָה gibt es allerdings auch noch eine andere Übersetzungsmöglichkeit, die man angesichts der angedeutenden Schwierigkeiten in Erwägung ziehen sollte. מִן kann auch im partitiven Sinn benützt werden; die Übersetzung lautet dann:

"Und David machte sich auf und ging, und das ganze Volk, das mit ihm war von den Bürgern Judas, um die Lade Gottes heraufzuholen."

So haben übrigens auch Vulgata und LXX den Text verstanden. Der Ausdruck כל-העם אשר אתו "das ganze Volk, das mit ihm war"

findet sich nur in den Büchern Richter und Samuel und umschreibt eine kleinere Gruppe von Begleitern (vgl. Ri 4,13; 7,1; 9,48; 1 Sam 14,20; 2 Sam 3,31; 15,30; 16,14; 17,22). Während es sich dabei ursprünglich um eine kriegerische Schar handelte, ist im Zusammenhang mit David stets die Begleitung durch eine Auswahl des Volkes ohne jeglichen kriegerischen Aspekt gemeint. In 2 Sam 6 hätten ihn bei diesem Verständnis der Übersetzung die freien Bürger Judas begleitet. Aus archäologischen Untersuchungen wissen wir, daß Juda in der Richterzeit, also in der Zeit zwischen 1250 und 1000, nur aus wenigen kleinen Dörfern und einzelstehenden Gehöften bestand. Alles in allem werden in dem Gebiet zwischen Jerusalem und Kirjat-Sefer kaum mehr als 1000 Leute gewohnt haben. Mit den בעלים, also den Bürgern von Juda, wäre demnach eine regionale Führungsschicht gemeint, analog zu den "Männern" (אנשים) einer Stadt, die in städtischem Kontext die Machtpositionen innehatten. Übersetzt man das מְבַעְלֵי יְהוּדָה in diesem Sinne, so ergibt der Text ohne textkritischen Eingriff einen sinnvollen Zusammenhang, der nicht nur von den alten Versionen gedeckt wird, sondern auch - wie noch zu zeigen sein wird - den Gesamttext in einem neuen Licht erscheinen läßt.

Zum Verständnis des Textes muß auch noch kurz eine weitere textkritische Änderung erwähnt werden. Am Ende von V. 3 und am Anfang von V. 4 hat der Abschreiber versehentlich den Text von V. 3aß wiederholt. Der Sinnzusammenhang legt es nahe, daß es am Anfang von V. 4 ועזה הלך "und Ussa ging (mit der Lade)" heißen muß.

Doch nun zu den wichtigsten Brüchen und Spannungen in dem Text:

- In V. 1 wird offensichtlich ein kriegerisches Vorgehen vorausgesetzt, in V. 2 scheint dagegen eine kleinere Gruppe friedlich zu agieren. Zudem stammen nach V. 1 die Kriegerleute aus Israel, also aus dem Nordreich, in V. 2 handelt es sich dagegen um die Führungsschicht aus dem Südreich Juda. Weiterhin ist der Bezug von עור in V. 1 völlig unklar.

- In V. 3a $\alpha$  wird die Lade auf einem neuen Wagen gefahren, in V. 3a $\beta$  dagegen getragen. Das Fahren der Lade wird auch in V. 6 vorausgesetzt, während in V. 13 wieder von Ladeträgern die Rede ist.

- In V. 5 ist vom ganzen Haus Israel die Rede, während vorher in V. 1 mit den Elitesoldaten des Nordreichs und in V. 2 mit den Bürgern von Juda nur Teilgruppen erwähnt wurden. Zudem verwendet dieser Vers die Gottesbezeichnung Jahwe, die sich auch noch in V. 7.8.9.11.12.14.16.17.18.21 findet. Daneben wird auch die Lade in V. 9-11.13.15-17 als Lade Jahwes bezeichnet. In V. 7 lautet dagegen die Gottesbezeichnung Elohim, in V. 2-4.6.7.12 die Ladebezeichnung Lade Elohims. Es empfiehlt sich keinesfalls, auf die inzwischen längst überholte These von Jahwist und Elohist in den Samuelbüchern zurückzugreifen. Man wird aber kaum bezweifeln können, daß der auffällige Wechsel der Gottesnamen und Ladebezeichnungen auf unterschiedliche Hände zurückzuführen ist.

- Die Ätiologie in V. 8b dürfte eine sekundäre Ergänzung sein. Entgegen der älteren Forschung, die in der Ätiologie den Kern einer Erzählung erblickte, geht man inzwischen davon aus, daß Ätiologien auch sekundäre Ergänzungen sein können. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn es sich nur um ätiologische Motive in einer Erzählung handelt, die Erzählung aber nicht in der Ätiologie gipfelt.

- Die Reaktion Davids auf den Tod Ussas wird doppelt begründet. In V. 8, der den Anfang von V. 7 sprachlich aufgreift, richtet sich Davids Zorn gegen Jahwes Tat. In V. 9 dagegen ist von Davids Furcht die Rede.

- Ab V. 9 wird der Stil der Erzählung breiter, während vorher in kurzen Sätzen sachliche Informationen mitgeteilt wurden. Zudem finden sich nun in V. 9.12.20.21f. auch wörtliche Reden, die die Erzählung auflockern.

- V. 12b ist bis in den Wortlaut hinein an V. 2 angeglichen. Zudem wirkt V. 12 wie ein Abschluß der Geschichte, denn hier wird die Ankunft der Lade in Jerusalem bereits erwähnt.

- V. 16 unterbricht den Handlungsablauf der Heimführung der Lade. Dieser Vers hängt, wie schon Rost erkannte, mit V. 20-23 zusammen. V. 20 konnte

ursprünglich auch kaum zu V. 19 gehören, da nach V. 19 sich das ganze Volk versammelte, nach V. 20 aber Michal und wohl auch die ganze Familie Davids nicht beteiligt waren.

Die Vielzahl dieser Beobachtungen, die man noch um einige kleinere ergänzen könnte, macht deutlich, daß der Text keineswegs aus einer Hand stammt. Vielmehr spiegeln diese Brüche und Spannungen eine längere und mehrfache redaktionelle Arbeit an dem Text wider. Die Entwicklung des Textes läßt sich meines Erachtens folgendermaßen rekonstruieren:

Den ältesten Teil bildet eine ursprünglich eigenständige Ussa-Geschichte, die in V. 3aα.b\*.4.6.7aβ.b erhalten ist. Typisch für sie ist die Verwendung des Gottesnamens Elohim bzw. der Ladebezeichnung Lade Elohims. Der Text läßt sich nicht genau datieren. Er könnte jedoch hohes Alter aufweisen.

Diese Ussa-Geschichte wurde schon bald zu einer Davidgeschichte umgestaltet. Vielleicht schon zu Davids Lebzeiten wurde V. 2\* vorangestellt und damit die Ussageschichte in den Kontext der Überlieferung Davids eingeordnet. Später fügte man V. 9-12 an. David, der ursprünglich in der Ussa-Geschichte überhaupt nicht vorkam, wird nun zum eigentlichen Mittelpunkt der Erzählung. Die Ussa-Geschichte dient lediglich noch als Illustration für das Verhalten Davids. Durch die bewußte sprachliche Angleichung von V. 12 an V. 2 entsteht eine Inclusio. Diese zeigt gleichzeitig auch an, daß mit V. 12 ursprünglich ein Endpunkt erreicht war. Eine Datierung dieser Redaktionsschicht ist nicht mit Sicherheit beizubringen. Die beiden rahmenden Ausdrücke אֱת־יְהוָה וַיֵּרָא דָוִד am Anfang von V. 9 und שְׁמִחָהּ am Ende von V. 12 finden sich häufig in dtn/dtr Literatur. Dies läßt zumindest eine Verfasserschaft im Umfeld dtn Kreise vermuten.

Zu einem relativ späten Zeitpunkt wurde V. 1 hinzugefügt. Vielleicht handelt es sich dabei sogar um eine Randglosse, die sich ursprünglich an V. 2a anschließen sollte, dann aber versehentlich im Verlauf des Abschreibeprozesses in den Text integriert und vor V. 2 gestellt wurde. So wäre zumindest verständlich, auf was sich das "Hinzufügen" der Kriegersleute aus dem Nordreich beziehen soll. Statt der rein judäischen Begleitung Davids in V. 2 wären nun auch die Bewohner des vereinigten Reiches an der Heraufführung der Lade beteiligt gewesen.

Ebenfalls ein später Zusatz dürfte die vieldiskutierte Ladebezeichnung "von der der Name genannt wird: Name Jahwe Zebaots, der auf den Cheruben thront" in V. 2 sein. Zumindes fällt ihr ausführlicher Stil im Kontext jeweils kurzer und prägnanter Sätze auf. Ohnehin ist die Bezeichnung ein historischer

Anachronismus. Da Lade- und Kerubentradition ursprünglich unterschiedlichen Traditionsbereichen zuzuordnen sind und erst im Salomonischen Tempel in Jerusalem vereinigt wurden, ist diese Ladebezeichnung ein Reflex aus späterer Zeit.

Das Tragen der Lade aus dem Haus Abinadabs in V. 3a $\beta$  verbindet 2 Sam 6 mit 1 Sam 7,1. Diese Brücke dürfte von der Hand des Endredaktors stammen. Ihm wird auch die Bezeichnung Ussas und Achios als Söhne Abinadabs zuzuschreiben sein.

V. 7a $\alpha$ , das Entbrennen des Zorns Jahwes gegen Ussa, ist möglicherweise eine erklärende Glosse aus der Hand eines dtr Redaktors. Zumindest findet sich der Ausdruck  $\text{ויחרר אף}$  im dtr Geschichtswerk nur in dtr Stellen, zudem auch mehrfach im Deuteronomium. Auch die Ätiologie in V. 8 ist eine sekundäre Ergänzung.

Zusammenfassend kann man die Entwicklungsgeschichte von V. 1-12 demnach als eine ursprüngliche Ussa-Geschichte, die zu einer Davidgeschichte ausgebaut wurde, verstehen. Diese wiederum wurde mehrfach redaktionell durch kleinere Zusätze erweitert.

Weniger kompliziert ist die Entstehungsgeschichte der folgenden Verse. An die zur Davidgeschichte ausgebaute Erzählung wurden zuerst V. 15 und V. 17-19\* angehängt. Dem selben Verfasser dürfte auch die Einfügung von V. 5 in die Davidgeschichte zuzuschreiben sein. Am Schluß dieser Redaktionsschicht wird das Heimgehen des Volkes geschildert; dies kann als Zeichen dafür gewertet werden, daß die Geschichte hiermit ursprünglich abgeschlossen war. In V. 5 und V. 17 findet sich der Ausdruck  $\text{לפני יהוה}$ , der ansonsten typisch für priesterschriftliche Texte ist. Auch zwei der drei in V. 19 genannten Brotsorten finden sich nur in nachexilischen Texten. Schließlich werden auch die Musikinstrumente aus V. 5 im Rahmen von Kultmusik nur in nachexilischen Texten erwähnt. Man wird diese Redaktionsschicht daher am ehesten in die späte exilische oder frühe nachexilische Zeit zu datieren haben.

Diese Erzählung wurde dann noch einmal um die Michalgeschichte erweitert. Dieser ist jedoch nicht nur, wie Rost meinte, V. 16.20-22 zuzuweisen. Vielmehr setzt die herbe Kritik der Michal auch Davids Tanz im linnenen Ephod in V. 14 voraus. Für diesen Text läßt sich eine nachexilische Datierung wahrscheinlich machen. Das linnene Ephod findet sich neben der Parallelüberlieferung 1 Chr 15,27 nur noch in 1 Sam 2,18, dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Redaktionsschicht nicht geklärt werden kann. Bemerkenswert sind jedoch die alttestamentlichen Erwähnungen von  $\text{כר}$  "Leinen", die sich nahezu

durchweg auf priesterliche Kleidung beziehen. Nur in Dan 10,5 und 12,6f. ist das linnene Gewand die Bekleidung eines himmlischen Wesens. Alle Belege für das linnene Priestergewand stammen aus der exilischen und nachexilischen Zeit, so daß auch Davids Kleidung, ein kurzer Schurz, typisch für die nachexilische Zeit sein dürfte. Einen Nachtrag stellt auch die Ätiologie in V. 23 dar, die im vorangehenden Text nicht vorbereitet wurde.

Die letzte, sicherlich spätnachexilische Redaktion hat dann V. 13 eingefügt. Vom selben Verfasser dürfte auch V. 3aß stammen.

Diese kurzgefaßte literarkritische Analyse zeigte, daß 2 Sam 6 mehrfach überarbeitet wurde. Angesichts der Bedeutung der Lade für die alttestamentliche Religion kann dies nicht überraschen. Die einzelnen Überarbeitungsschichten markieren gleichzeitig unterschiedliche theologische Wertungen. In einem weiteren Durchgang gilt es nun, die jeweilige inhaltliche Besonderheit der einzelnen Schichten herauszuarbeiten. Dabei kann nur auf die größeren Komplexe, nicht aber auf kleinere Ergänzungen eingegangen werden.

Die älteste Geschichte hatte das Geschehen um Ussa zum Mittelpunkt (V. 3aa.b\*.4.6.7aß.b). Sie lautete:

"Sie ließen die Lade Gottes auf einem neuen Wagen fahren. Ussa und Achio leiteten den Wagen. Ussa ging neben der Lade Gottes, und Ahio ging vor der Lade. Als sie zur Tenne des Nachon kamen, streckte Ussa (seine Hand) nach der Lade Gottes aus und ergriff sie, denn die Rinder glitten aus. Da schlug ihn Gott wegen der Vermessenheit, und er starb dort neben der Lade Gottes".

Deutlich wird in diesem Text die Heiligkeit und die Unnahbarkeit Gottes in den Mittelpunkt gestellt. Mit der Lade ist Gott präsent, sie ist *sichtbares* Zeichen der Anwesenheit des unsichtbaren Gottes. Wer sich ihr gegenüber ungebührlich verhält, verhält sich gleichzeitig auch Gott gegenüber falsch. Er ist ein heiliger, ein zu fürchtender Gott. Ein vergleichbares strafendes Handeln Gottes bei einem unangemessenem Verhalten ihm gegenüber findet sich auch an einer anderen frühen Stelle des Alten Testaments. In den dem Jahwisten zugerechneten Teilen von Num 16 treten Daten und Abiram feindlich gegen Mose auf. Wegen dieses ungebührlichen Verhaltens gegen Mose, den Repräsentanten Gottes, öffnete sich die Erde und verschlang sie. Daneben wird auch in der jehowistischen Sinaigeschichte dem Volk verboten, dem Gottesberg zu nahe zu kommen. Weil der heilige Gott auf dem Berg gegenwärtig ist, ist der ganze Berg eine Tabuzone für das Volk. Ähnlich wie in 2 Sam 6 wird somit in der Sinaigeschichte die Unnahbarkeit Gottes betont. Der Heiligkeit Gottes entspricht auch, daß für den Transport der Lade ein *neuer* Wagen verwendet werden mußte. Die Erwähnung eines derartigen bisher unbenützten Gefährtes

findet sich nur noch in 1 Sam 6. Dort stellten die Philister bei der Rücksendung der Lade diese auf einen neuen Wagen und spannten zwei noch säugende Kühe davor, die noch nie ein Joch getragen hatten. Für 2 Sam 6 darf man wegen der deutlichen Analogie, auch wenn der Text dies nicht ausdrücklich erwähnt, ebenfalls zwei junge Kühe als Zuggespann postulieren. Damit wäre auch das Ausgleiten des unerfahrenen Gespanns gut verständlich. Neuer Wagen und Kühe, die noch kein Joch getragen haben, stehen für die kultische Reinheit, die für die heilige Lade notwendig ist. Die Fahrt auf einem neuen Wagen ist angemessen, während das Berühren der Lade einen Frevel darstellt.

Mit dem Ausbau zur Davidgeschichte stand nun David im Mittelpunkt des Interesses. Die neue Einleitung des Textes lautet (V.2):

"Da machte sich David auf und ging, und auch das ganze Volk, das mit ihm war von den Bürgern Judas, um von dort die Lade Gottes heraufzuholen."

Nur auf den ersten Blick ist dieser Vers eine rein historische Notiz. Die Lade war der zentrale Kultgegenstand eines Nordreichstammes, vielleicht sogar aller Nordreichsstämme. Wenn David, der frisch zum König über das Nordreich gesalbt wurde (2 Sam 5, 1-3), sich nun ausschließlich mit Bürgern des Südreichs umgibt, um die Lade heraufzuholen, so ist dies ein bewußter politischer Schritt. Bewohner des Nordreichs wären kaum mit einer Aufstellung der Lade in der neuen Hauptstadt Jerusalem einverstanden gewesen. Sie hätten bestimmt auf eine Rückführung nach Silo oder einem anderen Ort im Norden bestanden. Davids Taktik zielte darauf, mit der Überführung der Lade nach Jerusalem eine religiöse Nordreichstradition in der neuen Hauptstadt heimisch zu machen. Der Redaktor macht seine Kritik an diesem Handeln Davids durch die Verknüpfung dieses Verses mit der Ussa-Geschichte deutlich. Wer sich für seine eigenen Ziele der Lade und damit auch Gottes bemächtigen will, wird gestraft werden. Die Macht, Größe und Heiligkeit Gottes, die in der Ussa-Geschichte verdeutlicht wird, wird nun um den Aspekt der Unverfügbarkeit Gottes durch den Menschen erweitert. Weil David die Lade - und damit Gott selbst - für seine religiöse Taktik benützte, wird er von Gott bestraft. Dem religiösen Fehlverhalten Davids stellt der Redaktor die Vermessenheit Ussas gegenüber, die Lade zu berühren. Ussas Schuld wird so zur Beispielerzählung für Davids Vergehen. Diese Kritik an David ist in eine Reihe weiterer Texte einzuordnen, in denen Davids Zwielfichtigkeit im Mittelpunkt steht. Zu erinnern ist dabei z.B. an die Erzählung mit Batseba 2 Sam 11 und an die Volkszählung 2 Sam 24.

Die Erweiterung des Textes um die V. 9-12 wirkt wie eine Revision der Kritik an David. Die wohl aus dtn Umfeld stammenden Verse lauten:

"David aber fürchtete Jahwe an diesem Tag und er sprach: Wie kann die Lade Jahwes zu mir kommen? Da wollte David die Lade Jahwes nicht mehr zu sich in die Stadt Davids hinaufbringen, und David ließ sie zum Haus des Gatiters Obed-Edom bringen. Die Lade Jahwes blieb im Haus des Gatiters Obed-Edom drei Monate, und Jahwe segnete den Obed-Edom und sein ganzes Haus. Da meldete man dem König David: Jahwe hat das Haus Obed-Edoms und alles, was mit ihm ist, gesegnet. Da ging David los und brachte die Lade Gottes vom Haus Obed-Edoms zur Stadt Davids in Freude."

Aus dem David, der sich der Lade bemächtigt hatte, um politischen Erfolg zu haben, wird ein reuiger Mensch. Er verzichtet nach der Darstellung dieser Schicht nun auf seine politischen Ziele, er ordnet sich Gott unter. Der Tod Ussas hatte ihm sein eigenes Fehlverhalten gezeigt. Die redaktionelle Bearbeitungsschicht geht inhaltlich noch weiter. Obed-Edom, ein Gatiter und somit Philister und gleichzeitig zumindest dem Namen nach kein Jahweverehrer, wird nun durch die Lade gesegnet. Dem Tod Ussas und dem Fehlverhalten Davids wird das richtige Verhalten des Ausländers Obed-Edom kontrastierend gegenübergestellt. Dies will sagen: Wer sich der Lade gegenüber gebühlich verhält, der erhält Gottes Segen. V. 12 berichtet nun in doppelter Weise, daß David aus den Ereignissen Konsequenzen gezogen hat. Hier wird zwar fast dieselbe Formulierung wie in V. 2 benützt, doch auffallenderweise geht nun David *alleine* los, um die Lade Gottes nach Jerusalem zu bringen. Während in V. 2 noch die Bürger Judas David begleiteten und eine redaktionelle Ergänzung und Korrektur in V. 1 sogar 30.000 Kriegersleute aus dem Nordreich als Davids Begleitung ansah, wird nun offenbar bewußt auf die Erwähnung anderer Personen verzichtet. Inwieweit das Verbringen der Lade nach Jerusalem durch eine einzige Person praktisch möglich war, wird nicht reflektiert. Aber auch Davids Haltung gegenüber der Lade hat sich geändert. Während in der älteren Erzählung die Lade seinen Zielen untergeordnet war, bringt er sie nun בְּשִׂמְחָה "in Freude" hinauf. Dieser Begriff ist sicherlich bewußt an das Ende der ursprünglichen Texteinheit gestellt worden, so daß auf ihm besonderer Nachdruck liegt. שְׂמֵחָה "Freude" meint, insbesondere im dtn Umfeld, "Dankbarkeit für den von Gott gewährten Erfolg, für die von ihm geschenkte materielle Fülle und Sinnerfüllung (gläubigen) Daseins".<sup>11</sup> Die Lade ist nicht mehr Ob-

<sup>11</sup> G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium - die älteste biblische Festtheorie, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBA.AT 2; Stuttgart 1988), (161-218) 186.

jekt politischen Taktierens Davids, sondern Gott selbst gibt durch seinen Segen für Obed-Edom den Anlaß zur Verbringung der Lade nach Jerusalem. David agiert nicht mehr zum eigenen Nutzen, er reagiert auf Gottes Willen.

Die nächste Ergänzungsschicht fügte einerseits V. 5 in die bereits bestehende Davidgeschichte ein und erweiterte diese um V. 15.17-19\*. Der aus der späten exilischen oder frühen nachexilischen Zeit stammende Text lautet:

(V. 5) "David und das ganze Haus Israel tanzten vor Jahwe mit allen Wacholderhölzern, mit Leiern, Lauten, Handpauken, Rasseln und Becken."

(V. 15.17-19\*) "David und das ganze Haus Israel brachten die Lade Jahwes unter Festgeschrei und Schofarblasen hinauf und brachten die Lade Jahwes hinein und stellten sie an ihren Ort im Zelt, das David für sie ausgespannt hatte. Dann opferte David Brandopfer vor Jahwe. Als aber David aufgehört hatte, Brandopfer zu opfern, segnete er das Volk im Namen Jahwe Zebaots, und er verteilte für das ganze Volk, für die ganze Menge Israels, Mann und Frau, jedermann ein Ringbrot, einen Dattelkuchen und einen Traubenkuchen. Dann ging das ganze Volk, ein jeder zu seinem Haus."

Diese Redaktionsschicht will die Freude Davids, die in V. 12 genannt wurde, weiter ausbauen. Aus der dtn inspirierten Festfreude, womit die Menschen Gott den ihm gebührenden Dank ausdrücken, wird nun die ritualisierte Kultmusik. Tanz und Festgeschrei begleiteten nach dieser Fassung die Lade auf ihrem Weg nach Jerusalem. Es ist ein Triumphzug, an dem alle teilhaben oder teilhaben sollen. Das Hinaufbringen der Lade ist nun bereits ein kultischer Akt, der mit entsprechenden Begleiterscheinungen versehen ist. Diese Redaktionsschicht betont mehrfach, daß *das ganze Volk* beteiligt war. In V. 5 und V. 15 heißt es "David und das ganze Haus Israel", in V. 19 folgen sogar drei komplementäre Begriffe: "das ganze Volk, die ganze Menge Israels, Mann und Frau". Es handelt sich nun nicht mehr um David und einige Bürger aus Juda, die aus politischen Gründen die Lade nach Jerusalem bringen. Es ist nun ein Akt des ganzen Volkes, das sich in der (nach-)exilischen Zeit an die Frühzeit erinnert. So wie die Lade damals von David nach Jerusalem gebracht wurde, so soll die Lade auch wieder im neuen Tempel aufgestellt werden. Gleichzeitig betont der Text auch den Segen des Königs für das Volk und sein fürsorgliches Handeln. David wird hier als idealer König dargestellt, der sich um das Wohl seiner Bevölkerung kümmert und es gleichsam der Obhut Gottes unterstellt.

Die nächste umfangreiche Ergänzung des Textes umfaßt den Michalkomplex, zu dem V. 14.16.20-22.(23) gehören:

(14) David tanzte mit aller Kraft vor Jahwe, und David war mit dem linnenem Ephod gegürtet.

(16) Als aber die Lade Jahwes in die Stadt Davids kam, schaute Michal, die Tochter Sauls, aus dem Fenster und sie sah den König David vor Jahwe hüpfen und tanzen.

(20-22) Und David kehrte zurück, um sein Haus zu segnen. Da trat Michal, die Tochter Sauls, heraus, um David zu begegnen, und sprach: Wie herrlich hat sich heute der König Israels gezeigt, daß er sich heute entblößt hat vor den Augen der Mägde seiner Knechte, so, wie sich einer vom Gesinde entblößt. Da sprach David zu Michal: Vor Jahwe, der mich erwählt hat anstelle deines Vaters und seines ganzen Hauses, um mich zu bestellen als Fürsten über das Volk Jahwes, über Israel, vor Jahwe will ich tanzen. Und ich will mich noch mehr erniedrigen als dieses, und ich will gering sein in meinen Augen, aber bei den Mägden, von denen du sprichst, bei ihnen will ich zu Ehren kommen."

Die Lade spielt in der Michalgeschichte eigentlich keine Rolle mehr. Sie wird nur noch als verbindendes Element mit dem Kontext in V. 16 kurz erwähnt. Das neue Leitwort ist nun "vor Jahwe" (V. 14.16.21). Der Jahwe repräsentierende Kultgegenstand hat seine inhaltliche Bedeutung verloren, die Gottesbegegnung kann direkt stattfinden. Ein weiteres zentrales Motiv in dieser Redaktionsschicht ist die Ehre oder Ehrlosigkeit. Mit unterschiedlichen hebräischen Begriffen wird diese Thematik mehrfach aufgegriffen. Der Redaktor will damit eine neue Botschaft in dem Text deutlich machen. Nicht Hochmut, sondern Selbsterniedrigung ist gefordert. Rechtes Verhalten vor Gott ist für ihn kultischer Tanz und Freude einerseits und Geringschätzung von Amt und Würde andererseits. Für diese Deutung des Textes muß man auch die vorangehenden Partien mitberücksichtigen. Es entsteht durch diese Einfügung eine neue Gesamtkomposition. In der ersten Hälfte des Kapitels wurde Davids Anmaßung beschrieben, die Lade zu sich in die Stadt Davids bringen zu wollen, ihrer also durch einen politischen Handstreich habhaft zu werden. Erst als er durch den Tod Ussas Gottes Strafe für dieses Handeln erlebte, hielt er ein. In der zweiten Hälfte dreht sich der Sachverhalt um. Nun verhält sich Michal unangemessen. Sie verurteilt den tanzenden David, der ja nur seiner Freude vor Gott Ausdruck verliehen hat. In ihren Augen hat er sich dagegen für einen König, dem Würde (כבוד) zukommt, unangemessen verhalten. Während David in V. 1-12 aus Gottes strafendem Handeln an Ussa gelernt und Reue gezeigt hatte, bleibt Michal in den folgenden Versen uneinsichtig. Die logische Konsequenz ist die in einer Ätiologie am Schluß erwähnte Kinderlosigkeit. Nun ist David derjenige, der sich richtig verhält. Der Text will mit den beiden Typen David und Michal deutlich machen, wie eine von Gott akzeptierte Lebensgestaltung auszusehen hat: Auf Gott hören und sich vor Gott erniedrigen. Wer

dagegen eigene Vorstellungen und Ziele verfolgen will, wird seine gerechte Strafe erhalten.

Die letzte Redaktionsstufe fügte V. 3aß und V. 13 ein. Mit V. 13

"jedesmal, wenn die Träger der Lade Jahwes sechs Schritte gegangen waren, da opferte er einen Stier und ein Mastkalb"

wird aus dem Triumphzug der Lade eine Prozession. Aus dieser späten Ergänzung sollte man jedoch keine Rückschlüsse über regelmäßige Ladeumzüge, verbunden mit Opfern, ziehen. Vielmehr lassen sich die Angaben des Textes textimmanent als weitere Ausdeutung und Ritualisierung des Triumphzuges der Lade verstehen. Praktikabel war eine derartige Prozession angesichts der Vielzahl der Opfer ohnehin nicht. Vielmehr soll auch hier David als idealer Opferherr dargestellt werden.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß 2 Sam 6 vornehmlich unter theologischen und weniger unter historischen Gesichtspunkten zu verstehen ist. Nur die beiden ältesten Stufen des Textes enthalten wertvolle historische Informationen über die Lade und über David, wenn auch von unterschiedlicher Art. Die Ussa-Geschichte will, auch wenn das berichtete Geschehen nicht unbedingt in historischem Sinne wahr sein dürfte, die Unnahbarkeit und Herrlichkeit Gottes betonen. Sie ist ein wichtiges religionsgeschichtliches Zeugnis. V. 2\* ist eine für den Historiker wichtige Information, die ihm Einblick in die Machenschaften und das politische Geschick Davids vermittelt. Durch die Zusammenstellung der Ussa-Geschichte mit V. 2\* wird aber auch deutlich, daß es schon früh erhebliche Kritik an David gab. Die für die Geschichte Israels so dominante Gestalt Davids wurde in der Folgezeit immer stärker zu einem idealisierten und typisierten Vorbild für die Bevölkerung ausgebaut. An seinem Handeln soll man sich messen, er ist der ideale Jahweverehrer, der seine Würde der Ehre Gottes unterordnet. Die Endgestalt des Textes hatte zwar mit der historischen Person Davids nur noch wenig oder gar nichts mehr zu tun. Dieses Davidbild war aber für weite Kreise des nachexilischen Israel von großer Bedeutung für den eigenen Glauben. Aus dem historischen David wurde so im Verlauf der Jahrhunderte ein idealisiertes Glaubensvorbild, dem es nachzueifern galt.

