

N12<526362974 021



UBTÜBINGEN



Heft 81

81-85

ohne T.D.

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 81

München 1996

137
142

ZA 3835

0000-0000

VZ

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 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

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Herausgeber: Prof. Dr. Michael Gatzert, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Druckerei v. Veit, Ullrich Gmbh, Bamberg

Heft 81

München 1996



Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

ZA 3835

NOTIZEN

- S. Frolow /
 V. Orel: Was the lad a lad? On the interpretation of I Sam. 1:24 5
- J. Kügler: Die Windeln Jesu (Lk 2) - Nachtrag 8
- H.-G. von Mutius: Die Masoreten als Textverfälscher? Neue Überlegungen
 zu einem bekannten Problem in Genesis 1,20 15

ABHANDLUNGEN

- B. Becking: The Second Danite Inscription. Some Remarks. 21
- E. Ben Zvi: Prelude to a Reconstruction of the Historical
 Manassic Judah 31
- E. Bosshard-Nepustil: Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds 45
- M. Görg: Thronen zur Rechten Gottes. Zur altägyptischen Wurzel
 einer Bekenntnisformel 72
- P. Höffken: Der Prophet Jesaja beim Chronisten 82
- K. Holter: Literary Critical Studies of Deut 4:
 Some Criteriological Remarks 91

**Was the lad a lad?
On the interpretation of I Sam. 1: 24**

Serge Frolov, Vladimir Orel

Taken at its face value, the end of v. 24 in I Sam. 1 has no logical connection with the preceding narrative describing Hannah's return to Shiloh with her infant, cattle, flour and wine. The text informs us that the child was brought to the house of Yhwh, and then, unexpectedly, adds: *w^ehanna^c ar nā^c ar*.

Two major approaches to this mysterious statement were developed: one founded on the presumption of the integrity ascribed to the Massoretic text, the other, more recent, based on emendations following from Septuagint.

For Driver¹, the literal meaning of the sentence, "And the lad was a lad", i. e. "the lad was what he was - there is no occasion to say more about him", does not seem credible enough, and his solution is a conjecture of *w^ehanna^c ar ^cimmām* or, better, of *w^ehanna^c ar ^cimmā* instead.²

Another approach, represented by modern commentaries³, treats "the unintelligible expression" as a "remnant of a long haplography due to *homoiooteleuton*" and looks for the original Hebrew text in the reconstruction based on Septuagint and a corresponding (but heavily damaged) passage of 4QSam^a.⁴ It is not surprising, however, that McCarter does not show the way in which this original text was presumably truncated since no such text may be restored from Septuagint or the Qumran fragments. The best possible reduction of Septuagint translated back into Hebrew by McCarter would be *whn^c r hn^c r* which is a totally different thing. Moreover, the detailed Greek version sounds suspiciously rationalized and may turn out to be a midrash rather than a faithful translation of the lost Hebrew original.

¹ See DRIVER S.R., *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, 21.

² Naturally, these conjectures are, to a certain extent, based on a much more lengthy passage from Septuagint.

³ See MCCARTER P.K., *1 Samuel*, New York 1980, 56-57. His view is generally shared by KLEIN R.W., *1 Samuel*, Waco 1983, 3.

⁴ MCCARTER, *loc. cit.*

Thus, we remain without any consistent explanation as far as the text of Septuagint is derived from the dark passage of the Massoretic text. It seems, however, that not all internal resources of our phrase have been used in order to understand its meaning.

In Driver's interpretation, we find one baseless presumption: that the first *hanna^car* is etymologically identical with the second *nā^car* in its predicative usage. Meanwhile, other cases of *nā^car* "to be a lad" functioning as a verb are not attested in the Bible, even though theoretically such usage is fairly possible. In the other hand, there are at least two other homonyms of *nā^car* that occur in the biblical text and must be taken into account. If one of them fits our context semantically, it is this verb and not *nā^car* "to be a lad" that we should consider a part of the mysterious passage.

One of these verbs may be rejected at once. It is attested, for example, in Is. 33: 15: *no^cer kapāw mit^cmok baššoḥad* "shakes his hands from holding bribes"; and in Neh. 5: 13: *gam-hāš^cni nā^carti* "also I shook out my lap". This transitive *nā^car* "to shake" would lead us to an even poorer reading than we have already. Another verb seems to be a much more attractive option. It is usually believed to be attested only once⁵ in Jer. 51: 38: *yahdāw kak^cpirim yiš^cāgu nā^caru k^cgurē^c rāyōt* "They shall roar together like lions: they shall growl like lions' whelps". Obviously, in this context we meet another verb *nā^car* denoting a sound emitted by young lions. Quite plausibly, at least one more context in the Bible contains this verb, erroneously connected with *nā^car* "to shake" by lexicographers⁶. This occurrence is found in Jud. 16: 20: *wayyiqāš miš^cnnātō wayyo^cmer ʾeš^c k^cpa^cam b^cpa^cam w^cinnā^cēr*. This sentence describing Samson when warned about the approaching Philistines is usually understood in an unexpected sense of his going out and "shaking himself", i.e. waking up. But Samson has succeeded to wake up in the beginning of this very verse. An alternative (and more literal) interpretation according to which he was shaking, is even less sensible as he had nothing to shake off⁷. Apparently, those who vocalized this verse did not identify its predicate with the rare word for growling and, in order to escape the confusion of an active form without object, turned the original **en^car* "I shall growl" into *innā^cēr* "I shall shake (myself)".

If we accept the interpretation of *n^cr* in Jud. 16: 20 as identical with *n^cr* of Jer. 51: 38, we get a more consistent view of Samson's behavior⁸. Moreover, we confront a situation in which two occurrences of *n^cr* "to growl" out of three are connected with Nazirites⁹. Both

⁵ EVEN-SHOSHAN A., *Qonqordansiyā ḥ^a dāsā l^c-Tōrā, N^c bī'im u-K^c tubim*, Jerusalem 1988, 766.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. COHEN A., *Joshua. Judges*, London 1950, 283.

⁸ Taking into account the following verse ("And he knew not that Yhwh was departed from him") we may assume that Samson's growl either was endowed with supernatural power of stopping enemies or that it could be used in order to draw the attention of God, or that it was a sign of Yhwh's spirit coming down upon him.

⁹ On Samuel as a Nazirite see MCCARTER, *op. cit.*, 56; FROLOV S., OREL V., *Men of God and Men of War*, Jerusalem 1994 (manuscript).

Samuel and Samson were dedicated to God before birth and according to one and the same ritual as proved by the striking intertextual coincidence in the descriptions of their dedication:

Jud. 16: 17 *mōrā lo³-^cālā^c al-ro³šī kī-n^ezīr³ ³alobīm ³nī mibbeten ³immī*

“There has not come a razor upon my head; for I have been a Nazirite to God from my mother’s womb“.

I Sam. 1: 11 *w^enātattā la³māt^ekā zera^c ³nāšim un^etattāw la-Yhwh kol-y^emē ḥayyāw umōrā lo³-ya^cle^c al ro³šō*

“But wilt give to thy handmaid a man child, then I will give him to Yhwh all the days of his life, and no razor shall come upon his head“.

Their growling similar to that of lions’ whelps must have been a divine sign given to them in their early childhood. In this light, Samson growling and not knowing that he has been left alone represents the last tragic step of a Nazirite on a road which the growling lad of I Sam. 1: 24 is only entering.

#32c

DIE WINDELN JESU (LK 2) - Nachtrag

#335

Zum Gebrauch von ΣΠΑΡΓΑΝΟΝ bei Philo von Alexandrien

Joachim Kügler, *Boyrn*

In meinem ersten Beitrag zur Thematik, der ebenfalls in den BN erschienen ist,¹ habe ich versucht, die Zeichenqualität des in Lk 2 erwähnten Wickelns Jesu in semantischer Kongruenz zu jener der Krippe näher zu bestimmen. Letztere stellt ja ein durchaus ambivalentes Zeichen dar. Einerseits ist sie Teil einer Szenerie, die auf Jesus als davidischer Messias hinweist, andererseits bringt sie einen deutlichen Kontrast zu den (im Hellenismus wie in Teilen des Judentums) gängigen Vorstellungen von der hoheitlichen Würde eines göttlichen Weltherrschers zum Ausdruck. Ich wollte zeigen, daß die Windeln diesen Zeichencharakter insofern verstärken, als sie einerseits auf die Topik hellenistischer Herrscherideologie, andererseits aber auch auf jüdische Kritik daran verweisen.

Durch das Heranziehen religionsgeschichtlichen Materials sollte wenigstens partiell der zeitgenössische Konnotationsraum beschrieben werden, in den hinein der lukianische Text spricht. Dieser Konnotationsraum erstreckt sich einmal in Richtung auf die zeitgenössische Herrscherideologie und zum zweiten in Richtung auf jüdische Erwartungen eines messianischen Königs. Als wichtige hellenistisch-jüdische Quelle habe ich auf die *Weisheit Salomos* hingewiesen. Inzwischen bin ich auf weiteres Material aus dem Bereich des ägyptischen Judentums aufmerksam geworden, das mir so interessant erscheint, daß es nicht übergangen werden sollte. Es handelt sich um Texte aus Werken des *Philo von Alexandrien*.

Zunächst muß die Häufigkeit auffallen, mit der Philo "Windeln" und "Wickeln" erwähnt. Rechnet man die nur armenisch überlieferte Schrift *QGen* nicht mit, so ergeben sich in seinen Schriften allein 18 Belege. Dabei handelt es sich meist um eine Wendung, die nur geringen Variationen unterworfen ist. Diese

¹ Es geht um: KÜGLER, Joachim, Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΓΑΝΟΝ in Lk 2, BN 77 (1995) 20-28.

sprichwortartige Verfestigung mag (u.a.) eine Erklärung für die Häufigkeit der Belege sein.

Ein kleiner Überblick soll verdeutlichen, worum es an den Belegstellen jeweils geht:

I. Wickeln als selbstverständliche Sitte

- *Aet 67*: Dieser Text sei zuerst besprochen, weil er insofern eine Ausnahme darstellt, als hier nicht das Substantiv verwendet wird, sondern (wie in Lk 2) das Verb und zwar als Kompositum ΚΑΤΑΣΠΑΡΓΑΝΩΩ. Hier wird - als Argument in einem völlig anderen Zusammenhang - darauf hingewiesen, daß Ammen und Mütter Säuglinge in Windeln wickeln, um sie vor Hitze und Kälte zu schützen. Die Tatsache, daß dies als Argument verwendet werden kann, setzt die kulturell gegebene Selbstverständlichkeit solchen Tuns voraus. Wir haben hier also neben Weish 7,4 und Ez 16,4 LXX einen weiteren Beleg dafür, daß das Gewickeltwerden nichts Außergewöhnliches darstellt, sondern als etwas völlig Gebräuchliches angesehen wurde.

Bei den anderen Texten findet sich die substantivische Form, die sich - ohne daß große Bedeutungsunterschiede zu erkennen wären - mit leichten Variationen aus den folgenden Hauptelementen zusammensetzt:²

ΕΞ			
ΑΠΟ	(ΕΤΙ)	ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ	(ΑΥΤΩΝ)
ΕΚ			

II. Die Wendung im Kontext von Erziehung

Erziehung im negativen Sinn:

1. *Ebr 198*: Die einfachen Leute werden *noch von ihren Windeln an* (ΑΠ' ΑΥΤΩΝ ΕΤΙ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) darauf gedrillt, einmal eingeführte Bräuche und Satzungen ohne Widerrede zu befolgen.

² Eingeklammerte Elemente sind fakultativ; alternative Elemente stehen übereinander.

2. **LegGai 170:** Der ägyptische Sklave Helikon, der am Hof des Kaisers gegen die Juden agitiert, wurde *noch aus den Windeln* (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) gelehrt, Juden zu verleumden.
3. **Prob 98:** Hier geht es um Autoren, deren Werke in der hellenistischen Kultur zum Bildungskanon gehören, weshalb über ihre Gedanken gesagt werden kann, daß Griechen und Barbaren mit diesen *aus ihren Windeln* (ΕΞ ΑΥΤΩΝ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) aufgezogen wurden.
4. **Som 1,152:** Die Schlechten gelangen in den Hades, weil sie *aus den Windeln* (ΕΚ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) an das Schlechte gewöhnt wurden.
5. **Som 2,9:** Auch an dieser Stelle geht es um schlechte Erziehung. die Rede ist von Menschen, die *von ihren Windeln an* (ΑΠ' ΑΥΤΩΝ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) in verweichlichten Sitten erzogen wurden.
6. **SpecLeg 1,313:** Die Heiden töten die Seelen ihrer Kinder, indem sie ihnen die Wahrheit des einen Gottes vorenthalten, die man doch *noch aus den Windeln* (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) kennen sollte.
7. **SpecLeg 1,332:** Die Verehrer vieler Götter kennen die Wahrheit nicht, die alle *aus ihren Windeln* (ΕΞ ΑΥΤΩΝ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) kennen sollten, nämlich die des einen Gottes.
8. **SpecLeg 4,68:** Die Lüge wird Kindern vom ersten Entstehen und *aus ihren Windeln* (ΕΚ /.../ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ ΑΥΤΩΝ) vertraut gemacht.

Erziehung im positiven Sinn:

9. **SpecLeg 4,150:** Kinder sollen von ihren Eltern nicht nur Hab und Gut, sondern vor allem die überlieferten Sitten erben, in denen sie erzogen wurden und *aus ihren Windeln* (ΕΞ ΑΥΤΩΝ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) mitlebten.
10. **VitAbr 112:** Sarah weiß *noch aus den Windeln* (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) um das Dogma, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei.
11. **LegGai 115:** Die Juden werden *sozusagen aus ihren Windeln* (ΕΞ ΑΥΤΩΝ /.../ ΣΠΙΡΓΑΝΩΝ) unterwiesen, an den einen Gott zu glauben. Der Kontext weist auf den daraus resultierenden Konflikt mit dem Anspruch des Kaisers, ein Gott zu sein.

III. Texte allgemeinen Charakters

1. *Ebr 51*: Diejenigen, die von ihren Windeln (ΑΠ' ΑΥΤΩΝ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) zur Philosophie streben, müssen scheitern.
2. *Sac 15*: Noch aus den Windeln (ΕΤ' ΕΚ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) hat der Mensch Laster an sich.
3. *Sobr 24*: Der Liebhaber der Tugend wird noch aus den Windeln (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) in den Ältestenrat der Einsicht berufen.
4. *SpecLeg 2,239*: Die Liebe zu den Eltern wird den Seelen der Kinder von der Natur aus den Windeln (ΕΚ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) eingegeben.

IV. Texte mit königlichem Bezug

1. *LegGai 54*: Die Wendung steht im Kontext einer Rede von Gaius Caligula (*LegGai 53-56*). Der Kaiser lehnt die guten Ratschläge des Macro ab und beruft sich dabei darauf, daß er in seinen Eltern und übrigen Verwandten, bis zurück zu den Ahnen und Gründern seines Geschlechts, noch aus den Windeln (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) unzählige Lehrer in der Kunst des Regierens gehabt habe.
2. *VitMos 1,88*: Im Kontext der Exodus-Erzählung wird der ägyptische Pharaos als gottloser Mensch voller Hybris gezeichnet, dem noch aus den Windeln (ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ) der Hochmut seiner Vorfahren in die Seele gegeben ist.

Zur *Auswertung des Befundes* ist zu sagen, daß natürlich die Texte der Gruppe IV am interessantesten erscheinen, was einen Bezug zur Topik der Herrscherverherrlichung angeht. Hier dürfen allerdings keine voreiligen Schlüsse gezogen werden, weil sich aufgrund des sprichwortartigen Charakters, den die entsprechenden Formulierungen bei Philo zu haben scheinen, ein direkter Bezug zur Vorstellung vom "Regieren auf den Windeln" nicht gerade aufdrängt. Das gilt umso mehr, als die Texte unter IV keine eigene, sie von anderen Textgruppen abhebende Formulierung zeigen. ΕΞ ΕΤΙ ΣΠΑΡΓΑΝΩΝ findet sich auch in Gruppe II, etwa in II.2 und II.6. Besonders die Texte der Gruppe II, wo es um Erziehung geht, machen aber deutlich, daß die Wendung bei Philo zunächst vor allem einen Sachverhalt ausdrückt, den im Deutschen Ausdrücke wie "etwas in die Wiege gelegt bekommen" oder "etwas mit der Muttermilch aufsaugen" bezeichnen.

Es geht bei der philonischen Wendung darum, deutlich zu machen, daß die Qualitäten, die ein Mensch als Erwachsener zeigt, ihm schon für seine früheste Kindheit zugeschrieben werden müssen. Die unheilvolle Wirkung einer verkehrten Erziehung ist dabei ebenso inbegriffen (II,1-8), wie umgekehrt die positive einer guten jüdischen (II,9-11). Religionssoziologisch zutreffend wird hier das Judentum als eine Religion begriffen, die sich durch die Vermittlung des Familienverbandes trägt. Jude oder Jüdin wird man nicht durch Bekehrung, sondern ist es durch die Überlieferung, in der man schon als junger Mensch mit anderen zusammen lebt. Die Wendung hat dabei hyperbolischen Charakter, denn natürlich wußte Sarah (II.10) als Wickelkind von der Allmacht Gottes ebenso wenig, wie Helikon (II.2) vom alexandrinischen Antisemitismus. Diese grundsätzliche semantische Charakterisierung scheint mir auch für die Texte der Gruppe III weitgehend zuzutreffen, selbst wenn dort der Erziehungsaspekt weitgehend ausgeblendet bleibt.

Gerade der Erziehungsaspekt scheint das größte Hindernis zu sein, um die philonische Wendung mit der Vorstellung vom "Herrschen auf den Windeln" in Verbindung zu setzen. Schließlich ging es dort ja gerade um die Aussage, daß die Herrscherqualität als nicht erlernt und nicht anerzogen, sondern als von Natur aus gegeben und dem Wesen der Person zugehörig bezeichnet werden soll. Wer auf den Windeln herrscht, ist nicht König geworden, sondern war es immer schon. Gerade aber die Texte der Gruppe IV sind durch den Erziehungsaspekt mit den Texten in Gruppe II verbunden. Sowohl der Pharao (IV.2) als auch Caligula (IV.1) haben die Auffassung von der Besonderheit ihrer Person durch die Umgebung, vor allem die Eltern erhalten.

Es ist allerdings zu beachten, daß für Philo der Unterschied zwischen frühkindlicher Prägung und Vererbung nicht allzu bedeutsam erscheint, weil er ja noch keinen genetischen Vererbungsbegriff kennt. Das zeigen II.9 und II.4. Außerdem ist festzuhalten, daß zwei semantische Grundaspekte der Texte von Gruppe II dem Windel-Topos ähnlich sind. Es geht um ein *Rückprojizieren* späterer Eigenschaften, das deutlich machen soll, daß eine Qualität, die jemand als Erwachsener zeigt, schon im Säuglingsalter vorhanden war. Diese Aussage hat immer *hyperbolischen* Charakter. Diese beiden Aspekte verbinden die Wendung in den philonischen Texten auch dann mit dem "Herrschen auf den Windeln", wenn der Aspekt der Vermittlung durch die Erziehenden die Texte in Gruppe II und IV davon zu trennen scheint.

Daß die Texte aus Gruppe IV trotz einiger Unterschiede mit der Vorstellung vom "Herrschen auf den Windeln" in Verbindung gesetzt werden können, hat vor allem zwei Gründe:

Erstens ist für die beiden Texte in IV zu beachten, daß der Jude Philo, dem soviel an der Erkenntnis des einen, wahren Gottes gelegen ist, in der gesamten hellenistischen Herrscherideologie nichts anderes als eine anezogene Verblendung sehen kann und nicht der Meinung sein wird, daß die Herrscherqualität *per se* etwas Naturgegebenes sei. Das hieße ja, dem ideologischen Anspruch der Herrscher in einem Punkte nachzugeben. Deswegen muß das Selbstbewußtsein des Pharaos, das nichts anderes als die traditionelle ägyptische Königsideologie zum Inhalt haben dürfte, als Torheit der Ahnen denunziert werden.

Der zweite Grund ist, daß der hyperbolische Aspekt so gesteigert werden kann, daß die Grenze zu einer Wesensaussage verwischt wird. Wenn nämlich Caligula (IV.1) seine zahllosen Lehrer, die ihn *noch aus den Windeln* im Regierungsgeschäft unterwiesen, anführt, dann geht die Reihe bis auf die Urahn, die Begründer seines Geschlechts zurück. Auch sonst scheinen Personen zu den Lehrern gerechnet zu werden, die schon verstorben waren, als er geboren wurde. Es kann sich also - ganz abgesehen davon, daß auch er als Wickelkind nicht sehr empfänglich für Politik gewesen sein dürfte - gar nicht um einen realen pädagogischen Vermittlungsvorgang handeln. Eher scheint mir eine dynastische Vermittlung über Erbe und "königliches Blut" gemeint zu sein, womit eine größere Nähe zum Windel-Topos gegeben wäre. Dieses Verständnis wird bestärkt durch den weiteren Kontext. Nachdem in *LegGai* 55 behauptet wird, daß die Anlage zum Herrscher schon im Keim vorhanden sei, beansprucht Caligula in *LegGai* 56 schon im Mutterleib zur Herrschaft bestimmt gewesen zu sein.

*So wurde ich noch vor meiner Geburt
im Mutterschoß, in der Werkstatt der Natur,
als Kaiser geformt.³*

Bei allem stoischen Einfluß, der in den Einzelformulierungen zu finden sein mag,⁴ ist es doch vor allem die hellenistische Herrscherideologie, die sich hier ausdrückt. Die Vorstellung von der Formung des Monarchen im Mutterleib ist ein fester Topos der Herrscherverherrlichung, wobei die Traditionsgeschichte dieser Idee bis zu den altägyptischen Königstexten zurückführt.

³ Übersetzung von KOHNKE, Friedrich Wilhelm, in: Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung VII, hg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler, Berlin: de Gruyter 1964, 166-266, hier 189.

⁴ Vgl. KOHNKE 1964, 189 Anm. 3.

Schon im ersten Beitrag wurde auf einen Hymnus hingewiesen, wo es von König Sesostris heißt, daß er schon "im Ei" mit der Königsmacht begabt war.⁵ Die Söhne des Sonnengottes Re, von denen der *Papyrus Westcar* erzählt, sind ebenfalls Könige schon im Mutterleib, denn sie werden bei der Geburt wie Königsstatuen beschrieben.⁶ Wenn der philonische Caligula sich auf eine solche Vorstellung beruft, um die Unvereinbarkeit der Erziehungsversuche des Macro mit seiner göttlich-königlichen Würde zu verdeutlichen, dann hat der Schluß, daß es bei den vielen "Lehrern" des Kaisers in *LegGai 54* nicht um einen pädagogischen, sondern um einen dynastischen Vermittlungsprozeß geht, wirklich alle Argumente für sich.

Es ist zu schließen, daß mit ΕΞ ΕΤΙ ΣΙΑΡΓΑΝΩΝ in LegGai 54 ein hyperbolisches Rückprojizieren göttlicher Herrscherqualität angesprochen ist, wie es auch die Vorstellung vom "Herrschen auf den Windeln" ausdrückt.

Dazu paßt die Intention des Gesamttextes, die ja von der Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Kaisers auf gottgleiche Verehrung bestimmt wird.⁷ Das bedeutet, daß es unter den zahlreichen Texten, in denen Philo Windeln erwähnt, wenigstens einen gibt, der im Zusammenhang mit dem Windel-Topos steht.

Abschließend wäre noch die Frage zu stellen, was ausgerechnet dem ägyptischen Juden aus Alexandria die ΣΙΑΡΓΑΝΩΝ-Wendung so nahelegt. Es kann sich natürlich einfach um eine zufällige persönliche Vorliebe handeln. Könnte es nicht aber auch sein, daß in der hellenistischen Umgebung, in der Philo lebte, und die er-historisch wohl zutreffend-⁸ als der Herrscherideologie besonders zugeneigt beschreibt (*LegGai 162-165*), der Topos vom "Herrschen auf den Windeln" besonders virulent war, eine so gängige Vorstellung, daß sie in inhaltlich verblaßter Form zur Redewendung werden konnte?

5 Vgl. BN 77 (1995) 24. Es scheint sich hier um einen Topos zu handeln, der vor allem bei Sesostris I. belegt ist und im Neuen Reich ab der 18. Dynastie bewußt wieder aufgegriffen wurde. Hier sei nur auf die Kubân-Stele von Ramses II. (vgl. ASSMANN, Jan, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München: Artemis 1975, 493-495; bes. 494) hingewiesen.

6 Vgl. BRUNNER-TRAUT, Emma, *Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, München: Diederichs 101991, 52 f. 287.

7 In den Zusammenhang dieses Konflikts werden die Texte von Gruppe II übrigens insofern einbezogen, als in *LegGai 115* der jüdische Monotheismus als Gegenteil zum Göttlichkeitswahn des Kaisers verstanden wird. Es handelt sich um die Belegstelle II.11: Der Kaiser haßt die Juden, weil ihnen *aus ihren Windeln* die Verehrung des einen Gottes mitgegeben ist.

8 DUNAND beschreibt den Herrscherkult im hellenistisch-römischen Ägypten als Selbstläufer, der keiner staatlichen Initiative bedurfte. Vgl. DUNAND, Françoise, *Culte royal et culte impérial en Égypte. Continuités et ruptures*, in: G. Grimm / H. Heinen / E. Winter (Hgg.), *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier, Mainz: Zabern 1983., 47-56, bes. 51 ff.*

Die Masoreten als Textverfälscher? Neue Überlegungen zu einem bekannten Problem in Genesis 1,20

Hans-Georg von Mutius, München

Im biblischen Schöpfungsbericht heißt es über die Erschaffung der Wassertiere und der Vögel in Gen.1,20 folgendermaßen:

ויאמר אלהים ישרצו המים ושרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים:

In der hier überlieferten traditionellen Fassung mit dem Atnach als Satztrenner unter *חיה* besteht die Gottesrede aus zwei eigenständigen Hauptsätzen, die unter zugegebener Vergewaltigung des deutschen Sprachempfindens so übersetzt werden könnten:

Und Gott sprach: "Das Wasser wimmele von einem Gewimmel lebendiger Wesen; und Vögel sollen über der Erde an der Schauseite des Himmelsfirmamentes entlang fliegen."

Geht man von hier aus zum Targum Onkelos weiter, so ergibt sich aus einem Teil seiner Textüberlieferung Bemerkenswertes. Die Standardfassung bringt gegenüber dem hebräischen Textus receptus eigentlich keine Abweichung; sie lautet wie folgt:

ואמר יוי ירחשון מיא רחיש נפשא חיתא ועופא יפרח על ארעא על אפי רקיע שמיא:

Statt *יפרח* hat jedoch ein Teil der Textüberlieferung ein *ידפרח*, was für die Satzstruktur der Gottesrede schwerwiegende Konsequenzen hat. Die hier zutage tretende Auslegung faßt nämlich das hebräische *ועוף יעופף וגו'* zusammen mit *נפש חיה* als Subordinat zu *ושרץ* mit angeschlossenem asyndetischem Relativsatz auf, der *ועוף* näher qualifiziert. Der hebräische Ausgangstext ist bei dieser Sachlage ganz anders zu deuten:

Und Gott sprach: "Das Wasser wimmele von einem Gewimmel, bestehend aus lebendigen Wesen und aus Vögeln, die über der Erde an der Schauseite des Himmelsfirmamentes entlang fliegen (sollen)."

¹ Zitiert nach der Ausgabe von A.Sperber: *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Volume I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden, 1959, S.1.

Nach dieser Interpretation des hebräischen Ausgangstextes, die unter anderem im Targum Neofiti 1 wieder auftaucht² und die in der Forschung wohlbekannt ist,³ werden die Vögel wie die vorher genannten Lebewesen ebenfalls aus dem Wasser geschaffen. Die Midraschquellen liefern weiteres bestätigendes Material, wie zum Beispiel die Pirqa (de-)Rabbi Elie‘ezer, ein haggadischer Midrasch zum Pentateuch, der im 8. oder 9. Jahrhundert in Palästina erstellt wurde.⁴ Am Anfang von Kap.9 heißt es:

בחמישי השריץ מן המים כל מין עוף זכרים ונקבות שהורים ושמאים.... בחמישי השריץ מן המים כל מין דגים זכרים ונקבות שמאים ושהורים....⁵

Am fünften (Tag) ließ er aus dem Wasser jegliche Art von männlichen und weiblichen, reinen und unreinen Vögeln hervorwimmeln....

Am fünften (Tag) ließ er aus dem Wasser jegliche Art von männlichen und weiblichen, unreinen und reinen Fischen hervorwimmeln....

Macht man von hier aus einen großen zeitlichen Sprung zurück und zieht man die Septuaginta heran, so wird das hohe Alter der hier vorgestellten abweichenden Auslegungstradition überdeutlich:

Καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερῆ-
ωμα τοῦ οὐρανοῦ.⁶

Und Gott sprach: "Das Wasser lasse Kriechtiere, mit lebendigen Seelen versehen, und geflügelte Wesen hervorkommen, die über der Erde an der Feste des Himmels entlang fliegen."

Schon hier werden auch die Vögel eindeutig aus dem Wasser erschaffen. Auf den Zusammenhang zwischen der Targumtradition, dem vorgeführten Midraschbeleg und der griechischen Übersetzung hat schon vor einigen Jahren eine glänzende Studie zur Septuaginta hingewiesen, die allerdings die syntaktischen Konsequenzen für den

² Siehe die Ausgabe von A.Diez Macho: Neophyti 1 - Targum Palestinense..., Tomo I: Genesis, Madrid/Barcelona, 1968, S.5.

³ Vergl. etwa M.Aberbach/B.Grossfeld: Targum Onkelos to Genesis, Denver, 1982, S.24 Anmerkung 13. P.Schäfer: Der Grundtext von Targum Pseudo-Jonathan. Eine synoptische Studie zu Gen 1; in: Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren 1971 - 1972, S.18f, schneidet die hier angesprochene Problematik bei der Behandlung von Gen.1,20 im Kontext aller Targumtextfassungen nur nebenbei an.

⁴ Zum Charakter dieses Werkes siehe G.Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, 8.Aufl., München, 1992, S.321ff.

⁵ Text in: ספר פרקי רבי אליעזר, Nachdruck der Warschauer Ausgabe von 1852, Jerusalem 1969/70, Folio 21a.

⁶ Text nach der Ausgabe von J.W.Wevers: Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum...vol. I: Genesis, Göttingen, 1974, S.79.

hebräischen Ausgangstext nicht reflektiert.⁷ Nun muß man beim Septuagintatext sicherlich eine gewisse Vorsicht walten lassen, weil schwer zu sagen ist, ob die hebräische Vorlage der alexandrinisch-jüdischen Theologen vom Konsonantenbestand her mit dem uns überlieferten masoretischen Textus receptus zu Gen.1,20 wirklich voll und ganz identisch war. Festzuhalten aber ist als Zwischenergebnis, daß es zu Gen.1,20 zwei Auslegungen gibt. Die eine sagt über die Art und Weise, wie die Vögel erschaffen wurden, eigentlich gar nichts aus; die andere Auslegung läßt sie wie die als *נפש חיה* qualifizierte Tiergruppe aus dem Wasser entstehen. Die eine Auslegung macht aus der Gottesrede in Gen.1,20 zwei Hauptsätze mit der Schnittstelle zwischen *נפש חיה* und *ויעוף*; die andere Auslegung faßt die Gottesrede als nur einen, bis *ויעוף* reichenden Hauptsatz auf und qualifiziert das dann folgende *יעופף* usw. als syntaktisch subordinierte Näherbestimmung zu *ויעוף*. Warum schwankt die Textauffassung, und worin liegt das Problem? Eine Stelle aus dem babylonischen Talmud bringt Licht in das Dunkel. In b Chullin 27b heißt es nämlich folgendermaßen:

וְעוֹד שֶׁאֵלּוּ כָּתוּב אֶחָד אֹמֵר וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שֶׁרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף (Gen. 1,20) אֵלֶּמָּה מִמָּא אֵיבְרוּ וְכָתוּב וַיִּצַד ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם (Gen. 2,19) אֵלֶּמָּה מֵאַרְעָא אֵיבְרוּ אָמַר לוֹ מִן הַרְקַק נִבְרָאוּ רֵאָה תַלְמִידֵינוּ מִסְתַּכְלִיִּם זֶה בּוֹה אָמַר לֵהֶם קֶשֶׁה בְּעֵינֵיכֶם שְׂדַחִיתִי אֵת אוֹיְבֵי בְקֶשׁ מִן הַמַּיִם נִבְרָאוּ וְלִמָּה הִבִּיאֵן אֵל הָאָדָם לִקְרוֹת לֵהֶם שֵׁם וַיֵּשׁ אוֹמְרִים בְּלִשׁוֹן אַחֵר אָמַר לְאוֹתוֹ הַגְּמוֹן וּבְלִשׁוֹן הָרַאשׁוֹן אָמַר לֵהֶן לְתַלְמִידֵינוּ...⁸

Ferner fragte er ihn:⁹ "Ein Schriftvers sagt: *יִשְׂרָצוּ אֱלֹהִים* (Gen.1, 20). Daraus folgt: Sie ¹⁰ wurden aus dem Wasser erschaffen. Weiterhin steht geschrieben: **UND GOTT DER HERR SCHUF AUS DEM ERDBODEN ALLES GETIER DES FELDES UND ALLE VÖGEL DES HIMMELS (UND BRACHT E SIE ZUM MENSCHEN, WEIL ER SEHEN WOLLTE, WIE ER SIE BENENNEN**

⁷ Gemeint ist das Werk von Frau M.Alexandre: *Le commencement du livre Genèse I - V - La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988, S.148f. Sie bringt darüber hinaus auch noch einschlägige Belege aus der pseudepigraphischen Literatur.

⁸ Text in: ... ותוספתו... פירוש רש"י ותוספתו... traditionelle Ausgabe, Wilna, 1931, 6.Bd.

⁹ Der im nachfolgenden Kontext genannte Nichtjude einen nicht näher identifizierbaren jüdischen Gelehrten.

¹⁰ Die in dem Vers genannten Tiergruppen, also auch die Vögel.

WÜRDE...) (Gen.2,19). Daraus folgt: Sie ¹¹ wurden aus der Erde erschaffen. (Ist das nicht ein Widerspruch)?" Er gab ihm zur Antwort: "Sie ¹² wurden aus dem Schlamm erschaffen." Als er sah, wie sich seine Schüler gegenseitig verwirrt anschauten, sprach er zu ihnen: "Erscheint es euch etwa unangenehm, daß ich meinen Feind mit einem Strohalm weggestoßen habe? Sie ¹³ wurden tatsächlich ¹⁴ aus dem Wasser erschaffen. Und warum brachte er ¹⁵ sie zum Menschen? Damit er sie benannte." Manche sagen, daß er jenem nicht-jüdischen Heerführer die andere Erläuterung ¹⁶ gegeben habe; und daß er seinen Schülern die erste Erläuterung gegeben habe....

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Darstellung auf alle Probleme hinzuweisen, die das übersetzte Streitgespräch aufwirft. In Teilaspekten geht es um folgendes: Ein Nichtjude führt zwei Schriftverse an, die als gemeinsames Element die Erschaffung der Vögel behandeln, und weist dabei auf einen Widerspruch hin: In Gen.1,20 würden die Vögel aus dem Wasser erschaffen, und in Gen.2,19 aus der Erde. Die beiden Verse bilden aber nur dann einen Widerspruch, wenn in Gen.1,20 die nichtmasoretische Fassung vorausgesetzt wird, in der von *ישרצו המים שרץ* sowohl *נפש חיה* als auch *יעופף* syntaktisch abhängen und in der das auf *ועוף* folgende *יעופף* usw. als ein *ועוף* untergeordneter asyndetischer Relativsatz gedeutet wird. Würde der Nichtjude seinem Textverständnis die masoretische Tradition zugrunde legen, in der über die Herkunft der Vögel nichts Näheres ausgesagt wird, ergäbe sich - von einem vor-kritischen Pentateuchverständnis ausgehend - kein Gegensatz zu Gen.2,19.¹⁷ Der jüdische Gelehrte ist nun gefordert, das jüdische Dogma von der Vollkommenheit, inneren Einheit und Widerspruchs-

¹¹ Die vorige Anmerkung gilt entsprechend.

¹² Nur die Vögel. Siehe dazu die nachfolgenden Erläuterungen.

¹³ Die Vögel.

¹⁴ Die Münchener Talmudhandschrift fügt vor *מן המים* ein *וראי* ein. Der Faksimile-Text findet sich in der Ausgabe: (95) *כתב יד מינכך בבלי - תלמוד בבלי*, hrsg. von S.Lieberman, Bd. III, Jerusalem, 1970/71, S.864 unten.

¹⁵ Gott der Herr.

¹⁶ Statt *בלשון אחר* hat die Münchener Talmudhandschrift ein *אחרון* als Übersetzung ergäbe: "die spätere Erläuterung". Zur benutzten Textedition siehe noch einmal Anmerkung 14.

¹⁷ Diesen ganz wesentlichen Aspekt hat D.U.Rottzoll: Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis, Berlin/New York, 1994 (Studia Judaica XIV), S.53f bei seiner Übersetzung von b Chullin 27b nicht begriffen. Er übersetzt das Zitat des Nichtjuden von Gen.1,20 auf der Basis der masoretischen Auslegung! Damit folgt er den bisherigen Talmudübersetzern, die diesen Fehler ebenfalls schon begangen haben. Siehe etwa L.Goldschmidt: Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Mischnah, Bd.8, Den Haag, 1933, S.882 und: The Babylonian Talmud - Hüllin, Translated into English... by E.Cashdan, Oxford, ohne Jahr, S.141 (Nachdruck der Ausgabe von 1948).

losigkeit der Tora zu verteidigen. Er übernimmt das Textverständnis des Nichtjuden zu Gen.1,20 und addiert Gen. 2,19 einfach hinzu: Die Vögel seien aus Wasser und Erde, also aus Schlamm, erschaffen worden. Seinen Schülern stellt er diese Antwort zwar als Irreführung des Nichtjuden dar; doch gibt er intern zu, daß Gen.1,20 für die Entstehung der Vögel die maßgebliche Stelle sei und sie in der Tat aus dem Wasser geschaffen worden seien. Die soeben noch einmal vorgestellte syntaktische Struktur von Gen.1,20 in der nichtmasoretischen Fassung wird von dem jüdischen Gelehrten also nicht nur stillschweigend, sondern auch *expressis verbis* als vorgegeben bestätigt. Obwohl es der Talmud nicht explizit mitteilt, ist es völlig klar, wie der jüdische Gelehrte vor seinen Schülern Gen. 2,19 ausgelegt hat: Die Aussage *וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה* bezieht er mit dem entscheidenden Zusatz *מִן הָאֲדָמָה* allein auf das unmittelbar folgende *כָּל חַיַּת הָאֲרֶזָה*, während er für das dann folgende *וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה* nur *כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם* gelten läßt. Daß diese Interpretation die Syntax von Gen.2,19 ziemlich arg torsioniert, sei ausdrücklich angemerkt; doch für den rabbinischen Umgang mit der Bibel sind derartige Operationen alltäglich. Der jüdische Gelehrte paßt Gen.2,19 also dem Beleg in Gen.1,20 an. In Gen.1,20 werden die Vögel aus dem Wasser geschaffen; und in Gen. 2,19 bleibt bei Zugrundelegung der Textauffassung des jüdischen Gelehrten die Art und Weise der Erschaffung der Vögel völlig offen. Der erste Beleg ergänzt also den zweiten. Daß nach einer anderen Tradition die Antwort an den Nichtjuden in Wirklichkeit den Schülern erteilt worden sein soll und umgekehrt, braucht uns hier nicht weiter zu interessieren.¹⁸ Viel wichtiger ist die pentateuchkritische Relevanz, die der Talmudpassage zusammen mit den übrigen vorgestellten Belegen innewohnt. Die nichtmasoretische Auffassung von Gen.1,20 ergibt sehr wohl einen Widerspruch zum *sensus literalis* von Gen.2,19, den der Nichtjude ganz klar artikuliert hat. Welche der beiden Auslegungstraditionen zu Gen.1,20 ist nun die ältere? Wenn man nach dem Gefälle der Textkritik fragt, so ist doch die Annahme wahrscheinlicher, daß ein vorhandener Widerspruch zwischen zwei Bibelstellen geglättet und harmonisiert wird und nicht umgekehrt zwei sachlich widerspruchsfreie Bibelstellen nachträglich in Widerspruch zueinander gesetzt werden. Die Maso-

¹⁸ Auf den inhaltlichen Zusammenhang zwischen der Talmudstelle und der von mir nicht diskutierten Version des Targums Pseudo-Jonathan zu Gen.1,20, nach der die Vögel (neben den anderen dort genannten Tierwesen?) aus wässrigem Schlamm hervorgehen sollen, weist J.Bowker: *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969, S.105 ganz kurz hin. Der Text des Pseudo-Jonathan findet sich u.a. in der kritischen Ausgabe von D.Rider: *תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה*, 1.Bd.: Genesis und Exodus, Jerusalem, 1983/84, S.2 im hinteren Teil.

reten haben aller Wahrscheinlichkeit nach jene Auslegung vorgefunden, die neben der als נִפְשׁ חַיָּה bezeichneten Tiergruppe auch die Vögel aus dem Wasser hervorgehen ließ. Um den Widerspruch zu Gen.2,19 zu eliminieren und die literarische und sachliche Integrität der beiden Schöpfungserzählungen zu verteidigen, lösten sie die komplexe syntaktische Struktur von Gen.1,20 auf, indem sie aus der Gottesrede zwei Hauptsätze machten. Mit dieser Operation beseitigten sie die Aussage, daß die Vögel aus dem Wasser entstanden seien, und harmonisierten sie Gen.1,20 mit Gen. 2,19, wo die Vögel so eindeutig aus dem Erdboden geschaffen werden, daß keine solide Interpretation von Gen.2,19 diesen Tatbestand hinwegexegesieren konnte. Die Masoreten verfahren also mehr oder weniger spiegelverkehrt zu dem Vorgehen des jüdischen Gelehrten in der Talmudpassage. Damit ergibt sich aber noch eine weitere Schlußfolgerung: Die nichtmasoretische Deutung von Gen.1,20 ist vermutlich so alt wie der priesterschriftliche Schöpfungsbericht selbst, der von seinem jahwistischen Gegenstück zunächst einmal unabhängig existiert haben muß, bevor er mit diesem zusammen im Pentateuch vereinigt wurde. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht ließ die Vögel aus dem Wasser hervorgehen, der jahwistische aus dem Erdboden. Der Atnach am Ende von נִפְשׁ חַיָּה im ersten Schöpfungsbericht ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zu tilgen. Die Gottesrede in Gen.1,20 bestand ursprünglich wohl nicht aus zwei Hauptsätzen, sondern aus einem einzigen, kunstvoll geschachtelten Satz, dessen prägnante Formulierungsweise und stilistische Eleganz man nur bewundern kann. In der Fassung mit dem Atnach, also in der zu zwei Hauptsätzen umgearbeiteten Struktur, handelt es sich um ein vergleichsweise ungelinkes, ein wenig unbeholfen wirkendes Hebräisch.

THE SECOND DANITE INSCRIPTION SOME REMARKS

Bob Becking, Utrecht

1. Introduction

Admirably quick Biran and Naveh have provided the scholarly world an adequate edition of the fragments B1 and B2 of an Iron Age inscription from Tel Dan.¹ In their view these two new fragments form a physical join with the earlier excavated fragment A. Based on this join they draw some extensive historical conclusions. The text would contain the names of the Israelite king [Jeho]ram and his Judaeon counterpart [Ahaz]jah. In the view of the editors the 'T'-character in the inscription should be interpreted as referring to the Damascene king Hazael, thus abandoning their earlier suggestion that Ben Hadad I could be identified as the author of the inscription.² According to the text reconstructed by Biran and Naveh, Hazael had killed the kings Jehoram and Ahazjah. This, however, is contrary to the tradition attested at 2 Kings 9:16-19 where Jehu is seen as the one who executed the end of the house of Omri proclaimed by Elijah (1 Kings 19:17) and Elisha (2 Kings 9:6-10). Biran and Naveh suggest that—on the level of historical reconstruction—Hazael would have used Jehu as an agent.³ In case their interpretation is correct, unexpected light would fall on a hitherto relatively dark period in the history of Israel.⁴ The aim of this contribution to the Tel Dan discussion is twofold. First, it will be shown that the arguments for joining the fragment A + B1 + B2 to one text are not convincing in view of the paleographic and epigraphic data. Second, the fragments B1 + B2, then labelled Dan 2, are treated as an inscription on its own, its translation with philological commentary is given. After doing that the extensive historical claims of Biran and Naveh will be reevaluated.

2. Criticism of the Interpretation

Cryer⁵ and Thompson⁶ have offered critical remarks relating to the interpretation of Biran and Naveh. This criticism is related to the archaeological context of the inscription, to paleography and to the question of filling the gaps between the fragments. I will summarize the argument and add one element of criticism to theirs.

1 BIRAN & NAVEH, 1995:1-18.

2 BIRAN & NAVEH, 1993:94-96.

3 BIRAN & NAVEH, 1995:18.

4 See e.g. AHLSTRÖM 1993:595-601.

5 CRYER, 1995:224-227.

6 THOMPSON, 1995:239.

2.1. Archaeological Context

The three fragments (A, B1 and B2) are excavated at various spots on the site, which do not seem to be related stratigraphically. The fragment A still has a somewhat unclear find-spot. It could either have been part of a wall¹ or of the pavement of a piazza.² Fragment B1 was found about 13 meter northeast of fragment A in a layer that contained the remainders of a devastation, most probably caused by the military expedition of Tiglath-Pileser III in 733/32 BCE.³ Fragment B2 was excavated some 8 meters north of fragment B1. It seems to have been reused as part of the pavement of a square not far away from a wall.⁴ Since the stratigraphic relations between the various constructions found at Tel Dan—walls, gate, pavement, destruction-layer—are not yet clear, it is impossible to date the fragments from their archaeological contexts and in relation to each other. The variety of finding spots do not provoke at forehand the hypothesis that the three fragments have been part of the same inscription.⁵ Biran and Naveh, however, suggest that the three fragments belonged to a stone that was smitten in pieces after the Israelite reconquest of Dan and that the fragments were reused each in a different way.⁶ The distance between the pieces seems to be rather large for such a surmise. Their hypothesis could be made more plausible by paleographic and epigraphic arguments.

2.2. The Script of the Fragments

The script of the three fragments is to be characterized as representative for the local variant of an Aramaic type of script which was slightly influenced by Phoenician scripts, which is known from documents dated in the ninth and the eighth centuries BCE.⁷ At first sight, the script in the three fragments seems to be the same: there are several resemblances between them. It is a pity that Biran and Naveh did not give a paleographic analysis of all the characters in the inscription. Cryer has made a few important remarks on this point.⁸ He has observed various small differences between the scripts in the fragments. The most clear difference is observable with regard to the *wāw*. In Dan A several *wāw*'s occur which can be compared with an open figure 4 having almost right angles. In B1 and B2 *wāw*'s are attested whose left flanks are clearly leaning to the left outside. Some *wāw*'s in A have their left flank even bowing to the inside. Comparable differences are observable for the *dālet*, the *het*, the *kāp*, the *lāmed*, the *ayin* and the *rēš*. These differences make it very improbable that the three fragments were part of one inscription. They might have been written by the same person, though on different occasions.

1 BIRAN & NAVEH, 1993:85.

2 BIRAN & NAVEH, 1993:98. In BIRAN & NAVEH, 1995: 2, they suggest that the stone with the inscription was found 'in a wall built on the flagstone pavement of the square'.

3 See BIRAN & NAVEH, 1995:1-2; on the military expeditions of Tiglath-Pileser III see now LAMPRICH, 1995:121-126.

4 BIRAN & NAVEH, 1995:5.

5 See also THOMPSON 1995:237.

6 BIRAN & NAVEH, 1995:8-9.

7 CRYER, 1994:6-9.

8 CRYER, 1995:224-227.

2.3. Proposed Additions

On the basis of the assumption that the three fragments have been part of the same inscription, Biran and Naveh have filled in gaps between the fragments as becomes clear from the following rendition of their proposal:

- | | | | | | | |
|-----|----------------------------|---------------------------|-----------------------------|--------|--------|---|
| 1. | [| |]mr.[| | .]wzr[|] |
| 2. | [| |]by.ysq[.'lwnh.bh]tlhmb.b'[| | |] |
| 3. | wy\$kb. | 'by.yhk. | 'l.'bhw]h.wy'l.mlky[s' | | |] |
| 4. | r'l.qdm.b'rq. | 'by[.w]yhmlk.hdd[.]' | [yty | | |] |
| 5. | 'nh.wyhk.hdd.qdmy[.w] | 'pq.mn.sb' | [t. | | |] |
| 6. | y.mlky.w'qtl.ml[km.sb]'n.' | sry.' | [lpy.r | | |] |
| 7. | kb.w'lpy.pr\$.[qtl. | 'yt.yhw]rm.br.[| 'h'b. | | |] |
| 8. | mlk.y\$sr'l.wqtl[t.' | yt.'h\$z]yhw.br[.yhwrm.ml | | | |] |
| 9. | k.bytdwd.w'\$sm.[| 'yt.qryt.hm.hrbt.w' | hpk.' | | |] |
| 10. | yt.' | rq.hm.l[y\$mn | | | |] |
| 11. | 'hrn.wlh[| | | wyh'.m | |] |
| 12. | lk.' | Lys[r'l | | w'sm | |] |
| 13. | m\$sr.' | l[| | | |] |

The additions form an essential part of their interpretation. Biran and Naveh are aware of the fact that such additions are of a hypothetical character.¹ Looked away from the question whether these additions provoke an understandable and meaningful text, it should be considered if there is an epigraphic possibility for them. Here I have my doubts. Thompson has calculated that on the basis of the join proposed by Biran and Naveh there is not enough space between the fragments for the proposed characters.² In line 2 there is space between the fragments for 5.2 characters. The proposal for reconstruction requires space for 6.9 signs: six letters and two word-dividers.³ In line 6 the space between the fragments gives room for about 3.5 characters. The proposal requires space for 4.45 characters. In line 8 there is room for 5.5 characters while the proposal fills in this space with 7.9 characters. Thompson's calculations have made the reconstruction as such very improbable.

¹ BIRAN & NAVEH, 1995:11.

² THOMPSON, 1995:239.

³ THOMPSON 1995:239, requires space for 7.0 signs. This is, however, not a fair calculation since he himself states that a word-divider takes about 35 to 55 % of the space of a letter.

2.4. Average Interval between the Lines

To these arguments of Cryer and Thompson I would like to add the following observation. The size of the characters does not differ very much between the fragments. There is, however, a difference in the width of the interval between the lines. This is observable from the beautiful picture which Biran and Naveh have given as Fig. 9 in their edition of the fragments B1 and B2.¹ When the line along the average lower side of the signs in fragment A—the right part in Fig. 9—is extended to the left, where the fragments B1+B2 are placed, two observations could be made. First, the average lower side in B1 and 2 is always lower than in A, which means that the lines do not fit properly. Second, this difference is gradually decreasing when one goes from the top of the inscription to the bottom. This feature can easily be explained by a calculation of the average interval between the lines. On the picture in Fig. 9 the average interval in fragment A is 0.82 cm. In B1+2 the average is 0.77 cm. This implies that the average in A is 6.7% wider than in B1+2. In my view this can only be explained by assuming that the fragment B1 and B2 have been part of an inscription different from Dan A.

2.5. Conclusion: Two Inscriptions

These observations do not plead for the join proposed by Biran and Naveh. Since the difference between B1 and B2 are rather small these two fragments can be considered as the remnant of the second Danite inscription. Therefore, I take over the suggestion by Cryer and Thompson to relabel the fragments into: Dan 1 (= fragment A) and Dan 2 (= B1 + B2).²

3. Dan 2: Text, Notes and Translation

I will now concentrate on Dan 2. From the pictures in the edition of Biran and Naveh the following text can be read:

1' []	wg ^z r[]
2' []	t]h ^m h.b'[]
3' []	h.wy'l.mlky[]
4' []	hmlk.hdd[]']
5' []]p ^q .m ⁿ .s ^b '[]
6' []]n.'sry.'[]
7' []]r ^m .br.[]
8' []]y ^h w.br[]

1 BIRAN & NAVEH, 1995:10; fig. 9.

2 CRYER 1995:223-235; THOMPSON, 1995:236-240.

Before I will present a translation the inscription will be discussed philologically. Of great interest is the question in which language the text is written. The 'House-of-David' -inscription (Dan 1) seems to have been written in a local dialect in which Aramaic elements predominate. Its language, however, cannot be characterized as Aramaic since various Canaanisms are present.¹ Therefore an analogy can be drawn with the linguistic situation of the plaster inscription from Tel Deir 'Allā where a mixed dialect is attested.² A comparable situation also seems to be present in Dan 2: some elements are Canaanite in character, others refer to an Aramaic background.³ Sometimes it is impossible to decide which background is at stake, as will become clear from the following discussion.

1' *gʒr*. Biran and Naveh refer to a verb *gʒr*, 'to cut', which is attested in Aramaic.⁴ The verb occurs in the vassal-treaties between Barga'yah of KTK and Matiel of Arpad.⁵ In doing so, the editors suggest an Aramaic isogloss. In Hebrew, however, a comparable verb *gʒr*, 'to cut', is attested.⁶

2' *lḥmh.b'* [...]. The verb *lḥm* tD construed with the preposition *b* should be translated as 'to battle against'. This becomes even more clear from the attestation of *lḥm* Dt in Moabite as listed by Biran and Naveh.⁷ From Dan 2 it cannot be inferred against whom there has been a battle. Biran and Naveh give two suggestions for an addition to the text: *b'*[*bl*, 'in A[bel (Beth-Maächa)]' and *b'*[*pq*, 'in A[pheq].⁸ Although these additions are not impossible as such, the proposals are not convincing. In the proposal the construction *lḥm* tD *b* is construed as having the meaning 'to battle at', instead of 'to battle against'. It is clear that the idiom is more Canaanite than Aramaic in character.

3' *wy'l*. Biran and Naveh interpret this form as an 'imperfect' of the verb '*ll*, 'to enter', in Qal or Pe'al, 3rd person singular.⁹ The following *mlky*[... is extended by them in relation with the beginning of line 4 in Dan 1 to: *mlky*[*s*]*r'l*, 'the king of I[s]rael', who is construed as subject to the verb: 'the king of I[s]rael entered'. I do not share this interpretation. The extension presupposes that the three inscribed fragments have been part of the same inscription. In the cluster *mlky*[*s*]*r'l* a word-divider is absent between *mlk* and *y*[*s*]*r'l*. A preposition *b* or *l* indicating which area or town is entered is lacking too. Therefore, it is probably even better to construe *wy'l* as a form of the verb '*lh*'/ly, 'to rise', which is attested in Aramaic¹⁰ as well as in various Canaanite languages.

mlky is construed as the identical word in Dan 1:6 as 'my King' and interpreted as an

1 See e.g. LIPINSKI, 1994:83-101; BECKING, 1995:113-115; MURAOKA, 1995:19-21.

2 See e.g. HACKETT, 1984:109-124; MCCARTER, 1991:87-99; DIJKSTRA, 1991:263-272.

3 See also CRYER, 1995:227-231.

4 BIRAN & NAVEH, 1995:13.

5 KAI 222 A:7 en 39-40; see on these inscriptions: LEMAIRE & DURAND, 1984; ZADOK, 1984.

6 E.g. at 1 Kings 3:25.26; 2 Kings 12:13; Psalm 136:13; Job 22:28; Isa. 9:19; Hab. 3:17.

7 BIRAN & NAVEH, 1995:13; KAI 181:11.15.19.32.

8 BIRAN & NAVEH 1995:13-14.

9 BIRAN & NAVEH, 1995:14.

10 KAI 222 B:35.

epithet for Hadad.¹

- 4' *hmlk*. Biran and Naveh wants to read *yhmlk*, 'he made [me] king'.² They apparently construe the form as an Aramaic Haph. 'imperfect' 3.m.s. *hdd* is interpreted by them as referring to the deity Hadad. He is seen as the subject of the clause: 'and Hadad made me king'. This clause then functions as a legitimization-formula for a king who did not receive the throne by heritage. In the Old Testament, the Hiph. of the verb *mlk* is attested more than once with an identical meaning.³ This observation is used as evidence by Biran and Naveh as an argument for their supposition that Hazael, king of Damascus, should be seen as the 'I'-figure of the inscription. For Hazael was the 'son of a nobody', according to an inscription of Shalmaneser III.⁴

Cryer has observed that on the picture of fragment B1 no traces of a sign for the *yod* are visible. Therefore, he reads *hmlk.hdd* interpreting *hmlk* as a determined noun and seeing in Hadad an earthly king: 'king Hadad'.⁵ In Cryer's view, *hmlk* should be construed as a Canaanite or Hebrew form in view of the article. This interpretation is not strictly necessary. *hmlk* can also be construed as a Hiph. 'perfect' 3.m.s. of the verb *mlk*: 'he made king'. For syntactical reasons it is plausible to suggest that the subject of this clause preceded the verb and that *hdd* is the object: 'X made Hadad king'.

- 5' '*pq*. Biran and Naveh construe this word as a verb-form: a Pe'al 'imperfect' 1.c.s. of the Aramaic verb *npq*: 'I departed'.⁶ Although this interpretation makes sense, another reading should be considered too. In my view '*pq* refers to a city Apheq. In the Old Testament four different Apheq's are mentioned. Apheq⁷ in the Sharon does not seem to be meant in Dan 2:5', since it is too far away from Dan. The other three localities could be meant. 1) A city Apheq in the territory of the tribe of Asher.⁸ 2) A city Apheq near the Canaanite-Amorite border.⁹ 3) A locality Apheq in the Golan is associated with the Aramaeans.¹⁰

šb 'most probably is the beginning of the Hebrew word for 'seven' or 'seventy'.

- 6' It is not easy to extend ...] 'n. The proposal of Biran and Naveh to read [*šb*] 'n, '[seven]-ty',¹¹ offers a possibility but remains a hypothesis.

'*sry*. The interpretation by Biran and Naveh of this word is very specific. They reconstruct the immediate context as follows: *w'qtl.ml[km.šb]'n.'sry.* '[*lpy.r*]kb, 'I slew [seve]nty kin[gs], who harnessed thou[sands of cha]riots'. The main significance of the verb '*sr*' in Hebrew as well as in Aramaic is 'to bind; to set captive'. In special constructions the verb can denote the 'preparing of a carriage that is pulled by an animal' as in

1 Compare BECKING, 1995:122. On Hadad see now GREENFIELD, 1995.

2 BIRAN & NAVEH, 1995:15.

3 E.g. at 1 Kings 12:1.20 and 2 Kings 17:21.

4 KAH 30:26-27; see on this text: PITARD, 1987:132-138.

5 CRYER, 1995:232-233.

6 BIRAN & NAVEH, 1995:15.

7 Probably Tell Rās el-'En; Josh. 12:8; 1 Sam. 4:1; 29:1.

8 Tell el-Kerdāne; Josh. 19:30; Judg. 1:31.

9 Probably Khirbet Afqā; North of Beirout; Josh. 13:4.

10 May be nowadays Fīq; East of the See of Galilee; 1 Kings 20:26.30; 2 Kings 13:17.

11 BIRAN & NAVEH, 1995:16.

Gen. 46:28; Exod. 14:6; 1 Kings 18:44. In the second Danite inscription the context, however, is not that specific.

7' [...]rm.br[...] The word *br* can be taken as the Aramaic word for 'son'. The inscription then would refer to '...]ram, the son of [X'. In view of the supposed connection with Dan 1, Biran and Naveh think that an Israelite king is referred to here. On the basis of that supposition Jehoram is the only candidate from the period under consideration.¹ This identification, however, rests on the surmise that the three inscribed fragments were part of one inscription. When interpreting Dan 2 as an inscription on its own there are many more candidates to be identified with [...]rm. To mention a few: both 'byrm and 'hrm were common Phoenician names in the ninth and eighth centuries BCE. An Aramaic candidate would be Adonleram, a servant of the king mentioned in an Aramaic inscription from the ninth-eighth century BCE from Hamath.²

br most probably means 'son', although other interpretation cannot be excluded. Cryer has pointed at the Canaanite noun *bor*, 'cistern', and the Aramaic *bîr*, 'fortress'.³

8']yhw is construed by Biran and Naveh as the theophoric ending of the name of an Israelite or Judaeen king. In their view Ahazjah is the most probable candidate.⁴ This extension too is based on the supposition that the three inscribed fragments have been part of one inscription. As an argument to their view that Ahazjah is meant here, they refer to their reading of the following words as [ml]k.bytdwd, '[k]ing of the House of David'.⁵

In my view a Judaeen person might be meant but his identity cannot be established. Although there is morphologically the possibility to interpret *-yhw* as a suffix 3.m.s.—as in *q̄t̄altîhû / q̄ltîyhw*, 'you have killed him'—the interpretation as a theophoric element is more probable. In Iron Age epigraphic material various Hebrew personal names have been found with *-yhw* as theophoric element. In view of the geographic spread, it is a remarkable observation that names from Judah predominantly have *-yhw* as theophoric element, while names from the Northern Kingdom generally have *-yw* as ending.⁶

Cryer has pointed at the possibility that non-Israelites could bear a name containing *yhw* as theophoric element.⁷ He has three arguments for this position. The first contains an argument that stands contrary to the historic method propagated by him. He interprets traditions known from the Old Testament as primary sources for religio-historical information, since he claims that features from stories on Lot, Ishmael and Ruth should be seen as historical evidence for the reverence of YHWH in Transjordan. His second argument is more convincing. In the Moabite Mesha-inscription a passage occurs in which the Moabite king considers it to be important to mention that objects for the cult of YHWH

1 BIRAN & NAVEH, 1995:9.16.

2 KAI 203.

3 CRYER, 1995:234 n. 39.

4 Biran & Naveh, 1995 :9. 16-17.

5 Dan 1+2//A+B1+B2:7-8; BIRAN & NAVEH, 1995:13. Note that they do not pay attention to the scholarly discussion on the interpretation of *bytdwd*.

6 See WEIPPERT, 1980:247; NORIN, 1986:21-45.

7 CRYER, 1995:234 n. 40.

were brought to the temple of Chemosh.¹ Cryer interprets this passage as an indication that in Moab too there have been worshippers of YHWH. His third argument is open for debate. Here, an article of Dalley is referred to in which she would have proved that YHWH was worshipped in and around the Syrian Hamath in the eighth century BCE. In her view, this reverence should not be seen as the outcome of Israelite political domination. The worship has its roots in a not ethnically bound spread of Yahwism from the Sinai-peninsula to the North at the end of the second millennium BCE.² Her view is mainly based on the presence of two personal names in cuneiform inscriptions relating to the Hamath-area: 1) *Az-ri-a-ú* a ruler of an area in the vicinity of Hamath who is mentioned twice in inscriptions of Tiglath-Pileser III³ and 2) *Ia-ú-bi-'i-di* the king of Hamath who was the leading force in the anti-Assyrian coalition of Western vassals and provinces against the new king Sargon II.⁴ The mention of these names, however, is not convincing. *Az-ri-a-ú* can also be a Hittite name.⁵ With regard to the name of the rebellious ruler of Hamath in 720 BCE, the following should be observed. Lipiński suggested that the name has been ¹DINGIR-*ia-ú-bi-'i-di* or is a contraction of the form ¹DINGIR-*bi-'i-di*. In his view the name is Aramaic in origin: *'ilu-jahū-bi-'idi*, 'God will be for me as a witness'.⁶ This implies that it is not plausible that a personal name from the ancient Near East with *yhw* as theophoric element would refer to a person of non-Israelite or Judaeen lineage.

br can signify 'son', as in the preceding line. The absence of a word-divider could, however, indicate that *br* is only the beginning of a more complex word.

These considerations lead to the following, provisional translation:

1' [] and he cut []
2' [] to battle against []
3' [] his ... My King rose []
4' [] he made Hadad king[]
5' [] Apheq from seven[ty (?)]
6' [] ? ? prisoners of []
7' []ram, the son of []
8' []jahu, the son (?) of []

1 KAI 181:17-18.

2 DALLEY, 1990:21-32; see also the remarks by NIEHR, 1995:58.

3 TADMOR, 1994:Ann. 19*:2 and 10 = Ann. 26:10.

4 For sources and historical background see BECKING, 1992:34-37; LAMPRICHS, 1995:130-133.

5 See VIEYRA, 1938/40:222-233.

6 LIPINSKI, 1971:371-373.

4. Conclusion

The character of the language of Dan 2 is not easily established. As in Dan 1 a local mixed-dialect should be supposed.¹ It is impossible to draw any historical conclusion on the basis of Dan 2. The data are too scarce. The suggestion that Dan A+B1+B2 would shed some light on the rebellion of Jehu is rather improbable. The view that Jehu has been an instrument in the politics of the Damascene ruler Hazael is an interesting suggestion. It would clarify the reference to Jehu in Hos. 1:4 where Jehu's *coup d'état* is negatively assessed.² The inscriptions from Tel Dan cannot be used in an argument on this view.

¹ See also CRYER, 1995:227-231.

² As has been suggested to me by C.H.J. DE GEUS, Groningen, in a private communication.

BIBLIOGRAPHY

- G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT Sup 146; Sheffield 1993)
- B. BECKING, *The Fall of Samaria* (SHANE 2; Leiden 1992)
- B. BECKING, 'Het "Huis van David" in een pre-exilische inscriptie uit Tel Dan', *NedTT* 49 (1995), 108-123
- A. BIRAN & J. NAVEH, 'An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan', *IEJ* 43 (1993), 94-96
- A. BIRAN & J. NAVEH, 'The Tel Dan Inscription: A New Fragment', *IEJ* 45 (1995), 1-18
- F.H. CRYER, 'On the recently discovered "House of David" inscription', *SJOT* 8 (1994), 3-19
- F.H. CRYER, 'King Hadad', *SJOT* 9 (1995), 223-235
- S. DALLEY, 'Yahweh in Hamath in the 8th century BC: Cuneiform material and historical deductions', *VT* 40 (1990), 21-32.
- M. DIJKSTRA, 'Response to E. Puech and G. van der Kooij', in: J. Hoftijzer & G. van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated* (Leiden 1991), 263-272
- J.C. GREENFIELD, 'Hadad', in: K. van der Toorn, B. Becking & P.W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1995), 716-726
- J.A. HACKETT, *The Balaam Text from Deir 'Allā* (HSM 31; Chico 1984)
- R. LAMPRECHS, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches: Eine Strukturanalyse* (AOAT 239; Neukirchen-Vluyn 1995)
- A. LEMAIRE & J.-M. DURAND, *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (HEO 20; Genève/ Paris 1984)
- E. LIPINSKI, 'An Israelite King of Hamath?', *VT* 21 (1971), 371-373
- E. LIPINSKI, 'The Victory Stele from Tell el-Qādi', in: *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57; Leuven 1994), 83-101
- T. MURAOKA, 'Linguistic Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan', *IEJ* 45 (1995), 19-21
- P.K. MCCARTER, 'The Dialect of the Deir 'Alla Texts', in: J. Hoftijzer & G. van der Kooij (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated* (Leiden 1991), 87-99
- S.I.L. NORIN, *Sein Name allein ist hoch: Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte* (ConB OTS 24; Malmö 1986)
- W.T. PITARD, *Ancient Damascus* (Winona Lake 1987)
- H. TADMOR, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition with Introduction, Translations and Commentary* (Jerusalem 1994)
- TH.L. THOMPSON, 'Dissonance and Disconnections: Notes on the *bytdwd* and *hmlk.hdd* Fragments from Tel Dan', *SJOT* 9 (1995), 236-240
- M. VIEYRA, 'Parallèle hurrite au nom d'Urija, 'le hittite'', *RHA* 5 (1938/40), 222-233
- M. WEIPPERT, 'Jahwe', *RLA* 5 (1980), 246-253
- R. ZADOK, 'On the Historical Background of the Sefire Treaty', *AION* 44 (1984), 529-538

Prelude to a Reconstruction of the Historical Manassic Judah¹

Ehud Ben Zvi - Edmonton

The reign of Manasseh (ca. 696-642 BCE) stretches over slightly more than half of the seventh century BCE and is a turning point for both biblical Israel, and for the historical, monarchic Judah, though for different reasons.² This paper focuses, of course, on historical Judah. Some considerations concerning biblical Israel, however, will be unavoidable.

1 This paper represents a written (and enlarged) version of a paper presented at the SBL/ASOR Hebrew Bible, History and Archaeology session organized by Prof. Diana V. Edelman, and dedicated to the memory of Gösta W. Ahlström, at San Francisco, November 23, 1992. The proceedings of this session were supposed to be published in a separate volume. Unexpected circumstances, however, made this impossible. May this paper be a tribute to Prof. Ahlström, who had a great interest in the period here, and also be considered a token of appreciation to Prof. Edelman, for all her work in this respect.

2 The term biblical Israel refers to a theological/literary construction, namely Israel as described in biblical texts. The term historical, monarchic Judah points to the historical kingdom of Judah. These two terms should not be confused. On this and related issues see P. R. Davies, *In Search of Ancient Israel* (JSOTSup 148; Sheffield: JSOT Press, 1992) 1-74.

The reign of Manasseh is explicitly mentioned as a turning point (for biblical Israel) in 2 Kgs 23:26-27; 24: 3-4; Jer 15:4. The reasons for considering the Manassic period a turning point for monarchic Judah will become evident later in this paper.

As for Manasseh as a monarch, it has been proposed that he was the junior co-regent from 696/95 to 685. See N. Na'aman, "Historical and Chronological Notes on the Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth Century B.C.," *VT* 36 (1986) 71-92; R. E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (3rd. ed., Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1983) 173-74, 176-78. According to 2 Kgs 21:1, Manasseh became a king when he was twelve years old.

As to the reference to his regnal period as "ca. 696-642 BCE," rather than "696-642 BCE," there is no consensus concerning the precise years of Manasseh's reign. It has been proposed, for instance, that he reigned from: (a) 697 to 642 BCE (e.g., J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* [Philadelphia: Westminster, 1986] 363; G. H. Jones, *1 and 2 Kings* [NCB; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/ London: Marshall, Morgan & Scott, 1984] I, 28); cf. R. E. Thiele, *The Mysterious Numbers*, 176-78);

(b) 698 to 642 BCE (e.g., M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB 11; Garden City, NY: Doubleday, 1988) 341;

(c) 699 to 644 BCE (so J. H. Hayes and P. K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah* [Atlanta: Knox, 1988] 80, 109-11);

(d) 694-640 BCE (so J. Hughes, *Secrets of the Times* [JSOTSup 66; Sheffield: JSOT Press, 1990] 223);

and (e) 696/95 to 642/1 (so N. Na'aman, "Historical and Chronological Notes," 90-92).

An analysis of these chronological suggestions and the set of historical proposals on which they rely (such as the change from an ante-dating to post-dating system in the chronological note about Manasseh's reign) is beyond the scope of this paper. Concerning the mentioned change of chronological systems, see H. Tadmor, "The Chronology of the First Temple Period. A Presentation and Evaluation of the Sources," J. A. Soggin, *A History of Israel. From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135* (London: SCM Press, 1984) 380.

From a historical point of view, the reign of Manasseh was a period of economic and political integration into the general area under neo-Assyrian hegemony. This integration brought about several related effects such as,

- (1) a flourishing trade together with intensive crops designed to support it;
- (2) local centers channeling humanpower, production, and military resources, including the building and strengthening of fortresses³ and walled urban centers⁴ to meet the needs of this trade; and
- (3) a correlated development of the service-sector in society, together with an increasing tendency to centralization and urbanization, which is well attested in Jerusalem.⁵

This integration led also to a greater variety in the attested material culture⁶ and to an increased contact between Judahites and non-Judahites, in which not only the Judahite elite took part.⁷

The combined effect of the destruction of most of Judah--except Jerusalem--at the end of the eighth century and the integration into the neo-Assyrian system in the seventh century resulted in the creation of a "new" Judah, quite different from the one that existed before 701 BCE.

Shifts in the geographical pattern of settlement represent one important aspect of this change. These shifts are discussed at length by Finkelstein.⁸ It is important to stress,

3 Such as Hurvat ^CUza, Tel Arad, and Kadesh Barnea.

4 Such as Tel ^CIra and ^CAroer.

5 The tendency to centralization and urbanization is congruent with well-known Assyrian policies, as A. L. Oppenheim has written:

It had always been the policy of Babylonian as well as Assyrian kings to organize into settlements those elements of the population who lived outside the cities. Complete urbanization of the realm was one of the chief aims of royal policy throughout the Near East until the Roman period. This policy . . . favored the ascent of the capital at the expense of the other cities in the realm. Forced urbanization of outlying sections . . . allowed the safe passage of caravans engaged in overland trade . . . Furthermore, such endeavors, . . . increased agricultural production and provided the administration with tax income, corvée workers, and soldiers."

See A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1964) 118; cf. J. N. Postgate, "The Economic Structure of the Assyrian Empire," M. T. Larsen (ed.) *Power and Propaganda* (Mesopotamia 7; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979) 193-221, esp. 197-98, 216-17.

As will be shown below, Oppenheim's remarks are also relevant to the situation in seventh century Judah. On the policies of urbanization in Ancient Palestine, see G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Leiden: E. J. Brill, 1982).

6 See, for instance, O. Zimhoni, "Two Ceramic Assemblages from Lachish Levels III and II," *TA* 17 (1990) 3-52, esp. 48-49; A. Biran, "Tel ^CIra and ^CAroer in the Latter Days of the Kingdom of Judah," *Cathedra* 41 (1986) 26-33 (Heb.).

7 Serving the needs of traders, corvée work, and the like are hardly the kinds of occupation that one may attribute to the Jerusalemite elite. Significantly, the non-Judahite partners in this interaction constitute a relatively heterogeneous group, which most likely included, among others, Assyrians, Aramean-Assyrians, Philistines, Edomites, Phoenicians, Arabians, and Egyptians. As diverse as this group may seem, a shared feature unified them, namely they all lived and participated in the neo-Assyrian political and economic system.

however, that Jerusalem not only remained the urban, socio-political and economic center, but also its share in the Judahite urban population grew substantially.⁹ This fact reflects both the new socio-economic system with its centralizing tendencies and the success of Sennacherib's policy of integrating local elite/s into the Assyrian hegemonic system. This policy not only saved Assyria the costs of creating new and effective local centers of power but also secured the support of the old-traditional local elite/s, who had now much to gain from the new status-quo and much to lose in case of rejecting it.¹⁰

Other differences between eighth century and seventh century Judah are more subtle, and perhaps more difficult to track, but nonetheless, significant. Halpern, for instance, noticed a difference in the average size of cooking pots and ovens as well as in shift in burial customs. Both changes have clear implications for our understanding of the social history of Judah. Significantly, both point to a similar tendency to smaller social units, which is also most likely related to the new patterns of economic activity and of settlement.¹¹

In sum, the economic and political integration of Judah into the general neo-Assyrian hegemonic area had, in fact, many and far reaching effects. International and transnational trends strongly influenced now the geographical and occupational distribution of the Judahite population. Correlated social, cultural, and politico-administrative developments took place at that time. The "break" between the "old" Judah of the eighth century and the "new" Judah of the seventh century was even sharper than what might have been, because much of the former did not evolve into the latter, but was violently destroyed in 701 BCE.

The historical overview of the Manassic period sketched above relies minimally in the biblical accounts of Manasseh's reign. Is it possible to sharpen this image of the historical Manassic period by resorting to the biblical accounts of Manasseh's reign in 2 Kgs 21:1-18 and 2 Chr 33:1-20?

The account in Kings anchors Manasseh in the list of the kings of Judah that follow the interregnum of Athaliah. It also provides a chronology that is corroborated in its main

8 I. Finkelstein, "The Days of Manasseh: The Archaeological Background," paper presented at the SBL/ASOR Hebrew Bible, History and Archaeology session dedicated to the memory of Gösta W. Ahlström, at San Francisco, November 23, 1992.

9 See Finkelstein, "Days of Manasseh."

10 On this policy, see, for instance, R. Gane, "The Role of Assyria in the Ancient Near East during the Reign of Manasseh," paper presented at the SBL/ASOR Hebrew Bible, History and Archaeology session dedicated to the memory of Gösta W. Ahlström, at San Francisco, November 23, 1992. The support of the local dynasty, or of local, traditional and hereditary ruling elites serve also the purpose of legitimization of the integration of the local state into the imperial system, and therefore, stabilizes it. (See, S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* [London: Collier-Macmillan, 1963], p.19.)

11 See B. Halpern, "Jerusalem and the Lineages in the 7th Century: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability," B. Halpern and D. W. Hobson (ed.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOTSup 124; Sheffield: JSOT Press, 1991), pp. 71-73.

lines by external evidence.¹² In addition, it suggests a peaceful succession of power between Hezekiah and Manasseh.¹³

Most of the account in Kings concerns itself with the cultic innovations and practices (or mispractices) of Manasseh. This report is a central piece in a theological and literary structure that shapes the books of Kings, and especially the accounts of Hezekiah, Manasseh, and Josiah. Significantly, networks of similar expressions relate these accounts one to the other and to those of Ahab and Ahaz, and to Deuteronomy either by comparison or contrast.¹⁴ This being the case, it is highly questionable whether the deuteronomistic account, or as matter of fact, any of its redactional levels,¹⁵ reflects pre-compositional written sources, and if it does, to what extent.

Doubts concerning the reliance (or the degree of reliance) of the deuteronomistic writers of Kings on historically-oriented written sources increase because of the fact that Manasseh's cultic policies are described as a return to the practices of people who were vanquished from the land long ago because of just these practices. This description certainly hints at the results that this policy is about to bring. Moreover, it is worth noting that

12 According to this chronology Manasseh became king of Judah when he was twelve years old and reigned fifty-five years. In its general outline, the deuteronomistic chronology of the Judean kings from Ahaz to Zedekiah is corroborated by external sources. The same does not hold true, however, for its details. Since this chronological system assigns twenty-nine years to Hezekiah, in order to keep it within the constraints of the extra-biblical evidence, one has to either reject the historicity of the reference to the fourteenth year of Hezekiah in 2 Kgs 18:13 or assume that Manasseh was only a junior co-regent of his father for thirteen years (ca. 698-686; see note 1). Neither of these options is supported by the text itself, and both imply, at least, the existence of deuteronomistic circles in which the details of the chronology for these kings of Judah were either unknown or considered irrelevant. (It is worth noting that Chronicles, despite all its divergences from Kings, *consistently* follows the [MT] regnal chronology of Kings. A study of this feature and its potential implications are beyond the scope of this paper. I plan to write a separate article on this issue.)

13 See 2 Kgs 20:20-21. One may assume that had the author of the report known about an "irregular" succession, the writer would have likely mentioned it after . . . ויחר רברר, and before . . . ימלך. See, for instance, 2 Kgs 12:20-22; 21:23-26; 23:28-30.

14 See E. Ben Zvi, "The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21,1-18 and the Redactional History of the Book of Kings," *ZAW* 103 (1991) 355-74, and the bibliography mentioned there.

15 As it is well known, the redactional history of 2 Kgs 21:1-18 is a moot point in modern research. Among those scholars who accept the idea of, at least, one monarchic edition of the Book of Kings, I. W. Provan (*Hezekiah and the Book of Kings* [BZAW 172, 1988, Berlin: de Gruyter, 1988] 145-47) claims that the entire account of Manasseh is post-monarchic, whereas F. M. Cross (*Canaanite Myth and Hebrew Epic* [Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1973] 285-87) claims that most of the account (2 Kgs 21:2-15) belongs to a postmonarchic Dtr2. R. D. Nelson (*The Double Redaction of the Deuteronomistic History* [JSOTSup 18, Sheffield: JSOT Press, 1981] 65-69) proposes that 2 Kgs 21: 1-3*, 16-18 belongs to the pre-exilic edition of Kings, and S. L. McKenzie (*The Trouble with Kings*, SVT 42, Leiden: E. J. Brill, 1991) follows Friedman and claims that 2 Kgs 21:1-7 is a part and parcel of the Josianic edition. Of course, those scholars who think that there was no monarchic edition of Kings (e.g., W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* [FRLANT 108, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972]; H. D. Hoffmann, *Reform und Reformen* [ATANT 66, Zürich: Theologischer Verlag, 1980]) will consider the entire pericope, 2 Kgs 21:1-18 post-monarchic, but may disagree concerning its redactional history. I argued elsewhere for a certain understanding of the compositional and redactional history of 2 Kgs 21:1-18, see E. Ben Zvi, "The Account."

Manasseh's cultic actions are described in Kings as a personal decision unrelated to the social and political circumstances of his time, including Assyrian suzerainty.¹⁶

One may claim that despite its clear theological agenda, and despite the doubt concerning its reliance on written, historically-reliable sources, the work of the deuteronomistic writers may reflect a solid knowledge of the cultic past of monarchic Judah, at least from Hezekiah to Zedekiah. But, even in such a case, to assess the relation between their description of the past and the actual historical situation one must understand/decode their discourse. To achieve this goal, one must deal with the basic concepts that shaped their discourse--and perhaps their image of the past--and their likely historical referents. Thus, to begin to assess the historicity of the account of Manasseh's cultic deeds in Kings, one must deal with questions such as:

* What did they mean by "baal" and what was the historical referent of this term? Was Baal, a separate, "alien" deity with its own features and own sancta, or was it one of the ways in which the LORD was seen to be manifested and worshipped in non-deuteronomistic circles?¹⁷

* Was the solar cult an expression of solarized Yahwism?¹⁸ If so, were the deuteronomistic writers and their audience aware of that?

* Was the cult of the Ashera incompatible with the cult of the LORD or part of it?¹⁹ If so, for whom? What was the historical referent of Ashera in Manassic Judah? Was only one single historical referent for Ashera at that time? What did the

16 This situation led some scholars to wonder about the personal motives that Manasseh may have had. See, for instance, Y. Kaufman, *Toldot haEmunah haIsraelit* (4 vols.; Tel Aviv: Debir, 1976) II, 234 (cf. b. San. 101b). A significant number of scholars have claimed the existence of a close relation between political vassaldom to Assyria and Manasseh's cultic practices (e.g., M. Noth, *The History of Israel* [London: Adam and Charles Black, 1958] 268-69; for a qualified expression of this position, see J. A. Soggin, *A History*, 240). But neither the worship described in the account is Assyrian nor did Assyria compel vassal states to worship its gods. See J. McKay, *The Religion in Judah under the Assyrians* (London: SCM Press, 1973), and M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries BCE* (SBLMS 19; Missoula, Montana: Scholars, 1974); but cf. H. Spieckerman, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; 1982) 307-362. It seems that the "strongest evidence" marshaled in support of the idea that the Assyrian compelled the people of the vassal states to worship Assyrian gods is the setting up of "sa-lam ilani rabû-ti beli-ia sa-lam sarru-ti-ia" by Tiglath-Pileser III in the palace of Hanun, King of Gaza, in 734, but this does not necessarily imply the establishment of a forced Gazan worship of the Assyrian gods, or--for the sake of the case, of the Assyrian king. (I am indebted to N. Na'aman who several year ago drew my attention to this text.) For a different approach see Spieckerman, *Juda unter Assur*, esp. pp. 325-29.

17 See 2 Sam 5:20; cf. Hos 2:18.

18 See, for instance, Mark S. Smith, "The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh," *JBL* 109 (1990) 29-39.

19 See Deut 16:21 and, of course, the texts of Kuntillet ^cAjrud and Khirbet el-Qom. On Ashera see, for instance, J. A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ^cAjrud," *ZAW* 94 (1982) 2-20; P. D. Miller Jr., "The Absence of the Goddess in Israelite Religion," *HAR* 10 (1986) 239-48; B. Margalit, "The Meaning and Significance of Ashera," *VT* 40 (1990) 264-97, and the bibliography mentioned in these articles.

deuteronomistic writers mean by Ashera in both their polemical discourse and in their implied vision of the past?

Due to the complexity of the issues involved in these questions, one may safely assume that in the near future there will be no scholarly consensus on a set of "most likely" answers. Certainly, to even attempt to answer these and similar questions is beyond the scope of a summary paper, such as this one. But, for the purpose of this article, it will suffice to indicate that these kinds of questions severely undermine the critical value of reconstructions of the Judahite cult that are based on a plain reading of the account in 2 Kings 21, and on the assumption that such a reading reflects the historical situation during Manasseh's days.

It may be claimed that whereas the details of Manasseh's actions reported in Kings cannot be taken as historically reliable material, the same does the same hold true for the general image of Manasseh, especially as the leader of a significant contra-reform in cultic issues.

But, as is self-evident, only if there was a reform to be undone, may one consider Manasseh the leader of a contra-reform, a traditionalist who fought against the legacy of his "unorthodox" father.²⁰ It is worth stressing that the emphasis in the last sentence must be on the word "reform," in the sense of an intentional change in cultic norms and practices. For instance, if Hezekiah simply gathered to Jerusalem the *sancta* from different cultic centers so they would not be taken by Sennacherib²¹ (just as Merodach Baladan II did in 709,²² and the Babylonian rulers of Sippar in 625)²³ then a return of the *sancta* to their original places when peace was restored is certainly expected, and cannot be considered a counter-reform. Moreover, given the tendencies that shaped Kings, one can reasonably doubt whether this "restoration" took place during Manasseh's reign--as narrated in Kings--rather than in Hezekiah's days, sometime after 701 BCE.

Similarly, it is reasonable to assume that the building of new settlements during Manasseh's days may have led to the establishment of new cultic centers. Such an action, however, cannot be construed as a "contra-reform" step, unless one assumes the existence of a centralizing "deuteronomist" reform in Hezekiah's days. In fact, such an action cannot be construed even as act of traditionalism, unless one reconstruct the period as one of confrontation between a deuteronomic or deuteronomistic movement and an "orthodox/traditionalist" movement, represented by Manasseh. If this historical confrontation

20 So Ahlström, *Royal Administration*, 80.

21 See L. K. Handy, "Hezekiah's Unlikely Reform," *ZAW* 100 (1988) 111-15. Handy suggests that Hezekiah's removal of cultic implements was not fully accomplished, at least in Lachish.

22 The event is discussed in M. Cogan, *Imperialism and Religion*, 30-31. Following victory, Sargon restores the gods to their cultic centers, so they continued to be worshipped as before.

23 Before an attack from Sin-sar-iskun; see N. Na'aman, "Chronology and History in the Late Assyrian Empire (631-619 B.C.)," *ZA* 81 (1991) 243-67, esp. 260-61.

never existed, if the deuteronomic or deuteronomistic thought and movement postdates Manasseh, then the erection of local cultic centers in some of the new settlements (and to some extent, new areas of settlements) is nothing but a quite expected action, to which no radical meanings can be attached.

In sum, not only cannot be assumed that the reported details of Manasseh's actions are reliable historical material, but even the general image of Manasseh cannot be accepted unless one follows the deuteronomistic writers of Kings, and assumes with them that deuteronomistic ideas, and most likely a deuteronomistic movement, existed already in the days of Hezekiah. Whether this is the case or not deserves a special study of its own. For the purpose of this paper, it will suffice to point out that unless a convincing case is made for a Hezekianic deuteronomic/deuteronomist-driven reform, the historicity of the general image of Manasseh in Kings will remain doubtful.

An attempt to reconstruct the history of the religion or religions of Judah, or of its elite, during the Hezekianic and Manassic periods is certainly beyond the scope of this paper. But, in any case, given the plethora of problems involved in the use of the account in Kings, it seems more reasonable for such an attempt to take as its starting point archaeological, epigraphic, and historical-comparative material rather than elusive, supposed historical kernels underlying the deuteronomistic account—even if they may well exist. In addition, such an attempt should also take into account that no society is monolithic, and therefore, distinctions between "official" and "popular" or "establishment" and "non-conformist" religion and cult are unavoidable.²⁴ In any case, equating the historical Judahite cult in the Manassic era with the report in Kings is simplistic, and most likely misleading.²⁵

The deuteronomistic account also accuses Manasseh of shedding much innocent blood (2 Kgs 21:16). The language of this reference is general and quite stereotypical.²⁶

24 Among recent contributions to the study of the historical religion (or religions?) of late monarchic Judah whose starting point is archaeological, epigraphic, and historical-comparative material, one may mention J. S. Holladay, Jr., "Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An explicit Archaeological Approach," P. D. Miller, Jr., P. D. Hanson, and S. D. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion Essays in Honor of F. M. Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987) 249-99; and J. H. Tigay, *You Shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSM 31; Atlanta: Scholars, 1986). For the categories of "establishment" and "non-conformist," see Holladay, "Religion."

25 Of course, the same holds true for attempts to take deuteronomistic remarks out of its own theological and literary context to buttress a certain historical reconstruction of the period. To illustrate, it has been suggested that Manasseh sacrificed his own son (2 Kgs 21:6) because of "extreme national danger." This suggestion is offered as a possible support for the historicity of the account of Manasseh's captivity in Chronicles—on this issue see below. See R. Nelson, "Realpolitik in Judah (687-609 BCE)" W. H. Hallo, J. C. Meyer, L. G. Perdue (eds.), *Scripture in Context II* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983) 182, n. 21.

26 See Deut 19:10; 2 Kgs 24:4; Jer 7:6; 22:3, 17; also cf. Isa 59:7, Prov 6:17; Lam 4:13. Ps 106:38 may represent an ancient line of interpretation of the shedding of much innocent blood mentioned in 2 Kgs 21:16. Another line of interpretation, namely that Manasseh murdered the faithful prophets of the Lord, is probably based on a reading of the text in v 16, against the background of vv 10-15. This line of interpretation is well attested in many later sources, such as Mart. Isa. 5:1-16; *Lives of the Prophets* 1:1; *Ant.* 10.38; b San. 103b; b Yeb. 49b. Perhaps, the omission of any reference to the reign of Manasseh in the superscriptions of the prophetic books is due to the belief that this king executed all prophets (cf. *Ant.*

Accordingly, this reference does not constitute solid evidence pointing to the existence of a strong opposition, unknown from any other source, to Manasseh's policies, and certainly does not allow any historico-critical characterization of this proposed opposition in religious or political terms.²⁷

Finally, it should be stressed that the Book of Kings does not recognize Assyrian hegemony over Judah in Manasseh's day. According to this book, Judah is an independent country and Manasseh an independent king. In this regard, the lack of correspondence between the historical events and the account of Judah's past as reported in Kings is remarkable. Moreover, it should be noted that this lack of correspondence is not unique to 2 Kings 21, as the description of the results of Hezekiah's revolt in Kings clearly shows.²⁸ These two very significant examples concerning the late monarchic period may serve as a warning against the uncritical acceptance of the "plain" testimony of Kings as a historically reliable source for the late monarchic period in any instance in which it is not clearly contradicted by unambiguous external data (such as in these two examples).

Turning to Chronicles, this book accepts most of the deuteronomistic image of Manasseh's reign but claims that it reflects only one period in his long reign. According to Chronicles, Manasseh was taken captive by the Assyrians, then he returned to the Lord, who in turn returned him to the throne (2 Chr 33:11-13). This was the beginning of a second, and very different period in Manasseh's reign, one characterized by a religious/cultic pious reform (vv 15-16) and military-related building activities (v 14). According to Chronicles, Manasseh's reform was later followed by Amon's contra-reform, which in fact sets the scene for the great reform in the 12th year of Josiah's reign (2 Chr 34:3).

If the report that Manasseh was taken captive by the Assyrians is historically reliable, one may assume--though the Chronicler does not say so--that he rebelled or plan to rebel against Assyria. Since (a) the Chronicler's account of the captivity is part and parcel of the larger theological discourse of the book;²⁹ (b) the style and language of the account are

10.38). The general deuteronomistic usage of the expression in v 16, namely נִקְיָה נִפְשֵׁי דָם, points, however, to unlawful administration of justice and social oppression (see Deut 19:10; 2 Kgs 24:4; Jer 7:6; 22:3,17 and cf. M. Cogan, *Imperialism and Religion*, 90-91.)

27 So, for instance, Y. Kaufman, *Toldot haEmunah haIsraelit* II, 235, 268; J. A. Soggin, *A History*, 238-39.

28 On the latter issue, see E. Ben Zvi, "History and Prophetic Texts," M. P. Graham, J. Kuan, and W. P. Brown (eds.), *History and Interpretation: Essays in Honor of John H. Hayes* (JSOTSup, Sheffield: JSOT Press, 1993) 106-20.

29 The account is important not only as an explanation of Manasseh's longevity, but also as a demonstration of the power of repentance, of the importance of warning before punishment, and as a pre-figuration of the history of Israel. From the point of view of the Chronicler, both Manasseh and Israel were warned but did not listen, and because of their sins both were taken into captivity to Babylon, where both repented and then were restored to Jerusalem.

consistent with those of the Chronicler;³⁰ and (c) some of the accounts in Chronicles are unlikely to mirror the actual events of the monarchic period;³¹ one has to conclude that this account, by itself, does not provide reliable information on whether Manasseh was taken captive, nor on his Assyrian policy.³²

Historical considerations strongly suggest that a Judahite rebellion against the Assyrian overrule is unlikely in Manasseh's days.³³

First, simple geographical considerations should be taken into account. Judah was surrounded by Assyrian presence in the North, West (e.g., Gezer), and Southwest (e.g., Tel Sera^c, Tel Jemmeh). Significantly, the "heart" of the Judahite kingdom, Jerusalem, was less than one day's marching from the Assyrian border.

Second, a rebellion against Assyria would have been an unrealistic endeavor without Egyptian support. Thus, such a revolt is unlikely during the periods of peace and "co-operation" between Egypt and Assyria.³⁴

30 בבלה . . . ויאסרו . . . in 2 Chr 33:11 recalls the text of 2 Kgs 25:7 and Jer 52:11. But notice that the Chronicler changed from יבאשו to הובילו and cf. 2 Chr 36:6. Concerning הַיָּהוּדִים, as related to the action of bringing a Judahite king into exile, see Ezek 19:4,9; cf. 2 Kgs 19:28.

31 E.g., the invasion of Zerah the Cushite in 2 Chr 14:8-14 and Abijah's conquest of Beth-el in 2 Chr 13:3.

32 The methodological principle followed here—and in the discussion concerning the deuteronomistic account of Manasseh—is based on the premise that if the historical information given by a certain source has been proven unreliable in certain instances, then one cannot simply assume the historicity of this information in other instances only because it cannot be ruled out. (In fact, as Bentzen already noticed, one may not be in a situation to completely rule out even the claim of b B. Bat 15a that Jeremiah was the author of Kings. Of course, this does not mean that one should accept such a claim). In general terms, the methodological issue at stake is one of *ad verecundiam*, i.e., it concerns with the critical use, or abuse, of an appeal to authority. In this case, an appeal to the authority of the writers of Kings or Chronicles. As in any case of an appeal to authority, the weight of the appeal depends on both a correct interpretation of the statement of the authority and on the competence of the authority on the subject under discussion. Thus, in our case, the strength of the appeal to the authority of these authors of Kings and Chronicles concerning the history of monarchic Judah in Manasseh's days certainly depends on their expertise on these issues and on our understanding of their narratives as necessarily pointing to monarchic historical referents. Their expertise is clearly not beyond doubt. But even if it were beyond doubt, the assumption that they always pointed historical referents from the monarchic period is extremely dubious. This being the case, the force of the appeal to the authority of Kings or Chronicles (in fact, to that of their authors and redactors) seems insufficient to critically decide the issues at stake concerning the history of monarchic Judah. This conclusion does not mean that all the on-the-surface historical information in these books should be summarily disregarded. Instead, it means that the plausibility of such an information must be critically evaluated. This evaluation may be made, in part, by an analysis of the degree of consistency between the claims of this information and historical reconstructions of the period based on independent sources.

33 The present paper concerns itself only with the Manassic period, but I wrote elsewhere that Judah never rebelled against Assyria after the failure of the Hezekianic foreign policy in 701 BCE. I addressed this issue in my paper "History and Prophetic Texts."

34 Significantly, during the decade from 650 to 640 BCE (the last of Assurbanipal's annals is from 639 BCE), the Assyrians were quite active in the West. They put down the revolt in Usu and Akko in 644, fought against Arabians groups, defended Moab, etc. From 647-627 BCE peace and economic prosperity seemed to have reigned in Babylon, a situation that is inconsistent with the idea that the neo-Assyrian empire was either losing control or was seen as losing control of its realm. On these issues, see N. Na'aman, "The Kingdom of Judah under Josiah," *TA* 18 (1991) 3-71, esp. 34-36, and the bibliography cited there; cf. N. Na'aman, "Chronology and History in the Late Assyrian Empire (631-619 B.C.)," *ZA* (1992) 243-67.

Third, there is no evidence that Manasseh supported the anti-Assyrian side in the decade of the Assyrian-Nubian/Egyptian wars (673-664/3), or its immediate prelude.³⁵ Significantly, none of the centers of power in the region that can be compared to Judah acted against Assyria during these two periods.³⁶

Fourth, there is no evidence that Manasseh supported the side of Shamash-shum-ukin (652-648 BCE) during his rebellion against his brother Assurbanipal, nor that Egypt or regional powers similar to Judah did so.³⁷

Fifth, the few pieces of evidence that can be assembled describe Manasseh as loyal vassal of the legitimate king of Assyria,³⁸ and none of them refers to him as a rebel.³⁹ Similar

35 The four main campaigns were in 673, 671, 669 and 664/3 BCE; significantly Necho I of Sais fought—and died—for the Assyrian side in 665/64. Tension between Assyria and the 25th dynasty preceded the first campaign, as the campaign against Arza (679 BCE) suggests. Abdimilki of Sidon, beheaded by the Assyrians in 677 BCE, may have enjoyed the support of Taharqa. On these issues, see A. Spalinger, "Esarhaddon and Egypt: An Analysis of the First Invasion of Egypt," *Or* 43 (1974) 295-326; idem, "Assurbanipal and Egypt: A Source Study *JAOS* 94 (1974) 316-28.

36 Not only is there no evidence that Judah and comparable regional powers (such as Edom, Moab, Ammon, Ekron) supported the Egyptian side during these campaigns, but also there is clear evidence that these countries collaborated with the Assyrians. The Phoenician cities and, to some extent, some of the Philistine centers represent a different geopolitical group. They depended, at least partially, on maritime routes and trade. In addition, some Philistine centers, and esp. Ashkelon may have been under Egyptian control for short periods of time in this decade. Cf. A. Spalinger, "Esarhaddon and Egypt," esp. 301; idem, "The Foreign Policy of Egypt Preceding the Assyrian Conquest," *Chronicles d'Egypt* 53 (1978) 22-47, esp. 42. Elsewhere I suggested that the absence of king of Gaza from the list of kings paying tribute to Sennacherib in the plain of Usu in 701 BCE was due to a similar instance of Egyptian control. See Ben Zvi, "Judah in the Days of the Assyrian Hegemony: History and Historiography" (MA Thesis; Univ. Tel Aviv, 1987) 286.

37 Only some Arabian tribes supported Shamash-shum-ukin.

38 See R. Borger, *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien* (Afo Beiheft, 9; Graz, 1956) 60 l. 55; M. Cogan and H. Tadmor, *II King* (AB 11; New York: Doubleday, 1988) 339; ANET 291. Manasseh is mentioned there as one among twenty-two kings (including ten from Cyprus/Iadnana) who are to be commanded to transport building materials to Nineveh. A similar list is found in Cylinder C of Assurbanipal (Borger *Die Inschriften*, 48 l. 80-82; ANET 294). According to this text, Manasseh and the other kings joined Assurbanipal in his first campaign against Egypt. The fact that twenty out of twenty-two kings are mentioned in both inscriptions suggests that by the time of the composition of Cylinder C (646 BCE), the list (or a similar one) became a stereotypical list of faithful vassal. If this is the case, then the position that Manasseh was indeed a faithful vassal is certainly reinforced. For other Assyrian material, most likely referring to the Manasseh era and clearly showing Judah as an Assyrian vassal state, see R. Gane, "The Role of Assyria."

39 Sometimes it is claimed that since Assurbanipal allowed Necho to return to Sais and to his throne, he may have allowed Manasseh to return to his throne, following his rebellion and captivity. True, Necho was taken captive along with other kings from the Delta because of their cooperation with Taharqa and against Assyria, and was sent back to Sais as a king. But, from the fact that Necho was taken captive and sent free does not follow that the same happened to Manasseh, or to any other contemporaneous king. At best, the way in which Assurbanipal dealt with Necho (but not the way he treated others) may support the likelihood that had Manasseh rebelled, he may have been allowed to return to his throne, but it says nothing concerning the question of whether Manasseh rebelled or not.

It is worth noting that the claim of a general knowledge of a precedent of Assyrian kings pardoning rebels has been used as an argument that "reinforces rather than diminishes the likelihood that the fact of Manasseh's own arrest is learned by the Chronicler by theological inference rather than from the materials in his sources or in historical reality." See R. North, "Does Archaeology Prove Chronicles Sources?" H. N. Bream, R. D. Heim and C. A. Moore (eds.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (Philadelphia: Temple Univ. Press, 1974) 385.

fragmentary evidence is generally understood as pointing to an uninterrupted situation of faithful vassaldom, whenever it deals with Judah's neighbors, such as Ammon, Moab, Edom, and the Philistine cities. The reason behind this position is very simple and persuasive, namely: if the few pieces of clear evidence point to an existent situation of vassaldom at certain points in time, then according to the principle of consistency and simplicity, it is more reasonable to assume an ongoing situation of vassaldom than to assume a succession of rebellions and defeats. The burden of proof, in this case, is on the shoulders of those proposing failed revolts.⁴⁰ Applying the same rules to the study of Judah's political record, one has to conclude that Judah was most likely a loyal Assyrian vassal during the Manassic period.⁴¹

As mentioned above, according to Chronicles, the release of Manasseh from captivity initiated a new period in his reign. The very questionable historicity of the account of the captivity heavily looms over the historicity of the related accounts of the Manassic (and Amon's) reform and of Manasseh's building activities.⁴² Yet one may claim that the latter reflect in some way historically reliable sources known to the Chronicler, even if in their present form these accounts are integrated into a narrative that includes questionable historical information. Of course, to buttress such a case one must find some evidence supporting the existence of these assumed historically reliable pre-chronistic sources. Is there such evidence?

As to Manasseh's reform,

- (a) There is no other independent source that mentions his pious reform, or Amon's contra-reform.⁴³

40 See my article, "History and Historical texts." There I quote from Tadmor's classical article on Philistia under Assyrian rule, who summarizes Gaza's political record after the deportation of Hanun in 720 BCE as follows:

"She (Gaza) seemed to have learned her lesson well, and henceforth, despite the unrest which continued to prevail in Palestine during the reigns of Sargon and his successors, remained loyal to Assyria," (H. Tadmor, "Philistia under Assyrian rule," *BA* 29 [1966] 86-102, quotation p. 91). I also mention in this paper that similar evidence has led Bartlett and Haak, among many others, to the conclusion that Ammon, Moab, and Edom were faithful vassals; and Githin, Haak, and many others to the conclusion that Ekron was a loyal vassal (see, for instance, J. R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, 137-40; R. Haak, "Prophets and History: Zephaniah," forthcoming; S. Gitin, "Urban Growth."

41 Cf. J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History*, 374-76.

42 The vast majority of scholars who accept the historicity of these accounts, also accept that of Manasseh's captivity. See, for instance, J. McKay, *The Religion*, 24-27. Conversely, scholars who do not accept the historicity of the account of the captivity, tend to reject the historicity of the related accounts, and especially that concerning the Manassic reform. See, for instance, J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History*, 374-76.

43 Of course, the report on Manasseh's reform in 2 Chr 33:15-16 stands in tension with 2 Kgs 21:1-18; 23:4-28; Jer 15:4; and Chr 33:22. For a qualified attempt to suggest a historical background to the Manassic reform that is compatible with a reconstruction of his reign based on the acceptance the historicity of the account of Manasseh's captivity and on the premise of a strong Phoenician and Arabian influence during the first Manassic period, see J. McKay, *The Religion*, 24-27, and H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, (NCB; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans/ London: Marshall, Morgan and Scott; 1982) 394-95.

(b) There is no indication, linguistic or of any other kind, that the Chronicler is dependent in vv 15-16 on any written pre-chronistic source, whether historically-reliable or not.

(c) Within the theological discourse of Chronicles, it would have been impossible to claim on the one hand that Manasseh humbled himself and recognized "the Lord is the God," and God accepted his repentance, and on the other that Manasseh left the cultic situation exactly as it is reported in vv 3-7.

In light of these considerations, one has to conclude that there is no convincing evidence supporting, directly or indirectly, the claim that the Chronicler relied on received, and reliable, historical sources when writing the account of Manasseh's cultic reform.⁴⁴

As to the report concerning the building activities of Manasseh:

(a) It is well known that building activities are common *topoi* in the literary-theological characterizations of kings who behaved piously according to the Chronicler.⁴⁵

(b) Manasseh's activities outside Jerusalem are described only in very general terms (see 2 Chr 33:14b); moreover, the text shows no lexical or linguistic indication of relying on any monarchic written source (שָׂרֵי הַיָּדָיִם "army officers" occurs only in Neh 2:9; concerning הַבְּצֻרָה see 2 Chr 32:1).

(c) The description of his activities in Jerusalem is more concrete. This fact may be understood either as a reflection of a historical source or as a rhetorical attempt to enhance the verisimilitude of the account. Significantly, the geographical concepts and terminology used in this description are all attested in the so-called Late Biblical Literature. Note the use of the word מְעָרָב, quite frequent in material found in Chronicles without any parallel in Kings (see 1 Chr 26: 16, 18; 7:28; 12:15; 26:30; 2 Chr 32:30; 33:14). Both עִיר דְּוִיד and עִיר דְּדָוִד are attested in Chronicles and Nehemiah (see 2 Chr 27:3; 33:14 for עִיר דְּדָוִד and *passim* for עִיר דְּדָוִד; see Neh 3:15; 12:37 and Neh 3: 26,27; 11:21, respectively). הַדְּגַיִם שֶׁעַר is also attested in Nehemiah (Neh 3:3; 12:39; cf. Zeph 1:10).

⁴⁴ Of course, the simple fact that the Chronicler reported such a reform, and that one cannot rule it out, cannot be considered convincing evidence by itself. For the methodological reasons of this position, see note 31.

⁴⁵ In Chronicles, military-related building activities are considered to be an expression of the divine blessing that generally follows righteous behavior, see 1 Chr 11:8; 2 Chr 26:9-10; 27:3-4; 32:5. On these *topoi*, see P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT 42; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973) 9-78. For his detailed analysis of 2 Chr 33:14, see pp. 72-78.

Thus, there is no need to assume that the Chronicler was relying on a written document from the monarchic times, and therefore, following Ockham's razor, one should not assume the existence of one.

It is worth noting that archaeological data pointing to building activities during the seventh century are irrelevant to the question of the historicity of the account in Chronicles. True, as expected of a period of economic development, and because of reasons mentioned at the beginning of this article, new settlements were established and Jerusalem grew larger, and the built area in Judah grew consistently throughout the seventh century, from its nadir in the aftermath of Sennacherib's campaign. These developments certainly characterized the reigns of Manasseh, Amon, and Josiah. But what do these developments tell us about the existence or non-existence of historically reliable sources underlying the Chronicler's account of Manasseh? An appeal to the archaeological data to answer this question is reasonable only if one accepts beforehand the existence of sources connecting between building activities that took place in the monarchic account and the Chronicler's account. This being the case, such an appeal represents a clear case of circular thinking, because it assumes what it is to prove.

Significantly, if a necessary connection between actual building activities in late monarchic Judah and the building accounts in Chronicles is not assumed, neither the report of Manasseh's building activities nor the lack of such a report in Josiah's account are relevant for the reconstruction of historical Judah.⁴⁶

To sum up the results of this general overview of Manassic Judah and of the sources that may be used to reconstruct it, the most likely historical image of Judah during the Manassic period is one characterized by integration in the Assyrian region, by a relatively specific kind of economic development, by profound socio-economic changes, and by uninterrupted faithful vassaldom to Assyria and its kings, with all its implications. Significantly, similar features characterize all the regional powers of the area. Therefore, it seems that the situation in Judah is not to be understood as a reflection of an idiosyncratic ideology or theology of its king and his elite, but as a reflection of a certain set of historical and

46 Pace, for instance, L. Tatum, "From Text to Tell: King Manasseh in the Biblical and Archaeological Record" (Ph.D diss; Duke Univ., 1988); cf. Na'aman, "The Negev," 7. Josiah reigned thirty-one years (ca. 639-609 BCE), most of which were prosperous ones. Are we supposed to believe that Josiah build nothing during his reign because there is no mention of building activities in the Chronicler's account? Certainly not, but if the account of Josiah is not reliable in this respect, what does it tell us concerning Manasseh's account? See the methodological issues discussed in note 31. In the past there was a tendency to assign the development of Judah in the seventh century to Josiah. It seems that this tendency was influenced by the positive description of Josiah in both Kings and Chronicles—along with the negative picture of the "idolator" Manasseh. This tendency reflected the Chronicler's general approach, namely that a good king is a builder of the nation, in any possible meaning of the word "builder." Recent references to Manasseh as the almost only builder in seventh century Judah which seem to rely, at least partially, on the lack of a building report in Josiah's account, represent another reading of Chronicles. In my opinion both readings are flawed, because they assume that a theological-literary work from Persian Yehud necessarily reflects the historical circumstances of late monarchic Judah. On these and related issues, see P. R. Davies, *In Search*, 1-74.

regional circumstances.⁴⁷ As to the biblical accounts of Manasseh's reign, an attempt to sharpen the historical image of the period on the basis of these accounts has led to no convincing conclusions. This "failure" may be an important conclusion not only for the reconstruction of the historical Manasseh, but also for that of the biblical Manassehs.⁴⁸

⁴⁷ This being so, one of the most promising ways to advance our understanding of historical Judah in Manasseh's day is to focus on the (systemic) circumstances and possible roles of vassal states in the neo-Assyrian empire, and especially on that of the southwestern vassals (e.g., Judah, Ekron, Moab). Models of the empires, or more specifically of core-periphery socio-economic and political systems may be helpful in this endeavor. See, for instance, R. S. Stantley and R. T. Alexander, "The Political Economy of Core-Periphery Systems," E. M. Schortman and P. A. Urban (eds.), *Resources, Power and Interregional Interaction* (Interdisciplinary Contributions to Archaeology, New York and London: Plenum Press, 1992), pp. 23-49. An analysis of such models and their potential uses for the understanding of Manasseh Judah deserves a separate discussion. (Notice the recent publication of J.P.J. Olivier, "Money Matters; Some Remarks on the Economic Situation in the Kingdom of Judah during the seventh century B.C.," *BN 73* [1994], pp. 90-98, which may exemplify the potential and the limitations of works based on these models.) In addition, it is worth stressing that also the underlying reasons that led to the replacement of a regional "interstate" system--which existed in the area since the collapse of the great empires of the Late Bronze--by a new regional imperial system--which, of course, led to the unavoidable integration of Judah within the imperial system--are substantially unrelated to any possible policy of a Judahite king. As such they should be studied in regional terms, and likely with the heuristic help of systemic approaches. In this respect, see, for instance, R. Taagera, "Size and Duration of Empires. Growth-Decline Curves, 3000 to 600 B.C.," *Social Science Research* 7 (1978) 180-96.

⁴⁸ I am grateful to Dr. M. Patrick Graham, Emory University, for his careful reading of an earlier draft of this paper and his helpful suggestions.

Zu Struktur und Sachprofil des Hohelieds*

Erich Bosshard-Nepustil - Zürich

Odil Hannes Steck zum 60. Geburtstag

Das Hohelied ist ein schillerndes Buch, das seinen Reichtum erst preisgibt, wenn es immer wieder gelesen wird. Bei jeder Lektüre zeigen sich neue Zusammenhänge, gewähren die zahlreichen Metaphern noch nicht wahrgenommene Durchblicke, evoziert der Text andere Bilder. Eine Vielfalt eröffnet sich, die zweifellos in einem inneren Zusammenhang steht mit dem die ganze Schrift durchziehenden Thema der Liebe zwischen Frau und Mann. In der Diskussion um die theologische Relevanz und kanonische Dignität von Hld rief seine Thematik denn auch unterschiedliche Meinungen hervor¹, und der sachlichen Offenheit von Hld verdankt sich eine äußerst anregende und breite Auslegungs- und Forschungsgeschichte² (s. auch u. I), obschon das Buch nicht im Zentrum literatur- und religionsgeschichtlicher oder theologischer Bemühungen um das AT steht. Wenn im folgenden der Bedeutung nachgegangen wird, die Hld in den Augen seiner Verfasserschaft besaß, ist keine Einschränkung oder Vereinheitlichung der Vielfalt von Hld beabsichtigt. Es wird einfach der neugierigen Frage nachgegeben, wo denn eine so ausladende Wirkungsgeschichte wie diejenige von Hld ihren Ausgang genommen hat.

I

Das Urteil von Childs, Hld zeige keinerlei "clear movement and certainly not a plot"³ steht repräsentativ für eine weitverbreitete Meinung zu diesem umstrittenen alttestamentlichen Text. Das Urteil ist in jedem Fall gewichtig, zumal es aus der Feder eines Forschers stammt, der stets um eine Sicht der alttestamentlichen Texte als sinntragende Einheiten jen-

* Ich danke Peter Schwagmeier für Diskussionen, Rat und Kritik.

¹ Vgl. M.H. Pope, *Song of Songs*, AncB, Garden City, New York 1977, 18f.; G. Stemberger, *Jabne und der Kanon*, in: JBTh 3, *Zum Problem des biblischen Kanons*, 1988, 166ff.; K. Koch, *Das Hohe Lied unter kanonischer Perspektive*. Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte anhand von Targum und Midrasch, in: FS H. Seidel, hg. M. Albani, T. Arndt, Leipzig 1994, 11-23; zur Kanonisierung der *כתובים* vgl. O.H. Steck, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments*. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive, in: *Vernunft des Glaubens*. FS W. Pannenberg, hg. J. Rohls, G. Wenz, Göttingen 1988, 240ff., sowie (leicht überarbeitet und ergänzt) in: DiKi 7, hg. W. Pannenberg, T. Schneider, 1992, 21ff.

² Vgl. C. Kuhl, *Das Hohelied und seine Deutung*, ThR NF 9 (1937), 137-167; H.H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs (1937/38)*, in: ders., *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London 1952, 187-234; E. Würthwein, *Zum Verständnis des Hoheliedes*, ThR NF 32, 1967, 177-212; Pope, AncB, 89ff.; O. Keel, *Das Hohelied*, ZBK.AT 18, Zürich 1986, 14ff.; P. Kuhn, *Art. Hohelied*. II. Auslegungsgeschichte im Judentum; U. Köpf, III. Auslegungsgeschichte im Christentum, III/1. Alte Kirche bis Herder; J.M. Vincent, III/2. Auslegungsgeschichte des 19. Jahrhunderts, TRE XV, 1986, 503-508. 508-513. 513-514; E. Koch, *Beobachtungen zum Umgang mit dem Hohelied in Theologie und Frömmigkeit des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert*, in: FS Seidel, 25-41.

³ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1987³, 576.

seits der Literarkritik bemüht ist. Ob es jedoch in diesem Fall dem Textbefund gerecht wird, ist eine andere Frage. Bevor wir uns indes dem Text von Hld zuwenden, um unsere Vermutung zu konkretisieren, soll der forschungsgeschichtliche Hintergrund der so angedeuteten Problematik kurz entfaltet werden⁴.

Die Auffassung, Hld zeige weder eine deutliche Entwicklung noch eine Handlung und, damit eng verbunden, Hld sei eine mehr oder weniger unstrukturierte Sammlung kleinerer Einheiten, stellt eine Gegenbewegung dar gegen eine vorausgehende Epoche, in der man den Text sehr wohl als Einheit wahrnimmt, was sich besonders in der heute zumeist abgelehnten Interpretation als Drama niederschlägt⁵. Da konkurriert etwa die Auffassung, das Stück sei für die Aufführung bestimmt⁶, mit der Meinung, daß "das Hohe Lied (...) ein Drama (ist), welches der Dichter im Geist erschaute, ähnlich wie die Apokalyptiker z. B. Daniel und Johannes eine Reihe von Vorgängen am geistigen Auge vorüberziehen lassen"⁷. Außerdem kursieren verschiedene Ansichten über die Anzahl der beteiligten Personen und deren Identität bzw. Rollen⁸. Gemeinsam ist aber allen Vertretern der Drama-Theorie, daß sie von im Text offensichtlich wechselnden Sprecherperspektiven ausgehen. Daß sich der Wechsel der Sprecherperspektiven als Ausgangspunkt für das Erkennen einer übergreifenden Komposition eignet, ist indes zu bezweifeln - einer übergreifenden Komposition zudem, die im Sinn einer einzigen durchgehenden Handlung nur um den Preis ungedeckter Zusatzannahmen zu haben sein dürfte und deshalb ohnehin wenig interessant ist. Andererseits ist diesen Forschern ihre Einsicht zugute zu halten, daß Hld insgesamt von einem (relativ) begrenzten, einigermaßen gleichbleibenden Personenkreis geprägt ist, und daß dieser Sachverhalt für eine Interpretation von Hld von besonderem Gewicht ist (s. dazu u. III-V).

Einen gewissen Abschluß dieser vor allem im 19. Jh. vorherrschenden Auffassung von Hld als sinntragendem zusammenhängendem Ganzen (Drama) setzt Ende des 19. Jh. Reuß⁹. In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Drama-Theorie¹⁰ verwirft er diese vor allem deshalb, weil der Text nach seiner Ansicht keine Hinweise auf eindeutige Rollenverteilungen gebe. Er kann im Text kein planvoll angelegtes Ganzes erkennen, sondern lediglich eine Sammlung kleiner, voneinander unabhängiger Gedichte¹¹, die um das Thema "Liebe" kreisen. Damit ist der Bogen zur entsprechenden Auffassung Herders geschlagen¹².

Diese These ist bis heute wirksam geblieben als "anthological approach"¹³. So urteilt etwa Gerleman durchaus repräsentativ und deutlich im Gefolge von Reuß: "Die einzelnen Lieder werden nicht in einer logischen oder zeitlichen Stufenfolge vorgeführt, sondern verdanken einer assoziativen Aneinanderreihung

⁴ Wir gehen im folgenden Abschnitt nur auf (einige) neuere Positionen ein, die in einem näheren - positiven oder negativen - Zusammenhang mit der Frage nach Struktur und Sachprofil bzw. Sachverlauf in Hld stehen.

⁵ Vgl. dazu etwa C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Sammlung theologischer Lehrbücher, Tübingen 1912, 763-765; Rowley, Interpretation, 202-206 (213ff.) sowie im folgenden Reuß.

⁶ So z. B. H. Ewald, Die Salomonischen Schriften, Göttingen 1967², 333ff.

⁷ So F. Hitzig, Das Hohe Lied, in: ders., Das Hohe Lied, O. Thenius, Die Klagelieder, KeH 16, Leipzig 1855, 8.

⁸ Hier sind besonders die Unterschiede zwischen der sogenannten Hirten- (Salomo läßt die Geliebte eines Hirten in seinen Harem bringen - drei Hauptpersonen) und der Königshypothese (Salomo holt eine fremdländische Geliebte an seinen Hof - zwei Hauptpersonen) zu nennen.

⁹ E. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1890², 231-239; ders., Die hebräische Poesie. Der Psalter, die Klagelieder und das Hohelied, Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert von E. Reuß, hg. Erichson, Horst, Bd. 5, Braunschweig 1893, 315ff.

¹⁰ Hebräische Poesie, 324ff., mit einer vergleichenden Zusammenstellung einzelner Drama-Entwürfe (Jacobi, Staudlin, Ewald, Boettcher, Hitzig und Renan) a. a. O. 326-343.

¹¹ Vgl. Geschichte, 236f.; Hebräische Poesie, 351.

¹² J.G. Herder, Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. Nebst vier und vierzig alten Minneliedern, Leipzig 1778.

¹³ Terminologie nach M.D. Goulder, The Song of Fourteen Songs, JSOT.S 36, Sheffield 1986, 2 (zu Goulder selbst s. im folgenden).

ihren Platz.¹⁴ Auch Snaith ist hier zu nennen, der "the overall pattern of the Song" als "a loose collection or concatenation of poems" (nach ägyptischem Muster) bezeichnet, das Einende des Buches aber nicht wirklich zu benennen weiß¹⁵. Entsprechend zeichnen sich viele der neueren und neuesten Untersuchungen durch einen formgeschichtlichen (z. B. Müller, Krinetzki) oder traditionsgeschichtlichen (hervorragend Keel) Schwerpunkt aus¹⁶ und schenken der Frage nach Komposition nur noch beiläufig Beachtung¹⁷.

Allerdings sind besonders in jüngerer und jüngster Zeit auch immer wieder Anläufe unternommen worden, den Text als planvolle Ganzheit zu interpretieren. Ein großes Problem etlicher dieser Versuche besteht indes darin, daß zwar eine Textstruktur, nicht aber eine damit verbundene Sinnstruktur aufgewiesen wird. So sieht beispielsweise Rendtorff in Hld eine gerahmte, vier Abschnitte enthaltende Großkomposition und muss dennoch feststellen, daß "kein Handlungsfortschritt und auch keine innere Entwicklung erkennbar" sind¹⁸. Entsprechendes gilt für die Analyse von Murphy, der Hld in zehn Untereinheiten gliedert, wobei er den Schlüssel dazu in einer dialogischen Struktur erkennt. Trotzdem bleibt die Bedeutung gerade dieser Gliederung für das Ganze und den Ablauf des Textes undurchsichtig¹⁹. Auch da, wo er von den - zu Recht beobachteten - zahlreichen Wiederholungen in Hld ausgeht, gelingt es ihm nicht, Hld als Sinn Ganzes plausibel zu machen²⁰. Ebenfalls keine (deutlichen) Aussagen über die Bedeutung der herausgearbeiteten Gesamtstruktur machen Exum, Shea, Elliott und Dorsey²¹, sie sind jedoch darum bemüht, nahe am Text dessen Struktursignale tatsächlich ernstzunehmen. Wir können uns hier mit den Entwürfen nicht im ein-

¹⁴ G. Gerleman, Ruth, Das Hohelied, BK XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965, 59. Gerlemans Bemühungen, in Hld dennoch mehr zu sehen als "eine lose Sammlung unzusammenhängender Lieder", finden den Zusammenhalt der Sammlung im gemeinsamen Thema der "erotischen Liebe" und im "lyrischen Stimmungsgehalt" (ebd.). Vgl. auch Krinetzki, Kommentar zum Hohelied. Bildsprache und theologische Botschaft, BET 16, Frankfurt a.M., Bern 1981, 11ff.; ders., Hohelied, in: W. Dommershausen, Ester, G. Krinetzki, Hohelied, NEB, Würzburg 1985², 3.

¹⁵ J.G. Snaith, The Song of Songs, NCBC, 1993, besonders 6-8; Zitat 7.

¹⁶ H.-P. Müller, Das Hohelied, in: ders., O. Kaiser, J.A. Loader, Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester, ATD 16/2, Göttingen 1992⁴; Krinetzki, Kommentar, BET 16; ders., NEB; O. Keel, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes, SBS 114/115, Stuttgart 1984; ders., ZBK, AT 18.

¹⁷ S. etwa jüngst Müller, ATD 16/2, 7f. + Anm. 12. Müller ist klassisch formgeschichtlich orientiert, mit starker Überlieferungsgeschichtlicher Akzentuierung. Er ermittelt 39 "kleine Einheiten", in denen ihrerseits wieder z. T. mehrere ursprünglich mündliche Traditionsstücke Verarbeitung gefunden haben sollen. Nicht zuletzt die Kategorie "Fragmente" erlaubt es ihm, sich methodisch gänzlich von der Frage kongruenter Textstrukturen abzuwenden und sich auf die erwähnten "kleinen Einheiten" zu konzentrieren (vgl. etwa a. a. O. 19 (zu 1,13-14), 26 (zu 2,6-7), 31 (zu 2,15)). Müllers formgeschichtliche Erkenntnisse sollen nicht in Frage gestellt werden; zu beanstanden ist nur, daß hier mit einer Überbetonung der Formgeschichte im Grunde der alte - unnötige - Gegensatz zwischen Redaktions- und Formgeschichte erneut aufgerissen wird und die Bedeutung des Ganzen angesichts des Gewichts des Einzelnen untergeht. - H.-J. Heinevetter, "Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!". Das Hohelied als programmatische Komposition, BBB 69, Frankfurt a.M. 1988, 40-60 geht auf Müller, Keel und Krinetzki unter der treffenden Überschrift "Gesamtdeutung ohne Klärung der Kompositionsfrage" ein (zu Heinevetter selbst s. im folgenden). Keel geht in seinem Artikel "Hohelied", NBL II, 1991, 187 dann immerhin zu, "daß es bei der Zusammenstellung der kleineren Gruppen (sc. kleinen Sammlungen) und erst recht bei der des Endprodukts ein gewisses Maß an bewußter Redaktionsarbeit gegeben hat."

¹⁸ R. Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983, 275-277 (Zitat 277). Schwierig ist bei Rendtorff auch das aus der vierfachen Gliederung (1,7-2,7; 2,8-3,5; 3,6-5,1; 6,4-8,4) fallende "Zwischenstück" 5,2-6,3.

¹⁹ Vgl. R.E. Murphy, The Song of Songs, Hermeneia, Minneapolis 1990, 65-67; ders., Art. Song of Songs, Book of, in: AncB Dictionary, VI, 1992, 152f.; noch anders in ders., Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther, FOTL XIII, Grand Rapids 1981, 99-101.

²⁰ Murphy, The Unity of the Song of Songs, VT XXIX (1979), 436-443.

²¹ J.C. Exum, A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs, ZAW 85 (1973), 47-79; W.H. Shea, The Chiasmic Structure of the Song of Songs, ZAW 92 (1980), 378-396; M.T. Elliott, The Literary Unity of the Canticle, EHS.T 371, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1989; D.A. Dorsey, Literary Structuring in the Song of Songs, JSOT 46 (1990), 81-96.

zeln auseinandersetzen²²; gewisse Entscheide wären zu hinterfragen, manche aber teilen wir, wie im folgenden (mit oder ohne Verweis auf die entsprechenden Arbeiten) zu sehen ist. Zwei pauschalere Einwände seien aber trotzdem geäußert. Zum einen: Es ist zu bezweifeln, ob bei der Erhebung komplexer Textstrukturen immer genügend berücksichtigt wird, daß der durch sie geprägte Text - in jedem Fall - eine Lese-*richtung* besitzt. Gerade da etwa, wo die Stilfigur des Chiasmus/der Inklusion als beherrschend erachtet wird (vgl. Shea, Dorsey), wäre genauer zu bedenken, welche Funktion diese zentrale Figur erfüllen soll, wenn der Text in seiner Abfolge gelesen wird. Zum anderen: Es ist zumindest zu diskutieren, ob bei erheblicher Absehung vom Textinhalt eine Textstruktur geltend gemacht werden kann, die dann als Basis für die Erarbeitung einer Sinnstruktur dienen kann. Ist nicht die Tatsache, daß sich die in diesem Absatz genannten Arbeiten (absichtlich) auf die Textstruktur beschränken, auch ein Indiz dafür, daß aus einer starken Konzentration auf das Formale u. U. kein Weg mehr darüber hinaus führt?

Es gibt indes Forscher, die eine Gesamtdeutung von Hld versuchen. Trotz Vorbehalten ist wohl Goulder zu nennen, der Hld "as a semi-continuous sequence of fourteen scenes, moving in a progression from the arrival of the (sc. Arabian) Princess at Solomon's court to her acknowledgment by the King as his favourite queen" erklärt²³. Die Absicht von Hld als eines liberalen Traktates bestehe darin, "to win acceptance for foreign marriages"²⁴. Gegen Goulder ist aber einzuwenden, daß er es nicht nur an einer sorgfältigen Beobachtung der Textsignale fehlen läßt und Anleihen bei der Drama-Deutung macht, die sich schwerlich aus dem Text ergeben (Verteilung des Textes auf Prinzessin, König und Chor; einige Regieanweisungen), sondern daß er auch um seiner einen, durchgehenden Handlungslinie willen Textbedeutungen annehmen muß, die zumindest sehr unwahrscheinlich sind²⁵. Ungleich anregender ist Heinevetter, dessen Gesamtdeutung von Hld sich auf detaillierte Textbeobachtungen stützt²⁶. Er rechnet mit einer Komposition aus drei größeren literarischen Einheiten 1,2-2,7; *2,8-5,1; 5,2-8,6, zu der erst später der Anhang 8,7-14, zusammen mit 1,1; 3,7a.11 hinzugefügt wurde²⁷. Auch *1,2-8,6 ist nicht aus einem Guß, sondern von einem Redaktor mit vorgegebenem Material gestaltet, was Heinevetter am Text genau herauszuarbeiten versucht²⁸. Das Ergebnis dieser Gestaltung: 1,2-2,7 exponiert als Einleitungsteil die wichtigsten thematischen Aspekte und die meisten literarischen Motive, die in den beiden sich entsprechenden Hauptteilen *2,8-5,1 und 5,2-8,6 weiter entwickelt werden; während *2,8-5,1 in die ethische Spitzenaussage 5,1b mündet, zielt 5,2-8,6 auf die theologische Spitze 8,6²⁹. Im Rahmen der Kontrastpaare "Landmädchen und König", "Kultur und Natur", "Tod und Leben"³⁰ wird, mit sozialkritischer Stoßrichtung, gegen eine Entfremdung des Menschen von der Natur und für mehr Raum für die erotische Liebe plädiert. Durch die erwähnte nachträgliche Bearbeitung von Hld soll Heinevetter gemäß dann das kritische Potential von Hld (bezüglich Salomos) geglättet werden. Von Heinevetter kann man, wie bereits angedeutet, lernen: von seiner genaueren Arbeit am Text, besonders auch von seinen Überlegungen zur Programmatik von *1,2-8,6 (hier glaubt man indes auch verschiedene Modernismen herauszuhören), wie sich auch in diesem Beitrag zeigen wird. Zweifel stellen sich allerdings ein bei seinem literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Vorgehen. Gesetzt,

²² Zu Exum, Shea und Dorsey vgl. immerhin die kurze Darstellung von L. Schwienhorst-Schönberger, D. Die Bücher der Weisheit. VI. Das Hohelied, in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, 271f.; zu Exum vgl. Heinevetter, Komm nun, 35-39 unter dem Titel "Strukturanalyse unter Verzicht auf Gesamtdeutung" (zu Shea a. a. O. 33f.).

²³ Vgl. Song, passim (Zitat 2).

²⁴ Vgl. Song, 74ff. (Zitat 77).

²⁵ So geht etwa Goulders Plot im letzten Lied (8,11-14) - u. a. - deshalb auf, weil er ׀׀׀ aus dem Mund der Prinzessin als Aufforderung an Salomo "leave them" - wohl die Gefährten (8,13) -, im Sinn einer "final invitation to love" versteht, womit er den letzten Schritt der Anerkennung der Prinzessin vollzogen sieht (Song, 68-70)! Problematisch ist aber auch z. B., daß er 3,2 die Stadt mit Straßen und Plätzen als "palace with its corridors and spacious rooms" sehen will (a. a. O. 27; vgl. auch zu 5,7 a. a. O. 42). Die Exempel ließen sich vermehren.

²⁶ Komm nun, 67-169.

²⁷ Komm nun, 68ff.111ff.166ff.

²⁸ Komm nun, 68-165 passim; vgl. die Zusammenstellung von Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied, 274, der a. a. O. 271-276 Heinevetter zutreffend darstellt und positiv rezipiert.

²⁹ Komm nun, 95ff.132ff.164f.189.

³⁰ So in Überschriften im letzten, programmatischen Teil von Heinevetters Arbeit: Komm nun, 172.179.190; die vollständigen Überschriften lauten "Landmädchen und König - das Spiel mit den Travestien", "Kultur und Natur - die 'grüne' Vision des Hld", "Tod und Leben - die Theologie der Sammlung".

man darf in Hld einen Redaktor annehmen (was an sich gar nicht abwegig scheint) - kann man seinen Anteil noch so genau bestimmen in einem hochpoetischen, verschiedenste Gattungen, mehrere Sprecher und Szenarien enthaltenden Text wie Hld, wo auch mit der puren Freude an sprachlicher Ausschmückung zu rechnen ist? Schwierig erscheint auch Heinevetters nachträgliche Bearbeitung; hier wird zu wenig hartnäckig nach einer möglichen Funktion von 8,7-14 nach 8,6 und einer möglichen Funktion der durch Inklusionen verbundenen Anfangs- und Schlußpartien (vgl. dazu u. II, IV, V) auf einer Ebene gefragt³¹. Schließlich kann man bezweifeln, ob die Bedeutung der von Heinevetter analysierten Struktur im Rahmen seiner Gesamtdeutung durchwegs plausibel gemacht wird, wie auch die sachliche Kohärenz der Gesamtdeutung zu diskutieren wäre. Trotzdem ist Heinevetter für weitere Versuche zu Hld ein Fixpunkt.

Fassen wir zusammen. Sachliche Verschiebungen und Sprünge im Text sprechen gegen einen einzigen durchgehenden Handlungsfaß und insofern gegen die Drama-Theorie, zahlreiche Wiederaufnahmen im Text aber ebenso deutlich gegen eine mehr oder weniger unstrukturierte Sammlung und insofern gegen den anthological approach. Strukturbeobachtungen sind notwendig, können isoliert aber leicht in eine Sackgasse führen. So wird man einer Deutung am meisten zutrauen, die die Textstruktur berücksichtigt, aber immer schon sachliche Aspekte ernst nimmt, die traditions- und formgeschichtliche Ergebnisse integriert und die nicht zuletzt, womöglich Elemente der Drama-Deutung aufnehmend, die Leserichtung des Textes mitbedenkt.

Mit diesem Durchgang ist der Problemhorizont geöffnet, der Blick geschärft und die Richtung gewiesen für eigene Beobachtungen zu Hld. Es liegt auf der Hand, daß im vorliegenden Beitrag keine Gesamtdeutung im eben umschriebenen Sinn geboten werden kann. Denkbar ist aber die Erörterung einzelner Elemente im Rahmen einer sich womöglich abzeichnenden Gesamtdeutung. Wie in der Überschrift vorweggenommen, werden die Fragen nach Struktur und Sachprofil von Hld in den Vordergrund gestellt. Dabei ist der vorliegende Text von Hld³² zunächst - noch einmal frisch - auf unbestreitbare Textsignale hin zu betrachten, die als Anzeichen für eine übergreifende Gestaltung zu interpretieren sind.

II

Schon bei einer ersten Durchsicht von Hld fällt auf, daß nebst Einzelbegriffen ganze Wendungen wiederholt werden³³. Dies gilt besonders für die Wendung 2,7; 3,5 mit ihren offenkundigen Variationen 5,8; 8,4³⁴, aber auch etwa für die ebenfalls variierte Formel 2,16; 6,3; 7,11. Entscheidend ist nun aber, daß in entsprechenden Fällen die Wiederholungen nicht nur als solche registriert werden (was fast in jedem Beitrag zu ganz Hld geschieht) und nicht nur pauschal auf ihre Funktion in einer größeren literarischen Struktur hin befragt werden, sondern daß beachtet wird, wie die Wiederholungen wo hintereinander stehen. Gibt doch der durch die variierten Wiederholungen angezeigte Zusammenhang zu den Fragen Anlaß, ob nicht eine Absicht dahinter steht, daß die Wendungen - in unterschiedlichen Kontexten - verschieden lauten, und ob sich mit einer Wiederholungsreihe nicht ein Sinn

³¹ Vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied, 274.

³² Wir konzentrieren uns auf den MT-Text, wie er als ganzer vorliegt. Wenn nicht dazu gezwungen, gehen wir nicht auf eine mögliche Vorgeschichte des Endtextes ein.

³³ Vgl. die Zusammenstellung bei Murphy, VT XXIX, 436-440.

³⁴

2,7; 3,5	5,8	8,4
השבעתי אתכם בנות ירושלים	השבעתי אתכם בנות ירושלים	השבעתי אתכם בנות ירושלים
בצבאות או באילות השדה		
אם תעירו ואם תעוררו		מה תעירו ומה תעוררו
את האהבה עד שתחפץ		את האהבה עד שתחפץ

verbindet. So beruht es schwerlich auf Zufall, daß 2,7; 3,5 die Töchter Jerusalems von einer Frau beschworen werden, die Liebe nicht zu wecken und zu stören, wo je zuvor (2,4-6; 3,4) die Frau mit ihrem Geliebten eng zusammen ist; daß 5,8 (vgl. 5,9b) die zweite Hälfte der Wendung fehlt in einem Kontext (5,2-7, auch 5,8bff.) wo eine (dieselbe?) Frau ihren Geliebten gerade nicht bei sich hat, sondern auf der Suche ist nach ihm; und daß schließlich 8,4 eine (wiederum dieselbe?) Frau die Töchter Jerusalems mit der Frage beschwört, warum sie die Liebe wecken und stören, da, wo ein inniges Zusammensein mit ihrem Geliebten für sie nicht (mehr) möglich ist (8,1-3). An diesem Beispiel läßt sich jedenfalls soviel erkennen, daß die Wendung mit ihren Variationen zum jeweiligen (vorangehenden) Nahkontext paßt, wenn sie nicht sogar eine Sachentwicklung - eine Liebesbindung wird zunehmend schwierig - anzeigt. Deutlich sichtbar sind auch die Berührungen zwischen Beginn und Ende von Hld. So taucht die Personenkonstellation "Brüder - Schwester", der man in 1,6 begegnet, erst in 8,8-10 wieder auf. Außerdem findet sich das Element der Wächterin der Weinberge (etc.) bzw. der Wächter eines Weinbergs (etc; נטר, ברם) in 1,6 und 8,11f., so daß, wie schon häufiger gesehen³⁵, Hld inklusionsartig gerahmt ist. Sowohl die Wiederholungen (besonders 2,7; 3,5; 5,8; 8,4) als auch die Inklusionen legen die Vermutung einer übergreifenden - redaktionellen? - Gestaltung von Hld nahe.

Was die bereits angesprochene - oft bestrittene - Sachentwicklung betrifft, so lassen sich dafür durchaus weitere Anzeichen im Text aufzeigen. In Hld wird auffälligerweise nur gerade in 4,8-5,1 eine/die Frau כלה "Braut" genannt. Vor dieser Passage ist in 3,6-11 der Herauszug der Sänfte Salomos, vermutlich mit dem Zweck seiner Hochzeit (3,11), geschildert, am Ende dieser Passage in 5,1a sagt ein Mann seiner Schwester, Braut (4,12ff. wird sie als Garten bezeichnet), daß er in seinen Garten gekommen ist. Die Annahme ist nicht abwegig, daß hier ein größerer, (mindestens) 3,6-5,1 umfassender Sachzusammenhang vorliegt, der die Prozession Salomos zur Hochzeit, die letzte Zeit mit der Braut vor der Brautnacht und, im Rückblick, die Brautnacht beinhaltet³⁶. Ein zweites Beispiel. 3,1-5 bzw. 2,8-3,5 und 5,2ff., die Passagen, die 3,6-5,1 vorangehen bzw. folgen, zeichnen sich, wie schon öfter bemerkt, durch deutliche Gemeinsamkeiten aus³⁷.

3,1-5 und 5,2ff. zeigen eine vorwiegend parallele Abfolge der Übereinstimmungen: vgl. 3,1/5,2 eine Frau auf ihrem Lager/schlafend; 3,1/5,2 לילה, 3,2/5,5 die Frau steht auf (קום); 3,1.2/5,6 sie sucht ihren Geliebten (vgl. (מצאתיו)ני השמרים הטובים בעיר. (בקשתי)הו ולא מצאתיו)הו. 3,3/5,7 die Stadtwächter finden sie (vgl. (מצאתיו)ני השמרים הטובים בעיר. (בקשתי)הו ולא מצאתיו)הו. 3,4/5,8-6,2 sie findet ihren Geliebten/sie ist noch von ihm getrennt, weiß dann aber, wohin er gegangen ist; 3,5/5,8 sie beschwört die Töchter Jerusalems. Hinzuzunehmen sind Berührungen zwischen 2,8-17 und 5,2-6 - vgl. 2,8/5,2 קול דודי; 2,9/5,2 der Geliebte vor dem Haus der Frau; 2,14/5,2 er nennt sie יונתי; (?),11/5,6 דודי לי ואני לו) - sowie die markante Parallele 2,16/6,3, die Formel der gegenseitigen Zugehörigkeit דודי לדודי ודודי לי היעה בשושנים/והיעה בשושנים.

2,8-3,5 und 5,2-6,3 sind also zweifellos aufeinander bezogen, woraus etwa auf die Identität der entsprechenden, je begegnenden Personen zu schließen ist. Während jedoch

³⁵ Vgl., mit unterschiedlicher Bestimmung der Inklusionen, Exum, ZAW 85, 74ff.; Shea, ZAW 92, 381ff.396; Rendtorff, Einführung, 275f.; Heinevetter, Komm nun, 167ff.; Dorsey, JSOT 46, 92ff.

³⁶ Zu einem Großabschnitt 3,6-5,1 vgl. auch Exum, ZAW 85, 61ff.; Rendtorff, Einführung, 275f.; Elliott, Literary Unity, 83ff.; Dorsey, JSOT 46, 86f.

³⁷ Vgl. dazu, allerdings mit unterschiedlicher Abgrenzung der verglichenen Partien, besonders Exum, ZAW 85, 49ff.; auch Shea, ZAW 92, 387ff.; Elliott, Literary Unity, 229f.236; Dorsey, JSOT 46, 93f.

2,8-3,5 nach Aussagen über die Heranbewegung des Geliebten zum Haus der Frau (2,8,9) die (nächtliche) Szene ihrer Suche nach ihm mit glimpflichem, einigermaßen direktem Verlauf und versöhnlichem Ausgang (3,1-4) bietet, wofür indirekt ja auch die Beschwörung der Töchter Jerusalems spricht (3,5, s. o.), verläuft in 5,2-6,3 die vergleichbare (nächtliche) Szene, ohne vorhergehende Heranbewegung, komplizierter und unangenehmer - vgl. die Beschwörung der Töchter Jerusalems (5,8, s. o.) -, und sie endet weniger deutlich. Diese Verschiebung zwischen 2,8-3,5 und 5,2-6,3 ist nun am wahrscheinlichsten damit zu erklären, daß 2,8-3,5 durch 5,2-6,3 sachlich weitergeführt wird. Der sich so abzeichnende, für die Liebenden unerfreuliche Progreß (zu 2,16/6,3 s. u. IV), in dem Salomo keine Rolle spielt, ist gleichsam um 3,6-5,1 herumgelegt und fügt sich ausgezeichnet zur Sachentwicklung, die sich oben über die Reihe 2,7; 3,5; 5,8; 8,4 angedeutet hat. Auch die hier beobachteten Sachabläufe weisen auf einzelne Abschnitte überschreitende, gestalterische Intentionen. Es wird zu prüfen sein, auf welchen Bereich von Hld sie sich erstrecken, ob wir tatsächlich auf zwei unterschiedliche Sachabläufe (mit/ohne Salomo) gestoßen sind und in welchem Verhältnis diese gegebenenfalls zueinander stehen.

Wenn in Hld zwei Sachabläufe vorlägen, könnte damit ein Phänomen verbunden sein, auf das wir als letzten hier zu erwähnenden Punkt noch eingehen. Angeregt durch die Nennung Salomos (1,1.5; 3,7.9.11; 8,11.12) und durch die מלך-Erwähnungen (1,4.12; 3,9.11; 7,6) - die ohnehin naheliegende Identifizierung wird schon 1,1.4 und bestätigend 3,9.11.7 vor Augen geführt -, fallen dem Leser etliche mit der Hofsphäre verbundene Termini auf. Dazu gehören רכבי פרעה (1,9), גברים (3,7f.), אפריון (3,9f.; s. besonders עצי הלבנון 3,9, vgl. 1.Kön 5,20ff. (; 7,2; 10,17.21)), עשרה (3,11), מגרל הויד, גבורים (4,4), מלכות und פילגושם (königlicher Harem, 6,8f.), בת נריב (7,2), מגרל, שער (Befestigungsanlagen, 7,5). Man kann so insgesamt in Hld von einem mit dem Hof verbundenen Sachfeld sprechen, das bestimmte Partien, mindestens jedoch 1,2-4; 1,9-12; 3,6-11; 6,8-9 und 7,1ff., durchzieht. Davon hebt sich nun ein mit einem Hirten bzw. mit dem ländlichen Leben verbundenes Wort- und Sachfeld ab. Evident ist das zunächst für die Hirten-Szenerie in 1,7-8, gilt aber auch schon für 1,5-6 mit der von der Sonne gebräunten, als Weinberg-Wächterin eingesetzten Frau. Explizit wird der Landbezug auch mit dem "grünen Lager" in 1,16-17. Weiter zu nennen sind hier die Aufforderungen, in ländliches Gebiet zu gehen, in 2,10ff. und 7,12ff., dazu auch die Apfelbaum-Szene in 8,5. Zu beachten ist, daß sich die beiden Sachbereiche nie so überschneiden, daß etwa Salomo und Hirt - anders als Salomo und König - miteinander identifiziert würden. (Steht dies mit dem Befund in 8,11f. in Zusammenhang, wo explizit von Salomo und seinem Weinberg und von einem Ich und seinem Weinberg die Rede ist, wobei das Ich aufgrund seiner Anrede an Salomo in 8,12 mit diesem nicht identisch sein kann?) Hat man in Hld also mit zwei im Text einigermaßen voneinander unterschiedenen Sachbereichen, mit dem König als Akteur im Hofmilieu und mit einem Hirten als Akteur im Landmilieu, zu rechnen? Ob eine solche Konstellation durch die gängige Interpretation als Travestie zu erklären ist³⁸, kann freilich nicht Voraussetzung, sondern allenfalls Ergebnis der Exegese sein. Jedenfalls ist mit den beiden Hld zumindest großflächig bestimmenden

³⁸ Vgl. z. B. Gerleman, BK XVIII, 60ff.; Heinevetter, Komm nun, 172ff.; Müller, ATD 16/2, passim; kritisch M. Görg, "Travestie" im Hohen Lied. Eine kritische Betrachtung am Beispiel von HL 1,5f., in: Aegyptiaca - Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel, ÄAT 11, Wiesbaden 1991, 319-333 (= BN 21 (1983), 101-115).

Sachbereichen ein weiteres Ordnungsprinzip gegeben, das eine übergreifende gestalterische Absicht verrät.

Im folgenden muß es nun darum gehen, die erhobenen Textindizien für übergreifende Gestaltung mit Sachentwicklung zu bestätigen und zu verdichten, wobei auch die Frage einer genaueren Struktur von Hld zu erörtern ist. Gelingt es dabei, ein griffiges Gesamtbild von Hld zu skizzieren, soll auch das Problem einer historischen Lokalisierung von Hld angegangen werden.

III

Zunächst ist auf das zuletzt beobachtete Phänomen näher einzugehen, daß sich jedenfalls ein großer Teil von Hld entweder auf den Bereich des Königs oder auf das Umfeld des Hirten konzentriert; den Fragen nach (durchgängigen) Kompositionsstrukturen und Sachabfolgen in Hld wenden wir uns danach zu³⁹.

In einem konzentrierten, den vorliegenden Text von Hld für die nachfolgenden Arbeitsschritte aufbereitenden Durchgang (in Leseabfolge) sollen der Inhalt vergegenwärtigt, inhaltliche Fragen geklärt und insbesondere eine Gliederung von Hld erarbeitet werden, wobei bei jedem sich ergebenden Abschnitt die Frage nach seiner Zugehörigkeit zum Sachbereich des Königs oder demjenigen des Hirten zu stellen ist.

Nach der Überschrift 1,1⁴⁰ stößt man in 1,4 auf die explizite Nennung des Königs; die jungen Frauen, die die Sprecherin 1,3f. nennt, sind so - wie besonders auch die Trias מלכות, פילגשים, und עלמות in 6,8 zeigt - vermutlich als Hofdamen oder Haremsfrauen zu identifizieren⁴¹. Da sich mit 1,5 das Milieu grundsätzlich ändert und 1,2-4 einen abgerundeten Aufbau aufweist⁴², ergibt sich in 1,2-4 ein erster, um den König kreisender Abschnitt. Eine Frau, die der König offenbar bereits an seinen Hof bzw. in seinen Harem genommen hat (1,4bc¹ MT), äußert den Wunsch nach mehr Liebe von seiner Seite.

Nicht mehr eine Frau aus dem Hofbereich hat in 1,5f. das Wort, sondern eine dunkel gebrannte⁴³, aber anmutige Frau. In Anrede an die Töchter Jerusalems, von denen sie sich abhebt⁴⁴, teilt sie 1,6b mit, daß ihre Brüder sie zur Wächterin der Weinberge gemacht hätten, daß sie ihren eigenen Weinberg, d. h. ihren eigenen Leib⁴⁵, nicht bewacht habe⁴⁶. Mit der letzten Aussage steht der folgende Abschnitt 1,7f., ein

³⁹ Es lassen sich bei dieser Reihenfolge der Problembehandlung nicht nur grundlegende, den Inhalt und die Abschnittsabgrenzungen von Hld betreffende Unsicherheiten besser vorab klären. Wenn sich das Phänomen der doppelten inhaltlichen Gewichtung für Hld als konstitutiv erweisen sollte, besteht so vor allem auch die Möglichkeit, die Fragen von Kompositionsstrukturen und Sachabfolgen zu präzisieren und zu differenzieren: Sie können dann nicht nur in bezug auf ganz Hld gestellt werden, sondern auch in bezug auf die einzelnen Sachbereiche.

⁴⁰ Zur Überschrift vgl. u. V.

⁴¹ Zu עלמות 6,8 vgl. etwa Rudolph, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder, KAT XVII 1-3, 1962, 165; Keel, ZBK.AT 18, 202ff.; Murphy, Hermeneia, 178; zu 1,3f. vgl. immerhin Müller, ATD 16/2, 13.

⁴² S. V. 2a/4a; V. 2b-3a/4bc²ß; V. 3b/4by; nur V. 4bc¹ hat keine Entsprechung in V. 2f. und ist so besonders hervorgehoben.

⁴³ Der Nahkontext 1,5f. (שאני שחרורת, שחררה אני) legt für שך 1,6 (vgl. HAL s. v.) die Bedeutung "bräunen, versengen" nahe, doch kann die Bedeutung "erblicken, erspähen" (so Hi 20,9; 28,7; vgl. Hld 1,6bß) durchaus auch mitschwingen (vgl. Keel, ZBK.AT 18, 53.56).

⁴⁴ Die meisten Ausleger sehen in 1,5f. einen Kontrast zwischen der dunklen Frau und den Töchtern Jerusalems, s. etwa Gerleman, BK XVIII, 100; Ringgren, Das Hohe Lied, in: Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther, ATD 16/2, 1981³, 258; Müller, ATD 16/2, 14f.; auch Heinevetter, Komm nun, 75ff.; vgl. hingegen Keel, ZBK.AT 18, 53ff., dessen religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial hier aber kaum greift.

⁴⁵ Vgl. z. B. Keel, ZBK.AT 18, 56f.; Müller, ATD 16/2, 15.

Dialog zwischen vermutlich derselben Frau⁴⁷ und ihrem geliebten Hirten, den sie wiedersehen will, in Zusammenhang 1,7f. verbleibt im ländlichen Sachbereich, erst ab 1,9 befindet man sich wieder am Königshof. Wie ist der Anschluß von 1,7f. an 1,5f. genauer zu bestimmen? 1,5f. ist offensichtlich eine Art Einleitung, und 1,7f. - sowie vielleicht noch weitere Partien - stellt auf einer anderen Kommunikationsebene entweder eine Erklärung oder aber eine sachliche Weiterführung von 1,6b dar.

Die Personenkonstellation in 1,9-11 dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit dieselbe sein wie in 1,2-4: Der Vergleich in 1,9 und die Ausstattung mit Schmuck in 1,11 weisen auf eine dem König zumindest nahestehende Frau⁴⁸, 1,9 womöglich auf eine Ägypterin; als Sprecher kommt dementsprechend der König selbst in Frage, der sich in 1,11 in der 1. Pers. pl. vermutlich mit seinen (übrigen) Hofdamen und/oder Haremsfrauen zusammenschließt. Eine gewisse, indirekte Bestätigung erfährt diese Annahme dadurch, daß unmittelbar danach in 1,12 der König - als Tafelnder - wieder explizit genannt wird, und zwar von einer Frau, die sich zumindest in seiner Nähe befindet und ihn mit Nardenduft betört - wahrscheinlich die Frau, die man schon 1,2-4; 1,9-11 in engem Konnex mit dem König angetroffen hat.

Obwohl die Elemente des Duftes sowie des Essens und Trinkens auch in der Folge wiederkehren (1,13; 2,4f.), hat man erneut eine grundsätzlich ländlich geprägte Szenerie mit den Hauptprotagonisten Frau und Geliebter, dazu den Töchtern Jerusalems vor sich⁴⁹. Auch wenn dann urbane Elemente ebenfalls eine wichtige Rolle spielen (2,9; 3,1-4; wohl auch 2,4), hält sich diese Szenerie bis 3,5 durch, wo sie in 3,6ff. durch die Beschreibung des Herauszugs der Sänfte Salomos abgelöst wird. Die Hauptgliederung von 1,13-3,5 signalisieren die gleichlautenden Beschwörungen der Töchter Jerusalems durch die Frau in 2,7 und in 3,5 am Schluß; die so abgegrenzten Großabschnitte weisen einen sinnvollen Sachaufbau auf. 1,13-2,7 ist durch den Kontrast zwischen dem "Haus" der Liebenden im Freien (בית) in 1,16b.17 und dem zweitels weniger einsamen Weinhaus (בית היין)⁵⁰, in das der Geliebte die Frau geführt hat in 2,4, bestimmt. In Entsprechung dazu setzen sich die Geliebten in 1,13-16a zu Größen aus der Pflanzen- und Tierwelt in Beziehung, um ihre Bedeutung füreinander auszudrücken. Demgegenüber zielen, nach einer vergleichbaren Aussage 2,1 mit Überleitungsfunktion, die Vergleiche in 2,2-3 aus der Pflanzenwelt auf die herausragende Stellung der beiden unter den jungen Frauen/"Töchtern" (בנות) bzw. Männern/"Söhnen" (בנים). Und es ist kaum zufällig, daß sich anders als bei 1,13-17 an 2,1-4 noch weitere Aussagen anschließen: die Bitte der Frau - an die Töchter Jerusalems⁵¹ - um leibliche Stärkung (vgl. 2,5/3), weil sie liebeskrank ist, nach 2,4 und die bereits genannte, gleichsam aus der Handlung herauspringende, an die Töchter Jerusalems gerichtete Beschwörung, die Liebe nicht zu wecken und zu stören nach 2,6 - als ob der Besuch des Weinhauses die Liebe gefährden würde. Ist aus alledem zu schließen, daß die in einer spannungsvollen Beziehung stehenden Abschnitte 1,13-17 und 2,1-7 der Leserichtung gemäß eine Sachabfolge "von der ländlichen Natur hin zu urbanen Verhältnissen" darstellen? Daß dies so unwahrscheinlich nicht ist, zeigt die folgende Partie 2,8-3,5⁵², wo eine vergleichbare Sachbewegung, die ebenfalls in einem "Haus" (בית אדם) endet (3,4; vgl. בוא היף in 2,4; 3,4), noch deutlicher und vermutlich auch sachlich zugespitzt vorliegt. Wenn wir recht sehen, liegt die Hauptzäsur in diesem Fall zwischen 2,15 und 2,16⁵³. In 2,8-14.15 sieht die Frau ihren Geliebten, einer Gazelle oder dem jungen Hirsch gleichend, über die Berge und Hügel herankommen bis zur Mauer ihres Hauses; er ist gekommen, um sie in ländliches Gebiet mit zurückzunehmen, wie seiner Rede 2,10-

⁴⁶ Wenn man die Aussagen in 1,6b als Sachabfolge lesen darf, dann hätte der Zorn der Brüder kein eigenes Gewicht und würde nicht begründet, sondern stünde nur im Dienst dessen, die Frau in die Weinberge zu schicken.

⁴⁷ Vgl. Heinevetter, Komm nun, 96, 98.

⁴⁸ Vgl. etwa Heinevetter, Komm nun, 83.

⁴⁹ Zur Zäsur zwischen 1,12 und 1,13 vgl. Krinetzki, Kommentar, BET 16, 78; Keel, ZBK.AT 18, 68; Müller, ATD 16/2, 18f.; anders Gerleman, BK XVIII, 109; Goulder, Song, 16ff.; Heinevetter, Komm nun, 82f. (vgl. aber auch a. a. O. 83ff.); Elliott, The Literary Unity of the Canticle, EHS T, Vol. 371, 1989, 57f.

⁵⁰ Was mit "Weinhaus" genau gemeint ist, wird kaum noch zu klären sein. Deutlich scheint aber, daß es sich bei בית היין - anders als in 1,16b.17 - um ein veritables Haus handelt, vgl. Dalman, AuS IV, 390; Rudolph, KAT XVII 1-3, 93; Keel, ZBK.AT 18, 85; Müller, ATD 16/2, 25.

⁵¹ Vgl. Gerleman, BK XVIII, 117; Keel, ZBK.AT 18, 86; Heinevetter, Komm nun, 91ff.

⁵² Zur Abgrenzung eines Großabschnittes 2,8-3,5 vgl. Elliott, Literary Unity, 67ff. (2,7-3,5 vgl. Exum, ZAW 85, 53ff.).

⁵³ Zur Zäsur zwischen 2,15 und 2,16 vgl. Keel, ZBK.AT 18, 106; Elliott, Literary Unity, 67ff.

14/15⁵⁴ zu entnehmen ist. Die Frau kommt diesem Wunsch aber nicht nach, sondern will 2,16-17 ihrerseits, daß der Geliebte, wie eine Gazelle oder der junge Hirsch (vgl. 2,8f.), ganz (wie vermutlich zu interpretieren ist) herkommen soll, was aber zu Komplikationen führt. 3,1-5 findet die Frau ihren Geliebten - im Traum?⁵⁵ - nicht auf ihrem Lager, sie sucht nach ihm in der Stadt (wo sich offenbar ihr Haus befindet), findet ihn dann nach einem Zwischenspiel mit den Wächtern tatsächlich und führt ihn schließlich ins Haus ihrer Mutter; letzteres könnte Eheschließung andeuten⁵⁶, meint aber doch eher ein besonders sittenwidriges Verhalten⁵⁷. Daß die Frau im Anschluß daran wiederum die Töchter Jerusalems beschwört, die Liebe nicht zu wecken und zu stören, gibt zu verstehen, daß die Liebe (trotzdem oder womöglich) erst recht (vgl. auch 3,1-3) gefährdet ist.

Mit 3,6 tritt man, wie angedeutet, wieder in den vom König bestimmten Sachbereich ein. Wir haben o. II auch bereits vermutet, daß in 3,6ff. ein längerer, bis 5,1 reichender Zusammenhang vorliegt, der sich auf die königliche Hochzeit bezieht; dies bestätigt sich bei näherem Zusehen. 3,6-11 zeigt die vermutlich nach Zion (vgl. 3,11a) hinaufziehende (Herkunftsbereich הממלכה als geographischer oder sachlicher Kontrast zu Zion) Sänfte Salomos (שלמה) in 3,7,9.11), wobei die Schilderung von außen nach innen verläuft: von der sie umgebenden Eskorte (3,7f.) über die Sänfte selbst bzw. deren Herstellung aus kostbaren Materialien durch Salomo (3,9-10a) zu ihrem Inneren (3,10b; Nennung der Töchter Jerusalems). Den Schlußpunkt setzt der für seine Hochzeit bekränzte König (3,11), womit der Zweck dieses Sänftenzuges genannt sein dürfte. Von da her legt es sich nahe, im folgenden Abschnitt 4,1-7, in dem ein Mann die bedeutungsvoll ver- und entschleierte körperlichen Vorteile einer Frau beschreibt und dann seinen Willen kundtut, sich der Frau zu nähern (V.6)⁵⁸, den König zu erkennen, der sich dazu anschickt, mit der nachmaligen Königin den Beischlaf zu vollziehen. Diese Identifizierung der Frau liegt umso näher, als in 4,4 mit dem waffenstarrten Davidsturm (vgl. auch גבורים wie 3,7) eine Vergleichsgröße gewählt ist, die einer nachmaligen Königin gut ansteht⁵⁹. Die anschließenden Passagen bis 5,1 bzw. bis vor 5,2ff., wo dann augenscheinlich nicht mehr von (nachmaliger) Königin und König die Rede ist (vgl. 5,2f.7), fügen sich jedenfalls ausgezeichnet dazu. Genau zwischen der Willensbekundung des Königs, sich der Frau zu nähern (4,6), und der Rede des Mannes bzw. Königs an seine Schwester, Braut, in seinen Garten gekommen zu sein (5,1a), wird die Frau נכח, Braut, genannt, womit die in die Ehe eintretende Frau gemeint ist⁶⁰. 4,8-5,1 ist (zunächst) in 4,8-11; 4,12-5,1 zu untergliedern⁶¹. Ob im schwierigen Vers 4,8 die Aufforderung wahrscheinlich eben des Königs an die nachmalige Königin, mit ihm vom Libanon zu kommen, nur auf die Aufgabe ihrer Entrücktheit zielt⁶² oder auch auf eine geographische Veränderung (mit einer Gleichsetzung von Libanon und Zion⁶³)⁶⁴ - die nachfolgenden Äußerungen des Königs über die betörende Wirkung der Frau auf ihn, die 4,9-11 umfassen, stellen die Begründung für die genannte Aufforderung dar. 4,12 setzt mit der Beschreibung der nachmaligen Königin - erstmals in Hld wird das Bild des (verschlossenen) Gartens verwendet - deutlich neu ein⁶⁵. Da 4,16a als Aufforderung des Königs an die Winde, "meinen Garten" (גי) zu durchströmen⁶⁶, an

⁵⁴ 2,15 könnte Rede des Geliebten, mit der Frau in der 1. Pers. pl. zusammengeschlossen (vgl. 2,12), an die Töchter Jerusalems sein (in gewisser Entsprechung zu 3,5); auch inhaltlich dürfte 2,15 Vorangehendes weiterführen, vgl. 2,15/13 עינים/כמרים, סמדר. Zur Bedeutung der Füchse vgl. auch Keel, ZBK.AT 18, 104ff.

⁵⁵ Es besteht jedenfalls kein Anlaß, einen Traum über V.1 hinaus anzunehmen (so Rudolph, KAT XVII 1-3, 136ff.; Müller ATD 16/2, 34ff.; auch Krinetzki, Kommentar, BET 16, 114ff.).

⁵⁶ Vgl. Müller, ATD, 16/2, 35.

⁵⁷ Vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 137.

⁵⁸ Vgl. Keel, ZBK.AT 18, 140ff.

⁵⁹ Für die zum Hirten gehörende Frau werden bezeichnenderweise keine entsprechenden Vergleiche verwendet.

⁶⁰ Vgl. dazu Conrad, Art. כלה, ThWAT IV, 175ff.; auch Rudolph, KAT XVII 1-3, 148ff.; anders, aber ohne Begründung, Goulder, Songs, 37. Zur Bezeichnung der Frau als Schwester (in Hld in 4,9.10.12; 5,1, vgl. 5,2 (8,8)) als Ausdruck intensiver Zusammengehörigkeit vgl. Conrad, a. a. O. 176; Ringgren, Art. אחות, ThWAT I, 208; Keel, ZBK.AT 18, 152f.

⁶¹ Inhaltliche Unsicherheiten mahnen zur Zurückhaltung, was weitere, feinere Abgrenzungen betrifft.

⁶² Vgl. Keel, ZBK.AT 18, 145ff.

⁶³ Vgl. Hitzig, KeH 16, 57.

⁶⁴ Vgl. auch 4,8/6 לבונה/לבנון הדר.

⁶⁵ Zur Zäsur zwischen 4,11 und 4,12 vgl. etwa Rudolph, KAT XVII 1-3, 152; Keel, ZBK.AT 18, 156f.

⁶⁶ Daß V.16a noch der König/Mann spricht und nicht schon die Königin/Frau (wie dann in V.16b), zeigt Keel, ZBK.AT 18, 169.

4,8 anklingt, legt es sich nahe, 4,12-15 als Entsprechung zu 4,1-7 und 4,16a als Entsprechung zu 4,8 bzw. 4,8-11 zu verstehen. Beschreibungen der nachmaligen Königin durch den König werden je damit fortgeführt, daß der König mit Aufforderungen versucht, Widerstände zu überwinden, was im zweiten Fall auch von Erfolg gekrönt ist. Die nachmalige Königin lädt 4,16b den König zum Kommen in seinen Garten ein, worauf er in 5,1a bereits zurückblickt. Der Vollzug der Brautnacht, der im ganzen Komplex ab 3,6 über Widerstände hinweg angestrebt wird, ist also zwischen 4,16 und 5,1 zu denken⁶⁷. Daß sich hier Entscheidendes vollzieht, unterstreicht auch die wohl aus der Szenenfolge hinausweisende, abschließende Aufforderung des Königs an seine Freunde, die Liebe ebenfalls zu genießen, in 5,1b (vgl. אָכַל שָׂדֵה 5,1b/a)⁶⁸.

Von solch ausgelassener Hochstimmung ist in der Folge wenig zu verspüren, was als Indiz dafür gelten kann, daß in 5,2ff. tatsächlich andere Personen sprechen und agieren. Am wahrscheinlichsten wiederum die Frau und ihr geliebter Hirt, wie sich aus der Tätigkeit des Mannes 6,2f. und aus dem Gespräch der Frau mit den Töchtern Jerusalems 5,8ff. - vgl. 1,5f.; 2,7; 3,5 -, überhaupt aus den o. II genannten Übereinstimmungen zwischen 2,8-3,5 und 5,2-6,3 ergibt. Die dabei gemachte implizite Voraussetzung, daß 5,2ff. und 5,8ff. einen Sachzusammenhang bilden, läßt sich bestätigen; wenn der Text in Einzelheiten auch noch weiterer Erhellung bedarf, so liegt die durchgehende Sachlinie doch klar zutage. 5,2-7 hört die offensichtlich in einem Haus (im Haus ihrer Mutter?) schlafende/wachende Frau, wie ihr Geliebter klopfend Einlaß begehrt (5,2). Sie ziert sich (5,3), und wie sie im Zusammenhang mit einer dunklen, aber eindeutig sexuell bestimmten Handlung ihm doch öffnet, ist er weggegangen (5,4-6a). Sie sucht ihn ohne Erfolg, wird dabei selbst von den Wächtern der Stadt gefangen und misshandelt (5,6b-7). In 5,8-6,3 dann - ab 6,4 scheint wieder die Königin im Blick zu sein (Städtevergleiche in 6,4, Wiederaufnahmen aus 4,1ff. in 6,5-7, Harem in 6,8f.) - wendet sich die Frau in ihrer Not an die Töchter Jerusalems, mit denen sich ein Dialog über den Geliebten entspinnt⁶⁹. Sie werden beschworen, dem Geliebten bei einer Begegnung zu überbringen, die Frau sei liebkrank (5,8), und auf die Frage der Töchter Jerusalems, was den Geliebten vor anderen auszeichne (5,9), antwortet die Frau mit einer längeren Beschreibung ihres Geliebten in den leuchtendsten Farben (5,10-16). Davon offenbar angetan, fragen die Töchter Jerusalems weiter, diesmal nach dem Aufenthaltsbereich des Geliebten, um sich an der Suche zu beteiligen (6,1). Die Antwort der Frau, ihr Geliebter sei in seinen Garten hinabgestiegen, um in den Gärten zu weiden (etc.), und sie beide gehörten einander an (6,2f.), paßt zur Frage, fällt nach 5,6 aber doch einigermaßen überraschend aus. Allerdings ist die Sachspannung nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheinen mag⁷⁰. Trotzdem kommt 6,2f. ziemlich unvermittelt und hat nach 5,2ff. wohl die Funktion, die sich in Schwierigkeiten verstrickende Geschichte der Liebenden noch (einmal) aufzuhehlen.

Zu den bereits genannten Indizien, daß in 6,4ff. wieder von der Königin die Rede zu sein scheint, kommt insbesondere noch die Benennung der Frau als Sulamit, "Salomonin"⁷¹, in 7,1 hinzu. Da sich der 7,1 anhebende Sachzusammenhang bis 7,10 verfolgen läßt, und da in 7,11ff. ländliche Szenerie vorherrscht, legt sich die Vermutung nahe, 6,4-7,10 könnte sich insgesamt mit der Königin und auch dem König beschäftigen. Für einen Zusammenhang 6,4-7,10 sprechen auch die Struktur und der Gedankenfortschritt in diesem Textbereich; über Vermutungen ist mancherorts allerdings nicht hinauszukommen⁷². Auf

⁶⁷ S. Rudolph, KAT XVII 1-3, 153.

⁶⁸ Zu einer Untergliederung von 3,6-5,1 in 3,6-11; 4,1-7; 4,8-11; 4,12-5,1 vgl. auch Elliott, *Literary Unity*, 83ff.

⁶⁹ Zu einem Großabschnitt 5,2-6,3 vgl. Exum, ZAW 85, 49ff.56ff.; Ringgren, ATD 16/2, 275ff.; Heinemann, *Komm nun*, 135ff.; Elliott, *Literary Unity*, 122ff.

⁷⁰ Aus 5,6f. (nach 5,2ff.) läßt sich entnehmen, daß die Frau ihren Geliebten in der Stadt sucht und nicht findet und dann von den Wächtern so zugerichtet wird, daß an weitere Suche (zunächst) wohl nicht zu denken ist (und sie sich dann eben an die Töchter Jerusalems wendet). Aus der Tatsache, daß sich der Geliebte nicht in der Stadt befindet, mag die Frau auf seinen Aufenthalt "in seinem Garten" bzw. "in den Gärten" schließen, wobei "Garten" hier jedenfalls auch wörtlich zu verstehen wäre (wie 8,13; vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 161).

⁷¹ Obwohl für השלמית verschiedene Deutungen diskutiert werden - vgl. etwa Rudolph, KAT XVII 1-3, 168ff.; Gerleman, BK XVIII, 192f.; Ringgren, ATD 16/2, 284; Keel, ZBK.AT 18, 210.212 -, legt der an erster Stelle zu bedenkende Kontext von Hid (Nennung Salomos 1,1,5; 3,7,9.11; 8,11.12) - primär - "ein dem Namen Salomo nachgebildetes feminines Appellativum (...) 'Salomonin', d. h. die zu Salomo Gehörige" nahe (Müller, ATD 16/2, 74, im Anschluß an Rudolph, vgl. a. a. O. 170f.); s. auch u. V.

⁷² Zu einem Großabschnitt 6,4-7,10 vgl. immerhin Ringgren, ATD 16/2, 280ff., der den Abschnitt allerdings erst mit 7,11 enden läßt.

einen einleitenden Abschnitt 6,4-7, der die - nicht als solche benannte - Königin in Anrede des Königs an sie (auch) als erschreckend und verwirrend beschreibt, folgen zwei sich einigermaßen entsprechende Durchgänge 6,8-9; 6,10; 6,11(f.?) und 7,1a.1b-6; 7,7-10, von denen der zweite den ersten sachlich weiterführt. 6,8-9 zielt auf die Einzigartigkeit der eben Beschriebenen im Harem bzw. am Hof, dessen Frauen sie glücklich preisen und rühmen⁷³. In 6,10 wird mit der Frage, wer, u. a., erschreckend wie die Sternbilder (vgl. 6,4) herablicke, die Identität der so Umschriebenen zum Thema erhoben, ohne daß im unmittelbaren Anschluß darauf eingegangen würde. Vielmehr hält der König in 6,11 einfach fest, er sei in den Nußgarten - in diesem Fall durchaus wieder ein Bild für die Frau, vgl. 4,12ff. - hinabgestiegen, um zu prüfen, ob die Vegetation - d. h. die Liebe - erwacht ist. Wie 6,12, genau an der Scharnierstelle zwischen den beiden genannten Durchgängen 6,8-11(f.) und 7,1-10, zu deuten ist (inhaltlich und bezüglich seiner Funktion im literarischen Kontext), bleibt dunkel⁷⁴; wir gehen auf diesen Vers nicht weiter ein, wissend, daß damit ein Vorbehalt gerade für die Ausführungen zu 6,4-7,10 gegeben ist. Aufgrund der Reaktion 7,1b(ff.), die sicherlich vom König ausgeht, ist dieser in der 1. Pers. pl. in 7,1a nicht eingeschlossen. Am wahrscheinlichsten sind es die Haremsfrauen und Hofdamen, die die Königin als Sulammit ansprechen und ihr beim Tanzen - bewundernd - zuschauen wollen, was als Konkretisierung von 6,9b zu betrachten sein wird. Der König hat für diesen Wunsch allerdings kein Verständnis (7,1b), womöglich weil er die Sulammit als Tanzende allein für sich in Anspruch nimmt, wie der Rest des Abschnittes nahelegen könnte. Vermutlich gibt 7,2-6 eine Antwort auf die Frage von 6,10: Die erschreckende Frau ist die Sulammit, von der "ein König" - der Sprecher selbst - gefangen ist (7,6). Den König scheint dies nicht zu kümmern oder er hat sich damit abgefunden, wie der auf 7,1a.b-6 folgende Abschnitt 7,7-10 belegt. Was er will, ist, die Liebe der mit Palme und Trauben verglichenen Königin zu genießen - nachdem es ihm in 6,11 noch um das Erwachen der Liebe zu tun war. Alles in allem führt 6,4-7,10 also zu einem Bild der Königin als der etablierten, im Harem die erste Stelle einnehmenden "Salomonin", die erschreckend, mächtig wirkt und den König, Salomo, gefangen hat. Der König erscheint dementsprechend als ergebener Bewunderer der Königin und als Genießer ihrer Liebe⁷⁵.

Auf die ländliche Szenerie in 7,11ff. wurde bereits hingewiesen; eine solche prägt auch 8,5, dazwischen wendet sich 8,4 eine Frau an die Töchter Jerusalems. Es ist also naheliegend, daß die Passage von 7,11 bis mindestens 8,5 wieder um die Frau und ihren Hirten kreist. Ein erster Abschnitt 7,11-14 wird mit der stark abgewandelten Formel der gegenseitigen Zugehörigkeit (vgl. 2,16; 6,3) eingeleitet, wodurch gleich zu Beginn die Unerfülltheit (oder gar Unerfüllbarkeit) ihrer Liebe signalisiert wird (7,11)⁷⁶. Im Anschluß daran fordert die Frau ihren Geliebten auf, mit ihr auf das Feld hinauszugehen, um dort zu nächtigen und zu sehen, ob die Vegetation/die Liebe erwacht ist (7,12-13). Daß die Früchte, die die Frau ihrem Geliebten aufbewahrt hat, und von denen sie sich eine die Liebe fördernde Wirkung erhofft⁷⁷, an "unseren Türen"

⁷³ 6,9b, im übrigen nicht potential/konditional/irreal zu fassen (so Rudolph, KAT XVII 1-3, 164f.; Gerleman, BK XVIII, 184ff.; Müller, ATD 16/2, 65), spricht eher dafür, daß die Einzigartige zum Harem bzw. an den Hof gehört, als daß sie diesem gegenübergestellt wird; vgl. immerhin bei Gerleman, a. a. O. 184f.; anders Rudolph, a. a. O. 165; Gerleman selbst, a. a. O. 185; Keel, ZBK AT 18, 202ff.; Müller, a. a. O. 66.

⁷⁴ Trotz verschiedenster Interpretations- und auch Änderungsversuchen ist es nicht gelungen, 6,12 befriedigend zu erhellen; vgl. etwa Hitzig, KeH 16, 81f.; Rudolph, KAT XVII 1-3, 166f. (Lit.); Gerleman, BK XVIII, 188ff.; Ringgren, ATD 16/2, 280, 283; Keel, ZBK AT 18, 208ff.; Murphy, Hermeneia, 174ff. Auch andere Forscher streichen deshalb die Segel, vgl. Krinetzki, Kommentar, BET 16, 188ff.; Heinevetter, Komm nun, 162. Zwar dürfte Keel, ebd. mit Berührungen zwischen 6,12 und dem nachfolgenden Kontext etwas Richtiges gesehen haben, aber auch dies bringt einen nicht weiter.

⁷⁵ Muß man so weit gehen und *השלימה* dahingehend zu deuten, die Königin habe qua "Salomonin" einen Teil der Macht Salomos übernommen?

⁷⁶ Die Formel ist in 2,16; 6,3 reziprok formuliert. In 7,11 ist die zweite Hälfte - man erwartet wie in 6,3 *לי דרוי לי* - durch *ועלי תשוקתו* ("und nach mir steht sein Verlangen") ersetzt. Die Zugehörigkeit des Hirten zur Frau ist also nur noch in einer abgeschwächten, veränderten Weise ausgedrückt, womit die auf Reziprozität basierende Erfülltheit der Liebe nicht gegeben ist; s. auch u. IV. - 7,11 wird öfters zum vorangehenden Kontext gerechnet, vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 173ff.; Gerleman, BK XVIII, 201ff.; Ringgren, ATD 16/2, 280ff.; Dorsey, JSOT 46, 88f.; auch Krinetzki, Kommentar, BET 16, 202. Da aber weder 7,11a (*אני לדרוי*) zum Bild der Königin in 6,4ff. paßt, noch 7,11b (*ועלי תשוקתו*), Unerfülltheit signalisierend, zum Bild des Königs bzw. zur Verbindung König-Königin in 6,4ff., legt es sich nahe, 7,11 zum Folgenden zu ziehen, wo sich der Vers ausgezeichnet einfügt.

⁷⁷ Vgl. Keel, ZBK AT 18, 235ff.

sind (7,14), könnte im Zusammenhang von 7,11-14 wiederum auf ein "Haus" der Liebenden im Freien hindeuten (vgl. 1,16b.17). Dieses "Haus" steht den Liebenden noch offen, in das Haus des nächsten Abschnittes 8,1-4⁷⁸, das Haus der Mutter der Frau, kann die Frau ihren Geliebten hingeben nicht mehr bringen. Wenn er ihr wie ein leiblicher Bruder wäre, d.h. wohl: wenn man ihn für einen leiblichen Bruder halten würde, würde sie nicht verachtet, sie brächte ihn in ihr Mutterhaus und er würde sie umarmen (8,1-3). Der Grund für diese Sachkonstellation ist aus 8,1-4 bzw. aus 7,11ff. nicht ersichtlich. Jedenfalls stellt sie die enge Verbindung zwischen Frau und Geliebtem in Frage, was schon 7,11 erahnen ließ und was der Textfortgang bestätigt. 8,4 beschwört die Frau wieder die Töchter Jerusalems, allerdings nicht mit der Aufforderung, die Liebe nicht zu wecken (vgl. 2,7; 3,5), sondern mit der Frage, warum sie die Liebe wecken und stören⁷⁹. Und im nächsten Abschnitt 8,5,6-7 kehrt die Frau an ihren Geliebten gelehnt vom Land, wo sie ihn ihrerseits geweckt hat, zurück (8,5, vgl. 7,12)⁸⁰ und hält ihn inständig an, sie wie ein Siegel auf sein Herz zu legen, denn die Liebe sei stark, dauerhaft und nicht zu kaufen (8,6-7). Es tut nichts zur Sache, daß (in den Augen der Verfasserschaft) der Versuch des Liebeskaufes verachtenswert wäre und nicht das (vorgestellte) Tun der Frau (vgl. בּוּז 8,1.7) - wenn nicht alles täuscht, sind gerade die Aussagen voll Pathos über die Liebe in 8,6-7⁸¹ (auch) Ausdruck dessen, daß es mit der greifbaren Liebesbeziehung zwischen der Frau und ihrem geliebten Hirten ein Ende hat. 8,5,6-7 paßt jedenfalls gut als Abschluß der in 7,11 beginnenden Sachbewegung.

Auch wenn nach 8,7 wieder von derselben Frau die Rede sein dürfte (jedenfalls nicht von der Königin), setzt 8,8-10 andere sachliche Akzente: Die Brüder besprechen, wie sie mit der, ihrer Meinung nach noch nicht entwickelten kleinen Schwester umgehen werden, wenn um sie geworben werden wird (8,8). Die schwierig zu deutenden Bilder könnten dahin weisen, daß die Brüder dann ihre stolze, unzugängliche Schwester⁸² ausstaffieren wollen, vermutlich, um sie verheiraten zu können, bzw. um ihren Brautpreis zu steigern (8,9). Die Antwort der Schwester zeigt, daß ihre Brüder sie doppelt verkennen: Sie ist stolz, unzugänglich, aber entwickelt, und sie hat, so wie sie ist, in seinen Augen/vor⁸³ ihm, d. h. doch wohl: vor ihrem Geliebten, Glück - שלום - gefunden⁸⁴ (8,10). Wirkliche Liebe kommt ohne materielle oder finanzielle Machenschaften aus, womit jedenfalls eine Brücke zu 8,7 geschlagen ist.

⁷⁸ Zur Abgrenzung eines Abschnittes 8,1-4 vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 177ff.; Ringgren, ATD 16/2, 286; auch Müller, ATD 16/2, 80f.

⁷⁹ 8,4b wird von vielen Exegeten gleich übersetzt bzw. verstanden wie 2,7b; 3,5b (vgl. Keel, ZBK.AT 18, 242.89.113; Murphy, Hermeneia, 180.130.144; Müller, ATD 16/2, 80.26.34; Rudolph, KAT XVII 1-3, 178.130.137), was an sich nicht unmöglich ist (zu 8,4b im Sinn einer Negation vgl. Ges-K²⁸, § 137b, Anm. 1; HAL s.v. מָד, C.; Rudolph, a. a. O. 178). Daß 8,4 aber nicht nur eine stilistische Variation gegenüber 2,7 und 3,5 zeigt, sondern sich die Bedeutung verschiebt, legt das Fehlen von באילות השרה (2,7a; 3,5a) in 8,4 nahe. Zu dieser Verkürzung in 8,4, die der Beschwörung deutlich an Gewicht nimmt, paßt nun die ohnehin wahrscheinlichere Übersetzung von מָד als "warum" (vgl. HAL s.v. מָד, B., und besonders Heinevetter, Komm nun, 154.163) gut, weil damit gegenüber 2,7; 3,5 ebenfalls eine sachliche Zurücknahme angezeigt ist. Dieses Verständnis von 2,7 drängt sich umso mehr auf, als es sich eben nahtlos in den Kontext fügt.

⁸⁰ Vgl. Elliott, Literary Unity, 191; ihr gemäß - vgl. ebd. + Anm. 307 - korrespondieren מָדָרַב und שָׂרָה in Jos 8,24; Jes 43,20; Ez 29,5; Joel 1,19.20; 2,22. - Wenn in Hld 8,5; 7,12 מָדָרַב und שָׂרָה etwa dieselbe Bedeutung haben, bereitet auch die Verbindung מָדָרַב/מָדָרַב in 8,5 keine Probleme (vgl. Müller, ATD 16/2, 81), findet sich in Joel 1,12 doch תַּפּוּחַ unter הַשֵּׂרֵה עֵצֵי.

⁸¹ Immerhin begegnet 8,6 in שְׂלֵהֶבְתִּי die einzige Nennung von Jah(we) (oder auch Gott überhaupt) in Hld; allerdings ist schwierig zu sagen, inwiefern הִי - einfach die Funktion der Superlativbildung hat ("gewaltige Flamme", vgl. Gerleman, BK XVIII, 216f.; Keel, ZBK.AT 18, 245.250) oder ob wirklich an eine "Jah-Flamme" (= Blitz?; vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 179ff.; auch Müller, ATD 16/2, 84f.) zu denken ist.

⁸² Zur auch inhaltlichen Parallelität von V.9a und V.9b und zur Interpretation von וְחוּמָהּ und וְרֵלַת vgl. Keel, ZBK.AT 18, 252f.

⁸³ Vgl. Gerleman, BK XVIII, 219.221; Ringgren, ATD 16/2, 288f.

⁸⁴ Vgl. Gerleman, BK XVIII, 219.221; Ringgren, ATD 16/2, 288f.; Keel, ZBK.AT 18, 251.253) verstanden werden. Der Nahkontext, d.h. die in 8,8f./10 angelegte Kontrastierung, legt aber die erstere Variante nahe; vgl. auch u. IV.

Obschon der Sprecher des nächsten, klar neu einsetzenden Abschnittes 8,11-12 vermutlich der eben genannte Geliebte ist (vgl. 8,12) und obschon Finanzielles auch wieder eine Rolle spielt (vgl. 8,11b.12b, besonders כסף 8,9.11), scheint dieser Aspekt hier weniger stark im Vordergrund zu stehen. Ein besonderes Problem liegt in 8,11f. darin, welche Elemente wie auch bildlich zu verstehen sind⁸⁵. Einmal für sich betrachtet, macht der ganze, strikt aufgebaute Abschnitt auf der wörtlichen Ebene durchaus Sinn: Einen Weinberg hatte Salomo in Baal-Hamon (a); er übergab ihn den Wächtern (bzw. Pächtern) (b), von denen ihm jeder für den Ertrag des Weinberges tausend Silberstücke bringen muß (c). Der Weinberg des Sprechers hingegen, der ihm gehört (a'), liegt vor ihm (b'), und so gönnt er Salomo die tausend und den Wächtern (bzw. Pächtern) die zweihundert (, die diese noch verdienen) (c'). Der Kontext Hld legt es indes nahe, die unterschiedlichen Weinberge (a, a') auch bildlich zu nehmen. Sie stehen wahrscheinlich für den Harem Salomos und für die zum Sprecher gehörende Frau. Entsprechend ist (b) als Übergabe des Harems an die Haremswächter zu interpretieren, während (b') gemäß der Sprecher die zu ihm gehörende Frau unmittelbar bei sich hat. Da (c) und (c') nur bedingt ins Bild passen und wohl einfach darauf zielen, daß der Weinberg/Harem Salomos von großem Wert ist und daß der Sprecher dies dem König und den Wächtern gönnt, dürfte 8,11-12 insgesamt darauf hinauslaufen, daß der Unmittelbarkeit einer "wert-losen" Liebesbeziehung vor der Mittelbarkeit des zwar wertvollen Harems aus der Sicht des Sprechers/Geliebten der Vorrang zu geben ist. Salomo in seinen Liebesbindungen und der Geliebte in seiner Liebesbindung werden also - fast am Schluß von Hld - in ein ganz bestimmtes sachliches Verhältnis zueinander gesetzt.

Bleibt der tatsächliche Schluß 8,13-14; zweifellos nochmals ein eigener Abschnitt, wenn auch über seine Protagonisten mit den vorhergehenden verbunden. Der Geliebte möchte die Stimme der Geliebten hören, die in den Gärten wohnt; die dort lauschenden Gefährten könnten (in seinen Augen) eine Art Konkurrenz darstellen. Die Geliebte kann seinem Wunsch allerdings nur insofern nachkommen, als sie ihn zur Flucht auffordert, womit Hld wenig erfreulich endet.

Soweit die gezwungenermaßen über viele Detailfragen führende Aufbereitung des Textes von Hld. Daß an manchen strittigen Punkten beachtenswerte Gründe auch für andere Entscheidungen sprechen, ist ohne weiteres zuzugestehen. Dieser Spielraum kann den gewonnenen Gesamteindruck aber nicht wesentlich beeinflussen.

IV

Der Durchgang durch den Text von Hld hat - u. a. - gezeigt, daß sich Hld insgesamt auf die Bereiche des Königs und des Hirten konzentriert. Genauer beziehen sich die einzelnen Abschnitte oder Partien mit größerer und, in wenigen Fällen, kleinerer Wahrscheinlichkeit entweder auf den König, also Salomo, und die (nachmalige) Königin (in der Folge einfach "Königin"; vgl. 1,2-4; 1,9-12; 3,6-5,1; 6,4-7,10; auch 8,11-12) oder auf die dunkel gebrannte Frau (in der Folge einfach "Frau") und ihren geliebten Hirten (1,5-8; 1,13-3,5; 5,2-6,3; 7,11-8,14); in beiden Fällen spielen noch weitere Personen eine Rolle (z. B. die übrigen Haremsfrauen, die Mutter des Königs, bzw. die Brüder und die Mutter der Frau). Die Bereiche gehen, wie oben in II angenommen, tatsächlich nicht durcheinander, wenn es auch Berührungspunkte gibt, die für die Verhältnisbestimmung zwischen den Bereichen von Gewicht sind (s. u. V). Ins Auge springt 8,11-12, wo Salomo und Hirt je in ihrem Liebesverhältnis gegeneinander abgewogen werden. An Personen sind diesbezüglich insbesondere die Töchter Jerusalems zu nennen, die 3,10 gemäß zum Kreis des Königs gehören, womöglich sogar mit den עלמות (1,3; 6,8) vom königlichen Hof identisch sind⁸⁶, die aber an bestimmten, größtenteils auffallenden Stellen (1,5f.; 2,(5?);7; 3,5; 5,8.10-16; 6,2f.; 8,4) von

⁸⁵ Vgl. zum Inhalt von 8,11f. Keel, ZBK. AT 18, 253ff.

⁸⁶ Der Trias מלכות, פליגוש, עלמות, in 6,8 entspricht die Trias מלכות, פליגוש, עלמות in 6,9, woraus sich eine Gleichsetzung der עלמות mit den בנות und damit vielleicht eben mit den בנות ירושלים in Hld ergibt; vgl. Müller, ATD 16/2, 65.67.

bezug zum vorderen Rahmen geben⁹⁴. Daß schließlich 8,13-14, der nicht auf der Metaebene situierte Schluß der Szenenfolge Frau/Hirt, nach dem hinteren Rahmen steht, könnte einen literarkritischen Entscheid nahelegen. Dem ist entgegenzuhalten, daß der Abschnitt an seinem Ort guten Sinn macht: Wenn nach 8,8-10 und v. a. 8,11-12 doch noch Hoffnung für die Liebesbindung von Frau und Hirt aufgekommen sein sollte - mit 8,13-14 wird sie obsolet, gerade weil hier einfach die Szenenfolge, genau auf ihrer bisher gebotenen Linie, unbeirrt zu ihrem bitteren Ende geführt ist.

Nun noch kurz zu dieser Szenenfolge selbst. Steht in der Folge König/Königin deren Hochzeit im Zentrum, so in der Folge der aus der Stadt stammenden Frau (vgl. 3,2-4, eventuell 5,2-7) und des vom Land stammenden Hirten (vgl. v. a. 8,5) der Sachverhalt, daß die Frau ihren Geliebten in das Haus ihrer Mutter bringt (3,4), worin ein sittenwidriges Verhalten zu sehen sein dürfte. Die Partien davor zeigen die Bewegung von Frau und Hirt von ländlichem Gebiet in die Stadt, wo das genannte Haus steht. Zuerst geht die treibende Kraft vom Hirt aus (2,4), womöglich gegen die Intention der Frau (1,16ff.), danach von ihr (2,17ff.), obwohl er sie auf das Land zurückbringen möchte (2,10ff.). Schon vor 3,4 ist signalisiert, daß diese Liebesbindung gefährdet ist (2,7; 3,3f.5), danach wird die Gefährdung manifest. Der Geliebte ist kaum mehr zu finden (5,6ff.), von den Stadtwächtern wird die Frau mißhandelt (5,7), und auch ein nochmaliger Gang der Liebenden auf das Land (7,11ff.) kann die Entwicklung nicht mehr aufhalten. Eine Bezeugung ihrer Liebe brächte Verachtung (8,1). Die beiden kehren zusammen vom Land zurück (8,5), dem Geliebten bleibt letzten Endes nur die Flucht (8,14). Auch hier also der Werdegang einer Liebesbeziehung, einer unkonventionellen, wohl sogar anstößigen, einer "freien", sich exponierenden und darum allerdings gefährdeten Liebesbeziehung, die scheitern muß.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, daß die zwei Sachbereiche König/Königin und Frau/Hirt in der Tat je im Sinn einer übergreifenden, planvollen Abfolge (Szenenfolge bzw. gerahmte Szenenfolge) konzipiert sind und also je eine durchgehende Kompositionsstruktur aufweisen⁹⁵. Es ist dies ein starkes Argument dafür, daß auch Hld, wie vorliegend, *insgesamt* nach einer durchgehenden, sinnvollen Abfolge gestaltet sein könnte. Um diese Annahme zu verifizieren, bedarf es nun einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen den zwei Sachbereichen.

V

Daß die Sachbereiche überhaupt in einem Verhältnis zueinander und nicht einfach beziehungslos nebeneinander stehen, ist angesichts dessen, daß sie so ineinander verwoben sind, ohnehin das Nächstliegende. Außerdem bieten sie trotz weitgehender inhaltlicher Abgrenzung Berührungspunkte. Auf 8,11-12, die Töchter Jerusalems und die Stadtwächter haben wir bereits hingewiesen; hinzuzufügen ist, daß König und Hirt sowie Königin und

⁹⁴ S. o. II. 8,11f. und 1,6 sind durch einen vergleichbaren Kontrast geprägt: Dem bewachten Weinberg Salomos (בָּרֵם, נֶשֶׁר) steht der (unbewachte) Weinberg des Hirten gegenüber (בְּרֵמֵי שְׁלֵי לְפָנָי), der Aufgabe der Frau, die Weinberge zu bewachen (נֶשֶׁר) (nur an diesen Stellen im AT), בָּרֵם, der Sachverhalt, daß sie ihren eigenen Weinberg nicht bewacht hat (בְּרֵמֵי שְׁלֵי*) - Zur Verbindung zwischen 8,11f. und dem Rahmen 1,5f.; 8,8-10 vgl. auch den spannungsvollen Bezug 8,11f. שלמה/1,5 שלמה (MT); 8,10 שלום.

⁹⁵ Obwohl in der Literatur auf vergleichbar umschriebene Sachbereiche oft Bezug genommen wird, wurde m. W. so noch nicht versucht, durchgehende Sachprofile der einzelnen Bereiche herauszuarbeiten.

Frau z. T. gleich benannt werden⁹⁶, und daß die zwei Bereiche auch sonst Parallelen aufweisen⁹⁷. Wie aber ist nun dieses Verhältnis zu beschreiben? Wir beginnen mit einer Grundbeobachtung eher formaler Art.

Die Szenenfolge mit König und Königin setzt zuerst ein (1,2), sie verläuft einigermaßen geradlinig und geschlossen, und ihr männlicher Hauptprotagonist Salomo ist der (bis jetzt noch nicht in die Überlegungen einbezogenen) Überschrift 1,1 gemäß derjenige, von dem - ganz - Hld stammt⁹⁸. Diese Szenenfolge erscheint im Wechselspiel der beiden Sachbereiche so als die Grundlinie, von der sich die zweite Linie abhebt, wie diese auch selbst unschwer zu erkennen gibt. Die Linie mit Frau und Hirt setzt später ein (1,5) und zeigt mit ihrem Rahmen und den weiteren an die Töchter Jerusalems gerichteten Aussagen auf der Metaebene ihr Abgehobensein von der Grundlinie geradezu an; womöglich weist auch ihr im Kontrast zur geschlosseneren Grundlinie komplexere Verlauf in dieselbe Richtung.

Die zwei Sachlinien üben im Gesamtgefüge von Hld also eine unterschiedliche Funktion aus, sie besitzen, wie ebenfalls schon deutlich wurde, auch einen unterschiedlichen, jedenfalls nicht einfach parallel verlaufenden Inhalt. Trotzdem aber scheinen sie in ihrem Ablauf koordiniert zu sein, was am besten in einer Graphik zum Ausdruck kommt.

⁹⁶ רדד ("Geliebter") ist mit einer Ausnahme durchwegs der Hirt; nur gerade 4,16b, kaum zufällig im innigsten Moment, wo die Königin den König in seinen Garten, zur Brautnacht einlädt, heißt auch der König רדד. die verschiedenen Lesevorschlüsse bei Pope, AncB, 639. Wir lesen mit Keel, ZBK.AT 18, 221.230.232 - bei Änderung nur eines Vokals - רדד ("meine Liebkosungen"). Umgekehrt wird nicht nur die Königin חמור ("Schwester") genannt (so in 4,9-5,1), sondern in 5,2 (abgesehen von 8,8: leibliche Schwester) bekommt auch die Frau diese, intensive Zusammengehörigkeit ausdrückende Benennung - in der Szenenfolge Frau/Hirt also praktisch unmittelbar nach 3,4 (Frau und Hirt im Haus ihrer Mutter)! רעיה ("Freundin") verteilt sich etwa zu gleichen Stücken auf Königin (1,9; 4,1.7; 6,4) und Frau (1,15; 2,2.10.13; 5,2); vgl. auch etwa יונת (תמח) 2,14; 5,2/6,9. Der Sachverhalt, daß sich die Benennungen z. T. nicht auf die beiden Sachbereiche bzw. Szenenfolgen verteilen lassen, spricht nicht gegen die beiden Sachbereiche bzw. Szenenfolgen, zeigt aber, daß sich die Benennungen nur begrenzt als Kriterium für Komposition und Aufbau von Hld eignen.

⁹⁷ Wir nennen hier einige Beispiele, ohne weiter darauf einzugehen; vgl. 1,4 הביאני חדר, 2/4, בית, הביאני 3,4 רעה/הרועים. 2,16f./4,5f. הנהך יפה רעיתי הנהך יפה עיניך יונים 1,15/4,1; בית (אמי), אביאך 8,2; חדר, בית (אמי), הביאני הדעה/הרועים 7/13; לדאות פדחה הנפן הנצו הרמים 6,11; מי זאת עלה מן המדבר 3,6/8,5; בשושנים עד שיפח היום ונסו הצללים נאה, נאה 6,4; 4,3; 2,14/1,10; 1,5; נשק 1,2/8,1; גיאה אם פדחה הנפן (...) הנצו הרמים נאה, נאה 6,4; 4,3; 2,14/1,10; 1,5; נשק 1,2/8,1; גיאה אם פדחה הנפן (...)

⁹⁸ Die Forschung ist sich an sich darin einig, daß 1,1 ל in לשלמל als ל auctoris zu verstehen ist, vgl. etwa Hitzig, KeH 16, 15; Rudolph, KAT XVII, 121; Ringgren, ATD 16/2, 257; Krinetzki, Kommentar, BET 16, 11; Keel, ZBK.AT 18, 47f.; Heinevetter, Komm nun, 68; Müller, ATD 16/2, 11. (Prv 30,1; 31,1 (; 25,1) zeigen, daß eine Salomo zugeschriebene Spruchsammlung (Prv 1,1) aus der Sicht ihrer Redaktoren/Verfasserschaft nicht in ihrer Gesamtheit von Salomo stammen muß. Da es zu Prv 30,1; 31,1 (; 25,1) aber in Hld keine Entsprechung gibt, ist davon auszugehen, daß Hld als insgesamt von Salomo stammend verstanden werden soll.) - Als Relativpartikel steht in Hld durchwegs ך, nur in der Überschrift אשר, woraus häufig auf eine redaktionelle, sekundäre Überschrift geschlossen wird, vgl. Rudolph, ebd.; Ringgren, ebd.; Krinetzki, a. a. O. 234 Anm. 1; auch Müller, ebd. Zwingend ist das allerdings nicht (vgl. Gerleman, BK XVIII, 93). Es ist gut vorstellbar, daß derselbe Redaktor/Verfasser, der die Partikel ך enthaltende Partien plazierte oder verfaßt hat, auch für die Überschrift verantwortlich ist: sei es, daß er dem poetischen Buch bewusst eine Prosaüberschrift voranstellen wollte, sei es, daß ihn stilistische Gründe zu אשׁר in 1,1 bewegen haben (vgl. Heinevetter, a. a. O. 70), sei es - besonders zu bedenken -, daß er sich an im weiteren Sinn vergleichbaren Buchüberschriften orientierte (vgl. Jes 1,1; Hab 1,1; Hos 1,1; Joel 1,1; Mi 1,1; Zeph 1,1) und darum in 1,1 אשׁר verwendete.

1,2-4	Liebesbindung initiiert, mehr gewünscht
1,5-6	Rahmen
1,7-8	Liebesbindung initiiert, mehr gewünscht
1,9-12	Essen und Trinken beieinander
1,13-2,7	Essen und Trinken beieinander
2,8-3,5	Frau und Hirt: "Nicht-Hochzeit"(?)
3,6-4,11	König will zur Königin
4,12-5,1	König und Königin: Brautnacht
5,2-6,3	Hirt will zur Frau, große Schwierigkeiten
6,4-7,10	Königin nimmt König gefangen
7,11-8,7	Liebesbindung von Frau und Hirt geht zu Ende
8,8-10	Rahmen
8,11-12	Vergleich: Fazit
8,13-14	Ende der Liebesbindung von Frau und Hirt

Durch ganz Hld hindurch dürften je Abschnitte aus beiden Sachlinien Abschnitgruppen bilden. Die Gruppen werden zuerst (1,2-2,7) durch vergleichbare, gegen/am Schluß (6,4-8,7/14) durch konträre Aussagen zusammengehalten, wobei die Mittelpartie (2,8-6,3) als eine Art Übergang fungiert. Die Sachlinien beginnen vergleichbar, entwickeln sich in der Mitte auseinander, um sehr unterschiedlich zu enden. Es dürften also nicht nur die einzelnen Sachlinien in Etappen untergliedert, rhythmisiert sein, sondern auch Hld insgesamt. Nicht zuletzt lassen sich mit Hilfe der Gruppierung auch weitere inklusionsartige Bögen in Hld erkennen ((fast) nur diejenigen im Mittelteil verbinden indes Abschnitte aus verschiedenen Sachbereichen miteinander)⁹⁹, was den inneren sachlichen und wohl auch literarischen Zusammenhalt von Hld noch erhöht¹⁰⁰.

Daß der Verlauf der beiden Sachlinien, der Grundlinie mit König und Königin und der davon abgehobenen Linie mit Frau und Hirt, bestimmte Entsprechungen zeigt, ist kein Zufall und läßt die Frage aufkommen, ob die Sachlinien auch in einem engeren sachlichen Konnex stehen. Es mag sich allerdings der Eindruck einstellen, diese Frage fände wenig An-

⁹⁹ Auf den Rahmen 1,5f./8,8-10 sind wir bereits eingegangen, ebenso auf 1,5f./8,11f. Die Verbindungen 2,8-3,5/4,12-5,1 und 3,6-4,11/5,2-6,3 werden aus der Graphik hinreichend deutlich. Die übrigen Bögen sind folgendermaßen zu kennzeichnen: 1,2-4/8,11-12: je Harem; 1,7-8/8,13-14: je Konstellation "Frau, Hirt, Gefährten"; ?1,9-12/6,4-7,10: die Königin betört den König und nimmt ihn schließlich gefangen; 1,13-2,7/7,11-8,7: je Bewegung von Frau und Hirt vom Land ("Haus" im Freien) wohl in urbanes Gebiet; vgl. auch 2,6/8,3.

¹⁰⁰ Die hier beobachteten inklusionsartigen Bögen erinnern an die Strukturmodelle von Exum (ZAW 85) und Elliott (Literary Unity), auch von Shea (ZAW 92) und Dorsey (JSOT 46). Ganz abgesehen von zahlreichen Unterschieden in der Abgrenzung und der Zuordnung von Abschnitten, schreiben wir den inklusionsartigen Bögen nicht eine so grundsätzliche Funktion in Bezug auf die Einheitlichkeit von Hld zu, wie es die genannten Forscher mit ihren Strukturmodellen tun. Wichtiger erscheint uns die Hld bestimmende Sachabfolge.

halt. So treten etwa die Hauptprotagonisten trotz der festgestellten Koordination der zwei Linien, abgesehen von 8,11-12, nirgendwo in direkten gegenseitigen Kontakt. Diesen Sachverhalt mit dem Phänomen der Travestie zu erklären, schöpft jedenfalls die Möglichkeiten des Textes nicht aus. Zur Travestie gehört ja, daß unvermittelt (wenn auch nicht ohne Regeln) von einem Bereich in einen anderen gewechselt werden kann. Ohne Vermittlung sind die zwei Linien, wie schon gesehen, aber nicht.

Vergegenwärtigen wir uns das Sachprofil der Linien. Die Linie König/Königin bietet den Werdegang einer Liebesbindung, die nicht erschüttert oder gefährdet wird. Der König weiß sich im Gegenteil nach außen selbst zu schützen (3,7f., vgl. 4,4 (; 7,1); 7,5), auf seiner Seite liegt die Macht (, obwohl er selbst der Königin erliegt!). Anzunehmen oder sogar selbstverständlich ist, daß sich die Szenen dieser Beziehung (v. a.) in städtischen Verhältnissen, wahrscheinlich in Jerusalem/Zion, abspielen (vgl. 3,10 (; 1,5; 2,7; 3,5; 5,8.16; 8,4); 3,11, auch 6,4). Anders die Linie Frau/Hirt: Sie zeigt den Werdegang einer Liebesbindung, die sich in ländlichem Gebiet und in der Stadt, doch wohl Jerusalem (vgl. besonders 5,8.16), vollzieht. Vermutlich beginnt sie in ländlichem Gebiet (1,6), wo sie auch unbeschwert genossen wird (1,7f.13-2,3) und wo dann wieder Trost gesucht (oder Rettung erhofft?) wird (7,12ff.). Trost (oder Rettung) deshalb, weil die Liebenden inzwischen in die Stadt gelangt sind (2,4-7(?); 2,8-3,5; 5,2-6,1/3), wo ihre Beziehung gefährdet ist (2,7; 3,3f.5) und die Frau sogar mißhandelt wird (5,7), und woraus schließlich auch das Ende der Beziehung resultiert (8,1ff.; 8,13f.). Da eine Bedrohung von den Töchtern Jerusalems ausgeht - von denen Frau (und Hirt) auch Hilfe/Unterstützung erwarten - und die Mißhandlung von den Stadtwächtern begangen wird, kommt der Druck auf Frau und Hirt offensichtlich aus dem Umkreis des Königs. Weshalb wird Druck ausgeübt? Vielleicht darum, weil Frau und Hirt sich in ihrer Liebe Freiheiten erlauben, die insbesondere in städtischen Verhältnissen auf Schwierigkeiten stoßen: Nachdem die Frau sich dem Diktat ihrer Brüder entwunden hat (1,6, vgl. 8,8-10), pflegt sie eine Liebesbeziehung, wahrscheinlich ohne daß eine Heirat stattfindet. Womöglich ist der Besuch eines Weinhauses auch schon an sich delikats (2,4-6,7); daß die Frau den Hirt in das Haus ihrer Mutter bringt, ist schwerlich noch opportun (3,4.5), wie auch 8,1-3,4 nahezuzeigen scheint¹⁰¹. Während also die Liebesbeziehung von König und Königin, wenn auch mit markanten inneren Verschiebungen, in städtischem Milieu ihren geschützten Gang geht, wird die Liebesbeziehung von Frau und Hirt in städtischen, (in spezieller Weise) vom Einfluß des Königs geprägten Verhältnissen aufgrund eigenen Verhaltens beeinträchtigt und schließlich aufgegeben.

Es läßt sich also durchaus etwas aussagen über das Sachverhältnis zwischen der Linie König/Königin und der Linie Frau/Hirt. Allerdings ist zu betonen, daß der Text dafür zwar hinreichende Anstöße bietet, daß aber doch einiges zu erschließen ist. Trotz Verbindungen verbleiben die zwei Linien in einer gewissen Schwebelage nebeneinander. Diese relative Offenheit zeigt sich auch darin, wie die beiden Weisen des Liebens und Lebens - von der Ver-

¹⁰¹ Aus 8,1f. ergibt sich, daß die Frau Verachtung auf sich ziehen würde, wenn sie den Hirt, den man offensichtlich nicht für einen leiblichen Bruder von ihr hält, ins Haus ihrer Mutter brächte. Davon läßt sich wohl zurückschließen, daß es ihr Verachtung eingetragen hat, daß sie ihn 3,4 tatsächlich ins Haus der Mutter geführt hat (vgl. auch seine Anrede der Frau als Schwester in 5,2, die sie natürlich nicht als leibliche Geschwister ausweist). Kaum zu bestimmen bleibt in diesem Kontext allerdings die Rolle der Mutter in 8,1f. (und 3,4), vgl. besonders תלמודי in 8,2.

fasserschaft - beurteilt, bewertet werden. Einerseits lassen der Vergleich in 8,11f. und auch die Aussagen über die Größe der Liebe (mit der einen Nennung von ״) in 8,6f. ein Wohlwollen für die Liebesbeziehung von Frau und Hirt erkennen (dies aber, wie zu beachten ist, aus dem Mund von Hirt und Frau). Andererseits wird keine der beiden Linien verurteilt. Weder, wie eben gesehen, diejenige von Frau und Hirt, trotz ihres Verlaufes, noch aber auch diejenige von König und Königin (vgl. auch die Überschrift)¹⁰². Beide Linien haben ihre Vorteile, beide Linien haben ihren Preis.

Bevor wir versuchen, die Bedeutung dieser Konstellation im Kontext der historischen Einordnung von Hld zu erhellen, soll auch im Hinblick darauf hier noch ein letzter, Hld weiter profilierender Sachaspekt zur Sprache kommen. Wenn wir bis jetzt bei der Erklärung von Hld über den vorliegenden Text von Hld hinausgeblickt haben, dann vornehmlich unter traditions-geschichtlicher Perspektive. In der Forschung wurde indes durchaus vermerkt, daß in Hld auch Stellen aus anderen Büchern des AT anklingen¹⁰³; dies ist in der Tat der Fall, deutliche Anklänge begegnen in Hld allerdings nicht sehr häufig¹⁰⁴.

Die mehrmalige explizite Nennung des Namens Salomos im "Lied der Lieder Salomos" (1,1.5; 3,7.9.11; 8,11.12 (vgl. 1,7בַּמִּית), prominent im Rahmen einer Szenenfolge, in der Salomo von der Königin verzaubert und schließlich gefangen genommen wird (vgl. 4,9 לִבָּב; 7,6, auch 6,8f. Harem), legt es nahe, Hld bzw. diese Szenenfolge mit der Salomo-Passage in 1Kön 1ff. zu vergleichen: Nicht nur werden 1Kön 5,12 Salomo 1005 Lieder zugeschrieben und scheitert er 1Kön 11,1ff. an den (ausländischen) Frauen seines Harems bzw. ihren Göttern (vgl. 1Kön 11,2.3.4.9 (נָשָׂה לִבָּב)), Besonders interessant ist 1Kön 3,1; 11,1, auch 7,8; 9,16.24, wonach Salomo eine ägyptische Pharaonentochter heiratet und sich damit mit dem ägyptischen Herrscherhaus verschwägert. In Hld 1,9, einer der Szenenfolge König/Königin zugewiesenen Stelle, wird die Frau beim König ja mit einer Stute bei den Wagen des Pharaos verglichen, was eine Identifizierung der Königin in Hld mit der ägyptischen Frau Salomos in 1Kön erwägenswert erscheinen läßt (vgl. eventuell auch Hld 1,9/1Kön 10,28f.). Daß Hld tatsächlich die Geschichte Salomos von 1Kön vor Augen hat, wird erhärtet durch den auffälligen, schwierig zu deutenden Vergleich der Königin mit dem Städtepaar Tirza und Jerusalem in Hld 6,4¹⁰⁵. Tirza ist die Residenzstadt des Nordreiches von Jerobeam I. bis Omri¹⁰⁶ und steht mit und neben Jerusalem also für das geteilte davidisch-salomonische Reich nach Salomo. Wenn nun 1Kön 11,11-13 die Reichsteilung als Folge des Scheitern Salomos an den Göttern seiner Frauen bezeichnet, so spielt der Vergleich der Königin mit Tirza und Jerusalem in Hld 6,4 - gerade zu Beginn des Großabschnittes, in dem sie Salomo erschreckend erscheint (6,4.10), ihn gefangen nimmt (7,6) und in dem explizit von seinem Harem die Rede ist (6,8f.) - auf nichts anderes an als auf diese Reichsteilung¹⁰⁷!

¹⁰² Selbst wenn in 8,7b an Salomo gedacht wäre - sein Name ist nicht genannt und die Aussage ergeht aus dem Mund der Frau.

¹⁰³ Einzelne Stellen werden oft erwähnt; etwas ausführlicher gehen Heinevetter, Komm nun, 81f. (mit Bezug auf Delitzsch) und besonders Goulder, Song, 82ff. auf die Thematik ein.

¹⁰⁴ Wir beschränken uns hier auf einige Hinweise, wagen aber zu bezweifeln, daß bei gründlicherer Untersuchung noch wesentlich anderes zu erwarten wäre.

¹⁰⁵ Wenn die Waffen nicht überhaupt gestreckt werden, erweisen sich die Deutungen als gewunden und unwahrscheinlich; vgl. z. B. Rudolph, KAT XVII 1-3, 163; Gerleman, BK XVIII, 182; Keel, ZBK.AT 18, 200f.; H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976), 37; ders., ATD 16/2, 64f. In die selbe Richtung weist der Sachverhalt, "daß kein einziger der alten Übersetzer den Eigennamen (sc. Tirza) anerkennt" (Rudolph, a. a. O. 162).

¹⁰⁶ Vgl. 1Kön 14,17; 15,21.33; 16,6.8f.15.17.23.

¹⁰⁷ In der Literatur wird fast durchwegs festgestellt, daß die Vokalisierung von השולמית 7,1 mit derjenigen von Abisag, der Sunamitin השולמית נמיט (vgl. 1Kön 1,3.15; 2,17.21.22 (s. auch 2Kön 4,12.25.36)), übereinstimmt. Falls השולמית nicht nur als 'Salomonin' zu verstehen (s. o. III), sondern damit auch noch auf Abisag von Sunem angespielt wäre, läge ein weiterer Anklang an die Geschichte Salomos in 1Kön vor. Ob bei der Erwähnung der Mutter Salomos Hld 3,11 speziell an die Batscha von 1Kön 1,11-31 (; 2,13-25) gedacht ist, wäre zu überlegen.

In der Szenenfolge Frau/Hirt bezieht sich Hld 7,11 mit dem Verlangen (חשקה) des Hirten nach der Frau (in gewisser Verschiebung des Verhältnisses) deutlich auf Gen 3,16, womit genau an sachgemäßer Stelle der Szenenfolge signalisiert ist, daß es mit dem paradiesischen Zustand nun ein Ende hat¹⁰⁸. Angesichts von Hld 7,11/Gen 3,16 ist weiter zu überlegen, ob bei der Verbringung des Hirten durch die Frau in das Haus ihrer Mutter Hld 3,4 nicht an Gen 2,24 - der Mann hängt (nach dem Verlassen der Eltern) seiner Frau an - zu denken ist¹⁰⁹ und bei den (baumbestandenen) Gärten - in beiden Szenenfolgen? - möglicherweise auch an den Paradiesgarten von Gen 2f.¹¹⁰

Eine Reihe weiterer Textpartien - Gen 30ff.; 37ff.; Jes 5 mit 7; eventuell 2Sam 13; Hos 13f. + Joel 1 - dürfte jedenfalls zum größten Teil in beiden Szenenfolgen im Blick zu sein¹¹¹. Wir vermuten, daß in Hld in diesen Fällen v. a. Texte rezipiert werden, die durch pikante Aussagen auffallen (bei Gen 30ff. vgl. 30,14, bei Gen 37ff. vgl. Gen 38). Dabei scheint die Verfasserschaft von Hld aus diesen Partien allerdings nicht gezielt bestimmte Elemente herauszugreifen, um sie an ausgewählten Stellen in Hld zu plazieren, sondern man gewinnt den Eindruck, als lasse sie aus ihrer Kenntnis dieser Partien entsprechende Motive und Terminologie bei der Gestaltung von Hld eher allgemein einfließen.

Die Szenenfolge Salomo/Königin samt Überschrift orientiert sich einigermaßen locker an 1Kön 3ff., ohne daß literarische Bezugnahmen anzunehmen wären. Salomo verfällt (unter seinen Frauen) der Pharaonentochter, was zur Andeutung der Reichsteilung führt. Gegenüber 1Kön 1ff. fällt die Hervorhebung der einen - ägyptischen - Königin auf, sowie der Sachverhalt, daß auf das Bedenkliche in Salomos Tun (praktisch) nicht angespielt wird. Im Vordergrund steht der Genuß der Liebe, wie auch die eng an das Textcorpus gebundene Überschrift deutlich macht, der gemäß die Geschichte Salomos und seiner Frau(en) das schönste seiner Lieder prägt¹¹². Dem vermutlich ebensowenig als literarische Bezugnahme zu verstehenden Blick auf Gen 2f. zufolge ist die Liebesbindung von Frau und Hirt als - zu Ende gehender/gegangener - paradiesischer Zustand zu verstehen; u. U. ist auch die Liebesbindung von Salomo und Königin (Garten) mit dem Paradies zu verbinden. Weitere ausgewählte Partien des AT scheinen der Verfasserschaft von Hld v. a. als Spender für Motive und Terminologie gedient zu haben.

Betreffs des Verhältnisses der beiden Szenenfolgen in Hld ist zu fragen, ob sich mit der Orientierung an der klassischen Geschichte Salomos, am geschichtlichen Salomo nicht auch eine Verbindung zwischen dem Hirt der ländlich geprägten Szenenfolge von Hld und der Väter Israels als geschichtlicher Größe nahelegt. Ob also in Hld neben dem König Salomo der Hirt, der, wie auch die Frau, nicht an eine bestimmte Figur im AT rückgebunden zu sein scheint, gleichsam als Exponent der Väter agiert. Zielt Hld also auch darauf, daß sich der

¹⁰⁸ Anders etwa Keel, ZBK.AT 18, 232f.; Müller, ATD 16/2, 77, auch Murphy, Hermeneia, 187; Snaith, NCBC, 110f.

¹⁰⁹ Vgl. Müller, ATD 16/2, 35 + Anm. 96.

¹¹⁰ Vgl. F. Landy, Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs, BiLiSe 7, Sheffield 1983, 183ff. und im Anschluß daran Heinevetter, Komm nun, 129 + Anm. 93; 183ff.

¹¹¹ Zu den Übereinstimmungen vgl. im einzelnen Goulder, Song, 82ff.; auch Heinevetter, Komm nun, 81f. S. darüber hinaus zu 2Sam 13: חסר 2Sam 13 passim/Hld 7,8,9, vgl. Gen 38; יסיה 2Sam 13,1/Hld passim; אהב 2Sam 13,1.4.15; חלה 2Sam 13,2(.5.6)/אהבה/Hld 2,5; 5,8; משכב 2Sam 13,5/Hld 3,1; II ללב 2Sam 13,6.8/לב Hld 4,9; je Thematik "Schwester - Bruder".

¹¹² (Auch) die Orientierung von Hld an 1Kön 3ff. legt ein Verständnis der Überschrift nahe, wonach sich אשך nur auf השירים bezieht ("das Lied der Lieder, die von Salomo stammen", vgl. 1Kön 5,12) und nicht auf שיר השירים ("das Lied der Lieder, das von Salomo stammt"); vgl. dazu Rudolph, KAT XVII 1-3, 121. - Daß das schönste der 1Kön 5,12 erwähnten Lieder Salomos nach Hld die Geschichte Salomos in Entsprechung zu 1Kön 3ff. enthält, dürfte die Verfasserschaft von Hld schwerlich beachtet haben, zumal sich eine literarische Bezugnahme auf 1Kön nicht nahelegt.

Exponent der Väter, mit Frau, in den Wirkungskreis des Königs geraten nicht (mehr) behaupten kann?

VI

Für die Frage der historischen Lokalisierung von Hld konzentrieren wir uns auf die vorliegende Textgestalt, hinter die zurückzugehen wir im Rahmen unserer Problem-erörterung bislang nicht gezwungen waren (ungeachtet dessen, daß mit Vorstufen hinter der Endgestalt von Hld durchaus zu rechnen ist)¹¹³. Grundlegend erscheint der Sachverhalt, daß das o. III-V herausgearbeitete markante Profil von Hld der Liebesdichtung hier eine ganz spezifische inhaltliche Ausrichtung gibt, so daß eine zeitgeschichtliche Bindung zu vermuten ist. In der Tat läßt die Konstellation, daß der König (Salomo) einer wohl ägyptischen Frau erliegt und das auch ländlich geprägte Liebespaar Hirt/Frau in der im Wirkungskreis des Königs liegenden Stadt zerbricht, an das 3. Jh. v.Chr. denken: an die - relativ friedliche - Zeit der ptolemäischen Hegemonie in Palästina, in der das ptolemäische Wirtschaftssystem und die unaufhaltsam eindringende ptolemäisch-hellenistische Kultur das Gebiet nachhaltig prägten - günstig aufgenommen eher in städtischen Kreisen (Jerusalem), schwerlich indes im Landvolk, das durch die Steuern stark belastet wurde und den kulturellen Einflüssen mehr Skepsis entgegengebracht haben dürfte¹¹⁴.

Ob Hld allein über die Frage nach zeitgeschichtlicher Veranlassung seines Sachprofils mit hinreichender Wahrscheinlichkeit im 3. Jh. v.Chr. zu datieren ist, ist allerdings unsicher. Es können aber einige davon unabhängige, in der Forschung öfters genannte Indizien aufge-

¹¹³ Gerade die Konzentration auf den Endtext bei der historischen Einordnung von Hld verlangt wenigstens eine kurze Stellungnahme zur Genese von Hld. 1) Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen, daß Hld von einem Verfasser in einem Zug ohne mündliche oder schriftliche Vorgaben niedergeschrieben wurde. Für solche Vorgaben sprechen (sachliche) Spannungen und Verschiebungen zwischen den Abschnitten von Hld; so ist etwa die Sperrigkeit älterer schriftlicher Einheiten hinter 6,4-7,10 noch gut zu erkennen. 2) Hld zeigt mit seiner Struktur (vgl. besonders auch die zahlreichen inneren Verklammerungen) und seinem Sachprofil u. E. aber einen Grad der Einheitlichkeit, der auf *einen* Redaktor (im vorliegenden Beitrag "Verfasserschaft" genannt) schließen läßt, der aus ihm vorgegebenem mündlichem und schriftlichem Gut den vorliegenden Text von Hld gestaltet hat. 3) Zurückhaltung ist geboten bei der Bestimmung des Anteils dieses Redaktors (s. schon o. I zu Heinevetter). Man kann aufgrund der Kohärenz von Hld aber davon ausgehen, daß er nicht nur Vorgegebenes gesammelt und zusammengestellt hat, sondern daß er im Hinblick auf ein Textganzes von Hld auch maßgeblich in ihm Vorgegebenes eingegriffen und selbst eigene Partien verfaßt hat.

¹¹⁴ Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen 1973², passim; ders., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, SBS 76, Stuttgart 1976, 35ff.152ff., besonders 165 zu Verbindungen zwischen Salomo und griechischer Kultur (Eupolemos; Laitos und Menander), auch ders., Judentum und Hellenismus, 172ff.; P. Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart, Neukirchen-Vluyn 1983, 31ff.; H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba, GAT 4/2, Göttingen 1986, 442ff.; auch G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 57ff. - Es liegt auf der Hand, daß die Differenzierung Stadt (Jerusalem)/Land mit dem damit verbundenen sozialen Gefälle nicht das einzige Kriterium für die Unterscheidung im Umgang mit der ptolemäisch-hellenistischen Zivilisation in Palästina ist (vgl. etwa die kritische Auseinandersetzung mit hellenistischen Einflüssen in der prophetischen Literatur). Wir können uns für unsere Zwecke hier aber darauf beschränken.

führt werden, die eine Datierung in hellenistischer Zeit stützen und gegenüber Ansetzungen in der frühen oder mittleren Königszeit¹¹⁵ plausibler erscheinen lassen.

Insbesondere Müller und Heinevetter (mit Bezug auf Graetz) haben in neuerer Zeit mit Nachdruck hingewiesen auf den lexikalischen Befund von Hld - Verwendung der Relativpartikel ψ , Aramaismen, ein persisches (סרדס 4,13) und ein griechisches (Πισθη 3,9) Lehnwort -, auf der hellenistischen Zeit zuzuordnende Realien - Prachtsänfte (3,6ff.), Bräutigamsbekränzung (3,11), patrouillierende Stadtpolizei (3,3f.; 5,7), eventuell liegende Tafelrunde (1,12) -, auf die Nähe zu Koh, dessen Datierung in hellenistische Zeit als Konsens der Forschung gilt, auf Berührungen mit der Bukolik (Theokrit), auf die gelockerte Sexualmoral, die Hld, trotz Spannungen gerade auf diesem Feld, durchzieht; dementsprechend datieren sie - und weitere Forscher - die Sammlung von Hld in hellenistischer Zeit, im 3. Jh. v.Chr.¹¹⁶. Natürlich sieht auch ein Forscher wie Keel, der in seinem Hld-Kommentar für eine Datierung der Sammlung zwischen dem 8. und dem 6. Jh. v.Chr. eintritt, daß bestimmte Elemente in eine jüngere Zeit weisen, und er schließt deshalb keineswegs aus, "daß einzelne Wörter, Verse oder gar Lieder (z. B. 3,9-10d) noch zu einem späteren Zeitpunkt Eingang in die Sammlung gefunden haben"¹¹⁷. Läßt man sich bei der Wahrnehmung solcher junger Elemente in Hld aber nicht von einem Minimalismus leiten und gesteht man Hld eine einigermaßen flächendeckende Struktur zu, die nur eine begrenzte Anzahl jüngerer Einschübe - dafür aber problemlos ältere Vorgaben - zuläßt, dann wird man einer Spätdatierung von Hld in hellenistischer Zeit schwerlich ausweichen können. Was die von Keel u. a. zurecht erkannte Nähe von Hld zur altägyptischen Liebesliteratur (neben wenig ausgeprägten Verbindungen zum vorderasiatischen Raum) betrifft, so mag diese zu einem kleineren Teil ältere, der hellenistischen Verfasserschaft bereits vorliegende Partien beeinflusst haben. Zum größeren Teil wird der bereits genannte Zustrom ptolemäischer Kultur nach Palästina Gelegenheit zur Wahrnehmung altägyptischer Liebesliteratur gegeben haben¹¹⁸.

Es sprechen also gute Gründe für eine Entstehung von Hld in hellenistischer Zeit bzw. im 3. Jh. v.Chr., und wir wenden uns noch einmal der Frage der zeitgeschichtlichen Bindung des Sachprofils von Hld zu und präzisieren die bereits gemachte Andeutung. Der Ablauf der Verbindung zwischen Salomo und seiner Königin ägyptischer Herkunft spiegelt mit der Betörung, Verzauberung und schließlichen Gefangennahme des Königs durch die Königin den Einfluß der ptolemäischen Kultur (gestützt durch Militär und Wirtschaft, vgl. 1,9; 4,4; 6,4.10; (7,1); 7,5 und (8,7b??); 8,11f.?) auf die städtische Oberschicht v. a. in Jerusalem, wo

¹¹⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied, 274.

¹¹⁶ Vgl. Müller, ZThK 73, 32f.37ff.; ders., Neige der althebräischen "Weisheit". Zum Denken Qohälats, ZAW 90 (1978), 238-264, besonders 252f.255.259f.; ders., ATD 16/2, 3ff.; Heinevetter, Komm nun, 210ff.199ff.; zum lexikalischen Befund von Hld vgl. auch M. Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch, BZAW 96, Berlin 1966, 139ff.; Hengel, Judentum und Hellenismus, 112ff.; zu Berührungen zwischen Hld und hellenistischer Liebeslyrik vgl. M. Hadas, Die Kultur des Hellenismus. Werden und Wirkung, Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes, Bd. III, 1975, 232ff.; für eine Datierung der Sammlung von Hld im 3. Jh. v.Chr. vgl. auch etwa Hengel, Judentum und Hellenismus, 238f.(212f.); O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften, NTG, Tübingen 1976⁴ (=1964³), 664; O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1984³, 365; ders., Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1994, 35f.

¹¹⁷ Vgl. ZBK.AT 18, 12-14 (Zitat 14); in Art. Hohelied, 189 tritt Keel sogar für eine Entstehung von Hld in der Persezeit ein, wobei er manche Teile für älter hält, aber eine letzte Redaktion (vgl. 3,9-11) in hellenistischer Zeit (3. Jh. v.Chr.) annimmt.

¹¹⁸ Vgl. Müller, ZThK 73, 38; ders., ZAW 90, 255.

Hld auch verfaßt worden sein dürfte¹¹⁹. Daß Salomo die Königin schmückt, insbesondere mit ihr die Brautnacht verbringen will und auch verbringt und sie trotz ihrer erschreckenden Wirkung auf ihn einfach bewundert und genießt, deutet an, daß die ptolemäische Kultur der städtischen Oberschicht keineswegs unwillkommen war und sie eine enge Verbindung mit ihr eingehen wollte.

In diesem Zusammenhang ist auch die in Hld 6,4 (Vergleich der Königin mit Tirza und Jerusalem) angespielte Reichsteilung zu bedenken - im Kontext der Orientierung von Hld an 1Kön 3ff. die Auswirkung der Verfallenheit Salomos an seine Königin. Der Abfall des (alten) Nordreiches könnte auch sonst in Hld ein Thema sein, hat doch (auch) Keel beobachtet, daß "außer Jerusalem und En-Gedi alle im Hld. genannten israelitischen Orte und Landschaften im Nordreich liegen und die außerisraelitischen, von Kedar abgesehen, nördlich des Nordreichs zu suchen sind"¹²⁰. Zugespielt für unsere Belange: Sämtliche mit der Königin in Verbindung gebrachten geographischen Termini weisen nach Jerusalem und - v. a. - in das alte Nordreich und/oder in den Nordteil des (supponierten) davidisch-salomonischen Großreiches (im Fall des Libanon an dessen Grenze). Es ist allerdings unsicher, ob die Bezugnahme auf die Reichsteilung im 3. Jh. v. Chr. einen zeitgeschichtlichen Anhalt hat. Vielleicht steht eine zeitlich wohl bereits etwas zurückliegende Konstellation (ungefähr) aus der Zeit Alexanders im Hintergrund: Womöglich gaben Juden Alexander gewisse Unterstützung bei der Unterdrückung der samaritanischen Revolte (Ermordung des Statthalters Andromachos), was ihnen samaritanische Gebiete (Aphrema, Lydda, Ramathajim) eingebracht hätte. Mit dieser Unterdrückung bzw. der Zerstörung Samarias und der nachfolgenden Neugründung als makedonische Militärkolonie dürfte die Wiederbesiedlung Sichems und der nachhaltige Auswirkungen zeitigende Bau des Garizim-Heiligtums zusammenhängen¹²¹. Hat man in Jerusalem im 3. Jh. v. Chr. verschiedene Stadien der Kooperation mit makedonisch-hellenistischen Herrschern interpretierend zusammengefaßt und mit der Sezession der Samaritaner verbunden - im Gefolge des von der Tradition vorgeprägten Gedankens, daß ägyptisch-fremdländischer Einfluß zur Abspaltung des Nordreiches führt/führen kann?

Die dem stabilen Verhältnis Salomo/Königin gegenüberstehende, sich zum Schluß auflösende Liebesbindung zwischen Frau und Hirt dürfte dann für die ländliche Bevölkerung wohl Judäas (Hirt) bzw. die mit der Landbevölkerung in Kontakt stehende Stadtbevölkerung (Frau) stehen, die ihren Zusammenhalt speziell in Jerusalem von Exponenten der neuen Ordnung bedroht sehen, wiewohl sie auch auf ihre Hilfe angewiesen sind. Daß die Verbindung zwischen ländlicher und städtischer Bevölkerung dem hellenistischen Druck schließlich nicht gewachsen ist, mag in den Augen der Verfasserschaft noch (weitgehend) ausstehen oder bereits im Gang sein - die Frage ist kaum noch zu entscheiden¹²².

Wenn es zutrifft, daß sowohl die Sachlinie Salomo/Königin als auch die Linie Frau/Hirt konkrete, zeitgeschichtlich relevante Größen spiegeln - weswegen man mit der Travestie-Deutung in Hld zurückhaltend sein sollte -: Wo ist die Verfasserschaft von Hld zu lokalisieren? Das Wohlwollen für die Liebesbeziehung von Frau und Hirt in Hld (s. o. V) scheint für eine Verfasserschaft unter der ländlichen bzw. damit verbundenen städtischen Bevölkerung zu sprechen. Gleichwohl lassen verschiedene Indizien eine Zugehörigkeit der Verfasserschaft zur städtischen, wohl Jerusalemer Oberschicht, die die hellenistische Kultur begrüßt, wahrscheinlicher erscheinen. Daß das Wohlwollen für die Liebesbeziehung Frau/Hirt in Hld

¹¹⁹ Jerusalem als Entstehungsort von Hld (Sammlung) wird in der Forschung ziemlich breit vertreten, vgl. Rudolph, KAT XVII 1-3, 113; Krinetzki, Kommentar, BET 16, 23; Keel, ZBK.AT 18, 14; Kaiser, Einleitung, 365; ders., Grundriß 3, 36.

¹²⁰ Vgl. ZBK.AT 18, 14.

¹²¹ Vgl. M. Mor, I. Samaritan History. 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period, in: The Samaritans, ed. A.D. Crown, Tübingen 1989, 4ff., besonders. 10f.; Schäfer, Geschichte, 18ff.

¹²² Zum Stadt/Land-Kontrast vgl. auch Heinemann, Komm nun, 179ff.

relativiert ist (weil aus dem Mund ebendieser Personen), wurde bereits festgestellt, ebenso, daß auch die Linie Salomo/Königin nicht verurteilt wird (s. o. V), was sich speziell vor dem Hintergrund von 1Kön 3ff. hervorhebt (vgl. o. V). Spannungen in dieser Linie werden zwar angedeutet, doch steht der positiv gezeichnete Liebesgenuß klar im Vordergrund. Den Ausschlag für die genannte Lokalisierung der Verfasserschaft geben indes einerseits die Überschrift לשלמה אשר השירים אשר, die aus der Perspektive der ländlichen bzw. damit verbundenen städtischen Bevölkerung wohl nur ironisch zu verstehen wäre, wofür aber nichts spricht, bzw. was im AT ohne Entsprechung wäre. Andererseits die Darstellung der Linie Frau/Hirt, die Schilderung ihrer "freien", anstößigen Liebe mit bukolischen Elementen, die den Anliegen der sich von der hellenistischen Zivilisation bedroht sehenden Gruppierungen gerade nicht entspricht¹²³.

Ist man damit auf der richtigen Spur, so hat man in Hld mit einer sich hinter Salomo stellenden Verfasserschaft zu rechnen, die sich der eigenen, mit dem Einströmen der hellenistischen Zivilisation verbundenen "Probleme" ("Gefängennahme", d. h. Verlust der Eigenständigkeit; vielleicht Vertiefung des Grabens zum "Nordreich") nüchtern bewußt ist, die wohl mit einigem Bedauern auf die zerbrechende, an sich höher einzuschätzende, herkömmlich israelitische, Stadt und Land verbindende (paradiesische) Kultur (der Väter) in ihrer Ungebundenheit blickt, freilich ohne dabei das eigene genußvolle (paradiesische?) Leben in Frage zu stellen.

Weshalb hat die Verfasserschaft ihrer Schrift, in der sich die aus eigener Optik betrachtete zeitgeschichtliche Situation spiegelt, gerade die vorliegende sachliche Ausprägung gegeben? Einige Andeutungen: Was die Akzentuierung "König Salomo mit Königin/Frau und Hirt (Väter)" betrifft, so dürfte als Grund für die Bezugnahme auf Salomo die eigene Legitimation der Verfasserschaft (König Salomo als exemplarische Figur: Liederdichter und Weiser) zu nennen sein¹²⁴. Hinter der genannten Akzentuierung wird man weiter das vermittelnde Bestreben vermuten können, die zukunftsverheißende ptolemäisch-hellenistische Kultur mit einem gewichtigen, sachlich passenden Element der eigenen, alten Tradition in Verbindung zu bringen und damit als kompatibel zu erweisen; womöglich auch den Versuch, sich die (wenn auch nicht unmittelbare) vorgegebene Abfolge Väter - Könige zunutze zu machen, um die Fortdauer der hellenistischen Kultur über die herkömmlich israelitische hinaus als akzeptabel zu erweisen. In bezug auf die sachliche Ausprägung ist aber insbesondere zu bedenken, daß Hld zunächst einmal und durchgängig als Liebeslied gestaltet ist. Zwar, wie sich gezeigt hat, nicht nur als Lied, das einfach die Freuden und die Macht der Liebe zwischen Frau und Mann in all ihren Schattierungen besingt; aber doch so, daß man den Bezug auf die zeitgeschichtliche Situation einzig durch das Liebeslied, die Akzentuierung "Salomo und Königin/Frau und Hirt" einzig als Aspekt von ihm wahrnimmt. Was hat die Wahl gerade der Liebesthematik motiviert? Vielleicht das Bestreben, das Walten des

¹²³ Ebenso wenig paßt es zur patriarchal geprägten, herkömmlich israelitischen Kultur, daß bei der Linie Frau/Hirt nie ein Vater, sondern nur die Mütter (3,4; 8,2; 1,6; 8,1 die Mutter der Frau, 8,5 diejenige des Hirten) genannt werden (bei der Linie Salomo/Königin stehen ebenfalls die Mütter im Vordergrund - vgl. 3,11 Mutter Salomos, 6,9 Mutter der Königin -, aber ohne daß שרעה und רויך fehlen (1,9; 4,4)). Ist auch diesbezüglich mit hellenistischem Einfluß zu rechnen (die Wichtigkeit der Mütter in Hld dürfte kaum auf die Rolle Batebas bzw. die Position der Königinmutter zurückzuführen sein)??

¹²⁴ Zu den Salomoschriften des 3. Jh. v.Chr. und jüngerer Zeit vgl. Hengel, Judentum und Hellenismus, 237ff.

Numinosen (Jahwes) angesichts dessen, daß man sich auf den Hellenismus eingelassen hat, daß der Zugang zu den überkommenen eigenen Traditionen nur noch sehr gebrochen möglich ist, und vor dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Spannungen doch - mit/in der Liebe, die durch Salomo als Thema gegeben ist - zum Ausdruck zu bringen¹²⁵.

VII

Faßt man zusammen, was dieser Beitrag im Rahmen der Forschung zu Hld besonders akzentuieren möchte, so sind die folgenden Punkte zu nennen: 1) Deutliche Textsignale sprechen für eine *übergreifende Gestaltung* von Hld. 2) Die übergreifende Gestaltung erschließt sich kaum über die verschiedenen Sprecherwechsel (oder über die Tempora) und nur begrenzt über die unterschiedlichen Personen-Benennungen, sondern vielmehr - unter Einbezug von Strukturelementen (Wiederholungen) - über die Erhebung von *zwei Sachbereichen* (höfisch-städtischer Bereich, mit König und Königin; ländlicher Bereich mit Bezug zur Stadt, mit Frau und Hirt). 3) Diese Sachbereiche sind als *zwei durchgehende*, trotz Unterschieden aufeinander abgestimmte *Szenenfolgen* (der König erliegt der Königin; Frau und Hirt müssen sich schließlich trennen) gefaßt; die Struktur folgt also der Leserichtung (und steht nicht "quer" dazu). 4) Die Sachkonstellation von Hld spiegelt mit ihren Elementen die *zeitgeschichtliche Situation der Verfasserschaft* (unterschiedliches Verhältnis zur hellenistisch-ptolemäischen Zivilisation im 3. Jh. v.Chr. in Jerusalem und in ländlichem Gebiet). Dies bedeutet, daß die Travestie eine Hld wohl kaum angemessene Deutungskategorie darstellt; weiter, daß Hld als Komposition ursprünglich nicht ausschließlich Liebeslied ist, sondern auch geschichtliche Zusammenhänge interpretiert.

¹²⁵ Vgl. auch Müller, ATD 16/2, 4, und dann Kaiser, Grundriß 3, 36; ferner Müller, ZThK, 73; ders., Vergleich und Metapher im Hohenlied, OBO 56, Freiburg, Göttingen 1984. -

Es würde die Grenzen dieses Aufsatzes zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds sprengen, wenn wir hier den Gründen für die vorliegende sachliche Ausprägung von Hld weiter nachgingen. Weiterführende Untersuchungen hätten sich u. a. mit dem Verhältnis zwischen Hld und verschiedenen Weisheitsbüchern zu beschäftigen (vgl. etwa Nähe zwischen Hld und Koh; mögliche Berührungen zwischen Hld und Frau Weisheit (und Frau Torheit) Prv 1-9; vgl. Sir 24), ebenso mit religionsgeschichtlichen Konstellationen der hellenistischen Zeit (z. B. im Kontext der Isis-Gestalt).

Thronen zur Rechten Gottes

Zur altägyptischen Wurzel einer Bekenntnisformel¹

Manfred Görg - München

Besprechungen von Sammelbänden mit mehr oder weniger detaillierten Ausführungen zu einem Oberthema leiden in der Regel unter der Erwartung, daß die Einzelbeiträge einerseits eine möglichst transparente und aufschlußreiche Vorstellung, andererseits aber auch eine möglichst angemessene und kritische Wertung finden sollen. In den weitaus meisten Fällen bleibt es daher bei einer knappen Präsentation, die nicht wesentlich über eine inhaltliche Paraphrase hinausführt. Um diesem Defizit in der Rezensionspraxis abzuhelpfen, ist der Mut zur Auswahlbesprechung angezeit.

Der von M. PHILONENKO edierte Beitragsband "Le Trône de Dieu" fällt in eben jenen Bestand von Kollektionen, die ein Generalthema von verschiedenen Seiten her beleuchten wollen. Die Zusammenstellung beruht auf einem von den drei Fakultäten für evangelische Theologie in Tübingen, Uppsala und Straßburg am 12./13. September 1990 veranstalteten Kolloquium, dessen Thema nach dem Eingeständnis des Herausgebers so weitgespannt ist, "que nous n'avons pas la prétention d'en donner ici une présentation exhaustive" (Vorwort).

Mit den beiden umfassendsten Beiträgen des Bandes, M. HENGEL, "Setze dich zu meiner Rechten!". Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1 (S. 108-194) bzw. Chr. MARKSCHIES, "Sessio ad Dexteram", Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen (S. 252-317) wird ein Spezialbereich der Rede vom Gottesthron, nämlich das im Apostolikum verankerte Bekenntnis "Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters" angeschnitten. Diese Zugänge zu einer umstrittenen Formel sollen hier zur besonderen Debatte stehen.

M. HENGEL beginnt mit dem Blick auf die Dramaturgie des Credo, dessen zitiertes Bekenntniselement im Kontrast zum Descensus-Motiv stehe und zugleich mit der ergänzenden Prädikation "des allmächtigen Vaters" in eine klimaktische Position versetzt worden sei. Diese Formulierung mitsamt der syntaktischen Gegenwartsorientierung ist nach HENGEL bereits neutestamentlich - näherhin vorjohannäisch - verwurzelt. In der frühkirchlichen Rezeption sei "ursprünglich vorausgesetzt, daß der mit dem (im Akt der Auferweckung) verklärten Leib seiner Passion von den Toten auferstandene und in den Himmel aufgefahrne Gottessohn ganz real > zur Rechten des Vaters < sitzt" (112). Auf die "hermeneutischen Schwierigkeiten dieser allzu anthropomorph-bildhaften Formel" sei dann allerdings die Zurückhaltung gegenüber der plastischen Vorstellung v.a. bei Justin und Irenäus sowie das Schweigen bei den ostkirchlichen Theologen des 2. Jahrhunderts zurückzuführen. Erst mit

¹Auswahlbesprechung zu: M. PHILONENKO (Hg.), *Le Trône de Dieu*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.

dem Siegeszug des Taufbekenntnisses habe sich vom Beginn des 3. Jahrhunderts an - mit Verzögerung auch im Osten - das trotz seiner neutestamentlichen Bezeugung "relativ früh in der apologetisch-polemischen Auseinandersetzung mit mehr oder weniger gebildeten Heiden, Juden und Häretikern" (117) als "zuweilen anstößig" betrachtete "Motiv" durchgesetzt.

Der alttestamentliche Basistext ist nach HENGEL Ps 110,1, welche Stelle das NT in 21 Belegen mit Zitaten und Anspielungen bedacht hat. Mit F. HAHN sieht er darin "drei verschiedene Elemente" mit unterschiedlicher Gewichtung in der ntl. Rezeption: 1. Das "Motiv vom Sitzen zur Rechten", 2. die Zusage der Feindunterwerfung 3. Die Eingangsformel mit dem Kyrios-Titel.

Die Rede vom "Sitzen zur Rechten" als "Spitzenaussage" in Ps 110,1 erfährt nach HENGEL in V.5 einen "Wechsel der Raumvorstellung", der allerdings "keine wesentliche Rolle" spiele und für die Rezeptionsgeschichte noch weniger ins Gewicht falle, da die LXX hier eine Angleichung an den Wortlaut von V.1 verfolge (121)². Die rechtseitige Position sei metaphorisch zu verstehen: "Der Erwählte zur Rechten Gottes und Gott zur Rechten des Erwählten drücken jeweils die unüberbietbare Gottesnähe und den dadurch gewissen Sieg über die Feinde aus"³ und "Wer zur >Rechten Gottes< ist bzw. wem Gott > zu seiner Rechten< beisteht, der ist von Gott in einzigartiger Weise auserwählt und mit ihm verbunden" (121f). Dennoch sei die in V.1 greifbare Vorstellung einer "Throngemeinschaft mit Gott im AT" singular gegenüber der "häufiger" belegten Redeweise, die "Gott als Rechtsbeistand oder als >Mitstreiter< zur Rechten" erscheinen lasse. Ps 110,5 deute vermutlich auf einen "Szenenwechsel" hin: "Gott steht dem König im Kampf gegen seine Feinde an dessen rechter Seite bei" (122, Anm. 41).

Da dieser Position unser Hauptaugenmerk gelten soll, ist es auch wichtig zu sehen, wie HENGEL den Kontext in 110,1 beurteilt. Trotz der Schwerpunktsetzung dürften "der Titel >Herr< für den Erhöhten und die Frist bis zur Unterwerfung der Feinde" nicht von der angehenden Rede vom "Sitzen zur Rechten" gelöst werden, da hier die Vorstellung vom "Gericht" eine Rolle spiele.

Die anschließende ausführliche Prüfung der neutestamentlichen Rezeption, beginnend bei Paulus in Röm 8,34 und - unter Hinzunahme von Ps 8,7 - in 1Kor 15,24-27 führt HENGEL zur Annahme, daß bei Paulus "die Auferstehung Jesu zugleich seine Erhöhung zur Rechten Gottes" einschließt (150). Der "christologische Gebrauch beider Psalmen und hier vor allem das Motiv der *sessio ad dexteram* war *Gemeingut* der urchristlichen Gemeinden, sei es in Korinth, Antiochien und Rom, und weist so, m.E. eindeutig, auf die Jerusalemer Urgemeinde zurück" (151).

Erst nach dieser nahezu definitiven Zuordnung der von Paulus aufgenommenen Tradition kommt HENGEL auf das vorchristliche Verständnis von Ps 110,1 zu sprechen. Bezeichnend ist seine unumwunden geäußerte Meinung zur Herkunft des Psalms: "Seine ursprüngliche Bedeutung braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen" (153). Die religionsgeschichtliche Frage wird lediglich mit dem nächsten Satz als alleinigem Hinweis beantwortet: "Die nächsten Parallelen, die auch ikonographisch interessant sind, finden wir dazu in Ägypten,

²Vgl. HENGEL 121, Anm. 39. Zur Wiedergabe der LXX und deren Perspektiven s.u.

³Dazu zitiert HENGEL eine Formulierung A. SOGGINS, ThWAT III, 1982, 660, wonach die rechte Seite "die Ehrenseite" und die Seite "des Glückes und Erfolgs" ist.

dem großen Lehrmeister Kanaans und Israels". Zwei nicht näher kommentierte Abbildungen von Thronenden aus der 18. Dynastie sollen den Zusammenhang dokumentieren. Eine sonderliche Beziehung der in Ps 110,1 greifbaren Vorstellung zu ägyptischen Bildtraditionen wird nicht thematisiert oder gar diskutiert.

Die Interpretation von Ps 110,1 bei HENGEL konzentriert sich vielmehr auf die inneralttestamentliche Position der Bildaussage: gegenüber Ps 45,10 ist hier der höchste "Ehrenplatz" eben "in äußerster Steigerung der zur Rechten Gottes selbst" (154). In Relativierung etwa der Idee, daß an den zur Rechten d.h. im Süden des Tempels gelegenen Königspalast zu denken sei, solle an die "theologische Deutung des davidischen Königtums" erinnert werden (155), wonach die davidische Königsherrschaft als "Vikariat des Königtums Gottes"⁴ zu gelten habe. Das Exil habe jedoch eine solche Verständnisebene vorläufig zunichte gemacht, so daß sich eine "eschatologisch-messianische" Deutung herausbilden konnte. Letzten Ende sei es "wohl die Ungeheuerlichkeit dieser Aussage von der realen Throngemeinschaft mit Gott" gewesen, "die bewirkte, daß Ps 110,1 in den uns erhaltenen jüdisch-apokalyptischen Texten der hellenistisch-römischen Zeit nur einen geringen Niederschlag fand" (156). Von den weiteren Assoziationen mit biblischem Material zur Thronidee will HENGEL dann lediglich Dan 7,9-14 im "Zusammenspiel" mit Ps 110,1 gewichten, um zugleich feststellen zu müssen, daß in Dan 7⁵ wie auch in den späten "Bilderreden" das "Sitzen zur Rechten Gottes" fehlt. Auch die Nichtexistenz der plastischen Vorstellung in der außerbiblischen jüdischen Literatur, wie etwa bei der Gestalt des Metatron/Henoch im 3. Henochbuch sei ein Indiz dafür, daß die Behauptung von Jesu "Einsetzung in die Throngemeinschaft mit Gott" eine besondere Provokation der "Jünger Jesu" darstellen mußte. Das "größte Rätsel der Entstehung der frühesten Christologie" sei "dieser unsagbar kühne und zugleich anstößige Schritt" mit seiner möglichen Basis in Jesu Auftreten selbst (177).

Nach allem bedeutet die Rede von der Inthronisation Christi nach Ps 110,1 für HENGEL einen "Teil der urchristlichen Verkündigung" (188). Innerhalb der in 15 Punkten entfalteten Abschlußthesen HENGELS findet sich seine Position, die sich folgendermaßen zusammenfassen läßt:

Vor allem im geistgewirkten Bewußtsein einer messianischen Dimension von Ps 110,1 wird die Frage nach der Position und Funktion des Erhöhten "eindeutig und unüberbietbar beantwortet" (190): "Der Menschensohn-Messias Jesus war zur Rechten Gottes > eingesetzt <, man konnte auch sagen: *Der >Sohn<* (vgl. Rö 1,4) *war >beim Vater<*" (191). Mit der paulinischen Rezeption der Feindunterwerfung sei "die Frist zwischen Erhöhung und Offenbarung des inthronisierten Herrn und >Menschen(ohns)< begründet" worden (193). Schließlich sei der Eintritt der *sessio ad dexteram* in das kirchliche Bekenntnis "nicht zuletzt der Abwehr des gnostischen Doketismus" zu verdanken, um zugleich auch der "allererste Schritt" zum Bekenntnis der Gleichwesentlichkeit und Gottheit Jesu zu sein (194).

Bevor hier versucht werden soll, den alle bisherigen Sachbeiträge übersteigenden, extensiven und verzweigten Ausführungen HENGELS einige Beobachtungen zur Seite zu stellen, mögen die Einzelschritte in Fragen vorgehend benannt werden:

⁴Im Anschluß an H. GESE, Zur biblischen Theologie, 3. Auflage, Tübingen 1989, 130.

⁵HENGEL möchte allerdings nicht ausschließen, daß der "geheimnisvolle Text" die Position des >Menschengestaltigen < "zur Rechten des Alten im Richtergerium" voraussetzen könne.

Welche formale Gestalt hat Ps 110,1TM mit den nötigen Konsequenzen für die Semantik?
 Welche religionsgeschichtliche Beziehung sollte bedacht werden?
 Welche formale Gestalt hat Ps 110,1LXX mit den nötigen Konsequenzen für die Semantik?
 Welche religionsgeschichtliche Beziehung sollte bedacht werden?
 Welche Faktoren bestimmen das Vorfeld der christlichen Rezeption?

1. Die TM-Fassung von Ps 110,1b-d⁶

Der Text läßt sich in drei Satzformen darstellen:

110,1b	<i>n'm YHWH l= 'dn=y</i>	NS
c	<i>šb l=ybyn=y</i>	VS
d	<i>'d-'šyt 'yby=k hdm l=rgly=k</i>	VS

Das Hauptproblem der Satzfolge ist das syntaktische Verständnis des einleitenden 'd' in 1d. Seit langem steht zur Debatte, ob 'd' hier, wie meist angenommen, als Konjunktion oder als Präposition vor einem substantivierten Relativsatz⁸ aufzufassen ist. Ganz am Rande steht die These, es handele sich hier analog zum ugaritischen 'd um eine Thronbezeichnung⁹. Während diese nominale Deutung mit Recht keine weitere Rezeption gefunden hat¹⁰, neigt man gegenwärtig eher zu einer konjunktionalen, nicht-präpositionalen Interpretation.

Doch hier stellen sich weitere Schwierigkeiten. Soll man sich zur wiederum dominanten Wiedergabe "bis daß" entschließen, um zugleich die folgende Verbform (Präfixkonjugation in Langform) perfektivisch ("bis ich gemacht deine Feinde")¹¹ oder präsensisch ("bis daß...ich mache")¹² zu übersetzen? Jede Übersetzung, die mit der Wiedergabe "bis (daß)" für 'd (mit oder ohne 'šr) operiert, muß das gemeinte Geschehen als ein futurisches oder gar eschatologisches ansehen, so daß sich an die grammatikalische Frage auch in diesem Fall erhebliche Konsequenzen knüpfen. Dieser Grundfrage des syntaktisch-semantischen Verständnisses stellt sich HENGEL nämlich nicht, da er sich allzu bereitwillig auf die eschatologische Perspektive einläßt.

⁶Eine detaillierte Analyse von V.1 kann hier nicht erfolgen, da sie eine detaillierte Behandlung der literarischen Gestalt des ganzen Psalms nötig machen würde. So kann auch kein verbindliches Urteil über den möglichen Werdegang oder Datierungsfragen erfolgen, hierzu vgl. vorläufig die Positionen von S. SCHREINER, Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters, VT 27, 1977, 216-222 (nachexilische Bearbeitung eines alten Königsliedes) und H. DONNER, Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1 Makk 14,41ff und zu Ps 110, in: R. LIWAK - S. WAGNER, Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (Fs S. HERRMANN), Stuttgart 1991, 89-98 (Abfassung zur Hasmonäerzeit). HENGEL 153, Anm. 117 lehnt diese Positionen ab und vertritt vorexilische Herkunft. Eine redaktionskritische Sicht verdient m.E. gleichwohl den Vorzug.

⁷W. RICHTER, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. A. Grundfragen einer sprachwissenschaftlichen Grammatik B., Die Beschreibungsebenen: I. Das Wort (Morphologie), ATS 8, St. Ottilien 1978, 185, behandelt 'd unter dem Abschnitt "Konjunktion", sieht aber darin eine der sekundären Wortformen, die z.T. auch als Präposition, "aber meist nicht mehr als" Substantiv gebraucht sind.

⁸Vgl. etwa D. MICHEL, Tempora und Satzstellung in den Psalmen, Abhandlungen zur evangelischen Theologie 1, Bonn 1960, 175 (§ 26,24)

⁹So M. DAHOOD, Psalms III 101-150, The Anchor Bible, Garden City NY 1970, 114.

¹⁰Vgl. HALAT 744. E. HAAG, ThWAT V, 1067.

¹¹Vgl. etwa H.-J. KRAUS, Psalmen, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn 1972, 752.

¹²Vgl. etwa MICHEL, Tempora, 175.

Verbleibt man bei der Wiedergabe "bis daß", muß man eine zeitliche Differenz zwischen der Thronbesteigung bzw. der Residenz und dem Ereignis der Feindunterwerfung ansetzen. Letztere tritt danach erst im Gefolge der Throngemeinschaft mit Gott auf. So attraktiv auch diese Idee sein mag, sie verträgt sich nicht mit dem Bild, das doch eine Ausstattung des Thrones meint, demnach unmittelbar mit der beginnenden und auf Dauer angelegten Throngemeinschaft zu verbinden wäre. Der Bildhorizont muß gewahrt bleiben.

Gerade angesichts der "mansiven" Sinn dimension der Basis $Y\check{S}B^{13}$ und der "terminativen" Semqualität von 'd¹⁴ sollte man daher zur ebenfalls für die Wortform im konjunktionalem und präpositionalem Gebrauch bezeugten Wiedergabe "während" oder "solange" greifen, die zunächst auf den Geschehensverlauf selbst rekurriert¹⁵. Es ginge danach um ein mit der Thronbesteigung oder Residenz korrespondierendes oder ein begleitendes Tun Gottes, dessen Vollzug nicht auf unterschiedlich bestimmten Zeitebenen zu denken wäre.

Eine Strukturparallele findet sich in der ebenfalls als Rede gestalteten Satzfolge Gen 38,11bc, die auch mit einem Imperativ der Basis $Y\check{S}B$ in Satz b operiert:

38,11b $\check{s}by$ 'l^mnh byt- 'by=k
c 'd-ygd^l $\check{S}LH$ bn=y

bleibe als Witwe im Haus deines Vaters,
 während heranwächst Schela, mein Sohn.

Auch hier wird die x-yiq^tul (LF)-Folge in 11c am ehesten als Ausdruck einer "Begleit handlung"¹⁶ zu fassen sein.

Es sei daher folgende Wiedergabe für Ps 110,1b-d vorgeschlagen:

- 1b Spruch JHWHs zu meinem Herrn
- c Throne zu meiner Rechten,
- d während ich setze deine Feinde
 als Schemel zu deinen Füßen

Für unseren Zusammenhang ergibt sich zunächst dies, daß von einer originären Verständnisebene Throngemeinschaft-eschatologisches Gericht nicht die Rede sein muß. Die syntaktisch-semantische Betrachtung legt dagegen eine Sichtweise nahe, die die Szenerie als Einheit begreifen läßt.

Wenn HENGEL auch mit Recht die Rolle Ägyptens als "Lehrmeister" Kanaans und Israels bestätigt, geht er doch den für unseren Text elementaren und maßgebenden Zusammenhängen nicht nach. So kann er zu grundlegenden Wertung der "Rechten Gottes" nicht durchdringen. Diese Vorstellung ist nämlich zunächst und exklusiv aus der Konstellation Hochgott und Pharao heraus zu deuten und in der mythologischen Dimension der ursprünglichen Sinnbeziehung zu verankern.

¹³Vgl. dazu M. GÖRG, ThWAT III, 1012-1032.

¹⁴Vgl. dazu M. GÖRG, ThWAT III, 697f.

¹⁵Vgl. dazu bereits W.M.L. DE WETTE, Commentar über die Psalmen, Heidelberg ³1829, 501, wonach "bis" an dieser Stelle "nicht die genaue Bestimmung eines erreichbaren terminus ad quem" sei.

¹⁶Zu dieser Verbfunktion vgl. W. RICHTER, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie), ATS 13, St. Ottilien 1980, 219 mit Anm. 836.

Der methodisch korrekte Weg zum Vergleich führt freilich über Texte, die die nötigen Elemente der Bildsprache zusammenführen. Erst dann darf das Arsenal der Ikonographie selbst befragt werden.

Der Platz des Königs zur Rechten Gottes ist möglicherweise bereits in den ägyptischen Pyramidentexten des Alten Reiches anvisiert, jener Gattung der Totenspruchtexte, die in der griechisch-römischen Zeit von neuem lebhaftes Interesse findet. So liest man in Spruchkomplex 412¹⁷ u.a.:

"Hebe dich auf von deiner linken Seite, setze dich auf deine rechte Seite" (730a)

"Deine Stätten, die unter den Göttern sind, werden bleiben, indem Re' sich auf dich stützt an seiner Seite (d.h. neben sich duldet)" (730b)¹⁸.

Die "rechte Seite" des erhöhten Königs als des Adressaten ist doch wohl die ihm als Erwählten zukommende Seite, die ihn zugleich, wie die anschließende Zusage erkennen läßt, einen Platz neben dem Sonnengott und Allherrn Re gestattet. Nach SETHE wird das Sich-Stützen des Re "ein bildlicher Ausdruck sein für >befreundet sein mit Jemd. <, >Seite an Seite mit Jemd. leben <, oder wohl gar ihn als gleichberechtigt gewissermaßen als Kollegen neben sich sehen, dulden"¹⁹. Das Sitzen des Königs neben dem Schöpfergott selbst ist ein Bild für die einzigartige Erwählung.

Grundsätzlich gilt: "Der Thron ist Erbgut aus der Zeit der Götter und Bindeglied zwischen allen seinen ehemaligen und zukünftigen Besitzern. Ganz eindeutig dominiert jedoch die Vorstellung, daß der König auf dem Thron des Re herrscht, d.h., das Amt der solaren Schöpfergöttheit versieht, deren wichtigste Aufgabe die Schaffung und Erhaltung einer geordneten Welt ist"²⁰. So kann der König von sich sagen: "Ich dauerte auf den Thronen des Re" (Urk IV,390), während man von ihm sagt: "Die Götter setzen ihren Sohn, hervorgegangen aus ihrem Leibe, zum Herrscher..des ganzen Landes auf ihre hohen Throne" (pHarris I,75,7)²¹. Diesen textlichen Hinweisen lassen sich mühelos weitere theologisch geprägte Formulierungen des Neuen Reichs hinzufügen²². Im gleichen Zusammenhang stehen auch die Formulierungen zur aktuellen und programmatischen Unterwerfung der Feinde, bildlich gesprochen: deren Positionierung unter die Fußsohlen des Herrschers²³.

¹⁷Vgl. dazu K. SETHE, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt 1935-62, III, 333-359. Vgl. auch die Wiedergabe von R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated into English*, Oxford 1969, 135f, der den Text den Text als "A >resurrection < text" bezeichnet.

¹⁸Wiedergabe im Anschluß an SETHE, Übersetzung und Kommentar, III, 336. SETHE selbst war der Ansicht, mit der Aufforderung sei die veränderte Haltung beim Mahl gemeint: "setz dich in die Eßlage" (353). Vgl. auch Ders., Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphenzeichen für Westen und Osten. Ein Beitrag zur Urgeschichte der Aegypter, NGWG, Phil.-Hist.-Kl., 1922/2 (197-241), 199f.

¹⁹SETHE, 353, mit Hinweis auf eine Parallelformulierung in 732c.

²⁰K.P. KUHLMANN, Der Thron im alten Ägypten. Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe 10, Glückstadt 1977, 49. Vgl. auch Ders., Thron, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 523-529.

²¹Diese und weitere Textbelege bei KUHLMANN, Thron, 48f.

²²Belege u.a. bei N.-C. GRIMAL, Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, NS VI, Paris 1986, 180-197.

²³Vgl. dazu bereits M. GÖRG, Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: E. HAAG/F.-L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (Fs. H. Groß), Stuttgart 1987 (125-148), 134f (= Ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, SBAB 14, 1992, 124f).

An dieser Stelle muß einem nicht nur bei HENGEL durchscheinenden Mißverständnis begegnet werden, als sei Ägyptens religiöse Tradition nur für Kanaan und Israel von Bedeutung. Ägypten ist und bleibt auch "Lehrmeister" für die Herausbildung frühchristlicher Theologumena. Das geprägte Sprachgut zur außerordentlichen Erwählung des Königs wird bis in die griechisch-römische Zeit weitergetragen²⁴. Auf der textlichen Ebene sei an das Nebeneinander der Zusagen zur Übergabe des Gottesthrons an den Ptolemäerkönig und der Unterwerfung seiner Feinde erinnert²⁵.

Die beiden von HENGEL übernommenen Illustrationen²⁶ sind, ohne daß dies im Kommentar deutlich wird, bestens geeignet, die mythische Verankerung der Bildrede von der Throngemeinschaft einerseits und der Feindunterwerfung andererseits auszudrücken. Die beiden mythologischen Prädikationen gehören zusammen und müssen als ein zweipoliges Bekenntnis zur Manifestation der umfassenden Erwählung des Königs durch die Gottheit aufgefaßt werden. Zur Position des Erwählten an der rechten Seite des Allherrn Re sei hier wiederum mit Nachdruck auf das bekannteste Beispiel in der Cella des Felsentempels von Abu Simbel hingewiesen²⁷:

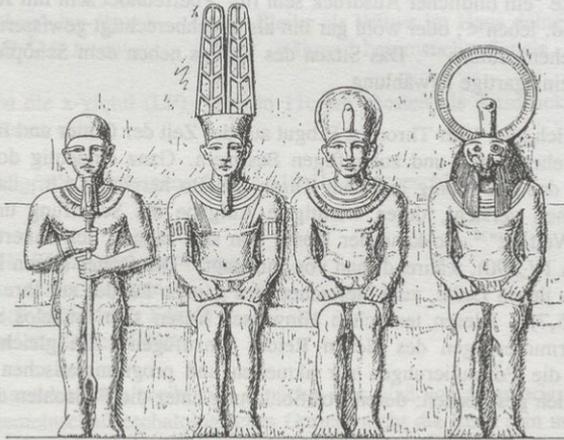


Abb.1

Die Position des Pharaos (Ramses' II.) als des in das "innertrinitarische Geheimnis" einbezogenen Erwählten zur Rechten des allmächtigen Schöpfergottes Re, in linksseitiger Gemeinschaft mit dem "Geistgott" Amun und dem "Wortgott" Ptah²⁸ ist in Korrespondenz

²⁴Zur Kontinuität der Vorstellungen vgl. v.a. die Materialsammlung von GRIMAL, Propagande, 649-715.

²⁵Vgl. dazu z.B. die zahlreichen Phrasen zur Thronübergabe und Feindunterwerfung in H. JUNKER (Hg.), Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä, ÖAW, Phil.-Hist. Kl., Wien 1958.

²⁶Aus O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1972, 233 bzw. 240.

²⁷Abb.1 aus: G. ROEDER, Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben (Die Bibliothek der Alten Welt), Zürich 1961, 364.

²⁸Vgl. hierzu einstweilen M. GÖRG, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf ²1993, 72-90. Ders., Zurück zu den Wurzeln. Die ägyptische Religion und das Christentum, in: Publik-Forum 22 (Heft 22), 1993, 22f.

zu den Kolossalfiguren des thronenden Königs vor dem Eingang und zu der Dekoration der Innenwände des Tempels zu sehen, die u.a. der Feindunterwerfung (Qadesch-Schlacht) Rechnung tragen.

2. Die LXX-Fassung von Ps 109,1b-d

Die LXX-Fassung unterscheidet sich von TM nicht unwesentlich:

a. Für *YHWH* steht *ο κυριος*, für *l='dny τω κυριω μου*, dagegen findet sich *κυριος*, d.h. ohne Artikel, sowohl für *YHWH* in V.2 wie auch für *'dny* in V.5. Außerdem wird die Bestimmung *l=ymyn=y* (1c) mit *εκ δεξιων μου* wiedergegeben, die Bestimmung *l-ymyn=k* in V.5 dagegen mit *εκ δεξιων σου*, was nach HENGEL eine Angleichung an den "Wortlaut von V.1" bedeutet²⁹. In V.5 werde damit "jener Vollzug des Gerichts geschildert, der in V.1 angekündigt wurde". Nur: dies ist die Tendenz der LXX, nicht jedoch bereits des TM.

b. Die LXX setzt für die Verbindung *'d 'yyl* die Wiedergabe *εως αν θω*, um damit einem zukunftsorientierten Verständnis eine eindeutige Richtung zu geben. Jetzt steht nicht mehr die gleichzeitige Dauer im Blickfeld, sondern das anvisierte Resultat. Damit wird eine eschatologischen Sichtweise der Weg geebnet, die in dieser Eindeutigkeit der Urfassung nicht zuzusprechen ist. Der weitere Textverlauf der LXX-Fassung bestätigt diesen Eindruck, da in V.5 zwar noch mit dem Aorist *συνεθλασεν* operiert wird, ab V.6 aber die futurischen Verbformen überwiegen, während TM mit Verbfunktionen arbeitet, die mehrheitlich eine Rückschau in Vergangenes zumindest als möglich erscheinen lassen.

Es liegt auf der Hand, daß für diese Umorientierung der LXX eine Erklärung gesucht werden muß. Dazu ist auf die gewachsenen eschatologisch-apokalyptischen Erwartungen hinzuweisen, die im Hintergrund des 3./2. Jahrhunderts stehen³⁰. Unter besonderer Beachtung aber des Entstehungshorizonts der LXX im hellenistischen Alexandria ("ad Aegyptum") sollte auch auf die spätägyptischen Endzeitvorstellungen aufmerksam gemacht werden, wonach das Gericht über die Feinde zunehmend von den Herrscherprädikationen gelöst und den Göttern selbst übereignet werden konnte. Die Phraseologie der Tempeltexte in der griechisch-römischen Zeit zeigt zwar eine formale Kontinuität, ist aber nunmehr dem Prozeß der Divinisierung und Mythisierung der einstmals exklusiv dem irdischen König geltenden Szenen zugeordnet³¹. Überdies nimmt die Vorstellung von der "rechten Seite" dadurch einen speziellen Rang ein, daß sie beim Totengericht mehr und mehr die Position der Erwählten umschreibt³². Diese in Ägypten gewachsene Bereichszuweisung hat möglicherweise u.a. auch auf altorphanische und platonische Vorstellungen eingewirkt³³.

²⁹HENGEL 121, Anm.39.

³⁰Zur Vorstellung vom kommenden Äon in der LXX vgl. u.a. die exemplarische Darstellung von M. RÖSEL, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, JBTh 6, 1991, 135-151.

³¹Vgl. dazu u.a. G. HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 276f.

³²Vgl. dazu besonders S. MORENZ, Rechts und links im Totengericht, ZÄS 82, 1957, 62-71 (hier zitiert nach Ders., Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, hg. von E. BLUMENTHAL und S. HERRMANN), Köln/Wien 1975, 281-294.

³³Vgl. MORENZ, Rechts und links, 288-291.

Ob mit dem Perspektivenwechsel der LXX der Adressat des Gottesspruchs in V.1 in die Nähe zum Gebrauch und zur Tendenz der sogenannten Totenpässe aus der orphischen Tradition geführt wird, wonach der Tote auf Anweisung hin die rechte Seite als Position der Sieger aufsuchen soll, sei hier noch offengelassen³⁴. Für unseren Zusammenhang genügt es, auf das Ambiente der LXX hinzuweisen und der hier gepflegten Neuorientierung auf einen kommenden Äon hin eine genuine Wirkmächtigkeit zuzusprechen. Es sollte daher auch eine spezifisch alexandrinische Tradition für die Rezeptionsgeschichte von Ps 110,1 nicht aus dem Auge gelassen werden. Ob sich der Schluß HENGELS auf eine bereits jesuanische Selbstprädikation aufrechterhalten läßt, erscheint unter diesen Umständen eher zweifelhaft.

Der bisherige Durchgang durch die Modifikationen in der "Relecture" von Ps 110,1 kann auch den nicht weniger breitangelegten Beitrag von C. MARKSCHIES mit ergänzenden Perspektiven versehen lassen. MARKSCHIES wendet sich dem Rezeptionsgeschehen in der der Alten Kirche und der Patristik zu, erkennt hier ein "wichtiges *testimonium*" (253) und beobachtet gerade bei den Repräsentanten der alexandrinischen Theologie wie Clemens, Origenes, Didymus eine "allegorische Sicht" (267-274). Die arianische Argumentation mit Ps 110,1, auf Bestätigung der Subordinationsthese zielend, wird von Athanasius von Alexandria konterkariert, indem dieser "in radikaler Weise das wörtliche Verständnis des Textes zugunsten einer Art von >Einheitsspekulation< ausschließt" (291). Erst die nicänische Trinitätstheologie habe "das nötige begriffliche und gedankliche Instrumentarium für eine spannungsfreie Interpretation des Mitthronens Christi bereitstellen" können (298f), so daß "das Thronen Christi jenseits von einer >naiven Bisellium-Konzeption< und deren ditheistischer Tendenz) und einer allegorischen >Auflösung< dieser Stelle ausgesagt werden" konnte. MARKSCHIES spricht abschließend von der großen "Mühe", mit der man in der altchristlichen Theologie "den >mythologischen Überschuß< der Rede vom Mitthronen bewältigte" (303).

Die wichtige Einsicht in einschlägige Dokumente der Alten Kirche verdeutlicht allerdings auch das Problem einer verantwortungsvollen Integration der vorchristlichen Bildsprache. Wo endet die mythologische Redeweise, wo fängt die allegorische an? Verliert nicht das Bild seine elementare Mächtigkeit, wenn man es bei der Manifestation einer metaphorischen oder allegorischen Auslegung beläßt? Wenn das "Mitthronen" die kosmische Autorität, den die bleibende Superiorität über das Chaos symbolisiert, ist es da nicht auch denkbar, daß sich gerade die alexandrinische Theologie der geradezu archetypischen Dimension der Rede von der "Rechten Gottes" in der ägyptischen Tradition intensiver bewußt war, um das trachtige Bild weniger mit "Mühe", als mit kongenialer Sensibilität für die Symbolik einzubringen?

Auch die Einbindung der angehenden Rede in die trinitarische Konzeption der Alten Kirche darf nicht vergessen machen, daß die altägyptische Trinitäts-Theologie, deren Fortwirken bis in die griechisch-römische Zeit m.E. nachweisbar ist³⁵, eben diese Zuordnung vollzogen hat, wie der erneute Blick auf die Throngemeinschaft in Abu Simbel zeigen kann. Die Bewahrung alter Formen steht der Neuinterpretation im Strom jüdisch-

³⁴Zu den Totenpässen der Orphik vgl. MORENZ, Rechts und links, 288-290. Von einigem Interesse wird immerhin sein, daß es in gewisser Analogie zum Schlußvers des Psalms in den Totenpässen u.a. um den richtigen Weg zur rechten Seite und um den erfrischenden Trunk aus der Quelle am Wege geht.

³⁵Eine eigene Monographie zur einschlägigen Rezeptionsgeschichte ist in Vorbereitung.

christlicher Reflexion nicht im Wege, hat diese doch selbst eine enorme Bereicherung durch den außerbiblischen, näherhin ägyptischen Kulturraum erfahren. Sie führt vielmehr zu einem vertieften Verständnis von mythologischer Darstellung als einer Glaubensäußerung sui generis.

Unsere Konzentration auf die beiden thematisch benachbarten und zugleich umfänglichsten Darstellungen des Bandes soll die Wichtigkeit der sonstigen Beiträge keineswegs relativieren. Themen und Sachorientierung der Aufsätze seien darum abschließend mitgeteilt. Daß sich in dem jeweils gewählten Studienbereich Überschneidungen mit Perspektiven aus Nachbardisziplinen ergeben, ist selbstverständlich und gibt willkommenen Anlaß, das Sammelwerk in seiner Gesamtheit als Anregung zu weiterer interdisziplinärer Forschungsarbeit in den Grundfragen der Theologie eindringlich zu empfehlen.

Religionsgeschichtliche Perspektiven:

A. HULTGARD, Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien, (1-18).

E. TROCME, "C'est le ciel qui est mon trone". La polemique contre le Temple et la theologie des Hellénistes, 195-203.

Alttestamentliche Perspektiven:

R. KUNTZMANN, Le Trône de Dieu dans l'Oeuvre du Chroniste, 19-27.

S. TENGSTROM, Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament, 28-99.

H. ROUILLARD, Royauté céleste et royauté terrestre en I R 22, 100-107.

Jüdische Perspektiven:

C. GRAPPE, Le logion des douze trônes. Eclairages intertestamentaires, 204-212.

P. PRIGENT, L'Evangile de Jean et la mystique de la Merkaba, 233-242.

B. EGO, Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs, 318-333.

Neutestamentliche Perspektiven:

R. FELDMEIER, Der Gekreuzigte im >Gnadenstuhl<. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, 213-232.

M. PHILONENKO, Prêtre serment par le trône de Dieu (à propos de Matthieu 5,34), 243-251.

Der Prophet Jesaja beim Chronisten

Peter Höffken - Lüneburg

I

Der Prophet Jesaja wird im chron Werk (chrW) dreimal mit Namen erwähnt: In II Chr 26,22; 32,20.32. Die erste Stelle bezeichnet den Propheten als Schreiber der Geschichte des Königs Usija, wobei dem Titel "Prophet" auch der Vatersname Amoz beigelegt wird, den wir aus dem Jesajabuch ebenso kennen wie aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk (dtrG)¹⁾. Entsprechendes gilt von der dritten Stelle in Hinsicht auf die Geschichtsschreiberrolle Jesajas: Er schreibt die Taten Hiskijas in der "Schauung" und zugleich in dem Buch der Könige Judas und Israels. Darin spiegelt sich natürlich die doppelte Überlieferung über Hiskija einerseits im Jesajabuch²⁾ und andererseits in II Reg 18-20. Diese auch anderweitig verwendeten Verweise³⁾ bedeuten eine Historisierung der Bedeutung des Propheten als Geschichtsschreibers seiner eigenen Zeitgeschichte, was mit wesentlichen Intentionen der chron Bedeutung der Propheten übereinstimmt⁴⁾.

In 32,20 dagegen wird der Prophet in einer Interaktion mit dem König Hiskija eingeführt: Er fungiert hier als "Fürbitter", wie J. Kegler⁵⁾, aber man muß gleich hinzufügen, daß er das weder allein

1) Vgl. Jes 1,1; 2,1; 13,1 - immer ohne den Prophetentitel; ferner II Reg 19,2.20; 20, 1 = Jes 37,2.21; 38,1, wo der Nabi-Titel stärker verortet ist.

2) Das Wort "Schauung" ist in Jes 1,1 vorgegeben. Es begegnet als Buchbezeichnung in Chr nur hier, stellt also eine Anspielung auf Jes 1,1 dar.

3) Zur Problematik vgl. R. Micheel, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik. BET 18, Frankfurt/M., Bern, 1983, 71-80.

4) Dazu zuletzt J. Kegler, Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern. Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Chronikbücher. ZAW 105 (1993), 481-497.

5) J. Kegler, ebd. 490. - Zu den Hintergründen der Formulierung in II Reg 19 vgl. z.B. B.S. Childs, Isaiah and the Assyrian Crisis. SBT II.3, London 1967, 108. Er läßt hier Chron elegant eine Schwierigkeit lösen, aber die Hauptschwierigkeit - von II Reg 19

noch an erster Stelle tut, sondern eben gemeinsam mit dem König. Von diesem wird ohnehin an zwei weiteren Stellen ein entsprechendes Handeln berichtet: 30,18 u. 32,24, wobei sich freilich die "Fürbitte" in 32,24 auf seine eigene Krankheit bezieht, also kein interzessorisches Handeln für andere darstellt. Das ist aber zweifellos in 30,18 der Fall: der König bittet für Menschen aus dem Norden (Israel), die in einem unreinen Status an dem großen Passah/Paschafest Hiskijas teilnehmen⁶). Der Befund ist beachtenswert, da sonst von einem *htp11* = "(Für)Bitte tun" seltener die Rede ist, sieht man von II Chr 6, der chron Version des Tempelweihegebets Salomos, ab. So wird ein entsprechendes Beten nur noch anschließend von Manasse berichtet (33,12f). Propheten werden in diesem Sinne beim Chron sonst nicht terminologisch ausgezeichnet, ja generell nicht als Fürbitter verstanden. Der Text weist mithin Jesaja eine spezifische Rolle zu.

Da nun die gemeinsame Bitte von König und Prophet in 32,20 im Zusammenhang mit der Invasion Sanheribs berichtet wird, fällt die Reduktion der Rolle Jesajas grundsätzlicher auf. Denn die Vorlagen des chron Berichts in II Reg 18-20 par. Jes 36-39 hatten Jesaja eine deutlich höhere Rolle zugewiesen. Er ist hier (um beim Sanherib-Bericht zu bleiben) der Sprecher des Gottes Israels (bzw. des Zion), der den Wendepunkt des Geschehens aussprechen kann⁷). Da der chron Autor ansonsten ja durchaus entsprechende Gefüge zwischen Prophet und König kennt⁸), sie hier aber offensichtlich nicht kennen will, muß man sich fragen, was zur Abwertung der Jesajarolle führte.

Das Problem verstärkt sich noch, wenn man beobachtet, wie in den Anspielungen auf die Episoden von Hiskijas Krankheit und

her gesehen - wird gar nicht in den Blick genommen: warum denn beide beten, aber Jesaja keine Gottesbotschaft vermitteln darf.

6) Ich nehme nicht an, daß solche Aussagen ohne Seitenblick auf die Gegenwart (Nordreichsnachkommen = Samaritaner) gemacht werden. Es geht darum, daß man den Kultort Jerusalem folgt. Anders Th. Willi, Die Chronik als Auslegung. FRLANT 106, Göttingen 1972, 190ff.

7) Zur Sache kurz P. Höffken, Das Buch Jesaja. Kap.1-39. NSK-AT 18/1, Stuttgart 1993, 241ff; auch wenn man den Text in seiner Entstehung anders versteht, wie R. Kilian, Jesaja II 13-39. NEB 32, Würzburg 1994, 202ff. so ist für Chron vom vorliegenden Textbestand auszugehen.

8) Prägnant J. Kegler, (A.4).

Heilung und der babylonischen Gesandtschaft an den Königshof die in II Reg 20 / Jes 38f exponierte Rolle des Propheten überspielt wird (32, 24f.31). Freilich ist für den Chron der Prophet Jesaja keine quantité négligeable. Seit G. von Rad⁹⁾ wissen wir vom Rückgriff auf Jes 7,9b in II Chr 20,20. Möglich wäre dieser Rückgriff auch in 16,7 auf Jes 31,1; 10,20. Unwahrscheinlicher, aber möglich, wäre er in Hiskijas Rede 32,7f auf das Stichwort Immanu-El aus Jes 7f. Das heißt: in Anspielungen ist jesajanisches Gut präsent; desto mehr verschärft sich das Problem des Zurückstufens Jesajas auf der Erzählebene.

II

Nun ist das immer schon aufgefallen. Man bringt auch gerne diese Tatsache des Zurückstufens des Jesaja mit der besonderen Rolle des Königs Hiskija in Verbindung¹⁰⁾. J. Kegler scheint eher an eine chron Aversion gegen Wundercharismatiker zu denken¹¹⁾. Aber hier wäre zu überlegen, ob dem Chron nicht ein rewriting der Jesaja-Figur in seinem Sinne möglich gewesen wäre. Als ausschlaggebend kann daher dieser Gesichtspunkt also nicht gelten.

Nun ist hier etwas grundsätzlicher zu fragen. Denn es ist die Frage, ob der Anlaß und die Entwicklung des chron Erzählens rein aus den Vorgaben der ihm maßgebenden Überlieferung (des dtrG) zu verstehen sei - mit den Worten Th. Willis¹²⁾: "Der einzige Anlaß für die Abfassung der Chronik ist im Anspruch der alten Quellen auf Auslegung zu sehen"-, oder aber, ob wir mit überlieferungsexternen Gesichtspunkten, Anstößen oder Problemen zu rechnen haben. Letzteres wird von der Mehrheit der Forscher wohl so gesehen, auch wenn nicht immer klar erfaßt wird, worum es geht. Ein Beispiel

9) G. von Rad, Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik. (*1934), in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München 1961, 248-261. - Irrtümlich verweist S. Japhet, The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought. BEATAJ 9, Frankfurt/M. 1989, 180 auf Jes 7,20.

10) Hinweise bei R. Micheel, (A.3), 78f A.67 (127); bes. C.T. Begg, The Classical Prophets in the Chronistic History. BZ NF 32 (1988), 100-107 (102).

11) J. Kegler, (A.4), 490, 496.

12) Th. Willi, (A.6), 193.

kann B. S. Childs liefern¹³), der die Nacherzählung zu des Sanherib Invasion als Midrasch versteht und dabei eine Dialektik von Eigenintention des Chron und seinem Umgang mit den Quellen behauptet, freilich ohne diese Eigenintention präzise zu erarbeiten. Wir erfahren nur, daß es ihm darum gehe, Hiskija "in the most favourable light" zu setzen. Aber das bleibt ebenso richtig wie unscharf. Aber in der Tat ist es sicher richtig, einem Ansatz zu folgen, der im Blick auf den Umgang mit der vorliegenden Überlieferung beim Chron auch berücksichtigt, daß dieser Chron textexterne, in seiner Zeit und Umwelt liegende Probleme bearbeitet, wenn er mit dieser Überlieferung so umgeht, wie er es tut.

Zur Aufwertung der Rolle Hiskijas im Gegenüber zur Umwertung Jesajas ist zunächst zu sagen, daß der Chron aus Hiskija in einem ersten Teil seiner Darstellung einen großen kultischen Reformermacht (II Chr 29-31), die Vorgaben in II Reg 18 weit ausbauend¹⁴). Diesem ersten, kultorientierten Teil folgt, wie üblich, eine Behandlung geschichtlicher Fragen (Kap. 32), zentriert auf den Sanheribfeldzug gegen Hiskija. In 32,6-8 hält dabei Hiskija eine Ansprache, wie es beim Chron sonst auch Propheten tun können (vgl. II Chr 20,15-17)¹⁵). Das wertet ihn auf - auch in der Notiz, daß sich die Judäer auf seine Worte "stützen" (smk nif.). Soll damit Hiskija als Prophet gekennzeichnet werden¹⁶? Zumindest wird man sagen können, daß seine Rede den Ausgang in V.21f vorweg nimmt.

Weiter erschließt sich die Logik des Hiskijabildes in der zusammenfassenden Interpretation der Sanherib-Botschaft (32,10-15) im anschließenden Vers: "Noch vieles andere redeten die Abgesandten Sanheribs gegen Gott, den Herrn und seinen Knecht Hiskija" (EÜ). Damit wird Jahwe und der König durch den gemeinhin für David

13) B.S. Childs, (A.5), 104-111, das folgende Zitat 111.

14) Hinweise auf II Reg 18, 4ff und den Umgang damit beim Chron s. J. Becker, 2 Chronik. NEB 20, Würzburg 1988, 94ff. Zur Hiskija-Geschichte vgl. jetzt die Behandlung durch G. Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik. BBB 93, Weinheim 1995, v.a. 109ff, der allerdings Kap. 32 etwas stiefmütterlich behandelt. - Fast ausschließlich historisch interessiert: S. Herrmann, Art. "Hiskia", TRE XV (1986) 398-404.

15) Zur Unmöglichkeit der Abgrenzung der Prophetenauftritte von anderen Sprechern im Chron Werk vgl. J. Kegler, (A.4) 4482f (mit. Lit.).

16) So C.T. Begg, (A.10) 102.

und Mose reservierten Knechts-Titel, der bei anderen Königen fehlt¹⁷), eng verknüpft. Demgegenüber fehlen in der Nachgestaltung der Sanherib-Passage alle Mittler (die Beamten ebenso wie der das Wort Gottes gebende Prophet). Alles wird auf den König zentriert. Nicht zufällig endet dann der Abschnitt mit der Notiz, alle Welt habe Gaben für Jahwe und für Hiskija nach Jerusalem gebracht¹⁸). Jahwe und König rücken in eine enge, fast symbiotische Verbindung. Dies dürfte die Pointe sein, die es denn unnötig macht, Hiskija mit einem Propheten wie Jesaja als einem Gegenüber zu verbinden. Hiskija ist "unmittelbar zu Gott" und das unterscheidet ihn von allen Königen der nachsalomonischen Zeit, die gegebenenfalls der prophetischen Intervention bedürfen¹⁹). Es ist daher konsequent, wenn Jesaja nur mehr Mitbeter Hiskijas ist, nicht "Fürbitter", sondern sozusagen "Gegenbitter" - scil. gegen die Invektiven Sanheribs²⁰).

Auf diesem Hintergrund erschließen sich zunächst auch die Notizen 32,24-26.31. Für diese Neudeutungen der Erzählungen über Hiskijas Krankheit und Heilung sowie über die babylonische Gesandtschaft an Hiskija hat schon W. Rudolph²¹) im Wesentlichen das Richtige gesehen. Die V.24-26.31 setzen eine sorgfältige Kenntnisnahme der beiden Erzählungen in II Reg 20 / Jes 38f voraus. Die dabei entfaltete *relecture* ist so angelegt, daß der irdische Akteur Jesaja durch den göttlichen Akteur ersetzt wird. Nicht

17) Die Selbstbezeichnung Salomos im Tempelweihegebet II Chr 6,19-21 ist nur scheinbar eine Ausnahme; denn sonst wird die Bezeichnung "Knecht" als Fremdbezeichnung (durch Chron) verwendet. - Eine entsprechende Nähe von Gott und König impliziert der Titel "Gott Hiskijas", in II Chr 32,17; für David vgl. 21,12; 34,3.

18) Dahinter verbirgt sich eine Generalisierung von II Reg 20,12ff einer-, und dem Eintrag von Erwartungen wie Jes 60 andererseits.

19) Vgl. Joschija: er erhält Gottesworte von Hulda wie von Necho (II Chr 34,22ff; 35,20-22). - Zu Salomo vgl. die direkten Zuwendungen Gottes in II Chr I,7ff; 7,12ff.

20) Gegen Kegler, (A.4) 490, der freilich zuvor auch das Richtige sagt (Beter gegen die Lästerung Sanheribs). - Andere Formen der "Gestaltung von Personen" beim Chron bespricht I. Kalimi, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern. BZAW 226, Berlin New York 1995, aber ohne Bezug auf Hiskija.

21) W. Rudolph, Chronikbücher. HAT I.21, Tübingen 1955, 313f; kritischer muß man J. Becker, (A.14) 99f sehen.

Jesaja gibt ein Wunderzeichen (seis auch durch sein Gebet, II Reg 20,11), sondern Gott tut das (V. 24). Dieser "sprach zu ihm", d.h. zum König. Damit wird, jenseits aller vermeintlichen Korrekturbedürftigkeit²²⁾, in andeutender Sprache zwar auf den menschlichen Sprecher verwiesen, aber dieser zugleich zugunsten Jahwes zurückgenommen. - Die Fortsetzung in v.25f berichtet in einem üblichen dtr.-chr. Regelschema von Sünde-Zorn-Umkehr-Bewahrung/Rettung von des Hiskija Undank (= "Hochmut") für seine Heilung und von dem deswegen gegen ihn und sein Land ausbrechenden Zorne Gottes. Dies führt dann zur Selbstdemütigung Hiskijas und seines Volkes. Und damit endet die Szene mit der Konstatierung eines Aufschubs für die Auswirkung des göttlichen Zornes: Er wirkte sich nicht "in den Tagen Hiskijas" aus. - Damit wird vom Chron die Erzählung von Heilung Hiskijas und der babylonischen Gesandtschaft gegenüber II Reg 20,12b verstärkt "zusammengelesen": Hinter Hiskijas Verhalten nach II Reg 20,12ff verbirgt sich "Hochmut" und das Auftreten Jesajas verbirgt sich hinter der Formulierung vom Ausbrechen des göttlichen Zornes²³⁾. Entsprechend gilt des Hiskija Verhalten in II Reg 20,19 als Selbstdemütigung und die Notiz über die Nichtauswirkung des göttlichen Zorns in des Hiskija' Tagen ist eine deutliche Aufnahme²⁴⁾, ein Echo auf V. 19b. Wiewohl Chron das Volk in den Abfall Hiskijas einbezieht, gelingt es ihm auf diese Weise wiederum, in seiner Neuinterpretation von II Reg 20 Gott und König in ein direktes Verhältnis zu einander zu setzen.

Entsprechendes gilt von 32,31 (als Fortführung des Schlusses von V.30): Im Kontext der Gesandtschaft aus Babel zur Erforschung des "Wunders" von V.24 (nicht zur Gratulation für den genesenen Hiskija) wird wiederum die Beziehung Gott - Hiskija zum Thema. Gott "verließ ihn" - eine Aussage, die relativ nahe am in v.25 angesprochenen "Zorn" Gottes liegt²⁵⁾, um zu erproben, was "alles

22) Zur für Chron korrekten Verwendung von "er sprach zu ihm" vgl. I Chr 21,27; anders Rudolphs (A.21) 310 Korrekturvorschlag; richtig Th. Willi, (A.6) 228 m.A. 41. - Vgl. jetzt ausführlich G. Steins, (A.14) 112¹⁴ (S.113f).

23) Daß der Satz "Und es erhob sich Zorn gegen ihn..." nicht Strafvollzug meint, sondern (prophetische) Strafanündigung, zeigt II Chr 24,18f.

24) Die Formulierung "In den Tagen von X" (geschah etwas), begegnet beim Chron häufiger; es ist aber singulär, daß der Zorn Gottes in den Tagen von Hiskija sistiert wird.

im Herzen" des Königs ist. Da V.31 den Schluß von V.30 ("Und Hiskija hatte in all seinem Handeln Erfolg, und eben so...") fortsetzt, wird deutlich, daß Hiskija diese "Erprobung" am Ende bestand. Auch hier überspielt die Nachgestaltung, daß auf menschlicher Ebene diese "Erprobung" durch die Botschaft Jesajas geschah. Damit gewinnt der Abschnitt über die politischen Geschehnisse einen Abschluß, der an das Ende der Partie über die Kultmaßnahmen des Hiskija gemahnt (31,21)^{25a}).

III

Diese Aufwertung Hiskijas zur Unmittelbarkeit zu Gott, die prophetische Intervention ausschließt und Jesaja einerseits zum Mitbeter mit dem König und andererseits zum Geschichtsschreiber macht, hat nun zweifellos nicht nur interne Gründe (seis in den Vorlieben des Chron in seiner Beschäftigung mit der Vergangenheit, seis in einer Aversion gegen frühere charismatische Wundertäter). Sie hat vielmehr ihr Gegenüber in der Gegenwart des Chron: Propheten spielten da längst schon die Rolle von Ankündigern fernster Dinge, wie man der Jesajaüberlieferung (Kap.1-66) mühelos entnehmen kann. Es ist daher ein äußerst kühner Umgang mit diesem Buch, wenn Jesaja auf die Rolle des Zeitgenossen Hiskijas (mitbetend und schreibend) reduziert wird.

Um dieses Gegenüber weiter zu profilieren, gehe ich kurz auf die Sicht Jesajas und Hiskijas in dem sog. "Lobpreis der Väter" in Sir 48,17-25 ein. Hier stößt der Leser auf ein Bild Jesajas im Gegenüber zu seinen Zeitgenossen und zu Hiskija, das in scharfem Kontrast zu dem Chron Bilde steht. Jesaja wird im Kontext der Sanherib-Expedition umfassend als der Helfer bestimmt, durch den Gott handelnd eingreift: er "rettete" die klagenden Jerusalemer "durch Jesaja", eine Aussage, die ihr traditionsgeschichtliches Profil auf dem Hintergrund von II Sam 3,18 u. II Reg 14,27 gewinnt. Hiskija selber wird auf eine präzise Weise in seinem königlichen Handeln Jesaja untergeordnet, indem er auf Davids Wegen wandelt, die ihn Jesaja lehrte. Das erinnert an das Verhältnis von König Joasch und Priester Jojada (II Reg 12,3; weniger scharf II

25) Vgl. II Chr 12,5-7: Gott "verläßt" die Judäer, andererseits soll sich sein "Zorn" wegen deren Selbstdemütigung nicht völlig auswirken. - Zu V. 31 vgl. noch S. Japhet, (A.9) 193ff.

25a) Vgl. G. Steins, (A.14) 111.

Chr 24,2.14), wo ein ähnliches Lehrer-Schüler-Verhältnis zur Sprache kommt. Daneben wird endlich die Rolle des Wundertäters für Jesaja beim Siraziden hell beleuchtet: V.23 erscheint es als Ausdruck der Macht Jesajas, das Leben des Königs zu verlängern, wie die Sonne rückwärts gehen zu lassen, was an die Josua-Tat (46,4) erinnert. Abschließend folgen Aussagen, die Jesaja als verlässlichen und vollmächtigen Ankündiger künftiger Ereignisse erkennbar werden lassen²⁶⁾. Also: Jesaja ist die zentrale Figur dieses Aussagezusammenhangs, er ist Hiskija in jeder Hinsicht vor- und übergeordnet. Endlich ist er noch Zukunftsankündiger, was dem Prophetenverständnis der Chron nicht entgegen sondern entschieden widerspricht²⁷⁾.

Die hier beschriebene Position bei Ben Sira stellt mithin eine Art Antiposition zum Chron dar. Man kann diese Opposition als idealtypisches Gegenüber verstehen - als eine mögliche Ausprägung der Schätzung Jesajas am Anfang des 2. Jh.s. Man kann aber auch noch einen Schritt weitergehen. Denn das Lob der Väter bei Ben Sira stellt offensichtlich ein Stück traditionelles Gut im Weisheitsbuch des Siraziden dar, auch wenn das in der Literatur meist nicht deutlich reflektiert wird. So stellen beispielsweise E. Janssen²⁸⁾ und M. Hengel²⁹⁾ den Lobpreis der Väter direkt in den Kontext des Denkens des Siraziden. Dagegen spricht zunächst, daß in der Einleitung zum Lobpreis in 44,1-15 der Sirazide sich anders interessiert zeigt, als es im Lobe einzelner Leitgestalten Israels der Fall ist: Denn über die Prophetendarstellung hinaus scheint im Lobe selber die Bedeutung wundertätiger Männer der Vergangenheit ziemlich penetrant auf³⁰⁾, was der Intention von 44,1-15 nicht entspricht. Beim Siraziden erscheinen ansonsten über die Einlei-

26) Vgl. G. Sauer, Jesus Sirach (Ben Sira). JSHRZ III.5, Gütersloh 1981, 627f. Das Problem der Fußnoten bei Sauer ist, daß sie nur sachliche Bezüge explizieren, aber nicht das Aussageprofil des Textes verdeutlichen können.- V. 23 (G) dürfte zu übersetzen sein: "In seinen Tagen stand die Sonne still und er fügte dem König Leben hinzu", d.h. Jesaja, von dem vorher und hinterher gesprochen wird.

27) Vgl. Kegler, (A.4) 492.

28) E. Janssen, Das Gottesvolk und seine Geschichte. Neukirchen-Vluyn, 1971, 16ff.

29) M. Hengel, Judentum und Hellenismus. ²1973, 184,242,248f.

30) Das Interesse am Wunderhandeln der großen Männer geht über Propheten weit hinaus, vgl. z.B. Josua, 46,4; Samuel, 46,20; v.a. dann das Elija- und Elischa-Bild, 48, 1-14.

tung zum Lobpreis hinaus die Akzente anders gesetzt³¹). Man wird daher den Schluß ziehen müssen, daß es einen Konflikt von Lobpreisdurchführung und deren Interpretation gibt: Die Annahme, daß tradiertes Gut über Helden der Vergangenheit vorliegt, das Ben Sira einleitend in den Kontext seines weisheitlichen Denkens stellt, dürfte die sinnvollste Lösung sein. Möglicherweise gibt uns der Schluß der Einleitung einen Wink, woher dieses Gut stammt, nämlich aus der "Gemeinde / Versammlung", die das Lob der Väter singt (44,15)³²). - Aber der Sirazide konnte diese Position übernehmen, weil sie das höhere Lob bestimmter Männer der Vergangenheit besang.

Von daher spricht nichts dagegen, den Hauptstoff dieses Väterlobes früher zu datieren und als eine Variante des Prophetenverständnisses zu verstehen, das dem Chron aus seiner Zeit bekannt war. Überdies ist ja das Lob der Väter beim Siraziden eine bestimmte Pointierung tradierter Elemente v.a. aus dtrG, soweit das die Thematik wundertätiger Propheten betrifft... In dieser Hinsicht steht es also in einer (zugespitzten) Kontinuität mit der vorchron Überlieferung.

Auf diesem Hintergrund erschließt sich des Chron Zurückhaltung als eine bewußte Abstandnahme auch zu Jesajainterpretationen (und Propheteninterpretationen allgemein), wie sie in seiner Zeit üblich(er) waren. Der Chron konterkariert diese durch eine konsequente Historisierung der Aufgabe und Rolle der Propheten, darunter Jesajas. Er konterkariert sie durch eine Beseitigung des Wunderaspekts aus dem Prophetenbild, nicht aber natürlich aus dem Gottesbild, vgl. nur II Chr 32,21. Bei Jesaja lag es nahe, angesichts der schon im dtrG vorgegebenen positiven Sicht Hiskijas, diese zu steigern und Jesaja diesem König unterzuordnen. Ausschließen ließ er sich nicht, - aber eben neu sehen lernen konnte der Chron seine Leser/innen ihn lassen.

Die Späteren, bis hin zur deutschen Kaiserkrone (und darüber hinaus), sind freilich eher der anderen, der nichtchron Linie gefolgt.

31) Vgl. Gottes (!) Wunderhandeln 42,15-43,33.- Zum Thema der Prophetie vgl. neben 44,3 v.a. 39,1(ff), wo es um prophetische Ankündigungen geht.

32) Entsprechendes wird für das Schöpferlob gelten, vgl. 43,30. - Die Annahme traditionellen Gutes schließt natürlich nicht aus, daß Ben Sira auch eigene Akzente setzte, vgl. z.B. die Anrede des großen Urbildes des Weisen, Salomo, in 47,14-20.

Literary Critical Studies of Deut 4: Some Criteriological Remarks

Knut Holter - Stavanger

In the literary critical study of Deuteronomy, chapter 4 has played, and still continues to play, an important role. This chapter seems to invite its readers to methodological considerations on the criteriology of a literary critical reading of a text, and in recent years there are several scholars who have chosen to use this particular chapter as the textual basis for different kinds of methodologically oriented literary critical studies of Deuteronomy. In the present article I would like to focus on the criteriology of some of the positions of these current literary critical contributions.¹ First, I will briefly outline three different approaches in the current literary critical study of Deut 4. Then, I will more critically review the three major criteria of these literary critical studies. And finally, I will make some few comments as for the future of such studies.²

1. Three different literary critical approaches Deut 4

The literary critical approaches to Deut 4 can roughly be divided into three groups; (1) an atomistic approach, which emphasizes a literary diversity of this chapter and reads it as a mixture of often fragmentary sources or layers, (2) a holistic approach, which emphasizes a literary unity of this chapter and reads it as a sophisticated and well organized structure, and (3) as a *via media*, a block approach, which acknowledges a literary diversity of this chapter, but recognizes the different "hands" in longer thematic units, rather than in shorter fragments.

¹ For broader surveys of literary critical studies to Deut 4, cf. e.g. C. BEGG, "The Literary Criticism of Deut 4,1-40. Contributions to a Continuing Discussion", *ETHL* 56 (1980) 10-55, and D. KNAPP, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*. Göttingen (1987) 3-20 (GTA 35).

² For the sake of convenience I will restrict my examples to Deut 4:1-40, and in the following the term "Deut 4" refers to vv. 1-40 in this chapter.

1.1. The atomistic approach

From a research historical point of view, the first group is the major one, as the different atomistic approaches which have dominated Old Testament scholarship in general, obviously have made a strong influence also on its reading of Deuteronomy. For a century or so there has been a major tendency among scholars to take this book as a mixture of different sources or layers, and much attention has been given to those kinds of textual features which are believed to reflect the growth of the book, the so-called textual unevenness as e.g. duplication, contradiction, thematic or terminological variation, and not least the change of number between second-person singular and plural.

As far as Deut 4 is concerned, the major contribution following this traditional literary critical lead, is S. MITTMANN's study from 1975, but MITTMANN has obviously both predecessors - as e.g. R. MERENDINO (1969), and successors - as e.g. R. STAHL (1982).³ MITTMANN investigated Deut 1,1-6,3, seeking to establish its literary structure and history of composition. He finds a homogenous *Grundschrift*, addressing Israel in second-person singular, which is expanded, first by two narrative layers using second-person plural, then by three layers using second-person singular, and finally by some "nicht klassifizierbare Ergänzungen".⁴ Five of these layers, that is all except the *Grundschrift*, are then attested also in Deut 4. The first, addressing Israel in second-person plural (vv. 1a. 10aβ[from בְּחֹרֵב]. 11-14. 22-23bα. 25aα[= כִּי]. aβbα. 26a), refers to "the decrees and laws you are to follow in the land that you are crossing the Jordan to possess" (v. 14), but it also points out the result of disobedience, "you will quickly perish from the land" (v. 26a). Then comes a second layer, also this addressing Israel in second-person plural (vv. 1b. 3a. 4-8. 15-18. 26b-28. 44. 46aα). This layer focuses upon the possibility of apostasy, as an experienced past (v. 3a), as a possible future (vv. 26b-28), and especially with regard to idolatry (vv. 15-18). These two major layers are then, according to MITTMANN, more fragmentary supplemented by two layers addressing Israel in second-person singular, and finally also by some minor fragments.⁵

³ S. MITTMANN, *Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*. Berlin (1975) 115-128 (BZAW 139), R. MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung*. Bonn (1969) 57-60 (BBB 31), and R. STAHL, *Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie. Zur Traditionsgeschichte der Terminologie und zur Redaktionsgeschichte der Redekompositionen*. Diss. Jena (1982) 128-141.

⁴ For a survey, cf. S. MITTMANN, *Deuteronomium 1,1-6,3* (1975) 183-184.

1.2. The holistic approach

In more recent years such atomistic approaches have been challenged by more holistic approaches. As far as Deut 4 is concerned, the major contribution following this lead, is G. BRAULIK's study from 1978,⁶ but also BRAULIK has both predecessors - he is especially inspired by N. LOHFINK (1964),⁷ and, to a certain degree, also successors - as e.g. A.D.H. MAYES (1981),⁸ cf. also more recent commentaries, as those by D.L. CHRISTENSEN (1991) and M. WEINFELD (1991).⁹

BRAULIK focuses upon features binding Deut 4 together, and he finds that the chapter is a unity. Much of the attention is also here given to those kinds of textual features which by the atomistic approach are taken as textual unevenness, reflecting the growth of the

⁵ The two layers addressing Israel in second-person singular. I: vv. 9. 10a α [including אֱלֹהֵי יְהוָה]. 21b β γ δ . 25a α [without כִּי]. 29. 31. 36ab α . 37 [without cj. for MT וְתַחַת]. 38-43. 45. 46a β -49. II: vv. 3b. 23b β -24. 25b β . 30. 32-34a. 35. 36b β . 37a α [only cj. for MT וְתַחַת]. Finally, the "nicht klassifizierbare Ergänzungen": vv. 2a. b. 20. 21ab α . 34b. A comparison between these literary critical findings of MITTMANN and e.g. those of STAHL, turns out to show correspondence as far as the major lines are concerned, although there of course are some minor differences. MITTMANN's first layer then corresponds with what STAHL finds to be a major *legal* redaction (DtrN² = vv. 1. 2. 10a β β . 11-14. 21-23a. 25a. 26-28), i.e. a layer focusing especially upon the law, while MITTMANN's second layer corresponds with what STAHL finds to be a major *theological* redaction (DtrTh¹ = vv. 5-8. 15-18. 23b α [?]. 25b α [?]), i.e. a layer deepening the understanding of God. The other layers attested in Deut 4 are DtrN³ (vv. 30. 40), DtrTh² (vv. 9-10a α . 29. 31. 36ab α . 37 [without cj. for MT וְתַחַת]. 38), DtrTh³ (vv. 23b β . 24. 25b β . 32-34a. 36b β . 37 [= cj. for MT וְתַחַת]), DtrTh⁴ (vv. 35. 39); cf. R. STAHL, *Aspekte* (1982) 116-118, 128-141.

⁶ G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus Deuteronomium 4,1-40*. Roma 1978 (AnBib 68); cf. also his "Literarkritik und archäologische Stratigraphie. Zu S. Mittmanns Analyse von Deuteronomium 4,1-40", *Bib*. 59 (1978) 351-383, and *Deuteronomium 1-16,17*. Würzburg (1986) 38-47 (NEB.AT).

⁷ Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen*. Roma 1963 (AnBib 20), cf. further LOHFINK's more seminal application of the same principles on Deut 4 in "Auslegung deuteronomischer Texte IV. Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt 4,1-40)", *BiLe* 5 (1964) 247-256, republished in an expanded version in *Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium*, Düsseldorf (1965) 87-120 [= *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgart (1990) 167-191 (SBAB 8)].

⁸ A.D.H. MAYES, "Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy", *JBL* 100 (1981) 23-51; cf. also his *Deuteronomy*. Grand Rapids (1981) 148-158 (NCBC).

⁹ D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-11*. Dallas (1991) 71-95 (WBC 6A), and M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*. New York (1991) 193-230 (AncB 5).

text; here, however, these are interpreted as stylistic means, serving to emphasize or to contrast certain points. In his dissertation from 1978 BRAULIK organizes the chapter in six stylistic units (vv. 1-4, 5-8, 9-14, 15-22, 23-31, 32-40), showing little interest for structures of content, while he in his commentary from 1986 focuses more upon the content, organizing the chapter in three major parts, vv. 1-8 as a prologue, vv. 9-31 as a nucleus of the law, warning against worship of idols, and finally vv. 32-40 as an epilogue.¹⁰

1.3. The block approach

Now, this polarization between an atomistic approach, which tends to see literary critical significance in most kinds of textual features, and a holistic approach, which tends to see stylistic significance in the same, obviously leads to the quest for a *via media*, an approach giving attention to both sides. For the moment, the most important contribution heading in this direction, although it clearly is closer to the atomistic approach than to the holistic one, is D. KNAPP, in his dissertation on Deut 4 from 1987.¹¹ KNAPP maintains the basic idea of the atomistic approach, that the textual features often referred to as unevenness, could be explained as reflecting a textual growth. However, at the same time he realizes that such features also could have other kinds of explanations. And he therefore admits that not every example of textual unevenness necessarily reflects the growth of the text.¹²

According to KNAPP, the different "hands" of Deut 4 should be identified in longer thematic units, rather than in shorter fragments.¹³ KNAPP then finds three major blocks, each with a new theme. In addition comes that each of these three major blocks subsequently were expanded by some additional texts, developing their message. KNAPP is also able to point

¹⁰ G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (1986) 38-47. As for the more recent commentaries by CHRISTENSEN and WEINFELD, both being inspired by BRAULIK's holistic reading of Deut 4, WEINFELD follows BRAULIK's organizing of the chapter, while CHRISTENSEN organizes it into vv. 1-10, 11-24, and 25-40; cf. D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy* (1991) 71-73, and M. WEINFELD, *Deuteronomy* (1991) 221-223.

¹¹ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987). KNAPP's major conclusions soon got some scholarly support, cf. e.g. C. DOHMEN, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*. Frankfurt a.M. (1987²) 200-230 (BBB 62), and also O. KAISER, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 1: Die erzählenden Werke*. Gütersloh (1992) 94-95.

¹² D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 19-25.

¹³ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 21.

out, although more briefly, that the development of the three themes in Deut 4, has a parallel in Deut 29,1-14, 15-27, and 30,1-10; thus witnessing a threefold framing of the Deuteronomic law.¹⁴ In ch. 4 he finds that vv. 1-4+9-14 constitute the oldest block, a block challenging Israel to obey the *words* (cf. vv. 9. 10. 12) they heard at Horeb, i.e. the *ten words* (v. 13); vv. 5-8 were here later added. Vv. 15-16a*+19-28 then constitute the second block, chronologically speaking, a block focusing upon one particular of these *ten words*, i.e. the prohibition against idols; vv. 16b*-18 were here later added. The third block is constituted by vv. 29-35, a block challenging Israel to search Yahweh; vv. 36-40 were here later added.¹⁵

2. Three different criteria in the literary critical study of Deut 4

The very different results of these three approaches to Deut 4 is obviously related to the different criteria governing their textual work, and we should therefore take a closer look at three of the major criteria utilized in those literary critical studies; that is (1) change of number, (2) change of terminology, and (3) change of theme.

2.1. Change of number

The peculiar and apparently accidental change of number in Deuteronomy's addressing of Israel, from second-person plural to second-person singular - or vice versa, can probably be said to be *the* classical criterion in all literary critical study of Deuteronomy. From the seminal studies by C. STEUERNAGEL and W. STAERK a century ago,¹⁶ and up till studies from our own decade, such as e.g. R. ACHENBACH's study of Deut 5-11 (1991) and E. REUTER's study of Deut 12 (1993),¹⁷ this change of number has been given literary critical significance; although from somewhat varying concepts of its meaning and importance.

¹⁴ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 128-163.

¹⁵ For a survey, cf. D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 112-114, and 205-206.

¹⁶ C. STEUERNAGEL, *Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung*. Halle 1894; W. STAERK, *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form*. Leipzig 1894. For a general research historical survey, cf. S. LOERSCH, *Das Deuteronomium* (1967) 28-45; for the time before 1894 LOERSCH should be supplemented by C.T. BEGG, "The Significance of the *Numeruswechsel* in Deuteronomy. The 'Pre-history' of the Question", *ETHL* 55 (1979) 116-124.

¹⁷ R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*. Frankfurt a.M. 1991 (EHS:T 422), and E. REUTER, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*. Frankfurt a.M. 1993 (BBB 87).

This textual feature is by all means present also in Deut 4. There is a slight preponderance of plural forms in vv. 1-28, and a somewhat stronger tendency of singular forms in vv. 29-40, but one nevertheless gets the impression that Deut 4 is a real mess, as far as the change of number is concerned. S. MITTMANN's study from 1975 provides an illustrative example of how this change of number in Deut 4 can be taken as having literary critical significance. As pointed out above, he finds not less than five different layers in this chapter. And although also other criteria get some attention, it is clear that his major criterion is the change of number.¹⁸

MITTMANN's approach could be, and has certainly also been, challenged from different points of view. First, on principle, one could ask if this usage of the change of number as a literary critical criterion actually presupposes another redactional concept of Deuteronomy than MITTMANN's growth model does. STEUERNAGEL, STAERK, and their generation proceeded from a source model, and then it obviously makes sense to take the change of number as a literary critical criterion, but that is not necessarily the case with a growth model. One could at least, as G. BRAULIK has done, ask why the supposed later "hands" of Deut 4, on the one hand proceeded from the existing terminology, while they, on the other hand, did not care about the existing number.¹⁹ Secondly, also MITTMANN's practical application of this criterion is problematic. One could point out several examples of how his different layers destroys the inner logic of the text, such as e.g. when the Horeb theophany in v. 12 and the parenthesis of the Second commandment in vv. 23* and 25* are said to belong to the same layer, while the explicit combination of these two topics in vv. 15-16 is said to belong to a later layer. And thirdly, as KNAPP and several of his other critics have pointed out, MITTMANN's model gets so complicated and sophisticated that its historical probability fails to convince.²⁰ So, when MITTMANN gives the frequent change of number in Deut 4 literary critical significance, he fails to convince. However, that is actually also the case with the attempts given by MITTMANN's critics at explaining this textual feature.

¹⁸ Nevertheless, I would here like to note that MITTMANN also gives some weight to other criteria, cf. below, 2.2.; and I find that G. BRAULIK, "Literarkritik" (1978) 351-383, exaggerates MITTMANN's dependence on change of number; cp. e.g. BRAULIK p. 382 with MITTMANN, (1975) 121.

¹⁹ Cf. G. BRAULIK, "Literarkritik" (1978) 379; cf. also A.D.H. MAYES, "Deuteronomy 4" (1981) 28.

²⁰ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 19.

As for BRAULIK, he explains the frequent change of number as a stylistic means, used to point out the climax of the units.²¹ This explanation is reflected in several subsequent commentaries,²² but, although it should be admitted that it makes sense in some cases, it is not satisfactory as a general explanation. BRAULIK's comments on the very frequent change of number in vv. 23-26 (v. 23: pl-sg, v. 25: sg-pl-sg, v. 26: pl), which he takes as a means that "... die Aufmerksamkeit intensiviert und eine Atmosphäre gespannter Erwartung schafft",²³ can serve as an illustrative example of how accidental and subjective this explanation can be.

As for KNAPP, he maintains that change of number can have literary critical significance in some cases, but in general he explains it as reflecting older Deuteronom(ist)ic writings.²⁴ According to KNAPP, Deut 4 is a very late text, which consciously alludes to, or sometimes even quotes, older Deuteronom(ist)ic material, and, following a suggestion of C.T. BEGG,²⁵ he argues that the authors of this chapter just inherited the number of the texts they alluded to or quoted.²⁶ This explanation, however, is contradicted by the theologically and even numerically most significant quotation of older material in Deut 4, the three times repeated parenthesis of the Second commandment. The singular form of the Second commandment, **לֹא-תַעֲשֶׂה-לְךָ פֶסֶל כָּל-תְּמוּנָה** (Deut 5,8), is in all three cases replaced by plural forms **וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוֹנֹת כָּל-** (vv. 16, 23, 25). Now, BEGG shows some awareness of this problem. He mentions the first quotation (v. 16), and claims that "the number has been transposed into the plural of the context".²⁷ This is of course a reasonable argument, although it destroys the quotation model. More problematic,

²¹ Cf. G. BRAULIK, *Mittel* (1978) 146-150.

²² Cf. e.g. D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-11* (1991) 71, and M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11* (1991) 222-223.

²³ G. BRAULIK, *Mittel* (1978) 150.

²⁴ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 23.

²⁵ Cf. C.T. BEGG, "The Literary Criticism of Deut 4,1-40" (1980) 28-45.

²⁶ This means that the literary critical significance of the change of number varies: "Ob im Dtn ein Numeruswechsel ein für literarkritische Scheidung relevantes Kriterium ist, hängt also zuerst einmal von dem literarhistorischen Ort der betreffenden Passage ab"; KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 169, n. 161. Accordingly, in late Deuteronomistic text as Deut 4, the change of number is a weak literary critical criterion, while it is a stronger criterion in older Deuteronom(ist)ic texts, cf. e.g. R. ACHENBACH, *Israel* (1991) 2-3 and E. REUTER, *Kultzentralisation* (1993) 99.

²⁷ Cf. C.T. BEGG, "The Literary Criticism of Deut 4,1-40" (1980) 34.

and not mentioned by BEGG, are the two remaining quotations, where one hardly can say that "the number has been transposed into the plural of the context", since the plural **וְעֲשִׂיתֶם** in both v. 23b and v. 25b introduces the singular **יְהוָה אֱלֹהֶיךָ**. When it comes to KNAPP, he does not even mention this problem,²⁸ which I find that somewhat peculiar, since this is the major explanation he offers to the problem of the change of number.

As for a possible function of the very frequent change of number attested throughout Deut 4, I would therefore be inclined to argue that we are not yet in a position which enables us to draw any positive conclusions. We simply do not possess any generally convincing explanation.

2.2. Change of terminology

Also change of terminology has been a frequently utilized criterion in literary critical studies of Deut 4, and two examples should be presented to demonstrate this.

The first example is again taken from MITTMANN's analysis of this chapter. Although change of number is his major criterion, he tries to show that the results of that criterion also corresponds with the results of other criteria, and important here is the change of terminology. Negatively, MITTMANN is then able e.g. to point out how a singular text as v. 9 uses a terminology as **כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ** and **לְבַנְיָד וְלְבַנְיָד בְּנִיךָ**, while a plural text as v. 10b* expresses some of the same, however, with the slightly different terminology **וְאֶת-בְּנֵיהֶם** and **כָּל-הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל-הָאָדָמָה**. And positively, MITTMANN is also able e.g. to demonstrate that the terminology of a singular text as v. 25a*, **תּוֹלִיד בְּנִים וְבָנִי בְנִים**, corresponds with the terminology of another singular text, v. 9, **לְבַנְיָד וְלְבַנְיָד בְּנִיךָ**.²⁹ Now, it should be admitted that MITTMANN is right in pointing out these terminological patterns. However, when he gives them literary critical significance, he obviously faces the danger of reading too much out of what could be normal terminological variations.

Another example of how change in terminology can be taken as having literary critical significance, can be demonstrated from the list in vv. 16b-18. Several scholars have noted that its terminology seems somewhat alien in this context; it seems to reflect a

²⁸ Cf. D.KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 69, 78-79, 82.

²⁹ Cf. S. MITTMANN, *Deuteronomium 1, 1-6, 3* (1975) 119-121.

terminology one would expect to find in the Priestly, rather than in the Deuteronom(ist)ic tradition.³⁰ The most comprehensive analysis of this question is presented by KNAPP. In his study of Deut 4, he delimits vv. 16b-18 as a separate unit, and since there is no indication of number in these verses, and since they thematically fit perfectly together with the preceding vv. 15-16a, his major criterion for delimiting these verses is the change of terminology.³¹ Focusing on the general Old Testament distribution of some of this terminology, i.e. the noun תְּבִנִית, the word pair אוֹ נִקְבָּהּ / זָכַר, and the series בְּהֵמָה, צֶפֶר, רֶמֶשׂ, and דְּגָהּ, he concludes that vv. 16b-18 are the product of "[einem] im Bereich der priesterschriftlichen Literatur beheimateten Ergnzer".³²

Now, KNAPP is obviously right in pointing out the peculiar terminology of vv. 16b-18. But does that necessarily lead to his conclusions? First, one could argue that KNAPP exaggerates the Priestly character of these verses. Some of the terminology is probably not as typical Priestly as he argues,³³ and one should also note that these verses contain typical Deuteronom(ist)ic expressions.³⁴ Secondly, one could also take the change of style and terminology in vv. 16b-18 as stylistic means. BRAULIK is of course right when he claims that the five times repeated תְּבִנִית serves to emphasize, and also when he points out that "Der Aufzhlung der einzelnen krperhaften Wesen entspricht die Redefigur der Asyndese als besonders effektvolles Stilmittel, zumal in einem Text, fur den sonst die

³⁰ Cf. already W. STAERK a century ago, *Deuteronomium* (1894) 79, and more recently the same idea is reflected e.g. in M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford (1972) 180-181.

³¹ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 88-91.

³² D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 90.

³³ One example is the Old Testament distribution of תְּבִנִית, where the 5x occurrences in Deut 4 should be compared, not only with the 3x in the Tetrateuch (Ex 25,9.9.40 - all P), but also with the 2x in the Deuteronomistic history (Josh 22,28 and 2 Kgs 16,10). Another example is the listing of creatures in vv. 16b-18, which of course resembles the list in a typical P-text as Gen 1,26, but where a close reading would demonstrate that also a text as 1 Kgs 5,13 can come up with the same list (except the important reference to the word pair (זָכַר / נִקְבָּהּ), and here even in the same order as in Deut 4 (הַבְּהֵמָה, הָעוֹף, הָרֶמֶשׂ, הַדְּגָיִם))

³⁴ Cf. e.g. the three אֲשֶׁר-sentences in vv. 17-18, clearly referring to the Second commandment, Deut 5,8.

Syndese charakteristisch ist."³⁵

However, KNAPP's emphasizing of change of style and terminology as having literary critical significance still deserves to be considered. It also corresponds with the major concern of H. SEEBASS, who more recently, in an attempt at simplifying the criteriology of literary critical studies of Deuteronomic law, has pointed out precisely a different literary style - as e.g. the Priestly - as one of the still remaining criteria in literary critical analyses of Deuteronomic texts.³⁶ Nevertheless, as I have pointed out, KNAPP's practical usage of this criterion demonstrates some of its problems.

2.3. Change of theme

Finally is also change of theme a criterion attested in most literary critical studies of Deut 4. A major example is the change of theme between vv. 9-14 - focusing upon the theophany at Horeb and the Decalogue in general, and vv. 15 ff. - focusing upon one particular of the commandments, the prohibition against idols. Typical is G. von RAD's comment upon this change of theme: "Das kann nicht ursprünglich sein."³⁷ And similar judgements are reflected in most atomistic approaches to Deut 4.³⁸

In more recent years, it is especially D. KNAPP who has emphasized the literary critical significance of change of theme in Deut 4. As mentioned above, KNAPP takes this chapter as a late Deuteronomistic work consciously alluding to older Deuteronom(ist)ic material. This homogeneousness of the material, however, complicates the traditional criteriology, and change of theme then remains KNAPP's major criterion. In other words, KNAPP delimits thematic unit, claiming these to be literary critical units as well.

³⁵ G. BRAULIK, *Mittel* (1978) 42.

³⁶ H. SEEBASS, "Vorschlag zur Vereinfachung literarischer Analysen im dtn Gesetz", *BN* 58 (1991) 83-98.

³⁷ G. von RAD, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Göttingen (1964) 36 (ATD 8).

³⁸ Cf. S. MITTMANN, *Deuteronomium 1,1-6,3* (1975) 119-120, and also older interpretations as e.g. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*. Darmstadt (1963) 38.

As pointed out above, KNAPP argues that vv. 1-4+9-14 constitute the oldest block in Deut 4, and that the next block, chronologically speaking, is found in vv. 15-16a*+19-28. What happened, KNAPP claims, is that the author of the second block took up a minor motive in the first block (v. 12), "You heard the sound of words but saw no form (תְּמוּנָה)", and developed this into a major motive in the second block (vv. 15-16a), "You saw no form of any kind (כָּל-תְּמוּנָה) ... do not make an image in the form of any (תְּמוּנַת כָּל-) figure".³⁹

Now, there are serious problems connected also with this criterion. First, on principle, one could question KNAPP's assumption that an introduction of a new theme gives signals of a new author. Why is it necessarily so, that the ancient author was capable of dealing with only one theme at a time? Secondly, one could list a series of cases exemplifying that also KNAPP's practical usage of this criterion is problematic. Why is it so that the thematic transition from KNAPP's first block - focusing on the Decalogue, to his second block - focusing on one particular of the commandments, necessarily should be explained as due to a new author, while there are just as important thematic variations within each of the two blocks (cf. e.g. the reference to Baal Peor in the first block, v. 3, and the reference to Exodus in the second block, v. 20), where such explanations are not even discussed? And further, as for KNAPP's major example, the development of the תְּמוּנָה of the first block (v. 12) into the כָּל-תְּמוּנָה / תְּמוּנַת כָּל- in the second block (vv. 15-16a): What is the function of the תְּמוּנָה in v. 12, if not to introduce the double תְּמוּנָה in vv. 15-16a? The noun תְּמוּנָה occurs only ten times in the Old Testament, and of these not less than six times in Deuteronomy, i.e. the occurrence in the Second commandment of the Decalogue (Deut 5,8), and then five times here in Deut 4. Of these five occurrences, three are explicit allusions to the Second commandment (vv. 16, 23, 25), one acts as an introduction to these allusions (v. 15), and then remains only the occurrence in v. 12, which I find very difficult to interpret independently of the others. Even KNAPP admits that the תְּמוּנָה in v. 12 represents a new accent within the first block, but he nevertheless claims that it is the author of the second

³⁹ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 68.

block who relates this accent to the prohibition against idols.⁴⁰

The examples could of course be multiplied, but let these serve to demonstrate how difficult it is to ascribe literary critical significance to a supposed change of theme. It will always face the danger of destroying the inner logic of the text.

3. Some concluding remarks

The preceding pages should suffice to illustrate the (obvious!) fact that different literary critical approaches, with their different criteriological preferences, turn out to give just as different exegetical results. Facing this criteriological diversity, one could of course become quite pessimistic. That would, however, at least as far as the situation of literary critical studies of Deut 4 is concerned, be somewhat hasty. I would, on the contrary, argue that the different positions outlined previously in this article ought to serve as an impetus to further literary critical study of this chapter. Each of the approaches, and each of their criteriological preferences, have provided valuable contributions to the understanding of Deut 4. In all literary critical studies there ought to be a mutual and fruitful relationship between a more theoretical criteriology and the practical application of its criteria; and the three approaches outlined here represent major steps forward with regard to both.

As for the future of literary critical studies of Deut 4, I would, on this background, argue that two aspects will need to be focused. First, a focusing upon genetic aspects, as here has been represented by the atomistic approach of MITTMANN and the block approach of KNAPP. I believe they are both basically right in assuming (i) that the text known to us as Deut 4 is the final product of a longer period of growth, and (ii) that this growth may have left traces in the text. MITTMANN and KNAPP should therefore be credited for daring to go into the extremely difficult, but obviously necessary area of interrelating literary and genetic questions; BRAULIK avoids this, by focusing on literary questions alone, and that does not make his case any stronger. As the contributions of MITTMANN and KNAPP surely demonstrate, the identification and interpretation of the traces possibly reflecting the growth is a very problematic task. And their contributions also demonstrate how easy it is to end up

⁴⁰ D. KNAPP, *Deuteronomium 4* (1987) 53, 179, n. 291.

with positions arguing in a circle. Nevertheless, their efforts at tracing the genesis of the text, reflects a textual concept which is inevitable for a scholarship acknowledging the historical aspects of its material.

Secondly, however, this focusing upon genetic aspects should be balanced by a focusing also upon stylistic aspects, here especially represented by the holistic approach of BRAULIK. I believe he is basically right, when he emphasizes that a literary critical study of a text should include sensitivity also to stylistic aspects. And he should be credited, not only for bringing this aspect so strongly into consideration, but also for doing the practical analysis of the text with such care and cautiousness. Now, also BRAULIK faces the danger of arguing in a circle; as he points out literary features, claiming them all to be stylistic means. Nevertheless, his contribution is of great importance for a scholarship acknowledging the literary aspects of its material.

Accordingly, I believe that the time has now come for a conscious interrelating of genetic *and* stylistic aspects of the text in Deut 4. Too long these two sides of literary critical studies have existed side by side, without being interrelated. KNAPP's attempt at elaborating a new criteriology is clearly a step in the right direction; however, he does not go far enough. It is sadly symptomatic that he, at least as far as his textual analysis is concerned, almost ignores BRAULIK's major concern. It is also symptomatic, or perhaps one could say that it is an example of the irony of fate, that KNAPP in his block approach actually ends up with not less than six different "hands" in Deut 4, while MITTMANN in his atomistic approach finds only five!

However, Deut 4 continues to invite its readers to methodological considerations on the criteriology of a literary critical reading of this text. Such considerations will hopefully, in the future, lead to a criteriology enabling us to find a way in between the two extremes seeing literary critical significance *or* stylistic significance in every surprising feature in the text.

