

N12<510750110 021



UB Tübingen

theol

86-90

1997

ohne T.P.

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 86

MY
hd2

München 1997

✓ 24

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-Schöll-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 86

München 1997



ZA 3835

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

NOTIZEN

M. Anbar:	Addendum à <i>Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)</i>	5
P. Auffret:	Rendez Grâce au Seigneur ! Étude structurelle du Psaume 136	7
D. Büchner:	פנס: Pass Over or Protect?	14
D.A. Dempsey:	ונדעה and ונאמר in Isa 41:26; וארא in Isa 41:28	18
M. Görg:	Ptah in der Bibel	24
B. Gosse:	Le Psaume 98 et la rédaction d'ensemble du livre d'Isaie	29
B. Gosse:	Les premiers chapitres du livre de l'Exode et l'unification de la rédaction du Pentateuque	31
Th. Hieke:	Psalm 80 and Its Neighbors in the Psalter. The context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms	36
V. Hirth:	Jakobs Segen über Ephraim und Manasse (Gen.48,15f.) als Beispiel frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit	44
E.A. Knauf:	Supplementa Ismaelitica 17. אין לה ולד Gen 11,30 18. "Ross und Wagen warf er ins Meer"	49
K. Koenen:	Zur Bedeutung von Gen 37,15-17 im Kontext der Josephs- Erzählung und von B 21-28 in dem der ägyptischen Sinuhe-Erzählung	51
Th. Pola:	Micha 6,7a	57
G. Schwarz:	"Verbarg es in drei Sea Mehl"? (Matthäus 13,33 / Lukas 13,20.21)	60
H. Schweizer:	Nochmals zu: KONKORDANZEN. Zwei Fragen an van WIERINGEN - BN 82 (1996) 21-26	63

ABHANDLUNGEN

J.-G. Heintz:	Alliance humaine - Alliance divine : documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. - Une esquisse-66	
A. Siquans:	Die Rolle Esters im Esterbuch im Verhältnis zu Mordechai: Fürbitterin und Vorbild ihres Volkes	77

Addendum à Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)¹

Moshé Anbar - Tel Aviv

Pp. 36-37: V. 6: il est intéressant de noter que dans Dt 2:7, le TM porte *'lhyk* tandis que la LXX, quant à elle, atteste la forme \omicron $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\eta\mu\omicron\nu$ *'lhyw*.

P. 70: V. 2. *wy'mr yhwš' l kl h'm kh 'mr YHWH 'lhy yšr l* - Nous avons précisé que les trois éléments dont notre verset est composé se trouvent seulement dans Jr 19:14-15 et 44:24-25, qui comprend en plus le titre *šb'wt*. Or, A. Rofé dans FS Herrmann (*Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel: Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65 Geburtstag*, R. Liwak et S. Wagner (éds.), Stuttgart, Berlin et Cologne 1991, pp. 307-316) a montré que certains rédacteurs bibliques (D, Dtr et P) objectaient à l'emploi de l'épithète divine *YHWH šb'wt*.

P. 78: V. 17 2S 7:6: *mn hywm 'šr h'lyty 't yšr l mmšrym*
 IR 8:16: *mn hywm 'šr hws'ty 't 'my 't yšr l mmšrym*

P. 84: V. 25: dans notre article "Genesis 15: a Conflation of Two Deuteronomic Narratives", (*JBL* CI/1 [1982], p. 48) nous avons comparé Gn 15:18 avec notre verset en précisant que "This phrase appears elsewhere in reference to the past only in Josh 24:25":

Jos: *wykrt yhwš' bryt l'm bywm hhw*

Gn: *bywm 'lhw' krt YHWH 't'brm bryt*

Or, étant donné le fait que nous avons daté Gn à l'époque exilique (*idem.*, p. 55, et voir aussi *Josué*, p. 144, n. 570), cette comparaison montre qu'il s'agit d'une tournure tardive.

P. 103: Cfr. le "pre-Qumranic noncanonical composition... composed around the third century BCE", 4Q302, Frg. 1i, l. 7: $\text{בְּהַרְרִי זֶרַע אֲבָרָהָם}$ (B. Nitzan, *Revue de Qumran* XVII/65-68 [1996], p. 167 [FS Milik]). Nitzan écrit : "Considering the whole text as one composition, we find... A historical section, summarizing God's past actions both in the form of survey (1 i 7-ii 15 + frg. 1b.)...".

Pp. 117-120: V. 1. *škmh* - et aussi v. 25. Nous avons observé que le nœud de la question est de savoir pourquoi l'acte solennel d'alliance à vénérer Dieu se déroule justement à Sichem. Nous avons en effet écrit que "C'est, nous semble-t-il, la sainteté de Sichem, qui s'accroche aux

¹Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 25, Frankfurt/M., Berne, New York, Paris et Vienne 1992.

Patriarches par des récits étiologiques (τερος λογος), qui est à la base de la conception dtr d'après laquelle, dans les environs de cette ville, les Fils d'Israël devront tenir les cérémonies des malédictions et des bénédictions après leur entrée en Canaan (Dt 11:29-30 [la version samaritaine ajoute *mwl škm* "en face du Sichem"]; 27:4). D'après la conception dtr tardive, Josué, en fidèle successeur de Moïse, a, en effet, exécuté le commandement de la Thora en tenant la cérémonie là où le Deutéronome l'ordonnait (Jos 8:30-35). L'auteur de notre récit, qui continue avec plus d'insistance la tendance que nous avons trouvée dans ces versets, ne pouvait pas choisir, bien entendu, comme scène de son récit, une autre ville que Sichem, qui est la seule ville dans les environs de laquelle la Thora ordonne de tenir des cérémonies cultuelles." (p. 119). Par contre, pour N. Na'aman (*Zion* LVIII [1993], pp. 7-32, V [résumé en anglais]) le rôle central qu'occupe la ville de Sichem dans notre récit reflète une date "sometime after the destruction of the First Temple and before the re-establishment and consolidation of the Second Temple" et que le but de récit est "to legitimize the cultic site located near Shechem... the author managed to affirm the claim of the inhabitants of the Samaria hill country to the great antiquity and sanctity of their cultic site."

P. 123: V. 3. *w'rb 't zr'w* - Cfr. ci-dessus p. 103.

P. 126: V. 12. *l' bħrbk wl' bqštk* - A. Rofé, dans FS Malamet (*Eretz-Israel* XXIV [1993], p. 189), insiste, lui aussi, sur la contradiction conceptuelle qui existe entre notre verset et Gn 48:22. Il précise que l'idée de la conquête divine, et non pas humaine, de la Terre de Canaan est tardive.

Pp. 129-130 et n. 513: V. 14. Nous avons supposé qu'Ezéchiel fait allusion aux diadèmes ou "frontlets" attachés sur les fronts et des pectoraux placés sur les poitrines. O. Keel dans FS Barthélemy ("Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8f und Par.", *Mélanges Dominique Barthélemy, études bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*, P. Casetti, O. Keel et A. Schenker (éds.), Gottingue 1981, p. 201) montre que dans Hos 2:4 (cfr. v. 15) et dans Jr 3:3, il s'agit de références à des bijoux qui sont portés sur le front, la face et la poitrine.

Pp. 141-142: Cfr. ci-dessus p. 103. Nitzan écrit : "In the early Second Temple period, the tendency to follow biblical motifs, vocabulary styles and even contents was still kept,..." (p. 170).

Rendez Grâce au Seigneur !
Étude structurelle du Psaume 136

Pierre Auffret - Lyon

Au terme de sa proposition sur la structure littéraire du Ps 136, Girard¹ croit pouvoir, tel YHWH les Égyptiens, balancer notre proposition à la mer avec cette "critique" lapidaire : "Hormis l'invitatoire, cette proposition² repose uniquement sur une base thématique fragile : création - histoire - histoire - création (v. 4-9. 10-22.23-24.25 respectivement)". C'est tout, et pourtant il y a là deux mots de trop : "uniquement" et "fragile". Car il est vrai que le contenu de ces diverses unités se répond selon l'ordre (le chiasme) indiqué, mais il est faux que les correspondances n'aient été établies que sur une base thématique, et que partant on puisse les prétendre fragiles. De ce que nous ne reconnaissons pas aux diverses récurrences les mêmes fonctions structurelles que celles que Girard croit pouvoir leur attribuer, il ne peut déduire que nous les ignorons et nous infliger le "blâme structurel" qu'on vient de lire. Nos arguments mériteraient plus de considération de la part de qui se prétend - à bon droit d'ailleurs - fin connaisseur en ces matières. Cela dit, menons la discussion par lui négligée. Deux points de méthode font difficulté : dans quelle mesure l'attention aux contenus doit-elle guider la découverte de la structure ? Cette dernière doit-elle partir de l'ensemble du poème pour aller ensuite aux unités partielles (la démarche de Girard) ou des unités partielles à l'ensemble (la nôtre ici) ?

Girard néglige les contenus des deux versets extrêmes de 4-25. La chose ne tire pas trop à conséquence pour 4 ; elle entraîne une grave faute de lecture pour 25. Il n'y a aucune raison de restreindre la portée des *npl'wt gdlwt*³ de 4 : tant les

¹ Marc Girard, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens III (101-150)*, Montréal 1994, pp. 402-411.

² C'est-à-dire la nôtre, "Note sur la structure littéraire du psaume CXXXVI", *VT XXVII* (1977) 1-12 (ci-après : *VT* et la page). De l'avis de P. van der Lugt, *Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poësie*, Kampen 1980, p. 436, "Deze analyse van Auffret verdient m. i. volledige instemming".

³ D'après Y. Avishur, *Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures*, *AOAT* 210, Neukirchen-Vluyn 1984 (ci-après : Avishur et la page), pp. 58-59.142, *gdl/pl'* constituent une paire stéréotypée, ce qui fait ressortir l'emphase de l'expression employée ici. Dans sa recension des tomes II et III de Girard dans *Bib* 77 (1966) 121-124, J.L. Ska invite aussi à ne pas limiter la

merveilles de la création que celles de l'histoire sont ici concernées (VT p. 2), et sa fonction d'introduction à *l'ensemble* 4-25 ne doit pas être ignorée. Le verbe 'sh en 4 ne vise pas la seule œuvre créatrice de YHWH, mais à la fois *la création* de l'univers et *l'agir* dans l'histoire⁴. Sa portée n'est pas identique en 4 et en 5, pour lesquels il ne convient pas de parler d'un "double l'sh" (Girard p. 407). Girard voit en 4-5 la "création des astres en général", mais d'une part il n'est question des astres dans aucun de ces deux versets, et d'autre part ces deux versets n'ont pas la même portée : seul le second regarde à proprement parler la création, et seulement celle des cieux. Partant, la proposition de Girard (ibid.) pour la structure de 4-9 ne tient pas (7-9 répondant à 4-5 autour de 6), et nous nous en tenons à celle de VT (p. 2). Ajoutons même ici que le parallèle entre 5-6 et 8-9 est appuyé par la présence d'un seul élément en 5 (cieux) et 8 (soleil), et de deux en 96 (terre et eaux) et 9 (lune et étoiles)⁵.

Mais - nous l'avons dit - l'enjeu est plus important pour ce qui concerne 25. À partir d'une perception erronée (nous le montrerons) de la fonction structurelle de la récurrence de *ntn* en 21 et 25, Girard⁶ restreint de façon très malencontreuse la portée de "toute chair" en 25 aux hommes et aux animaux qui habitent la terre donnée à Israël selon 21. Mais le texte, nous le redisons, n'impose nullement une telle interprétation, et 25 n'est pas à lire soudé à 21-24. Les auteurs, et non des moindres, que nous citions en VT (p. 9) ont d'autant plus raison de reconnaître à 25 sont ampleur maximale (toute chair sur la terre entière) que nous avons ici affaire à un cliché sur le dieu créateur : "celui qui a créé le ciel, qui a créé la terre (et) qui procure le rassasiement à tout homme", comme le dit un hymne égyptien⁷. Israël est

portée de *npl'wr* aux œuvres de création (p. 123). Cette remarque et celles qu'il ajoute sur les verbes répétés se trouvent certes chez Girard (1994), mais déjà dans VT (1977), aux pp. 2.5.9-11. Quant à l'inversion de *ciel-terre-eaux* (5-6) en *mer* (13-15), *terre* (21), *ciel* (26), non signalée par Girard, Ska aurait pu la trouver, avec schéma à l'appui, en VT p. 10. Dans un flou que le lecteur appréciera Ska conclut toutes ces remarques de sa recension en relevant que "tout ceci a été *en grande partie* (nous soulignons) noté par M.G.". Sur le v. 25 il a la main plus heureuse, comme nous le noterons plus loin.

⁴ Tel est son sens, nous semble-t-il à la suite de M. Dahood (*Psalms I, ad loc.*), au terme du Ps 22 (voir, de nous, "Ils loueront YHWH, ceux qui le cherchent" Étude structurelle du psaume 22; *NRT* 109 (1987) 672-690, p. 674).

⁵ En 5-9 jouent de nombreuse paires stéréotypées, soit *šmym'wrš* (Avishur p. 767, à l'index), *šmš'yrh* (p. 768, à l'index), *ywm/lylh* (p. 759, à l'index), et la triplette *šmš'yrh/kwkbym* (p. 670) en 8-9, *šmš'wr* (p. 119) en 7-8, *šmym/kwkbym* (p. 767, à l'index) de 5 à 9 (aux extrêmes). Nous sommes en plein dans les stéréotypes, et c'est sous cet angle encore qu'il conviendra de lire 25.

⁶ Entraîné peut-être en cette impasse par Alden et Ravasi (qu'il cite en sa n.7).

⁷ Cité par A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, *OBO* 39, Fribourg (CH) et Göttingen 1981, p. 30 n.14. Le même cliché

bien sûr à compter parmi "toute chair" et J.L. Ska⁸ a raison de nous reporter à P. Beauchamp qui écrit à propos de 25 (et 26) : "La ligne de la création et la ligne de l'histoire (...) se rejoignent". On verra ici comment une perception trop hâtive de contenu a pu fausser celle de la structure. En 25 l'auteur revient sans difficulté, et au contraire de façon très significative, dans la structure d'ensemble.

Mais avant d'en venir à cette dernière, et pour y venir de façon fondée, considérons d'abord les structures d'ensembles partiels dans notre poème. Nous avons dit ci-dessus ce qu'il en était pour 4-9. Girard (pp. 407-408) croit découvrir un certain triptyque en 10-16, soit en 10-12, 13-15 et 16 ainsi que l'ensemble 10-15. Mais si l'on veut parler ici de triptyque, il nous semble que mieux vaudrait en voir les volets en 10 +11-12 // 13 + 14 // 15 + 16. Girard lui-même fait remarquer que l'action libératrice de YHWH en faveur des siens est exprimée à l'aide d'un verbe factitif au hiphil, soit en 11, 14 et 16, l'action de 11 recevant une précision d'agent en 12. Dans ces mêmes versets nous est désigné le bénéficiaire de l'action divine, soit Israël (11.14) son peuple (16). En 11 et 16 sont répartis les termes de la paire stéréotypée *yš'hlk*⁹, 'br s'inscrivant fort heureusement en 14 entre la sortie d'Égypte et la marche au désert. En 10 et 15 nous voyons vaincu Pharaon roi d'Égypte, exterminés ses premiers-nés et son armée, tandis qu'en 13, dans le volet central, est maîtrisée la mer par celui qui la requiert ici plutôt comme une alliée. On lit un / + participe (suivi ici et là d'un objet et d'un complément avec *b*) aux deux versets extrêmes 10 et 16. Entre 13-14 et 15-16 on peut encore relever l'inversion / + participe (13) et wyqtl (14) / wyqtl (15) et / + participe (16). Donc cette lecture de 10-16 en triptyque est possible. Elle ne nous semble pourtant pas aussi manifeste que celle distinguant 10-15 et 16, à 10-15 répondant, autour de 16, 17-22, comme nous l'avons montré en VT. Ajoutons ici quelques faits en faveur de notre proposition. Que le v. 16 doive se lire entre 10-15 et 17-22, c'est ce que montrent à leur manière deux paires stéréotypées, soit *yš'hlk* (citée ci-dessus), dont les termes se lisent (avec même sujet et objet) en 11, deuxième verset de 10-15, et au début de 16a, et *'rš/mdbr*¹⁰, dont le deuxième terme se lit au terme de 16a et le premier en 21, avant-dernier verset de 17-22. YHWH fait sortir, puis conduit son peuple, le menant du désert à la terre promise. Bien que la position structurelle n'en soit pas aussi parfaitement symétrique, on relèvera encore les termes de la paire stéré-

joue un rôle, selon nous, dans la structure du Ps 146, voir : "Il règne, YHWH, pour toujours" Étude structurelle du psaume CXLVI", *RT XC* (1990) 623-633, p. 626.

⁸ Voir référence à la n.3 ci-dessus, dans sa p. 124. Il s'agit de Paul Beauchamp, *Psaumes nuit et jour* (Paris 1980) pp. 190-198, ici p. 196.

⁹ Avishur p. 309.

¹⁰ Avishur p. 278.

otypée *gd/ħzq*¹¹ en 12 (*ħzq*) et (*gd*) : ici YHWH est mis en valeur en fonction de sa propre puissance, là en fonction de la grandeur de ses adversaires, et cela de part et d'autre de 16.

Girard sépare 21-22 de 17-20. En 17-20 il distingue 17-18 (rois au pluriel) et 19-20 (deux rois nommés), ce qui va de soi. On peut même trouver à 21-22 une certaine structure propre en s'appuyant sur la paire stéréotypée *'rs/nħlh*¹². Après l'unique verbe, initial, on verra se correspondre, sous mode d'opposition, *'rs + m* et *nħlh + lysr'l 'bdw*, le simple suffixe de *'rsm* recevant en 22 une ample contrepartie. Entre se lit déjà *nħlh*, sans destinataire, comme en suspens, si bien que la petite structure peut être présentée ainsi :

<i>wytn</i>	<i>'rs</i>	(x)	+	<i>m</i>	(y)
	<i>nħlh</i>	(x)		?	
	<i>nħlh</i>	(x)	+	<i>lysr'l 'bdw</i>	(Y)

Il n'en reste pas moins que nous avons là le terme de ce qui nous est rapporté en 17-20, à preuve le suffixe de *'rsm* qui se rapporte aux rois de 17-20. On lit d'ailleurs en 21-22 une répétition (*nħlh*) comme en 17-18 (*mlkym*) et 19-20 (*mlk*). Et *ysr'l 'bdw* se substitue pour ainsi dire, au terme, à *syħwn mlk h'mry* et *'wg mlk bšn*. Israël, serviteur de YHWH, l'emporte sur Sihon et Og, des rois grands et puissants¹³. Girard ne peut offrir à l'appui d'une hypothétique unité 21-25 qu'un inclusion (par *ntn*) dont nous avons dénoncé la fragilité. Non seulement 21-22 doivent se lire avec 17-20, mais encore, comme l'ont plus d'une fois remarqué les commentateurs¹⁴, 23-

¹¹ Avishur p. 203. En 12 *ħzq* est d'ailleurs inclus dans une paire d'expressions stéréotypées *yd ħzqh/zrw^c ntwyh* (selon Avishur pp. 242 et 658).

¹² Avishur p. 199 et 278.

¹³ Si l'on accepte notre proposition de triptyque pour 10-16 (10+11-12 // 13 + 14 // 15 + 16); on peut voir que 17-20 + 21-22 répond assez bien aux volets extrêmes de ce triptyque. On lit en effet, dans des contextes homogènes, en 10 et 17 *lmkh*, puis en 11 et 22 *ysr'l*, en 15 Pharaon et en 19-20 Sihon et Og, puis en 16 *'mw bmdbr* et en 21-22 *'rsm* (paire *'rs/mdbr*) L... *'bdw*. On voit même qu'en 19-20 sont cumulés les noms des rois et la désignation de leur empire, répartis en 15 (Pharaon) et en 10 (Égyptiens), et de même en 22 la désignation d'Israël et sa fonction (*'bdw*), répartis en 11 (Israël) et 16 (*'mw*). Ainsi, de ce point de vue, 17-22 semblent-ils s'articuler particulièrement aux volets extrêmes du triptyque 10-12.13-14.15-16. Mais, on l'a vu, la lecture de 10-15 et 17-22 autour de 16 est sans doute préférable.

¹⁴ Voir VT p.7. G. Ravasi cite en sa n.7 (p.733) les très pertinentes remarques de L. Alonso-Schökel (*Trenta Salmi*, Bologne 1982, p. 444) à propos des traits stylistiques nouveaux en 23-25 par rapport à ce qui les précède : "Il primo verso incomincia con la forma arcaica o arcaizzante del relativo *še-* ("che"), espediente comodo per unire una nuova azione ad un soggetto già menzionato ; ma la nuova azione non è unita perfettamente alla precedente, che è conclusiva. Dalla terza persona della narrazione si passa alla prima plurale. Il ritmo viene nel secondo verso."

24, eux, ne se lisent pas purement et simplement à la suite de 17-22 : des nouveautés syntaxiques (le relatif) et de nouveaux acteurs (-nw) marquent leur originalité par rapport à ce qui les précède. Leur ensemble est commandé par un chiasme limpide : *šbšplnw + zkr lnw / wyprqnw + mšrynw*. Et le v.25 revient à une perspective universelle, au-delà du seul peuple élu. Si donc nous sommes d'accord avec Girard pour un ensemble 4-9 et, à titre d'hypothèse, pour un autre 10-16 (petit triptyque), nous ne pouvons renoncer ni à un ensemble 10-22 (selon nous : 10-15 + 16 + 17-22) sur l'histoire d'Israël, ni à l'autonomie de 23-24 et de 25.

Ces données étant rappelées et ici ou là confirmées, venons-en à la structure d'ensemble. Pour Girard le poème comporterait quatre volets 4-9, 10-16, 17-20 et 21-25, entre lesquels joueraient simultanément un rapport chiasmique (*'rš... lmkh... lmkh... 'rš*) et un rapport parallèle (*gd... yšr'l... gd... yšr'l*), en réalité *lmkh* et *yšr'l* se lisent tous deux dans chacun des volets extrêmes (10-15 et 17-22) de l'ensemble 10-22 (histoire) : *lmkh* (suivi en 11 comme en 18 d'un verbe au yqtl) commence chacun des deux volets 10-15 et 17-22, tandis que *yšr'l* est symétriquement disposé en 10-15 et se lit au terme de 17-22. Quant à *'rš* et *gd*, ils servent à articuler 4-9 (création) et 10-22 (histoire). Nous lisons *gdwlym* ici et là au début du dernier volet (7 pour 7-9 ; 17 pour 17-22), et déjà *gd/wt* dans le verset introductif de l'ensemble (4). Quant à *'rš*, il se lit au terme du premier volet en 4-9 (soit en 6) et du dernier en 10-22 (soit en 21). Parmi les *grandes* merveilles accomplies par YHWH se comptent les *grands* luminaires et la victoire sur de *grands* rois. Et si YHWH a lui-même affermi la *terre*, il est pour lui légitime et facile de donner une *terre* à Israël. De 7-9 à 17-22 relevons encore la répartition des expressions de pouvoir en 8-9 et 19-20 (et même 17-18), cela à partir de la paire stéréotypée *mlk/mšl*¹⁵. Le couple soleil et lune gouvernant le jour et la nuit appelle le couple Sihon et Og rois des Amorites et de Bashan. Mais l'un est voulu par YHWH dans le cosmos, l'autre par lui combattu dans l'histoire. Enfin en 5-6 et 10-12 nous découvrons, introduits ici et là par *b*, des attributs de YHWH, soit l'intelligence en 5 (*btbwnh*) et la force guerrière en 12 (*byd ḥzqh wbrw' nṭwyh*). La récurrence de *ntn* passe, elle, du long premier volet historique (17-22 : en 21) au bref dernier volet sur la création (25). Le piquant est que Girard néglige la fonction de *ntn* dans la structure d'ensemble du poème pour lui attribuer une fonction hypothétique d'inclusion de 21-25, tandis qu'il attribue à *lmkh* et *yšr'l* des fonctions dans la structure d'ensemble, alors que ces récurrences ne jouent qu'à l'intérieur de 10-22. Il reste vrai que *gd* et *'rš* ont une

¹⁵ Avishur p. 289 et 635.

fonction d'indices de la structure d'ensemble, même si ce n'est pas celle que Girard croit devoir leur reconnaître. Ils jouent seulement entre les deux grands premiers volets CRÉATION (4-9) et HISTOIRE (10-22). Qu'en 23-24 il s'agisse encore de l'histoire du peuple de Dieu, c'est ce que personne ne conteste, et le caractère original de ces versets n'exclue pas leur articulation à 10-22. Du point de vue syntaxique on notera que les verbes de 18.21 et 23.24 inversent wyqtl + qtl / qtl + wyqtl. Rappelons (VT pp. 7-8.10) les jeux d'assonance de *mšrym* (10) et *'ršm* (21) à *mšrynw* (24). Relevons encore, de 10-11 à 23-24, la même succession des préposition *b* et *mn* : par opposition sont atteints ici les premiers-nés, là notre abaissement ; mais ici et là il y a délivrance de l'Égypte, des oppresseurs. De 21-22 à 23-24 on peut voir enfin l'articulation assurée par une discrète symétrie concentrique autour de *bšplnw*, entouré successivement par *l(yšr'l)* et *l(nw)*, puis par *'ršm* (*r.š.m*) et *mšrnw* (*m.š.r*). On le voit, 23-24 s'articulent assez clairement en particulier aux débuts (10-11) et fin (21-22) de 10-22. Quant au rapport de 25 à 4-9, nous en avons donné plus haut le fondement. Ainsi il ne faut estomper l'originalité ni de 23-24, ni de 25 ; et le fait que la plupart des récurrences et indices manifestes ne jouent qu'à l'intérieur de 4-9 (*'šh, gdl*), 10-22 (*lmkh, yšr'l*), et 4-22 (*gdl, 'rš*) n'autorisent pas pour autant à négliger l'autonomie de ces brèves unités 23-24 et 25. La disproportion ne fait rien à l'affaire : elle joue déjà de 1-3 à 26.

Revenons enfin sur les invitatoires pour considérer plus avant leur contenu et leur rapport à 4-25. La première invitation à rendre grâce à YHWH est immédiatement motivée par *ky ṭwb*. Notons d'abord que la valeur numérique de Y.H.W.H. (10 + 5+ 6 +5) est 26, soit le nombre de versets de notre poème. Quant à *ky ṭwb*, il se lit dans deux passages célèbres, l'un sur la création (Gn 1), l'autre sur la naissance de Moïse (Ex 2), et l'on connaît le rapprochement de l'exégèse juive entre ces deux passages¹⁶. Ainsi le lecteur quelque peu familier de la Bible pourrait se douter des deux grands thèmes qui s'annoncent pour l'action de grâce : YHWH créateur et YHWH sauveur. Par ailleurs *ṭwb* forme une paire stéréotypée avec *ḥsd*¹⁷, tant et si bien que voilà annoncé le refrain : *ky l'wlm ḥsdw*. Mais il existe encore une paire stéréotypée *gdl/ṭwb*¹⁸, si bien que d'une certaine manière le verset introductif de 4 (*npl'wt gdlwt*) ainsi que de 7 (*'wrym gdlym*) et 17 (*mlkym gdlym*) font écho à ce tout premier énoncé au sujet de YHWH. La paire *ṭwb/'wr*¹⁹ laisse aussi supposer que l'œuvre des luminaires est en harmonie avec la bonté de leur

¹⁶ Voir *Exode Rabbah* I.20.

¹⁷ Avishur pp. 248.253.281.

¹⁸ Avishur pp. 136 et 281.

¹⁹ Avishur p. 281.

créateur. Glissons ici la paire *ḥsd/npl'wt*²⁰ pour relever le rapport entre le v.4 d'introduction²¹ et chacun des vingt-six refrains. Nous avons relevé ci-dessus l'opposition entre le pouvoir (*mšl*) des astres en 8-9 et celui (*mlk*) des rois en 19-20. On verra une opposition encore plus radicale entre ce dernier et celui des rois, et ce à partir des paires stéréotypées *mlk/dn*²² et *'l/mlk*²³. Ce Dieu qui nous est présenté dans les invitatoires est bien celui qui l'emporte sur les rois de 17-22. Il est aussi *'l ḥšmym* selon 26, donc caractérisé par le plus bel élément de la création en 4-9. Mais c'est seulement en 1-3 (*YHWH*) et 10-22 (*yśr'l, syḥwn, 'wg*) que nous lisons dans notre poème des noms propres, comme si 1-3 et 10-22 se rapportaient plus aux partenaires (et ennemis) de l'alliance, tandis que 4-9 et 26 se référaient au créateur et à sa création. Nous retrouvons ici les jeux privilégiés de rapports situés en 4-9 et 10-22, les deux longues parties CRÉATION et HISTOIRE. Mais on notera aussi le rapport et comme la complémentarité entre les *l* suivis de désignations de Dieu en 1-3 et 26 et *lnw* de 23 ainsi que *lkl bśr* de 25 (et déjà *lyśr'l* en 22) : action de grâce à celui qui a donné à son peuple et à toute chair liberté et de quoi vivre. Il est bien évident que les rapports de 23-24 et 25 au reste du poème sont moins nettement indiqués que pour les volets 4-9 et 10-22. Cela n'autorise pas à gommer leur originalité et leur contenu propre. Et à y regarder d'assez près, on voit bien comment 23-24 reprend, comme pour en tirer la leçon, 10-22, tandis que 25 revient au thème du créateur pour inscrire, pour ainsi dire, sa sollicitude à l'égard d'Israël à l'intérieur de sa bienveillance pour toute chair, le créateur et le sauveur étant poussé par la même *ḥsd*.

Dans sa proposition pour la structure littéraire de ce poème, Girard s'est montré trop pressé de saisir la structure d'ensemble, pour n'en venir qu'ensuite aux structures partielles. Mieux eut valu pour ce texte - la démarche n'est pas à ériger en loi systématique - commencer par repérer les unités partielles et leur structure interne, pour n'en plus faire fi par la suite. Dans sa hâte Girard a aussi négligé de prêter une attention suffisante aux contenus. Le fait est particulièrement flagrant pour 21-25 où il n'hésite pas à rassembler artificiellement trois morceaux hétérogènes, quitte même à forcer l'interprétation du troisième pour qu'il tienne en cette pseudo-unité. S'il est vrai que les indices structurels sont dans ce poème plus manifestes et plus nombreux en 1-22 et 26, cela n'autorise pas le lecteur à tenir pour négligeable l'autonomie des petites unités en 23-25.

²⁰ Avishur pp. 271 et 282.

²¹ On se souviendra de la paire *gdł/pl'* en 4 : voir ci-dessus n.3.

²² Avishur pp. 383-384.

²³ Avishur pp. 350.440.636.

Dirk Büchner - Durban - Westville

I wish to show that the Septuagint translator of Exodus accurately represents Jewish interpretation in his choice for a rendering of פסח in Exod 12:13. This will be done by comparing the ancient versions as well as the Tannaitic Midrash to Exodus, Mekilta deRabbi Ishmael.

MT=SP: וּרְאִיתִי אֶת־הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵיכֶם "and when I see the blood I will pass over you"

G: καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα καὶ σκεπάσω ὑμᾶς "and I will see the blood and I will protect you"

Pesh: ואפצה עליכון "and I will pass over you"

TO: ואחוי ית דמא ואיחוס עלחכון "and I will see the blood and I will have mercy on you"

N: ואחמי ית אדמיה ואפסח ואגן במימרי עליכון "and I will see the blood and I will pass by and I will defend you by my word"

PsJ: ואחמי זכות אדמא ואיחוס עליכון "and I will see the merit of the blood and I will have mercy on you"

GF: ויחמי ממרי ית אדמה ויגן ויפסח עלחכון "and my Memra will see the blood and it will protect and pass over you (Cf Klein, 1986 Vol 2:210)

4QpaleoExod^m: " [... ופסחת] על[יכ]ם" this could be anything at all, but ופסחת is the most likely alternative.

Mekilta: אין פסיחה אלא חייס "passing over' really means 'protecting'" and also אני חס עליכם "I will protect you"

The formula "אין ... אלא Y" "When Scripture says X it means Y", is a means of philological explanation of words in Scripture, often given by recourse to a foreign language (Bloch: 1978a:32). Now, a commentator or translator coming across the word פסח had the option of choosing for his purposes one of two possible meanings: 'pass over' or 'protect'. Mekilta chooses 'protect', as does the Greek by using σκεπάζειν (to cover, shelter) instead of παρέρχεσθαι. The verse adduced by Mekilta to

corroborate this understanding of פסח is Isa 31:5: "שנאמר כצפרים עפות כן יגן יי" as it says: like birds hovering, so the Lord of Hosts will protect Jerusalem. He will protect and deliver it, he will spare and rescue it". Kadushin (1969:3) sees this as an interpretation "with a sure philological sense" in favour of "protect" and agrees with Lieberman (1950:49) that the Greek has the same interpretation. The Greek synonymous variant offers the reader an explanation of פסח rather than giving a literal translation of it. This explanation of the word is identical to that offered by the Jewish interpreters: the Targumim and Mekilta (Cf. Weiss, 1964:128 and Brock, 1982:29). Indeed the section in Mekilta following on this explanation deals with those whom God will protect (חוס) as a further indication of the commentator's interpretation.

It is interesting to note a counter-tendency to the above, in the next section of Mekilta (cf. Le Boulluec and Sandevor, 1989:49 [hereafter LeB-S]). That the Rabbis had to adduce an alternative text in which an attempt was made to underscore the original meaning of the Biblical Hebrew root פסח as "pass over", is borne out by the אל תקרא אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהמקום מדלג על בתי בניו¹ midrash¹ found there: "Do not read 'and I will protect' but rather 'and I will step over' because God skipped over the houses of his children in Egypt, as it is said: 'Listen! my beloved! Look! Here he comes leaping over the mountains'". KBL (893) gives the meaning for פסח as "Überspringen der Behausungen" because פסח has the meaning of 'limping past' or 'hopping over'. One can see how it is used here in Isaiah 31:5 to mean 'protect'.

When we look at how פסח is translated at Ex 12:23, we see the following:

MT: אל־הפתח יי ופסח "and the Lord will pass over the door"

G: παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν "the Lord will pass over the door". Now we do not have σκεπάξειν but παρέρχεσθαι!

¹ Whether one can take Talmon's supposition that the אל תקרא אל תקרי midrash is evidence of double readings (1975b:231) to mean that every instance of this type of midrash points to a double reading, only the cumulative evidence will have to show. It is very tempting to take this view, especially when the G agrees with the alternative lemma!

Pesh: ונפצה מריא על תרעא "and the Lord will pass by the doors"

TO: על תרעא וייחוס יי "the Lord will protect the door" This is the equivalent of σκεπαζέιν!

PsJ: ויגין מימרה דה' על תרעא "the Memra of the Lord will protect the door"

N: ויפסח ויגן מימרה דיי' על תרע "the Memra of the Lord will pass over and protect the door"

ExRab ad loc: שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור וגי אבל אתם וחמלתי עליהם: "as it is written: 'behold the day comes, burning like an oven, etc.'" (Mal 4:1) "But as for you: I will spare them as a man spares his son" (Mal 3:17).

It seems as if there was some degree of uncertainty among the ancient translators of whether to translate the verb פסח with "pass over" or "protect", due to a diversity of ancient exegetical traditions (LeB-S, 49, Brock, 1982:27). Obviously the meaning had undergone some change between the time of Scripture and the late Second Temple period. The Rabbis were aware that פסח in the vernacular meant "protect" and they seemed to try and show by philological reasoning that in fact it could also mean 'pass over' in the sense of 'miss out'. But most of the evidence points to the opposite. Initially they explain the biblical "pass over" by referring to its meaning in the vernacular. The translators of the Greek, when making a choice for the meaning of פסח in v 13 followed the tradition which influenced Mekilta: God will protect the Israelites, but in the case of v23 it used another: God will pass by the doors. It is clear that the Greek makes a choice which was well argued in proto-Rabbinic circles: an exegetically derived interpretation of פסח (Cf. Wevers, 1990:175, LeB-S, 48).

Bibliography

Bloch, R 1978a. Midrash, in Green, W S (ed.) 1978, 29-50.

Brock, S P 1982. An Early Interpretation of פסח :אן in the Palestinian Targum, in Emerton, J A and Reif, S C (eds.) 1982, 27-34.

Emerton, J A and Reif, S C (eds.) 1982. *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal*. Cambridge: CUP.

- Green, W S (ed.) 1978. *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*. Brown Judaic Studies I, Missoula: Scholars Press.
- Horovitz, H S and Rabin, C 1960. *Mechilta d'Rabbi Ismael*. Jerusalem: Bamberger & Wahrman, 1960.
- Kadushin, M 1969. *A Conceptual Approach to the Mekilta*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Klein, M L 1986. *Geniza Manuscripts of Palestinian Targum*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Le Boulluec, A and Sandevor, P 1989. *La Bible D'Alexandrie: L'Exode*. Paris: Éditions du Cerf.
- Lieberman, S 1950. *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: Jewish Theological Society of America.
- Talmon, S 1975. Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of the Qumran Manuscripts, in Cross, F M and Talmon, S (eds.) 1975, 226-263.
- Weiss, M 1964. סוף לפרשנות (Hebr). *Leshonenu* 27/8, 127-130.
- Wevers, J W 1990. *Notes on the Greek Text of Exodus*. SCS 30. Atlanta, GA: Scholars Press.

וְנִדְרָה and וְנִאמַר in Isa 41:26; וְאָרָא in Isa 41:28

Deirdre Ann Dempsey - Milwaukee, Wisconsin

The purpose of this article is two-fold: (1) to provide a discussion of the Masoretic Text (MT) pointing of the two indirect volitives in Isa 41:26, וְנִדְרָה and וְנִאמַר; (2) to provide an explanation of the MT pointing of וְאָרָא in Isa 41:28, along with a case for re-pointing this form as וְאָרָא. The following presents the two verses in the MT context:

25. תֵּעִירוֹתַי מִצָּפוֹן וְיָאֵת מִמִּזְרַח-הַשָּׁמֶשׁ יִקְרָא בְשֵׁמִי
וְיָבֵא סִגְנִים כְּמֹחֶמֶר וְכִמּוֹ יוֹצֵר יִרְמֹס-טִיט:
26. מִי־הִגִּיד מֵרֵאשׁ וְנִדְרָה וּמִלְפָּנַיִם וְנִאמַר צְדִיק
אֵף אִין־מִגִּיד אֵף אִין מִשְׁמִיעַ אֵף אִין־שְׁמִיעַ אִמְרֵיכֶם:
27. רֵאשׁוֹן לְצִיּוֹן הִנֵּה הֵנָּה וְלִירוּשָׁלַם מְבֹשֵׁר אֶתֶן:
28. וְאָרָא וְאִין אִישׁ וּמֵאֵלָה וְאִין יוֹעֵץ
29. וְאִשְׁאֵלֶם וְיִשְׁבִּיבוּ דְבָר: הֵן כָּלֶם אֵין
אִכֶּם מַעֲשֵׂיהֶם רוּחַ וְתִהְיֶה נִסְכֵיהֶם:

TRANSLATION:

25. I have roused a man from the north and he has come,
from the east he is being summoned^a by name^b.
He will tread down^c rulers like red earth,
like a potter who tramples clay.
26. Who made this known ahead of time? (Tell us) that we
might know it!
(Who made this known) beforehand? (Tell us) that we
might now say: That's right.
Indeed, there was no one who reported it,
indeed, there was no one who announced it;
indeed there was no one who heard from you the words:
27. The first news for Zion is: "Look, here they are;

for Jerusalem I am appointing a messenger of good tidings."

28. I have looked around^a and there is no one,
among them there is no one to give counsel,
that I might question them and they might answer.
29. All of them are nothing^a,
empty are their deeds,
wind and emptiness are their images.

TEXTUAL NOTES:

25. יִקְרָא: read יִקְרָא. בְּשֵׁמִי: read בְּשֵׁמוֹ, with 1QIsa^a. וְיִבְא: read וְיָבֵס.
28. וְאָרָא: read וְאָרָא.
29. אֲנִי: read אֲנִי.

(1) The form וְנִדְעָה in Isa 41:26, the verb preceded by a simple shewa and cohortative by form, is certainly, like וְנִאמַר that follows, an indirect volitive (expressing purpose or result). The form presents certain problems. The text could possibly be interpreted: Who manifested these things ahead of time so that we knew about it then/in order that we might know about it then?

The indirect volitive generally follows a direct volitive; less commonly it can follow an indicative or a nominal sentence. JOÜON provides examples of both patterns.¹ But the examples he cites, all follow a sentence set in the present or the future. I know only one certain example where the indirect volitive follows a past indicative, Lam 1:19:

כִּי־בִקְשׁוּ אֶכֶל לָמוֹ וְיִשִּׁיבוּ אֶת־נַפְשָׁם:

They sought (בִּקְשׁוּ) food for themselves,

that they might save (יִשִּׁיבוּ) their lives.

¹See JOÜON, P. (1923) 116e, 168b, 169b.

As DRIVER has pointed out, the converted imperfect form is totally out of the question.² That form would mean: and they saved their lives. Why the indirect volitive to express purpose or result is so exceedingly rare after a past tense is clear enough. The volitive is by its very nature a future tense. It denotes something that is hoped for -- something that by its very nature is truly potential. Thus it is generally used after another volitive and can occur after an indicative or a nominal sentence in a present or future time frame. But the past is already fixed, no longer genuinely potential and to express purpose or result in a past time frame the switch is made to liqtol or a related construction: Laban had departed (הֵלֵךְ) to shear (לְגַז) his sheep (Gen 31:19); How have I found (מָצָאתִי) favor in your eyes, so that you have taken note of me? (לְהִבְיַחֲנִי)? (Ruth 2:10).

For the same reason wishes relating to the past and no longer capable of being fulfilled are expressed by לוֹ + qatal, not by a volitive: Would that we had died (לוֹ מָתוּנָה) in Egypt! (Num 14:2).³ Against that background Lam 1:19 is a genuine oddity in BH verb usage. Without pressing the point, it seems to me a possible solution to the problem in Lam 1:19 would be to interpret וַיִּשְׁיבּוּ as ׀ + yiqtol, a past modal, "so that they might be able to save their lives."

While Lam 1:19 does open up the slight possibility that וַיִּגְרַעַהּ is to be interpreted as indicated above (Who manifested these things ahead of time so that we knew about it then/in order that we might know about it then?), I do not think that it is correct or favored by the context. The verb וַיִּגְרַעַהּ much more probably means: That we here and now might know (who announced

²DRIVER, S.R. (1892) p. 63.

³See the examples listed in WALTKE, B. - O'CONNOR, M. (1990) 30.5.4.

these things ahead of time). JOÜON offers a set of examples where the indirect volitive follows questions.⁴ It should be noted that for all practical purposes these questions are wishes. For example: Isn't there another prophet of the Lord here, that we might consult (וְנִדְרָשָׁהּ) him? (I Kgs 22:7). The question that precedes the indirect volitive here is in effect an imperative (Tell me whether there is another prophet of the Lord here!) or there is an ellipsis of an imperative "tell me!" before וְנִדְרָשָׁהּ. The same can be said of מִי הִגִּיד in Isa 41:26. The question is an implicit: Tell us who manifested! Or an ellipsis of "Tell us!" is to be recognized after the question. On either of these implicit volitives is hung the indirect volitive וְנִדְרָשָׁהּ and וְנִאמַר that follows.

(2) וְאָרָא (emended to וְאָרָא): The Masora vocalizes וְאָרָא, and apparently understood the form as a present tense. Against this is the apocopate form. This is the only attested וְאָרָא understood as a non-converted tense, over against fifteen instances of וְאָרָא, the converted tense. The context seems to require וְאָרָא. In v. 26 the Lord asks what god announced beforehand (הִגִּיד) the advent of Cyrus; in v. 26, the Lord answers his own question in a series of nominal sentences, presumably in past time. There weren't any gods who announced beforehand the coming of Cyrus. These nominal sentences are continued in v. 28 with the opening verb וְאָרָא. It is possible to attempt an explanation of why the Masora vocalized וְאָרָא with a non-converting waw. It had its eye on the two indirect volitives in v. 28, וְאִשְׁאֲלֶם and וְיִשְׁיבוּ. It knew the rule discussed in the treatment of וְנִדְרָשָׁהּ in v. 26 (the indirect volitive does not follow

⁴See JOÜON, P. (123) 161m.

a past tense) and consequently interpreted v. 28:

When I look around there isn't anyone;

among them there is no one to give counsel,

that I might question them and they might answer.

The analysis of the tenses the Masora presumes is in every way acceptable. By rejecting the vocalization אָרָאָה it was rejecting the interpretation:

I looked around and there wasn't anyone;

among them there was no one to give counsel,

that I might question them and they might answer,

because the rules governing the sequence of tenses do not allow it.

But the interpretation of the Masora has two serious drawbacks. As noted above, the writing אָרָאָה is everywhere else in BH אָרָאָה, "I saw." In the present context, אָרָאָה seems the obvious continuation of the past nominal sentences in v. 26.

My explanation of the tenses of v. 26 is an attempt to take advantage of the genuine grammatical insight of the Masora (indirect volitives do not follow past tenses) and to explain the apocopated writing אָרָאָה. I interpret אָרָאָה as a present perfect. The nominal sentences that follow are in present time. These nominal sentences are continued by two indirect volitives:

I have looked around. There isn't anyone.

among them there is no one to give counsel,

that I might question them and they might answer.

With v. 28 the text passes from the fact that the gods did not bring about the advent of Cyrus or announce it beforehand to the unavailability (= non-existence) of the gods to do or say anything. That point is made explicit in v. 29:

All of them are nothing,
empty are their deeds,
wind and emptiness are their images.

BIBLIOGRAPHY:

- DRIVER, S.R. 1892. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*. 3rd Ed. Oxford. Clarendon.
- JOÜON, P. 1923. *Grammaire de l'hébreu biblique*. 2nd Ed. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- WALTKE, B. - O'CONNOR, M. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Ptah in der Bibel

Manfred Görg - München

Die Namensgestalt des ägyptischen Gottes Ptah ist in der Vergangenheit mehrfach in Zusammenhang mit Wörtern und Wortfügungen des Alten Testaments gebracht worden, ohne daß sich bisher ein Konsens in allen Fällen herausgebildet hätte. Zuletzt hat M. HEERMA VAN VOSS in einem Lexikonartikel die Positionen aus seiner Sicht präsentiert und einem kritischen Urteil unterzogen¹. Unsere - ebenfalls kritische - Bestandsaufnahme soll bei der letztgenannten Darstellung ansetzen. Dabei sollen jedoch nur die „Ptah“-haltigen Namen und Ausdrücke zur Debatte stehen. Von der Diskussion einer religionsgeschichtlichen Nachwirkung der Ptah-Theologie auf die biblischen Konzeptionen von Wortschöpfung und Menschwerdung wird hier abgesehen².

1. Die in Jos 15,9 18,15 innerhalb des Syntagmas ' *l-m'yn my nptwh* „zum Brunnen der Wasser von Neftoach“ belegte Wortfügung *me-naeptoh* wird als „a secondary interpretation of the „(Spring of) Merenptah“ gedeutet, wozu definitiv festgehalten wird: „the occurrence of Ptah as a theophoric element in the toponym Nephtoah is uncontested“. Diese Interpretation geht freilich, ohne daß der Artikel darauf verweist, auf eine These von F. CALICE zurück³, der darüber hinaus allerdings eine durchaus diskussionswürdige Identifikation des Namens mit einer in Pap. Anastasi III, vs 6,4 erwähnten Brunnenstation des Pharaos betrieben hat⁴. Die Bibliographie des Artikels weist immerhin auf einen neueren Artikel von G. RENDSBURG hin, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die in der Ägyptologie vernachlässigte Beziehung auf die These von CALICE zu reaktivieren⁵. Wie freilich der jüngste Kommentar zum Josuabuch von

¹ M. HEERMA VAN VOSS, Ptah, in: K. VAN DEN TOORN - B. BECKING - P.W. VAN DER HORST (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden-New York-Köln 1995, 1261-1263.

² Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Genesis und Trinität. Religionsgeschichtliche Implikationen des Glaubens an den dreieinen Gott, MThZ 47, 1996 (295-313), 305-309. Im Druck ders., Ptah, NBL III, s.v., ders., Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a.

³ F. CALICE, OLZ 6, 1903, 224. Kritisch dazu W. VYICHL, ZÄS 76, 1940, 88.

⁴ Kritisch dazu R. KRAUSS, LÄ IV,74.

⁵ G. RENDSBURG, Merneptah in Canaan, JSSEA 11, 1981, 171-172.

V. FRITZ erweist, ist die noch von M. NOTH übernommene Deutung⁶ in der neueren deutschsprachigen Palästinaforschung unbeachtet geblieben, da hier lediglich die Wiedergabe „Wasser von Neftoach“ geboten und die Möglichkeit einer Gleichsetzung mit dem modernen *‘En Lifa* vertreten wird⁷. Stattdessen sei noch einmal an den Wortlaut im „Tagebuch eines Grenzbeamten“ (pAnast III, vs 6,4) erinnert:

„3. Jahr, erster Sommermonat, 17. Tag. Es kamen an die Obersten der Bogentruppen von den Brunnenstationen des *Mr-n-ptḥ-ḥtp-ḥr-m3^c.t*, welche (in) den Gebirgen liegen (?), zur Überprüfung in der Festung, welche in *Tl* ist“⁸.

Während die ältere Bearbeitung des Textes durch W. WOLFF noch den Singular *t3* *hnmt* las und entsprechend „von der Brunnenstation“ sprach⁹, setzt die Textwiedergabe A.H. GARDINERS kommentarlos den Pluralartikel *n3*,¹⁰ wie er auch in der Übersetzung EDELS vorausgesetzt wird. Ob angesichts der orthographischen Probleme des Textes der Pluralartikel gelesen werden muß, da die hieratischen Schreibungen der beiden Artikelformen sonst nicht immer leicht zu differenzieren sind und auch die nichtgesetzten drei Pluralstriche hätten erwartet werden dürfen, ist doch zweifelhaft. Eine erneute kritische Überprüfung der hieratischen Graphie ergibt überdies, daß doch der Singularartikel *t3* zu lesen ist¹¹, womit nunmehr alle Spekulationen über eine hier anvisierte Mehrheit von Brunnenstationen des Merenptah im Sinne einer „Brunnenstraße“¹² entfallen dürften. Der anschließende Relativsatz *ntj n3 tsw.t* wird bei WOLFF als Hinweis auf die Lage „im Gebirge“ verstanden¹³, während EDEL auch hier bei der diesmal durch die Schreibung gerechtfertigten pluralischen Wiedergabe verbleibt. Die formale Plurallesung muß freilich nicht so verstanden werden, daß lokal getrennte Höhenzüge¹⁴ angesetzt werden sollten. Stattdessen dürfte eher mit einer Bezugnahme auf ein bestimmtes regionales Bergland zu rechnen sein. Um welche geographische

⁶ Vgl. M. NOTH, Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1938, 60. So auch in der 2. A., 1953, 84.

⁷ V. FRITZ, Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1994, 160. Die arabische Namengebung kann problemlos auf die biblische Version zurückgeführt werden.

⁸ Wiedergabe im Anschluß an E. EDEL, in: K. GALLING (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, 2. A., Tübingen 1968, 38. Mit *Tl* ist die Festung Zillu (heute El Kantara am Suez-Kanal) gemeint.

⁹ Vgl. W. WOLFF, Neue Beiträge zum „Tagebuch eines Grenzbeamten“, ZÄS 69, 1933 (39-45), 40f.

¹⁰ A.H. GARDINER, Late-Egyptian Miscellanies, Bibliotheca Aegyptiaca VII, Brüssel 1937, 31.

¹¹ Für die einschlägige Information danke ich Dr. Stefan WIMMER, München, sehr herzlich.

¹² Vgl. dazu die teilweise hypothetischen Erwägungen von H.V. PRIEBATSCH, Jerusalem und die Brunnenstraße Merneptahs, ZDPV 91, 1975 (18-29), 21f.

¹³ WOLFF, Beiträge, 42, der allerdings annimmt, der Artikel *n3* sei aus *m* verschrieben, während GARDINER wohl zu Recht den bloßen Ausfall der Präposition vermutet.

¹⁴ Bei der Schreibung von *tsw.t* hat nach WOLFF, Beiträge, 42, der „Gedanke an *tsw.t* „Truppe“ hineingespielt“.

Orientierung es sich konkret handelt, ist vom Kontext her nicht eindeutig auszumachen. Grundsätzlich können alle Höhenzüge im palästinisch-syrischen Raum in Frage kommen.

Ob das im ägyptischen Text genannte Brunnengebiet des Merneptah mit dem im Josuabuch erwähnten Quellgebiet identisch ist, kann deswegen ohne weitere Indizien nicht entschieden werden. Einer Gleichsetzung kann man jedoch mit dem nötigen Vorbehalt arbeitshypothetisch zustimmen. Immerhin ist bezeichnend, daß die beiden Ortsangaben jeweils eine strategisch wichtige Anlage im Visier zu haben scheinen, nach der die Ansiedlung benannt werden konnte. Wie die Umgestaltung des Namens in der biblischen Ortsnamenüberlieferung nahelegt, ist die Bezugnahme auf den Pharao wohl erst später außer Kurs gekommen, ohne daß die Namenbildung mit Ablauf der Regierungszeit des Merneptah obsolet geworden sein mußte¹⁵.

2. Die aus semitischem Sprachmaterial nicht zufriedenstellend erklärbare Bezeichnung *topaet* („Tofet“) ist in dieser Zeitschrift versuchsweise als Ausdruck ägyptischer Etymologie gedeutet worden, nämlich als **t3 (st n) Ptḥ* „Die (Stätte) des Ptah“. Dabei war die Verbindung des Ptah mit dem Schmiede- und Feuergott Hephaistos herangezogen worden. Bei HEERMA VAN VOSS wird diese These als „a far fetched speculation“ bezeichnet, die „may be simply dismissed“. Leider kommt diese Position ohne jede Begründung aus. Die Hypothese läßt sich jedoch mit weiteren Beobachtungen stützen, wenn auch Fragen ungeklärt bleiben müssen, die mit der Natur der problematischen Sache verbunden sind.

Der noch immer in Dunkel gehüllte Kultvollzug am „Tofet“ kann, sollte es sich um Kinderopfer gehandelt haben, nur als eine extreme Variante eines apotropäischen Vollzuges verstanden werden. Die rituelle Darbringung des Kindes soll eine äußerst schwere Bedrohung für Leib und Leben einer Bevölkerung abwehren. Mit der rituellen Assoziation stünde der Akt gleichwohl den vielgestaltigen Kultszenen zur

¹⁵ Vgl. dazu die Hinweise bei R. KRAUSS, Merneptah, LÄ IV,74, der allerdings meint, bei „einer Lokalisation der Brunnen in Palästina“ sei „eine Übernahme der äg. Ortsbezeichnung durch Einheimische nicht anzunehmen, da diese Bezeichnung wahrscheinlich auf die Regierung Merneptahs beschränkt blieb und möglicherweise außerhalb des äg. Amtsgebrauchs unbekannt blieb“. Die Übernahme fremdgeprägter Toponyme ist jedoch in allen Kulturzonen belegt. Warum sollte Palästina eine Ausnahme darstellen?

Feindüberwindung nicht fern, wie sie in der Kleinkunst besonders gern auch auf palästinischem Boden mit Ptah verknüpft werden¹⁶.

Ob die bekannte Darstellung des bedrohten Aschkelon mit der Präsentation des Kindes vor dem Pharao im Tempel von Karnak lediglich demonstrieren soll, daß die Bewohner den ägyptischen König in seiner Qualität als „Sohn des Re“ zu besänftigen suchen, erscheint mir trotz der ausführlichen und umsichtigen Diskussion der einschlägigen Szenenbelege durch KEEL¹⁷ noch nicht völlig gesichert. Die Karnak-Szene fällt durch ihre aufwendige Szenerie aus dem Rahmen. Vielleicht ist es hier nicht ohne Bedeutung, daß es nicht Ramses II., sondern dessen Sohn Merenptah ist, dem Aschkelon ausgeliefert wird, wie dies ja auch die Israelstele manifestiert, ein neuerdings stark beachteter Befund, der bereits von KEEL bedacht worden ist¹⁸. Vielleicht ist dabei die Aschkelon-Szene im Zusammenhang mit dem „Ptah“-haltigen Königsnamen zu verstehen. Noch ansprechender wäre jedoch die Vorstellung, daß Ptah ohnehin im Raum Aschkelon präsent gewesen sein könnte¹⁹. Insoweit könnte „Tofet“ doch eine qualifizierte Stätte der Ptah-Verehrung gewesen sein. Unsere Erwägungen zu „Tofet“ können also nur dann als weit hergeholt erscheinen, wenn man von einer Ptah-Verehrung in Palästina nichts weiß. Der Artikel von HEERMA VAN VOSS kennt jeweils die einschlägigen Studien O. KEELS zur Ptah-Verehrung im Raum Aschkelon nicht. Ob die Feier der römischen Volcanalia, die wohl auf den Hephaistos-Kult zurückgehen und Fischopfer als Ersatz für Menschenopfer zu kennen scheinen²⁰, ein weiteres Indiz darstellen, lasse ich offen. Es ist schließlich wirklich reine Spekulation, ob die Funktion der auch in Palästina belegten kleinplastischen Ptah-Darstellungen („Pätaken“) in unserem Kontext eine Rolle spielen könnte. Hier wird man wohl zunächst an eine sinnfällige Demonstration der Vorstellung von der verborgenen „Größe“ des Ptah denken, der „Riese“ und „Zwerg“ zugleich ist²¹.

¹⁶ Vgl. dazu zuletzt O. KEEL, Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel. Einige Gesetzmäßigkeiten bei der Übernahme von Motiven der Grosskunst auf Miniaturbildträger, in: O. KEEL - H. KEEL-LEU - S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1989, 281-323, hier 304-307.

¹⁷ Vgl. O. KEEL, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25, 1975 (413-469) 456ff.

¹⁸ Vgl. KEEL, Sühneriten, 458.

¹⁹ Vgl. dazu KEEL, Ptah, 298f.

²⁰ Vgl. dazu H. LE BONNIEC, Volcanalia, in: Lexikon der Alten Welt, 3242.

²¹ Vgl. dazu zuletzt J. BERLANDINI, Ptah-Démiurge et l'Égyptologie du ciel, Revue d'Égyptologie 46, 1995, 9-41.

3. Die Deutung des Ethnikons „Naftuhiter“ aus der sog. Völkertafel Gen 10,13f hat ebenfalls einen Bezug auf Ptah aufzuweisen, ohne daß der anstehende Lexikonartikel darauf rekurriert²². Unter den Erklärungsversuchen stehen zwei Möglichkeiten zur Diskussion, die mit dem GN operieren: 1. die Ableitung von ägypt. *n3 Pth* „die (Angehörigen) des Ptah“ als Bezeichnung für die Bewohner von Memphis im südlichen Deltagebiet (Unterägypten) 2. die Ableitung von ägypt. *n(w)t-Pth* „Stadt des Ptah“ ebenfalls zur Bezeichnung der Bewohner von Memphis. Vielleicht verdient der erstgenannte Versuch den Zuschlag.

3. Meinen Hinweis zur Deutung von *tūhot* (Ijob 38,36)²³ hat der Autor leider vollkommen mißverstanden. Die von mir befürwortete Deutung stammt nicht von mir, sondern von P. DHORME und ist von KEEL aufgegriffen und m.E. zu Recht für plausibel gehalten worden²⁴. Es handelt sich aber nicht um eine Verbindung mit dem Gott Ptah, sondern um eine solche mit dem Gott **Thot**, dessen heiliges Tier der Ibis ist. Der Hinweis auf meine angebliche Etymologie des in der Lexikographie noch immer umstrittenen Ausdrucks²⁵ unter einer lautlich unvertretbaren Zuhilfenahme des Namens Ptah beruht daher auf einem offenbaren Versehen und bedarf keiner weiteren Diskussion.

²² Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Naftuhiter, NBL II, 890.

²³ Vgl. M. GÖRG, BN 12, 1980, 9f.

²⁴ O. KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978, 60, Anm. 219.

²⁵ Vgl. dazu GES¹⁸ 422.

Le Psaume 98 et la rédaction d'ensemble
du livre d'Isaïe
Bernard Gosse - Antony

Dans un article de la ZAW nous avons remarqué que les introductions des Ps 93-94 nous présentaient une intervention de Yahvé selon les vœux exprimés en Isa 59,15b-20¹. Cf. Isa 59,17-18: "Il a revêtu (*wylbš*) comme cuirasse la justice (*šdqh*), sur sa tête le casque du salut (*yšw'h*), il a revêtu comme tunique des habits de vengeance (*wylbš bgdy nqm tlbšt*), il s'est drapé de la jalousie comme d'un manteau. Selon les oeuvres (*gmlwt*) il rétribue, fureur pour les adversaires, châtement (*gmwl*) pour les ennemis, aux îles il paiera leur salaire (*gmwl*)". Ps 93,1ab: "Yahvé règne (*mlk*), il est vêtu (*lbš*) de majesté, il est vêtu (*lbš*), Yahvé, enveloppé de puissance". Ps 94,1-2: "Dieu des vengeances (*nqmw*t), Yahvé, Dieu des vengeances (*nqmw*t), parais! Lève-toi, juge de la terre, retourne aux orgueilleux leur salaire (*gmwl*)".

Or les Psaumes 93-94 appartiennent à une série de Psaumes 93ss², célébrant la royauté de Yahvé. Nous y relevons l'expression *yhw h mlk* en 93,1; 96,10; 97,1; 99,1³. Cette célébration est à comprendre en lien étroit avec le livre d'Isaïe, cf. Isa 52,7⁴: "Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut (*yšw'h*), qui dit à Sion: 'Ton Dieu règne (*mlk*)'."

Le début du Ps 98 présente des liens étroits avec le contexte d'Isa 52,7. On trouve déjà en Ps 98,3cd = Isa 52,10cd: (*w*)*r'w ky-'psy-'rš 't yšw't 'lhynw*, mais encore Ps 98,1d = Isa 52,10a⁵: *zrw' qdšw*, Ps 98,2b: *l'yyny bgwym* et Isa 52,10b: *l'yyny kl-hgwym*, Ps 98,4b: *pšhw wrnnw wzmrw* et Isa 52,9a: *pšhw rnnw yhdw*.

Par ailleurs, en Ps 98,1a figure l'expression: *šyrw lyhw h šyr h dš*, que l'on retrouve en Ps 33,3; 96,1; 98,1; 149,1 et Isa 42,10. Nous avons vu que l'origine de cette expression est celle d'Isa 42,10⁶ et que le Ps 149 se situait dans la continuité de la rédaction finale du livre d'Isaïe⁶. Isa 42,10ss se présente comme un nouveau chant de libération par rapport à Ex

¹B. GOSSE, Les Introductions des Psaumes 93-94 et Isa 59,15b-20, ZAW 106, 1994, 303-306. On relèvera la répétition poétique du verbe *lbš* en 93,1 et celle de *nqmw*t en 94,1.

²P. AUFFRET, Yahvé Règne: Etude Structurale du Psaume 93, ZAW 103, 1991, p. 101: "Le Ps 93, en tête de l'ensemble structuré des Pss 93 à 101...". E. BEAUCAMP, Le Psautier. Ps 73-150, 1979, p. 109: "De toute la collection fériale (Ps 91-100...)"

³Voir encore Ps 47,9, et en Ps 146,10: *ymlk yhw h*. Il n'y a pas d'autre attestation du verbe *mlk* dans le Psautier.

⁴B. GOSSE, Les Introductions des Psaumes 93-94..., note 4. B. GOSSE, Le texte d'Exode 15,1-21 dans la rédaction Biblique, BZ 37, 1993, p. 271.

15,1ss, cf. en Ex 15,21: *šyrw lyhwh*.

En ce qui concerne le Ps 98, cela souligne plutôt les liens avec le second Isaïe. Voir encore Ps 98,4 et Isa 44,23.

Mais dans le cas du Ps 149 (cf. note 6), nous avons vu que les reprises du second Isaïe étaient liées à l'influence de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe.

On peut déjà relever 98,1cd: *hwšy^h-lw ymynw wzrw^h qdšw* cf. Isa 62,8: *nšb^h yhwh bymynw wzrw^h 'zw* (ou *qdšw* cf. BHS); Ps 98,3ab: *zkr ḥsdw w 'mwntw lbytw yšr 'l* et Isa 63,7: *ḥsdy yhwh 'zkyr... lbytw yšr 'l*.

Or l'intervention de Yahvé en Isa 59,15b-20, qui a influencé les introductions des Ps 93-94, avait pour but de faire enfin aboutir le programme d'Isa 56,1⁷: "Ainsi parle Yahvé: Observez le droit (*mšpṭ*), pratiquez la justice (*šdqh*) car mon salut (*yšw^hty*) est près d'arriver et ma justice (*wšdqty*) de se révéler (*lhglwt*)".

Après l'intervention divine, mentionnée dans les introductions des Ps 93-94, ce programme apparaît réalisé en Ps 98,2: "Yahvé a fait connaître son salut (*yšw^htw*), aux yeux des païens, révéle (*glh*) sa justice (*šdqtw*)".

La terme *yšw^h* apparaît 45 fois dans le Psautier, dans le livre d'Isaïe il est caractéristique de la rédaction d'ensemble, Isa 12,2.2.3; 25,9; 26,1.18; 33,2.6; 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10; 56,1; 59,11.17; 60,18; 62,1. On peut relever encore 14 attestations bibliques, dont plusieurs dans les "cantiques".

Tout cela paraît confirmer l'existence de liens entre les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe et le Psautier.

Le verbe *glh* très fréquent dans la Bible, n'apparaît que trois fois dans les Psaumes en Ps 18,16; 98,2; 119,18. Cela ne met que plus en valeur la continuité entre Ps 98,2 et Isa 56,1.

En Ps 98,2 la venue du salut annoncé en Isa 56,1 est réalisée.

Ps 98,2 est préparé par Ps 96,2b: *bšrw mywm-lywm yšw^htw*.

bšr: Ps 40,10; 68,12; 96,2* Isa 40,9.9; 41,27; 52,7⁸; 60,6; 61,1*.
yšw^h: Ps ...91,16; 96,2; 98,2.3; 106,4...

Une fois de plus, des passages du Psautier apparaissent dans la ligne de continuité de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe.

Concernant les liens particuliers entre les Ps 96 et 98, on peut rappeler que leur introduction est la même: *šyrw lyhwh šyr ḥdš* (cf. Isa 42,10) et souligner le *npl^hwt* de Ps 98,1 et 96,3.

⁷B. GOSSE, Le texte d'Exode 15,1-21..., pp. 265-266.

⁸B. GOSSE, Le Psaume CXLIX et la réinterprétation post-exilique de la tradition prophétique, VT 94, 1994, 259-263.

⁹B. GOSSE, Détournement de la vengeance du Seigneur contre Edom et les nations en Isa 63,1-6, ZAW 102, 1990, pp. 105-106. P. 105: "1) La vengeance du Seigneur de 59,15b-20, comme conséquence de l'échec du programme de 56,1". R. RENTORFF, Jesaja 56,1 als Schlüssel für die Komposition des Buches Jesaja, dans: Kanon und Theologie, éd.: R. RENTORFF, 1991, pp. 172-179.

¹⁰Voir ce qui a été dit sur Isa 52,7 et son contexte au début de cet article.

Les premiers chapitres du livre de l'Exode
et l'unification de la rédaction du Pentateuque.

Bernard Gosse - Antony

Dans des articles d'Estudios Bíblicos nous avons montré que les premiers chapitres du livre de l'Exode jouent un rôle important au niveau de la rédaction d'ensemble du Pentateuque (1). Dans un article de RHPHR nous avons de plus souligné les relations entre la rédaction du livre d'Ezéchiel et la rédaction sacerdotale du Pentateuque (2). Dans cet article nous allons montrer, sur plusieurs exemples, comment la rédaction des premiers chapitres de l'Exode s'intègre dans l'ensemble du Pentateuque.

1) Les "grands jugements (שפטים)" d'Ex 6,6 (3).

Dans la Bible le terme שפטים apparaît en Ex 6,6; 7,4; 12,12; Nb 33,4; 2Ch 24,24; Prov 19,29; Ez 5,10.15; 11,9; 14,21; 16,41; 25,11; 28,22.26; 30,14.19.

Nous allons voir que, comme dans le cas de מורשה en Ex 6,8 (voir note 2), l'emploi du terme שפטים en Ex 6,6 et les autres attestations du Pentateuque qui en découlent sont dépendantes de l'usage de ce terme dans la rédaction d'ensemble du livre d'Ezéchiel.

a) Le terme שפטים dans le livre d'Ezéchiel.

Dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, les premières attestations de שפטים se rapportent à Jérusalem.

5,10b (à propos de Jérusalem): "Je ferai justice (שפטים) de toi et je disperserai à tous les vents ce qui reste de toi".

(1) B. Gosse, Transitions rédactionnelles de l'histoire des Clans à l'histoire des Peuples en Ex 1,7; 2,24b, EstBib 51, 1993, 163-170. B. Gosse, Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du Pentateuque, EstBib 51, 1993, 459-472.

(2) B. Gosse, Exode 6,8 comme réponse à Ezéchiel 33,24, RHPHR 74,1994, 241-247.

(3) Sur les liens étroits entre Ex 6,2-8 et les chapitres qui précèdent voir les articles mentionnés note 1. Concernant 6,6 on peut encore relever סבבה: Ex 1,11; 2,11; 5,4.5; 6,6.7 seules attestations bibliques.

5,15: "Tu seras un objet de raillerie (חרפה) et d'outrages, un exemple, un objet de stupeur pour les nations qui t'entourent, lorsque de toi je ferai justice (נשפטים) avec colère et fureur, avec des châtiments furieux. Moi, Yahvé, j'ai dit".

Nous avons déjà noté que le terme חרפה joue un rôle important dans la rédaction du livre d'Ezéchiel (4). Après la destruction de Jérusalem voulue par Dieu, les "railleries" des nations vont justifier un retournement de Dieu en faveur de Jérusalem et contre les nations. Ainsi les jugements (נשפטים) seront retournés contre les nations pour mettre fin aux "railleries (חרפה)" de celles-ci.

11,9 (à propos de Jérusalem): "Je vous en ferai sortir, je vous livrerai aux mains des étrangers, et de vous, je ferai justice (נשפטים)".

Le terme נשפטים est encore utilisé en 14,21 avec les quatre jugements sur Jérusalem et la perspective d'un reste, et en 16,41, cette expression figure également au sujet de la question de faire justice de Jérusalem par l'intermédiaire de ses amants.

Toutes les autres attestations de נשפטים dans le livre d'Ezéchiel, appartiennent au recueil d'oracles contre les nations, et relèvent du phénomène de retournement contre les Nations.

Cela est particulièrement caractéristique en 25,11: "De Moab, je ferai justice (נשפטים), et on saura que je suis Yahvé" (5).

En 28,22 il est fait justice de Sidon, et en 28,26 il est question de faire justice des nations d'alentour dans le cadre d'un oracle favorable à Israël. Quant aux attestations de נשפטים en 30,14.19 elles sont particulièrement intéressantes puisqu'elles se réfèrent à l'Egypte. Il est question de faire justice de la ville de No en 30,14, et nous avons en 30,19: "C'est ainsi que je ferai justice de l'Egypte (ועשיתי נשפטים במצרים) et l'on saura que je suis Yahvé". Or justement dans le Pentateuque, l'usage de נשפטים se rapporte toujours à l'Egypte.

(4) Voir le contexte des usages de חרפה en 5,14-15, et ce qui est dit du retournement contre les nations pour cause de "raillerie" dans l'article mentionné note 2 et voir encore de B. Gosse, Le Recueil d'oracles contre les Nations d'Ezéchiel xxv-xxxii dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, RB 93, 1986, 535-562, particulièrement 549.

(5) Pour le travail rédactionnel de retournement en Ez 25,10-11, voir RB 93, particulièrement 552.

b) Le terme נַפְטִים dans le Pentateuque.

Ex 6,6: "C'est pourquoi tu diras aux Israélites: Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées des Egyptiens; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu et par de grands jugements (נַפְטִים גְּדוּלִים)". Les jugements concernent ici l'Egypte comme en Ez 30,19, le rapprochement étant souligné par celui de la mention de la connaissance de Yahvé en Ez 30,19 et Ex 6,7.

L'expression de 6,6 est reprise en 7,4: "Pharaon ne vous écoutera pas, alors je porterai la main sur l'Egypte et je ferai sortir mes armées, mon peuple, les Israélites, du pays d'Egypte, avec de grands jugements (נַפְטִים גְּדוּלִים)" (6). On a encore en 12,12: "Cette nuit-là je parcourrai l'Egypte et je frapperai tous les premiers-nés dans le pays d'Egypte, tant hommes que bêtes, et de tous les dieux d'Egypte, je ferai justice (נַפְטִים), moi Yahvé".

On doit bien entendu rattacher à Ex 12,12 l'emploi de Nb 33,4: "Les Egyptiens ensevelissaient ceux des leurs que Yahvé avait frappés, tous les premiers-nés, Yahvé avait fait justice (נַפְטִים) de leurs dieux".

En conclusion, nous voyons que les emplois de נַפְטִים dans le Pentateuque, se rapportent à l'Egypte, et correspondent au retournement des jugements, portés primitivement sur Jérusalem dans le livre d'Ezéchiel, contre les nations et plus particulièrement l'Egypte.

Nous allons voir maintenant qu'à l'image de Nb 33,4, la terminologie de Nb 11,12 témoigne du processus d'unification du Pentateuque dans le cadre de la rédaction sacerdotale, les premiers chapitres du livre de l'Exode jouant un rôle pivot.

2) De l'histoire des Patriarches à l'histoire du Peuple d'Israël en Nb 11,12.

a) Nb 11,12a en continuité avec la rédaction de l'histoire des Patriarches.

Nb 11,12a: "Est-ce moi qui ai conçu (הריתי) tout ce peuple (העם הזה), est-ce moi qui l'ai enfanté (ינדרתיהו)"(7).

(6) J.I. Durham, Exodus, WBC 3, Waco-Texas 1987, il note p. 85 que 6,2-7,13 constitue un ensemble sacerdotal. Voir encore p. 87 (sur 7,4): "The specific allusion of this term, נַפְטִים "vindication", is probably the death of Egypt's firstborn, as its use in 12:12 and Num 33:4 confirms. But its repeated use (ten times) in the book of Ezekiel to refer to a variety of Yahweh's judgments...Zimmerli...calls the term "a word characteristic of Ezekiel and P"."

(7) Ex 4,22: "Alors tu diras à Pharaon: Ainsi parle Yahvé: mon fils premier-né, c'est Israël".

Dans le Pentateuque en dehors du livre de la Genèse, le verbe *הרה* n'est utilisé que deux fois en Nb 11,12 et Ex 2,2a: "Celle-ci conçut (וּתְהַר) et enfanta (וּתְנִיד) un fils". En Ex 2,2 l'utilisation du verbe *הרה* situe la naissance de Moïse dans la continuité de l'histoire des Patriarches. Ce verbe est utilisé vingt fois dans le livre de la Genèse, et c'est bien entendu toujours une femme qui en est le sujet, comme en Ex 2,2, au contraire de Nb 11,12. On relèvera particulièrement qu'en Gn 21,2 Sara conçoit d'Abraham, en 25,21 Rébecca conçoit de Isaac, en 29,32-35 puis en 30,5-23 Léa, Bilha et Rachel conçoivent de Jacob (8).

Le verbe *יָנַד* est certes beaucoup plus fréquent, mais cela est surtout vrai dans le livre de la Genèse. Par ailleurs nous avons en parallèle le verbe *הרה*, et verbe *יָנַד* (9), en Nb 11,12 et Ex 2,2 comme par exemple en Gn 21,2: "Sara conçut et enfanta (וּתְהַר וּתְנִיד) un fils à Abraham déjà vieux, au temps que Dieu avait marqué".

Ainsi le vocabulaire employé en Nb 11,12a nous situe dans la continuité de l'histoire des Patriarches. Toutefois l'emploi d'un même vocabulaire met également en lumière des différences fondamentales. En effet en Nb 11,12 il ne s'agit pas de se référer à la naissance d'un enfant comme dans l'histoire des Patriarches, mais à celle d'un peuple. Cette différence est soulignée par le fait que celui qui pose la question de l'enfantement n'est pas une femme, mais un homme, Moïse. Or s'il ne peut avoir conçu et enfanté, ce n'est pas parcequ'il est un homme, mais parceque c'est Dieu qui a conçu et enfanté son peuple.

(8) Autres références, Gn 4,1: Eve conçoit de Caïn; 4,17: la femme de Caïn conçoit Hénoc; 16,4-5: Agar conçoit de Abram; 19,36: Les filles de Lot conçoivent de leur père; 38,3-18: Tamar conçoit de Juda; pour 49,26 voir BHS. Voir encore *הרה* (substantif): Gn 16,11; 38,24.25; Ex 21,22.

(9) A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1989, 315 (numéros 9;10;12;14-33), relève pour *וּתְהַר וּתְנִיד*: Gn 4,1.17; 21,2; 29,32.33.34.35; 30,5.7.17.19.23; 38,3.4; Ex 2,2, seules attestations du Pentateuque. Autres attestations bibliques en 1-2 Sam; Is; Os; 1 Ch. L'emploi des deux verbes à la première personne du singulier en Nb 11,12, se situe dans la continuité de ces références, mais il s'agit cette fois de la naissance d'un peuple et non de celle d'un enfant, et du rôle joué par Moïse et non de celui d'une mère.

(10) Voir les articles mentionnés note 1, particulièrement p. 466, où nous mentionnons le cas de Nb 11,12.

b) Nb 11,12b α et les origines de Moïse.

Nous avons déjà vu à plusieurs reprises que les premiers chapitres du livre de l'Exode, qui se rapportent à la naissance et à la vocation de Moïse, servent de lien à l'ensemble du récit du Pentateuque, plus spécialement entre le livre de la Genèse et la suite du récit jusqu'au Deutéronome. Le rôle pivot des premiers chapitres du livre de l'Exode apparaît encore en Nb 11,12b α : "que tu me dises: 'Porte-le sur ton sein (בחיך), comme la nourrice porte l'enfant à la mamelle (הינק)".

חייק: Gn 16,5; Ex 4,6.6.7.7.7; Nb 11,12; Dt 13,7; 28,54.56 seules attestations du Pentateuque.

Le passage d'Ex 4,6-7 se réfère au sein de Moïse en rapport étroit à sa vocation: "Yahvé lui dit encore: 'Mets ta main dans ton sein'. Il mit la main dans son sein, puis la retira, et voici que sa main était lépreuse, blanche comme neige. Yahvé lui dit: 'Remets ta main dans ton sein'. Il remit la main dans son sein et la retira de son sein, et voici qu'elle était redevenue comme le reste de son corps".

Dans le Pentateuque en ce qui concerne le verbe ינק, nous relevons quatre emplois dans le livre de la Genèse, et trois dans le Deutéronome en dehors des attestations d'Ex 2,7.9 et Nb 11,12 qui nous concernent plus spécialement.

Les attestations d'Ex 2,7.9 se réfèrent à la naissance de Moïse, cf. 2,7: "La soeur de l'enfant dit alors à la fille de Pharaon: 'veux-tu que j'aie te chercher, parmi les femmes des Hébreux, une nourrice (מיינקת) qui te nourrira (ותינק) cet enfant".

Ainsi les termes de Nb 11,12b α font allusion à la naissance de Moïse et à sa vocation, tout en opérant la transition entre le thème de la naissance d'un enfant et celui de la naissance d'un peuple auquel une terre est promise.

c) Nb 11,12b β et le serment du don de la terre.

Nb 11,12b β "au pays que j'ai promis par serment à ses pères (על האדמה (אשר נשבעת לאבותיו)".

Nous avons déjà souligné l'origine deutéronomique de cette formule (10), surtout avec le serment fait aux "Pères", sans la précision Abraham, Isaac et Jacob. Toutefois l'ensemble du verset Nb 11,12 qui unit le vocabulaire de l'histoire des Patriarches dans la Genèse, et celui du Deutéronome, la Naissance et la Vocation de Moïse servant de trait d'union, va dans le sens de l'identification des Pères du Deutéronome aux Patriarches, comme cela est fait par exemple en Dt 1,8. Mais la grande particularité de Nb 11,12 est d'appliquer le vocabulaire de la conception et de l'enfantement, vocabulaire de l'histoire des Patriarches, à la présentation des origines du Peuple d'Israël.

Psalm 80 and Its Neighbors in the Psalter

The Context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms

Thomas Hieke, Bamberg^{*}

In 1913 the German scholar HERMANN GUNKEL stated: "An internal order of the Psalms has not been handed down: In the collection of the Psalter each song stands by itself, and we have no right to join it with the preceding or the following one."¹ A similar assertion was repeated in the Introduction to the Psalms 1933.² Perhaps it was this attitude of the influential scholar that was the reason why no one surveyed the coherence of the psalms in the collections of the Psalter for many decades. In a brief study in 1962 WESTERMANN tried to find form-critical criteria for the grouping of the psalms: The collections are structured by psalms of the individual and the community, psalms of praise and psalms of lament.³ In the last decades psalm exegesis ventured beyond the confines of form criticism, and - among other things - the Psalter as a whole "book" moved into the center of academic interest. The attempt to discern the purposeful placement of psalms within the collections received growing scholarly attention.⁴ A large number of publications on the topic "The Shape

^{*} Paper read at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature (Book of Psalms Section) in New Orleans, LA, November 1996.—The author would like to express his gratitude to Prof. Sterling G. Bjorndahl, Camrose, Canada, for many helpful comments.

¹ GUNKEL (1913) 93 (author's translation).

² See GUNKEL/BEGRICH (1933) 434.

³ See WESTERMANN (1962) 278-284. He observes that the genres he had delimited concentrate on the collections of the Psalter (with a few exceptions), e.g. lament psalms of the individual are only found in Pss 3-41 and 51-72; larger groups of hymns occur only in the second half of the Psalter.

⁴ For a good introduction to this issue see the volume of collected essays edited by J.C. MCCANN (1993), "The Shape and Shaping of the Psalter." It contains articles on the method and its application (by J.L. MAYS, R.E. MURPHY, W. BRUEGGEMANN, G.H. WILSON, D.M. HOWARD, P.D. MILLER and J.C. MCCANN) and gives references to scholarly literature. Note furthermore the essays in the April, 1992 issue of the journal *Interpretation* (MCCANN, WILSON and others) and the basic work of G.H. WILSON (1985), "The Editing of the Hebrew Psalter." GILLINGHAM (1994), 232-237, and WEBER (1995), 265-269, sum up the state of research. - In the German speaking area HOSSFELD/ZENGER (1993), 24 (introduction with further references to literature; see also ZENGER (1991), 397-413), LEVIN (1993) and MILLARD (1994) pursue this subject. LEVIN starts with a tradition-historical investigation of the *Psalter*. MILLARD proposes a form-critical analysis of the *Psalter* as a whole book. In his study on Psalm 31 BONS (1994), 260-264, examines the relationship of Psalm 31 to Pss 30, 32, and 33. In a similar way WEBER (1995), 285-290,

and Shaping of the Psalter” appeared, including, of course, the fruitful work of the Book of Psalms Section within the Society of Biblical Literature. Let me first present some considerations about the way how I want to apply this approach to the analysis of a single psalm. Second, I will demonstrate an example: Psalm 80 and its neighbors in the Psalter.

I

The starting point for psalm exegesis is the single psalm in its individual form, structure, and content. The question for an intentional grouping of psalms and the Psalter presupposes detailed investigations of the texts and the historical growth of the Psalter. With this data in mind one can try to detect hermeneutical and theological perspectives of a planned and considered arrangement of the psalms. The Book of Psalms is not a coincidental conglomeration of single texts, but it has a provable shape and a shaping guided by theological interests.⁵ The composition of the psalms in the collections of the Psalter therefore has a theological meaning and an intention of its own. This is a further important step in the history of use and re-use of the particular psalm by the community. The way in which a certain psalm is worked into a collection has important implications for its interpretation: The new situational frame, i.e. the psalm as a part of a collection or book, and the new literary context, i.e. the psalm and its neighbors, open new horizons of meaning and sense. GERSTENBERGER states: “Every psalm that is stitched to its associate texts can make completely new statements in the context of its neighborhood.”⁶ The influence of the context of the psalm on its function and message must be considered.⁷ In addition, one can

analyses the neighborhood of Psalm 77, i.e. its relation to Psalms 76 and 78. In 1976, BARTH investigated the question of *concatenatio* in the First Book of the Psalter (Pss 1-41).

⁵ WILSON (1992), 129, presents the indicators of this shape and shaping and the interests behind them. Especially the psalms at the seams of the “books” of the Psalter (Pss 1, 2, 73, 89, 150) play an important role in these investigations. - On the other hand GERSTENBERGER (1994), 3-13, calls in question a well-rounded concept of the Psalter with leading theological ideas.

⁶ GERSTENBERGER (1994) 6 (author's translation).

⁷ In his study on Psalm 77 WEBER (1995), 285-290, examines the relationship of Psalm 77 to the immediately preceding and following psalms in a similar way: Psalm 76 is closer connected to Psalm 75 than to 77, i.e. there is a break between 76 and 77, and 77 points back to the lament psalms (73/74) at the beginning. On the other end Psalm 77 is tightly bound to Psalm 78, which works as a theological interpretation for the “open end” of Psalm 77. The decline of the Joseph tribes is God's judgment on the disobedient people; Judah and Jerusalem, the Davidic kingdom and Mount Zion are the only institutions for Yahweh's presence. Both psalms come together in their relation to the Moses tradition (compare 77:6

learn very much about the thoughts and intentions of the people that compiled the collections: By the way they placed each psalm they reveal how they understood the *individual* psalm, and, more important, how they wanted the psalm to be understood. So we gain more insights into the theological ideas and thoughts of the faithful users of the psalms.

II

The results of this approach can be shown with Psalm 80 as an example. Psalm 80 shares the superscription **לְאֶסָף** with the surrounding psalms. Most studies on the Asaph collection mention the common elements of Psalm 80 with the other Asaph psalms.⁸ On the textual surface Psalm 80 is connected to the preceding Psalm 79 by several “catchword connections,” and in a similar way Psalm 80 is linked to Psalm 81 by means of common terminology and motifs.

Psalm 79 ends with the self designation of the people before God as “flock of your pasture,” while Psalm 80 begins with the vocative “O shepherd of Israel.” Both psalms share the following elements: the appeal for help (see 79:9; 80:4,8,15-16,20)⁹ and for vengeance upon the enemies (see 79:6; 80:17), further the questions “How long?” (in 79:5 with **עַד־מָה**; in 80:5 with **עַד־מַתִּי**) and “Why?” (in 79:10 and 80:13 with **לָמָּה**). “Fire” as a metaphor for the judgment is found in Ps 78:21,63; 79:5 and 80:17. “God’s face” (**פָּנִים**) plays an important role as the object of the prayer in Psalm 79:11 (translated as “before you”) and in the refrain in Psalm 80: “let your face shine, that we may be saved.” In Psalm 79:6 the heathens will be punished, because they did *not* call out the name of God in praise, and in Psalm 80:19 this cultic praise is promised. All these elements led to the arrangement of the Psalms 78, 79, and 80 in that sequence.

There are similar connections between Psalm 80 and 81. “Joseph” functions as a designation for the people of Israel in Psalm 80:2 and 81:6. “Egypt” and the tradition of the exodus are mentioned in Psalm 80:9 and 81:6-11 (see also Psalm 78:12,43,51). **עֲדוּת** is a further key word meaning “testimony” and “decree.” This term plays an important role in Psalm 78:5,56 and 81:6. In Psalm 80 **עֲדוּת** was put into the superscription. The topic “exodus from Egypt” and God’s speech in Psalm 81:7-17 as a kind of answer to the

with Deut 32:7ab, and 78:3-5 with Deut 32:7cd), and both share the shepherd-flock metaphor (Psalm 77:21 shows Moses as the leader of the flock; 78:70 presents David as the “new Moses”).

⁸ See ILLMAN (1976); SCHELLING (1985); NASUTI (1988); WEBER (1995) 273-304.

⁹ The verse numbering follows the Hebrew (Masoretic) text.

“Why?”-question in Psalm 80 are probably the reasons why Psalm 80 and 81 were arranged in this sequence.¹⁰

However, the placement of Psalm 80 is not only due to those structural and semantic relations. It shows how the editors (here: the Asaph collectors) understood the text, or how they wanted Psalm 80 to be understood. Psalm 79 almost certainly bewails the catastrophe in 586 BCE. So the collectors that placed Psalm 80 after Psalm 79 conceived and used the psalm as an appropriate reaction to the destruction of Jerusalem and the Exile.¹¹ As Psalm 78 closes with the election of the Davidic kings and Mount Zion, so Psalm 79 laments over the destruction and loss of these divine institutions in almost immediate succession.¹² Psalm 80 resumes the metaphor of “sheep and shepherd” from 79:13 and poses the catastrophe of Jerusalem in a broader national context. The metaphor of the wine shows this overarching view of the whole people of God. If one reads these psalms in their canonical sequence, one certainly notices that they did not come into being successively and that they were not designed for this cluster of texts. However, it also becomes obvious how the compilers and tradents of this cluster (Psalm 78, 79, and 80) understood these prayers, namely in the light of God’s traumatic rejection of the Davidic kings and Mount Zion in the 6th century. This topic also dominates Psalm 89, which rounds up Book III of the Psalter (Psalms 73-89). Most of the communal laments were put in this third book of the Psalter.¹³ Here is an obvious intention for a deliberate formation at work.

In this context the history of Psalm 80 leaps to the eye. Probably the basic stock of the text stems from the late 8th century. The reference to the three tribes Ephraim, Benjamin, and Manasseh might point to the last years of the Northern Kingdom, i.e. the ‘puppet state’ which Tiglath-Pileser III left over after his campaign to Syria and Palestine in 733. This area, described by the territory of the tribes of Ephraim and Manasseh and presumably also (at least

¹⁰ See SCHELLING (1985) 240. SCHELLING presents such an analysis for all Asaph psalms. With this data he proves the obvious intention of the collectors to fashion a well-rounded formation.

¹¹ See MCCANN (1988) 36.

¹² See MCCANN (in: *id.* (1993)) 99.

¹³ See MCCANN (1988) 36. MCCANN (in: *id.* (1993) 96-100) demonstrates how the arrangement of communal laments together with songs of hope in Book III is an intentional composition: It wants to elaborate the experiences of the Exile and diaspora, but also the feelings of new hope for the faithful community. By this collective reinterpretation under the impression of a failed Davidic covenant and the Exile the single psalms appear in a new light.

parts of) Benjamin was regarded as the core of Israel. After a decade of warfare the Assyrian kings Shalmaneser V and Sargon II conquered this 'rest' of the Northern Kingdom and destroyed the capital Samaria and the other cities in the Ephraimite hill country (722/720). This catastrophe of the people of Israel can be a plausible background for the communal lament Psalm 80. Possibly refugees from the Northern Kingdom fled after the fall of Samaria to Jerusalem and, bringing their traditions with them, created a communal lament for a public ritual at the temple. The result, Psalm 80, asks Yahweh Sabaoth, the Lord of Hosts, that he might turn his face of salvation to his people anew and that he will restore the former prosperity of the kingdom, as it is known from the times of David and Solomon.

This psalm was handed down in the tradition. The results of literary criticism show that verse 18 is a secondary part of the text. Syntax and terminology suggest that it is a prayer for an individual person, probably a Davidic king (compare Psalms 2:7; 18:36; 20:7; 89:22; 110:1 to Psalm 80:18). The statement that God made this king strong does not fit into the political and social situation of the 8th century. It is much more plausible that the theologians of the time of King Josiah (7th century) supplemented the psalm with this supplication. The editors updated the text for the new situation of the powerful ruler Josiah and his ambitions to extend his control into the old territory of the Northern kingdom: a 'restoration' which Psalm 80 asks for.

Nothing stands against the assumption that some decades later Psalm 80 was applied to *the* situation of the 6th century: the destruction of Jerusalem and the Exile. Again, Psalm 80 served as a powerful prayer of communal lament. That Psalm 80 was used and conceived to bewail the catastrophe of 586 and the following years is attested by those who put the text in a sequel with Psalm 79. For the later Asaph collectors it was clear that both psalms refer to the same incident, the ruin of Jerusalem in the 6th century.

The composition of Psalm 80 with 81 makes the theological intentions of the Asaph collectors visible. Psalm 81 is the answer to the "Why?" question of Psalm 80 (verse 13). Psalm 80 does not contain a confession of sin or guilt, and there is no trace of any explanation for the immense distress or any solution of the problem. The conflict between the tradition of God's promises and his fidelity and the present desperate condition of his people,¹⁴ i.e. the question of theodicy is left open. Psalm 80 ends with an appeal for help, and there is no answer to the two questions of verse 5 and 13 in the psalm itself. Psalm 81,

¹⁴ For the issue of the conflict of faith and experience in the psalms see the study of BROYLES (1989) on psalms of lament and complaint.

however, remembers again the event of the exodus and the great deeds of God against Egypt (verse 6), but now from God's point of view (verses 7-17): In his speech God mentions the testing of the people at Meribah (verse 8), his commandment not to adore another God (verses 9-10), his promise to take care of the people (verse 11), and, above all, God bewails the disobedience and the stubborn hearts of his people (verses 12-17). By God's own statement in Psalm 81:7-17 it becomes clear and obvious for the reader of both psalms, that this disobedience, these stubborn hearts, their own counsels are the reason for the catastrophe of the people and the success of the enemies that Psalm 80 complains about. It is not God's absence or God's wrath that causes the trouble of the people, as Psalm 80 itself might suggest (compare verse 5). This observation shows how a single psalm, here Psalm 80, will be interpreted anew by inserting it into a collection and by connecting it to its neighbor psalms. A new horizon of sense and understanding arises.¹⁵ This new horizon, this new sense can even contradict the original intention and expression of the text. Just in the case of Psalm 80 the sharp accusation of God in this text gets softened, even neutralized by God's speech in Psalm 81:12-15. The question of theodicy raised earlier is answered: "Israel would not submit to me. So I gave them over to their stubborn hearts, to follow their own counsels. O that my people would listen to me, that Israel would walk in my ways! Then I would quickly subdue their enemies, and turn my hand against their foes." (NRSV)

Thus Psalm 80 gets a new face by its *placement* in the Asaph collection between Psalms 79 and 81. Its neighbors shed a new light on the text, and its understanding becomes different from its original sense. Its metaphors gain a new topicality: The praying community has the destroyed Jerusalem, the troops of the great power Babylon and the plundering neighborhood nations (e.g., Edom) before their eyes. To be sure, the psalm is still a desperate lament of the people, yet the faithful direct their word towards God, and yet the "Why?" question remains unanswered. But already Psalm 81 tries to give an answer: The question about God and his attitude towards the distress of the people shall be solved in a common theological way.¹⁶ The disobedience and the stubborn

¹⁵ In a similar way Psalm 78 is the (new) horizon of interpretation for Psalm 77, as WEBER (1995), 290, points out (see above, note 7).

¹⁶ The open question of theodicy is answered according to a concept which in a sense can be called "deuteronomistic": This group of theologians has learned from the prophets of judgment and interprets the fall of Jerusalem as follows: Not *YHWH* but Israel and its continuous disobedience are responsible for the fact that the national existence of the people of God declined and the great Davidic kingdom ceased to exist (for the issue of the Deuteronomistic History see - among many others - ALBERTZ (1992) 400).

hearts make it impossible for God to do good things for his people. From the combination of Psalm 80 and 81 develops a catechetical concept of religious education by question and answer. The question is the communal lament of Psalm 80, the answer is God's own speech in Psalm 81 (verses 12-17). Perhaps here lies the first step of the transition from the word of a human being (communal lament) to the word of God (the Psalter as Holy Scripture).

III

The first step of psalm exegesis is the detailed analysis of the individual text: its form, structure, content, and setting. Sometimes it is possible to find a hypothesis for placing the psalm in a certain historical situation that has some probability. And sometimes, or often, it is possible to find out what the psalm meant in the situation it was probably written in. But this primary or original sense and setting can change in the history of use and re-use by the community, as we have learned from the example Psalm 80. The neighbors of a psalm shed a new light on the single text that can cause a new sense, a new message. This message, the statement the psalm makes *in its neighborhood*, can be different from the "original sense," and therefore it has to be considered in psalm exegesis, how the neighbors of a psalm change its "face." This changing of the sense is often due to intentional grouping of the psalms. From the composition of the psalms one can learn much about the theological ideas and concepts of the circles that produced the collections of the Psalter. In the case of Psalm 80 and 81 we found out a concept of religious education, question (lament) and answer (God's speech).

This kind of investigation I demonstrated with Psalm 80 should be a part of every interpretation of a single psalm. This will bring new insights in the history of the psalm between its formation and its placement in the canon (Psalter). So we learn how the community of the psalm collectors understood and re-used the particular psalm, and we can confront this understanding with the comprehension of that psalm that we have in our world. Furthermore, by this methodological aspect one can get more knowledge about overarching hermeneutical and theological principles of the psalm collectors. Thus the investigation of the neighborhood or context of a single psalm will also bring more light into the mysteries of the shape and shaping of the Psalter.

Bibliography

- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit; 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern: ATD Ergänzungsreihe 8, Grundrisse zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- BARTH, C., Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: BENZING, B. et al. (Eds.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. E.L. RAPP zum 70. Geburtstag. Teil I: Geschichte und Religionswissenschaft - Bibliographie*, Meisenheim 1976, 30-40.
- BONKAMP, B., Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext, Freiburg: Visarius, 1949.
- BONS, E., Psalm 31 - Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse: Frankfurter Theologische Studien 48, Frankfurt/M.: Lang, 1994.
- BROYLES, C.C., The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study. JSOT.S 52, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- GERSTENBERGER, E.S., Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: ZENGER, E. (Ed.), *Neue Wege der Psalmenforschung, FS W. BEYERLIN*, Freiburg: Herder, 1994, 3-13.
- GILLINGHAM, S.E., The Poems and Psalms of the Hebrew Bible: The Oxford Bible Series, Oxford: University Press, 1994.
- GUNKEL, H., Reden und Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- GUNKEL, H./BEGRICH, J., Einleitung in die Psalmen: Göttinger Handkommentar zum AT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- HIEKE, T., Psalm 80—Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klage lied des Volkes: Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 55, St. Ottilien: EOS, 1997.
- HOSSFELD, F.L./ZENGER, E., Die Psalmen. Psalm 1-50: NEB.AT, Würzburg: Echter, 1993.
- ILLMAN, K.-J., Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen: Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut 13, Åbo 1976.
- LEVIN, C., Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993) 355-381.
- MCCANN, J.C., Psalm 80:1-7. Psalm for the Fourth Sunday of Advent: *No Other Foundation* 9 (1988) 36-40.
- MCCANN, J.C., The Psalms as Instruction: *Interpretation* 46 (1992) 117-128.
- MCCANN, J.C. (Ed.), The Shape and Shaping of the Psalter: JSOT.S 159, Sheffield: JSOT Press, 1993.
- MILLARD, M., Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz: Forschungen zum Alten Testament 9, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- NASUTI, H.P., Tradition History and the Psalms of Asaph: SBL.DS 88, Atlanta, GA: Scholars, 1988.
- SHELLING, P., De Asafspsalmen. Hun sammenheng en achtergrond, Kampen: Kok, 1985.
- WEBER, B., Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie, Bonner Biblische Beiträge 103, Weinheim: Beltz Athenäum, 1995.
- WESTERMANN, C., Zur Sammlung des Psalters: *Theologia Viatorum* 8 (1962) 278-284.
- WILSON, G.H., The Editing of the Hebrew Psalter: SBL.DS 76, Chico, CA: Scholars, 1985.
- WILSON, G.H., The Shape of the Book of Psalms: *Interpretation* 46 (1992) 129-142.
- WÜNSCHE, A., Midrasch Tehillim, oder haggadische Erklärung der Psalmen. Teil I und II, Trier 1892/93 (reprinted Hildesheim: Olms 1967).
- ZENGER, E., Was wird anders bei kanonischer Psalmauslegung?, in: REITERER, F.V. (Ed.), *Ein Gott, eine Offenbarung. FS N. FÜGLISTER*, Würzburg: Echter, 1991, 397-413.

Jakobs Segen über Ephraim und Manasse (Gen.48,15f.) als Beispiel frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit

von Volkmar Hirth, Berlin

Mit guten Gründen hat neben anderen Claus Westermann deutlich gemacht, daß es sich bei den genannten Versen um einen Einschub handeln muß, der den Zusammenhang der Verse 14 und 17 unterbricht.¹ Gleichwohl betrachtet Westermann dieses dreigliedrige Segenswort nicht als einheitlich, sondern sieht hier die nachträgliche Erweiterung eines ursprünglich zweigliedrigen Segenswortes mit dem Inhalt der Mehrungsverheißung. Dieses ordnet er der Quelle J zu, während er über Ziel und Zeit der Erweiterungen keine Festlegung vornimmt.² Beides, die Frage der Einheitlichkeit von Gen.48,15f. und die zeitliche und damit auch redaktionelle Einordnung dieses Segenswortes, soll im folgenden noch einmal bedacht werden.

Unbestritten ist die Nähe der betreffenden Verse zum Aaronitischen Segen Nu.6,24-26. Nicht allein die Dreigliedrigkeit des Textes, sondern auch die Wiederkehr bzw. Entsprechung charakteristischer Worte und Formulierungen legen dies nahe. Die Frage ist nun, ob dieser kurze Textabschnitt mit Blick auf den Aaronitischen Segen erweitert worden ist, um damit die Vätertradition in einen gottesdienstlichen Zusammenhang zu stellen³, oder ob sowohl die Textform als auch ihr Inhalt auf einen gemeinsamen Sitz im Leben hinweisen und damit die Einheitlichkeit des Abschnitts voraussetzen.

Das Segenswort verwendet zweimal die dezidierte Formulierung *ha-'elohim*. Diese dient vielfach zur Bezeichnung des „wahren Gottes“ Israels im Gegensatz zu anderen Göttern.⁴ In diesem Sinne wird *ha-'elohim* in der Josephsgeschichte mehrfach, wenn auch nicht ausschließlich gebraucht: 41,25.28.32[2x]; 42,18. An anderer Stelle ist die Determination als besondere Hervorhebung zu verstehen. Das trifft für 45,8 zu. Dasselbe Denken steht sicher auch hinter der Hinzufügung des Artikels durch den Samaritanus in 50,20. Und in derselben

¹ C. Westermann, Genesis III, 1982, 212-214 und 239-242.

Ähnlich äußert sich auch J. Scharbert (Genesis 12-50, NEB, 1986, 288).

Vgl. auch Erhard Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, 1984, 253.

² Westermann, a.a.O., 212-214 und 239-242.

³ Diese Erwägung stellt Westermann an (ebd. 213).

⁴ Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 1915¹⁷, 40. - KBL (1967, 51) macht keine solche Unterscheidung und versteht die determinierte und die undeterminierte Form von *Elohim* als „gleichwertig, je nach Wortklang u. freier Wahl!“

Weise der ausdrücklichen Hervorhebung ist wohl nun auch hier die zweimalige Nennung von ha-'elohim in 48,15 zu verstehen. Jakob spricht zwar im heidnischen Ägypten, was an Abgrenzung denken läßt. Er wendet sich jedoch an Joseph, äußert sich also innerhalb ihrer gemeinsamen Gottesvorstellung, und diese setzt einen gemeinsamen „Erlebnis“- und daraus folgend Erzählungszusammenhang voraus. Damit scheint der kurze Text aber doch stärker mit der Josephserzählung verbunden zu sein als gemeinhin angenommen. Das entkräftet zwar nicht völlig die Indizien für einen Einschub, der Text wäre dann aber womöglich doch nicht erst durch einen späten Redaktor eingefügt worden, wie Scharbert es annimmt.⁵ Allerdings ist in diesem Fall zu fragen, auf welcher Redaktionsstufe der Vätererzählungen bzw. des Pentateuch diese Einheitlichkeit anzunehmen wäre. Das ist zweifellos nicht vor dem Zusammenwachsen von Jakobs- und Josephserzählung denkbar, aber eben doch in deren Nähe. Hier wäre mit Blum an die Zeit des 8. Jahrhunderts im Nordreich zu denken.⁶ Die andere Frage besteht darin, ob der kurze Text Gen.48,15f. in sich einheitlich ist. Nach Westermann liegt ihm ein ursprünglich kürzeres Segenswort zugrunde. Auch dieses Segenswort hatte die Mehrungsverheißung zum Inhalt und enthielt bereits die auffällige Formulierung ha-'elohim:

„Der Gott meiner Väter (oder sing.), er segne die Knaben,
daß sie reich werden an Menge inmitten des Landes.“⁷

Gegen diese Verkürzung spricht aber nicht nur die rhythmische Gestalt auch des unverkürzten Textstückes, sondern ebenso sein bereits die vorstaatliche Familienreligion widerspiegelnder Inhalt.

In dem von Westermann erschlossenen kurzen Segenswort ist der Rhythmus regelmäßig 2+2. Jedoch ist auch das volle Segenswort durch die angeblichen Erweiterungen nicht zur Prosa geworden, wie Westermann weiter feststellt, sondern ist in 15.16a α ebenso regelmäßig als 2+2+3 oder 4+3 zu beschreiben.⁸ Auch in 16a β kann man diesen Rhythmus erkennen, während 16b nur noch 2+2 zu lesen ist. Allerdings sind diese beiden zuletzt genannten Versteile als eine Explikation des eigentlichen Segenswunsches zu verstehen, so daß am ehesten hier nach einer Erweiterung gefragt werden könnte. Die gebundene Sprache ist ein Indiz für die Einheitlichkeit des Segenswortes.

⁵ A.a.O.2

⁶ A.a.O., 234-244.

⁷ Westermann, a.a.O., 213.

⁸ Vgl. u.a. BHS.

Hinzu kommt als weiteres stilistisches Argument die Dreigliedrigkeit des Textes, die nicht nur Feierlichkeit, sondern vor allem Vollständigkeit signalisiert. Sie begegnet außer Nu.6,24ff. noch mehrfach im Alten Testament: Jos.22,22; Ps.50,1; Jes.6,3; Gen.49,25b.⁹ Damit erweist sich das Segenswort als in sich einheitlich und darüberhinaus, obwohl es den Zusammenhang unterbricht, mit dem übrigen Kontext so verbunden, daß es sich um keine späte Ergänzung handeln kann.

Schließlich ist neben der formalen die inhaltliche Seite zu bedenken. Hier sei noch einmal an die dezidierte Nennung von ha-'elohim erinnert, womit offensichtlich eine Aussage zur Gotteserfahrung gemacht werden soll. Und weiter ist zu erwägen, in welcher Beziehung dazu die Erwähnung von ha-mal'ak im dritten Glied des Segenswortes steht.

Beim Mal'ak Jahwe bzw. Mal'ak Elohim handelt es sich um eine Gestalt, die einerseits deutlich von Jahwe/Elohim zu unterscheiden, andererseits aber so eng mit der Gottheit verbunden ist, daß sie diese repräsentiert und Gott durch dieselbe wirkt.¹⁰ Die im Hintergrund dieses Denkens stehende umfassende Botenvorstellung kann bereits in der familiären Frömmigkeit der vorstaatlichen Zeit vorausgesetzt werden. „Es handelt sich dabei (d.h. beim Mal'ak Jahwe - V.H.) um eine außerkultische Gotteserscheinung, die sich von den exzeptionellen kultischen Theophanien deutlich unterscheidet (Gen 28,10ff.; Ex 19). Typisch für die familiäre Frömmigkeit ist die Ansicht, daß man Gott in der alltäglichen menschlichen Begegnung treffen kann.“¹¹ Genau diese Art der Begegnung wird aber in dem Segenswort in erster Linie vorausgesetzt und nicht die Erinnerung an die besonderen Situationen der Gottesoffenbarungen von Gen.28 und 32. Dies scheint zwar nahezuliegen, ist aber unzutreffend, denn, für sich genommen, läßt sich in 48,15f. kein Bezug zu den beiden anderen Überlieferungen erkennen. Dieser entsteht erst durch die Verknüpfung von Jakobserzählung und Josephsgeschichte. Vielmehr stehen die betreffenden Verse Gen.48.15f. ganz im Kontext charakteristischer Topoi früher familiärer Frömmigkeit, nämlich der Sohnesverheißung und des Mitseins des Sippengottes.¹² Es sind für die Gotteserfahrung kein Kultort und kein entsprechendes Personal nötig, sondern alles hängt an der Begegnung Gottes

⁹ Vgl. E. König, Genesis, 1923²⁻³, 746, Anm.7.

¹⁰ V. Hirth, Gottes Boten im Alten Testament, 1975, z.St. vgl. S.68ff.

¹¹ R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I, 1992, 59. - Vgl. auch die Frühansetzung der Mal'ak-Vorstellung bei Hirth, a.a.O., 112f.

¹² Albertz, a.a.O., 58f. und 61f.

mit dem pater familias, dessen Segen nun an einem Wendepunkt des Lebens¹³ von besonderer Bedeutung ist.¹⁴

Die Rede von der Begegnung mit dem Mal'ak Jahwe/Elohim darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist vielmehr *ein* Ausdruck der Gotteserfahrung, der neben anderen steht und auch in diesem Kontext mannigfaltiger Gotteserfahrung zu sehen ist. Um diese Zusammenhänge zu betrachten, sind wir allerdings auf textliche und andere Zeugnisse der Königszeit angewiesen. Jedoch ist dabei zu bedenken, daß die in der Königszeit anzusetzenden Tradenten der Vätergeschichten sich „zunächst einmal an dem orientierten, was sie an familiärer Frömmigkeit aus ihrer Zeit kannten...“, daß sie aber „auch noch über zutreffende Kenntnisse darüber verfügten, was für die Familien der vorstaatlichen Zeit typisch war.“¹⁵ So kann für die Königszeit wie auch für die vorausgehende Frühzeit Israels die Überzeugung vorausgesetzt werden, daß Jahwe/Elohim in unterschiedlicher Weise erfahren und dieser Erfahrung auch differenziert Ausdruck verliehen wurde. Einige solcher möglichen Differenzierungen sollen abschließend kurz skizziert werden.

Im Bereich der familiären Frömmigkeit wäre zunächst die Verbindung Jahwes mit einer Person zu nennen, wie dies in der Väterreligion seinen Ausdruck findet. Dabei ist das entscheidende Moment dieser Religionsform nicht die nomadische Lebensweise, sondern das Zusammenleben der Menschen in Großfamilien oder Stämmen¹⁶, wodurch sich das Weiterwirken der Väterreligion in der Königszeit erklärt. Die Erfahrung Gottes kann aber auch an einen Ort gebunden sein. Das AT nennt ausdrücklich den El von Bethel (Gen.35,7), in Bezug auf Jahwe sind wir auf außerbiblische Belege angewiesen, die einen Jahwe von Teman bzw. von Samaria nennen.¹⁷ Schließlich kennen wir die Zusammenstellung Jahwes mit anderen Wirkkräften, insbesondere seiner Aschera. Die Inschriften von Kuntilet 'Agrud und Chirbet Qom sprechen in beiden Fällen eine deutliche Sprache. Dabei ist die Aschera keinesfalls nur eine Vorstellung, sondern zugleich ein Kultgegenstand.¹⁸ In diesen

¹³ Vgl. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I*, 1991, 207.

¹⁴ Von hier aus könnte nun weiter gefragt werden, inwieweit auch in den Stammessprüchen familiäre Frömmigkeit zum Ausdruck kommt. Allerdings unterscheidet sich der Jakobsegen Gen.48,15f. von diesen z.B. durch das Fehlen eines ätiologischen Charakters. Und so muß man wohl feststellen, daß es sich beim Stammesspruch um eine von dem familiären Segensspruch abgeleitete Form handelt (vgl. Westermann, *Theologie des Alten Testaments*, 1985², 91.), die hier beiseite gelassen werden kann.

¹⁵ Albertz, a.a.O., 52f.

¹⁶ R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 1992, 73f.

¹⁷ Vgl. O. Keel/Chr. Ühlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 1993², 237-282.

¹⁸ Ebd.

Zusammenhang gehört aber auch die hypostasenartige¹⁹ Heraushebung von Jahwes Arm, Stab, Schatten, Geist, Herrlichkeit usw. Und schließlich ist hier sowohl die Vorstellung vom himmlischen Hofstaat als auch die von den Gottesboten einzuordnen.

Überblickt man dies, läßt sich zusammenfassend feststellen: Die je verschiedenen Gotteserfahrungen schon der Frühzeit Israels haben sich im praktischen Kultvollzug in der Aufstellung einer Aschera neben dem Altar bzw. neben der Jahwe repräsentierenden Stele²⁰ niedergeschlagen. Sprachlich dagegen äußern sie sich in verschiedenen hypostasenartigen Bildern oder in Ortszuweisungen, aber eben auch in der Rede vom Boten/Engel Jahwes, wie dies Gen.48,15f. deutlich zeigt. Das ist weder Rest des Polytheismus noch als Rückfall in ihn gedacht, sondern der Versuch, die Einzigartigkeit und Andersartigkeit Gottes und die konkrete Erfahrung, wie sie in den Familien gemacht wurde, zusammenzubringen. Insofern ist der Spruch von Gen.48,15f. als Zeugnis frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit anzusehen.

¹⁹ Bei den hier zu nennenden Phänomenen handelt es sich keinesfalls um wirkliche Hypostasen. Vgl. z.B. G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967.

²⁰ Hier ist auf das Heiligtum von Stratum V in Lachisch zu verweisen, vgl. H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 1988, 477ff.

Ernst Axel Knauf -Bern

17. אֵין לָהּ וָלָד Gen 11,30

Das Hapaxlegomenon¹ *wālād* in Gen 11,30 ist nicht seiner Bedeutung, doch seiner Form und Herkunft nach problematisch. «Sara aber war unfruchtbar, sie hatte keinen Knaben». Nun lautet das semitische Wort für «Kind, Knabe» im Hebräischen nach den Lautgesetzen korrekt *yālād*, und ist in dieser Form im AT keineswegs selten. Altwestsemitisches² *wald* (wie im Äthiopischen erhalten) führt im Ugaritischen, Hebräischen und Aramäischen regelhaft zu **yald*, nur im Arabischen wurde das Wort zweisilbig: *walad*. Spricht schon der Anlaut für einen Arabismus³, so vollends die Vokalisation.

Dem Leser dieser Reihe ist bekannt, dass Judäer seit dem 8., in besonderem Masse aber seit dem 6./5. Jh. v. Chr. Gelegenheit hatten, auf ihren Märkten und Plätzen Araber anzutreffen und sprachvergleichende Beobachtungen anzustellen. P verrät an anderer und prominenterer Stelle recht profunde Arabisch-Kenntnisse. Denn den Namen אברהם kann eigentlich nur als אב הַבּוֹן erklären, wer arabisch *ruhām* «Menge» kennt⁴. Es bleibt aber die Frage nach dem Warum? eines Fremdwortes, das einen Begriff aus dem hebräischen Grundwortschatz vertritt⁵.

¹ Zumindest im Codex L; ohnedies dürfte die *varia lectio* in 2 Sam 6,23 von Gen 11,30 abhängig sein, einer Bibelstelle mit einer reichen linguistischen Nachgeschichte, vgl. Anm.3.

² Vgl. zur Genealogie der semitischen Sprachen Midian, 64-77; UAT, 197-207.

³ Cf. schon Midian, 92 m.Anm. 421 Warum GesMD 2, 290 s.v. die Form für einen Aramäismus halten, ist schwer nachzuvollziehen, denn im Aramäischen heisst «Kind, Knabe» lautgesetzlich korrekt *yald*. Das mittelhebräische und jüdisch-aramäische *wald/waldā* ist seinerseits entweder als Arabismus - oder als Biblizismus zu erklären. Leicht verständlich, dass einer von der Bibel im Zusammenhang mit der Urmutter Sara gebrauchten Vokabel eine besondere Dignität und Wirkungsgeschichte zukommt.

⁴ Cf. GesMD 11a; das Wort ist freilich nicht gut belegt: Freytag II 203 nach dem Qāmūs. Zur Erklärung des Stämmennamens *r(u)hm* der kleinen Bet-Shean-Stele Sethos I. wird man eher «eine Art Vogel» ebd. heranziehen, zur Erklärung des Namens «Abraham» vielleicht eher gut belegtes *rihma* pl. *riham* «sanfter, anhaltender Regen» (vgl. den Ortsnamen Tell Abū Maḡar bei Beersheva). Da bei P das Verhältnis zwischen den Abraham-Söhnen Ismael und Isaak konfliktfrei ist (cf. schon Ismael, 57-59; LThK³, V 633 und jetzt Th. NAUMANN, Ismael. Theologische und erzählanalytische Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams, Habil.-Schr. Bern 1996, Kap. 2) und Abraham in erster Linie durch Ismael zum «Völkervater» wird, ist ein in der Deutung des Abraham-Namens verstecktes arabisches Wortspiel weder abwegig noch bedeutungslos.

Hat man die Form jedoch als Arabismus erkannt, so ist die Frage nach ihrer Funktion schon zur Hälfte beantwortet. Die Glosse Gen 11,30 weist im Kontext der priesterschriftlichen Toledot Terachs Gen 11,27-32* bereits auf die dramatischen Komplikationen um Abrahams Nachkommen in Gen 16 bis 21 voraus, indem sie deren Grund angibt (unter Duplizierung von Gen 16,1a DVorlage)⁶. Aber nicht nur deren Auslösung; sondern durch die bewusste Setzung eines *wāw*, wo das Hebräische ein *yōd* erforderte, auch deren Auflösung: Sara hat kein *walad* und wird auch keines haben, das *walad* wird Hagar gebären, Sara aber ein *yäläd*.

18. «Ross und Wagen warf er ins Meer»

Einen weiteren Fall derartigen Wirkens des Wettergottes, wie es nach Ex 15,21 in Midian, S. 144 postuliert wird, meldete die «Neue Zürcher Zeitung» Nr. 258 vom 4. November 1994, S. 20:

... Nach einer Bilanz ägyptischer Zeitungen forderte die Unwetterkatastrophe im ganzen Land über 500 Menschenleben. Auf der Halbinsel Sinai wurde ein Bus mit britischen Touristen von den Regenfluten ins Rote Meer gespült. Eine Businsassin kam ums Leben, wie das Innenministerium mitteilte.

Dass die Hebräische Bibel an Überlieferungsgeschichtlichem Urgestein und historischen Reminiszenzen wesentlich ärmer ist, als man lange glaubte, ist mittlerweile weithin akzeptiert. Doch muss man nicht mit aller Gewalt die Augen verschliessen, wenn solches Urgestein doch einmal vorliegt. Aus physisch-geographischen Gründen sind Sturzfluten von Berghängen, die an ein Meer stossen, und, ob westlich oder östlich des Golfes von ^CAqaba, eher ausserhalb des Gesichtskreises von Jerusalemer Autoren und Redaktoren zu Tal schossen, nicht leicht einem anderen als einem midianitischen Kontext zuzuweisen.

⁵ Die Annahme eines Schreib- oder Lesefehlers, der natürlich nicht ausgeschlossen werden kann, verlangte immer noch eine Erklärung dafür, dass die Tradenten die Form stehengelassen, anerkannt und sich folglich etwas dabei gedacht haben.

⁶ In Gen 11,27-32 ist V.28 ein Zusatz zum nach-priesterlichen Pentateuch (mit Ch. LEVIN, *Der Jahwist* [FRLANT 157; Göttingen 1993], 141, V.29 aber mit J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975), 225 P zuzuweisen, was wiederum im Falle von V.30 (gegen VAN SETERS) nicht möglich ist (cf. LEVIN, 131). LEVIN weist 11,30 seinem «jahwistischen Redaktor» zu, dessen Plausibilität u.a. davon abhängt, ob man den je und je *einen* Redaktor historisch für möglich hält (über das Verhältnis von Autorenliteratur zu Traditionsliteratur im AT wie über die Beziehungen zwischen Gen 11,30 und 12,1-3 kann an diesem Ort nicht gehandelt werden). Zumindest innerhalb der Perikope ist statt einer Quellenhypothese das Fortschreibungs-Modell nach M. GÖRG, *Abra(ha)m - Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterlichen Abrahamsgeschichte*, in: *Die Väter Israels* (FS J. Scharbert; Stuttgart 1989), 69-71, bes. 62-65 = Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB.AT 14; Stuttgart 1992), 152-163, 153-156, plausibler unbeschadet der Tatsache, dass 11,30b D-Theologie in einen P-Text einträgt: eben darin macht sich die Nähe der Endredaktion bemerkbar.

Zur Bedeutung von Gen 37,15-17 im Kontext der Josephs-Erzählung
und von B 21-28 in dem der ägyptischen Sinuhe-Erzählung¹

Klaus Koenen - Worms

Am Anfang der Josephs-Erzählung findet sich mit Gen 37,15-17 eine kurze, zuweilen als „rätselhaft“² oder „merkwürdig umständlich“³ bezeichnete Episode, die auch von umfangreichen Genesis-Kommentaren kaum eingehender Überlegungen für würdig befunden wird. In Gen 37,12-14 schickt Jakob seinen Lieblingssohn Joseph nach Sichem, um zu erkunden, wie es den Brüdern geht, die dort die Herden weiden. Doch in Sichem angekommen kann Joseph die Brüder nicht antreffen:

- 15 Und ein Mann fand ihn,
wie er auf den Feldern umherirrte,
und der Mann fragte ihn:
„Was suchst du?“
- 16 Und er sagte:
„Meine Brüder suche ich.
Sag mir, wo sie (ihre Herde) weiden.“
- 17 Und der Mann sagte:
„Sie sind von hier aufgebrochen,
denn ich hörte sie sagen: »Wir wollen nach Dotan gehen!«.“
Und Joseph ging hinter seinen Brüdern her
und fand sie in Dotan.

Welche Funktion hat diese kurze Episode im Kontext der Josephs-Erzählung? Auf den ersten Blick weist sie keinerlei Bezüge zum Gang der eigentlichen Erzählung auf, ja scheint für den Handlungsverlauf überflüssig zu sein. Weder auf den namentlich nicht genannten Mann noch auf den Ortswechsel von Sichem nach Dotan oder auf einen dieser beiden Orte

¹ Zur Zitierweise: In Reihen erschienene Genesis-Kommentare werden nur mit Verfasser, Reihe und Jahr (sowie Auflage) zitiert; sofern keine Seitenangabe erfolgt, ist der Kommentar zur Stelle gemeint.

² Redford, Study 144; vgl. Brueggemann, Genesis 303: „The incident is only a curiosity and has no bearing on the main development of the plot.“

³ G. vRad, ATD³ 1972.

wird im weiteren Verlauf der Erzählung in irgendeiner Weise Bezug genommen. Damit stellt sich die Frage nach dem Sinn des Abschnitts jedoch nur um so dringlicher.

Ein Blick in die Sekundärliteratur zeigt, daß man in der Episode meist nicht mehr als ein retardierendes Moment sieht.⁴ Der Erzähler lasse den Leser für einen Augenblick bei Belanglosem innehalten, um Josephs schreckliche Begegnung mit den Brüdern noch etwas hinauszuzögern und so die Spannung zu steigern. Andere betrachten v15-17 als eine Prolepse, die die unmittelbar folgende Szene vorbereitet. Nach *C. Westermann* (BK 1982) soll die Episode die Hilflosigkeit des vom Vater verzogenen Lieblings veranschaulichen, nach *G. Wenham* (WBC 1994) die Isolation und Verletzbarkeit Josephs. *G. von Rad* (ATD⁹ 1972) hält es für möglich, daß die Episode die Gefahr anzeigen soll, die auf Joseph lauert. Nach *V. P. Hamilton* (NICOT 1995) soll der Zwischenfall den Punkt markieren, an dem Joseph den von Liebe geprägten Umkreis des Vaters verläßt und die von Haß bestimmte Sphäre der Brüder betritt.⁵ Diesen Deutungen ist entgegenzuhalten, daß Joseph hier nicht als leidende oder gefährdete Figur erscheint. *Hettema*⁶ findet eine antizipierende Aussage nicht in der Situation Josephs, sondern in der Aktion der Brüder. Ihr Weiterziehen nach Dotan solle ihre Ablösung und Unabhängigkeit vom Vater deutlich machen und so ihr Vorgehen gegen Joseph vorbereiten.

Nur selten wird Gen 37,15-17 als eine Prolepse verstanden, die sich nicht auf den unmittelbar folgenden Abschnitt, sondern auf die ganze Josephs-Erzählung bezieht. *Bereschit Rabba* 84,14 sieht in dem Ortswechsel nach Dotan einen versteckten Hinweis auf die für die Erzählung zentrale Vorstellung von der Vorsehung Gottes. Der Buchstabenbestand von „Dotain“ (דוֹתַיִן v17a; vgl. demgegenüber דוֹתָן in v17b) zeige mit dem auffälligen Jod an, daß der Umzug der Brüder dorthin auf einer „Anordnung Jahwes“ (דַּר יְהוָה) beruhe, und damit verweise die Episode auf Gottes Vorsehung. *Benno Jacob*⁷ hält den anonymen Mann für einen Gottesboten⁸ und sieht in dessen Auftauchen einen göttlichen Wink. Die Episode würde – so verstanden – ein zentrales Thema der folgenden Erzählung vorbereiten.⁹

Gerade angesichts des sonst fehlenden Bezugs scheint mir die Vermutung erwägenswert, der kurze Abschnitt könnte im Ganzen der Erzählung wie die vorausgehenden Träume

⁴ Vgl. *O. Procksch*, KAT 1924; *Coats*, Canaan 16.62f; *ders.*, FOTL 1983; *Schmidt*, Studien 146; *G. Wenham*, WBC 1994.

⁵ Vgl. *Humphreys*, Joseph 35.69.103f.

⁶ *Hettema*, Reading 176; vgl. *H. Gunkel*, HK³ 1910.

⁷ *Jacob*, Genesis 702f.

⁸ Die Vorstellung, daß es sich um einen Engel, z.B. Gabriel, handelt, ist in der jüdischen Tradition weit verbreitet (vgl. z.B. Targum Neofiti; *Bereschit Rabba* 84,14).

⁹ Vgl. *Ruppert*, Josephserzählung 36f; dagegen *Schmitt*, Josephsgeschichte 26.

die Funktion einer Prolepse haben, die den Fortgang, ja das Ende der Erzählung andeuten soll.¹⁰ Dafür lassen sich immerhin folgende Beobachtungen anführen:

1. Die Frage von v16 רעים הם איפה הם ist doppeldeutig. רעים kann mit den Masoreten als רעים „Weidende“ verstanden werden, aber auch als רעים „Böses Tuende“. Sofern diese zweite Bedeutung mitschwingt, wird hier – wie möglicherweise schon in v12f – proleptisch auf die Tat der Brüder angespielt, die in 50,15.17.20 (vgl. 44,4) unter Verwendung der Wurzel רעה als böse Tat charakterisiert wird.
2. Der Abschnitt deutet nicht nur das Verhalten der Brüder, sondern auch das Josephs an. Der Held zieht hinter seinen Brüdern her, sucht ihre Nähe und geht auf sie zu, nachdem sie sich entfernt haben.¹¹ Auf die Frage des Fremden antwortet Joseph אחי אֲנִי מִבְּקֶשׁ אָחִי. Von den Brüdern ist hier in betonter Voranstellung die Rede, und damit wird die verwandtschaftliche Nähe zu den Brüdern aus der Sicht Josephs hervorgehoben. Nachdem Joseph weiß, wo seine Brüder, die Weidenden bzw. Übeltäter, zu finden sind, geht er ihnen nach. Dabei wird mit der zunächst natürlich wörtlich gemeinten Wendung וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי יוֹסֵף אַחֲרֵי אָחָיו ein Ausdruck verwendet, der auch in einem tieferen Sinne verstanden werden kann. Es fällt nämlich auf, daß die Wendung הלך אחר im Alten Testament sonst immer in einem übertragenen Sinne gebraucht wird und sich auf ein inniges Verhältnis bezieht. Hier wird das bezeichnet, woran jemand hängt, und Joseph hängt an seinen Brüdern.¹²

Gen 37,15-17 zielt demnach möglicherweise darauf, dem aufmerksamen Leser einen andeutenden Hinweis auf die folgende Erzählung zu geben. Die weidenden Brüder tun etwas Böses, doch Joseph geht auf sie zu, überwindet die von ihnen geschaffene Distanz und erweist sich als anhänglich. Die Szene endet – Kap. 45 bzw. 50 vorwegnehmend – damit, daß er die Brüder findet.

Der Josephs-Erzählung ist die wesentlich ältere ägyptische Sinuhe-Erzählung¹³ (20. Jh. v. Chr.) in mancher Hinsicht vergleichbar.¹⁴ Der Held wird wie Joseph ins Ausland verschlagen und macht dort Karriere. In der im autobiographischen Ich-Stil¹⁵ formulierten Er-

¹⁰ Zur Prolepse vgl. *Koenen*, Prolepsen.

¹¹ Vgl. *Jacob*, Genesis 703.

¹² Häufig belegt ist die dtr. Wendung הלך אחרי אלהים אחרים (Dtn 6,14; 8,19; 13,3; 28,14; Ri 2,12.19; 1Kön 11,10; Jer 7,9; 11,10; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15); vgl. הלך אחר יהוה 2 Kön 23,3; הלך אחר חטא 2Kön 13,2. Ansonsten sind nur noch die beiden inhaltlich miteinander verwandten Stellen Jes 65,2 (הלך אחר מושבותיהם) und Ez 13,3 (הלך אחר רוחם) zu nennen.

¹³ Ausgaben: *Grapow*, Untersuchungen; *Koch*, Erzählung; *Foster*, Thought Couplets; Übersetzungen: *Blumenthal*, Erzählung 884-911; *Hornung*, Dichtung 28-47; Bibliographie: *Simpson*, Sinuhe 950-955.

¹⁴ Zum Vergleich der beiden Erzählungen vgl. *Meinhold*, Geschichte 277-281; *King*, Joseph Story 578-581.

¹⁵ Der fiktive Charakter der Erzählung ist heute weithin anerkannt; vgl. *Blumenthal*, Erzählung 886. Zur belehrenden Absicht der Erzählung vgl. *Otto*, Geschichte 100-111; *Purdy*, Sinuhe 112-127; *Baines*, Sinuhe 31-44.

zählung stellt Sinuhe sich als hohen ägyptischen Beamten vor.¹⁶ Er war nach einem Putsch gegen den Pharao in Richtung Syrien desertiert, da er fürchtete, der Mittäterschaft bezichtigt zu werden (R 1-B 26).¹⁷ Bei Ammunesch, einem kleinen syrischen Stadtkönig in Oberretjenu, findet er Aufnahme und erweist sich dort als ein tüchtiger Mann, der den Armen hilft (B 95ff), die Feinde der Stadt erfolgreich bekämpft (B 97ff) und die Götter lobt (B 141f). So bringt er es zu Reichtum, Familie und großem Ansehen (B 77ff; B 106ff; B 150ff). Der erste Hauptteil schließt mit der Bemerkung: „So hat Gott gnädig getan.“ (*htp* B 148).

Trotz seines Erfolgs in der Fremde möchte der inzwischen alt gewordene Sinuhe nach Ägypten zurückkehren, um in heimischer Erde begraben zu werden. Sein Gebet „Möge mir Gott Gnade erweisen; ... möge mir der König Ägyptens gnädig sein, daß ich in seiner Gnade lebe“ (*htp* B 160f; B 165) wird erhört.¹⁸ Schon bald darf Sinuhe auf Einladung des Pharao nach Ägypten zurückkehren. Dem Deserteur wird nicht nur eine Amnestie gewährt, sondern er wird auch feierlich empfangen und wieder in den Kreis der Hofleute aufgenommen. Sinuhe schließt seine Erzählung mit der Bemerkung: „Ich war in der Gunst des Königs bis der Tag des Hinscheidens kam.“ (B 309f). Der zweite Teil der Erzählung zielt ganz darauf, den Pharao als gnädigen Herrscher darzustellen.¹⁹

Am Anfang der Erzählung wird, nachdem Sinuhe Ägypten gerade verlassen, Oberretjenu aber noch nicht erreicht hat, folgende kurze Episode erzählt:

Ein Anfall von Durst, er erteilte mich,
ich wurde verzehrt, meine Kehle war voll Staub,
und ich dachte: Das ist der Geschmack des Todes.
Dann erhob ich meinen Mut und raffte meine Glieder zusammen,
denn ich hörte das Brüllen von Vieh und sah Beduinen.
Ihr Scheich erkannte mich,
denn er war in Ägypten gewesen.
Darauf gab er mir Wasser,
während mir Milch gekocht wurde,
und ich ging mit ihm zu seinem Stamm.
Gutes taten sie mir!²⁰

¹⁶ Zur Gliederung vgl. *Assmann*, 18-41.

¹⁷ Die Flucht wird einerseits als etwas geschildert, das irgendwie über Sinuhe gekommen (B3ff; B223ff), ja letztlich von Gott verursacht ist (B42f; B148f; B156f; B229f; B262), andererseits wird sie aber auch als Schuld Sinuhs verstanden (B182f; B185 vgl. B277), und das Verweilen in Syrien setzt ein derartiges Verständnis voraus.

¹⁸ Vgl. *Westendorf*, Sinuhe 125-131.

¹⁹ Vgl. *Brunner*, Besänftigungslied 5-11; *Otto*, Geschichte 109; *Spiegel*, Göttergeschichten 160; *Purdy*, Sinuhe 126.

²⁰ B 21-28 in der Übersetzung von *Blumenthal*, Erzählung 890f. Die Szene wird durch die Rubrensetzung, die hinter dem Erkennen durch den Scheich einen Einschnitt macht, zertrennt. Die erste Hälfte erscheint

Welche Funktion hat diese Episode, in der Sinuhe, schon fast tot, gerade noch einmal gerettet wird, im Kontext der Erzählung? Es kann – das ist zunächst negativ festzuhalten – nicht um die Einführung der Beduinen oder ihres Scheichs gehen, da von ihnen im weiteren Verlauf der Erzählung nicht mehr die Rede ist. Was jedoch noch eine Rolle spielt, ist das Motiv der Rettung.²¹ Es stellt ein wesentliches Thema der Sinuhe-Erzählung dar. Der Held wird zunächst von unbedeutenden Beduinen und ihrem Scheich gerettet, dann – das wird schon größer ausgemalt und stellt eine Steigerung dar – von Ammunesch, dem syrischen Stadtkönig, und schließlich – in einer weiteren Steigerung – vom ägyptischen Pharao feierlich in die alte Heimat aufgenommen. Insofern hat die Beduinen-Episode eine proleptische, das Folgende vorbereitende Funktion.

Man wird vielleicht noch einen Schritt weitergehen können. In der Sinuhe-Erzählung geht es sowohl um den Erfolg, den Sinuhe entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang aufgrund seines positiven Verhaltens hat, als auch um die Gnade²², die ihm von Seiten der Herrschenden bzw. Götter zuteil wird. Beides deutet sich schon in der Beduinen-Episode an. Die Rettung ist hier eine Tat der Gastfreundschaft und verweist insofern auf die Gnade, die Sinuhe später gewährt wird. Nur sofern der Held dem Scheich bekannt war – und das kann im Kontext nur heißen: als positive Figur bekannt war –, spielt auch die Tüchtigkeit des Helden eine Rolle. Den Erfolg, den Sinuhe dann in Syrien hat, verdankt er einerseits seinem vorbildlichen Verhalten, andererseits aber auch – wie B 148 *expressis verbis* sagt – der Gnade Gottes. Für die Wiederaufnahme in Ägypten dürfte schließlich seine in Syrien anhaltende Loyalität gegenüber dem Pharao (vgl. B 46-75) eine Rolle gespielt haben; entscheidend ist jedoch die Gnade, die dem Deserteur von Gott und Pharao gewährt wird. Das Ergehen des Helden entspricht also seinen Taten, verdankt sich aber vor allem der Gnade derer, von denen er abhängig ist. Das zeigt sich proleptisch in der Beduinen-Episode und wird in den beiden Hauptteilen der Erzählung breit entfaltet.

Zusammenfassung: In Gen 37,15-17 und Sinuhe B 21-28 finden sich kurze Episoden, die im Kontext der jeweiligen größeren Erzählzusammenhänge relativ selbständig sind und für deren Verständnis keine notwendige Voraussetzung darstellen. Es wird vorgeschlagen, diese Episoden als Prolepsen zu verstehen. Gen 37,15-17 zeigt in Vorwegnahme des zentralen Geschehens der Erzählung, wie sich die weidenden bzw. Böses tuenden Brüder ent-

dadurch als Abschluß und Höhepunkt der Fluchterzählung, die zweite als Beginn der Aufstiegserzählung, die von einer Wasser-Gabe eröffnet würde; vgl. *Assmann*, Rubren 22.37.

²¹ Zu anderen Erzählzügen, die einen verweisenden Charakter und insofern einen tieferen Sinn haben, vgl. *Baines*, Sinuh 36f.

²² Vgl. *Griffiths*, *Intimations* 93f.

fernen, Joseph aber an ihnen festhält, ihnen folgt und ihre Nähe sucht. Sinuhe B21-28 verweist auf die Rettung, die Sinuhe später von Seiten des Pharaos widerfährt.

Literatur

- Assmann, J.*, Die Rubren in der Überlieferung der Sinuhe-Erzählung, in: FS *H. Brunner* (ÄAT 5), Wiesbaden 1983, 18-41
- Baines, J.*, Interpreting Sinuhe, *JEA* 68 (1982), 31-44
- Blumenthal, E.*, Die Erzählung des Sinuhe (TUAT III,5), Gütersloh 1995
- Brueggemann, W.*, Genesis (Interpretation), Atlanta 1982
- Brunner, H.*, Das Besänftigungslied im Sinuhe (B 269-279), *ZÄS* 80 (1955), 5-11
- Coats, G. W.*, From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story (CBQ.MS 4), Washington 1976
- Foster, J. L.*, Thought Couplets in the Tale of Sinuhe (Münchener Ägyptologische Untersuchungen 3), Frankfurt/M. u.a. 1993
- Grapow, H.*, Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik I. Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Institut für Orientforschung Veröffentlichung Nr. 10), Berlin 1952
- Griffiths, J. G.*, Intimations in Egyptian Non-Royal Biography of a Belief in Divine Impact on Human Affairs, in: FS *I. E. S. Edwards*, London 1988, 92-102
- Hettema, Th. L.*, Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics, Kampen 1996
- Hornung, E.*, Altägyptische Dichtung, Stuttgart 1996
- Humphreys, W. L.*, Joseph and His Family. A Literary Study, Columbia 1988
- Jacob, B.*, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934
- King, J. R.*, The Joseph Story and Divine Politics: A Comparative Study of a Biographic Formula from the Ancient Near East, *JBL* 106 (1987), 577-594
- Koch, R.*, Die Erzählung des Sinuhe (BAeg 17), Bruxelles 1990
- Koenen, K.*, Prolepsen in alttestamentlichen Erzählungen. Eine Skizze, im Druck
- Meinhold, A.*, Die Geschichte des Sinuhe und die alttestamentliche Diasporanovelle, *WZ(G).GS* 20 (1971), 277-281
- Otto, E.*, Die Geschichte des Sinuhe und des Schiffbrüchigen als „lehrhafte Stücke“, *ZÄS* 93 (1966), 100-111
- Purdy, S.*, Sinuhe and the Question of Literary Types, *ZÄS* 104 (1977), 112-127
- Redford, D. B.*, A Study of the Biblical Story of Joseph (VT.S XX) Leiden 1970
- Ruppert, L.*, Die Josephserzählung der Genesis (StANT 11) München 1965
- Schmidt, L.*, Literarische Studien zur Josephsgeschichte (BZAW 167), Berlin – New York 1986
- Schmitt, H.-C.*, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte (BZAW 154) Berlin – New York 1980
- Simpson, W. K.*, Art. Sinuhe, in: *LÄ* V, Wiesbaden 1984, 950-955
- Spiegel, J.*, Göttergeschichten, Erzählungen, Märchen, Fabeln, in: *HO* I,1,2, Leiden – Köln² 1970, 147-168
- Westendorf, W.*, Sinuhe B160, in: FS *S. Schott*, Wiesbaden 1968, 125-131

Micha 6,7a

Thomas Pola - Tübingen

Mi 6_{7aβ} מל wird, unterstützt von allen Versionen,¹ in der Regel wie folgt verstanden:

„Findet Jahwe Gefallen (מלל) an (ל) Tausenden von Wid-
dern,
an (ל) Zehntausenden von Ölbächen?“²

Philologisch hat man bisher in der synonym parallelen Konstruktion (ל...ל...מלל) keine Schwierigkeit gesehen,³ dagegen fand man (besonders in V.7aγ) inhaltliche Probleme: Öl war in der judäischen Kultgeschichte, folgt man dem Alten Testament, lediglich Beigabe zu kaustischen Opfern,⁴ ein Ölopfer jedoch ist nicht belegt. Welcher Opferkategorie sollte es auch angehören? V.7aβ hat man daher rhetorisch als letzte einer Folge von „hechelnden Fragen“⁵ und inhaltlich als hypothetische Möglichkeit,⁶ als hyperbolische Aus-

¹ מל in 6 ist lector longior und facilius (fehlt in der Syrohexaplaris, wohl als Angleichung an מל); das Fehlen von עב in einigen Handschriften (J.ZIEGLER, *Duodecim prophetae: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum*, vol. XIII, ²1967 [¹1943], 221) läßt aus methodischen Gründen keine weiteren Folgerungen zu.

² Übersetzung von H.W.WOLFF, *Dodekapropheten 4. Micha*: (BK XIV/4) 1982, 137; ähnlich aus den Kommentaren der neueren Zeit TH.ROBINSON, *Die zwölf kleinen Propheten*: (HAT 14) ²1954 (¹1938), 146; W.RUDOLPH, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*: (KAT XIII/3) 1975, 106f; zuletzt unter den Monographien CH.S.SHAW, *The Speeches of Micah. A Rhetorical-Historical Analysis*: (JSOT.S 145), Sheffield 1993, 162.

³ Vgl. zuletzt E.JENNI, *Die hebräischen Präpositionen*. Band 1: *Die Präposition Beth*: 1992, 247.253-255.

⁴ (Ex 29₄₀) Num 28₁₃ Ez 45₂₅ 46_{14f} Esr 6₉ u.ö.

⁵ TH.LESCOW, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6-7*: ZAW 84 (1972) 182-212 (191).

⁶ J.WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten, übersetzt und erklärt*: ⁴1963 (= ³1898), 147 und zuletzt wieder A.B.ERNST, *Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts*: (BThSt 23) 1994, 195.

drucksweise,⁷ als Ausdruck eines aufkeimenden Unwillens⁸ oder als karikierende Formulierung⁹ aufgefaßt.¹⁰

Es ist dagegen nach der eine ernsthafte pietas ausdrückenden Frage in V.6a „Womit soll ich mich vorwagen zu Jahwe, mich niederbeugen vor dem Gott der Höhe?“¹¹ keine Karikatur oder Frivolität¹² zu erwarten. Sie ist nämlich im Falle von V.7aß auch philologisch nicht gegeben, wenn man ך nicht in Abhängigkeit von ןצד im Versteil αα, sondern als ך comitantiae¹³ auffaßt.¹⁴ Dann wäre V.7a in der folgenden Weise zu verstehen:

„Findet Jahwe Gefallen an Tausenden von Widdern mitsamt unzähligen¹⁵ Ölbächen?“

V.7aß will also nicht die qualitativ-phantastische Absurdität und die ins Unendliche gehende Quantität eines Ölopfers

⁷ A.VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*: (EtB), Paris 1908, 397; A.WEISER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*: (ATD 24) ²1956 (¹1950), 280; J.LIMBURG, *Hosea - Micah*: (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta / Georgia 1988, 191; W.WERNER, *Micah 6,8 - eine alttestamentliche Kurzformel des Glaubens?* BZ NF 32 (1988) 232-248 (242ff).

⁸ W.RUDOLPH (s. Anm. 2), 112.

⁹ H.W.WOLFF (s. Anm. 2), 152.

¹⁰ K.KOCH, *Die Profeten I. Assyrische Zeit*: (UT 280) ²1987 (¹1978) 111 u. ³1995, 188, scheint V.7a für sekundär zu halten.

¹¹ Übersetzung von H.W.WOLFF (s. Anm. 2).

¹² H.W.WOLFF (s. Anm. 2), 152; W.WERNER (s. Anm. 7) 244.

¹³ W.GESENIUS - E.KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*: ²⁸1909 (Nachdruck 1985) § 119n; W.GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*: unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr.Udo Rütterswörden bearbeitet und herausgegeben von D.Rudolf Meyer und Dr.Dr. Herbert Donner, 18. Aufl., 1.Lieferung N-1, 1987, 119f; E.JENNI (s. Anm. 3), 93-96.

¹⁴ Ein ך comitantiae liegt auch in ןצד „womit?“ V.6α und zwei Male nach ןצד pi. in V.6b vor, vgl. W.GESENIUS-H.DONNER (s. Anm. 13), 120 und E.JENNI (s. Anm. 3), 95f.

¹⁵ So auch J.L.MAYS, *Micah. A Commentary*: (OTL), London ³1985 (¹1976), 136.

zugleich aussagen, sondern V.7a drückt lediglich¹⁶ im Rahmen einer sich in V.6b-7 zeigenden Systematik nach der qualitativen Dimension (V.6b) nun die quantitative mit Hilfe des extremen מִלְּבַבָּאֵי aus.¹⁷ Dimensionen wie die salomonischen in der Darstellung der Chronik (1Chr 29₂₁) sind hier in Frageform ins Unmeßbare hinein überschritten gedacht, die Dimension des unpolemisch formulierten Hypothetischen¹⁸ wird aus Form und Inhalt deutlich. Erst V.7b stellt im Rahmen dieser Systematik den das Äußerste zur Sprache bringenden Höhepunkt dar, den inhaltlich bestimmen zu wollen über die hier gestellte Aufgabe hinausginge.

Man könnte einwenden, da spätestens in der persischen Zeit die Ölmenge pro Brandopfer genau vorgeschrieben war,¹⁹ daß V.7aß gegenüber V.7aα elliptisch eine letzte quantitative Steigerung auch der Zahl der Opfertiere ausdrücken wolle, so daß die herkömmliche Übersetzung vorzuziehen wäre. Nun zeigt Mi 6₆₋₈ aber außer מִלְּבַבָּאֵי keine priesterschriftliche Diktion, man kann von dem wohl nachexilischen Verfasser von V.6-8 keine kultischen Detailkenntnisse erwarten.²⁰ מִלְּבַבָּאֵי ist dagegen keine exakte Maßangabe und soll gerade das Unmeßbare ausdrücken. Num 15₁₋₁₂ fordert als Spiegel spätestens nachexilischer Praxis, daß mit der Zahl der Brandopfer die der Speis- und Trankopfer einhergehen soll. Die angegebene Quantität der Opfer von V.7aα führt also unter Einschließung der entsprechenden Speisopfer zu einer höheren Quantität an Ölbeigaben insgesamt, so daß V.7a, wie hier vorgeschlagen, nur einen einzigen Opfervorgang vor Augen hat.

¹⁶ Auch A.B.ERNST (s. Anm. 6) wehrt sich gegen die Annahme von Ironie in V.6f.

¹⁷ So C.F.KEIL, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*: (BC III/4) ³1888, 361 und trotz anders lautender Übersetzung (vgl. Anm. 2) W.RUDOLPH (s. Anm. 2), 111.

¹⁸ S. Anm. 6.

¹⁹ Lev 23₁₃ Num 28_{1ff} u.ö.

²⁰ Umgekehrt könnte man die genannte genaue Festlegung der Maße der Ölbeigabe in einigen (hier literarkritisch nicht weiter differenzierten) P-Texten geradezu als Reaktion auf den zuweilen plerophoren Charakter tragenden vorexilischen Kult verstehen.

»Verberg es in drei Sea Mehl«?

(Matthäus 13,33 / Lukas 13,20.21)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Im Gleichnis »Vom Sauerteig« (Mt 13,33 par. Lk 13,21) beschrieb Jesus eine zu seiner Zeit in jedem palästinischen Haushalt täglich wiederholte Frauenarbeit, die er als Kind unzählige Male beobachtet haben muß. Daher darf man erwarten, daß er imstande war, sie richtig zu beschreiben. Es folgen der griechische Grundtext nach dem NTG und je eine moderne Übersetzung der Matthäusfassung (von A. Sand¹) und der Lukasfassung (von W. Wiefel²):

ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυσεν (Lk: [ἐν]έκρυσεν) εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

»Sauerteig, den eine Frau nahm (und) in drei Maß Mehl verberg, bis es ganz gesäuert war.«

»Sauerteig, den eine Frau nahm und verberg ihn unter drei Maß Mehl, bis es ganz durchsäuert war.«

So wie der griechische Grundtext lautet, ist er ein Torso und an einer Stelle fehlerhaft: in bezug auf *σάτα τρία*. Und so wie die deutschen Übersetzungen lauten, sind sie sogar an zwei Stellen fehlerhaft: in bezug auf *ἐνέκρυσεν* und *σάτα τρία*.

Zur Wiedergabe von *ἐνέκρυσεν* mit »verbergen« ist festzustellen: Wenn ein Stück Sauerteig lediglich in oder unter dem Mehl *verborgen* wird, wie Sand und Wiefel je ihre Vorlage deuteten, so geschieht überhaupt nichts. Dazu ist und dazu war *auch* im Land und zur Zeit Jesu mehr erforderlich. Und Jesus wußte das.

Doch zu fragen ist, *warum* Sand und Wiefel das Verb *ἐνέκρυσεν* so deuteten. Denn das war ebenso falsch wie unnötig. Hätten sie z. B. das »Großwörterbuch Griechisch-Deutsch« von H. Menge³ hinzugezogen, so hätten sie unter *ἐγ-κρύπτω* neben »darin verbergen« die zur Stelle allein richtige Bedeutungsnuance gefunden: »hineinmischen«. Und hätten sie, um sicher zu sein, auch noch einen Blick in das »Greek-english Lexicon of the New

¹ Das Evangelium nach Matthäus (1986), S. 285.

² Das Evangelium nach Lukas (1988), S. 256.

³ (22)1973), S. 201.

Testament« von J. H. Thayer¹ geworfen, so hätten sie dort unter ἐγ-κρύπτω Menges Wiedergabe bestätigt gefunden: »contextually, to mingle one thing with another: Mt. xiii. 33; Lk. xiii. 21«².

Aber selbst, wenn es die Wörterbücher von Menge und Thayer nicht gäbe, dürfte es keinen Zweifel daran geben, daß das Nomen »Sauerteig« und das Verb »verbergen« nicht zueinander passen. Keine Frau im Land und zur Zeit Jesu hätte, was sie beim Brotbacken mit dem Sauerteig tat, mit dem Verb »verbergen« beschrieben. Und dann sollte Jesus das getan haben? Das anzunehmen, verbietet sich von selbst.

Und zur Wiedergabe von σάτα τρία mit »drei Maß« ist festzustellen: Der von Jesus beabsichtigte Sinn war und ist zweifellos: »Eine Frau nimmt ein Stück Sauerteig und mischt es unter . . . Mehl.« Denn genau dies ist es, was auch heute noch beim Brotbacken mit dem Sauerteig geschieht: Er wird (mit Wasser und Salz) unter das Mehl gemischt. Denn nur so kann er den ganzen Teig durchsäuern, nicht dadurch, daß er lediglich im oder unter dem Mehl *verborgen* wird.

In die Lücke zwischen »in« und »Mehl« gehört nach dem NTG angeblich »drei Sea« = 39,4 Liter. Wäre das richtig, so wäre das eine gewaltige Menge gewesen; nämlich fast ein halber Zentner Mehl. J. Jeremias³ bemerkte dazu: »Das aus dieser Menge gebackene Brot ergäbe eine Mahlzeit für mehr als 100 Personen.« Und er fügte hinzu⁴: »So riesige Mengen Mehl verbäckt keine Hausfrau.« Aber da nun einmal im NTG σάτα τρία »drei Sea« geschrieben steht, ignorierte er alle Bedenken und folgerte, es handle sich hier um eine Realität Gottes.

Doch überzeugend ist diese Ausflucht nicht. In einem Fall wie diesem ist es naheliegender, einen Hör-, Lese- oder Schreibfehler anzunehmen, bei dem »drei« gedeutet wurde, wo »eine drittel« gemeint war. Im unvokalisierten aramäischen Wortlaut reduziert sich der Unterschied zwischen »drei« und »eine drittel« auf ein א-:

»Drei Sea« hieße תלת סאין (vokalisiert: תִּלְתָּ סְאִין), und

»eine drittel Sea« hieße תלתא סאין (vokalisiert: תִּלְתָּא סְאִין).

Das aber ergäbe die realistische Menge von 4,38 Litern Mehl. Und das aus dieser Menge gebackene Brot ergäbe, wenn man Jeremias' obige Umrechnung zugrundelegte, eine Mahlzeit für 13 Personen. Auf diese Weise

¹ (1982 = ⁴1901), S. 167.

² Vgl. A. Oepke, Art. κρύπτω, in: ThWNT III (1938 = 1957), S. 960,17-20, der jedoch seine richtige Wiedergabe »hineintun, hineinmischen« durch seine falsche Folgerung »Der Ausdruck ist aber theologisch absichtsvoll gewählt«, wieder zunichte machte.

³ Die Gleichnisse Jesu (1965), S. 146.

⁴ Ebd.

würde aus einer mehr als zweifelhaften »Realität Gottes« eine völlig normale »menschliche Realität«¹.

Das bisherige (vorläufige) Ergebnis, angelehnt an die obige Übersetzung von Wiefel, würde in Deutsch so lauten:

»Sauerteig, den eine Frau nahm und mischte ihn unter eine drittel Sea Mehl, bis es ganz durchsäuert war.«

Wer jemals beobachtet hat, wie Brot mit Sauerteig gebacken wird, der kann über diese Beschreibung nur den Kopf schütteln und sagen: »Sie ist ein Torso!« Es fehlen nämlich zwei wichtige Arbeitsgänge, die im Lauf der Überlieferung ausgefallen sein müssen:

- das Kneten des Teiges (siehe Anmerkung 1) und
- das »Gehen« des Teiges, wobei er zugedeckt und warm gestellt wird.

Werden diese beiden unentbehrlichen Arbeitsgänge in das Gleichnis »Vom Sauerteig« eingetragen, so ergibt sich folgender Wortlaut, gewonnen über eine Rückübersetzung ins Aramäische:

Womit soll ich die Herrschaft Gottes vergleichen?

*Eine Frau nimmt ein Stück Sauerteig
und mischt es unter eine drittel Sea Mehl.*

*Dann knetet sie Teig und stellt ihn warm,
bis er ganz durchsäuert ist.*

Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurden תְּלֵתָא »eine drittel« mit תְּלֵתָא »drei« verwechselt und das unentbehrliche בְּאֶדְרֵיךְ לֵשֶׁת לְרִשָּׁא וּמְבִנְתִּיהָ »dann knetet sie Teig und verbirgt ihn (!), stellt ihn warm« versehentlich ausgelassen. Und bei der Übertragung aus dem Griechischen ins Deutsche wurde ἐνέκρυπτεν mit »sie verbarg« statt mit »sie mischt unter« wiedergegeben.

Korrektur: Ein Fehler wurde durch den Rückgang auf das Griechische, die beiden anderen wurden durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt.

¹ Es ist sehr wahrscheinlich, daß derselbe Fehler auch in Gen 18,6 vorliegt (zitiert nach M. Buber / F. Rosenzweig, Die fünf Bücher der Weisung (1976): »Abraham eilte zu Ssara und sprach: Eile dich! Drei Maß Mehl, feines! knete, mache Kuchen!« Denn niemand bäckt, um drei Gäste zu bewirten, Brot für mehr als hundert Gäste! – Übrigens: Wie lange brauchte eine Frau in einem Beduinenzelt, um einen halben Zentner Mehl zu kneten, zu Fladenbrot zu formen und in einem Erd- oder Lehmofen zu backen?)

Nochmals zu: KONKORDANZEN

Zwei Fragen an van WIERINGEN - BN 82 (1996) 21-26.

- Harald Schweizer, Tübingen -

Den Artikel empfand ich als instruktiv: Er macht knapp, aber ausreichend illustriert klar, wie differenziert auf der Datenbasis der Woerkgroup Informatica eine Konkordanz oder auch das Stichwort "Intertextualität" gesehen und für den Computer aufbereitet werden können.

Die Freunde in Amsterdam wissen auch seit langem, daß ich ihre in langen Jahren aufgebaute Datenbasis einerseits bewundere - dazu gehören viele Analysen und Fragestellungen, die sich daraus ergaben, daß ich selber es andererseits vorzog, zunächst die linguistisch-grammatischen Grundlagen zu überprüfen, somit ab der Heranziehung des Computers nicht lediglich die traditionelle Grammatik einzuspeisen.

Aber mit dieser Verschiedenheit in der Orientierung kann ich leben. Sie muß nicht bei jeder Gelegenheit formuliert werden. - Höchstens wenn "starke Reize" gesetzt werden, verspüre ich Lust zu debattieren. Zwei Punkte seien - bezogen auf den gen. Aufsatz - formuliert:

1. "I have not inserted any semantic criteria in the search-procedure" (26). - Das wirft die - aus meiner Sicht alte (ich hatte sie 1981 schon bez. RICHTERS Grammatik-Entwurf formuliert; von Z.S. HARRIS gibt es ähnliche Äußerungen von 1954) - Frage auf, ob denn nicht sehr viele der traditionellen Grammatikbegriffe semantik-getränkt sind. Das Mindeste, das man annehmen muß, ist, daß die gängigen Kategorien zwischen Ausdrucksebene und Inhaltsebene changieren. "preposition-phrase" könnte man - man achte auf die Wortbedeutung! - rein ausdrucksbezogen verstehen (man tut es aber oft nicht, verquickt es mit "Umstands-, Circumstantial-Bestimmung", wodurch der Standpunkt ein semantischer wird), "number" ist nur im Rahmen semantischen Verstehens bestimmbar. Undurchsichtiger sind: "verbal phrase" oder "nominal phrase". Mit diesen Termini

könnte zwar distributionell/bedeutungsfrei auf weite Strecken gearbeitet werden. So aber ist das Verständnis bei den Amsterdamer(n) (und in den gängigen Grammatiken) nicht. Stattdessen wird "Verb" mit der Kategorie "Prädikat" zusammengesehen/verwechselt und "nominal phrase" hat den semantik-bestimmten Charakter eines "Satzglieds" i.S.v. Aktant. Auch "conjunction phrase" ist - wenn auch in ausgedünnter Form - ein semantischer Terminus, weil jeder weiß, daß damit z.B. logische Konnektoren zwischen Sätzen ("daß, weil, wenn, und, falls, obwohl ...") gemeint sind. Was ist eine Charakterisierung wie: "imperative female singular" (25) anderes, als eine dreifach semantische? Freilich: die Grundbedeutung der involvierten Lexeme ist damit noch nicht beschrieben. Das zu leisten steht noch aus. Vielleicht versteht von WIERINGEN nur dies unter "Semantik". Dann sollte sein Blick wenigstens offenbleiben dafür, daß die von ihm verwendeten Kategorien weitgehend nur unter Einbeziehung von Bedeutungswissen verwendet werden können. Eine Verarbeitung lediglich der uncodierten/nicht-getaggtten Ausdrücke würde nie zu solchen Bestimmungen führen. - So gesehen wird wohl verständlich, daß ich die zitierte apodiktische Feststellung auf keinen Fall akzeptieren kann. Eine Ahnung, wie ich mir eine wirklich semantik-freie Morphologie vorstelle, legte ich 1991 (THLI 1, Kap.3) vor. Im Moment arbeiten wir an einer algorithmischen Präzisierung dieses Ansatzes.

Die Opposition, um die es geht, kann ich auch als Erlebnis beschreiben: E. TALSTRA und sein Team waren 1986 so freundlich, 2 Tage lang Computerrecherchen für mich (und W.Bader) durchzuführen. Da ich echte Ausdrucksanalyse anstrebe, ging es uns nur um Recherchen am hebräischen Text selber - unter Verzicht auf jegliche grammatische Codierung. Die Verblüffung über unseren Verzicht auf die damals schon weit gediehene Amsterdamer Datenbasis war bei E.TALSTRA so groß, daß sie für mich bis heute bestens erinnerbar ist.

Auf der Basis der nicht weiter reflektierten üblichen Vermischung von Ausdrucks- und Bedeutungswissen gibt es mehrere Computerprogramme zur Morphologie: Statt den eigenen Ansatz zu revidieren, mißt man in quasi-olympischen Spielen die jeweilige Effizienz, um zu sehen, welches Programm am schnellsten ankommt - in der Sackgasse (=mein unqualifizierter Kommentar), vgl. das Buch von HAUSSER, s.u.

2. Die zweite Frage bezieht sich auf einen Aspekt, den van WIERINGEN nicht entwickelt hat. Das Auffinden von Analogien zwischen Texten i.S.v. van WIERINGEN vorausgesetzt, bleibt die Frage, was damit erkannt ist, welche Textfunktion eine solche Analogie ausübt, ob sie Aussagen über den Entstehungsmodus der betr. Texte zuläßt. Zitiert da ein späterer Autor - warum dann aber nicht wörtlich, oft nur unter Verwendung gleicher Lexeme, aber in anderer Position? Knüpft er eher an den Erstautor an, verändert ihn aber zugleich, korrigiert ihn womöglich? Für eine gezielte Anspielung scheint mir die Freiheit, die auf Ausdrucksebe-

ne offenbar zugelassen ist, nicht geeignet. Es kommt die alte Frage nach Formel/geprägter Wendung/Klischee herein, damit eine Festlegung, inwiefern bei solchen Phänomenen Varianz auf Ausdrucksebene überhaupt zugelassen ist (ein Klischee/eine Formel wird bei Variation zerstört, mutiert allenfalls zur Anspielung). Um solche Fragen zu behandeln, müßte der Einzugsbereich der (Computer-)Recherche allerdings weiter sein als nur die beiden unmittelbar interessierenden Textbereiche. Es müßte das gesamte Textmaterial (grob: das AT) einbezogen werden.

Das Stichwort "Intertextualität" kann und muß sicher auf verschiedenen Ebenen angegangen werden. Entsprechend gestuft können die Antworten ausfallen. Ich denke, daß der Beitrag von SCHINDELE (s.u.) beispielhafte Momente hat: (a) umfassende Computerrecherche auf konsequent semantikfreier Ausdrucksebene; (b) auf der Basis der gewonnenen Daten eine semantisch-pragmatische Funktionsbeschreibung.

Auch wenn Ansatz und Datenbasis bei van WIERINGEN anders sind: Auch auf dieser Schiene sollte ein Bewußtsein dafür vorhanden sein, daß der Typ von Suche, den sein Werkzeug erlaubt bzw. verbaut, direkte Auswirkungen auf die weitergehenden exegetischen Fragen hat. Und dieses Bewußtsein, daß es unterschiedliche Typen von Suche gibt, damit unterschiedliche Ergebnisse mit unterschiedlicher Auswirkung auf die exegetische Frage nach dem Verhältnis der beteiligten Texte, habe ich in van WIERINGENS Beitrag nicht entdeckt.

Literatur:

- HAUSSER, R, Computer-Morphologie. Dokumentation zur Ersten Morpholympics 1994. Tübingen 1996.
- SCHINDELE, M, Externe Syntax: Verbindung zu weiteren Texten. in: SCHWEIZER, H (ed.), Computerunterstützte Textinterpretation. Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax-Semantik-Pragmatik. THLI 7/1. Tübingen 1995. S.42-88.
- SCHWEIZER, H, Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB. THLI 1. Tübingen 1991.

Alliance humaine - Alliance divine : documents d'époque babylonienne ancienne
& Bible hébraïque. - Une esquisse - *

Jean-Georges Heintz - Strasbourg

On connaît, dans la recherche vétero-testamentaire moderne, le fort courant de pensée s'opposant à une haute antiquité de la notion d' "alliance" en Israël. Dès 1878, dans ses : **Prolegomena zur Geschichte Israels**, Julius WELLHAUSEN défendait avec vigueur ce point de vue (1). Depuis cette date, toute une pléiade d'auteurs - se situant eux-mêmes dans une approche critique de la littérature hébraïque ancienne - ont tenté de défendre et d'étayer cet axiome. Durant ces trois dernières décennies, cette perspective de recherche semblait presque s'imposer, en arguant du fait qu'une thématique d'une *b'rit* que le peuple s'impose à lui-même, par l'action médiatrice d'un souverain juste, "en présence de YHWH" mais "sans partenaire" réel (cf. **Jér. 34/15b' & 18a"**), ne correspondrait pas exactement à la stricte définition d'une "alliance" entre deux partenaires (2). Le corollaire en serait qu'une véritable "théologie de l'alliance" - plus exactement de "l'engagement-obligation", pour ces auteurs - n'existait *pas* avant le Deutéronomiste (fin du VII^es. av. J.-C.) (3).

Cependant, face à cette vision consensuelle plutôt négative de la thématique de l' "alliance" selon l'Ancien Testament, il faut signaler l'apparition d'une nouvelle et riche documentation textuelle d'époque babylonienne ancienne (18^e s. av. n.è.), en provenance des sites de Mari et de Tell Leilan [cf. "Tableau I"], à laquelle nous avons récemment consacré une étude systématique (4) dont nous ne présenterons ici que les conclusions majeures.

* Les références textuelles & bibliographiques renvoient à notre : **Bibliographie de Mari. Archéologie et Textes**, (Wiesbaden, 1990), x + 128 pp., ainsi qu'aux "Suppléments I-VI" parus depuis in : **Akkadica** (Bruxelles). - Pour les références textuelles et bibliographiques relatives à l'alliance, cf. ci-après le "Tableau I" et **CRPOGA**, 13/1995 (cf. *infra*, n. 4), pp. 88-94.

(1) WELLHAUSEN J., **Prolegomena zur Geschichte Israels**, (1878) - cité ici d'après sa 4^e éd. (Berlin, 1895), VIII + 432 pp. (= pp. 423-425) : "Das Verhältnis Jahves zu Israel war von Haus aus ein natürliches; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volke" (p. 423) ! - cp. 5^e éd. (Berlin, 1899), pp. 423-424.

(2) ainsi KUTSCH E., **Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament**, in coll. : B.Z.A.W., Vol. 131, (Berlin, 1973), xii + 230 pp. (= pp. 17-18), ainsi que PERLITT L., **Bundestheologie im Alten Testament**, in coll. : W.M.z.A.N.T., Vol. 36, (Neukirchen, 1969), viii + 300 pp.

(3) ... ce qui correspond exactement à l'axiome wellhausénien ! - cf. FOHRER G., in : **Th.L.Z.**, 91/1966, col. 893-904; - pour un bon historique de la recherche, cf. NICHOLSON E.W., "Covenant in a Century of Study since WELLHAUSEN", in : *Oudtestamentische Studien*, 24/1986, pp. 54-69, et ODEN R.A., "The Place of Covenant in the Religion of Israel", in : **Ancient Israelite Religion - Essays in Honor of Fr. M. CROSS**, MILLER P.D. - HANSON P.D. - McBRIDE S.D., Eds., (Philadelphia, 1987), pp. 429-447 [= Chap. 22] ; mais voir l'avis plus nuancé de SCHENKER A., "L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament", in : **Revue Biblique**, 95/1988, pp. 184-194 [cf. p. 194 : "peut-être avant le VII^e s." !] .

(4) - notre étude : "Nouveaux traités d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque. - Remarques préliminaires", in : **Les relations internationales dans l'Antiquité**, FRÉZOULS Ed. - JACQUEMIN A., Eds., in coll. : "Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques" [de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg], Vol. XIII, (Paris, 1995), pp. 69-94 & 1 Pl. (2 Figs.). - [Ed. : de Boccard] : - 1 cité ici : **CRPOGA**, 13 (1995), p. : ainsi, le "Tableau I" = p. 72] . - Ce dossier vient compléter celui qui a été récemment établi par WALTON J.H., **Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. - A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts**, (Grand Rapids, 1989), 256 pp. : - [Chap. 4 : "Covenants and Treaties" = pp. 95-109] .

TABLEAU I. — Liste des traités paléo-babyloniens de Mari et de Tell Leilan

1) MARI :

N° 1) - N° inv. : M.6435+M.8987 - [Salle 115 - Date : Zimri-Lim 9'] :

— Contractants : Traité entre Zimri-lim de Mari & Hammurabi de Babylone.

— Publication : DURAND J.-M., in : *Mél. Siècle* (1986), pp. 111-114.

N° 2) - N° inv. : A.4626 :

— Contractants : Traité entre Zimri-lim de Mari & Hammurabi de Babylone
< contre le *sukkal* d'Elam > ;

— Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), pp. 111-113.

N° 3) - N° inv. : A.361 :

— Contractants : Traité entre Zimri-lim de Mari & Ibal-pî-El d'Ešnunna

— Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 141-145 :

[N° 3 - indir. - N° inv. : A.1289+ / — *ibidem*, pp. 148-156).

N° 4) - N° inv. : A.96 : — cf. «Appendice»

— Contractants : Traité entre Zimri-lim de Mari & Atamrum d'Andarig ;

— Publication : JOANNÈS F., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 167-169.

[N° 4/a-indir. : — *AEM I/1*, N° 185-bis (= ARM, X/134 + 177) & N° 4/b-indir. :
— *ARM(T) XIII/97*].

N° x) = «quelques fragments de traités repérés ...»,

— mentionnés par CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), p. 110 (n. 8).

2) Tell Leilan :

N° «L.-Treaty 1-4» : «numerous fragments of very large tablets containing the texts of political treaties» (EIDEM, 1991, p. 185) ;

— Cf. L.-Treaty 4) - N° inv. : L87-442+(447+1331) : «a unique example of an Old Assyrian treaty text» (p. 185) ;

— Provenance : «Lower Town Palace», Room 22 (Operation 3) :

— Publication : EIDEM J., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 185-207.

Publications :

CHARPIN D., «Une alliance contre l'Elam' et le rituel du *lipit napīštim*», in : *Contribution à l'histoire de l'Iran. - Mélanges offerts à Jean Perrot*, VALLAT F., Ed., (Paris, 1990), pp. 109-118 :

— [A.4626 = pp. 111-113 : Transcr. - Trad. - Photogr.].

CHARPIN D., «Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna», in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. - Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, CHARPIN D., JOANNÈS F., Eds., (Paris, 1991), pp. 139-166 (7 Planches).

DURAND J.-M., «Fragments rejoints pour une histoire élamite», in : *Fragmenta Historiae Elamicae. - Mélanges offerts à M.J. Siècle*, MEYER L. DE, GASCHÉ H., VALLAT F., Eds., (Paris, 1986), pp. 111-128 ;

— (Photo- et Autographies = pp. 112-113 ; et pp. 119, 121).

EIDEM J., «An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan», in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. - Etudes ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 185-207 (3 Figs.).

JOANNÈS F., «Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari», in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. - Etudes ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 167-177 (2 Figs.).

A) Les textes - Sources et rituels de l'alliance :

Dans ces traités, la fonction principale est la prestation du serment (*nīš ilim*) dans son cadre rituel : il s'agit d'un engagement solennel de la part des contractants, énoncé oralement et en public. Les textes écrits ont une existence parallèle, pouvant servir à la mise au point d'un accord, dans le cas de contractants éloignés, mais également au contrôle ultérieur des accords, jusqu'à l'énonciation du serment définitif, selon une terminologie aussi précise que possible (5).

La relation entre forme *orale* et forme *écrite* des "traités" mériterait d'être mieux analysée.

Il faudra en tout cas distinguer, tout au long de cette enquête, entre :

- la documentation *directe*, celle des traités eux-mêmes (cf. "Tableau I" ci-après, en attendant la publication des autres traités de Tell Leilan);
- et la documentation *indirecte*, celle des nombreuses lettres relatives aux projets et modalités de conclusion de l'alliance (cf. surtout le volume collectif: **Archives Epistolaires de Mari**, I/2 (1988) = **ARM XXVI/2**, N° 284-550 - et *supra*, n. 4).

Parmi cette dernière catégorie, fort abondante [cf. CRPOGA, 1995, pp. 78-81], citons du moins la grande lettre publiée en : **AEM I/2**, N° 404 (= pp. 259-263), qui nous fournit dans sa première partie (= ll. 1-65) un extraordinaire aperçu des discussions préliminaires au rituel d'alliance, celui qu'Atamrum conclut avec son "vassal" Aškur-Addu contre Hammurabi de Kurda : le fait de: "(tuer) l'ânon d'alliance" y est mentionné à sept reprises (= ll. 12-rest.; 13; 32; 33; 38; 50; 51), avant que l'acte proprement dit ne soit accompli (ll. 61-62, ici - comme à la l. 39 - en parallèle avec "le serment du dieu / par le dieu" et - uniquement à la l. 63 - le fait d' "aller boire (à) la coupe").

Or ce même texte témoigne de l'importance du vocable *birīt*, également en parallèle avec le même rituel - ainsi à la l. 12 :

a-wa-at bi-ri-šu-nu ir-tū-pu da-ba-ba-am ù a[nše ha]-a-[ra-am iq-tū-lu]

"Ils ont entrepris de discuter l'affaire entre eux deux et ils ont tué un ânon (d'alliance)".

- et cp. l. 49 : *bu-qū-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šu-nu ù-ul ib-ba-ši*

"il n'y avait plus d'autre contestation entre eux" (Trad. : F. JOANNÈS).

Ce dernier passage est particulièrement important, puisqu'il atteste, par cet usage adverbial de *birīt* : *i-na bi-ri-šu-nu* - "entre eux", une préposition issue d'une évolution secondaire (*ina birīt*), qui repose sur une formation nominale *biritum* : nous y trouvons une confirmation de l'hypothèse de M. NOTH, qui voyait ici l'expression d'un "entre-deux", une "médiation" :

["*Zwischenraum*" > "*Vermittlung*"] (6).

(5) par ex. en restituant, dans le document *Mari N° 1* [cf. "Tableau I" : DURAND-1986, pp. 111-114; [*ta-ma* - "jure (par)..." à la fin des ll. 1-2] : - cf. EIDEM-1991, p. 204 (note), et CHARPIN-1991, p. 141 = *Mari N° 3*.

(6) NOTH M., in : **Gesammelte Studien zum A.T.**, (1960), p. 148; - cf. SODEN W. VON, **Grundriss der akkadischen Grammatik**, (Roma, 1952), § 115/q : cf. - *infra* -, § C).

Il ne semble pas certain, pour la documentation directe, que sa valeur ne soit "que supplétive ... (et) de peu d'importance" (ainsi B. LAFONT - Colloque de Juin 1993 à Paris), même si elle n'atteint pas à un statut "juridique" absolu : entre ces deux extrêmes, la valeur de "memorandum" et de "témoignage" (cf. Hébr. : *zikkâron* & *ʿedût* - Assyri. : *adê*) devrait être prise en compte quant à la fonction exacte de ces documents.

Quant aux lettres, elles sont du plus grand intérêt à cause de leur enracinement dans un véritable "*Sitz im Leben*", même si celui-ci ne nous est dévoilé que partiellement et reste donc souvent incompréhensible; de plus, elles acquièrent actuellement un relief extraordinaire du fait de la publication par "dossiers" autour d'un même 'affaire' - telle que la pratique actuellement l'équipe des épigraphistes des tablettes de Mari.

On relèvera dans ces textes l'importance des formules significatives, constituant une véritable phraséologie, quant aux rapports (positif / négatif) instaurés dans le cadre de l'alliance, par la description (ou du moins l'allusion à - cf. "Tableau II") du déroulement cérémoniel du rituel d'alliance, par l'utilisation insistante d'un vocabulaire d'appartenance ("père"/"fils"; "frère"), mais également de rupture ("péché", "manquement") et de jugement (*ša'âlum*), ainsi que par l'obligation de sincérité totale ("la plénitude du cœur") du vassal par rapport à son suzerain (7). L'ensemble témoigne d'une vision implicite mais cohérente de l'histoire (cf. les "prologues historiques" des traités), de son interprétation éthique des rapports politiques faisant référence directe à la garantie et au jugement divins.

Par ailleurs, nous avons vu précédemment (cf. n. 4) qu'à Mari, le rituel d'alliance proprement dit peut être introduit par deux actes symboliques différents, qui à ce jour ne sont jamais attestés dans un même contexte historique et qui semblent donc exclusifs l'un de l'autre (?). Il s'agit de : a) "toucher la gorge" (*lipit napištim*), et de :

b) "sacrifice de l'ânon" (*ḥayâram qatâlum*).

Nous ne nous intéresserons ici qu'à la première de ces actions rituelles, la seconde ayant déjà été abondamment étudiée par ailleurs : par ce geste rituel du "toucher (de) la gorge" (*lipit napištim*), l'alliance est conclue à distance entre deux partenaires royaux (jamais plus), sans qu'ils se rencontrent; l'importance de l'écrit, comme moyen de communication, par l'intermédiaire des envoyés (*mâr šiprim*), et de contrôle ultérieur s'avère ici primordial.

Il s'agit d'une pratique attestée aussi bien à Babylone, Ešnunna et Ekallâtum qu'à Mari, donc d'une modalité diplomatique usuelle entre cités à l'époque babylonienne ancienne. Cette pratique semble formellement bien fixée, puisqu'elle nous permet d'établir, sinon la forme matérielle, du moins le format du document d'alliance (8) :

- d'une part, l'envoi d'une "petite tablette" (*tuppum šehrum*), projet de traité, auquel est associé le geste symbolique de "se toucher la gorge" (*napištašu lapâtum*), puisque référence est faite à la : *tuppi lipit napištim*;

- d'autre part, l'envoi de la "grande tablette" (*tuppum rabûm*), le traité définitif, est marqué par le serment solennel par les dieux-témoins (*nîš ilî zakârum* - "prêter serment par les dieux") et les malédictions y afférentes en cas de parjure, ainsi que l'établit également l'expression : *tuppi nîš ilim* (9).

(7) cf. " *Dans la plénitude du cœur* ". - A propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible", in : **Ce Dieu qui vient**. - **Mélanges Bernard REAUD, KUNTZMANN R.**, Ed., in coll. : "Lectio Divina", Vol. 159, (Paris, 1995), pp. 31-44.

Un lien direct semble ainsi exister entre le format de la tablette et le niveau d'engagement dans l'alliance. De même, la correspondance entre la forme écrite et la gestuelle rituelle s'avère ici intéressante, puisqu'on peut établir une correspondance directe et fixe entre elles.

Quant au déroulement complet d'un tel "rituel d'alliance", nul document n'en fournit à l'heure actuelle la séquence complète; elle ne peut qu'être déduite - à titre hypothétique, donc - de l'ensemble de cette documentation et se présenterait ainsi, en une sorte d' "Ideal-Typus" :

Tableau II :

-
- A) phase préparatoire : échange d'émissaires et mise au point "orale"
(importance des mots-clés et des formules stéréotypées);
- B) échange de documents écrits :
- B¹- i) "petite tablette / (du) toucher de la gorge";
 - B¹- ii) "grande tablette / (du) serment par les dieux";
 - < ou (?) : B²) "sacrifice de l'ânon (d'alliance)" >;
- C) prestation de serment (dont, selon un ordre à déterminer) :
- > i) se toucher la gorge (*lipit napīstim*)
 - ii) se laver les mains (*qātê mesûm*)
 - iii) lever la main vers la divinité (*nīš qātim* = prière)
 - > iv) prêter serment par les dieux (*nīš ilī zakārum*);
 - v) (évt.) : partage de nourriture & boisson; échange de cadeaux.
-

Notons d'emblée que ces documents d'époque babylonienne ancienne viennent corriger deux thèses erronées, souvent considérées comme acquises :

- a) celle de l'inexistence de traités antérieurs au milieu du II^e millénaire av. J.-C., à savoir les documents hittites (ainsi McCARTHY, 1963);
- b) celle d'un mode purement oral des traités d'alliance de cette époque (ainsi KOROŠEC, dès 1931) (9).

Mais ils attestent surtout d'un vocabulaire et de formulaires, d'une structure et sans doute d'un déroulement rituel, de l'alliance qui élèvent celle-ci au rang d'une thématique majeure de l'expression littéraire et historiographique - c-à-d. d'une véritable "Denkform", dès l'époque babylonienne ancienne, en domaine sémitique. A ce titre, cette thématique devrait retenir l'attention des exégètes de la Bible hébraïque, d'autant plus qu'elle reçoit confirmation de la part de la documentation figurée de même époque, ce qui illustre mieux encore le profond enracinement culturel de ce thème central et constitutif dès les temps pré-bibliques.

(8) ces gestes rituels et symboliques sont distincts de ceux en usage en domaine juridique - cf. VIBERG Å., *Symbols of Law. - A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, in coll. : "Coniectanea Biblica - O.T. Series", Vol. 34, (Stockholm, 1992), X + 206 pp. (ill.) -, mais ces deux domaines sont naturellement concomitants, de par la composante "juridique" des traités d'alliance : [cf., par ex., "A Diplomatic Handshake" (- *ibid.* -, pp. 38-39 & Fig.) - cp. en 2 Rois 10/15; Ez. 17/18; et - *infra* -, Fig. 2].

(9) et repris in : *La civilisation de Mari*, KUPPER J.-R., Ed., (Liège, 1967), p. 147; - mais voir le texte ARM I/37, l. 23 : *ša ina tuppi nīš ilān^{meš}* - "la tablette du serment des dieux", à propos duquel OPPENHEIM A.L., in: J.N.E.S., 11/1952, p. 132, notait déjà : "refers clearly to an 'international' treaty".



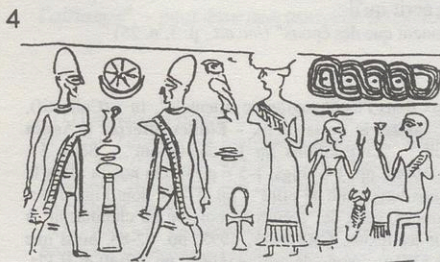
Stèle de Ras-Shamra/Ugarit
(d'après AMIET P., n. 10, p. 5)



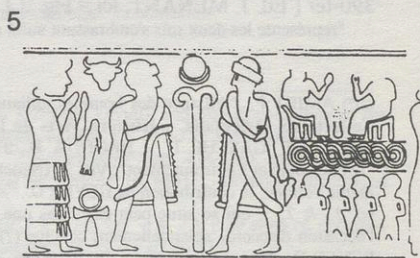
Base du trône de Salmanasar III à Nimrud
(d'après VIBERG A., n. 8, p. 39)



Sceau-cylindre de la collection De Clercq,
N° 390-ter (d'après AMIET P., n. 10, p. 5)



Collection Pierpont Morgan, N° 950
(d'après AMIET P., n. 10, p. 5)



Empreinte sur une tablette d'Alalakh
(d'après BEYER D., n. 10, p. 28)

B) **L'iconographie** - Les représentations de l'alliance :

- le rituel de "toucher la gorge" (*lipit napištim*) et le sceau-cylindre De Clercq N° 390-ter.

Dans une précédente étude relative (n. 4) à cette thématique de l'alliance, nous notions - en référence à l'indication étymologique proposée pour le vocable *b'rit* (cf. - *infra* - § C), au sens d'espace *inter-médiaire* conduisant à la médiation :

"A-t-on suffisamment noté que l'iconographie orientale de l' "alliance" rend scrupuleusement cette idée d'un "Zwischenraum" entre les deux contractants, par la convention d'une présentation symétrique "en miroir". Citons deux exemples célèbres, sans entamer ici l'étude de l'ensemble de ce dossier et de "ses variantes significatives" :

- à Ugarit (XIV^e s. av.), la "petite stèle de l'alliance" [Musée d'Alep, Inv. N° 44818] : - cf. SCHAEFFER C.F.A., in : *Ugaritica*, Vol. III, (Paris, 1956), p. 92 & Pl. VI; et *Syrie. - Mémoire et Civilisation*, Catalogue de l'exposition - Institut du Monde Arabe, (Paris, 1994), pp. 226-227 (ill.); [= Fig. 1] -

- en Assyrie, le monument de Salmanasar III (vers 850 av. n.è.) figurant sa rencontre avec Marduk-zakir-šumi [British Museum, London - Inv. N° IM 65574] : - cf. PARPOLA S. - WATANABE K., in coll. : "State Archives of Assyria", Vol. II, (Helsinki, 1988), Page de titre & Frontispice. - [= Fig. 2] -

"Il serait instructif, à notre sens, de rapprocher de cette iconographie (quasi-)symétrique de l'alliance ces documents textuels qui évoquent "l'affaire de leur *entre-deux*", cet espace minimal sans lequel aucun accord n'est possible : du "Zwischenraum" à la "Vermittlung", de l'espace intermédiaire à la médiation, voilà le seul chemin de l'entente et de la paix." [= CRPOGA, Vol. 13 (1995), p. 81].

Or, dans un étude toute récente, portant sur le thème : "*Alliance des hommes, alliance des dieux dans l'iconographie orientale*" (10), Pierre AMIET - partant des deux mêmes monuments - note qu' :

"en réalité, la 'stèle de l'alliance' renoue, à l'époque finale d'Ugarit (XIV^e-XIII^e siècle) avec une tradition iconographique bien attestée dans la glyptique de la grande époque de 'classicisme syrien', quelque cinq siècles auparavant. Il s'agit alors d'un thème méritant d'être reconnu comme tel, avec une série de variantes significatives" (*loc. cit.*, p. 2 - souligné par nous).

Ce n'est sans doute pas ici le lieu de reprendre le riche dossier iconographique que nous livre cette belle étude; conservons-en simplement les conclusions propres, obtenues sans référence particulière aux textes et à ce titre d'autant plus significatives : elles situent l'origine d'une tradition iconographique de l' "alliance" en domaine syrien et à l'époque contemporaine de notre dossier textuel en provenance de Mari et de Tell Leilan.

Nous voudrions simplement noter cette convergence importante, en tentant de l'illustrer par l'interprétation d'un sceau que P. AMIET qualifie d' "unique", à savoir le cylindre De Clercq N° 390-ter [Ed. J. MÉNANT; ici = Fig. 3] et dont il écrit qu'il :

"représente les deux rois s'embrassant aussi affectueusement que des époux" (*loc. cit.*, p. 3, n. 25).

(10) AMIET P., "Alliance des hommes, alliance des dieux dans l'iconographie orientale", in : (Collectif), *Collectanea Orientalia. - Histoire, Arts de l'espace et Industrie de la terre. - Etudes offertes à Agnès SPYCKET, GASCHE H. - HROUDA B.*, Eds., in coll. : "Civilisations du Proche-Orient" - Série I : "Archéologie et Environnement", Vol. 3, (Neuchâtel-Paris, 1996), pp. 1-6 (Figs. 1-5 = p. 5). On notera, dans le même volume, la contribution de BEYER D., "A propos d'une terre cuite de Sfiré" (pp. 21-26, dont Figs. 1-6 = pp. 23 & 25), qui se situe peut-être dans une sphère connexe, celle de "scènes de boisson au chalumeau" à l'occasion d'accords solennellement conclus (?) [cp., pour les textes, CRPOGA, 1995, pp. 82-83, ainsi que BEYER D., "Les sceaux apposés sur les traités de l'Ancien Orient : étude de cas", - *ibid.* -, pp. 27-40 & II Pls. (12 Figs.)].

En effet, la comparaison "affectueuse" nous semble ici aussi erronée que la métaphore conjugale qu'elle introduit (11), car la corrélation des deux dossiers, textuel et iconographique, leur co-occurrence géographique et chronologique, nous incitent à voir ici plutôt une représentation du rituel de "toucher la gorge" (*lipit napistim*) - tel qu'il est mentionné dans les textes de Mari, notamment : la partie centrale de la scène, par la posture "hiératique" des deux personnages, placés à distance et en antagonisme symétrique par rapport à l'axe central dont la partie supérieure est occupée par le symbole stellaire, nous semble devoir être interprétée en ce sens, ce qui confirme l'insertion du motif dans la thématique globale - rendue par les textes et par les représentations - de l'alliance en domaine syro-mésopotamien à l'époque babylonienne ancienne (12).

C) L'étymologie de *b^rrit* - une hypothèse :

On connaît bien les quatre solutions traditionnelles proposées à ce sujet, classiques mais contradictoires (13), par rapport auxquelles - en fonction de ce qui vient d'être dit, mais trop rapidement ici - on peut soumettre la proposition suivante : le vocable hébreu *b^rrit* s'enracine effectivement dans la riche thématique de l'alliance en domaine sémitique ancien, où il est préfiguré sous la double forme :

a) l'hypothèse consensuelle qui semble se référer, actuellement, au terme akkad. de : *biritu* (cp. C.A.D., Vol. B, pp. 254-255; A.Hw., pp. 129-130, s.v. : *bi/ertum* - "Band, Fessel"), au sens de "lien" (cp. hébreu talmudique : *byryth*). Cette valeur sémantique, que le "Wortspiel" permet très bien de rendre par l'allemand : < "Band = Bund" > (14), rejoint les significations antiques de l'akkadien : *riksum*, du hittite : *išhiul*, de l'arabe : *ʿaqd* et du latin : *vinculum fidei, contractus*) au sens propre de : "lien", dans sa valeur transposée de : "obligation, traité, alliance".

A Mari même, on comparera le texte [cf. C.R.P.O.G.A.-1995, pp. 79-80 : "inédit" A.2730 - cf. AEM I/2, p. 33, nn. 20-24 (= ll. 7/b-8/a)], dont la terminologie associe les "liens du sang" à l'engagement irrévocable. Ce niveau sémantique du "lien" rejoint ainsi celui de la : "force" ("renforcer"), pour désigner la validité et la solidité de l'alliance, par ex. l'akkad. (et pour l'araméen : **Dan. 6/8**) : - *dumnu riksa*te - "renforcer les liens" = "valider le pacte", ou bien : - *riksu dannu* - "un lien fort" = "un contrat sûr". A nouveau un parallèle frappant dans l'A.T., en **Ez. 20/37** : *w^hèbè'ti èf'kèm b^màsorèt ha-b^rrit* - "je vous ferai entrer dans le lien de l'alliance", - peut-être une nouvelle attestation de "babylonisme" ézéchiélien.

(11) également *contra* EL-SAFADI H., "Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma", in : *Ugarit-Forschungen*, 6/1974, pp. 313-352 & Pls. II-XXXV (= 181 Figs.), et 7/1975, pp. 433-468 [qui situe ce sceau dans la "Zimrilim-Stufe" (pp. 434-446), mais parle des manteaux "der beiden sich umarmenden Männer auf De Clercq Nr. 390-ter" (p. 436) ... ce qui ne correspond visiblement pas à la représentation figurée (cp. Pl. X - Nr. 76)].

(12) pour les "variantes significatives" de ce thème (cf. AMIET P. - *loc. cit.* -, p. 2), dont nous ne pourrions traiter ici, renvoyons ici simplement à deux exemplaires bien connus [cf. ici = Figs. 4-5].

(13) cf. WEINFELD M., Art. : *b^rrit*, in : **Th.W.z.A.T.**, Vol. I/6-7 (1972), col. 781-808 (= col. 783); - cf. **C.R.P.O.G.A.**, 13/1995, pp. 81-84.

(14) LORETZ O., "*B^rrit* - 'Band - Bund'", in : **Vetus Testamentum**, 16/1966, pp. 239-241.

b) *birît* - "entre", "l'entre deux", ce "*Zwischen-raum*" pour lequel plaide M. NOTH et qui offre une excellente base sémantique originelle pour notre thématique, dès l'époque babylonienne ancienne :

- rappelons la précieuse notation du N° 404, l. 49 :

l. 49 : *bu-^hqû-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šû-nu ú-ul ib-ba-ši*

"il n'y avait plus d'autre contestation entre eux",

- qui matérialise presque cette espace de la médiation, cette possibilité d'un accord entre deux parties - telle qu'elle est également représentée par les documents iconographiques (cf. § B).

Une nouvelle fois, une intuition de M. NOTH est confirmée par de nouvelles données textuelles ... au-delà du texte d'ARM II/37 qu'il a étudié et rapproché des textes de l'Ancien Testament. "La plus grande difficulté", qu'y voit notamment M. WEINFELD, à savoir, en hébreu : "la liaison de *b^hrit* - [au sens de] 'entre' avec la préposition *byn*, de même sens, dont résulterait une tautologie" (13),

constitue un argument assez faible si l'on admet la réalité d'un emprunt de vocabulaire renvoyant à une réalité institutionnelle, celle-ci étant maintenant confirmée au plan historique. Dans ce cas, le terme d'origine s'impose, en même temps que l'institution qu'il désigne, et il prévaut sur la préposition usuelle *byn* : ceci est, au contraire, bien illustré par la formule hébraïque : *b^hrit bèn ... ùbèn*, qui exprime cette notion d' "espace intermédiaire", ce "*Zwischen-raum*" - indispensable à toute possibilité d' échange diplomatique, donc d'alliance et de paix.

Cependant, aucun de ces deux niveaux sémantiques ne semble épuiser toutes les virtualités du registre de l' "alliance" - et le dossier mariote précité permet une approche contextuelle plus précise et plus riche à la fois, à savoir :

a+b) en effet, cette dernière hypothèse quant à la signification originelle de *b^hrit* [b) "l'entre-deux"] ne nous semble établie que si on l'associe au sens [a), "le lien (fort)"]. Une nouvelle fois, en philologie sémitique comparée - et contre l'avis des lexicographes classificateurs -, les divers usages et contextes du terme étudié, spécialement en domaine institutionnel, nous orientent vers une définition 'synthétique' de la racine trilittère *B-R-T*, que l'on pourrait exprimer sous cette forme :

"(le lieu de) *l'entre-deux* (où s'instaure) le *lien* fort et durable".

Voici, à vrai dire, la question centrale pour la Bible hébraïque, qui permet sans doute d'établir un lien étymologique et sémantique entre la préposition akkadienne: *birît* - "entre", dans son usage mariote en contexte d'alliance, et le substantif hébraïque *b^hrit*, que l'on s'accordera ainsi à traduire par "alliance". Notons à quel point cette antique notion sémitique s'avère riche et polyvalente, à tel point que la version grecque de la Septante a dû inventer la traduction peu conventionnelle de *dia-thèkè* (au lieu de: *sun-*), que la version latine de la Vulgate rendra à son tour par : *testamentum*.

Notre propos n'est pas de nous prononcer ici sur la spécificité - la "*Eigentümlichkeit*" selon H. GUNKEL - de la thématique de l'alliance dans les traditions de l'ancien Israël, puisqu'elle a été largement reconnue par l'exégèse biblique, mais de tenter de comprendre sur quel substrat culturel une telle idée, à vrai dire unique et révolutionnaire (15), a pu prendre naissance.

(15) - cf. WEINFELD M., Art. : *b^hrit*, in : *Th.W.z.A.T.*, Vol. I/6-7 (1972), col. 781-808, qui écrit : "the idea of a covenant between a deity and a people is unknown to us from other religions and cultures" ... "the covenantal idea was a special feature of the religion of Israel" (= éd. angl., col. 278); - & cp. ODEN R.A., - *loc.cit.* - (cf. n. 3), pp. 437-440: "The intellectual Tradition of 'Covenant Centrality'".

Conclusion :

Au terme de ces brèves remarques préliminaires sur les textes de Mari et l'iconographie de l'"alliance" à l'époque babylonienne ancienne - sous réserve naturellement d'une enquête exhaustive à mener en ces divers domaines - il nous apparaît utile de mettre aujourd'hui en question une perspective de recherche aussi unilatérale, parfois négative, en ce qui concerne cette thématique fondamentale de l'"alliance", et d'attirer l'attention sur les points suivants :

1) s'il est acquis que "ni la thèse de l'alliance fondement d'une amphictyonie israélite, ni celle de l'alliance analogue aux traités de vassalité hittites ou assyriens ne semblent s'être imposés définitivement (en Israël)" (16), est-ce à dire que toute référence à la thématique et à la structure de l'"alliance/obligation" doit être écartée de la question de l'origine et des sources de la notion hébraïque de *b'rit*, telle qu'elle est établie entre Dieu et son peuple ?

2) le nouveau dossier des traités paléo-babyloniens de Mari, de leur phraséologie et de leurs formulaires, de leur structure et de leurs représentations figurées contemporaines, ne devrait-il pas nous inciter à reconsidérer l'ensemble de cette question en référence aux traditions historiques et littéraires de l'ancien Israël : plus que dépendantes de traditions localisées et repérables, celles-ci s'inscrivent dans un courant de traditions communes à un ancien fonds sémitique, remontant ici à l'époque amorrite. Dès lors, la possibilité de leur constitution à haute époque peut-elle être écartée d'emblée, ainsi que c'est encore trop souvent le cas, et la question des influences ne mériterait-elle pas d'être reprise à frais nouveaux ?

3) si cette perspective de recherche devait s'avérer exacte, elle devrait rencontrer d'autres particularités significatives quant au vocabulaire et à la thématique de l'alliance : nous en voyons un exemple - parmi d'autres - dans la formulation du '*šema' Yisra'el*' en **Deut. 6/4-9**, caractérisée par son développement ternaire d'origine didactique et rituelle (17) et en prologue à l'ensemble littéraire **Deutéronome**, Chaps. **6 - 28** : au v. 5, le commandement d'amour divin reprend l'antique phraséologie de l'alliance :

"Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton coeur*" (18).

Dans la Bible hébraïque (Ancien Testament), dont le *sépher ha-b'rit* - "Livre de l'Alliance" (**Exode, 24/7**) constitue le plus ancien code légal, on assiste ainsi à un développement précoce et créateur de cette thématique de l'Alliance, cette antique "*Denkform*" qui sera reprise et amplifiée par le Deutéronomiste. On peut dès lors tenter d'appréhender - en analyse à la fois comparative et distinctive - cette "théologisation croissante du droit, la source et la spécificité de ce processus de théocratisation de l'ordre social hébraïque" (Max WEBER) - qui aboutira à la constitution des "Deux Testaments".

(16) ainsi SCHENKER A., in : R.B., 95/1988, pp. 185-186.

(17) cf. WEINFELD M., **Deuteronomy and the Deuteronomistic School**, (Oxford, 1967), pp. 304 & 334 : l'analyse stylistique comparative avec les textes d'époque assyrienne conserve naturellement ici toute sa valeur, elle se situe simplement en perspective différente, en termes de datation et d'influence, eu égard à la nouvelle documentation - bien plus ancienne - présentée ici.

(18) - en Hébr. : *b'-kol l'bab*, qui correspond au *libbum gamrum* de Mari - cf. - *infra* -, Tableau III/Appendice = texte de *Mari* - N° 4, ll. 6' & 11' (& - *supra* - n. 7).

Tableau III : **Appendice**

— Texte N° 4 [= *ARM HC A.96*, cf. *supra*, Tabl. I, N° 4] : «Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari» - [Trad. (avec modifications) de JOANNES Fr. (1991), pp. 167-169]

Face :

- (1) (Par) le dieu Šamaš d[*u* Ciel],
- (2) Atamrum, fils de Warad-Sin, roi d'Andarig,
- (3) a juré (que) :
- (4) «A partir de ce jour, (5) tant que je vivrai,
- (6) «contre Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (7) «[ro]i [de Mari et du pays des Ḥanéens],
- (8) «contre s(a ville), son armée et son pays,
- (9) «je ne commettrai pas de méfait,
- (10) «[et contre] Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (11) «[roi de Mari et du pays] des Ḥanéens,
- (12) «[je ne pêcherai en aucune manière (?)].
- < (?) » .. < = 1 ou 2 lignes manquantes >».

Revers :

- (1) «[Ce que (3') j'ai écrit]
- (1') «[à Zi]mri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (2) «[roi de Mar]i et du pays des Ḥanéens,
- (4) «[ni par m]ensonge, ni par malveillance
- (5) «je ne le lui ai <pas !> écrit,
- (6) «(et) c'est 'dans la plénitude de mon cœur'
- / *ina libbija gamrim* /
- [= 'sans arrière-pensée'/'avec une complète sincérité']
- (7) «que je lui ai écrit.
- (8) «Les bonnes dispositions
- (9) «qu'à Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (10) «roi de Mari et du pays des Ḥanéens, [j'ai jurées]
- (11) «c'est 'dans la plénitude de mon cœur'
- / *ina libbija gam[r]im* /
- [= 'sans arrière-pensée'/'avec une complète sincérité']
- (12) «que je les lui conserverai,
- (13) «que je les lui garderai».

Die Rolle Esters im Esterbuch im Verhältnis zu Mordechai: Fürbitterin und Vorbild ihres Volkes

Agneth Siquans - Wolkersdorf

Bei den Kommentatoren des Buches Ester fand das Verhalten Esters von Beginn an große Aufmerksamkeit. Während die jüdischen Ausleger sie schätzten und ihr Handeln verteidigten, wurde das Buch Ester bei vielen christlichen Kommentatoren negativ bewertet. "Es bestand die Tendenz unter den Forschern, Mordechai als den eigentlichen Helden herauszuheben und die Rolle Esters herunterzuspielen oder gar schlechtzumachen."¹ Daher habe ich versucht, die Erzählung im Blick auf die Person Esters zu untersuchen, wobei ihr Verhältnis zu Mordechai von größter Relevanz für die Deutung ihrer Rolle ist.²

Die Estererzählung baut sehr stark auf Beziehungen auf, was auch an der großen Bedeutung von Kommunikation für den Ablauf der Handlung zu erkennen ist.³ Auch sprachlich weist der Text hohe Kohärenz auf. Die verschiedenen Szenen im Fortgang der Ereignisse werden durch sprachliche Mittel in durchaus differenzierte Beziehungen gebracht. Es sollen nur einige wichtige Aspekte genannt werden: Wiederholungen auf der Ebene von Wörtern bzw. Wortkombinationen, Rückverweise und Anspielungen auf früher Berichtetes, Doppeldeutigkeiten, Wortstellung u.v.m., weiters die Anordnung der einzelnen Elemente der Erzählung, Subjekte, Adressaten, Häufigkeit und Wirkung von direkter und indirekter Rede, Subjekte und Objekte der Handlungen, spezifische Aufgaben, örtliche und zeitliche Begrenzung des Wirkens von bestimmten Personen, Spannungen und überraschende Wendungen des Geschehens.⁴ Daher ist es notwendig, den Text auf ebendieser Ebene in erster Linie im Hinblick auf solche Verbindungen zu analysieren. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf genauen Beobachtungen zu den Beschreibungen Esters durch den Autor, ihren Handlungen, ihren Reden sowie deren Anordnung und Auswirkungen, den Kommunikationspartnern und deren wechselseitigem Verhältnis sowie Esters besonderer Funktion im jeweiligen Kontext und in der gesamten Erzählung.

¹"The tendency among scholars was to exalt Mordecai as the true hero of the tale and to downplay or even vilify the role of Esther." *White II*, 126.

²Ich beziehe mich ausschließlich auf die hebräische Version des Esterbuches in der Fassung des Masoretentextes.

³Als Beispiel sei auf das "Gespräch" zwischen Ester und Mordechai in Kapitel 4 verwiesen. Siehe dazu unten.

⁴Vergleiche zur sprachlichen Analyse des Esterbuches besonders *Striedl* und *Dommershausen*, Estherrolle.

Das Verhältnis von Ester und Mordechai

Ester und Mordechai führen ihren Volksgenossen vor Augen, wie das schwierige und bisweilen bedrohte Leben als Juden in der Verbannung unter fremder Herrschaft zu meistern ist. Sie repräsentieren zwei verschiedene Weisen, als Juden in der Fremde zu leben. Mordechai verkörpert das bewußte und öffentlich erkennbare Festhalten an der jüdischen Identität, was aber auch zu Problemen führen kann (vgl. Kapitel 3). Ester darf ihre jüdische Herkunft gerade nicht offenlegen (2,10.20). Sie wird vom Autor als eine an die fremde Umgebung angepaßte Frau dargestellt. Nur aufgrund ihrer teilweisen Übereinstimmung mit dem herrschenden System kann Ester zur Fürbitterin werden. Die Gefahr dieser Lebensweise ist der Verlust der jüdischen Identität. Am Schluß erweisen sich Mordechai und Ester gerade durch ihr Zusammenwirken als erfolgreich. Eine(r) von beiden allein hätte den Juden nicht helfen können. Das ist auch der Grund, warum in Kapitel 4 die Rollen vertauscht werden, wie noch zu zeigen sein wird. Jede der beiden Arten zu leben hat ihren je eigenen Platz und ihre je eigene Aufgabe, die im Verlauf der Ereignisse deutlich geworden sind. Der Jude und die Jüdin in der Diaspora hat der jeweiligen Situation gemäß die richtige Handlungsweise anzuwenden. Wenn die Schlußnotiz (10,1-3) von Mordechai spricht, so bedeutet das, daß das Ergebnis der Geschehnisse des Esterbuches die Möglichkeit eines bewußten, öffentlich sichtbaren Lebens als Juden im fremden Land eröffnet. Wenn שלום, Frieden (2,11; 9,30; 10,3), und מנוח, Ruhe (3,8; 9,16.17.18.22), herrschen, dann ist ein Lebenswandel, wie er an Ester dargestellt ist, nicht mehr vonnöten. In Friedenszeiten ist Mordechais Verhalten angemessen. Ester in ihrer spezifischen Funktion gehört zu den Krisensituationen, in denen die Juden bedroht sind, so wie es die Estererzählung schildert. Die Verteilung der Aufgaben ist auch der Grund, warum Ester in den Kapiteln 5 und 7 nicht gemeinsam mit Mordechai, sondern als eigenmächtig Handelnde auftritt.

Die Personen des Esterbuches sind also in der Gesamtheit des Textes vor allem funktional zu sehen.⁵ Jeder und jedem kommt eine bestimmte Aufgabe im Ablauf des Geschehens und in der Konzeption des Autors zu, der die Darstellung der einzelnen Personen völlig untergeordnet ist. Die in der Forschung oft gestellte Frage, ob denn nun Ester oder Mordechai die Hauptperson des Buches sei⁶, ist deshalb tatsächlich nicht entscheidbar.⁷ Ohne Zweifel haben die Juden als Volk, dessen Repräsentanten die beiden sind, die entscheidende Rolle inne.

⁵Hierzu und auch zu den folgenden Ausführungen möchte ich auf meine unveröffentlichte Diplomarbeit an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien verweisen, die sich eingehend mit der Rolle Esters im Esterbuch beschäftigt.

⁶Dommershausen, *Estherrolle*, 137, Schildenberger, 118, Moore, LII entscheiden sich dafür, Mordechai die Hauptrolle zuzuschreiben. Differenzierter beurteilt etwa Meinhold, 10, die Lage.

⁷Diese Möglichkeit deutet schon Loader, 220 an.

Im folgenden sollen diese Überlegungen anhand von wichtigen Textpassagen konkretisiert werden.

Ester als Mündel Mordechais

Das Funktionieren und die Behinderung von Kommunikation, die Beziehungen zwischen den Charakteren, aber auch deren Verschweigen, spielen im Esterbuch eine wichtige Rolle. Wie alle Personen des Buches, so steht auch Ester von Anfang an in verschiedenen Beziehungen, besonders zu ihrem Cousin und Vormund Mordechai, und zwar aufgrund der Tatsache, daß beide dem jüdischen Volk angehören.⁸ Ester wird erst nach Mordechai vorgestellt, ihre jüdische Herkunft und soziale Situierung können nur aus den Angaben über Mordechai erschlossen werden. Zugleich wird sie als eine Fremde und Waise, noch dazu eine Frau, und damit als mehrfach unterdrückt und schwach charakterisiert, was aber der Stellung des jüdischen Volkes in der Diaspora entspricht.⁹ Durch die unterschiedliche Zeichnung Mordechais und Esters verweist der Autor bereits von Beginn an auf die unterschiedlichen Positionen und Handlungsweisen, die sie später übernehmen. Das einzige, was explizit über Ester gesagt wird, ist, daß sie schön ist. Die Wurzel יפה wird nur an dieser Stelle und in 1,11 für Waschi verwendet, was Ester als einzige für die Nachfolge als Königin qualifiziert.

Die Situation Esters in Kapitel 2 stellt bereits einen Vorschein der Lage des jüdischen Volkes am Ende des Buches dar. 2,11 verweist auf den שלום Esters, welcher in 9,31 und 10,3 im Hinblick auf das Volk wieder erwähnt wird. Die "Anteile", בגוה, die Ester erhält (2,9), verweisen auf die "Anteile", die beim Purimfest verschickt werden (9,22).

Ein bedeutsamer Zug durch das ganze Buch hindurch ist das Verschweigen bzw. Offenlegen der jüdischen Herkunft. Daraus ergeben sich Konflikte, deren Lösung letztendlich Ester bewirkt. Alle diese Vorgänge sind durch die Vokabel הגור (לא) Hifil gekennzeichnet. In 2,10.20 wird es für das Ester durch Mordechai befohlene Verschweigen der jüdischen Abstammung benutzt. 2,22 erzählt Mordechai ihr von dem Komplott gegen den König, worauf in 6,2 zurückgegriffen wird. 2,22 zeigt, daß die Kommunikation zwischen beiden auch noch besteht, als Ester bereits im Palast verweilt, und bezeichnet diese fast beiläufig erstmals mit ihrem neuen Titel אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה, "Ester, die Königin".¹⁰ 3,4 kommt הגור Hifil von den Dienern vor, die Haman Mordechais Verhalten anzeigen, und von Mordechai, der seine Volkszugehörigkeit verrät! Daraus erwachsen dann gerade die Schwierigkeiten für das jüdische Volk. In Kapitel 4 wird das Verb fünf Mal in der Kommunikation zwischen Ester und Mordechai verwendet. Wie in

⁸Das Thema des Esterbuches ist die Bedrohung und das Verhalten der Juden in der Diaspora.

⁹White, I, 167.

¹⁰Die Stellung des Königs / Königtitels vor oder nach dem jeweiligen Namen wird im Esterbuch sehr gezielt eingesetzt. Beim Perserkönig steht der Titel immer voran, was auf seine Machtstellung hindeutet. Bei Waschi und Ester wechselt die Stellung je nach den berichteten Ereignissen.

2,22 wird deutlich, daß die Verbindung zwischen den beiden intakt ist. Zuletzt erscheint das Wort in 8,1, wo Ester dem König ihre Verwandtschaft mit Mordechai offenbart. Damit sind schließlich alle Konflikte, die sich aus dem Verschweigen und Offenlegen ergeben haben, beseitigt. Einfach ausgedrückt: Alle Beteiligten sind nun über alles informiert.

Der Wendepunkt

Kapitel 4 stellt die Mitte und zugleich den Wendepunkt des Esterbuches dar. Zunächst wird hier Kommunikation zwischen dem voll informierten Mordechai und der ahnungslosen Ester initiiert, damit aber zugleich eine Bewegung hin zum König, der das tödliche Schicksal von den Juden abwenden soll. Dieses "Gespräch" zwischen Mordechai und Ester entfaltet sich in vier Abschnitten, V.1-4. 5-9. 10-14. 15-17, wobei eine Steigerung in der Intensität der Verständigung zu beobachten ist.

Indem Ester dem Trauergersten ausführenden Mordechai Kleider sendet, will sie ihn offensichtlich dazu bewegen, zu ihr zu kommen und alles zu erklären. Aber Mordechai unterbricht die Kommunikation, indem er die Kleider zurückweist und auch sonst nichts unternimmt, um Ester über die Situation aufzuklären. Mordechai hat die Gefahr heraufbeschworen, jetzt aber setzt er keine Aktivitäten, um sie abzuwenden. Er hat erkannt, daß Ester allein die Möglichkeit hat, beim König zugunsten der Juden zu intervenieren, da sie ja Königin ist, woran V.4 durch die beiläufige Erwähnung ihres Titels erinnert.

In 4,5-9 ergreift Ester die Initiative. Die folgenden Abschnitte der Kommunikation werden allesamt von ihr eingeleitet. Mordechai hat mit seiner unerwarteten Reaktion eine gewisse Spannung erzeugt, die keineswegs in das harmonische Bild der Beziehung der beiden paßt, das der Autor bisher gezeichnet hat. Indem Ester einen namentlich genannten Boten zu Mordechai sendet, sucht sie jetzt gezielt, nicht mehr zufällig wie ihr Cousin am Beginn, die Verständigung und führt so eine Klärung herbei. Obwohl Ester nun über alles unterrichtet ist, was Mordechai weiß (im Gegensatz etwa zum König, der über alle diese Vorgänge außerhalb, aber auch innerhalb seines Palastes nicht informiert ist), stellt sich in den nächsten Versen heraus, daß aufseiten Esters ein Hindernis besteht, wovon wiederum Mordechai nichts weiß.

Der Abschnitt 4,10-14 stellt einen kritischen Punkt dar. Nachdem Ester über die Situation außerhalb des Palastes aufgeklärt ist, schickt sie den Boten zurück zu Mordechai, um ihrerseits diesem die Lage *im* Palast darzulegen. Das, worüber Mordechai in Unkenntnis ist, ist nicht das Gesetz an sich, das Ester hindert, zum König zu gehen und so Mordechais Auftrag auszuführen, sondern die Tatsache, daß Ester nicht mehr so hoch in der Gunst des Königs steht. Es ist wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, daß Ester sich nicht einfach weigert, dem Befehl Mordechais zu entsprechen, wie dies Waschi dem König gegenüber getan hat (1,12), sondern einen begründeten Einwand vorbringt (4,11).

Die darauf antwortende einzige direkte Rede Mordechais stellt eine scharfe Zurechtweisung Esters dar und führt ihr die Konsequenzen ihres Verhaltens vor Augen (4,13-14). Das heißt zugleich, daß Mordechais früheres Schweigegebot (2,10.20) aufgrund der veränderten Situation gegenstandslos geworden ist. Zu schweigen wird für Ester selbst tödliche Folgen haben, ihr Volk aber wird gerettet werden. Diese Überzeugung drückt sich in Mordechais Worten in V.14 aus: Woher die Hilfe für die Juden kommen wird, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber sie werden nicht vernichtet werden. Mordechai appelliert an Esters Verantwortung, wenn er sie auf ihre königliche Macht hinweist. Sie ist die erste, die für ihr Volk Fürbitte einlegen kann. Wenn eine Jüdin/ein Jude in einem fremden Land eine solche Position erreicht hat, ist das nicht das Ziel, sondern der Anfang eines Wirkens zugunsten des jüdischen Volkes. Das einzige, was Mordechai im Moment tun kann, ist, Ester mit allen Mitteln zum Eingreifen zu bewegen, und sofern es ihm dabei um das Leben seines Volkes geht, ist sein Verhalten berechtigt.¹¹ Aufgrund der Sorge um sein Volk behandelt Mordechai Ester an dieser Stelle so, als wäre sie nicht die Königin von Persien, sondern wie früher seine Ziehtochter, übrigens in voller Übereinstimmung mit Esters Haltung, die sich als Frau des Perserkönigs weiterhin an das Gebot ihres früheren Vormundes hält (2,20).

Esters Gehorsam

Der eben besprochene Abschnitt (4,1-14) weist Ähnlichkeiten zu Waschtis Verhalten in Kapitel 1 auf. Ester wird ausdrücklich als gehorsam gekennzeichnet (2,10.20). Damit ist ein scharfer Kontrast zu der kurz vorher über Waschi erzählten Geschichte hergestellt, die sich weigert, dem Befehl des Königs nachzukommen. In 2,20 heißt es explizit, daß Ester sich weiterhin an das Gebot Mordechais hält, wie zu der Zeit, als sie noch sein Mündel gewesen ist. Ester wird also an dieser Stelle ausschließlich in ihrer Beziehung zu Mordechai, nicht aber zum König dargestellt, während Waschi in Beziehung zum König steht und in diesem Rahmen agiert. Esters Gehorsam gegenüber Mordechai, bei dem sie gelebt hat (2,7), und Waschtis dem König gegenüber geforderter Gehorsam, in dessen Haus sie ein Fest gibt (1,9), bilden eine genaue Parallele. Allerdings wird Esters weitreichender Gehorsam eigens betont. Beide Frauen verweigern aber sodann die Erfüllung der Anordnung der Männer, denen sie Gehorsam schuldig sind. Dabei bestehen jedoch entscheidende Unterschiede. Die Weigerung Waschtis wird kurz und eindeutig berichtet, wobei der Autor keinerlei Begründung für Waschtis Verhalten liefert: וְהִמְלִיכָה וַשְׁתִּי " ... und es weigerte sich die Königin Waschi ..." (1,12). Bei

¹¹Für den Autor ist es nicht Mordechai, der durch seine Vorgangsweise gegenüber Haman die Gefahr heraufbeschworen hat, sondern das Problem liegt in dem uralten Konflikt zwischen Juden / König Saul und den Judenfeinden aus Amalek / König Agag (1 Sam 15). Haman wird mehrfach als "Agagiter" bezeichnet (3,1.10; 8,3.5; 9,24).

Ester wird der Vorgang ganz anders dargestellt (4,11): Sie verweigert nicht direkt den Befehl Mordechais, sondern gibt nur eine Begründung an, warum sie nicht zum König gehen kann, während das Verb **סָרַח** "weigern" an dieser Stelle fehlt. Ester bringt nur einen Einwand. Das Gespräch zwischen Mordechai und Ester ist mit diesen Worten auch nicht zu Ende, denn Mordechai reagiert anders als Ahasveros, und auch Ester verhält sich im folgenden ganz anders als Washti.¹² Letztlich ist Ester gehorsam. Wenn sie ungerufen vor dem König erscheint (5,1) und dessen Aufforderung, ihre Bitte auszusprechen, nicht nachkommt (5,4,8), mit ihrem Verhalten im folgenden also Gebote des Königs übertritt, so geschieht das aufgrund ihrer Verantwortung ihrem Volk gegenüber. Das ist auch mit ein Grund, warum sie nicht so wie Washti als Verstoßene und Verbannte endet. Wenn Ester ihre Verantwortung übernimmt und sich als Fürsprecherin für ihr Volk einsetzt, dann ist sie wahrhaft gehorsam und daher auch erfolgreich.

Ester reagiert auf die Herausforderung und ergreift im letzten Teil des Gespräches vollständig die Initiative (4,15-17). Am Ende von Kapitel 4 sind die Rollen der beiden jüdischen Hauptpersonen umgekehrt: Ester gibt Anweisungen, Mordechai führt sie aus, er ist ihr gehorsam. Ester teilt Mordechai über ihr Vorhaben nur mit, daß sie zum König gehen wird, das ist allerdings auch das einzige, was ihn interessiert, denn darauf wollte er seit V.8 ausdrücklich hinaus. Aus der Bestimmtheit von Esters Worten läßt sich erkennen, daß die Königin einen konkreten Plan hat, während Mordechai sie nur in allgemeiner Weise aufgefordert hat, beim König für die Juden zu bitten. Ester bezieht sich in ihrer Rede ganz auf die Juden, wobei Mordechai als Erster seines Volkes angesprochen wird. Sie gibt nun unverzüglich detaillierte Anweisungen, allerdings ohne weitere Erklärung. Sie wird das, wogegen sie vorher Bedenken gehabt hat, tun, das heißt aber auch, sie wird bewußt gegen das zuvor angesprochene Verbot verstoßen, worauf die Wortwahl, die an V.11 erinnert, hinweist: Die Worte **בוא אל המלך** "zum König gehen" und **חוק** "Gesetz" werden in beiden Reden Esters verwendet.¹³ In V.8 hat Mordechai Ester aufgefordert, "zum König zu gehen". Vom "Gesetz" war dort noch nicht die Rede. Ester ist also nunmehr willens - trotz des Gesetzes - Mordechais Gebot (V.8) zu erfüllen. Indem sie einen Entschluß gefaßt hat und zielstrebig auf dessen Verwirklichung zugeht, hat sie jetzt die Führung übernommen. Von einem automatischen Gehorsam gegenüber Mordechai gelöst, handelt sie ab jetzt selbständig einer höheren Verpflichtung, nämlich dem Wohle ihres Volkes, folgend.

¹²Gemeinsam ist den beiden Szenen der Überraschungseffekt des Verhaltens der Frauen, die Überbringung des Befehls und der Weigerung durch königliche Boten und die staatstragende Bedeutung der beiden Ereignisse (wobei in Kapitel 1 deutlich Ironie zu spüren ist).

¹³In V.11 zitiert Ester das betreffende Gesetz: "Alle Diener des Königs und alle Einwohner der königlichen Provinzen wissen, daß für jeden, Mann oder Frau, der zum König in den inneren Hof geht, ohne gerufen worden zu sein, das gleiche Gesetz gilt: ..."

V.16 kündigt Ester an: "Dann will ich zum König gehen, obwohl es gegen das Gesetz verstößt."

Die letzte Bemerkung Esters, "und wenn ich umkomme, dann komme ich um" (4,16), dürfen wir als Ausdruck des vorbehaltlosen Einsatzes lesen.¹⁴ Das Verb **אבד** "ausrotten" ist das gleiche wie das für die Vernichtung der Juden in 3,9.13; 4,7.14 verwendete. Wenn Ester untergeht, ist das sicher auch ein böses Vorzeichen für das Schicksal der Juden. Ihr Erfolg zeigt umgekehrt im voraus die Errettung des Volkes an. Da aber der Autor an die Unverletzlichkeit der Juden und ihre Rettung glaubt, *muß* Esters Vorhaben gelingen. Ester wird *als Repräsentantin der Juden* Erfolg haben. Ihr Entschluß drückt die Identifikation mit ihrem Volk aus. Daraus erwächst auch ihr Ungehorsam gegen den König. Wenn Mordechai am Ende von Kapitel 4 Esters Befehle ausführt, so weist das auf die wiederhergestellte Übereinstimmung zwischen den beiden hin und entspricht seinem eigenen Willen.

Veränderungen im Bild Esters am Wendepunkt der Erzählung

Aufgrund der neuen Herausforderung treten an Ester neue, bisher verborgene Eigenschaften zutage. Wenn sie gefordert ist, Initiative zu zeigen, ist sie fähig, Anweisungen zu geben. Ihr Verhalten ist wohlüberlegt und geplant und stellt damit eine adäquate Antwort auf die Realität dar. Das Bild Esters ist somit keineswegs statisch, sondern ihre Eigenschaften werden den Erfordernissen der jeweiligen Lage gemäß akzentuiert. In Kapitel 4 ist eine Entwicklung in der Person Esters spürbar. Ihre Ruhe und ihr Wohlergehen als Königin im Palast, worauf 2,11 hinweist, werden durch Mordechais Klage plötzlich zerbrochen (4,4). Als sie den Grund für Mordechais Verhalten erfährt, versucht sie, die Situation sachlich zu beurteilen, gewiß aber auch, ihre eigene Sicherheit nicht zu gefährden (4,11). Esters Zögern verweist die Leserinnen und Leser auf die eigenen Bedenken, die in einer solchen Lage auftauchen können. Ester aber läßt sich durch Mordechais provozierende Antwort überzeugen, daß die Verpflichtung, die auf ihr ruht, größeres Gewicht als ihre Einwände hat. Damit gibt sie Juden, Männern und Frauen, ein leuchtendes und zugleich realistisches Beispiel ab. Hier sehe ich auch den Zusammenhang mit einer "verborgenen Theologie" des Esterbuches.¹⁵ Zunächst sieht Ester die Ereignisse rein "weltlich". Dem entspricht auch ihr Versuch, möglichst ohne Schaden davonzukommen. Sich herauszuhalten scheint ihr das klügste zu sein. Nachdem Mordechai sie aus ihrer Bequemlichkeit und Selbstzufriedenheit gerissen und sie auf eine in den für alle sichtbaren Ereignissen verborgen wirkende Macht aufmerksam gemacht hat, gibt Ester die entsprechende Antwort. Sie sieht die Geschehnisse nun mit den Augen einer gläubigen Jüdin, so wie die Leser

¹⁴Meinhold, 55. Das entspricht wahrscheinlich am ehesten dem Denken des Autors, für den der Sieg der Juden von Anfang an feststeht. Da paßt gar kein Scheitern Esters hinein.

¹⁵Siehe Loader, 221-225: Die Nichterwähnung Gottes im Esterbuch entspreche dem Eindruck, den das Leben mache. "Gott ist da, aber er kann nicht gesehen, er kann nur geglaubt werden. Deshalb können die gleichen Ereignisse im Leben entweder weltlich 'gelesen' werden, allein unter Verweis auf menschliche Weisheit und Initiative, oder im Glauben, unter Verweis auf Gott." Ähnlich Berg, 173-184.

und Leserinnen dies von Anfang an konnten, aber Nicht-Juden wie Haman oder der König es nicht können. Im Vertrauen auf diese Macht, die die Geschichte lenkt, kann sie Initiative entwickeln. In diesem Kontext führt ihre Weisheit zum Erfolg.

Aber nicht nur Esters, auch Mordechais Verhalten paßt sich der veränderten Situation an: Indem er Esters Anweisungen ausführt, überträgt er ihr die Verantwortung, was auch ein Ausdruck großen Vertrauens in seine Pflgetochter ist. Er überläßt die Ausführung des Planes der Königin, ohne weitere Fragen zu stellen. Die alleinige Zuständigkeit für die Rettung der Juden liegt nun zunächst bei Ester. Aber dahinter steht die feste Überzeugung, daß die Juden gerettet werden, die sich jedoch nicht in erster Linie auf Esters Fähigkeiten, sondern auf eine "Vorsehung" gründet, die schon bisher am Werk war, und auf die Mordechai auch Ester verwiesen hat (4,14). So ist Kapitel 4 der Wendepunkt des Buches sowohl in der Handlung als auch in der Darstellung der Hauptpersonen.

Esters Fürbitte

Esters Aufgabe in den Kapiteln 5 und 7 besteht in der Fürbitte für ihr Volk. Um dieses vor der Ausrottung zu retten, führt sie ihren Plan zielgerichtet durch. Sie weiß um die Wirkung ihrer Schönheit auf den König und nützt diese geschickt aus (5,1f.). Das zweimalige Aufschieben der Bitte an den König resultiert nicht aus Feigheit; Ester hat sich genau überlegt, wie sie den Erfolg ihres Vorhabens am ehesten sicherstellen kann. Sie veranstaltet wie der König zuvor Gastmähler. So wie Ahasveros ein Gelage für Ester gab (2,18), so lädt Ester nun ihrerseits ihn zu einem solchen ein (5,4).¹⁶ Auch Haman schlägt sie mit seinen eigenen Mitteln, nämlich indem sie seine Selbstsicherheit ausnützt und zunächst ihre jüdische Herkunft noch verschweigt, so wie Haman das auszurottende Volk in Kapitel 3 nicht beim Namen genannt hat. So erweist sie sich als klug, ja als weise in der Erfüllung ihrer Aufgabe.

Nach der Rettung Esters und der Hinrichtung Hamans werden die Königin und Mordechai wieder zusammengeführt und handeln gemeinsam (Kapitel 8). Beide bekleiden die höchsten für sie erreichbaren Positionen im Perserreich und besitzen die Macht, zugunsten der Juden vorzugehen.¹⁷

Ester ist als Königin in einer Machtposition, die sie aber für ihr Volk nützen muß. Ihre Verpflichtung entspricht ihrer Stellung, denn sie ist in der Lage, die Bedingungen dafür zu

¹⁶Der hierfür verwendete Terminus ist durch die ganze Erzählung hindurch שרה / שרה "Trinkgelage / trinken". Meinhold, Aufbau, 435-437 erkennt in der Anordnung der zahlreichen Trinkgelage ein gezielt konstruiertes System. Berg, 31-35 sieht in den Trinkgelagen ebenfalls ein wichtiges Motiv der Erzählung und bringt dieses in besonderen Zusammenhang mit der Ironie des Buches.

¹⁷Allerdings ist es Ester, die dem König ihre Beziehung zu Mordechai offenbart (היפיל Hifil), sodaß er vor den Herrscher kommen darf. Das Verschweigen und Offenlegen der jüdischen Identität je nach Erfordernis der unterschiedlichen Situationen ist in der ganzen Erzählung ihre Sache.

bereiten, daß die Juden sich ihrer Feinde erwehren können. In diesem Vorgang der Fürbitte identifiziert sie sich völlig mit ihrem Volk. Ihre eigene Rettung, die sie anlässlich des Trinkgelages in Kapitel 7 erreicht, ist ihr nicht genug. In Kapitel 8 muß sie für das Leben der Juden bitten. Obwohl Mordechai durch Esters Intervention schon die höchste Position nach dem König innehat, muß Ester dem König zu Füßen fallen und ihn anflehen, auch das Dekret gegen ihr Volk unwirksam zu machen (8,3-6). "Denn wie könnte ich das Unglück mit ansehen, das mein Volk trifft, wie könnte ich den Untergang meines Stammes mit ansehen?" So begründet sie ihre Bitte in 8,6. Obwohl beide, Ester und Mordechai die Erlaubnis erhalten, ein Dekret herauszugeben, das die Wirkung des früheren Schreibens Hamans gegen die Juden (3,10-13) aufheben soll, diktiert allein Mordechai den Schreibern (8,9), was in der Gegenüberstellung Mordechais mit Haman, die durch die ganze Erzählung zu beobachten ist, begründet ist. Ein letztes Mal tritt Ester in 9,13 als Bittstellerin ihres Volkes auf. Esters Aufgabe von Kapitel 5 an besteht darin, *für ihr Volk zu bitten*.¹⁸ Diese Aufgabe erfüllt sie allein, ohne die Hilfe Mordechais. Das ist ihr eigener Anteil an der Rettung der Juden. Die *Rettung* aber geschieht durch das Volk selbst, das seine Feinde niedermetzelt (Kapitel 9).

Die Einsetzung des Purimfestes

Die beiden Briefe, die die Einsetzung und die Feier des Purimfestes betreffen, verdeutlichen erneut die unterschiedlichen Stellungen Mordechais und Esters. Ester bezieht sich in ihrem Brief (9,29-32)¹⁹ auf Mordechais Brief (2,20-28) und die Juden. Zweck ihres Schreibens ist es, "diesen zweiten Purimbrieff verpflichtend zu machen" (9,29). Wie Mordechais, so wird auch Esters Brief an alle Juden geschickt. Wiederum kommt hier die Einheit des Volkes zum Ausdruck. Nachdem in V.30 wie in Mordechais Schreiben (V.20) die Verbreitung des jüdischen Volkes über das ganze Reich angesprochen wird, führt der Autor ein in der Erzählung neues Element ein: דְּבַרֵי שְׁלוֹמִים וְאֵמֶת "Worte des Friedens und der Treue". Die Bedeutung dieser Wendung im Zusammenhang des Briefes Esters ist schwierig zu bestimmen. Der nächste Vers (V.31) wiederholt zunächst den Zweck des Briefes und verweist auf Mordechais Schreiben zurück,²⁰ wodurch verdeutlicht wird, daß die Briefe Esters und Mordechais in Inhalt und Intention übereinstimmen. Das Ende des Verses bringt wie V.30 einen für das Esterbuch neuen Ausdruck: דְּבַרֵי הַצְּמֹת וְעֵקֶתָם "Worte der Fasten und ihres

¹⁸So auch *Dommershausen*, Estherrolle, 103, der aber die weiteren Konsequenzen nicht bedenkt. Für ihn ist Mordechai die Hauptperson, unter dessen Führung allein Ester handelt (*Dommershausen*, Esther, 48).

¹⁹Die Worte "und Mordechai, der Jude" dürften später hinzugefügt worden sein. Die maskuline Form des Verbs "schreiben" dürfte daraus resultieren, daß sie der Autor aus V.20, dem Brief Mordechais, entlehnt hat. Siehe u.a. *Gerleman*, 141, *Dommershausen*, Estherrolle, 134. Es ist allein Esters Brief.

²⁰An dieser Stelle sind die auf Mordechais Brief bezogenen Worte "und die Königin Ester" als Zusatz zu betrachten. Siehe u.a. *Dommershausen*, Estherrolle, 134.

Klagens".²¹ Auch der Sinngehalt dieser Formulierung ist fraglich, muß aber wohl in Verbindung mit den oben zitierten Schlußworten von V.30 gesehen werden.²²

Eine einfache und überzeugende Erklärung zur Bedeutung der Worte bringt diese in Zusammenhang mit der Wende, die sich im Geschick der Juden ereignet hat. Aus Fasten und Klage wird Frieden und Treue (Dauer).²³ Dies hat dann meiner Ansicht nach auch eine Parallele im Brief Mordechais, wo es in V.22 heißt, Kummer habe sich in Freude und Trauer in einen Festtag verwandelt. Tatsächlich ist diese Wende zentral für das Esterbuch und die Begründung des Purimfestes. Mit dem Wort אֶשְׁׁוּׁ wird auch in 10,3 die neue Situation der Juden gekennzeichnet, wie zuvor in 2,11 das Wohlergehen Esters, das eine Vorstufe zum Frieden ihres Volkes darstellt. Hier wird somit diese Wende aus der Perspektive Esters formuliert. Sie hat Mordechais Klagegeschrei (durch Boten) vernommen und mit den Juden gefastet (4,4.16). Ihr Wohlergehen hat aber bereits auf das Wohlergehen ihres Volkes verwiesen (2,11). Die Identifizierung Esters mit dem Volk, dem sie angehört, wird so ein letztes Mal angedeutet.

Esters Schreiben bezüglich des Purimfestes bringt gegenüber dem Brief Mordechais nichts Neues. Im Gegenteil, die beiden stimmen voll miteinander - und mit den Juden - überein. Ester hat ihre besondere Aufgabe als Fürsprecherin des Volkes bereits erfüllt. Jetzt ist sie die Jüdin, die als Königin am Hof des fremden Königs dennoch mit ihrem Volk vereint ist. Konkretisiert wird diese Einheit in der Verpflichtung aller Juden, auch Mordechais und Esters, auf das Purimfest.

Ester und Mordechai: Vorbilder für ihr Volk

Ester und Mordechai wirken auf je eigene Weise, jeweils mit einer speziellen Aufgabe, letztendlich miteinander - und gemeinsam mit ihrem Volk - auf das Wohl der Juden in der Verbannung hin. Weder Ester noch Mordechai kann dabei die "Hauptrolle" zugeschrieben werden, denn eine solche kommt den Juden als Volk zu.

²¹Diese Wörter können sich innerhalb des Esterbuches nur auf Kapitel 4 beziehen: 4,3 berichtet von einem spontanen Fasten der Juden angesichts ihrer Bedrohung durch Hamans Vernichtungsdekret. In 4,16 ordnet Ester für die Juden einschließlich sich selber ein Fasten an. Das "Klagen" kann sich entweder auf Mordechai in Vertretung für alle Juden (vgl. 4,1) oder auf das gleichzeitige Klagen und Weinen des jüdischen Volkes selbst beziehen, von dem in 4,3 berichtet wird. An diese Klage und die beiden genannten Fasten muß wohl in 9,31 gedacht werden.

²²Zielführend ist hier die Überlegung Dommershausens, der die drei Wörter in Zusammenhang mit den letzten drei Wörtern des vorhergehenden Verses sieht, die ebenfalls schwer zu deuten sind. Nach Dommershausen geben diese beiden inkludierenden, symmetrischen Wendungen den besonderen Inhalt des Briefes Esters wieder. Fasten und Klagen seien ein noch nicht genannter Bestandteil der Purimfeier, dessen Initiatorin der Autor sinnvoll Ester sein lasse, die schon zuvor ein Fasten angeordnet hat. *Dommershausen, Estherrolle*, 134f.

²³Loader, 278.

Die Personen des Esterbuches sind deshalb nicht einfach individuell gezeichnet, sie gehen sehr stark in ihrer jeweiligen Funktion auf. Gerade Ester und Mordechai sollen den Juden als Vorbilder gelten. Ester ist ein Modell für die Diasporajuden, die versuchen, ein angenehmes und erfolgreiches Leben in einer fremden Gesellschaft zu führen. "Gerade weil Ester eine Frau war und daher grundlegend machtlos in der persischen Gesellschaft, war sie das Paradigma des Diasporajuden, der in der persischen Gesellschaft ebenfalls machtlos war."²⁴ Gerade in Kriegs- und anderen Notsituationen steigt die Verantwortung der Frauen für das Wohlergehen Israels.²⁵ Auch Ester wäre es zweifellos angenehmer, ihr Leben im Palast des Königs in Ruhe und Frieden zu führen. Kapitel 4, besonders V.11.16, wo den Lesern und Leserinnen die Gefahr vor Augen geführt wird, in die sich Ester begibt, wenn sie ungerufen vor dem König erscheint - es geht um Leben und Tod -, zeigt, welche schwere Last Ester auferlegt wird. Auf ihr ruht eine große Verantwortung für das Leben ihres Volkes. Ester hat sich diese Aufgabe nicht selbst ausgewählt, aber sie übernimmt sie, weil sie um ihre Verpflichtung weiß.

Bei all ihrem Handeln und Verhalten verbleibt Ester jedoch im Rahmen der patriarchalischen Gesellschaft, der persischen wie der jüdischen. Was passiert, wenn man diese in Frage stellt, ist am Beispiel Waschtis deutlich geworden. Ester verhält sich klug, dazu aber gehört Anpassung. Sie stellt die vorgegebenen Bedingungen nicht in Frage, benützt sie aber für ihre eigenen Absichten. Ester handelt in einer von Männern bestimmten Gesellschaft und muß, wenn sie hier Erfolg haben will, deren Vorgaben akzeptieren und ihre spezifischen Vorteile als Frau gegenüber Männern ausnützen.²⁶ Sie handelt insofern "männlich", als sie den Vorstellungen der für sie maßgebenden Männer entspricht und deren Verhalten teilweise übernimmt. Esters Mittel sind der einzige Weg, in einer solchen Gesellschaft, wie sie im Esterbuch vorgestellt wird, als Frau mit einem auch von Männern akzeptierten Erfolg zu handeln. Ihr Beispiel zeigt, daß die Juden ein erfülltes Leben in der Diaspora erlangen können, wie Ester am Hof des Perserkönigs, "indem sie die Realität einer untergeordneten Stellung anerkennen und lernen,

²⁴"Esther, precisely because she was a woman and therefore basically powerless within Persian society, was the paradigm of the Diaspora Jew, who was also powerless in Persian society." *White* II, 126. Dabei darf nicht vergessen werden, daß dasselbe, was für die Frau in der persischen Gesellschaft gilt, auch für die jüdische anzunehmen ist.

²⁵*Laffey*, 220f. Daß im Esterbuch die Rollenverteilung zwischen Mordechai und Ester gerade diese ist, hat ihren Grund in der gesellschaftlichen Situation, wie sie vorgegeben ist, aber auch in der literarischen Komposition des Buches. Die höchste Position, die eine Frau im Perserreich erlangen kann, ist die der Königin. Diese Stellung ermöglicht ihr auch, als Fürsprecherin für ihr Volk aufzutreten. Ein Mann könnte diese Aufgabe so nicht erfüllen. Hätte Mordechai statt Ester von Anfang an die höchste ihm erreichbare Stellung innegehabt, wäre die ganze Erzählung hinfällig. Dem Zweiten nach dem König wäre es ein Leichtes gewesen, ein Gegendekret zu erlassen.

²⁶Dabei ist zu beachten, daß die Einordnung eines Verhaltens in die Kategorien "männlich" oder "weiblich" gesellschaftlich bedingt und daher auch männlich bestimmt ist. Ein Verhalten, das Männer sich von einer Frau erwarten, wird somit als "weiblich" eingestuft. Ester agiert voll in diesem Rahmen und erfüllt die Erwartungen Mordechais, des Königs und des jüdischen Autors, vermutlich auch der Leserinnen und Leser dieser Zeit.

Macht eher durch Handeln innerhalb der Strukturen als gegen diese zu erlangen".²⁷ Ihre Rechtfertigung ist die Bedrohung des Wohles ihres Volkes. Auch der Zweck des Esterbuches, wie es im hebräischen Text vorliegt, nämlich die Verpflichtung zur Feier des Purimfestes, weist in dieselbe Richtung. Wenn sich die Juden Ester und Mordechai zum Vorbild nehmen, können sie gemeinsam, wie die beiden, ein Leben in Ruhe und Wohlergehen erlangen. Dieses Leben aber, dieser friedvolle Zustand, wird im Purimfest gefeiert. So sind Ester und Mordechai Vorbilder, "Typen", für die Juden. Als solche hat der Autor diese Figuren entworfen, und ihre individuellen Züge sind diesem Zweck untergeordnet. Auch Esters anfängliches Zögern bei der Übernahme ihrer Aufgabe ist nicht einfach ein individueller Zug, sondern dient der Absicht des Autors. Gerade die nicht perfekte Heldin, die vielleicht nicht in allem den Vorstellungen einer "gerechten Weisen" entspricht, gibt den Jüdinnen und Juden die Möglichkeit, sich mit ihr zu identifizieren und sie (gemeinsam mit Mordechai) tatsächlich zum Vorbild zu nehmen.²⁸

²⁷ "... by accepting the reality of a subordinate position and learning to gain power by working within the structure rather than against it." *White I*, 173.

²⁸ In der griechischen Version der Septuaginta ist Ester selbst Objekt der Rettung durch Gott. Aber sie wird immer noch als Fürsprecherin ihres Volkes dargestellt. Das ist die bleibende, ihr eigene Aufgabe.

- Berg**, Sandra Beth, The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure (Society of Biblical Literature. Dissertation Series; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979)
- Dommershausen**, Werner, Die Estherrolle: Stil und Ziel einer atl Schrift (SBS 6; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968) (= Estherrolle)
- Dommershausen**, Werner, Esther (NEB; Würzburg: Echter Verlag, 1980) (= Esther)
- Gerleman**, Gillis, Esther (BKAT 21; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973)
- Laffey**, Alice L., An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective (Philadelphia: Fortress Press, 1988)
- Loader**, James A., Esther (ATD 16/2 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 4., völlig neu bearb. Auflage, 1992)
- Meinhold**, Arndt, "Aufbau und Mitte des Estherbuches," VT 33 (1983) 435-445. (= Aufbau)
- Meinhold**, Arndt, Das Buch Esther (Zürich: Theologischer Verlag, 1983)
- Moore**, Carey A., Esther (AB 7B; Garden City: Doubleday, 1971)
- Paton**, Lewis B., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther (ICC; Edinburgh: T. and T. Clark, 1908)
- Schildenberger**, Johannes, Das Buch Esther (Bonn: Peter Hanstein, 1941)
- Striedl**, Hans, "Untersuchung zur Syntax und Stilistik des hebr. Buches Esther," ZAW 55 (1937) 73-108.
- White**, Sidnie Ann, "Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora," Gender and Difference in Ancient Israel (Hg. v. Day, Peggy L.; Philadelphia: Fortress Press, 1989) 161-177. I
- White**, Sidnie Ann, "Esther," The Women's Bible Commentary (Hg. v. Newsom, Carol / Ringe, Sharon; London: SPCK, 1992) 124-129. II

