

Theol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 88

München 1997

✓ 22

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg

Dresdner Bank - München-Moosach

Kt.-Nr.: 85 870 203 00

BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen

Redaktion

Institut für Biblische Exegese - AT

Geschwister-Scholl-Pl. 1

80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 88

München 1997

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

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

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

NOTIZEN

M. Bauks:	Präfigurationen der hermopolitanischen Achtheit in den Sargtexten?	5
M. Görg:	Zur Rezeptionsgeschichte der Asiatenszene von Beni-Hassan	9
M. Görg:	Ein Namenseintrag der Schoschenq-Liste in Karnak	16
P. Guillaume:	Job le nudiste ou la genèse de la sagesse	19
I. Himbaza:	"Se couvriront-ils la moustache?" (Michée 3:7)	27
D. Jericke:	Die Geburt Isaaks - Gen 21,1-8	31
L.D. Morenz:	Zu zwei Beispielen von Soldaten- und Räubersprache in Altägypten	39
G. Schwarz:	"Die Häuser der Witwen verzehren"? (Markus 12,40/Lk 20,47)	45

ABHANDLUNGEN

A. Angerstorfer:	Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten	47
S. Bombeck:	Das syrische Partizip aktiv von $\kappa\alpha\tau\omicron$	59
S. Kammerer:	Die mißratenen Söhne Samuels	75

Präfigurationen der hermopolitanischen Achtheit in den Sargtexten?

Michaela Bauks - Montpellier

In der Diskussion um Parallelen von biblischen Vorweltschilderungen¹ mit ägyptischen Texten wird stets auf die Parallelen der in Gen 1,2 genannten Größen mit der Achtheit von Hermopolis verwiesen². Die acht vor allem in Hymnen des NR und ptolemäischen Tempelinschriften belegten Urgötter³, deren Ikonographie - die schlangen- und froschköpfige Darstellungsweise - auf einen morastigen Lebensraum hinweist, wurden zeitlich wie thematisch in relative Nähe zu Gen 1,2ff gerückt. Dem Schöpfungsprozeß scheinen in beiden Kulturen urgottartige Wesen oder Qualitäten vorausgegangen zu sein, auf deren Grundlage sich der Schöpfergott und somit der Schöpfungsvorgang entwickeln. Man hat dieses Theologumenon nicht nur auf die hermopolitanische Konzeption begrenzt gesehen, sondern auch auf die vor allem in den klassischen ägyptischen Texten vertretene, sogenannte "heliopolitanische Theologie" zu übertragen versucht.⁴

Die in diesem Kontext immer wieder zitierte Stelle ist die folgende:

CT 76 II 1

Oh, diese acht Hehgötter (*hbw 8*)⁵, die Hüter der Glieder des Himmels⁶, die Schu gemacht hat aus dem Ausfluß seines Fleisches / Var.: seiner Glieder. die zusammenbinden die Leiter für Atum.⁷...

II 3 Ich bin Schu, den Atum, der Selbstenstandene, geschaffen hat
(Var.) geschaffen hat. Re ist dabei entstanden.

Nicht wurde ich im Leib gebildet, nicht wurde ich im Ei geformt.

Nicht wurde ich ja durch Gebären geboren.⁸

¹ Vgl. dazu zuletzt meine Dissertationschrift: *Die Welt am Anfang*.

² So zuerst SETHE, *Amun* §120f; KILIAN, *Urgötter*; GÖRG, *Struktur*, 13f; *Deutungsvorschlag*; zuletzt KOCH, *Religionsgeschichte*, 120f; einschränkend aber BAUKS, *Welt*, 282-285.

³ Vgl. dazu BAUKS, *Welt*, 162-173.

⁴ Vgl. KOCH, *Religionsgeschichte*, 120f; kritisch BAUKS, *Welt*, 168f mit Anm. 110.

⁵ Die Namen und Epitheta der acht Hehgötter werden genannt in B1Bo ab II 10b bis II 14, ohne daß sich durch sie eine Beziehung zur hermopolitanischen Achtheit herstellen ließe.

⁶ Die acht Hehgötter treten als Hüter der 'Glieder des Himmels', d.h. als Stützen der Arme und Beine der Himmelsgöttin Nut, auf. Die himmelsstützenden Götter bilden zugleich mit ihren Armen die Himmelsleiter für den Aufgang des Atum - vgl. dazu die Vignette des Kuhbuchs (HORNUNG, *Himmelskuh*, 81ff m. Abb.). Zur Funktion und Notwendigkeit der Himmelstützen siehe WEYERSBERG, *Himmelsstützen*, 115ff.

⁷ Diese Leiter dient dem Himmelsaufstieg des Sonnengottes. Siehe dazu ASSMANN, *Art. Himmelsaufstieg*, 1206ff.

⁸ So die ältere Version. Die jüngere Version lautet: *n jwrw.j js jwrt* "Nicht wurde ich ja durch Empfängnis empfangen".

II 4 Es spie mich aus mein Vater Atum als Speichel seines Mundes zusammen mit meiner Schwester Tefnut.⁹

Sie kam nach mir hervor, indem ich bedeckt war mit dem Lebenshauch der Kehle.

Es ist der Bnw-Vogel¹⁰ des Re, zu dem Atum geworden ist / von selbst entstanden ist,

in/als Grenzenlosigkeit/Unendlichkeit, in/als Urflut, in/als Finsternis, in/als Wegelosigkeit (*m ḥḥw m nw m kkw m tnmw*).

Diese viergliedrige Schilderung bezieht sich auf die Welt vor der Schöpfung gleichermaßen wie auf die Beschreibung des Osthorizonts. Die von den Ḥḥw¹¹ bereits in der Urzeit geknüpft Himmelsleiter dient zum Himmelsaufstieg im Osten. Faulkner¹² übersetzte anstelle von "Oh, diese 8 Ḥḥgötter" "O you eight Chaos-gods" und schuf damit die Verknüpfung mit den acht Urgöttern.¹³ Zu dieser Titulatur scheint die kurz darauf folgende Vorweltbeschreibung zu passen: "The phoenix of Rē' was the whereby Atum came into being in chaos, in the Abyss, in darkness and in gloom." Nach diesem Verständnis könne man in den vier Begriffen Charakteristika der Achtheit¹⁴ sehen, müsse aber konsequenterweise den örtlichen Gebrauch der Präposition *m* gegen einen prädikativen ersetzen.¹⁵ Die Vorwelt charakterisiert dieser ägyptische Text als *ḥḥw, nw, kkw, tnmw*. Die beiden ersten Termini stehen sowohl für die Substanzen des Universums ("Flut" von *ḥḥ* "unendlich, unzählig" und *n(j)w* "Wasser, Urmeer"¹⁶), aus denen sich der Anfang der Schöpfung entwickelt, als auch für zwei göttliche Wesen, wie sie im Kontext der hermopolitanischen Schöpfungskonzeption auftreten. Das zweite Paar *kkw* und *tnmw* sind abstrakte Nomen, die Qualitäten der Vorwelt beschreiben und nicht so sehr Elemente.¹⁷ Das erste hat die Bedeutung "Finsternis", das zweite ist abzuleiten von *tnm* "sich verirren, abirren" und ist in diesem Kontext wohl

⁹ Vgl. Pyr 600, §1652.

¹⁰ Vgl. Pyr 600, §1652.

¹¹ LABAT, ZdMG.S 3 (so auch ALTENMÜLLER, Art. *Heh*, 1083; KOCH, Geschichte, 121) identifiziert die Ḥḥw in CT 76 mit der Achtheit, was KURTH, Den Himmel stützen, 73, bestreitet, zumal die acht Ḥḥw allesamt männlich sind und ganz andere Namen haben; vgl. auch ALLEN, Genesis in Egypt, 19. Zur Etymologie vgl. neuerdings ausführlich BARTA, Bedeutung der Personifikation, 7ff, der in seiner Untersuchung etymologisch und anhand von Textbelegen nachweist, daß *Hah* (=Ḥḥ) "als Begriff der Unendlichkeit zu gelten [hat], und zwar als Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl, *Huh* und *Nun* dagegen inkorporieren das Urgewässer, das als *Huh* in Bewegung und als *Nun* in Trägheit zu denken ist" (12). Zu den Ḥḥ-Göttern als Kinder / Duplikate des *Schu* vgl. DE BUCK, Plaats en Betekenis, 245f mit einem Hinweis auf CT 80, II 28; vgl. auch KURTH, Den Himmel stützen, 73f (für die späten Texte) und BICKEL, La cosmogonie, 29f.

¹² Coffin Texts I, 77; vgl. auch aaO, 75 mit Anm.9.

¹³ Sein Verweis auf SETHE, Amun, §120ff zeigt, daß er dabei tatsächlich an die hermopolitanische Achtheit denkt.

¹⁴ So z.B. auch ALTENMÜLLER, Art. Achtheit, 56.

¹⁵ So übersetzt z.B. zuletzt LESKO, Cosmogonies, 95.

¹⁶ Vgl. dazu BARTA, Bedeutung der Personifikation, 9ff und Bauks, Welt, 169-173.

¹⁷ So auch ALLEN, Genesis in Egypt, 20.

als Umschreibung für das Chaotische und Undifferenzierte anzusehen. Die Annahme, daß es sich bei dieser Aufzählung um eine Präfiguration der Achtheit handeln könnte, scheint nahe zu liegen.¹⁸

Dagegen spricht jedoch der Beginn von Spruch 80 II 27¹⁹:

Siehe, die acht Heh̄götter, die Millionen der Millionen, die den Himmel umfassen mit ihren Armen und die (den Himmel) und die Erde zusammenziehen für Geb.

Euch hat geboren Schu in Unendlichkeit, in der Flut, in der Ortlosigkeit, in der Finsternis (*m ḥḥw m Nw m Tmnw m Kkw*).²⁰

damit er euch zuzähle zu Geb und (euch zuzähle) zu Nut

Siehe Schu ist die Unendlichkeit, Tefnut ist die Ewigkeit.

Auch diese Textpassage zeigt, daß mit den acht von Schu geschaffenen Göttern wohl vielmehr die Heh̄götter gemeint sind, deren Funktion darin besteht, Schu zu helfen, den Himmel zu stützen, um Himmel und Erde langfristig auseinanderzustemmen und so der Schöpfung überhaupt Raum zu gewähren.²¹ Darüber hinaus verdeutlicht diese Stelle, daß die Präposition *m* wohl tatsächlich eher lokal zu verstehen ist, als daß von "Personifikationen des Chaos/der Vorwelt" die Rede sein könnte.²² Im Vorwelt-Kontext spielt Schu (noch) keine Rolle.²³

Meiner Ansicht nach ist dieser Passus aus den Sargtexten mit einer Tradition zusammenzubringen²⁴, die im Schöpfungsbeginn das Hervorbringen des

¹⁸ Auch nach Assmann (mündlich) ist die Aufzählung im Sinne von "Chaosgötter" zu verstehen, denn eine räumlich-konkrete Konnotation würde durch *m ḥnw* zum Ausdruck gebracht. Das Problem ist, daß beide grammatischen Ausdrucksweisen im gleichen Spruch vorkommen. So ist z.B. in II 8a; II 25c (B1Bo) der Refrain mit der Präposition *m ḥnw* gebildet, also eindeutig mit einer örtlichen Konnotation verwendet. Das muß zwar nicht als Argument für eine einheitliche Aussage über eine örtliche Bedeutung verstanden werden, schließt aber eben das lokale Verständnis auch nicht aus.

¹⁹ Vgl. zur Übersetzung ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, 209ff; ALLEN, *Genesis in Egypt*, 21f.

²⁰ Vgl. schon Spruch 76 II 1.4. Allen übersetzt "Shu has given you birth out of the Flood, out of ..." (*Genesis in Egypt*, 18) und Spruch 79 II 23-25.

²¹ Vgl. dazu ausführlich KURTH, *Den Himmel stützen*, bes. 73ff.77ff. Bauks, *Welt*, 202ff.

²² Wofür die analoge Verwendung der Ortspräposition *m ḥnw* in CT 76 II 8a und CT 79 II 24c ein weiterer Hinweis sein dürfte, sowie die grundsätzlich angebrachte Unterscheidung von Heh̄u und Heh̄-Göttern (s. dazu BARTHA, *Bedeutung*, 9 und BAUKS, *Welt*, 170f mit Anm. 125f).

²³ Siehe dazu ausführlich BICKEL, *Cosmogonie*, 113ff, die Schu der vierten Phase des kosmogonen Geschehens zuzählt, welche die erschaffenen Elemente in ihrer Entfaltung und Erhaltung impliziert. Schu en tant que fils créateur "c'est le dieu-fils qui perpétue l'énergie créatrice de son père dans le temps et l'étendu du monde crée" (113).

²⁴ So bemerkt auch Allen zur Traditionsgeschichte dieser Spruchfolge, daß die hermopolitischen Theologen (etwa seit dem N.R.) die hier vorliegende Viererstruktur in die der vier Götterpaare (= Achtheit) umdeuteten, wobei diesen Paaren im Unterschied zu ihren Vorbildern eine gewisse Potentialität zu eigen ist, die in den Sargtexten nicht etwa diesen vier Begriffen

Schöpfergottes in Einsamkeit sieht. Dem Schöpfergott (z.Zt. von AR und MR bevorzugt Atum) gelingt es, der Potentialität, die in ihm ruht, zur Existenz zu verhelfen. Und diese Motivik verweist nicht auf den Kult von Hermopolis, sondern vielmehr nach Heliopolis.

Für den biblischen Exegeten stellt sich aus den oben angestellten Beobachtungen die Frage, ob tatsächlich die hermopolitanische Lehre von der Vorwelt in Gen 1,2 Pate gestanden hat.²⁵ Konzeptionell scheint der Beginn des ersten biblischen Schöpfungsberichts durch die Erwähnung der *רִנָּה אֱלֹהִים* mehr Gewicht auf die Potentialität des Schöpfergottes und seine (passive) Anwesenheit in der Vorwelt zu legen. Jegliche anthropomorphen oder theomorphen Konnotationen, die auf entmythifizierte Urgottheiten oder -größen hinwiesen, fehlen hingegen. Bedauerlich scheint, daß die zeitliche Nähe ptolemäischer Texte zu den biblischen Texten überlieferungsgeschichtlich viel näher liegt. Doch diese scheint sich in ihrem Ablauf anders gestaltet zu haben: Nicht synkretistische Spätzeittexte scheinen interkulturell wirksam gewesen zu sein, sondern altgediente Konzeptionen dürften in einem jahrhundertlang andauernden Prozeß in das umfassende kulturelle biblische Erbe eingeflossen sein.

Literatur:

- Allen, J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (YES 2), New Haven/CT 1988
- Altenmüller, H., Art. Achtheit, LÄ 1 (1975) 56f
ders., Art. Heh, LÄ 2 (1977) 1082-1084
- Assmann, J., Art. Himmelsaufstieg, LÄ 2 (1977) 1206-1211
- Barta, W., Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun, GM 127 (1992) 7-12
- Bauks, M., Die Welt am Anfang. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Gen 1,1-3 im Vergleich mit der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997
- Bickel, S., La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire (OBO 134), Fribourg/Neukirchen-Vluyn 1994
- De Buck, A., Plaats en betekenis van Sjoë in de égyptische theologie (MNAW.L 10.9), Amsterdam 1947
- Görg, M., Tohü wabohü - ein Deutungsvorschlag, ZAW 92 (1980) 431-434
ders., Zur Struktur von Gen 1,2, BN 62 (1992) 11-15
- Hornung, E. Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 46), Fribourg/Göttingen 1991
- Kilian, R., Gen 1,2 und die Urgötter von Hermopolis, VT 16 (1966) 420-438
- Koch, K., Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Kurth, D., Den Himmel stützen. Die *tw3 pt* - Szenen in den ägyptischen Tempeln der griech.-röm. Epoche (Rites égyptiens 3), Bruxelles 1975
- Lesko, L.H., Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology, in: B.E. Shafer (éd.), *Religions in Ancient Egypt*, London 1991, 88-122
- Sethe, K., Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, Berlin 1929
- Weyersberg, M., Das Motiv von der Himmelsstütze, ZE 86 (1961) 113-140

anhafte, grundsätzlich aber im Gedanken von der Trägheit des Urwassers oder dem Epitheton für Wasser "Vater der Götter" zugegen war (Genesis in Egypt, 20f).

²⁵ Vgl. KILIAN, Urgötter.

Zur Rezeptionsgeschichte der Asiaten-Szene von Beni-Hassan

Manfred Görg - München

Die Darstellung einer Karawane mit „Asiaten“ (*°3mw*) aus dem Grabe Chnumhoteps II. in Beni Hassan/Mittelägypten gehört zu den bestbekanntesten Szenen altägyptischer Kunst, die nicht nur in der Literatur zur ägyptischen Kunstgeschichte¹, sondern gerade auch in den Studien zum Verhältnis biblischer Episoden zu Illustrationen aus dem alten Ägypten² nach wie vor einen festen Platz haben. Der besonderen Rezeptionsgeschichte der Szene ist erst vor kurzem O. KEEL nachgegangen³, um zugleich den jeweiligen Anteil der ägyptologischen und der bibeltheologischen Übernahme ins Licht zu setzen und zu reflektieren. KEEL hat zu Recht herausgestellt, daß die frühe Ägyptologie teilweise auf alttestamentliche Befunde Bezug nahm und auch Alttestamentler gern auf die Informationen der Ägyptologen eingegangen sind. Da sich im Rahmen eigener Untersuchungen zum Verhältnis Israel-Ägypten immer wieder auch Probleme und Rückfragen zur Forschungsgeschichte eingestellt haben, möchte ich an dieser Stelle einige vorläufige Beobachtungen beisteuern, die zur weiteren Erhellung und Profilierung der Rezeptionsgeschichte verhelfen mögen.

Die früheste Stellungnahme, verbunden mit dem Namen des Hieroglyphenentzifferers J.F. CHAMPOLLION (genannt CHAMPOLLION LE JEUNE), findet sich in einem Brief aus Beni Hassan vom 5.11. 1828 an den älteren Bruder J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC⁴. Nach dem erstmaligen Erscheinen des Briefes im *Bulletin Féruissac* und in *Le Moniteur Universel*⁵ hat der Adressat dann die Briefe der Jahre 1828/29 im Jahre 1833 publiziert⁶, während die Tochter des Absenders und Nichte des Adressaten, Z. CHÉRONNET -CHAMPOLLION im Jahre 1868 eine weitere Edition herausgebracht hat⁷. Der Wortlaut des einschlägigen Briefes ist gleichwohl bereits in einem Werk des älteren Bruders von 1839 nochmals publiziert worden⁸.

¹ Vgl. zuletzt A. G. SHEDID, Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten, Zaberns Bildbände zur Archäologie 16, Mainz 1994, 53-65 mit Abb. 91.101-103.

² Vgl. u.a. die Umschlaggestaltung von J. SCHARBERT, Ich bin Josef, euer Bruder, St. Ottilien 1988.

³ O. KEEL, Die Rezeption ägyptischer Bilder als Dokumente der biblischen Ereignisgeschichte (Historie) im 19. Jahrhundert, in: E. STAEHELIN - B. JAEGER (Hg.), Ägypten-Bilder. Akten des „Symposions zur Ägypten-Rezeption“, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993, OBO 150, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1997, 51-79, besonders 52-64.

⁴ Dazu KEEL, Rezeption, 55.

⁵ Nähere Angaben zur Bibliographie des jüngeren CHAMPOLLION jetzt in J. KETTEL, Jean-Francois Champollion le Jeune. Répertoire de bibliographie analytique 1806-1989, Memoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Nouvelle Série X, Paris 1990, hier 49 mit Nr. 0184(4-7).

⁶ Titel: Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829, Paris 1833 (vgl. KETTEL, Champollion, 69, Nr. 0290). Eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: Briefe aus Aegypten und Nubien, geschrieben in den Jahren 1828 und 1829. Aus dem Französischen übersetzt von E. Freiherr VON GUTSCHMID, Quedlinburg 1835 (vgl. KETTEL, Champollion, 69f, Nr. 0290d).

⁷ Die nötigen Angaben liefert Z. CHÉRONNET-CHAMPOLLION im Vorwort zu: Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829 par Champollion Le Jeune, Nouvelle édition, Paris 1868, 10f. Vgl. dazu auch KETTEL, Champollion, 113f, Nr. 474, wo die Herausgeberin allerdings als „niece“ des jüngeren CHAMPOLLION bezeichnet wird.

⁸ J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC, Égypte ancienne, L'univers pittoresque. Histoire et description de tous les peuples, Paris 1839 (vgl. KETTEL, Champollion, 83, Nr. 0349). Eine Neuauflage dieses Werkes ist in Paris 1847 erschienen.

Im gleichen Jahr ist in deutscher Sprache ein Werk mit dem Titel „Gemälde von Aegypten“ und der Autorenangabe „nach Champollion-Figeac“ erschienen, wobei die Wiedergabe der französischen Fassung des eben genannten Werkes folgt⁹.

J.G. WILKINSON kann demnach die erste Briefedition von 1833 gekannt und benutzt haben, wenn er in seinem Werk „Topography of Thebes“ (1835) kritisch feststellt, daß CHAMPOLLION die Figuren der Szene als „Greeks“ betrachtet habe¹⁰. Seine von KEEL zitierten Äußerungen finden im gleichen Werk später noch eine weitere Verdeutlichung¹¹:

„A singular procession of strangers occurs on the north wall; and from the hieroglyphics above them it appears that they are captives; but of what nation? Not Jews; if, as I suppose, the arrival of Joseph happened about the time of the first Osirtesen, in whose reign these tombs were excavated; nor could they have been Greeks. For my part I am rather inclined to consider them from some Asiatic country“.

Die von KEEL mit Recht als nicht zutreffend kritisierte Charakteristik der Fremden als Gefangene findet sich nach KEEL nicht nur bei WILKINSON, sondern bereits im monumentalen Tafelwerk I. ROSELLINI von 1832, wo von „stranieri fatti prigionieri e condotti da uno scriba“ die Rede ist¹². Die textlichen Erläuterungen zu den Gräbern von Beni Hassan und zur einschlägigen Szenerie sind hier ausführlicher (und etwas vorsichtiger) gehalten¹³:

„Nevothph sta in piedi; e vengono a lui tre Egiziani, il primo dei quali distinto col titolo di regio scriba, gli presenta uno scritto foglio, ove si legge la data dell'anno vi del regno del Faraone Osortasen II, secondo re della dinastia xvii dei Tebani...; e il numero di trentasette stranieri, i quali come prigionieri gli si traggono innanzi...“

Im weiteren Kontext der Beni-Hassan-Gräber und deren (unzutreffenden) Ansetzung in die Hyksos-Periode geht ROSELLINI auch auf biblische Zusammenhänge ein, ohne die angehende Szene jedoch ausdrücklich als einschlägige Illustration zu definieren¹⁴:

„Con questa necessaria spiegazione consentono tutte le circostanze della storia di Giuseppe, e della venuta dei fratelli, e dello stabilimento in Egitto di Giacob colla sua famiglia; chiaro vedendosi nella Genesi, ove queste cose raccontansi, che il re Pastore Apophis, o altro che si fosse di quelle dinastie, aveva regno e residenza nel Basso-Egitto, e che ivi per conseguenza esercitava Giuseppe il suo ministero“.

Ein deutliches Interesse an der „Bibel als Referenzsystem für Ägypten“ findet sich also sowohl bei WILKINSON wie auch bei ROSELLINI, selbst CHAMPOLLION¹⁵ macht hier

⁹ Dieses in Frankfurt am Main 1839, u.a. mit der Wiedergabe des Briefes (282f.) erschienene Werk fehlt in KETTEL, Champollion.

¹⁰ I.G. WILKINSON, *Topography of Thebes and General View of Egypt...*, London 1835, 26, 2. Anm. KEEL, *Rezeption*, 55 meint, der Brief müsse WILKINSON „aus der vorläufigen Veröffentlichung“ in *Le Moniteur* „bekannt gewesen sein, es sei denn Champollions Ansicht sei ihm mündlich zugetragen worden“. Zu WILKINSONs Meinung vgl. KEEL, *Rezeption*, 54f.

¹¹ WILKINSON, *Topography*, 377. In der letzten Anmerkung der Seite heißt es dann „Mons. Champollion considered them Greeks, and placed Osirtesen (of the sixteenth) in the twenty-third dynasty; but he has since changed his opinion, and acknowledged the early era of this monarch“. Woher WILKINSON vom Sinneswandel CHAMPOLLIONS weiß, sagt er allerdings nicht. Vielleicht geht die Positionsänderung auf den Einfluß ROSELLINI (s.u.) zurück.

¹² Vgl. KEEL, *Rezeption*, 53f zu I. ROSELLINI, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia I*, Pisa 1832, Tv. 26-28. Die Textbände sind allerdings nicht erst „zwischen 1838 und 1840“ (so KEEL, *Rezeption*, 53, Anm. 11), sondern schon ab 1833 in Pisa erschienen.

¹³ I. ROSELLINI, *I Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Parte Seconda, Monumenti Civili I*, Pisa 1834, 57.

¹⁴ ROSELLINI, *Monumenti Civili*, 75. Zur kritischen Antwort auf CHAMPOLLIONS früher Spätansetzung der Anlagen von Beni Hassan vgl. bereits ROSELLINI, *Monumenti Civili*, 60f, Anm. 2.

¹⁵ Die „Griechen-These“ CHAMPOLLIONS muß darum nicht notwendig auf bewußter Ignorierung der Bibel beruhen, wie sie KEEL, *Rezeption*, 56 bereits für die „Description d' l'Égypte“ annimmt. Immerhin hat die

keine grundsätzliche Ausnahme, wie seine anfänglichen Bemühungen um die Identifikation des „Königreichs von Juda“ in der Schoschenq-Liste zeigen¹⁶.

KEEL hat mit Recht herausgestellt, daß die frühe Ägyptologie dem Bild irrtümlicherweise weniger Kredit als dem Text bzw. den Beischriften eingeräumt hat. Diese Verengung der Perspektive zählt nach ihm freilich auch zu den Gründen, „warum das Bild von den Alttestamentlern anfänglich kaum berücksichtigt worden“ sei¹⁷. So möchte er eine der ersten Rezeptionen des Bildes unter Alttestamentlern bei W. OSBURN finden¹⁸, der sich der Szene angenommen habe, ohne freilich die dargestellte Gruppe mit Abrahams Wanderung (Gen 12) oder dem Zug Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten (Gen 46) in Verbindung zu bringen. In der Tat hat OSBURN keine Anstalten zu einer Identifikation der Szene als Illustration zu biblischen Vorgängen gemacht, wohl weil er sich anscheinend bereits in einer früheren Publikation von 1841 grundsätzlich auf bestimmte Zuordnungen festgelegt hatte¹⁹. So heißt es dort im Anschluß an Beobachtungen zu einer „short genealogy, which occurs in the very beautiful tomb of Nevothph, at Beni Hassan“ und zur 16./17. Dynastie²⁰:

„Egypt was governed by the kings of the sixteenth dynasty, when Abraham sojourned there. It was also in the reign of the last monarch of this family that the first invasion of the shepherds took place. Some records of this remote but important epoch are still in existence“.

Von erheblicherer Bedeutung scheint mir aber ein deutscher Bibeltheologe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu sein, der mit seinen einschlägigen Urteilen und Einsichten den Beobachtungen OSBURNS vorausgeht. Es handelt sich um den Berliner Theologieprofessor E.W. HENGSTENBERG, dessen immerhin schon im Jahre 1841 erschienenes Werk über die „Bücher Mose's und Ägypten“ zu den Pionierarbeiten der Erforschung des Verhältnisses biblischer Traditionen zum alten Ägypten gezählt werden darf²¹. Die bis dahin publizierten Informationen der frühen Ägyptologie sind dem Autor bekannt, vor allem die Standardwerke von ROSELLINI und WILKINSON. In einem höherem Maße als seine ägyptologischen Zeitgenossen beschäftigt ihn offenbar die Vergleichbarkeit der biblischen Nachrichten, eine kritische Position, die ihn auch aufmerksamer als jene die ägyptischen Illustrationen betrachten und gewichten läßt. Im Rahmen der Suche nach Parallelen zu den Hinweisen auf Ägypten in Gen 37-50 kommt er bei der Behandlung von Gen 46 auf Beni-Hassan zu sprechen²²:

„Eine merkwürdige Parallele zu der Beschreibung der Ankunft von Jakobs Familie in Ägypten in C. 46. bildet eine Scene in einem Grabe zu Beni Hassan, Fremde, die in Ägypten ankommen, abgebildet bei Wilkinson, Th. 2. S. 296. Sie führen ihr Gut auf Eseln mit sich. Die Zahl 37 ist über ihnen in Hieroglyphen geschrieben. Die erste Person auf dem Gemähle ist ein Ägyptischer Schreiber, welcher einen Bericht über ihre Ankunft an eine sitzende Person überreicht, den Eigner des Grabes und einen der ersten Beamten des regierenden Pharaos...Der Folgende, ebenfalls ein Ägypter, führt sie vor ihn, und zwei von den Fremden schreiten voran, bringend Geschenke, die wilde Ziege und die Gazelle, wahrscheinlich als Erzeugnisse ihrer

Architektur in Beni-Hassan genügend Anlaß zu einem Vergleich geboten.

¹⁶ Vgl. dazu KEEL, Rezeption, 74f und unseren nächsten Beitrag in diesem Heft.

¹⁷ KEEL, Rezeption, 57.

¹⁸ Vgl. W. OSBURN, Ancient Egypt, her Testimony to the Truth of the Bible, London 1846.

¹⁹ Diese Publikation ist ohne Angabe des Verfassers unter dem Titel 'The Antiquities of Egypt; with a Particular Notice of those that illustrate the Sacred Scriptures, With numerous Engravings' von der „Religious Tract Society“ in London 1941 herausgebracht worden (vgl. auch den Hinweis bei KEEL, Rezeption, 66f). Das mir vorliegende Exemplar trägt handschriftlich die Autorenangabe W. OSBURN. KETTEL, Champollion, 99 zitiert unter Nr. 0408 mit Nennung des gleichen Verfassers eine spätere Auflage dieses Buches von 1847.

²⁰ OSBURN (?), Antiquities, 191.

²¹ E.W. HENGSTENBERG, Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage. Manetho und die Hyksos, Berlin 1941. Das Buch fehlt bei KETTEL, Champollion. Eine englische Übersetzung des Buches ist 1845 in Edinburgh unter dem Titel: Egypt and the Books of Moses erschienen.

²² HENGSTENBERG, Bücher Mose's, 37.

Heimath. Es folgen vier Männer mit Keule und Bogen, welche einen Esel leiten, auf ihm zwei Kinder in Körben, begleitet von einem Knaben und vier Weibern. Zuletzt ein anderer beladener Esel und zwei Männer, deren einer Bogen und Keule trägt, der andere eine Leier, welche er mit dem Plectrum schlägt“.

HENGSTENBERG's Darstellung orientiert sich hier weitgehend an WILKINSON's Deskription²³. Dennoch weiß er bereits auch um das Problem einer plausiblen Charakteristik der Gruppe, deren Bezeichnung als „Gefangene“ ihm nicht zutreffend erscheint, wie dies WILKINSON zunächst angenommen, später aber revidiert hat. Dabei kommt auch die Frage der Beziehung zur Josefsgeschichte zur Sprache²⁴:

„Mehrere hatten geglaubt, daß diese Darstellung sich geradezu auf die Einwanderung Jakobs mit seiner Familie beziehe. Dagegen bemerkte Wilkinson in der Schrift *Egypt and Thebes* p.26., der Ausdruck „Gefangene,“ welcher in der Inschrift vorkomme, mache es wahrscheinlich, daß sie aus der Zahl der so häufig vorkommenden Gefangenen seyen, die von den Ägyptern während ihrer Kriege in Asien gemacht wurden. In dem späteren Hauptwerke aber hält er diesen Grund nicht mehr für entscheidend. 'Die verächtlichen Ausdrücke - sagt er - welche den Ägyptern geläufig waren, wenn sie von Fremden sprechen, mögen den Gebrauch dieses Wortes rechtfertigen.' Wirklich spricht gegen Gefangene sehr entschieden, daß die Einwandernden bewaffnet sind“.

Neben dieser Kritik an der Gefangenen-Hypothese des älteren WILKINSON meldet HENGSTENBERG auch einen besonderen Widerspruch gegen die gleichgerichtete Position ROSELLINI's an, um zugleich der besonderen Relevanz der Bildarstellung Rechnung zu tragen²⁵:

„Rosellini, der sich über dieselbe Darstellung in einem besonderen Abschnitte III,1. S. 38ff: 'Über ein Gemälde der Gräber von Beni Hassan, darstellend einige fremde Sklaven, welche vom Könige Osortasen II. zum Geschenke an einen Heerführer gesandt werden', verbreitet, hält es für unzweifelhaft, daß die Dargestellten Gefangene sind, sich auf die Überschrift berufend, in der sie als solche bezeichnet werden. Allein auch wenn man die Deutung der Überschrift als richtig und sicher gelten lassen will, so kann sie nicht zu dieser Annahme berechtigen, da die Benennung Gefangene, wie Wilkinson annimmt, füglich aus dem pomphaften Style der Ägypter und ihrem verachtenden Hochmuth erklärt werden kann, nach dem sie von Fremden nicht reden konnten, ohne zugleich von Sieg und Gefangenschaft. Jedenfalls sind die Abbildungen mehr in Betracht zu ziehen als die Inschriften, und in diesen entscheidet gegen Gefangene, außer der schon geltend gemachten Bewaffnung, noch der Umstand, daß die Dargestellten Geschenke bringen und auf musicalischen Instrumenten spielen, dergleichen bei Gefangenen auf den Äg. Denkmählern nicht vorkommt und nicht vorkommen kann“.

Was nun die Verbindung mit den Ahnen Israels betrifft, entscheidet sich HENGSTENBERG für eine vorsichtige Beurteilung²⁶:

²³ Schon HENGSTENBERG, *Bücher Mose's*, 37 weist eigens wie nunmehr auch KEEL, *Rezeption*, 57 auf die Bemerkung WILKINSON's zu den Bärten der Gruppe hin, die er in Übersetzung wiedergibt: „Alle Männer haben Bärte, gegen die Ägyptische Sitte, aber sehr allgemein im Orient zu dieser Zeit und dargestellt als Eigenthümlichkeit fremder uncivilisirter Nationen in ihren Sculpturen“. WILKINSON ist sich hier nicht bewußt, daß die Illustration afrikanischer Fremdvölker meist ohne Bartdarstellung auskommt, so daß es sich um ein dominantes Kennzeichen der Darstellung von Asiaten handelt.

²⁴ HENGSTENBERG, *Bücher Mose's*, 37f. Eines der deutlichsten Argumente gegen die Historisierung des Gefangenen-Determinativs ist die stereotype Darstellung der Fremdvölker und Fremddorte in der Pose von Gefangenen in den bekannten Listen, die auch Namen von Ländern und Bevölkerungen aufgenommen haben, mit denen Ägypten in keiner militärischen Auseinandersetzung gestanden hat.

²⁵ HENGSTENBERG, *Bücher Mose's*, 38, Anmerkung zum vorangehenden Zitat. Zur Kritik an ROSELLINI's Gefangenen-These vgl. auch die Position des Alttestamentlers H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel bis Christus I*, Göttingen 1843, 446, Anm. 1: „Es ist nicht abzusehen wie Rosellini diese geschichtlich undenkbar Deutung billigen konnte“.

²⁶ HENGSTENBERG, *Bücher Mose's*, 38.

„Ob die Darstellung sich speziell auf die Israeliten bezieht, wird natürlich immer problematisch bleiben, aber höchst merkwürdig ist sie jedenfalls insofern, als sie den Beweis liefert, daß Einwanderungen mit Weib und Kind und förmliche Aufnahme in den Ägyptischen Staatsverband schon in den ältesten Zeiten, oder wohl richtiger: in ihnen noch, vorkamen“.

Die deutsche zeitgenössische Ägyptologie zeigt sich gegenüber einem Vergleich mit den biblischen Nachrichten deutlich reserviert. So bekundet R. LEPSIUS in seinen Briefen der Jahre 1842-1845 zur Frage der Identität der dargestellten Gruppe²⁷:

„Champollion hielt sie für Griechen, als er in Beniassan war; er wußte damals nicht, wie alt die Monumente waren, die er vor sich hatte; Wilkinson hält sie für Gefangene; dem widerspricht ihr Erscheinen mit Waffen und Leier, mit Weibern, Kindern, Eseln und Gepäck; ich halte sie für eine einwandernde Hyksosfamilie, die um Aufnahme in dem gesegneten Lande bittet, und deren Nachkommen den stammverwandten semitischen Eroberern vielleicht die Thore Aegyptens geöffnet haben“.

Auch H. BRUGSCH bleibt trotz seines Dissenses mit LEPSIUS mit seinem Urteil in der Identifikationsfrage zurückhaltend²⁸:

„Ich halte sie weder mit Champollion für Griechen, noch mit Lepsius für die ersten Spuren einwandernder Hyksos, sondern lediglich für die Gesandtschaft eines unterworfenen semitischen Stammes, welche den Pharaonen einen Tribut an Mestem, d. i. ein Mineral zur Augenschminke überbringt“

Die weitere Rezeptionsgeschichte auf bibeltheologischer Seite zeigt zunehmend immer weniger Hemmungen, besonders die biblischen Nachrichten von Jakob und seinen Söhnen mit der Asiaten-Szene von Beni Hassan zu verbinden. Noch findet sich etwa in einem mit biblisch-christlichen Reflexionen ausgestatteten Reisebericht von J. F. JONES²⁹, dem Publikationen von ROSELLINI, WILKINSON, HENGSTENBERG und OSBURN bekannt sind, lediglich eine allgemeine Bezugnahme auf Beni-Hassan, welchen Ort der Autor wohl nicht selbst besichtigt hat. Dabei nennt er unter Hinweis auf OSBORNE (sic)³⁰ ein Grab in Beni-Hassan mit der Darstellung kanaänischer Sklaven, wonach „there is nothing improbable in the fact of Joseph being transported to Egypt“³¹. Eine eindeutige Illustration der Ankunft Jakobs und seiner Familie in Ägypten findet dagegen G. TREVOR „in the tomb of Nahar“ von Beni Hassan, „a large painting, representing a procession of foreigners“, die „may even be an actual picture of the arrival of Jacob and his family in Egypt“³². Näherhin führt er dazu aus, daß es sich nicht um Gefangene handeln könne³³:

„The occupant of the tomb, a noble of the military caste, is represented standing to receive a procession preceded by a scribe, who bears a scroll inscribed with the sixth year of Sesortasen II. The inscription is

²⁷ R. LEPSIUS, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai geschrieben in den Jahren 1842-1845 wähen der auf Befehl Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV von Preußen ausgeführten wissenschaftlichen Expedition, Berlin 1852, 99.

²⁸ H. BRUGSCH, Reiseberichte aus Aegypten. Geschrieben während einer auf Befehl Seiner Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV von Preussen in den Jahren 1853 und 1854 unternommenen wissenschaftlichen Reise nach dem Nilthale, Leipzig 1855, 98. Vgl. noch Ders., Steininschrift und Bibelwort, 2. Auflage, Berlin 1891, 124f.

²⁹ J.F. JONES, Egypt in its Biblical Relations and Moral Aspect, London 1860.

³⁰ Unter der Namensschreibung „OSBORNE“ verweist er in einer ersten Anmerkung der Seite 81 auf einen mir nicht bekannten weiteren Titel *Israel in Egypt* mit der Seitenangabe 21. Daß mit „OSBORNE“ wohl W. OSBURN gemeint ist, kann aus einer weiteren Zitation innerhalb des Buches hervorgehen, wo ebenfalls anmerknungsweise auf „Osborne's *Antiquities*, p. 107“ verwiesen wird.

³¹ JONES, Egypt, 81.

³² G. TREVOR, *Ancient Egypt: Its Antiquities, Religion, and History to the Close of the Old Testament Period*, London 1863, 58.

³³ TREVOR, *Ancient Egypt*, 254.

supposed to describe the persons presented as thirty seven 'vanquished strangers', but the interpretation is not certain, and the strangers are evidently not prisoners, being armed and unbound".

Stattdessen verträgt sich nach ihm die Szenerie bestens mit den biblischen Erzählzügen, deren detaillierte Korrespondenz mit der Darstellung geradezu apologetisch entfaltet wird³⁴:

„The name of this strange people, though apparently given in the inscription, has not yet been satisfactorily made out. Their lighter colour and aquiline nose show them to be neither Egyptians, Africans, nor primitive Canaanites. The ibex denotes a *pastoral* tribe, Arabian or Palestinian, while the children in panniers clearly indicate the removal of a family. These striking coincidences make it extremely probable that the painting actually represents the Israelite immigration. It is true that the 'wagons' which Joseph sent for the *little ones* are wanting in the picture; but as it represents only a part of the procession, this objection is not decisive. In other respects the resemblance is striking; 'the coat of many colours', 'the bow', 'the staff', - the latter, the more needful from his 'halting upon his thigh,' may well indicate Jacob himself, while the animals in front seem intended to proclaim the occupation of the visitors rather than as presents, since an Egyptian ruler would account them unclean. The subject was not unlikely to find a place in the delineations of the day; we read that 'the fame thereof was heard in Pharaoh's house, saying, Joseph's brethren are come: and it pleased Pharaoh well, and his servants'³⁵.

KEEL hat mit Recht gezeigt, daß solche Ineinsetzung nicht geeignet ist, der Szene von Beni-Hassan überzeugend zu entsprechen³⁵. Stattdessen ergänzen sich nach ihm Bild und Text auf eindrückliche Weise: „Das Bild betont den gesellschaftlichen Status der Gruppe und ihr respektables Verhältnis zu den Ägyptern, gibt also v.a. sozial- und kulturgeschichtliche Informationen. Die Beischrift bietet Zahlen, Daten, Namen, d.h. die ereignisspezifischen historischen Details³⁶.

In der weiteren Rezeptionsgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt ein Auseinanderklaffen der Schere zwischen den spezifischen Interessen der Ägyptologen und der Bibeltheologen. Einer der letzten Exponenten eines konstruktiven Miteinanders scheint G. EBERS gewesen zu sein, auf dessen Eintrag im Riehmschen Bibelwörterbuch von 1884³⁷ KEEL aufmerksam gemacht hat³⁸. Hier sieht EBERS in den Szene von Beni Hassan eine zur Abrahamswanderung zeitgenössische Illustration, die die geschenkbringende Gruppe nach Ägypten kommen sieht, „wie Abraham mit der Sarai“, so daß es „nicht unmöglich“ sei, daß diese erste Nachricht über einen Ägyptenkontakt „auf dieselbe Wanderungsschicht bezieht, welche den Abscha in das Pharaonenland führte; vielleicht auch wird er in die Hyksoszeit zu verlegen sein³⁹. Seine einschlägigen Beobachtungen liefert EBERS allerdings bereits in seiner älteren und neben der Untersuchung HENGSTENBERGS wegweisenden Arbeit über „Aegypten und die Bücher Mose's“ aus dem Jahre 1868⁴⁰:

³⁴ TREVOR, *Ancient Egypt*, 255.

³⁵ KEEL, *Rezeption*, 61-64.

³⁶ KEEL, *Rezeption*, 63.

³⁷ G. EBERS, *Egypten*, in: E.C.A. RIEHM (Hg.), *Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser I*, Bielefeld und Leipzig 1884, 309-335. Farbwiedergabe der BeniHassan-Szene („nach Lepsius“) zwischen den Seiten 310 und 311. Die Artikelbeiträge von EBERS zu diesem Wörterbuch fehlen übrigens in den EBERS-Bibliographien von G. STEINDORFF (Hg.), *Aegyptische Studien und Verwandtes von Georg Ebers*, zu seinem Andenken gesammelt, Stuttgart und Leipzig 1900, 511-517, und H. FISCHER, *Der Ägyptologie Georg Ebers. Eine Fallstudie zum Problem Wissenschaft und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert*, ÄAT 25, Wiesbaden 1994, 412-415.

³⁸ KEEL, *Rezeption*, 60, der nach der 2. Auflage (1893/94) zitiert.

³⁹ EBERS, *Egypten*, 330.

⁴⁰ G. EBERS, *Egypten und die Bücher Mose's*. Sachlicher Kommentar zu den aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus, Erster Band, Leipzig 1886, 197. Auch F. LAUTH, *Aus Aegyptens Vorzeit. Eine übersichtliche Darstellung der ägyptischen Geschichte und Cultur von den ersten Anfängen bis auf Augustus*, Berlin 1881, 21 erkennt „Asiaten als friedliche Einwanderer“ auf einem „Gemälde“, das „ein passendes Seitenstück zu Abraham und Sarah bildet“.

„Man vermag nicht das besprochene Bild zu betrachten, ohne bei seinem Anblick an den Zug des Patriarchen zu denken, den die Sarai begleitet, wie den Abscha seine geputzten Frauen, welche mit einem Knaben und einem Esel, die zwei Kinder und ein Weberschiff trägt, den Zug beschliessen. Schon der Name des hier dargestellten Familienhauptes verbietet hier an Abraham selbst zu denken; sind die Reisen des Erzvaters aber gleich zu setzen mit den grossen Wanderungen seines Stammes, so können wir, wie wir weiter unten sehen werden, den Zug in keine passendere als die besprochene verlegen“.

Auch EBERS' Plädoyer eines Vergleichs ohne Identifikation der dargestellten Vorgänge kann nicht ohne weiteres einem kritischen Befund standhalten, wie KEEL überzeugend dargetan hat⁴¹. Trotzdem hat der Rekurs auf die Anschaulichkeit seine nachhaltige Wirkung in der bibelexegetischen Deutungsgeschichte gehabt, welche biblische Kontaktnahme mit Ägypten der „Patriarchenzeit“ auch immer zur Debatte stand.

Die Hintergründe der dargestellten Begegnung zwischen dem Asiatenhäuptling *Jbš3*⁴² und dem Grabbesitzer Chnumhotep II. sind nach wie vor nicht eindeutig geklärt. Eine attraktive Idee bedeutet die Annahme ökonomischer Interessen auf ägyptischer Seite, die mit der Tätigkeit von Facharbeitern im Bereich des Bergbauwesens und der Gewinnung von Mineralien im Sinai in Verbindung stehen könnten⁴³. So gesehen ließe sich an eine Praxis denken, die für die wirtschaftliche Exploration des Sinai durch das Ägypten des Neuen Reichs vermutet werden darf, daß einheimische Schasu-Beduinen aus dem edomitischen Bergland als Facharbeiter bei der Kupfergewinnung in Timna oder Punon eingestellt worden sind⁴⁴. Daß die Beni Hassan-Asiaten demnach ältere, während des ägyptischen Mittleren Reichs agierende Vorläufer aus der gleichen Region wie die Schasu-Beduinen stammen könnten, kann einen Anhalt an der geographischen Bezeichnung *šw.t* haben, die auf dem Dokument in der Hand des Schreibers genannt wird. Diese Bezeichnung ist längst versuchsweise mit der keilschriftlichen Nomadenbenennung *Sutū* und auch mit dem in Num 24,17 erwähnten Bevölkerungsnamen *bnē šēt* verknüpft worden, die sich auf das moabitische Hochland bezieht. Der Semit mit dem Namen *Jbš3* und dem Titel *hq3 ḥ3st* könnte daher als exemplarischer Vertreter jener Berglandnomaden gegolten haben, mit denen man in Ägypten in „Geschäftsverbindung“ stand. Seine Erinnerung wird deswegen nicht etwa auf die Erwähnung auf der Grabwand reduziert werden müssen, die somit lediglich ein Signal für seine damalige Bekanntheit darstellt.

Alles in allem können wir KEELs Einschätzung der biblischen Kenntnisse bei manchen frühen Ägyptologen gern zustimmen und auch die Akzeptanz würdigen, die die Einsichten der Ägyptologie bei den Alttestamentlern gefunden haben⁴⁵. Dennoch ist es bemerkenswert, daß es auf bibelwissenschaftlicher Seite bereits früh zu einer interessanten Auseinandersetzung mit der Fachägyptologie gekommen ist, wie sie vor allem in den Positionen von HENGSTENBERG ihren Niederschlag gefunden hat.

⁴¹ KEEL, Rezeption, 60f.

⁴² Vgl. hierzu u. a. M. GÖRG, Zum Personennamen 'BŠ, BN 73, 1994, 9-12. Der Name ist in der Zitation des Beitrags bei KEEL, Rezeption, 63, Anm. 38 versehentlich falsch transkribiert worden.

⁴³ Vgl. dazu auch H. GOEDICKE, Abi-Sha(i)'s Representation in Beni Hasan, JARCE 21, 1984, 203-210.

⁴⁴ Vgl. dazu u. a. M. GÖRG, Punon - ein weiterer Distrikt der Ššw-Beduinen?, BN 19, 1982, 15-21 (= ÄAT 2, 1989, 188-194).

⁴⁵ Vgl. KEEL, Rezeption, 79.

Ein Namenseintrag der Scheschonq-Liste von Karnak

Manfred Görg - München

In der Rezeptionsgeschichte der berühmten Ortsnamenliste Scheschonq I. am Bubastidentor im Tempel von Karnak kommt der Behandlung einer Gefangenendarstellung mit Namensoval besonderes Interesse zu, die die einstmals hochgezüchteten Erwartungen an eine Bestätigung biblischer Mitteilungen durch greifbare Informationen aus der Ägyptologie aufs Beste zu erfüllen schien.¹ Es handelt sich um den Namenseintrag Nr. 29 (nach der Zählung von R. LEPSIUS)² in der Liste XXXIV (nach J. SIMONS)³ mit einem Erscheinungsbild, das schon bald nach seiner Entdeckung aus dem Verband der stereotyp und konventionell angelegten Darstellungen isoliert und zu einem zeitgenössischen Belegstück einzigartiger Natur hochstilisiert wurde. J.-F. CHAMPOLLION (LE JEUNE) hat die Darstellung erstmalig in seinem 7. Brief aus Theben vom 24. Nov. 1829 kommentiert, der zunächst im *Bulletin Férussac* und in *Le Moniteur Universel* veröffentlicht⁴ und dann in der Erstsammlung der Briefe von 1828 und 1829 im Jahre 1833 in Paris publiziert wurde. CHAMPOLLION hat auch eine Nachzeichnung gegeben, die vielfach reproduziert worden ist.⁵ Nach seiner Ansicht gibt der Namenseintrag den Herrschaftsbereich des jüdischen Königs Rehabeam an, der als „Joudahamalek, le royaume des Juifs ou de Juda“ zu lesen und zu deuten sei.⁶ Während CHAMPOLLION später offenbar von einer einschlägigen Gewichtung Abstand nimmt, denkt CHAMPOLLIONS älterer Bruder sogar an eine Abbildung des Königs selbst, was der Rezeptionsgeschichte einen zusätzlichen und völlig ungerechtfertigten Nebetrieb beschert hat.⁷ Bereits in einer Bemerkung zur Mitteilung des jüngeren Bruders will der Herausgeber der Briefe feststellen⁸:

„Le royaume de Juda y est personnifié, et sans doute avec cette fidélité de physionomie qu'on remarque dans tous les anciens ouvrages d'art des Égyptiens à l'égard des peuples étrangers qu'ils ont représentés sur leurs monuments: on trouve donc sur notre planche la physionomie du peuple juif au X^e siècle avant l'ère chrétienne, selon les Égyptiens. Roboam meme en a peut etre fourni le type“.

¹ Zur Rezeption der Liste mit dem besonderen Namenseintrag vgl. jetzt die Ausführungen von O. KEEL, Die Rezeption ägyptischer Bilder als Dokumente der biblischen Ereignisgeschichte (Historie) im 19. Jahrhundert, in: E. STAHELIN - B. JAEGER (Hg.), Ägypten-Bilder. Akten des „Symposiums zur Ägypten-Rezeption“, Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993, 51-79, besonders 72-79.

² Vgl. R. LEPSIUS, Denkmäler, Bl. 252.

³ Vgl. J. SIMONS, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia, Leiden 1937, 90.178.

⁴ Zu den bibliographischen Angaben vgl. nunmehr im Detail J. KETTEL, Jean-Francois Champollion Le Jeune. Répertoire de bibliographie analytique 1806-1989, Memoires de l'Academie des inscriptions et belles-lettres, Nouvelle Série X, Paris 1990, 49.69.

⁵ Vgl. KEEL, Rezeption, 75, Fig. 8.1 und 8.2.

⁶ Vgl. J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC (Hg.), Champollion le Jeune, Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829, Paris 1833, 99, hier zitiert nach Z. CHÉRONNET-CHAMPOLLION (Hg.), Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829 par Champollion le Jeune, Nouvelle édition, Paris 1868, 81.

⁷ Vgl. dazu im einzelnen KEEL, Rezeption, 76-78.

⁸ CHAMPOLLION-FIGEAC, 1833, 99, hier zitiert nach H. BRUGSCH, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler gesammelt während der auf Befehl Seiner Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preussen unternommenen wissenschaftlichen Reise in Ägypten, Zweiter Band: das Ausland, Leipzig 1858, 57.

Die physiognomische Deutung auf Rehabeam geht anscheinend, wie KEEL gezeigt hat, auf CHAMPOLLIONS Begleiter I. ROSELLINI zurück⁹, der in dem 1832 erschienenen Tafelband seiner „Monumenti storici“ eine einschlägige Legende bietet und in seinen Erklärungen dazu erläutert¹⁰. Unmittelbar im Anschluß an die Veröffentlichung der Darstellung von 1833 setzt eine intensive Rezeption ein, die in einer Reihe von Artikeln ihren Niederschlag findet¹¹. Dabei wird dem biblischen Synchronismus besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die vermeintlich porträtthafte Darstellung des Rehabeam ins Licht gestellt.

Unsere Aufmerksamkeit soll indessen hier nicht der detaillierten Rezeption, sondern der Deutung des Namenseintrags gelten, der nun wirklich nicht eine Titulatur eines Herrschers wiedergibt¹², sondern als Toponym zu werten ist, wie alle anderen Namen der Liste auch, deren bisherige Identifikation freilich nicht sonderlich optimistisch beurteilt werden kann¹³. Ein Gegengewicht gegen die immer wieder ins Spiel gebrachte Verbindung des Namens mit Juda hat erst W.M. MÜLLER mit seiner These eingebracht, der Name sei *yad ha(m)*=*maelaek* zu lesen: „Hand (=Denkmal) des Königs“¹⁴. Dieser Auffassung hat man sich bis zur Stunde trotz einiger Versuche zur Reaktivierung der Juda-These angeschlossen¹⁵.

Allerdings sind auch hier noch Bedenken angezeigt, die sich in folgenden Anfragen zusammenfassen lassen:

1. Die graphische Gestalt des hieroglyphischen Eintrags zeigt neben dem Doppelschilfblatt unzweideutig die Wachtel, die nach den Konventionen der 'klassischen' Gruppenschreibung für den Vokal *u* steht¹⁶; trotz der in nachramessidischer Zeit eingetretenen 'Verwilderung' des Umschreibungssystems besteht kein zwingender Anlaß, diese Schreibeigentümlichkeit zu

⁹ Vgl. KEEL, Rezeption, 76.

¹⁰ I. ROSELLINI, I Monumenti dell'Egitto e della Nubia, Parte Prima, Monumenti Storici IV, Pisa 1841, 159. Ein erster Kommentar ROSELLINIs findet sich allerdings schon in dem 1833 (!) erschienenen Band II, 80f. Zu den ersten Rezeptionsphasen vgl. auch die Hinweise bei BRUGSCH, Denkmäler, 57f. P. LE PAGE RENOUF, PSBA 10, 1887, 83f.

¹¹ Vgl. A. COQUEREL, Seconde lettre sur le système hiéroglyphique de M. Champollion, considéré dans ses rapports avec l'écriture Sainte, in: Annales de philosophie chrétienne VII(38), 1833, 89-102. J. C. JAHN, Über von Champollion im Tempel zu Karnak gefundene Gemälde, in: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik oder Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen 13/1, 1835, 109-110. C.-H. PARAVEY, Nouvelles considérations sur le portrait du roi Roboam, retrouvé par Mr. Champollion en Egypte, in: Annales de philosophie chrétienne VIII/44, 1834, 113-127. Ders., Considérations au sujet du portrait du roi Roboam, retrouvé par Champollion en Égypte, Paris/Lyon 1864. Zu PARAVEY vgl. auch KEEL, Rezeption, 78, Anm. 100. Zu den bibliographischen Hinweisen vgl. KETTEL, Champollion.

¹² Die graphische und grammatikalische Unmöglichkeit der Deutung „König von Juda“, wie sie ROSELLINI auch noch philologisch zu untermauern suchte, vgl. seinen Kommentar in. Monumenti Storici, IV, 1841, 158, Anm. 2, muß hier nicht mehr demonstriert werden. Auch die Deutung „Königreich Juda“ ist philologisch nicht haltbar, vgl. dazu bereits BRUGSCH, Denkmäler, 62f, der freilich auch selbst keine brauchbare Lösung anbietet.

¹³ KEEL, Rezeption, 76 meint, daß von den Listenamen „ca. 120 so erhalten sind, daß sie gedeutet werden können“. Ein Blick etwa in den Kommentar zur Liste bei W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Ägyptologische Abhandlungen 5), 2. Auflage Wiesbaden 1971, 239-244 lehrt, daß die Deutungsgeschichte noch in den Anfängen steht. Vgl. auch M. GÖRG, Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten, Erträge der Forschung 290, Wiesbaden 1997, 90f. Ich benutze die Gelegenheit, hier ein dort leider stehengebliebenes Versehen zu korrigieren. Das in Tel Chinneret gefundene Hieroglyphenfragment gehört natürlich nicht in die Zeit des Scheschonq, sondern in die 18. Dynastie.

¹⁴ Vgl. W.M. MÜLLER, The supposed Name of Juda in the List of Shoshenq, PSBA 10, 1887, 81-86. Ders., Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 167, mit Anm. 2. Dazu u.a. SIMONS, Handbook, 96, KEEL, Rezeption, 78.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. SIMONS, Handbook, 96, KEEL, Rezeption, 79.

¹⁶ Vgl. u.a. auch HELCK, Beziehungen, 240.

entwerfen. Die korrekte Umschreibung des ersten Namenselements sollte danach *ywd* lauten. Dazu kommt die nach den 'Regeln' der älteren Gruppenschreibung des Neuen Reichs übliche (wenn auch nicht ausschließliche) Entsprechung des ägyptischen „d“ zu semitischem *f*. Beide Beobachtungen lassen einen Vergleich mit hebr. *yad* nicht bedenkenlos nachvollziehen.

2. Die meist unterstellte Konstruktusverbindung mit dem Gebrauch des Artikels vor dem nomen rectum läßt unberücksichtigt, daß die Schoschenq-Liste sonst immer wieder, wenn auch am Anfang, den ägyptischen Artikel *p3* setzt, was auch in diesem Falle möglich gewesen wäre, wenn es sich wirklich um ein entsprechend determiniertes Nomen handeln würde¹⁷. Dennoch muß man an der Wiedergabe des hebr. Artikels keinen zwingenden Anstoß nehmen.

3. Eine Namensbildung *yad hammaelaek* ist sonst in keinem biblischen oder außerbiblischen Namensinventar mit palästinischen Toponymen bezeugt. Es läge ja auch kein eigentlicher Name einer geographischen Besonderheit oder einer Siedlungstätte vor, so daß nicht recht einzusehen ist, was ein undefinierbares „Denkmal“ in einer Liste 'eroberter' Orte zu suchen hat¹⁸.

Es kann daher nicht unstatthaft sein, die Suche nach einer plausibleren Alternative wiederaufzunehmen, wobei es aus methodischen Gründen nicht vertretbar erscheint, irgendeine Listenkonzeption a priori zum Kriterium zu erheben. Welche kuriosen Konsequenzen etwa die These eines Feldzugskomplexes als Ausgangspunkt hat, mag man an dem Versuch K.A. KITCHENs erkennen, der für unseren Namen die Deutung „King's Monument“ unterstützen und den Ort als Station einer „flying column Northwest to the coast-lands“ auffassen möchte¹⁹.

Auf der Grundlage einer kritischen Rezeption der Graphie kann man m.E. auch die Lesung *ywdhmrk* befürworten und als ersten Namensbestandteil den jüdischen Ortsnamen *Y(W)TH* (TM *yuttah* bzw. *yūttah*) ins Spiel bringen. Der ON folgt in Jos 15,55 u.a. der Erwähnung von Hebron (54) und unmittelbar der Nennung von Sif, gilt nach 21,16 als Levitenstadt und wird mit *Yaṭta*, ca. 10 km südlich von Hebron identifiziert²⁰. Das auslautende *h* sollte freilich keine Entsprechung in der hieroglyphischen Fassung finden.

Das zweite Namenselement *mrk* kann weiterhin auf hebr. *mlk* zu bezogen werden, wobei an eine Fügung vergleichbar etwa dem ON *'LMLK* (Alammelech) in Jos 19,26 zu denken wäre²¹. Das *h* der hieroglyphischen Fassung dürfte jedoch nach wie vor als Artikel zu verstehen sein.

Die Diskussion um die Bedeutung der jüdischen Krugstempel mit den (bisher) vier Ortsnamen Hebron, Sif und Socho und *mmšt* (=?) hat immerhin die Vermutung nahelegen lassen, daß es sich um Krongutdomänen o.ä. der jüdischen Könige gehandelt hat²². Warum sollte nicht gerade die benachbarte südliche Grenzstadt Jutta eine in der frühen Königszeit gesicherte Königsdomäne gewesen sein? Es könnte sich damit beim Eintrag Nr. 29 der Schoschenq-Liste um den jüdischen Ort Jutta mit der näheren Kennzeichnung „des Königs“ handeln, die wohl aufgrund der strategisch und ökonomisch bedeutsamen Lage der möglichen Grenzfestung gerechtfertigt wäre.

¹⁷ Vgl. dazu auch SIMONS, Handbook, 96.

¹⁸ SIMONS, Handbook, 96, meint, im Falle der Annahme der These MÜLLERs müßte es sich um „a metaphorical name“ handeln.

¹⁹ K. A. KITCHEN, The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC), Westminster 1973, 437.

²⁰ Vgl. M. GÖRG, Jutta, NBL II, 420. Ges¹⁸ 462. J.L. PETERSON, Juttah, ABD III, 1135f.

²¹ Vgl. dazu u.a. W. BORÉE, Die alten Ortsnamen Palästinas, 2. Auflage Hildesheim 1968, 115. Ges¹⁸ 66.

²² Vgl. dazu noch immer P. WELTEN, Die Königsstempel, ADPV, Wiesbaden 1969, 133-174.

Job le nudiste ou la genèse de la sagesse

Philippe Guillaume - Genève

Nu je suis sorti du ventre de ma mère, nu j'y retournerai (Job 1,21)

Ainsi parla Job après avoir reçu les nouvelles de sa ruine et la mort de ses enfants. Il est actuellement de bon ton parmi certains exégètes de déprécier cette formule proverbiale prononcée par un Job abasourdi par les événements qui ne sait plus ce qu'il dit. Les pages qui suivent prétendent donner tort à ces exégètes en soulignant le rôle programmatique que joue la nudité dans le livre de Job et dans la théologie sapientiale.

SLOGAN PIEUX OU THÈSE DE L'ŒUVRE?

W. Vogels¹ ne voit en Jb 1,21 qu'une formule pieuse prononcée sous le choc. Selon lui, cette première réaction est typique de croyants, qui "sentent qu'il est inapproprié de dire ce qui est au plus profond de leur cœur"². Cette remarque trahit les schémas modernes du processus de deuil. Certes la psychologie de Job n'était pas forcément très éloignée de la nôtre, mais les différences culturelles qui nous séparent de Job affaiblissent d'entrée l'argument de Vogels. Il argue que la superficialité de la première réaction de Job est confirmée par le fait qu'après sept jours de silence Job démolit point par point ce qu'il a affirmé dans sa première réaction conventionnelle³. Mais, la possible superficialité de la "blind faith"⁴ de Job ne suffit pas à reléguer les formules dont il se sert au placard des banalités pieuses. Ce que la conclusion du livre rejette n'est justement pas la soi-disante foi du charbonnier qui s'exprimerait par la double formule de 1,21 et de 2,10, mais les palabres comprises entre les chapitres 3 et 37. En effet, le texte met dans la bouche de Job l'argument qu'il va mettre en discussion sous la forme de formules proverbiales. Job sert à exprimer une vérité dont il ne saisit peut-être pas encore la profondeur. Les dialogues poétiques vont en déployer le sens pour Job, mais aussi et surtout pour le lecteur-auditeur⁵.

THÈSES DESAVOUÉES OU CONFIRMÉES?

Il ne suffit pas de montrer le rôle programmatique des thèses évoquées au début du livre. L'aboutissement de l'œuvre pourrait consister en un désaveu de ces thèses. Bien que l'on comprenne souvent les interventions divines de 38-41 comme désaveu de tout ce qui précède, il existe suffisamment d'indices pour nuancer cette affirmation. A la fin du livre, les thèses de Job ne seront pas désavouées par Dieu. Dieu désavoue la totalité des discours des amis, il les accuse d'avoir accusé Job (42,7ss), mais il ne se

¹W. VOGELS, «Job's empty pious slogans (Job 1,20-22; 2,8-10)», in *The Book of Job* (BEUKEN, W.A.M. éd.), Leuven, Leuven University Press, 1994, p. 369-376.

²*Idem*, p. 371.

³*Ibidem*.

⁴*Ibidem*.

⁵La plausibilité des réactions de Job, mesurée à l'aune de la psychologie moderne, perd alors beaucoup de sa pertinence. De même que la remarque d'Elie Wiesel qui estime que Job ne croyait pas "un seul instant à ce qu'il disait" (J. EISENBERG et E. WIESEL, *Job ou Dieu dans la tempête*, Paris, Fayard/Verdier, 1986, p. 69.) Job est d'abord une œuvre littéraire avant d'être un patient entre les mains de théo-psychologues.

range jamais du côté des amis pour infirmer les paroles de Job⁶. C'est Job lui-même qui s'accuse d'avoir parlé de choses qui le dépassent (40,4-5; 42,3). De plus, les critiques des amis de Job ne portent pas sur les thèses des deux premiers chapitres, mais sur ses lamentations poétiques. Après l'épisode des deux thèses de Job, ils gardent eux-aussi le silence pour ne réagir qu'après son premier poème. Les oppositions entre prose et poème ne détruisent pas l'intégrité de l'œuvre⁷. La souffrance et la révolte exprimées en vers n'infirment pas la validité des réflexions écrites en prose. Mais comme le montre l'ordre de l'œuvre, la profondeur d'une vérité n'est réellement intégrée qu'après l'avoir mise en débat et en avoir vécu les implications. Alors et seulement alors, la leçon peut être considérée comme apprise.

SILENCE, ON CREE!

Job réalise seulement qu'il eut mieux valu s'en tenir au *breviloquium* des deux premiers chapitres, plutôt que de se livrer à cette harassante⁸ joute verbale. Les dernières paroles de Job sont d'ailleurs extrêmement instructives. Au terme du marathon poétique, Job opère un retour et une réaffirmation de ses thèses de départ. En regrettant⁹ ses paroles sur la poussière et sur la cendre (42,6) il fait allusion à la mère primordiale (עפר) de 1,21 vers laquelle il retourne, à la poussière (עפר) de 2,12 dont les amis ont souillé leurs têtes et à la cendre (אפר) de 2,8 au milieu de laquelle il était assis. Job met la main sur sa bouche (40,4) et revient aux sept jours et aux sept nuits de silence de 2,13. Ce silence créatif cède la parole au Créateur, voire au Récréateur. C'est bien le sens de l'intervention de Dieu qui n'entre nullement en matière sur les thèmes débattus entre humains, mais se contente de faire le déballage de ses prouesses créatives (38-40). A la fin du parcours, Job regrette ses discours en vers et reconnaît qu'il aurait dû en rester au silence des sept jours (2,13) qui s'opposaient plus créativement à la décréation de 1,13-19 (qui elle-même inversait le cycle créatif des banquets et des sacrifices de 1,4-5¹⁰). Ce silence aurait permis à Job de poursuivre son *regressus ad originem*¹¹.

Dès lors, les "superficial readers" qui voient en ces formules l'expression d'une foi profonde n'ont pas plus tort que Vogels¹². Ni Job, ni ses amis, ni Dieu ne rejettent les slogans "pieux" des chapitres 1 et 2. Job réalise seulement qu'il les a utilisés à la légère, sans en mesurer la profondeur. Le silence est plus créateur que les longs débats qui conduisent à prononcer des paroles amèrement regrettées par la suite.

Si la formule de 1,21 ne constitue pas un slogan pieux mais une des thèses défendues et confirmées à la fin du livre, il est bon de l'examiner à nouveau en se concentrant sur son thème central: la nudité. Nous commencerons par examiner les réactions de Job lors de l'annonce de sa ruine et à l'apparition de sa maladie. Puis nous analyserons les passages utilisant ce terme dans les parties poétiques de Jb.

⁶L. G. PERDUE, *Wisdom in Revolt*, Sheffield, Almond Press, 1991, p. 272.

⁷Contra MOORE, R. D., «The Integrity of Job», *CBQ* 45 (1983), p. 17-31.

⁸Harassante pour le lecteur, car, hélas, les acteurs se prennent vite au jeu.

⁹La TOB traduit la racine עפר par désavouer, ce qui semble trop éloigné des autres utilisations du mot et trop ciblé. Regretter d'avoir parlé n'implique pas nécessairement le désaveu.

¹⁰S. MEIER, «Job I-II: A Reflection of Genesis I-III», *Vetus Testamentum* XXXIX (1989), p. 183-193 et M. FISHBANE, «Jer. IV 23-26 and Job III 1-13: a recovered use of the creation pattern», *VT* XXI (1971), p. 151-167.

¹¹M. FISHBANE, art. cit., p. 166.

¹²*op. cit.*, p. 376.

LA NUDITE PROPHETIQUE

וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת־מְעָלוֹ וַיִּגַּן אֶת־רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ Job 1,21

Job se leva, déchira son vêtement, se rase la tête, tomba à terre et se prosterna.

וַיִּקְחֵלּוּ חֲרָשׁ לְהִתְגַּרְרַד כּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ־הָאָפֶר Job 2, 8

Il se prit un *ostrakon* pour se gratter et lui, il était assis au milieu de la cendre.

Il apparaît immédiatement que Job accomplit tous les gestes coutumiers de celui qui vient de recevoir une terrible nouvelle, à une exception près. Il ne revêt pas de sac après avoir déchiré son vêtement, contrairement à Jacob (Gn 37,34), à David (2 S 3,31), à Achab (1 R 21,27), à Ezékias (2 R 19,1) et au roi de Ninive (Jon 3,6). Job aurait donc été nu sur son dépotoir. Il n'aurait d'ailleurs pas été le premier à se comporter ainsi. Les prophètes avaient déjà établi des précédents. Les excentricités de Saül et de l'assemblée des prophètes¹³ n'ont pas fini de nous étonner. D'autre part, un prophète plus orthodoxe comme Esaïe avait reçu du Seigneur l'ordre de dénouer le sac qui couvrait ses reins, d'ôter ses sandales et d'aller nu et déchaussé¹⁴. De même, Michée se lamente sur Juda¹⁵ dans le même accoutrement. Job perpétuerait donc une vieille tradition prophétique. Devant la gravité des événements, le prophète ne se contentait pas de déchirer ses vêtements et de revêtir un sac, il était appelé à abandonner même le sac. Il n'était pas question de repentance mais d'avertissement solennel. Job se trouve d'ailleurs dans une situation identique. Il n'exprime aucune repentance. Il se considère juste et droit devant Dieu et devant les hommes¹⁶, c'est précisément ce que lui reprocheront ses amis fâcheux¹⁷. L'absence de sac serait donc un détail littéraire indiquant le refus de repentance de la part de Job.

Si Job ne revêt pas de sac on peut en déduire qu'il est nu comme Adam, ou presque. Il ne s'agit pas ici de choquer l'auteur anglo-saxon qui pense que Job "is not naked and can be considered naked only in a metaphorical sense"¹⁸. Mais métaphorique ou pas, la nudité de Job nous ramène à sa double confession de nudité en 1,21. La suite va tenter de montrer que cette nudité est plus qu'un détail amusant mais qu'elle constitue un des thèmes discutés tout au long de Jb. De plus, ce thème dépasse le cadre du livre de Job pour entrer en dialogue avec un autre recueil de théologie sapientiale: les Proverbes.

LE SAGE DES PROVERBES SE COUVRE

עֵרָם est un terme à double sens. Il signifie aussi bien «rusé» que «nu». Le sens positif du terme עֵרָם (rusé) est abondamment utilisé dans les Proverbes¹⁹ pour désigner le sage. Ce sage est le אָדָם עֵרוֹם qui "cache ce qu'il sait"²⁰ et qui couvre

¹³ 1 S 19,20ss

¹⁴ Es 20,3-4.

¹⁵ Mi 1,8.

¹⁶ Jb 1,1.9; 2,3.

¹⁷ Cf. Jb 4,7.17.

¹⁸ S. MEIER, art. cit., p. 189.

¹⁹ Pr 12,16.23; 13,16; 14,8.15.;22,3;27,12.

²⁰ Pr 12,23.

(כסו!) l'insulte alors que le "fou laisse éclater sur l'heure sa colère²¹". Le sage des Proverbes est comme le Job de Jb 1-2, il sait cacher son savoir et ses émotions, il mesure ses mots et ses affects. Mais contrairement à Job, il ne se met pas à nu devant tout le monde.

LE DOUBLE SENS DU TERME עָרָם CHEZ JOB

Jb contient au total neuf occurrences du mot עָרָם. עָרָם «nu» apparaît 5 fois²², quatre fois dans la bouche de Job et une fois dans celle d'Elifaz. Par contre, עָרָם «rusé» se retrouve trois fois, seulement dans la bouche d'Elifaz²³. Les deux sens du mot sont donc attestés. Mais, contrairement à Pr, dans Jb, עָרָם «rusé» est toujours connoté négativement. Le livre met aux prises Job et Elifaz au sujet de ce mot. Mettons donc sagement à nu ce débat.

Jb 1,21: C'est par ce verset que Job ouvre la bouche pour la première fois et énonce sa thèse:

עָרָם יצתי מבטן אמי ועָרָם אשוב שמה

Nu je suis sorti du ventre de ma mère, nu je retournerai là-bas.

Cette mère dont Job est sorti est évidemment la אִדְמוּהָ dont provient Adam²⁴. La nudité est bonne, c'est ainsi que Dieu a créé l'homme et la femme. En évoquant d'entrée Gn 1, Job court-circuite Gn 3 et se place dans la position prélapsaire d'Adam. Mais il ajoute immédiatement la conséquence de la malédiction de Gn 3,19: tu retourneras.

Jb 5,12: Elifaz est le premier à répliquer à Job.

מִפֶּרַח מַחֲשָׁבוֹת עֲרוּמוֹת וְלֹא־תַעֲשֶׂנָה יָדֵיהֶם תּוֹשִׁיָה

Il (Dieu) déjoue les plans des rusés et leurs mains ne font pas la réussite.

Elifaz va d'abord, par opposition à Job, s'occuper du sens עָרָם «rusé». Les rusés sont rejetés du côté des impies qui oppriment le pauvre (v.15). Elifaz invite Job à abandonner ses considérations sapientiales et à accepter la semonce du Tout-Puissant (v.17). En quelque sorte, il le somme de revêtir le sac en signe de repentance.

Jb 5,13: Elifaz poursuit et introduit l'autre désignation des sages, les חֲכָמִים pour les mettre en parallèle avec les נִפְתָּלִים (tordus 13b):

לִקְדַּח חֲכָמִים בְּעֲרֹמָם וְעֵצָת נִפְתָּלִים נִמְהָרָה

Il capture les sages par leurs ruses et la délibération des tordus précipite.

Elifaz continue de rejeter les subtilités de la théologie sapientiale. Ces sages qui se croient rusés ne sont que des tordus qui cachent leur méchanceté derrière des

²¹Pr 12,16.

²²Jb 1,21; 22,6; 24,7.10; 26,6 = 1/3 du total des attestations dans l'AT.

²³Jb 5,12.13; 15,5.

²⁴Cf. S. MEIER, art. cit., p. 189.

sophismes. Mais Dieu n'est pas dupe. "Il les prend au piège de leur astuce²⁵".

Jb 15,5: Elifaz continue sa démonstration et s'en prend directement à Job:

כי יאלף עונך פיך ותבחר לשון ערומים

Puisque ton crime enseigne ta bouche et que tu choisis la langue des rusés.

Pour la troisième fois Elifaz dénigre ערם «rusé» en lui attribuant un sens de plus en plus négatif. C'est cette méchante ruse qui pousse Job à blasphémer au lieu de demander pardon pour ses péchés.

Jb 22,6: Elifaz profite de son dernier discours pour conclure et s'attaquer à ערם «nu»:

כי־תחבל אחיך חנם ובגדי ערומים תפשיט

Car tu prenais en gage tes frères pour rien et tu arrachais les vêtements des dénudés.

Elifaz utilise la critique sociale pour montrer que la ruine de Job n'est que la rétribution méritée de sa responsabilité dans le dénuement de ses frères. Elifaz a donc mis à nu le système de défense de Job. Rien ne sert de cacher ses crimes derrière des proclamations d'innocence dont la vigueur est à la mesure du péché qu'il s'agit de dissimuler. Mieux vaut s'humilier sous la main de Dieu et revêtir le sac de la repentance.

Elifaz s'est donc servi trois fois de ערם «rusé» pour le dépouiller du caractère d'intelligence supérieure que Pr lui attribue²⁶. Une fois ce résultat bien établi, il prend ערם «nu» que Job a énoncé dans sa thèse et montre que ce sens est tout aussi mauvais. Quand le premier sens poussait Job à l'impiété, le second l'entraînait à l'exploitation éhontée de la classe laborieuse.

Jb 24,7.10: Job ne va pas recevoir cette invitation à aller se rhabiller sans protester vigoureusement.

ערום ילינו מבלי לבוש ואין כסות בקרה

Nus, ils passent la nuit, faute de vêtements et point de couverture dans le froid.

ערום הלכו בלי לבוש ורעבם נשאו עמר

Nus, on les fait aller sans vêtements, et affamés, ils portent des gerbes.

Job reprend au vol la critique sociale exprimée par Elifaz. Il reste prudemment muet sur sa responsabilité éventuelle au sujet du dénuement des journaliers. Au contraire, il rejette la responsabilité sur Dieu et se pose en avocat des exploités devant ce dieu lointain (24,1) qui reste insensible à leurs cris (24,12)²⁷. Job reprend donc la nudité des pauvres dont l'accuse Elifaz et il réussit à la ramener sur un terrain religieux qui lui est

²⁵Traduction de la TOB.

²⁶Les 13 occurrences de ערם «rusé» dans Pr (sur 22 pour l'ensemble du TM) sont toutes positives.

²⁷Peut-être sous-entend-il qu'il ne peut plus être responsable de la nudité des pauvres puisqu'il la partage et qu'il en souffre comme eux?

plus favorable. Accusé d'être responsable de la nudité, il se range parmi des victimes de la pauvreté, il s'en prend à Dieu qui, selon la théologie traditionnelle, est responsable de la protection de ces pauvres, mais qui n'accomplit pas son devoir. La nudité de Jb en 1,21, qu'Elifaz considérait comme une juste rétribution pour l'exploitation des pauvres, est généralisée. La misère et l'injustice sont le lot des hommes justes. Les méchants guettent et Dieu refuse d'intervenir pour rétablir la justice. Job se retrouve maintenant aussi démuné que les autres, même s'il a bénéficié quelques instants d'un certain bien-être. La vérité de la condition humaine se résume donc en un mot: nudité.

Jb 26,6: Job aura le dernier mot sur ses amis, avant de céder la parole au Seigneur. Il va profiter de ce mot de la fin pour élargir encore sa conception de la nudité. Celle-ci ne consiste pas seulement en dépouillement matériel, mais aussi en un dénuement religieux.

ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון

Nu, le Shéol devant lui, pas de couverture pour l'Abbadon.

Il en appelle à l'omniscience de Dieu. Pour Dieu, les mondes infernaux ne sont pas plus cachés que ne l'est la peau des malheureux l'hiver. Nous sommes totalement nus devant lui, bien que pour nous, ce Dieu qui sait tout reste obscur et insaisissable. Job réussit donc à redonner au terme ערום un sens nouveau. L'homme peut tenter de lutter contre la nudité matérielle en amassant des richesses. Mais il suffit d'un revers de fortune pour qu'il perde en un jour ce qu'il a péniblement acquis pendant des années. Pour ce qui est de sa nudité devant Dieu, l'homme est encore plus démuné face à l'omniscience divine. Les enfers, qui représentent pourtant le monde le plus éloigné de Dieu, sont néanmoins clairement dévoilés à ses yeux. A plus forte raison sommes-nous nus et sans défense comme au jour de notre naissance.

Récapitulons les résultats de cette enquête:

<i>Jb</i>	<i>Locuteur</i>	<i>Sens</i>	<i>Connotation</i>	<i>Résumé</i>
1,21.21	Job	nu et rusé?	positive	Sorti nu, retourne rusé?
5,12	Elifaz	rusé	négative	Le rusé ne réussit pas
5,13	Elifaz	rusé	négative	Le rusé est tordu
15,5	Elifaz	rusé	négative	La ruse est un crime
22,6	Elifaz	nu	négative	Tu dénudais tes frères
24,6.10	Job	nu	négative=>positive	Moi aussi je suis nu
26,6	Job	nu	positive	Tout est nu devant Dieu

On pourra arguer que ces neuf occurrences d'un mot à double signification ne constituent qu'une maigre évidence pour un livre de quarante deux chapitres. Pourtant, Jb contient un tiers du total des attestations bibliques de ערום «nu», et un septième de celles de ערום «rusé». Ces attestations sont réservées à deux acteurs, elles semblent organisées selon un schéma précis. Job énonce la thèse du livre en utilisant deux fois un mot à double sens. Elifaz passe en revue les deux significations de ce mot en leur attribuant à toutes les deux une connotation négative, mais en insistant particulièrement sur la malignité de la ruse. Cette insistance est proportionnelle à l'acception du mot dans les Pr et, par conséquent dans ce qu'on peut appeler la théologie sapientiale. Job esquive les accusations portées contre lui en généralisant la nudité et en la présentant comme une donnée indépasseable de la condition humaine. L'homme a beau implorer ou accuser

Dieu, celui-ci reste sourd. Quand d'aventure il parle, ce n'est pas pour apporter des solutions mais pour poser encore plus de questions. Etrangement, Job ne touche pas au sens de עָרַם «rusé». Mais puisque Dieu lui-même donne tort à Elifaz, Jb poursuit un but précis: il plaide en faveur du sens positif de la sagesse rusée, comme le fait Pr. Mais il va encore plus loin. Dieu donnant raison à Job, le livre de Jb rajoute à la sagesse rusée des Pr la sagesse «dénudée». Toute la ruse de Job consisterait alors d'être un nudiste invétéré. La nudité de Job ne se contente pas de faire allusion aux prophètes, comme nous l'avons vu au début, elle remonte encore plus haut dans le canon, pour frapper à la porte du jardin d'Eden.

LA RUSE DU SAGE: ETRE NU COMME ADAM

Les nombreuses correspondances sémantiques et thématiques entre le début de Jb et le début de Gn sont bien connues²⁸. Gn 2,25-3,1 touche directement notre sujet. Ce texte met "côte à côte" les deux acceptions du terme עָרַם:

225 ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו 31 והנחש היה ערום
Ils étaient nus tous les deux, l'Adam et sa femme et ils ne se faisaient pas honte. Mais le serpent était rusé...

Les mauvaises langues objecteront que le serpent n'est pas la plus rusée des bêtes, mais la plus nue. Dépourvue de poils ou de plumes, elle n'a pas de pattes non plus. Mais nul ne pourra nier qu'il fallait une bonne dose de ruse pour réussir à déniaiser Adam. En tous cas, la formule proverbiale de Jb 1,21 n'est qu'un exemple de plus dans un réseau serré de correspondances avec Gn 1-3. Il importerait de déterminer à quel point ces correspondances tentent de modifier la compréhension de l'histoire de la création ou si elles ne sont que de simples allusions littéraires sans importance théologique. Je me limiterai à une proposition au sujet de Jb 1,21 et Gn 2,25-3,1 qui devrait être vérifiée à la lumière des autres utilisations des matériaux de Gn par Jb.

PEAU POUR PEAU

En refusant de croquer le fruit que lui tend sa femme²⁹, Job se contente de racler sa peau nue couverte d'ulcères. Ainsi, il dit non aux blousons de cuir (כַּתְנוּת עוֹר)

²⁸L. G. PERDUE, *Job's Assault on Creation*, in *HAR 10* (1986), p. 295-315; *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, (JSOT Suppl. 112), Sheffield, JSOT Press, 1991; J. A. CLINES, *Job 1-20*, (Word Biblical Commentary 17), Dallas, Word Books, 1989, p. 81; N. C. HABEL, *The Book of Job*, (Old Testament Library), London, SCM, 1985, p. 104, 107ss.; J. E. HARTLEY, *The Book of Job*, (The International Commentary of the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 99s, 101s.

²⁹Son nom contrairement à celui de tous les protagonistes (même ses filles en 42,14) n'est pas mentionné, mais son dernier mot est וַיִּמָּוֶה ce qui fait un contraste intéressant avec חָזַק. Il est légitime de se demander pourquoi, de toutes les possessions de Job, seule sa femme fut épargnée. Mises à part les mauvaises langues qui suggèrent que le satan est trop intelligent pour nous retirer ce qui nous fait le plus mal, il faut reconnaître avec Meier que son arrivée tardive sur la scène est commandée par la création tardive de l'os des os d'Adam. Mme Job rejoue le rôle d'Eve, en servant de porte-parole à l'accusateur (S. MEIER, p. 189).

dont Dieu affubla nos premiers aïeux³⁰. En même temps, il donne tort à l'accusateur qui avait parié עור כעור "peau pour peau" que Job accepterait de se détourner du droit chemin pour sauver sa peau. L'accusateur perd son pari. Dénudé de tout, Job ruse en restant nu. Ses tirades poétiques contre Dieu et contre son sort ne sont que des expressions élaborées de sa magistrale impuissance. Ses pires propos blasphématoires ont horrifié ses amis, mais ils ont laissé Dieu de marbre. Celui-ci ne s'abaissera pas à relever le défi que lui lance Job, ou au moins à le punir pour réaffirmer sa souveraineté. Non, en cela il trahirait encore une certaine humanité. Il amuse un homme broyé par la souffrance en lui montrant ses jouets (40,15-41).

Face à un Dieu si transcendant et donc si incompréhensible, Job préconise la puissance de la sagesse acquise par la nudité rusée. C'est en se sachant totalement nu et vulnérable, sujet à toutes les afflictions, que le sage peut jouir de cette vie, car son bonheur ne dépend pas des fluctuations du sort. Il ne se trompe pas en s'enveloppant de protections illusives. Grâce à cette חכמה, les fils d'Adam ont progressé dans la connaissance, ils ne tombent plus dans le piège du serpent. Job devient un "second Adam"³¹ qui retrouvera son jardin quasi-édenique à la fin du livre. Mais le livre ne nous berce pas d'illusions sur le prix de ce retour. Quarante chapitres durant, Job a subi la banqueroute, la maladie, les accusations. L'innocent se retrouve au rang des coupables, ses protestations d'innocence sont utilisées comme preuves accablantes de sa culpabilité. On pourrait donc retraduire la thèse de Job:

Nu je suis sorti du ventre de ma mère, mais rusé j'y retourne.

Qui sait si Jb n'invite pas son lecteur à un retour qui n'attend pas la mort pour retourner à la poussière, mais à un retour au jardin, de ce côté-ci de la mort, grâce à la sagesse? Cette sagesse rusée refuse de s'affubler des oripeaux religieux d'une confession de péchés imaginaires pour bénéficier d'un pardon bon marché³².

Ce n'est donc pas en vain que l'Évangile nous incite à devenir rusés comme des serpents³³.

³⁰Gn 3,21. Pourtant, dans un moment de découragement extrême, il a failli succomber à la tentation: en 16,15 il avait déjà commencé à se coudre un sac sur la peau (mais il évite soigneusement d'utiliser le mot normal עור et se sert du hapax נלד)

³¹S. MEIER, art. cit., p. 193.

³²Comme le Jonas de Jon 4 qui préfère mourir plutôt que d'accepter un Dieu qui arrêterait le cours de l'histoire dès que l'on s'assiérait dans la cendre avec un sac sur les reins. Là encore, Dieu semble donner raison à Jonas (4,11) mais d'une manière assez ambiguë pour ne pas choquer les lecteurs qui ne sont pas encore prêts à l'entendre. Cette ambiguïté a peut-être permis l'entrée de ces deux livres dans le canon.

³³Mt 10,16.

"Se couvriront-ils la moustache?" (Michée 3:7)

Innocent Himbaza - Fribourg

1. La problématique

L'expression que nous trouvons en Mi 3:7 ועשו על-שפם (ils (se) couvriront la moustache), se trouve également en Lev 13:45 et Ez 24:17, 22. En Lévitique cette expression se présente comme suit: ועל-שפם יעשה (et sur la moustache il couvrira), tandis qu'en Ezéchiel nous lisons, v. 17 לא תעשה על-שפם (tu ne (te) couvrira pas la moustache); et v. 22 על-שפם לא תעשו (sur la moustache vous ne (vous) couvrirez pas).

Une première vue nous permet de rapprocher ces trois passages pour y déceler la même expression. Il serait pourtant trop hâtif d'identifier la signification et l'arrière-fond de l'expression que nous avons en Michée avec celles qui sont données en Lévitique et en Ezéchiel, sous prétexte que c'est une même forme d'expression qui revient.

C'est là qu'une approche ethnologique me semble importante pour déceler les différences dans les faits, exprimés pourtant par les mêmes mots. Certains commentateurs signalent le rapprochement qu'il y a entre ce passage de Michée avec ceux de Lévitique et d'Ezéchiel sans s'y attarder. Cela laisse supposer que cette même expression fait allusion à un geste similaire et qu'il a donc le même sens que dans les passages parallèles.¹ Une telle explication, dans le cas particulier de ce verset, me semble insuffisante.

Dans ces quelques lignes qui suivent j'essaie de dégager la différence que je pense déceler entre les deux versets du Lévitique et d'Ezéchiel d'une part, et celui de Michée d'autre part, à partir des contextes qui entourent chacun d'entre eux.

2. Le sens de cette expression dans les passages parallèles de Lev et Ez

En Lev 13:45 cette expression est utilisée dans un contexte d'exclusion du lépreux. Le malade doit être exclu de la société pour ne pas contaminer les autres. Cette mise à l'écart comporte d'autres règles à observer: avoir des vêtements déchirés, des cheveux défaits, sa moustache recouverte, et crier "Impur! Impur!", pour que personne ne s'en approche. Couvrir sa moustache est donc ici un ordre. L'apparence du lépreux doit être permanente, ce qui indique que la moustache doit être continuellement couverte.

On pourrait traduire "se couvrir jusqu'à la moustache".² Il ne s'agit pas, en effet, d'utiliser une petite banderole qui ne couvrirait que la moustache, mais un tissu qui couvre aussi toute la bouche. Aussi, la moustache n'est-elle pas visée en elle-même, mais peut-être la bouche,³ probablement pour éviter tout contact avec le malade, y compris sa salive ou même l'air qu'il expire.⁴

En Ez 24:17, 22 la même expression est utilisée dans un contexte de deuil. Le Seigneur ordonne au prophète de ne pas célébrer le deuil pour sa femme. Les rites funéraires consistaient à dénouer les cheveux, ôter les sandales, couvrir la moustache, manger le pain offert par les voisins. Couvrir la moustache fait donc partie du rituel de deuil, mais n'est pas souvent cité dans les passages qui font allusion au deuil.⁵ Le deuil lui-même devant durer un certain temps, l'apparence de l'endeuillé était aussi permanente

¹ A VAN HOONACKER, Les douze petits prophètes, Paris, 1908, p. 38; R. VUILLEUMIER, C. A. KELLER, Michée Nahoum Habacuc Sophonie, Commentaire de l'Ancien Testament, 11b, Genève, 1990, p. 40; D. SCHIBLER, Der Prophet Micha, Wuppertaler, Zürich, 1991, p. 65; J. WELLHAUSEN, Die Kleine Propheten, Übersetzt und Erklärt, Berlin, 1963, p. 141 signale les deux références en ajoutant que ce geste est un signe d'humiliation et de deuil.

² Comme Chouraqui.

³ Voir E. S. GERSTENBERGER, Das 3. Buch Mose Leviticus, ATD 6, Göttingen, 1993, p. 153.

⁴ A. BERTHOLET, Leviticus, Tübingen, Leipzig, 1901, p. 45, in D. K. MARTI (hrsg.), Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, I. Band, Genesis, Exodus, Leviticus, Numer, Deuteronomium, Tübingen, 1904. Il pense que même le nez devait être couvert.

⁵ Voir la note 8.

jusqu'à sa levée. Ceci dit que la moustache devait aussi être continuellement couverte pendant toute la durée du deuil.

Dans le cas du deuil comme dans celui de la lèpre, ce n'est pas non plus la moustache qui est visée en elle-même. Certains préfèrent même utiliser l'expression "voiler la face" dans les deux passages d'Ezéchiel.⁶ Ce geste serait une ancienne coutume dont on ignore l'origine,⁷ et donc aussi sa signification première.⁸

Contrairement au lépreux, l'endeuillé n'est pas réellement exclu de la société, il est par contre consolé par les autres, en mangeant de leur pain.⁹ Néanmoins, ces deux passages qui font référence au rite de "se couvrir la moustache", ont plusieurs points communs.

- Se couvrir la moustache est une prescription ou une règle traditionnelle qu'il faut suivre lorsqu'on est en état d'impureté causé par la lèpre, ou lorsqu'on est en deuil. Il ne s'agit pas d'un choix délibéré de la part de la personne qui se trouve dans l'une ou l'autre situation.

- Dans ces deux cas, se couvrir la moustache est une action qui dure pendant toute la période de deuil ou d'impureté. On doit maintenir sa moustache couverte.

- On se couvre la moustache au moyen d'un tissu.¹⁰ Les commentaires rabbiniques disent que le lépreux se couvrira la tête comme un endeuillé.¹¹

- Ce geste ne vise aucune interdiction de parole de la part de celui qui se couvre la moustache. Il se couvre de façon à pouvoir parler.

3. L'expression de Michée 3: 7

La même expression "couvrir la moustache" utilisée en Mi 3:7 est utilisée dans un contexte de honte.¹² Dieu ne répondant pas aux prévisions des prophètes cupides, ils se couvriront la moustache. Ici l'expression "se couvrir la moustache" n'exprime ni le deuil ni l'impureté mais tout simplement une situation dans laquelle on est couvert de honte au milieu des autres. Les prophètes qui décident de proclamer la paix, à cause des pots-de-
vin, seront confondus, et se couvriront la moustache, c'est-à-dire qu'ils feront le geste de

⁶ Voir par exemple R. M. HALS, *Ezekiel. The Forms of the Old Testament Literature*, vol XIX, Michigan, 1989, p. 173, 174.; A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 38, dit que cette formule vise l'action de se couvrir le visage. Voir note 8.

⁷ W. ZIMMERLI, *Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1-14. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1969, p. 574.

⁸ Un seul exemple (2 S 19:5) parmi les cas de deuil que nous avons dans la Bible, montre les endeuillés avec la tête voilée et non seulement avec la moustache couverte. Dans d'autres cas, on ne parle pas de cet acte, on insiste spécialement sur le déchirement du manteau et le port d'un sac. Se voiler la tête semble être un signe d'une grande déception (2 S 15:30, Jer 14:3; Est 6:12). La note a de la TOB (1988) sur 2 S 15:30, dit que se voiler la tête et marcher nu-pieds est une "tenue de deuil convenant, semble-t-il, à l'exécution de rites expiatoires ou propitiatoires".

⁹ Par son comportement rituel, l'endeuillé semble s'exclure de la société. Cependant il n'est effectivement pas exclu, parce qu'il mange le pain des voisins. Or, partager le repas, exprimé normalement par l'expression *לחם פרום* (rompre le pain: Es 58: 7; Jer 16: 7, etc.), et ici par "manger le pain des voisins", est le signe de la communion sociale. C'est d'ailleurs cette image qui est à la base de la rupture du pain lors du seder pascal (bPes 37^a, R.H. 29^{ab}) ou de la communion eucharistique.

¹⁰ Voir TOB (1988) Ez 24:17 note g.

¹¹ J. NEUSNER (ed.), *Sifra. The Rabbinic Commentary on Leviticus. An American Translation. 1. The Leper: Leviticus 13:1-14:57* by Jacob Neusner, 2. Support for the Poor: Leviticus 19:5-10 by Roger Brooks, *Brown Judaic Studies* 102, Atlanta, 1985, p. 65.

¹² R. L. SMITH, *Micah-Malachi. Word Biblical Commentary*, vol 32, Waco, Texas, 1984, p. 33; G. STANSELL, *Micah and Isaiah. A Form and Tradition Historical Comparison. SBL Dissertation Series* 85, Atlanta, 1988, p. 79-80; D. G. HAGSTROM, *The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis, SBL Dissertation Series* 89, Atlanta, 1988, p. 35; W. H. SCHMIDT, *Zukunftsgewissheit und »nachlaufende Erkenntnis«*. Ein Gespräch mit Klaus Koch, in D. R. DANIELS, U. GLESSMER, M. RÖSEL (hrsg.), *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 161-181.

se cacher, ils ne tireront pas leur fierté de ce qu'ils auront dit, parce qu'il n'y aura pas de réponse de Dieu, ils n'auront qu'à se taire stupéfaits.¹³

La différence entre ce passage de Michée et ceux de Lev 13:45 et Ez 24:17, 22 me semble grande. Se couvrir la moustache en Michée 3:7, n'est ni un ordre ni une règle traditionnelle. Si l'on dit que ces prophètes devins et les voyants¹⁴ se couvriraient tous la moustache, ceci ne constitue pas une prescription qu'ils devront observer, mais un constat anticipé de leur réaction lorsqu'ils n'auront pas la réponse de Dieu, et qu'ils seront par là, privés de parole.¹⁵

4. L'apport de Michée 7:16 et parallèles

L'expression utilisée dans ce verset est ישימו יד על-פה (ils mettront la main sur la bouche). Cette expression est utilisée dans un contexte de honte comme en Mi 3:7. Ici se sont les nations ennemies qui seront couvertes de honte lorsque Dieu rétablira son peuple dans sa dignité. Le retournement de la situation fera que les nations mettront la main sur la bouche, elles n'auront rien à dire.

Mettre la main sur la bouche est une expression qui revient un certain nombre de fois dans la Bible. Elle se retrouve aussi en Jg 18:19; Job 21:5; 29:9; 40:4; Pr 30:32.

En Jg 18:19 cette expression est utilisée dans un contexte simplement de silence. En Job 21: 5, elle est dans un contexte de silence causé par la stupéfaction. En Job 29:9 elle est probablement un geste d'étonnement et peut-être d'admiration.¹⁶ En Job 40:4, elle est utilisée dans un contexte de silence dans la crainte. Et enfin en Pr 30:32, elle est utilisée dans un contexte de silence causée par la constatation d'une bêtise faite.

Mettre la main sur la bouche est donc l'expression du silence, mais aussi celle de l'étonnement.

On fait silence parce que les autres le veulent ainsi, ou parce qu'on est dans un état qui l'exige comme la stupéfaction, la crainte ou la honte d'avoir fait ou dit une bêtise. On peut se taire aussi parce qu'on ne peut pas parler, mais dans ce cas on n'a pas besoin de mettre la main sur la bouche, et ce cas n'est pas relevé dans la Bible.

Un étonnement peut provoquer le même geste de mettre la main sur la bouche. Ce geste ne se retrouve d'ailleurs pas uniquement dans la Bible, mais aussi actuellement, dans plusieurs régions du monde proches ou très éloignées d'Israël.

Que ce soit par un étonnement ou par honte et humiliation, ce geste reste une réaction spontanée et non un semblant de rite imposé par l'entourage. Il faut remarquer enfin, que dans ce cas, la bouche est spontanément couverte par la main et non par un tissu.

A observer de près, sauf pour Jg 18:19,¹⁷ tous les autres passages où l'expression "mettre la main sur la bouche" revient dans la Bible, sont dans un contexte similaire à celui de Mi 3:7 qui a l'expression "(se) couvrir la moustache". Ces contextes ne peuvent se rapprocher ni de la situation du lépreux (Lev 13:45), ni de celle de l'endeuillé (Ez 24:17, 22).

¹³ H. W. WOLFF, *Biblische Kommentar Altes Testament*, XIV, Dodekapropheten 4 Micha, Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 74, après avoir fait référence à ces deux passages parallèles, dit que pour Michée, ces prophètes n'auront plus rien à dire.

¹⁴ Ces termes n'auraient aucune valeur péjorative, il s'agirait tout simplement de la spécificité des uns et des autres dans leur manière de recevoir les oracles de Dieu. Voir J. M. HUSSER, *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*, BZAW 210, Berlin - New York, 1994, p. 167.

¹⁵ A VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, p. 38, souligne que Michée entend parler de la suppression de la prophétie.

Voir dans ce geste des prophètes, l'expression du deuil à cause de la prophétie qui leur sera enlevée, est une déduction qui me semble forcer le texte.

¹⁶ Sagesse 8:12 va peut-être aussi dans ce sens.

¹⁷ Dans ce passage, cette expression "mettre la main sur la bouche" aurait tout simplement le même sens que "ne dis plus rien", une manière d'insister en disant autrement ce qu'on venait de dire au prêtre.

En Mi 3:7 on peut bien voir l'étonnement, la honte, et la stupéfaction de la part des prophètes cupides, et non la lèpre ou le deuil.¹⁸

Alors que le lépreux et l'endeuillé peuvent parler, bien qu'ayant la moustache couverte, ces prophètes là n'auront rien à dire, ils seront tout simplement ébahis. Dans ce passage, l'expression "se couvrir la moustache" a donc une fonction métaphorique pour dire "se taire".

5. Mi 3:7 a le sens de 7:16

Après l'observation de ces passages ainsi que celle de leurs parallèles, nous pouvons remarquer qu'ils ont le même sens, mais pas celui qui rapprocherait ce geste du deuil et de l'impureté. Mi 3:7 a le sens de "se taire"¹⁹ exprimée normalement par l'expression "mettre la main sur la bouche", et non celui d'être en deuil ou impur, exprimé par "se couvrir la moustache". Certains auteurs préfèrent même traduire ce verset en utilisant l'expression "mettre la main sur la bouche".²⁰

Il s'agit ici de faire une distinction entre un rituel social accompli au moyen d'un tissu, et un geste spontané de la main, et Michée 3:7 me semble avoir ce dernier sens.

La question qui reste est de savoir pourquoi le rédacteur de Mi 3:7 aurait utilisé l'expression "(se) couvrir la moustache" dans le sens de "mettre la main sur la bouche".

Les deux expressions "se couvrir la moustache", dans le cas du lépreux²¹ et de l'endeuillé, et "mettre la main sur la bouche", comme signe de silence, d'admiration ou encore de honte, étaient probablement toutes les deux utilisées. Le rédacteur aurait utilisé la première expression, en pensant aux effets de la deuxième. On peut aussi penser qu'il aurait voulu reprendre la même expression qui existait dans les prescriptions concernant l'impureté ou le deuil, pour aggraver l'état de stupéfaction dans lequel seront ces prophètes cupides.

Contrairement aux mauvais prophètes, le bon prophète lui, ne mettra pas la main sur la bouche, mais, il aura, par l'esprit de Dieu, l'espace ouverte pour parler. La parole du bon prophète s'oppose donc ici au silence des mauvais.

¹⁸ D. R. HILLERS, *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah*. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia, 1984, p. 46, qui rapproche cette expression de Mi 3:7 à Lev 13:45 et Ez 24:17, 22, signale néanmoins que la close parallèle à ce verset se trouve en Za 13:4 où il est dit que chaque prophète aura honte de sa vision.

¹⁹ Dans le langage vulgaire on pourrait bien rendre cette expression par "la fermer".

²⁰ L. C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonas and Micah*. The New International Commentary on the Old Testament. 1. Bible OT Minor Prophets. 1976. repr. Michigan, 1991, p. 310. Il traduit l'expression "ils se couvriront tous la moustache" par "they will all clap hand to mouth" et explique, p. 313 que Michée fait référence à "a common gesture of grief to which his opponents will resort in their shocked despair".

²¹ E. V. HULSE, "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible", *PEQ* 107, 1975, p. 87-105, dit que la maladie décrite en Lévitique n'est probablement pas celle que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de lèpre, car la lèpre était très rare pendant la période qui a précédé l'ère chrétienne. Voir aussi G. J. VENHAM, *The Book of Leviticus*, London Sydney Auckland Toronto, 1979, p. 194-196.

Die Geburt Isaaks - Gen 21,1-8

Detlef Jericke - Tübingen

Gen 18,9-15 wird Sara und Abraham die Geburt eines Sohnes angekündigt. Diese Szene läßt eine entsprechende Darstellung der Geburt Isaaks erwarten. Eine solche ist Gen 21,1-8 gegeben¹. Dabei ist jedoch zu klären, ob Gen 21,1-8 in einem unmittelbaren Überlieferungsge-schichtlichen Zusammenhang mit Gen 18 zu sehen ist, d.h. ob 21,1-8 - oder ein aus dem Ab-schnitt zu erhebender Grundbestand des Textes - einmal zur Sammlung der Abraham-Lot-Er-zählungen Gen 18f.* gehörte² oder als Rahmenerzählung direkt auf diese Sammlung bezogen war. Einen solchen Überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Gen 18,1a.10-14 und Gen 21,2.6f. sieht van Seters auf einer vorjahwistischen Ebene³. Auch Specht rechnet einen Grundbestand von Gen 21,1-7 zu der von ihm in Gen 12f.18f. postulierten vorjahwisti-schen Abraham-Lot-Erzählung⁴. Köckert deutet zumindest die Möglichkeit einer Fortsetzung von Gen 18,9-15 in Gen 21,2 an⁵ und Westermann⁶ zieht eine Verbindungslinie von Gen 18 zu Gen 21,1-7 und Gen 22,20-24.

Im Sinne der Vorstellung von Verheißung und Erfüllung scheint ein unmittelbarer Bezug von Geburtsankündigung und Geburtserzählung zwingend. Auf der Textebene sind jedoch Gen 18,9-15 und Gen 21,1-8 nicht direkt aufeinander zu beziehen. Dies gilt auch dann, wenn in

- 1 So die textentsprechende Abgrenzung der Einheit bei SCHARBERT 1986: 160f. und LEVIN 1993: 171f. Die Mehrzahl der Ausleger sieht lediglich V.1-7 als Überlieferung von der Geburt Isaaks. Diese Abtrennung ist alleine dadurch bedingt, daß Gen 21,8-21 traditionell als zusammenhängende elohistische Erzählung gelesen werden, vgl. DILLMANN 1892: 283f.; HOLZINGER 1898: 161; GUNKEL 1910: 226f. KILIAN 1966: 231 bestimmt V.8 sowohl als Abschluß der Geburtserzählung wie auch als Überleitung "zu der geschlossenen E-Erzählung". PROCKSCH 1924: 307 versucht das Problem zu lösen, indem er וְהָיָה אֵתָם am Anfang von V.9 übersetzt: "Dabei erblickte Sara...". Auf diese Weise will er einen inhaltlichen Zusammenhang herstellen zwischen der Festnotiz V.8 und der Erzählung um Hagar und Ismael ab V.9. Ein solcher Kunstgriff entbehrt jedoch jeder Grundlage. Die Abgrenzung von Gen 21,1-7 gegenüber 21,8-21 wird auch bei WESTERMANN 1981: 404-410 beibehalten, obwohl er Gen 21,8-21 nicht als elohistischen Text interpretiert (aaO. 411-421). Wenn jedoch der Text von Gen 21,1-7 nicht auf drei Quellenschriften verteilt wird, wie das seit dem 19. Jh. üblich war (s.u. Anm. 13), und wenn auf die Annahme einer elohistischen Quellenschrift verzichtet wird, so ist die Abtrennung der Geburtserzählung nach V.7 nicht geboten. Ein erzählerischer Neueinsatz erfolgt erst V.9 mit der Einführung der für die folgende Erzählung konstitutiven Personenkonstellation Sara/Hagar/Abraham. V.8 mit der Konstellation Isaak/Abraham/Isaak gehört eindeutig noch zur Geburtserzählung.
- 2 Die These von der Existenz einer solchen vorquellenhaften, Überlieferungsgeschichtlich gesehen unabhängigen Sammlung hat seit GUNKEL 1910: 159ff. eine, wenn auch nicht ungeteilte, so doch relativ breite Zustimmung gefunden; vgl. KILIAN 1966: 285ff.; VON RAD 1976: 177f.; BLUM 1984: 273-289. Im allgemeinen wird dabei, ebenfalls im Anschluß an GUNKEL, ein Grundbestand von Gen 13 als Einleitung zu den Erzählungen Gen 18f.* angesehen. Neuere Auslegungen (KILIAN 1966: 286f.; KÖCKERT 1988: 248-255; STEINGRIMSON 1989) zeigen jedoch, daß Gen 13 nicht ohne Gen 12 zu verstehen ist. Daher müssen Gen 12f.* (ohne die Verheißungsreden, die Preisgabeerzählung 12,10-20 und die P-Anteile) als auf die Sammlung von Gen 18f.* hin konzipierte Einleitung gelesen werden, so KILIAN 1989.
- 3 VAN SETERS 1975: 206.283ff., 1992: 218.246ff.257-260.
- 4 SPECHT 1983: 25f.224-230.
- 5 KÖCKERT 1988: 237f.
- 6 WESTERMANN 1981: 404-410.448. Die Überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisse sind bei WESTERMANN vergleichsweise wenig präzise gefaßt. Er sieht Gen 21,1-7 als Abschluß sowohl für Gen 17 als auch für Gen 18 und zusammen mit Gen 22,20-24; 25,1-8 als Abschluß der Abrahamgeschichte überhaupt. Das schließt zu-mindest einen ursprünglichen Überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Gen 18 und 21,1-7 aus.

Gen 21,1-8 ein Grundbestand herausgearbeitet wird, der V.1a.2a.7 umfassen könnte⁷. Das Problem hat schon Gunkel klar erkannt: "In [18,]10.14 wird eine *Fortsetzung der Sage* angekündigt, die ursprünglich notwendig gefolgt sein muß... Diese Fortsetzung muß erzählen: wie sich die Verheißung erfüllte: wie Sara einen Sohn gebar, und wie sie ihn Isaaq nannte, in Erinnerung daran, daß sie »gelacht« hatte... sodann, wie die Männer im folgenden Jahr wiederkamen... Diese Fortsetzung fehlt gegenwärtig; 21,1a, wonach Jahve selber bei Abraham gewesen ist, wird kaum daraus stammen, denn dies ist... kaum die Meinung der alten Sage gewesen. Ebensowenig 21,6b, wo eine andere Etymologie von »Isaaq« gegeben wird. - Weshalb mag diese Fortsetzung verloren gegangen sein? sie wird allerlei enthalten haben, was der späteren Zeit anstößig gewesen ist."⁸ Zu dem J-Anteil in 21,1-8, den er in V.1a.2a.6b.7 sieht, stellt Gunkel fest: "Dieses kurze Stück aus J gehört aber nicht zum Sagenkranz von Abraham und Lot... wird also aus J^b stammen."⁹ Der Analyse von Gunkel schließt sich weitgehend auch Blum an. Er betont, daß v.a. das Motiv der Wiederkehr der Männer in Gen 21,1-8 fehlt: "Dieser Befund nötigt m.E. zu der Annahme, daß die erzählerische Weiterführung von 18,1-16 in unserer Überlieferung durch eine andere Textschicht verdrängt oder zumindest *überdeckt* ist."¹⁰ Ähnlich argumentiert auch schon Wellhausen, der in Gen 21,1 nicht den "Verfasser von Kap. 18s." am Werke sieht, "da nach seiner Ankündigung 18,14 dabei ein abermaliger Besuch Jahves und zwar in Hebron, nicht in Beerseba, zu erwarten ist."¹¹

In Gen 21,1-8 sind einzelne Motive aus Gen 18,9-15 verwendet, insbesondere das Wortspiel mit der Wurzel צחק V.6 und die Wendung למעד V.2 aus Gen 18,14. Beide Motive sind allerdings auch Gen 17,17.21 zu finden. Deutliche Querverweise zu Gen 17 enthalten V.3-5: V.3 die Namensgebung durch Abraham wie Gen 17,19, V.4 die Beschneidung am achten Lebenstag wie Gen 17,12 und V.5 die Altersangabe zu Abraham entsprechend Gen 17,1.24. Stilistisch ist Gen 21,1-8 jedoch an den Sprachgebrauch der Sammlung der Negeb-Erzählungen¹² Gen 20,1-22,19 angepaßt. Dies zeigt sich nicht zuletzt am anscheinend unsystematischen Wechsel der Gottesbezeichnungen Jhwh und Elohim. Aufgrund dieser Zusammenstellung nichtpriesterlicher, priesterlicher und "elohistischer" Motive innerhalb eines kurzen Textabschnittes mußte die traditionelle Literarkritik an dieser Stelle scheitern. Gemäß der systemimma-

7 So der J-Bestand des Textes, wie ihn die traditionelle Literarkritik festmachte, vgl. EISSFELDT 1922: 33*f.

8 GUNKEL 1910: 199. GUNKEL übersieht bei dieser Argumentation allerdings, daß bei der Sohnesankündigung durchaus Jhwh als Gegenüber von Sara und Abraham gedacht ist, vgl. Gen 18,10.13. Die Beobachtung, daß das Motiv eines nochmaligen Besuches in Gen 21,1-8 fehlt, wird dadurch nicht berührt.

9 GUNKEL 1910: 227.

10 BLUM 1984: 279.

11 WELLHAUSEN 1885: 17.

12 Diese Bezeichnung scheint mir aufgrund der geografischen Angaben (Negeb, Gerar, Beerscheba) zutreffender und auch neutraler als die etwas mißverständliche Qualifizierung der Sammlung durch das Stichwort "elohistisch" (LEVIN 1993: 172-180), auch wenn dieses in Anführungszeichen gesetzt wird. "Elohistisch" ist immer in irgendeiner Weise mit der These einer Pentateuchquelle E verbunden, die LEVIN im Rückgriff auf RUDOLPH ausdrücklich als "Irrweg der Pentateuchkritik" bezeichnet (LEVIN 1993: 440 Anm. 19).

nenten Vorgabe wurden die acht bzw. sieben Verse auf drei Quellen verteilt¹³. Auschlaggebend waren neben den oben genannten Gesichtspunkten die vorgeblichen Dubletten in V.1 und die gegenüber Gen 17 und Gen 18 abweichende Etymologie des Isaaknamens in V.6f. Noch die Kommentare von Zimmerli¹⁴ und von Rad gehen von der Dreiquellen-theorie aus¹⁴, ohne den Textbestand in einzelnen, mit Ausnahme des P-Anteils¹⁵, auf die drei Erzählfäden zu verteilen. Die Schwierigkeiten beginnen in V.1, dessen beide Hälften abwechselnd auf J und E¹⁶ oder J und P¹⁷ verteilt werden. Dabei muß freilich zu der durch nichts gedeckten Annahme gegriffen werden, daß in einem der Halbverse statt des Tetragrammes ursprünglich אלהים stand¹⁸. Auch in den P zugewiesenen Versen schwanken die Auslegungen¹⁹. Für E läßt sich häufig nur ein Vers²⁰ oder ein Halbvers²¹ reklamieren²². Zum Teil wird V.6b hinter V.7 gestellt, um einen sinnvolleren Erzählablauf zu erhalten²³. Keine der Versionen kann vollständig und inhaltlich befriedigend rekonstruiert werden. Allenthalben wird mit Weglassungen zugunsten anderer Versionen usw. argumentiert. Weshalb dabei jedoch noch "Dubletten" entstehen sollen, wird nicht oder doch nur am Rande hinterfragt. Ein beredtes Beispiel für das geschilderte Vorgehen ist die Zusammenfassung der literarkritischen Ergebnisse bei Kilian: "Auffällig ist, wie kurz in den vv.1f.6f. die Geburt Isaaks berichtet ist. Daß in dem kombinierten JE-Komplex die Namensgebung fehlt, dürfte auf den späteren P-Einschub, vv.2b-5, zurückgehen, durch den wohl eine ältere Notiz verdrängt wurde. v.6 setzt eine solche Namensgebung voraus. Ob aber die verdrängte Benennung J oder E angehört hat, kann nicht ausgemacht werden. Da von ihr keine Reste erhalten sind und vv.1.2a ohnehin nur sehr knapp das Wichtigste mitteilen, dürfte die zu postulierende Namensgebung auch sehr gedrängt formuliert gewesen sein. Auch muß E einst eine v.2a (J) entsprechende Notiz enthalten haben. Da sie aber nicht mehr überliefert ist, wahr-

13 DILLMANN 1892: 283ff.; HOLZINGER 1898: 132f.161; GUNKEL 1910: 227; EISSFELDT 1922: 33*f.; PROCKSCH 1924: 137f.309f.; SKINNER 1930: 320f.; NOTH 1948: 17.30.41; KILIAN 1966: 228-236.

14 ZIMMERLI 1976: 91f.; VON RAD 1976: 182f.

15 Allerdings wird auch in diesem Punkt kein Konsens erzielt. VON RAD bestimmt den P-Anteil traditionell mit V.2b-5 (vgl. schon WELHAUSEN 1885: 17 und die Mehrzahl der o. Anm. 13 genannten Kommentatoren). ZIMMERLI sieht P in V.1b-5 und kann dabei auf NOTH 1948: 17 mit Anm. 47 verweisen.

16 1a J/1b E: EISSFELDT 1922: 33* ; KILIAN 1966: 228; 1a E/1b J: PROCKSCH 1924: 137.

17 1a J/1b P: DILLMANN 1892: 283f.; HOLZINGER 1898: 132f.; GUNKEL 1910: 227; SKINNER 1930: 320; NOTH 1948: 17.30. LEVIN 1993: 177 sieht in V.1 ebenfalls eine Dublette, verteilt die beiden Vershälften jedoch auf die jahwistische Redaktion (V.1b, aaO. 171) und auf nachredaktionelle Zusätze (V.1a). Diese Lösung hat zumindest den Vorteil, daß er nicht zur Annahme eines Wechsels in der Gottesbezeichnung in V.1b greifen muß, s.u. Anm. 18.

18 So noch ZIMMERLI 1976: 99 in Bezug auf V.1b.

19 Je nachdem, ob V.1 auf J/P oder J/E verteilt wird, aber auch hinsichtlich V.2, s.o. Anm.15. Lediglich V.3-5 werden als "reiner P-Text" (HOLZINGER 1898: 132) akzeptiert.

20 NOTH 1948: 41 Anm. 146: "Isaakgeschichten aus E sind zwar nicht mehr erhalten, wohl aber in Gen. 21.6... der Rest einer Erzählung von der Geburt Isaaks als Variante zu einer entsprechenden J-Erzählung...".

21 SKINNER 1930: 320: "...there remains for E the solitary half-verse 6a..., which cannot belong to P because of the different etymology...".

22 Die Autoren, die V.1 auf J und P verteilen, und das ist die Mehrzahl (s.o. Anm. 17), können für E lediglich noch V.6 oder auch nur V.6a reklamieren.

23 GUNKEL 1910: 227; PROCKSCH 1924: 137; WESTERMANN 1981: 408. Der Vorschlag geht auf BUDDE 1883: 224 zurück.

scheinlich schon bei der Einarbeitung von E in J in Wegfall gekommen ist, kann angenommen werden, daß sie im wesentlichen mit v.2a übereingestimmt hat und so überflüssig war. Wenn trotzdem noch v.1b neben v.1a überliefert ist, so mag das damit zusammenhängen, daß der Jehowist in *ויעש אלהים לשרה* (v.1b) eine Vorbereitung und einen Hinweis auf *עשה לי אלהים* (v.6a) gesehen hat. Insofern wäre die Erhaltung und Überlieferung von v.1b neben v.1a in der Verbindung von J und E sinnvoll und in gewisser Weise auch notwendig.²⁴ Auch die Aufteilung des Textes durch Levin auf fünf überlieferungsgeschichtliche Ebenen, eine jahwistische Redaktion (V.1b.2[nur *והרהר* und *לזקניו*].3[nur *הגלדלו*].7), eine nur als "Bruchstück" erhaltene vorjahwistische Quelle (V.2a*.3*.8), einen theologisierenden Nachtrag zu dieser Quelle (V.6), einen P-Anteil (V.2b.4f.) und einen nachredaktionellen Zusatz (V.1a)²⁵ kann nicht überzeugen. Levin's Analyse hat immerhin den Vorteil, daß sie eine hinreichend in sich stimmige Version von J bietet und auf einen E-Anteil ganz verzichtet. Warum allerdings auf der einen Seite V.6 eine "erste, vorjahwistische Theologisierung" darstellen soll, die dann sowohl Gen 17,17 als auch Gen 18,12f. beeinflusst hat, und warum auf der anderen Seite V.2b.4f. umgekehrt von Gen 17,9-14.21 abhängig sein sollen²⁶, bleibt unerfindlich. Auch die Zuordnung von V.3 zu einer vorjahwistischen Quelle kann angesichts des Querbezuges zu Gen 17,19 nicht überzeugen. Letztlich ist auch die These von der Bruchstückhaftigkeit der vorjahwistischen Version ein Rückgriff auf Argumentationskrücken der traditionellen Quellenkritik.

Angesichts des dargestellten Dilemmas ist nach einer auf Quellenscheidung verzichtenden Alternative bei der Auslegung von Gen 21,1-8 zu suchen. Die Richtung hat bereits Wellhausen gewiesen. Zumindest für V.1 geht er von einer redaktionellen Verfasserschaft aus, wobei Textelemente verschiedener Herkunft, "möglicherweise mit Benutzung elohistischen Materials" verwendet sind²⁷. Auch Holzinger postuliert, trotz seiner Versuche einer minutiösen Quellenscheidung, eine mit disparatem Material arbeitende Redaktion: "21,1-5 ist einer der Fälle, in denen R die Elemente seiner Quellen nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern vermengt hat, wobei, was selten genug der Fall ist, P nicht vollständig zum Wort gekommen und sogar v.1^a im Wortlaut alteriert worden ist..."²⁸. Ähnlich geht Gunkel von einer redaktionellen Zusammenstellung der V.1a.2a.6b.7 durch den jehowistischen Redaktor aus. Die These einer sich aus Motiven verschiedener Herkunft speisenden redaktionellen Verfasserschaft für Gen 21,1-8 oder zumindest für Teile des Abschnittes wurde ernsthaft erst wieder von Westermann aufgenommen. Er verzichtet programmatisch auf eine Quellenscheidung und sieht das Stück, das er allerdings bei V.7 abtrennt, als Werk eines Redaktors, der "die Abrahamgeschichte zum Ab-

24 KILIAN 1966: 230. Die letztgenannte Erklärung zu V.1 stellt grundsätzlich die Annahme von Dubletten in diesem Vers in Frage!

25 LEVIN 1993: 171f.177f.

26 LEVIN 1993: 172.

27 WELLHAUSEN 1885: 18.

28 HOLZINGER 1898: 133.

schluß bringt... derselbe, der in ähnlicher Weise die Einleitung Gn 11,27-32 bildete."²⁹ Dabei sind Überlieferungen aus J und P verarbeitet, demzufolge sind auch Bezüge sowohl nach Gen 18 als auch nach Gen 17 zu erkennen. Eindeutig auf P zurückzuführen sind lediglich V.3-5. Darüberhinaus findet Westermann in V.7.6b noch eine "alte, mündliche Erzählvariante von der Geburt Isaaks."³⁰ Dieser Erklärungsansatz bietet zumindest für das Verständnis von V.1f. einen Gewinn gegenüber den älteren Textanalysen. Der Hinweis allerdings auf die Textumstellung in V.6f. und die Rückführung auf eine mündliche Tradition sind nicht aussagekräftig. Im Kern nimmt Scharbert den Ansatz von Westermann auf, verzichtet jedoch auf die Textumstellung sowie auf die These einer mündlichen Sondertradition und teilt den Abschnitt sachgemäß nach V.8 ab. Den Redaktor, der bei Westermann noch ohne Konturen bleibt, bringt er in Zusammenhang mit der Endredaktion des Pentateuch: "Diesen Abschnitt hat der letzte Pentateuchredaktor geschaffen. Er will die Erfüllung der Sohnesverheißung von 18^{10.14} (J) und 17¹⁶⁻¹⁹ (P) berichten. Dazu hat er Textteile aus J und P miteinander so kombiniert, daß die Zuteilung der einzelnen Sätze zu einer der beiden Quellen nicht leicht ist. Sicher ist nur, daß ³⁻⁵ aus P stammen."³¹

Sowohl Westermann als auch Scharbert gehen noch von mehreren zusammenhängenden Quellschriften aus, die jedoch im vorliegenden Stück nur präsent sind in Motiven, die ein Redaktor zu einer neuen Erzählung zusammenstellte. Wird die These einer redaktionellen Verfasserschaft weiter gedacht, so ergeben sich drei Erklärungsmöglichkeiten:

(1) Gen 21,1-8 ist von der P-Redaktion formuliert. Die Motive in V.2 und V.6, die nach Gen 18 weisen, sind auch in Gen 17 zu finden³². Zudem zeigt Westermann, daß der Text in seiner vorliegenden Fassung ein durchaus sinnvolles Gebilde ist³³. Allerdings stellt sich dann die Frage, wie in diesem Fall eine solch gewundene Formulierung wie in V.3 אִתְּשֶׁמְבַר הַמְלִיכָה לֵאמֹר אֲשֶׁר-לִדְהָהָרָא zu erklären ist. Hier müßte unnötigerweise die Annahme sekundärer Erweiterungen im P-Text zu Hilfe genommen werden.

(2) Gen 21,1-8 ist im Rahmen der Pentateuchredaktion zu verstehen, wie es Scharbert andeutet. Für diese These spricht die Beobachtung, daß Textelemente nichtpriesterlicher Herkunft mit P-Motiven zu einem in sich schlüssigen Ganzen verwoben sind. Allerdings muß dann konsequenterweise angenommen werden, daß die Sammlung der Negeb-Erzählungen Gen 20-22* insgesamt erst im Zuge der Pentateuchredaktion mit den übrigen Abrahamerzählungen verbunden wurde. Denn Überlieferungen wie Gen 21,9-21 und Gen 22,1-19 sind zumindest innerhalb des Gefüges der Abrahamgeschichte ohne eine Notiz von der Geburt Isaaks schlechterdings undenkbar. So unterbreitet Levin vergleichsweise ausführlich seine Anschauung eines späten,

29 WESTERMANN 1981: 405.

30 WESTERMANN 1981: 409. Zur Versumstellung s.o. Anm.23.

31 SCHARBERT 1986: 160.

32 S.o.

33 WESTERMANN 1981: 405.

nach der Zusammenarbeit von J mit P erfolgten Einbaus von Gen 20-22*³⁴. Im Grunde bleibt ihm keine andere Erklärungsmöglichkeit, solange er J und P als eigenständige Quellschriften ansieht, in denen er einen erraticen Block wie Gen 20-22* nicht sinnvoll unterbringt. Unter Verzicht auf die Hypothese von Quellschriften bietet sich jedoch noch eine dritte Erklärungsmöglichkeit an.

(3) Gen 21,1f.6-8 wurde als redaktioneller Text bei der Zusammenarbeit von Gen 20-22* mit der von Gen 12f.* gerahmten und um Gen 15 und 16 erweiterten Sammlung der Abraham-Lot-Erzählungen Gen 18f.* formuliert. Solange Gen 20-22* als eigenständige Sammlung existierte, war ein Hinweis auf die Geburt Isaaks nicht notwendig. Isaak wird als bekannte Figur vorausgesetzt. Bei der Zusammenarbeit allerdings mit Gen 18f.* wurde die Darstellung der Geburt unumgänglich. Diese wurde mit Motiven aus Gen 18,9-15, aber im Stil von Gen 20-22* formuliert und erzähltechnisch passend plziert zwischen der zweiten Preisgabeerzählung Gen 20, die noch ein kinderloses Paar voraussetzt, und der Erzählung um Hagar und Ismael Gen 21,9-21, die bereits von einem möglichen Erbschaftskonflikt zwischen dem Erstgeborenen der Hauptfrau und dem der Nebenfrau ausgeht. Im Zuge der P-Redaktion wurde die Erzählung von Isaaks Geburt um V.3-5 erweitert³⁵. Gen 21,1-8 ist demnach ein zweistufiges Gebilde, das seine Entstehung zwei verschiedenen Redaktionen der Abrahamgeschichte verdankt. Dieses Erklärungsmodell ist aus drei Gründen das wahrscheinlichste: (a) es leitet den motivisch und stilistisch zusammengesetzten Charakter der Rahmenverse befriedigend ab; (b) es nimmt den Mittelteil V.3-5 als zusammenhängenden P-Teil wahr; (c) es berücksichtigt, daß der P-Teil keine in sich abgeschlossene Version der Geburtserzählung ist, sondern Ergänzung im Sinne von Gen 17.

Demzufolge gehörte die Erzählung von der Geburt Isaaks nicht zum Bestand der Abraham-Lot-Erzählungen Gen 18f.* Mit der Ankündigung der Geburt ist offensichtlich alles gesagt. Das Schema von Verheißung und Erfüllung, das Gunkel u.a. als konstitutiv für die Darstellung der Abrahamgeschichte voraussetzen, ist genuin christliche Tradition. Für das theologische Verständnis, das in der Sammlung der Abraham-Lot-Erzählungen zum Tragen kommt, ist mit der Ankündigung der Geburt durch Jhwh auch das Eintreffen des Ereignisses unzweifelhaft. Eine Darstellung des Ereignisses im Sinne der Erfüllung der Ankündigung ist zumindest aus theologischer Sicht nicht notwendig. Der Anlaß für die Entstehung der Geburtserzählung ist erzähltechnischer Art. Bei der Zusammenfügung zweier Erzählensammlungen, der erweiterten und gerahmten Sammlung der Abraham-Lot-Erzählungen Gen 12f.*15f.*18f.* und der Sammlung

34 LEVIN 1993: 172-180 und 440 Anm. 19. Ähnlich BLUM 1984: 418f., der Gen 20-22* für sehr späte Texte innerhalb der Abrahamgeschichte hält.

35 Nicht völlig auszuschließen ist sicherlich, daß Gen 20-22* erst nach der P-Redaktion eingebaut wurde und daß die Redaktion, die diesen Einbau vornahm, Gen 21,1-8 in einem Zuge mit Motiven aus Gen 17 und 18 formulierte. Verwunderlich wäre dann allerdings der kompakte Mittelteil V.3-5, der sich allein auf Gen 17 bezieht. Größere Klarheit in dieser Frage wird erst eine erneute gründliche Analyse von Gen 20-22 bringen, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

der Negeb-Erzählungen Gen 20-22*, mußten diese auch inhaltlich aufeinander abgestimmt werden. Erst auf dieser Stufe der Überlieferungsgeschichte ergab sich die Notwendigkeit, die Ankündigung der Geburt Isaaks durch eine Erzählung seiner Geburt zu ergänzen, da er sonst allzu unvermittelt Gen 21,9f. ins Spiel gebracht worden wäre.

Literatur

- BLUM, E.,
1984 Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn.
- BUDDE, K.,
1883 Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1-12,5) untersucht, Gießen.
- DILLMANN, A.,
1892 Die Genesis, KEH 11, ⁶Leipzig.
- EISSFELDT, O.,
1922 Hexateuch-Synopse, Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches, In ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, Leipzig.
- GÖRG, M. (Hrsg.),
1989 Die Väter Israels, Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Fs. J.Scharbert, Stuttgart.
- GUNKEL, H.,
1910 Genesis, übersetzt und erklärt, HK I/1, ³Göttingen (= ⁹1977, ¹1901).
- HOLZINGER, H.,
1898 Genesis, KHC I, Freiburg/B. u.a.
- KILLIAN, R.,
1966 Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BBB 24, Bonn.
1989 Nachtrag und Neuorientierung, Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahamserzählungen, in: GÖRG 1989: 155-167.
- KÖCKERT, M.,
1988 Vätergott und Väterverheißungen, Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen.
- LEVIN, C.,
1993 Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen.
- NOTH, M.,
1948 Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart.
- PROCSCH, O.,
1924 Die Genesis, KAT I, ^{2/3}Leipzig/Erlangen (¹1913).
- RAD, G. VON,
1976 Das erste Buch Mose, Genesis, ATD 2/4, ¹⁰Göttingen (¹1949).
- SETERS, J. VAN,
1975 Abraham in History and Tradition, London.
1992 Prologue to History, The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich.
- SKINNER, J.,
1930 A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC, ²Edinburgh (¹1910).
- SPECHT, H.,
1983 Die Abraham-Lot-Erzählung, Der Beginn der literarischen Abrahamsüberlieferung und ihre Neudeutung durch den Jahwisten und Elohisten, Diss. München.
- STEINGRIMSSON, S.Ö.,
1989 Abram in Kana'an, Einige literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu den Wanderungsberichten in Gen 12-13, in: GÖRG 1989: 327-341.
- WELLHAUSEN, J.,
1885 Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin (⁴1963, Nachdr.).
- WESTERMANN, C.,
1981 Genesis, 2. Teilband Genesis 12-36, BK I/2, Neukirchen-Vluyn.
- ZIMMERLI, W.,
1976 1. Mose 12-25 Abraham, ZBK AT 1.2., Zürich.

Zu zwei Beispielen von Soldaten- und Räubersprache in Altägypten

Ludwig D. Morenz - Oxford

a) *jz h3k* - „Eile-Beute!“

Nunmehr vor Jahrzehnten wurde die Abhängigkeit und mit Verfremdung verbundene Einverleibung des von Jesaja in prophetisch-mahnerischer, aufschreckender Absicht gegebenen Kindernamens מְהַרְשֵׁתַיִם (Jes. 8,1.3) von der ägyptischen Wendung „Eile (Er-)Beute!“ (*jz h3k*) erkannt¹. So heißt es in der Erste-Person Präsentation² des „Admirals“ *Ach-mose*³ aus der frühen XVIII. Dynastie:

wn.jn hm=f hr jn.tw=f m skr 'nh

rm=f nb m jz h3k

„Seine Majestät brachte ihn (den nubischen Rebellen) als Gefangenen (ein),
alle seine Leute⁴ als „Eile-Beute“ (*m jz h3k*)“

(Urk. IV, 6, 3 - 4)⁵.

In diesem *parallelismus membrorum* entsprechen einander:

f (= 33t3⁶) *rm=f nb*

m *m*

skr 'nh *jz h3k*.

Hier stehen Gefangener (*skr 'nh*) und Eile-Beute (*jz h3k*) in semantischem Gleichgewicht. Dabei wird zwischen dem Anführer im Singular und seiner Gruppe (Plural) unterschieden, wobei *33t3* die determinierende Bezugsgröße bildet. Dabei erscheint *skr 'nh* semantisch personenhafter denn *jz h3k*. Seine Anhänger (*rm=f nb*) haben in der Erzählperspektive des Autors dieser Erste-Person Präsentation nur den Status von Beuteobjekten - je *jz h3k* - inne, gelten in der Vermeldung des Triumphes

¹ S. Morenz, „Eilebeute“, in: ThLZ 74, 1949, S. 697 - 699; wiederabgedruckt in: S. Morenz, Religion und Geschichte des alten Ägypten, Weimar 1975, S. 395 - 400.

² Diese Wendung ist als Versuch gedacht, die entweder irreführende oder unspezifische Bezeichnung Autobiographie zu ersetzen. Vor allem stört mich daran, daß vermutlich in den wenigsten Fällen literarisches Ich und Autor zusammenfallen, vgl. A. Gnirs, Die ägyptische Autobiographie, in: A. Loprieno (Hrsg.), Ancient Egyptian Literature, Leiden, New York, Köln, 1996, S. 191 - 241, 196f. So sind nicht zuletzt Vorlesepriester als Autoren bzw. Redaktoren sehr wahrscheinlich und gelegentlich sogar direkt bezeugt, vgl. P. Vernus, Le prêtre ritualiste *Hr-mnj*: Rédacteur de la stèle de *Hr-m-h'w.f*, in: Hommages à François Daumas, Montpellier 1986, S. 587 - 592.

³ Letzte Übersetzung mit struktureller Textanalyse: R. Schulz, Die Biographie des Ahmose, Sohn des Abana, in: D. Kessler und R. Schulz (Hrsg.), Gedenkschrift für Winfried Barta, Frankfurt 1995, S. 315 - 352.

⁴ Hier wurde *rm=f* nur mit Mann und Pluralzeichen determiniert, wahrscheinlich weil es sich hier eben nur um Männer und nicht auch Frauen handelte.

⁵ S. Morenz, Eilebeute, S. 397f.

⁶ Die Bedeutung ist nicht klar. In Frage kommen: Eigenname, Titel, Volksbezeichnung (*pars pro toto*) oder auch Antonomasie, vgl. R. Schulz, Die Biographie, S. 331, Anm. 23.

nur mit Bezug auf 3313, der damit zugleich als verantwortlicher Schuldiger erscheint⁷. Das Verbum *jnj* - „(ein-)bringen“ - war einerseits ein verbreitetes Allerweltswort, konnte aber speziell mit Bezug auf Beute, Tribut gebraucht werden, wozu auch das Nomen *jnw* - „das Gebrachte“⁸ - zu vergleichen ist.

S. Morenz schrieb 1949 über den Ausdruck *jz h3k*: „Daß wir ihn (vorläufig) später (= nach der XVIII. Dynastie, LM) nicht belegen können, darf nicht überschätzt werden.“⁹

Inzwischen hat sich die Beleglage zeitlich sowohl nach vorn wie auch, wichtig für Jesaja, nach hinten gebessert. Zusätzlich zu den drei Belegen aus der XVIII. Dynastie kommt noch die sogenannte poetische Stele Thutmosis III., wo es heißt:

jr=s jz h3k m nbdw kd

„sie (= die Uräusschlange) macht Beute unter den *nbdw kd*“¹⁰.

Der älteste mir bekannte Beleg für *m jz h3k* - „als *Eile-(Er-)Beute!*“ - stammt nicht, wie bisher angenommen, erst aus dem frühen Neuen Reich, sondern bereits aus dem Mittleren Reich, aus den Sargtexten. Auf einem Sarg aus El-Berscheh (B I L) steht geschrieben:

jr.n=s ntr.w m jz h3k

„... es¹¹ machte die Götter als *Eile-(Er-)Beute* ...“

(CT IV, 327g).

Die anscheinend metaphorische und demnach wahrscheinlich sekundäre Verwendung in diesem funerären Text spricht dafür, daß die Phrase *m jz h3k* schon länger in Gebrauch war, wobei sie möglicherweise der kriegerischen Phraseologie der durch kriegerischen Zeitgeist geprägten Ersten Zwischenzeit entstammt. Freilich muß man mit solcherart Ursprungshypothesen zumindest sehr vorsichtig umgehen.

Die Wendung wurde in Ägypten aber weit über das Neue Reich hinaus benutzt, tritt sie doch noch in einem Papyrus des 4. Jh. v. Chr. mit einer hymnischen Klage des Gottes Chnum aus Elephantine als feste Phrase auf. In P. Berlin 23040a, frg.b, Z. x + 7 steht in zerstörtem Kotext *m jz h3k*¹².

Somit kann man von einer langen und wohl auch dichten ägyptischen Traditionskette ausgehen, aus der Jesaja schöpfte. Davon sind zwar gewiß nur Bruchstücke erhalten, doch die besprochene Wendung wurde deutlich vor aber auch sogar noch nach Jesajas Zeit in einem ägyptischen Text verwendet. Damit dürfte die historische Kette und also die Übernahme der Wendung aus ägyptischem Zusammenhang gesichert sein. Die Belege für *m jz h3k*, die sich wahrscheinlich selbst aus dem erhaltenen Material noch vermehren ließen, spannen sich also über eineinhalb Jahrtausende und stammen aus verschiedenen Textgattungen. Die deutliche Häufung in der XVIII. Dynastie (immerhin

⁷ Hier liegt gemäß einem typischen Geschichtsverständnis die Idee einer von einem Anführer ge-/verführten, im Grunde willenlosen Masse zu Grunde. Symmetrisch dazu wird ja üblicherweise dargestellt, wie die ägyptischen Kämpfer ihre Bedeutung erst durch die Bezugsgröße Pharao bekommen.

⁸ Vgl. zuletzt D. Warburton, *State Economy in Ancient Egypt*, Freiburg und Göttingen 1997, OBO 151, S. 221 - 236.

⁹ S. Morenz, *Eilebeute*, S. 397.

¹⁰ Hier handelt es sich um einen charakterisierenden Völkernamen, „die Bösertigen“ (WB II, 247, 5).

¹¹ Das Suffixpronomen bezieht sich auf das erste Portal des Jenseits, das Thema dieses Spruches.

¹² G. Burkard, *Literarische Tradition und historische Realität*, in: ZÄS 121, 1994, S. 93 - 106, bes. S. 102.

4 von 6 hier erfaßten Belegen) ist zwar statistisch nicht signifikant, doch mag man sie mit den Aktivitäten dieser Zeit - Stichwort Weltreichspolitik - verbinden. Wichtig aber ist in historisch-chronologischer Sicht der lange Belegzeitraum und mit Bezug auf Jesaja der Beleg noch aus dem 4. Jh. v.Chr.

Das der Präposition *m* nachfolgende *jz h3k* - „Eile-(Er-)Beute!“ - erscheint insbesondere wegen nur einmaligen Gebrauches der Präposition *m* als ein komplexer Begriff und wahrscheinlich als unverbundene Wendung. Die Schreibungen variieren stets leicht. Im Folgenden werden sie in zeitlicher Abfolge gegeben:

Mittleres Reich:



(CT IV, 327g)

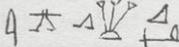
Neues Reich:



(Urk. IV, 6,4)



(Urk. IV, 613, 16)

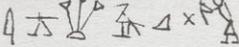


(Urk. IV, 691, 11)



(Urk. IV, 1822, 2¹³)

Spätzeit:



(P. Berlin 23040a, frg. b, Z. x + 7).

Teilweise findet sich hinter *jz* ein zweites Paar laufender Beinchen (Gardiner, Sign-list D 54). Das Wort wurde also gelegentlich extra determiniert und gelegentlich nicht. Als besonders merkwürdig erscheint die Schreibung in Urk. IV, 1822, 2, wo *jz h3k* anscheinend als femininer Plural aufgefaßt wurde. Wahrscheinlich war dies durch *h3k.t* - „Beute“ - beeinflusst. Das Wort (*jz*-)*h3k* wurde aus dem Imperativ in ein feminines Nomen (*jz*-)*h3k.wt* transformiert, um die „Eile-(Er-)Beute!“ als Summe der erbeuteten Objekte zu bezeichnen. Die Pluralstriche wurden vermutlich gesetzt, weil es hier nicht um den Begriff selbst, sondern eben um die konkreten Beuteobjekte ging; vermutlich,

¹³ Dies ist unter den mir bekannten Belegen der Wendung *jz h3k* der einzige Gebrauch ohne vorhergehendes *m*.

weil Amen-hotep, Sohn des Hapu sich hier als einen Registrator, der die Beute berechnet, bezeichnet.

Mit „Eile-(Er-)Beute!“ wird prägnant die lapidare Sprechweise von siegreichen Soldaten beim Plündern imitiert. Die beiden Imperative drücken die gebotene Eile beim Erfassen der günstigen Gelegenheit aus. Der Ausruf jz $h3k$ steht metaphorisch für Beute, wobei zu schnellem Ergreifen der günstigen Gelegenheit aufgerufen wird. Soziolinguistisch interessant ist, daß die Belege aus dem Mittleren und Neuen Reich sich auf die Götterwelt bzw. den König beziehen. Die vermutlich in der Umgangssprache aufgekommene Wendung wurde also vermutlich in den Bereich der Sakralsprache aufgenommen.

In den Sargtexten finden sich einige Belege für die Wurzel $jz(z)$ „einfangen“ ($\text{𓂏} \text{𓂏}$, CT VI 3h), besonders dupliziert und also intensiviert, vgl. $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ - „einfangen“ - (AL 78.0485), $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ - „Netz“ - (AL 78.0487) und $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ - „Eingefangene“ - (AL 78.0486). Diese Wörter sind in den Sargtexten auch ohne anlautendes j belegt (AL 78.3795 - 78.3798). Wahrscheinlich kann man die Wurzel $jz(z)$ als Entwicklung aus dem Zuruf „eile!“ beim Zuziehen des Fischnetzes erklären. Bezüglich des Fischens scheint $jz(z)$ - „einfangen“ - nur in mythologischem Zusammenhang belegt zu sein. Jedenfalls geht $jz(z)$ auch in bezug auf die Beute beim Fischen mit dem Netz auf einen Imperativ zurück, der ebenfalls die gebotene Eile beim Erfassen der günstigen Gelegenheit ausdrückt.

Dem nominalisierten und unverbirteten zweifachen Imperativ jz $h3k$ Vergleichbares drückt die aus zwei Infinitiven bestehende und relativ ähnliche Wendung $jt.t$ $jn.t$ aus. So heißt es in Urk. IV, 710, 11f.:

$h^c.n$ $jr.n$ $m8^c$ n $hm=f$

zp n $hdhd$ m hn n $jt.t$ $jn.t$

„Da gab das Heer Seiner Majestät

ein Beispiel von tapferem Vordringen des Packens und Davonschleppens ($jt.t$ $jn.t$)“.

Schon in der fiktionalen Vorhersage des Neferti¹⁴ steht (E 37):

iw $t3$ pn r $jt.t$ $jn.t$

„Dieses Land wird sein¹⁵ genommen und gebracht ($jt.t$ $jn.t$)“.

Wie von A.H. Gardiner¹⁶ angenommen, mag $jt.t$ $jn.t$ zwar an einigen Stellen unentschlossenes Hin- und Herbewegen meinen, doch dürfte es sich dabei um eine abgeleitete Bedeutung aus der festen Phrase „Nehmen-Bringen“ = „Beute-machen“ handeln.

¹⁴ Textausgabe: W. Helck, Die Prophezeiungen des *Nfr.tj*, KÄT, Wiesbaden 1970.

¹⁵ In P. Petersburg 1116b fehlt eine Präposition vor jt $jn.t$, während sie auf den Ostraka steht.

¹⁶ Belege und Analyse bei A.H. Gardiner, The Idiom jt jn , in: JEA 24, 1938, S. 124f.

b) $\$m=n$ $h3k.n=n$ - „Gehen wir, nachdem wir geraubt haben“

Das Handschriftfragment P. Leiden I 344 recto¹⁷ mit dem Text der sogenannten *Mahnworte*¹⁸ (Admonitions of an Egyptian Sage)¹⁹ beginnt mit der literarischen Verarbeitung einer längeren Berufeliste, wo eine im sozialen Bereich verkehrte Welt dargestellt wird²⁰. In Vers x + 1 (Kol. x + 1,1) heißt es:

[jrj-]3.w hr (dd) $\$m=n$ $h3k.n=n$

Die Türhüter, welche doch eigentlich Gebäude bewachen sollten, rauben selbst - $\$m=n$ $h3k.n=n$ ²¹. Einfach ein zuviel geschriebenes n nahmen Gardiner und die nachfolgenden Übersetzer an²², und dies erscheint als möglich. Wenn man aber ohne Konjekturen auskommen möchte, kann man dies verstehen als

„Laßt uns gehen, nachdem wir geplündert haben!“

Hiermit würde ganz im Sinn der *verkehrten Welt* ausgedrückt, daß die Türhüter ihre Posten ganz verlassen wollen, nachdem sie sich vorher auch noch in den von ihnen zu bewachenden Gebäuden bereichert hätten. Sprachlich fällt das enge Nebeneinander zweier Verben auf, was dem aus zwei Imperativen bestehenden, oben besprochenen Kriegerausruf: jz $h3k$ - „eile, erbeute“ - ähnelt, wobei die Feinheit der Wendung hier gerade in der *consecutio temporum* (zuerst $sdm=f$, danach $sdm.n=f$) liegt. Mit $\$m=n$ $h3k.n=n$ wird auf eine kontragemeinschaftliche Phrase zurückgegriffen, die die Zustände der wahrscheinlich retrospektiv aus der Sicht der Literaroligarchie als dunklem, kontrautopischem Zeitalter mythologisierten Ersten Zwischenzeit²³ schildern soll. Die Wendung $\$m=n$ $h3k.n=n$ könnte vor dem Hintergrund von Phrasen wie jz $h3k$ von einem Dichter speziell für diesen Zusammenhang und mit konkretem Bezug auf das gegenweltliche Verhalten der Türhüter in der Berufeklage geprägt worden sein.

Von den beiden hier besprochenen Wendungen beinhaltet in den jeweiligen Kontexten für den Dichter der Berufeklage in den Mahnworten $\$m=n$ $h3k.n=n$ deutlich

¹⁷ Grundlegende Textausgabe: A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909; vgl. jetzt auch W. Helck, 1995

¹⁸ Kürzlich machte J.F. Quack auf die Ähnlichkeit dieses Textes zu sumerischen Städteklagen aufmerksam, J.F. Quack, *Die Klage über die Zerstörung Ägyptens*, in: *Ana šadi Labnani lu allik*, FS W. Röllig (Hrsg. B. Pongratz-Leisten, H. Kühne und P. Xella), Neukirchen-Vlyn 1997, S. 345 - 354.

¹⁹ Die noch immer grundlegende Textausgabe stammt von A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909. Hier sei nur *en passant* auf die Übersetzung von M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Chicago 1973, S. 149 - 163, hingewiesen.

²⁰ Vgl. L. D. Morenz, *Geschichte als Literatur - Reflexe der Ersten Zwischenzeit in den Mahnworten*, Vortrag auf dem Kolloquium zu Ehren von George Posener, *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, Leipzig 1996, wird im Tagungsband erscheinen.

²¹ Tür und Tor hatten schlechtes abwehrende, filternde Funktion, woraus auch Symbolik der Ordnung erwuchs, vgl. H. Brunner, *Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten*, 1982, wiederabgedruckt: OBO 80, S. 248ff. Die Türhüter würden einen guten *Einstieg* als Beginn der Berufeliste abgeben, doch beweist das natürlich nicht, daß sie wirklich am Anfang des Berufeblockes im Text standen.

²² Implizit z.B. auch M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, S. 150: „The door[-keepers] say: „Let us go plunder.“

²³ Vgl. L.D. Morenz, *Geschichte als Literatur*.

etwas Negatives, ja Gegen-Weltliches, während *m jz h3k* zumindest in den Belegen des Neuen Reiches mit positiver Konnotation verwendet wurde. In den Texten der XVIII. Dynastie wurde aus der Perspektive des Siegers gesprochen, der Beute macht. Jesaja dagegen warnt mit der drastischen Namensgebung seiner Kinder seine Landsleute davor, zu Ausgelieferten an beutemachende Eroberer zu werden.

»Die Häuser der Witwen verzehren«?

(Markus 12,40 / Lk 20,47)

Günther Schwarz – Wagenfeld

Mit dem Logion Mk 12,38-40 par. Lk 20,46.47 warnte Jesus seine Hörer vor Schriftgelehrten, »die einhergehen in Prachtgewändern und *die Häuser der Witwen verzehren* und zum Schein lange beten.« Im NTG lautet der kursiv gesetzte Satzteil, unterlegt mit der Wort-für-Wort-Übersetzung von E. Dietzfelbinger¹,

- nach Mk: οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν
die fressenden die Häuser der Witwen;
- nach Lk: οἱ κατεσθίουσιν² τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν.
die fressen die Häuser der Witwen.

Beide, die griechischen Vorlagen und die deutschen Wiedergaben, scheinen klar und eindeutig zu sein. Aber sind sie es wirklich? Erste Zweifel kommen auf, sobald man sich fragt, was der Satzteil »*die fressenden (fressen) die Häuser der Witwen*« bedeuten soll. Denn wenn man sich nicht selbst beschwichtigt, indem man vorgibt, es zu wissen, wird einem bewußt, daß dieser Satzteil keineswegs klar und eindeutig ist.

Zwar ist es möglich, die Wortverbindung »Häuser fressen« metaphorisch zu deuten, wie es denn auch in allen Kommentaren und Auslegungen zur Stelle geschehen ist; aber überzeugend ist nicht, was dabei herauszukommen pflegt. Und das ist nicht verwunderlich; denn die Begriffe »Häuser« und »fressen« passen so wenig zueinander, daß sie keine annehmbare Deutung zulassen. Überdies sollte es bedenklich stimmen, daß es nirgendwo sonst in der Bibel eine auch nur annähernd ähnliche Wortverbindung gibt.

Dieser Tatbestand führt zu dem Schluß, daß der Satzteil »die Häuser der Witwen verzehren« die Folge eines Mißverständnisses beim Übersetzen aus dem Aramäischen ins Griechische sein muß. Mißverständnisse dieser Art aber sind nur durch eine »homöopathische« Methode aufzuklären; das heißt durch eine wörtliche Rückübersetzung ins Aramäische. Es folgt eine Gegenüberstellung der griechischen und der aramäischen Vokabeln, jeweils mit der Übertragung ins Deutsche:

¹ Das Neue Testament, Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch (1986).

² Die Varianten οἱ κατεσθίοντες und οἱ κατεσθίουσιν lassen auf eine gemeinsame aramäische Vorlage schließen, besonders der Wechsel von οἱ (Artikel) zu οἱ (Relativpronomen) = ʾ in Aramäischen.

οἱ κατεσθίοντες (οἱ κατεσθίουσιν)	אָכְלִין
die fressenden (die fressen)	die essenden, fressenden
τὰς οἰκίας	בְּתֵי
die Häuser	die Häuser
τῶν χηρῶν.	אֲרַמְלָתָא
der Witwen.	der Witwen.

Von diesem Basistext aus, dessen Vokabular von allen syrischen Versionen bestätigt wird, ist nun zu fragen: Kann der aramäische Wortlaut neben dem Wortsinn auch einen übertragenen Sinn haben? Und wenn ja, ist es möglich, ihn zu ermitteln? Die Antworten auf diese beiden Fragen liegen seit langem vor und brauchen nur zitiert zu werden.

Unter בְּתֵי I notierte J. Levy¹: »1, Haus, Stätte, Wohnort... 3, Beischlaf, Beiwohnen.« Er notierte ferner: »בֵּית בְּהִתְחַא Schamort, Schamheil, des Weibes ... בֵּית בְּיִבְרָא Schamheil des Mannes«. - Folglich kann אֲרַמְלָתָא בְּתֵי beides bedeuten: sowohl »Häuser der Witwen« als auch »Schamteile der Witwen«.

Und unter אָכַל h. notierte G. Dalman²: »1. essen, genießen, verzehren; ... 3. euphem. Beischlaf ausüben.« Unter אָכַל Ia. fehlt diese übertragene Bedeutung zwar, aber das könnte ein Versehen sein; denn wenn man bedenkt, daß בְּתֵיא im Aramäischen »Beischlaf« und daß der *constructus* בֵּית im Aramäischen auch »Schamteil« bedeuten kann, so wird es nicht zweifelhaft sein, daß אָכַל auch im Aramäischen »Beischlaf ausüben, vollziehen (mit)« bedeuten kann.

Daraus folgt: Der von Jesus beabsichtigte Sinn des Satzteils אָכְלִין אֲרַמְלָתָא בְּתֵי war nicht »die Häuser der Witwen verzehren«, sondern »den Beischlaf vollziehen mit Witwen«.

Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde das euphemistisch gemeinte אֲרַמְלָתָא בְּתֵי אָכְלִין »den Beischlaf vollziehen mit Witwen« als »die Häuser der Witwen verzehren« mißverstanden.

Korrektur: Dieser Fehler wurde durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt.

¹ Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums I (1866), S. 96; Belege ebenda.
² Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (1967 = 1938), S. 17.

Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten

Andreas Angerstorfer, Regensburg

Da sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht als sum. Theologumenon erweisen¹ läßt, sind zur Frage nach Funktion und „Sitz im Leben“ dieser Aussage ass. und bab. Keilschrifttexte zu sichten.

1. Das Tukulti-Ninurta-Epos

Die älteste Stelle ist Kol Ia des mittellass. Tukulti-Ninurta-Epos, des einzigen größeren ass. Epos. Die Tafel BM 121033 (aus Kujundschiq) stammt aus dem 9. Jh. v.Chr.² Die Propagandaschrift zeichnet Tukulti-Ninurta I. (1244 - 1208) in der Gunst der großen Götter.

Kol. I, Z. 16f blieb bis heute umstritten, klar sind nur Z. 18 (die Gottebenbildlichkeitspassage) und Z. 20.

- 15' ù ki-ma ^dNin-urta a-na ni-iš kakkê/i (gišTUKKULmeš)-šú
ul-ta-nap-šá-qa ka-liš kibrātu (UBmeš)
- 16' ina (AŠ) ši-mat nu-dím-mud-na ma-ni it-ti šêr (UZU) ilīmeš mi-na-a-šu/šú
- 17' ina (AŠ) purussî (EŠ.BAR) bêl mâtâti (EN.KUR.KUR) ina (AŠ) ra-a-aṭ
Chang: šaturri (NIM.SIG7.SIG7) Hecker: šassūr (ŠA.TUR)
ilīmeš ši-pi-ik-šu/šú i-te-eš-ra
- 18' šu-ú-ma ša-lam ^dEnlil (BE) da-ru-ú še-e-mu pi-i nišīmeš (UN/UKUmeš)
mi-lik mâtî (KUR)

K.W. Chang gibt folgende Übersetzung:

- 15 Und wie bei Ninurta gerieten alle Winkel beim Erheben seiner Waffen immer wieder in die Enge.
- 16 Mit der Bestimmung des Nudimmud (= Enki) ist sein Maß gerechnet unter die Götterleiber.
- 17 Auf die Entscheidung des Herrn der Länder (= Enlil) kam seine „Hinschüttung“ durch den Gebärmutterhals der Götter³ in Ordnung.

¹ siehe Angerstorfer, A.: Gottebenbildlichkeit des Menschen bzw. des Königs - ein sumerisches Theologumenon? BN 27 (1985) 7 - 10.

² Lambert, W.G.: Three unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic. AfO 18 (1957/58) 38 - 51; Machinist, P.B.: The Epic of Tukulti-Ninurta I: A Study in Middle Assyrian Literature. Ph. Diss. Yale-Univ. 1978 = Ann Arbor 1984; Chang, K.W.: Dichtungen der Zeit Tukulti-Ninurtas I. von Assyrien. Frankfurt-Bern-Cirencester 1979, 78.89 - 173 (EHS Reihe XXVII, Asiat. und Afrik. Studien 5); siehe dazu ZA 72 (1982) 299.

³ gemeint ist die „Gebärmutter“ in den Reihen der Götter, die in der babyl. Literatur unter den Namen Belet-ili und Nintu begegnet, die die Menschen erschuf (AH I 194; III 11.43).

- 18) Er (= Tukulti-Ninurta) ist das bleibende Bild des Enlil, der den Ausspruch der Leute, den Rat des Landes hört.
- 19) Er pries ihn dafür mit (seinen) Lippen, daß er auf ihn als den „Vertreter“ des Herrn der Länder freundlich geachtet hatte.
- 20) Enlil wie der leibliche Vater hat er ihn (= Tukulti-Ninurta I) nächst seinem erstgeborenen Sohn erhöht“.

W.G. Lambert⁴ hatte für Z. 16f folgende Übersetzung vorgeschlagen:

„By the fate assigned by Nudimmud his form is reckoned as divine nature“.

K. Hecker⁵ gibt die Passage wieder:

„Durch Schicksalsbestimmung Nudimmuds ist gezählt zum Götterfleisch sein Körper, durch Entscheid des Herrn der Länder wurde im Innern des Mutterleibs der Götter seine Erschaffung richtig“.

Machinist⁶ gibt V. 17 wieder: „By the decision of the lord of all the lands, he was successfully engendered through / cast into the channel of the womb of the gods“.

Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit deutete K.W. Chang⁷ über akk. *mīnu an*: „Durch Festsetzung des Nudimmud wird sein „was“ (= Wesen(heit)) zum Götterleib gerechnet“. Die Wendung „Fleisch der Götter“ bedeutet „zur Götterfamilie gehörig“, ist eine Verwandtschaftsformel (wie Gen 2,23), sie findet sich auch an der schwierigen Stelle AH I 215. Gegen die Annahme einer „Inkarnation“ spricht in unserem Epos aber Z. 20.

Die Passage behandelt das Thema „Menschenschöpfung“ streng fixiert auf Tukulti-Ninurta I. Somit liegt hier die einzige Parallele zur Verwendung der Thematik in Gen 1,26f vor. Nach der Bestimmung Nudimmuds gehört er zur Familie der Götter (Z. 16), im Körper einer „Göttin“ wurde er legal gemäß der Schicksalsentscheidung Enlils „hingeschüttet“.

Der Terminus *šipik-šu* „seine Hinschüttung“ spricht von Zeugung in ähnlicher Terminologie wie Ps 139, 13 - 16; Weish 7,1f und Ijjob 10,10f. Die letztgenannte Stelle lautet:

„Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch (*ḥalab*),
wie Käse (*g^cbinnāh*) mich gerinnen lassen?“

Als Konsequenz dieser „Götterzeugung“ wird für das „Kind“ Tukulti-Ninurta die Gottebenbildlichkeit mit Enlil konstatiert, während Z. 18b wieder auf die historische Ebene zurückbindet. Das Syntagma *ša-lam dEnlil* beschreibt normalerweise eine Kultstatue des Enlil. Z. 20 bringt wieder das Thema der leiblichen Eltern im Vergleich zur Sprache.

Die Königin vertritt offensichtlich bei der Zeugung eine Göttin, der Vater des Königs vielleicht die Gottheit Enlil, den „Herrn der Schicksalsentscheidung“, der das Ende der Kassitenherrschaft beschlossen hat. Tukulti-Ninurta I ist der Sohn von König Salmanassar I und Enkel von Adadnirari II. Die Vorstellung entspricht dem ägypt. Modell und für eine Übernahme aus Ägypten spricht auch das Epitheton *dšam-šu kiššat nišimeš*

⁴ Lambert, W.G.: AfO 18 (1957/58) 51a.

⁵ Hecker, K.: Untersuchungen zur akkadischen Epik. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1974, 135f. Anm. 2 (AOATS 8).

⁶ P.B. Machinist, Epic of Tukulti-Ninurta I, S. 69.

⁷ Chang, K.W.: Dichtungen, 140.

„Sonnengott der Gesamtheit der Menschen“ in den Bauinschriften Nr. 5, II, 3 und Nr. 18, 23.⁸

Nach dem Mythos von der Geburt des Gottkönigs (aus Der el-Bahari) zeugt der Himmelsgott Horus in der Gestalt des regierenden Pharaos mit der Prinzessin (Himmelsgemahlin und Königsmutter) den Thronfolger⁹. Es handelt sich dabei um eine Substitution. Der Pharaos entspringt dem Körper des Sonnengottes und kehrt nach seinem Tod in den Körper seines Erzeugers zurück.¹⁰

Als alternative Erklärung bietet sich nur an, daß Tukulti-Ninurta I in eine Göttergenealogie eingebunden werden soll. Ein Beispiel einer Genealogie ist Enuma eliš I 14 - 17:

- 14 „Anu (war) ihr Sohn, ebenbürtig seinen Vätern.
15 Anšar machte Anu, seinen Erstgeborenen, sich gleich.
16 Und Anu erzeugte (ú-lid) sein Ebenbild (tamšila-šu) Nudimmud,
17 Nudimmud war seiner Väter Herrscher“.

Ähnlich beginnt eine Beschwörung des Gottes Nusku in der ass. Beschwörungssammlung¹¹ Maqlu I 122 - 124. Angerufen wird Nusku mit einer Litanei von Epitheta:

- 122 én dnusku šur-bu-ú i-lit-ti d_a-nim
123 tam-šil abi¹² bu-kur den-lil
124 tar-bit apsi¹³ bi-nu-ut bêl šamê eršetim¹⁴

„Beschwörung. Erhabener Nusku, Sproß des Anu,
Ebenbild des Vaters, Erstgeborener des Enlil,
Sprößling des Apsu, Geschöpf des Herrn des Himmels (und) der Erde“.

Angerufen wird der Gott Nusku mit einer Litanei von Epitheta, er solle den Zauber über seinen Urheber bringen, es liegt damit ein Retourzauber¹⁵ vor.

Beide Texte sind Göttergenealogien, ein Gott zeugt mit einer Göttin natürlich wieder eine Gottheit. Daher möchte ich diese beiden Texte für die Thematik „Gottebenbildlichkeit eines Menschen bzw. Königs“ ausklammern. Ferner sind die Assyrenkönige im Gegensatz etwa zu den Herrschern der Ur-III-Zeit nicht deifiziert.

⁸ Weidner, E.: Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I und seiner Nachfolger. Graz 1959 = Osnabrück 1970 (AfO, Beiheft 12); Grayson, A.K.: Assyrian Royal Inscriptions. Vol. 1: From the Beginning to Ashur-resha-ishi I. Wiesbaden 1972, 108 (Nr. 713).

⁹ Wolf, W.: Das alte Ägypten. München 1971, 52 (siehe Text 13 im Anhang, 198f).

¹⁰ Frankfort, H. und H.A.; Wilson, J.A.; Jacobsen, T. und Irwin, W.A.: Alter Orient. Mythos und Wirklichkeit. Stuttgart 1981, 82f. (ut 9).

¹¹ Meier, G.: Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû neu bearbeitet. Berlin 1937 = Osnabrück 1967 (AfO, Beiheft 2).

¹² Tafel Assur 1223 liest tam-šil d_a-a „Bild des Ea“.

¹³ Tafel Assur 1223 liest syllabisch ap-si-i.

¹⁴ Tafel Assur 1223 sagt d_{bel} [d_a-n]un-na-ki „Herr[scher] der Anunnaki“.

¹⁵ Eine Beschwörung gegen einen Zauber zur Entkräftung eines Zaubers würde ich als Gegenzauber bezeichnen. Beim Retourzauber wird die Richtung der Wirkung des Zaubers gegen den Urheber selbst umgedreht.

Ein Sonderfall ist das Sprichwort in dem neuass. Brief ABL 652, r. 9 - 13 (= Parpola LAS, 112 - 113):

ša qa-bu-u-ni am-mi-ú / ma-a GIŠ.MI DINGIR a-me-lu /
u GIŠ.MI¹⁶ a-me-le-e / a-me-lu:
LUGAL: šu-ú / kal(!) mu-uš-šu-li šá DINGIR

„Dies ist, was die Leute sagen: / Der Schatten Gottes ist der Mensch, / und der Schatten des Menschen/Menschheit / ist Mensch; d.h. der König, der (ist) / das vollendete Ebenbild eines Gottes“¹⁶.

2. Texte des 7. Jhdts v.Chr.:

Zwei Texte (2.1 und 2.2) gehen auf einen einzigen Absender zurück, auf Adad-šumu-ušur (IM.MU-ú-šur), den Beschwörungspriester, Hofastrologen und Arzt für das Tempelpersonal, den F.M.Th. Böhl¹⁷ als alten „Charlatan und Quacksalber“, „Schmeichler und Bettler“ charakterisierte. Von ihm sind 63 Briefe (LAS 119 - 170) erhalten.¹⁸ Er war der persönliche „Exorzist“ des Asarhaddon (680 - 669) und lebte noch unter Aššurbanipal (ca. 668 - 631), also ca. 740 - 665 v.Ch..

670 v.Ch. schrieb er an König Asarhaddon, der schon beim Regierungsantritt nicht mehr der Jüngste und gegen Ende seiner Regierung ein kränklicher Greis war. Adad-šumu-ušur „identifizierte“ seinen König gerne mit Göttern, z.B. mit Šamaš (LAS 144 r 6f; 145 r 12f). In LAS 117 r 8' rühmte er Asarhaddon als „Sonnengott des Volkes“ (dUTU ša UNmeš).

2.1. LAS 143,4 (= ABL 5 r 4) lautet¹⁹:

LUGAL EN KUR.KUR ša-al-mu šá dUTU šu-ú
šarru bêl mâtâti šalmu ša iluŠamaš šu

„der König, der Herr der Länder, die Statue/Bild des Šamaš (ist) er!“

Die Stelle hat folgenden Kontext: König Asarhaddon wurde vom Arzt zum Fasten verurteilt, Adad-šumu-ušur unterbricht dies sehr früh: „Wer wird denn finsterer als der Gottkönig Šamaš sein wollen? (Daß) er sich einen Tag und die ganze Nacht verfinstert, und das noch zwei weitere Tage lang! Der König, der Herr der Länder, ist doch das Abbild des Šamaš! Darum soll er auch nur (wie die Sonne) einen halben (24-Stunden-)tag verfinstert werden!“²⁰.

¹⁶ Böhl, F.M.Th.: Der babylonische Fürstenspiegel. MAOG XI/3 (1937) 48 - 49; Frankfurt, H., Kingship and the Gods, 406f. Nr. 35.

¹⁷ Böhl, F.M.Th. de Liagre: Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königlichen Archiv zu Ninive; in: Opera Minora. Studies en Bijdragen op Assyriologisch en oudtestamentisch Terrein. Groningen - Djakarta 1953, 384 - 422.

¹⁸ Deller, K.: Die Briefe des Adad-šumu-ušur; in: Lišan mithurti. FS W. von Soden, hg. von M. Dietrich und W. Röllig. Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1969, 45 - 64 (AOAT 1).

¹⁹ Harper, R.F.: Assyrian and Babylonian letters. London - Chicago 1892 - 1914; Parpola, S.: Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I. Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1970, 113 (AOAT 5/1).

²⁰ Übersetzung K. Deller: AOAT 1, 63.

F.M.Th. Böhl²¹ vermutete darin ein Privileg des Königs gegenüber seinen Untertanen, die drei Tage lang fasten mußten. Bei Gefährdung des Monarchen wurde ein „Ersatzkönig“ (šar puhi) eingesetzt, der jede mögliche Katastrophe auf sich selbst ablenkte. In leichteren Fällen erfüllte diese Aufgabe auch eine Statue des Königs. S. Parpola²² vermutete auf Grund des Kontexts, daß diese Formulierung zu den Aussagen über die Güte und Barmherzigkeit des Königs gehöre, „... the king was likened to Marduk (or Bel) especially when it was appropriate to extol his goodness and mercifulness“.

Asarhaddons Nachfolger Aššurbanipal (668 - ca. 631) nahm die Söhne der vornehmen Familienoberhäupter von Ninive in seine Umgebung auf, unser Adad-šumu-ušur empfahl ihm im Nisan 666 v.Ch. seinen Sohn Urad-Gula (LAS 121, r. 6 - 14). Die Petition hatte offensichtlich Erfolg, wie LAS 122, r 15f dokumentiert:

„Was (das betrifft, daß) der König, mein Herr, mir schrieb -
 ‘Ich habe versammelt dich, deine Neffen und Vettern,
 ihr gehört (jetzt) zu meiner Umgebung!’ -
 es möge(n) Aššur zusammen mit seiner Familie, Bel und Nabû zusammen mit ihren Familien (und) die großen Götter des Himmels (und) der Erde zusammen mit ihren Familien genauso versammeln den Namen (und) die Nachkommen, Nachfolger und Nachkommen²³ des Königs, meines Herrn, (und) sie sie stehen lassen in ihrer Umgebung!“

2.2. LAS 125 (= ABL 6)

LAS 125 hat den gleichen Hintergrund, geschrieben ebenfalls im Nisan 666 v. Ch.²⁴. Adad-šumu-usur bedankt sich für das königliche Kompliment an seine Familie mit höchstem Lob für König Aššurbanipal und seinen Vater Asarhaddon. Der Text Z. 14 - 19 lautet:

18 AD-šú ša LUGAL be-lí-ja ša-lam dEN šu-u
 /abu-šu ša šarri belí-ja šalam iluBêl šû/
 19 ù LUGAL be-lí ša-lam dEN-ma šu-ú
 /u šarru bêli šalam dBêl-ma šû/

14 „Was (das betrifft, daß) der König, mein Herr (= Aššurbanipal)
 15 mir schrieb: ‘Ich habe gehört aus dem Mund meines Vaters (= Asarhaddon),
 16 daß ihr eine loyale Familie seid -
 17 doch jetzt weiß ich es aus meiner (eigenen) Erfahrung!’ -
 18 - der Vater des Königs, meines Herrn (= Asarhaddon),
 das Ebenbild des (Gottes) Bêl (war) er
 19 und der König, mein Herr (= Aššurbanipal)
 (ist) das Ebenbild des (Gottes) Bêl!“

21 Parpola, S.: Letters I, 403f.

22 Parpola, S.: Letters II, 112.

23 drei Logogramme NUMUN, MU, MUNUZ in gleicher Bedeutung.

24 Die Zusammengehörigkeit der einzelnen Briefe erarbeitete Fales, F.M.: L- "Ideologo" Adad-šumu-ušur. ANL 29 (1974) 453 - 496.

Adad-šumu-ušur schmeichelt gleichzeitig Vater Asarhaddon und seinem Sohn Aššurbanipal mit dem Titel „Ebenbild des Bêl“. Der Anlaß dafür ist nach Z. 22 - 27 folgender: „Weil der König, mein Herr, uns versammelt hat (und) uns erlaubt hat, in seiner Umgebung zu stehen, mögen alle die großen Götter des Himmels und der Erde genau so handeln am König, meinem Herrn, einschließlich seiner Nachkommenschaft²⁵ (und) sie in ihre Familien einführen!“.

Die Aussage vom König als „Ebenbild des Bêl“ sagt bei Adad-šumu-ušur nicht, der ass. Großkönig sei nach dem Bild dieses Gottes erschaffen, sondern durch sein huldvolles Handeln als König, der die Familie des Adad-šumu-ušur in seine Umgebung, d.h. an den Hof geholt hat, ist er das Bild des Bêl²⁶. Da die Assyrer Könige nicht deifiziert sind, scheidet eine genealogische Interpretation aus.

2.3 . Das Omen RMA 170

Das „neubab.“ Omen²⁷ RMA 170 (Fund-Nr. 82-5-22,63 im BM) aus der Bibliothek des Aššurbanipal in Kujundjik spricht von der Beobachtung des Aufgangs von Sonne und Mond am 16. Šabât. Die Zeilen v.4 - r.1 haben eine wichtige Parallele in der Tafel Peiser 206, durch die das Omen erst verstehbar wurde²⁸. Wegen der großen Differenz zur Publikation im Jahr 1900 bei R.C. Thompson v.a. im Mittelteil möchte ich den Text insgesamt neu vorlegen.

- v.1 šumma (DIŠ)²⁹ Sin (EŠ) ina (AŠ) ar^hušabâtu (ITIÁŠ)³⁰
 ûmu (UD) XIVkâm lu ûmu (UD) XVkâm
 v.2 itti (KI) Šamšu (MAN) là (NU) innamir (IGI)
 mîlu (A.KAL) gap-šû illak (GUB)-ma
 v.3 ebûru (EBUR)³¹ iṣaḥar (TUR-ár)
 v.4 ap-kal-lu igi-gál-la³²
 v.5 iluBêl (EN)³³ re-mé-nu-ú
 qar-rad iluMarduk (AMAR.UTU]
 v.6 ina (AŠ) mûši (GI₆) i-zu-zu-ma³⁴
 r.1 ina (AŠ) še-e-ri it-tap-šar³⁵

25 wieder die drei Logogramme NUMUN, MU und MUNUZ in gleicher Bedeutung.

26 Formulierung nach Gross, W.: TThQ 161, 1981, 248.

27 Thompson, R.C.: The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon. London 1900 = New York o.J. (Semitic Text and Translation Ser. VI/VII). Text Nr. 170.

28 erarbeitet von Weidner, E.F.: Beiträge zur Erklärung der astronomischen Keilschrifttexte. LZ 16 (1913) 204 - 212.

29 nicht ana, wie R.C. Thompson liest.

30 der 11. bab. Monat (Januar/Februar), hebr.-aram. š:bât.

31 buru₁₅/ buru_x (EN x GÁN/KÁR).

32 nicht „Wasseruhr“ (ap-qal-lu ši-iq-la) mit Namen „^{ilu}Bel-reminu-uqarrad ^{ilu}Marduk“, wie R.C. Thompson vermutete, die über Nacht stehengeblieben sei.

33 gemeint ist natürlich sein Planet.

34 îzuzma G-Stamm Prt. îzuz/îziz von ezêzu(m) „erzürnen“, nicht von izuzzu „stehenbleiben“ (wie R.C. Thompson).

35 kaum „gedeutet, erklärt“ trotz pišru in astronomischen Texten, N-Stamm von pašaru „hat sich gelöst, ließ sich besänftigen“.

- r.2 šar (LUGAL) kiššati (ŠÚ) ša-lam iluMarduk (DINGIRAMAR.UTU) at-ta
 r.3 a-na lib-bi ardâni (ARADMES-ni-i)-ka
 r.4 ki-i tar-'ú-bu ru-'u-ub-ti
 r.5 šá šarri (LUGAL) bêl (EN) ni-il-ta-da-ad³⁶
 r.6 u su/šuj 1-lum-mu-ú šá šarru (LUGAL) ni-ta-mar
 r.7 am-mi-ni lúki-na-at-ú-a³⁷
 Kolofon: 1) šá mA-ša-ri-(du)
 2) IGI-ú (maḥrú)

- v.1 Wenn der Mond im Monat Šabât (am) 14. Tag oder (am) 15. Tag
 v.2 vor der Sonne nicht erscheint, - Hochwasser, ein gewaltiges, wird kommen,
 v.3 die Ernteerträge werden gering.
 v.4 Der Apkallu der Weisheit
 v.5 Bêl, der Barmherzige, der Held des Marduk,
 v.6 (ist) in der Nacht erzürnt,
 r.1 am Morgen hat er sich (wieder) geklärt.
 r.2 König der (gesamten) Welt, das Bild des Marduk (bist) Du!
 r.3 Zu Herzen werden wir, deine Knechte,
 r.4 wenn Du zornig bist, den Zorn
 r.5 des Königs, unseres Herrn, uns nehmen
 r.6 und das Wohlwollen des Königs werden wir (wieder) schauen.
 r.7 Für was (sind wir denn) Diener (des Königs)
 Kolofon: 1) Von Ašaridu 2) dem Älteren

Ašaridu der Ältere verfaßte eine Reihe von Omina³⁸. RMA 170 zitiert in v.1 - 3 die astrologische Regel und ihre Konsequenzen (Hochwasser mit Ernteschäden). v.4 - r.1 kommt auf ein böses Vorzeichen zu sprechen, der Planet des iluBêl sei nachts durch Bewölkung (Nebel?) „erzürnt“, d.h. er hat sein Angesicht „verborgen“, am Morgen aber ließ er sich besänftigen. In r.2 - 7 versuchen die Angestellten des Hofes offensichtlich wieder, das Vertrauen ihres Königs zu gewinnen. Sie knüpfen dabei am Epitheton „qarrad iluMarduk“ an - der Planet des Marduk ist Jupiter, der vielleicht „monarchische“ Funktion hat -, versuchen so den gekränkten Herrscher bei seiner „göttlichen“ Ehre zu packen, indem sie das Königsprädikat „Herrscher der Weltgegenden“ mit dem theologischen Epitheton šalam iluMarduk atta „das Ebenbild des Marduk bist Du“ anreichern.

Der Text zeigt klare ass. Züge, die Schreibung su-lu-mu (GAG §30d), die Verbform niltadad (š > l vor Dental) und TUR-ár. Letzteres verlangt eine Form auf -ar. Dafür käme der D-Stamm (belegt als ú-ša-ḥa-ar / ú-ša-ḥar) in Frage, dennoch möchte ich einer Lesung iṣaḥar (G-Stamm von ass. šaḥâru(m)) den Vorzug geben. Das bab. šeḥêru(m) lautet im G-Stamm iṣeḥhir mit regelmäßiger Schreibung TUR-ir. Unklar bleibt mir, ob diese „Assyrismen“ auf das Konto des Priesters oder eines Schreibers gehen.

36 šadâdu ana libbi „sich zu Herzen nehmen“ mit W. von Soden: AHW III. niltadad < ništadad (š wird vor Dental > l im Mittellass.; siehe W. von Soden: GAG § 30g). R.C. Thompson liest „näher“.

37 CAD wertet die Passage als „uncertain“, ana mani > ammêni. Auch meine Übersetzung ist eine Vermutung, daß eine verkürzte Redeweise vorliegen könnte.

38 RMA 27, 29, 32, 87, 170, 172, 187, 201, 202, 216, 221 und 250.

2.4. Die Beschwörungssammlung „bît mêsiri“

Die zweite Tafel der bilingualen Beschwörungssammlung „bît mêsiri“ verwendet in ihrem letzten Exorzismus Z. 186 - 240 eine Beschwörung, bei dem an verschiedenen Stellen im Haus Wächterfiguren mit apotropäischer Funktion aufgestellt werden. Die beiden Wächterfiguren des Gottes Ea und Marduk werden mitten im Tor rechts und links aufgestellt. Dann folgt die Deutung des Rituals³⁹:

225 tu₆- tu₆ tu₆- d₃sariⁱ lú-gù-gir alam-d₃sari-lú-hi
226 šip-tum ši-pat il₂marduk a-ši-pu ša-lam il₂marduk

„die (rezitierte) Beschwörung ist die Beschwörung des Marduk,
der Beschwörungspriester ist die Figur des Marduk“.

Dieses babyl. Ritual der Dämonenvertreibung arbeitet mit mehreren Schutzfiguren (šalmu „Statuen“), von denen die einen um das Haus gestellt, die anderen an die Wand gezeichnet werden. G. Meier⁴⁰ wertet die Beschwörung als „verhältnismäßig junges Produkt“, die Zweisprachigkeit ist kein Indiz für hohes Alter, obwohl die eine oder andere aus der Sammlung älter sein könnte.

Dieser Text spricht nicht vom König als „Ebenbild eines Gottes“, er vergibt dieses Prädikat an den Beschwörungspriester (ašipu), der im Ritual das selbständige Bild des Marduk ist, konkret gedacht die Mardukstatue. Das Ritual selbst ist aber zum Schutz des Königs, der sich bei Anlässen wie Mondfinsternis ins „bît mêsiri“, in ein von mehreren Schutzfiguren umschlossenes Haus wie in einen „Faraday-Käfig“ zurückziehen muß.

2.5. „Sennacherib und die Schicksalstafeln“

A.R. George⁴¹ bearbeitete die neubab. Tontafeln K 6177 + 8869. Text B Z. 7 - 14 spricht von Stelen von Sennacherib (704 - 681 v.Chr.) und von sieben Göttern.

7 (š)a-lam bi-na-ti-šú tam-šil si-ma-ti-šú še-ru-uš-š(ú xx)
8 (š)er-re-e-ti šamê^e rabûti^{meš} mar-kás d(i-gì-gi)
9 u d₃a-nun-na-ki ú-kal rit-t(uš-šú)
10 ša-lam d₃sin-ahhê^{meš}-erība šar kiššati šar mât (aš-šur)
11 e-piš ša-lam aššur (an.šár) d₃a-nim d₃sin d₃šam(aš) d₃(adad)
12 bêlet-ilî d₃ištar šá bît kîr-mur-ri
13 (rê)ⁱ(sipa) la-(bi)-in ap-pi mu-tir tēm (SAG.DIN = dima?)
aššur (an.šár) bêli-šú
14 (ina ma)h₂-har ša-lam) aššur (an.šár) bêli-šú (uš)-ziz

³⁹ Meier, G.: Die zweite Tafel der Serie bît mêsiri. AfO 14, 1941-44, 139 - 152, hier 150f.

⁴⁰ Meier, G., ebd. 140.

⁴¹ George, A.R.: Sennacherib and the Tablet of Destinies. IRAQ 48 (1986) 133 - 146.

- 7 „eine Statue seiner Gestalt, die Originalkopie seiner eigenen Erscheinung ist
 (darauf) abgebildet,
 8 er packt (in seiner) Hand die Leinen der großen Himmel, das Band der (Igi)g
 9 und der Anunnaki.
 10 Eine Statue des Sennacherib, des Königs der ganzen Welt,
 des Königs das Landes (Aššur),
 11 der anfertigen ließ die Statue des Aššur, des Anu, des Sin, des Šamaš, des Adad,
 12 der Bêlet-ili und der Ištar des Bit Kitmuri(-Tempels),
 13 der Hirte, der demütige Verbeugung macht,
 das Werkzeug des Aššur, seines Herrn,
 14 stellte er (= Sennacherib) auf vor der Statue des Aššur, seines Herrn“.

Der in seiner Funktion etwas rätselhafte Text beschreibt die Schicksalstafeln (tuppi šimati) im Besitz des Gottes Aššur. Die Statue des Königs Sennaḫerib steht vor Aššur, er hat für sieben Götter Statuen anfertigen lassen. Der Abschnitt Z. 7-9 sagt, daß ein Bild des Gottes Aššur (als Besitzersiegel) irgendwo auf den Schicksalstafeln ist. Die Statue des Königs der Menschheit (Z. 10 - 14) in der Devotionsgestik kir4.šu.gál (lâbin appi) „Hand an der Nase“ tritt vor die Statue des Königs der Götter (Z. 7 - 9), der das kosmische Band zur Kontrolle von Himmel und Erde/Unterwelt (markas Igi u Anunnaki) in der Hand hält.

Das „kosmische Band“ ist Metapher für Kultorte und Städte mit kosmischer Bedeutung, die Zentren der Welt und Kultzentren der großen Götter sind, etwa das Dur-an-ki in Enlils Stadt Nippur⁴². Aššur siegelt die menschlichen und göttlichen Schicksale. Der Text gebraucht das Lexeminventar der Gottebenbildlichkeit, auch wenn diese von Sennaḫerib hier sicher nicht ausgesagt wird, im Gegenteil, der König erbittet für sich und seine Regierungszeit ein gutes Schicksal.

3. Wertung

Die unter Nr. 2 behandelten Texte sind ca. 500 Jahre jünger als das Tukulti-Ninurta-Epos, sie verwenden die Aussage „Ebenbild eines Gottes“ nicht im Kontext von Menschenschöpfung. Nur das Epos thematisiert die „Zeugung“ des Königs. Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Assyrerkönigs“ muß sich im 1. Jahrtausend irgendwie verselbständigt haben, wenn sie überhaupt aus der Thematik Menschenschöpfung stammen sollte.

Als Subjekt der Aussage „Ebenbild eines Gottes“ findet sich ein einziges Mal ein Beschwörungspriester (2d). 2a und 2b stammen vom Priester Adad-šumu-ušur, 2c ist ein ass. Omen. Nur das Epos hat nichts mit kultischer Praxis zu tun. Es sieht so aus, als sei die Phrase von der Gottebenbildlichkeit des Königs von Aššur mit den Göttern Marduk bzw. Šamaš in Kreisen seiner Hoftheologen zur Schmeichelei von Höflingen verblaßt.

Ein kultischer Sitz im Leben des Theologumenons bleibt hypothetisch. Der König ist in vielen Ritualen der Handlungsträger, er repräsentiert einen Gott, auch in dem Text „Sennacherib und die Schicksalstafeln“. Die Rolle des Gottes „spielt“ innerhalb des Rituals von 2d der Ašipu-Priester.

⁴² weitere Fälle George, A.R., ebd. S. 139.

Andere Ansatzpunkte für einen „Sitz im Leben“ könnte die Onomastik verraten. Es gibt einen akk. Typ von PNN⁴³, der einmal im Amorit.⁴⁴ bezeugt ist: $\text{\textcircled{S}}\text{-}\text{\textcircled{A}}\text{Adad}$, $\text{\textcircled{A}}\text{Aššur}$, $\text{\textcircled{B}}\text{el}$, $\text{\textcircled{I}}\text{štar}$, $\text{\textcircled{S}}\text{amaš}$ usw.⁴⁵. Dem entspricht der eblait. PNN-Typ $\text{\textcircled{S}}\text{-}\text{\textcircled{L}}\text{-}\text{\textcircled{A}}\text{-}\text{\textcircled{B}}\text{e}$, $\text{\textcircled{S}}\text{-}\text{\textcircled{L}}\text{-}\text{\textcircled{A}}\text{-}\text{\textcircled{I}}\text{(NI)}$ und $\text{\textcircled{S}}\text{-}\text{\textcircled{L}}\text{-}\text{\textcircled{A}}\text{-}\text{\textcircled{M}}\text{-}\text{\textcircled{U}}$ „Schatten (ist) Damu“⁴⁶.

Auch Adad-šumu-ušur schmeichelt seinem König mit einem Sprichwort vom Schattenbild, das er auf den Sonnengott(!) bezieht: „Der Schatten Gottes ist der Fürst, und der Schatten des Fürsten sind die (übrigen) Menschen“. Dieses Sprichwort markiert eine königliche Mittlerfunktion zwischen Göttern und Menschen⁴⁷. Die „Führung und Regierung“ des Königs „wird mit der des Sonnengottes verglichen“.

Aber es geht bei dem Typ PNN $\text{\textcircled{S}}\text{-}\text{\textcircled{L}}\text{-}\text{\textcircled{A}}$ -DINGIRX nicht um die Feststellung, daß der Träger ein Schatten(bild) der betreffenden Gottheit sei, „sondern um die Betonung, daß der ‘Schatten’ eines Gottes dem Menschen wohltuend ist“. Dies wird bestätigt durch die Existenz des mit der Präposition erweiterten Namenstyps $\text{\textcircled{I}}\text{-}\text{\textcircled{S}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{I}}$ - $\text{\textcircled{N}}\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{B}}\text{\textcircled{U}}$ / $\text{\textcircled{N}}\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{R}}\text{\textcircled{G}}\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{L}}$ / $\text{\textcircled{B}}\text{\textcircled{E}}\text{\textcircled{L}}$ ⁴⁸.

Das Ostsem. kennt einen Ersatznamen $\text{\textcircled{S}}\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{M}}$ - $\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{H}}\text{\textcircled{E}}$ „Bild der Brüder“. Er besagt, daß man im Namensträger das Abbild eines oder mehrerer schon verstorbener Brüder sah⁴⁹. Nicht eindeutig in seiner Auflösung ist mir der PN $\text{\textcircled{N}}\text{\textcircled{U}}$ (=šalmu?) - $\text{\textcircled{M}}\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{I}}$. Syllabische Kurzschreibung NU-GAL für lugal ist wenig wahrscheinlich⁵⁰. Ein solcher Typ von Ersatznamen fehlt im Eblaitischen, Amoritischen, Ugaritischen, Phönizischen, Punischen, Aramäischen usw.

Die Onomastik verrät keine Konzeption, die den Menschen als Ebenbild eines Gottes voraussetzt. Die Vermutung, daß die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Königs in kultischem Milieu beheimatet sei, müßte für das Tukulti-Ninurta-Epos einen kultischen Sitz im Leben erweisen können. Aber das Epos hat seine Vorstellung über die Erschaffung des Assyrerkönigs vermutlich aus der ägypt. Königsideologie entlehnt.

43 Di Vito, Robert A.: Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God. Rom 1993, S. 205 (Studia Pohl: Series Maior 16).

44 $\text{\textcircled{S}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{I}}$ - $\text{\textcircled{B}}\text{\textcircled{A}}$ - $\text{\textcircled{A}}\text{\textcircled{H}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{I}}$ „mein Schatten (ist) Ba'al“; siehe Huffmon, H.B.: Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study. Baltimore 1965, 257.

45 Tallqvist, K.L.: Assyrian Personal Names. Helsingfors 1914 = Hildesheim 1966, 205f (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 43/1).

46 Krebernik, Manfred: Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz. Berlin 1988, 111 (BBVO 7).

47 Böhl, F.M.Th. de Liagre: Sargoniden, 403.

48 Stamm, J.J.: Die akkadische Namengebung. Darmstadt 1968, 235 (MVÄG 44).

49 Stamm, J.J.: Zum Ursprung des Namens der Amoriter. ArOr 17 (1949) 379 - 382; abgedruckt in: Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde, zu seinem 70. Geburtstag hrsg. von E. Jenni und M.A. Klopfenstein. Fribourg - Göttingen 1980, 5 - 8, hier 7 Anm. 11 (OBO 30).

50 Krebernik, M.: PNN der Ebla-Texte, S. 103.

Den Hinweis von K. W. Chang⁵¹, „dass der Begriff Imago Dei vielleicht ursprünglich in Sumer entsprungen durch den assyrischen Dichter von unserem Epos (= Tukulti-Ninurta) und Gebete vermittels babylonischer Überlieferungen aufgenommen und weiter tradiert ist, und sich im Laufe der Zeit allmählich durch kulturellen Verkehr zwischen dem Osten und Westen auch in der Genesis widerspiegelt“, halte ich für nicht stichhaltig. Es gibt bisher keinen sum. Text⁵².

Die sum. Schöpfungstexte, die altbab. Urgeschichte AH, ihre neuass. Rezensionen und das Neubab. EE konstatieren keine Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild eines Gottes. Der Mensch ist in den alten Epen der Arbeiter, der den Igigi die Fronarbeit (Kanalisation und Städtebau) abnimmt⁵³ und die Götter durch seine Opfermaterie am Leben erhält. Der Mensch ist nach AH eine Notlösung Enkis, die dem göttlichen „Klassenkampf“ Einhalt gebietet. Der fehlenden Aussage der Gottebenbildlichkeit des Menschen entspricht in den Schöpfungstexten die Betonung des Blutes der geschlachteten Gottheit. Die Trommel (uppu) meint vielleicht nicht den Herzschlag⁵⁴ des geschaffenen Menschen, sondern soll im Ritual der Schlachtung des Gottes die Schreie des Opfers übertönen⁵⁵.

Mit Götterfleisch und -blut wird dann der Lehm, aus dem die Menschen geknetet werden, angerührt. In Texten, die das Thema Menschenschöpfung noch nicht mit der Chaoskampfthematik kombiniert haben, und in denen daher das Blut eines hingerichteten Gottes fehlt, müssen Hilfgötter anrücken und den Lehm mit ihrem Speichel formbar machen. Der Mensch wird nach den Plänen Marduks⁵⁶ erschaffen (EE VI,1 - 38). Die Heldensage kennt darüber hinaus Formulierungen, die an Substanzaussagen über griech. Heroen oder Halbgötter erinnern. Gilgameš ist z.B. „zu zwei Dritteln Gott und zu einem Drittel Mensch“, aber solche „Metaphern“ gehören auf eine andere Aussageebene.

Die Erschaffung „nach dem Ebenbild eines Gottes“ ist in den Keilschrifttexten nicht Schöpfungstheologie, sondern Königsidologie, gebraucht überwiegend von Höflingen als Schmeichelei. Die Anthropologie der Priesterschrift in Gen 1,26f u.a. geht 200 oder 300 Jahre später zum höfischen Kontext der Aussagen in Assyrien völlig auf Distanz, formuliert in ihrer Schöpfungstheologie eine radikal „demokratische“ Position. Jeder Mann und jede Frau ohne nationale oder rassistische Eingrenzung sind das gleichwertige lebendige Ebenbild Gottes⁵⁷. Die Aussage erhält eine neue Schärfe durch den monotheistischen Bezug, von dem sich ein neues Wertesystem entwickeln läßt. In einem polytheistischen

51 Chang, K. W., Dichtungen, 68.

52 Angerstorfer, A., BN 27, 1985, 7 - 10.

53 Pettinato, G., Menschenbild, 21 - 29.

54 Kilmer, A. D.: Notes on Akkadian uppu; in: Ancient Near Eastern Studies in Memory of J. J. Finkelstein, hrsg. von De Jong Ellis, M. Hamden 1977, 129 - 137 (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences 17).

55 Religionsgeschichtlich gesehen handelt es sich vielleicht um eine Reminiszenz an Menschenopfer.

56 Die Vergleichsmomente zwischen EE und Gen 1-3 sind ausgewertet bei Heidel, A.: The Babylonian Genesis. The Story of Creation. Chicago - London ²1951, 118 - 122.

57 Angerstorfer, A.: Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus BR' (bara) »schaffen«. Frankfurt - Bern - Las Vegas 1979 (Regensburger Studien zur Theologie 20).

System eines Götterpantheons bleiben die vielen Göttinnen bzw. Götter immer variierende und konkurrierende Vergleichsmöglichkeiten durch den unterschiedlichen Rang der Götter, mit denen verglichen wird.

Durch die Konzentration des Vergleichs auf den einzigen Gott ging Gen 1 einen großen Schritt in Richtung „Menschenrechte“, indem es keinen Ansatzpunkt für Rangordnungen oder Kasten gibt.

Abkürzungen:

- ABL = Assyrian and Babylonian Letters (R.F. HARPER)
- ägypt. = ägyptisch
- AH = Atramḫasis
- Akk. = Akkadisch
- Amorit. = Amoritisch
- ass. = assyrisch(e/n)
- bab. = babylonisch(e/n)
- BM = British Museum
- eblait. = eblaitisch
- EE = Enuma eliš
- GN(N) = Gottesname(n)
- LAS = Letters from Assyrian Scholars (S. PARPOLA)
- PN(N) = Personenname(n)
- sem. = semitisch
- sum. = sumerisch.

Das syrische Partizip aktiv von ܐܘܡ¹

Stefan Bombeck - München

I. Problem und Methode

Wie von anderen Verben wird auch von ܐܘܡ die Form *qāṭel* gebildet. Wie man in den Konkordanzen zum AT² und NT³ und in den Indizes zur *Patrologia Syriaca*⁴ sehen kann, kommt sie nicht besonders oft für ein so häufiges Verb vor, ist aber auch nicht ganz selten. ܐܘܡ kann "sein" bedeuten, und die Form *qāṭel* wird vor allem für relative GZ verwendet. Nun steht für "sein" in GZ im Syrischen der Nominalsatz,⁵ u.U. mit ܐܘܡ.⁶ Wofür wird dann *hāwē* verwendet?

hāwē wird von Th. Nöldeke in seiner Grammatik kaum explizit behandelt. Dort meint er, daß "ܐܘܡ syntactisch dem Part. (von ܐܘܡ) entspricht";⁷ außerdem schreibt er: "So steht namentlich fast immer bloss ܐܘܡ [vokalisiert als *hwā*, Verf.] für ܐܘܡ ܐܘܡ [vokalisiert als *hāwēwā*] *erat*";⁸ R. Duval behandelt *hāwē* in einem eigenen Paragraphen, wo er schreibt: "Le participe ܐܘܡ s'emploie dans le sens du présent *est*";⁹ d.h. *hāwē* wird im Sinn des Präsens *ist* verwendet. Er verweist auch auf einen Beleg für *hāwēwā*. Um festzustellen, wofür *hāwē* verwendet wird, habe ich die folgenden Quellen benutzt:

- die Pšittā zum AT nach dem ältesten Kanon, soweit die Leidener Edition vorliegt, also nicht Chr und Esra;¹⁰
- die Pšittā zum NT, also nicht 2 Petr;¹¹
- das "Buch der Gesetze der Länder";¹²
- die Demonstrationes des Aprahat;¹³

1: Hiermit danke ich Prof. Dr. A. Denz, der eine vorläufige Fassung dieses Aufsatzes gelesen hat, für seine wertvollen Verbesserungsvorschläge.

2: W. Strothmann (Hrsg.), Konkordanz zur syrischen Bibel, 1976-95

3: G. A. Kiraz, *Concordance to the Syriac New Testament*, 1993

4: R. L. Graffin (Hrsg.), *Patrologia Syriaca*, 1. Bd. (= PS I) 1894, 2. Bd. (= PS II) 1907

5: vgl. Th. Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*,² 1898, § 315, S. 239

6: *ibid.* S. 230ff

7: *ibid.* § 305, S. 233

8: *ibid.* § 277, S. 207

9: R. Duval, *Traité de grammaire syriaque*, 1881, § 337, S. 323

10: Den Text zitiere ich nach der Leidener Edition.

11: Den Text zitiere ich nach der Ausgabe der United Bible Societies von 1985. Die Belege aus den Evangelien habe ich mit dem Text des Sinaiticus (S) und des Curetonianus (C) verglichen (nach G. A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels*, 1996); an den wenigen Stellen, wo sie eine andere Verbalform als P haben, zitiere ich diese.

12: Den Text zitiere ich nach PS.

13: Den Text zitiere ich nach PS.

- die "Geschichte" des Šem'ōn bar Šabbā'e.¹

Alle diese Texte sind ziemlich alt, spätestens aus dem 4. Jh. Zwar handelt es sich teilweise um Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Griechischen,² aber im AT ist schematische Übersetzung nur in Ex 9,3 möglich, und im NT ist kein Übersetzungsschema festzustellen: in etwa einem Drittel der Belege für eine eindeutige Form von *hāwē* wird es zur Übersetzung einer Form des Präsensstamms³ von γινομαι, in etwa einem Zehntel für ein Fut. von εμι verwendet, aber ein Praes., Part. oder Inf. von γινομαι wird doppelt so oft und ein Fut. von εμι weit überwiegend nicht mit Hilfe von *hāwē* übersetzt.

Anhand der oben genannten Konkordanz zur Bibel und der Indizes zur Patrologia Syriaca habe ich die Belege für *hāwē* gesammelt, die auch im Konsonantentext eindeutig sind, und sie ausgewertet.⁴ Ausgeschlossen ist also כָּמָם mit einer dritten Person als Subjekt und אֲנִי כָּמָם in 1 Kor 14,9; eingeschlossen sind die eindeutigen Formen כָּמָם und כָּמָם und die eindeutigen Konstruktionen כָּמָם כָּמָם und אֲנִי כָּמָם.

II. *hāwē*

1. *hāwē* für "werden"

Den Lexika ist zu entnehmen, daß כָּמָם außer "sein" auch "werden" bedeuten kann. Nicht wenige Belege lassen sich so verstehen, daß mit *hāwē* "werden" in einer beliebigen Zeitlage gemeint ist. Hier lassen sich alle die Belege einordnen, wo mit *hāwē* nicht unbedingt ein Zustand, sondern ein Vorgang gemeint ist, und wo man deshalb mit "gesehen", "kommen" oder ähnlich übersetzen kann.

a) *hāwē* mit einem Prädikatsnomen ohne ל für "etwas werden"

Dtn 27,9 הִנֵּה כָּמָם אֵל עַם לַיהוָה "heute wirst du ein Volk für den Herrn" (hebräisch נהיית לעם - Perf. für VZ)

Ijob 35,7 אִם כָּמָם אֵל וְגַם עַם תִּבְרָא אֵלַי לֹא יִנְצֵחַ "und wenn du gerecht wirst, was nützt du ihm?" (צדקת) - Perf. für Zustand)⁵

Ri 16,7 וְאֵנִי כָּמָם אִישׁ אֶת עַם אֲשֶׁר "und ich werde wie irgendein Mensch" (Fortsetzung einer realen Apodosis; והייתי - w-Perf. für Zukunft); ähnlich Ri 16,17

2 Sam 19,23 וְאֵנִי כָּמָם אֵל וְגַם עַם תִּבְרָא אֵלַי לֹא יִנְצֵחַ "was habe ich mit euch zu tun, Söhne der Z., daß ihr mir heute ein Teufel werdet?" (כִּי תִדְרֹו לִי) "כִּי תִדְרֹו לִי" - Impf. (LF) für NZ, das in Fragen in "Verschiebung" für Gegenwart stehen kann)⁶

Spr 11,16 וְעַם כָּמָם אֵל וְגַם עַם תִּבְרָא אֵלַי לֹא יִנְצֵחַ "Faule werden auch in ihrem Reichtum arm" (keine Übersetzung)

1: Den Text zitiere ich nach PS.

2: Als Vorlage zitiere ich immer BHS und Nestle-Aland (26. Auflage)

3: Beim Griechischen gebe ich es nicht eigens an, wenn dort Indikativ oder Präsens vorliegt. Praes. und Aor. stehen also immer für Indikative, Konj., Imp., Inf. und Part. immer für Präsensformen.

4: Ausgenommen PS II 946,3, wo ich den Text nicht verstanden habe.

5: s. Verf., Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht: masoretischer Text, Targume und Peschitta. - Peter Lang, 1997, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 591), S. 68; 72f

6: ibid. S. 135

- Spr 23,34 **כשן תבטבט כשן תבטבט** "und du wirst wie einer, der im Herzen des Meeres schläft" (כשן תבטבט - w-Perf. für Zukunft)
- Mt 12,45 **מלכותו תהיה כמלכותו** "und das Ende jenes Mannes wird schlechter als sein Anfang" (griechisch γίνεται); ähnlich Lk 11,26
- Mt 13,22 **כשן תבטבט** "und es (sc. das Wort) wird fruchtlos" (γίνεται); Mk 4,19 gleich
- Mt 13,32 **כשן תבטבט** "und es (sc. das Senfkorn) wird ein Baum" (γίνεται)
- Mk 4,32 **כשן תבטבט** "und sobald es gesät worden ist, geht es auf und wird größer als alles Grünzeug" (γίνεται)
- Joh 8,55 **כשן תבטבט** "und wenn ich sage, daß ich ihn nicht kenne, werde ich ein Lügner wie ihr" (εσομαι ομοιος υμιν ψευστης)
- Röm 5,19 **כשן תבטבט** "so werden auch wegen des Gehorsams des einen die Vielen Gerechte" (δικαιοι κατασταθησονται οι πολλοι)
- 1 Kor 10,18 **כשן תבטבט** "werden nicht die, die Opfer essen, Teilhaber am Altar?" (κοινωνοι του θυσιαστηριου εισιν)
- 1 Kor 14,11 **כשן תבטבט** "und wenn ich die Bedeutung des Lautes nicht kenne, werde ich für den, der redet, ein Barbar" (εσομαι τω λαλουντι βαρβαρος)
- Hebr 6,8 **כשן תבטבט** "wenn sie (sc. die Erde) aber Dornen und Disteln hervorbringt, wird sie eine Verachtete" (εκφεροουσα δε ακανθας και τριβολουσ αδοξιμος)
- 1 Petr 3,6 **כשן תבטבט** "deren Töchter ihr durch gute Werke werdet" (ης εγενηθητε τεκνα αγαθοποιουσαι)
- PS I 276,19 **כשן תבטבט** "die Einsiedler, die das himmlische Joch auf sich nehmen und Schüler Christi werden"
- PS I 284,5 **כשן תבטבט** "und wie sollen gerechte Menschen Tempel Gottes werden?"
- PS I 308,8 **כשן תבטבט** "die nun, die den Geist Christi empfangen, werden wie der himmlische Adam"
- PS I 309,9 **כשן תבטבט** "die werden das Bild jenes himmlischen Adams anziehen und geistig werden"
- PS I 469,18 **כשן תבטבט** "und die Söhne Abrahams werden Sodomiter, wenn sie das unreine Tun der fremden Völker treiben"
- PS I 729,22 **כשן תבטבט** "und sobald die Speise nach unten gegangen ist, verändert sie sich statt des angenehmen Geruchs und wird ein Gestank"
- PS I 840,23 **כשן תבטבט** "wie ein Mann und eine Frau ein Fleisch werden"
- PS I 1001,6 **כשן תבטבט** "und sie (sc. die Stolzen) verderben und werden Staub bis zum Gericht"; ähnlich PS I 1004,16

PS I 1005,3 יבסח למוט יבסח סמסס סמסס סמסס "er (sc. der Tod) nimmt zu sich Listige und Weise, und sie werden Toren"

PS II 9,17 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und dann werden sie der Sauerteig der Gerechten in dieser Welt"

PS II 145,15 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "ihre Feinde nehmen sie (sc. Menschen, die Städte bauen usw.) gefangen, und sie werden dem Ort, in dem sie geboren sind, fremd"

PS II 145,21 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "nach ihrem (sc. derer, die Schätze gesammelt haben) Tod werden sie (sc. die Schätze) die anderer" (d.h. "bekommen sie andere")

PS II 572,18 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und keine Frau wird mit weniger als dreizehn Jahren Mutter"

PS II 803,12 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und er rät mir ja, daß ich seinem Willen gehorche, während ich ein Gegner des Willens und des Befehls meines Herrn würde"

b) *hāwē* mit einem Prädikatsnomen mit Δ für "zu etwas werden"

Gen 11,3 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und der Ziegel dient ihnen als Stein" (VZ nicht bezeichnet; ורתקו - *wa*-Impf.-KF für Vergangenheit)

Ez 28,19 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "alle unter den Völkern, die dich kennen, sollen sich über dich wundern, da du zur Vernichtung wirst, und es gibt dich nie mehr" (כל יודעך בעמים) "waren entsetzt über dich. Du bist zu Schrecken geworden" - Perf. für VZ; Schin in Vers 18 ist *wa*-Impf. (ואתנך וואוצא) und Perf. (אכלתך) mit Impf. übersetzt)

Lk 21,13 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "es wird euch aber zum Zeugnis werden" (S und C סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס (C danach noch סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "es soll euch aber das (bzw. dieses) Zeugnis werden"; αποβησεται)

Jak 5,3 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und ihr Rost wird zum Zeugnis gegen euch" (εστα)

PS I 653,19 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und seine Almosen werden nicht zur Vergebung der Sünden" (d.h. aus den Almosen wird keine Vergebung)

PS I 1004,11 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und ihre Väter werden ihrer (sc. der einzigen Söhne) beraubt und werden zur Verachtung" (d.h. "werden ganz verachtet")

PS II 131,19 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und zu Gefallen wird es (sc. das Gebet) nicht" (d.h. "gefallen wird es nicht")

PS II 571,7 סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס סמסס "und andere behalten (sc. ihre Kinder), und sie (sc. die Kinder) werden (ihnen) Schande und Schmerzen"

c) *hāwē* mit Δ für "jemandem werden"

Gen 18,12 $\text{כֵּן יִהְיֶה לְךָ אַחֲרַיִם}$ "nachdem ich alt geworden bin, soll ich Jugend bekommen" (הִיתָהּ - Perf. für VZ, um einen Sachverhalt der Zukunft übertreibend als "so gut wie vollendet" darzustellen)¹

Gen 30,42 $\text{וְיִהְיֶה לְלָבָן אֶתְּךָ}$ "und die Spätlinge bekommt Laban" (VZ nicht bezeichnet; וְיִהְיֶה - w-Perf. für Stillstand, womit hier Wiederholung in Vergangenheit gemeint ist)²

Jos 9,7 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְךָ}$ "warum wollt ihr einen Schwur bekommen?" (וְיִהְיֶה - Impf. (LF) für NZ)
Spr 30,21.23 $\text{וְיִהְיֶה לְךָ אֶתְּךָ}$ "unter dreien zittert die Erde: . . . und unter einer Ungeliebten, die geheiratet wird" (תָּחַת תָּחַת שְׂנוּאָה כִּי תִבְעַל - "gnomisches" Perf.³ und Impf. (LF) für Wiederholung)⁴

Jes 1,11 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "wozu bekomme ich eure vielen Schlachtopfer?" (לְמַה לִּי רַב זְבַחֵיכֶם); PS I 180,2f gleich

Mt 22,30 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "auch die Frauen werden nicht geheiratet" (οὐτε γαμιζονται); Mk 12,25 und Lk 20,35 gleich

Lk 20,34 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "und die Frauen werden geheiratet" (και γαμιζονται)
1 Petr 2,20 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "welches Lob bekommen sie?" (ποιον γαρ κλεος)

PS I 261,5 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "meine lieben Einsiedler, die nicht heiraten, und Jungfrauen, die nicht heiraten"

PS I 269,12 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "denn sie heiraten nicht"

PS I 392,19 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "und auch die Frauen werden nicht geheiratet"; ähnlich PS I 1016,25

PS I 545,5 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "und das Vieh bekommt keine Auferstehung"

PS I 820,14 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "ihr heiratet nicht, und die Frauen werden nicht verheiratet"

PS II 145,18 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "und andere heiraten ihre (sc. von Männern, die sich verlobt haben und gestorben sind) Verlobten"

PS II 567,12 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "und Schäden und Fehler des Körpers bekommt er (sc. der Mensch) zufällig"

PS II 592,6 $\text{וְיִהְיֶה לְכֹהֵן לְכֹהֵן}$ "die Jünglinge unter ihnen, die schön sind, werden von Männern wie Frauen geheiratet, und sie bekommen auch Hochzeitsfeiern"

1: ibid. S. 76

2: ibid. S. 153; 125f

3: s. W. Gesenius - E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, ²⁸1909, § 106k, S. 322

4: s. Verf., Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht, S. 124; 217

d) Übrige Belege für *hāwē*, mit dem ein Vorgang gemeint ist

Ex 9,3 **מֵהָאֵדָמָה יָבִיאוּ לְיָדְךָ חֲסִידֵי הַיְהוָה** "siehe, die Hand des Herrn wird an dein Vieh kommen" (הוֹרִיד - Part. act. für GZ, womit hier Zukunft gemeint ist)¹

Num 11,23 **לֹא אֶרְאֶה אֶתְּךָ וְאֶתְּךָ אֶרְאֶה** "jetzt sollst du sehen, ob mein Wort geschieht oder nicht" (הִיקַרְךָ דְּבַרִי "ob mein Wort dich trifft" - Impf. (LF) für NZ)

Jos 15,11 **וְהָיָה לְכָל הַיְהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בְּגְבוּלֵי הַיַּם הַיָּבֵשׁ** "und die Ausläufer der Grenze gehen nach Westen" (מָהַם als Bewegungsverb verwendet; וְהָיָה - w-Perf. für Stillstand, womit hier Wiederholung in Vergangenheit gemeint ist);² ähnlich in Jos 15,4,7; 16,8; 18,12.14.19; 19,14.29

1 Sam 16,16 **וְהָיָה כִּי יָבִיאוּ לְיָדְךָ הַיְהוָה** "und sobald der böse Geist über dich kommt, soll er spielen" (וְהָיָה בְּהִיּוֹת) - b-Inf.)

1 Sam 16,23 **וְהָיָה כִּי יָבִיאוּ לְיָדְךָ הַיְהוָה** "und sooft der böse Geist des Herrn über Saul kommt, nimmt David die Zither und spielt darauf" (VZ nicht bezeichnet; שְׁאוּל - b-Inf.)

Spr 15,18 **וְהָיָה בְּהִיּוֹת רוּחַ אֱלֹהִים אֵל שְׂאוּל** "und ein langmütiger Mann löscht ihn (sc. den Streit), bevor er entsteht" (וְהָיָה בְּהִיּוֹת רוּחַ אֱלֹהִים יִשְׁקֵט רִיב) "und ein Langmütiger stillt Streit")

Jes 29,15 **וְהָיָה כִּי יִבְרָאוּ לְפָנָיו אֲשֶׁר לֹא יִבְרָאוּ** "weh denen, die verkehrt handeln, weg vom Herrn, um einen Gedanken zu verbergen, und deren Taten im Finstern geschehen" (הוֹי הַמַּעֲמִיקִים מִיְהוָה לְסֹתֵר) "die einen Plan vor dem Herrn tief verbergen haben" - w-Perf. für Stillstand in Vergangenheit;³ direkt danach wa-Impf. für Vergangenheit)

Ez 21,12 **וְהָיָה כִּי יָבִיאוּ לְיָדְךָ הַיְהוָה** "siehe, es ist gekommen und wird geschehen" (הָנָה בְּאֵר) "siehe, es ist als Part. act. vokalisiert, also wohl Part. act. für GZ und w-Perf. für Zukunft)

Am 3,6 **אִם תְּהִיָּה אֵת גְּלוֹת מִמֶּנּוּ** "oder geschieht etwa ein Unglück?" (אִם תְּהִיָּה) - Impf.-LF für NZ)

Mk 13,29 **וְהָיָה כִּי יִרְאוּ אֵת אֵלֵיכֶם** "sobald ihr das geschehen seht" (γινόμενα); Lk 21,31 gleich

1 Kor 15,21 **וְכַדּוֹם אֶתְּכֶם כְּכַדּוֹם אֶתְּכֶם** "und wie durch einen Menschen der Tod kam, so wird auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten kommen" (επειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀναστάσις νεκρῶν)

1 Petr 4,12 **כִּי יִבְרָאוּ לְפָנָיו אֲשֶׁר לֹא יִבְרָאוּ** "über die Versuchungen, die euch geschehen, weil sie zu eurer Prüfung geschehen" (τῆ ἐν ὑμῖν πειρασμοῦ πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν γινόμενοι)

PS I 77,12 **וְהָיָה כִּי יָבִיאוּ לְיָדְךָ הַיְהוָה** "und der Sabbat Gottes wird kommen wie der Sabbat nach sechs Tagen"

1: ibid. S. 177

2: ibid. S. 165f

3: ibid. S. 153

PS I 285,3 **וְלֹא יִשְׂרָף אֶתְּכֶם מִכֶּתֶר אֵשׁ כִּי לֹא יִשְׂרָף אֶתְּכֶם מִכֶּתֶר אֵשׁ** "und es (sc. das Feuer) bekommt nicht, weil du es auf viele Orte verteilst, viele Namen"

PS I 321,12 **כִּי אֵין יִרְפֶּה דָבָר אֲשֶׁר יִפְתָּח בְּכַחַת אֶבֶן** "weil keine Wunde heilt, die auf eine Narbe kommt"

PS I 388,19 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "weil an ihnen (sc. denen, die schon einmal von den Toten aufgeweckt wurden und wieder gestorben sind) zwei Auferstehungen geschehen"

PS I 729,10 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "im Herzen entstehen die bösen Gedanken, und diese bösen Gedanken, die im Herzen entstehen" (vgl. Mt 15,19, wo die Pšittā aber nicht HWY hat)

PS I 1001,21 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "und sie erinnern sich nicht an diese Welt, bis das Ende kommt und sie zum Gericht auferstehen"

PS I 1005,27 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "und sie geraten in Verachtung, sobald sie zu ihm hinabsteigen"

PS II 551,22 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "und diese (sc. die bösen Taten) geschehen nicht durch die Kraft des Körpers, sondern durch den Willen der Seele"

PS II 564,7 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "denn daher möge die Sache gesehen werden, daß wir durch das, was nicht durch uns geschieht, sondern was uns von der Natur geschieht, nicht schuldig werden"

PS II 567,2 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "und alle Sachen, die ihnen passieren, geschehen ihnen durch die Lenkung dieser Sterne, die Planeten genannt werden"

PS II 571,19 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "was geschieht, wie wir es wollen"

PS II 571,22 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "was uns geschieht, während wir nicht zufrieden sind"

PS II 571,23 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "auch das, womit wir zufrieden sind, geschieht uns nicht, weil es uns gefällt, sondern das geschieht, wie es geschieht"

PS II 575,13 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "und von der Natur kommt das Wachstum und die Vollendung des Körpers; außerhalb der Natur aber und durch das Schicksal kommen Krankheiten und Schäden am Körper. Von der Natur kommt die Verbindung von Mann und Frau und das Wohlgefallen der beiden Personen; vom Schicksal aber kommt der Haß"

PS II 575,24 **וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִן הַמֵּתִים** "von der Natur kommt die Sättigung nach Maß für alle Körper; vom Schicksal kommt die Bedürftigkeit nach Speise und die Not der Körper, und so kommt wieder von dem Schicksal die Gier"

PS I 232,15 אֵל מִמֶּנּוּ יִלְחַם לָנוּ וְיִשְׁמַח בָּנוּ "aber wird das Reich, das dem Menschensohn gegeben wird, himmlisch oder irdisch sein?" (B om. אֵל: "ist")

PS I 233,1 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "weil es ein ewiges Reich sein wird" (in B hat לְ keinen Punkt: "weil er ein ewiges Reich haben wird")

PS I 389,24 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "und sein Gang wird nicht vergeblich sein"

PS I 504,17 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "die aus dem Wasser, der zweiten Beschneidung, Geborenen, die mit Abraham Erben sein werden"

PS I 637,5 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "ich will Lehrer und König über dich sein" (auch falls der Sprecher das schon ist,¹ äußert er hier seinen Willen für die Zukunft)

PS I 653,7 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "und die, die mit ihm daran teilnehmen, Ruhe und Frieden zu schaffen, werden seine Brüder sein"

PS I 936,16 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "Sodom und ihre Töchter werden der Wohnsitz sein wie früher" (ב nicht lokal)

PS I 945,20 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "so wird Jerusalem eine Wüste sein wie früher" (ב nicht lokal)

PS I 1033,7 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "und sie werden ein Staunen für alles Fleisch sein" (vgl. Jes 66,24, wo die Pšittā אֵל מִמֶּנּוּ "und sie sollen sein" hat; וְיִשְׂמַח - w-Perf. für Zukunft)

Ex 1,16 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "sooft ihr den Hebräerinnen Geburtshilfe leistet" (*hāwē qātel* für Wiederholung in NZ; wie in anderen Verbindungen steht die Form von אֵל für die Zeitlage und *qātel* für die Wiederholung; בִּילְדוֹן - b-Inf.)

PS I 340,11 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "und wenn du auch geheilt wirst, werden die Narben erkennbar sein" (*hāwē qīl* für Zustand in NZ)

PS I 353,3 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "und Freude werden die Engel des Himmels haben, wenn ein Sünder sich von seinem Frevel bekehrt" (vgl. Lk 15,7,10, wo die Pšittā אֵל מִמֶּנּוּ "soll sein" hat)

PS II 719,12 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "warum sollen wir noch am Leben bleiben?" (vgl. 1 Makk 2,13 ἵνα τι ἦμεν ἐτι ζῶντες)²

PS II 719,17 וְיִשְׂמַח בָּנוּ לְעוֹלָם וָעֶד "seine Herrlichkeit wird Staub und Wurm gehören" (vgl. 1 Makk 2,62 ἡ δόξα αὐτοῦ εἰς κοπρία καὶ εἰς οὐλονηκας)³

1: So nach der Übersetzung: "ego, doctor et princeps, tibi praesum".

2: Nach der Septuaginta (Hrsg. A. Rahlfs, 1935)

3: Wie oben

Jes 28,19 **הַיּוֹם וְהַיּוֹם כִּי־יָצִיא נַחֲשׁוֹת כַּאֲשֶׁר־הָיָה חַלְלֵם מִמֶּנּוּ וְהָיָה אֵלֶיךָ עֵמֶלֶת הַיּוֹצֵמֶת** "denn an jedem Morgen soll sie (die Geißel der Überschwemmung) bei Tag vorbeikommen, und bei Nacht wird es Schrecken geben. Nur der Hörer hat verstanden" (כי בבקר בבקר יעבר ביום ובליילה והיה רק) "denn an jedem Morgen wird sie bei Tag und bei Nacht vorbeikommen, und nur Schrecken wird das Verstehen des Gehörten sein" - w-Perf. für Zukunft)

Ez 47,9 **וְהָיָה כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה . . . יַחֲיֶיהָ וְהָיָה רַב־מְאֹד וְהָיָה נֶחֱמָה לָהֶם** "und jedes Lebewesen - sie werden leben, und es wird viele Fische geben" (והיה כל נפש חיה . . . יחיה והיה) "und die Fische werden sehr zahlreich sein" - w-Perf. für Zukunft)

Apq 27,10 **וְרָאִיתִי אֶת־הַיָּם וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "ich sehe, daß unsere Fahrt in Not und viel Schaden sein wird" (θεωρω οτι . . . μελλειν εσεοθαι τον πλουον)

2 Thess 2,10 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und mit dem ganzen Irrtum des Frevels, den (sc. den Irrtum) es bei den Verlorenen geben wird" (και εν παση απατη της αδικιας εν τοις απολλυμενοις (Var.)

PS I 296,24 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und er (sc. der Heilige Geist) wird innen sein zur Auferstehung des Leibes"

PS II 774,6 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "jetzt aber, da wir aus ihr (sc. der Welt) herausgehen, werden wir mit unserem Herrn in der Herrlichkeit sein"

b) *hāwē* für wiederholtes "sein"

PS I 256,3 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "während er (sc. der Teufel) sich ihnen gleich Finsternis macht, sind sie Licht"

PS I 256,4 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und sooft er wie eine Schlange gegen sie ankrleicht, sind sie Salz"

PS I 256,7 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und wenn er sich ihnen gleich einer Viper macht, sind sie wie Kinder"

PS II 576,20 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und wenn auch sie die Orte der Höhe halten, sind sie Gegner der Natur"

PS II 583,7 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "denn diese Gabe (sc. die gottgegebene Freiheit) ist ein Gegner dieses Schicksals der Machthaber (sc. der Sterne)"

Ex 40,38 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und Feuer ist bei Nacht an ihr" (VZ nicht bezeichnet; תהיה - Impf.-LF für Wiederholung)¹

Num 9,20 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** (Var. **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד**) "und es gibt eine Zeit, wo die Wolke eine Anzahl Tage über dem Zelt ist" (VZ nicht bezeichnet; יהיה - Impf.-LF für Wiederholung)

Num 9,21 **וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־הָיָה וְהָיָה מְאֹד וְהָיָה מְאֹד** "und es gibt eine Zeit, wo die Wolke vom Abend bis zum Morgen über dem Zelt ist" (VZ nicht bezeichnet; יהיה - Impf.-LF für Wiederholung)²

1: s. Verf., Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht, S. 124

2: ibid. S. 162

1 Kön 5,28 **חזיא אלפין כניזא כאלפלפני זיזא סמחן כלבין גליזין זיזין** "zehntausend (sc. von dreißigttausend) wechseln monatlich ab. Einen Monat sind sie auf dem L. und zwei Monate zu Hause" (VZ nicht bezeichnet; יהיו - Impf. (LF) für Wiederholung)¹

Ez 1,28 **מעלא גמסא כחנא חנמא גחליא** "der Bogen, der an einem Regentag in den Wolken ist" (יהיה - Impf.-LF für Wiederholung)

Ez 44,7 **אלה אפ חעלא אגלא חן כנן נחניא . . . אמסחן כחפוצין** "sondern ihr bringt auch Söhne von Fremden, und sie sind in meinem Heiligtum" (בהביאכם בני) להיות במקדשי

Joh 1,38 **אנא סמא אנא** "wo wohnst du?" (μενεις)

PS I 160,24 **אליז גליזין גלללא חעפין חעפין אהן אהן סממא אהן סמממ** "wo zwei, drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich zwischen ihnen" (vgl. Mt 18,20, wo die Pšittā אהן אהן סמממ hat)

PS I 361,1 **זיזא חין כלובין חל סגא סמחן** "denn Streit gibt es jederzeit darüber"²

PS II 595,3 **אמסחן להמסחן נחלא איתלחמי** "und sie sind vierzehn Tage bei ihnen" (lt. 592,24 **גאח וכן פעלא** "einmal im Jahr")

PS II 595,19 **כחלא גב גלללן אהלא, גמסחן חבובן כחלא אומגא אומגא** "sooft sie (sc. Merkur und Venus) im Haus der Venus sind, machen sie Parfümhändler, Tänzer und Sänger"

c) *hāwē* mit einer Zahl als Prädikatsnomen

2 Sam 24,9 **אמנע נמסגא סמחן סכממא אלפין חבובין** "und die Leute von Juda sind fünfhunderttausend Männer" (VZ nicht bezeichnet; ואיש יהודה חמש מאות אילף איש)

1 Kön 7,38 **ארכב ארבע באמה הכיור האחד כיור סממא למסא גאח חל אהן גאח** "vier Ellen mißt ein Becken auf einem Fahrgestell" (VZ nicht bezeichnet; אחד על המכונה האחת)

Hag 2,16 **חאלב אנלמ (סמממ) חל כחיזלא גסחפין סמממ למס** (Var. **חעפין** "und ihr kommt (bzw. kamt) zu einer Kelter von fünfzig, und es sind zwanzig" (VZ nicht bezeichnet; והיתה עשרים . . . בא "man kam" - w-Perf. für Stillstand in Vergangenheit)³

Lk 17,17 **למ סממא חעפין סמחן סלפין גאחגחם** "sind die, die geheilt worden sind, nicht zehn?" (S und C **סממ סממ** "waren"; *οὐχ οι δεκα ουτοι εθαυρατισθησαν* (Var.)

PS I 53,3 **אחן סח וכתא חגמא חל חמסות לחיזין סמחן נחאלב סמממ ענן** "und von der Zeit bis da, wo Jakob nach Ägypten kam, sind es 205 Jahre"; ähnlich PS I 53,6; 941,2

PS I 161,3 **סכממגא סח, גחמא גמסחן גליזין גלללא סממגין סממא חמממ** "und dadurch hat er gezeigt, daß, bis es zwei, drei sind, und dann ist Christus mit ihnen" (סמא für wiederholtes "sein")

1: *ibid.* S. 129

2: vgl. Th. Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*, ²1898, § 270, S. 203

3: s. Verf., *Das althebräische Verbsystem aus aramäischer Sicht*, S. 153

PS I 193,24 **הַיְהוֹדוּ לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ מִזְמַר הַיְהוֹדוּת הַגְּדוֹלָה לְמַעַן וְהוֹדוּ עִתָּהּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "denn von der Zeit an, wo die zwei Hörner des Widders zerbrochen worden sind, bis zu dieser Zeit sind es 648 Jahre"

PS I 197,11 **הָיוּ מְלָכִים בְּיְהוּדָה עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם מְלָכִים וְשָׁנָה אֶחָדָה אַרְבָּעִים וְאַרְבָּעִים וְעֶשְׂרִים וְשָׁנָה** "zweihundzwanzig Könige des Hauses Juda, deren Jahre 440 Jahre sind"

PS I 201,21 **אֵין חַיִּים בְּיְהוּדָה שְׁנַיִם קְרֻבִים** "es gibt nämlich zwei Keruben"

PS I 220,11 **וְהַמְּלָכִים הַיְהוֹדוּתִים הָיוּ אֶחָדָה עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע מְלָכִים וְשָׁנָה אֶחָדָה עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וְשָׁנָה** "und die Könige der Griechen waren nach Alexander, es sind 17 Könige, und ihre Jahre sind 269 Jahre"

PS I 220,15 **וְהַמְּלָכִים הַיְהוֹדוּתִים הָיוּ אֶחָדָה עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע מְלָכִים וְשָׁנָה אֶחָדָה עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וְשָׁנָה** "und die Kaiser von Augustus bis Philippus Caesar waren 27 Könige, und ihre Jahre sind 293 Jahre"

PS I 221,3 **שְׁבַע וְעֶשְׂרִים וְשֶׁבַע יָמִים הָיוּ הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "anderthalb Wochen, was zehneinhalb Jahre sind"

PS I 221,17 **בְּנֵי שְׁמֹנֶה עָשָׂר הָיוּ בְּעָמֹן הַשְּׁלֵמִים** "die Söhne der seligen Schamuni, die sieben waren"

PS I 308,2 **וְהֵן אֵין אֶדָם שְׁנַיִם** "und sie sagen, daß es zwei Adams gibt"

PS I 520,19 **שְׁלֹשָׁה יָמִים וְשְׁלֹשָׁה לַיְלִים** "so sind es drei Tage und drei Nächte"

PS I 884,22 **וְעַל מַעַן שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וְשֶׁבַע מְלָכִים הָיוּ בְּיְהוּדָה וְעַל מַעַן שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וְשֶׁבַע מְלָכִים** "und unten haben sich sieben und 62 ergeben, was zusammen 69 ergibt"

PS I 940,13 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "von der Zeit an, wo Sodom umgestürzt wurde, bis Jerusalem erbaut wurde, sind die Jahre 896 Jahre"; ähnlich PS I 940,23

PS I 941,3 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "also sind alle Jahre von der Empfängnis des Isaak und wo Sodom umgestürzt wurde bis zur großen Erbauung Jerusalems 896 Jahre"; ähnlich PS I 944,4

PS I 944,5 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "und wenn du davon die siebenzig Jahre von Babel abziehst, ergeben sich 395 Jahre"

PS II 84,17 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "von Adam bis da, wo Noach in die Arche ging, sind es 1651 Jahre"; ähnlich PS II 85,13

PS II 84,20 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "und von da, als Noach aus der Arche kam, bis zu der Zeit, wo Gott den Bund mit Abraham schloß, sind die Jahre 387 Jahre"

PS II 84,24 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "und von der Verheißung des Abraham bis da, wo Jakob nach Ägypten ging, sind es 205 Jahre"

PS II 85,9 **וְהַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ מִן הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ** "von Adam bis zur Sintflut sind es 1651 Jahre"

PS II 88,19 שנה בשנה נשנה נשנה נשנה "diese Jahre der Führer ergeben 655"

PS II 89,19 שנה בשנה שנה בשנה שנה בשנה "diese Jahre der Könige ergeben 455 Jahre, sechs Monate und zehn Tage"

PS II 92,10 שבוע שבוע שבוע שבוע שבוע "da diese Wochen 490 Jahre sind"

III. *hāwēwā*

Als Beleg für *hāwēwā* verwende ich auch entsprechend punktiertes oder vokalisiertes *שנה שנה*.

Die Belege für *hāwēwā* lassen sich in die gleichen Gruppen einteilen wie die für *hāwē*, wobei der gemeinte Sachverhalt vorzeitig oder unwirklich ist.

1. VZ

a) *hāwēwā* für "werden"

Apg 2,43 נפש כל נפש נשמה נשמה "und jede Seele bekam Furcht" (εγινετο)

Ex 16,13 נבול מן המדבר יהיה סביב המושב "und am Morgen kam ein Nebel von Tau rings um das Lager" (היה - Perf. für VZ)

Num 9,16 נשנה נשנה נשנה "so geschah es ständig" (היה - Impf.-LF für Wiederholung)¹

Lk 9,7 כל אשר עשה "alles, was durch ihn geschah" (S und C nur שנה; τα γινόμενα)

Lk 13,17 כל המעשה אשר עשה "alle Wunder, die durch ihn geschahen" (τοὺς γινόμενους)

Apg 2,43 וסיגנאות ומופתים אשר עשה "und viele Zeichen und Wunder geschahen durch die Apostel" (εγινετο)

Apg 5,12 וסיגנאות ומופתים אשר עשה "und durch die Apostel geschahen Zeichen und viele Wunder" (εγινετο)

Apg 8,13 וסיגנאות אשר עשה "die großen Wunder, die durch ihn geschahen" (γινόμενας)

Apg 12,9 ומה אשר עשה "das, was durch den Engel geschah" (το γινόμενον)

b) *hāwēwā* für "sein" in relativer NZ

Mk 14,1 ויהיו ביום שני "aber in zwei Tagen würde das Pascha der ungesäuerten Brote sein" (היו)

c) *hāwēwā* für wiederholtes "sein"

Num 7,86 ויהיו עשרה עשרה "aus je zehn Sekel war die Schale" (jede immer; עשרה עשרה הכף)

1: *ibid.* S. 124; 126

Num 9,15 **וְכִנּוּחָהּ מִמָּוֶת לְחַיִּים** "und am Abend war sie auf dem Ziel wie ein Aussehen von Feuer bis zum Morgen" (יְהִיה - Impf.-LF für Wiederholung)¹

Ri 2,15 **וְהָיָה יַד ה' כַּגֵּד עָלֶיהָ** "die Hand des Herrn war gegen sie" (הִיְתָה בִם - Perf. für VZ)

Apg 1,13 **וְהָיָה מִיָּמֵינוּ** "das Obergemach, in dem sie sich aufhielten" (ein regelmäßiges, nicht ununterbrochenes Sein; ἦσαν καταμενοντες)

Apg 5,16 **וְהָיוּ לָהֶם יְסוּסִים** "die, die unreine Geister hatten" (mit wiederholten Anfällen; οχλουμενους υπο πνευματων ακαθαρτων)

PS I 157,6 **וְהָיָה כִּי יִשְׁעֵנוּ** "und jeder unserer gerechten Väter hat in der Notzeit, die sie hatten, die Rüstung des Gebets angelegt"

d) *hāwēwā* mit einer Zahl als Prädikatsnomen

2 Kön 10,6 **וְהָיוּ שִׁבְעִים** "und die Königssöhne waren siebenzig Männer" (ובני המלך שבעים איש)

Ez 40,5 **וְהָיָה מִמֶּנּוּ** "und es (sc. das Maßrohr) maß sechs Ellen und eine Handbreite" (שש אמות באמה וטפח)

Mt 14,21 **וְהָיוּ אֵת** "aber die Menschen, die gegessen hatten, waren fünftausend" (ἦσαν)

Mt 15,38 **וְהָיוּ אֵת** "aber die, die gegessen hatten, waren viertausend Männer" (ἦσαν)

Mk 6,44 S **וְהָיוּ אֵת** "die aber, die von ihnen gegessen hatten, waren fünftausend Männer" (P ἦσαν; ἦσαν)

Mk 8,9 S **וְהָיוּ אֵת** "die Menschen, die gegessen hatten, waren etwa viertausend" (P ἦσαν; ἦσαν)

Lk 9,14 **וְהָיוּ אֵת** "denn es waren etwa fünftausend Männer" (S nur ἦσαν, VZ nicht bezeichnet; ἦσαν)

Apg 7,14 **וְהָיוּ אֵת** "und sie waren fünfundsiebzig Seelen an der Zahl" (εν ψυχαις εβδομηκοντα πεντε)

Apg 19,7 **וְהָיוּ אֵת** "es waren aber insgesamt zwölf Menschen" (ἦσαν)

Apg 23,13 **וְהָיוּ אֵת** "die aber, die diesen Pakt mit Eiden geschlossen hatten, waren mehr als vierzig Männer" (ἦσαν)

2. Unwirklichkeit

a) *hāwēwā* für "werden"

Spr 5,14 **וְהָיָה לְךָ** "fast wäre ich in jedes Übel geraten" (הִיְתָה - Perf. für VZ, die hier unwirklich gemeint ist)²

1: ibid. S. 124

2: ibid. S. 67; 159f

Jes 1,9 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "und wenn der Herr S. uns nicht einen Rest übriggelassen hätte, wären wir wie S. geworden und G. ähnlich geworden" (היינו . . . כמינו) - Perf. für VZ, die hier unwirklich gemeint ist)¹

Röm 9,29 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "wenn der Herr S. uns nicht einen Rest übriggelassen hätte, wären wir wie S. geworden" (ει μη κυριος σαβαωθ εγκατελειπεν ημιν σπερμα ως Σοδομα αν εγενηθημεν)

Mt 23,30 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht Teilhaber von ihnen am Blut der Propheten geworden" (S לנו לא יאמר לנו ש' "wären wir nicht Teilhaber von ihnen"; ει ημεθα εν ταις ημεραις των πατερων ημων ουκ αν ημεθα αυτων κοινοβοι "wenn wir in den Tagen unserer Väter wären, wären wir nicht ihre Teilhaber")

Gal 3,21 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "denn wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, das lebendig machen könnte, würde die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz kommen" (ει γαρ εδοθη νομος ο δυναμενος ζωοποιησαι οντως εκ νομου αν ην η δικαιοσυνη "wäre die Gerechtigkeit (eine Gerechtigkeit) aus dem Gesetz")

b) *hāwēwā* für "sein" in NZ

Gal 1,10 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "denn wenn ich noch Menschen gefallen würde, würde ich kein Knecht Christi sein" (in der Apodosis kann NZ gemeint sein; ει γαρ ετι ανθρωποις ηρεοζου Χριστου δουλος ουκ αν ημην "wäre ich")

Hebr 8,4 אלה לנו כאלו ה' לא יאמר לנו ש' לא יאמר לנו ש' "und wenn er auf der Erde wäre, würde er nicht einmal Priester sein" (in der Apodosis kann NZ gemeint sein; ει μεν ουν ην επι γης ουδ αν ην ιερευς "wäre er")

IV. Ergebnis

Eine Menge der Belege für *hāwē* läßt sich so verstehen, daß mit *hāwē* ein Vorgang ("werden" u.ä.) im Gegensatz zu einem Zustand ("sein") gemeint ist.

qāṭel kann auch für relative NZ oder Wiederholung stehen. In diesen Fällen wird *hāwē* auch für einen Zustand verwendet.

hāwē mit einer Zahl als Prädikatsnomen läßt sich auf *hāwē* für einen Vorgang zurückführen: das Prädikatsnomen ist Ergebnis einer ausdrücklichen oder vorauszusetzenden Zählung oder Rechnung.

Das *-wā* in *qāṭelwā* steht für VZ oder Unwirklichkeit. In diesen Bereichen wird *hāwēwā* wie *hāwē* verwendet.

hāwē wird also für "werden" u.ä. verwendet, für "sein" dagegen nur bei NZ oder Wiederholung. Mit *-wā* wird es zusätzlich in die VZ oder Unwirklichkeit verlegt.²

1: ibid. S. 206

2: ibid. S. 53-57

Beim Blick auf das Reichsaramäische und den Dialekt der Targume Onkelos¹ und Jonathan ist festzustellen, daß die Verwendung des Part. act. im allgemeinen und speziell die des Part. act. von *HWY* diachron gesehen zunimmt. Im Reichsaramäischen ist m.W. kein formal eindeutiges Part. act. von *HWY* "sein; werden" belegt. Wo die Pšittā zum AT *hāwē(wā)* hat, haben Onkelos und Jonathan, soweit sie eine Form von *HWY* verwenden, teils ebenfalls das Part. act., teils eine andere Form von *HWY*; letzteres meist in schematischer Übersetzung des Hebräischen.²

Bezüglich der Vertauschbarkeit ist zu vermuten, daß *hāwē* für "werden" in GZ kaum durch eine andere Form von *HWY* zu ersetzen ist. Bei VZ oder Unwirklichkeit kann wohl immer *hwā* verwendet werden, bei NZ *nehwē*, falls die Möglichkeit bezeichnet werden soll, bei GZ, wenn "sein" gemeint ist, ein Nominalsatz. Eine etwaige Wiederholung bliebe dann allerdings unbezeichnet.

1: s. Verf., Das Partizip aktiv von 𐤇𐤇𐤇 in den Targumen Onkelos, Pseudo-Jonathan und Neofiti, in: BN 80 (1995)

2: Part. act. in Gen 30,42; Ex 40,38; Num 7,86; 9,15f.20f; Jos 15,47.11; 16,8; 18,12.14.19; 19,14.29; 1 Kön 5,28; Jes 29,15; Ez 1,28; Hag 2,16, Perf. in Gen 11,3; Ex 16,13; Dtn 27,9; Ri 2,15; Ez 28,19, Impf. in Gen 18,12; Dtn 32,20; Ri 16,7.17; 2 Sam 15,33; 19,23; Jes 28,19; Ez 47,9; Am 3,6

Die mißbratenen Söhne Samuels*

Stefan Kammerer - Kiel

Nach der Darstellung von 1Sam 8¹ waren nicht ökonomische oder politische Ursachen ausschlaggebend für die Entstehung des Königtums in Israel, sondern die Mangelhaftigkeit der letzten vormonarchischen Richter, der Söhne Samuels namens Joel und Abia. Dieses literarische Bild hat in seiner Gesamtheit sicher nichts mit der historischen Wirklichkeit zu tun, doch erregt nichtsdestoweniger das Auftreten der Söhne Samuels (und damit die Einführung der Erbfolge im Richteramt), ihre Zweizahl, die Angabe ihrer Namen, ihres Wirkungsortes (Beerseba) und ihrer Missetaten die Aufmerksamkeit des modernen Lesers.

Kann man hinter den detaillierten Angaben im sonst eher schablonenhaft formulierenden unmittelbaren Kontext einen historischen Kern, sei es der Orts- und Namensangaben, sei es gar der berichteten Handlungen der Samueliden vermuten?² Ist

* Den Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Universität Kiel danke ich für kritische Anregungen und weiterführende Hinweise.

¹ Vgl. zum Überblick WEIPPERT 1985, 213-249; PREUSS 1993, 341-360; DIETRICH/NAUMANN 1995, 1-36.

² Vgl. MOENIKES 1995: "In 8,1-3 dürfte eine Tradition, bzw. ein Traditionselement verarbeitet sein, das vom Amtsmissbrauch der beiden Söhne Samuels berichtet. Daß dieser keine freie Erfindung einer Redaktion ist, wird vor allem dadurch wahrscheinlich, daß die beiden Samuelsöhne im Verlauf der weiteren Erzählung keine Rolle mehr spielen. Es ist daher anzunehmen, daß 8,1-3 zumindest einen historischen Kern enthält" (90). "8,1-3*, 8,11-17* und 12,2-5* stellen Traditionen bzw. Traditionsfragmente dar, von denen zumindest 8,1-3*, die Einsetzung der beiden Söhne Samuels durch diesen zu "Richtern", d.h. in leitende Funktionen, und deren Amtsmissbrauch historisches Geschehen widerzuspiegeln scheint" (101). Vgl. WONNEBERGER 1992, 312: "So kommen als Zeugnis für den geschichtlichen Samuel noch am ehesten jene Texte in Betracht, in denen er als Richter bezeichnet wird, und dieses Ergebnis wird vielleicht gerade durch den Anfang von Kapitel 8 bestätigt, in denen [sic!] die beiden Söhne Samuels namentlich genannt und nicht nur als richterliche Nachfolger bezeichnet, sondern auch lokalisiert werden; ihre Lokalisierung als 'Richter in Beersheba' wäre als Erfindung eines Redaktors kaum plausibel zu machen." Vgl. O'BRIEN 1989: "There is a real possibility that (...) DTR drew on traditional material to construct 1 Sam 8:1-3. The material that most immediately comes to mind are the names of Samuel's sons and the information that they were judges in Beersheba" (109). "In sum then, 1Sam 8:1-3 is best described as a composition by DTR in which was included some traditional information about the names of Samuel's sons, and perhaps too, their place of residence" (110) (ähnlich VEIJOLA 1977, 54.68f mit Anm. 111-117). Vgl. SMEND 1967, 61: "Die Angabe sieht auch nicht erfunden aus, da sie zwar eine gute, aber keine in dieser Detailliertheit notwendige Motivierung des Folgenden ist.

1Sam 8,2(-3) demnach als literarische Quelle oder als bei der (deuteronomistischen oder vordeuteronomistischen) Erstverschriftung des Textzusammenhangs³ verwendete mündliche Überlieferung anzusehen⁴? Oder sind die Samueliden literarische Fiktionen, die von ihrem Erfinder als negative Folie zur besseren Begründung des Königtums nach einem bestimmten (geläufigen?) Erzählschema geschaffen wurden⁵?

Diese Alternative soll im folgenden erwogen werden. Dazu sollen der für die Fragestellung relevante Textabschnitt hinsichtlich seiner literarischen Integrität untersucht, die im Rahmen der theologischen Geschichtsschreibung des DtrG sicher nicht zufällig und absichtslos verwendeten Personen- und Ortsnamen näher betrachtet und schließlich das Zustandekommen des jetzigen Textes thematisiert werden.

So kann sie historischen Wert schon beanspruchen, wenn sich dafür auch kein Beweis anführen läßt. Dass Samuel seine Söhne gerade in Beerseba installiert, zeigt, dass sein Richteramt mindestens dem Anspruch nach auch den dortigen Bereich umfaßte." Ähnlich mit teilweise verschiedener Abgrenzung des angeblichen vordtr Quellenmaterials WEISER 1962, 29; MACHOLZ 1966, 127; NOTH 1967, 56 Anm. 7 und 97 Anm. 4; STOEBE 1973, 183; NIEHR 1986, 128 (Personen- und Ortsnamen); DIETRICH 1992, 90f.168; BUCHHOLZ 1988, 87. MOMMER 1991, 57 sieht 1Sam 8,1-5 als einheitlich an, hält jedoch die Personen- und Ortsnamen für "historische Fakten" (81): "Die Namen der (...) Söhne Samuels dürften dem Verfasser aus der Geschichte bekannt gewesen sein. Damit ist ein erster Blick auf die Abfassungszeit möglich. Sie dürfte in nicht allzu großer Entfernung vom historischen Samuel und seinen Söhnen zu suchen sein" (81f). Dieses Zutrauen zur Historizität des Textes steht m.E. im Gegensatz zu der an gleicher Stelle (MOMMER 1991, 81) aufgezeigten Stilisierung der "eher pauschal und mit traditionellen Wendungen beschrieben[en]" Verfehlungen der Samuelsöhne und macht MOMMERS These problematisch.

³ S. Anm. 35. Die Frage der dtr oder nicht-dtr Verfasserschaft des ganzen Textabschnitts 1Sam 8,1-5 ist von der Frage des quellenhaften Charakters bzw. historischen Wertes von 1Sam 8,2(-3) zu trennen. Diesen nehmen sowohl Befürworter (z.B. VEJOLA, O'BRIEN) als auch Gegner (z.B. DIETRICH, MOMMER, MOENIKES) der These von der dtr Prägung des Abschnittes 1Sam 8,1-5 an.

⁴ Oft werden in diesem Zusammenhang der recht unscharfe Begriff "Tradition" bzw. einige damit gebildete Komposita verwendet (vgl. etwa MOMMER 1991, 221.223: "Traditionsstrom"; MOMMER 1991, 57: "Traditionsfetzen"; MOENIKES 1995, 90: "Traditionselement"; MOENIKES 1995, 101: "Traditionsfragmente"; MOENIKES 1995, 102: "Traditionskomplex"; VEJOLA 1977, 54 verwendet die Begriffe "alte Tradition" und "Quelle" nebeneinander). Es wäre vielleicht empfehlenswert, angesichts des möglichen Bedeutungsumfanges dieses Terminus (Überlieferungsvorgang, geprägter Sachverhalt u.ä.) an einer Stelle wie der hier zu diskutierenden zumindest zwischen mündlicher Überlieferung und schriftlicher Quelle zu unterscheiden. In letzterem Falle muß dann die fragliche Quelle literarkritisch isoliert und ihre Herkunft sowie der Weg ihrer Überlieferung plausibel gemacht werden können. Entsprechendes gilt auch bei der Annahme einer mündlichen Überlieferung, deren ursprünglicher Haftpunkt zu erhellen und die hinsichtlich der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ihrer Überlieferung zu untersuchen ist. Allgemein historische Vermutungen oder das Auftreten von Orts- und Personennamen in einem Text sind keine zureichenden Grundlagen für das Aufspüren alter "Tradition".

⁵ S. Anm. 34.

Zunächst ist zur Herstellung einer Textgrundlage Aufbau und Einheitlichkeit von 1Sam 8,1-5⁶ zu untersuchen. 1Sam 8,1-5 ist ein abgrenzbarer Sinnabschnitt innerhalb des Kontextes⁷. Er besteht aus zwei Teilen, deren erster (1A-3D) geradlinig über Samuel und seine Söhne erzählt. Der Höhepunkt, auf den dieser Teil zuläuft, ist in 3A-D zu suchen, wo in einer Art Überschrift (3A⁸) und in einer dreifach parallelen Reihung (3B-D) die Verfehlungen der Samuelsöhne bilanziert werden⁹. Der zweite Teil (4A-5D) nimmt den Faden der knappen Erzählung mit der Einführung der Ältesten wieder auf. Besondere Bedeutung hat in diesem Teil die Rede der Ältesten, die von 5A eingeleitet wird und 5B-D umfaßt. In 5B wird die Wurzel *zqn* aus 1B wieder aufgenommen, in 5C wird 3A fast wörtlich zitiert, allerdings wird die Reihenfolge Prädikat-Subjekt vertauscht, was die Betonung nun nicht mehr auf die Tatsache des schlechten Wandels der Samuelsöhne legt, sondern auf den Sachverhalt, daß gerade diese Personen, die Richter nämlich, es sind, die Anlaß zur Beschwerde der Ältesten geben. 5B und 5C verknüpfen somit den zweiten Teil des Textes mit dem ersten. Durch seine Endstellung ist 5D nicht nur für die Rede 5B-D, sondern auch für den ganzen Sinnabschnitt 1A-5D als Ergebnis und Folgerung wichtig. 5D nimmt die Handlung Samuels, das Einsetzen seiner Söhne als Richter (1C), wieder auf und macht daraus die Aufforderung zur Einsetzung eines Königs. Die Technik dieser

⁶ Die im folgenden mit Großbuchstaben gekennzeichnete Satzeinteilung entspricht derjenigen von RICHTER 1991, 65.

⁷ Dieser Textabschnitt kann zur Behandlung der gestellten Frage auf 1Sam 8,1-5 eingegrenzt werden. 1Sam 8,6ff hebt sich nämlich deutlich vom vorhergehenden Sinnabschnitt ab. Nicht nur ist die explizite Wertung der Vorgänge in 6A ein inhaltlich neuer Aspekt, der schon über das in 1-5 Gesagte reflektiert, auch wird das Königsbegehren der Ältesten (5D) ausdrücklich als Zitat (6B) wiederaufgenommen (6C); ebenso ist das Bild Samuels als Mittler zwischen Jahwe und Volk (in Form eines Gebets 6D) ein neuer Aspekt, der für die dann folgenden Verse kennzeichnend ist (7A.10A.19AB.21AB.22A.22D). So ist einerseits 1-5 von 6 zu trennen, andererseits die Darstellung 7ff ohne 6 nicht verständlich. Freilich soll damit nur eine im Bezug auf die verfolgte Fragestellung sinnvolle Textgrundlage festgelegt werden, nicht aber einer so nicht zu begründenden literarkritischen Operation (verbunden mit der Frage nach der Einstellung des Textes zum Königtum) das Wort geredet werden.

⁸ Ein textkritisches Problem in diesem Satz ist das *Kətib* des Codex L *bdrkw* (so auch in der LXX) gegenüber dem *Qəre*, das (mit Vulgata, Peschitta und Targum) den Plural *bdrkyw* bietet. Das Problem ist nicht eindeutig zu lösen. Einerseits könnte man die Plural-Lesart als Angleichung an den Kontext (hier ist auf die bis auf das Suffix parallele Lesart in 5C hinzuweisen; dort bieten V, Pesch, Targ, MT den Plural, LXX den Singular) interpretieren und sich somit für das *Kətib* als *lectio difficilior* entscheiden, andererseits bieten sonst alle Textzeugen an beiden Stellen, 3A und 5C, jeweils den gleichen Numerus, entweder beide Male den Singular (LXX) oder eben den Plural (V, Pesch, Targ), was auch der oben beschriebenen schriftstellerischen Gestaltung des Abschnittes entspricht. Deswegen ist hier der Plural des *Qəre* zu bevorzugen.

⁹ Hinzuweisen ist noch auf die Invertierung von 3A, die den herausgehobenen Status dieses Satzes verdeutlicht, sowie auf die rahmende Verwendung von *nḥ* (Qal/Hif'il) in 3B bzw. 3D.

Umwandlung besteht darin, zentrale Begriffe beizubehalten (Wurzel *šym* + *l-*; Wurzel *špt*), sie jedoch in charakteristischer Weise zu verändern: Aus dem erzählenden *wayyāšem* wird die Aufforderung *šimā*, aus dem Amt *šōpīm* wird die bloße Tätigkeitsbestimmung *lāšōptēnū*. Die Stelle des Objekts zu *šym* nehmen nicht mehr die Söhne Samuels ein, sondern der König. So wird ein Gegensatz zwischen den Samuelsöhnen und dem zukünftigen König hergestellt, der zugleich auch das Ende des mit den Söhnen verknüpften Richteramts veranschaulicht und den König durch die Gegenüberstellung zu den Söhnen und ihren Missetaten in einem guten Licht erscheinen läßt.

Sowohl stilistisch als auch inhaltlich ist 1Sam 8,1-5 also ohne Brüche, die die Annahme einer mehrschichtigen Entstehung des Textes nahelegen könnten. Einzig V.2 erweckt Zweifel an der literarischen Integrität des untersuchten Textes. Satz 2C fällt insofern aus dem Rahmen der Darstellung, als die Wiederholung von *šōpīm* in diesem Satz wie eine Doppelung zu 1C wirkt. Zwar gilt dies lediglich hinsichtlich des Begriffs *šōpīm*, doch ist die Ortsangabe Beerseba zugleich auch eine inhaltliche Unstimmigkeit innerhalb des Textes, paßt sie doch nicht zu der textimmanenten Vorstellung, Samuel habe seine Söhne als Nachfolger über Gesamtisrael eingesetzt; denn dann müßten die Söhne ja wohl gleich lokalisiert werden wie ihr Vater und Vorgänger (vgl. 1Sam 7,15-17; 8,4)¹⁰. Ohnehin fällt die Ortsangabe Beerseba aus dem topographischen Horizont des Kontextes heraus,

¹⁰ Hinzuweisen wäre auch auf 1Sam 12,2 und die dortige "Lokalisierung" ("bei euch") der Söhne, die darauf hindeutet, daß der dortige Text, der ja auf der gleichen oder wenig späteren literarischen (dtr) Ebene wie 1Sam 8,1-5 liegt, die Lokalisierung Beerseba (und damit 8,2C) nicht kennt (vgl. WEISER 1962, 30; MOENIKES 1995, 23f.28). Entsprechendes könnte von den Namen der Söhne gesagt werden. Damit ist noch nicht das grundsätzliche Problem des Verhältnisses zwischen 1Sam 12,1-5 (bes.V.2) und 1Sam 8,1-5 (bes. V.1) gelöst, das von MOMMER 1991, 58f treffend beschrieben wird: 1Sam 12 nimmt Topoi aus Kap. 8 wieder auf, allerdings mit bezeichnenden Abwandlungen: Davon, daß Samuel seine Söhne als Richter eingesetzt hat, ist ebensowenig die Rede wie von ihrer Schuld (zusätzlich wird Samuel durch 12,3-5 von jedem Verdacht eines Makels, der von seinen Söhnen auf ihn abfärben könnte, gereinigt). Angesichts der Tatsache, daß 1Sam 8,1-5* dtr ist (s. Anm. 35), kommt MOMMERS Lösung, Dtr korrigiere in 1Sam 12 seine vordtr Vorlage 8,1-5, obwohl sie nahe läge, nicht in Frage. Vielmehr "korrigiert" hier offensichtlich ein Dtr(N) den anderen (DtrH), wenn er dies nicht schon in 1Sam 8 tut (Diskussion bei BECKER 1987 passim). Diese Lösung verdient auch sachlich den Vorzug vor MOMMERS Vorschlag: Interessanterweise werden in 1Sam 12 die Aussagen aus 8,1-5 nicht einfach bestritten, sondern eher durch Verschweigen (des Versagens der Söhne und ihrer Einsetzung als Richter) und Bestreiten des nicht Bezweifelten (der Makellosigkeit Samuels) "modifiziert". Angesichts dieses Vorgehens und der Rolle Samuels in 1Sam 9-11 (wo die Söhne völlig von der Bildfläche verschwinden), die es offensichtlich macht, daß die Einsetzung der Söhne als Richter von ihrem dtr Verfasser nie als Akt von großer Tragweite gedacht war, ist ersichtlich, daß das Motiv der mißratenen Söhne in 1Sam 8,1-5* nicht mehr als einen literarischer Kunstgriff darstellt, der der Einleitung der Traditionen von der Entstehung des Königtums in Israel dient.

wird in der Erzählung nicht motiviert und ist für deren Fortgang irrelevant. Gleiches gilt für den ersten Versteil (2AB), in dem, eingeleitet mit *wayəhi*¹¹ (2A), die Namen der Samuelsöhne genannt werden. Diese Personalnamen aber spielen, genau wie der Ortsname aus 2C, im folgenden keine Rolle mehr und sind für den Verlauf der dargestellten Handlung gleichermaßen ohne Bedeutung: Es spricht für sich, daß die Erzählung auf die in 1C nur summarisch als *bānāw* eingeführten Samuelsöhne in 3A, ganz so, als wären die Namen Abia und Joel nie gefallen, mit einem ebenso lapidaren *bānāw* zurückkommt. Der ganze Vers 2 steht damit im parallel strukturierten und planvoll komponierten Textabschnitt 1Sam 8,1-5 isoliert und ohne engere Beziehungen zum umliegenden Kontext da. V.2 kann also literarkritisch mit einiger Wahrscheinlichkeit aus seinem Kontext herausgelöst werden.

Redaktionskritisch gesprochen ist der Vers dann als nachträgliche Zufügung, als Glosse, anzusprechen, die den knapp geschilderten Sachverhalt (Samuel setzt seine Söhne als Nachfolger ein) mit der Angabe von Personal- und Ortsnamen ausgestaltet. Mit Sicherheit kann ausgeschlossen werden, daß V.2 (oder ein anderer Teil des untersuchten Textabschnitts) eine ältere Quelle darstellt: V.2 setzt seinen Kontext voraus; der Aufbau von 1Sam 8,1-5 läßt mit nichts erkennen, daß hier eine schon schriftlich vorliegende Information über die Samuelsöhne verarbeitet worden wäre¹².

Die Möglichkeit, daß es sich bei V.2 um mündlich überliefertes Wissensmaterial gehandelt habe, das bei der Erstverschriftung von 1Sam 8,1-5 (der Text wäre in diesem Fall als literarisch einheitlich anzusehen) aufgenommen wurde, ist theoretisch nicht auszuschließen; jedoch spricht für diese Möglichkeit, auch abgesehen von der oben gestellten Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Textes, kein positiver Grund: Weder der Inhalt des Verses (wo sollte eine solche Information über die Söhne Samuels vorhanden gewesen und überliefert worden sein¹³? Welche Intention sollte hinter der Benutzung dieser Information stehen, etwa antiquarische Neugier?) ließe einen solchen Schluß zu, noch die Tatsache, daß der dann vom Erstverfasser verwendete Sachverhalt

¹¹ Zur Syntax vgl. BARTELMUS 1982, 115-120, bes. 117.

¹² Gegen DIETRICH 1992, 90, der meint, "daß man V. 1-5 als abgeschlossene kleine Einheit bezeichnen kann, die rings um die in ihr fast wie ein Fremdkörper wirkende Notiz von den beiden Samuelsöhnen in Beerscheba aufgebaut ist." Von V. 2 im jetzigen Bestand als einer älteren Quelle zu reden, verbietet neben den o.a. Gründen m.E. schon das *bānō* in 2A, mit dem der Glossator V. 2 an V. 1 anhängt (ähnlich die Funktion von *sōp̄tim* in 2C).

¹³ Vgl. MOMMER 1991, 57.

(Orts- und Personennamen) isoliert in dem von ihm geschaffenen Kontext steht. Auch die Untersuchung der Personen- und Ortsnamen, deren Vorhandensein alleine m.E. keinen Grund für die Annahme höheren Alters darstellt, wird zeigen, daß man 1Sam 8,2 kaum als Quelle oder mündliche Tradition mit höherem Alter als der Kontext (geschweige denn als historische Information aus der Zeit, aus der der Text zu berichten beansprucht) ansehen kann.

Die den beiden Söhnen gegebenen Namen, Abia¹⁴ ("mein"¹⁵ Vater ist Jahwe") und Joel¹⁶ ("Jahwe ist Gott"), führen in der Frage nach dem Alter von 2AB ein wenig weiter. Beides sind Personalnamen (Nominalsatznamen; inhaltlich mit NOTH¹⁷ als "allgemeine Bekenntnisnamen" zu definieren) mit dem theophoren Element *yhwh¹⁸. Die Form der theophoren Elemente, yw-¹⁹ v.a. aber -yh²⁰, weist auf späte, meist nachexilische

¹⁴ Vgl. NOTH 1928 (Nr. 8), 15.18.141; STAMM 1980, 104.108; ZADOK 1988, 54.136.154.168; FOWLER 1988, 334.342; *atl. Belege*: a. als KF *ʔby(y)h*: 1Sam 8,2; 1Chr 6,13 (Samuelsöhne); 1Kön 14,1 (Sohn Jerobeams); 1Chr 7,8; Neh 10,8; 12,4.17; 1Chr 24,10 (Priestergeschlecht); 1Chr 3,10; 2Chr 11,20.22; 12,16; 13,1-4.15.17.19.22f (Abia, König von Juda, vgl. LF *ʔby(y)hw*); fem: 2Chr 29,1 (Mutter Hiskias) (vgl. KF *ʔby*); 1Chr 2,24 (dort aber textkritisch zu emendieren; s. HAH, 5 z.St.); b. als LF *ʔby(y)hw*: 2Chr 13,20f (Abia, Kg. v. Juda; s.o.); c. als HK *ʔby*: 2Kön 18,2 (Mutter Hiskias, s.o.); d. *ʔbym*: [GN *Ym*]; PN Kg. von Juda (Abia; s.o.; vgl. NOTH 1928, 234 [Nr. 17]; HAH, 6 z.St.); 1Kön 14,31; 15,1.7f; *außeratl. Belege*: Siegel: DAVIES 1991, 266.187 (*ʔyʔbyhw*; T. Bēt Mirsim; 7./6.Jh.).119 (*ʔl-ʔbyw*); Karthago; ?).129 (*ʔl-ʔbyw*; ?; 8.Jh.).135 (*ʔl-ʔbyw*; Palästina; 8.Jh.); Inschriften: RENZ 1995b, 53-93; RENZ 1995a, 36 (*ʔby/h*); Gezer-Kalender; 10.Jh.).103 (*ʔbyw*; Samaria-Ostrakon 51; erstes Viertel 8.Jh.).286 (*ʔby* [KF]); Wādi Murabbaʿat Pap. B; erstes Viertel 7.Jh.).395 (*ʔbyhw*; Arad-Ostrakon 27; 6.Jh.). NORIN 1986, 54.64f deutet das Suffix *-yh* in diesem PN (jedoch nur im AT) als Afformativ ohne theophore Bedeutung, schließt jedoch aus der Tatsache, daß die außeratl. Belege für diesen PN sehr wohl theophor zu verstehen sind: "Wenn es sich so verhält, liegt kein Grund vor zu bezweifeln, dass auch *ʔbjw* anfänglich ein theophorer Name gewesen ist, wenngleich die theophore Bedeutung bereits vor der Aufzeichnung der alttestamentlichen Schriften verloren gegangen oder bewusst unterdrückt worden zu sein scheint" (65). Er begründet diese seine These der Unterdrückung der theophoren Bedeutung des Afformativs *-yh* mit der Alternativbildung *ʔbym* (1Kön 14,31; 15,1.7f) (gegen eine solche Auffassung schon Noth 1928, 105). Die Anschauung NORINS (vgl. noch 71f.122f) ist nicht stichhaltig, allein schon deshalb, weil *ʔby(h)w* dem gängigen Bildungsmuster von theophoren PN entspricht und außeratl. als solcher ebenfalls belegt ist.

¹⁵ Zur Bedeutung des *-i-* vgl. ZADOK 1988, 45f; RENZ 1995b, 54f.

¹⁶ Vgl. NOTH 1928 (Nr. 623), 15f.140; STAMM 1980, 84; ZADOK 1988, 47; FOWLER 1988, 336.342; *atl. Belege*: Jo 1,1 (Prophet); 1Sam 8,2; 1Chr 6,18.Kj 13 [BHS]; 15,17 (Samuelsöhne); Esr 10,43; Neh 11,9; 1Chr 4,35; 5,4.8.12; 6,21; 7,3; 11,38 (geändert aus *ygʔ* 2Sam 23,36); 15,7.11; 23,8; 26,22; 27,20; 2Chr 29,12 (versch. Personen); *außeratl. Belege*: Siegel: DAVIES 1991, 366.154 (*ʔl-yhwʔ*; T. ed-Duwer; spätes 7.Jh.).

¹⁷ NOTH 1928, 140f.

¹⁸ S. auch FREEDMAN/O'CONNOR 1982, 535.539-541.

¹⁹ Vgl. dazu FOWLER 1988, 36.371 [Tab. 4.4].380 [Tab. 4.16].

²⁰ Vgl. dazu ZEVIT 1983, 1-16; ZEVIT 1988, 227-234; ZADOK 1988, 182-186; FOWLER 1988, 34.37f.371 [Tab. 4.4].380 [Tab. 4.16]; NOTH 1928, 104-107; NORIN 1986, 39.43.69-71.198f; zusammenfassend: RENZ 1995b, 89f., bes. 90: "In PN finden sich Namen mit dem Element *yh*

Namensformen. Prosopographie und Verteilung der beiden Namen²¹ in den atl. Schriften weisen, abgesehen von der statistisch kaum auswertbaren Überzahl ihrer Belege in 1-2Chr, keine für die hier behandelte Frage signifikanten Merkmale auf. Immerhin ist es aufgrund der Form der theophoren Elemente unwahrscheinlich, daß die Namen aus vordtr Zeit stammen. Die Namensgebung der Samuelsöhne ist also eher als Ausdruck theologischer Onomastik denn als historische Information zu betrachten. Der Vf. hat die Namen der Samuelsöhne, die in der Tat "nicht gerade den Stempel des Unerfindbaren tragen" (STOEBE 1973, 183), passend zum Glauben und der Frömmigkeit ihres Jahwe verehrenden Vaters ausgesucht.

Die Motivation für die Einfügung von 2C (Beerseba) könnte die Ansicht des Glossators gewesen sein, die in seiner Vorlage als mißraten geschilderten Samuelsöhne geographisch so weit wie möglich von ihrem als idealtypischen Richter geschilderten Vater zu trennen. Wie wäre dieses Problem einer theologischen Geographie besser zu lösen gewesen als durch die Versetzung der Söhne nach Beerseba, an die südliche Peripherie des sprichwörtlichen Gesamtisraels (über das die Söhne ja laut 1C eingesetzt werden), das sich "von Dan bis Beerseba" erstreckt²².

Die Frage, warum der Glossator Samuel gerade zwei Söhne zu geben beschloß, ist mit dem Hinweis auf die Darstellung der zwei Eliden in 1Sam 1,3b; 2,12-17.22-25.27-36; 3,11-14; 4,4.11²³ zu beantworten. Diese Texte, die dem Verfasser von V.2 zweifellos vorlagen, zeichnen das Bild von der Ablösung Elis und der Eliden durch Samuel mit Hilfe des Motivs der mißratenen Söhne literarisch parallel zur Begründung der Ablösung des Richtertums durch das Königtum²⁴. Vielleicht nahm der Verfasser von V.2 diese Parallelität zum Anlaß, auch den Samuelsöhnen wie den Eliden Namen zu geben, ersteren

deutlich häufiger in nachexilischen Texten, während yhw-Namen eher für vorexilische Texte typisch sind, wenn auch jeweils nicht ausschließlich."

²¹ S. ZADOK 1988, 190-276 (atl. PN). 276-333 (epigr. PN-Material).

²² S. Ri 20,1; 2Sam 3,10; 17,11; 24,2.(7).15; 1Kön 5,5; 1Chr 21,2; 2Chr 30,5, bes. aber 1Sam 3,20. Vgl. DIETRICH 1992, 90 Anm. 2. NIEHR 1986, 127 und SEEBASS 1980, 68 Anm. 25 meinen, die Ortsangabe hätte ursprünglich am Ende von 8,1 gestanden und sei dann durch die spätere Einfügung von *layiśrā'ēl* in 8,2 abgedrängt worden. MOMMER 1991, 86f (ähnlich WEISER 1962, 30 Anm. 1) geht davon aus, daß die Nennung Beersebas aufgrund der Belege in Am 5,5; 8,14 ein Beweis für die Entstehung von 1Sam 8,1-5 im Nordreich sei. Diese These ist, ganz abgesehen von der Bewertung der Am-Stellen, schon mit dem Hinweis auf die m.E. dtr. Verfälschung des Textes (s. Anm. 35) abzulehnen.

²³ S. auch Anm. 31.

²⁴ Vgl. MOMMER 1991, 81.

freilich yhw-haltige, wie es dem im Sinne der letzten Redaktion positiven Samuelbild und wohl auch der Zeit und religiösen Überzeugung des Glossators entspricht²⁵.

Den Verfasser dieser Glosse zu verorten, ist eine kaum lösbare Aufgabe. Er kann nur beschrieben werden als einer, der mit einem besonderen Interesse an Personen- und Ortsnamen den ihm vorliegenden Text exegetisiert hat. Damit bewegt er sich im sachlichen und sprachlichen Horizont chronistischen genealogischen Denkens²⁶. Mit dem Verfasser von 1Sam 8* hat er nichts zu tun; er steht außerhalb des geographischen und inhaltlichen Rahmens der ursprünglichen Erzählung und nach Ausweis der Namensformen auch jenseits des Zeitraumens ihrer Entstehung²⁷.

Wenn nun durch den Aufweis der nachträglichen Einfügung von V.2 von späterer Hand und des stringenten Aufbaus von 1Sam 8,1.3-5 ausgeschlossen werden kann, daß sich in diesem Textabschnitt ältere Überlieferungen erhalten haben, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, warum der Verfasser von 1Sam 8,1.3-5 sich zur literarischen Schilderung der ersten Anfänge des Königtums des Motivs der (namenlosen und numerisch nicht näher bestimmten) mißratenen Söhne bedient hat.

Zunächst mag es hilfreich sein, nachzuprüfen, woher der Vf. die Maßstäbe nahm, an denen er die Samuelsöhne maß. Es ist keine neue Beobachtung, daß 1Sam 8, 3CD in Anlehnung an den sog. Richterspiegel Dtn 16,18-20²⁸ (hier Dtn 16,19AC) formuliert wurde²⁹. Der Vf. entnahm dem dtn Text die Bestimmungen, die ein *mišpāl šēdeq* konkretisieren sollen (freilich unter Auslassung der Bestimmung 19B, die angesichts der nicht juristischen Auffassung des von den Samuelsöhnen in der Nachfolge ihres Vaters ausgeübten Richteramts hier wenig Sinn machen würde), verändert ihre Reihenfolge, stellt den Satz 3B voran³⁰ und erhält damit ein durch *nth* gerahmtes Textcorpus (3B-D), das durch eine Überschrift (3A) eingeleitet wird. 3D resümiert dabei praktisch die beiden

²⁵ Zu Eli und den Eliden vgl. zusammenfassend GÖRG 1991, 514f; GÖRG 1995, 179. Die im Gegensatz zu den Samuelsöhnen eher peiorative Namensgebung der Eliden, zumindest des Hofni ("Kaulquappe") (vgl. HAH II, 379f; HAL I, 326; HAL III, 875) paßt zur polemischen Darstellung dieser Familie. S. auch Anm. 32.

²⁶ Vgl. hinsichtlich der Ausdrucksweise mit der Heraushebung des Erstgeborenen 1Chr 1,29; 2,(3).13.25.42.(50); 3,1.15; (5,1.3); 8,1.30.39; 9,5.(31).36.

²⁷ S. dazu Anm. 35.

²⁸ Dtn 16,19 gehört zur dtn Grundschrift des Richterspiegels. Vgl. dazu RÜTERSWORDEN 1987, 10-23; BRAULIK 1991, 46-54; ZOBEL 1992, 150-165.

²⁹ So MACHOLZ 1966, 127; VEJOLA 1977, 68f; O'BRIEN 1989, 109f. Anders BUCHHOLZ 1988, 87-91; BRAULIK 1991, 49 und MOMMER 1991, 58. Vgl. auch PREUSS, 1982, 104.

³⁰ Nach einem Motiv (*bēšaʿ*) aus Ex 18,21 (E) (vgl. KELLERMANN 1973, 738)?

vorhergehenden Sätze 3BC, so daß der Rechtsbruch der Samuelsöhne in ihrer Bereicherung gesehen wird. Es kann demnach festgehalten werden, daß in 1Sam 8,3 Vorstellungen aus dem Gesetzescorpus des Dtn benutzt werden, um die Verfehlungen der Samuelsöhne darzustellen. Wenn man also eine "Tradition" (im Sinne eines terminologisch geprägten Sachverhalts) in 1Sam 8,1-5 entdecken will, dann ist es die des dtn Richterbildes, dessen Textgestalt dem Vf. zu einem Teil als literarische Vorlage diente.

Warum aber hat der Vf. das Motiv der mißbratenen *Söhne* benutzt? Hier ist erneut auf die Parallele zur Schilderung der Eliden³¹ zu verweisen. An beiden Stellen³² ist die Anwendung eines "Degenerationsschemas" zu konstatieren, eines literarischen Kunstgriffes, der als historisch bedeutsam empfundene Einschnitte und Übergänge als Familiengeschichte darstellt, ein Vorgang, der angesichts der Bedeutung des dynastischen Gedankens in der atl. Darstellung des Königtums ohne weiteres einleuchtet³³. Entsprechend der Gewichtung und der Funktion dieses Erzählmotivs an den beiden Stellen fällt seine Ausgestaltung jeweils verschieden aus. Anlässlich der Schilderung des Übergangs vom Richtertum zur Königsherrschaft genügte in den Augen des ursprünglichen Verfassers (1Sam 8,1.3-5) jedenfalls der eher schematische Hinweis auf die Söhne Samuels und ihre Verfehlungen,

³¹ 1Sam 1,3; 2,12-17.22-25.27-36; 3,11-14; 4,4.11.17.(19). Zu der Parallele zu den Eliden vgl. STOEBE 1973, 183; STOLZ 1981, 59; ACKROYD 1971, 71; MCCARTER 1980, 160; SCHROER 1992, 60. MACHOLZ 1966, 127 verweist auf das "(wohl geläufige) Erzählmotiv" von den bösen Söhnen (dazu 127, Anm. 4 mit den Eliden als einziger angeführter Parallele). Zu den Eliden und der Ladegeschichte vgl. zusammenfassend DIETRICH/NAUMANN 1995, 14-16.121-143. Bezüglich der Verwendung des Motivs der mißbratenen Söhne wäre es instruktiv, nach dessen Schöpfer im Fall der Eliden zu fragen, gerade auch angesichts der Rolle der Elisöhne im Übergang von der Jugendgeschichte Samuels zur Ladegeschichte. Ungeachtet der Frage, in welchem Verhältnis die Eliden-Stellen zur Ladegeschichte stehen (Einheitlichkeit aller Eliden-Stellen in 1Sam 1-4 entweder als Teil einer vordtr oder dtr LG oder als vordtr oder dtr redaktionelle Verklammerung von Jugendgeschichte Samuels und ursprünglich selbständiger LG; höheres Alter der Eliden-Stellen in 1Sam 4 als ursprünglichem Teil einer selbständigen LG), ist doch festzuhalten, daß die Stilisierung der Eliden als mißbratene Söhne (vgl. nur 1Sam 2,12.17.22*-25) auf die dtr Redaktion zurückgeht, die damit in 1Sam 8,1.3-5 das gleiche schriftstellerische Mittel, obschon in Abwandlung, doch auch in bewußter Parallelisierung verwendet hat. Entsprechend dem positiven Bild des jungen Samuel, das sich aus der Gegenüberstellung zu Eli und den Eliden in 1Sam 1-3 ergibt, bleibt jedoch auch der alte Samuel anders als Eli vom Makel seiner Söhne unberührt, was erzählerisch durch das Königsbegehren der Ältesten, dessen Adressat ja Samuel ist, ausgedrückt wird.

³² An Stellen, an denen jeweils eine Epoche "nach dem Willen Gottes mit ihrem letzten hervorragenden Vertreter ein Ende" findet (STOEBE 1973, 113).

³³ Zum genealogischen Denken vgl. DONNER 1995, 61f. Vgl. auch das durch DtrH konstruierte Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gideon (= Jerubbaal, Ri 6,32) und Abimelech (BECKER 1990, 151-160, bes. 158f).

um dieses historiographische Problem zu bewältigen³⁴. Dieser Verfasser ist ausweislich seiner Sprache und der oben gezeigten Verwendung dtn Tradition als dtr zu bezeichnen³⁵.

Die Parallelität der Stilisierung der Söhne Elis und Samuels ist offensichtlich nicht erst dem oben erwähnten modernen Leser aufgefallen, sondern auch seinem antiken Vorgänger. Hier ist das Motiv für die Einfügung von 2AB (Zweizahl, namentliche Benennung der Söhne) zu suchen, verbunden mit dem Bestreben, Samuel räumlich von seinen Söhnen und ihren Missetaten (und damit der Kenntnis dieser Taten und der Mitverantwortung dafür, wie sie Eli zugeschrieben wird³⁶) zu trennen (2C), dies eine Frucht exegetischer Bemühung um die Rechenschaftsablage Samuels (1Sam 12,2).

³⁴ Die Tatsache, daß Abia und Joel Brüder sind, ist im Text nicht weiter wichtig; thematisiert wird das Verhältnis der Söhne zum Vater, nicht das zwischen den beiden Brüdern. Insofern findet sich in 1Sam 8,1-5 das Motiv der mißbratenen Söhne, nicht aber ein Zwei-Brüder-Motiv. Dieses folgt anderen Erzählschemata (vgl. RANKE 1979, 912-919; HORÁLEK 1979, 925-940). Man kann lediglich darauf verweisen, daß, bis hin zu Wilhelm Buschs Max und Moritz (als Schwank ein eher außergewöhnlicher Ort für die Brüderthematik), besonders in Legende und Mythos zuweilen das Motiv zweier Brüder mit gewöhnlich gleichen Schicksalen und Funktionen eine Rolle spielt; vgl. LÜTHI 1979, 844-861. Freilich steht auch dort das Verhältnis der Söhne zum Vater nicht im Blick der jeweiligen Erzählung.

³⁵ Vgl. zur Wendung *hlk b-drk* zunächst Dtn 5,33; 8,6; 10,12; 11,22; 19,9; 26,17; 28,9; 30,16: Gemeint sind dort immer Jahwes Wege, auf denen Israel wandeln soll; *hlk b-drk(ym)* ist dabei jeweils verbunden mit anderen dtn Formeln (Jahwes Gebote etc. halten [*šmr*]; Jahwes Stimme gehorchen [*šm^c b-qwl*]; Jahwe lieben [*ʔhb*]; Jahwe anhängen [*dbq*]; Jahwe dienen [*ʔbd*]; Jahwe fürchten [*y^rʔ*]) und dtn Verheißungen (Landgabeverheißung; Mehrungsverheißung; futurisches *hyh*). Im DtrG begegnet die o.a. Wendung in zwei Zusammenhängen. Zum einen bezeichnet sie auch hier Jahwes Wege, die es zu gehen gilt: 1Kön 2,3; 3,14; 8,58; 11,33.38; 2Kön 21,22. Die dtr Belege unterscheiden sich dabei von den dtn dadurch, daß für Dtr die Gebote Jahwes bereits Tradition sind (1Kön 2,3 [Gesetz des Mose]; 8,58 [Väter]) (vgl. auch Ri 2,17). Der zweite Zusammenhang sind die dtr Beurteilungen der Könige Israels und Judas: 1Kön 15,26.34; 16,2.19.26; 22,43.53; 2Kön 8,18.27; 16,3; 21,21; 22,2. Bezugsworte für *drkym* sind dabei Personennamen, nämlich die von gewissen Königen (Jerobeam: 1Kön 15,34; 16,2.19.26; 22,53. Haus Ahab: 2Kön 8,18.27. David: 2Kön 22,2. Asa: 1Kön 22,43. Könige von Israel allgemein: 2Kön 8,18; 16,3). Die Stellen 1Sam 8,3.5 entsprechen mehr diesem dtr Gebrauch der Formel, denn sie enthalten ein moralisches Werturteil, die *drkym* meinen nicht Jahwes Gebote, sondern andere Gesetze, und sie sind charakteristischerweise eben nicht auf Jahwe, sondern auf die Person Samuels bezogen. Damit stehen sie parallel zu den dtn Königsbeurteilungen, in denen auch der Fall vorkommt, daß ein Sohn an seinem Vater gemessen wird, auf welchen deshalb *drkym* bezogen ist (1Kön 15,26; 22,43.53; 2Kön 21,21; 22,2). Vgl. VEJOLA 1977, 68 Anm. 112. Hier wäre ferner noch auf den Terminus *gōyīm* hinzuweisen (vgl. Dtn 4,27; Jos 23,3.4.7.12; Ri 2,21; 3,1; 4,2.13.16; (1Sam 8,20); 2Sam 7,23; 8,11; 1Kön 5,11; 11,2; 14,24; 2Kön 16,3; 17,8.11.15; 21,2.9). Ungeachtet des Problems, ob der Ausdruck hier eine negative Wertung in sich trägt (BECKER 1987, 253f) oder nicht (VEJOLA 1977, 68f), wird er doch jedenfalls schematisch gebraucht (*kōl-hag-gōyīm* im Gegensatz zu *kōl-yisrāʔel*). Deshalb ist es gerechtfertigt, an dieser Stelle von dtr Sprachgebrauch auszugehen. Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch auf die Abhängigkeit der Wendung 1Sam 8,5 von Dtn 17,14 zu verweisen (vgl. VEJOLA 1977, 68 und BECKER 1987, 253f gegen MOMMER 1991 59f). Zur Stilisierung der Ältesten als gesamtisraelitischer Institution bei Dtr vgl. BUCHHOLZ 1988, 23-28 (gegen MOMMER 1991, 82).

³⁶ S. 1Sam 2,29.

Diese Tätigkeit war mit der Kanonisierung der atl. Geschichtsbücher noch nicht beendet. Auch in ihrer Rezeptionsgeschichte konnten die Verfehlungen der Samuelsöhne noch einmal thematisiert werden, genauso wie die Missetaten anderer, berühmterer Söhne im AT. Jene dienten als Exempel; das konnten sie, denn ihr Geschick, die Folge ihres Handelns, war im atl. Text geschildert worden³⁷. Die Samuelsöhne taugten dazu nicht, denn als literarische Figuren waren sie für ihren Autor nicht wichtig genug, um ihnen noch ein stilechtes Ende anzudichten. Deswegen konnten sie der Nachwelt lediglich als Beispiel dafür dienen, daß auch die Söhne berühmter Männer nicht immer ihren Vätern nachschlagen. So hat es zumindest Josephus geschildert und nebenbei nicht nur das positive Bild Samuels weiter gepflegt, sondern auch das durch die Glosse V.2 verursachte Problem der für ihn schwer vorstellbaren Lokalisierung der Samuelsöhne in Beersäba beseitigt (ant VI,3,2).

Zitierte Literatur:

- ACKROYD, P.R.
1971 The First Book of Samuel (Cambridge Bible Commentary; Cambridge).
- BARTELMUS, R.
1982 HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 17; St. Ottilien).
- BECKER, U.
1987 Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums (am Beispiel von 1Sam 8), in: M. Oeming/A. Graupner (edd.): Altes Testament und christliche Verkündigung, FS A.H.J. Gunneweg (Stuttgart), 246-270.
- BECKER, U.
1990 Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 192; Berlin, New York).
- BRAULIK, G.
1991 Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26 (Stuttgarter Bibelstudien 145; Stuttgart).
- BUCHHOLZ, J.
1988 Die Ältesten Israels im Deuteronomium (Göttinger theologische Arbeiten 36; Göttingen).
- DAVIES, G.I. (ed.)
1991 Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance (Cambridge).
- DIETRICH, W.
1992 David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel, 2. Auflage (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 122; Stuttgart, Berlin, Köln).

³⁷ Vgl. etwa den Fall Datans und Abirams (Num 16f) und seine Rezeption in Sir 16,6f. S. auch LUMPE 1966, 1240f. Ein anderes Exempel wurde an Absalom statuiert; dieses wurde in einem schweizerischen Kindervers (zitiert nach MATT 1995, 21) rezipiert:

"Absalom, der Königssohn,
Isch am Bäumli g'hange;
Hätt' er Vat'r und Muett'r g'folget,
Wär's ihm nit so g'gange."

- DIETRICH, W./T. NAUMANN
1995 Die Samuelbücher (Erträge der Forschung 287; Darmstadt).
- DONNER, H.
1995 Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd.1, 2. Auflage (Grundrisse zum Alten Testament 4/1; Göttingen).
- FOWLER, J.D.
1988 Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study (Journal for the study of the Old Testament - Supplement Series 49; Sheffield).
- FREEDMAN, D.N./O'CONNOR, P.
1982 Art. JHWH, in: G.J. BOTTERWECK/H. RINGGREN (edd.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), 533-554.
- GÖRG, M.
1991 Art. Eli, in: GÖRG, M. (ed.), Neues Bibel-Lexikon I (Zürich), 514f.
- GÖRG, M.
1995 Art. Hofni, in: GÖRG, M. (ed.), Neues Bibel-Lexikon II (Zürich), 179.
- HAH
Wilhelm 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. Auflage (Berlin, New York I 1987, II 1995).
- HAL
L. Koehler/W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Auflage (Leiden I 1967, III 1983).
- HORÁLEK, K.
1979 Art. Brüdermärchen: das ägyptische B., in: K. RANKE (ed.), Enzyklopädie des Märchens II (Berlin, New York), 925-940.
- KELLERMANN, D.
1973 Art. *bēša'*, in: G.J. BOTTERWECK/H. RINGGREN (edd.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), 731-736.
- LUMPE, A.
1966 Art. Exemplum, in: T. KLAUSER (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum VI (Stuttgart), 1229-1257.
- LÜTHI, M.
1979 Art. Bruder, Brüder, in: K. RANKE (ed.), Enzyklopädie des Märchens II (Berlin, New York), 844-861.
- MACHOLZ, G.C.
1966 Untersuchungen zur Geschichte der Samuel-Überlieferungen (Heidelberg)
- MATT, P. von
1995 Verkommene Söhne, mißratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur (München, Wien).
- MCCARTER jr., P.K.
1980 I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary (Anchor Bible 8; Garden City, New York).
- MOENIKES, A.
1995 Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel (Bonner biblische Beiträge 99; Weinheim).
- MOMMER, P.
1991 Samuel. Geschichte und Überlieferung (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 65; Neukirchen-Vluyn).
- NIEHR, H.
1986 Herrschen und Richten. Die Wurzel *špʾ* im Alten Orient und im Alten Testament (Forschung zur Bibel 54; Würzburg).
- NORIN, S.I.L.
1986 Sein Name allein ist hoch. Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte (Coniectanea Biblica 24; Lund).

- NOTH, M.
1928 Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 10; Stuttgart).
- NOTH, M.
1967 Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, 3. Auflage (Tübingen).
- O'BRIEN, M.A.
1989 The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment (Orbis biblicus et orientalis 92; Fribourg, Göttingen).
- PREUSS, H.D.
1982 Deuteronomium (Erträge der Forschung 164; Darmstadt).
- PREUSS, H.D.
1993 Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, Theologische Rundschau 58, 229-264.341-395.
- RANKE, K.
1979 Art. Brüder: Die zwei B., in: K. RANKE (ed.), Enzyklopädie des Märchens II (Berlin, New York), 912-919.
- RENZ, J.
1995a Handbuch der althebräischen Epigraphik, Band I (Teil 1): Text und Kommentar, (Darmstadt).
- RENZ, J.
1995b Handbuch der althebräischen Epigraphik, Band II/1 (Teil 2): Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar (Darmstadt), 53-93.
- RICHTER, W.
1991 Biblia Hebraica transcripta (BH!). Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, Bd. 5: 1 und 2 Samuel (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.5; St. Ottilien).
- RÜTERSWORDEN, U.
1987 Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22 (Bonner biblische Beiträge 65; Frankfurt).
- SCHROER, S.
1992 Die Samuelbücher (Neuer Stuttgarter Kommentar - Altes Testament 7; Stuttgart).
- SEEBASS, H.
1980 David, Saul und das Wesen biblischen Glaubens (Neukirchen-Vluyn).
- SMEND, R.
1967 Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?, in: Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers, vol.1 (Jerusalem), 57-62.
- STAMM, J.J.
1980 Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde (Orbis biblicus et orientalis 30; Fribourg, Göttingen).
- STOEBE, H.J.
1973 Das erste Buch Samuelis, Kommentar zum Alten Testament 8,1 (Gütersloh).
- STOLZ, F.
1981 Das erste und zweite Buch Samuel (Zürcher Bibelkommentar AT 9; Zürich).
- VEJOLA, T.
1977 Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B198; Helsinki).
- WEIPPERT, H.
1985 Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, Theologische Rundschau 50, 213-249.
- WEISER, A.
1962 Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1.Samuel 7-12 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 81; Göttingen).

- WONNEBERGER, R.
1992 Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 156; Göttingen).
- ZADOK, R.
1988 The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography (*Orientalia Lovaniensia analecta* 28; Leuven).
- ZEVIT, Z.
1983 A Chapter in the History of Israelite Personal Names, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 250, 1-16.
- ZEVIT, Z.
1988 Onomastic Gleanings from Recently Published Judahite Bullae, *Israel Exploration Journal* 38, 227-234.
- ZOBEL, K.
1992 Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 199; Berlin, New York).