

These

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 94

München 1998

20

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 94

München 1998

BIBLISCHE NOTIZEN

Beitrag zur exegetischen Diskussion

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

Inhalt

	Seite
Notizen	
M. Dijkstra	The element <i>-hr</i> in Egypto-Semitic names 5
M. Görg	Die Anfänge der kritischen Datierung des Buches Josua 11
H.-G.von Mutius	Eine völlig verkannte Nominalform im Kontext von Genesis 29,4? 15
N. Na'aman	Ittai the Gittite 22
C. Nihan	L'injustice des fils de Samuel, au tournant d'une époque 26
Abhandlungen	
J. Azevedo	A Note on Verb - Compound Subject Agreement in Biblical Hebrew 33
J. Becker	Zur Deutung von Ps 118,24 44
M. Gerhards	Die Begnadigung Jojachins - Überlegungen zu 2Kön 25,27-30 (mit einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon) 52
I. Himbaza	La troisième et la quatrième plaies d'Égypte 68
K. Koenen	„Wem ist Weh? Wem ist Ach?...Wer hat trübe Augen?“ Zur Funktion von Rätselfragen im Alten Testament 79
I. Kottsieper	El - ein aramäischer Gott? - Eine Antwort 87

The element *-hr* in Egyptian-Semitic names

Meindert Dijkstra, *Utrecht University*

The discovery of a doorjamb mentioning the Hyksos Pharaoh Seker-Her in the Hyksos citadel at Tell el-Dab'a (Avaris), increases the number of Hyksos names containing the element *-hr* to four: Anat-Her, Ja^cqub-Her, Seker-Her¹ and Yapu^h-her.² A few foreign names from the Middle Kingdom and 2nd Intermediate Execution texts contain also the same element. Well known is *Sm3-hr(y)* (E 20),³ but Posener suggested to restore this nomen divinum *-hr*⁴ also in the name of the king of Arhabu (e11) *'prw-hr*⁵ instead of *'prw-hq/t*,⁶ and the incomplete name E 35. So to date about six or seven originally Semitic names containing the *nomen divinum -hr*, are attested. Remarkably, in all instances the element *-hr* is found at the end of the name.

In older scholarship the element was understood as the Egyptian transcript of Semitic El.⁷ The abovementioned names would be the Egyptian version of Semitic names such as *'Abdi-'il**, *Zimri-'il**, *'Anati-'il**, *Ya^cqub-'il** and now the new Hyksos-name *Zakar-'il** or *Zikr-'il**. However, in Middle and New Kingdom texts also different spellings of the element *'il* occurred, for instance in the 13th Dynasty Execution texts the Semitic names e26 *Mwt-i-l* 'Mutⁱ-il';⁸ e30 *Y(a)-ma-i-lw* 'Yamma-'ilu'; *y(a)-n-ki-i-l-w* (E 9) 'Yankê-'ilu';⁹ *y(a)-l-p-i-lw* (E 58) 'Yarpa-'ilu'; (E 60) *y(a)-t(?) -p-i-lw* 'Yatpa-'ilu'¹⁰ and in New Kingdom texts toponyms such as *ya^c=^e=q=b=ⁱ₂=ra* 'Ya^cqub-il'; *ya=^{si}₂=p*

¹ M. Bietak, Avaris. The Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dab'a, London 1996, p.66, Fig.52.

² Ranke, *Ägyptische Personennamen II*, 268,27; Th. Schneider, *Asiatische Personennamen in ägyptische Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114), Freiburg & Göttingen 1992, p.121.

³ G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur les figurines d'envoûtement du moyen empire*, Brussels 1940, pp.75f, No E 20, see also E 35 *X-h-r-w*.

⁴ I include when writing *-hr* the variants *-hrw* (E 35) and *-hry* (E 20).

⁵ *ibidem*, p. 75, but see the paleographic comments B.van der Walle, Annexe, p.107

⁶ See K. Sethe, *Die Achtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlin 1926; Y. Koenig, 'Les textes d'envoûtement de Mirgissa', *RdÉ* 41 (1990) 101-125; Th. Schneider, 'Die semitischen und ägyptischen Namen der syrischen Sklaven des Papyrus Brooklyn 35.1446 Verso', *UF* 19 (1987) 258; R.K.Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago 1993, pp.136-190; idem, 'Execution Texts (1.32)', in: W.W. Hallo, *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997, p.51

⁷ E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, p.282; Sethe, *Achtung*, passim; idem, *Das Ägyptische Verbum im Altägyptischen, Neuägyptischen und Koptischen I*, Leipzig 1890, §248, H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Oxford 1950, pp.35ff.; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, p.193 n.85; however, a view already rejected by M. Burchhardt, *Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen*, Leipzig 1910, p.II,86; Posener, *Princes et Pays*, pp.75f; S. Yeivin, 'YA^cQOB'EL', *JEA* 45 (1959) 16.

⁸ The transcription adopted here follows J.E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton NJ, 1994, pp.488-498.

⁹ The same name appears perhaps also in E 23, see Posener, *Princes et Pays*, p.77.

¹⁰ Posener, *Princes et Pays*, pp.69,92f.; also Sethe e22, 30.

=¹¹ *r/ya=š_{i2}=pi=i₂=ra* ‘Yašib-il’¹¹ and *ya=s=-r=i₂=ra* ‘Yas-il’ and personal names beginning with *i₃=ra=*, *i₃=ri=*, *i₃=ru₂=* and ending with *=i₂=ra*, *=i₂=-r* etc.¹² Therefore other solutions have been suggested such as an abbreviated variant of Egyptian: ‘*nty hrty* ‘Anat is satisfied’,¹³ but also was *hr* explained by Semitic *hār* ‘mountain’ and the Semitic *nomen divinum*: *hr* = *hd** ‘Haddu/Hadad’. We would like to discuss here once more the plausibility of the different suggestions.

Posener explained *hr* as a *nomen divinum* different from *El*, because in the Execration texts in his opinion ‘*ilu* was represented by *-y³-w/-i-lw*. Albright, Redford, Ward *et al.* construed the element *hr* = *hār* ‘mountain’ as a divine epithet referring to the Syrian Ba‘al.¹⁴ Indeed, the Semitic noun *š(w)r* cognate to Ugaritic *gr* (compare also the Amarna gloss: *ḥarri* = HUR.SAG EA 74:20) appears sometimes as an element in personal names, for instance, proto-Sinaitic *bnsr* ‘Ben-Šur’;¹⁵ Hebrew *šūri‘ēl*, *šūri-šadday* and also in Amorite, Ugaritic and Phoenician names.¹⁶ On the contrary, Semitic *hār* is very rarely attested in personal names. Ward quotes only one example: *HR-B^{cl}* and this one is even uncertain.¹⁷ This is rather odd considering the fact that the element *-hr* appears quite often in Egypto-Semitic names. If so, it is rather doubtful whether *-hr* is Semitic *har* ‘mountain’, not only because of this discrepancy, but also because of the fact that the noun in its plain meaning is attested in Egyptian transcriptions of Levantine toponyms, i.e. *ha=ra* (Urk.IV 784,77), *ha=ru₂* and *h=r=i¹=ra* = *Har‘el* (Urk IV 784, 81a-c).¹⁸ The word *hār* seems to be specifically South Canaanite/Hebrew, occurs rarely in Phoenician (KAI 14:17, CIS I, 3914:4),¹⁹ and appears as such since the New Kingdom in toponyms referring to the Canaanite hill country.²⁰ Perhaps, South Canaanite *hār* originated also as

¹¹ M. Noth, *Aufsätze zur Biblischen Landes- und Altertumskunde* 2, Neukirchen-Vluyn 1971, p.69; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in ancient Egyptian Documents*, Jerusalem - Leiden, pp.200ff.; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.27 (No 16), 56 (No 60)

¹² Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, p.27

¹³ P. Montet, *Le Drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Égypte*, Paris 1941, p.81, H.P. Blok, *Acta Orientalia* 8 (1930) 183f., see W.A. Ward, *Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of their Scarabs*, *UF* 8 (1976) 358, n.37.

¹⁴ W.F. Albright, *JBL* 54 (1935) 191, n.59; idem, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946², p.184; W. Moran, *Orientalia* 26 (1957) 342; Ward, *UF* 8 (1976) 358; D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton NJ, 1992, p.117.

¹⁵ I. Biggs & M. Dijkstra, *Corpus of Proto-Sinaitic Inscriptions* (AOAT 41) Neukirchen-Vluyn, No 21 (forthcoming)

¹⁶ H.B. Huffman, *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study*, Baltimore 1965, p.258; F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1), Roma 1967, p.141 (*bn grn*); F.L. Benz, *Personal Names in Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8), Roma 1972, p.402; *HAL*, 953;

¹⁷ M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, Paris 1938, no.1111; further he refers to Akkadian: *Bēl-Šaduni*, *Šamaš-Šaduni* etc. (Ward, *UF* 8 [1976] 359). The Phoenician name is presumably incomplete and could be restored to *[m]hrb^{cl} bn []*, see KAI 64:2, 68:3; 82, 85:6.

¹⁸ Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.213ff. (No 294). The identification is not completely certain, for others think of a kind of tree (see S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in ancient Egyptian Documents*, Jerusalem/Leiden 1984, p.106, but also Hoch, *ibidem*, p.214f.); *har‘ēl* in Ezek. 43:15a is a variant reading of *hā‘arī‘ēl*, a name given to the hearth of the altar of burnt offering (M. Dijkstra, ‘The Altar of Ezekiel: fact or fiction?’, *VT* 42 (1992) 31f.). It could be a wordplay identifying the altar with Jerusalem as the *har‘ēl* ‘Mountain of God’ (Gen 22 etc).

¹⁹ See J. Hoftijzer & K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions I* (HdO I, 21) Leiden New York Köln 1995, p. 293; *hr.il* in KTU 1.4.II 36 is probably to be read as *[n](36)hr.il* (pace Gordon, *UT* §19.790).

²⁰ Noth, *ABLAK*, p.69; Ahituv, *Canaanite Toponyms*, pp.106f.; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.214f.

a dialectic variant of original Semitic $z(w)r$ like Ugaritic $\acute{g}r$ (compare also the Amarna gloss EA 74:20 $\acute{h}a-ar-ri$).²¹ Mountains in the ancient Near East are often considered to be divine and may represent deities, as, for instance, in Ugaritic lists of divinities, the $\acute{g}rm$ $w[hm]t = {}^dHUR.SAG.ME\acute{S} \acute{u} {}^dA.ME\acute{S}$,²² but this does not prove the existence of a separate deity Har.²³

O. Rössler proposed another explanation which arose from his observation that so few instances of Semitic /d/ were found in the Execration texts. He suggested a double function of Egyptian {r} transcribing it as $r_1 =$ Semitic /r/ or /l/ and $r_2 =$ Semitic /d/.²⁴ For instance, the element ${}^cpr(w)$ as ${}^cpr_2(w)$ was taken to be the Semitic equivalent of ${}^c'bd(w)$ 'servant' and $hr = hr_2$ to represent the Semitic deity Hadad/Haddu as in $y{}^fqb-hr_2 = y{}^fqb-hd$ "Haddu/Hadad beschützt".²⁵ Thompson, Schneider *et al.* accepted this suggestion of Rössler.²⁶ Though the anomalous phonetic alteration $r-d$ remains unexplained, the number of about 20 names with the element ${}^cpr(w)$ and their Semitic parallels is much in favour of this equation.²⁷ Afterwards, Rössler modified his view suggesting that not a phonetic improbable shift was involved, but a case of weakening and elision of the /r/ in final position as it happens with /t/ in Egyptian and Semitic.²⁸ How ever that may be, the habit of writing ${}^cpr(w)$ for ${}^c'bd$ continued into the New Kingdom, though beside it also a 'modern' transcription with the dental originated. Ward rejected this solution as phonetically improbable. In addition, he remarked that scribes of the Middle Kingdom and 2nd Intermediate period customarily transcribed the name of the Syrian deity as $Hdd(y/w)$.²⁹

²¹ For a different opinion, see Talmon, *TWAT II*, Col. 462.

²² D. Pardee & P. Xella, 'Mountains-and-Valleys', in K. van der Toorn *et al.*, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden New York Köln 1995, Cols 1134-1135

²³ See Albright, *JBL* 54 (1935) 191 n.59; Ward, *UF* 8 (1976) 358, n.37; later Albright understood Ya^cqub-^cA as the original form of $y{}^fqb-hr$ on the basis of the singular variant $y{}^fqb{}^c'r$ (W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p.50, n.10); see however, on this different name Yeivin, *JEA* 45 (1959) 17f.; Ward, *UF* 8 (1976) 359.

²⁴ O. Rössler, 'Das ältere ägyptische Umschreibungssystem für Fremdnamen und seine sprachwissenschaftlichen Lehren', J. Lukas (ed.), *Neue afrikanistische Studien* (Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 5), Hamburg 1966, pp.218-229, esp. 222f.

²⁵ *ibidem*, p.221.

²⁶ Th. L. Tompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin New York 1974, p.48, n. 223; Schneider, *UF* 19 (1987) 258-260, *idem*, *Asiatische Personennamen*, pp.66f; *idem*, *Lexicon der Pharaonen*, 1994, p.275, see also Bietak, *Avaris*, p.65; W. Schenkel, *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*, Darmstadt 1990, p.36; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.63-65 accepts also this solution for ${}^c'pr$ adducing another example of Egyptian /r/ for Semitic /d/ ${}^c'pr = r = \acute{s}i_2 = na$ 'lentils' (No 84), but does not mention -hr.

²⁷ Albright's suggestion to derive ${}^c'pr$ from Akkadian-Semitic ${}^c'pr = ep\acute{e}ru$ (W.F. Albright, *JAOS* 74 (1954) 225; W.C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, Brooklyn 1955, p.94; Ward, *UF* 8 (1976) 259; differently however, Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p.66, n.49) was rightly rejected by Rössler and Schneider, *UF* 19 (1987) 259; *idem*, *Asiatische Personennamen*, p.66; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.64f.

²⁸ Schneider, *Asiatische Personennamen*, p.66; Hoch assumes that phonetically the difference between the respective values of r and d may not have been great (*ibidem*, p.65)

²⁹ Ward, *UF* 8 (1976) 359. Frequent rendering of Hadad's name with $-hdd(y)$ is already found in Posener's Execration texts beside $-hr$, for instance: E 4 $yy-t-n-h-d-d-w$ (Hoch: $y(a)-t(v)n-H-d-d-w$ 'Yattin-Haddu'); E 6 $'i-b-s-h-d-d-y$ (Hoch $'ab-il-H-d-dw$ 'Abi-Haddu'); E 7 $y-t-p-h-d-d-w$ (Hoch $'A-t-p-H-d-dw$ 'Asapa-Haddu'); E 16 $T-b^3-w-h-d-d-y$ 'Zabulu(?)-Haddi', E 19 $yy-n-d-m-h-d-d-y$ 'Yandim-Haddu' E 21 $'-w^3-h-d-d-y$ 'Levi-la-Haddi', E 46 $X-h-d-d-w$ (see Posener, *Princes et Pays*, pp.66, 68, 73, 75f, 86; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.493f.) and continued to be used in the New Kingdom, for instance, on a pyramidion discovered in Khay's tomb at Sakkara in 1993: $h3-dy-dy$, see J.

Schneider however, showed convincingly how for a long time the two transcriptions of Semitic *ḥd* existed one beside the other, but in the late period preference was given to the spelling with original dental.³⁰ Theoretically, it is possible that in a similar way beside the convention to write *-hr* for Haddu* in the 2nd Intermediate another, more accurate transcription *-hdd(w/y)* was adopted which finally prevailed after the Hyksos period. The interpretation of the element *-hr* as Haddu* provides in a number of instances a good meaning, i.e. *Ḍamar/Ḍimr-Haddu** 'Haddu has protected, protection of Haddu', *Yāqub-Haddu** 'Haddu may protect' and *Ḍakar/Ḍikr-Haddu** 'Haddu has named (me), memory of Haddu'. In case of Anati-Her the name would mean 'Anat is Haddu' or 'Anat of Haddu'. The first interpretation is hardly probable, whereas 'Anat of Haddu' though possible for a divine name, is unusual for a personal name, unless the element 'Anat' (parallel to *ḏimr-/ḏikr-*) is taken as a noun meaning 'revelation/answer of Haddu' or something similar.³¹ The interpretation of *-hr* as Haddu* is certainly preferable to that of *Har** 'mountain'.

Though I cannot reject conclusively the suggestion to take the element *-hr* as the divine name Haddu*, it may still be questioned whether the early interpretation of *-hr* as one of the Middle Bronze Egyptian transcriptions of Ilu/El was completely beyond the mark. The argument that *-hr* = 'ilu occurs beside *-y³-w/-i-lw* and other transcriptions is not valid anymore, because the same would be true for occasional *-hr* = Haddu* beside frequent *-hdd(w/y)* in the Posener Execration texts. However, the rendering *-hr* as 'ilu if assuming a 'h alteration would be phonetically more probable than the shift /r/ < /d/. The Semitic languages provide ample evidence of the interchange of /h/ and /ʕ/.³² Comparative Semitic linguistics acknowledge at present that the *h-* alteration among West and South Semitic languages and dialects reflected a chronological pattern *h > ʕ*, of which the most telling case is that of the causative conjugation, which has preformative {h} in Hebrew, Old Aramaic and early Arabic dialects, but {ʕ} in later Aramaic, Arabic and Ethiopic.³³ This does not infer however that at one time in the Semitic languages the nomen divinum El was pronounced with initial voiceless fricative /h/. The alternative writing of 'ilu with the laryngeal /h/ or the glottal stop may indicate a gradual weakening of the original glottal plosive /ʕ/ in the second Millennium BC, which is also attested by its frequent postvocalic elision ' > zero in Canaanite dialects. Initially, Egyptian scribes may have felt some difference between the quality of Semitic /ʕ/ and its Egyptian equivalents

van Dijk in H. Schneider *et al.*, 'The Tomb of Innua. Preliminary Report on the Saqqara Excavation 1993', *JEA* 79 (1993) 8; other examples, see Schneider, *Asiatische Personennamen*, p.164, Nos 347-349

³⁰ Schneider, *UF* 19 (1987) 258-261; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, p. 64 thinks also of a more historic than phonetic writing in the later period.

³¹ See Gese, *RAAM*, pp.160f.; P.L.Day, 'Anat', *DDD*, Cols 62f about the different etymologies of Anat's name.

³² S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1969, p.42; *HAL*, 225; E.L. Greenstein, 'Another Attestation of initial *h > ʕ* in West Semitic', *JANES* 5 (1973) 157-164, esp.160f. The 'h alteration does not seem to be attested in Egyptian, though Greek and Coptic transcripts of words with initial /h/ seem to indicate the loss of aspiration, Lefebvre, *Grammaire*, §36

³³ For the common shift *h > ʕ* in general linguistics, see R.D. King, *Historical Linguistics and Generative Grammar*, New Jersey 1969, p.117, in semitic linguistics Moscati, *Comparative Grammar*, 42; G. Garbini, 'Sull 'alternanza *h-* in semitico', *AION* 1 (1959) 47-52, idem, *Il semitico di Nord-Ovest*, Napels 1960, pp.56-57.

expressing the Semitic intervocalic glottal stop by /h/.³⁴ It would explain that already in the Middle Kingdom period the name of 'el was spelled differently, i.e. *-hr-r(-y/w)/-h-l(y/w)* beside *-y-³(-w)/-i-l(w)*.³⁵ In the New Kingdom a number of new conventions to transcribe 'ilu appear, but Schneider and Hoch differ considerably on the problem which writings actually represent the *nomen divinum*.³⁶ In any case, the less accurate transcription *-hr* was abandoned after the Hyksos period. This development is paralleled by the abandonment of the less accurate, historic transcript of 'pr = 'bd in favour of 'bd/t about 1100 BC.³⁷

A final piece of evidence that the element *-hr* intended to transcribe Semitic 'ilu may occur in the singular writing *ya=p=q=hr* (with the Horus-bird) for normal *ya=^c=q=b=h=r*.³⁸ It is not impossible that a hybrid Semito-Egyptian name is meant, as, for instance, found in the name *hr=r=bi=ša* (pLouvre 6347 A 14), the Horus-name may be a kind of ideogram for 'god', c.q. El. I would not suggest this possibility, if it did not have an interesting parallel in the Late Egyptian, perhaps independent developed Demotic writing of the word and name 'el in the Aramaic texts of pAmherst 63. In a discussion of the element 'hr in this papyrus, I. Kottsieper³⁹ made the plausible suggestion that the writing of 'hr < i-hr like in the preposition *r-hr* represented Aramaic ['el], preposition and appellative for 'god' and in a number of cases even the ancient Canaanite god El.⁴⁰ Such an unusual writing could also be result of some theological speculation creating a religious link between the monarchic deities Horus and El. If so, even seemingly hybrid names as *ya=p=q=hr* and *hr=r=bi=ša* may represent *yaqob-'el** and *'el-labiša**.

The following listing of Egypto-Semitic names with the element *-hr* and their Semitic equivalents is far from exhaustive, but it shows in my opinion sufficiently that the transcript *-hr* = 'ilu, is as plausible as *-hr* = *-haddu*:

- 1) *Sm3-hr* (E 20) *Zimri-'il**; Ugaritic *ḏmrhd* (=Zimradu),⁴¹ *ḏmrb'el*; Mari: *Zimri-ilu(AN)/Lim'Addu(IM)/Dagan*; ancient South Arabic *ḏmr'l*;
- 2) 'pr-hr! (e 11) 'Abdi-'il* (compare 'pr='i₂(=ra) Saqqara tomb, Wezir of

³⁴ The transcription of the intervocalic glottal stop by means of /h/ has an interesting parallel in the Vulgate's transcriptions of biblical names such as Israhel, Arihel, Danihel, Ezrihel, Abdehel etc.

³⁵ In the Execration texts, see Wilson, *ANET*, 328f; Ritter, in: *The Context of Scripture I*, p.50ff. and Posener, *Princes et Pays*, pp.69.

³⁶ Schneider, *Asiatische Personennamen*, pp.24-26; Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, pp.27-28, see for instance Hoch's different explanation of Schneiders *ywn-n-r* = 'ilu- in initial position (Hoch, *ibidem*, pp.23ff [Nos 11, 12 and 15]).

³⁷ Schneider, *UF* 19 (1987) 260f.

³⁸ H.R. Hall, *Catalogue of the Scarabs, ..., in the British Museum*, London 1913, p.32, No 287 (BM 32441), but see R. Givon, 'Ya'qob-har', *GM* 44 (1981) 18.

³⁹ I. Kottsieper, 'El - ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1.Jtsd.v.Chr', in: R. Albertz & S. Otto (eds), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients*, AOAT 248, Münster 1997, pp.25-74, esp. 'Anhang I: Zur Interpretation von 'hr* im Pap.Amherst 63', *ibidem*, pp.51-55.

⁴⁰ *Ibidem*, p.55 "Somit entsprach einerseits die demotische Präposition *r-hr* durchaus einer Schreibung für Aramäisch ['el], andererseits brachte sie aber auch theologisch die Verbindung zwischen Horus und El zum Ausdruck. Damit eignete sie sich ausgezeichnet für die Schreibung für El - zumal in der Schreibvariante *i-hr*, die auch noch den Aleanlaut gut zur Geltung bringen konnte."

⁴¹ PRU 3, 262; Gordon, *UT* §19.727.

Anchnaton, see Ranke I, 416, 25; also TN $\text{'pr}=\text{'i}_2=-r$ pAnast VIII, 1, 7); Hebrew: $\text{'abdi}'\text{'el}$; Amorite: *Abdi/Habdi-ilu(AN)*; Ugaritic: $\text{'bdil}(m) = \text{abdi-ili}(-mu)$, *abdi-ilim*,⁴² Phoenician: $\text{'bd}'\text{'lm}$, *Abdilius*, Arabic: 'Abdallah etc. No equivalent of $\text{'bd}(h)d = \text{Abdi-Addu}^*$ is attested in Ugarit, but *Ḥabdadu*, *Ḥabdu-^dAddu(IM)* occur in Middle Bronze Hazor and Mari.⁴³

3) 'nty-hr 'Anati-il^* , compare Ugaritic: $\text{'nil} = \text{'nt-il}$,⁴⁴ compare also names such as $\text{'bd}'\text{'n} = \text{'bd}'\text{'nt}$ and $\text{bn}'\text{'n} = \text{bn}'\text{'nt}$ (also Hyksos Bn-on?); and perhaps the Middle Kingdom 'pr-^cnw (E.8) beside 'pr-^cnty ,⁴⁵

4) 'skr-hr Seker-Her = *Zikri-il}^* or *Zakar-'il}^*, comparable to names such as Old Testament and epigraphic Hebrew *Zeker*, *Zikri*, *Z'karyahu*; Nimrud Ostrakon BASOR 119, 33:3 *zkr'li*; ancient South Arabic: *yḏkr'il*; epigraphic Hebrew: *'lzkr*,⁴⁶**

5) 'y^cqb-hr *Ya^cqub-il}^*, compare also the New Kingdom toponym $\text{ya}=\text{^cq}=\text{b}=\text{'i}_2=\text{ra}$; Amorite: *yaḥqub-ilu(AN)* etc.,⁴⁷*

6) 'ypt-hr *Yapūḏ-il}^* (Ranke II,268,27); compare Hebrew *'ēlipāz*.⁴⁸*

⁴² Gordon, UT §19.1801; Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, pp.105, 316.

⁴³ W. Horowitz & A. Shaffer, 'An Administrative Tablet from Hazor. A Preliminary edition', *IEJ* 41 (1991) 21ff., esp.28.

⁴⁴ See D. Pardee, 'Ugaritic Proper Nouns', *AfO* 36/37 (1989/90) 417, who takes 'n as abbreviation of 'nt , differently, Gröndahl, *Personennamen der Texte aus Ugarit*, pp.110f.

⁴⁵ Name of a Hyksos king found on scarabs, see G.T. Martin, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals*, Oxford 1971, p.30, no.318; D.B. Redford, 'Hyksos', *ABD* III, p.343.

⁴⁶ See however, the different New Kingdom spelling: t3-k3-rw/r-b-^c-r and t3-k3-rw-m-w_2 , Schneider, *Asiatische Personennamen*, Nos 553-554.

⁴⁷ References Yeivin, *JEA* 45 (1959) 16-18; Givon, *GM* 44 (1981) 17-19; D.N. Freedman, The Original Name of Jacob, *IEJ* 13 (1963) 125f; *HAL*, 403, De Vaux, *Histoire*, p.186, 192f.

⁴⁸ Schneider, *Asiatische Personennamen*, p.120f.

Die Anfänge der kritischen Datierung des Buches Josua

Manfred Görg - München

In seinem kritischen Bericht über „Forschungsgeschichte und Problemfelder“ im Bereich der Arbeit am Buch Josua hat soeben E. NOORT¹ unter den vielen aufschlußreichen Aspekten auch die Frage der ersten kritischen Stellungnahmen zur Datierung des Buches berührt. So erwähnt er innerhalb eines ersten, bis zu den Arbeiten M. NOTHS reichenden Abschnitts zur Geschichte der Erforschung², daß „schon“ W.M.L. DE WETTE die „Spätdatierung“ des Buches Josua vorgenommen habe³. Dieser sei aufgrund der Erwähnung Jerusalems in Jos 15,63 der Meinung gewesen, der Verfasser sei „nach David anzusetzen“, um darüber hinaus mit dem Vergleich von Jos 6,26 und 1Kön 16,34 eine Datierung „lange nach der Zeit Ahabs“ zu betreiben⁴. Dazu habe er im Blick auf Jos 3f und Jos 5,13-15 eine Datierung des Josua-buches „in die spät-nachexilische Zeit“ vertreten.

Daß DE WETTE ein früher und prominenter Anwalt der Spätansetzungstheorie gewesen ist, soll hier in keiner Weise zur Debatte stehen. Aber war DE WETTE auch der erste, der sich einer kritischen Beurteilung der Abfassungszeit gestellt hat? Die Zitation des Autors mag ein Anlaß sein, nach weiteren und womöglich früheren Pionieren der historisch-kritischen Arbeit am Josuabuch und den ersten Ansätzen zur Spätdatierung zu fragen. Die folgenden Notizen wollen daher weitere Namen ins Spiel bringen, ohne hier Vollständigkeit zu beanspruchen.

Nun hat immerhin auch schon J.G. EICHHORN unter Berufung auf die Erwähnung Jerusalems in Jos 15,63, dazu aber auch auf die Rede vom „Haus Gottes“ Jos 9,23 zur Datierung des Buches gemeint: „Aelter als David und Salomo kann es nicht seyn“⁵. Überdies ist für ihn der Hinweis auf das „Gebirge Juda und Israel“ (Jos 11,16.21) sowie das Fehlen des Buches bei den Samaritanern ein Grund, wenigstens in die Zeit nach der Reichsteilung zu gehen. Dabei stellt er zur Erwägung, daß es „vielleicht...aus den Zeiten vor Ahab“ stammen könne, da eine Zeit nach Ahab wegen Jos 6,26 im Vergleich mit 1Kön 16,34 unwahrscheinlich sei⁶. Ansonsten würde der Verfasser „wohl einen Wink von der Erfüllung des Fluches haben einfließen lassen“⁷.

EICHHORN setzt sich allerdings anmerkungsweise von älteren Autoren ab, die eine noch spätere Datierung ins Auge gefaßt haben. So will er nicht an die Seite von J.G.HASSE treten,

¹ E. NOORT, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder, EdF 292, Darmstadt 1998.

² NOORT, Josua, 46-98.

³ Vgl. NOORT, Josua, 60 unter Bezug auf W.M.L. DE WETTE, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Erster und zweiter Band, Halle/Saale 1806/1807, Nachdruck Darmstadt 1971, 136-151.

⁴ NOORT, Josua, 61.

⁵ J.G. EICHHORN, Einleitung in das Alte Testament, Zweyter Band, 3. Auflage, Leipzig 1803, 450.

⁶ EICHHORN, Einleitung, 451.

⁷ Einschränkung fügt EICHHORN freilich hinzu, er sei „weit entfernt, diesem Argument mehr als schwache Wahrscheinlichkeit beyzulegen“.

der an die Zeit Esras gedacht habe oder von „OTTMAR“⁸, der die exilische oder nachexilische Zeit benannt hätte⁹.

Das Buch Josua ist bereits im Verlauf der späten Aufklärung in den Sog der fundamentalen Kritik geraten, wie sie v.a. von H.S. REIMARUS (1604-1668) ausgelöst wurde, dessen bibelbezogene Darlegungen (u.a.: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“ und „Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren“) bekanntlich von G.E. LESSING u.a. unter dem Titel „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend“ (1777) publiziert worden sind¹⁰. Im Zuge der gegenläufigen Kritik an Reimarus und an dessen das AT diskriminierender Indienstnahme der Akkomodationstheorie¹¹ hat wiederum EICHHORN auf die genuinen Perspektiven der orientalischen Geschichtsschreibung aufmerksam zu machen gesucht¹².

Der konkrete Ertrag der Offenbarungskritik des REIMARUS für die Diskussion der Datierung der biblischen Bücher ist noch nicht im genügenden Maß Gegenstand der Forschung geworden. Deswegen sei hier wenigstens eine Stimme unter den unmittelbaren Epigonen des REIMARUS zu Gehör gebracht, die sich ausdrücklich auf die obengenannten, von LESSING edierten Fragmente bezieht. Es handelt sich um die anonym herausgebrachte Schrift mit dem Titel „Hierokles oder Prüfung und Vertheidigung der christlichen Religion angestellt von den Herren Michaels, Semler, Leß und Freret“, in Halle „bey Johann Jacob Gebauer“ 1785 erschienen, ein Werk, dessen mir vorliegende Fassung offenbar Christian Ludwig PAALZOW (1753-1824) zuzuschreiben ist¹³. Die kritischen Positionen werden dabei dem französischen Aufklärer und Voltaire-Anhänger N. FRÉRET in den Mund gelegt¹⁴, entsprechen aber unzweifelhaft der Meinung des Buchautors.

Der Autor will die Fragmente „noch in ein größeres Licht setzen“, freilich nicht ohne auch dieses Unternehmen mit der gleichen Zielsetzung zu begleiten, nämlich zu „zeigen, daß die Bibel in keiner Absicht von Gott herrühren könne“¹⁵. Nach einem kritischen Durchgang durch den Pentateuch, zu dem er zu bemerken weiß, daß „diese Bücher zu einer Zeit geschrieben

⁸ Mit OTTMAR ist J.K.C. NACHTIGAL (1753-1819) gemeint, der sich mehrfach als OTMAR (so!) vorstellt (vgl. dazu zuletzt B. SEIDEL, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung, BZAW 213, Berlin/New York 1993, 138 mit Anm. 19).

⁹ EICHHORN, Einleitung, 451, Anm. q.

¹⁰ Vgl. auch den teilweisen Wiederabdruck in C.A.E. SCHMIDT (Hg.), Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing, ohne Erscheinungsort 1787. Zu den Prozessen der Drucklegung vgl. H. GÖBEL (Hg.), Gotthold Ephraim Lessing, Werke VII. Theologiekritische Schriften I und II, München 1976, Lizenzausgabe Darmstadt 1996, 867f.

¹¹ Vgl. dazu u.a. K. SCHOLDER, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert, München 1966, 73.107. E. RUPRECHT, Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen in der Genesisforschung des ausgehenden 18. Jh., ZAW 84, 1972 (293-314), 308.

¹² J.G. EICHHORN, ABL, I 1787, 3-90. 261-311, vgl. RUPRECHT, Genesisforschung, 308.

¹³ Vorläufige Informationen dazu auch in M. GÖRG, Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a, in: R. HOPPE / U. BUSSE (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag, Berlin 1998 (467-482), 469 mit Anm. 11.

¹⁴ J.A. NÖSSELT, Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeineren Bücher in allen Theilen der Theologie, 3. Aufl. Leipzig 1790, 270 bezeichnet das Buch „Hierokles“ als „vielleicht die elendste unter allen“ (sc. kritischen Schriften) und bemerkt weiterhin, daß „das eigentliche Original schon 1767 unter dem Namen Examen critique des Apologistes de la religion chretienne, par Mr. Freret erschienen“ sei.

¹⁵ (PAALZOW), Hierokles, 216.

worden, da die Juden nach Mosen schon viele Propheten gehabt hatten¹⁶, kommt er auf das Buch Josua zu sprechen¹⁷:

Dieses Buch, das wir unter seinem Namen haben, muß einige hundert Jahr nach seinem Tode geschrieben seyn. Josua sagt Kap. 9, v. 23 zu den Gibeoniten: „darum sollt ihr verflucht seyn, daß unter euch nicht aufhören Knechte, die Holz hauen und Wasser tragen zum Hause meines Gottes.“ Und v. 23. heißt es: „Also machte sie Josua desselben Tages zu Holzhauer und Wasserträger der Gemeine, und zum Altar des Herrn bis auf diesen Tag, an dem Orte den er erwählt hat. Die Redensart Haus Gottes, und Ort den der Herr erwählt hat, waren erst nach Erbauung des Tempels zu Jerusalem im Gange, wie aus 2 B. Sam. Kap. 7, v. 6 1 B. der Könige Kap 3, v.2 erhellet. Josua Kap 10, v. 13. -- -- im Buch der Frommen sc .Das Klagelied Davids über Sauls und Jonathans Tode steht nach 2 B. Samuel Kap. 1, v. 18, ebenfalls in dem in Josua citirten Buche geschrieben. Das Buch Josua ist also nach dem Buche der Frommen geschrieben, und sein Verfasser kann nicht vor David gelebt haben. Josua Kap. 16, v.2. Und kommt von Bethel heraus gen Lus. Es gab zwei Städte die Lus hießen. Die ältere ist die Stadt Bethel. 1 Mos. 28, v. 19. Josua 18, v. 13. Richt. 1, v. 23. Die zweyte Stadt Lus ist nach Josua's Tode erbauet worden. Richter 1, v. 26. Von dieser letzteren redet aber der Verfasser, da er sie ausdrücklich von Bethel unterscheidet. Josua 19, v. 27. -- -- Zu Cabul zur Linken. Aus dem ersten Buche der Könige Kap. 9, v. 13. erhellet, daß Hiram König von Tyrus diesem Lande erst zu Salomo's Zeiten, den Namen Cabul gegeben hat. Josua 19, v. 48.49. Hier wird eine Eroberung der Daniter erzählt, die sie doch erst nach Buch der Richter Kap. 18, v. 1.cas. nach Josua's Tode gemacht haben.

Ohne die in diesem Exzerpt genannten Beobachtungen hier im einzelnen zu gewichten, muß doch hervorgehoben werden, daß die Abfassung des Buches „nicht vor David“ für den Verfasser des „Hierocles“ außerhalb jeden Zweifels steht¹⁸. Eine über Salomo hinausgreifende Datierung wagt er anscheinend noch nicht. Bemerkenswert ist u.a. der Ausdruck „Redensart“, welcher den jüngeren und jüngsten Bezeichnungen (wie „geprägte Fügung/Wendung“ bzw. „Formel“ u.ä.) lange vorausgeht und damit die Anfänge der formkritischen Betrachtungsweise signalisiert.

Auf den im fiktiven Symposion gegebenen Einwand des bekannten Göttinger Alttestamentlers J.D. MICHAELIS, es könne sich bei den zitierten Stellen um „Einschiebsel“ seien¹⁹, läßt das Buch den Opponenten FRÉRET zunächst antworten:

Warum aber hält man diese Stellen jetzt für Einschiebsel? weil es sonst unmöglich ist den Verfasser zu retten. Wenn jemand sein Recht auf ein in einer bestimmten Zeit ausgestelltes Dokument gründen wollte, in welchem sich aber ein einziger Umstand fände, von dem die Kontrahenten zur Zeit des Vertrages noch keine Wissenschaft gehabt haben könnten, -- -- würde wohl ein solches Dokument Glauben finden? Würde der darauf sich gründende Theil damit durchkommen, daß er sagte, der Umstand wäre erst nachher hinzugekommen?Andere sagen, daß nichts darauf ankomme, wer der Verfasser dieses oder jenes Buches sey. Wenn aber ausdrücklich der Verfasser in dem Buche genannt wird, aus dem Inhalte desselben aber abzunehmen ist, daß der genannte nicht der verfasser seyn könne, ist denn nicht der Autor ganz offenbar ein Falsarius? Und diese Stelle findet sich Josua 24, v.46.

Der Frage von „MICHAELIS“, ob „denn dieser 46. Vers nicht eingeschoben“ sei, entgegnet „FRÉRET“²⁰:

¹⁶ (PAALZOW), Hierokles, 218.

¹⁷ (PAALZOW), Hierokles, 218f. Fettdruck hier im Anschluß an die Originalfassung.

¹⁸ Die Datierung des Buches durch J. JAHN, Einleitung in die Göttlichen Bücher des Alten Bundes, II/1, Wien 1803, der sich zur Position des „Hierokles“ gar nicht erst äußert, fällt demgegenüber wieder zurück, indem er feststellen will, daß „unser Buch in oder vor den ersten Jahren Sauls verfaßt worden“ (167), wenn er auch anschließend zugibt, daß die Probleme, „in welcher Zeit aber, und besonders von wem das Buch geschrieben worden“ „Fragen“ seien, „die nicht beantwortet werden können, und mithin auch nicht aufgeworfen werden müssen“.

¹⁹ (PAALZOW), Hierokles, 222.

²⁰ (PAALZOW), Hierokles, 223.

Nun so gebe man mir die widersinnigste Geschichte, und ich will alles verwetten, wo ich sie nach diesem theologischen Systeme, nicht gegen alle Anachronismen, und offenbare Widersprüche vertheidigen will. Was ungereimt ist, ist unterschoben. Das ist ein vortreffliches System alle Schriftsteller bey Ehren zu erhalten.

Der sich scheinbar ergebenden Konsequenz, daß der Verfasser des Josuabuches ein „Betrüger“ („FRERET“: „Falsarius“) wäre, hat die weitere Diskussion zu Recht den Prozeß einer Rezeption entgegengestellt, auf deren Konto dann auch eine irrtümliche Identifikation von Namen in überlieferten ‚Buchtiteln‘ mit dem Verfasser geht. So finden sich etwa bei NACHTIGAL („OTMAR“) folgende Hinweise²¹:

Hätte der Schriftsteller, oder hätten diejenigen Männer, welche die jetzt vorhandenen heiligen Bücher der Israeliten sammleten, ordneten und zum Theil verfertigten, irgendwo behauptet: diese Bücher sind ganz so, wie wir sie jetzt haben, nach Form und Inhalt, von Moses, Josua, Samuel u.s.w. geschrieben! und sie hätten dieselben doch selbst so viel Jahrhunderte nachher verfertigt; so würde der Name Betrüger vielleicht gerechtfertigt werden können....Aber wo wird denn dies je in den heiligen Büchern der Israeliten behauptet? -- Daß man es aus den Überschriften schloß, -- wessen Fehler war das? Und welche Inconsequenz! Alle gestehen, daß weder Ruth noch Ester, weder Hiob noch Könige, die Bücher schrieben, die wir unter diesen Aufschriften haben; und doch soll die Überschrift: ‚Moses, Josua u.s.w.‘ unwidersprechlich beweisen, daß dieses Männer alles das schrieben, was und wie es in den so bezeichneten Büchern steht.

Das Aufspüren von kritischen Ansätzen zur Verfasserschaft und Datierung des Josuabuches in der späten Aufklärung soll freilich nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die eigentlichen Anstöße zur literarischen Disponierung der biblischen Schriften von R. SIMON (im Gefolge v.a. von SPINOZA) ausgegangen sind, eines Autors, dessen ‚Histoire critique du Vieux Testament‘ (1678) als „umfanglichstes kritisches Compendium der alttestamentlichen Wissenschaft der betreffenden Zeit“²² durch Neuauflage²³ auch in den Gesichtskreis der Aufklärer gelangen konnte. Schon die Beobachtungen SIMONS²⁴ mußten zu dem Schluß führen, daß nicht der historische Josua, sondern jene „Ecrivains publics“ d.h. die öffentlichen Schreiber auch für dieses Buch verantwortlich sein müssen, Schriftsteller der Geschichte Israels also, die noch in der Zeit des Esra „die spezifische Funktion des Schreibens und des *Bewahrens*“²⁵ gehabt haben sollen.

Die Flexibilisierung der literargeschichtlichen Grundkonzeption ist die Basis, auf der sich noch heute die Auseinandersetzung nicht nur um das anstehende Buch bewegt. Wie die übrigen biblischen Schriften ist auch das Buch Josua Gegenstand sprach- und literaturwissenschaftlicher Betrachtung geworden und damit längst jenen Negativwertungen entzogen, mit denen es die späte Aufklärung zu diskriminieren versucht hat.

²¹ (J.K. Chr. NACHTIGAL), Fragmente über die allmähliche Bildung der den israeliten heiligen Schriften, besonders der sogenannten historischen. Beyträge zu einer künftigen Einleitung in das A.T., in: H.Ph.C. HENKE (Hg.), Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte 2.2.16, Helmstädt (sol) 1794 (334-523), 498f., hier zitiert nach SEIDEL, Karl David Ilgen, 139.

²² SEIDEL, Karl David Ilgen, 58.

²³ Veranlaßt durch J.S. SEMLER, vgl. dazu RUPRECHT, Überlieferungen, 309.

²⁴ Näheres dazu bei SEIDEL, Karl David Ilgen, 58-66.

²⁵ SEIDEL, Karl David Ilgen, 65.

Eine völlig verkannte Nominalform im Kontext von Genesis 29,4?

Hans-Georg von Mutius, München

In Genesis 29,1-8 heißt es folgendermaßen:

(1) וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם:
UND JAKOB HOB SEINE FÜSSE UND GING IN DAS LAND DER OSTBEWOHNER.

(2) וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עֲדָרֵי צֹאן רבצים עליה כי מן הבאר ההוא ישקו העֲדָרִים והאבן גדלה על פי הבאר:

UND ER SCHAUTE HIN; UND SIEHE, DA WAR EIN BRUNNEN AUF DEM FELD; UND SIEHE, DORT BEFANDEN SICH DREI SCHAFHERDEN, DIE AN IHM LAGERTEN. DENN AUS JENEM BRUNNEN PFLEGTE MAN DIE HERDEN ZU TRÄNKEN, UND DER STEIN LASTETE GROSS AUF DER BRUNNENÖFFNUNG.

(3) ונאספו שמה כל העֲדָרִים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקו את הצאן והשיבו את האבן על פי הבאר למקמה דort versammelten sich alle herden, und man wälzte den stein von der brunnenöffnung weg und tränkte die schafe. dann tat man den stein wieder an seine alte stelle auf die brunnenöffnung zurück.

(4) ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו:
UND JAKOB SPRACH ZU IHNEN: WOHER SEID IHR, MEINE BRÜDER? DA SAGTEN SIE: AUS HARAN SIND WIR.

(5) ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו:
DARAUFHIN SPRACH ER ZU IHNEN: KENNT IHR LABAN, DEN SOHN NAHORS? DA SAGTEN SIE: DEN KENNEN WIR.

(6) ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה עם הצאן:
DARAUFHIN SPRACH ER ZU IHNEN: GEHT ES IHM GUT? DA SAGTEN SIE: ES GEHT IHM GUT. UND SIEHE, DA KOMMT SEINE TOCHTER RACHEL MIT DEN SCHAFEN.

(7) ויאמר הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה השקו הצאן ולכו רעו:

DARAUFHIN SPRACH ER: DER TAG GEHT NOCH LANGE NICHT ZUR NEIGE. JETZT IST NOCH NICHT DER ZEITPUNKT DA, AN DEM DAS GROSS- UND KLEINVIEH GESAMMELT WERDEN MÜSSTE. TRÄNKT DIE SCHAFE, ZIEHT DANN LOS UND LASST SIE WEIDEN!

(8) ויאמרו לא נוכל עד אשר יאספו כל העדרים וגללו את האבן מעל פל' הבאר והשקינו הצאן:

DA SPRACHEN SIE: WIR KÖNNEN NICHTS AUSRICHTEN, EHE SICH NICHT ALLE HERDEN VERSAMMELN. DANN WÄLTZT MAN DEN STEIN VON DER BRUNNEN-ÖFFNUNG, UND WIR KÖNNEN DIE SCHAFE TRÄNKEN.

Der Text, so wie er sich darbietet, ist unter hebraistischen Gesichtspunkten an einer entscheidenden Stelle nicht in Ordnung. Zu wem redet Jakob in Vers 4, wo ein להם steht? Die Antwort kann nur lauten, daß er zu den Schafhirten spricht. Doch diese sind nirgendwo vorher ausdrücklich eingeführt worden. Geredet wird vorher nur von Schafherden; und die pluralischen Verbformen והשיבו und והשקו, וגללו, in Vers 2, und השקינו in Vers 3 sind unpersönlich und beziehen sich ebenfalls auf kein erkennbares Agens zurück. Während dies bei den genannten Verbformen auch gar nicht nötig ist, präsentiert das להם in Vers 4 eine unausweichliche Schwierigkeit: Es ist in jedem Falle anaphorisch und muß sich auf eine Gruppe vorher genannter Bezugspersonen zurückbeziehen. להם kann nie und nimmer eine Personengruppe neu einführen. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß der Samaritanus in Vers 3 und Vers 8 statt des masoretischen כל העדרים כל הרעים schreibt.¹ Es sind dann alle Hirten, die an der ersten Stelle den Stein wegwälzen, die Schafe tränken und den Stein dann wieder zurücktun, und die an der zweiten Stelle den Stein wegwälzen sollen, damit die Sprecher ihre Schafe tränken können.² Das להם in Vers 4 hat dann im Samaritanus als

¹ Text nach: Pentateuco Hebreo-Samaritano - Genesis, hrsg. von L.-F. Giron Blanc, Madrid, 1976, S.271 (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 15).

² Eine recht überzeugende Darlegung der syntaktischen Schwierigkeiten, die das להם von Vers 4 im Kontext der Erzählung mit sich bringt, liefert mitsamt einem Verweis auf die Lesung des Samaritanus in Vers 3 W.H. Gispen: Genesis vertaald en verklaard, Teil III, Kampen, 1983, S.74. Die Schlußfolgerung, daß im masoretischen Text irgendetwas zwingend in Unordnung sein muß, zieht er jedoch nicht. Eine scharfe Analyse der syntaktischen Probleme von Vers 3 und 4 nach der masoretischen Überlieferung bietet auch St.K. Sherwood: "Had God Not Been on My Side" - An Examination of the Narrative Technique of the Story of Jacob and Laban Genesis 29,1-32,2, Frankfurt a.M. u.a., 1990, S.38 (Europäische Hochschulschrift-

Bezugsgruppe die Gesamtheit aller Hirten. Da nun aber die in Vers 4 von Jakob angeredeten Personen laut Vers 8 nur einen Teil der Gesamtheit aller Hirten ausmachen, ist auch die Fassung des Samaritanus nicht stimmig und erweist sich als ungeschickter Eingriff in einen offenkundig schwierigen Vortext.

Wenn man nun nach auslegungsgeschichtlichen Belegen sucht, die der beschriebenen Problematik abhelfen könnten, so stößt man auf eine interessante Passage im Midrasch Genesis Rabba, der in amoräischer Zeit gegen 400 n.Chr. in Palästina kompiliert wurde.³ Es geht in Kapitel 70 dieses Werkes um die Exegese von Genesis 29,2. Zur Bequemlichkeit des Lesers und zum besseren Verständnis der nachfolgenden Midraschzitate sei dieser Vers zusammen mit der deutschen Übersetzung hier noch einmal zitiert:

(2) וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עדרי צאן רבצים עליה כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים והאבן גדלה על פי הבאר:

UND ER SCHAUTE HIN; UND SIEHE, DA WAR EIN BRUNNEN AUF DEM FELD; UND SIEHE, DORT BEFANDEN SICH DREI SCHAFHERDEN, DIE AN IHM LAGERTEN. DENN AUS JENEM BRUNNEN PFLEGTE MAN DIE HERDEN ZU TRÄNKEN, UND DER STEIN LASTETE GROSS AUF DER BRUNNENÖFFNUNG.

Aus den zahlreichen heilsgeschichtlich-typologischen Auslegungen, die der Midrasch Genesis Rabba zu diesem Bibelvers präsentiert, seien wegen ihres internen Kontrastes zwei Beispiele ausgewählt. Das erste hat folgenden Wortlaut:

ר' יוחנן פתר לה בסניני וירא והנה באר בשדה זה סיני והנה שם שלשה עדרים לווים וישראלים כי מן הבאר ההיא וגו' שמעו עשרת הדיברות

(Rabbi Jochanan deutete den Vers auf das Sinaigeschehen.

Damit ist der Sinai gemeint.

וירא והנה שם שלשה עדרים צאן: (die) Priester, Leviten und jüdischen Laien gemeint, (die beim Offenbarungsempfang zugegen waren).

כי מן הבאר ההיא וגו': Denn von dorthier vernahmen sie die zehn Gebote.)

ten XXIII/400). Einen Ausweg aus den Problemen vermag allerdings auch er nicht aufzuzeigen.

³ Zum Charakter dieses Werkes siehe G.Stemberger: Midrasch - Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, München, 1989, S.38ff.

⁴ Text nach der Ausgabe von J.Theodor und Ch.Albeck: מדרש בראשית רבא, Teil 2, 2.Aufl., Jerusalem, 1965, S.808f.

Rabbi Jochanan deutet die drei Schafherden, die Jakob betrachtete, also die שלשה עדרי צאן, als visionäre Schau der künftigen drei Volksgruppen, die am Sinai den Dekalog empfingen bzw. empfangen sollten. Eine gänzlich andere Auslegung findet sich weiter vorher im selben Midraschkapitel:

ו' חמא בר' חנינא פתר בה שת שיטיך וירא והנה באר בשדה זו הבאר, והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים עליה משה אהרן ומרים, כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים שמשם היה כל אחד ואחד מושך לדגלו ולשבטו ולמשפחתו

(= Rabbi Chama, der Sohn von Rabbi Chanina, deutete die Angelegenheit auf sechsfache Weise.⁶)

וירא והנה באר בשדה: Damit ist der Brunnen (der Wüstenwanderungszeit) gemeint.

והנה שם שלשה עדרי צאן רובצים עליה: Das sind Moses, Aaron und Mirjam.

כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים (Wasser) für seinen Stämmeverbund, seinen Stamm und seine Großfamilie.)

Die typologische Auslegung Rabbi Chamas bezieht sich auf ein wohlbekanntes Thema aus der haggadischen Überlieferung, nämlich den wunderbaren Brunnen, der das Volk Israel auf seiner Wüstenwanderung begleitete und die Wasserversorgung der Gemeinde sicherte.⁷ Unter der Oberaufsicht von Moses, Aaron und Mirjam konnte nach der hier vorliegenden Auffassung jedes Gemeindemitglied sein jeweiliges Stämmelager bis zur eigenen Sippe hinab mit Wasser aus dem Brunnen versorgen. Interessant ist hierbei die Exegese von שלשה עדרי צאן, das auf die drei Geschwister Moses, Aaron und Mirjam gedeutet wird. Moses, Aaron und Mirjam konstituieren gewiß keine drei Schafherden, sondern sie stellen drei Schafhirten dar. Eine andere Deutung ist ausgeschlossen, zumal an etlichen Stellen in Talmud und Midrasch auf der Basis der rabbinischen Exegese von Sacharja 11,8 die drei Geschwister als שלשת הרעים (= die drei Hirten) schlechthin gelten.⁸ Wie kommt Rabbi Chama zu solch einer Exegese? Um diese Frage zu beantworten, muß man sich vor Augen halten, daß uns der Midrasch Genesis Rabba mit den in ihm

⁵ Text nach der Ausgabe von J.Theodor und Ch.Albeck, a.a.O., S.805.

⁶ Auf das Verständnis dieser Aussage wird im folgenden nicht weiter eingegangen, weil sie für die hier behandelte Angelegenheit keinerlei Bedeutung hat.

⁷ Zu diesem Motiv allgemein siehe L.Ginzberg: The Legends of the Jews, Bd.3, 10.Aufl., Philadelphia, 1987, S.52f u.a.

⁸ Siehe zum Beispiel b Ta'anit 9a und etliche andere Belege.

erwähnten Tradenten in die vormasoretische Überlieferungsphase des Bibeltextes zurückführt, in der die Aussprachetradition und die Vokalisierung noch im Fluß und nicht normiert waren. Rabbi Chama hat hier offenkundig nicht שלשה עֲדָרֵי צֹאן, sondern etwas anderes gelesen. Wenn man sich die biblisch-hebräischen Nominalbildungen daraufhin anschaut, dann stößt man mehr oder minder automatisch auf den Typus *qatṭāl*, der unter anderm für Berufsbezeichnungen verwendet wird.⁹ So bezeichnet דִּין einen Richter, רֶכֶב unter anderm einen Wagenlenker, und סֹבֵל einen Lastenträger. Als Analogiebildung müßte עֲדָר dann jemanden bezeichnen, der berufsmäßig mit Herden zu tun hat, also den Hirtenberuf ausübt. Nun lassen sich die vorher genannten *qatṭāl*-Nomina von wohlbekanntenen Verbalwurzeln ableiten, was auch für weitere, hier nicht erwähnte Beispiele gilt. Das Problem bei עֲדָר ist dies, daß עֲדָר = "Herde" ein Primärsubstantiv darstellt. Von dem mehrfach homonymen Verb עָדַר ist dieses Nomen nicht ableitbar, weil die betreffende Wurzel im biblischen Hebräisch in verbaler Funktion die Bedeutungen "behacken/vermißt werden/helfen" aufweist, nicht aber eine Tätigkeit umschreibt, die spezifisch mit dem Hirtendasein in Verbindung zu bringen wäre.¹⁰ Kann man also von diesem Primärnomen עֲדָר ein weiteres Nomen עֲדָר im *qatṭāl*-Typus derivieren? Die Antwort auf diese Frage ist positiv. Wir haben nämlich im biblischen Hebräisch einen absoluten Analogiefall, bei dem diese Operation offenkundig durchgeführt worden ist. Das Wort קִשֶׁת = "Bogen" bildet ebenfalls ein Primärsubstantiv und gehört derselben Klasse der Segolatformen an wie עֲדָר. Zu קִשֶׁת existiert eine *qatṭāl*-Form קִשֶׁתֹּת = "Bogenschütze", die als Epitheton für Ismael in Genesis 21,20 belegt ist. Die Annahme eines Substantivs עֲדָר = "Hirte" ist also keineswegs unmöglich. Da im unvokalisierten Überlieferungsstadium des Bibeltextes עֲדָרִים und עֲדָרִים nur durch die mündliche Aussprachetradition zu unterscheiden waren und der Ausspracheunterschied nicht sehr groß war, erklärt sich die Schwankung der Überlieferung in Genesis 29,2. Die Exegese von Rabbi Chama basiert somit auf folgender Lesung des Verses:

(2) וירא והנה באר בשדה והנה שם שלשה עֲדָרֵי צֹאן רבצים עליה כי מן הבאר ההוא ישקו הָעֲדָרִים והאבן גדלה על פי הבאר:

⁹ Vergl. hierzu etwa J.Blau: A Grammar of Biblical Hebrew, Wiesbaden, 1976, S.74 (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, 12)

¹⁰ Siehe hierzu L.Koehler und W.Baumgartner: Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3.Aufl., Bd.1, Leiden u.a., 1995, S.749f.

UND ER SCHAUTE HIN; UND SIEHE, DA WAR EIN BRUNNEN AUF DEM FELD, UND SIEHE, DORT BEFANDEN SICH DREI SCHAFFIRTEN, DIE GEMÜTLICH AN IHM LAGERTEN. DENN AUS JENEM BRUNNEN PFLEGTEN SIE DIE HERDEN ZU TRÄNKEN, UND DER STEIN LASTETE GROSS AUF DER BRUNNENÖFFNUNG.

Was wir hier vor uns haben, ist eine Lesung, die auf einem Wortspiel zwischen עֲדָרִים und עֲדָרִים beruht. Auch das Partizip רַבְצִים , das bei dieser Konstellation den drei Schaffirten, also $\text{שְׁלֹשֶׁה עֲדָרֵי צֹאן}$, zuzuordnen wäre, bereitet keinerlei Schwierigkeiten. Im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch umschreibt רַבִּץ zwar in vielen Fällen das Lagern von Tieren; doch an wenigstens zwei Stellen, nämlich in Jesaja 14,30 und in Hiob 11,19, steht רַבִּץ für das gemütlche, angstfreie Lagern und Verweilen von Menschen. Mit der von Rabbi Chama überlieferten Lesung läßt sich aber auch das Ausgangsproblem einigermaßen überzeugend lösen: Wen redet Jakob mit לֵהֶם in Vers 4 an? Die Antwort lautet: die drei Hirten, die er in Vers 2 gesichtet hat. Diese Lösung hätte selbst dann Bestand, wenn man jetzt auch noch das כָּל הָעֲדָרִים im Zwischenvers 3 zu כָּל הָעֲדָרִים umpunktieren würde, was man nicht muß. Jakob redet in Vers 4 auf keinen Fall die Gesamtheit aller Hirten an, sondern nur die Teilgruppe von Vers 2, gleichgültig, wie man den Zwischenvers 3 an der entscheidenden Stelle punktiert. Belästigt man in Vers 3 die Punktation כָּל הָעֲדָרִים , so müssen die Verbformen וְהִשְׁקוּ und וְהַשִּׁיבוּ nicht auf die drei Hirten als handelnde Subjekte bezogen werden. Man sollte die unpersönliche Übersetzung vielmehr belassen, weil die drei Hirten ja in ihrer Rede in Vers 8 mehr oder minder deutlich auf eine größere Gruppe anspielen, die den Stein vom Brunnen wälzen wird und der die Sprecher nur als Teilmenge angehören werden. Die Frage, ob auch in Vers 8 statt כָּל הָעֲדָרִים ein כָּל הָעֲדָרִים gelesen werden könnte, läßt sich nicht ganz einfach beantworten. Das Vorgehen dort ist an die Lesung von Vers 3 nicht zwingend vinkuliert. Dies belegt schon das Zeugnis der Septuaginta, deren Textus receptus in Vers 3 $\text{καὶ συνήγοντο ἐκεῖ πάντα τὰ ποίμνια καὶ ἀπεκύλιον τὸν λίθον...}$ lautet, während er in Vers 8 $\text{ἕως τοῦ συναχθῆναι πάντας τοὺς ποιμένας, καὶ ἀποκυλίσωσιν τὸν λίθον...}$ formuliert.¹¹ An der ersten Stelle redet der griechische Text von Herden, und an der zweiten von Hirten. Auf dem Hintergrund des bisher Gesagten darf keineswegs automatisch angenommen werden, daß die Septuaginta in ihrer hebräischen Textvorlage zu Vers 8 ein כָּל הָרְעִים gelesen haben muß, was dem Text des Samaritanus entspräche. Es kann ihr genausogut

¹¹ Text nach der Ausgabe von J.W.Wevers: Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum...vol.I: Genesis; Göttingen, 1974, S.275f.

auch ein unvokalisiertes כל העדרים mit der Aussprache einer qatṭāl-Form vorgelegen haben. Die Rede der von Jakob angetroffenen Hirten, daß sie den Stein erst beiseite schieben können, wenn eine bestimmte Voraussetzung erfüllt ist, klingt im übrigen plausibler, wenn diese Voraussetzung aus dem Zugegensein von allen Hirten besteht, als wenn die Steinwegschiebung vom Eintreffen aller (restlichen) Herden abhängig gemacht wird.

Zusammengefaßt ergibt sich folgendes: So wie der Text nach der tiberiensch-masoretischen Überlieferung auf uns gekommen ist, bereitet er Schwierigkeiten. Da nämlich das ויאמר להם יעקב in להם aus Vers 4 syntaktisch in der Luft hängt, muß irgendetwas vorher in Unordnung sein. Das Zeugnis des Midraschs Genesis Rabba erlaubt die Behebung dieser Schwierigkeit ohne Eingriff in den überlieferten Konsonantentext. Darüber hinaus erweckt der auslegungsgeschichtliche Befund auf dem Hintergrund der Möglichkeiten der hebräischen Nominalbildung den Verdacht, daß der biblische Erzähler zwischen Vers 2 und 8 von vornherein mit dem Bedeutungsunterschied von ועדרים und עדרים gespielt haben könnte, und daß dieser Unterschied im Mainstream der zunächst unvokalisierten schriftlichen Überlieferung des Genesistextes verloren gegangen ist.

Die hier vorgetragenen Überlegungen erheben keineswegs den Anspruch, die Probleme in Genesis 29,2ff definitiv gelöst zu haben. Sie stellen aber eine Aufforderung dar, den Anfang des Jakob-Laban-Zyklus unter morphologischen und syntaktischen Aspekten einer erneuten Prüfung zu unterziehen, die wegen der Unklarheit von Vers 4 zwingend geboten ist.

ITTAI THE GITTITE

Nadav Na'aman – Tel Aviv University

The dialogue between King David and Ittai the Gittite is the first of five dialogues reported in the narrative of David's escape from his capital Jerusalem at the time of Absalom's revolt (2 Sam 15:13-16:14). Just before the retreat from the city, David reviewed the troops that remained loyal to him. After the professional troops of the Cherethites and Pelethites marched a contingent of six hundred men from Gath. David urged their leader Ittai to turn back to Jerusalem, "for you are a foreigner, and also an exile from your home. You came only yesterday, and shall I today make you wander about with us, seeing I go I know not where?" (v. 20). But Ittai remains loyal to the fleeing king and swears to share his fate (v. 21 "As the Lord lives, and as my lord the king lives, wherever the lord my king shall be, whether for death or for life, there also will your servant be"). His loyalty is in marked contrast to the conduct of Absalom, the king's son, and the people of Judah who rebelled against their lord. It is clear that the author deliberately chose a foreigner so as to emphasize the treachery of the king's son and his followers by contrast with the foreigner's devotion and loyalty (in addition to the commentaries, see Fokkelman 1981: 175-183; Görg 1991; Ehrlich 1996: 36, 122-125).

Ittai is, no doubt, a literary figure devised by the author to play a particular role in the narrative and to convey certain messages about the king and his adversaries. The etymology of his name is unclear, although we may expect a non-Semitic origin (see Delcor 1978: 411-413). What kind of social background did the narrator have in mind in

the portrait of Ittai? He led a contingent of six hundred men “who came after him from Gath” (v. 18b). “After him (*brglw*)”, as the MT stands, can refer only to David; but such interpretation makes little sense, and a reference to Ittai is wanted here. It seems, therefore, that Ittai’s name fell due to haplography, and that he was the original subject of “after him” (see e.g., Smith 1899: 344; Driver 1913: 313).

In biblical historiography a unit of six hundred men stands for a brigade/band (*g^edūd*) (Malamat 1954: 432-433; 1970: 9). There is an unmistakable parallel between David and Ittai. The former was a leader of a band of six hundred men (1 Sam 23:13; 27:2; 30:9) who fled from the king of Israel and sought shelter in the territory of Achish of Gath; the latter was a man of Gath who came with his band to Jerusalem, Israel’s capital.

Ittai’s image as a leader of a band of outlaws is supported by 2 Sam 15:22b: “So Ittai the Gittite passed on, with all his men and all the little ones (*taf*) who were with him”. The combination of a contingent of warriors plus women and children is typical of bands, and is mentioned several times in the stories of David’s wanderings (1 Sam 27:2-3; 30:2-3,18-19; 2 Sam 2:2-3). The migrating Danites are likewise depicted as a brigade of six hundred armed men, as well as children (*taf*), cattle and chattels (Judg 18:11, 16-17, 20). The narrator described the Danites’ behaviour as more brigand-like than a pastoral clan, and their way of life does not differ from that of other bands of outlaws depicted in the Bible (i.e., the bands of Jeptah, David, Gaal, and Sheba) (Na’aman 1986: 278-285, with earlier literature).

The migrating bands are known in the ancient Near Eastern sources by the name ‘Apiru (see Bottéro 1972-75; 1980; Lemche 1992, with earlier literature). People designated as ‘Apiru were uprooted from their original political and social background

and forced to adapt to a new environment. The organization of the fugitives in a band under a prominent leader was one way of adapting to the new circumstances in a foreign land. The predatory nature of such bands resulted from their social status. In the course of time, members of bands married, had children, and their numbers increased. Hence the inclusion of women and children among the members of the band, and the need to find shelter and protection in the framework of more stable social and political entities.

Of all the scholars who discussed the Ittai's social status, Smith (1899: 343) came the closest to the target when he wrote: "He (i.e., Ittai) was ... a soldier of fortune, who had just enlisted in David's service with a band of followers".

Classifying Ittai as a leader of a migrating band at once clarifies his figure as described in 2 Sam 15:18-22. David calls him a "foreigner" addressing him as "exile from your home", thereby defining his social status as an uprooted migrant. He and his band (*g'dūd*) of six hundred men, with their wives and children (*taf*), found shelter in David's court and served as mercenaries. Hence their place besides the professional troops of the Cherethites and the Pelethites in David's review of his troops. The appointment of Ittai to command over third of the troops that fought against Absalom, along with Joab and Abishai (2 Sam 18:2), was the king's reward for his loyalty.

As noted above, the figure of Ittai is literary and was created in order to convey messages about the care of the king for those who served him, and about the devotion of the foreigner in contrast to the treachery of the king's son and his followers (Fokkelman 1981: 179-183). Ittai, the leader of a band of outlaws, is in a situation similar to that of David in his youth, and this accounts for the sympathy that David must have felt for him (as noted correctly by Fokkelman). Moreover, on leaving Jerusalem, David was embarking on a second exile, and he would naturally feel close to another person who

had left his homeland. In creating the secondary figure of Ittai, the author of the story deliberately devised a one that shares common elements with the main hero, David, thereby making the substance of his narrative richer.

REFERENCES

- Bottéro, J. 1972-75. Ḫabiru. Reallexikon der Assyriologie IV: 14-27.
- Bottéro, J. 1980. Entre nomades et sédentaires: Les Ḫabiru. Dialogues d'Histoire Ancienne 6: 201-213.
- Delcor, M. 1978. Les Kéréthim et les Cretois. VT 28: 409-422.
- Driver, S.R. 1913. Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. Oxford.
- Ehrlich, C.S. 1996. The Philistines in Transition. A History from ca. 1000-730 BCE. Leiden, New York and Köln.
- Fokkelman, J.P. 1981. Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel – A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2). Assen.
- Görg, M. 1991. Ittai aus Gat. BN 60: 20-23.
- Lemche, N.P. 1992. Ḫabiru, Ḫapiru. The Anchor Bible Dictionary, III. New York: 6-10.
- Malamat, A. 1954. *g'dūd*. Encyclopaedia Biblica, II. Jerusalem: 432-433 (Hebrew).
- Malamat, A. 1970. The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern. Biblica 51: 1-16.
- Na'aman, N. 1986. Ḫabiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere. JNES 45: 271-288.
- Smith, H.P. 1899. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel (ICC). Edinburgh.

L'injustice des fils de Samuel, au tournant d'une époque,

(Quelques remarques sur la fonction de 1 Samuel 8,1-5 dans son contexte littéraire)

Christophe Nihan, Lausanne (CH)

Les quelques lignes qui suivent voudraient prolonger le débat récemment engagé par S. Kammerer dans *BN* sur l'origine et la fonction du récit des fils corrompus de Samuel en 1 S 8¹. On jugera de l'importance de ces versets en se rappelant que c'est avec eux que le récit de HD choisit de rapporter l'instauration de la monarchie en Israël; en un certain sens, 1 S 8,1-5 ouvre donc une intrigue qui se prolonge jusqu'au terme du second livre des Rois, bien qu'elle trouve une clôture (provisoire) avec l'intégration conditionnelle de la royauté dans l'alliance yahwiste au ch. 12. Par ailleurs, je crois que l'examen de ces vv permet d'aborder certains des principaux problèmes débattus par la recherche actuelle sur les livres de Samuel.—Pour ma part, je pense notamment à la possibilité de reconstruire (ou non) une édition pré-dtr des livres de Samuel, à la question de la genèse rédactionnelle et de la fonction des «récits d'instauration de la monarchie» (classiquement, 1 S 8-12), et, au-delà, au problème du jugement porté par Dtr sur la royauté dans ces ch.

Dans son article, Kammerer établit de manière convaincante que les vv 1-3 du ch. 8 ne recouvrent pas des données traditionnelles (voire historiques) sur la judicature des fils de Samuel, mais doivent être vus (avec les vv 4-5) comme une création dtr². Les conclusions de Kammerer vont à l'encontre de plusieurs recherches récentes qui se sont concentrées sur l'identification du «matériau traditionnel» présent à l'arrière-fond des récits sur les origines de la monarchie en 1 Samuel, en y incluant le plus souvent les vv 1-5 du ch. 8³. A cet égard, l'étude de Kammerer peut être rapprochée de l'analyse récente de 1 S 10,17-27 par S. L. McKenzie⁴. McKenzie démontre, au sujet d'une péripécie derrière laquelle plusieurs auteurs ont cru pouvoir

¹ S. Kammerer, «Die mißratenen Söhne Samuels», *BN* 88 (1997), 75-88.

² Selon Kammerer, «Söhne», 84: le compositeur de 8,1,3-5 «ist ausweislich seiner Sprache [...] als dtr zu bezeichnen». Le v. 2 serait une glose ultérieure apparentée à l'idéologie chroniste (cf «Söhne», 78-82).

³ Voir à ce sujet les références bibliographiques données par Kammerer, «Söhne», part. 75-76, n. 2. On mentionnera également B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15*, SBLDS 27, Missoula, 1976; T. N. D Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, ConBOT 8, Lund, 1976; F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikoniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn, 1978; A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, 1983; ainsi qu'un article récent de W. Dietrich, «Histoire et Loi. Historiographie deutéronomiste et Loi deutéronomique à l'exemple du passage de l'époque des Juges à l'époque royale», in A. de Pury, T. Römer, J.-D. Macchi (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le monde de la Bible 34, Genève, 1996, 297-323.

⁴ S. L. McKenzie, «Cette royauté qui fait problème», in *Israël construit son histoire*, 267-295, ici p. 269-272.

repérer (à la suite d'Eissfeldt⁵) deux versions traditionnelles de l'élection royale de Saül, que 10,17-27 s'explique mieux comme une composition dtr.

Ainsi, il semble que l'on découvre actuellement que les récits sur les origines de la monarchie en 1 Samuel pourraient être plus fortement imprégnés du style et des préoccupations dtr qu'on ne l'a cru habituellement. Cette tendance de la recherche devrait conduire à reprendre deux problèmes qui n'ont peut-être pas toujours bénéficié de l'attention qu'ils méritaient depuis que l'exégèse post-nothienne s'est principalement concentrée (dans le cas des livres de Samuel) sur la reconstruction d'éditions pré- ou post-dtr⁶.

D'une part, il faudrait prêter une plus grande attention aux marques spécifiques de l'édition dtr en Samuel: se demander, par exemple, si la présence massive de références et d'emprunts à l'ensemble de HD ne constitue pas une caractéristique propre à l'édition dtr des récits de 1 S 8-12 (avec les ch. 7; 13-15, qui en constituent le contexte immédiat)⁷, ce qui tiendrait probablement à la fonction de ces récits—qui sont essentiellement des récits de *transition*—dans le contexte de l'édition globale de HD. D'autre part, dès lors qu'une partie de ces ch. apparaissent comme une composition dtr, il ne suffit plus d'expliquer la complexité—voire l'hétérogénéité?—des récits sur l'instauration de la monarchie en Israël par le seul recours à la diversité des traditions contenues dans l'édition dtr. Il ne s'agit évidemment pas de contester la présence de traditions en amont de l'édition dtr de 1 S 8-12, notamment en 9,1-10,16 et 11, mais de prendre acte de ce que Dtr ne se contente vraisemblablement pas dans ces ch. de mettre bout à bout des morceaux de traditions épars, et compose une version cohérente des événements (une *intrigue*, en termes d'analyse littéraire). En d'autres termes, il faut désormais envisager la

⁵ O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher*, Leipzig, 1931, 7s. Eissfeldt attribue le premier récit à E, et le second à sa source «L». Pour l'importance de l'hypothèse d'Eissfeldt pour les tenants de l'existence d'un document pré-dtr en 1 Samuel, on consultera parmi les travaux récents Birch, *Rise*, 42-54; Crüsemann, *Widerstand*, 54-60; McCarter, *1 Samuel*, 195; Seebass, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens* (Neukirchen-Vluyn, 1980), 77-81; Mayes, *Story of Israel*, 100; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten* (BWANT 122, Stuttgart, 1987), 136-145; P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65, Neukirchen, 1991), 69-80.

⁶ Il est évident que si 1 S 8,1-5 et 10,17-27 sont reconnus comme des créations dtr, l'hypothèse d'une édition pré-dtr cohérente des récits sur les origines de la royauté en 1 Samuel devient difficilement défendable. En ce qui concerne l'investigation d'une couche dtr secondaire, celle-ci a principalement été menée dans la perspective de l'«école de Göttingen», et de l'hypothèse d'une rédaction «nomiste» (DtrN): cf T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki, 1977; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10, Waco, 1983; F. Foresti, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School. A Study of 1 Samuel 15 and Related Texts*, Studia Theologica-Teresianum 5, Rome, 1984; Dietrich, *David*; Id., «Histoire et Loi»; on consultera également Mayes, *Story of Israel*, ainsi que O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92, Freiburg (CH), 1989.

⁷ A titre d'exemple, je mentionnerai ici les éléments suivants. La référence à la loi de Dt 17,14-20 est à l'arrière-plan de 8,4-5, mais aussi de 10,24; 12,13; 16,1-13; la présentation du personnage de Samuel évoque délibérément les deux autres grandes figures de l'Israël pré-monarchique, Moïse et Josué; les formules de 8,7-8 et 10,18-19 sont proches de celles de Jg 6 et 10; les formules de 13,1 et 14,47-52 (début et fin de règne) sont calquées sur le modèle des livres des Rois (alors que 7,15-17 évoque les résumés de Jg); le récit des batailles de Saül et de Jonathan contre les Philistins en 13-14 entretient de nombreux parallèles avec la campagne de Gédéon contre les Madianites en Jg 7. Le cas de 1 S 8,1-5 est particulièrement exemplaire de la technique de composition de Dtr dans les ch. 8-12: le motif de la faute des fils de Samuel (vv 1-3) est construit à partir du récit des fils d'Elie en 1 S 2 et de la loi sur l'office des juges en Dt 16,18-20 (avec Kammerer, «Söhne», 82-84), alors que la demande par le peuple d'un roi (vv 4-5) reprend presque littéralement Dt 17,14-15.

possibilité que le caractère *composite* de 1 S 8-12 ne témoigne pas seulement du poids de la genèse (traditionnelle, rédactionnelle et éditoriale) de ces ch., mais également de la créativité littéraire de Dtr dans ces récits. Dans ces conditions, l'exégèse «diachronique» devrait porter ici plus d'attention au fonctionnement de la narration dtr en 1 S 8-12 qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent, et ouvrir le débat (mais un débat *critique*) avec les résultats des différentes études «littéraires» qui sont récemment parues sur le sujet⁸.

C'est sur ce point que le traitement par Kammerer de l'épisode se rapportant aux fils de Samuel ne me satisfait pas complètement. A partir du moment où on reconnaît dans les vv 1-3 (4-5) un motif *littéraire* (et non traditionnel), il convient de s'interroger sur sa fonction et sa signification dans le récit dtr. Or Kammerer se contente de suggérer à ce sujet que Dtr se sert de ce motif pour rendre compte de la transition de l'époque des juges à celle de la monarchie en Israël⁹. Je crois pour ma part que ce jugement est un peu rapide: aussi je voudrais brièvement relever ici quelques éléments destinés à suggérer l'étendue, la fonction et l'enjeu du motif de la judicature des fils de Samuel dans le contexte de la transition d'une époque à l'autre de HD.

Le comportement des fils de Samuel marque la fin de l'époque de la judicature charismatique en Israël selon HD; mais celle-ci s'annonçait déjà dans la représentation (dtr) de Samuel comme *dernier juge* d'Israël en 1 S 7, où Samuel cumule les offices de juge-sauveur (7,2-14) et de juge-administrateur (7,15-17). Père et fils fonctionnent donc ensemble, dans la composition dtr, pour indiquer que l'office des juges est parvenu à son terme: en attribuant la faillite de la judicature aux fils, Dtr peut clôturer l'époque des juges sur un ultime récit de délivrance du peuple par Yhwh, qui rappelle que cette époque était avant tout celle du gouvernement *théocratique* en

⁸ Voir J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*, Studia Semitica Neerlandica 23, Assen, 1986 (Vol. II, *The Crossing Fates*), 1993 (Vol. III, *Vow and Desire*); M. Garsiel, *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, Jerusalem, 1990; A. Wénin, *Samuel et l'instauration de la monarchie. Une recherche littéraire sur le personnage (1 S 1-12)*, Frankfurt-a. M., 1988; D. Jobling, «Deuteronomic Political Theory in Judges and 1 Samuel 1-12», in *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible*, II, Sheffield, 1986, p. 44-87; U. Berges, *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*, FzB 61, Würzburg, 1989. On peut également se référer à D. M. Gunn, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT.S 14, Sheffield, 1981; L. Eslinger, «Viewpoints and Points of View in 1 Samuel 8-12», *JSOT* 26 (1983), p. 61-76; Id., *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, BLS 10, Sheffield, 1985; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part 2: 1 Samuel, San Francisco*, 1989; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*, SBLDS 118, Atlanta, 1989; D. Edelmann, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOT.S 121, Sheffield, 1991.

⁹ Selon Kammerer, il s'agirait donc essentiellement pour Dtr d'un problème *historiographique*; cf «Söhne», 83-84: «Anlässlich der Schilderung des Übergangs vom Richtertum zur Königsherrschaft genügte in den Augen des ursprünglichen Verfassers (1 Sam 8,1.3-5) jedenfalls der eher schematische Hinweis auf die Söhne Samuels und ihre Verfehlungen, um dieses historiographische Problem zu bewältigen». Néanmoins, Kammerer a bien vu que la présentation négative des *fils* de Samuel constituait, tout comme celle des fils d'Elie auparavant, un motif *littéraire*, qui devait être mis en rapport avec la problématique de la succession dynastique dans l'institution monarchique; cf «Söhne», 83: «An beiden Stellen 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 einleuchtet»; mais Kammerer ne développe malheureusement pas cette idée plus avant.

Israël. Significativement, le récapitulatif des «actes de justice» de Yhwh envers Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'époque de la monarchie en 12,7-12 se conclut avec l'envoi de Samuel par Yhwh (12,11)¹⁰.

L'injustice des fils de Samuel constitue ainsi le *pendant négatif* de l'évocation de Samuel comme modèle (à la suite de Moïse et Josué) d'un gouvernement humain pleinement obéissant à Yhwh. Puisque personne ne saurait succéder à Samuel dans son office de juge, la question que pose implicitement la narration dtr dès 8,3 est celle de la *nature* du gouvernement qui remplacera la judicature charismatique en Israël, telle qu'elle est représentée à ce stade de HD par la figure *exemplaire* de Samuel.

A cet égard, le parallèle entre le comportement des fils de Samuel et ceux d'Elie, que Kammerer a bien vu, n'a pas seulement pour fonction de rattacher le ch. 8 au début du premier livre de Samuel. Elle sert surtout à insérer la description du changement d'époque (et donc de gouvernement) en Israël dans l'horizon thématique plus large de la *succession dynastique*, puisque les fils de Samuel ont été institués par leur père (8,1) en violation flagrante du principe *charismatique* de la judicature israélite. Cette thématique court depuis l'époque des juges (cf les récits de Gédéon et d'Abimélech, d'Elie/Samuel et de leurs fils¹¹), elle se poursuit avec les récits de Saül et de David dans les livres de Samuel (cf le remplacement de la «maison» de Saül par celle de David, la promesse dynastique faite à David en 2 S 7, mais aussi, plus subtilement, le «récit de la succession» de David en 2 S 9-20), et elle trouve son accomplissement dans la succession des dynasties royales en Rois, notamment à travers la récurrence du constat par Dtr de l'incapacité des différents rois d'Israël (à l'exception de Josias) à suivre le modèle davidique. Dans l'ensemble, le rappel constant des problèmes liés au principe dynastique souligne l'incapacité des institutions humaines à assurer par elles seules le salut d'Israël, que seule une forme de gouvernement totalement obéissante à Yhwh peut garantir. Pour cette raison, la thématique dynastique n'apparaît qu'en filigrane à l'époque des juges, comme une déviance toujours possible du gouvernement charismatique en Israël, alors qu'elle accompagne étroitement l'histoire de royauté israélite dans le récit de HD, *et ce dès le commencement* (1 S 8). C'est que l'institution monarchique contredit (*a priori*) le principe charismatique qui garantissait jusque là la souveraineté inconditionnelle de Yhwh sur Israël.

Or, précisément, dans le récit de 1 S 8, le peuple (ici, les Anciens) choisit de répondre à la crise ouverte par l'injustice des fils de Samuel (et donc, à la question sous-jacente de savoir quelle forme de gouvernement succédera à la judicature charismatique en Israël) en faisant appel non à Yhwh mais à un monarque humain (sur le modèle des nations alentours d'Israël) afin de rendre la justice en Israël (משפט, au sens large que prend ce terme dans le contexte immédiat du ch. 7), cède de *gouverner* (8,5, cf aussi 8,20). Il est clair que Dtr joue ici librement sur le schéma

¹⁰ A ce sujet, on relèvera encore que selon 12,17-18 (dont la formulation est proche de celle de 7,9-10), Samuel intercède auprès de Yhwh afin qu'il fasse retentir son «tonnerre» contre Israël (alors que dans le contexte du ch. 7, la colère de Yhwh s'exerce contre les Philistins). Avec ces deux passages, la rédaction dtr encadre le récit de l'avènement de la monarchie en Israël (1 S 8-12) par la manifestation de la puissance de Yhwh.

¹¹ Kammerer a d'ailleurs relevé ces parallèles; cf «Söhne», 83, et notes 31 et 33.

cyclique de l'apostasie du peuple selon Jg, et que dans cette perspective, après le récit de délivrance du ch. 7, Dtr représente le peuple *criant vers un roi plutôt que vers Yhwh*. Dès le v. 5, la demande du peuple apparaît ainsi comme un péché à ce point capital qu'il rompt le cadre de représentation hérité de l'époque des juges: c'est pourquoi, en 8,18, Samuel avertit le peuple que Yhwh n'interviendra pas pour le délivrer de cette nouvelle forme d'oppression que constitue la royauté, puisque ce dernier a fait le choix de se tourner vers un roi plutôt que vers Yhwh pour le gouverner. On voit par là que la thèse d'une divergence au sein du ch. 8 dans l'appréciation de l'institution monarchique, souvent adoptée à la suite de Veijola, est sans fondement¹². Le v. 5 n'est pas moins critique à l'égard de la royauté que les vv 6s.: au contraire, l'attribution du עשׂו , du gouvernement d'Israël, au roi plutôt qu'à Yhwh constitue une charge violente contre la monarchie «comme les autres nations» (on réfléchira d'ailleurs au fait que cette attribution est entièrement originale à ce stade de HD, et qu'elle est notamment absente

¹² La place me manque ici pour discuter la question de l'unité rédactionnelle de 1 S 8, que je défends ailleurs (cf «Le[s] récit[s] dtr de l'instauration de la monarchie en 1 Samuel», à paraître); je voudrais brièvement évoquer les raisons pour lesquelles la distinction de Veijola (*Königtum*, 54 s.) entre les vv 1-5.22b (DtrH) et 6-22a (DtrN) ne me convainc pas. Le remplacement de la mention des «Anciens» du v. 4 par celle du «peuple» en 8,7s. n'est évidemment pas un critère suffisant pour justifier un découpage rédactionnel; à mon sens, la présence des Anciens s'explique par le fait que ceux-ci sont associés à chaque changement d'époque dans HD; leur mention contribue également à l'élaboration dans le récit de 8,1-5 d'une isotopie de la vieillesse (זקן , cf vv 1.4-5), qui sert à marquer la venue à terme de l'époque de Samuel, et la nécessité d'un renouvellement dans le gouvernement d'Israël. En même temps, l'instauration de la monarchie en Israël est toujours rapportée, dans les ch. 8; 10,17-27 et 12, à l'ensemble du peuple, ce qui explique que Dtr fasse intervenir le peuple, et non plus les Anciens, à partir de 8,7. L'argument de Veijola selon lequel la demande populaire des vv 4-5 n'est pas envisagée négativement, contrairement à celle du v. 20 me paraît peu satisfaisant; il contraint Veijola à sous-estimer les conséquences de l'association du עשׂו à l'office royal dans la première demande populaire; selon *Königtum*, 68, le rédacteur de 8,4-5 ne ferait que se conformer à Dt 17,14, en ajoutant la mention du עשׂו afin de tenir compte du contexte immédiat des vv 1-3. Or, le עשׂו attribué au roi «comme les nations étrangères» (v. 5) désigne nécessairement avant tout le *leadership militaire*; de plus, ce qui est en jeu dans la demande populaire de 8,4-5, ce n'est pas uniquement le remplacement de l'office des fils de Samuel (la justice «administrative»), mais bien de l'office de Samuel lui-même en raison de sa vieillesse: c'est donc l'ensemble des fonctions du *judge charismatic* investi de l'esprit de Yhwh, qui sont attribuées au roi par le peuple aux vv 4-5. En ce sens, la première demande populaire ne diffère pas fondamentalement de la seconde (v. 20), qui reporte sur l'office royal les prérogatives militaires traditionnellement réservées à Yhwh (comparer par ex. avec Jos 23,3 et 23,10). La divergence dans l'emploi des formules «un roi pour [?] le peuple» et «un roi sur [?] le peuple» (avancée par Dietrich, *David*, 133; Id., «Histoire et Loi», 305 et 308; Mommer, *Samuel*, 56) ne signale certainement pas la présence de deux rédactions différentes, puisque 8,5 emploie la préposition על , alors que Dt 17,14b contient la préposition עליו . Si cette dernière traduisait la perspective «nomiste», défavorable à la royauté, je vois mal comment elle aurait pu servir de modèle à DtrH en 8,4-5 (à ce sujet, la suggestion de Dietrich, «Histoire et Loi», 304s., selon laquelle Dt 17,14 aurait été inséré après-coup pour faire écho à 1 S 8,4-5 est clairement intenable). Enfin, il est clair que la réponse de Yhwh en 8,22b suppose (au moins) que Samuel lui ait rapporté les paroles du peuple, comme il le fait au v. 6 (avec Mommer, *Samuel*, 63). Mais la présence du terme לשׂוּעָה dans ce v. (la «plainte» de Samuel) l'identifie à la rédaction responsable des ch. 7 et 12, où il est également attribué à Samuel (cf 7,9 et 12,19,23); or le ch. 12 est attribué par Veijola à la rédaction nomiste (*Königtum*, 83-92): si 8,1-6 relève de la même rédaction que 1 S 12, il ne peut être attribué par conséquent à «DtrH». De plus, la plainte de Samuel au v. 6 demande nécessairement l'arbitrage de Yhwh aux vv 7-8. Je crois, par conséquent, que la «césure» postulée par Veijola au sein du ch. 8 ne se justifie pas, et qu'il vaut mieux tenir les vv 6s. comme la suite logique des vv 1-5 dans la rédaction du ch. 8. On notera enfin que l'argument de Veijola doit beaucoup à son hypothèse selon laquelle Jg 17-21 devrait être attribué à la première rédaction dtr (promonarchique) des livres de Samuel (cf par ex. *Königtum*, 68); or Jg 17-21 doit vraisemblablement être considéré comme un ajout post-dtr, ainsi que le suggérait déjà M. Noth. Les travaux d'U. Becker («Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums [am Beispiel von 1 Sam 8]», in M. Oeming, A. Graupner [éds], *Altes Testament und christliche Verkündigung. FS A. H. J. Gunneweg*, Stuttgart, 1987, 246-270), et, plus récemment, de McKenzie («Cette royauté», part. 282-285) ont d'ailleurs déjà défendu de manière convaincante l'unité rédactionnelle de 1 S 8. Sur le problème de l'absence du motif de l'injustice des fils de Samuel comme préalable à la demande par le peuple d'un roi au ch. 12 (selon 12,12, c'est l'agression de Nahash l'Ammonite qui aurait provoqué la demande populaire), voir ci-dessous n. 17.

de la loi dt[r] sur la royauté de Dt 17,14s., qui sert pourtant de modèle à 1 S 8,4-5). Ainsi, lorsque le discours de Yhwh en 8,7-8 dénonce la demande populaire comme un «rejet» (דָּחָה) de sa souveraineté sur Israël, il ne fait qu'expliciter le jugement de valeur présent derrière la narration de 8,4-5.

En plaçant d'emblée l'avènement d'une nouvelle époque en Israël sous le signe du rejet de l'autorité divine au profit d'un gouvernement humain, le récit de HD inaugure une problématique qui se prolonge dans l'immédiat jusqu'au début du «récit de l'ascension de David» (16,14s.). Le rejet de Yhwh impliqué par la demande du peuple est rappelé en 1 S 10,18-19 et 12,12¹³. Au ch. 12, l'intégration de la monarchie dans l'alliance du peuple avec Yhwh requiert comme préalable explicite la soumission inconditionnelle du roi à la souveraineté de Yhwh. En 1 S 15, Saül est rejeté pour avoir obéi (שָׁמַע) au peuple plutôt qu'à Yhwh (cf 15,24); en 16,1-13, enfin, David est désigné par Yhwh comme le successeur de Saül en raison de sa fidélité. Mais de manière plus générale, c'est évidemment la conclusion *exilique* de la royauté qui est en jeu ici pour Dtr; significativement, les rares occurrences de la notion de *rejet* en Rois sont liées au récit de la destruction du royaume du Nord (2 R 17,15.20) et à l'annonce de la déportation du royaume du Sud (2 R 23,27). En clair, le motif de la demande par le peuple en 1 S 8,5 d'un roi dont les attributions et la fonction sont calqués sur le modèle (dynastique) des nations alentours d'Israël sert à introduire (dans la perspective des Dtr exiliques) à ce stade de HD le problème théologique de la royauté comme forme de gouvernement dangereuse pour la souveraineté de Yhwh, et donc pour l'identité de l'Israël exilique.

Dans ces conditions, on voit bien que la mise en scène par Dtr du comportement des fils de Samuel en 8,1-3 n'a pas pour seule fonction de *rapporter* le passage à l'institution monarchique en Israël; elle vise simultanément non pas à légitimer ce passage (comme plusieurs auteurs l'ont pensé) mais à le *problématiser*. En confrontant le peuple d'Israël au problème (politique et théologique) posé par la judicature *dynastique* des fils de Samuel, Dtr souligne que celui-ci doit choisir entre deux formes de gouvernement (charismatique et dynastique), qui sont deux «idéaux-types» dans la mesure où ils représentent les deux origines possibles (divine ou humaine) de l'autorité en Israël. Dans les termes du ch. 8 (soit le passage d'une génération en Israël et la «vieillesse» de Samuel, vv 1 et 5), le comportement des fils de Samuel en 8,1-3 avertit le peuple (et, derrière lui, le lecteur implicite de ce récit) que l'application du principe dynastique à la judicature israélite n'est pas la réponse appropriée à la question de l'avenir du שָׁמַע en Israël; et cependant, c'est à un gouvernement dynastique que le peuple fait appel pour résoudre la crise du שָׁמַע en 8,4-5. La conclusion est évidente: le choix du peuple met définitivement en danger le שָׁמַע en Israël, puisque la «justice» du roi sera encore plus oppressante que celle des fils de Samuel (cf le מִשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ de 8,11-17), et qu'elle éloignera définitivement Israël de Yhwh (cf le constat de 8,18); aussi, le seul espoir de survie du peuple d'Israël réside dans une monarchie entièrement soumise à Yhwh (cf 1 S 12 et 15,1-16,13). De

¹³ Même si le terme דָּחָה est absent du ch. 12, ce qui tient sans doute à la fonction de ce ch. (1 S 12 intègre la royauté dans l'alliance avec Yhwh).

la sorte, l'épisode de la judicature des fils de Samuel introduit d'emblée au véritable enjeu des ch. 8-12: entre la notice concernant le dernier juge en Israël (7,15-17) et la première notice royale de HD (13,1)¹⁴, 1 S 8-12¹⁵ opère la transition de l'époque des juges charismatiques à celle des dynasties royales en exposant les dangers de la monarchie (ch. 8), et en précisant son statut dans le gouvernement d'Israël par Yhwh (ch. 12).

En somme, le motif des fils de Samuel témoigne exemplairement de la créativité littéraire dont fait preuve Dtr en combinant les deux dimensions, judiciaire et dynastique, au moment du passage d'une époque à l'autre de HD. A cet égard, ce motif constitue un moment charnière entre les deux époques (et les deux formes de gouvernement) en Israël; en les articulant étroitement, il souligne simultanément les enjeux de ce changement d'époque. Au niveau *narratif*, l'incapacité des fils de Samuel à succéder à leur père oblige le peuple à se décider pour l'une ou l'autre forme de gouvernement. Au niveau *sémiotique*, la notion même de «judicature dynastique» est une *coincidentia oppositorum*: un signal pour le lecteur, qui l'invite à comprendre qu'entre les deux formes de gouvernement (encore une fois, en tant que celles-ci représentent les deux types, *inconciliables*, de l'origine de l'autorité en Israël) il ne saurait y avoir de solution de continuité.

Si (comme je le crois) l'intention de Dtr en composant les ch. 8; 10,17-27; 12 n'est pas d'encadrer les récits de l'accession de Saül au trône par une perspective «antimonarchique»¹⁶ mais de débattre de la monarchie comme problème théologique au regard de la souveraineté de Yhwh sur Israël, alors le motif de l'injustice des fils de Samuel en 8,1-3 sert rien moins qu'à poser les termes de ce débat¹⁷.

¹⁴ Cf D. J. McCarthy, «The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form Critical Study of 1 Samuel 8-12», *Int.* 27 (1973), 401-412, ici p. 402; A. D. H. Mayes, «The Rise of the Israelite Monarchy», *ZAW* 90 (1978), 1-19, ici p. 1.

¹⁵ Plus exactement les ch. 8; 10,17-27; 12, ce qui correspond à l'étendue de l'édition dtr des récits de l'instauration de la monarchie en Israël selon M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Erster Teil. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, trad. anglaise *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15, Sheffield, 1981), chap. 7, 42-53.

¹⁶ *Contra* Noth, *Deuteronomistic History*, 47s.

¹⁷ Le fait que le comportement des fils de Samuel ne soit pas mentionné en 1 S 12 s'explique par la fonction différente de ce ch. En 1 S 12, le processus de passage à la monarchie vient de s'achever (ch. 9-11), et le ch. 12 a pour fonction principale d'exposer au peuple les conditions auxquelles l'institution monarchique peut être intégrée dans l'alliance avec Yhwh, comme le signalent la dimension juridique du discours de Samuel (v. 7), ainsi que les stipulations des vv 14-15 et les exhortations des vv 20-25. Or l'entrée de la monarchie dans l'alliance au ch. 12 se conforme à un schéma bien précis, qui contraste à dessein les «hauts faits» de Yhwh au récit de l'apostasie répétée du peuple (vv 7-12); ce schéma culmine avec l'évocation hautement idéalisée de l'époque des juges par Samuel (v. 11), qui vise à présenter (par contraste) la demande populaire d'un roi comme un épisode supplémentaire (et possiblement ultime) de l'histoire de l'apostasie d'Israël (v. 12). Dans ce contexte, il n'y a pour Dtr aucune utilité à mentionner le comportement des fils de Samuel; on voit bien par là qu'il s'agit d'un motif littéraire *ad hoc*, d'un artifice élaboré par Dtr pour les besoins de sa narration, et dont la pertinence est limitée au contexte du récit par Dtr de la transition de l'époque des juges à celle des rois en 1 S 7 et 8. La mention de Nahash, le roi ammonite, au v. 12, a vraisemblablement une finalité éditoriale (comme le relevait déjà Noth, *Deuteronomistic History*, 51, elle permet d'intégrer le récit du ch. 11); elle souligne surtout que l'origine de la royauté se situe dans le manque de fidélité du peuple, qui a préféré se tourner vers un roi humain plutôt que vers Yhwh devant la menace d'un oppresseur étranger, ce qui permet à Dtr de présenter (suivant le principe du schéma des vv 7-12) la demande populaire du ch. 8 comme le point culminant de l'apostasie d'Israël.

A NOTE ON VERB - COMPOUND SUBJECT AGREEMENT
IN BIBLICAL HEBREW

Joaquim Azevedo - Berrien Springs

A note on verb-compound subject agreement seems to be opportune due to the scanty information available in most Hebrew grammars and syntax books.¹ For a better understanding of this linguistic device, ² an explanation of its two types is presented followed by its respective formulas that were designed to guide the reader through this paper.

For a didactic purpose, a verbal clause with a compound subject is classified into two **general types** with their peculiar variations. The **first type** is [vp=(s₁+s₂)+s₁-w-s₂. . .].³ The verb is in the plural (vp) taking the compound subject (s₁+s₂) as a plural unity. This type does not show any differentiation between the elements of the compound subject in the action of the governing verb. The verb takes both elements as equally participating in the action. Consequently this type of clause will not be analyzed in this investigation. Examples that belong to the this type of clause are described below:

nms nms vmp

Gen 40:1 מצרים למלך לאתניהם והאפה והאפה מלך-מצרים משקה חטאו האלה הדברים יהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך-מצרים לאתניהם למלך מצרים "And it was some time after this, the butler of the king of Egypt and the baker [they] offended their lord, the king of Egypt" [vmp=(s₁-s₂)+sms₁-w-sms₂. . .]. There is not a leading subject; both are equally active in the verbal action. In this case, the ambiguity does not allow a precise conclusion concerning the elements of the compound subject (leading or companion).

¹Although quite a few grammars and syntax books try to explain this linguistic device, their explanations leave much to be desired: A. B. Davidson, *Hebrew Syntax* (Edinburgh: N. p., 1901), § 113 a, b; F. E. König, *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache* (Leipzig: N. p., 1897), § 349 m, n; Joshua Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), § 67.2, 68. Concerning the Aramaic language, see Hans Bauer and Pontus Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Hildesheim: Georg Olms, 1962), § 99 g-j: According to Bauer and Leander this linguistic device appears also in biblical Aramaic, e.g. Ezr 4:19; 5:1; 5:3; 5:6; Dan 4:11; 5:11; 6:5; 7:27. This premise is supported by Stanislav Segert, *Altaramäische Grammatik* (Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1975), § 7.3.2.2., 7.3.2.3.

²I call this phenomenon a linguistic device for it shows that the ancient Hebrew writers were aware of its function and used it to express their thoughts.

³[vp=(s₁+s₂)+s₁-w-s₂. . .]=[verb in the plural in agreement with both subjects plus the compound subject with a linking *waw* . . . then the rest of the clause]. Abbreviations used in this note are as follows: verb (v), noun (n), masculine (m), feminine (f), plural (p), singular (s), first/second subject (s₁/s₂), pronoun (pr), suffix (sf), adverb (adv), in agreement with (=).

Esth 3:15 לשמחה ישבו והמלך והמן ישבו "And the king and Haman [they] sat down to drink" [mss₁-w-mss₂+vmp=(s₁-s₂) . . .]. There is not a leading subject in this clause; both have the same force in the verbal action.

The **second type** is represented by [v=(s₁)+s₁-w-s₂. . .].⁴ The verb should agree in number and gender with the first element of the compound subject to fit into this category of clause. Only this type of clause, with its variations, is significant for this study. The function of this clause type is presented below followed by some examples. Only clauses governed by a verb of perfective or imperfective conjugation with a compound subject whose components are linked by a *waw* are discussed.

The focus of this study is on compound subjects represented by persons. Those which are represented by objects (Prov 27:9 "oil and perfume") or abstract concepts (Isa 51:3 "joy and gladness," Esth 4:14 "relief and deliverance") can, for the most part, be considered as a strong unity (see Joŀon § 150 p). Consequently, the verb-predicate is usually in the third person singular, and the masculine gender has the priority.

Review of Literature

This linguistic device was already dealt with by commentators of the Middle Age particularly Rashi. He comments about this device in Gen 9:23, specifically regarding יקח ויט את השמלה "and Shem took accompanied by Japheth a garment. . ." He states that "it is not written 'they took,' but 'he took,' indicating that Shem surpassed Japheth in his meritorious deed."⁵ It indicates that Rashi understood perfectly that the first element of a compound subject was the initiator of the action, or the one who had more responsibility in causing the action.

Also Ibn Ezra seems to have had the same understanding as Rashi, for in Ex 36:1 he stated regarding בצלאל ויהיאב "and Bezalel shall work accompanied by Oholiab. . ." that "here Bazalel is making and casting by himself,"⁶ even though Oholiab was participating with him in the action of casting (see also his comments on Ex 15:1; Num 12: 1; Deut 32:44). Therefore it is not a new topic to be dealt with, but a very well known linguistic device that was overlooked through time by modern scholars.

The first opinion on this matter in modern times is found in Gesenius-Kautzsch's grammar. They argue that the verb is in agreement with the "principal person" of a compound

⁴[v=(s₁)+s₁-w-s₂. . .]=[verb in the singular in agreement with the first subject plus the compound subject with a linking *waw* . . . then the rest of the clause].

⁵מקראות גדולות in ספר בראשית [Miqrath Gedoloth on the Book of Genesis, in Hebrew], vol. 1 (New York: Pardes Publishing House, 1951), see under the respective passage.

⁶מקראות גדולות in ספר שמות [Miqrath Gedoloth on the book of Exodus, in Hebrew], vol. 2 (New York: Pardes Publishing House, 1951), see under the correspondent passage.

subject, or "with the first, as being the subject nearest to it."⁷ Although Gesenius-Kautzsch get straight to the point, they do not present any explanation for their conclusion leaving the reader wondering in regard to the function of this device.

Carl Brockelmann states that a verb with two subjects remains mostly in the singular, and agrees in gender with the first subject, e.g. Gen 3:8; 9:23; 24:61; I Sam 18:3. The verb, according to him, rarely appears in the plural, e.g. Gen 40:1. Further he argues that sometimes the verb agrees with the second subject, e.g. II Kgs 4:7, and that a suffix may also agree with the main idea or term of the sentence, e.g. Gen 30:26.⁸ We can see that he only lists the different possibilities and exceptions without further explanation.

J. Wash Watts mentions this type of verb-subject agreement by stating that "a verb with two or more subjects joined by a *waw* may agree with one and be understood with the other, or it may be in the plural to express agreement with them taken together." Watts' statement is very likely to be based on William Rainey's proposition.⁹ It seems that Watts' conclusion relies on a predecessor without adding any contribution or explanation to it.

Jöüon-Muraoka defines a compound subject, whose governing verb is in the singular, as *per modum unius* (the compound subject is taken as a single idea).¹⁰ It, however, seems only the case when the elements of the compound subject are inanimate things or abstract concepts (e.g. Ho 4:11 "fornication and wine and new wine," 9:2 "threshing floor and wine vat," 10:8 "thorn and thistles," Prov 27:9 "oil and perfume," Isa 51:3 "joy and gladness," Esth 4:14 "relief and deliverance"). Therefore the term *per modum unius* should not be applied indiscriminately to all compound subjects.

M. Moreshet is one of the few scholars who tried to cover the entire matter on verb-compound subject agreement.¹¹ He argues that it is not always correct to say that the person mentioned first in the compound subject is the main agent of the action.¹² I would say that this is true only when the verb is in the plural and both elements of the compound subject are in the singular or when the verb does not agree with the first element. When the verb agrees,

⁷E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. Cowley (Oxford: Clarendon Press, 1988), 468, § 146 e-f.

⁸Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956), § 132.

⁹J. Wash Watts, *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 16; William Rainey, *Elements of Hebrew Syntax by an Inductive Method* (New York: Charles Scribner's Sons, 1892), § 40.6.

¹⁰Paul Jöüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. Muraoka, vol. 2 (Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1991), § 150p.

¹¹M. Moreshet, "הנשוא הקודם לשני נושאים בלשון המקרא" ("The Predicate Preceding a Compound Subject in Biblical Language," only in Hebrew) *Leshonenu* 31 (1967): 251-260.

¹²Moreshet, 253.

however, in gender and number with the first element of the compound subject, the leading subject is obvious.

Moreshet mentions that a phrase with a personal pronoun placed after the subject is another manner of emphasising the main agent, e. g. Num 11:30 *וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל הַמִּזְבֵּחַ הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל* "And Moses returned to the camp, he and the elders of Israel" and Gen 19:30 *וַיֵּשֶׁב בְּמַעְרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָתָיו* "So he dwelt in a cave, he and his two daughters."¹³ Therefore this type of clause was not included in his investigation.

Although Moreshet has accomplished a valuable work, he has some limitation. Jaakov Levi's critique is that Moreshet's work lacks a good statistical method which would cover every instance of this linguistic phenomenon in the OT.¹⁴ Furthermore, he spent more space in describing other linguistic devices rather than explaining the reasons for his conclusions. Also he disagree with the main argument of this article, for Moreshet the first element of the compound subject, which is in agreement with the governing verb, is not necessarily the principal actor of the main verb. His assumptions seems to be based on some modern scholars (as U. Cassuto) that this linguistic feature is a popular form without a specific reason.¹⁵

Although there is a scanty literature about this linguistic device, two articles have been published lately on verb - compound subject agreement. It indicates a recent interest on this linguistic device. In 1990 Robert Ratner wrote an article where he defines this linguistic device in two syntactical categories:¹⁶ (1) The first category is when the governing verb agrees with the masculine element of the compound subject, which Ratner called "expected syntax"; (2) the second category is when the governing verb agrees with the feminine element of the compound subject, which he called "feminine takes precedence." Ratner conclude that the feminine take precedence in a compound subject when it is the principal person of the action of the verb (see Num 12:1-2; Judg 5:1, etc.).

Another article on this topic was published by E. J. Revell in 1993.¹⁷ He agrees with the main tenets of this study; for Revell, the governing verb agrees with the principal element of the compound subject or the more important of them, and the other element of the compound subject represents a less important associate, which he named "adjuncts." These two articles do not lessen the value of the present article, for both differ from it regarding their approach to the matter, and their systematization of the function of this linguistic device.

¹³Ibid., 254.

¹⁴Jaakov Levi, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987), 45.

¹⁵See the introductory summary of Moreshet's article in *Leshonenu* 31 (1967).

¹⁶Robert Ratner, "The 'Feminine Takes Precedence' Syntagm and Job 19,15," *ZAW* 102 (1990): 238-251.

¹⁷E. J. Revell, "Concord with Compound Subjects and Related Uses of Pronouns," *VT* 43 (1993): 69-87.

The present study was built particularly on J. Levi's work. He did the most extensive study on verb-compound subject agreement in Biblical Hebrew.¹⁸ Therefore I have devoted a large space for the presentation of his conclusions, and the reader is encouraged to refer back to it as he reads this article. Levi established, based on his statistical analysis, four rules with their deviations concerning the linguistic behavior of the verb-compound subject agreement:

Rule 1. *The verb strives to stand in the beginning of the sentence.* The deviations from this rule are: (a) When a sentence has two parts, one with the coordinated and the other with the subordinated clause. A sentence having the order "subject + predicate" appears generally with a linking particle.¹⁹ (b) After the verb אמר (Gen 47:1; Lev 8:31). (c) As a literary device in chiasmic structure.²⁰ (d) When the subject is emphasized by its position in the sentence.

Rule 2. *The verb predicate stands in the singular before a compound subject that has its first element in the singular.* The reasons for the deviations from this rule are: (a) When an element stands between the verb and the subject,²¹ e.g. יעש משה ואהרן . . . כן עשו (Ex 7:6; Num 8:20); וילכו כל הלילה יואב ואשיו (II Sam 16:13); וילך דוד ואשיו (II Sam 2:32). There are several possible elements introduced between the verb and the compound subject: (1) The direct object marker את: Gen 25:9 יקברו אתו יצחק וישמעאל בניו "They buried him, Isaac and Ishmael his sons."²² (2) The preposition אל: Ex 34:31 וישבו אליו "And they returned to him, Aaron and all the leaders in the congregation."²³ (3) The preposition מן: Ex 40:31 ורחצו משה ואהרן ובניו "with which Moses and Aaron and his sons washed." (4) The preposition ב: Deut 21:19 ותפשו בו אביו ואמו והוציאו "Then his father and his mother shall take hold of him and bring him out." (5) An adverb: Gen 46:6 ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו "And they came into Egypt, Jacob and all his offspring with him."²⁴ (b) When an adverb or object is placed before it: Gen 40:1 וידי אחר הדברים האלה "Some time after this, the butler of the king of Egypt and the baker offended their lord the king of Egypt."²⁵

¹⁸Levi, 45.

¹⁹Ibid., 49, n. 12. See the following examples given by Levi: With the conjunction ו: Ex 9: 31; 11:10; 17: 10, 12; Num 14:6, 38, 44; 16:27; Josh 8:21; 18:7; 24:4; Judg 6:33; 9:34; I Sam 17:2; 24:22; II Sam 2:13, 29; 3:23, 30; 4:6; 16:5; I Kgs 1:8; II Kgs 12:22; 19:37; Isa 37:38; Jer 8:7; 40:13; Esth 3:15; Ezr 10:15; II Chr 35:9; with conjunction וְ(ו): Ex 34:3; II Sam 1:4; 13:36; Jer 36:25; Zeph 2:14; with conjunction אֶךְ : I Sam 20:4; Ezr 10:15.

²⁰Ibid., n. 13. Isa 51:11; 65:25; Jer 4:18; 6:21; Ezr 38:13; Ps 27:10; 85:11.

²¹See also Moreshet, 256.

²²Levi, 50, n. 15. Josh 14:1; I Kgs 1:45, 8:63; Jer 36:24.

²³Ibid., n. 16. I Sam 22:2; II Kgs 3:12; Zach 13:3.

²⁴Ibid., n. 17. Ex 7:20; II Sam 2:32.

²⁵Ibid., 51, n. 18. Ex 5:1; Ezr 3:8; II Chr 29:29; I Sam 22:13; Jer 27:13; Jer 22:18; Num 27:21; Lev 6:9; Jer 26:19; Gen 37:10; Num 20:19; Esth 7:4; I Chr 10:7; I Sam 20:23; Gen 31:34; Jon 3:8.

Rule 3. *The predicate agrees in gender with the nearest element of the compound subject*, e.g. Ex 16:6; 23:12; Gen 31:14; Jer 49:23; Gen 33:7, Lev 20:10;²⁶ Num 12:1; Jdg 5:1.²⁷ There are, however, a few cases of disagreement between the predicate and the nearest element, e.g. Isa 16:10; Jer 48:33. These cases are explained, according to Levi, by the following reasons: (1) When the phrase is a strong word-pair, e.g. Joel 1:9.²⁸ (2) When the relative sentence refers to the particle כָּל "all" or "each," e.g. Deut 28:61.²⁹ (3) When the nearest element stands as an abstract element in plural, e.g. Thr 3:38. (4) When the impersonal verb הָיָה is present or when there is a reference to a subjective element, e.g. Ex 21:4³⁰ and probably II Chr 6:29. (5) When the writer emphasizes himself through the personal pronoun rather than through the nearest element, e.g. Esth 4:16.³¹

Rule 4. *When the clause is continued by a second verb, that verb stands in plural.*³² Deviations appear when the verb is applied to the main person or when the compound subject consists of a strong unity.

Levi concludes that this linguistic device is predominant in Hebrew prose (also in prophetic books) and appears almost uniformly in the early as well in the later writings.³³ For Levi, it is a stylistic phenomenon found in the OT, used mainly for emphasis. According to him, this phenomenon was a common feature in the spoken language.³⁴

There is, however, one point in his study that needs some clarification. He did not clearly establish the function of this linguistic device. He only described it. Therefore, my study is a tentative explanation of the function of the verb-compound subject agreement in Biblical Hebrew. This tentative study takes into consideration all the research mentioned above with special attention to Levi's work.

Function of [v=(s₁)+s₁-w-s₂ . . .] Clause Type

The [v=(s₁)+s₁-w-s₂ . . .] clause type is used when there is a need of differentiation

²⁶Ibid., n. 19. Deut 5:14; 7:14; 22:15; 29:19.

²⁷Ibid., n. 20. Num 20:11; Jer 42:18; 44:6; Esth 9:26; 9:16.

²⁸Ibid., n. 21. I Sam 13:22; Isa 16:10; Jer 13:22; Ezr 23:29; Jer 49:24; 51:3; Prov 27:9; 29:15; Esth 1:6.

²⁹Ibid., 52, n. 22. II Chr 6:29.

³⁰Ibid., n. 24. Gen 30:26; Lev 27:10, 33.

³¹Ibid., n. 25. According to Levi, it is possible that in Esth 4:16 and in Neh 5:14 a correction took place.

³²Ibid., n. 26. Levi states that in 104 cases the sentence was continued by an additional verb; in 97 of these the additional verb stands in plural, 7 times in singular.

³³Ibid., 53.

³⁴Ibid., 56.

between the elements of the compound subject in the action of the governing verb.³⁵ If there is not such a need, then another clause type is used.³⁶ The linking *waw* of this clause type may be classified as a *waw* of accompaniment. A representative number of examples that support this statement are given in the next section.

Levi has rightly asserted that scholars of the Mishna and the Talmud have recognized this function in their argumentation in the Darash and Halakah. According to some of these Jewish scholars, the verb indicates the main agent or the initiator of the activity.³⁷ A similar view appears also in Jewish commentators of the Middle Ages (Rashi on Gen 9: 23; Ibn Ezra on Ex 15:1; Num 12:1; Deut 32:44; Isa 14:11) as I have mentioned above.³⁸ Further support for this is given by H. M. Orlinsky; he recognizes that the singular verb agrees with the leading element of the compound subject. Regarding Isa 7:1 he argues that the instigator was Rezin of Aram. Orlinsky's assumption is founded on David Qimhi's statement concerning Isa 7:1, where the Hebrew text has *וְלֹא יָכַל* (the verb is in singular with two subjects) "and he was not able" referring to both Rezin and Pekah. Qimhi stated that the reason for the singular verb is because Rezin was the main instigator of the war, even though he brought with him Pekah.³⁹ Thus Pekah would be a companion of Rezin in making war, but not the main instigator of that.

Knowing the function of this type of clause is not enough for understanding all the implications of this device. The next step is to be able to recognize it and its variations.

Variations of [$v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots$] Clause type

There are two major variations of this clause type that may affect the translation and the interpretation of a text. These variations are basically related to the position of the verb in the sentence, namely, the prepositive and postpositive positions of the governing verb in relationship to the compound subject.

Prepositive verb: This is the most common form. The verb comes first, then the compound subject whose elements are linked by a *waw* [$v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots$] (see Levi's rule 2 above). The verb agrees in number and gender with the main subject which is named in this

³⁵Sometimes the differentiation between the leading subject and its companion can have the extra support of a prepositional phrase, e. g. Josh. 10:15 *וְיָשָׁב יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ* "Then Joshua returned, and all Israel with him" See also II Sam 10:13.

³⁶If there is not a reason to differentiate the elements of the compound subject, then the verb may be in the plural, indicating that all elements are equally participating in the action of the governing verb. See Gen 25:9; Josh 14:1; I Kgs 1:45; 8:63; Jer 36:24.

³⁷Levi, 44.

³⁸See Review of Literature.

³⁹Harry M. Orlinsky, "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll, IV," *JQR* 43 (1953), 332; L. Finkelstein, ed., *The Commentary of David Qimhi on Isaiah*, in Columbia University Oriental Studies (New York: AMS Press, 1926): *וְלֹא יָכַל*. רִצִּין כִּי הוּא הָיָה עֹקֵר הַמַּלְחָמָה וְהוּא הֵבִיא עִמּוֹ פֶּקַח, וְכֵן אָמַר עֲלֵה רִצִּין נִרְאָה, כִּי הוּא הָעֹקֵר. p. 45.

paper as the **leading subject** of the action (compare to Levi's rule 3 above). The second subject is only the companion of the leading subject, helping him/her to perform the action.⁴⁰

Variations may occur when a particle, a prepositional phrase, or a word is included between the verb and the compound subject, e.g. $[v=(s_1)+\text{particle/word/prp phrase}+s_1-w-s_2]$. An example of this occurs when the personal pronoun is used for the repetition of the leading subject already contained in the verb (e.g. Gen 19:30). Another variation takes place when the leading subject is mentioned twice in the same clause. First the leading subject is mentioned right after the verb, then a prepositional phrase followed by the compound subject ($[v=(s_1)+s_1+\text{prep. phrase}+s_1-w-s_2]$, e.g. Num 11:30). The examples mentioned above indicate that the personal pronoun may also play an important role in the differentiation of the leading subject. For further variations of this type of clause see Levi's rule 2 above.

If a new verbal clause follows a $[v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots]$ clause type having the compound subject of that clause as its subject, its verb will be in the plural taking both elements of the compound subject as equally participating in the action ($[v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots \rightarrow vp=(s_1-s_2) \dots]$, Gen 9:23; Est 2:21; see Levi's rule 4 above).⁴¹ If both elements of the compound subjects are feminine, the verb in the following verbal clause will be in the feminine. If only one subject is feminine, the verb will be in the masculine ($[vf=(s_1)+fs_1-w-ms_2 \dots \rightarrow vmp=(s_1 s_2) \dots]$, Gen 3:8; 24:55; 33:7; Num 12:1). Therefore the priority is for the masculine gender as in the Romance languages (Spanish, Portuguese, French, and Italian). An example of masculine gender priority is found in Esth 4:4:

vmp nmp nfp vfp

Esth 4:4 ותבואינה נערות אסתר וסרסיה ויגידו לה "And Esther's maidens came together with her eunuchs, and they told her," $[vfp=(s_1)+fps_1-w-mps_2 \rightarrow vmp=(s_1-s_2) \dots]$. The verb בוא ("to come, go") is, in this case, a prepositive verb in the feminine plural and agrees with the leading subject of the action. Yet, the verb of the following clause is in the masculine plural taking both subjects in the same level of participation in the action. The priority, however, is to the masculine gender.

The following examples are clauses with a prepositive verb and a compound subject that may or may not be followed by a verbal clause $[v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots \rightarrow v=(s_1-s_2) \dots]$ or $[v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots]$ respectively. There are some passages that seem to be problematic, in which the verb appears in the singular then later on in the plural having the same compound subject: Ex 29:10 ובניו אהרן ובניו "Aaron, accompanied by his sons, shall lay"; Ex 29:15

⁴⁰If the verb does not agree with the first element of the compound subject or if it takes the compound subject as a single idea (*per modum unius*), we cannot know which subject is leading the action (Gen 40:1). Although this type of clause has a compound subject, it does not belong to the $[v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots]$ clause type in regard to its function.

⁴¹ $\rightarrow vp=(s_1-s_2) \dots$: It represents a following verbal clause whose verb agrees with both elements of the compound subject of the preceding clause.

"And Aaron, accompanied by his sons, shall lay"; Ex 29:19 "ואהרן ובניו יסמכו אהרן ובניו"; Ex 29:19 "ואהרן ובניו יסמכו אהרן ובניו"; Lev 8:14 "ואהרן ובניו יסמכו אהרן ובניו"; Lev 8:18 "ואהרן ובניו יסמכו אהרן ובניו"; Lev 8:22 "ואהרן ובניו יסמכו אהרן ובניו"; Num 3:4 "ואיתמר ואלעזר יכהו אלהים"; I Chro 24:2 "ואיתמר ואלעזר יכהו אלהים". Notice, however, that the context may explain these passages. The writer may have had in mind the purpose of differentiating the leading subject of the compound subject in one but not in the other instance. Further examples of prepositive verb with a compound subject are as follows:

Gen 3:8 ^{nfs nms vms} "And Adam hid himself, accompanied by his wife, from the face of Yahweh the Lord in the midst of the trees of the garden" [vms=(s₁)+mss₁-w-fss₂ . . .].

Gen 9:23 ^{vmp vmp vmp nms nms vms} "Then Shem took, accompanied by Japheth, a garment and they laid [it] upon their shoulders and they walked backward and they covered the nakedness of their father" [vms=(s₁) + mss₁-w-mss₂ . . . → vmp=(s₁-s₂) . . . vmp=(s₁-s₂) . . . vmp=(s₁-s₂) . . .].

Gen 11:29 ^{nms nms vms} "Abraham took, accompanied by Nahor, wives for them" [vms=(s₁)+mss₁-w-mss₂ . . .].

Gen 21:32 ^{vmp nms nms vms} "Then Abimelech rose up, accompanied by Phicol the commander of his army, and they returned to the land of the Philistines" [vms=(s₁)+mss₁-w-mss₂ . . . → vmp=(s₁-s₂) . . .].

Gen 24:50 ^{vmp vmp nms nms vms} "Then Laban answered, accompanied by Bethuel, and they said: from Yahweh comes the matter, we can not speak to you bad or good" [vms=(s₁)+mss₁-w-mss₂ . . . → vmp=(s₁-s₂) . . . vmp=(s₁-s₂) . . .].

Gen 24:55 ^{nfs nms vms} "Then her brother said, accompanied by her mother, let the maiden remain with us at least ten days" [vms=(s₁)+mss₁-w-fss₂ . . .].

Gen 24:61 ^{vfp vfp nfp nfs vfs} "Then Rebekah arose, accompanied by her maidens, and they rode upon the camels and they followed the man" [vfs=(s₁)+fss₁-w-fps₂ . . . → vfp=(s₁-s₂) . . . vfp=(s₁-s₂) . . .].

Gen 33:7 ^{vmp nmp nfs vfs} "Leah likewise drew near, accompanied by her children, and they bowed down" [vfs=(s₁)+fss₁-w-mps₂ . . . → vmp=(s₁-s₂) . . .].

Gen 34:20 ^{vmp} ^{nms nms vms} "So came Hamor, accompanied by Shechem his son, to the gate of their city, and they spoke to the men of their city saying" [$vms=(s_1)+mss_1-w-mss_2 \dots \rightarrow vmp=(s_1-s_2) \dots$].

Gen 44:14 ^{vmp} ^{nmp nms vms} "When Judah came, accompanied by his brothers, to Joseph's house, he was still there, and they fell before him to the ground" [$vms=(s_1)+mss_1-w-mss_2 \dots \rightarrow vmp=(s_1-s_2) \dots$].

Ex 15:1 ^{vmp} ^{nmp nms vms} "Then Moses sang, accompanied by the people of Israel, this song to Yahweh, and they spoke saying" [$vms=(s_1)+mss_1-w-mps_2 \dots \rightarrow vmp=(s_1-s_2) \dots$].

Num 12:1 ^{nms nfs vfs} "And Miriam spoke, accompanied by Aaron, against Moses" [$vfs=(s_1)+fss_1-w-mss_2 \dots$].

Esth 2:21 ^{vmp} ^{nms nms vms} "Bigtan got angry, accompanied by Teresh, . . . and they sought to lay hand on the king Ahashuerosh" [$vms=(s_1)+mss_1-w-mss_2 \dots \rightarrow vmp=(s_1-s_2) \dots$].

Postpositive verb: The [$v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots$] clause type may have a postpositive verb (verb after the subject). This occurs when the emphasis is on the subject ($[s_1-w-s_2+v=(s_1) \dots]$). In this case, the verb should still correspond to the number and gender of the leading subject (see deviations of Levi's rule 3). Otherwise, there is no differentiation between the leading and the companion subjects concerning their participation in the action of the governing verb (see Esth 3:15).

The following examples are of postpositive verbs [$s_1-w-s_2+v=(s_1) \dots$]. The verb still agrees with the main component of the compound subject in number and gender. The postpositive position of the verb is less frequent. In this case the compound subject is emphasized as a unity by its position in the clause. On the other hand the leading subject is differentiated by its agreement with the verb. I did not find any instance of [$s_1-w-s_2+v=(s_1) \dots$] clause type followed by a verbal clause having the compound subject as its subject, as occurs with the prepositive position of the verb [$v=(s_1)+s_1-w-s_2 \dots$]. Further examples of postpositive verb with a compound subject are as follows:

Ex 21:4 ^{vsf} ^{nmp nfs} "The wife together with her children will belong to her master" [$fss_1-w-mps_2+vfs=(s_1) \dots$].

vfs nfp prfs

Esth 4:16 כן אֶצְיָא תַעֲרָתִי אִצְיָא "I as well will fast accompanied by my maidens" [fss₁-w-fps₂+vfs=(s₁) . . .].

Conclusion

The outcome of this investigation supports what was already implied by commentators from the Middle Ages (Rashi, Ibn Ezra, and Qimhi) and also Gesenius-Kautzsch. The [v=(s₁)+s₁-w-s₂ . . .] clause type and its varieties are used in biblical Hebrew to differentiate the elements of a compound subject in their degree of participation in the action of the governing verb.

A summary of the general characteristics of this linguistic device is as follows: Both elements of a compound subject participate in the action of the governing verb, but with different degrees of activity. The leading subject is usually the first component of the compound subject. The verb should agree with the leading subject in gender and number. The linking *waw* may be considered as a *waw* of accompaniment.

This linguistic device has the function of indicating the main actor of the action. It adds flavor and specification to the flow of the narrative. Otherwise the reader would be left wondering which subject initiated the action of the verb. This function can only be noticed, with certainty, when the compound subject is represented by persons. A clear example of that is Ex 15:1: "Moses sang and the people of Israel sang after him/accompanying him/together with him." Moses is the leading subject and the people are his companions in the action of singing.

Having noted the definition, function, and characteristics of this linguistic device, we can recognize it with a certain degree of accuracy. It will enable us to avoid losing the purpose of the differentiation that may affect the exegesis of the text and the beauty of the narrative.

Zur Deutung von Ps 118,24

Joachim Becker - Werne a.d.Lippe

Der einwandfrei tradierte Vers hat über 2000 Jahre ein ruhiges Dasein gehabt. Das Verständnis von V.24a (*zæh-hajjôm 'āsâh JHWH*) war vor allem durch die Septuaginta und ihre Tochterübersetzungen, worunter die Vulgata, sowie durch die Versio ex Hebraeo des Hieronymus festgelegt: Dies ist der Tag, den Jahwe gemacht hat. Wissenschaftliche Kommentare hatten bis in die Gegenwart hinein sozusagen nichts anzumerken. In V.24b (*nāgilāh w' nism' hāh bō*) wurde *bō* meist spontan auf den Tag, den Jahwe gemacht hat, bezogen. Die Unsicherheit, die in den Übersetzungen zum Vorschein kam, wurde nicht weiter erörtert (s.unten Nr.5).

Inzwischen hat sich ein neues Verständnis von V.24a eingestellt, demzufolge zu übersetzen ist: Dies ist der Tag, an dem Jahwe gehandelt hat¹. Eine eingehende Begründung soll im vorliegenden Beitrag versucht werden.

Die neue Textauffassung braucht keineswegs in biblizistischem Übereifer in das bekannte Responsorium der Osterliturgie übernommen zu werden, wie es zum Beispiel in einem für Mexiko und andere lateinamerikanische Länder approbierten Stundenbuch geschehen ist. Der letztlich auf die Septuaginta zurückgehende liturgische Text kann seinen eigenen Anspruch anmelden².

Für eine Entscheidung zugunsten der neuen Interpretation haben sich fünf wichtige argumentative Gesichtspunkte herausgestellt:

1. *zæh-hajjôm*.

Es handelt sich nach wie vor um einen Nominalsatz, in dem *zæh* das Subjekt bildet. Die Möglichkeit, daß *zæh* in rein verstärkender Funktion vor *hajjôm* steht, kommt schwerlich in Betracht. In diesem Fall wäre in V.24a überhaupt kein (asyndetischer) Relativsatz gegeben, und die Übersetzung müßte lauten: »Eben heute hat Jahwe gehandelt«, wobei übrigens wie in der neuen Deutung ein absolutes *'āsâh* voraussetzen wäre (s.unten Nr.2). Nicht wahrschein-

¹ Vgl. A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955, 118; J.H. Eaton, *Psalms. Introduction and Commentary* (Torch Bible Commentaries), London 1967, 272; M. Dahood, *Psalms III* (101-150) (The Anchor Bible), Garden City, New York 1970, z.St.; *The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford u. Cambridge 1970; *Psalmen. KBS-vertaling*, Katholieke Bijbelstichting, Boxtel 1982, in revidierter Form übernommen in: *De Bijbel. Uit de grondtekst vertaald, Willibrordvertaling*, geheel herziene uitgave, Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch 1995; H. Ringgren, Art. *'āsâh* in ThWAT VI, 1987, 425 (als Alternative); *Good News Bible*, ²1994; L. Alonso Schökel/C. Carniti, *Salmos I/II*. Traducción, introducciones y comentario, Estella 1992/93 (Alonso Schökel schon seit 1966 auch in verschiedenen Psalmenausgaben); *Dios habla hoy*. La Biblia con Deuterocanónicos, Sociedades Bíblicas Unidas 1983, 1987.

² Vgl. Franz Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig 1894 (Neudruck 1984), 709, Anm.1: »Der Vers ... war nach Chrysostomos eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.« Liturgiegeschichtliche Angaben bei A. Rose, *Les psaumes voix du Christ et de l'Eglise*, Paris 1981, 253f (Index zu Ps 117[118]).

lich ist auch die von Berlin³ vorgeschlagene Analyse, derzufolge *zæh* nicht Subjekt, sondern Objekt des Satzes ist und *hajjôm* die Bedeutung »heute« hat. Die Verfasserin kommt somit zu der Übersetzung: »This is what the Lord has done today; (let us exalt and rejoice in it)«. Dagegen spricht schon V.20, wo der gleichartige Satz *zæh-haššâ'ar* »dies ist das Tor« hinsichtlich der Struktur keine Zweifel zuläßt. Vor allem stehen sonstige *zæh-hajjôm*-Stellen im Wege, nämlich Ri 4,14; 1 Kön 14,14 und Klgl 2,16, ferner noch Stellen mit *hinneh hajjôm* (1 Sam 24,5), *jæš-jôm* (Jer 31,6) und *hû hajjôm* (Ez 39,8)⁴.

2. Zur Semantik von *'āsāh*.

Das von der neuen Deutung vorausgesetzte absolute *'āsāh* in der Bedeutung »handeln, eingreifen« ist vielfach zu belegen. Die einschlägigen Stellen, die kaum je voll erfaßt wurden⁵ und auch nicht immer sicher auszumachen sind, seien einmal möglichst vollständig angeführt: Gen 41,34; 50,20; 1 Sam 14,45; 26,25; 1 Kön 8,32.39; 20,40; Jes 38,15; 44,23; 48,11; Jer 9,6; 14,7; Ez 17,24; 20,9.14.22; 22,14; 36,36; 37,14; Joel 2,20.21; Mal 3,17.21⁶; Ps 22,32; 37,5; 39,10; 52,11; 119,126; Spr 13,16; 31,13; Rut 2,19; Klgl 1,21; Dan 8,12.24; 9,19; 11,28.30.32; Esra 10,4; 1 Chr 28,10; 2 Chr 31,21.⁷ Besondere Beachtung verdient, daß von den 41 angeführten Stellen wohl 27 mit absolutem *'āsāh* ein Heilshandeln Jahwes ausdrücken, wie es die neue Deutung auch für Ps 118,24a vorsieht. Sollte das absolute *'āsāh* an manchen Stellen durch Ellipse eines Objekts oder einer sonstigen Ergänzung zu erklären sein, so täte das unserer Argumentation keinen Abbruch, da es sich ja auch in Ps 118,24a um elliptischen Gebrauch handeln darf. Die neue Interpretation kann auch mit elliptischem *'āsāh* auskommen. Für eine Ellipse kämen in Betracht Verbindungen wie *'āsāh g'edōlot, f'sū'ah, l'sū'ah, hajil* (vgl. Ps 118,15f), *s'fātīm, s'dāqōt, niflā'ot, paelæ', nōrā'ot*. Auch ein mitgedachtes Suffix (»er hat es getan« statt »er hat gehandelt«), das man in Jes 44,23; Ez 17,24; 22,14; 36,36; 37,14; Ps 22,32 u.ö. erwägen kann, wäre mit der neuen Interpretation vereinbar; es hieße dann: Dies ist der Tag, an dem Jahwe es, nämlich das Rettungswerk, getan hat.

Gegenüber dem relativ häufigen wie immer zu nuancierenden absoluten *'āsāh* ist die von der traditionellen Deutung vorausgesetzte Wendung »einen Tag machen (= bereiten, herbeiführen)« recht singulär⁸. Dennoch wäre es leichtfertig, mit dem bloßen Hinweis auf Stellen

³ Adele Berlin, Ps 118,24, JBL 96 (1977) 567f. Die Auffassung Berlins wird in etwas abgewandelter Form übernommen von P. Auffret, Merveilles à nos yeux. Etude structurale de vingt psaumes dont celui de 1 Chr 16,8-36 (BZAW 235), Berlin - New York 1995, 166f (»C'est cela, aujourd'hui, que le Seigneur a fait«). Da *zæh-hajjôm* ein Nominalsatz ist, hat das von Auffret erstellte Strukturbild keine Gültigkeit.

⁴ Vgl. auch *hû hajjôm* »sær jifqōd 'el« jener ist der Tag, an dem Gott heimsuchen wird« in CD 19,15. - Wenn daran festzuhalten ist, daß *zæh-hajjôm* ein Nominalsatz ist, so ist damit nichts entschieden über dessen abgeschwächten, gleichsam formelhaften idiomatischen Gebrauch (s.unten Nr.3).

⁵ Vgl. etwa J. Vollmer, Art. *'āsāh* in THAT II, 359-370, bes.363.

⁶ In Mal 3,17 ist absolutes *'āsāh* nur gegeben, wenn man *s'gullah* mit dem abliegenden *w'hajja lî* verbindet. Die Masoreten lesen: »... an dem Tag, an dem ich (mir) einen Sonderbesitz mache (= verschaffe)«. In 3,21 bleibt an sich offen, ob »der Tag, den ich mache (= bereite)« oder »der Tag, an dem ich handle (= eingreife)« den Vorzug verdient.

⁷ Nicht angeführt sind Stellen, an denen *'āsāh* mit Präpositionen wie *l', im oder 'et* verbunden ist. Das Substantiv *ma'sæh* »Tat, Werk, Handlung«, das eine analoge Semantik erkennen läßt, bleibt unberücksichtigt.

⁸ Stellen wie Est 9,17-19.21-22.27-28, wo *'āsāh jôm* die Bedeutung »einen Tag begehen« hat, kommen nicht in Betracht. Entsprechendes gilt in 2 Chr 30,23 für die Wendung *la'sot sib'at jāmim 'ahērim* »sieben weitere Tage begehen« (V.23a) und wohl auch für *wajja'sū sib'at-jāmim simhāh* (V.23b), wo *simhāh* wohl ein Akkusativ der Beziehung (>in Freude«) ist. In V.23b ist jedoch auch mit der Wendung *'āsāh simhāh* »eine Freudenfeier bege-

mit absolutem *ʿāsāh* den Nachweis für die Richtigkeit der neuen Deutung erbracht zu sehen. Man hat nicht mehr als eine Voraussetzung geschaffen. Ausgerechnet Mal 3,17.21, die gern als Belege angeführt werden, weisen die gleiche Unsicherheit auf wie Ps 118,24a (vgl. Anm.6). Die unbegrenzten semantischen Möglichkeiten von *ʿāsāh* lassen eine Wendung wie »einen Tag machen« möglich erscheinen. Man denke nur an Wendungen wie *ʿāsāh zəkər* »ein Gedächtnis stiften« in Ps 111,4, *qārā jōm* »einen Tag ankündigen« in Klgl 1,21 und an *ʿāsāh* »(Ereignisse im voraus) schaffen« in Jes 37,26.

3. Wie ist *ʿāsāh* auf *zəh-hajjōm* zu beziehen?

Nach traditionellem Verständnis bezieht sich der asyndetische Relativsatz *ʿāsāh JHWH* auf *hajjōm* als auf ein Objekt. In syndetischer und vollständiger Form würde er lauten: *ʿāsər ʿāsāh JHWH ʾōtō*. Nach dem neuen Verständnis bezieht er sich auf *hajjōm* als auf eine temporale Umstandsbestimmung. In syndetischer und vollständiger Form würde er lauten: *ʿāsər ʿāsāh JHWH bō* oder - seltener - *baʿāsər ʿāsāh JHWH*.

Nun spricht der Sprachgebrauch zugunsten des neuen Verständnisses. Wenn nämlich auf *jōm* ein Relativsatz folgt, syndetisch oder asyndetisch, bezieht er sich äußerst selten auf *jōm* als Objekt. Das ist nur der Fall in Klgl 1,21 (*həbētā jōm qārātā* »du führst herbei einen Tag, den du gerufen hast«)⁹ und in Klgl 2,16 (*ak zəh hajjōm šəqqiwwinūhū* »Ja, das ist der Tag, den wir erwartet haben«). Diesen beiden Fällen, von denen einer noch zweifelhaft ist, steht die übergroße Mehrheit der Fälle gegenüber, in denen sich der Relativsatz auf *jōm* als auf eine temporale Umstandsbestimmung bezieht. Für Ps 118,24a bedeutet dies, daß nicht »der Tag, den«, sondern »der Tag, an dem« zu konstruieren ist.

Es wird von Nutzen sein, alle Stellen anzuführen, an denen in einem asyndetischen Relativsatz auf ein vorausgehendes *jōm* als Zeitbestimmung Bezug genommen wird¹⁰: Ex 6,28: *bʿjōm dibbər JHWH*; Ex 9,18: *lʿmin-hajjōm hiwwās dāh*; Lev 7,35: *bʿjōm hīqrīb ʾōtām*; Lev 14,46: *kol-j mē hisgʾr ʾōtō*; Num 3,1: *bʿjōm dibbər JHWH*; Dtn 4,15: *bʿjōm dibbər JHWH*; 1 Sam 25,15: *kol-j mē hithallaknū ʾittām*; 2 Sam 22,1 (= Ps 18,1): *bʿjōm hiššl JHWH ʾōtō*; 2 Kön 8,6: *mijjōm ʾaz bāh ʾet-hāārəš*; Jer 31,6: *jəš-jōm qār ʾū*; Jer 36,2: *mijjōm dibbarti ʾeləjkā*; Sach 8,9: *bʿjōm jussad bēt-JHWH*; Ps 56,4: *jōm ʾrā*; Ps 56,10: *bʿjōm ʾəqrā*; Ps 59,17: *bʿjōm šar-lī*; Ps 90,15a: *kīmōt innūtānū*; Ps 102,3: *bʿjōm šar lī*; Ps 138,3: *bʿjōm qārāʾi*; Ijob 3,3: *jōm iw-wäləd bō*; Ijob 29,2: *kīmē ʾlōʾh jišm ʾrənī*; Klgl 3,57: *bʿjōm ʾəqrāʾəkā*¹¹.

Gleichermaßen dienlich sind uns auch alle Stellen, an denen auf *jōm* ein syndetischer Relativsatz folgt. Es handelt sich um Verbindungen wie *bajjōm ʿāsər* (Dtn 27,2; 2 Sam 19,20; Est 9,1), *bajjōm šə-* (Koh 12,3; Hl 8,8), *jōm ʿāsər* (Dtn 4,10; Ps 78,42), *lajjāmīm ʿāsər* (Ez

hen« zu rechnen (vgl. Neh 8,12); *šibat jānīm* ist dann eine Zeitbestimmung. - Zu Wendungen wie *ʿāsāh pəsah*, *hag*, *šabbat* vgl. etwa Ringgren, a.a.O. (s.Anm.1), 419.

⁹ Abgesehen von möglichen Textkorrekturen wäre auch denkbar: »Du wirst herbeiführen einen Tag, du wirst (ihn) rufen« (zwei Perfecta der Gewißheit). Bei diesem Textverständnis liegt kein Relativsatz vor.

¹⁰ Weit häufiger als mit einem asyndetischen oder syndetischen Relativsatz wird *jōm* mit einem infinitivus constructus verbunden. In Ps 118,24a würde sich bei dieser Konstruktion ergeben: *zəh-hajjōm ʾšōt JHWH*. Selbstverständlich ist *jōm* oft nomen regens in einer status-constructus-Verbindung wie *jōm hammilhāmāh* oder in suffigierter Form (*jōm kā* »dein Tag = der Tag, an dem du ...«).

¹¹ Wie an *jōm* schließen sich auch an andere Zeitbegriffe (*ʾet*, *sānāh*, *lʿhillāh*) asyndetische Relativsätze an. Vgl. Dtn 32,35; Jer 6,15; 49,8; 50,31; Hos 1,2; Mi 5,2; Ps 4,8; Ijob 6,17; 2 Chr 20,22; 24,11; 29,27.

22,14), *kol-hajjāmīm* ^ašær (Dtn 31,13; 1 Sam 1,28; 20,31), *kajjāmīm* ^ašær (Dtn 1,46; Est 9,22), *kol-^emē* ^ašær (Lev 13,46; Num 9,18), *min-hajjōm* ^ašær (Num 15,23; 1 Kön 8,16 = 2 Chr 6,5; 2 Kön 21,15; 2 Chr 17,5), *mijjōm* ^ašær (1 Sam 29,8; Neh 5,14), *l^emin-hajjōm* ^ašær (Dtn 4,32; 9,7; 2 Sam 7,11; Jer 7,25; 32,31), *l^emijjāmīm* ^ašær (1 Chr 17,10), *ʿad-hajjōm* ^ašær (2 Sam 19,25), *ʿad-jōm* ^ašær (Jer 38,28).

In all diesen Fällen handelt es sich anerkanntermaßen um einen Gebrauch von *jōm* in abge-schliffener Bedeutung¹². Verbindungen mit *b^e* oder *l^e* wiegen nicht mehr als eine temporale Konjunktion »als, da«, Verbindungen mit *min* nicht mehr als »seit«; Verbindungen mit *ʿad* entsprechen einem »bis« und Wendungen wie *kol-^emē* oder *kol-hajjāmīm* einem »solange«. Eine Aussage über den Tag als solchen enthalten bestenfalls Jer 20,14 und Ijob 3,3.

Nun ist die entscheidende Frage zu stellen, ob nicht auch *zæh-hajjōm* und ähnliche Formulierungen in abgeschliffener, gleichsam formelhafter Bedeutung zu nehmen sind. In Betracht kommen außer Ps 118,24a noch Ri 4,14; 1 Kön 14,14; Klgl 2,16; 1 Sam 24,5; Jer 31,6 und Ez 39,8 (s.oben Nr.1). In Ri 4,14 besagt »Dies ist der Tag, an dem ... in die Hand gegeben hat (Perfekt!)« soviel wie »Jetzt ... hat in die Hand gegeben«. In 1 Kön 14,14 gilt der Passus *zæh hajjōm ūmæh gam-ʿattāh* zu Unrecht als desperat. Erwägenswert ist der Versuch derer, die *ʿattāh* in der Bedeutung »später, danach« nehmen und den Passus »dies ist der Tag und was noch danach« im Rahmen von 1 Kön 14,14-15 folgendermaßen funktionieren lassen: Jahwe wird einen König erwecken, der das Haus Jerobeams aussrottet zu *inem bevorstehenden Zeitpunkt*, und was noch später kommt: Er wird ganz Israel ... in die Verbannung führen - 200 Jahre später. Der umstrittene Passus ist unentbehrlich, weil er Bevorstehendes (formelhaftes *zæh hajjōm*) und Zukünftiges unterscheidet und verbindet. In Klgl 2,16 kommt es gleichfalls nicht auf den Tag an; der Sinn der Stelle ist: »Ja, darauf haben wir gewartet ...«¹³. Das in 1 Sam 24,5 vorkommende *hinnēh hajjōm* darf als äquivalent gelten. Die Äußerung der Männer Davids lautet wörtlich: »Sieh, den Tag, an dem (^ašær) Jahwe zu dir sagt (Perfekt!): Sieh, ich gebe (Partizip als futurum instans) deinen Feind in deine Hand«. Der Sinn ist: Jetzt ist der Zeitpunkt, an dem Jahwe die Auslieferungsformel »ich gebe in deine Hand« an dich richtet. Diese Auffassung wird bestätigt durch die »Parallelstelle« 1 Sam 26,8: Ausgeliefert hat (*siggar*) Gott heute (!) deinen Feind in deine Hand. Der Sinn von 1 Sam 24,5 ist also nicht: Sieh, den Tag, von dem Jahwe dir (früher einmal) gesagt hat (*ʿamar*): Sieh, ich gebe ..., als wollten die Männer Davids an eine früher gemachte Zusage erinnern. In keinem Fall liegt der Nachdruck auf dem Tag als Zeitraum. Die Stelle Jer 31,6, an der auf *zæh-jōm* »es gibt einen Tag« wie in Ps 118,24a ein asyndetischer Relativsatz folgt, kann sinngemäß wiedergegeben werden: Die Wächter auf dem Gebirge Efraim werden noch (eines Tages, später einmal) rufen ... Schließlich ist noch *hū hajjōm* ^ašær *dibbartī* in Ez 39,8 zu nennen. Der Satz besagt soviel

¹² Vgl. E. Jenni, Art. *jōm* in THAT I, 1971, 707-726, bes. 711-712, wo auch zahlreiche Stellen angeführt sind, an denen *jōm* mit dem infinitivus constructus steht (s.o. Anm.10) oder in einer status-constructus-Verbindung (z.B. »Tag der Kälte« = »wenn es kalt ist« in Nah 3,17); ferner M. Saebo, Art. *jōm* in ThWAT III, 1980, (559)566-586, bes. 568.570-572. - Zu aramäischen Belegen (*bjwm zj*, *bkl jwm zj*, *ʿd jwm zj*, *mn jwm zj*) vgl. E. Vogt, Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis antiquis illustratum, Rom 1971, 74 sowie 40 (unter II,6). - Analog kennt *māqōm* »Ort« eine abgeschliffene Bedeutung in *m^eqōm* ^ašær oder *hammāqōm* ^ašær »der Ort, wo« = »da, wo«.

¹³ Der Umstand, daß in Klgl 2,16 der seltene Fall gegeben ist, in dem der Relativsatz auf *jōm* als auf ein Objekt zurückverweist, wurde weiter oben angesprochen. Er ist im vorliegenden Zusammenhang, wo es um die abgeschwächte Bedeutung von *zæh-hajjōm* geht, ohne Gewicht.

wie »davon habe ich gesprochen«. Setzt man diesen abgeschliffenen Sprachgebrauch in Ps 118,24a voraus, kann man sinngemäß übersetzen: Da hat nun Jahwe gehandelt. Der Satz *zæh-hajjôm* ist nicht weniger formelhaft als die oben angeführten vielfältigen Verbindungen mit *jôm*; er entspricht einem »jetzt, da gerade«. ¹⁴

Man wird den Satz *zæh-haššā'ar* ¹ *JHWH* in V.20a, der mit V.24a formal übereinstimmt, als Gegeninstanz anführen. Wie in V.20a eine Aussage über *šā'ar* gemacht werde, so in V.24a über *jôm*. Folglich sei mit der traditionellen Sentenz der Tag, den Jahwe gemacht hat, Zielpunkt der Aussage. Dies umso mehr, als an beiden Stellen auch die zweite Vershälfte in der Form übereinstimme und mit einem *bō* »in/an ihm« auf das Tor bzw. auf den Tag zurückweise.

Man beachte, daß diese Gegeninstanz die Deutung »Tag, an dem Jahwe gehandelt hat« gar nicht ausschließt (vgl. Anm.20). Sie bringt nur das Argument aus dem formelhaften Gebrauch von *zæh-hajjôm* zu Fall und stellt den Tag wieder in den Mittelpunkt der Aussage. Nun wiegt das Argument aus dem formelhaften Sprachgebrauch jedoch so schwer, daß man gut daran tut, die formale Übereinstimmung, die wir unter anderer Rücksicht selbst geltend gemacht haben (s.unten Nr.1), von der inhaltlichen zu unterscheiden. Während nämlich das Tor in V.20 eine handfeste, im Kontext verankerte Realität ist, kann man das vom Tag in V.24 gerade nicht sagen (s.unten Nr.4). Die Gegeninstanz scheitert noch insbesondere daran, daß sich *bō* in V.24b durchaus nicht auf *jôm* bezieht wie das *bō* in V.20b auf *šā'ar* (s.unten Nr.5).

4. Was können Gattung und Kontext zur Klärung beitragen?

Die Danksagungsfeier, die sich als Sitz im Leben abzeichnet, läßt an sich beide Deutungen zu. Dabei ist ohne Bedeutung, ob sich die Feier auf real kultischer oder aber auf rein ideeller Ebene abspielt, wobei der Psalm als Gebet Israels gedacht ist ¹⁵.

Daß der Psalm einen Freudentag widerspiegelt, sei es auf real kultischer, sei es auf rein ideeller Ebene, ist unverkennbar. Nur kommt der Freudentag außerhalb der in Frage stehenden Stelle V.24 nirgendwo ins Wort, nicht einmal im unmittelbaren Kontext von V.24. Es tritt auch kein bestimmter Festtag, etwa das Laubhüttenfest, in Erscheinung. Die Rettungstat Jahwes hingegen, die ja Anlaß zur Danksagung gegeben hat, durchzieht den ganzen Psalm und umrahmt unmittelbar V.24. Besondere Erwähnung verdient *āsāh hajil* in V.15b und V.16b, ferner *ma^ašē jāh* in V.17b. In V.15 finden wir zusammen mit der Heilstat Jahwes die Stimme des Jubels und des Heiles, wie es sich nach der neuen Deutung auch in V.24 ergibt.

5. Zur syntaktischen Beziehung von *bō* in V.24b.

Das Problem wurde meines Wissens nie sonderlich beachtet. Solange die traditionelle Deutung unbestritten war, hatte man auch kaum Veranlassung dazu.

¹⁴ Etwas Formelhaftes eignet auch idiomatischen Ausdrücken wie *hajjôm* oder *k^hhajjôm*, die »jetzt«, ja sogar »zuvor« bedeuten können, sowie besonders auch dem Ausdruck *kajjôm hazzæh* oder *k^hhajjôm hazzæh* »wie die Lage jetzt ist«.

¹⁵ Vgl. J.Becker, Israel deutet seine Psalmen (SBS 18), Stuttgart ²1967, 41-68, bes. 56-57. An kollektives Gebet Israels denkt auch J. Schröten, Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), bes. 76, wo im übrigen auf die neue Deutung von Ps 118,24 nicht eingegangen wird.

a. Freude an diesem Tag (im temporalen Sinn).

Die traditionelle Deutung bezieht *bō* seit der Septuaginta meist spontan auf den Tag: Festesfreude an dem Tag, den Jahwe gemacht hat. Festesfreude an einem bestimmten Tag ist ohne Zweifel ein häufig anzutreffender Topos¹⁶. In V.24 ist er jedoch nur dann in Worten ausgedrückt, wenn man V.24a im traditionellen Sinn interpretiert. Gegen die Beziehung von *bō* auf den Tag von V.24a spricht vor allem die Tatsache, daß sich die Präposition *b^e* in *šāmah b^e* kaum je auf einen Zeitbegriff bezieht¹⁷, sondern fast immer im kausalen Sinn Freude über/durch/an/wegen etwas oder jemanden ausdrückt¹⁸.

b. Freude über diesen Tag.

Will man - unter der Voraussetzung der traditionellen Deutung von V.24a - weiterhin *bō* auf den Tag von V.24a beziehen, so fordert die Idiomatik von *šāmah b^e*, daß im kausalen Sinn die vom Tag ausgelöste Freude bezeichnet ist (über ihn, durch ihn, an ihm, seinetwegen)¹⁹. Positiv kann sich diese Deutung auf die formale Übereinstimmung zwischen V.24 und V.20 berufen²⁰. Wie sich nämlich *bō* in V.20b auf *šā'ar* bezieht, so auch *bō* in V.24b auf *jōm* in V.24a. Wir haben jedoch in anderem Zusammenhang bereits darauf aufmerksam gemacht, daß formale Übereinstimmung nicht unbedingt die Übereinstimmung in der syntaktischen Struktur gewährleistet²¹. In V.24 kann sich *bō* sehr wohl statt auf den Tag etwa auf das Handeln Jahwes beziehen (s.unter c) oder - was den Vorzug verdient - auf Jahwe selbst (s.unter d). Gegen eine Beziehung auf den Tag haben wir vor allem den abgeschliffenen Gebrauch von *zēh-hajjōm* in V.24a geltend gemacht, der sich von dem handfesten *zēh-haššā'ar* unterscheidet. Das Tor von V.20a wird denn auch in V.19a angekündigt, wie übrigens auch *jābō'ū bō* in V.20b durch *ābō-bām* in V.19b. In V.24 dagegen wird der Tag im Vorausgehenden gerade nicht angekündigt; dort ist vielmehr, zuletzt in V.23, vom Handeln Jahwes die Rede.

c. Freude über das Handeln Jahwes.

Bezieht man mit dieser dritten Deutungsmöglichkeit *bō* auf *āšāh JHWH*, so ist kaum daran zu denken, daß Jahwe »diesen Tag gemacht hat« im Sinne der traditionellen Interpretation von V.24a. Gemeint ist vielmehr Freude über das rettende Eingreifen Jahwes, wie die neue Interpretation es aus V.24a herausliest. Der Idiomatik von *šāmah b^e* wird nicht weniger Rechnung getragen als bei der vorausgehenden Sentenz. Ein beachtlicher Vorzug besteht darin, daß die neue Interpretation von V.24a ermöglicht, ja vorausgesetzt wird oder werden sollte.

¹⁶ Vgl. E. Ruprecht, Art. *šmh* in THAT II, 1976, 828-835, bes. 831-832; G. Vanoni, Art. *šāmah* in ThWAT VII, 1992, 808-822, bes. 816.819-821. Als Beispiele seien genannt 2 Chr 30,23 (vgl. oben Anm.8); Esra 6,22; Neh 8,9-12; Est 9,17-19.22. In Num 10,10 ist von »eurem Freudentag (*jōm šimhatkēm*)« die Rede.

¹⁷ Vgl. höchstens Dtn 16,14 (*b^ehaggākā*). Kaum brauchbar sind Ps 89,17; 90,14; Koh 11,8 und 9.

¹⁸ Vgl. die Angaben unter d.

¹⁹ In deutschen Übersetzungen nicht selten »seiner sich freuen«.

²⁰ Dies gilt allerdings für jede Deutung, die *bō* auf den Tag von V.24a bezieht, wie das bei der unter a angeführten Sentenz der Fall ist. Wer der neuen Interpretation von V.24a zustimmt, aber die abgeschliffene Bedeutung von *zēh-hajjōm* nicht erkennt, wird sich gleichfalls darauf berufen können.

²¹ Vgl. bereits Nr.3 (gegen Ende).

d. Freude an Jahwe.

Bezieht sich *bō*, wie wir meinen, auf Jahwe selbst, so wird Freude über/durch/an/wegen Jahwe ausgedrückt. Die Nuancen wird uns der prägnante (d.h. fillige und daher ungenaue) Gebrauch der Präposition *b^e* allerdings kaum verraten; sie sind für unser Hauptanliegen auch nicht von Belang²².

Es ist jetzt an der Zeit, die wiederholt gemachte Behauptung, daß *sāmaḥ b^e* praktisch nie Freude innerhalb eines Zeitraums (z.B. an einem bestimmten Tag) ausdrückt (vgl. Anm.17), sondern Freude über durch/an/wegen etwas oder jemand, statistisch zu belegen²³. Stellen, die sich auf (menschliche) Personen, auf Sachen, Ereignisse oder Umstände beziehen, sind folgende: Dtn 26,11 (über alles Gute); Ri 9,19 (die Sichemiten über Abimelek und umgekehrt); 1 Sam 2,1b (über dein Heil); Jes 25,9 (über sein Heil; *nāgilāh w^enišmeḥāh*, vgl. Ps 118,24b); Ps 21,2a (über deine Kraft); 31,8 (über deine Huld; *āgilāh w^eʿešm^eḥāh*, vgl. Ps 118,24b); 35,15 (über mein Fallen)²⁴; 92,5 (Piel; Jahwe macht froh durch sein Werk); 104,31 (Jahwe freut sich an seinen Werken); 105,38 (die Ägypter über den Auszug Israels); 106,5 (sich freuen über die Freude deines Volkes); 122,1 (sich freuen über jene, die mir sagen ...); Ijob 31,29 (über das Unglück; s.Anm.24); Spr 5,18 (über die Frau der Jugend; s.Anm.23); 23,24 (*bō* »über ihn«, einen weisen Sohn); 24,17 (über das Fallen des Feindes; s.Anm.24); Hl 1,4 (über den Bräutigam; *nāgilāh w^enišm^eḥāh bāk*, vgl. Ps 118,24b); Koh 2,10 (über das mühsam Erworbene; s.Anm.23); 3,22 (der Mensch über seine Werke); 4,16 (*bō*; über das Volk?); 5,18 (über das mühsam Erworbene); 2 Chr 6,41 (über das Gute); Sir 16,1 (über den mißratenen Sohn); 51,29 (über meine Sitzung?).

Erwähnenswert sind auch Stellen, an denen die Synonyma mit *b^e* konstruiert werden, allen voran *gīl* »jubeln«, das ja in Ps 118,24b neben *sāmaḥ* steht. Man darf annehmen, daß immer dann, wenn zwei Synonyma unmittelbar aufeinanderfolgen (wie *gīl* und *sāmaḥ* in Ps 118,24b), die auf das zweite Synonymon folgende Präposition *b^e* in double-duty-Funktion auch für das erste Synonymon gilt. Ein solcher Fall liegt vor in Jes 25,9; Joel 2,23; Ps 31,8; 40,17 = 70,5; Hl 1,4.

Stellen mit *gīl b^e* sind Jes 25,9; 65,19; 66,10; Ps 9,15; 13,6; 21,2b; 31,8; 89,17; Spr 24,17. Stellen mit *šīš b^e* sind Jes 65,19; Ps 35,9; 119,14. Stellen mit *rannēn b^e* sind Ps 20,6; 89,13; 92,5²⁵. In Spr 11,10 findet sich *ʿalaš b^e*.²⁶

Bevor wir nun die bisher herausgehaltenen Stellen anführen, an denen *sāmaḥ b^e* (oder ein Synonymon) Freude an Jahwe ausdrückt, seien aus den bisher genannten Stellen diejenigen herausgestellt, die Freude am Heilshandeln Jahwes beinhalten: 1 Sam 2,1b; Jes 25,9; Ps 21,2a;

²² Am paulinischen *chairein en Kyriō* (Phil 3,1; 4,4) darf man sich inhaltlich keinesfalls orientieren.

²³ Andere Präpositionen kommen relativ selten vor; *sāmaḥ ʿal* (Jes 9,16; 39,2 diff. 2 Kön 20,13; Jon 4,6; 1 Chr 29,9; 2 Chr 15,15; 29,36), *ʿmaʿan* (Ps 97,8), *min* (Spr 5,18; Koh 2,10; an beiden Stellen bezeichnenderweise *b^e* als Variante), *ʿl* (Am 6,13; vgl. Anm.24), *ʿel* (Sir 18,32).

²⁴ Schadenfreude wird durchweg ausgedrückt mit *sāmaḥ ʿl*: Jes 14,8; Ob 12; Mi 7,8; Ps 35,19.24; 38,17; Spr 17,5; eine Pielform in Ps 30,2; in Ez 25,6 ausnahmsweise *sāmaḥ ʿel*.

²⁵ Die Verbindungen *rannēn ʿel* (Ps 84,3) und *rannēn ʿl* (Ps 95,1) haben eine andere Bedeutung.

²⁶ Ein ugaritischer Beleg (*šml b* mit parallelem *gl b*) bei Dahood, a.a.O. (s. Anm.1), z.St.

31,8; ferner für *gīl b^e*: Ps 9,15; 13,6; 21,2b; für *rannēn b^e* Ps 20,6. Die Befürworter der oben unter c (Freude über das Handeln Jahwes) erwähnten Auffassung können sich auf sie berufen.

Doch nun die beachtliche Anzahl von Stellen, an denen *sāmah b^e* Freude über/durch/an/wegen Jahwe ausdrückt: Joel 2,23 (*gīlū w^e šim^e hū*; vgl. Ps 118,24b); Ps 9,3; 32,11; 33,21; 40,17 = 70,5; 63,12; 64,11; 66,6²⁷; 85,7; 97,12; 104,34; 149,2. Stellen mit *gīl b^e* sind: Jes 29,19b (parallel in V.19a *jāsaf b^e JHWH šimhāh*); 41,16; 61,10; Hab 3,18b; Sach 10,7; Ps 35,9; 149,2. Stellen mit *ālaṣ/ālaz b^e* sind: 1 Sam 2,1; Hab 3,18a; Ps 5,12; 9,3 (mit *sāmah*). Stellen mit *šīš b^e* sind: Jes 61,10; Ps 40,17 = 70,5 (mit *sāmah b^e*). Eine Stelle mit *rannēn b^e* findet sich in Ps 33,1.

Wenn wir zwischen den Sentenzen c (Freude am Handeln Jahwes) und d (Freude an Jahwe), die allein in die engere Wahl kommen, eine Entscheidung treffen, so kann den Ausschlag geben, daß ein suffigiertes *b^e* wie in *bō*, *bāh* oder *b^ekā/bāk* in Verbindung mit *sāmah* oder einem seiner Synonyma niemals auf etwas Abstraktes, einen Umstand oder ein Handeln zu beziehen ist, sondern praktisch immer auf eine Person oder auf Personen. Das trifft bereits zu an Stellen allgemeiner Art (vgl. Jes 66,10; Spr 23,24; Hl 1,4; Koh 4,16) und noch besonders, wenn sich ein suffigiertes *b^e* auf Jahwe bezieht (Ps 5,12; 9,3; 40,17 = 70,5; 66,6 und 85,7). Hier ist denn auch Ps 118,24b einzuordnen.

Wir haben bewußt davon abgesehen, Wendungen wie *sāmah b^e* psychologisch oder gar theologisch zu beleuchten; es ging lediglich um die syntaktische und semantische Analyse von Ps 118,24. Doch könnte eine letzte Frage gerade für diese Analyse von Bedeutung sein, nämlich die Frage, ob »sich an Jahwe freuen« vielleicht verkürzter Ausdruck für Freude wegen einer Heilstat Jahwes ist²⁸. Unter dieser Voraussetzung würde V.24b bestätigen, daß *āšāh* in V.24a Heilshandeln beinhaltet.

Stellen, die klar und deutlich Freude über das Heilshandeln Jahwes ausdrücken, wurden weiter oben angeführt. Unverkennbar ist auch, daß Freude an Gott wiederholt in Verbindung mit einer Aussage über sein Heilshandeln steht. Doch ist damit nicht erwiesen, daß Freude an Jahwe immer formell Freude wegen seines Heilshandelns sein muß. Schon eher suggestiv sind Stellen wie 1 Sam 2,1; Joel 2,21.23 und Ps 35,9. In 1 Sam 2,1 stehen *ālaṣ b^e JHWH* und *sāmah bīšūāh* in chiasmatischem Parallelismus. In Joel 2,21 wird zu Jubel und Freude aufgefordert (*gīlī ūš^e māhī*), weil Jahwe eine große Tat vollbracht hat, worauf es in 2,23 heißt *gīlū w^e šim^e hū b^e JHWH*. In Ps 35,9 stehen *gīl b^e JHWH* und *šīš bīšūāh* parallel. In Anbetracht zahlreicher Stellen, an denen die in Frage stehenden Wendungen schlicht die Freude an Werken, an Erworbenem, an Gütern, an der Ehefrau oder am Bräutigam ausdrücken, dürfte sich auch Freude an Jahwe in einem analogen Bedeutungsrahmen halten, wie immer ein Heilswirken Jahwes assoziiert sein mag.

²⁷ Hier ist *bō* schwerlich auf das Handeln Jahwes zu beziehen.

²⁸ So Ruprecht, a.a.O. (s. Anm.16), 833; ablehnend Vanoni, a.a.O. (ebd.), 819.

Die Begnadigung Jojachins - Überlegungen zu 2.Kön.25,27-30 (mit einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon).

von Meik Gerhards (Marburg/Lahn)

Herrn Prof.Dr.D.Conrad zum 26.Sept.1998

Das zweite Königebuch und damit das Deuteronomistische Geschichtswerk (=DtrG) endet mit folgender Notiz:

27) Und es geschah im siebenunddreißigsten Jahr nach der Exilierung Jojachins, des Königs von Juda, im zwölften Monat am siebenundzwanzigsten Tag des Monats, da erhob¹ Ewil-Merodach² der König von Babel, in dem Jahr, in dem er König war³, den Kopf Jojachins⁴, des Königs von Juda, aus dem Gefängnis.⁵

¹ Das Perfekt steht hier als Narrativ wie ein Imperfectum consecutivum, vgl. Meyer, Hebr. Grammatik §101 3.a). Syntaktisch gleich gebaut sind Ex.12,41 und Jer.36,1, wo ebenfalls nach einer mit ידו eingeleiteten Zeitangabe die einsetzende Handlung im Perfekt steht.

² Gemeint ist Amel Marduk, der Sohn und Nachfolger Nebukadnezars II., der von 562-560 regierte. Zu ihm vgl. die Monographie von Sack. Zur Wiedergabe des Namens mit waw (א״ל) vgl. von Soden, GAG §§21b.d/31a. Der Name bedeutet eigentlich „Mann des Marduk“. Die masoretische Vokalisation hat einen polemischen Unterton. Das erste Element „aewil“ bedeutet soviel wie „Narr“ und hat oft die Konnotation der Zuchtlosigkeit oder Gottlosigkeit, vgl. etwa Spr.15,5 oder Ps.107,17. Das zweite Element מרדך kannten die Masoreten mindestens von Jer.50,2 her als Namen einer babylonischen Gottheit, wenn ihnen auch die ursprüngliche Vokalisation „Marduk“ nicht mehr vertraut war. Die jetzige Vokalisation unterlegt dem Gottesnamen möglicherweise die Vokale von Adonaj, vgl. Rudolph, HAT I/12, 298 Anm.50,2⁹. So hat der Name nach masoretischer Wiedergabe also die Bedeutung „Narr des Marduk/Merodach“.

³ בשנת מלכו qal bedeutet entweder „König sein“ oder „König werden“. Die Übersetzung „König werden“ könnte sich auf die dtr. Einleitungen zu den einzelnen Königen berufen, in denen die Form stets in dieser Bedeutung belegt ist, vgl. 1.Sam.13,1; 2.Sam.2,10 5,4; 1/2.Kön. passim. An unserer Stelle paßt diese Übersetzung aus chronologischen Gründen nicht. Gemeint ist hier das einzige volle Kalenderjahr der Regierungszeit Amel Marduks, vgl. immer noch Jepsen/Hanhart, Chronologie, 22f. Die Begnadigung fand kurz vor dem Ende dieses Jahres, d.h. also kurz vor dem zweiten Neujahrsfest der Regierungszeit Amel Marduks statt.

Die Parallele Jer.52,31-34 hat in v.31b statt בשנת מלכו בשנת מלכותו. Dort scheint mir eine Umformulierung des mißverständlichen Textes von 2.Kge.25,27 vorzuliegen. „Im Jahr seiner Königsherrschaft“ kann ja nur als Bezeichnung des einen vollständigen Regierungsjahres Amel Marduks verstanden werden.

⁴ Vgl. zu ראש oder פנים נשא Hiob 10,15, wo „den Kopf erheben“ als Bild für Wohlergehen steht, oder Ri.8,28/ Ps.83,3, wo es als Umschreibung für ein (aggressives) Selbstbewußtsein der Feinde Israels bzw. Jahwes benutzt wird. In Gen.32,21 steht das Erheben des Gesichts als sichtbarer Ausdruck für die Befreiung von Angst oder einem schlechtem Gewissen, wenn Esau Jakob verzeiht. In 2.Kön.5,1 wird der Aramäer Naaman als besonders geschätzter und geehrter Mann נשא א״ש genannt, vgl. dazu auch Jes.3, 3.

Die hier aufgeführten Konnotationen bestimmen auch den Gebrauch der Wendung an unserer Stelle. Wenn gesagt wird, daß Amel Marduk Jojachins Kopf aus dem Gefängnis erhebt, schwingt darin mit, daß er das Elend seiner Gefangenschaft beendet und ihn wieder zu einem geehrten Mann macht.

28) Und er redete mit ihm Gutes⁶, und er setzte seinen Stuhl⁷ über die Stühle der (anderen) Könige, die bei ihm in Babel waren⁸. 29) Und er legte seine Gefängniskleider⁹ ab¹⁰, und er aß beständig Brot vor ihm alle

Eine atl. Parallele für den Gebrauch der Wendung in diesem Zusammenhang findet sich in Gen.40,13, wo Joseph den Traum des Obermundschenken, nach welchem der Pharaon ihn aus dem Gefängnis entlassen wird, folgendermaßen deutet: „בַּעַד שְׁלֹשָׁת יָמִים יֵשׂא פָּרֶה אֶת־רֹאשׁוֹ“, und in Gen.40,20, wo wiederum mit „וְרָאָה נֶשֶׂא“ umschrieben wird, daß der Pharaon anlässlich seiner Geburtstagsfeier die Freilassung des Obermundschenken und des Oberbäckers aus dem Gefängnis verkündet. Daß die Freilassung für den Oberbäcker keine Rehabilitierung bedeutete, sondern eine Entlassung zur Hinrichtung war, steht dem Gebrauch der an sich positiv besetzten Wendung nicht im Wege.

Zenger hat demgegenüber in BZ NF 12 (1968), 22, auf Grund von akkadischen Parallelen „וְרָאָה נֶשֶׂא“ mit „vorladen, zitieren“ übersetzen wollen. M.E. hat er damit eine Bedeutungsvariante, die der Ausdruck im Akkadischen annehmen kann, ins Hebräische eingetragen. Die hebräischen Belege, die er für diese Verwendung des Ausdrucks aus dem Alten Testament vorbringt, halte ich nicht für überzeugend. Die Vorstellung, die der Verwendung im Sinne von „vorladen“ oder „zur Audienz laden“ zugrundeliegt, ist sicherlich, daß ein Untertan geehrt wird, wenn der König ihn zu sich ruft, um mit ihm sprechen. Insofern reiht sie sich in das oben umschriebene alttestamentliche Bedeutungsfeld ein, ist aber im Alten Testament als solche nicht belegt.

⁵ In der Parallele Jer.52,31b ist der Satz länger als in 2.Kön.25,27b. Es steht dort nicht nur, daß Ewil-Merodach den Kopf Jochains aus dem Gefängnis erhoben habe, sondern: „Es erhob Ewil-Merodach (....) den Kopf Jochains, und er ließ ihn aus dem Gefängnis (hier: בֵּית הַכְּלִיא) gehen“. Wahrscheinlich liegt hier eine stilistisch begründete Umformulierung des Satzes vor. Die knappe Ausdrucksweise des Textes von 2.Kön.25 soll abgerundet werden.

⁶ Außer in der Parallelzension in Jer.52,32 kommt die Wendung „וְרָאָה נֶשֶׂא“ noch in Jer.12,6 - allerdings mit „אֵל“, nicht wie an unserer Stelle mit „אִם“, konstruiert vor. Dort wird der Prophet davor gewarnt, seinen Verwandten zu vertrauen, wenn sie auch freundlich mit ihm redeten (כִּי־דֹבֵר אֵלֶיךָ מִיָּבֵּן). Die Bedeutung „freundlich mit/zu jemandem reden“ ist sicherlich auch an unserer Stelle anzunehmen.

Zenger hält demgegenüber in BZ NF 12 (1968), 23f., von außertestamentlichen Parallelen her den Ausdruck für die Umschreibung eines Vertragsabschlusses. Das ist aber m.E. nicht überzeugend. Die Parallele, die Zenger a.a.O., 24, zitiert, bezieht sich auf das Verhältnis zweier regierender Könige, während es an unserer Stelle um das Verhältnis eines regierenden Königs zu einem abgesetzten geht. Die Auffassung, daß Amel Marduk Jochain aus dem Gefängnis befreit habe, um ihm „Freundschaft im Rahmen des Vasallentums“ zuzusichern und ihn damit zu rehabilitieren, wie Zenger ebd. meint, findet im Text keinen Anhalt. Es ist keine Rede davon, daß Jochain von ihm als Vasallenkönig eingesetzt worden sei oder eingesetzt werden sollte. Wiederum überträgt Zenger eine Bedeutungsvariante aus verwandten Sprachen ins Hebräische, obwohl es für diese Variante im Hebräischen keinen Beleg gibt (vgl. Anm.4) - er nennt jedenfalls selbst keinen.

Beachtenswert ist in unserem Zusammenhang auch die Aufforderung Jes.40,2a: „וְרָאָה נֶשֶׂא עִלְיָב יְרוּשָׁלַם“, „redet zu Herzen Jerusalems“ = „redet freundlich mit Jerusalem“, weil auch sie im Zusammenhang einer Freilassung - der Freilassung der Israeliten aus der babylonischen Gefangenschaft - ergeht. Mit einem Gefangenen (wieder) freundlich reden heißt, ihn wieder in die menschliche Gemeinschaft aufnehmen.

⁷ „בֵּן כִּסֵּא - „einen Stuhl aufstellen“ bietet Jer.1,15 neben der Parallele Jer.52,32 den einzigen weiteren Beleg. „כִּסֵּא“ kann einen einfachen Stuhl bezeichnen, vgl. 2.Kön.4,10, wird aber auch für den besonderen Stuhl des Königs, also den Thron gebraucht, vgl. 2.Sam.7,13; 1.Kön.1,37.47;9,5.

⁸ Diese Schilderung hat eine recht enge Parallele in Est. 3,1, wo berichtet wird, daß der persische König Ahasveros dem Haman eine besondere Stellung verliehen habe. V.1b lautet: „וַיִּשֶׂא אֶת־כִּסֵּאוֹ מֵעַל כְּלֵי־הַדְּרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ“. Von dieser Parallele her legt es sich nahe, unsere Stelle so zu verstehen, daß Amel Marduk Jochain eine besondere Stelle an seinem Hofe eingeräumt habe. Es bleibt also bei der Interpretation Keils, Könige, 429: „Dies ist nicht buchstäblich zu verstehen, daß er ihm einen höhern Thronessel als den anderen Königen angewiesen habe, sondern bildlich: loco honestiore eum habuit (Rosenm.)“. Die Interpretation Zengers, daß es sich hierbei um eine Platzanweisung des Königs an seine Vasallen bei der ersten großen Audienz seiner Regierungszeit handle, vgl. BZ NF 12 (1968), 25, gründet auf einem Ritual, das in Assyrien zur Zeit der Nachfolger des 1198 gestorbenen Tukulti-Ninurtas I. belegt ist, vgl. a.a.O., Anm.67. Der Beleg stammt also aus einer Zeit, die sechshundert Jahre vor Amel Marduk und Jochain liegt. Zwar „ist nicht ausgeschlossen, daß ein ähnliches Ritual auch bei den Babyloniern üblich war“, wie Zenger ebd. meint, aber die bloße Tatsache, daß das nicht ausgeschlossen ist, reicht m.E. nicht hin, von diesem Ritual her unseren Text zu interpretieren.

Tage seines Lebens.¹¹ 30) Und was seine Verpflegung¹² angeht, so wurde ihm eine beständige Verpflegung vom König her gegeben, jeden Tag der Bedarf eines Tages¹³, alle Tage seines Lebens¹⁴“.

⁹ Ob Jojachin Gefängnis Kleider im engeren Sinne getragen hat, sei dahingestellt. Man wird sich seine Haft eher als eine Art Hausarrest vorstellen müssen, dem er mit seiner Familie unterworfen war. Dafür spricht, daß ihm nach Zuteilungslisten aus einem Vorratskeller der babylonischen Südburg im Vergleich mit anderen Judäern in Babylon monatlich eine wesentlich größere Menge Sesamöl zugewiesen wurde, vgl. Anhang. Bei dieser größeren Menge war wohl der Bedarf seiner Familie eingerechnet. Dafür spricht auch die Nachricht in 1. Chr. 3, 17f., wonach er sieben Söhne hatte. Beachtet man, daß er bei seiner Exilierung erst achtzehn Jahre alt war (2. Kön. 24, 8), und daß in 2. Kön. 24, 15 neben ihm zwar seine Mutter, seine Frauen und Höflinge (סרסרים) als Weggeführte genannt werden, aber keine Kinder, so wird man davon ausgehen können, daß er bei seiner Exilierung noch gar keine Söhne hatte. (Das argumentum e silentio hat in diesem Falle durchaus Gewicht, denn die Söhne wären sicher genauso wichtig genannt zu werden wie die anderen Familienmitglieder und die Höflinge.) Demnach müssen sie ihm alle im Exil geboren worden sein. Das Ablegen der Gefängnis Kleidung hat in unserem Zusammenhang aber auf jeden Fall symbolische Funktion. Es steht wie die beiden anderen Bilder des Kopferhebens und des freundlichen Redens für die Wiedereingliederung in die menschliche Gemeinschaft. Zur symbolischen Bedeutung der Kleidung im Alten Testament vgl. Zenger, BZ NF 12 (1968), 26.

¹⁰ **שנה** pi. bedeutet an sich „ändern“. Für das Ablegen von Kleidern nur hier und in der Parallelstelle Jer. 52, 33. (Die Schreibweise mit נ statt ה als drittem Radikal, die wir im Masoretischen Text an unserer Stelle finden, ist sprachgeschichtlich nicht korrekt; wir haben ein Verbum tertiae ה vor uns. Sie muß einem Promiscue-Gebrauch der beiden Vokalbuchstaben entstammen. Jer. 52, 33 hat die korrektere Schreibweise.) Die Vokabel kann die Bedeutung „etwas wegschaffen“, „etwas an einen anderen Ort bringen“ annehmen, etwa Est. 2, 9 (vgl. die Übersetzung von Gerleman, BK XXI, 71; anders KBL³, Sp. 1478 s.v. **שנה** III pi.), im übertragenen Sinne auch 1. Sam. 21, 14: „er tat seinen Verstand ab“ = „er stellte sich verrückt“. Diese Bedeutungsvariante ist auch in unserer Übersetzung zugrundegelegt.

¹¹ Mit v. 29 wechselt der Text vom Imperfectum consecutivum zum Perfekt über, obwohl die Funktion des Tempus beim ersten Prädikat von v. 29 dieselbe ist wie bei den Prädikaten in v. 28. Berichtet wird eine einmalige Handlung in der Vergangenheit. (Zum wechselweisen Gebrauch von Perfekt mit 1 copulativum neben Imperfectum consecutivum in zwei Beispielen des 7. Jahrhunderts vgl. Meyer, Hebr. Grammatik §100 3.e.) Vielleicht soll der Tempuswechsel den Subjektwechsel von Amel Marduk zu Jojachin andeuten, der sich mit v. 29 ohne Nennung des neuen Subjekts vollzieht. Inhaltlich wird dieser erst mit dem zweiten Prädikat des Verses deutlich.

¹² **ארוחה** ist außer an unserer Stelle und der Parallele Jer. 52, 34 nur noch in Jer. 40, 5 und Spr. 15, 17 belegt. In Jer. 40, 5 wird Jeremia aus dem Gefängnis entlassen und erhält eine **ארוחה** und ein Geschenk. In Spr. 15, 17 heißt es: „Besser eine **ארוחה** von Gemüse und Liebe dabei, als ein gemästeter Stier und Haß bei ihm“.

In den semitischen Sprachen sind mehrere Wurzeln **ʾrḥ** belegt, vgl. Cohen, Dictionnaire, 32f.: Wir kennen aus dem Hebräischen ein Verbum **ארוח**, das „wandern, gehen, ziehen“ bedeutet und wurzelhaft zusammenhängt mit akkadischen und aramäischen Vokabeln, die „Weg“ bedeuten.

Im Südarabischen ist eine Wurzel **ʾrḥ** mit der Bedeutung „festlegen, bestimmen“ belegt und in nominalisierter Form als „Sache“ oder „Rechtsfall“. Diese hängt eng mit dem aus dem Nordarabischen bekannten Verbum **ʾrḥ** zusammen, das im zweiten Stamm „datieren“ heißt.

Das Akkadische hat ein Verbum **arāḫū**, das „aufzehren“ und „vernichten“ bedeutet.

Das hebräische **ארוחה** an unseren Belegstellen hängt wohl mit der letztgenannten Wurzel zusammen. Es meint demnach also etwas, das zum Verzehr dient.

Möglich wäre auch ein Zusammenhang mit der nord- und südarabisch belegten Wurzel, die „festsetzen“ bedeutet. Dann wäre an eine festgesetzte Portion – in Spr. 15, 17 also an eine Portion Gemüse und in unserem Zusammenhang an ein festgesetztes Budget – gedacht. Allerdings legt der Beleg Jer. 40, 5 nahe, anzunehmen, daß **ארוחה** schon von der Wurzel her etwas Verzehrbares meint: Der Oberste der Leibwache gibt Jeremia ein Geschenk und eine Wegzehrung mit, als er ihn freiläßt.

¹³ **כִּי יִמְדֵי יוֹם בְּיָמָיו** eigentl. „die Sache eines Tages an ihrem Tag“.

¹⁴ In Jer. 52, 34 steht vor dem „alle Tage seines Lebens“ (כל ימי דיוך) noch **עַד יוֹם מוֹתוֹ**. Dies läßt darauf schließen, daß die Fassung des Jeremiabuches, die jünger und von der Fassung in 2. Kön. 25 abhängig zu sein scheint (vgl. die Bemerkungen zu Jer. 52, 31b oben Anm. 3 u. 5), erst entstanden ist als Jojachin schon gestorben war. Die Fassung in 2. Kön. 25 setzt demgegenüber den Tod Jojachins nicht ausgesprochenemmaßen voraus.

Weit verbreitet ist die Ansicht, daß die Begnadigung Jochachins in der düsteren Zeit des Exils als „Silberstreif am Horizont“ betrachtet werden solle¹⁵, daß die Notiz also als hoffnungsvoller Ausblick ans Ende des DtrG gesetzt sei¹⁶.

Der vorliegende Aufsatz möchte eine andere Interpretation der Notiz vorschlagen.

Eine unvoreingenommene Lektüre des Textes legt es m.E. nicht nahe, in der Begnadigung Jochachins einen Hoffnungsschimmer für Israel als Ganzes zu sehen. Schließlich wird ja nichts anderes berichtet, als daß Jochachin aus dem Gefängnis entlassen wird, eine angesehene Position am Hof von Babel bekommt, täglich vor dem König seine Mahlzeiten einnimmt und eine regelmäßige Verpflegung von ihm erhält. Man könnte der Notiz die Überschrift „Wie Jochachin ein Höfling des Königs von Babel wurde“ geben.¹⁷

Bestätigt wird dieser Eindruck m.E. dadurch, daß der Text einem literarischen Zusammenhang angehört, in den er als hoffnungsvoller Ausblick überhaupt nicht passen würde. Dabei gehe ich davon aus, daß das DtrG in mehreren Stufen entstanden ist. Die Königebücher sind - wie es Cross nach mehreren älteren Gelehrten (bis zu Abraham Kuenen zurück) dargestellt hat - zur Zeit Josias von einem deuteronomistischen Verfasser oder Redaktor als ein Werk zugunsten Josias und seiner Re-

¹⁵ So Donner, *Geschichte des Volkes Israel* 2, 407.

¹⁶ Man kann wohl nur eine Auswahl derer zitieren, die diese Interpretation in verschiedenen Modifikationen vertreten haben. Vgl. Keil, *Könige*, 430: „für das gesamte gefangene Volk ein trostreiches Vorzeichen dafür, daß der Herr dereinst auch seiner Verbannung ein Ende machen werde“; ähnlich Kittel, *HAT I/5*, 311: „Symptom beginnender Umstimmung zugunsten der Juden und ein Vorbote der Befreiung“; v. Rad, *Theologie I*, 355, sieht die Notiz im Zusammenhang mit der Verheißung der Dauerhaftigkeit der Davidsdynastie in 2.Sam.7. Die Begnadigung Jochachins zeige in diesem Zusammenhang eine „Möglichkeit“ auf, „an die Jahre wieder anknüpfen kann“; Wolff, *Ges. Studien*, 323: „Daß Jochachin die Gefängnis Kleider ablegen darf, bedeutet kaum viel mehr, als die Erinnerung daran, daß Gott noch weiter handelt an seinem Volk“. (Aber immerhin bedeutet es das!); Zenger, *BZ NF12* (1968), 30, meint, der Schluß der Königebücher „blickt hoffnungsvoll auf die sich anschickende Erfüllung der dem David gegebenen Verheißung“; Gray, *I&II Kings*, 773, vertritt ein gleichsam magisches Verständnis der Schlußnotiz: die hoffnungsvolle Notiz am Ende soll verhindern, daß die Zukunft Israels so trostlos wird wie das Geschichtswerk ohne sie enden würde; Coogan/Tadmor, *AncB* 11, 330: „Exilic readers might have found some consolation in the preferred treatment of their aged king“; Albertz, *EvTh* 57 (1997), 325, weist daraufhin, daß die Davidsverheißung aus 2.Sam.7 mehrfach das Gericht über Juda abgemildert oder aufgeschoben habe. Diese „das Gericht begrenzende Kraft“ zeige sich auch in der Begnadigung Jochachins.

Nach Levenson, *JBL* 103 (1984), 361, und Begg, *JSOT* 36 (1986), 54, möchte 2.Kön.25.27-30 nicht die Hoffnung auf ein Ende der babylonischen Herrschaft oder auf die Heimkehr der Exilierten wecken, sondern dazu ermuntern, sich unter babylonischer Herrschaft einzurichten. Nach Levenson, a.a.O., bezieht der Text die Davidsverheißung auf die neue politische Situation. Die Hoffnung für Israel besteht in der Bewahrung seiner Identität und möglicherweise einer gewissen Autonomie unter babylonischer Herrschaft. Ähnlich Begg, a.a.O.: Der Text zeige am Beispiel Jochachins, daß die Israeliten die Babylonier nicht zu fürchten brauchen, sondern daß es ihnen gut gehen wird, wenn sie sich unter babylonischer Herrschaft einrichten. Dies sei nach Dtr. die einzige Möglichkeit, im Exil jüdisches Leben zu erhalten.

¹⁷ Schon Noth, *ÜSt*, 108, bemerkt, „daß das mitgeteilte Ereignis sachlich in keiner Weise geeignet war, einer solchen weitreichenden Deutung auch nur Vorschub zu leisten“. Vgl. auch die Beobachtungen von Becking in: Brecklmanns (ed.), *Studies*, 292: „There is no return to the (promised) land. The only thing that happens, is that Jehojachin was

form zusammengestellt worden. Wir nennen diesen Verfasser/Redaktor den ersten „Herausgeber“.¹⁸ In exilischer Zeit sind sie von einem zweiten Herausgeber überarbeitet und bis in seine Gegenwart, d.h. bis zu der hier zu besprechenden Schlußnotiz, fortgeführt worden. Die Intention dieser zweiten Ausgabe¹⁹ war es, den Untergang Judas und Jerusalems - wovon die erste Ausgabe nichts erkennen ließ - als Gericht Jahwes zu deuten.²⁰

Am deutlichsten ist der Unterschied zwischen den beiden Herausgebern in den Einleitungsstücken zu den einzelnen Königen greifbar.

Die Einleitungen zu den Königen bis einschließlich Josia sind vom ersten Herausgeber der Königebücher geschrieben worden; der zweite hat die jüdischen Könige nach Josia, also Joahas, Jojakim, Jojachin und Zedekia, mit ähnlichen Einleitungen eingeführt, aber die Beurteilungen, die die Könige in diesen letzten vier Einleitungen erfahren, unterscheiden sich deutlich von denen der Könige vorher und zeigen so, daß sie von einer anderen Hand geschaffen wurden. Die Beurteilungen lauten für Joahas und Jojakim: „Und er tat das Böse in den Augen Jahwes entsprechend allem, was seine Väter getan hatten“ (2.Kön.23,32.37). Für Jojachin lautet der Vergleich: „entsprechend allem, was sein Vater getan hatte“ (2.Kön.24,9), und bei Zedekia findet sich: „entsprechend allem, was Jojakim getan hatte“ (2.Kön.24,19).

brought from the ergastulum under the palace to the table room of the palace. (...) Jehojachin's release was - at most - a matter of personal liberation. It had no consequences for the people as a whole“.

¹⁸ Es ist schwierig für die Schöpfer des DtrG eine angemessene Bezeichnung zu finden. „Redaktor“ wird wohl zuzunehmen sein, während „Verfasser“ vergessen lassen könnte, daß wir es mit Leuten zu tun haben, die neben selbstgeschaffenen Texten zu einem beträchtlichen Teil traditionelles Material aufnehmen, glossieren und paraphrasieren. Die Begriffe „Herausgeber“ und „Ausgabe“ knüpfen an Cross an, der in Canaanite Myth, 278ff. von „editor“ und „edition“ spricht.

¹⁹ Vgl. Anm. 18.

²⁰ Vgl. Cross, Canaanite Myth, 274-289. Zur Geschichte dieser Hypothese vgl. Nelson, Double Redaction, 13-28.

Nach Nelson ist die erste Redaktion - wie schon für Cross - eine Propagandaschrift, die die josianische Reform ihren Gegnern gegenüber verteidigen soll, vgl. a.a.O., 121f., während für die zweite Redaktion von Rads Wort von der „vom Kultischen ins Literarische transponierte(n) Gerichtsdoxologie“ (v.Rad. Theologie I, 355), gilt, a.a.O., 123. Die Stellen, in denen der Untergang von Propheten als Strafe vorausgesagt wird, wie in 2.Könige 21,10-15 oder 22,17 sind vom zweiten Herausgeber eingefügt oder bearbeitet worden, vgl. Cross, a.a.O., 285f.

Was die anderen Bücher des DtrG angeht, so kann hier nur angedeutet werden, daß sich die Tätigkeit beider Herausgeber auch in den Samuelbüchern findet, die des ersten u.a. in 2.Sam.7. Das Richterbuch ist vom zweiten Herausgeber dem die Samuel- und Königebücher umfassenden Geschichtswerk des ersten vorgeschaltet worden. In den Samuelbüchern findet er sich als Glossator etwa in 1.Sam.7,3f.13;8,8.

Die deutschsprachige Forschung hält im Gefolge der von Noth in seinen ÜSt dargelegten Auffassung über das DtrG weitgehend daran fest, daß dieses Werk erst in der Exilszeit entstanden ist und exilisch-nachexilische Bearbeitungen und Fortschreibungen erfahren hat - wie immer das im einzelnen gesehen wird. Insbesondere wird von Smend, Dietrich und Veijola erarbeitete sog. „Göttinger Modell“ einer dreifachen Redaktion (DtrH, DtrP, DtrN) in verschiedenen Modifikationen häufig vertreten (vgl. zu diesen Theorien Braulik in: Zenger u.a., Einleitung in das A.T., 127-131). Allerdings findet sich im neuesten deutschsprachigen Lehrbuch der „Einleitung in das A.T.“ der Satz: „Vieles

Nach den Beurteilungen für Joahas und Jojakim haben also alle ihre Vorgänger schlecht gehandelt; die Beurteilungen für Jojachin und Zedekia schließen sich mit dem Bezug auf Jojakim daran.

Wir finden beim zweiten Herausgeber der Königebücher also eine undifferenziert schlechte Sicht der Könige von Juda, die gar nicht dem entspricht, was wir beim ersten finden.

Bei diesem werden nämlich einige jüdische Könige negativ, andere positiv beurteilt, und mehrfach wird David als der positive Maßstab genannt, an dem seine Nachfolger gemessen werden (vgl. 1.Kön.15,3.11; 2.Kön.22,2).

Die vom zweiten Herausgeber geschaffene Beurteilung Joahas' und Jokajims: „Und er tat das Böse in den Augen Jahwes entsprechend allem, was seine Väter getan hatten“ (2.Kön.23,32.37), stößt sich hart mit der positiven Beurteilung ihres Vaters Josia durch den ersten Herausgeber: „Er tat das Rechte in den Augen Jahwes, und er ging auf allen Wegen seines Vaters David und wich nicht zur Rechten oder zur Linken“ (2.Kön.22,2).²¹

Darüberhinaus finden wir beim ersten Herausgeber auch eine differenziertere Beurteilung einzelner Könige. So wird bei einigen Königen, denen durchaus zugestanden wird, daß sie das Rechte in den Augen Jahwes getan haben, kritisiert, daß sie den Höhendienst nicht abgeschafft hätten (vgl. 1.Kön.15,11; 22,43f.; 2.Kön.12,3f.; 14,3f.; 15,3f.34f.).²² In 1.Kön.15,5, einem Vers, der sicherlich schon zur ersten Ausgabe gehört, wird David selbst, der sonst so oft als gutes Vorbild der anderen Könige genannt wird, die „Sache mit dem Hethiter Uria“ als Vergehen angelastet.

spricht heute für den Ansatz von A. Kuenen und F. M. Cross, der sich aber mit Elementen der Smendschule verbinden läßt“ (Braulik, a.a.O., 130).

²¹ Vgl. auch H. Weippert, *Bib.53* (1972), 333: „Daß diese positive Beurteilung einfach übergangen oder vergessen werden konnte, deutet darauf hin, daß zwischen 2 Kön 22,2 und 2 Kön 23,32 ein Bruch liegen muß“.

Nach Frau Weippert zeigt die undifferenziert schlechte Sicht der Könige in den letzten vier Königsbeurteilungen, daß sie nach dem Untergang Judas geschrieben sind, a.a.O., 334.

²² Die letzten vier Königsbeurteilungen weichen nicht nur inhaltlich von den von den vorhergehenden ab, sondern auch stilistisch. Während der erste Herausgeber eine gewisse Variationsbreite in der Gestaltung seiner Königsbeurteilungen hat - Nelson, a.a.O., 37, spricht hier von „baroque variety“ - wiederholt der zweite in Variationen stets denselben Satz, den er nach Nelson, ebd., aus 2.Kön.21,20 übernommen hat. H. Weippert hat in *Bib.53*(1972),301-339, die Beurteilungen der Könige in Schemata eingeteilt, die sie verschiedenen Redaktoren zuteilt. Demnach müßte es deren drei gegeben haben, vgl. a.a.O., 307. M.E. kann man die von ihr mit I und II benannten Schemata aber nicht verschiedenen Redaktoren zuordnen, da die Annahme eines von einem Redaktor I geschaffenen Geschichtswerkes, das von 1.Kön.22 (Josaphat von Juda) bis 2.Kön.17 (Hosea von Israel) reicht, zu viele Probleme aufwirft. So ist es merkwürdig, daß dieser Redaktor die nordisraelitischen Könige an der Sünde Jerobeams mißt, aber Jerobeam I. gar nicht in seinem Werk vorkommt (a.a.O., 312 auch als Problem benannt!). Auch scheint es mir nicht geraten, die Beurteilung Josaphats in 1.Kön.22,43 (nach dem Schema IS1) mit der Berufung auf Asa von der Beurteilung Asas in 1.Kön.15,11 (nach dem Schema IIS) zu trennen. So teilt man am besten die von Frau Weippert mit I und II bezeichneten Schemata insgesamt der ersten Ausgabe der Königebücher zu und nimmt damit für diese eine gewisse Variationsbreite in der Gestaltung der Beurteilungen an. Das von ihr mit IIIS bezeichnete Schema kann man wegen der genannten Unterschiede der zweiten Ausgabe zuteilen.

Die Könige haben nach dem ersten Herausgeber eine wichtige Vermittlerfunktion zwischen Jahwe und seinem Volk inne, indem sie für die Durchführung des rechten Jahwedienstes im Jerusalemer Tempel sorgen sollen und illegitimen Dienst auf den Höhen sowie Fremdgötterverehrung zu verhindern haben. Ein König, der einen illegitimen Kult einrichtet - wie Jerobeam I. von Israel - hat sein Amt pervertiert und das ganze Volk zum Sündigen gebracht (vgl. 1.Kön.15,26; 16,2.19).

Dem zweiten Herausgeber war diese Vermittlerstellung der Könige nicht so wichtig. Er hat vielmehr das unmittelbare Gegenüber von Volk und Jahwe betont. Das wird aus einer anderen Stelle deutlich, an der m.E. das Wirken dieses Herausgebers ebenfalls greifbar ist, nämlich in der Kritik an Juda wegen der Einführung von Höhen, Mazzeben und Ascheren in 1.Kön.14,22-24.

Dieser Kritik an Juda geht die Einführung Rehabeams als König von Juda voran. Aber die Einführung enthält an dieser Stelle nur Angaben über das Alter bei Regierungsantritt und die Dauer der Regierung sowie den Namen der Königinmutter. Eine Beurteilung Rehabeams, die man nach allen anderen Einführungen in den Königebüchern erwarten sollte, fehlt. An ihrer Stelle steht die erwähnte Kritik an Juda, die übrigens mit den gleichen Worten beginnt wie an anderen Stellen die negativen Beurteilungen von Königen: „Und Juda tat das Böse in den Augen Jahwes“ (1.Kön.14,22). M.E. hat an dieser Stelle der zweite Herausgeber der Königebücher eine ursprüngliche Beurteilung Rehabeams durch die Kritik an Juda ersetzt.²³ Daß hier ursprünglich eine Beurteilung Rehabeams stand, legt sich nicht nur durch die vielen Parallelen der anderen Königseinführungen nahe, die alle mit einer Beurteilung abschließen, sondern auch durch 1.Kön.15,3, wo es von Rehabeams Sohn Abiam heißt: „Er wandelte in allen Sünden seines Vaters, die er vor ihm getan hatte“. Von Sünden Rehabeams ist aber im jetzigen Text vorher überhaupt nicht die Rede.

Die Ersetzung der Beurteilung Rehabeams durch eine Kritik an Juda soll sicherlich die Schuld Judas, die schließlich zu seinem Ende führen sollte, schon direkt nach der Reichsteilung verorten. Dabei scheint dem zweiten Herausgeber wichtig zu sein, daß Juda aus sich heraus ohne Anstoß eines Königs zum Sündigen gekommen ist, während es in der ersten Ausgabe - etwa im Falle des illegitimen Kultes des Nordreichs - ja der König war, der das Volk zur Sünde verführte.²⁴

²³ Die Septuaginta, die an dieser Stelle tatsächlich eine Beurteilung Rehabeams bietet, hat hier wohl den Eingriff des zweiten Herausgebers wieder rückgängig gemacht, um erneut eine Angleichung an die anderen Königseinführungen zu erreichen. Bei der Schilderung der Greuel in den vv.23f. hat sie allerdings den Plural beibehalten, der jetzt recht unmotiviert dasteht, wenn man ihn nicht mit einigem guten Willen auf die in v.22 genannten Väter beziehen will.

²⁴ 2.Kön.21,10-15, die Unheilsansage über Juda, die wegen der Versündigungen Manasses über das Land ausgesprochen wird, liegt jetzt sicherlich in einer Fassung vor, die erst der zweiten Ausgabe angehört. Nach v.11 hat Manasse Greuel (תעביות) verübt und das Volk zur Sünde verführt. Nach den vv.12-15 soll deshalb Jerusalem und Juda das Gericht treffen. V.15 wiederholt noch einmal die Begründung für das Gericht, diesmal lautet sie aber „weil sie das Böse

Von diesen Beobachtungen her, wonach der zweite Herausgeber einerseits die Könige undifferenziert schlecht beurteilt, ihm andererseits aber die besondere Verantwortlichkeit der Könige für das Verhältnis Israels zu Jahwe nicht sonderlich wichtig ist, ist es schlecht vorstellbar, daß er während des Exils seine Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung Israels an der Person Jojachins festgemacht hat; so sehr man das für andere Kreise dieser Zeit auch annehmen kann²⁵. Von daher wird er die

in meinen Augen getan haben, und weil sie mich kränkten“ (v.15a). Es liegt hier also eine Spannung vor zwischen der Schuldzuweisung an Manasse und der an ganz Juda. M.E. ist an v.11 noch zu erkennen, daß hier ursprünglich ein Gerichtswort stand, das gegen Manasse persönlich gerichtet war und mit seiner Schuld begründet wurde, durch die er Israel zum Sündigen gebracht hatte. Dieses Gerichtswort gehörte der ersten Redaktion an, denn wir finden hier die besondere Verantwortung des Königs, was die religiösen Praktiken des Volkes angeht. Parallelen dafür finden sich in 1.Kön.15,29f., wo das Haus Jerobeams ausgerottet wird wegen der Sünde Jerobeams, und 1.Kön.16,2-4, einem Unheilswort des Propheten Jehu gegen Bascha, dessen Haus ebenfalls ausgerottet werden soll, weil Bascha auch der Sünde Jerobeams folgte. Alle diese Stellen begründen das Gericht damit, daß die Könige ihre kultische Verantwortung pervertiert haben, aber keine sagt Unheil über das Volk an. Nun wurde sicherlich nach der Josia- und davidentreuen ersten Redaktion in dem Gerichtswort gegen Manasse kein Gericht gegen die davidische Dynastie als ganze angekündigt, aber vielleicht wurde Manasse die Ermordung seines Sohnes und Nachfolgers Amon angesagt, die in 2.Kön.21,23 berichtet wird. Die zweite Redaktion hat das Gerichtswort gegen Manasse durch ein Gerichtswort über Juda ersetzt. Wir finden in v.15a die Kritik an Juda - ähnlich wie in 1.Kön.14,22 - nach dem Vorbild negativer Königsbeurteilungen formuliert: „Sie taten das Böse in meinen Augen“.

²⁵ Aus Jer.22,24-30, einer komponierten Unheilsansage gegen Jojachin, die in ihrer jetzigen Form frühestens aus der Regierungszeit Zedekias stammen kann, kann man schließen, daß es in Juda Kreise gab, die trotz Jojachins Exil an ihm als rechtmäßigem König festhielten. Er war - wohl in seiner Eigenschaft als rechtmäßig intronisiertem Herrscher der Davidsdynastie - für sie ein „Siegelring“ Jahwes, von dem sie sich nicht denken konnten, daß er verworfen oder für immer den Feinden ausgeliefert sein sollte. Nach Jer.28,4 hat der Prophet Hananja während der Regierungszeit Zedekias angekündigt, daß die Verbannten, an deren Spitze Jojachin genannt ist, nach drei Jahren heimkehren werden. Sicher hat auch er in Jojachin den rechtmäßigen König gesehen, der nach seiner Rückkehr wieder die Herrschaft übernehmen wird.

Leider haben wir keinen Beleg für diese Auffassung, der sicher in die Zeit nach 587 zu datieren ist. Aber es ist sicherlich vorstellbar, daß es solche Anhänger Jojachins auch noch nach dem Ende des jüdischen Staates gab, zumal Jojachin ja noch lebte. Man könnte solche Kreise schlagwortartig „nationalreligiös“ nennen. Wenn sie während des Exils an ihm als rechtmäßigem, von Jahwe eingesetztem König festhielten, wird sich damit die Hoffnung auf ein Ende der babylonischen Herrschaft und die Wiederaufrichtung des jüdischen Staates verbunden haben. Der Glaube an die dauerhafte Erwahlung der Davidsdynastie, wie er in 2.Sam.7 ausgedrückt ist, wird dabei wichtig gewesen sein.

Die Annahme, daß es solche Kreise noch gab, hilft m.E. auch dabei, einen plausiblen Grund dafür zu finden, warum Amel Marduk Jojachin an seinen Hof geholt hat. Er wollte damit nämlich eben diesen „nationalreligiösen“ Israeliten/Judäern den Grund ihrer Hoffnung nehmen. Jojachin war ja als babylonischer Häftling weniger zum Hoffnungsträger geeignet als als gefangenes „Staatsoberhaupt“. Diese Deutung der Begnadigung kann zwar nicht direkt an unserem Text belegt werden, sie paßt aber zu der Art, wie die Begnadigung geschildert wird, und sie paßt gut zu den unruhigen und unsicheren Verhältnissen, die wir für das Neubabylonische Reich in jener Zeit nach dem Tod Nebukadnezars annehmen müssen (Man beachte nur die Regierungswechsel in dieser Zeit: Amel Marduk wurde von seinem Schwager Neriglissar nach zwei Jahren Herrschaft ermordet, vgl. Sack, Amel Marduk, 31; dieser regierte dann vier Jahre, sein Sohn und Nachfolger Labaši Marduk aber konnte sich nicht in ganz Babylonien als König durchsetzen und wurde nach zwei Monaten ebenfalls ermordet, vgl. Parker/Dubberstein, Chronology, 13.). In diesen unruhigen Verhältnissen war sicherlich auch eine zahlenmäßig nicht sehr große Gruppe jüdischer „Nationalreligiöser“ schon eine unangenehme Gefahr. Die vorgeschlagene Auffassung über die Hintergründe der Begnadigung kommt bei aller Unsicherheit ohne weitere Annahmen aus wie die eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Amel Marduk und Jojachin, vgl. de Liagre Böhl, Opera minora, 426, oder einer nur indirekt zu belegenden Amnestie im Zusammenhang des Neujahrsfestes, vgl. Becking in: Brekelmans (ed.), Studies, 287-290. (Dabei ist es m.E. ohnehin chronologisch unmöglich, wie Becking, a.a.O., 287, an das erste Neujahrsfest der Regierungszeit Amel Marduks zu denken, vgl. Anm.3). Es gibt für ein solches Vorgehen auch eine Parallele im Alten Testament: In 2.Sam.9 wird berichtet, wie Da-

Notiz über Jojachins Begnadigung auch nicht als Andeutung eines Hoffnungsschimmers für Israel an das Ende des Werkes gesetzt haben.

Es steht zu vermuten, daß dem zweiten Herausgeber - sollte er nicht selbst im Exil gelebt haben - die Nachricht von der Begnadigung aus Kreisen der Exilierten zugekommen war.²⁶ Dort war sie möglicherweise positiv gewertet und ausgeschmückt worden, wie man vielleicht der Bemerkung, daß Jojachins Stuhl über die Stühle der anderen Könige gestellt wurde (2.Kön.25,28), entnehmen kann.²⁷ Sollte das richtig sein, stellt sich allerdings die Frage, ob die Nachricht aus Kreisen stammt, die auf eine Wiederaufrichtung Israels mit einem König Jojachin hofften, oder nicht vielmehr aus Kreisen, die sich mittlerweile als babylonische Juden fühlten und eine Rückkehr nach Palästina gar nicht mehr beabsichtigten. Für solche Kreise war es sicher positiv, daß der ehemalige König von Juda eine geachtete Stellung am babylonischen Hofe innehatte.

Der zweite Herausgeber der Königebücher hat die Notiz aber gewiß nicht als probabylonisches Ausblick ans Ende gesetzt.²⁸ Eher wollte er, für den die Könige Judas - ausweislich der von ihm geschaffenen Einleitungstücke - nur schlechtes getan hatten, denjenigen seiner Zeitgenossen, die auf eine Wiederaufrichtung des davidischen Königiums hofften²⁹, zeigen, daß es keinen mehr gab, an den sich diese Hoffnung hätte knüpfen können. Beide Linien des davidischen Königshauses, die beide auf Josia, aber auf zwei verschiedene Königinmütter, auf Hamutal bzw. auf Sebuda, zurückgingen³⁰, standen für den Thron nicht mehr zur Verfügung.

vid den letzten noch lebenden Sauliden, Jonatans Sohn Mefiboschet, an seinen Hof holt, wo er - genau wie Jojachin nach 2.Kön.25,29 - jeden Tag an seinem Tisch essen soll. Außerdem bekommt er die Felder Sauls zurückgegeben (2.Sam.9,7). Sollte an dieser Episode etwas historisch Zutreffendes sein, so wird man für Davids Handeln ähnliche Beweggründe annehmen dürfen wie wir es für Amel Marduk tun: David wollte den Thronprätendenten sicherlich noch vorhandener saulidentreuer Kreise unschädlich machen.

Die im Folgenden zu vertretene Interpretation von 2.Kön.25,27-30 setzt israelitisch-jüdische Kreise voraus, die trotz langer Exilszeit in Jojachin immer noch ihren König sahen und auf Grund des Glaubens an die dauerhafte Erwählung des Davididenhauses, der sich etwa auf die Nathansweissagung 2.Sam.7 berief, darauf hofften, daß er wieder in Jerusalem als König eingesetzt und so der jüdische Staat wiederentstehen werde. Als Ideal mag ihnen dabei das Davidsreich vorgeschwebt haben.

²⁶ Die Exilierten haben sicherlich vor den in Palästina Verbliebenen von der Begnadigung erfahren und diese Nachricht nach Palästina weitervermittelt. Kontakte zwischen Exil und Heimatland sind für die Zeit zwischen erster und zweiter Wegführung sogar ausdrücklich belegt, vgl. Jer.29,24-32, aber auch nach 587 noch vorstellbar.

²⁷ So jedenfalls Würthwein, ATD 11/2, 481f., der hierin den beliebten Topos „daß Angehörige des eigenen Volkes denen anderer Völker vorgezogen werden“ findet. 2.Kön.25,27f.30 hält er für „eine unter den Exilierten umlaufende, dem Ansehen Jojachins dienende volkstümliche Überlieferung“.

²⁸ Wie Begg, JSOT 36 (1986), 53, glaubt.

²⁹ Vgl. dazu Anm.25.

³⁰ Nachdem Josia von Pharao Necho getötet worden war (2.Kön.23,29), war die Thronfolge in Juda offenbar ungeklärt. Die Landbevölkerung setzte Joahas, den Sohn Josias und der Hamutal auf den Thron (2.Kön.23,30f.), den der Pharao wieder absetzte, um Jojakim, den Sohn Josias und der Sebuda zum König zu machen (2.Kön.23,34,36). Nach seinem Tod folgte ihm sein Sohn Jojachin (2.Kön.24,6). Nachdem Jojachin sich Nebukadnezar gestellt hatte

Der zweite Herausgeber hatte schon vorher berichtet, daß der letzte jüdische König, Zedekia, ein Sohn der Hamutal, geblendet und nach Babel gebracht worden war, nachdem die Babylonier seine Söhne vor seinen Augen abgeschlachtet hatten (2.Kön.25,7). In Babel verliert sich seine Spur. Jedenfalls berichtet das Geschichtswerk nichts mehr über ihn.

In der Schlußnotiz stellt der zweite Herausgeber nun klar, daß man auch auf Jojachin, der als Enkelsohn von Josias Frau Sebuda der letzte König der anderen Linie war, nicht mehr zu hoffen brauchte. Jojachin hatte sich an den Tisch des Königs von Babel gesetzt. Ihm ging es gut im Lande des Exils, und er stand in einem engen Verhältnis zu dem Sohn desjenigen Herrschers, der ihn gefangen genommen und zehn Jahre später seinen Staat zerschlagen hatte. Was sollte von ihm jetzt noch zu erwarten sein im Blick auf das Wiederenstehen und die Unabhängigkeit seines Reiches?³¹ Von Söhnen Jojachins oder anderen Angehörigen des Davidshauses, an die sich die Hoffnung auf Wiedererrichtung des Davidsreiches sonst noch hätte knüpfen können, erwähnt das Geschichtswerk nichts.³² Beachtet man nun, daß die erste Ausgabe mehrmals darauf anspielt, daß die Jerusalemer Dynastie um Davids willen nicht untergehen soll (vgl. 1.Kön.15,4f.; 2.Kön.8,19)³³, und daß diese Aussagen in der zweiten Ausgabe stehengeblieben sind, wird man annehmen können, daß die Notiz über die Begnadigung Jojachins zeigen soll, daß diese Beständigkeit der davidischen Dynastie nun beendet ist, nachdem Jojachin ein babylonischer Höfling geworden war.³⁴ Möglicherweise kann man dem zweiten Herausgeber auch einen gewissen Zynismus zutrauen und die Aussage, daß Amel Marduk den Stuhl Jojachins über die Stühle der anderen Könige in Babel gestellt hat, als Bezugnahme auf

(2.Kön.24,12), machte dieser Zedekia zum König, der wie Joahas ein Sohn Josias und der Hamutal war (2.Kön.24,17f.).

Indem Necho mit der Inthronisation Jojakims und Nebukadnezar mit der Einsetzung Zedekias gleichzeitig das Königtum in die jeweils andere Linie brachten, erwarteten sie von den neuen Königen wohl besondere Treue, da diese ohne die Inthronisation durch den jeweiligen Großkönig niemals das Königtum erlangt hätten.

³¹ Die Strategie Amel Marduks, die wir als Grund für die Begnadigung Jojachins und seine Aufnahme an den Hof angenommen hatten (vgl. Anm.25), ist somit bei dem zweiten Herausgeber aufgegangen bzw. hat einem schon vorher bei ihm gehegten Mißtrauen betreffs der davidischen Könige recht gegeben.

³² Vielleicht hat der zweite Herausgeber zwischen der Verurteilung Zedekias und der Begnadigung Jojachins durch eine Stichwortverknüpfung einen Zusammenhang hergestellt: Nebukadnezar hat mit Zedekia Gericht geredet (יָדַבֵּר אִתּוֹ בְּיָמָיו מִשְׁפָּט 2.Kön.25,6), Amel Marduk hatte mit Jojachin freundlich = gute Dinge geredet (יָדַבֵּר אִתּוֹ בְּיָמָיו 2.Kön.25,28). (Vgl. Becking in: Brekelmans (ed.), Studies, 287: „the formula *dibber tobôt* is a counterpart of *dibber mišpat* describing the judgment of Zedekiah“.) So endeten beide Linien des Königshauses, die sich von Josia ableiteten, gleichsam in entgegengesetzter Weise.

³³ Der Hintergrund dieser Bemerkungen ist sicherlich die Nathanverheißung in 2.Sam.7.

³⁴ Von der hier vertretenen Interpretation der Notiz über die Begnadigung Jojachins aus ist also kein Unterschied zu den Unheilsankündigungen über Jojachin in Jer.22,24-30 auszumachen, der bei Albertz, EvTh 57 (1997), 325-327 ein Argument dafür ist, daß im DtrG eine andere Verfassergruppe am Werk war als in den deuteronomistischen Stücken des Jeremiabuches. Die Frage, wie sich die zweite Redaktion der Königebücher zu den dtr. Redaktionen im Jeremiabuch verhält, ist eine sehr interessante Frage, der aber hier nicht nachgegangen werden kann.

die göttlichen Verheißungen der Dauerhaftigkeit des davidischen Thrones in 2.Sam.7,13 und 1.Kön.9,15 lesen. Es gibt demnach in der Tat noch einen Thron, den ein Davidide innehat, aber das ist nicht mehr der Stuhl des regierenden Herrschers in Jerusalem, sondern der eines erstrangigen Höflings in Babel.

Vielleicht darf man in 2.Kön.20,18 eine Vorhersage der Begnadigung Jojachins finden, aus der man entnehmen kann, daß die Schlußnotiz den Vollzug eines göttlichen Gerichts an der Davidsdynastie darstellen soll. In 2.Kön.20,12-19 steht eine Erzählung, deren Einfügung wohl erst in der zweiten Ausgabe erfolgte. In ihr geht es um den Empfang babylonischer Gesandter bei Hiskia, der ihnen alle seine Schätze zeigt. Der Prophet Jesaja verkündet daraufhin Hiskia, daß alle diese Schätze nach Babel weggeführt würden (v.17), und daß man von seinen Söhnen oder Nachkommen einige nehmen werde, und sie Höflinge (סְרִיסִים) im Palast des Königs von Babel würden (v.18).³⁵ Die Wegführung der Schätze und die Zukunft einiger Nachkommen Hiskias als babylonische Höflinge sind ein Gerichtshandeln Jahwes.³⁶

Bei den genannten Nachkommen ist sicher auch und vor allem an Jojachin gedacht. Allerdings redet v.18 in der Mehrzahl, hat also noch andere Angehörige des Königshauses im Blick, die in 2.Kön.25,27-30 nicht erwähnt sind. Vielleicht ist hier auf die Prinzen und „Männer von Juda“ angespielt, die mit Jojachin auf den seit langem bekannten Zuteilungslisten aus der Südburg von Babylon genannt sind.³⁷

³⁵ Daß die Erzählung von der zweiten Redaktion eingefügt wurde, ergibt sich daraus, daß sie ein negatives Bild Hiskias zeichnet, das sich von dem sehr positiven der ersten Redaktion (vgl. 2.Kön.18,3.5) abhebt. Die Reaktion Hiskias auf die Verkündigung Jesajas - „Und Hiskia sagte zu Jesaja: ‘Das Wort Jahwes, das du gesprochen hast, ist gut’, und er sagte (zu sich): ‘Reicht es nicht, wenn Frieden und Sicherheit in meinen Tagen herrschen?’“ (v.19) - ist eine Karikatur auf die Frömmigkeit Hiskias, die die erste Redaktion hervorhebt. Von einem frommen König hätte man wohl zu erwarten, daß er auf ein solches Wort hin Buße tut und nicht das Wort gutheißt, weil es ihm persönlich ja kein Gericht ansagt. (Auch Cogan/Tadmor weisen in AncB 11, 262, zumindest die vv.17-19 auf Grund des negativen Hiskiabildes der zweiten Redaktion zu.) Außerdem kommt mit der Wegführung der Schätze sicherlich das Exil in den Blick, was bei der ersten Redaktion nirgendwo der Fall ist.

Dieselbe Erzählung findet sich übrigens in Jes.39,1-8, ist dort aber wohl aus den Königebüchern übernommen worden, vgl. Wildberger, BK X/3, 1370f. Die zweite Redaktion hat sie allerdings auch nicht selber geschaffen, sondern aus einer vorliegenden Tradition übernommen, in der die religiös begründete Kritik an Schutz- oder Befreiungsbündnissen eine Rolle spielte. Die Tradition dieser Jesajaerzählung steht damit in der Nähe mancher Texte aus Protojesaja, vgl. Jes.28-31. (Beachte Anm.36.)

³⁶ Grund für dieses Gericht Jahwes ist nach der von der zweiten Redaktion aufgenommenen Erzählung wohl, daß Hiskia mit den Babyloniern ein antiassyrisches Bündnis schließen will. Er zeigt den babylonischen Gesandten alle seine Schätze doch wahrscheinlich deshalb, weil er sich als finanzkräftiger Bündnispartner präsentieren will, vgl. Wildberger, BK X/3, 1472. Für die zweite Redaktion spielt der Grund des Gerichts keine große Rolle, es geht um seine Ankündigung.

³⁷ Vgl. Anhang.

Zielt die Gerichtsankündigung in 2.Kön.20,18 im Zusammenhang des Geschichtswerkes tatsächlich auf die Begnadigung Jojachins, ist die Schlußnotiz alles andere als Ausdruck eines Hoffnungs-schimmers.

Man wird nun aber nicht annehmen müssen, daß der zweite Herausgeber der Königebücher damit auch das Ende Israels ansagen wollte. Schon allein die Tatsache, daß und wie er ein Werk über die Geschichte Israels aktualisiert, spricht dafür, daß Israel für ihn keine vergangene Größe ist. Seine Geschichtsbetrachtung hat ja kein bloß antiquarisches Interesse.

Er hat an anderer Stelle aber auch ausdrücklich eine Chance für Israel nach dem staatlichen Zusammenbruch beschrieben. Wir finden in 1.Kön.8,46-51 eine Einfügung des zweiten Herausgebers in das Tempelweihgebet Salomos.³⁸ In diesem Einschub wird in historisierender Weise - er ist ja in eine Rede Salomos eingebaut - als Möglichkeit angesprochen, daß das Volk sich gegen Jahwe versündigt, und Jahwe es in die Hand seiner Feinde gibt, die es ins Exil führen (v.46). Wenn das Volk dann im Exil umkehrt, Jahwe anruft und seine Schuld bekennt (vv.47f.), dann soll er ihr Gebet erhören und ihnen zu ihrem Recht verhelfen (v.49). Er soll dem Volk seine Schuld vergeben und es beneden, die es ins Exil geführt haben, Mitleid finden lassen (v.50).

Zu beachten ist, daß hier keine Gewißheit verkündet wird. Es wird nicht gesagt, daß Jahwe Israel gewiß helfen wird, wenn es umkehrt; vielmehr stellt der zweite Herausgeber die Möglichkeit der Umkehr vor, die Jahwe zum Eingreifen zugunsten des Volkes bewegen soll.³⁹ Ohne diese Umkehr - so wird man schließen dürfen - hat Israel aber gar keine Hoffnung mehr.

³⁸ Vgl. dazu Nelson, Double Redaction, 69-73.

³⁹ 1.Kön.8,46-50 stellt ein Konditionalsatzgefüge dar, bei dem v.46 die erste Bedingung ausdrückt: Israel wird sündigen, und Jahwe wird es dafür ins Exil schicken. Formal ist v.46 ein durch die Präposition ׀ subordinierter realer Bedingungssatz, dessen erstes Prädikat im Imperfekt steht, das im Folgenden durch perfecta consecutiva weitergeführt wird: Wenn das Volk sündigen wird, und Jahwe ihm zürnen wird usw. In den vv.47f. finden wir inhaltlich eine zweite Bedingung: Israel wird sich die Strafe zu Herzen nehmen und umkehren. Formal setzt diese zweite Bedingung die erste fort, d.h. die perfecta consecutiva in den vv.47f. führen wie die in v.46 das Imperfekt am Anfang von v.46 weiter. Die vv.49f. schließen als Nachsatz an die zweite Bedingung an. Die Perfecta consecutiva, die sich hier finden, sind selbständig und keine Fortführung der vorhergehenden Tempora. Das selbständige Perfectum consecutivum kann aber sowohl für das Imperfekt, das hier in unserem Falle für die gewisse Zukunftsaussage, stehen, als auch in iussivischer oder imperativer Verwendung (vgl. Meyer, Hebr.Grammatik §101 6 c). Dabei ist zu beachten, daß der Verfasser im Nachsatz das Imperfekt hätte benutzen können, wenn er eine gewisse Zukunftsaussage hätte machen wollen. So hat es etwa der Verfasser von Am.9,2 getan. Daß das Perfectum consecutivum des Nachsatzes ein selbständiges ist und keine Weiterführung der vorhergehenden Tempora, zeigt etwa die Parallele zu unserem Satzgefüge in Ri.4,20, wo die erste Bedingung als durch ׀ subordinierter realer Bedingungssatz im Imperfekt steht (׀אִשׁ יָבִיא), eine zweite Bedingung sich anschließt, die zwei Prädikate im Perfectum consecutivum hat (׀שְׂאֵלְךָ נָמַר), die das Imperfekt der ersten Bedingung weiterführen, und dann das Prädikat des Nachsatzes in einem selbständigen Perfectum consecutivum steht, das hier eindeutig iussivisch aufzufassen ist (׀אִמְרֵי). (Würthwein übersetzt den Nachsatz 1.Kön.8,49f. in ATD 11/1, 94: „So mögest du im Himmel, der Stätte, da du wohnst, ihr Gebet und ihr Flehen hören...“, vgl. auch Kittel,

Daß die zweite Ausgabe in einer Umkehr des Volkes die Ermöglichung einer neuen Zukunft sieht, paßt gut zu unserer Beobachtung, daß sie in 1.Kön.14,22-24 eine negative Beurteilung Rehabeams durch eine Kritik an Juda ersetzt hat. Das ließ ja darauf schließen, daß sie das Verhältnis Israels zu Jahwe unmittelbarer als die erste Ausgabe sieht, die der religiösen Mittlerstellung des Königs eine recht große Bedeutung einräumt. Wie Juda nach 1.Kön.14,22-24 vom rechten Jahwedienst abfiel, ohne daß ein König es dazu verführt hätte, so liegt jetzt die einzige Chance für Israel/Juda darin, daß das Volk umkehrt, ohne daß ein König ihm dabei helfen könnte oder mußte.

Ist Israel für den ersten Herausgeber, der zur Zeit Josias schreibt, primär eine staatliche Größe - was nach damaligem Verständnis niemals eine rein säkulare Größe bedeutete - so ist es für den zweiten Herausgeber in der Zeit nach dem staatlichen Zusammenbruch primär eine religiöse Gemeinschaft, deren Bestand vom Verhältnis ihrer Glieder zu Jahwe abhängt. In welcher Form diese Gemeinschaft zukünftig existieren wird - wenn sie denn überhaupt eine Zukunft hat - darüber schweigt er sich aus. Die Möglichkeit der Heimkehr der Exilierten und vielleicht auch der Wiederaufrichtung eines Staates in welcher Form auch immer, schließt er nicht aus, propagiert sie aber auch nicht. In einer Zeit, in der Israel noch unter den Folgen eines schweren, als Gottesgericht verstandenen Zusammenbruchs leidet und seine Zukunft ohnehin fraglich ist, sieht er wohl nicht die Gelegenheit, weitgehende konkrete Hoffnungen zu formulieren.⁴⁰ In einem Punkte scheint mir der zweite Herausgeber aber doch eine konkrete Zukunftsaussage getroffen zu haben: die Zeit der Dynastie Davids ist für ihn zuende.

(Abgeschlossen am 10.Sept.1998)

Anhang: Zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon.

Im Jahre 1939 besprach Ernst F. Weidner in einem Festschriftaufsatz⁴¹ vier Keilschrifturkunden, in denen die Ausgabe bestimmter Quantitäten Sesamol an bestimmte Personen festgehalten ist, unter denen König Jojachin von Juda genannt wird. Diese Urkunden wurden in einem Gewölbekeller der Südburg von Babylon⁴² gefunden, der sich wegen der guten Temperaturisolierung als Vorratsraum eignete, wofür auch die dort entdeckten Tontafeln sprechen, die weit

HAT I/5, 78f.; Fritz, ZBK.AT 10/1, 92.) V.51 schließt die ganze Periode durch einen mit ׀ eingeleiteten begründenden Nominalsatz: „Ja, sie sind dein Volk und dein Erbeil...“.

⁴⁰ Vgl. Wolff, Ges. Studien, 323: „1.Kön.8,49f. beschränkt sich darauf, Recht und Erbarmen unter den Fremdvölkern für das Volk Gottes zu erbitten. Die Demut der Umkehr verhindert bestimmte Hoffnungen“. Man legt die Aussage des Textes zu sehr fest, wenn man wie Levenson, JBL 103 (1984), 360 interpretiert: „the consequence of repentance and forgiveness here is not physical return, but only mercy for the exiles on the part of their captors“. Das ist höchstens das Minimum, das man 1.Kön.8,49f. entnehmen kann, denn daß Jahwe seinem Volk Recht schaffen (v.49) und bewirken soll, daß die, die es weggeführt haben, sich über es erbarmen (v.50), kann sicherlich auch die Rückkehr der Gefangenen enthalten. Aber auch in dieser Richtung darf man den Text natürlich nicht festlegen.

⁴¹ FS Dussaud (1939) 2.Bd., 923-935

⁴² Vgl. zu diesem Gewölbekeller Koldewey, Babylon, 99-107 und ders., Königsburgen I: Die Südburg, 38-64, Tafeln 5-8.

mehr waren als die vier von Weidner besprochenen⁴³. Bei der Besprechung wollen wir die von Weidner benutzten Bezeichnungen der Tafeln verwenden. Demnach meinen wir mit „Tafel A“ das Fundstück mit der Grabungsnummer Babylon 28122, mit „Tafel B“ das Fundstück Babylon 28178 = VAT (Vorderasiatische Abteilung, Tontafelsammlung in Berlin) 16283, mit „Tafel C“ das Fundstück Babylon 28186 = VAT 16378 und mit „Tafel D“ das Fundstück Babylon 28232. Die Ausgaben an Sesamöl beziehen sich auf den Zeitraum eines Monats. So gehören die in Tafel B aufgelisteten Ausgaben in den Monat Adar des zwölften Jahres⁴⁴ Nebukadnezars, auf den die Tafel am Ende der zweiten Kolumne der Rückseite (Rs. II Z.30) datiert ist. Auf den Tafeln finden sich insgesamt fünf Nennungen Jojachins, wobei der Name zweimal vollständig erhalten ist. Auf Tafel A Vs. Z.29 finden wir ihn ia-’-ú-DU⁴⁵ geschrieben. Dabei kann der Lesung des ’ jeder Vokal vorhergehen oder folgen⁴⁶, und ú kann in westsemitischen Wörtern auch hu gelesen werden⁴⁷. DU kann als Wortzeichen für alle Formen von kánu stehen.⁴⁸ In unserem Zusammenhang ist sicherlich das Verbaladjektiv kinu gemeint, das phonetisch den letzten beiden Silben des Königsnamens entspricht. Dem Namen geht auf der Tafel ein senkrechter Keil als Determinativ für eine Person voraus, es folgt ein unvollständig erhaltenes Zeichen, das als Rest des Wortzeichens LUGAL = König aufgefaßt werden kann.

Auf Tafel C finden wir auf der Rs.II Z.17 den Namen in der Umschrift ia-ku-ú-ki-nu.⁴⁹ Hierbei ist zu beachten, daß das Zeichen ku auch die Lesung hun und vielleicht auch hu, haben kann.⁵⁰ Wiederum geht dem Namen das Personendeterminativ voran. Es folgt die Betitelung „DUMU LUGAL šá ia-ku-du“, also „Sohn des Königs von Jakudu/Jahudu“, womit sicherlich Juda gemeint ist.

Unvollständig erhalten ist der Name auf Tafel D.⁵¹ Dort sind in Z.20 die Zeichen ú und DU erhalten. Vor ú steht ein unvollständig erhaltenes Zeichen, das sich mit ziemlicher Sicherheit zu ’ ergänzen läßt. Die Ergänzung zu ia-’-ú-DU, also derselben Fassung wie auf Tafel A, ist zweifellos richtig, zumal nach dem Namen der Titel „LUGAL šá^{KUR} ia-a-hu-du“, also „König des Landes Juda“ erhalten ist.

Auf Tafel B finden wir auf der Vorderseite Kolumne II Z.38⁵² die Zeichen ’ und DU. Vor ’ ist noch der sehr kleine Rest eines Zeichens erkennbar, der einer Ergänzung zu ia nicht im Wege steht.⁵³ Wir hätten hier also die Namensform ia-’-DU. In der darauf folgenden Betitelung ist von dem Landesnamen nur die erste Silbe erhalten, die aber „ia“ lautet. Die Ergänzung zu „Jahudu“ ist also möglich.

Auf Tafel C findet sich auf der Vorderseite Kolumne II Z.10 noch ein, allerdings sehr schlecht erhaltener Beleg des Namens.⁵⁴ Wir finden dort die Zeichen ia, a und ú vollständig erhalten. Es folgt das Zeichen i, das aber an dieser Stelle möglicherweise ein Rest des aus i und a zusammengesetzten Zeichens ia ist. Sollte das so sein, hätten wir die Zeichenfolge ia-a-ú-ia. Sollte man sie um das Element kinu als Schluß des Königsnamens ergänzen dürfen, hätten wir hier unter Beachtung, daß ú in westsemitischen Wörtern auch hu gelesen werden kann⁵⁵, diejenige keilschriftliche Fassung des Namens Jojachin, die der hebräisch neben anderen belegten Form ידעיך (u.a.2.Kön.25,27) am nächsten kommt. Wie das Ende des Namens fehlt bei diesem Beleg auch die Betitelung, allerdings geht das Personendeterminativ voran.

Jojachin wird allerdings nicht als einziger Judäer in den Listen erwähnt. Auf Tafel C Rs.II Z.18 werden direkt unter Jojachin fünf Söhne des Königs von Juda erwähnt, und Vs.II Z.11 unter dem nur fragmentarisch erhaltenen Beleg des Namens Jojachin werden ohne Angabe der Zugehörigkeit fünf Söhne erwähnt. Man wird hier wohl von der Rückseite her ergänzen dürfen. Auf Tafel B Vs.II Z.39 und auf Tafel D Z.21 finden wir ebenfalls einen unvollständigen, aber

⁴³ Vgl. Koldewey, Babylon, 107.

⁴⁴ Die Zahl (ein „Winkelhaken“ für die Darstellung der 10, zwei senkrechte Keile für die Einer) steht direkt an einem Bruch in der Tafel. Auf der Photographie ist nicht genau zu erkennen, ob nicht noch der Rest eines weiteren senkrechten Keils vorhanden ist, so daß das dreizehnte Jahr gemeint wäre, vgl. Weidner, a.a.O., 925.

⁴⁵ Vgl. Weidner FS Dussaud (1939), Pl.I; Transliteration S. 925.

⁴⁶ Vgl. Borger, Zeichenliste, Nr.397.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., Nr.318.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., Nr.206.

⁴⁹ Vgl. Weidner, a.a.O., Pl.IV; Transliteration S.926.

⁵⁰ Vgl. de Liagre Böhl, Opera minora, 428; Borger, Zeichenliste, gibt unter Nr.536 nicht die Lesung hu, aber hun an.

⁵¹ Vgl. Weidner, a.a.O., Pl.V; Transliteration S.926.

⁵² Vgl. Weidner, a.a.O., 925 (Keilschrifttext und Transliteration).

⁵³ Jedenfalls wenn die Zeichnung Weidners, ebd., stimmt. Auf der Photographie konnte ich diesen kleinen Rest nicht verifizieren.

⁵⁴ Vgl. Weidner, a.a.O., 925 (Keilschrifttext); 926 (Transliteration).

⁵⁵ Vgl. Anm.47.

von den Parallelen leicht ergänzbaren Beleg für diese fünf Söhne. Auf Tafel B Vs.II Z.40 werden zudem noch acht Männer des Landes Juda erwähnt.

Die genannten fünf Söhne des Königs von Juda scheinen mir keine Söhne Jojachins gewesen zu sein, denn er hatte, als er sich fünf Jahre vorher Nebukadnezar ergab, noch gar keine Söhne⁵⁶. So hätte ihm jedes Jahr ein Sohn geboren werden müssen. Wichtiger ist noch, daß Jojachin selbst auf Tafel C Rs.II Z.17 „Sohn des Königs von Juda“ genannt wird. Hierin wird man nicht unbedingt einen durch die Nennung der Königssöhne in der nächsten Zeile bedingten Verschreiber sehen müssen, sondern es könnte die Absicht dahinterstecken, deutlich zu machen, daß Jojachin kein regierender Herrscher mehr war.⁵⁷ So wurde er „Königssohn“ genannt, was man wohl mit unserem Prinzentitel gleichsetzen kann. Die anderen „Söhne des Königs von Juda“ werden somit auch „Prinzen“ sein, also Angehörige des jüdischen Königshauses, aber keine Söhne Jojachins.

Daß Jojachin, die anderen Angehörigen des Königshauses und die auf Tafel B genannten Männer von Juda Sesamöl erhielten, spricht wohl dagegen, daß sie als Gefangene in einem finsternen Verließ angeketet waren⁵⁸, es spricht aber nicht gegen eine Gefangenschaft als solche⁵⁹. Öl ist in Mesopotamien kein Luxusartikel, sondern gehört neben seiner Verwendung als Speiseöl zur grundlegenden Hautpflege. Es ist somit - wie auch in Ägypten - ein Mittel des täglichen Bedarfs, was man u.a. an den Ölzuteilungen an Arbeiter erkennen kann.⁶⁰

Nach den erhaltenen Maßangaben (Tafel B Vs.II Z.38-40; Tafel C Vs.II Z.10f., Rs.II Z.17f.) erhielt Jojachin 1 sutu Öl pro Monat, die Prinzen und Männer von Juda jeweils ein halbes qū.⁶¹ 1 qū umfaßte in dieser Zeit ca. 0,84l⁶², während ein sutu 6 qū faßte⁶³. Demnach bekam Jojachin pro Monat ca.5,04l Öl, während die übrigen Judäer ca.0,42l bekamen.⁶⁴

Literatur:

(Lexikon- und Wörterbuchartikel werden nicht aufgeführt. Die Abkürzung der jeweiligen Werke in den Anmerkungen entspricht wie die der Zeitschriften und Reihen dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York²1992)

Albertz, Rainer, *EvTh* 57 (1997), 319-338: Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese

Albright, William Foxwell, *BA* 5 (1942), 77-106: King Joiachin in exile

Becking, Bob in Breklemans (ed.), *Studies*, 283-293: Jehoiachins amnesty - salvation for Israel?

Begg, Christopher T., *JSOT* 36 (1986), 49-56: The significance of Jehoiachin's release: a new proposal

⁵⁶ Vgl. 2.Kön.24,12,15 (beachte Anm.9). Die Exilierung Jojachins geschah nach der neubabylonischen Chronik B.M. (=British Museum) 21946 Rs. Z.11-13 (vgl. Wiseman, *Chronicles*, 72f.) im siebenten Jahr Nebukadnezars, nach 2.Kön.24,12 in seinem achten Jahr. Hintergrund dieser Verwirrung ist wohl, daß man in bestimmten jüdischen Kreisen der Exilszeit die Jahre nach der Gefangenschaft Jojachins zählte (vgl. u.a. 2.Kön.25,27). Dabei fiel das erste Jahr der Gefangenschaft Jojachins mit dem achten Regierungsjahr Nebukadnezars zusammen, da man wahrscheinlich nach der sog. „nachdatierenden Rechnung“ nur die vollen Jahre zählte, vgl. dazu BHHW III, Sp.2211 s.v. „Zeitrechnung“. In 2.Kön.24,12 hat man die nachdatierende Methode nicht mehr beachtet und ist so dazu gekommen, die Exilierung Jojachins ins achte Jahr Nebukadnezars zu setzen.

⁵⁷ Nach Weidner, a.a.O., 926 wurde Jojachin „Königssohn“ genannt, weil für die Babylonier zu dieser Zeit Zedekia der rechtmäßige Herrscher von Juda war.

⁵⁸ Vgl. Weidner, a.a.O., 927, der an ein Arrest in der Südburg selbst denkt.

⁵⁹ Vgl. Albright, *BA* 5 (1942),52, der unter zweifelhafter Berufung auf Weidner aus den Ölzuteilungen schließt „that Jojachin was free to move about Babylon and was not in prison“.

⁶⁰ Belege für Ölzuteilungen an Arbeiter in CAD 17, 323, s.v. šamnu a) 12'. Zu Öl als Grundbedarfsmittel in Ägypten vgl. LÄ III, Sp.668f. s.v. „Körperpflege“.

⁶¹ Weidners Umschrift dieser Maßangaben ist fehlerhaft. Er hat eine Verwirrung des Keilschrifttextes nicht erkannt, die darin besteht, daß ein und dasselbe Zeichen (Borger, *Zeichenliste*, Nr.74) in den auf Jojachin bezogenen Zeilen eine Maßeinheit, nämlich ein sutu, ausdrückt, während es in den auf die Prinzen und Männer bezogenen Zeilen als Zahlzeichen für ½ steht. Er faßt es auch dort, wo es ein sutu bezeichnet, als Zahlzeichen auf und muß damit die Maßeinheit ergänzen.

⁶² Vgl. CAD 13, 290 s.v. qū B.

⁶³ Vgl. RLA 7, 498 s.v. Maße und Gewichte §IV.7.

⁶⁴ Zur Erklärung dieses Sachverhalts vgl. Anm.9.

- Borger, Rykle, Assyrisch-babylonische Zeichenliste (AOAT 33/33A), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn³1986
- Breklemans, Chr. (ed.), Pentateuchal and Deuteronomistic studies. Papers read at the XIX. JSOT Congres Löwen 1989 (BETHL 94), Löwen 1990
- Cogan, Mordechai /Tadmor, Hayim, AncB 11: II Kings, Garden City (NY) 1988
- Cohen, Daniel, Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, Paris 1993 ff.
- Cross, Frank Moore, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the history and religion of Israel, Cambridge (Mass.) 1973
- de Liagre Böhl, Franz Marius Theodor, Opera minora. Studies en bijdragen op assyriologisch en oudtestamentisch terrein, Groningen/Djakarta 1953
 darin S.422-429: Nebukadnezar en Jojachin
- Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen (GAT 4/2), Göttingen²1996
- Fritz, Volkmar, ZBK.AT 10/1: Das erste Buch der Könige, Zürich 1996
- FS Dussaud (1939): Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud, 2 Bde., Paris 1939
- Gerleman, Gillis, BK XXI: Esther, Neukirchen-Vluyn 1970
- Gray, John, I&II Kings. A Commentary (OTL), London²1970
- Jepsen, Alfred/Hanhart, Robert, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie (BZAW 18), Berlin 1964
- Keil, Carl Friedrich, Die Bücher der Könige, ND der 2. Auflage von 1876, Gießen/Basel 1988
- Kittel, Rudolf, HAT I/5: Die Bücher der Könige, Göttingen 1900
- Koldewey, Robert, Das wieder erstehende Babylon. Fünfte, überarbeitete und erweiterte Auflage, hrsg. v. Barthel Hrouda, München 1990
- ders., Die Königsburgen von Babylon. Erster Teil: Die Südburg (WVDOG 54), Neudruck der Ausgabe von 1931, Os-nabrück 1969
- Levenson, John D., JBL 193 (1984), 353-361: The last four verses in Kings
- Meyer, Rudolf, Hebräische Grammatik, Berlin-New York 1992
- Nelson, Richard D., The Double Redaction of the Deuteronomistic history (JSOT.S 18), Sheffield 1981
- Noth, Martin, ÜSt: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt²1957
- Parker, Richard A./Dubberstein, Waldo H., Babylonian Chronology 626 bC-aD75, Providence (RI) 1956
- Rudolph, Wilhelm, HAT I/12: Jeremia, Tübingen³1968
- Sack, Ronald Herbert, Amel Marduk 562-560 B.C.. A Study based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical Sources (AOAT 4), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1972
- von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München⁹1987
- von Soden, Wolfram, GAG: Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 47), Rom²1969
- Weidner, Ernst F. in FS Dussaud (1939) 2.Band, 923-935: Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrift-texten
- Weippert, Helga, Bib.53 (1972), 301-339: Die „deuteronomistischen“ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher
- Wildberger, Hans, BK X/3: Jesaja. 3.Teilband: Jesaja 28-39, Neukirchen-Vluyn 1982
- Wiseman, D.J., Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.), London 1956
- Wolff, Hans Walter, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB.AT 22), München²1973
 darin S.308-324: Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks
- Würthwein, Ernst, ATD 11/1: Das erste Buch der Könige. Kapitel 1-16, Göttingen und Zürich²1985
- ders., ATD 11/2: Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25, Göttingen 1984
- Zenger, Erich, BZ NF 12 (1968), 16-30: Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins
- Zenger, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1995

La troisième et la quatrième plaies d'Égypte

Innocent Himbaza - Fribourg.

1. Notes lexicographiques

Les termes utilisés pour désigner la troisième et la quatrième plaie d'Égypte sont rares dans la Bible alors que les racines auxquels ils se rattachent sont plus vastes et diversifiées.¹

Le texte massorétique a, pour la troisième plaie, Ex 8,12-15, les termes de כָּנָם, כָּנָם, כָּנָם dont les graphies diffèrent, et pour la quatrième, Ex 8,16-28, le terme עָרַב.

Certains dictionnaires ne donnent pas de racine pour le mot כָּנָם², d'autres le font dériver de כָּנָן³.

La racine כָּנָן qui évoque l'idée de protection n'est pas utilisée comme forme verbale mais cette idée se voit dans les noms comme כָּנִי (Ne 9,4), כְּנִיחוֹ (1 Chr 15,22). Les autres substantifs comme כָּן expriment l'idée de place, piédestal, כְּנֹחַ, plante ou racine (Ps 80,16), et dans le cas qui nous intéresse כָּנָם poux (Ex 8,12ss, et pour certains, moustiques).

La racine כָּנָן⁴ (se tenir debout), mais qui n'est pas utilisé au qal, a dans d'autres formes verbales l'idée de confirmer, ajuster, établir, préparer, fixer, sécuriser, etc. ainsi que les formes passives respectives (Jb 8,8; Ps 37,33; 1 Chr 28,2; Ez 28,13; Es 16,5; Ps 59,5; etc.). כָּן indique la stabilité (1 Chr 18,8), et la place où l'on est établi se dit חֲנוּחַ (Jb 23,3), mais ce mot peut aussi signifier magasin ou stock selon Na 2,10. Le terme מְכוּן signifie fondation, fondement (Esd 3,3). כָּן comme adjectif et comme adverbe signifie: juste, vrai, vraiment, bien, ainsi, alors, etc.

La racine עָרַב est aussi vaste. Elle signifie mélanger, permuter, échanger, d'où être familier ou entrer en négociation, être en amitié avec quelqu'un, mais aussi être agréable ou sucré (Ez 27,9,27; Pr 3,25; Pr 14,10; Esd 9,2, etc.). Les substantifs sont עָרַב, grondement, mixture, d'où étranger (comme nom collectif), et taon. עֲרַבָה est la sûreté, la garantie (Pr 17,18), עָרַבָה est le gage (Gn 38,17), מְעָרַב est la marchandise à échanger (Ez 27,29). L'adjectif עָרַב signifie agréable ou sucré (Ps 104,34).

La racine עָרַב évoque aussi devenir sombre, décliner d'עָרַב le soir (Jg 19,9) et מְעָרַב l'ouest, mais aussi l'ערב le corbeau. Elle évoque aussi l'idée d'aridité et de stérilité, d'où עָרַבָה le désert, terrain vide et steppe (1S 23,24; 2R 14,25, etc.). Un עָרַבִי est un Arabe.

Les seuls parallèles à l'Exode que nous ayons pour les termes כָּנָם et עָרַב sont en Ps 105: 31 pour la troisième plaie, et en Ps 78,45 et 105,31 pour la quatrième, où ces termes sont repris en faisant allusion à ces plaies.

¹ Sur ces racines et leurs dérivées, voir E. BEN-YEHUDA, *Thesaurus Totius Hebraicitatis et Veteris et Recentioris* (Jerusalem-Tel-Aviv 1890); F. ZORELL(ed.), *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968); W. BAUMGARTNER (Ed./ Collab.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967-1996); M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1967); K. KOCH, "כָּן", TWAT IV, 95-107; FABRY/H. LAMERTY-ZIELINSKI, "עָרַב", II/III, TWAT, VI, 355-359.

² F. ZORELL(ed.), *Lexicon*, 362, 363, donne la traduction de la LXX et de la Vulgate et dit que כָּן signifie moustique; W. BAUMGARTNER, *Lexikon* (II: טבח - נבט - 1974) 460, appelle כָּנָם pou ou ver, et כָּנָם, כָּנָם, moustiques.

³ Voir M. JASTROW, *Dictionary* (Vol I, א - כ) 633, 648. Pour lui les כָּנָם sont des poux, et comme nom collectif, la vermine.

⁴ Je cite aussi cette racine à cause de son rapprochement avec כָּנָן. On verra d'ailleurs que כָּן de כָּן et כָּן de כָּן sont quelquefois confondus.

Les indications que nous avons sont des actions dévastatrices que ces bestioles ont infligées aux Égyptiens.

Le texte de l'Exode ne nous aide pas à mieux les comprendre par la description qu'il en donnerait, ces bestioles étant simplement décrites comme étant sur les hommes et sur les bêtes ainsi que dans les maisons.

Concernant le terme ערב, Ex 8,20 donne une petite indication avec le verbe שחח qui a le sens de dévaster, ravager, mais cela non plus ne nous aide pas à mieux comprendre la nature de ces bestioles. Ce verbe peut convenir à plusieurs sortes de bestioles comme à de grandes bêtes.

Avec la fin du verset 17, " ומלאו בתי מצרים את-הערב וגם האדמה אשר-הם עליה (les ערב remplissent les maisons des Égyptiens et même la terre sur laquelle ils sont)", nous pouvons remarquer, sans pouvoir les identifier, qu'ils sont effectivement de petits animaux en grand nombre, si bien que le terme de bestioles leur convient.

Le Psaume 105 ne nous aide pas davantage. Le Psaume 78 emploie le verbe אכל. Si l'on considère, *a priori*, que ces bestioles ont mangé, ou dévoré, il faudrait qu'ils aient des pièces buccales broyeuses. Mais ni les poux, ni les mouches ni les moustiques - les seuls insectes à être mentionnés par les traductions- ne broient. Le dictionnaire Robert accepte qu'on puisse dire, mais par exagération, d'être dévoré par les moustiques, alors que ce mot désigne manger en déchirant par les dents, tel un lion ou un tigre pour la viande, ou une larve pour les feuilles. Peut-on dire alors que אכל employé pour ces bestioles serait une exagération voulue par l'auteur? La réponse est évidemment négative. Loin d'imaginer une autre bestiole qui broie, parce que parmi la vermine retenue par certaines traductions, il y a bien des insectes qui ont un appareil buccal broyeur, ce qui ajouterait une autre espèce à celles qui sont déjà proposées, la solution est à trouver dans la compréhension de ce verbe qui signifie tout simplement que les hommes et les animaux ont servi de nourriture à ces bestioles⁵ qui ont toutes les pièces buccales piqueuses-suceuses. Nous devons donc comprendre qu'elles ont sucé le sang comme parasites et non mangé ou dévoré dans le sens habituel du français. On peut donc dire que le verbe אכל est bien utilisé dans ce passage, mais que, traduit en français, il peut prêter à confusion. Il ne nous aide donc pas non plus à mieux identifier ces bestioles sinon que l'homme et l'animal peuvent leur servir de nourriture.

Le singulier de כן, כן se trouverait en Esaïe 51,66. Le TM וישביה כמו כן ימותו, mais l'apparat critique de la BHS propose de lire avec כמורכן⁷ de מוכן qui signifierait "sauterelle"⁸ à la place de כן כמו. La plupart des traductions ont un substantif: insectes, mouches, vermine, moustiques, et poux. D'autres traductions ne voient pourtant pas en כן un substantif. Ainsi par exemple la King James, (éd. 1962), traduit: "and they that dwell therein shall die in like manner", ce qui dit qu'elle a compris כן comme un adverbe. La Revised Standard Version, (éd. 1971), accepte cette possibilité de traduction même si elle-même traduit "like gnats". Si l'on accepte que כן tel qu'il est utilisé ici est un substantif, on n'a pas pour autant la description de l'animal. Il apparaît que ce sont des petites bestioles qui peuvent mourir facilement, on peut les écraser sans y prêter attention.

⁵ אכל, pour une bestiole piqueuse, est un anthropomorphisme qu'on ne saurait toujours éviter. Il faut d'ailleurs remarquer que ce verbe s'applique également à d'autres réalités qui n'ont pas de bouche comme l'épée (2S 2,26; 18,8; Jer 12,12; 46,10, Na 2,14), la forêt (2S 18,8), etc.

⁶ F. ZORELL (éd.), *Lexicon*, 362, dit que כן comme singulier collectif se trouve en Nb 13,33. Il a été suivi par W. BAUMGARTNER, *Lexikon*, 460. Personnellement, l'analyse de ce verset et spécialement de la deuxième partie après l'atnach, ne permet pas de voir en כן un substantif parallèle à celui d'Esaïe 51,6. Même si ce de Nb 13,33 était un substantif ce verset n'ajouterait rien à la compréhension de la nature de ces bestioles.

⁷ 1QIs^b, fragments d'un rouleau d'Esaïe. Cfr. D. BARTHELEMY et J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert. I, Qumran Cave I* (Oxford 1955) 66-68.

⁸ Ce terme כמורכן ne se trouve pas dans les dictionnaires consultés. Outre ceux qui sont cités dans la note 1, voir aussi J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlin und Wien 1924); ZORELL, VOGT (eds), *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti* (Roma 1940-1971); L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden 1953-1958); M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan Israel 1990); R. N. WHYBRAY, *The New Century Bible Commentary, Isaiah 40-66* (London 1990) 157 signale que כמורכן n'est pas attesté en hébreu et que son parallèle arabe, makin, signifie (un essaim de) sauterelles.

2. Quelques traductions anciennes

TM	כנים		ערב	
	Traduction	Interprétation	Traduction	Interprétation
LXX	σκαῖφες	moustiques poux ⁹	ααμζουα	mouche- chien ou mouche à chien
Vulgate	sciniphes	moustiques	muscae	mouches
Vieille Latine	pediculos	poux	cenomia	mouche- chien ou mouche à chien
Targum Onkelos	קלמח	vermine poux	ערובא	mixture de bêtes sauvages
Targum Neophiti	כלמין	Diez Macho rend ce terme par <i>mosquitos</i> ; moustiques.	ערבוב (ערברובא)	mixture de bêtes sauvages. Diez Macho rend ce terme par <i>tabanos</i> : taon
Targum du Pseudo- Jonathan	קלמי	Diez Macho traduit <i>insectos</i> : insectes	עירבוב	mixture ¹⁰
Midrash Rabba	-----	moustiques pou ¹¹	-----	oiseaux du ciel et animaux de la terre
Flavius Josèphe	εσθιφες	poux	εσθιφες	bêtes malfaisantes
Syriaque	ܡܘܨܟܐ	poux	ܡܘܨܟܐ	essaim de vermine et d'insectes ¹²
Rachi	קלמח	fourmillement d'insectes	ערובא	toutes sortes de bêtes malfaisantes ainsi que des serpents et des scorpions en cohues

Le tableau suivant montre quelques exemples de la diversité dans la compréhension de ces termes par les anciens. On trouvera encore l'une ou l'autre interprétation ci-dessous¹³.

3. Quelques traductions modernes¹⁴

⁹ Les dictionnaires ne donnent pas la même traduction pour le terme σκαῖφ. I. F. SCHLEUSNER, *Nousis Thesaurus Philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti* (Pars Quinta T - Ω, Lipsiae 1820) 54, appelle les כנים d'Ex 8: 16, 17 et Ps 104: 31 (les références suivent la numérotation de la LXX) une multitude de poux; STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae* (vol VIII, Σ - T, Graz 1954) 414, appelle σκαῖφ un animal verdâtre (pâle, jaune, gris) et qui a quatre ailes, ce qui nous oriente davantage vers le moustique que vers le pou; A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français* (éd. revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris 1950) 1763, traduit par "petit ver qui pique le bois". A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR (trad.), *La Bible d'Alexandrie LXX* (2. Exode, Paris 1989) 125, traduisent σκαῖφες par moustiques et affirment: "Si l'on hésite sur le sens de l'hébreu (vermine, vers ou poux), celui du grec est sûr."

¹⁰ Le pseudo-Jonathan prend ce terme עירבוב uniquement pour mixture parce qu'il ajoute ברא חיות (animaux sauvages) pour expliquer de quoi est faite cette mixture.

¹¹ L'interprétation des rabbins dans le Midrash ne permet pas d'identifier ce que sont les כנים. Cependant L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (vol. V, Notes to Volumes I and II. From the Creation to the Exodus, Philadelphia 1947) 429, dit que ce mot signifie poux et que ceci constitue l'opinion unanime des rabbins, alors que pour S. M. LEHREMAN (trad.), *Exodus* 136, כנים signifie moustiques.

¹² S. PAYNE (ed), *Thesaurus Syriacus* (Oxonii 1901) 3635, admet qu'on peut traduire "colluvie muscarum". Il est aussi intéressant de remarquer que la traduction du syriaque n'a pas le même sens que celle de l'araméen dans le Targum, pour ces mots, alors que la prononciation et la graphie sont presque les mêmes.

¹³ Pour les sources, se reporter aux notes du texte.

¹⁴ Le choix de ces versions ne se base sur aucun jugement de valeur concernant le texte de celles qui ne sont pas citées; ce sont quelques unes des bibles utilisées couramment en français, anglais et allemand.

	כנים	כן	ערב			
Traductions	Ex. 8,12-15	Ps 105,31	Es 51,6	Ex 8,16-28	Ps 78,45	Ps 105,31
Bible de Jérusalem (1988)	moustiques	moustiques	vermine	taons	taons	insectes
Crampon (1939)	moustiques	moustiques	de même	scarabées	mouchérons	mouchérons
Einheits-übersetzung (1980)	Stechmücken (moustiques)	Schwarm von Stechmücken (essaïm de moustiques)	Fliegen (mouches)	Ungeziefer (vermine)	Schwarm von Fliegen (essaïm de mouches)	Schwarm von Fliegen (essaïm de mouches)
Français Courant (1982)	moustiques	moustiques	mouches ¹⁵	mouches piquantes	mouches piquantes	mouches piquantes
King James (1962)* ¹⁶	lice (poux)	lice (poux)	in like manner (de la même manière)	swarms of flies (essaïm de mouches)	divers sorts of flies (diverses sortes de mouches)	divers sorts of flies (diverses sortes de mouches)
Luther (1545)*	Leuse (poux)	Leuse (poux)	wie Das (comme Ça) ¹⁷	Unzifer (vermine)	Unzifer (vermine)	Unzifer (vermine)
New American Bible (1987)	gnats (moustiques)	gnats (moustiques)	flies (mouches)	swarms of flies (essaïms de mouches)	flies (mouches)	swarms of flies (essaïms de mouches)
Osty (1973)	moustiques	moustiques	mouches	taons	taon	taon
Revised Standard Version (1952)*	gnats (moustiques)	gnats (moustiques)	gnats (moustiques) ¹⁸	swarms of flies (essaïms de mouches)	swarms of flies (essaïms de mouches)	swarms of flies (essaïms de mouches)
Segond (1910)	poux	poux	mouches	mouches venimeuses	mouches venimeuses	mouches venimeuses
Chouraqui (1989)	poux	poux	poux	anophèle	anophèle	anophèle
TOB (1988)	moustiques ¹⁹	moustiques	insectes	vermine ²⁰	vermine	vermine
Zürcher Bibel (1982)*	Mücken (mouchérons)	Mücken (mouchérons)	Mücken (mouchérons)	Bremsen (taons)	Geschmeiss (vermine)	Bremsen (taons)

Si l'on regarde de près les traductions, on se rend compte qu'il y a une confusion pour ce que Dieu a envoyé aux Égyptiens. Pour identifier l'un ou l'autre animal, les témoins anciens divergent aussi, et ces divergences deviennent plus grandes dans les traductions modernes. On ne peut pas bien savoir en quoi consistaient la troisième et la quatrième plaie.

Certains pensent même qu'à l'origine ce n'était qu'une seule et même plaie racontée par deux traditions différentes, sacerdotale et yahviste, qu'on aurait laissées l'une à côté de l'autre dans la rédaction finale²¹, pour avoir le nombre de dix plaies²². Cette idée de deux traditions

¹⁵ "Tomber comme des mouches", que Français courant utilise, étant une expression, il y a lieu de se demander si le terme "mouches" a été voulu comme traduisant spécifiquement מן.

¹⁶ Les versions citées avec le signe *, suivent la numérotation de la LXX qui commence le chapitre 8 au ch. 7: 26 du TM, soit un décalage de quatre versets.

¹⁷ Luther explique, dans son édition de 1545, que c'est quelque chose qu'on montre du doigt.

¹⁸ Dans son édition de 1952, la note accepte qu'on peut traduire aussi "de la même manière".

¹⁹ La note précise qu'on pourrait aussi traduire: "vermine ou poux (ainsi le syr.)"

²⁰ La note u, du v. 17, indique que sa racine évoque l'idée de grouillement.

²¹ M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*. (ATD V, Göttingen 1959) 58s, dit que c'est la tradition Sacerdotale qui utilise le mot כנים qu'on traduit par "moustiques" (8,12-15), tandis que la tradition Yahviste utilise un terme collectif ערב "vermine" (8,16-28). F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*. (CAT II, Neuchâtel-

différentes n'est pas dénuée de fondement, mais le rédacteur final qui cherchait à avoir dix plaies a dû comprendre ou voulu faire comprendre à ses lecteurs que ces deux mots ערב et כנים ne signifiaient pas la même chose, ce qui suppose qu'il n'a pas procédé à une simple superposition²³.

Certains cherchent à trouver une raison théologique qui, sans vouloir forcément identifier ces bestioles, veut comprendre la démarche de Dieu dans l'ensemble. On dira par exemple que dans les plaies d'Égypte, Dieu fait une démarche d'attaque militaire classique²⁴, ou qu'il donne un signe écologique du désastre qui guette les Égyptiens²⁵. Il faut toutefois remarquer que la première approche, celle qui essaie d'identifier ces animaux, n'exclut pas la deuxième mais que celle-ci peut bien se passer de la première.

Ma démarche est donc de chercher à identifier les animaux qui constituent les plaies, ce qui m'oriente à écarter les termes généraux et collectifs comme vermine, pour chercher à préciser la signification plus spécifique des termes.

4. La troisième plaie: Ex 8,12-15

Le terme כנים a été traduit par le Targum Onkelos comme קלמה²⁶ que la plupart des traducteurs rendent par vermine²⁷. Vermine est un nom collectif qui désigne tous les insectes parasites de l'homme et des animaux comme les puces, les poux et les punaises. Du latin vermina, pluriel de vermen, doublet de vermis, au 12^e siècle, vermina signifiait "les vers". En ancien français, vermine signifiait aussi toute sorte d'animaux nuisibles comme des rats, des serpents, etc.²⁸

Alors que le Targum donne un nom collectif, qui ne permet pas d'identifier ce que sont les קלמה ou כלים, et que le Midrash ne fait que décrire la taille des כנים²⁹, les autres témoins anciens ont tenté de les identifier, bien qu'ils ne se soient pas entendus.

Paris 1974) 81, qui reprend l'idée de Noth et l'accepte, dit: "Au lieu de combiner les deux traditions comme on l'a fait pour d'autres plaies, on a conservé les deux variantes parallèlement comme s'il s'agissait de deux plaies distinctes". U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem 1967) 93, 107, fait aussi remarquer la ressemblance de deux plaies. J. I. DURHAM, *Exodus* (World Biblical Commentary. 3, Waco, Texas 1987) 107, qui appelle כנים des moustiques et ערב une mixture d'insectes volants dont font aussi partie les כנים, va dans le même sens et fait remarquer que la différence entre ces deux plaies est l'aggravation progressive de la situation, les premiers étant moins dévastateurs que les deuxièmes.

²² F. MICHAELI, *Exode*, 81. La question du nombre des plaies en Exode a été discutée en parallèle avec d'autres textes qui font allusion à ces plaies: Ps 78 et 105. Par exemple S. E. LOEWENSTAMM, "The Number of Plagues in Psalm 105", *Bib* 52 (1971) 34-38, dit que ce n'est probablement pas par hasard que le Ps 105 énumère sept plaies, ערב et כנים étant pris pour une seule, alors que "sept" est le nombre traditionnel de la plénitude. Si cela est vrai on aurait donc deux traditions qui veulent avoir l'une sept plaies, celle du Psaume, et l'autre dix, celle de l'Exode. Mais B. MARGULIS, "The Plagues Tradition in Ps 105", *Bib* 50 (1969) 491-496, s'oppose à l'idée de vouloir combiner la troisième et la quatrième plaie, une idée qu'il trouve forcée.

²³ M. NOTH, *Exodus*, 59, reconnaît qu'on a dû comprendre différemment les deux termes pour les mettre ensemble. L'existence de deux traditions différentes s'oppose aux tenants d'un calendrier annuel des plaies d'Égypte et qui trouvent une suite logique dans les phénomènes naturels de ce pays, comme G. HORT, "The Plagues of Egypt", *ZAW* 69 (1958) 84-103.

²⁴ I. SALZER (trad.), *Exode*, dans E. MUNK (éd.), *Le Pentateuque, avec les commentaires de Rachi et notes explicatives* (t. II, Paris 1965) 50-51.

²⁵ T. E. FRETHEIM, "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster" *JBL* 110 (1991) 385-396.

²⁶ Le Targum Neophyti a une autre graphie כלמיא ou כלמיא sans que cela change la nature de ces bestioles. cf. A. DIEZ MACHO, *Neophyti I. Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana* (Madrid-Barcelona 1970). Cependant lui-même traduit ce mot par mosquitos (moustiques). p. 44.

²⁷ Voir B. GROSSFELD (trad.), *The Targum Onkelos to Exodus* (The Aramaic Bible 7, Delaware 1988) 20. Osty, (édition de 1973), précise dans la note sur Exode 8,12-15, que le Targum a traduit "poux".

²⁸ Cfr. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. (Le Robert, Paris 1980). Selon la définition de ce mot en français, on est vite découragé de vouloir identifier les כנים.

²⁹ Voir ci-dessous l'explication de Rachi qui semble provenir du Midrash.

La LXX et la Vulgate ont compris "moustiques"³⁰. Ils ont traduit respectivement "σκαλφες" et "sciniphes". Les autres témoins anciens comme Philon³¹ et Origène³² sont allés dans le même sens, tandis que le Syriaque, la Vieille Latine et Josèphe³³ ont traduit "pou".

Le Talmud³⁴ a compris ce terme כנים comme des poux. Parmi plusieurs allusions faites aux כנים dans le Talmud, celle du traité Pessahim 112^b est la plus explicite. Le Talmud fait intervenir des poux en parlant des animaux qui peuvent transmettre la lèpre: "les poux blancs, si quelqu'un nettoie son vêtement et le remet sans attendre huit jours, les poux se développent et occasionnent l'autre Chose."³⁵

Rachi, Ex 8,12, a compris ce mot קלמה comme "un fourmillement d'insectes"³⁶, ce qui suppose donc différents insectes qui ne sont pas forcément du même ordre. Mais dans son commentaire sur v. 14 qui dit que les mages n'ont pas pu produire les קלמה, il dit: "Car le démon est sans pouvoir sur une créature qui est plus petite qu'un grain d'orge"³⁷. Cela suppose que même s'il s'agit d'insectes différents, ils sont très petits³⁸. La note nous apprend que le grain d'orge est la mesure de la taille "minimum pour qu'un os provenant du corps mort transmette l'impureté" selon la règle עצם כשעורה. Or si les mages agissent par esprit d'impureté, en consultant les ossements des morts, cf. Rachi sur Gen 41,8³⁹, ils ne peuvent pas atteindre un si petit animal. Nous avons ici une explication sur la taille de cet animal dans la compréhension de Rachi. La comparaison de la taille de cet animal avec un grain d'orge était déjà dans le Midrash et Rachi aurait suivi Rabbi Eliezer⁴⁰.

³⁰ La traduction de la LXX, suivie par celle de la Vulgate, a beaucoup influencé les modernes qui retiennent le terme de moustiques. Il faut toutefois remarquer que la traduction de "σκαλφες" de la LXX par "moustiques" ne fait pas l'unanimité.

³¹ *Vita Mosis*. (I, 107). Voir R. ARNALDEZ, C. MONDESERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL (trad.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (22, De Vita Mosis, I-II, Paris 1967) 74, 75.

³² *Homélie sur l'Exode* (IV, 6). Voir M. BORRET (trad.), *Sources Chrétiennes* 321 (Paris 1985), 134, 135.

³³ *Antiquitates*. (II, 14, 3). Voir H. ST. J. THACKERAY (trad.), *JOSEPHUS*. (In nine volumes, vol. IV, Jewish Antiquities, Books I-IV, London 1957) 294-295. La traduction de φθέρη par pou est aussi attestée par les dictionnaires: voir J. F. SCHLEUSNER, *Thesaurus*, (Pars Quinta T - Ω) 446; STEPHANUS, *Thesaurus* (Vol. IX, Υ - Ω) 758.

³⁴ Voir L. GOLDSCHMIDT (Ed.), *Der Babylonische Talmud* (Den Haag 1933-1935). Pour la citation du Traité Pessahim, voir vol. II, p. 715.

³⁵ Traduction de l'auteur. Pour "l'autre Chose", I. SALZER (trad.), *Le Talmud. Traité Pessahim* (II, Ed. Verdier 1986) 335, dit qu'il s'agit de la lèpre qu'on ne veut pas citer. Les autres allusions aux כנים, mais moins explicites se trouvent par ex. en Sabbath 107^b où l'on discute sur la question de savoir si on commet un péché lorsqu'on tue un pou le jour du sabbat. R. Éliézer soutient que quelqu'un qui tue un pou le jour du sabbat est comme si il avait tué un chameau, alors que R. Joseph s'y oppose, etc. Dans Qiddushin 49^b on dit que dix qab (mesure de capacité pour les matières sèches; 1 qab = env. 2,5 litres) de poux sont descendus sur la terre et que la Mède en a pris neuf. Pour les autres citations des כנים dans le Talmud voir JASTROW, *Dictionary*, 633.

³⁶ I. SALZER (trad.), *Exode*, 50-51.

³⁷ I. SALZER (trad.), *Exode*, 50-51.

³⁸ L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (II, From Joseph to the Exodus, Philadelphia 1946) 343, rapporte que les plaies que Dieu a envoyées correspondent à ce que les Égyptiens avaient fait subir aux Israélites. Pour la troisième plaie il dit: "Because they had said to the Israelites, «Go and sweep and clean our houses, our courtyards, and our streets,» He changed the dust of the air into lice, so that the vermin lay piled up in heaps an ell high, and when the Egyptians put on fresh garments, they were at once infested with the insects." Voir aussi p. 352 et vol V, note 171, p. 427.

³⁹ I. SALZER (trad.), *Genèse*, *La Pentateuque, avec les commentaires de Rachi et notes explicatives* (éd. E. MUNK) (t. I, Paris 1965) 282-283.

⁴⁰ Midrash Rabba, Va'era 10,7 sur Ex 8,14: "Rabbi Éliézer a dit: De là tu apprends que le démon ne peut pas créer moins qu'un grain d'orge." Cfr. M. ARYA MIRKIN, *Midrash Rabba, Shemot Rabba* (t. 5, Tel-Aviv 1986) 136. Ce Rabbi Éliézer est probablement Éliézer ben Hyrkanos, de la deuxième génération des Tannaïtes (environ 90-130): cfr. G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (8. Auflage, München 1992) 79.

Parmi les apocryphes juifs, les plaies d'Égypte sont mentionnées dans les livres des Jubilés et celui des Antiquités bibliques. Pour la troisième plaie, Jubilés XLVIII, 5 traduit "de la vermine"⁴¹, et le Livre des Antiquités bibliques X, 1 traduit "les moustiques"⁴².

Les traducteurs modernes ont maintenu les termes de vermine, poux, moustiques et mouches.

Cassuto défend le terme de moustique contre celui de pou. Pour lui comme ces כנים viennent de la poussière et que la poussière les amène sur l'homme et sur la bête, il apparaît qu'ils étaient capables de voler et qu'ils avaient des ailes. Ils seraient donc une sorte de mouches ou de moustiques⁴³. Cette explication me semble peu convaincante parce que d'une part, il n'est pas dit que la poussière amène ces bestioles sur l'homme et l'animal, le verbe utilisé ורחי de היה n'ayant pas ce sens, ce qui n'implique donc pas nécessairement qu'ils volent. D'autre part, frapper la poussière ne vise pas à faire voler mais à produire le signe, et dans ce cas précis, les כנים, comme Aaron l'a déjà fait pour la première plaie où son geste sur l'eau avait produit son changement en sang.

Selon le Robert⁴⁴, le moustique est un nom vulgaire des insectes diptères culicidés dont la piqûre est douloureuse. L'histoire de ce nom montre qu'il est plus proche de "mouche" parce qu'il est du latin *mosca* ou *musca* qui signifie mouche, alors qu'une mouche est un insecte diptère, brachycère et muscidé, aux nombreuses espèces lui aussi. Il est donc à remarquer que, aussi bien moustique que mouche sont des noms collectifs qui, bien que plus restreints par rapport au terme vermine, restent assez généralisés.

Une autre traduction retenue est celle de pou, *pediculus*. Ce terme n'est pas plus singularisé que les autres car, comme le dit la grande encyclopédie Larousse⁴⁵, il existe plus de deux cents sortes de poux, alors que pour les moustiques et les mouches, il en existe plus de mille. Le pou est un insecte faisant partie de l'ordre des Anoploures pédiculidés, qui vit en parasite sur l'homme et sur les animaux. Les poux parasites de l'homme sont au nombre de trois, celui des cheveux, des vêtements et du pubis.

Si on considère que toutes ces traductions sont malgré tout généralisées, on peut comprendre que parler de moustique ou de pou ne vise pas à isoler une des deux cents ou des mille sortes, mais tout simplement de l'identifier par rapport aux autres sortes de bestioles qui ne sont pas dans le même ordre.

La description de Philon me paraît importante. Celle qu'il a faite sur les moustiques, comme troisième plaie d'Égypte et qu'on a qualifiée de dramatique ou de glose abondante⁴⁶, est à regarder de près.

[108] Cette bête, pour petite qu'elle soit, est pourtant tout à fait redoutable. Non seulement elle fait du mal à l'épiderme par les démangeaisons désagréables et très douloureuses qu'elle provoque, mais encore elle force l'entrée de l'intérieur des organes et passant par les narines et les oreilles: elle endommage aussi la pupille de l'oeil en s'y introduisant si l'on n'y prend garde.⁴⁷

Cette description est étrange pour un moustique. Philon a-t-il exagéré en pensant au moustique, comme on le remarque quelques fois chez les pères de l'Église? Bien qu'il ait pris le terme de σκνιπῶν, probablement influencé par la LXX, il décrit apparemment une autre

41 A. CAQUOT (trad.), *Jubilés, La Bible. Ecrits intertestamentaires* (ed. A. DUPONT-SOMMER, M. FILONENKO) (Gallimard, Paris 1987) 802.

42 J. HADOT (trad.), *Livre des Antiquités bibliques, La Bible. Ecrits intertestamentaires* (ed. A. DUPONT-SOMMER, M. FILONENKO) 1260. Le Livre des Antiquités bibliques ne mentionne que neuf plaies en plaçant les moustiques à la septième place.

43 U. CASSUTO, *Exodus*, 105. "What these כנים *kinnim* were, is not precisely clear. Undoubtedly, they were insects, but apparently not those called by this name today [i.e. 'lice']. Since they issued from the dust of the earth, and the dust brought them upon man and beast, it appears that they were capable of flying and had wings. Perhaps some kind of fly or gnat is meant, for they, too, are an endemic affliction of Egypt (possibly it was the kind called by the Egyptians *hnms*)."

44 P. ROBERT, *Dictionnaire*, les mots: "moustique" et "mouche".

45 Pour les termes de pou, mouche et moustique, voir *La Grande Encyclopédie, Larousse* (Paris 1971. vol. 13, 16). Elle ne donne pas les termes de taon ni de vermine.

46 J. I. DURHAM, *Exodus*, 114.

47 PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis* (I, 108). La traduction française est tirée de R. ARNALDEZ, C. MONDESERT, J. POUILLLOUX, P. SAVINEL (trad.), *Oeuvres*, 74-75.

bestiole qu'un moustique. Cette description convient plus aux tiques, aux puces (chiques) et aux poux à quelques différences près.

L'hébreu moderne a conservé le terme כנים - כן tandis qu'il a perdu celui de ערב⁴⁸. Eliézer Ben-Yehuda, le père de la langue hébraïque moderne, dans son dictionnaire dit que כן - כנים est pou. Il signale que les poux vivent dans les poils des hommes et des animaux ainsi que dans les vêtements sales et sucent le sang⁴⁹.

Il me paraît donc difficile d'accepter que les כנים soient des moustiques. Autrement il faudrait prouver quand, pourquoi et comment les moustiques ont fini par céder ce nom aux poux. L'hébreu moderne leur donne aujourd'hui le nom de חישה. On expliquerait pourquoi ce sont des poux qui ont le nom de כנים, alors que les moustiques peuvent être un véritable fléau dans ces régions, selon plusieurs interprètes⁵⁰, et qu'ils sont donc moins négligeables par rapport aux poux.

5. La quatrième plaie: Exode 8,16-28

Comme כנים pour la troisième plaie, le terme ערב, donné dans le TM au singulier, a été rendu dans le Targum par un nom collectif, ערובא, qui signifie "une mixture de bêtes des champs". L'explication de Rachi sur ces "bêtes sauvages" dit qu'il s'agit de "toutes sortes de bêtes malfaisantes ainsi que des serpents et des scorpions en cohues (de la racine ערב mêler en désordre) qui leur feront du mal"⁵¹. Le Neophiti ערבו (ערבובא), et le Pseudo-Jonathan a ערבו⁵². Ces termes signifient tous une mixture, une foule en désordre⁵³, ce qui n'ajoute rien à l'explication de Rachi. Mais cette explication n'est pas non plus satisfaisante. En effet dans son commentaire sur le v. 27 Rachi dit: "Il fit disparaître les bêtes sauvages. Mais elle ne sont pas mortes, comme étaient mortes les grenouilles. Car si elles étaient mortes, ils auraient tiré un profit de leurs peaux"⁵⁴. Cela suppose qu'ils étaient plutôt de grands animaux dont on

⁴⁸ Non pas ערב comme racine, mais comme substantif désignant un animal précis (ne pas confondre avec עורב corbeau). M. M. COHN, *Nouveau dictionnaire Hébreu-Français* (Paris, Tel Aviv 1977) 523, donne ערב comme signifiant insectes piquants, mais signale que c'est un mot appartenant incontestablement au passé. L'édition de 1994 dit que ce mot ne se trouve que dans la Bible et n'est pas usité dans la langue d'aujourd'hui. En hébreu moderne, c'est l'idée de mixture qui s'est imposée, et le terme retenu ערבויה, ערבוביה, est influencé par l'araméen.

⁴⁹ E. BEN-YEHUDA, "כין", *Thesaurus* (V, 2433); M. M. COHN, *Nouveau dictionnaire*, (ed. 1994) 313, donne כן au singulier et dit qu'il signifie "pou"; S. ZILBERMAN, *The Up-to-Date English-Hebrew Hebrew-English Dictionary* (Jerusalem 1994) 116, ne donne que le pluriel כנים, poux.

⁵⁰ Par exemple, H. HOLZINGER, *Exodus erklärt, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament II* (ed. D. K. MARTI) (Tübingen, Freiburg und Leipzig 1900) 24; F. MICHAELI, *Exode*, 86; U. CASSUTO, *Exodus*, 105; J. P. HYATT, *Exodus. The New Century Bible Commentary* (Based on the Revised Standard Version, London 1983) 110, souligne que le climat chaud et sec d'un pays comme l'Égypte a toujours été troublé par divers insectes.

⁵¹ E. MUNK (éd.), *Le Pentateuque, Exode*, 50-51; U. CASSUTO, *Exodus*, 107, rejette d'idée des bêtes de proie; J. I. DURHAM, *Exodus*, 107 parle d'une mixture d'insectes volants. L. GINZBERG, *Legends*, II, 343, dit de la quatrième plaie: "The fourth plague was an invasion of the land by hordes of all sorts of wild animals, lions, wolves, panthers, bears, and others. They overran the houses of the Egyptians, and when they closed their doors to keep them out, God caused a little animal to come forth from the ground, and it got in through the windows, and split open the doors, and made a way for the bears, panthers, lions and wolves, which swarmed in and devoured the people down to the infants in their cradles." La page 352 précise qu'il y avait aussi "so many birds of prey of different kinds that the light of the sun and the moon was darkened as they circled through the air." Il tire ces informations de différentes sources, cfr L. GINZBERG, *Legends*, (V, note 171) 427.

⁵² A. DIEZ MACHO (éd.), *Biblia Polyglotta Matritensis* (Series IV, Targum Palaestinense in Pentateuchum. L. 2, Exodus, Madrid 1980) 47.

⁵³ M. JASTROW, *Dictionary*, vol II, 1112; M. SOKOLOFF, *Dictionary*, 418.

⁵⁴ I. SALZER (trad.), *Exode*, 54-55.

pouvait utiliser les peaux, alors qu'il serait difficile de tirer profit des peaux de minuscules animaux⁵⁵ comme des insectes.

La LXX a καταμύαται rendu par mouche à chien par les traducteurs⁵⁶.

L'information que le Midrash Rabba donne au v. 17 concernant ce ערב vient de Rabbi Shim'on ben Lakish⁵⁷ qui précise que ce sont des מערבבין... עוף השמים ודוחה הארץ (les oiseaux du ciel et les animaux de la terre...ensemble)⁵⁸. Le Midrash cherche donc à montrer l'image grandiose et terrifiante de cette cohue d'animaux sans vouloir les identifier⁵⁹.

Le livre de la Sagesse qui parle des plaies d'Égypte n'identifie pas toutes les plaies. Il ne parle que des animaux, de la grêle, des ténèbres, et de la mort des premiers nés.

Il prend les animaux en général, objet de l'idolâtrie des Égyptiens, sans les identifier selon leur plaie. Sg 11,15 parle d'une multitude d'animaux; les v. 17,18 parlent d'une multitude d'ours ou de lions féroces ou de monstres inconnus créés tout exprès; 16,9 dit que les Égyptiens périrent mordus par des sauterelles et des mouches. Si l'on ne tient compte que des animaux cités, le livre de la Sagesse ne parle pas de la troisième plaie⁶⁰. Les mouches, comme d'ailleurs les animaux féroces cités au ch. 11,17.18 font allusion à la quatrième plaie.

Origène a traduit ce terme par taon, qu'il compare, probablement dans un jeu de mots, à la secte des Cyniques (*Cynomiam Cynicorum sectae comparauerim*)⁶¹.

Le livre des Jubilés le traduit par "des moucheron"⁶², et le Livre des Antiquités bibliques, "l'épidémie". Le traducteur dit que le terme utilisé, *pammixia*, signifie un «mélange» de bêtes⁶³.

Les traducteurs modernes ont vermine, taon, mouches piquantes, anophèle et, étonnamment, scarabées. Je ne retiendrai pas ce dernier terme parce qu'il ne revient pas dans les parallèles des Ps 78 et 105, alors qu'aucun contexte n'exige que ces animaux changent de nom ou de nature. Il faut souligner aussi qu'il n'est pas attesté par les dictionnaires hébreux. Parmi les autres termes, seuls le taon et l'anophèle sont bien identifiés tandis que vermine est collectif et très généralisé. "Mouches piquantes" est un terme singularisé mais qui n'est pas spécifié, c'est une explication non savante, mais qui pencherait davantage vers taon que vers anophèle ou vermine. Le taon étant une mouche piquante, je ferai désormais abstraction de ce deuxième terme.

Le Robert dit du taon qu'il est un insecte diptère des tabanidés, piqueur et suceur. C'est une grosse mouche trapue dont la femelle seule se nourrit du sang des animaux, notamment des boeufs. L'anophèle est un insecte diptère des culicidés; c'est un moustique dont la femelle est l'agent de la transmission du paludisme et de la filariose.

Les deux diptères sont connus et ont une chose en commun, à savoir que seules les femelles se nourrissent du sang. Mais tandis que l'homme peut se rendre compte seulement après-coup qu'il vient d'être piqué par l'anophèle parce que c'est surtout à ce moment là qu'il commence à sentir la douleur, il ne supporte pas que le taon finisse sa piqûre dont la douleur est bien plus forte.

⁵⁵ U. CASSUTO, *Exodus*, 107, tout en signalant que ce qu'était ערב est incertain, soutient l'idée d'animaux minuscules parce qu'ils viennent sur l'homme et dans les maisons et les remplissent.

⁵⁶ A. LE BOULUEC, P. SANDEVOIR (trad.), *La Bible d'Alexandrie LXX. 2, L'Exode*, 127.

⁵⁷ De la deuxième génération des Amoraïm 340-418. Voir G. STEMBERGER, *Einleitung*, 93.

⁵⁸ Va'era 11, 2. S. M. LEHRMAN (trad.), *Exodus, Midrash Rabba* (ed. H. FREEDMAN, M. SIMON) (London 1961) 138, utilise dans sa propre traduction "swarms of flies"

⁵⁹ S. M. LEHRMAN (Trad.) *Exodus*, 138, signale dans la note 4, que les rabbins ne sont pas d'accord sur la signification exacte du terme ערב.

⁶⁰ Les seuls animaux identifiés qui constituent une plaie à part sont les sauterelles, et selon la TOB, note h, 16,3 ferait allusion aux grenouilles.

⁶¹ ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode* (IV, 6) 134, 135.

⁶² A. CAQUOT (trad.), dans *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, 802.

⁶³ J. HADOT (trad.), dans *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, 1260. Cette plaie vient à la troisième place, et la note dit qu'on trouve "mélange" au lieu de "mouches".

Si l'on accepte avec la TOB de rapprocher la racine ערב de l'idée de grouillement plutôt que de celle de mixture, pour la quatrième plaie, on soutient plutôt les taons⁶⁴ que les anophèles.

Pour le terme ערב, le dictionnaire de Ben-Yehuda dit que ערב est la quatrième plaie parmi les plaies d'Égypte. Il ne donne pas de traduction pour ce mot et signale en note que: "המחבר לא פרש את השם, ויש בו חלוקי דעה. כל קדמוניו פרשו ערבוביה של חיה רעותה." (L'auteur n'a pas expliqué le nom, et il y a un désaccord à son sujet. Tous nos anciens l'ont expliqué comme une cohue en désordre de bêtes méchantes)⁶⁵. Dans la suite il signale que les LXX ont traduit ce mot par mouches, comme certains des modernes. C'est-à-dire que lui-même ne se prononce pas.

La description de "mouche-chien" par Philon est aussi intéressante que celle qu'il a faite sur les טאונים.

[130] Il reste trois châtiments, oeuvres de Dieu lui-même, sans le ministère de l'homme, que je vais prendre un à un pour les expliquer, autant que possible. Le premier a lieu par l'intermédiaire d'une bête qui est la plus hardie de toutes celles qui vivent dans la nature, la mouche-chien: la bien nommée car ceux qui ont institué les noms -c'était des sages- ont composé le sien à partir de celui des bêtes les plus effrontées, la mouche et le chien: le chien, le plus hardi des animaux terrestres, la mouche, la plus hardi de tout ce qui vole; l'un et l'autre viennent se coller à vous et se jettent sur vous sans façon, et si vous les chassez, ils reviennent à charge sans se tenir pour battus, jusqu'à ce qu'ils soient gorgés de sang et de chair. [131] La mouche-chien a une audace qu'elle tient des deux; c'est un animal qui mord et qui est insidieux: de loin avec un bourdonnement, tel un trait, elle se lance, elle fonce sur vous avec force et s'agrippe solidement...⁶⁶

La description de cet animal, et non l'étymologie de son nom comme Philon la donne ici, n'est pas une exagération, dans le cas où elle est appliquée au taon. Elle soutient donc le taon plus que les autres animaux déjà cités.

6. Considérations herméneutiques

Mon argumentation se base principalement sur l'évolution historique des mots dans différentes traditions. Il s'agit de voir, quelle a été la signification de tel ou tel mot à des époques différentes. Si un mot a continué à avoir le même sens dans la même langue, il n'y a pas de raison de dire qu'il signifie autre chose. Il est possible qu'un mot change de signification lors de son évolution dans la même tradition. Dans ce cas, on chercherait les circonstances qui ont occasionné ce changement. Pour la situation qui nous intéresse ici, le terme ערב ne semble pas avoir changé dans la tradition juive, alors que la signification de ערב ne s'est pas seulement modifié, mais le sens premier est complètement perdu. C'est l'interprétation théologique qui a eu raison de ce mot dans la tradition juive. Ici l'appréciation de cette interprétation théologique dépend de la conviction qu'elle provoque. Or je trouve exagérée, l'image grandiose que la tradition juive a donnée à la quatrième plaie.

Les différentes traductions anciennes, en dehors des composantes sémantiques (dénotation, connotation) qui ne font pas toujours correspondre exactement les mots dans des langues différentes,⁶⁷ témoignent peut-être du peu d'importance accordée aux réalités auxquelles ces mots font allusion. Le critère de choix dépend alors des attestations par d'autres traductions indépendantes des premières, mais surtout des contextes dans lesquels ces

⁶⁴ F. MICHAELI, *Exode*, 87, dit: "La traduction par mouches venimeuses reste donc approximative, mais semble correspondre le mieux à la réalité". Cette traduction est, comme mouches piquantes qu'utilise Français Courant, une explication non savante d'une sorte de mouche spéciale dont on ignore le nom. Elle soutient pourtant le terme de taon, seule sorte de mouche identifiée, cf. F. MICHAELI, *Exode*, 73 note 7, et dont la piqûre donne l'impression d'être venimeuse.

⁶⁵ E. BEN-YEHUDA, "ערב", *Thesaurus*, IX, 4697. Les anciens dont parle Ben-Yehuda sont ceux de la tradition juive.

⁶⁶ R. ARNALDEZ, C. MONDESERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL (trad.), *Philon*, 87, 89.

⁶⁷ Ceci s'est particulièrement vérifié pour ces deux termes, par exemple entre l'araméen et le syriaque.

mots sont utilisés. Dans le cas de ces deux mots, ערב et כנים, ces considérations me semblent soutenir fortement les traductions de poux et de taons.⁶⁸

7. Conclusion

On ne peut pas affirmer que כנים est de la racine כן et encore moins de celle de כון.⁶⁹ Cependant on remarque que le terme כן, utilisé dans différents cas (Nb 33: 13; Es 51: 6) et rattaché à l'une ou l'autre de ces racines, prêle à confusion; il est pris soit comme adverbe soit comme substantif par les traducteurs modernes.

Pour le terme hébreu כנים, la tradition juive a maintenu le sens de poux, et vermine comme nom collectif. Depuis la traduction grecque de la LXX, et peut-être spécialement depuis le latin de la Vulgate, le sens de moustiques a été introduit. En effet, la Vieille latine avait maintenu le terme de poux (pediculos) comme traduisant σακνῶφες de la LXX. Depuis lors les traducteurs retiennent soit poux, soit moustiques pour traduire כנים. Il n'y a pas, à mon avis, de raisons théologiques qui auraient motivé le sens de poux que le terme כנים a conservé jusqu'à aujourd'hui dans la tradition juive. On peut donc accepter que כנים signifie poux et non moustiques.

Contrairement au terme כנים, celui de ערב a pris deux orientations différentes dans la tradition juive et chrétienne.

Pour le terme ערב, la tradition juive va dans le sens de mixture de bêtes, petites et grandes, alors que la tradition chrétienne s'oriente uniquement vers les insectes, et les mouches en particulier⁷⁰. L'orientation de l'interprétation juive pour ce terme ערב est, me semble-t-il, plus motivée par des considérations théologiques. On ne tient pas à identifier ces animaux, et ils sont pris, tantôt pour de toutes petites bestioles, tantôt pour de grands animaux, ou encore toutes sortes d'animaux toutes tailles confondues. C'est une image grandiose et terrifiante que veut montrer la tradition juive, influencée surtout par l'araméen du Targum. L'interprétation intégrant les grands animaux dans la quatrième plaie est une conception exclusivement juive.

En dehors de ces considérations théologiques qui n'identifient finalement aucun animal, les seuls animaux identifiés par différentes traditions sont des mouches et spécialement les taons.

Tout en reconnaissant la difficulté qu'il y a à identifier de petites bestioles, surtout lorsque les exégètes ne se sont pas entendus sur le sens de ces mots au cours de l'histoire, je soutiens donc l'hypothèse selon laquelle Dieu a envoyé des poux et des taons respectivement comme troisième et quatrième plaies en Égypte.

⁶⁸ Voir encore la discussion dans S. E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem, 1992, p. 17-111.

⁶⁹ W. BAUMGARTNER, *Lexikon*, II, 460, préfère mettre un point d'interrogation à la place de la racine de ce mot.

⁷⁰ Il faut toutefois remarquer que dans la tradition juive il y en a qui ont voulu identifier ces animaux comme une espèce de mouches, comme le livre des Jubilés, Philon, mais aussi la LXX.

„Wem ist Weh? Wem ist Ach? ... Wer hat trübe Augen?“

Zur Funktion von Rätselfragen im Alten Testament

Klaus Koenen – Worms

Die Sprache kennt verschiedene Formen des Fragens: Informationsfragen zielen – außer in Prüfungssituationen – auf eine Antwort, die dem Fragenden selbst nicht bekannt ist. Er hofft oder erwartet jedoch, sie vom Befragten zu erhalten. Rhetorische Fragen setzen dagegen voraus, daß sowohl der Fragende als auch der Befragte die Antwort kennen, und deswegen bleiben sie in der Regel unbeantwortet. Gestellt werden sie, um dem Gesprächspartner die Anerkennung eines bestimmten Sachverhalts in Erinnerung zu rufen und damit eine gemeinsame Argumentationsgrundlage zu vergegenwärtigen. Ein drittes sind Rätselfragen. Hier kennt zunächst nur der Fragende selbst die richtige Antwort. In verklausulierter Form, zuweilen auch mit bewußt irreführenden Formulierungen, beschreibt er eine Person, einen Gegenstand oder einen Sachverhalt, und der Befragte ist herausgefordert, die Verklausulierung durch Nachdenken aufzulösen. Ob ihm dies gelingt, ist allerdings zweifelhaft, und deswegen bedürfen Rätselfragen – soll die Lösung nicht bewußt offen bzw. dem Rezipienten überlassen bleiben – der Beantwortung durch den Fragenden. Anders als bei rhetorischen Fragen kann die Antwort also auf keinen Fall als bekannt vorausgesetzt werden. Sie muß dem Befragten jedoch wie die (unausgesprochene) Antwort auf eine rhetorische Frage unmittelbar einleuchten und deswegen plausibel sein, auch wenn sie überraschend erscheinen mag.

Von Rätselfragen, für die die Formulierung als Fragesatz konstitutiv ist, sind andere Formen des Rätsels zu unterscheiden. Auch in Parabeln (z.B. Ez 17,1ff), Träumen (z.B. Gen 41; Dan 2; 7) und Visionen (z.B. Sach 1ff), in Rätselsprüchen¹ sowie in Zahlensprüchen (z.B. Prov 6,16-19; 30,15ff) wird etwas verklausuliert, das der Auflösung bedarf. Anders als bei Rätselfragen handelt es sich bei diesen Formen von Rätseln jedoch – auch da, wo sie in einen größeren Kontext eingebunden sein mögen – um selbständige Einheiten. Als solche haben sie eine andere Funktion als die Rätselfragen, die im Alten Testament immer fest in ihren Kontext eingebunden sind, und deswegen können sie hier außer acht bleiben.

Im Alten Testament suggeriert die Notiz, daß die Königin von Saba Salomo mit Rätselfragen prüfen wollte (1 Kön 10,1), daß solche Fragen in Israel eine lange Tradition hatten und verbreitet waren. Untersucht man jedoch die vielen Fragesätze

¹ Vgl. etwa die sumerischen Rätselsprüche in TUAT III/1, 44-46.

des Alten Testaments, so stößt man auf eine Fülle von Informationsfragen und auch rhetorischen Fragen, jedoch nur auf sehr wenige Rätselfragen, und daran mag es liegen, daß sie m.W. nie zusammengestellt worden sind und sich in den Kommentaren an den entsprechenden Stellen auch keine Verweise auf die jeweils anderen Rätselfragen finden, auch wenn die einzelnen Texte durchaus jeweils als Rätselfragen erkannt werden.²

Jdc 14,1-20

Großer Bekanntheit erfreut sich unter den Rätselfragen nur die aus der Erzählung von Simsons Hochzeit: „Was ist süßer als Honig, was ist stärker als ein Löwe?“ (14,18). Diese Frage ist für die Erzählung von zentraler Bedeutung, denn auf sie läuft alles zu. In der Geschichte wird zunächst nur beiläufig erzählt, wie Simson auf einer Wanderung einen Löwen mit bloßen Händen tötet. Noch beiläufiger wird erwähnt, daß er einige Zeit später wieder an dem Ort des Geschehens vorbeikommt und in dem Kadaver einen Bienenschwarm mit Honig findet. Doch was der Hörer bzw. Leser zunächst nur als phantasievolle Ausschmückung einer Reiseerzählung schmunzelnd zur Kenntnis genommen haben mag, rückt dann plötzlich ins Zentrum, denn aus den Beiläufigkeiten entwickelt sich das Rätsel, das Simson den Philistern im Rahmen der Hochzeitsfeier stellt: „Vom Esser ging Essen aus und vom Starken ging Süßes aus.“ Der Satz, der die vorangestellte Frage „Was ist das?“ impliziert, führt in der Erzählung zu der Antwort: „Was ist süßer als Honig, was ist stärker als ein Löwe?“. Diese Antwort ist als Frage formuliert und bildet als solche ein zweites Rätsel. Hatte der Erzähler die Hörer bzw. Leser beim ersten Rätsel von vornherein eingeweiht und ihnen damit die auch von ihm selbst eingenommene Rolle des unbeteiligten Beobachters zugewiesen, so wendet er sich jetzt direkt an sie. Auch wenn sie formal gesehen nicht direkt angesprochen werden, sind sie es, die die vordergründige Antwort als Rätselfrage zunächst erkennen und dann lösen müssen. Innerhalb der Erzählung wird die Frage nicht mehr beantwortet, allerdings gibt die Situation, in der das Rätsel ausgesprochen wird – und in der die Erzählung ursprünglich wohl auch ihren Sitz im Leben hatte –, nämlich die Hochzeitssituation, einen Hinweis. Süßer als Honig und stärker als ein Löwe ist die Liebe, ganz gleich

² In der Literatur zum Thema „Rätsel im Alten Testament“ wird zu Rätselfragen durchweg allenfalls auf Jdc 14 verwiesen; vgl. z.B. *O. Eißfeldt*, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1934, 91f; *G. Fohrer*, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹²1979, 339f; *O. Kaiser*, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ³1984, 369f; *H.-P. Müller*, Der Begriff „Rätsel“ im Alten Testament, VT 20 (1970), 465-489; *V. Hamp*, Art. רִיזָה, ThWAT II, 870-874. *H. Torczyner* (The Riddle in the Bible, HUCA 1 [1924], 125-149) geht von einem relativ weiten Rätselbegriff aus und nennt auch Koh 8,1; 12,2-6; Cant 8,8ff und Ps 19. Vgl. auch *A. Jolles*, Einfache Formen, Darmstadt ²1958, 126-149.

ob man dabei in erster Linie an sexuelle Leidenschaften und ihre Erfüllung oder an das emotionale Verhältnis der Liebenden denken mag.³ Damit gipfelt die Erzählung von der Hochzeit Simsons in einem Begriff, der expressis verbis nie fällt, sondern den der Erzähler nur – aber in diesem „nur“ liegt die Kunst dieser Erzählung – in einer Rätselfrage zur Sprache bringt, die zudem als Antwort »verkleidet« ist.

Als Erzählung um eine Rätselfrage ist die Simson-Erzählung im Alten Testament singulär.⁴ Die übrigen Rätselfragen des Alten Testaments stehen nicht im Zentrum einer Erzählung, sondern haben in ihren jeweiligen Kontexten nur eine dienende Funktion, die es näher zu beschreiben gilt.

Prov 23,29-35

29 Wem ist Weh? Wem ist Ach?

Wem sind Streitigkeiten? Wem ist Klage?

Wem sind Wunden wegen nichts?

Wem ist Trübheit der Augen?

30 Denen, die beim Wein ausharren,
die kommen, um dem Punsch auf den Grund zu gehen.

31 Du sollst den Wein nicht betrachten,
denn er rötet sich,
denn er läßt es im Becher blinken.
Er läuft gerade 'runter.

32 An seinem Ende ist er wie eine Schlange, die beißt,
und wie eine Otter, die sticht.

33 Deine Augen sehen Fremdes,
und dein Herz redet Unsinn.

34 Und du wirst wie jemand sein, der im Herzen des Meeres liegt,
und wie jemand, der an der Spitze des Mastes liegt.

35 „Man schlug mich, aber ich spürte es nicht,
man prügelte mich, aber ich merkte es nicht.
Wann wache ich auf?

Ich will fortfahren, ihn weiter zu suchen.“

Die Verse bilden eine thematisch deutlich abgrenzbare Einheit. Sie wird von sechs Fragen eröffnet, die in ihrer Verbindung – und nur in ihrer Verbindung – eine Rätselfrage bilden. Das Rätsel fragt nach einer Antwort, die in gleicher Weise auf alle sechs Einzelfragen paßt. V30 gibt diese Antwort: Es ist der Trinker, der über Ach und Weh stöhnt, sich in Streit verwickelt, Wunden davonträgt und getrübt

³ Vgl. Müller, (s. Anm. 2), 464-471; H. Gese, Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c. 14-15), ZThK 82 (1985), 261-280, 268-272; auch in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 52-71, 59-63; P. Nel, The Riddle of Samson (Judg 14,14.18), Bibl. 66 (1985), 534-545, 540-545.

⁴ Daraus, daß die Erzählung als Rätselerzählung im Alten Testament keine Parallele hat und gleiches auch für das Motiv von den Bienen im Kadaver sowie das von der magischen Wirkung der Haare gilt, folgert O. Margalith (Samson's Riddle and Samson's Magic Locks, VT 36 [1986], 225-234), daß die Erzählung einen nicht-israelitischen Hintergrund habe. Sie nehme vielmehr – da das den Philistern gestellte Rätsel auf deren Kulturkreis gemünzt sein müsse – minoisch-mykenische Traditionen auf.

Augen hat. Im Kontext hat das Frage-und-Antwort-Spiel eine einleitende Funktion. Es bereitet die Mahnung von v31aa vor, die im Zentrum des Textes steht und in v31aß-35 nur noch ausführlich begründet wird. Dabei nimmt die Begründung die einleitende Rätselfrage auf. Sollte der Leser im Rätsel von den Folgen auf die Ursache schließen, so wird er jetzt, nachdem er weiß, daß es um den Alkohol geht, von der Ursache zu den Folgen geführt. Die Rätselfrage mit ihrer Antwort ist für diesen Text nicht von konstitutiver Bedeutung, aber sie bildet eine Einleitung, die die Leser nicht nur wie die Mahnung direkt anspricht, sondern auch in den Erkenntnisprozeß einbezieht. Durch das Rätsel werden sie zum Nachdenken gezwungen und müssen nach v30 – sollten sie nicht schon selbst auf die Antwort gekommen sein – bekennen: ja natürlich, so ist es! Am Ende des Rätsels steht also ein Aha-Erlebnis, das den Lesern die Einsicht des Textes als eine Einsicht erscheinen läßt, der zuzustimmen ist. So trägt die Rätselfrage mit ihrer Antwort dazu bei, daß von dem Text eine überzeugende Kraft ausgeht.

Jer 46,7-10

Jer 46,2-12 enthält einen gegen Ägypten gerichteten Fremdvölkerspruch, der sich auf die Schlacht von Karkemisch bezieht, in der Nebukadnezar den ägyptischen Pharaoh Necho 605 v. Chr. besiegt hat.⁵ Der erste Abschnitt, v3-6, schlägt mit Blick auf die Ägypter einen Bogen von der Vorbereitung der Schlacht bis zur Niederlage und erweist dadurch seine Geschlossenheit. Der zweite Abschnitt, v7-10, setzt neu an.

7 **Wer steigt auf wie der Nil
und wie Ströme tosen seine Wasser?**

8 *Ägypten steigt auf wie der Nil,
und wie Ströme tosen die Wasser.*

Und es sagte:

»Ich will aufsteigen,
ich will das Land bedecken
und die Städte verderben und die darin wohnen.

9 Steigt hoch, ihr Pferde,
und rast daher, ihr Wagen!
Und die Helden sollen ausziehen,
Kusch und Put, die Träger des Schildes,
und die Lydier, ** die Spanner des Bogens!«

10 Aber dieser Tag ist für den Herrn Jahwe Zebaoth
ein Tag der Rache, um sich an seinen Feinden zu rächen.

Und das Schwert wird fressen und sich sättigen
und trinken sein von ihrem Blut,

denn ein Schlachtopfer für den Herrn Jahwe Zebaoth ist im Land des Nordens am Euphratstrom.

⁵ Vgl. B. Huwylar, Jeremia und die Völker. Politische Prophetie in der Zeit der babylonischen Bedrohung (7./6. Jh. v. Chr.), ThZ 52 (1996), 193-205; ders., Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46 – 49 (FAT 20), Tübingen 1997, 74ff.

Der Abschnitt beginnt in v7 mit einer Rätselfrage,⁶ die die alte mythische Vorstellung von den Chaoswassern⁷ aufnimmt: Wer ist wie der Nil, der aufsteigt und dessen Wasser wie Ströme tosen?⁸ Auch wenn die Frage aufgrund des Kontexts und des Hinweises, der in der Wahl des Vergleichsspenders „Nil“ liegt, leicht beantwortet werden kann, formuliert v8a die Antwort ausdrücklich: Es ist Ägypten!⁹ V8b-10 schlagen in Parallele zur ersten Strophe erneut einen Bogen von der Vorbereitung der Schlacht, die in den antreibenden Rufen des Pharaoh anschaulich vor Augen geführt wird, bis zur Niederlage. Anders als in der ersten Strophe, die kein Wort darüber verliert, wer das ägyptische Heer vernichtend geschlagen hat, wird der Sieg jetzt – und darin liegt die eigentliche Aussage der zweiten Strophe – Jahwe zugeschrieben. Mag vordergründig das babylonische Heer den Sieg errungen haben (v2), in Wirklichkeit war es Jahwe – der Gott des unbedeutenden Kleinstaates Juda –, der beim Aufeinandertreffen der Großmächte die Fäden gezogen und mit seinem Schwert machtvoll an Ägypten Rache genommen hat.

Die Rätselfrage hat für den Abschnitt eine einleitende Funktion, denn sie bereitet v10 in zweifacher Hinsicht vor. Zum einen deutet sich in dem Bild vom ansteigenden Nil die Niederlage Ägyptens an, in der der Text gipfelt. Das Hochwasser des Nils konnte das Land nämlich nur vorübergehend überschwemmen, und es war jedermann bekannt, daß es mehr oder weniger bald wieder verebben würde (vgl. Am 8,8; 9,5).¹⁰ Die Macht Ägyptens erscheint in v7 demnach – zugespitzt formuliert – als die eines Strohfeuers. Zum anderen hat v7 aufgrund seiner mythischen Konnotationen eine einleitende Funktion. Der Vers bringt Ägypten mit Vorstellungen von den Chaosmächten in Verbindung, ja sieht das Weltreich als Manifestation dieser schrecklichen Mächte, und bereitet auch damit v10 vor, der umgekehrt Babylon mit Jahwe in Verbindung bringt, und zwar dadurch, daß der Sieg Nebukadnezars dem Gott Israels zugeschrieben wird. Die Schlacht von Karkemisch erscheint so als das irdische Abbild eines mythischen Geschehens. Oder umgekehrt betrachtet: Das irdische Geschehen wird mythisiert, um Ägypten als böse Schreckensmacht zu propagieren und Jahwe als den eigentlichen Sieger der Schlacht darzustellen. Damit bietet der Text israelitischen Hörern bzw. Lesern eine Deutung des weltpolitischen Ereignisses aus der Perspektive des Jahweglaubens.

⁶ Gegen *Duhm* (KHC 1901) wird hier nicht Cant 3,6; 8,5 zitiert; die Texte liegen inhaltlich zu weit auseinander. Allerdings mögen in Jer 46,7 durchaus Töne der Bewunderung mitschwingen, ja es ist sogar möglich, daß hier ägyptische bzw. proägyptische Propaganda rezipiert wird.

⁷ Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Verses vgl. *Huwlyer*, 1997 (s. Anm. 5), 86f.

⁸ Zu נָהָרֹחַ vgl. z.B. Ps 93,3; zu שָׁעַ 2 Sam 22,8 = Ps 18,8; Jer 5,22.

⁹ *P. Volz* (KAT³1928), *W. Rudolph* (HAT³1968), *W. L. Holladay* (Hermeneia 1989) und *Huwlyer* (1996 [s. Anm. 5], 199; 1997 [s. Anm. 5], 76f) halten die Antwort für sekundär. Die Frage des ursprünglichen Textes wird dann als rhetorische Frage verstanden.

¹⁰ Vgl. *Holladay* (s. Anm. 9), 317.320f.

Die Formulierung von v7 als Rätselfrage zielt darauf, israelitische Hörer bzw. Leser direkt anzusprechen. Spätestens nach der Beantwortung der Frage in v8 sollen sie sagen: natürlich Ägypten! Mit dieser Antwort haben sie die Prämisse der Frage, nämlich die Prämisse, daß überhaupt jemand wie der Nil und die mythischen Chaoswasser aufsteigt, akzeptiert. Die Frage ist nur noch, wer das ist. Die Antwort „Ägypten“ erscheint ihnen angesichts der Erwähnung des Nils plausibel und mit ihr natürlich die ganze Deutung, die der Schlacht von Karkemisch hier gegeben wird. Das Frage-und-Antwort-Spiel zielt somit auf die Zustimmung der Hörer und Leser. Sie sollen selbst darauf kommen, daß Ägypten eine Chaosmacht ist, zumindest sollen sie diese Sicht nach der einleuchtenden Antwort von v8 als plausibel empfinden. Das Frage-und-Antwort-Spiel hat damit eine suggestive Wirkung. Es zielt darauf, die Gemeinschaft der Rezipienten auf eine bestimmte Sicht einzustimmen und einzuschwören.¹¹ Sollte der Text in der letzten Jahren des jüdischen Königtums entstanden sein, dürfte er sich damit nach außen gegen all diejenigen wenden, die damals ein Bündnis mit Ägypten propagierten,¹² und nach innen an alle probabylonisch eingestellten Judäer, um sie in ihrer Einstellung zu festigen.

Jes 60,8-9

Jes 60 enthält eine große Rede, die Jerusalem eine heilvolle Zukunft ankündigt. Die Herrlichkeit Jahwes wird über der Zionsstadt leuchten, die Exulanten werden heimkehren und von allen Enden der Erde werden die Völker mit ihren Schätzen herbeiströmen. Von Osten kommen Viehherden und Kamelkarawanen mit den Schätzen der arabischen Stämme (v6f), und von Westen eilen die Schiffsflotten ferner Gestade heran (v8f). Der kurze Abschnitt über die Völker des Westens wird von einer Rätselfrage und deren Beantwortung eröffnet, ehe er zu seiner eigentlichen Verheißung kommt.

8 Wer fliegt wie Wolken

und wie Tauben zu ihren Schlägen?

9 'Die Schiffe' der Inseln 'vereinen sich'¹³,

und die Boote von Tarschisch sind an ihrer Spitze,

um deine Söhne aus der Ferne zu bringen,

ihr Silber und ihr Gold mit ihnen

zum Namen Jahwes, deines Gottes,

und zum Heiligen Israels, denn er verherrlicht dich.

¹¹ V7f mögen durchaus auch einen ironischen Unterton haben, der Ägypten lächerlich machen soll. Dieser Unterton liegt gegen Th. G. Smothers (in: G. L. Keown u.a., WBC 1995, 291; vgl. Holladay [s. Anm. 9], 317) nicht an dem Frage-und-Antwort-Spiel, sondern daran, daß hier möglicherweise ägyptisch bzw. proägyptische Propaganda aufgenommen, aber als lächerlich dargestellt wird.

¹² Vgl. Smothers (s. Anm. 11), 286.

¹³ Bei MT „Ja, auf mich warten die Inseln“ dürfte es sich um eine Angleichung an Jes 51,5 handeln. Ursprünglich hat der Text vermutlich יָקוּ אִיִּים לְךָ גֵּלִי = „Schiffe“ vgl.

Die Bilder von v8 veranschaulichen die Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit der die Völker samt ihren Schätzen nach Jerusalem strömen. Die Wendung „zu ihren Schlägen“ soll – wenn sie nicht nur die in dem Zusammenhang gesteigerte Schnelligkeit der Tauben zum Ausdruck bringen will – zudem vielleicht andeuten, daß die Reise zum Zion für die Völker als Reise in eine neue Heimat, die eigentliche Heimat zu verstehen ist.¹⁴

Als Rätselfrage läßt sich v8 ähnlich leicht beantworten wie die Frage von Jer 46,7.¹⁵ Zwar wird man nicht unbedingt darauf kommen, daß ausgerechnet die Schiffe des Westens gemeint sind, aber im Kontext ist klar, daß sich die Bilder auf herbeieilende Völker beziehen müssen. Das Frage-und-Antwort-Spiel zielt wieder darauf, die Hörer bzw. Leser direkt anzusprechen und einzubeziehen. Sie sind gefragt und zum Nachdenken herausgefordert. Nach der Antwort, v9aa, sollen sie überzeugt sagen: Natürlich, die Schiffe werden so herbeieilen! Damit aber haben sie die Prämisse der Frage, nämlich daß jemand wie Tauben geflogen kommt, akzeptiert und mit ihr die eigentliche Aussage des Textes, die nun als plausibel empfunden wird. Das Frage-und-Antwort-Spiel hat wieder eine suggestive Wirkung. Es vermittelt ein Gemeinschaftsgefühl zwischen dem Text und denen, die die Frage richtig beantworten können. In diesem Gemeinschaftsgefühl sollen Hörer und Leser auch den Heilserwartungen zustimmen, die die eigentliche Aussage des Textes ausmachen. Sie sind es, die wissen, daß die Völker einst mit ihren Schätzen nach Jerusalem kommen werden, und dieses gemeinsame Wissen hat eine gemeinschaftsstiftende Wirkung.

Nicht als Rätselfragen anzusehen, sind die Fragen in *Cant* 3,6 „Wer steigt herauf aus der Wüste wie in Rauchsäulen, umräuchert von Myrrhe, Weihrauch und allen Gewürzen des Händlers?“ (vgl. 8,5) und *Jes* 63,1 „Wer kommt von Rot-Edom, mit grellen Gewändern von Winzer-Bosra, ausgezeichnet in seiner Kleidung, 'schreitend' in der Fülle seiner Kraft?“ Zwar wird auch in diesen Fragen eine Person bildreich beschrieben und die Frage nach ihrer Identität anschließend beantwortet (in *Cant* 3,6 zumindest auf der Ebene des Endtexts), aber die Beschreibung dient hier nicht der Verklammerung, sondern soll Bewunderung zum Ausdruck bringen. Die Frage zielt deswegen nicht auf Entschlüsselung und kann folglich nicht durch Nachdenken beantwortet werden. Sie nimmt in ihrer Form vielmehr die Wächterfrage auf, die Ankömmlingen am Tor gestellt wird und bei der es sich um eine Informationsfrage handelt.¹⁶ Die zuweilen mit *Cant* 3,6 verglichene Frage von *Cant* 6,10 ist – trotz des bewundernden Tons beider Stellen – wieder etwas anderes, denn bei ihr handelt es sich um eine rhetorische Frage. Als solche sind auch die folgenden Stellen anzusehen: In *Jer* 23,28: „Was ist dem Stroh mit dem Korn?“ wird die Antwort: „Nichts!“ vorausgesetzt. Die Frage von *Sir* 22,14 „Was ist schwerer als Blei?“ ist im Kontext

Jes 18,2. Vgl. K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990, 148 Anm. 519.

¹⁴ Vgl. W. A. M. Beuken, De Prediking van het Oude Testament III^A 1989, 170.

¹⁵ K. Pauritsch (Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme [Jesaja 56-66], Rom 1971, 123) bezeichnet v8 als rhetorische Frage. Dagegen spricht jedoch, daß der Vers nicht auf einen allgemein anerkannten Sachverhalt zurückgreift. J. D. W. Watts (WBC 1987) schreibt Jes 60 mehreren Sprechern zu. In v8 stelle Jerusalem die Frage, auf die in v9-10 Artaxerxes antwortete. Einen Anhalt am Text hat diese Auffassung nicht.

¹⁶ Vgl. Koenen (s. Anm. 13), 76f.

gegen *Hamp* ([s. Anm. 2], 872) nicht als Rätselfrage, sondern eindeutig als eine rhetorische Frage zu verstehen, die mit „der Tor“ zu beantworten ist. Für die in der genauen Formulierung unklare Frage von *Ez 15,2* zeigen die folgenden, eindeutig rhetorischen Fragen (v3), daß auch sie als rhetorische Frage zu verstehen ist. *Hi 28,12*: „Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden und wo ist der Ort der Einsicht?“ (vgl. v20) ist im Zusammenhang ebenfalls als rhetorische Frage zu verstehen. Unklar ist, wie *Koh 8,1a* im Kontext gemeint ist.

Wir können festhalten: Es gibt im Alten Testament auch außerhalb der bekannten Erzählung von Jdc 14 Rätselfragen. In Prov 23,29, Jer 46,7 und Jes 60,8 werden Textabschnitte von Fragen eröffnet, die etwas umschreiben, das der Hörer bzw. Leser erraten soll. Im folgenden Vers wird die Frage dann jeweils beantwortet. Erst danach formulieren die Texte ihre eigentliche Aussage. Das Frage-und-Antwort-Spiel hat für sie insofern nur eine einleitende Funktion.

In den Fragen reden die Texte ihre Hörer bzw. Leser direkt an. Sie reißen sie dadurch aus einer neutralen Beobachterposition, zwingen sie – wesentlich stärker als eine rhetorische Frage und direkter als eine Parabel, die sie ja durch ihre Verklammerung auch einbezieht – zum Nachdenken und weisen ihnen so im Erkenntnisprozeß einen aktiven Part zu. Insofern haben die Fragen etwas Sokratisches. Durch sein Fragen will der Sprecher bzw. Verfasser des Textes einen für ihn wesentlichen Punkt aus seinen Hörern bzw. Lesern herausholen und schlüpft deswegen in die Rolle eines Mäuten.

Das Frage-und-Antwort-Spiel dient der Argumentation, anders als die rhetorische Frage jedoch nicht, indem es an eine gemeinsame Grundlage erinnert, sondern indem es durch ein Überraschungsmoment eine neue Grundlage schafft. Die Rätselfragen sind so strukturiert, daß sie nicht nach der eigentlichen Aussage des Textes fragen, sondern diese als selbstverständlich voraussetzen. Daß es jemandem schlecht geht, daß sich jemand wie die Chaosmächte erhebt und daß jemand nach Jerusalem eilt, wird vorausgesetzt, und gefragt wird nur noch nach dem Wer. Dadurch, daß die Antwort, die auf diese Frage gegeben wird, sehr plausibel ist, soll dem Hörer bzw. Leser auch die Aussage des Textes, die er dadurch, daß sie in der Frage vorausgesetzt wird, schon akzeptiert hat, plausibel erscheinen. In dem einleitenden Frage-und-Antwort-Spiel wird der Hörer bzw. Leser also auf den Pfad der Zustimmung gesetzt, damit er schließlich dem ganzen Text zustimmt. Der Sprecher bzw. Verfasser des Textes will seinen Hörern bzw. Lesern also nicht nur etwas vermitteln, sondern ist auch verstärkt darauf aus, daß sie sich den Text zu eigen machen. Er will sie auf eine bestimmte Sicht ein schwören. Dadurch fördert er das Zusammengehörigkeitsgefühl der Zustimmenden. Insofern dient das Frage-und-Antwort-Spiel dadurch, daß es auf Zustimmung aus ist, auch der Konstituierung bzw. Festigung von Gemeinschaft.

El – ein aramäischer Gott? – Eine Antwort

Ingo Kottsieper, Münster

Mit Freuden bemerkt es ein Autor, wenn aus der Flut der erscheinenden Artikel der seinige herausgegriffen und zum Thema einer ausführlichen Replik gemacht wird. Offenkundig ist es ihm gelungen, wenigstens einen Teil seiner Leserschaft mit seinen Thesen nicht nur zu provozieren, sondern auch zu der Überzeugung zu bringen, daß seine Argumentation verführerisch genug ist, um ihr mit Gegenargumenten entgegentreten zu müssen.

Ich möchte die von Christl Maier und Josef Tropper eröffnete Auseinandersetzung mit meinem Artikel „El – ferner oder naher Gott?“ (Kottsieper [1997a]), die in Heft 93 erschienen ist, hier fortführen. Dabei sollen nicht nur einige Mißverständnisse, denen die Verf. aufgesessen sind, korrigiert, sondern auch weiterführende Argumente präsentiert werden.

Grundlage meiner These, daß entgegen der von vielen Exegeten vertretenen Ansicht El in der Religionsgeschichte des 1. Jtsd.s v.Chr. in Syrien-Palästina eine bedeutende Rolle innehat, ist seine häufige Nennung in der erhaltenen älteren aramäischen Literatur. Daß ich mich in diesem Kontext „nahezu ausschließlich auf aramäisches Textmaterial der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.“ berufe (S. 77),¹ erklärt sich aus der Tatsache, daß einerseits dieses bisher nicht ausreichend berücksichtigt wurde, andererseits aus der nicht nur von mir gemachten Beobachtung (vgl. Anm. 4), daß bis auf wenige späte Ausnahmen, die durchweg unter jüdischem Einfluß stehen, im genuin aramäischen Schrifttum kein Beleg für ʾl als Appellativum für „Gott“ zu finden ist, sondern das Aramäische hierfür grundsätzlich ʾlh gebraucht und ʾl mithin den Gott El bezeichnet!²

Die Verf. stellen dieser an der Gesamtheit der aramäischen Quellen gewonnenen Einsicht die Behauptung entgegen, daß eine „im (älteren) Aramäischen strikte Differenzierung zwischen ʾl und ʾlh in der genannten Weise ... sich jedoch nicht beweisen“ lasse (S. 79). Hierfür verweisen sie allein auf die Belege in den Aḥiqarsprüchen, in denen die Unterscheidung zwischen ʾlh und ʾl deswegen „höchst problematisch“ (ebd.) sei, da in ihnen eine Singularform von ʾlh im Gegensatz zu den Pluralformen ʾlhn und ʾlhy³ nicht begegne (s. dazu aber weiter unten). „Dieser Befund läßt sich so verstehen, daß ʾl – und nicht *ʾlh – hier als gewöhnliche Singularform zu ʾlhn ‚Götter‘ fungiert.“ (S. 80)

Diese Argumentation stellt jedoch einen Zirkelschluß dar, der zudem auf einem Argument *e silentio* beruht: Weil in den Aḥiqarsprüchen ʾlh(?) nicht belegt ist, sondern nur ʾl, sei ʾl dort als Appellativum anzusehen; somit gebe es im Aramäischen die in allen übrigen Dialekten zu beobachtende Trennung zwischen ʾl und ʾlh nicht, so daß folglich von hierher in den Aḥiqarsprüchen ʾl nicht El, sondern das Appellativum „Gott“ bezeichnen kann!

Des weiteren verweisen die Verf. noch auf die Deutung von ʾl als Gott „sowohl in der neuesten Edition der Aḥiqarsprüche als auch im neuesten Lexikon zu den nordwestsemitischen Inschriften.“ (S. 80) Jedoch gibt die genannte „neueste“ Edition von Porten – Yardeni [1993] ʾl an allen Stellen ohne Einschränkung mit El wieder!³ Und Hoftijzer

¹Einfache Seitenverweise beziehen sich auf den Beitrag von Maier – Tropper [1998].

²Vgl. Kottsieper [1997a] 26f.

³Vgl. dort die Übersetzung zu VI (56 II) 12.13.15 = C 1.1:153.154.156; VII (57 I) 3 = C 1.1:97; VIII (57 II) 1 = C 1.1.:109 und X (54) 13 = C 1.1.91 sowie das Glossar der Götternamen unter dem Lemma

– Jongeling, die Verfasser des „neuesten Lexikon[s]“, sind sich offenbar der Problematik, die ʾl-Belege in den Aḥiqarsprüchen als Appellativum zu deuten, bewußter als Maier – Tropper. So bezeichnen sie ihre Deutung auf S. 54 nur als „prob[ably]“ und fügen hinzu „or = n.d. [divine name]?“.⁴

Angesichts des sonst eindeutigen aramaistischen Befundes ist folglich mit allen neueren eigenständigen Editionen⁵ ʾl in den Aḥiqarsprüchen als El zu interpretieren. Der Erweis des Gegenteiles wäre methodisch sauber nur dadurch zu erbringen, daß man entweder in anderen aramäischen Texten nachweist, daß ʾl wie ʾlh appellativ benutzt wird, oder daß zumindest an einer Stelle in den Aḥiqarsprüchen ʾl zwingend nicht El, sondern „Gott“ meint.

Die von mir vorgelegte Analyse der ʾl-Belege in den Aḥiqarsprüchen hat ergeben, daß ʾl dort eine Gottheit bezeichnet, die insbesondere durch den Aspekt des Mitseins und der freundlichen Zuwendung zu seinen Verehrern charakterisiert wird. Maier – Tropper verweisen nun darauf, daß die persönliche Gottheit in ägyptischen und mesopotamischen Weisheitstexten zumeist mit Appellativa für Gott bezeichnet wird (S. 80f.). Diese Aussage impliziert die Annahme, daß mit ʾl in den Sprüchen des Aḥiqar schlicht ebenfalls ein solches Appellativum vorliegt, dessen „gedankliche Füllung ... für jede Person oder Trägergruppe spezifisch ist.“ (S. 81)

In diesem Zusammenhang ist die Interpretation des Spruches V (56 I) 1 (= Cowley 126) von Bedeutung.

[ʾl tdrq q]štk wʾl th[r]kb ḥtk lšdyq lmh ʾlhyʾ ysgh bʾdrh wyhtybnhy ʾlyk

[Nicht bespanne] deinen [Bo]gen und le[g]e deinen Pfeil auf einen Gerechten an, damit nicht ʾlhyʾ als sein Helfer auftrete und ihn auf dich zurücklenke.

Eindeutig bezeichnet hier ʾlhyʾ die persönliche Gottheit des angegriffenen Opfers, zu dessen Verteidigung sie auftritt. Daß hier ʾlhyʾ singularisch verstanden wird, machen die beiden singularischen Prädikate *ysgh* und *wyhtybnhy* deutlich.⁶ Die pluralische Form ʾlhyʾ ist wohl in Analogie zur pluralischen Form ʾlhyḡm „Gott“ des Hebräischen zu verstehen, die jetzt ihr Pendant im Pap. Amherst 63 7,9 gefunden hat.⁷ Somit findet sich in den Aḥiqarsprüchen ein eigenständiger Begriff für ‚den (persönlichen) Gott‘, der sich perfekt in die entsprechende Terminologie der Umwelt einfügt. Mithin ist dem Argument *e silentio* der Verf., daß in den Sprüchen des Aḥiqar keine Singularformen für das Wort ʾlh „Gott“ begegneten, insofern der Grund entzogen, als dafür ʾlhyʾ eintreten kann.

„ʾl El“ auf S. Iv^a. Auch findet sich im Glossar der Wörter auf S. xxiv^b kein Hinweis darauf, daß Porten – Yardeni ʾl im Sinne von „Gott“ verstehen – entgegen der ausdrücklichen Behauptung von Maier – Tropper [1998] 80, Anm. 9!

⁴Dabei verweisen sie auf Grelot [1961] 190, der ebenfalls – wie z.B. auch Lindenberger [1982] 108f. – auf Grund der Beobachtung, daß die aramäischen Dialekte für das Appellativum nur ʾlh bieten, ʾl in den Aḥiqarsprüchen als El deutet.

⁵Vgl. Porten – Yardeni [1993]; Grelot [1961], [1972]; Lindenberger [1983] und [1985] zu den in Anm. 3 genannten Stellen.

⁶Maier – Tropper [1998] 80, Anm. 8, möchten hier ʾlhyʾ auf Grund der morphologischen Form auch inhaltlich als Plural auffassen, wofür sie als *einziges* (!) Argument anführen, daß Porten – Yardeni so übersetzen; das Problem der singularischen Prädikate übergehen sie dabei mit Schweigen! Zudem gehen nun Muraoka – Porten (!) [1998] 282f. davon aus, daß an dieser Stelle ein Fehler für ʾlh vorliege.

⁷Damit ist meine frühere Annahme nicht mehr nötig, daß hier ein Schreibfehler für ʾlh vorliege (vgl. auch Anm. 6), vgl. dazu Kottsieper [1997b] 402.

Weiter übersehen die Verf., daß die ³l-Belege zwar eine starke Affinität zur Funktion des persönlichen Gottes zeigen, aber nicht darauf beschränkt sind. So steht hinter der Aussage von VI (56 II) 15 (= Cowley 156), daß ³l gegen den Betrüger vorgehen soll, zwar die Erwartung, daß ³l vor dem schützt, der sich nicht gemeinschaftskonform verhält, aber hier wird ³l nicht in direkter Verbindung mit seinem Verehrer erwähnt, sondern begegnet in der allgemeinen Aussage, daß er „den Mund des Betrügers verderben möge“.⁸ Und in X (54) 13 (= Cowley 107) wird der König mit El verglichen, der dabei unter seinem Beinamen „der Barmherzige“ erscheint.⁹ ³l wird somit zwar an vielen Stellen gebraucht, wo in *anderen* Weisheitstexten Begriffe für den persönlichen Gott begegnen, aber nicht exklusiv dort. Damit ist die auch methodologisch fragwürdige Schlußkette „persönlicher Gott“ = ³l = „Gott“ ≠ „El“ auch sachlich nicht aufrecht zu erhalten.

Die eigentliche religionsgeschichtliche Bedeutung der Beobachtung, daß die Funktion der persönlichen Gottheit in den Ahiqarsprüchen an den meisten Stellen nicht wie in anderen Texten mit einem allgemeinen Wort für Gott bezeichnet wird, sondern mit ³l, ist den Verf.n entgangen: Offenkundig war für die Trägerkreise *dieser* Weisheitstradition El der persönliche Gott *par excellence*, was eine große Bedeutung dieses Gottes in ihrer Religion widerspiegelt.¹⁰

Gegen die Interpretation von hr als El im Pap. Amherst 63 wenden die Verf. lediglich ein, daß ich hier „nur allgemein religionsphänomenologische [sic!] Gründe geltend“ mache und meine Auffassung von anderen Autoren nicht geteilt werde (S. 80). Im Anhang I auf S. 51–55 meines Beitrages bespreche ich jedoch die von ihnen hervorgehobenen anderen Auffassungen von Zauzich, Delcor und Nims – Steiner ausführlich mit dem Ergebnis, daß diese *philologisch* nicht haltbar sind, und begründe meine Deutung dort nicht nur *religionsgeschichtlich*, sondern auch *philologisch*. Es handelt sich bei der Deutung von hr somit auch nicht, wie die Verf. auf S. 80 annehmen, um eine *Gleichsetzung*, sondern um eine *Interpretation der Schreibung*, die einige Besonderheiten des demotischen Schriftsystems benutzt, um das Wort ³el wiederzugeben.¹¹ Zudem übersehen die Verf., daß diese ungewöhnliche Schreibung nur bei dem isoliert stehenden Namen ³el begegnet und wahrscheinlich vom Schreiber aus einer Vorstufe des Schriftsystems übernommen wurde (vgl. S. 54 meines Beitrages), während in anderen Bezeichnungen wie ³el *šaggī(yā)* die zu er-

⁸Vgl. Kottsieper [1997a] 33.

⁹Vgl. Kottsieper [1997a] 29 mit Anm. 18.

¹⁰Wieso „[u]nmittelbare Rückschlüsse von den in weisheitlichen Texten *genannten* [Hervorhebung von mir, I.K.] Göttern auf die Zusammensetzung des zeitgenössischen aramäischen Pantheons ... folglich aus methodologischen Gründen fragwürdig“ sind (S. 81), ist mir nicht verständlich. Daß natürlich die Bezeichnung von persönlichen Göttern als „der/mein/sein/... Gott“ über ein Pantheon nichts aussagt, ist trivial. Wenn aber in einem Weisheitstext, der „vor allem Erfahrungen der Einzelnen und des alltäglichen Lebens formuliert“ (S. 82), die persönliche Gottheit *benannt* wird, so bedeutet das doch, daß diese Gottheit für die Trägergruppen des Textes eine herausragende Rolle innehatte und sicher zum Pantheon gehörte – will man nicht die alltägliche Religiosität der Menschen als für die Religionsgeschichte unwesentlich einstufen und nur die Aussagen der „offiziellen“ Bereiche des Staats- und Großkultes für religionswissenschaftlich bedeutsam ansehen.

¹¹hr bezeichnet hier lediglich ein demotisches Schriftzeichen, dessen Lesung bzw. phonetische Bedeutung im Pap. Amherst 63 in der vorliegenden Schreibung hr als *l* anzusetzen ist. Möglicherweise erklärt sich das Unverständnis der Verf. meinen Ausführungen gegenüber daraus, daß ihnen der Unterschied zwischen der Umschrift des *demotischen* Textes und seiner aramaistischen Interpretation nicht bewußt war; entsprechend bieten sie die fragliche Zeichengruppe auch als ³hr, d.h. als Wort mit drei (statt mit zwei) Zeichen und ³ (statt ³) am Anfang.

wartende eindeutige Schreibung als 'L (S'Ky°) erscheint.¹²

Für den Fall, daß meine philologische Interpretation von 'l/'hr als El zutreffen sollte, liefern die Verf. noch einige weitere Einwände. So betonen sie, daß die von mir „herangezogenen Textzeugnisse ... für die Literatur der frühen Aramäer wohl kaum repräsentativ sind“ (S. 80), zumal es „keineswegs gesichert [ist], daß die auf dem Papyrus Amherst 63 enthaltenen aramäischsprachigen Texte aus genuin aramäischen Kreisen stammen“, da die erwähnten Ortsnamen „eher eine Herkunft aus Palästina oder dem Libanon nahe[legen], die nicht als genuin aramäische Bereiche angesehen werden können“ (S. 81).

Es ist den Verf.n sicher zuzustimmen, daß die Aḥiqarsprüche allein für die *Literatur* der frühen Aramäer nicht repräsentativ sind. Sind sie aber damit für die *religionsgeschichtliche* Frage nach der Bedeutung Els im 1.Jtsd. v.Chr. von geringerer Bedeutung als etwa die Handvoll aramäischer Inschriften, die wir außerdem besitzen? Zudem ist zu bedenken, daß dieser Text den Aramäern so wichtig war, daß sie ihn sogar mit nach Ägypten genommen und dort abgeschrieben haben! Und die Wirkungsgeschichte der Aḥiqarsprüche, die sich in vielen Weiterentwicklungen in der späteren Literatur erhalten haben, sowie die Tatsache, daß Aḥiqar selbst im römischen Trier als weiser Philosoph begegnet,¹³ zeigt, daß mit dieser Tradition sicher kein einzelnes Zeugnis einer unbedeutenden Randgruppe vorliegt, sondern sie in weiten Kreisen gepflegt und überliefert wurde.

Das Argument, daß die Texte des Pap. Amherst 63 wahrscheinlich aus den nicht genuin aramäischen Bereichen des Libanon und Palästinas stammten und damit wohl auch nicht aus genuin aramäischen Kreisen, ist in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Zum einen setzt es voraus, daß nur in genuin aramäischen Gebieten – welche das auch immer sein mögen! – genuin aramäische Kreise leben können – damit könnten *mutatis mutandis* z.B. auch phönizische Zeugnisse außerhalb des phönizischen Mutterlandes offenkundig nicht phönizischen Kreisen zugerechnet werden! Geht man davon aus, daß die Identifikation der Ortsnamen Samaria, Judäa und Hamat durch Steiner, die die Verf. anführen, korrekt ist,¹⁴ so erwähnt der Pap. Amherst 63 Orte des gesamten südsyrischen–palästinischen Raumes bis hinauf nach Hamat! Dabei übersehen die Verf., daß nach der vorläufigen Übersetzung bei Steiner [1997] 321 zu XVII (nach Steiners Zählung XVI) 1-6 dort lediglich die Rede davon ist, daß Truppen aus Judäa und Samaria gekommen sind, wobei die Verbindung dieser Gruppen mit dem Verfasser dieses Textes unklar bleibt.¹⁵

Es ist unbestritten, daß in den vielfältigen Texten des Pap. Amherst 63 nicht nur

¹²Vgl. Kottsieper [1997a] 66 mit Anm. 169. Nur am Rande sei bemerkt, daß die Weise, in der die Verf. philologisch begründete Thesen mit einem einfachen Hinweis auf abweichende Meinungen anderer Forscher zu widerlegen versuchen, den einfachsten Grundregeln einer wissenschaftlichen Diskussion nicht entspricht. Hier sind eine ebenso kritische Auseinandersetzung mit den Gründen für die abweichende Meinung und eine Darlegung unerlässlich, daß diese mindestens ebenso wahrscheinlich, wenn nicht gar sachlich besser ist. Besonders mißlich ist es, wenn die Verf., wie es bei ihrer Deutung von 'lhy' V (56 I) 1 (= Cowley 126) der Fall ist (vgl. Anm. 6), einfach auf eine andere Übersetzung einer sprachlich schwierigen Stelle verweisen, die ihrerseits keine Gründe für ihr Ergebnis nennt!

¹³Vgl. die Angaben bei Kottsieper [1991] 320.

¹⁴Dies bleibt aber auf Grund der Tatsache, daß die entsprechenden Textabschnitte noch nicht ediert sind, fragwürdig!

¹⁵Steiner [1975] 204 verweist ausdrücklich auf die Möglichkeit, daß der König, mit dem der Abgesandte dieser Truppen spricht, der Herrscher der Trägergruppe des Textes war und folglich die Leute aus Samaria und Judäa nicht zu ihnen gehörten. Mithin kann von hierher die Herkunft von Teilen der Trägerkreise aus Judäa und Samaria nicht begründet werden.

Aramäer zu Wort kommen.¹⁶ Für die hier zu verhandelnde Frage nach El ist es aber von grundsätzlicher Bedeutung, daß dieser Gott eindeutig mit dem Libanon verbunden wird. Dabei ist es entscheidend, daß sein Eingreifen grundsätzlich von *dorthier* erwartet wird (s. dazu auch weiter unten). Damit ergibt sich für den Lebensbereich der Träger der Eltradition der Texte, daß sie im Einzugsbereich des Libanonmassivs zu suchen sind, also im und/oder um den Libanon herum gelebt haben. So kann man davon ausgehen, daß im Pap. Amherst 63 im wesentlichen aramäische Texte des südsyrisch-libanesischen Raumes aus der 1. Hälfte des 1. Jtsd.s v.Chr. vorliegen.¹⁷ Von diesem Ergebnis her stellt sich dann die Frage, an welche aramäischsprachigen, aber nicht-aramäischen Gruppen in der 1. Hälfte des 1. Jtsd.s v.Chr. im Umkreis des Libanon die Verf. denken? Lebten in den aramäischen Reichen des südsyrischen Raumes und des Libanon keine Aramäer?¹⁸

Konzidiert man aber, daß hier keine Aramäer zu Wort kommen, sondern nur solche, die *allein* die aramäische Sprache übernommen haben, so bekommt meine *Grundthese*, daß El in den Religionen des südsyrisch-palästinischen Raumes im 1. Jtsd. v.Chr. eine wichtige Rolle spielte, sogar noch größeres Gewicht! Nicht nur die Aramäer, die die Aḥiqarsprüche tradierten, sondern auch andere, nicht-aramäische Kreise des südsyrisch-libanesischen Raumes sahen somit in El eine zentrale Gottheit!

Die Verf. verweisen auf S. 81 weiterhin darauf, daß El besonders in Ugarit „allgemein als menschenfreundlicher, barmherziger und weiser Gott und damit als Zuständiger für weisheitliche Belange verehrt [wird]. . . Die wiederholte Erwähnung Els in der Aḥiqar-Spruchsammlung wäre folglich nur konsequent.“ Abgesehen davon, daß in den angeführten Sprüchen El nirgends als weiser Gott auftritt und somit seine Nennung dort sich nicht seiner Weisheit verdankt,¹⁹ habe ich selber in meinem Beitrag auf S. 41f. ausdrücklich unter Aufnahme der ugaritischen El-Belege darauf hingewiesen, daß die Aussagen der behandelten Texte der Elkonzeption in den übrigen syrisch-palästinischen Elbelegen entsprechen und keine Besonderheit der aramäischen Religion sind. Daß die „wiederholte Erwähnung Els“ (richtiger: die Tatsache, daß El der meistgenannte Gott in den Sprüchen ist!) auf Grund seiner Eigenschaft als freundlicher Gott zu erklären sei, ist aber nur dann „konsequent“, wenn für die Trägerkreise dieses Textes aus dem 1. Jtsd. v.Chr. El ein so wichtiger Gott war, daß er die Rolle des persönlichen Gottes *par excellence* innehaben

¹⁶Vgl. z.B. Kottsieper [1997b] 397f.

¹⁷Z.B. setzt der Text 18,1–5 eine Kulthandlung im Zedergebiet des Libanon voraus, bei der El angerufen wird (vgl. Kottsieper [1997a] Anhang III und [1997b] Teil II). Dagegen fehlen m.W. eindeutige Hinweise auf eine Abfassung der Texte oder gar der Entstehung der Texttraditionen in Ägypten, so daß sie (wie auch der Aḥiqartext) vor dem Zuzug ihrer Trägergruppen nach Ägypten entstanden sein werden. Auf Grund paläographischer Beobachtungen und der Tatsache, daß sich der Schreiber bei seiner Umschrift des Aramäischen und nicht des viel zweckmäßigeren Griechischen bedient hat, wird der Text wohl im 4. Jhd. v.Chr. geschrieben worden sein, vgl. Kottsieper [1988] 59f., so daß die aramäischen Texte selbst spätestens im 5. Jhd. vorlagen; in der Mehrzahl werden sie wohl deutlich älter sein, wofür z.B. der grundsätzliche Erhalt des *h* in der Präformativkonjugation des H-Stammes spricht.

¹⁸Damit stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Identität der Aramäer, die hier nicht diskutiert werden kann. Ich halte es aber für durchaus vertretbar, aramäische Quellen aus der 1. Hälfte des 1. Jtsd.s solange einem aramäischen Umfeld zuzuordnen, solange sie nicht aus anderen Gründen zwingend einer anderen Gruppe zuzuschreiben sind.

¹⁹Vielmehr wird in IX (53) 14f. (= Cowley 92f.) die weisheitliche Betätigung des Menschen als angenehm vor *šmš* und die Weisheit selbst in IX (53) 16 (= Cowley 94) als Gabe der *Götter* (*ʾlhy*) bezeichnet. Eine Verbindung mit El begegnet wohl nur in X (54) 1 (= Cowley 95), wo die Rede davon ist, daß der Herr der Heiligen, hinter dem sich wohl El verbirgt, die Weisheit im Kreis der Götter erhöht hat.

konnte. Somit unterstützt auch dieser Hinweis die *Grundthese* meines Beitrages, daß offenkundig nicht die Rede davon sein kann, El habe in der Religionsgeschichte Südsyriens nur noch eine untergeordnete, periphere Rolle gespielt!

Weiterhin erklären die Autoren das Fehlen Hadads in den Aḥiqarsprüchen mit dem Hinweis, daß er als Wettergott auf Grund seiner Funktion dort keine herausragende Rolle inne gehabt hatte und deshalb nicht erwähnt werde. Daraus könne man aber keine untergeordnete Rolle dieser Gottheit bei der aramäischen Bevölkerung ableiten (S. 81). Abgesehen davon, daß ich im Gegensatz zu den Verf.n Hadad nicht auf die Rolle eines Wettergottes beschränke, sondern in ihm auch den Staatsgott der aramäischen Staaten sehe, geht diese Kritik an den Gegebenheiten der altorientalischen Religionen vorbei. Jeder Gott kann bekanntlich als persönlicher Gott eines Menschen auftreten – entsprechend begegnet der Wettergott Hadad/Baal ja auch häufig in den Personennamen nicht nur altkanaanäischer und phönizischer Herkunft, sondern offenkundig auch als der Gott der aramäischen Könige. D.h., die Tatsache, daß Hadad von Haus aus ein Wettergott ist, schließt nicht aus, daß er als persönlicher Gott fungieren kann und fungiert hat!

Umso bedeutsamer ist der Befund, daß Hadad/Baal im Gegensatz zu El ausweislich nicht nur der Aḥiqarsprüche, sondern auch des nichtweisheitlichen Pap. Amherst 63, der eine Vielzahl religiöser Texte der verschiedensten Gattungen enthält, für die sich in diesen Zeugnissen niederschlagende Religiosität keine Rolle spielt. Offenkundig hatte er für die aramäischsprachigen Trägerkreise dieser Traditionen, die wohl kaum dem offiziellen Königs- und Staatskult zuzurechnen sind, keine wesentliche Funktion, die über seine Rolle als Wetter- und Staatsgott hinausging.

Dagegen zeigen die aramäischen Inschriften, die aus dem Bereich des Königshauses stammen, eine eindeutige Hadadorientierung, während El in ihnen zurücktritt. Diesem Befund ist die Analyse der Namen, die mit großer Sicherheit Aramäern des südsyrischen Raumes in der 1. Hälfte des 1. Jtsd.s zuzuordnen sind,²⁰ an die Seite zu stellen. Sie zeigt ein deutliches Übergewicht der Elnamen, denen gegenüber die Hadadnamen (und solche mit anderen Göttern) zurücktreten. Die einzige Ausnahme bildet hier wiederum der Bereich des Königshauses, in dem Hadadnamen gebräuchlich sind.²¹ Das Zurücktreten Hadads findet sich somit nicht nur in weisheitlichen Texten, sondern in allen uns zugänglichen Zeugnissen, die nicht dem Bereich des Königshauses zuzurechnen sind. Da dieser Befund sich vornehmlich aus aramäischen Quellen ergibt, Hadad/Baal aber ausweislich der altkanaanäischen und phönizischen Zeugnisse im Gegensatz zu El auch außerhalb des königlichen/offiziellen Bereiches gut belegt ist, kann diese Beobachtung nicht mit seiner Funktion als Wettergott erklärt werden, sondern nur so, daß er zwar für den Bereich des aramäischen Staatskultes und damit auch als Gott der aramäischen Könige, nicht aber für die aramäischsprachige Bevölkerung in der ersten Hälfte des 1. Jtsd.s v.Chr. von großer Bedeutung war.

Mein Versuch, diesen Befund historisch zu deuten, hat die Verf. zu besonderem Widerspruch herausgefordert, wobei sie aber meine Darlegungen völlig falsch verstehen. Meine These geht von der Beobachtung aus, daß Hadad schon im 2. Jtsd. vor dem ersten Auf-

²⁰Nicht: „die in aramäischen Texten jener Zeit bezeugt sind“, wie die Verf. auf S. 77 den Befund darstellen. Weder handelt es sich bei allen hier herangezogenen Quellen um Texte – will man nicht die einfache Nennung von Namen in Sigelinschriften dazu zählen –, noch ist jede in diesen Quellen genannte Person von vornherein ein Aramäer.

²¹Vgl. Kottsieper [1997a] 44–46.

treten der Aramäer gut im südsyrischen-palästinischen Raum belegt ist, während El dort nur vereinzelt begegnet.²² Wenn nun zu beobachten ist, daß die am Ende des 2. Jtsd.s und zu Beginn des 1. Jtsd.s erscheinenden aramäischen Gruppen zwar bei der Übernahme der Stadtstaaten und der Etablierung ihrer eigenen Staaten im Bereich des Staatskultes ebenfalls Hadad in den Mittelpunkt stellen, die aramäischsprachige Bevölkerung unterhalb dieser Ebene aber in besonderem Maße an El interessiert ist, so liegt die Annahme nahe, daß diese Gruppen schon vorher El verehrten, Hadad aber insbesondere als Gott der Gebiete und politischen Einheiten, in denen sie die Vormacht errangen, übernommen bzw. ihn in dieser Funktion belassen haben.

Ausdrücklich habe ich es offen gelassen, ob diese aramäischen Gruppen von außen eindringen oder ob es sich um einen Aufstieg von Teilen der Landbevölkerung bzw. nicht fest an einen Ort gebundener Gruppen handelte, wobei dies jedoch nach Ort und Zeit durchaus variieren bzw. zusammenwirken konnte.²³ Daß diesen Gruppen, die es geschafft haben, in wenigen Jahrhunderten ein erstaunlich großes Gebiet unter ihre Ägide zu bringen und zu prägen, eine gewisse Mobilität nicht abzusprechen ist, liegt ebenso auf der Hand, wie daß sie ursprünglich nicht an den kanaaniischen Stadtkult der Hadad/Baal-Gottheiten gebunden waren. Zu diesen Erwägungen paßt die Beobachtung, daß sie mit El einen Gott verehrten, der nicht primär an einen kleinen Stadtstaat gebunden war und zu dessen besonderen Eigenschaften das Mitsein mit seinen Verehrern gehörte.

Aus diesem Versuch einer historiographischen Thesenbildung leiten die Verf. die Aussage ab, daß nach meiner Meinung El kein „ursprünglich im fruchtbaren Halbmond ‚ansässiger‘ Gott, sondern ein Gott mobiler, nomadisierender [sic!] Volksgruppen“ gewesen sei²⁴ und ich damit implizierte, „daß El nicht nur ein zutiefst aramäisch geprägter, sondern auch seiner Herkunft nach ein spezifisch [sic!] aramäischer Gott ist“ (S. 79). Dabei übersehen sie, daß ich ausdrücklich auf die enge Verbindung Els mit dem Libanon verweise und an keiner Stelle davon spreche, daß er jemals exklusiv mit den Aramäern verbunden gewesen sei. Wie schon oben angesprochen, habe ich hingegen deutlich gemacht, daß El auch in anderen Gruppen verehrt wurde und die aramäische El-Verehrung in den weiteren Kontext der syrisch-palästinischen El-Religionen gehört. Zudem wies ich in Anm. 87 darauf hin, daß bei der Ausbildung der *südsyrischen* Aramäerreiche „es sich wohl eher um eine lokale Sozialentwicklung handelt“, wofür die Verbindung Els mit dem Libanon spricht – die ich somit nicht als eine spätere Lokalisierung eines ursprünglich ortsungebundenen Gottes verstehe. Schließlich spreche ich auf S. 49 ausdrücklich von Gruppen, „für die El offenbar die zentrale Gottheit war und zu denen sicher die Aramäer gehörten.“ D.h., ich rechne damit, daß die Bewegung am Ende des 2. Jtsd.s und zu Beginn des 1. Jtsd.s, die zu der Ausbildung der Staaten im südsyrisch-palästinisch-ostjordanischen Raum geführt hat, von verschiedenen Gruppen getragen wurde, zu denen die Aramäer zu zählen sind und für die El eine wesentliche Gottheit war. Ob letzteres für alle diese Gruppen oder nur für einen Teil gilt, ist auf Grund der Quellenlage nicht zu entscheiden. Die Hinweise auf eine El-Tradition in Deir-‘Alla, bei den Ammonitern und im Alten Testament, die nun nicht mehr einfach mit dem Hinweis, El habe auch sonst keine Rolle im 1. Jtsd. v.Chr. innegehabt, an die Seite geschoben werden können (vgl. S. 41+46f. in meinem Beitrag),

²²Vgl. Kottsieper [1997a] 47f.

²³Vgl. Kottsieper [1997a] 49.

²⁴Entsprechend unterstellen die Verf. auf S. 86 mir die Behauptung, daß die Aramäer in den fruchtbaren Halbmond eingedrungen seien, also nicht ursprünglich dort lebten.

machen es deutlich, daß ich entgegen der Aussage der Verf. nie daran gedacht habe, El sei „ein spezifisch aramäischer Gott“ gewesen – wie schon aus dem Begriff ‚*semitische Gottheit*‘ im Untertitel meines Beitrages eindeutig hervorgeht!

Der wesentliche Unterschied zwischen El und den als Göttern der kanaanäischen Stadtstaaten fungierenden Ausprägungen Hadads/Baals liegt nicht darin, daß El keinen Ort gehabt hat, sondern daß er nicht mit einer Stadt verbunden war. Von hierher läßt sich erklären, daß sich unter seinen Verehrern insbesondere die Gruppen finden, deren Verbindung mit der kanaanäischen Stadtkultur nur am Rande oder gar nicht gegeben war.

Indem die Verf. auf Grund der von mir angeführten Mobilität der aramäischen Gruppen und dem Begriff der „Wanderbewegung“ und trotz meines ausdrücklichen Hinweises auf die Möglichkeit, daß es sich beim Aufstieg der südsyrischen Aramäergruppen in erster Linie um eine lokale Sozialentwicklung handeln kann, mir die Ansicht unterschieben, die El-verehrenden Aramäer wären eine „nomadisierende“ Gruppe gewesen,²⁵ kommen sie zu der absurden Aussage, daß hinter meinen Annahmen „die alte These Albrechts Alts von der Ortsungebundenheit der Väter- bzw. Sippengötter auf[scheint]“ (S. 81f.). So können sie mir dann den forschungsgeschichtlichen Allgemeinplatz entgegenhalten, daß die „Forschung ... inzwischen längst deutlich gemacht [hat], daß die Vorstellung der mitseienden Gottheit mit nomadisierender Lebensweise nichts zu tun hat“ (S. 82). Dem aufmerksamen Leser meines Beitrages dürfte es nicht verborgen geblieben sein, daß ich an keiner Stelle das religionsgeschichtliche Phänomen des mitseienden Gottes aus der (nicht vorhandenen) nomadisierenden Lebensform der aramäischen Gruppen ableite, sondern umgekehrt den *Quellenbefund* zu erklären versuche, warum in diesen Gruppen El und kein anderer Gott wie Hadad/Baal – im Gegensatz etwa zu den kanaanäischen und phönizischen Stadtbewohnern – in so überragendem Maße als persönlicher Gott begegnet, daß sie diese Orientierung selbst noch nach der Übernahme der Herrschaft in den südsyrischen Gebieten beibehalten haben.

Damit ist auch der Hinweis auf den Wohnsitz Els, der sich in den ugaritischen Texten findet, als Gegenargument für die nicht von mir aufgestellte These, daß El ein Gott nicht-seßhafter Gruppen sei, obsolet (S. 82f.). Zudem ist es den Verf.n offenbar entgangen, daß ich selber ausdrücklich auf diesen Wohnort verweise, der auch in den Texten des Pap. Amherst 63 vorausgesetzt wird.²⁶

²⁵Es sei nur als Beispiel darauf verwiesen, daß wohl kaum ein ernstzunehmender Zeitgenosse aus den jüdischen Wanderbewegungen im Europa der letzten Jahrhunderte oder der Mobilität, die unter den Arbeitern seit der Industrialisierung immer wieder zu Wanderbewegungen geführt hat, schließen würde, die Juden oder die Arbeiter wären nomadisierend! Wanderbewegungen haben häufig soziale und/oder ökonomische Gründe und betreffen vielfach ansonsten seßhafte Gruppen, deren Mobilität sich darin zeigt, daß sie unter dem Einfluß sozialer Entwicklungen in ihrer Heimat und/oder in ihrem Zielgebiet bereit sind, ihre angestammten Wohnorte zu verlassen und sich an einem anderen Ort neu anzusiedeln. Dabei kann die zurückgelegte Wegstrecke auch sehr klein sein, wie etwa die Entstehung größerer Städte durch Zuzug der Landbevölkerung zeigt.

²⁶Vgl. Kottsieper [1997a] 39f. und bes. 67. Zur dort (S. 67) erwähnten Höhle Els vgl. jetzt aber Kottsieper [1997b] 410; vgl. dort, S. 411f., auch zum Wohnsitz Els. Zur Bedeutung und dem mythologischen Hintergrund des Wohnens Els an den Quellen der beiden Flüssen vgl. jetzt auch Dietrich – Loretz [1997], bes. 137f., die von einer sekundären Übertragung einer Ea/Enki-Tradition auf den westsemitischen El ausgehen, der ursprünglich mit Quellen verbunden gewesen sei und erst nachträglich bei seiner Einwanderung in das syrisch-palästinische Regengebiet mit den Bergen verbunden wurde, vgl. Dietrich – Loretz [1997] 142.148 (s.a. Kottsieper [1997b] 412, wo ich ebenfalls erwäge, daß die verschiedenen Lokalisierungen Els sich möglicherweise einer sekundären Verbindung zweier ursprünglich verschiedener Traditionen

Daß die „Vorstellung vom Mitsein der Gottheit ... außerdem keineswegs auf El beschränkt [ist], wie die Fülle der von Vorländer gesammelten altorientalischen Belege zeigt“ (S. 82), ist evident und trivial, erklärt aber nicht, warum die diskutierten aramäischen Texte, die nicht dem Bereich des Königshofes zuzurechnen sind, insbesondere El in dieser Funktion nennen, und widerspricht in keiner Weise der Folgerung aus diesem Quellenbefund, daß für die Trägergruppen dieser Texte es eben *insbesondere* El war, der diese Rolle für *sie* einnahm. Daß damit für alle aramäischen Kreise zu jeder Zeit *nur* El diese Funktion zukam, ist damit nicht gesagt. Vielmehr diskutiere ich ausführlich die Beobachtung, daß andere aramäische Kreise existierten, in denen insbesondere Hadad diese Funktion innehatte: die Königshäuser (und damit wohl auch große Bereiche des Hofes). Daß ich aus diesen Beobachtungen u.a. den oben dargestellten *religionssoziologischen* Schluß ziehe, daß hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Götter zwischen den Ebenen des Königshofes und der aramäischen Bevölkerung zu unterscheiden ist, übergehen die Verf. nicht nur, sondern zitieren ausgerechnet zusätzlich Belege aus *Königsinnschriften*, um zu zeigen, daß aramäische Texte auch von anderen Göttern das Mitsein aussagen. Ihre Diskussion beruht mithin auf einem von mir nicht geteilten religionswissenschaftlichen Ansatz, der den sozialen Kontext religiöser Aussagen als *quantité négligeable* betrachtet.²⁷

In einem weiteren Beitrag, der den Verf.n noch nicht vorlag, habe ich näher zu erläutern versucht, wie der Befund, daß gerade Gruppen, die nicht ursprünglich an feste Städte gebunden waren, in El einen mitseienden, jederzeit helfend eingreifenden Gott sehen konnten.²⁸ Andersherum, wie kam El zu seiner Funktion,²⁹ bzw., wie stellten sich seine Verehrer das Mitsein Els konkret vor? Der Pap. Amherst 63 bietet uns einen Hinweis auf die Antwort. So zeichnet er, wie oben schon angedeutet, El als einen Gott, dessen *Wohnort* offenkundig von den Verfassern der El-Texte *im Libanon* gesucht wurde, der aber als Herr des Himmels *auf dem Libanonmassiv thront* und von dort aus als Wächter – er wird ausdrücklich als „Wächter vom Siyan“ bezeichnet!³⁰ – über seine Verehrer wacht. Ein von den Himmelshöhen der Libanongipfel Ausschau haltender Gott überblickt somit die gesamte Lebenswelt der (süd-)syrischen Gebiete, deren Bewohner sich jederzeit direkt ihm zuwenden können. Gerade für die Bewohner der ländlichen Gebiete, die keinen unmittelbaren Zugang oder Verbindung zu den Stadtheiligtümern hatten, konnte ein solcher Gott, der die Möglichkeit einer direkten Verbindung eröffnete, von Bedeutung werden, so

verdanken). Aber auch die von Dietrich – Loretz angenommene „Einwanderung Els“ ist vom Auftreten der Aramäer am Ende des 2. Jtsds bzw. zu Beginn des 1. Jtsds v.Chr. zu trennen, da diese in den ugaritischen Texten vorausgesetzt wird und somit sicher viel früher geschehen sein muß.

²⁷Offenkundig ist die Bedeutung der sozialgeschichtlichen Fragestellung innerhalb der religionsgeschichtlichen Forschung den Verf.n völlig unbekannt, wie die Tatsache erhellt, daß meine vielfachen Hinweise auf die Bedeutung des sozialen Kontextes von Religionen und ihren Zeugnissen, die sich vom Untertitel bis zum abschließenden Absatz auf S. 50 immer wieder in meinem Beitrag sowohl *expressis verbis* als auch implizit finden, in ihrer Diskussion meiner Thesen (oder vielmehr dem, was sie dafür halten) auf S. 79ff. keine Rolle spielt.

²⁸Vgl. Kottsieper [1997b] Teil IV, bes. 410–412.

²⁹Es wäre religionswissenschaftlich naiv, diese Frage mit der Feststellung zu beantworten, El habe eben seine Eigenschaften einfach besessen, will man nicht davon ausgehen, daß El ein unabhängig von seinen Verehrern existierender Gott war, der diesen begegnete, so daß sie seine Eigenart in solchen Begegnungen erkennen konnten. Götter bekommen ihre Eigenschaften von ihren Verehrern, auch wenn dieser Vorgang sicher normalerweise nicht bewußt vor sich geht, sondern sich einer komplexen, primär (religions-)psychologisch zu erklärenden Entwicklung verdankt.

³⁰Vgl. 10,14; 11,14; Kottsieper [1997b] 408f.

daß ihm der Aspekt des „Mitseins“ – nicht des Mitwanderns, selbst wenn diese Gruppen von Fall zu Fall ihren Ort wechseln sollten – problemlos zukommen konnte. Daß dies natürlich nicht andere Konzepte des Mitseins und der Annahme weiterer anderer, sich um das persönliche Wohlergehen ihrer Verehrer kümmernder Götter ausschließt, sei hiermit vorsichtshalber betont.

Zum Abschluß sei nur noch kurz auf die letzte Argumentengruppe der Verf. eingegangen, daß „[g]egen die Annahme, daß El erst im Zusammenhang mit den aramäischen Wanderbewegungen zu seiner großen Bedeutung gelangte, ... vor allem der ugaritische Textbefund [spricht]“ (S. 83). Dabei beschränke ich mich auf die folgenden, meinen Beitrag direkt betreffenden Argumente und überlasse die Diskussion der von mir aufgegriffenen These Manfred Dietrichs, daß die El-Tradition in Ugarit sich einem in der Mitte des 2. Jtsd.s aus dem Süden eingewanderten Herrscherhauses verdankt, Berufeneren.

Die Verf. interpretieren meinen kurzen Verweis auf diese These dahingehend, daß das Königshaus von Ugarit aus einem „aramäisch geprägten Kulturraum“ stamme (S. 83). Dies ist, wie schon so manch anderes in ihrer Replik, grundlegend falsch. Allein schon die Tatsache, daß ich das Auftreten der Aramäer im südsyrisch-libanesischen Raum an das Ende des 2. Jtsd.s v.Chr. datiere, hätte sie darauf aufmerksam machen können, daß die ugaritischen Könige in der Mitte des 2. Jtsd.s wohl kaum aus einem *aramäisch geprägten* Kulturraum, den es damals noch gar nicht gab, kommen konnten.³¹ Vielmehr stammt das ugaritische Königshaus meiner These nach aus denselben südsyrischen Gebieten im Einzugsbereich des Libanon, in dem später andere Gruppen virulent wurden, zu denen auch die Aramäer gehörten, und in dem außerhalb der kanaanäisch geprägten Stadtkulturen eine El-Religion ansässig war, die die späteren ugaritischen Könige mit nach Ugarit brachten und dort protegierten.

Diese Klarstellung beseitigt auch den „gewissen logischen Widerspruch“, in den ich mich nach Meinung der Verf. verstricke (S. 83): „Während alle aramäischen Königshäuser Kottsieper zufolge Hadad-orientiert sind, wäre das Königshaus von Ugarit, das nach Kottsieper ebenfalls aus dem aramäisch geprägten Kulturraum stammt, strikt El-orientiert.“ Abgesehen davon, daß von einer *strikten* El-Orientierung des ugaritischen Königshauses bei mir nirgends die Rede ist – ich verweise in Anm. 85 ausdrücklich darauf, daß die ugaritischen Könige die Funktion Baals als Gott von Ugarit nicht in Frage stellten, sondern sie aufnehmen –, übersieht dieses Argument sowohl die Tatsache, daß ich das ugaritische Königshaus in keiner Weise als aramäisch geprägt bezeichne, als auch meine ausführliche Darlegung, daß die Hadad-Orientierung der aramäischen Königshäuser das *Ergebnis* einer Übernahme der eingesessenen Hadad/Baal-Gottheiten als Gott der von den Aramäern übernommenen kanaanäischen Stadtstaaten ist.

Warum die ugaritischen Könige ihre El-Orientierung beibehielten, läßt sich aus den Quellen nicht mehr erschließen. Es wäre aber naiv zu erwarten, daß eine bestimmte Situation sich an allen Orten und zu jeder Zeit in derselben Weise entwickeln müßte.³²

Aber auch wenn die These von Manfred Dietrich sich in der weiteren Fachdiskussion als nicht haltbar und El sich als fest etablierter Gott des *nordsyrischen* ugaritischen

³¹ Dies gilt zumal, wenn man mit den Verf.n das Auftreten der Aramäer als eine Einwanderung verstehen wollte.

³² Z.B. geht auch die von den Verf.n mehrfach zitierte Arbeit von Vorländer davon aus, daß das Verhältnis zwischen den persönlichen Gottheiten des Königshauses und der Staatsgötter verschiedene Ausprägungen finden konnte, vgl. Vorländer [1975] 231f.

Pantheons erweisen sollte, so berührt das *meine* Ergebnisse im Gegensatz zu den Thesen, die mir die Verf. unterschieben, nicht, will man nicht in einer Wiederbelebung des Pan-ugaritismus die religiösen Verhältnisse in dieser Stadt, in der verschiedene Kulturen einander begegneten, unkritisch auf den gesamten syrisch-palästinischen Raum übertragen. Das auffällige Schweigen der Quellen über El im Gegensatz zu Hadad/Baal im südsyrisch-palästinischen Raum zur Zeit der kanaanäischen Stadtstaaten, die diesen im 2. Jtsd. kulturell prägten, und die Tatsache, daß die aramäischen Quellen des 1. Jtsd.s eine lebendige und zentrale El-Verehrung zeigen, ist nicht mit dem Hinweis auf das nordsyrische Ugarit aus der Welt zu schaffen, sondern bedarf einer religionsgeschichtlichen Klärung. Diese habe ich in meinem Beitrag versucht. Und die *Grundthese* meines Beitrages, daß El im 1. Jtsd. v.Chr. für die Religionsgeschichte Syrien-Palästinas nicht nur eine periphere Bedeutung hatte, ist von der Frage völlig unabhängig, woher der El Ugarits kommt.

El – ein aramäischer Gott? Nein, aber ein Gott (nicht nur) der Aramäer und ganz gewiß ein im 1. Jtsd. v.Chr. bedeutender Gott!

Literatur

Dietrich, M. – Loretz, O.

1997 Wohnorte Els nach Ugarit- und Bibeltexten, UF 29, 123–149.

Grelot, P.

1961 Les Proverbes araméens d'Ahiqar, RB 68, 178–194.

1972 Documents araméens d'Égypte, LAPO 5, Paris.

Hoftijzer, J. – Jongeling, K.

1995 Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions I–II, HdO 21/1–2.

Kottsieper, I

1988 Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11–19, in: Loretz, O., Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1, UBL 6, 55–75.

1997a El – ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd.v.Chr., in: Albertz, R. (Hg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients, AOAT 248 (= Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients [AZERKAVO] 1), 25–74.

1997b Anmerkungen zu Pap. Amherst 63. Teil II–V, UF 29, 385–434.

Lindenberger, J.M.

1982 The Gods of Ahiqar, UF 14, 105–117.

1983 The Aramaic Proverbs of Ahiqar, Baltimore – London.

1985 Ahiqar, in: Charlesworth, J.H. (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 2, Garden City, 479–507.

Maier, Chr. – Tropper, J.

1998 El – ein aramäischer Gott?, BN 93, 77–88.

Muraoka, T. - Porten, B.

1998 A Grammar of Egyptian Aramaic, HdO I,23, Leiden u.a.

Porten, B. - Yardeni, A.

1993 Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 3, Jerusalem.

Steiner, R.C.

1995 Papyrus Amherst 63: A New Source for the Language, Literature, Religion, and History of the Arameans, in: Geller, M.J. - Greenfield, J.C. - Weitzman, M.P. (Hgg.), *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches*, JSS.S 4, 199-207.

1997 The Aramaic Text in Demotic Script, in: Hallo, W.W. - Younger, K.L. (Hgg.), *The Context of Scripture. Volume I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden - New York - Köln, 309-327.

Vorländer, H.

1975 Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, AOAT 23, Kevelar - Neukirchen-Vluyn.