

these

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 100

München 1999

100
- 3. März 2003
100/100

✓ 2

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 100

München 1999

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Inhalt

Notizen

A. Frisch	יִמִּינֶךָ - A Forgotten Title of the King of Israel in the Book of Psalms	5
M. Görg	Ascher außerbiblich ? Zum Problem der Nebenüberlieferungen des israelitischen Stammesnamens	11
H.-P. Müller	Zum 113. Psalm	18
H.-G. v. Mutius	Eine nichtmasoretische Vokalisierung im masoretischen Konsonantentext von Jeremia 9,18 bei Abraham Ben David von Posquières (12. Jhd.)	22
H. N. Rösel	Zur Lokalisierung der Stadt Zaphon	27
A. Strobel	Zum Motiv der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26-29) ...	34
E. Verhoef	The Delay of the Coming of the Lord is Controlled by God	36

Abhandlungen

J. Azevedo	At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7	45
F. Gangloff	L' homme d'elohim (ה'אֱלֹהִים)	60
Th. Nauerth	Strandete die Arche auf Noachs Weinberg ? - Zur Frage der Abgrenzung einer Urgeschichte im Genesisbuch	71
D. Volgger	YHWH gab Rut Empfängnis und sie gebar einen Sohn (Rut 4,13) – Zur Interpretation der Rut-Erzählung	85

Vorbemerkung

Das Erscheinen von Heft 100 der Biblischen Notizen möchte ich zum Anlaß nehmen, allen, die durch Lektüre, ihr Abonnement oder ihren Beitrag ihr Interesse an der Zeitschrift bekundet haben, herzlich zu danken. Insbesondere gilt mein Dank *Herrn Dr. Augustin R. Müller*, der sich durch seine selbstlose Tätigkeit bei der redaktionellen Betreuung des Organs in außerordentlicher Weise um die Vermittlung wissenschaftlicher Arbeit verdient gemacht hat.

Manfred Görg

יחידה - A Forgotten Title of the King of Israel in the Book of Psalms*

Amos Frisch - Ramat-Gan

Verse 7 [5 in RSV] of Psalm 60, למען יחלצון ידידיך הושיעה מינך ועננו "קרִי: וענני" [קרִי: וענני] "That thy beloved may be delivered, give victory by thy right hand and answer us", raises a number of contextual problems.

1. Immediately after the long superscription at the beginning of the psalm (vv. 1-2), the speaker in verses 3-7 [1-5] (and also in verses 12-14 [10-12]) refers to himself in the first person **plural** (זנחתנו... פרצתנו). However, in verses 8-11 [6-9] the speaker employs the first person **singular** (אעלזה; אחלקה). The *qerê* at the end of verse 7, וענני, "answer me", does not fit in the context, since the psalm through to this point, even the beginning of verse 7, consistently uses the plural.²

2. We have seen that the stylistic boundary between the different parts of the psalm which is created by the switch from the use of the plural to the use of the singular is to be found at the end of verse 7 (especially according to the ועננו *ketib* "answer us").³ Psalm 108 verse 7 [6] till the end of the psalm is a duplicate of the passage from verse 7 of Psalm 60 to the end of the psalm. However, the duplicate begins with verse 7 of Psalm 60 and not with verse 8. Where then does verse 7 of Psalm 60 belong? Is it linked to the verses before it⁴ or to the following verses?⁵ If it is linked to both, what is

* I wish to express my thanks to Prof. M. Z. Kaddary of the Department of Hebrew and Semitic Languages, and to Prof. M. Perez of the Bible Department, of Bar-Ilan University, with whom I discussed the subject of this paper. I alone am responsible for any errors. The translations cited in this article are these of RSV. My own translations, needed in a few cases, appear in brackets.

¹ Even according to the emendation לעל לזוח the singular is maintained; See N. H. Tur-Sinai, *The Language and the Book*, vol. *The Book* (Jerusalem, 1959), p. 431 [in Hebrew]; Cf. Z. Weisman, "The Meaning of אעלזה", *Beit Mikra* 10/3 (1968), pp. 49-52 [in Hebrew].

² There are those that maintain that the *qere* is an error; for example M. Garsiel, "Psalm 40 - Its Background and History, Its Explanation, Literary History and Significance", *Beit Mikra* 39 (1994), pp. 201-202 [in Hebrew]. In modern translations into English: "and answer us".

³ Among the commentators who see verse 7 as the end of a section of the psalm, see A. Weiser, *The Psalms: A Commentary* (OTL; London, 1962 [1965]), p. 438; H. J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary* (trans. H. C. Oswald; Minneapolis, 1989), pp. 2, 4; A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (NCB; London, 1972 [rep. Grand Rapids, 1992]), p. 441.

there in this verse that enables this double linkage?

3. Now the speaker in verse 11 [9], "Who will bring me to the fortified city? Who will lead me to Edom?" (as well as 8-10 [6-8] in the view of some commentators) is the king; but he is not mentioned in the body of the psalm nor does the psalm anywhere indicate a change of speakers.

4. Verse 7 [5] is similar to Psalms 20:7, 10 [6 and 9] in that they have in common the verbs הושיע and ענה.⁶ But there is a recognizable difference between them for Psalms 20:7 [6] records the object of the salvation: "The Lord will help (הושיע) his anointed, he will answer him (יענהו) from his holy heaven". In 60:7 [5] the object of the action is not mentioned: "Give victory (הושיעה) by thy right hand and answer us (וענו ווענו)". Can there be any greater similarity between the two passages?

I propose the following solution. ימינך in 60:7 is not the **means** to carry out the salvation⁷ as is customarily accepted,⁸ but is the **object** of the salvation. I thus propose to translate, "Give victory (הושיעה) [to the man of] thy right hand". Hence ימינך is an epithet of the king of Israel.⁹

⁴ Also the meter aids in describing the boundary, as 3-7 every verse consists of two cola whereas verses 8-10 every verse consists of three cola.

⁵ In considering verse 7 to be the beginning of a passage one should take into account that verse 6 concludes with "Selah".

⁶ Cf. O. Singer, *Studies in the National Prayers in the Book of Psalms*, Ph. D. thesis, Tel-Aviv University, 1994, pp. 152-154 [in Hebrew].

⁷ ימינך is comprehended as an accusative of means; see M. Dahood, *Psalms II: 51-100* (AB; Garden City, NY, 1968), p. 79, or as creating a special linguistic structure in which it serves as the subject: "help [namely] your right hand!" (P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II [trans. and revised by T. Muraoka, Rome, 1993], # 151c, p. 558; Cf. *GKC* #144 mb, p. 461. There are those who did not find any solution except to emend the text; among the emendations: הושיעה בימינך, הושיעה יונתך, הושיטה ימינך.

⁸ So too modern translations such as, RSV: "give victory by thy right hand"; NEB: "save them with thy right hand"; NAB: "help us by thy right hand"; NIV: "save us and help us with your right hand".

⁹ It should be noted that Dahood (n. 7) found a reference to the king in this verse, though not in the word ימינך, which he explained in the accepted meaning, but in the word ידדיך where the plural is in his view "a plural of majesty". Garsiel (n. 2), p. 195, who dates the psalm to the time of Solomon, finds a hidden midrashic name in the word ידדיך, which alludes to Solomon-Yedidyah. Already in the midrash Eicha Rabbah 2, 6 the word ימינך was understood to be the object of the verb, and according to the midrash God was called upon to save His right hand. Rashi cited this midrash in his comments on Psalms 60:7; cf. Kimhi *ad loc.* .

What is the connection between ימינך and the king? In Psalms 80:18 [17] the poet appeals to God: "But let thy hand be upon the man of thy right hand [איש ימינך]". There are commentators who comprehend the term "man of thy right hand" as a reference to the king.¹⁰ Another relevant verse is to be found in Psalms 110:1: "The Lord says to my lord: Sit at my right hand [שב לימיני]". Whether this is only a metaphor or whether it is an expression that the king sat on the right side of some symbol representing God, the verse does link the king with the right [hand] of God.

If the term איש ימינך "man of thy right hand" in 80:18 [17] is indeed an epithet of the king, by means of ellipsis¹¹ also the word ימינך "thy right hand", by itself, without the construct word איש "man", can acquire the meaning "king". In a similar manner there are those that explain Daniel 9:23 כי חמודות אתה "you are greatly beloved", in the sense of a **man** greatly beloved and indeed such a construction is to be found in Daniel 10:11,19: איש חמודות "man greatly beloved".¹²

Now if we comprehend ימינך in 60:7 as a title of the king, there would be a reference to the king prior to the words which he declares in verse 11: "Who will bring me to the fortified city? Who will lead me to Edom?". In contrast to the view current among modern researchers, that verses 8-10 consists of an oracle recited by a priest or cultic prophet,¹³ and that the grammatical subject of that oracle is God, we prefer the view of the medieval commentators that the subject is the king, and the verses describe the king's reaction to God's promise.¹⁴

¹⁰ So Saadiah Gaon, also Kraus (n. 3), p. 143; J. H. Eaton, *Psalms* (TBC; London, 1967), pp. 200-201; Dahood (n. 7), p. 260; A. Ḥakham, *The Book of Psalms (Da'at Miqra')* (Jerusalem, 1986), II, p. 75 [in Hebrew].

¹¹ On ellipsis see S. Ulman, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford, 1964), pp. 222-223. On ellipsis in Biblical Hebrew see D. Zilber, "Ellipsis in the Bible", *Lešonenu La'am* 23 (1972), pp. 3-10, 53-59 [in Hebrew]; M. Rottenberg, *Unknown Syntax Rules of the Bible Language* (Tel-Aviv, 1979), pp. 83-86 [in Hebrew].

¹² *BDB*, p. 126; *HALOT* I, p. 326; אוצר לשון המקרא (*Thesaurus of the Language of the Bible*), III (edited by M. Z. Kaddary), p. 174 [in Hebrew].

¹³ See, e.g., Anderson (n. 3), p. 444: "This phrase forms the introductory formula to the oracle which was uttered by a priest or a cultic Prophet".

¹⁴ So, e.g., Saadiah Gaon, Rashi, Ibn Ezra, Kimḥi; cf. F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms* (trans. by F. Bolton, Edinburgh, 1871), II, p. 81; Y. Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, vol. 2/1 (Jerusalem/ Tel-Aviv, 1942), p. 204 n. 29 [in Hebrew]. This is also implied by the NJPSV which adds the word "that".

Let us briefly examine a similar phenomenon in a royal psalm, Psalm 2, that has some characteristics in common with Psalm 60. After the words of God in Psalms 2:6, verse 7 begins: "I will tell of the decree of the Lord". It is clear then that God is no longer the speaker, but there is no specific sign as to the change of speakers. Only from the content of the speech is it possible to conclude that the speaker is the king. Indeed, there is a mention of the king in the words of God at the end of verse 6, "I have set my king on Zion my holy hill", which can be considered to be a sophisticated literary means which prepares the listeners to the appearance of the king, even though it is not stated specifically that the king is speaking. The king begins his speech with the declaration, "I will tell of the decree of the Lord". His words are in essence a citation of the promise of God and he does not make a declaration of his own. In this way the total reliance of the king on God and his view of Him as the source of the king's power is illustrated.¹⁵

I therefore propose to understand Psalm 60 in a similar way: the word ימינך in 60:7, similar to the word מלכי in Psalms 2:6, mentions the king before he begins to speak and hints at the change of speakers. Also in Psalm 60 the wrestling of the king with a difficult political-military problem with which he must deal, is done by total reliance on the word of God. Similarly to the words of the king in 2:7-9, in our psalm the king begins his speech by relating to the promise of God to grant him rule. However, in Psalm 2 the promise of God is quoted exactly ("You are my son, today I have begotten you" etc.) whereas in Psalm 60, in our view, the promise is not quoted. This difference can be understood by the change in verbs, "The Lord **said** to me אמר [אלי]", in 2:7 as a formula indicating a quote which precedes direct speech in contrast to "God **spoke** [דבר] from his Holy Mountain", in our passage.¹⁶

¹⁵ For my own view on this psalm, see A. Frisch, "The Agitation of Nations and the Word of God", *Beit Mikra* 52 (1972-1973), pp. 33-39 [in Hebrew].

¹⁶ E. S. Gerstenberger, *Psalms, I* (FOTL, 14; Grand Rapids, 1988 [1991]), p. 240, noted that the formula "God spoke", occurs two more times in the Book of Psalms - 50:1; 62:12 [11]. He also noted the variant which uses the imperfect. He did not note that in all these cases this formula does not precede a citation. In our view, also in the light of the content of the passage discussed here, verses 9-10 do not require us to view them as the word of God.

The difficulties raised earlier can now be solved according to our view: verse 7 is the connecting link between the two parts of the Psalm 60. On the one hand it continues the lament and completes it with a call for salvation, but on the other hand it mentions for the first time the king (ימינך), who is the speaker in the following verses. If indeed ימינך refers to the king, the similarity to 20:7 is strengthened:

הושיע ה' משיחו יענהו
הושיעה ימינך ועננו/וענני

The *qerê* וענני, according to which the speaker appears for the first time in the singular, can be explained as referring to the king.¹⁷ One can suppose that it is the king who speaks in the beginning of verse 7 in the third person, "That thy beloved may be delivered", and he concludes with an emotional call in the first person: וענני. But according to the *Ketib* ועננו the king begins his speech only in verse 8. In any case before we hear the words of the king he is already alluded to in the epithet ימינך.

Are there other verses in which ימינך serves as an appellation for the king? In my view there are two such verses in Psalms where this meaning is suitable:

a) Psalms 17:7 "מושיע חוסים ממתקוממים בימינך" - There are different opinions as to which word the term ימינך refers. One can explain quite simply that it refers back to the preceding word (ממתקוממים) thus: who saved from the hand of those who rise up against your right hand. In fact there are those who explain ימינך as an epithet for the powers of God.¹⁸ According to our proposal, בימינך indeed refers back to ממתקוממים - those who rise up against you, i.e., those that rise up against the king who is the right hand of God. There is thus some similarity to what is said in Psalms 2:2: "The kings of the earth set themselves, and the rulers take counsel together, against the Lord and his anointed".

b) In 20:7 ישע ימינו בגבורות - against the generally accepted explanation (so, for

¹⁷ See, e.g., Delitzsch (n. 4), p. 197; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (CBSC; Cambridge, 1902 [1951]), p. 341; Dahood (n. 7), p. 79; Anderson (n. 3), p. 444.

¹⁸ See, for example, Z. P. Hayyot, *Psalms* (Bible with a Scientific Commentary, ed A.Kahana; Zhitomir, 1902 [rep. Jerusalem 1970]), p. 16; H. J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary* (trans. H. C. Oswald; Minneapolis, 1989), pp. 244-7, 248; Eaton (n. 10), pp. 60-61; Anderson (n. 3), p. 149.

example, RSV: "with mighty victories by his right hand"), according to which this cola has no independent existence, in contrast to the other cola in this verse (and even in the entire psalm), I propose to see here an objective genitive:¹⁹ ישע [את] ימינו "[will give victory to his right hand]". One can compare this to Habakkuk 3:13: יצאת לי שע עמך "Thou wentest forth for the salvation of thy people, for the salvation of thy anointed". Accordingly we have an independent statement also in the last cola: בגבורת ישע ימינו "[with might he will give victory to the one at his right hand]", i.e., to the king. Now the cola is parallel to what is said in the beginning of the verse: הושיע ה' משיחו "the Lord will help his anointed". As is known there are those who following the Septuagint also understood verse 10 in this manner: "Give victory to the king, O Lord".²⁰

The constant use of ימינך as an expression describing the power of God and his help (as in e.g., Exodus 15:6; Psalms 44:4; 118:15-16) obscured the special meaning of ימין in scattered verses. If we are correct in our surmise with regard to the meaning of ימינך in these few cases, we have succeeded to localize an early specific term unique to the book of Psalms. It reflects the concept of the close link between the king of Israel and God, a connection that some of its conspicuous manifestations occur in Psalms 2, the psalm to which we have compared Psalm 60.

¹⁹ See Joüon (n. 7), #129e, p. 466.

²⁰ So, e.g., in RSV, NEB, NIV, NRSV. J. L. Mays, *Psalms* (Interpretation; Louisville, 1994), p.100, even employed this reading as the title of this psalm in his commentary: "Psalm 20: Save the King, O Lord!".

Ascher außerbiblisch?

Zum Problem der Nebenüberlieferungen des israelitischen Stammesnamens

Manfred Görg - München

In der neuesten Lexikographie scheint die Existenz einer ägyptischen Nebenüberlieferung für Ascher nicht als unumstritten zu gelten. So findet sich in HALAT 94b noch ein Fragezeichen vor der Verbindung mit „äg. *jsr*“, während in GESENIUS¹⁸, 110 ein Vergleich mit „äg. *'sr*“ ohne Fragezeichen notiert wird. Das neue Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch verzeichnet eine hieroglyphische Schreibung mit der Lesung „Asiru“ und versteht darunter eine „Örtlichkeit in Syrien-Palästina“¹. Auch die Sachlexika rechnen offenbar in unterschiedlicher Weise mit einer ägyptischen Bezeugung. So ist etwa im Artikel „Ascher“ des „Anchor Bible Dictionary“ zu lesen.²

The association of the name Asher with the W portion of Galilee tends to be supported by Egyptian texts. The name appears with the determinative for foreign land as early as the reign of Pharaoh Seti (1291-1272 B.C.E.)... Two additional occurrences are known from the reign of Rameses II ..., and an additional unpublished reference appears in the Golenischeff collection...The occurrence of Asher in the list of Seti I provides the clearest indication for the name's connection with W Galilee. It appears in a geographical sequence between Kadish, probably representing the Syrian city-state of Kadesh on the Orontes River with its surrounding domain, and Megiddo, the city-state that controlled the NW portion of the Megiddo Plain-Jezreel Valley corridor. Asher seems to represent the hinterland of Phoenicia at the time of Seti I, the W Galilean hills N of Megiddo, as far as Lebanon...“.

In einem eigenen Beitrag für das Neue Bibel-Lexikon habe ich seinerzeit selbst immerhin der Möglichkeit von Nachweisen des Namens in „Ugarit und im ramessidischen Ägypten“ das Wort geredet, freilich auch mit der weiteren Einschränkung: „ohne daß daraus konkrete Hinweise auf die ältere Geschichte A(schers) zu erheben sind“³.

Der Nachweis außerbiblischer Vorkommen des Stammesnamens אֲשֶׁר ist anscheinend erstmals von W. M. MÜLLER⁴ versucht und dann von E. MEYER mit Zurückhaltung bestätigt worden⁵, um seitdem immer wieder geltend gemacht zu werden. Nach MÜLLER findet sich der Name mit den Variantschreibungen „*-s-ru*“ und „*'A-sa-ru*“ unter Sethos I. und Ramses II., wobei die von ihm benannten Belegstellen außer Zweifel lassen sollen, daß „das Hinterland Südphönikiens gemeint“ wäre. Näherhin müsse man sich angesichts der lokalen und phonetischen Übereinstimmung „geradezu Mühe geben, um die Gleichheit des von den Ägyptern erwähnten Landes אֲשֶׁר und des israelitischen Stammes zu verkennen“. K. SETHE hat dieser Zuordnung entschieden widersprochen, da er die zitierten Schreibformen für Varianten der Graphien für den Ländernamen Assur hält⁶. Für E. MEYER hat MÜLLER mit

¹ R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Mainz 1995, 1312.

² D. V. EDELMAN, Asher, ABD I (482f) 482.

³ M. GÖRG, Ascher, NBL I, 184.

⁴ W.M. MÜLLER, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 236f. Der Eintrag zu Ascher in GESENIUS-BUHL 73b verweist auf diese Passagen.

⁵ E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle 1906 (hier zitiert nach dem reprographischen Nachdruck Darmstadt 1967), 540.

⁶ K. SETHE, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1904, 935f.

seiner Zuweisung des biblischen Namens „wahrscheinlich recht, wenn er ihn in dem bei den Ägyptern ein paar mal vorkommenden syrischen Landesname (*sic*) Asaru ...wiederfindet, den er mit einiger Wahrscheinlichkeit in Galiläa lokalisiert“. Zugleich wendet sich MEYER gegen SETHE, dessen Identifikation mit Assur „ohne überzeugende Gründe“ verbleibe, „zumal er übersehen“ habe, daß der Name bei Sethos I. „unter lauter Namen Südsyriens (Palästinas)“ stehe, während für Assyrien „bei den Ägyptern die Schreibung Assur ganz stereotyp“ sei⁷.

Im Zuge der Kommentierung des Onomastikons des Amenemope findet auch A.H. GARDINER⁸ mehrere Anzeichen für eine mögliche Identifikation eines Teils der schon von MÜLLER zitierten Schreibungen mit dem israelitischen Stammesnamen, um freilich eine gleichlautende Entscheidung zugunsten eines Eintrags im Onomastikon für „perhaps less probably“ bzw für „not easy“ zu halten. Überdies beruft sich GARDINER auf einen ugaritischen Beleg für Ascher, der einen „part of the Kingdom of Tyre“ darstelle, „i.e. occupies the same position as in Israelite times“. GARDINER nennt auch „two intermediate writings which is difficult to allocate“ und einen fraglichen PN. Einen weiteren Hinweis MÜLLERs schließlich auf das biblische Ascher als Bestandteil des Toponyms *Qwtjsw* aus einer Liste Ramses III.⁹ möchte GARDINER allerdings als „altogether too venturesome“ ansehen.

In jüngerer Zeit hat sich E. EDEL der Schreibungen für Assur angenommen, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß alle ihm bekannten ägyptischen Schreibvarianten mit dem Ländernamen Assur kompatibel sind und für eine Identifikation mit dem biblischen Ascher auch in den angehenden Fällen kein zwingender Anlaß besteht¹⁰. Bei EDEL fehlt allerdings eine eigene Diskussion der ‘Grenzfälle’, die nach wie vor im Gespräch sind.

Die jüngste kritische Zusammenschau versucht K.A. KITCHEN¹¹. Auch er lehnt einen Bezug der genannten Schreibungen auf Ascher ab, allerdings ohne EDELS Vorgabe mit den einschlägigen Hinweisen zur Transkription eigens zu berücksichtigen. KITCHENs Behandlung der Belege ist gleichwohl unvollständig und inkonsequent, zumal er sich einer klaren Identifikation enthält. Von den in der Vergangenheit zitierten Belegschreibungen für Ascher erwähnt er nur drei Graphien der 19. Dyn., von denen er die Graphie aus Abydos unter Vorbehalt mit Assur, die beiden anderen aber einer noch unidentifizierbaren Region zuweist.

Um ein klareres Bild zu bekommen, lohnt es sich, den ins Feld geführten Belegen noch einmal nachzugehen. Die Schreibungen sind bisher offenbar in keinem Fall der Zusammenschau vollständig erfaßt, geschweige denn erschöpfend diskutiert worden. Bei der Bewertung muß zunächst festgehalten werden, daß es in erster Linie um diejenigen Graphien geht, die mit dem sog. *rw*-Löwen schließen, d.h. das Zweikonsonantenzeichen wählen, das in der Regel die gegebene Schreibung für die Konsonantenfolge *r+w* in der ‘Gruppenschreibung’ (vorzugsweise bei der hieroglyphisch/hieratischen Wiedergabe von Fremdwörtern) ist und zur Wiedergabe der Konsonanten *r/l* mit folgendem *u*-Vokal genutzt werden kann, ohne freilich ausschließlich auf diese quasi-silbische Deutung hin fixiert oder definiert werden zu dürfen. Die als frühester Beleg angesehene und von MÜLLER an zweiter Stelle zitierte Schreibung



- Transliteration: *j'-s3-rw* (= *jsr*) - entstammt einer Namensliste im Tempel Sethos I. aus Kanais in der Ostwüste. Die jüngste Präsentation der Liste bietet KITCHEN in den

⁷ MEYER, *Israeliten*, 540, Anm. 1.

⁸ A.H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford 1947, 191*-193*.

⁹ Vgl. W.M. MÜLLER, *Egyptological Researches II*, Washington 1910, 106.

¹⁰ E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., *BBB* 25, Bonn 1966, 30f. Von den dort getroffenen Beobachtungen weicht auch EDELS im Druck befindliche Neubearbeitung der Listen nicht ab.

¹¹ K.A. KITCHEN, *Rameside Inscriptions. Translated & Annotated. Notes and Comments I*, Oxford 1993, 40f.

„Ramesside Inscriptions“ (I, 36). Sie kommt ohne eigene Kollation aus und beruft sich auf C.R. LEPSIUS¹² und J. SIMONS (Liste XVII)¹³. KITCHENS bereits zitierter Kommentar wendet sich deutlich gegen eine Gleichstellung des angehenden Eintrags Nr. 4 mit Ascher, und zwar mit einer Argumentationskette, die hier kurz geprüft werden soll.

Mit Hinweis auf S. AḤITUV möchte KITCHEN geltend machen, daß die ägyptische Graphie mit dem Fremdlandzeichen darauf deute, „that Asru is a territory, place-name, not a tribal entity“. Das Beispiel der Schreibungen für Š3šw mit Fremdlandzeichen zeigt freilich, daß man mit solchen Sondierungen zurückhaltend sein muß. Die dann eingebrachte Möglichkeit einer Alternative / für r („we may as easily have here an *Asallu, *Eshel (cf. Hebrew ‘tamarisk’), *Is(h)lu, or whatever“) ist eher ein belustigender Flügelschlag und führt in der Sache nicht weiter. Das dritte Argument gilt zunächst der Schwierigkeit einer unsicheren Lokalisierung von „Asru“ innerhalb Kanaans und einer sonstigen Verbindung mit Westgaliläa. Überzeugender ist das aus dem Kontext der Liste gewonnene Bedenken, dem wir uns gern anschließen, nachdem KITCHENS letztes als der „philology“ entsprechendes Argument gegen Ascher erwähnt sei, das darauf zielt, eine Wiedergabe des Zischlautes bei Ascher durch ägypt. s auszuschließen, eine Beobachtung, die allerdings nur dann Gültigkeit hat, wenn der Mittelkonsonant des Stammesnamens Ascher nicht auf l zurückgeht¹⁴.

Innerhalb der in vier Paaren untereinander angeordneten Namen der Sethosliste steht unser Name in der zweiten Reihe und folgt hier dem ON Qdš (Nr. 3), nachdem Sngʾr (Babylonien) und Š3šw (nördliche Beduinen) in der ersten Reihe genannt waren. Die folgenden Namen bereiten Schwierigkeiten. So ist die Schreibung M-k-i(?)-(t)? in der dritten Reihe keineswegs eindeutig als Megiddo zu deuten; EDEL hat mir mündlich das Land Mukis als Alternative genannt. Auch andere Identifikationen wie mit Makkan (Oman?) sind denkbar. Ob der nächste ebenfalls fragmentarische Name mit Jrs (Alaschia) zu verbinden ist¹⁵, ist ganz unsicher; mit gewisser Wahrscheinlichkeit kann in der untersten Reihe der Name H3-m?-t gelesen und mit dem bei Sethos noch mehrfach genannten ON Ḥmt gleichgesetzt werden. Der letzte Name (Nr. 8) ist nicht mehr erhalten.

Der Kontext des Namenseintrags Nr. 4 deutet demnach keinesfalls eindeutig auf galiläisches Gebiet. Die Konstellation mit den bekannten und konventionellen Namen Sngʾr, Š3šw und Qdš läßt dagegen eine Gleichsetzung mit Assur ohne weiteres zu, zumal die Liste mit Babylonien beginnt.

Eine nahezu gleichgestaltete Schreibung des ON¹⁶ findet sich in der satirischen Streitschrift des Papyrus Anastasi I, und zwar innerhalb eines nicht mehr gänzlich transparenten Hinweises auf einen Fürsten (wr) von



namens Q-d3-ir-d-jj (= Qdrdj), dessen Geschick dem Adressaten offenbar als abschreckendes Beispiel dienen soll. Der Fürst soll nämlich von einem Bären (hmt) in einer Balsamstaude gefunden worden sein. In der Regel wird diese anekdotische Notiz auf einen imaginären Fürsten von Ascher bezogen, dessen Namen in der neueren Forschungsgeschichte entweder als

¹² C.R. LEPSIUS, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, III, 140a und Texte, 77.

¹³ J. SIMONS, Handbook of the Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia, Leiden 1939, 147.

¹⁴ Die Deutung des Namens Ascher unter Beziehung auf ŠR D „glücklich preisen“ (vgl. Gen 30,13) beruht auf Volksetymologie, vgl. dazu u.a. die Angaben in GESENIUS¹⁸, 110.

¹⁵ So SIMONS, Handbook, 147. KITCHEN notiert im Anschluß an SIMONS: „perhaps restore ‘I[r]š’“.

¹⁶ Nach T. SCHNEIDER, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches, OBO 114, Freiburg Schweiz/ Göttingen 1992, ist der Name „nur hier belegt“. Sein Gewährsmann S. AḤITUV, Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem-Leiden 1984, 73, der die Schreibung unter „Asiru“ zitiert und für einen kananäischen Namen hält, kommt ohne Diskussion der Schreibungen aus, so daß sein Eintrag leider unbrauchbar ist.

Entsprechung eines westsemitischen קַרְדֵּי יָד „meine Hand ist (zu) kurz“¹⁷ oder als Äquivalent einer hypothetischen Fügung wie נוֹל דִּיהּ mit der angenommenen Bedeutung „Raubvogeljunges“¹⁸ aufgefaßt worden ist. Der Name der Region selbst ist schon nach GARDINER „probably the tribal name אַשּׁר“¹⁹. AHITUV erklärt sich dagegen für einen ON, dessen „site is unknown“²⁰. FISCHER-ELFERT beachtet zwar die oben zitierte analoge Schreibung (1), sympathisiert aber mit der Verbindung mit dem „späteren Stammesgebiet“, um zugleich wie AHITUV definitiv zu erklären: „Der Landes- und Stadtname Assur wird hier keinesfalls vorliegen“²¹.

Nach KITCHEN ist die Referenz „not even strictly geographical“²²: „it is a passing mention of the addressee's repute being in danger of becoming as low as that of 'Qazardi, Ruler of Asru, when the hyena caught him up a tree“; auch sei der Name hier „no part of a geographical sequence“. Eine Gleichsetzung mit Ascher ist nach ihm nicht gerechtfertigt.

KITCHENs Vorbehalt ist hier ernst zu nehmen, obwohl er auf halben Wege stehenbleibt. Wenn schon eine geographische Orientierung im palästinischen Raum nicht erforderlich erscheint, kann mit der angehenden Namensschreibung ohne weiteres der Landesname Assur gemeint sein. Man wird allerdings dann auch nach der Namengebung des Fürsten und der Beziehung im Kontext fragen müssen. Es wäre also nach einem „Großen“ von Assur Ausschau zu halten, der Gegenstand einer sprichwörtlichen oder anekdotischen Bemerkung ist und ins spöttische Visier des satirischen Literaten geraten wäre²³.

Hier scheint mir auch eine assyrische Ableitung des PN grundsätzlich möglich, wenn man bedenkt, daß der Name *Qdrj* aller Wahrscheinlichkeit nach im Anschluß an seine palästinisch-syrische Rezeption in Hieroglyphen umgesetzt worden ist. Dabei darf man wohl das verbale Element *Qdr* abtrennen und mit dem akkadischen Verb *kašaru* verbinden, dem die Basis *QŠR* I im Kanaanäischen entspricht. Das verbleibende *dj* könnte zwar immer noch mit einer Metathese erklärt werden, aber nicht als Entsprechung zum hebr. *yad* „Hand“, sondern zum GN *Hadda* (> *-idda/yidda*)²⁴, der wiederum mit dem assyr. GN Adad gleichzusetzen ist. Will man sich nicht zur Annahme einer Metathese verstehen, wäre auch an eine abkürzende Wiedergabe des aus einer Verform und einem GN bestehenden PN zu denken. Für eine Namenbildung *Kišir-Adad* „Stärkung o.ä. (durch) Adad“ liefert der Personennamenbestand von Assur einen Beleg²⁵, wie offenbar auch Satznamen mit dem Verbum *kašaru* durchaus beliebt sind²⁶. Ob

¹⁷ Vgl. H.-W. FISCHER-ELFERT, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar, ÄA 44, Wiesbaden 1986, 199 im Anschluß an G. POSENER, La mésaventure d'un Syrien et le nom égyptien de l'ours, Or 13, 1944, 193-204.

¹⁸ T. SCHNEIDER, Personennamen, 207.

¹⁹ A.H. GARDINER, Egyptian Hieratic Texts, Leipzig 1911 (Nachdruck Hildesheim 1964), 25*.

²⁰ AHITUV, Toponyms, 73.

²¹ FISCHER-ELFERT, Streitschrift, 199.

²² KITCHEN, Ramesside Inscriptions. Translated & Annotated. Notes and Comments I, Oxford 1996, 40. Vgl. auch KITCHEN, Notes and Comments II, Oxford 1999, 85.

²³ W. RICHTER, Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben 2. *GBH*, *MQ*, *QŠR* II, ATSAT 25, St. Ottilien 1986, 207 zitiert den PN von pAnast I,23,6 fälschlich *qa-s()r-^a*, wobei er nicht nur den lediglich vergleichenden Hinweis auf unseren PN in der Sklavenliste (unter „*qa-s()-^a*“) bei W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., ÄA 5, Wiesbaden ¹1971, 329 mißversteht und den Sklavennamen mit unserem Fürstennamen verwechselt, sondern auch HELCKs irreführende Vokalisation des Sklavennamens ungeprüft übernimmt, dessen Verbindung mit der Basis *QŠR* II überdies sehr problematisch ist.

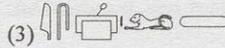
²⁴ Vgl. hierzu zuletzt M. STRECK, Der Gottesname „Jahwe“ und das amurratische Onomastikon, WdO 30, 1999 (35-46), 44. Auch in den von STRECK zitierten amurratischen PN ist der GN zweiter Bestandteil.

²⁵ Vgl. K.L. TALLQUIST, Assyrian Personal Names, Helsingfors 1914 (Nachdruck Hildesheim 1966), 116, mit Hinweis auf C.H.W. JOHNS, Assyrian Deeds and Documents, Cambridge 1898-1901, 660,11.

²⁶ Vgl. dazu J.J. STAMM, Die akkadische Namengebung, 2. Auflage, Darmstadt 1968, 157, wonach *kasaru* in diesen Bildungen „von der durch göttliche Macht bewirkten Bildung des Kindes im Mutterleibe“ stehen solle. Zu den PN-Bildungen mit dem substantivischen *kišru* vgl. auch STAMM, Namengebung, 321.

sich hinter der Namengebung ein assyrischer Herrschernamen verbirgt oder eine Art Seitenhieb auf das z.Z. Ramses II. rivalisierende Assur, ist wohl nicht mehr auszumachen. Es genügt aber die Annahme, daß eine spöttische Anspielung auf das Mißgeschick eines prominenten Assyrs vorliegt, das über die Grenzen Assurs hinaus von sich reden gemacht haben wird.

Die dritte Namensschreibung findet sich ebenfalls unter Ramses II. in einer Liste auf einem Statuensockel vor dem ersten Pylon des Tempels in Luxor. Seine Gestalt differiert nur geringfügig von den zitierten Formen:



Die bei SIMONS unter der Nummer XXII d gemeinte Liste nennt unsere Namensschreibung an vorletzter Stelle der erkennbaren Namensfolge (XXII d 9), obwohl die Darbietung der Listenamen bei SIMONS statt des *s3*-Zeichens ein *q* gibt²⁷ und erst im anschließenden Kommentar auf die obige Lesung durch G. DARESSY²⁸ hinweist. Die richtige Lesung findet sich auch bei EDELS Aufstellung der Belegschriften für Assur²⁹. KITCHEN dagegen, der den Namen unter modifizierter Zählweise (Nr. 13) in seiner Textwiedergabe der Liste an der „Stube C“ so zeichnet, daß die Lesung eindeutig ist³⁰, geht in seinem Kommentar zur Liste³¹ überhaupt nicht auf die Namensschreibung ein und berücksichtigt sie auch nicht in seiner Behandlung der scheinbaren Belege für Ascher³².

Die Namensliste XXII d ist über die Bearbeitungen von SIMONS und KITCHEN hinaus jüngst in einem posthum erschienenen Beitrag von E. EDEL mit einer erneuten Nachzeichnung und einem weiterführenden Kommentar präsentiert worden³³, wobei sich auch für unseren Namen, den EDEL wie KITCHEN als Nr. 14 zählt, eindeutige Perspektiven ergeben. EDEL gibt eine eigene Erläuterung zu der nach ihm „sehr eigenartigen Schreibung“ und fragt an, ob das bei W.F. ALBRIGHT „als *sa* gelesene Zeichen hier für *su* steht“³⁴. Ohne an der Identität mit Assur zu zweifeln, bekennt er näherhin, an einen „Umsprung der Vokalqualität von (A)ssura zu (A)ssaru...nicht recht zu glauben“ und bemerkt ferner, daß das gleiche Zeichen *sa=s3* im Namen des Suppiluliuma Z.6 und 14 des Hethitervertrags, für die Silbe *su* (Aussprache bekanntlich *su*) gebraucht wird“. Da der Name nach der Rekonstruktion EDELS auf die Namen Hatti (10) und Naharina (11) und nach einer von EDEL überzeugend angesetzten Schreibung für Sangara = Babylonien³⁵ (12) folgt, kann an einer Identifikation mit Assur nicht der geringste Zweifel sein, und das, obwohl der Name wiederum mit dem auslautenden *rw*-Löwen geschrieben ist. Der Befund erweist KITCHENs Zurückhaltung

²⁷ Im Anschluß an die unrichtige Lesung von M.G. KYLE, *Some Geographic and Ethnic Lists of Rameses II at the Temple of Luxor*, *RecTrav* 30, 1908, (219-223), 223.

²⁸ Vgl. G. DARESSY, *Notes et Remarques*, *RevTrav* 16, 1894 (42-60), 50.

²⁹ EDEL, *Ortsnamenlisten*, 31.

³⁰ KITCHEN, *Rameside Inscriptions*, II, 185.

³¹ KITCHEN, *Notes and Comments* II, 100.

³² KITCHEN, *Notes and Comments* I, 40f.

³³ E. EDEL, *Die Ramseslisten Simons*, *ETL* XXII C-D. Standort der Ortsnamenlisten; Zitierweise und Umschriften, in: S. ISRAEL/I. SINGER/R. ZADOK, *Past Links. Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East*, *Israel Oriental Studies* XVIII, Winona Lake, Indiana 1998, 229-246.

³⁴ EDEL, *Ramseslisten*, 238.

³⁵ Den Kommentar EDELS, *Ramseslisten*, 237 mit Anm. 9, zum Namen Sangara darf ich zum Anlaß nehmen, die Angaben EDELS in Anm. 9 zu seiner Übermittlung der Kenntnis von dem Rollsiegel mit dem Namen Kurigalzus von Sangara an W. HELCK (vgl. *SAK* 16, 1989, 134) zu komplementieren. Ich selbst habe einen einschlägigen Beitrag von B.B. PIOTROWSKI auf dem Ägyptologenkongreß 1988 in Kairo gehört und von ihm persönlich einen Sonderdruck erhalten, von dem ich eine Kopie EDEL zugänglich gemacht habe. Erst daraufhin konnte EDEL die Information an W. HELCK weitergeben. Zu meiner eigenen Bearbeitung vgl. M. GÖRG, *Zu einem Siegel mit dem Namen Kurigalzus von Babylonien in Hieroglyphen*, *ÄAT* 2, 1989, 88f.

gegenüber den verwandten Schreibungen und ihrer Gleichsetzung mit Assur als absolut unangemessen und irreführend.

Einer eigenen Beachtung bedarf die Konstellation Assurs mit dem folgenden zweifellos mit Moab identischen Namen (14). Die originelle Sequenz hat auch zu eigener Skepsis gegenüber einer ausschließlichen Beziehung auf Assur Anlaß gegeben³⁶, ein Vorbehalt, den ich jedoch nicht weiter aufrechterhalten möchte, zumal Moab auch in der Liste von Amarah West zusammen mit bekannten Namen Vorderasiens, u. a. auch mit Assur (s. u.), erscheint³⁷. Eine weitere schon von MÜLLER mit Ascher verbundene und von ihm sogar erstzitierte Schreibung stellt die Graphie



dar, die in der Liste im Tempel Ramses' II. von Abydos (ETL XXV, 8) belegt ist³⁸ und auch von SIMONS mit Ascher gleichgesetzt wurde. Stattdessen hat sich EDEL für Assur entschieden, während KITCHEN zunächst zwar ebenfalls gegen Ascher argumentiert, zugleich aber merkwürdigerweise nur zugesteht, daß die Schreibung „may in fact be for Assyria“...“but in any case comes between two irrelevant ‘Nine Bows’ names, its nearest Asiatic ‘neighbours’ being Crete and Asiya (Assuwa?) in that list“, was wiederum „no respectable data for a geographical location“ herbe³⁹. Immerhin stehen jedoch in der gleichen (kurzen) Liste auch Naharina (2), Sangara (3) und Hatti (4), so daß in Wahrheit überhaupt keine echte Alternative zu Assur nahe liegt und die Schreibung nicht einfach mit einer nebulösen Lautung ausgestattet werden muß. Immerhin deutet KITCHEN in seiner späteren Wiedergabe der Abydosliste den Namen Nr. 8 mit „As(s)ur (ʾs(s)r)“⁴⁰ und bemerkt in Kommentar dazu: „Assur is Assyria“⁴¹, ohne sich zu seinem früheren Vorbehalt auszulassen.

Eine gleichlautende Schreibung ist von uns vor kurzem aus einem anscheinend verschriebenen Eintrag in einer Ramsesliste von Bubastis (ETL XXVI, KRI II, 194) rekonstruiert worden:



Erst nach der Veröffentlichung meines Beitrags in den Göttinger Miszellen⁴² habe ich feststellen müssen, daß schon W.M. MÜLLER beiläufig bemerkt hat, man habe statt des Stöbelzeichens *tj* ein stehendes *s* zu lesen, wenn er auch an Stelle der Annahme einer Verschreibung eine korrigierte Lesung ansetzt: „Das vermeintliche *ti* wäre zu lang, dünn und gerade“⁴³. Allerdings hat MÜLLER auch hier auf eine Gleichsetzung mit Ascher gesetzt, was

³⁶ Vgl. M. GÖRG, Weitere Beobachtungen zum sogenannten Moab-Feldzug Ramses' II, ÄAT 2, 1989 (123-134), 124f.

³⁷ Vgl. dazu u. a. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, BN 11, 1980 (63-79), 71.

³⁸ Vgl. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, II, 192 (32b 8).

³⁹ KITCHEN, Notes and Comments I, 40.

⁴⁰ KITCHEN, Translations, II, 57.

⁴¹ KITCHEN, Notes and Comments, II, 104.

⁴² M. GÖRG, Assur in Bubastis, GM 173, 1999, 79-82.

⁴³ MÜLLER, Asien und Europa, 237 mit Anm. 1.

m.E. aber völlig unnötig ist, da eindeutige Kriterien für eine Identifikation mit Assur gegeben sind, wie hier nicht mehr eigens demonstriert werden muß.

Alle bisher angeführten Schreibungen mit einem auslautenden *rw* lassen sich demnach anstandslos mit Assur verbinden; ein zwingender Anlaß, Ascher auf irgendeine Weise ins Spiel zu bringen, besteht nicht. Im Folgenden sollen nur noch einige angebliche Belege diskutiert werden, die bis in die neuere Zeit wohl unter dem Eindruck der Existenz unbestreitbarer Graphien für Ascher als vermeintlich weitere Nachweise im Gespräch waren.

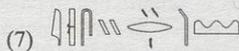
R. GIVEON wollte eine Schreibung aus der Liste im Tempel Amenophis III. aus Soleb bzw. einer z.T. davon abhängigen Liste Ramses II. von Amarah West für Ascher reklamieren⁴⁴,



eine These, die aber bereits von EDEL zurückgewiesen worden ist⁴⁵. Die von EDEL erkannten Parallelschreibungen in Aksha, Amarah und Soleb entsprechen den 'Normalschreibungen' für Assur und gehen in den Listen den mesopotamischen Namen Lullu und Abdadani voran, so daß ihre Identität unabweislich ist und hier nicht weiter diskutiert werden muß⁴⁶. Zur Schreibung des Assurnamens mit und ohne Schärfung des *s* möchte ich hier nur anmerken, daß auch die keilschriftlichen Belege besonders zwischen *a-sur* und *as-sur* variieren⁴⁷.

Die gelegentliche Berufung auf einen Nachweis Aschers im ugaritischen Krt-Epos ist nicht haltbar⁴⁸. Das Namensinventar von Ugarit kennt zwar wohl eine Namengebung *Atr(y)m* bzw. den PN *Atry*, läßt aber überhaupt keinen Zweifel daran, daß hier nicht der Stamm Ascher, sondern Assyrer gemeint sind⁴⁹.

Schließlich mag ein Blick auf die Schreibung geworfen sein, die GARDINER in seiner Publikation des Onomastikon des Amenemope unter Nr. 265 zitiert:



Das offenbar ganz andere Gesicht der Schreibung mit möglicher Andeutung eines *i*-Vokals und deutlich silbenschießendem *r* kann eine Alternative zu Assur in Gestalt von Ascher diskutieren lassen, zumal auch der Kontext dieser Lösung nicht ohne weiteres abträglich ist⁵⁰. Immerhin geht mit Aschkelon (Nr. 264) ein palästinischer Name voran, während mit Nr. 266 ein nicht mehr komplett lesbarer Name folgt, der nur mit Vorbehalt mit dem mesopotamischen *Subaru* zu verbinden ist. Dennoch ist die Konstellation der Namen in der weiteren Umgebung so wenig fixierbar, daß die Zuweisung an Assur trotz des ersten Doppelstrichs in der Schreibung immer noch im Bereich des Wahrscheinlichen verbleibt.

Insgesamt ergibt sich so ein Bild, das von der These einer Bezeugung Aschers in außerbiblischen Zeugnissen Abstand nehmen läßt. Vielmehr verdient in allen Fällen erkennbarer Namengebung eine Identifizierung der Schreibungen mit Assur Präferenz.

⁴⁴ R. GIVEON, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, VT 14, 1964 (239-255), 250f.

⁴⁵ E. EDEL, *Aksha, Amarah und Soleb*, 66.71.

⁴⁶ Vgl. EDEL, *Aksha, Amarah und Soleb*, 71.

⁴⁷ Vgl. dazu u.a. A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Toronto/Buffalo/London 1987, 5.

⁴⁸ Zum Befund vgl. u.a. J. GRAY, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, Leiden ²1964, 41.

⁴⁹ Vgl. M.C. ASTOUR, *Place Names*, in: L.R. FISHER (ed.), *Ras Shamra Parallels II*, Rom 1975 (249-369), 263f.

⁵⁰ Vgl. dazu GARDINER, *Onomastica*, 191*-193*.

Zum 113. Psalm

Für Prof. D. Claus Westermann zum 90. Geburtstag

Hans-Peter Müller – Münster

Sowohl im ersten Buch von C. Westermann, seiner Dissertation über "Das Loben Gottes in den Psalmen" (Berlin 1953, S. 83-87), als auch in einem seiner späten Werke, "Ausgewählte Psalmen" (Göttingen 1984, S. 144-148), gehören die Erörterungen zu Ps 113 zum Eindrucksvollsten. Es sei darum gestattet, aus Anlass des 90. Geburtstags von Claus Westermann einige Marginalien zu diesem Psalm beizutragen, zumal Ps 113 als Modelltext für die Gattung 'beschreibendes Lob' oder 'Hymnos' auch in den Lehrveranstaltungen des Jubilars eine wichtige Rolle gespielt hat.

I. Philologisches

1. Der "Ruf zum Loben"¹ in den Versen 1-3 ist als Imperativ (V. 1), als Jussiv (V. 2) und als Nominalsatz (V. 3) formuliert. Nur der doppelte Imp. richtet sich unmittelbar an die versammelte Gemeinde. Der Jussivsatz wandelt sprachlich die an Gott gerichtete uraltgängige Lob- oder Segensformel *bārûk JHWH* ab; sie wird deuteronomistisch auf JHWHs "Namen" bezogen. An die Stelle des formelhaft üblichen Partizips Qal Passiv ist nach dem jussivischen *j'hî* das in semitischen Sprachen eher etwas hölzern wirkende Part. des Doppelungsstamms im Passiv *m'bōrāk* getreten, das dann in einem ebenfalls jussivischen Nominalsatz, noch weiter von der o.g. Formel entfernt, durch die gleiche Bildung von *hll* aufgenommen wird. Da die semitischen Sprachen eine ergativische Substruktur haben, wonach der Satzfocus nicht beim Handlungsträger, sondern beim Handlungs- und Wahrnehmungsobjekt liegt², sind die Passivbildungen, deren es jeweils mehrere, gleichsam ersatzhafte gibt, wohl immer als wenig elementar, auch als wenig dichterisch empfunden worden. Ebenso verdankt sich nicht nur die zweifache Anwendung einer *šēm*-Theologie, sondern auch der Ersatz des archaischen, dazu magisch anrühigen *bārûk* durch das syntaktisch kohärentere *j'hî m'bōrāk* (2a) und das theologisch solidere *m'hullāl* (3b) einer jüngeren, wohl nachexilischen Reflektiertheit, die den Irrtum ausschließt, ein Gott "segnender" Mensch könne diesem etwas 'geben', ihn gar mit magischen Kräften 'stärken'.

¹ Westermann, Loben, 84.

² Vgl. Vf., zuletzt in: Zu den semitisch-hamitischen Konjugationssystemen, ZAH 11, 1998, 140-152, bes. 142-146.

2. Die Größe Gottes wird mit einer Reihe von Merismen beschrieben: die zeitliche Ausdehnung des Lobes Gottes durch die Opposition *mē 'attā* versus *'ad 'ōlām* (2b), die räumliche durch die oppositiven Vorstellungen des Sonnenaufgangs für den Osten, des Sonnenuntergangs für den Westen (3a). Der im Alten Testament oft gebrauchte Merismus "Himmel und Erde" dient als Lokaladverbial mit *'al* der Beschreibung Gottes selbst (5a. 6b). Meristisch verhalten sich auch die Syntagmen 5b versus 6a zueinander mit den oppositiven im Hiph'il flektierten Wurzeln *gbh* für die Größe, *špl* für das Sich-Herabneigen Gottes. Makrosyntaktisch meristisch ordnet sich V. 7 gegenüber 9 ein: JHWH hebt die typische Not des Mannes und die der Frau. Da V. 8 mit *l'hōšibî* als Infinitiv zwischen den Partizipien in 5b. 6a. 7a. 9a, die alle mit Hirāq compaginis enden, aus der Konstruktion fällt und das Gleichgewicht zwischen V. 7 und 9 stört, ist er wohl als Ergänzung anzusehen³. Die Merismen stehen für eine Polarität der Wirklichkeitsauffassung, in die JHWH einbezogen wird: die Wirklichkeit, auch die Gottes, läßt sich nur aus der Spannung ihrer Gegensätze begreifen.

3. Die Part., die den Nominalsatz von der Unvergleichlichkeit JHWHs (5a) in der Reihe 5b-7.9 begründen, sind gegenüber finiten Formativen eine abgeleitete Kategorie: ihnen fehlt die aspektual-temporale Differenzierung; ihre Aussagekraft liegt bei der Verallgemeinerung des einmalig Erfahrenen, hier des rettenden Eingreifens Gottes. Lediglich in 7b wird die Part.-Reihe durch eine finite Verbform unterbrochen: die Präformativkonjugation *jārim* scheint gegenüber 7a als subordiniert empfunden worden zu sein⁴, wozu auch - im Unterschied von 7a - ihre Positionierung nach dem Lokaladverbial *mē 'ašpōt* beiträgt.

4. Die vier Part. des Hiph'il sind von euphonischer Feierlichkeit: *hammagbîhî* (5b), *hammašpilî* (6a), sodann ohne Artikel, darin poetischer und zugleich altertümlicher, *m'qimî* (7a) und *mōšibî* (8a). Ein Atavismus ist auch das Hirāq compaginis bei allen vier Bildungen: es handelt sich um eine alte Status-constructus-Endung bei Adjektiven und Part. aufgrund sog. uneigentlicher Annexion⁵. Sie lautet im Akkadischen und Äthiopischen *l- a(m)* bzw. *l- al* und wurde infolge Vokalreduktion im Akkadischen aus *l- al > l- el > l- il*, wobei das resultierende *l- il* im Akkadischen sich als an das *l- il* des folgenden Genitivs assimiliert empfahl und im Hebräischen wohl ebenso auf einen Murrellaut zurückging. Der hebräische Wechsel *l- il > l- îl* verdankt sich dem Tatbestand, dass kurzes *l- il* am Wortende nicht vorkommt.

Dagegen handelt es sich bei dem *l'hōšibî* des MT in 8a nicht um einen Status constructus; von ihm ist kein Nomen rectum abhängig. Wenn *l- îl* hier nicht in phonetischer Angleichung an die kontextuellen Part. eintrat und folglich in 8 ein objektloser Satz vorliegt, wie er im Hebräischen leichter als im Deutschen möglich ist, ist nach LXX, Peschitta und beiden Vulgatafassungen *'l'hōšibō'* zu lesen, was auch Westermann vorschlägt⁶.

II. Religionsgeschichtliches

³ Vgl. K. Seybold, Die Psalmen (HAT I 15), 1996, 447.

⁴ Vgl. etwa die beiden Präformativkonjugationen *wikazzēb* und *w'jtnāhām* hinter Nominalsatzelementen in Num 23,19; ähnlich *w'ā'ā'sā* 2 Sam 9,1 und *'ā'ā'nānnū nābō'* Hi 9,32 sowie das 'Perfectum consecutivum' *wāmēt* Ex 21,12. Im Arabischen haben Präformativkonjugationen, die auf Afformativkonjugationen folgen, gegenüber diesen oft eine konsekutiv-finale Funktion; vgl. die beiden Beispiele bei W. Fischer, Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden 1972, § 188b

⁵ Vgl. W. von Soden, Status rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen, JNES 19, 1960, 163ff.; Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33), Rom³1995, § 64, bes. 64a; 65 und Paradigma 4; Vf., ZAH 2, 1989, 60f.

⁶ Ausgewählte Psalmen, 144.

C. Westermann betont in seiner Auslegung des Psalms, "daß das Rufen zu Gott viele Jahrtausende hindurch eine für das Menschsein wesentliche, gar nicht aus ihm fortzudenkende Bedeutung hatte"⁷. Es ist m. W. noch nicht aufgefallen, dass Ps 113 an einem kurzen Gedicht des frühgriechischen Lyrikers Archilochos aus dem 7. Jh. vor Chr., nämlich dem Fragment 58 D., eine weitreichende Parallele hat.

1. Der Text⁸ lautet:

- (1) τοῖς θεοῖς[] πάντα πολλᾶκις μεν κ κακῶν
- (2) ἀνδρας ορθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐπι· ξθονί
- (3) πολλᾶκις δ· ἀνατρέπουσι και· μάλ' εὖ· βεβηκότας
- (4) ὑπτίους κ λῖνουδ' ἐπειτα πολλα· γίγνεται κακά
- (5) και· βίου ξρήμηι πλανᾶται και· νόου παρήροσ

Schließt man die Lücke in Z. 1 mit U. Wilamowitz-Moellendorff analog zu Wendungen in Hesiod, Erga 5ff., und anderen griechischen Parallelen durch *πρεῖα*⁹, so ergibt sich die folgende Übersetzung:

- (1) Den Göttern ist (?) alles leicht(?). Oft zwar richten aus Übeln
- (2) sie Männer auf, wenn sie auf schwarzer Erde liegen.
- (3) Oft aber stürzen sie, die fest einherschreiten,
- (4) daß sie rücklings fallen. Danach geschieht viel Übles;
- (5) mittellos irrt er umher und verwirren Geistes¹⁰.

2. Die Übereinstimmung mit Ps 113 liegt in der ähnlichen Art, den Eindruck von der Unvergleichlichkeit der Gottheit zu entfalten: JHWH bzw. den Göttern ist es leicht, Wandlungen in den Lebensschicksalen der Menschen herbeizuführen; in Unglück geratene Männer werden wieder aufgerichtet. Ein entsprechendes Paradigma für die Frau fehlt in Arch. 58 freilich - möglicherweise aber nur, weil *ἀνδρας* (Z. 2) allgemein für "Menschen" steht, wie es auch von vielen übersetzt wird.

Dagegen enthält Arch. 58,3-5 zu Z. 1b.2 ein Oppositum: die Götter stürzen den bislang in Sicherheit Lebenden und verfolgen ihn mit Übeln. Ps 113 jedoch ist insofern ausschließlicher am Motiv der Güte Gottes orientiert, als er vom Sturz der bislang Hochgestellten, dem Pendant der Erhöhung Minderprivilegierter, schweigt; allenfalls der wohl sekundäre Vers Ps 113,8 könnte andeutend in diese Richtung weisen. Arch. 58 aber hat lediglich an der Unvorhersehbarkeit des Schicksals ein Interesse: "Tyche und Moira geben dem Menschen alles" (fr. 8); in die gleiche Richtung weist ein Gedicht zur Sonnenfinsternis von 648/7 vor Chr., nämlich fr. 74.

⁷ Daselbst 145.

⁸ Vgl. E. Diehl - R. Beutler, *Anthologia lyrica Graeca 3: Jamborum scriptores*, Leipzig ³1952, 26; M. Treu, *Archilochos, griechisch und deutsch*, München²1979,68f.

⁹ Bei Diehl - Beutler und Treu, aaO. 218. Der Jubilar wird sich auch an H. Hommel erinnern, der Wilamowitz in: *Gymnasium* 58, 1951, 218 zitierte.

¹⁰ Die 3. P. sing. in *πλανᾶται* und der Sing. *παρήροσ* sind nach den Pl. von Z. 2-4 syntaktisch beziehungslos; die Constructio ad sensum ist alltagssprachlich.

Ps 113 dagegen rühmt von Gott, was die sozialkritische Prophetie vom Menschen vergeblich erwartete. Zwar war auch Archilochos der Begriff der *di/kh* nicht fremd: den des Himmels mächtigen, allwissenden Zeus wird die Obacht über Hybris und Dike der Tiere nachgesagt (94,3f.); um Genugtuung für selbst erfahrenes Unrecht geht es in dem Racheschwur fr. 79a. In Arch. 58 aber liegt, anders als in Ps 113, das Pathos des Dichters nicht beim Triumph über einen gerechten Ausgleich zugunsten der durch die Götter Erhöhten, sondern beim Mitleid mit den Gestürzten: der "verwirrte Geist", in dem der Unglückliche zurückbleibt, scheint auch ihn zu berühren, da er sich offenbar mit dem ins Elend geratenen Mitmenschen, vielleicht dem Standesgenossen¹¹, solidarisiert; wenn das Gedicht einen Rat enthält, dann am ehesten den, das Leben unter den Göttern mit seiner unsicheren Wechselhaftigkeit in distanzierter Fassung (*τλημοσύνη*)¹² so zu nehmen, wie es eben ist¹³.

3. Die Erfahrung eines gottgewirkten Wandels von Lebensschicksalen, wie sie etwa auch in *Ludlul bēl nēmeqi* I 1-36¹⁴ von dem babylonischen Marduk in einem mit Ps 113 gemeinsamen Partizipialstil zum Ausdruck kommt, ist ein weitverbreitetes Hymnenthema; es ist an keine spezifische Religion gebunden, auch wenn jede Religion ihm die für sie spezifische Ausprägung gibt. Ein religionshistorischer Zusammenhang zwischen *Ludlul* und Ps 113 einerseits und Arch. 58 andererseits mag u.a. darauf beruhen, dass die frühgriechische Lyrik aus dem Kult erwachsen ist; speziell der Jambus, zu dem Arch. 58 zählt, entstammt dem Demeterkult. Ein literaturgeschichtlicher Berührungspunkt zwischen Archilochos und einem Psalm wie 113 liegt darin, dass beide den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit bezeichnen¹⁵.

¹¹ Archilochos war wohl Angehöriger des niederen Adels, der zu seiner Zeit seine frühere Stellung einbüßte; seine Mutter freilich soll eine thrakische Sklavin gewesen sein; vgl. zum Problem V. N. Jarcho, Noch einmal zur sozialen Position des Archilochos, *Klio* 64, 1982, 313-327.

¹² Vgl. die abschließende Mahnung *τλήτε* "sei gefaßt" in Arch. 7,10 angesichts des Todes eines Schwagers.

¹³ Vgl. W. Schadewaldt, *Die frühgriechische Lyrik* (Tübinger Vorlesungen 3), Frankfurt/M.1989, 124.

¹⁴ Deutsche Übersetzung mit Einleitung und Kommentar W. von Soden, in: O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* III 1, Gütersloh 1990, 110-135.

¹⁵ Vgl. zu Archilochos W. Burkert, *Museum Helveticum* 29, 1972, 74f. Anm. 4; W. Rösler, *Rheinisches Museum für Philologie* 119, 1976, 293, und vor allem ders., *Die frühe griechische Lyrik und ihre Interpretation*, *Poetica* 16, 1984, 179-205, zu den Psalmen Westermann (R. Landau [ed.]), *Das mündliche Wort* (AzTh 82), Stuttgart 1996, 33-37.

Eine nichtmasoretische Vokalisierung im masoretischen Konsonantentext von Jeremia 9,18 bei Abraham Ben David von Posquières (12.Jrh.)

Hans-Georg von Mutius, München

Der hebräische Text von Jeremia 9,18 lautet wie folgt:

כי קול נהי נשמע מציון איך שִׁדְדָנוּ בַשָּׁנוּ מֵאֵד כִּי עֲזַבְנוּ אֶרֶץ כִּי
הַשְּׁלִיכוּ מִשְׁכְּנוֹתֵינוּ.

In der deutschen Übersetzung liest sich das Ganze folgendermaßen:

"Ja, ein wehklagender Ton ist von Zion her hörbar:

'Wie sind wir doch Opfer von Gewalt geworden, (wie) sehr sind wir entehrt; weil wir (gezwungen) das(!) Land verlassen,¹ weil man unsere Wohnungen weggeworfen(?) /niedergeworfen(?) hat!'"

Im exegetischen Diskurs ist die Wendung **כִּי הַשְּׁלִיכוּ מִשְׁכְּנוֹתֵינוּ** wegen ihrer offenkundigen Verständnisschwierigkeiten Gegenstand von Diskussionen. Soll man in Anlehnung an die Septuaginta die Verbform **הַשְּׁלִיכוּ** konjizieren, was das Problem keineswegs löst? Oder soll man **כִּי הַשְּׁלִיכוּ מִמְשְׁכְּנוֹתֵינוּ** = "weil wir aus unseren Wohnstätten herausgeworfen sind" lesen?² Letzteres erscheint besonders sinnvoll; doch greift dieser Vorschlag tief in den Überlieferungsbestand des hebräischen Konsonantentextes ein. Weder die auf uns gekommene Lesung noch die vorgeschlagenen Alternativen liefern eine wirklich befriedigende Lösung. Es existiert jedoch eine Überlieferung, die nur durch eine Änderung der Vokalisation und unter gänzlicher Beibehaltung des Konsonantentextes zu einem Ergebnis kommt, das die Verständnisschwierigkeiten im Textus receptus völlig behebt. Diese Variante findet sich in einem Rechtsgutachten des südfranzösischen Talmudisten Abraham Ben David von Posquières, der von etwa 1120 bis 1198 lebte.³ Um den nachfolgend zitierten Text richtig verstehen zu können, muß man folgende Informationen voraus-

¹ Das Perfekt **עֲזַבְנוּ** darf hier natürlich nicht mit einer Vergangenheitsform übersetzt werden, weil die Sprecher laut Versanfang noch in Jerusalem sind.

² Beide Konjekturevorschläge finden sich bei W.Rudolph: Jeremia, 3.Aufl., Tübingen, 1968 (HAT 12), S.68. Gegen seine auf der Basis der hebräischen Vorlage der Septuaginta gewählte Übersetzung: "denn wir müssen...unsere Wohnstätten preisgeben" ist lexikalisch folgendes einzuwenden: **הַשְּׁלִיךְ** kann auf keinen Fall mit "preisgeben" übersetzt werden! **הַשְּׁלִיךְ** hat die Bedeutungen "werfen/schleudern" und dann auch "verjagen". Die Verbalwurzel umschreibt im Hif'ıl eine überaus aktive Tätigkeit. Neuere Kommentatoren analysieren die Schwierigkeiten am Versende ehrlich und schonungslos, liefern aber auch keine überzeugenden Lösungen. Siehe etwa W.L.Holladay: A Commentary on the Book of Jeremiah Chapters 1-25, Philadelphia, 1986, S.310.

³ Lebensdaten bei S.H.Pick: "Avraham Ben David of Posquières", in: The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, hrsg. von R.J.Z.Werblowsky und G.Wigoder, Oxford, 1997, S.85.

schicken: In den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts geriet eine gewisser Graf Roger aus dem mächtigen Hause Trencavel, Herr von Béziers, Carcassonne und anderer namhafter Orte des Languedocs,⁴ in Streit mit seinem Vasallen Elzear, Seigneur von Posquières und Uzès, dem unmittelbaren Gewalthaber Abraham Ben Davids. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung, deren Inhalt und Hintergrund unbekannt ist, wurde Abraham Ben David von Elzear inhaftiert, auf den Druck seines Lehnsherren allerdings wieder freigelassen.⁵ Abraham Ben David bezahlte seine Freilassung jedoch mit Vernichtung und Konfiskation seines ganzen Vermögens durch den rachsüchtigen Seigneur und mit seiner Vertreibung aus Posquières. Auf diese Vorgänge spielt Abraham Ben David in einem Rechtsgutachten an, das die Glaubwürdigkeit von Unterschriftenzeugen auf einem Schuldschein im Zivilprozeß behandelt und dessen Hauptinhalt hier nicht näher zu behandeln ist. Sein Responsum hat Abraham Ben David aber mit einem Prolog versehen, in dem er seine katastrophale persönliche Situation beklagt; und dieser Prolog ist es, der hier interessiert. Die ersten Worte seiner Einleitung lauten wie folgt:

ביתי חרב וחצרותי נשמו, על כך סעיפי דממו ולשוני דבק לחיכי,
בשתי מאד כי עזבתי ארץ כי השליכוני משכנותי, ואני היום גר
... ותושב, בארץ לא לי מתנודד ...⁶

(= "Mein Haus ist zerstört und meine Grundstücke⁷ sind verwüstet worden. Deswegen sind meine Gedanken zum Stillstand gekommen, und klebt meine Zunge an meinem Gaumen. Ich bin gar sehr entehrt, weil ich ein Land verlassen mußte, weil man mich durch Hinauswurf/durch Hinwegjagung von meiner Nachbarschaft (משכנותי) getrennt hat. Ein Fremdling und Beisasse bin ich heute, unstet umherschweifend⁸ in einem Land, das nicht das meinige ist...."

Zum dritten Satz des mittelhebräischen Textes, der eine zitatnahe Paraphrase von Jeremia 9,18 darstellt, ist folgendes anzumerken: Mittelalterliche jüdische Exegeten wie Raschi (Nordfrankreich, 11.Jrh.) und David Kimchi (Südfrankreich, 12./13. Jrh.) deuten die biblische Vorlage *משכנותינו* *כ* *השליכו* unter Respektierung der masoretischen Vokalisation allen Ernstes so, daß die Wohnstätten ihre Bewohner, also die Sprecher, hinausgeworfen haben(!). Raschi erwägt als Alternative immerhin noch, daß die Feinde die Wohnungen der Klageführenden zu Boden geworfen haben,

⁴ Zu seiner Person siehe C.Amado: "Trencavel", in: Lexikon des Mittelalters, Bd.8, München, 1996, Sp.972.

⁵ Näheres bei I.Twersky: Rabad of Posquières, Cambridge, Massachusetts, 1962, S.35ff.

⁶ Text in: *תשובות ופסקים* (ראב"ד): דוד אברהם בן דוד (ראב"ד): תשובות ופסקים, hrsg. von J.Kapach, 2. unveränderte Aufl., Jerusalem, 1991, S.61.

⁷ Zu *חצר* als mischnisch-talmudischem Terminus technicus für ein Privatgrundstück siehe den namentlich nicht gekennzeichneten Artikel *חצר* (ב) in der *תלמודית* *אנציקלופדיה*, Bd.17, 6.Aufl., Jerusalem, 1993, Sp.172.

⁸ Oder: "Wehklage über mich führend", hebräisch: מתנודד.

womit man wieder bei der Eingangsdiskussion angelangt wäre.⁹ Würde man die erste Exegese auf die Formulierung **מִשְׁכְּנוֹתַי מִשְׁלִיכוּנִי** bei Abraham Ben David übertragen, dann ergäbe sich die Aussage: "weil meine Wohnungen mich hinausgeworfen haben". Diese Übersetzung wäre aus zwei Gründen nicht haltbar: Abraham Ben David ist nicht durch seine Wohnungen hinausgeworfen worden, sondern durch Elzear und dessen Büttel. Zudem würde eine solche Übersetzung die Frage aufwerfen, wieviele Wohnstätten der Vertriebene denn an seinem Heimatort besaß. Laut Anfangsmitteilung hat Abraham Ben David dort nur eine einzige Wohnstätte besessen, nämlich sein nunmehr in Trümmern liegendes Haus. Infolgedessen ist nach dem Verb keine andere Lesung als **מִשְׁכְּנוֹתַי** möglich. **שְׁכִינֹת** bildet ein im späteren Mittelhebräisch durchaus geläufiges Substantiv mit der Bedeutung "Nachbarschaft". In Anbetracht der unverkennbaren Verarbeitung von Jeremia 9,18 auch in den Aussagen vor **מִשְׁכְּנוֹתַי מִשְׁלִיכוּנִי** ergibt sich bei der Betrachtung der zitierten Formulierung der Verdacht eines rezipierten oder manipulierten Bibelversvorverständnisses, das von der masoretischen Punktation signifikant abweicht. Wenn man dieses Vorverständnis Abraham Ben Davids auf den unveränderten gelassenen biblischen Konsonantentext anwendet, dann ergibt sich für den fraglichen Satzteil am Ende von Jeremia 9,18 die folgende Lesung: **כִּי הִשְׁלִיכוּ מִשְׁכְּנוֹתַיִנִי**. Die Frage, die sich stellt, lautet, ob die von Abraham Ben David vorausgesetzte Lesung der Jeremia-stelle eine für die moderne exegetische Arbeit tragbare Lösung darstellt. Eine nähere philologische Analyse führt zu erstaunlichen Ergebnissen. Begonnen sei sie mit einer Betrachtung der Verbform **הִשְׁלִיכוּ**. Handelndes Subjekt sind in dieser unpersönlichen Pluralform zweifelsfrei die Babylonier. Wo aber bleibt das Objekt? Dazu ist folgendes zu sagen: Es ist ein bekanntes Phänomen in der semitischen Syntax, daß das Objekt eines Verbs nicht explizit angeführt werden muß, falls sich die Ergänzung vom Kontext her klar und unzweideutig nahelegt. Das biblische Hebräisch macht dabei keine Ausnahme, wie der eine oder andere markante Beleg beweist.¹⁰ Das Objekt der durch das Verb **הִשְׁלִיכוּ** zum Ausdruck gebrachten Zwangsmaßnahme sind im Kontext der Verslesung Abraham Ben Davids ganz eindeutig die in der 1.Person Plural redenden Sprecher, die laut eigener Aussage im Begriff sind, das Land Juda zu verlassen. Sinngemäß muß hinter **הִשְׁלִיכוּ** also das Objektsuffix der 1.Person Plural ergänzt werden, das im hebräischen Text nicht auftauchen muß, wohl aber in der deutschen Übersetzung. Das Wort **מִשְׁכְּנוֹתַיִנִי** deutet die von Abraham Ben David zugrunde gelegte Lesung auf ein Substantiv **שְׁכִינֹת** = "Nachbarschaft", an dem ein Suffix der 1.Person Plural hängt. Das ganze Nomen wird wiederum von der Präposition **מִן** regiert, deren Nun im Schin verschwunden ist. Das Schin kann mit, aber auch ohne Dagesch gelesen werden, weil es nur mit einem Schwa versehen

⁹ Der Text der beiden Jeremiakommentare findet sich in der Ausgabe **מִקְרָאוֹת גְּדוּלוֹת** - **מִקְרָאוֹת גְּדוּלוֹת** - **וּכְתוּבִים**, Bd.2, traditionelle Ausgabe, Israel, ohne Ort, 1970, S.111a.

¹⁰ Siehe etwa B.K.Walke und M.O'Connor: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana, 1990, S.225 mit dem hervorragenden Beispiel aus Deuter. 6,16. Andere Belege bei C.Brockelmann: *Hebräische Syntax*, Neukirchen(-Vluyn), 1956, S.126 u.a.

ist.¹¹ Das Substantiv שְׁכִינּוּת = "Nachbarschaft" kommt ab der mittelalterlichen Sprachstufe des Hebräischen häufig vor; im klassischen rabbinischen Hebräisch der mischnisch-talmudischen Periode ist es bisher nicht belegt. Lediglich die jüdisch-aramäische Paralleform ist in Gestalt von שְׁכִינּוּתִיה (= seine Nachbarschaft) in der älteren Midraschliteratur nachweisbar.¹² Diese zugegebenermaßen dünne Belegsituation wird jedoch unter dem Blickwinkel der biblisch-hebräischen Lexikologie wesentlich dadurch entschärft, daß die Nominalform שְׁכֵךְ im biblischen Hebräisch in der Bedeutung "Nachbar" gleich mehrfach absolut sicher vorkommt.¹³ Der Annahme der Existenz eines Derivates שְׁכִינּוּת mit der Bedeutung "Nachbarschaft" schon im biblisch-hebräischen Wortschatz stehen also keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen, zumal die Gruppe der auf ūt auslautenden Nomina dort unter anderm auch mit der Paralleform קְבִיכּוּת = "Schwierigkeit" in Exodus 14,25 vertreten ist. Wenn man nun zum Suffix יְנוּ in מְשַׁכְּנֵינוּ übergeht, so weist es eine Form auf, die normalerweise bei pluralischen Nomina verwendet wird. Das Nomen steht aber in Jeremia 9,18 bei Zugrundelegung der Lesung Abraham Ben Davids im Singular. Doch dies stellt kein echtes Problem dar. Nomina mit ūt-Endung können im Singular Personalsuffixe mit sich führen, die sonst nur an Pluralformen adhärirt werden. So heißt es in Numeri 14,33 זְנוּתֵיכֶם = "eure Hurerei" und nicht: "eure Hurereien". In Zephanja 3,20 liest man שְׁבוּתֵיכֶם = "eure Wiederherstellung" und nicht: "eure Wiederherstellungen".¹⁴ Was aber für das Suffix der 2.Person Plural am singularischen Nomen mit ūt-Endung nachgewiesen werden kann, das darf man ohne Bedenken auf das Suffix der 1.Person Plural übertragen. שְׁכִינּוּתֵינוּ bedeutet also in Jeremia 9,18 bei Zugrundelegung der Lesung Abraham Ben Davids "unsere Nachbarschaft". Das heißt aber insgesamt, daß die von Abraham Ben David eingebrachte Lesung des letzten Teilstücks von Jeremia 9,18 unter morphologischen und syntaktischen Gesichtspunkten gänzlich und unter lexikologischen Gesichtspunkten weitgehend wasserdicht ist. Somit ergibt sich für den Vers gemäß der von dem südfranzösischen Talmudgelehrten vorausgesetzten Vokalisation die folgende Übersetzung:

"Wie sind wir doch Opfer von Gewalt geworden, (wie) sehr sind wir entehrt; weil wir (gezwungen) das Land verlassen, weil man (uns) durch Hinauswurf (oder: durch Hinwegjagung) von unserer Nachbarschaft getrennt hat."

¹¹ Zum Problem der Dageschsetzung vergl. etwa R.Bartelmus: Einführung in das Biblische Hebräisch, Zürich, 1994, S.68f.

¹² Siehe M.Sokoloff: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan, 1990, S.550 s.v. שְׁכִינּוּת.

¹³ Siehe die Einträge bei L.Koehler und W.Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3.Aufl., Bd.II, Leiden u.a., 1995, S.1389 s.v. שְׁכֵךְ.

¹⁴ Diese und andere Beispiele liefern P.Joüon und T.Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew, 1.Bd., Rom 1991, S.290f (subsida biblica 14/1).

Der masoretische Text ist am Versende auf jeden Fall fehlerhaft. Die Lesung Abraham Ben Davids hat den Vorteil, daß sie den überkommenen Konsonantentext völlig intakt läßt, nur in die Vokalisation des letzten Verswortes eingreift und damit den scheinbar schwierigen fraglichen Teilsatz in eine klar verständliche Aussage verwandelt. Die Sprecher klagen darüber, daß sie ihren vertrauten Makrokosmos, nämlich das Land Juda, verlieren, und daß sie ihren vertrauten Mikrokosmos, nämlich ihr jeweiliges nachbarschaftliches Umfeld, bereits verloren haben, und zwar als Folge von entwürdigenden Zwangsmaßnahmen, die der eigentlichen Deportation vorausgegangen sind. Das Problem, ob Abraham Ben David den hebräischen Konsonantentext am Ende von Jeremia 9,18 selbst neu gelesen hat, oder ob er in sein Prolegomenon eine sonst nicht mehr erhaltene Lesetradition außermasoretischer Provenienz hat einfließen lassen, ist schwer zu lösen. Das eine wie das andere ist gleichermaßen zu erwägen. Der Verdacht auf eine tatsächlich existierende alte Lesetradition ergibt sich aber bei folgender Frage: Ist es überhaupt möglich, das Ende von Jeremia 9,18 anders als Abraham Ben David zu lesen, wenn man den Konsonantentext nicht antasten will? Die Suche nach Alternativen, die philologisch tragbar und vom Sinn her überzeugend wären, gestaltet sich bei dieser Vorgabe ziemlich schwierig. Echte Alternativen ergäben sich eigentlich nur bei Änderungen des Konsonantenbestands. Oberstes Ziel aber muß es bleiben, Eingriffe in diese Textebene nach Möglichkeit zu vermeiden, wenn keine oder keine überzeugenden Varianten in der hebräischen Primärtextüberlieferung, in den alten Versionen oder in den Schriftzitate der rabbinischen Literatur präsentiert werden.¹⁵

¹⁵ Die Qumrantextüberlieferung liefert zur fraglichen Jeremiastelle keinen Beleg. Siehe U. Gleßner: Liste der biblischen Texte aus Qumran, *Revue de Qumran* Heft 62, 1993, S.178. Auch der wirklich hervorragende Apparat der *Hebrew University Bible - The Book of Jeremiah*, hrsg. von C.Rabin, S.Talmon und E.Tov, Jerusalem, 1997, S.53f bietet keine Varianten aus der hebräischen Primärtextüberlieferung oder aus den alten Versionen, die sich mit der Lesung des südfranzösischen Talmudgelehrten kreuzen.

Zur Lokalisierung der Stadt Zaphon

Hartmut N. Rösel - Haifa

Zweimal ist im Alten Testament die Stadt Zaphon genannt: In Jos 13,27 erscheint sie als eine der Städte des Stammes Gad; nach Ri 12,1 zog das Heer des Stammes Ephraim zur Stadt Zaphon, um dort den "Richter" Jephthah zur Rechenschaft zu ziehen.

Konsultiert man die einschlägigen Artikel eines neueren Lexikons (The Anchor Bible Dictionary) zur Lage¹ dieser Stadt, erhält man keine einheitliche Auskunft: Im Artikel "Zaphon" führt P.N. Franklyn² drei mögliche Kandidaten für die Lokalisierung an: "Tell el-Mezar" (d.h. der ostjordanische Tell el-Mazar) gut 3 km nordnordwestlich von Tell Der 'Alla gelegen, Tell es-Sa'idiye, knapp 6 km weiter nordwestlich nahe am Jordan gelegen, sowie Tell el-Qos, welcher, etwas nach Osten verschoben, zwischen den beiden anderen Kandidaten liegt. Tell el-Qos und Tell es-Sa'idiyeh sind auch im Artikel "Zarethan" des gleichen Lexikons als Kandidaten für Zaphon genannt³; dabei legt dieser Artikel im Ganzen ein beredtes Zeugnis für die Unsicherheit ab, die bei der Ansetzung der Siedlungen im östlichen Teil des Jordangraben besteht. So kommt es einigermaßen überraschend, wenn im Artikel "Sa'idiyeh, Tell es-" dieses Lexikons J.N. Tubb den Tell (es-Sa'idiye) in eindeutiger Weise ("most plausibly") mit Zarthan identifiziert, ohne andere Vorschläge zu erwähnen⁴.

Diese kurze lexikalische Überprüfung, welche den Leser ratlos lässt, möge als Anlass dazu dienen, die Anhaltspunkte für die Bestimmung der Lage von Zaphon zusammenzustellen. Es soll versucht werden aufzuzeigen, dass der nördlicher gelegene Tell es-Sa'idiye eher für die Ansetzung von Zaphon geeignet ist als Tell el-Qos, der hauptsächliche "Rivale" von Tell es-Sa'idiye. Dem entspricht die zweite Schlussfolgerung, wonach Zarthan, der andere in diesem Bereich anzusetzende Ort, vergleichsweise südlicher gelegen war.

¹ Für eine Karte des mittleren Ostjordanlandes, auf der alle hier genannten Örtlichkeiten erscheinen, kann etwa auf A. Lemaire, "Galaad et Makir", VT 31 (1981), [39-61] 40 verwiesen werden. - Aus technischen Gründen sei im Folgenden auf eine genaue Transkription der Ortsnamen verzichtet.

² P.N. Franklyn, "Zaphon", in: D.N. Freedman (hg.), The Anchor Bible Dictionary VI, New York etc. 1992, 1040.

³ H.O. Thompson, "Zarethan", a.a.O., 1041-1043.

⁴ J.N. Tubb, "Sa'idiyeh, Tell es-", a.a.O. (vol. V), [900-904] 900.

Wie zu Beginn festgestellt, ist die Stadt Zaphon in Jos 13,27 und Ri 12,1 angeführt. Allerdings rechnen einige Kommentatoren mit der Möglichkeit, dass in Ri 12,1 nicht die Stadt Zaphon, sondern die Himmelsrichtung "Norden" gemeint sein könnte⁵. Da jedoch mit Jos 13,27 die Existenz der Stadt Zaphon im mittleren Ostjordanland bewiesen ist, und da ein Vorrücken des ephraimitischen Heeres "nordwärts" im Kontext des Verses Ri 12,1 ohne die Anführung eines Ausgangspunktes für den Leser unverständlich wäre⁶, können wir uns in diesem Punkt der gängigen Auffassung anschließen, wonach auch in Ri 12,1 die Stadt dieses Namens gemeint ist.

Die Lokalisierung von Zaphon auf dem Tell es-Sa'idiye ist mit dem Namen von W.F. Albright verknüpft⁷. Die Nennung von Zaphon in Jos 13,27 würde zu dieser Ansetzung passen: Die vier in diesem Vers angeführten Orte Bet Haram (Tell er-Rama), Bet Nimra (Tell Nimrin), Sukkot (Tell Der 'Alla oder ein Tell in seiner Nachbarschaft) und Zaphon liegen auf einer von Süden nach Norden führenden Linie⁸, so dass die Auffassung Wüsts⁹ naheliegt, wonach der biblische Autor hier ein Itinerar benutzte. Die geographische Anordnung der vor Zaphon genannten Orte führt darauf, dass Zaphon nördlich von Sukkot zu suchen ist, was ohnehin die übliche Auffassung ist.

Außerdem könnte der Grund für die Tatsache, dass das Itinerar mit dem Namen Zaphon endet bzw. abbricht, seinen Grund darin haben, dass die vorausgesetzte StraÙe bei diesem Ort auf das Westjordanland überwechselte¹⁰, das vorausgesetzte Itinerar damit nicht mehr für die Beschreibung von Gebieten im Ostjordanland dienen konnte. Dazu würde eine Lage von Zaphon nahe am Jordan passen, und dies entspricht der Lage von Tell es-Sa'idiye.

Die Tatsache, dass der Jerusalemer Talmud (jSchebi'it IX,2) Zaphon mit 'Ammata identifiziert, kann mit Aharoni und Lemaire¹¹ nicht für eine südlichere Lokalisierung auf Tell 'Ammata oder dem nahen Tell el-Qos in Anspruch genommen werden, da der Name (Tell) 'Ammata auf ein ursprüngliches Hammat zurückgeht.

Falls die Stadt Zaphon in den Amarnabriefen (EA 274) genannt wäre, würde dies eher zu Tell es-Sa'idiye passen, da hier, im Unterschied zu Tell el-Qos, eine bedeutende spätbronzezeitliche¹²

⁵ J.A. Soggin, *Judges*, OTL, London 1981, 220; vgl. G.F. Moore, *Judges*, ICC, Edinburgh 1895, 306.

⁶ G.F. Moore, a.a.O., 306.

⁷ W.F. Albright, "The Jordan Valley in the Bronze Age", *AASOR* 6 (1926), [13-74] 46.

⁸ N. Glueck, *Exploration in Eastern Palestine IV*, *AASOR* 25-28 (1951), 351.

⁹ M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments. I Ostjordanland*, *BTAVO B* 9, Wiesbaden 1975, 155-157.

¹⁰ Siehe M. Wüst, a.a.O., 157 und für eine spätere Epoche J.N. Tubb, *The Anchor Bible Dictionary V*, 904.

¹¹ Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, London 1967, 115; A. Lemaire, *VT* 31 (1981), 55f; siehe auch W.F. Albright, *AASOR* 6 (1926), 45.

¹² Diese Siedlung zeigt ägyptischen kulturellen Einfluss: J.N. Tubb, "Sa'idiyeh, Tell es", in: E. Stern (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 4, Jerusalem 1993,

Siedlung festgestellt wurde. Es ist aber unwahrscheinlich, dass die in EA 274 genannte Stadt im Ostjordanland liegt¹³.

Wägt man zwischen Tell es-Sa'idiye und Tell el-Qos, den beiden bedeutendsten¹⁴ Kandidaten für die Ansetzung von Zaphon ab, so zeichnet sich nach dem bisher Ausgeführten ein Vorteil für Tell es-Sa'idiye ab.

Aber dies gilt nur, wenn man auf dem Tell es-Sa'idiye nicht Zarthan anzusetzen hätte. Deshalb sei im Folgenden überprüft, wie es um die Tragfähigkeit der Ansetzung "Tell es-Sa'idiye = Zarthan", die mit dem Namen N. Gluecks verbunden ist, bestellt ist:

Nach Jos 3,16 stand beim Durchzug der Israeliten durch den Jordan der Wasserdamm "sehr ferne bei der Stadt Adam, die neben (מִצְדָּר) Zarthan liegt". Nimmt man den Text als solchen ernst, so liegt Zarthan bei Adam (= Tell ed-Damyé) nahe der Mündung des Jabbok in den Jordan. Damit wäre Tell es-Sa'idiye unter geographischem Gesichtspunkt der schlechteste Kandidat für Zarthan, da er viel zu weit nördlich, etwa 18 km von Tell ed-Damyé entfernt, liegt.

Glueck¹⁵ löst dieses Problem so, dass er den Text von Jos 3,16 anders liest: Statt מִצְדָּר ("neben") vokalisiert er מִצְדָּר ("Festung"). Das führt ihn auf die Übersetzung "as far from Adamah as the Fortress of Zarethan". Danach dient die Nennung von Zarthan nicht der Lokalisierung von Adam ("Adamah"), sondern mit Adam im Süden und Zarthan im Norden wäre die Länge bzw. Tiefe des aufgestauten Wasserdammes angegeben. Wenn wir Glueck richtig verstehen, will er die Worte צֶרְתָּן (מִצְדָּר) אֲשֶׁר direkt auf הַרְחֵק (מֵאֲדָם) beziehen, so dass "Zarthan" eben die Entfernung angibt. Es erscheint zweifelhaft, dass diese Deutung mit den Gesetzen der biblisch-hebräischen Syntax vereinbar ist. Dagegen ist אֲשֶׁר מִצְדָּר ('neben') צֶרְתָּן einwandfrei, wie auch Jos 12,9 "הָעִי אֲשֶׁר מִצְדָּר בֵּית־אֵל" zeigt; d.h. אֲשֶׁר verbindet die (Wendungen

1297-1300. Sie wird von ihrem Ausgräber in das 13. und 12. Jh. und damit später als die Amarnazeit angesetzt. - Auf Tell el-Qos findet sich dagegen überhaupt keine spätbronzezeitliche Keramik: M. Ibrahim - J. Sauer - K. Yassine, "The East Jordan Valley Survey 1975", BASOR 222 (1976), [41-66] 50. 54, so auch E.J. van der Steen, "The Central East Jordan Valley in the Late Bronze and Early Iron Ages", BASOR 302 (1996), [51-74] 53 vgl. 63. Es kann also keine Rede sein von "general similarity of the history of settlement of this site to that of Tell es-Sa'idiye", anders N. Glueck, AASOR 25-28 (1951), 300. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass Glueck (a.a.O., 480 Tafel 71,2) nur eine einzige Keramikscherbe von Tell el-Qos dokumentiert, für deren Alter er angibt "LB II - Iron Age I (?)"; das Fragezeichen stammt von Glueck.

¹³ Siehe N. Na'aman, "The Origin and Historical Background of Several Amarna Letters", UF 11 (1979), [673-684] 680 Anm. 33 sowie W.L. Moran (Hg.), Les lettres d'el-Amarna, Paris 1987, 498. Nach Na'aman ist EA 274 mit EA 273 verwandt; deshalb lokalisiert er die Stadt Sab/puma in der Schefela.

¹⁴ Tell el-Mazar im Ostjordanland ist einindrucksvoller, aber doch relativ kleiner Tell, der als solcher weniger für eine Gleichsetzung mit Zaphon infrage kommt; siehe N. Glueck, AASOR 25-28 (1951), 302f, der seinen oberen Durchmesser mit etwa 30 m angibt.

¹⁵ N. Glueck, a.a.O., 338-347.

mit den) beiden Ortsnamen. Der überlieferte Text ist also verständlich und unproblematisch; eine Änderung wäre unbegründet und deshalb nicht zu verantworten.

Nun führt Glueck jedoch eine Stelle des Jerusalemer Talmud an, die seine Ansetzung von Zarthan auf Tell es-Sa'idiye stütze. Hier (Sota VII,4-5) ist die Entfernung von Adam zu Zarthan mit 12 römischen Meilen angegeben, was genau auf die Entfernung von Tell ed-Damye und Tell es-Sa'idiye passt. Die Fortsetzung der Talmudstelle bezieht diese Längenangabe auf den aufgestauten Wasserberg von Jos 3,16. Zieht man unter diesem Gesichtspunkt die parallele Stelle im Babylonischen Talmud heran (in dem die Angabe über die Entfernung zwischen Adam und Zarthan fehlt), so wird die Herkunft der Zahl "Zwölf" deutlich: Sie entspringt theologischer Spekulation über den Platz, den die zwölf Stämme bei ihrem Zug durch den Jordan benötigten, und der Wassermenge, die sich dementsprechend im Norden aufstaut: "Wieviel betrug die Höhe des Wassers? Zwölf Mil zu zwölf Mil, entsprechend dem Lager Jisraëls - so R. Jehuda"¹⁶. Die Angabe des Jerusalemer Talmud für die Entfernung zwischen Adam und Zarthan ist also sachlich wertlos und kann nicht zur Identifizierung von Zarthan dienen¹⁷.

Zarthan ist auch in 1 K 7,46 (und ursprünglich wohl auch in 2 C 4,17) genannt in Zusammenhang mit Bronzegussarbeiten für den salomonischen Tempel. Diese werden lokalisiert צרתן ובין סכות בארמיה בין סכות ובין צרתן. Hier bieten sich zwei hauptsächliche Möglichkeiten des Verständnisses an, je nach dem ob man מעבה הארמה (ב) als "Erdgießerei", "clay moulds" versteht, oder ob man hier den Namen der Stadt Adam findet, wobei במצה belassen oder in מעבר (ב) bzw. in מעברת (ב) "Furt"¹⁸ geändert werden könnte.

1. Nach der erstgenannten Möglichkeit läge die Gießerei zwischen Sukkot¹⁹ und Zarthan. Diese Lokalisierung macht nur dann einen Sinn, wenn Sukkot und Zarthan Nachbarsiedlungen waren; dies trifft nicht zu, wenn man Zarthan auf dem Tell es-Sa'idiye ansetzt²⁰.

2. Rechnet man dagegen mit der Nennung der Stadt Adam in 1 K 7,46, dann würde diese nach dem Wortlaut des Verses zwischen Sukkot und Zarthan liegen. Da Sukkot nördlich von Adam liegt, müsste man Zarthan südlich von Adam (Tell ed-Damye) ansetzen. Auch unter dieser Voraussetzung wäre eine Identifizierung von Zarthan mit

¹⁶ L. Goldschmidt (Hg.), *Der Babylonische Talmud* VI, Berlin 1932, 115.

¹⁷ Ähnlich Y. Aharoni, *Land*, 115; M. Ottosson, *Gilead. Tradition and History*, Coniectanea Biblica OT Series 3, Lund 1969, 216.

¹⁸ G.F. Moore, *Judges*, 212.

¹⁹ Es ist für unsere Zwecke einerlei, ob man Sukkot mit Tell Der 'Alla identifiziert, wie dies meist geschieht, oder mit dem nahen Tell Ahsas (Echsas), der auf der gleichen Breite wie Tell Der 'Alla liegt.

²⁰ Anders N. Glueck, *AASOR* 25-28 (1951), 346, der mit einer Reihe von Werkstätten in den zahlreichen Siedlungen zwischen Tell Der 'Alla und Tell es-Sa'idiye rechnet.

dem nördlich gelegenen Tell es-Sa'idiye ausgeschlossen. Allerdings kann die Schlussfolgerung, wonach Zarthan sogar südlich von Adam läge, nicht ernst genommen werden.

Es überrascht nicht, dass als Ausweg aus dieser Sackgasse vorgeschlagen wurde, die Reihenfolge der Ortsnamen in 1 K 7,46 zu ändern:

“in the foundries of Succoth, between Adamah and Saretan”²¹

Auch nach diesem Vorschlag wird man Zarthan für eine Sukkot benachbarte Siedlung halten, was nicht für Tell es-Sa'idiye zutrifft.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Nennung von Zarthan in Jos 3,16 und 1 K 7,46 führt auf eine Lokalisierung dieser Stadt im Bereich von Adam (Tell ed-Damyé) und Sukkot, (Tell Der 'Alla oder in dessen Nähe). Dagegen ist die Ansetzung auf Tell es-Sa'idiye ausgeschlossen²².

Was die Lage von Zarthan betrifft, muss noch kurz auf 1 K 4,12 eingegangen werden: Hier erscheint bei der Beschreibung des fünften salomonischen “Gaes” “ganz Beth Schean welches bei Zarthan(a) (liegt)”; die Nennung von Zarthan dient also der Lokalisierung von Beth Schean. Dafür ist Zarthan denkbar schlecht geeignet, da es auf jeden Fall weit von Beth Schean entfernt liegt. Auch bedarf die bekannte Stadt Beth Schean keiner solcher Näherbestimmung. Nach verbreiteter Auffassung ist eine Umstellung im Text von 1 K 4,12 notwendig. Danach würde “Zarthan(a)” nicht die Lage von Beth Schean, sondern die von Abel Mehola erläutern. Abel Mehola ist mit Tell Abu Sus an der südöstlichen Spitze der Bucht von Beth Schean zu identifizieren²³. Tell Abu Sus liegt 12 km von Tell es-Sa'idiye und 15 km (jeweils Luftlinie) von Tell el-Qos entfernt. Damit wäre jeder auf einem dieser beiden Tells gelegene Ort etwa gleich gut (eher gleich schlecht) geeignet, um den auf Tell Abu Sus liegenden Ort zu lokalisieren²⁴.

Zu der Schlussfolgerung, wonach die Nennung von Zarthan in Jos 3,16 und 1 K 7,46 auf eine relativ südlichere Lokalisierung dieses Ortes (südlich von Tell es-Sa'idiye) führt, kann jetzt hinzugefügt werden, dass 1 K 4,12 andererseits auf eine nördlichere Lokalisierung weisen *könnte*,

²¹ W.F. Albright, “The Administrative Divisions of Israel and Judah”, JPOS 5 (1925), [17-54] 33 Anm. 37.

²² Das ist die Schlussfolgerung, auf die es bei der Behandlung der Frage nach der Lokalisierung der Stadt Zaphon ankommt. Dagegen kann die genaue Ansetzung von Zarthan offen bleiben. Ältere Vorschläge für eine Ansetzung sind bei N. Glueck, AASOR 25-28 (1951), 342-345 angeführt. Besonders die Ansetzung auf Qarn Sartabe wird von Glueck zu Recht abgelehnt; man könnte sie fast mit einer Ansetzung von München oder Innsbruck auf der Zugspitze vergleichen. Zu den bei Glueck angegebenen Vorschlägen ist noch der große Tell Umm Hamad hinzuzufügen: Y. Aharoni, Land, 278. 385; V. Fritz, Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1994, 48.

²³ H.-J. Zobel, “Abel-Mehola”, ZDPV 82 (1966), 83-108; N. Zori, “Abel-Mehola”, Yediot 31 (1967), 132-135 (hebr.).

²⁴ Allerdings liegt Tell Umm Hamad, welcher auch für die Ansetzung von Zarthan vorgeschlagen wurde (siehe Anm. 21), sogar über 25 km südlich von Tell Abu Sus. Unter der Voraussetzung, dass man die vorgeschlagene Änderung des Textes von 1 K 4,12 akzeptiert, ist ein so weit südlich gelegener Ort noch viel schlechter für eine Ansetzung von Zarthan geeignet.

dabei aber nicht unbedingt auf Tell es-Sa'idiye führt. Auch würde dies nur gelten, wenn man den überlieferten Text von 1 K 4,12 verändert²⁵.

Damit hat sich ergeben, dass Tell es-Sa'idiye für die Ansetzung der Stadt Zaphon zu Verfügung steht.

In Bezug auf die Lokalisierung von Zaphon wurde noch nicht auf Ri 12,1 eingegangen, nach Jos 13,27 der zweite biblische Beleg für diesen Ort. Nach Glueck²⁶ bietet dieser Vers einen "definite clue to the whereabouts of Zaphon". Leider trifft dies nur in sehr eingeschränkter Weise zu. Glueck²⁷ schließt aus Ri 12,1-6

"that Zaphon is on the e. side of the Jordan Valley, near a good supply of water, and some distance beyond the fords of the Jordan, which means it must have been located somewhere in the Ghôr part of the Jordan Valley, and keeping Joshua 13 : 27 in mind, at a prominent, strategic point n. of Succoth".

Glueck entscheidet sich für die Ansetzung von Zaphon auf Tell el-Qos und nicht auf Tell es-Sa'idiyeh. Dabei lässt er sich von der Überzeugung leiten, dass Zaphon in einiger Entfernung vom Jordan und seinen Furten gelegen haben muss. Er schließt dies wohl daraus, dass es nach Ri 12,1-6 Jephtah und seinen Kriegern gelang, das ephraimitische Heer "auszuflankieren" ("outflanked") und die Jordanfurten zu besetzen, wodurch letzterem die Rückzugsmöglichkeit abgeschnitten war. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn die Schlacht bei Tell es-Sa'idiye und damit in unmittelbarer Nähe der Jordanfurten stattgefunden hätte²⁸.

Dieses Verständnis von Ri 12,1-6 geht davon aus, dass diese kurze Erzählung die Schlacht Jephtahs der Realität entsprechend wiedergibt. Durch die Untersuchungen von W. Richter²⁹ hat sich diese Auffassung jedoch als unmöglich erwiesen: Man hat zwischen einer Jephtahtradition in der ersten Hälfte und der Schibbolethtradition im zweiten Teil zu scheiden, in welcher Jephtah nicht genannt ist³⁰.

²⁵ Aus diesem Grunde sind m.E. die aus Jos 3,16 und 1 K 7,46 gewonnenen Anhaltspunkte für die Lokalisierung von Zarthan gewichtiger.

²⁶ N. Glueck, AASOR 25-28 (1951), 351.

²⁷ N. Glueck, a.a.O., 351.

²⁸ So auch J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, § 598.

²⁹ W. Richter, "Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17 - 12,6", *Biblica* 47 (1966), [485-556] 517-522. 553; siehe auch R.G. Bowling, *Judges*, AB, New York 1975, 212. 214; J.A. Soggin, *Judges*, OTL, London 1981, 221; U. Becker, *Richterzeit und Königtum*, BZAW 192, Berlin - New York 1990, 221f (Lit.).

³⁰ W. Richter trennt V. 1-4a von V. 5-6ab; V. 4b sei redaktionell. M.E. ist eine etwas andere Scheidung vorzuziehen: V. 1-3; V. 4bff; redaktionell wäre V. 4a, siehe H.N. Rösel, "The Literary and Geographical Facets of the Shibboleth Story in Judges 12:1-6", in: B. Oded (Hg.), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel V*, Haifa 1980, 33-41 (hebr.). Für die geographischen Fragen ist dieser leichte Unterschied aber unerheblich.

Die Gründe für eine Scheidung der Traditionen sind:

1. Der Dialog zwischen Jephtah und Ephraim bricht mit V. 3 plötzlich ab; eine Reaktion Ephraims wird nach V. 3 nicht berichtet.

Damit ergibt sich, dass Einzelheiten der Schibbolethepisode für das Problem der Lokalisierung von Zaphon keine Rolle spielen: "Zaphon" gehört zu einer unterschiedlichen Tradition.

So stellt sich von daher auch nichts dem Vorschlag in die Wege, die Jordanfurten der Schibbolethepisode etwa bei ed-Damyé³¹, die Stadt Zaphon aber viel weiter nördlich zu lokalisieren³².

Es hat sich im Verlauf dieser Untersuchung herausgestellt, dass Tell es-Sa'idiye ein guter Kandidat für die Ansetzung von Zaphon ist. Dabei sei eingeräumt, dass es kaum direkte Hinweise für die Korrektheit dieser Ansetzung gibt. Das verwundert wenig bei einer Stadt, die nur zweimal im Alten Testament genannt ist. Ein großer Teil der Argumente war von indirekter Art, so wenn versucht wurde nachzuweisen, dass Tell es-Sa'idiye nicht mit Zarthan zu identifizieren ist. Größere Sicherheit wird nur zu erreichen sein, wenn etwa durch archäologische Ausgrabungen zusätzliche Daten und Anhaltspunkte gewonnen werden.

2. Es ist unwahrscheinlich, dass das versammelte ephraimitische Heer in Zaphon stillhielt und abwartete, bis Jephthah sein Heer aufgeboden hatte, wie in V. 4 berichtet ist.

3. In der kurzen Erzählung werden zwei unterschiedliche Gründe für den Ausbruch der Feindseligkeiten angegeben, zum einen der persönliche Vorwurf der Ephraimiten an Jephthah, zum anderen (V. 4) Spannungen zwischen Ephraim im West- und Gilead im Ostjordanland.

4. Damit hängt die erwähnte Tatsache zusammen, dass Jephthah in der Schibbolethepisode keine Rolle spielt und nicht genannt ist.

³¹ Vgl. Hos 6,7-9, wo manche Exegeten eine Anspielung auf die Ereignisse von Ri 12,4-6 sehen und die Ortsangabe "bei Adam" finden, siehe etwa A. Malamat, in: B. Mazar (Hg.), *Judges, The World History of Jewish People I*, 3, Tel Aviv 1971, 133. - Falls die Schibbolethepisode relativ weit südlich zu lokalisieren wäre, würde dies dazu passen, dass in Ri 12 Ephraim und nicht Manasse als Opponent von Gilead erscheint. Andererseits ist in Hos 6,9 aber Sicheem genannt, welches zu Manasse gehört, und vgl. hierzu A. Lemaire, "L'incident du Sibbolet (Jg 12,6): Perspective historique", in: A. Caquot u.a. (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, AOAT 215, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1985, [275-281] 281.

³² So Y. Aharoni (u.a.), *The Macmillan Bible Atlas*, New York - London 1968, 55 Karte 78. Dabei ist in diesem Atlas aber ein Ablauf der Schlacht rekonstruiert, der unter topographischem Gesichtspunkt unmöglich ist: Die geschlagenen Ephraimiten hätten sich im Ostjordanland zunächst nach Süden gewandt, statt den direkten Weg zu den nahen Jordanfurten zu wählen. Der Grund für diese fehlerhafte Konstruktion liegt in der Tatsache, dass die Existenz der beiden unterschiedlichen Traditionen nicht erkannt ist.

Zum Motiv der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26 - 29)

August Strobel – Neuendettelsau

Das Gleichnis von der Saat (Markus 4,26 - 29) veranschaulicht wie viele andere eine Wahrheit des Reiches Gottes, wobei die Person des Sämanns, wie meist, für Gott steht, aber im einzelnen doch nicht näher reflektiert wird. An der ausgesäten Saat hängt das Interesse des Erzählers, wobei "mit der Normalität der jedermann zugänglichen Wirklichkeit" (R. Pesch z. St.) argumentiert wird. Nach der Aussaat, die mit dem Präteritum βαλη Konj. Aor. kurz angesprochen ist, wächst die Saat, während der Sämann scheinbar achtlos zusieht, von selber heran. "Die Erde gibt Frucht, und die Frucht erlaubt dem Sämann die Ernte" (R. Pesch, S. 255). Der Begriff αυτοματη akzentuiert in auffällender Deutlichkeit den für das Zeugnis über das Reich Gottes wesentlichen Vorgang. Man spricht vom "Archilexem, das das Verfahren des Sämanns und des Samens in seiner Entwicklung erklärt". Fraglos spielt die Zeit des Wachstums bis zur Ernte eine in der Bildschicht des Zeugnisses herausragende Rolle, wozu überdies sehr auffallend kommt, daß der zeitliche Aspekt merkwürdig hervorgekehrt ist: "zuerst -dann - dann". Eine gewisse chronologische Akzentuierung des Zeitaspekts der tragenden Reich-Gottes-Vorstellung wird noch deutlicher, beachten wir das begriffsgeschichtliche Umfeld des ziemlich singulären αυτοματη. Wir vermissen weiterführende Hinweise in der Literatur. Das Kittelsche Wörterbuch weist vorweg ein erhebliches Defizit auf (siehe Theologisches Wörterbuch I, 1933, S. VIII - XI). Der Beitrag des Exegetischen Wörterbuchs zum Neuen Testament, Bd. I, Sp. 432) stellt im Grunde nur den Begriff vor. W. Bauer (Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952⁴, Sp. 222 f.) bemüht sich ausführlicher in seiner Aufzählung um wichtige Parallelstellen aus der zeitgenössischen Literatur (z. B. Theophr., hist. pl. 4,8,8, Diod. S. 1,8; Philo op. M 167 und Jos. Ant. 12,317), aber ein unseres Ermessens entscheidender Gesichtspunkt bleibt auch bei ihm außer Betracht. Wir kommen ihm näher, vergegenwärtigen wir uns den ohne Zweifel sehr fundierten Beitrag von Bodo Gatz zum Thema: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (in: Spudasmata, Bd. XVI, Hildesheim 1967). Er entfaltet auf breiter Basis das Erwartungsdenken des neutestamentlichen Zeitalters im Blick auf den damals unter Kaiser

Augustus vielverhandelten Weltaltermythos mit besonderer Beachtung der Konkretion des Goldenen Zeitalters, womit auch die intensive Sach- und Zeugnisnähe der jüdischen Hoffnung berührt gewesen ist. In nächster Nähe zum biblischen Zeugnis stoßen wir hier auf einen Denk- und Sprachraum, der fraglos in Rom von elementaren aktuellen Erwartungen bestimmt war. Aufmerksam zu machen ist vorweg auch auf den Weltaltermythos bei Hesiod (ep. 206 - 211), der bekanntlich massiv das Erwartungsdenken der Augusteischen Zeit bestimmt und geprägt hat. Er weiß um eine Fünffzahl der Geschlechter wie die Danielapokalypse und eignete sich dadurch natürlich besonders für einen anschaulichen bildhaften Vergleich. Ein innerer Zusammenhang liegt jedenfalls nahe, bedenken wir die Beschreibung des Goldenen Zeitalters, auf die in Augusteischer Zeit besonders geachtet wurde:

ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον

ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες

καρπὸν δ' ἔφερον ζείδωρος ἄρουρα

αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον.

In Rom, wo das Saturninische Zeitalter des Denken bestimmt hat, lag es nahe, sich des Zeugnisses zu erinnern, als die christliche Botschaft mit einem ähnlichen Thema verbreitet wurde¹. Verstanden sich die Christen selbst nicht als göttliches Geschlecht, wenn sie von ihrer Berufung und Taufe sprachen? Ohne Zweifel kam der alte Mythos ihren eigenen Erwartungen aber ein Stück weit entgegen und es mag so nahegelegen haben, sich gleicher Motive im Zeugnis zu bedienen. In dem damals vermutlich schon ein Stück weiterentwickelten Text war die enge Assoziierung von Goldenem Geschlecht und Heroenzeitalter jedenfalls vorbereitet. Auch Paulus weiß Gal 4,4 um die "Fülle der Zeit", in der Gott seinen Sohn sandte. Und so lag es immer nahe, sich der gleichen Bilder- und Sprachwelt dort zu bedienen, wo man auf das letzte Ziel hin dachte und lebte.

Das Markus-Evangelium gibt hierfür ein besonders anschauliches Beispiel mit dem Bildmotiv der selbstwachsenden Saat. Was überrascht, ist die hier offen vorgestellte Identität des Reiches Gottes, der Mitte der Botschaft Jesu, mit der Gleichsetzung der Erwartung eines neuen Zeitalters.

¹ Zur Frage der Beziehung des Markus-Evangeliums zu Rom vgl. Nikolaus Walter, Das Markus-Evangelium und Rom, In: ders., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von W. Kraus und F. Wilk, WUNT 98, 1997, 78-94.

The Delay of the Coming of the Lord is Controlled by God

Eduard Verhoef - Hollandsche Rading

In 2 Thess. 2:6-7 we read the much-discussed words τὸ κατέχων, literally 'that what restrains' or 'that what prevents' and ὁ κατέχων, 'he who restrains' or 'he who prevents'. What is meant by τὸ κατέχων and ὁ κατέχων? Does 'it' or 'he' work on the side of the lawless one spoken of already in 2 Thess. 2:3 or on the side of God? Many explanations of these words have been proposed, such as the Roman Empire, an evil spirit, the Holy Spirit, an angel or the archangel Michael. It has also been suggested that τὸ κατέχων is God's control of history, which prevents things from happening before the right time and so in this case prevents the lawless one from being revealed.¹ Each exegete wishing to explain 2 Thess. 2, should answer the question who or what is meant by these words. In this paper I will suggest that the best explanation is to interpret these words against the background of the idea that it is God who determines the right time for all things to happen and it is he who decides to delay the coming of the Lord. This opinion has been defended earlier², but the point can be made stronger.³

First of all I would like to make two preliminary remarks. The first remark is that in my opinion the author of 2 Thessalonians wrote to the addressees on the assumption that his epistle was understandable for the readers. This remark has to be made because the Dutch author Lietaert Peerbolte suggested that the author intentionally wrote very vaguely. "He uses the vague terms κατέχων and κατέχων in order to refrain from giving the true reason for this postponement while at the same time creating the illusion that Paul had taught them about this subject, and that the Thessalonians were therefore familiar with the identity of the withholding force."⁴ I do not agree with this reasoning. In verse 5 the author states that he already told them what is discussed in these verses: "Do you not remember that, when I was still with you, I spoke to you about these things?" Why then should he "refrain from giving the true reason for this postponement"? In my opinion with the terms κατέχων and κατέχων the author does give the true reason for the delay.

Lietaert Peerbolte argues against such a reasoning that we do not know anything of instruction as referred to in verse 5.⁵ But that is not a valid argument. In the same way Paul referred to given education and common knowledge in 1 Thess. 3:4 and 5:2, respectively. In these cases we do not have the relevant information either.

The second remark I would like to make is: the author wrote and sent this letter to the *Thessalonians* in order to correct misconceptions about the Day of the Lord. It seems to be self-

¹ A convenient recent survey of the different interpretations of these words can be found in F. Bassin, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur Seine 1991, 238-241.

² See for example M.J.J. Menken, *2 Thessalonians*, London, New York 1994, 110-112.

³ This is a slightly revised version of a paper presented at the 1999 International SBL-Meeting in Helsinki. I would like to thank Mrs. Drs. J.W. van Arenthals for her critical remarks.

⁴ L.J. Lietaert Peerbolte, THE KATÉXON/KATÉXΩN OF 2 THESS. 2:6-7, *Novum Testamentum* 39 (1997), 149. See also L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist*, Leiden 1995, 83: "the author purposefully employed abstract language for reasons of pseudepigraphy."

⁵ L.J. Lietaert Peerbolte, THE KATÉXON/KATÉXΩN OF 2 THESS. 2:6-7, *Novum Testamentum* 39 (1997), 148 thinks it to be a "major objection" that we do not have "information that Paul taught anything about the coming of an eschatological opponent of Jesus Christ."

evident that the author sent this letter to the Thessalonians, but recently it has been argued that this letter would have been sent to another congregation. Lietaert Peerbolte suggests that this letter was meant to replace the first letter to the Thessalonians. He writes then: "If 2 Thessalonians was indeed written to replace 1 Thessalonians, it is not very likely that it would have been sent to the Thessalonian congregation. [...] A congregation outside Thessalonica would have been far less suspicious of a forgery than the Thessalonian congregation itself."⁶ In my opinion we have to consider 2 Thessalonians in the following way. In spite of different theological opinions we find many literal similarities between 1 Thessalonians and 2 Thessalonians.⁷ The best explanation for these similarities is the recognition that 2 Thessalonians is a pseudographic epistle and that the author used 1 Thessalonians and adapted its statements to the new circumstances of a later time.⁸ In this way the author tried to give support to the Thessalonian community. He wanted to state very clearly that the Day of the Lord has not yet come and that it will take some more time. If the author wrote 2 Thessalonians in order to correct misconceptions about the Day of the Lord, in his view presumably misconceptions caused by 1 Thessalonians, then this epistle was sent to the Thessalonian congregation. What would another congregation have done with an epistle addressed to the Thessalonian community? And why would another congregation have been "less suspicious" with regard to an epistle which suddenly turns up? It seems to me that the author not only addressed this letter to the Thessalonian community but also sent it to this congregation. The reasoning that the author addressed this epistle to the Thessalonians but sent it to another congregation, is fantastic and untenable. Consequently 2 Thessalonians is an epistle written and sent to the Thessalonians, and in this epistle the author writes about what seems to be a controversial issue: the time that the Lord will come or the time that the Day of the Lord will be there.

This concludes my preliminary remarks. We will now point our attention to the discussion of 2 Thess. 2, especially of the difficult verses 6-7. With a certain reservation we will interpret this text using the rhetorical categories.⁹ 2 Thess. 2 can then be divided in the following way:¹⁰ 2 Thess. 2:1-2. *Propositio*: the Day of the Lord has not yet come. 2 Thess. 2:3-17 can be characterized as *probatio*. It has been argued in 2:3-4 that before the Day of the Lord the apostasy must come and the man of the lawlessness must be revealed. In

⁶ L.J. Lietaert Peerbolte, *THE KATÉXON/KATÉXΩN OF 2 THESS. 2:6-7*, *Novum Testamentum* 39 (1997), 148-149.

⁷ See the list of similarities in: B. Rigaux, *Les Épitres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 133-134.

⁸ E. Verhoef, *The Relation between 1 Thessalonians and 2 Thessalonians and the Inauthenticity of 2 Thessalonians*, *Hervormde Theologische Studies* 53 (1997) 1&2, 163-171; E. Verhoef, *De brieven aan de Tessalonicenzen*, Kampen 1998, 33-35.

⁹ In my opinion we should be cautious with the use of rhetoric. We must use it to *describe* the way an epistle is structured, not to *prescribe* a particular analysis. See for a warning against an overly enthusiastic use of rhetoric R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996, 109 and J.A.D. Weima, *What Does Aristotle Have to Do with Paul? An Evaluation of Rhetorical Criticism*, *Calvin Theological Journal* 32 (1997), 465-468.

¹⁰ See E. Verhoef, *De brieven aan de Tessalonicenzen*, Kampen 1998, 26-27. Cf. also S.E. Porter, *Paul of Tarsus and his Letters*, in: S.E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden 1997, 533-585, esp. 550.

verse 5 the author states that he already spoke about that when he was in Thessalonica. In 2:6-12 the argumentation of the verses 4-5 is elaborated on in more detail and it is said that the man of the lawlessness is still restrained. The probatio is concluded in 2:13-17 with giving thanks to God.¹¹

What or who prevents the lawless one from being revealed? The text of 2:6-7 runs as follows:

6. καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ¹² καιρῷ. 7. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.

6. And now, you know what is restraining so that he may be revealed in his time. 7. For the mystery of lawlessness is working already, only he who now restrains¹³ ... until he is out of the way.

As was said above the rather short remarks of the verses 3-4 are developed in 2:6-12. Now the author gives detailed information about the procedure before the coming of the Lord. The words καὶ νῦν in 2:6 refer to the present situation of the addressees in contrast with the situation referred to in verse 5. Some time ago they were told (verse 5) that the lawless one must be revealed first (verse 4) and now (verse 6) they know what prevents him from being revealed.¹⁴ After the revelation of the lawless one the Lord will come and destroy him; see 2 Thess. 2:8. So it is clear that this lawless one is an adversary of the Lord Jesus Christ.

In the meantime the lawlessness is already at work. The word μυστήριον, mystery (verse 7), means that the lawlessness is working in secret.¹⁵ It is often used in passages about eschatolo-

¹¹ S.E. Porter, Paul of Tarsus and his Letters, in: S.E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden 1997, 550 thinks 2:16-17 to be the *peroratio*.

¹² I have adopted here the text given in Nestle-Aland (27th edition). But we have a textual problem in the last words of verse 6. Should we read: ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ, in his own time, or ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ, in his time? In the first case a reflexive pronoun is used and then the time of the lawless one is spoken of. In the second case αὐτοῦ can refer either to the lawless one or to τὸ κατέχον, the restraining factor. We do not have conclusive arguments for either of these readings. In Nestle-Aland (25th edition) it said: αὐτοῦ. In Nestle-Aland (26th and 27th editions) we read ἑαυτοῦ. B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 663 remarks that ἑαυτοῦ may be a correction to bring the pronoun in line with αὐτόν. If that is true, than the corrector who added the ε-, understood these words referring to the lawless one: *his* time was intended. In my opinion the potential corrector was right in this interpretation. The pronoun, ἑαυτοῦ or αὐτοῦ, refers to αὐτόν, the lawless one.

¹³ This sentence is elliptic; see J.L. Galanis, *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Thessalonians*, Thessaloniki 1989, 202 (in Greek) and E. Verhoef, *De brieven aan de Tessalonicenzen*, Kampen 1998, 268.

¹⁴ The place of the adverb νῦν makes clear that it has to be connected with the conjunction καί. Therefore Richard is incorrect in connecting νῦν with τὸ κατέχον, as if the author wrote τὸ νῦν κατέχον; see E.J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Collegeville 1995, 329. F.F. Bruce, *1&2 Thessalonians*, Waco 1982, 169 speaks of a "solecism" regarding to such an explanation. Already G. Lünemann, *Die Briefe an die Thessalonicher*, Göttingen 1850, 195 rejected this interpretation of νῦν. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁶ 1984, 372.405 keep open both interpretations.

¹⁵ P. Müller, *Anfänge der Paulusschule*, Zürich 1988, 51: "Der Genitiv ist epexegetisch: die Macht des Bösen ist als Geheimnis schon in der Gegenwart [...] wirksam." See also W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1980, 93.

gical topics, as it is in this text.¹⁶ The interpretation of R. Schippers, who writes, quoting R. Brown, that *μυστήριον* signifies “the mysterious disposition of divine providence whereby evil is allowed to exist and to work in the world” cannot be upheld.¹⁷ Such a theory is not under discussion here and it cannot be founded on these verses.

After this short analysis of 2 Thess. 2 we return to the question: what and/or who is meant with τὸ κατέχον and ὁ κατέχων? Discarding Lietaert Peerbolte’s opinion that τὸ κατέχον and ὁ κατέχων are intentionally chosen “vague terms”¹⁸, I will discuss the interpretations mentioned above: the Roman Empire, an evil spirit or the Holy Spirit, an angel or the archangel Michael, or the scheme of God according to which all things happen at a fixed time.

The verb κατέχω is used seventeen times in the New Testament.¹⁹ The meaning of this verb ranges from ‘to hold’, ‘to hold fast’, ‘to possess’ to ‘to retain’, ‘to withhold’ and ‘to restrain’.²⁰ In spite of some subtle distinctions most scholars agree that in these verses the meaning of the verb κατέχω must be ‘to restrain’, ‘to withhold’.²¹ We find this verb in a similar meaning already in Homer’s *Odyssey* 15,200: μή μ’ ὁ γέρων ἀέκοντα κατάσχη, let not the old man restrain me against my will. Cf. also Plato, *Phaidon*, 117d: κατέχειν τὰ δάκρυα, to hold back his tears. In the Septuagint this verb is used more than fifty times. We find it for example in apocalyptic passages such as Dan. 7:18.22 with the meaning ‘to possess’ or ‘to get possession of’. Another example is Gen. 24:56, μή κατέχετέ με, do not delay me. These words are said by Abraham’s servant who wants to go home with Rebekah, the intended wife for Isaac. The verb κατέχω is here the translation of the Hebrew *קָיַל* (*pi’el*). We will see afterwards that the verb *קָיַל* is used also in a very important text such as Hab. 2:3.²²

The first interpretation of τὸ κατέχον I mentioned above was that it would refer to the Roman Empire. This interpretation has already been defended by Hippolytus, Tertullianus and Chrysostomus.²³ It is founded on the identification of the fourth kingdom, spoken of in Dan. 2:7, with the Roman Empire. Consequently the participle ὁ κατέχων must refer to the Roman Emperor. Nowadays this interpretation is still defended; see for example Bruce.²⁴ This means

¹⁶ E.J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Colleville 1995, 330.

¹⁷ R. Schippers, *Mythologie en eschatologie in 2 Thessalonicenzen 2:1-17*, Assen 1961, 17-18.

¹⁸ See page 36.

¹⁹ Eighteen times if John 5:4 is included.

²⁰ See H. Hanse in: G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Stuttgart 1935, 828-830.

²¹ W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 89; M.J.J. Menken, *2 Thessalonians*, London, New York 1994, 108-109; E.J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Colleville 1995, 330.

²² In the Septuagint it is translated there with *χρονίζω*, to last, to take time.

²³ See for this and other interpretations by the Church Fathers, J.L. Galanis, *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Thessalonians*, Thessaloniki 1989, 183-206 (in Greek).

²⁴ See F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, Waco 1982, 171-172.

that the Thessalonians think that the Roman Empire unconsciously would cooperate with God in order to restrain the lawless one from being revealed. I disagree.²⁵ There is no indication in this epistle that the Roman Empire or the Roman Emperor would be a cooperator of God's to guarantee that the lawless one will not be revealed before his time. The Roman Empire with its imperial cult is not a positive power in the opinion of the Christians. On the contrary, in the New Testament the Roman Empire is very often a real threat to the young church. If not caused by the Romans themselves, the persecutions and afflictions of the Christian community, mentioned in the New Testament writings, happened without the Romans preventing it.

These objections apply to the opinion of the South-African scholar Van Aarde as well. He argues that 2 Thessalonians should be read as "an anti-Sadducean polemic". In his opinion the lawless one symbolizes "the Sadducean temple authorities" and the Roman government should be seen as the "restrainer" of these Sadduceans.²⁶ However, it is highly questionable whether the Sadduceans still played any role at the time that 2 Thessalonians was written. Moreover the designation 'lawless one' does not suit the Sadduceans very well.

The interpretation of the restraining factor as 'an evil spirit'²⁷ is also untenable. The restraining factor cannot be found in the party of the lawless one, since they are definitely opposed, but it must be something within God's realm.²⁸

The interpretation of ὁ κατέχων as an angel or archangel is not impossible, but we do not have any arguments to substantiate this explanation.

The last interpretation I mentioned was that τὸ κατέχον would be the scheme of God according to which all things happen at a fixed time. In my opinion we do have arguments for this interpretation. I would propose the following reasoning.

It is clear that the power of God's opponent will somehow be restricted in the time before the coming of the Lord. This idea is discussed many times; see for example 1 En. 18:15-19:2; 21:1-6; Jub. 48:15-16; T. Levi 18:12.²⁹ But just before the coming of the Lord the opponent will have the opportunity to exercise all his power. Consequently the coming of the Lord will be delayed as long as the power of the opponent is restricted.

This delay of the coming (of the Day) of the Lord is a problem which is often debated in the last centuries B.C. and in the first centuries A.D. The discussion about the famous words of Hab. 2:3 must be mentioned here. In Hab. 2:3 it is said:

כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אסיתמהמה חכהלו כרבא יבא לא יאחר:

For still the vision awaits its time; it hastens to the end and it will not lie.

²⁵ See E. Verhoef, *De brieven aan de Tessalonicenzen*, Kampen 1998, 265; W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1980, 95-101.

²⁶ See A. van Aarde, The Second Letter to the Thessalonians Re-read as Pseudepigraph, *The Journal of Higher Criticism* 3 (1996), 237-266; especially 259.263.265.

²⁷ Cf. E. Best, *A Commentary on The First and Second Epistles to the Thessalonians*, London 1972, 301.

²⁸ For this reason Giblin's opinion must also be repudiated. Giblin thinks τὸ κατέχον to be a "pseudoprophetic force". See C.H. Giblin, *The Threat to Faith*, Rome 1967, 246.

²⁹ Regarding this last text see the comment in: H.W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden 1985, 182: "Often one finds the idea that the power(s) of evil will be bound in prison [...] awaiting the final judgment."

If it is delayed, wait for it; it will certainly come, it will not linger.³⁰

This text is interpreted in the intertestamental period as concerning the last days.³¹ The explanation of this text, found in Qumran, is well-known. The phrase 'For still the vision awaits its time; it hastens to the end and it will not lie' is explained in 1QpHab VII,7 as follows:

פֶּשֶׁר אֲשֶׁר יֵאָרֹךְ הַקֶּץ הָאֲחֵרִים

These words must be explained referring to the end which remains forthcoming.

Clearly the author of 1QpHab expresses his ignorance regarding the exact time of the coming of the Day of the Lord. In VII,13 it is said that "all the times of God will come according to their assignment." It is interesting to see that in the Targum the words, לֹא יֵאָחַר, it will not linger, are rendered with וְלֹא יִתְעַכֵּב, and it will not tarry.³² This verb עִכַּב is used many times by the rabbis in their discussions about the delay of the coming of the Lord. See for example bSanh 97b:

וְכִי מֵאַחַר שֶׁאֵין מַחֲכִים וְהוּא מַחֲכֵה מִי מַעֲכֵב. מֵדַת הַדִּין מַעֲכֵבֵת.

Since we are waiting and he (God) is waiting, who does restrain?

The measure of justice is restraining.

In the same passage it is said that 'damned are those who calculate the end.' It is also argued there that salvation is dependent on conversion. The postponement of the conversion is seen as the factor which restrains salvation at the Day of the Lord. Though the spokesman of these words lived in a later time, we can safely assume that the discussion about the delay of the coming of the Messiah is much older.

We find another example in Midr. Teh. 14 (57b-58a). A prince and a princess have determined the date for their wedding, which they are longing for very much. Then we read:

וּמִי מַעֲכֵב. הוּא אֹמֵר פְּרוֹסְטוֹגְמִיָּא מַעֲכֵב.

and who restrains (that day from happening)? It is said: the ordinance³³ restrains.

After these words it is said that God is longing to give salvation to Israel in the same way and 'who restrains? The fixed time' (מִי מַעֲכֵב. פְּרוֹסְטוֹגְמִיָּא).³⁴

All these texts should be read against the background that people do not know when the Lord will come. So Rabbi Zeira taught in bSanh 97a: three things come when people do not expect them:

אֵלֹהִים הֵן: מְשִׁיחַ מְצִיָּאָה וְעִקְרָב

³⁰ See for this text for example W. Rudolph, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephania*, Gütersloh 1975, 215-216.

³¹ E. Otto, *Habakuk/Habakukbuch, Theologische Realenzyklopädie* 14, 304: "2,3 wurde spätnachexilisch zum locus classicus theologischer Bearbeitung des Verzögerungsproblems eschatologischer Heilserwartung [...]".

³² See A. Sperber, *The Bible in Aramaic III, Targum Jonathan*, Leiden 1962, 461.

³³ A transcription of the Greek πρόσταγμα.

³⁴ Some authors read פְּרוֹסְטוֹגְמִיָּא, what must precede the wedding, as the factor which prevents the wedding from taking place now. See also the use of the verb עִכַּב in bBer 17a: people do want to do God's will, but something restrains them to do so.

these are: the Messiah, a treasure and a scorpion.

In the New Testament the question when the Day of the Lord will come is discussed several times, though not always in the same words. Shortly after the Resurrection the apostles asked Jesus when the restoration of the kingdom of Israel would take place. In his answer Jesus declares that only God determines and knows the time for these things; see Acts 1:6-7 and cf. 1 Thess. 5:1-6. In 2 Peter 3:8-9 we read about the delay of the coming of the Lord. The explanation for the delay of the fulfilment of God's promises is that God is merciful toward the people. He wants to give them the opportunity to hear the gospel and to be converted to Christianity.³⁵

Another important pericope is Mat. 24. Many authors have already pointed out that we can find surprising similarities between Mat. 24 and 2 Thess. 2.³⁶ Both sections discuss the last time before the Final Judgment of God. In Mat. 24 it is stressed that nobody knows the time and the hour that the end will come, only the Father knows; Mat. 24:36. In the same chapter it is said that first of all the gospel has to be preached to all people, after which the end will come; Mat. 24:14 and compare Marc 13:10. It is evident that according to Mat. 24 it is God who rules all history and he decides when the Day of the Lord will come.

The last example of the New Testament I would like to mention is Rev. 20. It describes a period of thousand years in which the devil will be bound in a bottomless pit, after which he will be loosed for a short time. It is significant that in this well-known chapter as in 2 Thess. 2:6-7 a period is predicted in which the devil cannot wield his power. In Rev. 20 as well it is God who is the ruler of all things.

Summarizing we have many examples of texts which speak of the end. Sometimes it is asked when the Day of the Lord will come and sometimes the delay of the coming of the Lord is discussed. In all the given examples it is stated or at least suggested that it is God who takes the definitive decisions. He restrains the power of the devil and he decides the time for him to be revealed.

In my opinion the Thessalonian community must have been familiar with the theological issue of the delay of the coming of the Lord. In 1 Thess. 4:13-5:11 the coming of the Lord is discussed. I am certain that Paul taught about these things during his stay in Thessalonica. The Thessalonian Christians were in trouble as they observed that some members of their community died before the coming of the Lord. Paul answers that these deceased members of their congregation will certainly share in the salvation given by the Lord. After that he argues that nobody knows when the Day of the Lord will come because it will come as a thief in the night, but certainly it will come soon. So they should always be prepared.

In 2 Thess. 2:1-2 there is a statement that the Day of the Lord has not yet come. After this statement the author wishes to explain in the probatio (2,3-17) why people must wait such a long time for the Day of the Lord. The reason for this delay has to do with what he calls τὸ κατέχον, that which is restraining, and ὁ κατέχων, he who is restraining (2,6-7). These two, τὸ κατέχον and ὁ κατέχων restrain the lawless one from being revealed. As was said above

³⁵ Theodoretus of Cyrrhus (5th century) argued this way as well. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich² 1948, 145 even argued that ὁ κατέχων would be a self-designation of Paul as the one who had to finish his missionary work before the lawless one would be revealed.

³⁶ See B. Rigaux, *Les Épitres aux Thessaloniens*, Paris 1956, 95-105; F. Bassin, *Les Épitres de Paul aux Thessaloniens*, Vaux-sur-Seine 1991, 26-28, 244.

they must be on God's side. It is unthinkable that these two factors would not be a part of God's plan. God is seen as the one who rules history and who ultimately decides when it is the right moment for the coming of the Lord; see 2 Thess. 1:7-8; 2:11-12. The idea is that all things in this world must happen in a certain order and in my opinion the author of 2 Thessalonians thinks the restraining factors to be a part of this cosmic order, or even better: this order itself is τὸ κατέχων.

A similar interpretation was already given by Theodorus of Mopsuestia, living about 400 A.D. He writes in his commentary on 2 Thessalonians that τὸ κατέχων is the limit fixed by God himself (ὁ ὄρος τοῦ θεοῦ) until the lawless one is permitted to be revealed.³⁷

With this interpretation we may have an explanation for the masculine participle as well. 'Ὁ κατέχων must be the one who executes God's plan including the delay of the coming of the Lord and including the fixed time for the lawless one to be revealed.³⁸ He may be an angel. Also in Rev. 20 it is an angel who binds God's opponent, the devil. He may be God himself who as the ruler of history controls everything which happens. Theodorus of Mopsuestia said: τοῦ θεοῦ δὲ κατέχοντος αὐτὸν, while God is restraining him.³⁹ Also the passive form ἀποκαλυφθῆναι in the phrase εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν (verse 6), so that he may be revealed, could be used as an argument for this interpretation. For it can be explained as a 'passivum divinum' though it seems a little bit strange that God himself would reveal the lawless one. Some authors argue that ὁ κατέχων cannot point to God because of the 'negative' words ἕως ἐκ μέσου γένηται, until he is out of the way. But this argument is not valid; see the use of similar words in Ez. 11:23, ἀνέβη δόξα κυρίου ἐκ μέσης πόλεως, the glory of the Lord went from the midst of the city. We can find other examples of these words in for example Col. 2:14; Epictetus III,3,15 and Herodotus 3,83; 8,22. Though it is not certain, it is possible that ὁ κατέχων refers to God in his function as the one who restrains and controls.⁴⁰

We still have the question, like many authors state it: why does the author use these difficult words? But does he really use such difficult words? It is very regrettable that this letter is too short to form a clear picture of the author. But we can safely assume that he was acquainted with the theological issue of the delay of the coming of the Lord. He knew the discussions about this delay similar to the discussions I mentioned above. He was interested in this subject, he had thought about this problem and he had got an own opinion. His opinion is that it will take some more time before the Day of the Lord will be there and that it is God himself who decides when it is the right moment for both the revelation of the lawless one and for the coming of the Lord.⁴¹ The verb κατέχω is an accurate translation of the verbs עָכַב or רָחַמ. Presumably κατέχω was not difficult at all for readers or listeners acquainted with the discussions about this topic.

³⁷ See Theodorus of Mopsuestia in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, Tomus LXVI, Paris 1859, 933-936.

³⁸ G.S. Holland, *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition*, Tübingen 1988, 112 speaks regarding to ὁ κατέχων from "the agent of God's will".

³⁹ See A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden/Köln 1961, 107: "Genau genommen ist der κατέχων Gott selbst."

⁴⁰ Cf. also the words ἐκ μέσου in Jud. 3:19.

⁴¹ In Marc. 13:20 it is said that God has shortened the days of tribulation. In this text as well it is argued that ultimately it is God who controls everything to happen.

We conclude that the problem of the delay of the coming of the Lord was already spoken about several times before the Common Era. In the reports of the rabbinic discussions on this topic and in the New Testament writings it is said very clearly that ultimately it is God who determines the fixed times for all things to happen. I conclude that the 'puzzling' words τὸ κατέχων and ὁ κατέχων must be interpreted against this background.⁴² It is God's control of history which prevents the lawless one from being revealed and it is one of his ministers or perhaps even God himself who executes his plans.

⁴² P. Müller, *Anfänge der Paulusschule*, Zürich 1988, 50: "Der Grundgedanke [...] ist, daß Gott die Zeiten festgelegt hat und daß deshalb auch eine Verzögerung nicht ohne Gottes Willen eintritt."

AT THE DOOR OF PARADISE.
A CONTEXTUAL INTERPRETATION OF GEN 4:7

Joaquim Azevedo - Berrien Springs

הלוא אִם־תִּשֵׁב שֹׁמֵר וְאִם לֹא

תִּשֵׁב לִפְתַּח הַמַּעֲטָה רֶבֶץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ וְאַתָּה תִּמְשַׁל־בּוֹ

Some linguistic problems seem to overshadow the understanding of Gen 4:7, such as: the congruence of Gen 4:7 to the whole narrative; the misunderstanding of the gender agreement concerning the suffixed pronouns in relationship to their antecedent; the meanings of the word *הַמַּעֲטָה* generally translated as “sin” in Gen 4:7; the masculine participle of the verb *רֶבֶץ* “to lie stretched out, to couch”¹ in relationship with the feminine noun *הַמַּעֲטָה*; and the importance of the expression *לִפְתַּח* “at the door” to the whole narrative.

The purpose of this article is to attempt a meaningful translation of Gen 4:7 based on its contextual setting and against its Ancient Near Eastern (ANE) background. The understanding of the difficulties listed above is crucial for translating Gen 4:7. The data to be based on is the final literary form of the Hebrew text, rather than debatable discussions of source criticism and transmission of the text. Although I have perused all the material of which I was aware on this subject, I do not intend to present a summary of the historical interpretation of this passage.²

I have divided this article into three sections. The first section deals with the discourse linguistics of the text, which is the first linguistic problem listed above; the second section deals with the remaining linguistic problems listed above. The third section presents the parallel of

¹ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E. J. Brill, 1958), 296, 871.

² For further discussion on this subject see: M. Ben Yashar, “Sin Lies for the Firstborn” (Heb), *BMik* 7 (1963): 116-119; G. R. Castellino, “Gen 4:7,” *VT* 10 (1960): 442-445; M. S. Enslin, “Cain and Prometheus,” *JBL* 86 (1967): 88-90; S. Levin, “The More Savoring Offering: A Key to the Problem of Gen 4:3-5,” *JBL* 98 (1979): 85; E. Levine, “The Syriac Version of Gen 4:1-16,” *VT* 26 (1976): 70-78; L. Ramorosan, “A Propos de Gen 4:7,” *Bib* 49 (1968): 233-237; B. K. Waltke, “Cain and His Offering,” *WTJ* 48 (1986): 363-372; E. A. Mangan, “A Discussion of Gen 4:7,” *CBQ* 6 (1944): 91-93; A. Dillmann, *Genesis* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1897); John Skinner, *Genesis*, in *International Critical Commentary*, vol. 1 (New York, N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1910); E. A. Speiser, *Genesis*, in *Anchor Bible*, vol. 1 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1987).

Paradise account (Gen 1-3) to later Levitical Sanctuaries and to its ANE mythological background.

I. The Congruence of Gen 4:7 to the Whole Narrative

A discourse linguistics of the text is appropriate at this point to clarify the literary congruence of Gen 4:7 to the entire pericope. I have divided this section into two parts. The first one is at the text level delineating the story according to the tagmemic model. The second part is at the sentence level following Both functional grammar.

Text Level

At the surface structure level of the text one can observe where this verse can be placed in the context of the entire pericope (4:1-16). I will delineate this as follows:

(1) The pericope lacks the **aperture** tagmeme.

(2) **Stage:** (Gen 4:1-2) The initial background clause *w [x] qatal*³ construction of Gen 4:1 (וַיֵּדָע אָדָם “and the man had known . . .”) marks the border of a new paragraph with a new setting and characters rather than a pluperfect construction.⁴ In this case even though אָדָם “the man” is signaled in the pragmatic position (P1), it is not a contextualizing constituent, for the author proceeds writing about Eve and her two sons, rather than about Adam “the man.” The implication here is: who was the firstborn? and no doubt was left about that matter (see 4:1). Therefore, in this case the *w [x] qatal* construction marks the beginning of a new paragraph besides signaling the pluperfect tense (Both, p. 89, he also recognizes this function for the *w [x] qatal* construction concerning Gen 4:1).

³The symbol [x] stands for a clause constituent such as subject, object, or any modifier in the initial position.

⁴ Randall Both, “Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax,” in *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, ed. Walter R. Bodine (Atlanta: Scholars Press, 1995), 89: According to Both, “quite often in Hebrew narrative one encounters nouns in the P1 [pragmatic] position which do not provide specifically topical organization for the following clauses, but simply serve to set the clause off from the sequence of on-line foregrounded-continuity clauses. They are used as a discontinuity structure to break up and mark off time, paragraph, or episode divisions”; Peter J. Gentry, “The System of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew,” *Hebrew Studies* 38 (1997): Regarding discourse grammar and pragmatics Gentry argues that “the Sequential forms, *wayyiqtol* and *weqatal*, are employed to encode continuity or to foreground information in the discourse. By definition, the forms require initial position for the verb; hence the foreground of a narrative is the chain of events. Non-Sequential signals a break in the event-line indicated by both a clause constituent preposed to the verb and a different pair of verbs marking aspect and tense, that is, [x] *qatal* and [x] *iqtol*,” 13 p.

Regarding Abel's and Cain's work, Gen 4:2 states that *ויהי הבל רעה צאן וקין היה עבד*, אדם "and Abel was a shepherd, but Cain had been a worker of the ground." The use of *w [x] qatal* construction (preperfect according to Zevit, p. 22), in this instance, indicates that Cain was an agriculturalist long before Abel had engaged in pastoralism.⁵ According to Niccacci, "if the author had continued [in Gen 4:2] the series of WAYYQTOLs, the two characters would have been introduced next to each other, like links in the same chain."⁶ The case here is different, the emphasis is on their contrast. Their type of earning a living plays an important role in the story, for it is from that that they brought their offerings.

(3) **Episode:** (Gen 4:3-7) It is introduced by the sentence *ויהי מקץ ימים* "and it happened in the course of time. . ."⁷ The contrast between Abel and Cain, initiated in the preceding tagmeme, continues here linking and developing both tagmemes—stage and episode—into a build-up of succeeding events that will culminate in the climax of the plot.

Notice Gen 4:3-5 *והוא הביא גם הוא* "And it was in the course of time, that Cain brought a gift for Yahweh of the fruit of the ground, but Abel also had brought (*w [x] qatal* construction, marking preperfect) from the firstlings of his flock. . ." In this case Abel was the one who brought an offering first and then Cain brought his. Thus the bitterness of Cain was even worse when he saw his younger brother's offering being accepted and his being rejected, even though he had more experience (in his work), was older, and above all was the firstborn (the legal future patriarch). These contrasting *w [x] qatal*

⁵ Ziony Zevit, *The Anterior Construction in Classical Hebrew*, The Society of Biblical Literature, Monographs Series vol. 50 (Atlanta: Scholars Press, 1998), 15. "When the author of narrative prose wished to indicate unambiguously 1) *pluperfect*, i.e., that a given action in the past had *commenced and concluded* before another action in the past, or 2) *preperfect*, i.e., that a given action in the past had *commenced but not necessarily terminated* in the past prior to the beginning of another action, they employed a particular construction to express this sequencing, a type of circumstantial clause. . . The structure of these clauses is *we + S (subject) + qatal*. However, the necessary condition for their realization is a past tense verb, (*w*)*yqtl* or *qtl*, in the narrative of the preceding clause."

⁶ Alviero Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, supplement series vol. 86 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 31.

⁷ R. E. Longacre, *Joseph, A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Gen 37 and 39-48* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 70, 71: Longacre stated that "in general, [impersonal] *wayhi* with temporal phrase marks an episode break in Hebrew narrative prose," and "the introduction of any such temporal expressions into the streams of preterits can indicate a paragraph or episode break. . ." A. F. den Exter Blokland, *In Search of Text Syntax: Towards a Syntactic Text-Segmentation Model for Biblical Hebrew* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1995), 47: According to Blokland "expressions like *ויהי מקץ ימים* and *ויהי אחר הדברים האלה* are singled out as episode markers, because they are more regularly involved in marking paragraph or episode breaks than other cases of *ויהי* with temporal expressions."

constructions present background information fleshing out the succeeding climatic event.

Gen 4:6-7 may be classified as the pre-peak. It is a direct speech, a monologue involving Yahweh and Cain. Verse seven introduces the solution for Cain's loss of authority and hierarchic *status quo*. Cain's silence, however, shows his determination that is consumed in the peak of the plot, namely, fratricide (see 4:8).

(3) **Peak:** Gen 4:8 introduces the peak or climax. Cain put to an end the life of his rival for "his" firstborn right.

(4) **Post peak (episode):** Gen 4:9-10 introduces the descending final events of the story. Only here the silence of Cain is broken by words loaded with hatred, avoiding himself as the criminal.

(5) **Closure:** Gen 4: 11-15 contains a hortatory discourse (moral) describing the consequence of Cain's act.

(6) **Finis:** Gen 4:16 ends the pericope with the departure of Cain away from the door of Paradise.

The discourse linguistics of the entire narrative indicates that Gen 4:7 may be classified as a behavioral paragraph (pre-peak).⁸ As such, Cain receives an exhortation to correct his actions. This implied that he, Cain, should go back and follow after the similitude of his younger brother, which seemed to be too humiliating for Cain.

Sentence Level

Focusing now on verse seven, several elements of discourse linguistics can be analyzed at the sentence level in order to cast light on the understanding of this passage: (1) Since Gen 4:7 is a monologue involving two characters, both—speaker and listener—are living the event, consequently some elements of syntax can be taken as given, or, in other words, known by both, e.g., the subject is usually known and the predicate is the one that contains the new information unknown by one of the characters.⁹ In Gen 4:7 the noun חַטָּאת is known or accessible to Yahweh and Cain. This noun reactivates in Cain's mind what had just taken place

⁸The tagmemic model defines eight notional text-types: NARRATIVE (prediction and story), PROCEDURAL (how-to-do-it, and how-it-was-done), BEHAVIORAL (exhortation and eulogy, and EXPOSITORY (futuristic essay, and scientific paper). See David Allan Dawson, *Text-Linguistics and Biblical Hebrew*, JSOT Supp. Series 177 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 98.

⁹Wallace Chafe, *Discourse, Consciousness, and Time* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), chap. 6, and pp. 85, 108, 145.

some time before (his noncompliance with the prescribed sacrificial ritual and the loss of his firstborn right), so there is no need for further specification of the subject.¹⁰ The participle רבץ introduces what possibly Cain was not aware of, or something that he was refusing to acknowledge. (2) For default, in an if-then conditional clause, the if-clause (protasis) introduces the condition (either negative or positive) and the then-clause (apodosis) the result of its protasis.¹¹ In Gen 4:7 this normal structure is broken. The protasis (negative) is found in the expected slot, but a nominal clause (לפתח חטאת רבץ) is introduced between it (the protasis הואם לא תיטיב, “but if you do not do right”) and its apodosis (ואליך תשוקתו ואתה תמשל-בו), “then his desire will be to you and you will rule over him”). Functionally, that break (the nominal clause) implies an indirect imperative.¹² In other words, “if you do not do what is right, fix it with the sacrificial offering lying at the door of Paradise, then his desire will be to you and you will rule over him again.” Thus the apodosis is the consequence of the implied indirect imperative rather than of its protasis, which would be the expected consequence. (3)

Regarding the inner structure itself of the nominal clause, the prepositional phrase (לפתח “at the door”) occupies the initial pragmatic position. The marking of this prepositional phrase may signal a contextualizing constituent, linking the entire conditional sentence to the topic of this pericope, namely, noncompliance with the ritual duty “at the door of paradise” and as a consequence the loss of the firstborn right.¹³ The feminine noun חטאת, however, seems to be the focus of the sentence and not the contextualizing constituent. It is due to the fact that חטאת implies a correction of ritual procedure, which is the focus of the entire conditional clause (or

¹⁰Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* (New York: Doubleday, 1994), 36: A common linguistic device used in the Mishnah, which is a text transmitted by oral tradition, regarding cognitive units as completed statement of thought is that “in which the subject of the sentence is cut off from the verb, which refers to its own subject, and not the one with which the sentence commences, e.g., he who does so and so. . . , it [the things he has done] is such and such.” In this case Gen 4:7 may be translated as “a purification-offering. . . it is lying down at the door [of Paradise].”

¹¹For further types of conditional clause, regarding discourse linguistics, see Niccacci, *The Syntax of the Verb*, 138.

¹²Regarding functional grammar and pragmatic, Both states that “a statement like ‘It’s cold here’ may function as an imperative ‘Turn on the heater.’” Both, 79.

¹³“In FG [Functional Grammar] a topic is a constituent of a clause that has received a special marking (either by word order, a special particle, or intonation, depending on the language) in order to signal the intended perspective for relating the clause to the larger context. A topic (contextualizing constituent-C.C.) does not need to be the subject of a sentence, and a topic (C.C.) is functionally as distinct from focus as day from night. Its purpose is to help the listener understand how and on what basis some sentences are grouped together” (Both, 84).

the entire pre-peak).

These elements of discourse linguistics show the congruence of verse seven to the entire narrative and support a sacrificial sense for חַטָּאת rather than that of a “demon” or “sin” ready to devour its victim.¹⁴

II. Grammatical and Syntactical Analysis of Gen 4:7

Several grammatical elements of verse seven and their syntactical function are of extreme importance for the understanding of Gen 4:7. They are presented as listed in the introduction to this article.

A. The Suffixed Pronouns and Their Common Antecedent

The common antecedent of the suffixed pronouns attached to חַטָּאתוֹ “his/its desire” and תְּמַשְׁלֵבֵי “you shall rule over him/it” is not found in Gen 4:7.¹⁵ The suffixed pronouns are masculine and the only probable antecedent implied by some translations of the Hebrew Bible¹⁶ is the noun חַטָּאת .¹⁷ This noun, however, is feminine and consequently does not agree with both masculine suffixed pronouns.

The most feasible place to find the antecedent of the suffixed pronouns is in the context of Genesis four. An overview of the first part of this chapter (vs. 1-7) shows that Cain was the firstborn. He supposedly should be the priest, leader, and the future patriarch, so to speak,

¹⁴ If the focus is to be translated as “sin” or “demon,” then it would not fit the development of the episode that builds up into the climax with the topic of “noncompliance with the prescribed ritual and the loss of authority (firstborn right).”

¹⁵ All English translations were made by the author unless the source is indicated.

¹⁶ See for example: NRSV, “If you do well, will you not be accepted? And if you do not do well, sin is lurking at the door; its desire is for you, but you must master it”; NKJV “if you do well, will you not be accepted? And if you do not do well, sin lies at the door. And its desire is for you, but you should rule over it”; João Ferreira de Almeida, “Se ben fizeres, não haverá aceitação para ti? E se não fizeres ben, o pecado jáz à porta, e para ti será o seu desejo, e sobre ele dominarás”; L. Alonso Schökel and Juan Mateos, “Por qué te enfureces y andas cabizbajo? Ciertamente, si obraras bien, seguro que andarías con la cabeza alta; pero si no obras bien, el pecado acecha a la puerta. Y aunque viene por ti, tú puedes dominarlo”; Cipriano de Valera, “Como, no serás ensalzado si bien hicieres: y si no hicieres bien, no estarás echado por tu pecado á la puerta? Con todo esto, á ti será su deseo; y tú te enseñorearás de él”; Martin Luther, “Ist’s nicht also? Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.”

¹⁷ Francis Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon [BDB]* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1979), 308.

of Adam's clan. By his noncompliance with the sacrificial ritual, he may have lost his firstborn right,¹⁸ causing his anger toward his brother Abel. Therefore, the most probable antecedent for both suffixes, him and his, would be the only masculine noun that fits in the literary flow of the plot of Gen 4:1-16, namely "Abel."¹⁹

B. חַטָּאת

The second linguistic problem is the ambiguous word חַטָּאת, which has been usually translated by "sin" in Gen 4:7. It has, however two basic meanings, namely, "sin" and "sin-/purification-offering."²⁰ The application of one or the other meaning will depend, exclusively, on the context of the specific passage where the word is located.

Several points in the text indicate that חַטָּאת conveys a sacrificial sense. According to Jacob Milgrom, חַטָּאת should be translated as "purification-offering" rather than "sin-offering" in passages related to ritual sacrifice. He stated that,

morphologically, it appears as a Pi'el derivative. More importantly, its corresponding verbal form is not the Qal "to sin, do wrong" but always the Pi'el (e. g. Lev 8:15), which carries no other meaning than "to cleanse, expurgate, decontaminate" (e. g. Ezek 43:22, 26; Ps 51:9). Finally the "waters of *ḥaṭṭat*" (Num 8:7) serve exclusively a purification function (Num 19:19; see Ezek 26:25). "Purification-offering" is certainly the more accurate translation. Indeed, the terse comment of Rashi (on Num 19:19) is all that needs to be said: "*ḥaṭṭat* is

¹⁸Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 1, ed. David A. Hubbard (Waco, Texas: Word Books, 1987): "Though the eldest son had certain legal privileges (see, e.g., 25:32; 27:1-40; Deut 21:15-17), the biblical narrative regularly show God's choice falling on the younger brother (e.g., Isaac not Ishmael; Jacob, not Esau; Ephraim, not Manasseh; David, the youngest son of Jesse). Already in this verse, then, there are hints that Abel is the elect younger brother," p. 102.

¹⁹J. Oscar Boyd, *The Octateuch in Ethiopic*, in *Bibliotheca Aethiopia* (Leiden: E. J. Brill, 1909), 10: The Ethiopic version has two MSS, C and G, with an additional word to the text, which is not found in the LXX or MT. The additional word is *la'ēḥuka* "of your brother" after *megebā'ehu* "his returning." It may imply that they--the scribes of MSS C and G--understood that the masculine suffixed pronouns go back to Abel; John W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, *Septuagint and Cognate Studies* n. 35 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 55: Wevers says, concerning the Septuagint text (Wevers uses Gen for Septuagint), that "the nearest credible masculine (or neuter) singular antecedent would be Ἰβελ. If that is what Gen [LXX] meant then this is a promise of reconciliation; Abel will come back to you and you will (once more) exercise rule over him."

²⁰For the various meaning of חַטָּאת see David J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 198.

literally the language of purification.”²¹

Milgrom argues for two types of זָבַח regarding its ritual purification. One is for general impurities and the other for sins of inadvertencies.²² He distinguished these two types by the following characteristics:

The inadvertent offender is never called “impure” and hence requires no ablutions. In this case the concluding formula reads, . . . the priest shall perform the purgation rite . . . that he may be forgiven (Lev 4:20, 26, 31, 35) whereas for the impure person the formula reads, . . . the priest shall perform the rite of purification. . . and he(he) shall be clean (12:6, 8; 14:9, 20). Thus the impure person needs purification and the sinner needs forgiveness.²³

The writer of this narrative (Gen 4:1-16) seems to know very well the levitical regulations regarding sacrificial ritual. Therefore, he could very well classify Cain’s fault, though in an embryonic state regarding the elaborated levitical system, as a sin of inadvertency. Consequently Cain needed a זָבַח for his forgiveness, as implied in verse seven.

Further evidence for a sacrificial meaning for זָבַח is that the context of the first part of chapter four (vs. 1-7) pictures a ritual background indicating that the most probable sense for זָבַח is “purification-offering” rather than “sin.” The Septuagint seems to follow this line of thinking:

Since the general context is that of offering sacrifices, Gen [LXX] puts a cultic interpretation on the first part of the verse. By taking זָבַח in the sense of raising a sacrifice and by rendering כִּי־כִשְׁרָה adverbially, the translator comes out with “if you should sacrifice correctly.” This contrasts with $\delta\epsilon\ \mu\eta\ \delta\iota\epsilon\lambda\eta\varsigma$ “but you should not correctly divide,” i. e. divide or cut up the sacrifice. Gen considered Cain’s sacrifice unacceptable to God, because he had not performed the sacrificial ritual correctly.²⁴

Thus, verse seven presents the solution for Cain’s mistake. He could offer a זָבַח offering, with the sense of obtaining forgiveness for his fault, and then the desire of his brother would be toward him, and he would have the preeminence as the firstborn again.

²¹ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, in *Anchor Bible* vol. 3 (New York: Doubleday, 1991), 253; see also idem, “Sin-offering or Purification-offering?”, *VT* 21 (1971): 237-239.

²² Jacob Milgrom, “Two Kinds of *Haṭṭat*,” *VT* 26 (1976): 333-337.

²³ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 256.

²⁴Wevers, 55.

C. רבץ

The masculine participle רבץ, meaning "lying down, resting, reposing"²⁵ is a further evidence for taking חטאת as a sacrifice. It is a cognate form of the Akkadian word *rabāšu* "to lie down, to lie" and the Ugaritic word *trbš* "stable, stall, sheepfold."²⁶ Some scholars, however, have personified this participle as the "croucher" or "demon" based on the Akkadian participle *rābišu*.²⁷

The use of this participle in the Pentateuch does not allow the interpretation of it as a "demon" (Gen 49: 14, Ex 23:5, Deut 22:6). The participle רבץ is used in relation to sheep (Gen 29:2), leopard and goat living peacefully together (Isa 11:6), and it is used in a figurative manner referring to a person being compared to a sheep (Ps 23:2), or to people as sheep (Ezek 34:14); in another instance it is applied to a flock or sheepfold (Isa 13:20). Only once out of thirty instances in the OT is this word used in the sense of a ferocious beast (Gen 49:9). It may imply that a purification-offering, whether a ram, goat, or any male animal employed for sacrifice, was lying down or resting at the door of Paradise. Thus the masculine gender of the participle רבץ refers directly to the gender of the male sacrificial animal for the purification-offering rather than to the feminine noun חטאת (cf. Lev 4:4; 4:23). This may solve the problem of gender disagreement.

In addition to that, verse seven presents a rebuke and a prescription to correct Cain's fault in performing the ritual required. He should offer a male animal "of the firstlings of his flock and of their fat portions" as Abel did (ומבלהן ומכרות צאנו, Gen 4:4) and not "from the fruit of the

²⁵ BDB, 818; Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, ed. by Johann Jakob Stamm (Leiden: J. E. Brill, 1990), 1102: "die Sünde ist ein Lauerer, die Sünde lauert."

²⁶ Koehler-Baumgartner 1958, 871; BDB 918; Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd 2 M-S (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972), 933, 935: For *rabāšu* he has "sich lagern," and for *rābišu* "der lagert, lauert"; John Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 176: He casts some doubts on the word *rabāšu* as being an Akkadian loan word. For him it could well be a Ugaritic native word (*trbš*) meaning "stable" or "sheepfold" found in some legal documents e.g., *Ē-tu₄: ta-ar-bā-si u Ē-tu₄ GUD^{meš} a-na ša-šū-ma* "the stable and the cattle-pen are likewise his," (PRU 3 91f.:17).

²⁷ Speiser, *Genesis*: "Now the stem *rbš* in Hebrew signifies 'to couch.' A pertinent noun is otherwise unattested in this language, but is well known in Akkadian as *rābišum*, a term for 'demon.' These beings were depicted both as benevolent and malevolent, often lurking at the entrance of a building to protect or threaten the occupants," p. 33; Koehler-Baumgartner, 1958, 871: for the same opinion see also Hermann Gunkel, *Genesis*, trans. Mark E. Biddle (Mercer, 1997), 44.

ground" (מפרי האדמה, Gen 4:3).²⁸

D. לפתח

For a better understanding of the expression לפתח, chapter four should be interpreted in the light of the entire Paradise account (Gen 2:4-3:24). In the biblical antediluvian account, Paradise is pictured as a sacred place where sin cannot abide. Thus after disobedience, Adam and Eve were expelled from the garden. Nevertheless, Yahweh made provision for them, preparing garments of skin to cover their nakedness, implying that animals were slaughtered (Gen 3:21).²⁹ It might be an indication of a sacrifice, the first of the Genesis account. Probably that sacrifice was offered at the door of Paradise, for the gate of the Garden is pictured in the literary plot as the border between the sinful and sinless worlds. It was the place of separation between Yahweh and His creatures, the closest place where fallen creatures were allowed to come near to the tree of life (Gen 3:21-24).

Notice that there are indications in the text of the presence of Paradise in the plot of Genesis four. It seems that Gen 4:1-16 was intentionally placed between two citations of Paradise. Chapter three ends with the cherubim guarding the way, the gate of Paradise, which leads to the tree of life. While Gen 4:16 mentions the direction Cain went after having killed his brother, based on the geographical localization of Paradise, "Cain went out from the Lord's presence and lived in the land of Nod east of Eden" (4:16, NIV). Between the two citations of Paradise, Cain and Abel's pericope is introduced, raising the pitch of suspense in the narrative at its height; for Cain's disobedience took place at the gate of Paradise.

Further evidence for the presence of Paradise in Cain and Abel's pericope is that Gen 4:1-16 presents a parallel literary structure to Gen 2:4-3:24:³⁰

²⁸There are many instances in the Old Testament in which the word קטאת is associated with a sacrificial animal; "bull of the sin-offering" Lev 4:9, 20; 8: 2, 14; 16:6, 11, 27; Ezek 43: 21; 45:22, calf of Lev 9:8, goat of Lev 9:15; 10:16; 16:15, 27; Num 18: 22; 29: 22, 28, 31, 34, 38; Ezek 43:25, goats of 2 Chro 29:23; Ezr 8:35. See David J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 3 (Sheffield: Sheffield Press, 1996), 199.

²⁹ Laurence A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, JSOT vol. 96 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 46.

³⁰ Wenham, *Genesis 1-15*: Wenham acknowledges this parallel literary structure in his commentary; he stated "in determining the character of the stories in chapter [4:1-16], a comparison with Gen 2-3 is most instructive. Structurally, thematically, and verbally there are close parallels between the Cain and Abel pericope (4:2b-16) and the Garden of Eden story in Gen 2-3," p. 99; A. J. Hauser, "Linguistic and Thematic Links between Gen 4:1-16 and Gen 2-3," *JETS* 23 (1980):297-305; Hauser also recognizes the existence of the parallel between Gen 4:1-16 and Gen 2-3.

Chaps. 2:4-25 (in Paradise) = 4:1-2 (at the door of Paradise)

Chaps. 3:1-22 (disobedience in Paradise) = 4:3-15 (disobedience at the door of Paradise)

Chaps. 3:23-24 (departure from Paradise) = 4:16 (departure away from the door of Paradise)

Therefore, Paradise has its role in the plot of Gen 4:1-16. It is clearly implied by mentioning the Garden of Eden as the literary boundaries which indicates the beginning and the end of the events narrated in Gen 3:24-4:1-16, and by the parallel structure between the narratives of Adam and Eve's disobedience in Paradise and Cain's disobedience at the door of Paradise.

III. ANE Background of Gen 4:1-16

Since the Old Testament was not written in a cultural vacuum, the evident parallel between the Paradise account and later Levitical Sanctuaries fits the ANE religious and mythological backgrounds. This parallel is presented below followed by its relationship to the ANE religious and mythological beliefs that are analogous to that of Gen 1-3 (and 4). The sole intention of this section is to make the reader aware of the existent parallel between both traditions, rather than a study *per se* of these relationships.

A. Paradise and Later Levitical Sanctuaries

It is not my purpose to present an exhaustive study on the analogy between Paradise and the Levitical Sanctuary, for it has already been noticed by many.³¹ My only concern is to show that this analogy existed, and that this is important for the understanding of the narrative of Genesis four.

The vocabulary and the narrative description of the events in Gen 4:1-7 indicate that the writer was aware of the levitical ritual. The evidence from the text supports this statement:

(a) The narrative presents Cain and Abel as knowing the sacrifice requirements; what to

³¹ The Book of Jubilees identifies the Garden as the site of the Temple, the abode of God (Jub 8:19); Gordon J. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story," in *I Studied Inscriptions from Before the Flood, Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, eds. Richard S. Hess and David Toshio Tsumura (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994): According to Wenham "the garden of Eden is not viewed by the author of Genesis simply as a place of Mesopotamian farmland, but as an archetypal sanctuary, that is, a place where God dwells and where man should worship him. Many of the features of the Garden may also be found in later sanctuaries, particularly the tabernacle or Jerusalem temple. These parallels suggest that the garden itself is understood as a sort of sanctuary," p. 399: For further comparison of the Garden to the Sanctuary see Gary Anderson, "Celibacy or Consumption in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden," *HTR* 82:2 (1989) 121-148; and Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 144-164.

bring, how to perform, and where to do it.

(b) The vocabulary of Gen 4:1-16 alludes to later cultic ritual. For instance, the verb "to bring" (וּבֵא, he brought, Gen 4:3) is used in cultic passages for the offering of sacrifices (Lev 2:2, 8); the word מִנְחָה (Gen 4:3, 4), according to Milgrom, indicates usually cereal-offerings (Lev 2:7),³² but in some rare instances מִנְחָה can consist of animals (Gen 4:7; 33:10; 1 Sam 2:17, 29); the term "firstborn/firstlings of his flock" (מִבְּכֹרֹתָי צֹאנוֹ, Gen 4:4) is also used in levitical contexts (Lev 27:26; Num 18:17); the fat of a sacrificial animal was to be burned on the altar "and of their fat portions" (וּמִחֻלְבָּהֶן, Gen 4:4, and also in Lev 1:12; Num 18:17); the word "accepted/ lifted up/ forgiven" (שָׂאֵה, Gen 4:7) has something to do with the whole process of reconciliation between two parties (Gen 50:17; Ex 32:32; Num 14:18); the most clearly levitical feature, however, is the phrase "at the door . . ." (לְפֶתַח, Gen 4:7). A similar expression to לְפֶתַח is used many times in Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy (without the preposition ל) referring to the Sanctuary's door, and to the location where sacrifices were offered before Yahweh at the entrance of His abode;³³ and the usage of the word קִטְוֶה (Gen 4:7) as purification-offering.³⁴

(c) Another sanctuary imagery is the supernatural presence of cherubim at the east side of the Garden (Gen 3:24), which is the same geographical orientation of the entrance of the levitical tabernacle with "the front to the east" (Ex 38:13).³⁵ Several passages in Exodus indicate a similar supernatural presence at the door of the Sanctuary. Emphasis by the author:³⁶ Ex 33:9, "When

³² Milgrom, *Leviticus 1-16*, 197.

³³ In 44 instances it is associated with מִעַד אֹהֶל מוֹעֵד "the tent of meeting." See for example: Ex 29:4; 29:11,32,42; 33:9,10; 35:15; 36:37; 38:8,30; 39:38; 40:5,6,12,28,29; Lev 1:3,5; 3:2; 4:4,7,18; 8:31;14:11,23; 15:14,29; 16:7; 17:4,5,6,9; 19:21; Num 3:25,26; 4:25,26; 6:10,13,18; 10:3; 11:10; 12:5; 16:18,19,27; Deut 31:15 etc. For further examples see Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), 1197.

³⁴ For further comparison of vocabulary between Gen 4 and Gen 2-3 see: M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (London: Sheed and Ward, 1958), 367-408; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes Press, 1961), 174; C. L. Meyers, *The Tabernacle Menorah* (Missoula: Scholars Press, 1976); D. J. A. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh," *VT* 24 (1974): 8-14; M. Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord, The Problem of the Sitz in Leben of Gen 1:1-2:3," *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1981), 501-512.

³⁵ David Chilton, *Paradise Restored* (Tyler: Reconstruction Press, 1958), 29: Chilton has also noticed the parallel between later sanctuaries and the Garden of Eden regarding the orientation of their entrance.

³⁶ Wenham, *Sanctuary Symbolism*: Regarding the cherubim he stated "that the entrance of the garden was guarded by *kerubim* is another indication that it is viewed as a sanctuary, for *kerubîm*, Akkadian *kuribu*, were the traditional guardians of the holy places in the Ancient Near

Moses entered the tent, the **pillar of cloud** would descend and stand **at the entrance** of the tent, and the LORD would speak with Moses”; Ex. 33:10, “When all the people saw the **pillar of cloud** standing **at the entrance** of the tent, all the people would rise and bow down, all of them, at the entrance of their tent”; Num. 12:5, “Then the LORD came down in a **pillar of cloud**, and stood **at the entrance** of the tent, and called Aaron and Miriam; and they both came forward” (NRSV).

The entrance of the sanctuary was the place where the offerer would bring his sacrificial offering before the Lord to be placed on the altar, which was located in front of the door of the tent of meeting.³⁷ A. M. Cooper and B. R. Goldstein have recognized the developmental stages of the importance that the entrance to the tent of meeting (אֹהֶל מוֹעֵד) had in Israel’s history. The first two stages suffice for our purpose; in the preliterary background “the entrance to the clan chieftain’s tent is the site of occasional theophany of the clan’s ancestral deities”; in the Mosaic era “the entrance to the Mosaic אֹהֶל מוֹעֵד is the one legitimate site of occasional theophany.”³⁸ Although I partially agree with their argument regarding Israel’s religious development, they should not have overlooked the stage that preceded Israel’s history as a nation. If one takes the entire Pentateuchal narrative into consideration then an earlier stage should be placed before the preliterary background. This earlier stage would be found in the narrative of the antediluvian account where the entrance to the Garden was considered as the site of occasional theophany.

Thus the vocabulary of Genesis four and the narrative description of the events conclusively support the existence of a parallel between the Paradise account and later sanctuaries. Consequently, the door of Paradise was regarded, in the biblical antediluvian account, as the most sacred place for offering a sacrifice, the sacred gate that led to the place where Yahweh dwelt on earth, and as the center of religious activities as depicted in its parallel in the ANE East,” p. 401.

³⁷ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 147: “The word *petah* refers either to the opening of a structure or to the space outside and in front of it. Thus the *petah* of the house (14:38; Gen 19:11; Deut 22:21; 2 Sam 11:9) and the *petah* of the gate (1 Kgs 22:10; 2 Kgs 7:3; Ezek 46:3) designate--in these cited instances--the area immediately in front of the opening (N.B. 1 Kgs 22:10, where the *petah* of the gate is designated as the *gōren* “the threshing floor”). Thus the whole courtyard from the entrance of the courtyard to the entrance of the tent was accessible to the layman. It is there that he was directed to perform certain vital acts with the animal sacrifice, in preparation for the altar ritual of the priest.”

³⁸ Alan M. Cooper and Bernard R. Goldstein, “At the Entrance to the Tent: More Cultic Resonances in Biblical Narrative,” *JBL* 116 (1997): 212.

mythology.

B. Ancient Near Eastern Background
of Gen 2:4-4:16

According to the *Sumerian epic of paradise*, Sumer is depicted as a region with a garden called *kùr-dilmun* that can be rendered by “Mountain of Dilmun,” where animals and humans lived together peacefully.³⁹ The Sumerians regarded the land of Dilmun as the garden of Paradise and the center of religious activity of Sumer, whence the water-god Enki ruled mankind and in whose temple he revealed his secrets.⁴⁰ Thus in ANE mythology Paradise is associated with the abode or shrine of the deity.

An analogy to this belief is seen in the Old Testament (OT) by the use of the expression “Mountain of the Lord,” which is found in Isa 2:3, “Many peoples shall come and say, ‘Come, let us go up to the Mountain of the LORD, to the house of the God of Jacob . . .’” (see also 2 Sam 21:6; Mic 4:2; Zach 8:3, NRSV). The expression “Mountain of the Lord” is clearly analogous to the abode of Yahweh, his house-temple, as the “Mountain of Dilmun” is the equivalent for the abode of the water-god Enki.⁴¹ Therefore in both traditions—OT and the *Sumerian epic of paradise*—the terms Paradise, Mountain and Sanctuary refer to the same respective institution, namely, the abode of their deity. Thus Genesis account on Paradise finds echo in the ANE religious-mythology.

³⁹ James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 37-41.

⁴⁰ S. Langdon, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, The University Museum Publication of the Babylonian Section, vol. 10, n. 1 (Philadelphia: University Museum, 1915), 14; E. A. Speiser, “The Rivers of Paradise,” in *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser*, ed. J. J. Finkelstein and M. Greenberg (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967): Regarding the geographic place of Paradise Speiser stated that “the biblical text itself contains two semantic trailmarkers that point unambiguously to the land and lore of Sumer. One is the geographic term Eden, which hardly can be separated from Sum.edin ‘plain.’ The other is the *eḏ*’ of Gen 2:6, the term for the ground water that first irrigated the land. Whether one derives the word, with W. F. Albright, from id ‘river,’ or from a.de.a (AKK. *eḏū*) ‘ground flow,’ its origin would be Sumerian in any case. Near the head of the Persian Gulf lay the celebrated Dilmun which, as Kramer has shown, was ‘the land of the living,’ a place that knew neither sickness nor death, a garden of the gods—or in a word, Paradise,” p. 26.

⁴¹ Wenham, *Sanctuary Symbolism*: Concerning the verb *hithallek* “to walk to and fro” (Gen 3:8) Wenham stated that “the same term is used to describe the divine presence in the later tent sanctuaries in Lev 26:12, Deut 23:15, 2 Sam 7:6-7. The Lord walked in Eden as he subsequently walked in the tabernacle,” p. 401.

IV. Conclusion

Consequently, the literary setting of Gen 4:7 is of a ritual environment that finds a parallel in later sanctuary imagery and also in the ANE mythology. Verse seven fits perfectly into the literary development of the narrative (Gen 4:1-16) and its contextual translation can be made by placing together all pieces of the linguistic puzzle discussed above: “. . . a purification-offering [a male sacrificial animal] lies down at the door [of Paradise], and to you will be his [Abel's] desire and you will rule [again as the firstborn] over him [your brother].”

L'HOMME D'ELOHIM (אִישׁ אֱלֹהִים)

Frédéric Gangloff - Beirut, Lebanon

L'expression אִישׁ אֱלֹהִים (l'homme d'Elohim) se rencontre rien moins que 78 fois dans L'Ancien Testament. La plupart des références se dénombrent dans la littérature deutéronomiste. Ça et là des personnages célèbres portent ce titre (Moïse, David, Samuel, Elie, Elisée), ainsi que d'autres moins réputés (Shemayah, Yigdalyahou), et ceux qui préfèrent carrément l'anonymat. Tous ont ceci en commun qu'ils sont étroitement liés à la divinité d'une manière ou d'une autre, tout en exerçant une charge spécifique et donc différente de celle de leurs coreligionnaires. Malheureusement, la fonction réelle et la portée de leur ministère demeurent encore une énigme alors que certaines tentatives visant à clarifier le problème ont été vouées partiellement à l'échec¹.

De surcroît, le mince matériau comparatif issu du proche-orient ancien qui nous est parvenu atteste bien de l'existence d'un tel office, mais de par sa nature ambiguë, ne contribue en aucune manière à une meilleure connaissance du phénomène. Ainsi אִישׁ אֱלֹהִים a été rapproché de l'arabe dū 'lōhin "possesseur d'un démon, esprit", qui désignerait un médium ou un être "possédé" par le dieu². A. Haldar renvoie au sumérien *lu-dingir-ra* (akk: *amēl illi*), "homme du dieu", et l'interprète comme un homme consacré au service cultuel d'une déité³. Dans un registre identique, J. Lindblom comprend אִישׁ אֱלֹהִים dans le sens d'un homme qui est en communion permanente avec la divinité, et hérite de ses caractéristiques en se voyant doter de pouvoirs surnaturels⁴. Toujours est-il que, si certaines similitudes

¹ Notamment en ce qui concerne la répartition géographique; אִישׁ אֱלֹהִים a été identifié comme un phénomène exclusivement éphraïmite, cf. R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia, 1980), pp. 202-206; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, (Philadelphia, 1983), pp. 76-77; D.L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, in coll. : "JSOT.S", Vol. 17, (Sheffield, 1981).

² Cf. G. Hölscher, *Die Propheten*, (Berlin, 1914), p. 127.

³ Cf. A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, (Uppsala, 1945), pp. 29s & 126s. L'on pourrait aussi mentionner un sceau phénicien avec l'inscription suivante : "A Ba'al Yaton, l'homme de Dieu qui dépend de Melqart", in : E. Lipinski, *North Semitic Texts from the First Millennium B.C.*, in coll. : "OTL", (London, 1978), p. 247.

⁴ Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, (Oxford, 1962), p. 60s. Durant le règne du roi hittite Mursillius II, un *homme de Dieu* (Shuniyanza) a été prié de venir et de révéler la cause de la peste qui s'était abattue sur le royaume, cf. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, (Louvain-la-Neuve, 1980), pp. 113, 160, 209 et A. Kammenhuber, *Orakel Praxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, (Heidelberg, 1976), pp. 16-23.

indéniables existent entre le **איש אלהים** extra-biblique et son pendant biblique, leur fonction précise et propre à chacun reste à déterminer.

À la lumière de ces données incomplètes, il convient d'agir avec circonspection lorsque l'on s'apprête à étudier ce concept en se limitant, dans un premier temps, à l'évolution que le terme **איש אלהים** a subi d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament⁵. Pour ce faire, nous tenterons de suivre une démarche diachronique qui, dans la mesure du possible, est le mieux à même de matérialiser les différentes significations que la formule **איש אלהים** a revêtue de part en part des diverses périodes rédactionnelles (post-exilique, exilique, deutéronomiste, pré-exilique).

Dans un deuxième temps, la question est de savoir si **איש אלהים** est réellement synonyme de prophète (**נביא**) — ce qui reviendrait à affirmer que les deux sont interchangeables comme cela a souvent été le cas — ou si au contraire, nous ne sommes pas en présence de deux fonctions différentes qui n'auraient fusionné que tardivement sous la plume de l'éditeur deutéronomiste.

1. "L'homme d'Elohim" dans les écrits post-exiliques

1.1 La bénédiction de Moïse «**איש אלהים** — l'homme d'Elohim —»

(Dtn 33,1 // Jos 14,6)

Le prologue à ce poème, considéré par la plupart des exégètes comme ayant été inséré tardivement dans le Deutéronome, attribue à Moïse un titre insolite : "l'homme d'Elohim". Bien qu'une notice en Dtn 34,10 affirme que le ministère de Moïse représente la quintessence du prophétisme et de la loi, cette expression unique ne laisse pas d'étonner dans un tel contexte. En effet, l'hypothèse de G. Von Rad⁶ qui assimile "l'homme d'Elohim" à un prophète, contemplant sa mort imminente et proférant un oracle qui concerne le future des différentes tribus est séduisante à bien des égards, mais ne semble pas devoir s'imposer. Le verset 1 placé comme un en-tête du poème met en scène un Moïse rappelant les oeuvres du Seigneur en faveur de son peuple (vv. 2-5; 26-29); le centre du chapitre est composé d'une série de paroles en forme de prière ou de testament illustrant l'installation des tribus en Canaan (vv. 6-25).

⁵ En fait très peu d'études ont été consacrées à **איש אלהים**, cf. N.P. Bratsiotis, **איש אשר**, in : *TDOT*, (Grand Rapids, 1974), Vol. 1, pp. 233-235; A. Gonzales, "Hombre de Dios", in : *Cult Bibl*, 120/ 1954, pp. 143-148; R. Hallevey, "Man of God", in : *JNES*, 17/1958, pp. 237-244; A. van Selms, "De vitdrukking 'Man von God' in de Bybel", in : *Hervormde Theologische Studies*, 15/1959, pp. 133-149.

⁶ G. Von Rad., *Deuteronomy. A Commentary*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1966), pp. 204-205.

Le long titre «Ceci est la bénédiction que Moïse, l'homme d'Elohim, prononça sur les fils d'Israël avant sa mort», inséré à la manière des Psaumes au début du poème, ne réfère pas tant au caractère visionnaire de Moïse, mais plutôt à une relation intime entre le serviteur dévoué et son Dieu personnel. Quant bien même la rédaction deutéronomiste exalte la figure prééminente de Moïse, tantôt dépeint comme l'archétype du maître de la loi (Dtn 4, 1; 6,1; 31,12; 33,4), du prophète (נביא) idéal (Dtn 34, 10-12; 18, 15-22), tantôt celle de l'intercesseur souffrant (Dtn 9, 7-29; 10, 10-11)⁷, il n'en demeure pas moins que "איש אלהים" dans ce contexte ne renvoie à aucune de ces catégories. Il est donc raisonnable d'admettre qu'elle ressemble davantage à une expression figée tardive mettant l'accent soit sur le caractère exceptionnel de Moïse, soit se prête à un titre honorifique rehaussant la portée théologique de la bénédiction. D'ailleurs, en Jos 14,⁶⁸ la mention Moïse "l'homme d'Elohim" semble se rapporter à la même thématique. Elle accorde un cachet d'authenticité aux paroles prononcées par Moïse au sujet de la tribu de Caleb et légitime sa revendication a posteriori du territoire d'Hébron⁹.

1.2 Prière de Moïse "l'homme d'Elohim" (Ps 90,1)

Selon la majorité des commentateurs, ce Psaume daterait de la période post-exilique tout en combinant éventuellement des éléments plus anciens¹⁰. Le titre attribuant ce psaume à Moïse est unique dans l'intégralité du psautier, et paraît insolite à bien des égards. Néanmoins, à la lumière de Dtn 33,1, l'expression "Moïse, l'homme d'Elohim", pourrait évoquer dans ce contexte la facette méconnue du musicien, chanteur et compositeur (cf. Ex 15, 1; Dtn 31, 19.30; 32,1). Dès lors, placée sous le patronage de "l'homme d'Elohim", poète et conteur — à l'instar de David —, l'autorité du Psaume se voit inmanquablement renforcée.

⁷ Cf. A.H.J., Gunneweg, "Das Gesetz und die Propheten", in : *ZAW*, 102/1990, pp. 179-180; P.D. Miller, "Moses My Servant. The Deuteronomic Portrait of Moses", in : *Interpre*, 41/1987, pp. 245-255; L. Peritt, "Moses als Prophet", in : *EvTh*, 31/1971, pp. 588-608; H. Schmid, *Mose: Überlieferung und Geschichte*, (Berlin,1968); G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, in : coll. : "JSOTS", Vol. 57, (Sheffield, 1988), 254 pp.

⁸ «Les fils de Juda vinrent trouver Josué à Gilgal, Caleb fils de Yefouné, le Kenizite lui dit "Tu sais ce que Yhwh a dit à Moïse, l'homme d'Elohim, à mon sujet et à ton propos à Qadesh-Barnéa».

⁹ Ce passage est habituellement interprété comme une étymologie de la tribu de Caleb; J.A. Soggin., *Joshua*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1972), p. 170ss; R.G. Boling, *Joshua*, in coll. : "AB", Vol. 6, (New York, 1982), p. 358s; M. Noth, *Das Buch Josua*, in coll. : "HAT", 2 ed., (Tübingen, 1963), p. 55s. Dans le livre de Josué, Moïse porte le titre "Serviteur de Yhwh" (עבד יהוה) (Jos 1.1.2.7.15; 8,31.33; 9,24;11,12.15; 12,6; 13,8; 18,7; 22,4).

¹⁰ Cf. H.J. Krauss, *Psalmen*, in coll. : "BKAT", Vol. 15/2, 3 ed, (Neukirchen-Vluyn, 1966), p. 629; A. Weiser, *The Psalms*, in : coll. : "OTL", (London, 1962), p. 595s; M. Dahood, *Psalms II, 51-100*, in coll. : "AB", Vol. 17, (New York, 1968), p. 322.

1.3 La loi de Moïse, "l'homme d'Elohim" (Esr 3,2 // II Chr 30,16)¹¹

Dans la mouvance du courant deutéronomiste, ces deux passages insistent sur son rôle primordial de législateur agréé par Yhwh¹². Dans les deux cas de figure, l'épithète "homme d'Elohim" assigné à Moïse par des traditions post-exiliques ne renvoie plus guère à une quelconque fonction prophétique, mais à une image "anti-héroïque" d'un personnage éminent, qui est avant tout au service de Dieu. Ce dévouement exemplaire à la volonté divine est exprimé à travers les divers portraits de Moïse, décrit comme un serviteur fidèle, un compositeur habile et celui qui enseigna scrupuleusement la loi.

1.4 David, "l'homme d'Elohim" (Nah 12,24.36 // II Chr 8,14)

La description de David comme "l'homme d'Elohim" semble se rapporter à une tradition inhérente à une guilde lévitique de musiciens, contemporains du second Temple dont David serait l'éponyme¹³. Ce faisant, il serait responsable de l'organisation du clergé, et de la formation des musiciens¹⁴, associés à l'appareil culturel idéal préconisé par le Chroniste. Comme auparavant avec Moïse, le qualificatif "איש אלהים" est destiné à fonder la haute antiquité de la fonction lévitique et — à fortiori — sa légitimité divine, sans toutefois ranger David parmi les prophètes¹⁵.

Par conséquent, il n'est guère surprenant que beaucoup de passages tardifs appliquent à des personnages charismatiques tels Moïse et David le titre honorifique: "homme d'Elohim". Ce dernier souligne, on ne peut mieux, le respect révérenciel que les traditions postérieures leur vouent, et garantit en même temps l'authenticité de certaines institutions post-exiliques.

¹¹ Par l'entremise de leur vertueux père, selon I Chr 23,14, les fils de Moïse "homme d'Elohim", ont accédé au lévirat.

¹² Cf. E. Nielsen, "Moses and the Law", in : *VT*, 32/1982, pp. 87-98. Un excursus traite du même sujet (Moïse, l'homme de Dieu) termine l'ouvrage de Coats. Pour Esdras et Chroniques, voir les principaux commentaires : J.M., Meyers, *Ezra-Nehemiah*, in coll. : "AB", (New York, 1965), pp. 26-27; A. H. J., Gunneweg, *Ezra*, in coll. : "KAT", Vol. 19/1, (Gütersloh, 1985), p. 72; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1988), p. 97s; S. Japhet, *I & II Chronicles*, in coll. : "OTL", (Louisville, 1993), p. 415.

¹³ Cf. C.E. Hauer, "David and the Levites", in : *JStOT*, 23/1982, pp. 33-54.

¹⁴ Cf. S. de Vries, "Moses and David as Cult Founders in Chronicles", in : *JBL*, 107/1988, pp. 619-639.

¹⁵ Contra Blenkinsopp, op. cit., pp. 340-341; Japhet, op. cit., p. 629; J.D., Newsome, "Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes", in : *JBL*, 94/1975, pp. 203-204. Voir l'opinion divergente de D.L. Petersen, op. cit., pp. 41-43.

2. "L'homme d'Elohim" dans les traditions exiliques et deutéronomistes

2.1 Shemaya, "L'homme d'Elohim" (I Reg 12,22 // II Chr 11,2)

Shemaya n'apparaît brièvement que dans ces deux passages, ainsi que dans II Chr 12, 5.7.15¹⁶, à l'occasion de l'expédition menée par Sheshonq pendant laquelle il décrète un jeûne solennel. Il n'est dès lors pas possible de préciser davantage la fonction de "l'homme d'Elohim" à la lumière de ces maigres indices. L'on pourrait tout au plus suggérer prudemment, que l'éditeur deutéronomiste avait à sa disposition une ancienne tradition judéenne relatant le ministère de Shemaya (l'homme d'Elohim), et sa démarche ponctuelle auprès du roi Roboam. Tradition qu'il a ensuite remodelée afin de livrer sa propre interprétation théologique et politique du schisme¹⁷.

2.2 Elie, "l'homme d'Elohim" (I Rois 17, 18.24; II Rois 1, 9.10.11.12.13)

En I Rois 17, 18.24, "אִישׁ אֱלֹהִים" semble avoir été emprunté à la tradition éliséenne et projeté postérieurement sur Elie¹⁸. En fait, les deux récits de résurrection (I R 17, 17-24 et II R 4,18-37) recèle de nombreux traits communs. Cependant, dans le cadre de la résurrection du fils de la Shounamite, Elisée n'invoque jamais le nom de Dieu ni ne prononce aucune parole, contrairement à Elie, qui prie et invoque le nom du Seigneur sans lequel aucun miracle ne serait possible. De la même manière, alors qu'en II R 4 le récit se termine de façon lapidaire, la veuve phénicienne en I R 17, une fois le prodige accompli, s'empresse de célébrer l'authenticité du ministère prophétique d'Elie.

Ainsi, bien que les visées théologiques des deux traditions diffèrent radicalement, il n'est pas interdit de penser que la fonction de thérapeute propre à Elisée, "l'homme d'Elohim", en même temps que le titre, fut secondairement greffée par la rédaction deutéronomiste sur le cycle d'Elie, dans le but d'accentuer le prestige de ce dernier. Dans la perspective de l'édition deutéronomiste favorable à Elie, le disciple ne pouvait raisonnablement surpasser le maître.

¹⁶ En II Chr 12, 5.7.15, Shemaya est appelé אִישׁ.

¹⁷ Cf. A. Frisch, "Shemaiah the Prophet versus King Rehoboam : Two Opposed Interpretations of the Schism (I Kings 12 : 21-24)", in : *VT*, 38/1988, pp. 466-468.

¹⁸ Ce mécanisme rédactionnel a été démontré par H. C. Schmitt, *Elisa...*, p. 95ss; H. Schmoldt, "Wiederaufnahmen in I Reg 17", in : *ZAW*, 97/1985, pp. 423-426; A. Schmitt, "Die Totenerweckung in 1 Kön XVII 17-24 : Eine form- und gattungskritische Untersuchung", in : *VT*, 27/1977, pp. 454-474; R. Kilian, "Die Totenerweckungen Elias und Elisae, eine Motivwanderung?", in : *BZ*, 10/1966, pp. 44-56, considère que la tradition d'Elisée dépend du cycle d'Elie. B. Becking, "Touch for Health... Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism", in : *ZAW*, 108/1996, pp. 34-54.

Quoi qu'il en soit, parmi ces deux récits se dégage un caractère saillant de "l'homme d'Elohim" qu'il convient de souligner; il possède le don de guérison. En outre, de par son statut ambivalent "l'homme d'Elohim" peut, au gré des circonstances, dispenser le bonheur et la prospérité ou être à l'origine d'épidémies et de malédictions. Notez bien que cette fonction spécifique de "l'homme d'Elohim" est quasi-inconnue des prophètes "classiques".

Dans II R 1,9.10.11.12.13, "אִישׁ אֱלֹהִים" pourrait être interprété comme un sobriquet attribué par l'officier à Elie, l'identifiant à un membre des confréries d'extatiques qui parcourent le pays¹⁹. D'autant plus que le cinquantenaire, foudroyé par le feu du ciel, aura appris à ses dépens que l'on ne se moque pas impunément de "l'homme d'Elohim". Mis à part les nombreux contacts littéraires de ces deux passages avec le cycle d'Elisée évoqués précédemment²⁰, un autre aspect de "l'homme d'Elohim" se manifeste dans la crainte qu'il inspire au peuple. Intime de la divinité, "l'homme d'Elohim" à l'encontre du "prophète", possède des pouvoirs surnaturels et entend être traité avec tous les égards dû à son rang.

2.3 Les "hommes d'Elohim" anonymes (1Sam 2,27; I Rois 20,28; II Chr 25,7-9; I Rois 13,1-31 // II Rois 23, 16-18).

L'oracle d'un "homme d'Elohim" en 1 Sam 2,27 à l'intention du prêtre Eli condamne le clergé de Silo — tradition indépendante de celles conservées dans le Pentateuque — et proclame l'avènement de la dynastie Sadocite (cf. I R 2,26-27)²¹. Dans cet épisode, "l'homme d'Elohim" remplit la fonction habituellement assignée au prophète et ne s'en démarque guère. Cette manière inhabituelle de désigner "un prophète" pourrait évoquer un archaïsme volontairement introduit par la rédaction deutéronomiste, selon laquelle le Nabi n'entrerait véritablement en scène qu'après le ministère de Samuel.

Dans le cadre d'une nouvelle campagne d'Aram contre Israël (I R 20,28), un "homme d'Elohim" prédit la victoire à Akhab. Il semble difficile de déterminer avec

¹⁹ Suggestion déjà émise par J. Gray, *I & II Kings*, in coll. : "OTL", (London, 1964), p. 414. Il attire également notre attention sur le jeu de mots אִישׁ אֱלֹהִים et אֱשׁ אֱלֹהִים.

²⁰ L'on pourrait aussi citer l'épisode du cycle d'Elisée en II Reg 6, 8-23 où le serviteur voit la montagne pleine de chevaux et de chars de feu entourant Elisée, après quoi les Araméens sont frappés d'aveuglement. Notons qu'en II Reg 2,23-25, Elisée maudit les enfants qui s'étaient moqués de son crâne chauve; l'insigne de sa qualité "d'homme d'Elohim".

²¹ Cf. H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, in coll. : "KAT", Vol. 8/2, (Gütersloh, 1973), p. 117; H.W. Hertzberg, *I & II Samuel*, in coll. : "OTL", (London, 1964), p. 37; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, in coll. : "Interpretation", (Louisville, 1990), pp. 23-24; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, in coll. : "New Century Bible", (London, 1971), p. 54, identifie "l'homme d'Elohim" à un saint homme, exerçant une influence bien plus grande sur Israël que le texte ne laisse apparaître au premier abord.

certitude si l'homme en question est le même qu'aux vv. 13 et 22. De toute manière, ce passage ne fournit pas de nouvelles données susceptibles d'élucider la question de la fonction de "l'homme d'Elohim".

D'après II Chr 25,7-9, lorsque le roi Amasias voulut recruter cent mille fantassins d'Israël pour affronter les Edomites, un "homme d'Elohim" le dissuada d'enrôler dans son armée régulière des mercenaires Ephraïmites. Ce passage étrange avec la mention d'un prophète également anonyme au verset 15 est unique au sein des Chroniques qui, habituellement, nomment les prophètes individuels. Cette anomalie a conduit certains commentateurs à conclure au caractère fictif des deux émissaires, insérés par le Chroniste dans le dessein d'exposer sa propre vision théologique et idéologique²². En l'occurrence, une forte tendance "anti-Israélite" au service d'un exclusivisme Judéen. Si cette hypothèse se confirme, l'anonymat de "l'homme d'Elohim", dans ce cas, renforcerait son inauthenticité²³.

La narration de la prophétie contre Béthel par "un homme d'Elohim" et sa rencontre avec un vieux prophète (I R 13, 1-31 // II R 23, 16-18) met en relation étroite les termes "איש אלהים", et Nabi tout en les distinguant. Ce passage déroutant a fait l'objet de maintes études dans l'espoir de découvrir sa réelle signification²⁴. Qu'il s'agisse d'une sorte de midrash prophétique élaboré sur le modèle d'une saga par la rédaction deutéronomiste, ou d'un matériau ancien n'a que peu d'intérêt, dans la mesure où cela n'influe aucunement sur une meilleure compréhension de la charge de "l'homme d'Elohim".

Pourtant, il convient de noter que l'oracle de "l'homme d'Elohim" s'accompagne d'un signe concret — l'autel se fend — et d'un acte magique — la main du roi Jéroboam voulant s'abattre sur "l'homme d'Elohim", s'est brusquement desséchée —.

²² Cf. H.G.M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, in coll. : "NCBC", (Grand Rapids-London, 1982), p. 328; Idem, Israel in the Book of Chronicles, (Cambridge, 1977); S. Japhet, The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought, in coll. "ET", (Frankfurt-Bern, 1989), pp. 308-324; T. Willi, Die Chronik als Auslegung, in coll. : "FRLANT", Vol. 106, (Göttingen, 1972), pp. 190-193; R.L., Braun, "A Reconsideration of the Chronicler's Attitude toward the North", in : IBL, 96/1977, pp. 59-62.

²³ Selon R.B., Dillard, 2 Chronicles, in coll. : "WBC", (Waco, 1987), p. 197, les deux références anonymes monteraient, au contraire, une certaine réticence de la part du Chroniste à introduire des éléments imaginaires qui ne proviendraient pas d'une tradition historique.

²⁴ L'explication souvent mise en avant y voit une parabole prophétique permettant de discerner la vraie prophétie du faux prophète, cf. D.V., Van Winkle, "I Kings XIII : True and False Prophecy", in : VT, 39/1989, pp. 31-43; T.B., Dozeman, "The way of the Man of God from Judah : True or False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of 1 Kings 13", in : CBO, 44/1982, pp. 379-393; W. Gross, "Lying Prophet and disobedient Man of God in 1 Kings 13 : Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an Old Testament Narrative Text", in : Semeia, 15 (1979), pp. 97-135; F.L., Hossfeld & I. Meyer, Prophet gegen Prophet : eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema : Wahre und falsche Propheten, (Freiburg, 1973); U. Simon, "1 Kings 13 : A Prophetic Sign. Denial and Persistence", in : HUCA, 47/1976, pp. 81-117.

Cette démonstration de force corrobore l'aspect magique et quasi-sacral inhérent à "l'homme d'Elohim", par rapport à la passivité du vieux prophète. Les deux termes ne semblent donc pas identiques et témoignent d'une distinction pré-deutéronomiste entre "l'homme d'Elohim" de Juda et le prophète de Béthel²⁵. Distinction qui fut peu à peu occultée par la rédaction deutéronomiste dans le souci d'uniformiser l'histoire du "prophétisme".

2.4 Yigdalyahou, "l'homme d'Elohim" (Jér 35,4)²⁶

Le chapitre 35 du livre de Jérémie rapporte un dialogue entre Jérémie et les Rékabites ponctué par une action symbolique. Le prophète les conduit au Temple dans la salle des fils de Hanân, fils de Yigdalyahou, "l'homme d'Elohim", qui se trouve à côté de la salle des princes, au-dessus de la salle de Maaseyahou, fils de Shalloum, gardien du seuil. Aussi surprenant que cela puisse paraître, cette expression ne sert jamais à désigner les prophètes "littéraires" ni les envoyés charismatiques ordinairement flanqués du titre Nabi. Ainsi cette mention, certes unique, pourrait attester tout de même l'existence d'un office de "l'homme d'Elohim", qui exercerait peut-être un service similaire mais néanmoins distinct du ministère prophétique "classique". A moins que ses relations privilégiées avec le Temple ne renvoie à une confrérie de fonctionnaires cultuels pratiquant peut-être la divination dans des locaux réservés à cet usage. L'on ne saurait donc écarter d'emblée l'hypothèse de la survivance de la charge de "l'homme d'Elohim," séparée du ministère prophétique, qui serait encore en vogue jusqu'à la fin du 7^e siècle en Juda.

2.5 "L'homme d'Elohim" dans l'épisode de Saül et les ânesses (1 Sam 9, 6.7.8.10)

1 Samuel 9, 1-10 prélude à l'histoire de la rencontre entre Saül et Samuel (v.14s) et relate la présence d'un "homme d'Elohim" dans le pays de Çouf. De nombreux commentateurs ont souligné l'antériorité des versets 1-10 par rapport à 14-27 — l'apparition du "voyant" appartiendrait à un antique récit folklorique indépendant, mettant en scène un "homme d'Elohim" anonyme²⁷—. Cette théorie posée, il s'ensuit

²⁵ Cf. Gray, op. cit., pp. 299-300 en arrive à une vue opposée et considère le Nabi comme un membre d'une confrérie prophétique à caractère extatique, alors que "l'homme d'Elohim" se rapproche plutôt du prophète classique.

²⁶ L'on pourra consulter avec profit les commentaires suivants : W. Rudolph, Jeremia, in coll. : "HAT", Vol. 1/12, (Tübingen, 1958), 2 ed; A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia, in coll. : "ATD", (Göttingen, 1955); H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, in coll. : "BZAW", Vol. 132, (Berlin-New York, 1973); J. Bright, Jeremiah, in coll. : "AB", (New York, 1965), p. 189; J.A. Thompson, The Book of Jeremiah, in coll. : "NICOT", (Grand Rapids, 1980), p. 617.

²⁷ Cf. Stoebe, op. cit., pp. 200-202; Hertzberg, op. cit., pp. 81-82; I. Hylander, Der literarische Samuel-Saul Komplex, (Uppsala, 1932), pp. 139-142; B.C. Birch, "The Development of the Tradition on the

que les vv. 1-10 représenteraient un stade pré-deutéronomiste, témoin de l'évolution du terme **איש אלהים**. L'on pourrait en déduire de cette ancienne tradition, que la spécificité de "l'homme d'Elohim" réside précisément dans ses dons de prédiction et de clairvoyance et non dans sa capacité à proférer un quelconque oracle²⁸. Du reste, ce dernier divulgue ses informations en échange d'un salaire conséquent, proportionnel à sa réputation. Il en découle de ce passage que la différence entre "l'homme d'Elohim" et "le prophète" est nettement accentuée. Le premier est présenté comme un visionnaire professionnel qui perçoit les choses cachées au commun des mortels. Ultérieurement lors de la rédaction deutéronomiste, Samuel fut substitué au voyant anonyme (vv. 14-27) dans le but d'annoncer à Saül sa royauté future. L'intention première du Deutéronomiste est d'assimiler les différentes fonctions de "l'homme d'Elohim" et du "voyant" au prophétisme, en établissant une continuité historique et chronologique artificielle par l'entremise de Samuel²⁹.

3. "L'homme d'Elohim" dans les traditions pré-deutéronomistes

3.1 Elisée "l'homme d'Elohim"

De tous les personnages de l'Ancien Testament, Elisée est le plus fréquemment appelé **איש אלהים**. Les passages qui conservent la trace de nombreuses anecdotes et actions d'éclat dont l'acteur principal est Elisée, se trouvent rassemblés dans l'historiographie deutéronomiste (2 Rois 2-13). Cet ensemble narratif est constitué d'une série de légendes ou hagiographies qui ont été amplement analysées et classifiées selon des critères littéraires et historiques³⁰. D'une manière générale, il a été établi que la plupart de ces récits ont été préservés et collectés par des groupes prophétiques associés à l'activité de "l'homme d'Elohim", puis intégrés à l'historiographie deutéronomiste³¹. Il est dès lors tout à fait naturel que ces récits miraculeux attribuent massivement à Elisée le titre **איש אלהים**.

Anointing of Saul in 1 Sam 9 : 1-10 : 16", in : *IBL*, 90/1971, p. 56 & 67; T.L., Fenton, "Deuteronomistic Advocacy of the *Nabi* : 1 Samuel IX 9 and Questions of Israelite Prophecy", in : *VT*, 47/1997, pp. 23-42; P. Kyle - Mc Carter, *1 Samuel* (Garden City, 1980), p. 149ss.

²⁸ Contra Fenton, loc. cit., p. 30 «Since *Ish elohim* is a general term and often interchangeable with *Nabi* (...)».

²⁹ Cf. 1 Samuel 9, 9 : «Autrefois, en Israël, on avait coutume de dire quand on allait consulter Dieu "Venez, allons trouver le voyant", car le prophète d'aujourd'hui, on l'appelait autrefois le voyant».

³⁰ Cf. A. Rofé, "The Classification of the Prophetic Stories", in : *IBL*, 89/1970, pp. 427-440; Idem "Classes in the Prophetic Stories : Didactic Legends and Parables", in : *SVT*, Vol. 26, (Leiden, 1974), pp. 143-164; B.O. Long, "The Social Setting for Prophetic Miracle Stories", in : *Semeia*, 36/1975, pp. 46-63; H. J. Stipp, *Elischa-Propheten-Gottesmänner : Die Kompositionsgeschichte des Elischa-Zyklus und verwandte Texte*, (St Ottilien, 1987); P.E. Satterthwaite, "The Elisha Narratives and Coherence of 2 Kings 2-8", in : *TynB*, 49/1998, pp. 1-28.

³¹ Cf. H.C. Schmitt, *Elisa*; H. Schweizer, *Elisha in den Kriegen*, (München, 1974).

Par exemple, Elisée se hâte au secours de la veuve d'un membre d'une confrérie prophétique en l'aidant — par le truchement du miracle de l'huile coulant à flots de manière ininterrompue jusqu'à remplir le nombre requis de jarres — à effacer ses dettes (2 Rois 4: 1-7). Apostrophé comme le "saint homme d'Elohim" par la Shunamite (2 R 4:9), il lui prédit la naissance imminente d'un fils alors qu'elle était stérile, afin de la récompenser de son hospitalité. Cherchant à canaliser l'effet bénéfique de la présence de "l'homme d'Elohim", la Shunamite lui aménage une demeure sur son propre toit; une initiative malheureuse qui se retournera contre elle puisque son fils mourra subitement. Contre la volonté de son mari, elle se rend auprès d'Elisée, en ayant déposé préalablement son fils sur la couche de "l'homme d'Elohim". Celui-ci paraît surpris de sa requête lorsqu'il déclare que le Seigneur ne lui a pas révélé cet incident. Tout indique que "l'homme d'Elohim", à l'instar du "voyant", est sensé prévoir les événements futurs (2 Rois 4: 25,27). En tout état de cause, il ressuscitera le fils après un rituel magique impliquant un contact physique avec le cadavre du mourant, un mouvement de va-et-vient dans la maison, le septuple éternuement, ainsi que l'ouverture des paupières (2 Rois 4:8-37).

D'autre part, lors d'une famine, "l'homme d'Elohim" assainit un potage empoisonné qu'un de ses disciples bien intentionné avait préparé, en le saupoudrant de farine (2 R 4: 38-41). Il nourrit une centaine de personnes avec vingt pains d'orge et du blé nouveau tout en laissant des restes (2 R 4: 42-44). Il guérit Naaman le Syrien atteint de lèpre et maudit son serviteur, coupable d'avarice et de fraude, en transférant sur ce dernier la lèpre du premier nommé (2 R 5), après qu'il ait eu la "vision" de la scène qui vient de se dérouler (2 R 5: 26-27)³². Alors que les "fils de prophètes" sont occupés à couper des arbres pour construire un nouvel abri, l'un d'eux perd malencontreusement le fer de hache qui tombe à l'eau. Immédiatement "l'homme d'Elohim", après avoir taillé un morceau de bois, le jette à l'endroit incriminé et fait surnager le fer (2 R 6:6). A plusieurs reprises "l'homme d'Elohim" a su prédire le mouvement des troupes araméennes et de fait avertir le roi d'Israël de leurs positions exactes (2 R 6: 8-10)³³. Paradoxalement, il se rend à Damas et dans un état de transe passive l'amenant jusqu'à l'effusion de larmes, il annonce à Hazaël qu'il régnera bientôt sur Aram (2 R 8: 7-13)³⁴. Son aura et sa puissance légendaire

³² Cf. R.L. Cohn, "Form and Perspective in 2 Kings V", in : *VT*, 33/1983, pp. 171-184; F. Smith-Florentin, "Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman", in : *Foie et Vie*, 69/1970, pp. 29-43.

³³ P. Labarbera, "The Man of War and the Man of God : Social Satire in 2 Kings 6 : 8-7 : 20", in : *CBO*, 46/1984, pp. 637-651; J.M. Miller, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars", in : *JBL*, 85 (1966), pp. 441-454.

³⁴ Cf. E. Ruprecht, "Entstehung und zeitgeschichtlicher Bezug der Erzählung von der Designation Hasaels durch Elisa (2 Kön 8 : 7-15)", in : *VT*, 28 (1978), pp. 73-82.

perdurèrent au-delà de sa mort puisqu'un homme enseveli accidentellement dans sa tombe, toucha ses ossements et reprit vie (2 R 13:20-21).

Il en ressort de cet aperçu, que le terme **איש אלהים** propre à Elisée n'est en aucun cas équivalent au ministère prophétique dit "classique". "L'homme d'Elohim" n'a pas de message à transmettre ni ne sert d'intermédiaire entre son dieu et le peuple. **איש אלהים**, comme le terme désignatif d'Elisée, laisse entrevoir une fonction très complexe qui touche à la fois aux domaines variés du devin, du voyant, du thérapeute, du faiseur de miracle, du magicien et de l'extatique; autant de sujets "tabous" qui seront dénigrés par la censure deutéronomiste comme constituants de la prophétie soi-disant "primitive".

Au terme de cette brève enquête, nous avons tenté de suivre l'évolution que la signification du terme **איש אלהים** a subie, et que nous proposons de récapituler succinctement :

1) Elisée "l'homme d'Elohim" représente un stade anté-deutéronomiste où l'accent est mis sur des phénomènes paranormaux (transe, extase, mysticisme, danse, perception extra-sensorielle), et sur l'expérience du divin. "L'homme d'Elohim" recherche bien plus à être "saisi" par l'esprit divin et à atteindre l'union parfaite avec son dieu, qu'à proclamer la volonté divine. Il est dépeint comme un initié aux mystères divins : vocation spirituelle, état de transe, guérisseur, le seul capable de restituer des objets de valeur égarés, un voyageur dans la dimension supra-terrestre et un voyant. En cumulant toutes ces aptitudes, Elisée ressemble en tous points à la figure du chaman.

2) Sous l'impulsion de la rédaction deutéronomiste, **איש אלהים** va perdre sa spécificité et être ré-interprété comme "l'ancêtre" du prophète (Nabisme). Il sera vidé de son contenu et réduit à sa plus simple expression, jusqu'à disparaître complètement en étant remplacé par le terme Nabi, jugé plus approprié en la circonstance. Peut-être était-il plus conforme à l'idéologie deutéronomiste, et surtout moins suspect qu' **איש אלהים** "d'hétérodoxie".

3) Au sein des écrits post-exiliques, "l'homme d'Elohim" ne renvoie à aucune des catégories précédentes, mais exprime simplement une formule de vénération ou de respect désignant le serviteur idéal de Dieu.

Une meilleure appréciation de l'importance de "l'homme d'Elohim" pourrait contribuer à une "réhabilitation" de la prophétie "primitive", longtemps dépréciée au profit d'une "authentique" prophétie "classique".

Strandete die Arche auf Noachs Weinberg ?
Zur Frage der Abgrenzung einer Urgeschichte im Genesisbuch

Thomas Nauerth - Bielefeld

N.Cl. Baumgart hat in BN 82 (1996) die These aufgestellt, daß die "Urgeschichte in ihrer gegenwärtigen Form" in Gen 9,29 mit dem Tod Noachs ende.¹ Diese These verdient eine intensive Diskussion, denn die interpretatorischen bzw. theologischen Konsequenzen sind weitreichend. Zunächst aber ist der hermeneutische Hintergrund zu skizzieren, vor dem eine Diskussion über die sachgerechte Abgrenzung von Buchteilen erst sinnvoll erfolgen kann.

Der Text des Alten Testaments: Chaos oder Kosmos ?

Die alttestamentliche Wissenschaft befindet sich in einem Prozeß grundlegender Neuorientierung.² Diese Neuorientierung betrifft zentral die Pentateuchforschung, wie die in den letzten Jahren gängige Rede von der "Krise der Pentateuchforschung"³ deutlich macht.

Ein wichtiger und zentraler Diskussionspunkt im Prozeß der Neuorientierung ist die Frage nach der literarischen Qualität des heute vorliegenden hebräischen Textes. Für die ältere vorrangig literarkritisch orientierte Forschung "ist der jetzige Text des Hexateuchs nicht mehr als ein Notbehelf, von dem ausgehend man schleunigst zu den ursprünglichen Erzählsträngen zurückkehren muß".⁴ Eine ganz andere Position bezüglich der Qualität des vorliegenden Textes vertritt dagegen eine sich in der neueren Forschung immer stärker zu Wort meldende exegetische Auslegungstradition, die sog. synchrone Analyse.⁵ Hier wird

¹ N.Cl. Baumgart, Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29, BN 82 (1996) 27-58.27

² Es haben sich "nicht nur einzelne Fragestellungen, sondern grundlegende Forschungsparadigmen verändert", so Zenger (1998) 9.

³ Einen guten Überblick über die 'Krisenstimmung' der Forschung bietet Ch. Dohmen, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung, BiKi 53 (1998) 113-117. Einen Literaturüberblick zur Rede von der Krise bietet jetzt Schmid (1999) 363 A 35. Vgl. ansonsten P. Weimar, Art. Pentateuchforschung, NBL III (1997) 110-111, der von "einer selbst in Grundfragen kontroversen Diskussionslage (...) innerhalb der gegenwärtigen Pentateuchforschung" spricht.

⁴ So G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15, BZAW 91, Berlin 1964, 5f. Vgl. ansonsten den Forschungsüberblick bei B.R. Knipping, Redaktionen : unverzichtbar, aber in Urkunden - bzw. Quellentheorie nicht angemessen berücksichtigt, BN 95 (1998) 45-70.46.

⁵ "Mit Synchronie und Diachronie sind zwei grundlegende Begriffe, auch für das System der exegetischen Methoden, gewonnen. (...) haben wir auch in der Exegese zwischen deskriptiv-synchronischen Methoden und genetisch-erklärenden, diachronischen zu unterscheiden. Die synchronischen Schritte gehen dabei den diachronischen voraus", so W. Stenger, Biblische Methodenlehre, Düsseldorf 1987, 43. Vgl. zu den Methoden synchroner Analyse auch den Überblick bei W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg u.a. 1987, 21f.

der alttestamentliche Text für ein literarisches, wie theologisches Kunstwerk gehalten.⁶

Beide Positionen haben offenkundige Schwachstellen. Wer den Text wie Fohrer einschätzt dürfte kaum in der Lage sein, die Wirkungsgeschichte des alttestamentlichen Textes als heilige Schrift adäquat zu erklären, er dürfte zudem mit der theologischen Dignität des vorliegenden Textes als heiliger Schrift in schweren Widerspruch geraten und konsequent zu Ende gedacht nimmt eine solche Position der Gemeinde die Bibel aus der Hand, denn erst nach kundiger Rekonstruktion wäre religiös und spirituell mit der heiligen Schrift überhaupt etwas anzufangen. Ein rein literarischer Ansatz kann umgekehrt die oft überdeutliche Brüchigkeit der Texte, ihre Spannungen und Widersprüche nicht sinnvoll erklären.

Es ist deswegen nicht allzu verwunderlich, daß in jüngster Zeit die Rufe nach "Brückenschlägen" zwischen den Extrempositionen lauter werden.⁷

Die grundsätzliche gegenseitige Anerkennung der unterschiedlichen methodischen Richtungen und das Praktizieren beider Methoden ist zwar unverkennbar ein Fortschritt, es wird auf diese Weise aber auch ein Grundproblem verdeckt. Wieso können literarische wie diachrone Methoden überhaupt erfolgreich an ein und demselben Text durchgeführt werden? Denn es ist den synchron vorgehenden Methoden ja durchaus gelungen, literarisch diffizile und künstlerisch hochwertige Strukturierungen und Gestaltungen im Alten Testament aufzuzeigen. Wie lassen sich literarisch sinnvolle Strukturen bei einem Text erklären, der unübersehbar diachrone Verwerfungen mit sich trägt und über einen längeren Zeitraum in verschiedenen Bearbeitungsvorgängen erst zu seiner heutigen Gestalt gewachsen ist? M.E. ist genau dies der Punkt, an dem die Hypothese einer Schluß- bzw. Endredaktion ernsthafter Prüfung bedarf.

Von einer Schlußredaktion auszugehen, würde bedeuten, daß der Wachstumsprozess des alttestamentlichen Textes nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt abgebrochen wurde⁸ und auf diese Weise der vorliegende Endtext entstand, sondern daß der Abschluss des Textwerdungsprozesses ein bewußt gestalteter Vorgang gewesen ist, bei dem unter der Vorgabe, die bis dahin existierenden Texte möglichst unangetastet zu lassen, eine neue literarische wie theologische Konzeption entstanden ist.⁹ Erst dieses nochmalige Über- und Durcharbeiten mit

⁶ Einen guten Überblick bietet *The Literary Guide to the Bible*, hg. von R.Alter u. F.Kermode, London 1987.

⁷ Vgl. nur den Titel der Rezension von E.Otto (1999).

⁸ "Der Strom der Fortschreibungen versiegte vielmehr allmählich", so Levin (1993) 441, ähnlich bereits E.Blum, *Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?*, Congress Volume Leuven 1989, VTS 43, Leiden 1991, 57 und jetzt E.Zenger (1998) 123 ("unbestreitbar, daß auch nach der Formierung und Promulgation des Pentateuch als "Mose-Tora" redaktionell weitergearbeitet wurde").

⁹ In der neueren Forschung ist vor dem Hintergrund einer generell zu beobachtenden Neubewertung der von den Redaktoren in allen Teilen des Alten Testaments geleisteten Arbeit eine wachsende Akzeptanz für die These einer Schluß- oder Endredaktion des Pentateuch zu verzeichnen, ohne daß aber über literarische und theologische Eigenart, Umfang und Bedeutung ein Konsens in Sicht wäre; vgl.

eigenen theologischen wie literarischen Akzenten¹⁰, dieses umfassende und kritische Gespräch mit der Tradition¹¹ hat zu dem vorliegenden Text geführt. Damit wäre theologisch in der Tat `R zu Rabbenu, nicht zu Redakteur¹² zu ergänzen. Literarisch aber wäre zu erwarten, daß eine Endredaktion ganzer Bücher auch eine Strukturierung dieser Bücher zumindest in Ansätzen versucht hat.¹³

Die Genesis ein gegliedertes Buch?

Vor diesem Hintergrund muß nun der Aufsatz von N.Cl.Baumgart in BN 82 (1996) gesehen werden. Wenn es ein "Ende der biblischen Urgeschichte" gegeben hat, wäre die Genesis als ein in größere Kapitel strukturiertes Buch zu verstehen.¹⁴

Für Baumgart ist eine erste starke Zäsur mit 9,29, der Notiz vom Tode Noachs gegeben, sodaß Gen 1,1-9,29 einen ersten größeren Kompositionsteil des vorliegenden Genesistextes bilden. "In Gen 10 beginnt ein neuer Zusammenhang, der

die Forschungsüberblicke bei Nauerth (1997) 14 A23; Witte (1998) 1-46 und die kritischen Anmerkungen von Zenger im neu in die dritte Auflage der Einleitung eingefügten Kapitel "Die sog. Pentateuchredaktion" (1998, 122-124).

¹⁰ "Es zeichnet sich ab, daß auch in der Genesis die post-P Schichten eine sehr viel größere Bedeutung haben", so E.Otto (1999) 94, in Bezug auf die theologischen Akzente im Pentateuch insgesamt findet sich ein knapper Überblick bei Zenger (1998) 123f.

¹¹ Es geht der Schlußredaktion in keiner Weise um Widerspruchsfreiheit, sondern um kreativen Umgang mit den in der Tradition vorhandenen Widersprüchen. Insofern wäre dies durchaus ein "Diskursmodell der Pentateuchentstehung", wie u.a. von E.A.Knauf, *Audiatur et altera pars*. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, BiKi 53, 118-126.122f. favorisiert. Dieser Diskurs wäre allerdings kein folgenloses Palaver, sondern hätte zu konkreten und gegenüber der Tradition auch durchaus neuen Ergebnissen geführt. Beispielhaft deutlich wird dies u.a. an der Bezugnahme von Gen 34 auf Dtn 7,1ff; vgl.dazu Nauerth (1997) 139+147; zum gesamten Problem vgl. auch H.Ch.Schmitt, Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel.Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch, in: Mehlhausen, J. (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 259-278.267 und jetzt Witte (1998) 328f.

¹² So die berühmte Formulierung von F.Rosenzweig, *Die Einheit der Bibel*. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus, in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1937, 128-133.128: "Denn wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsere Lehre".

¹³ Verschiedene Untersuchungen haben textexterne Strukturierungssysteme (Textlinierung) in altorientalischen Texten aufzeigen können, vgl. M.Hutter, *Äußere Textgliederung und innerer Textzusammenhang*, BZ 28 (1984) 98-100. Wichtig ist vor allem, dass "nicht nur in allen mas. Hss, sondern auch in praktisch allen neuentdeckten Bibelhandschriften von Qumran (...) Textstrukturen durch Freilassen von Spatien (...) oder durch ganze Leerzeilen (...) dargestellt" werden, so J.M.Oesch, *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments (OBO 27), Fribourg/Göttingen 1979, 340. Die überlieferten in ihrer vorliegenden Verteilung liturgischen und nicht mehr literarischen Interessen dienenden Gliederungen der masoretischen Handschriften finden für Oesch die "einfachste und wahrscheinlichste Erklärung" darin, "dass diese Bücher schon bei ihrer Abfassung in ihrer heutigen Form (Redaktion) durch verschiedene Arten von Spatien gegliedert dargestellt wurden" (ebd. 364). Die Frage nach dem kompositionellen Bauplan eines biblischen Buches wäre texthistorisch demnach gleich mit der Frage nach dem ursprünglich vorhandenen Gliederungssystem. Vgl. zum gesamten Fragenkomplex jetzt auch O.H.Steck, *Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs^a)* (SBS 173/1) Stuttgart 1998.

¹⁴ Vgl. zur Frage der Binnenstrukturierung des Genesisbuches auch die knappe Skizze bei Weimar (1991) 784; die Beobachtungen bei Nauerth (1997) 298f. und jetzt Seebass 50-52.

schon zur Vätergeschichte gehört”.¹⁵ Auf zweifache Weise versucht er diese These zu begründen. Zum einen weist er auf, daß in der “Genesis ab Kapitel 10 ein nach-urgeschichtlicher Zusammenhang vorliegt” und zum anderen beschreibt er die “Kapitel Gen 1-9 als abgeschlossene Komposition”.¹⁶ Baumgart gelingt mit seinen insgesamt überzeugenden Argumentationsgängen ein sehr präziser Blick auf Struktur und Eigenart der urgeschichtlichen Textmaterialien im vorliegenden Genesistext. Die argumentativ gut untermauerte These, daß mit der so intensiv auf Gen 1 rekurrierenden Gottesrede in Gen 9,1-17 literarisch wie theologisch ein erster Kompositionsteil des Genesisbuches seinen Abschluß findet¹⁷, eröffnet für die Interpretation des Genesisbuches insgesamt neue Perspektiven. Die theologischen wie interpretatorischen Konsequenzen daraus sind erst noch zu ziehen.

Abschluß der ‘Urgeschichte’ in 9,29 oder schon in 9,17?

Obwohl insgesamt der These von Baumgart nur beizupflichten ist, erscheint ein Detail der These nach wie vor problematisch und bedarf einer kritischen Diskussion.

Für Baumgart endet der erste Kompositionsteil des Genesisbuches nicht exakt mit der auf die Schöpfung in Gen 1 rekurrierenden großangelegten Gottesrede 9,1-17, sondern erst mit der Notiz vom Tod des Noach in 9,29. Aufgrund dieser zunächst so naheliegenden Orientierung an dem Lebenszyklus der zentralen erzählten Figur wird die in 9,20ff erzählte Episode von Noachs Entehrung durch Ham zur eigentlichen Schlußszene des ersten Kompositionsteils des Genesisbuches. Den Eindruck eines äußerst seltsamen Schlußpunktes kann keine der von Baumgart angeführten Beobachtungen für die Zugehörigkeit von 9,20ff. verwischen. Die *formale* Orientierung an Todesnotiz 9,29 und Toledotformel 10,1 erzwingt eine *inhaltliche* Argumentation, die nicht überzeugen kann:

- “Die Weinbergserzählung (Gen 9,18-27) berichtet abschließend von einem Konflikt unter Brüdern, wie dies schon die Kain-und Abel erzählung tat (Gen 4,1-16).”¹⁸ Wie Baumgart in einer Fußnote selbst notiert¹⁹ haben bereits die Verse Gen 13,5-13 erneut Bruderzwist zum Thema, ein Thema, das die Genesis insgesamt bis an ihr Ende (50,15-21) prägt.
- Ein zweites Thema, das 9,20-27 mit der Urgeschichte verbinde, sei das Thema ‘Nacktheit und Blöße’; sodann sei 9,20-27 die letzte Erzählung von der Bearbeitung der Adama und die letzte Erzählung mit einem Fluch, der bleibende Minderung bewirke.²⁰ Die Frage, ob auf Basis solcher *thematischer* Berührungspunkte eine literarische Zugehörigkeit von

¹⁵ Baumgart (1996) 27.

¹⁶ Ebd. 28-43 bzw. 43-51.

¹⁷ Ähnlich bereits Weimar (1991) 784, der von einem Spannungsbogen zwischen Schöpfung und Neuschöpfung ausgeht, den Abschluß aber bereits mit 8,22 gegeben sieht.

¹⁸ Baumgart (1996) 43.

¹⁹ Baumgart (1996) 44 A 92.

²⁰ Baumgart (1996) 44.

9,20ff. gesichert werden kann, verschärft sich, wenn Stellen wie Gen 19,30-38; 27,39+40 und 47,13-26 mit in die Betrachtung einbezogen werden.²¹

- Die "kompositorische Verwobenheit" dieser Themen mit Gen 9,20ff. zeigt für Baumgart den 'kompositorischen Abschluß der Urgeschichte' an²². Es werde gezeigt, daß der Mensch weiterhin böswillig von Jugend an sei, aber die Erde keine Strafminderung mehr erleide. Ist aber nicht jede weitere Erzählung von böser Tat (vgl. nur Gen 27!) eine Erzählung, bei der die Erde keine Strafminderung mehr erfährt?
- Ein zentrales Element für Baumgarts Zuordnung von 9,20-27 zur Urgeschichte stellt die These von der "Familienerzählung" dar. "Zum dritten Mal in der Urgeschichte berichtet eine Erzählung prototypisch über das Menschsein anhand einer Handlung, wie sie sich innerhalb einer Familie abspielt".²³ Mit einigem Aufwand wehrt er den Verdacht, bei 9,20ff. handele es sich bereits um eine völkergeschichtlich orientierte Episode. Doch seine Argumente vermögen kaum zu überzeugen. Leitworte sind für ihn "Vater" mit fünf Vorkommen und "Sohn" mit lediglich drei Vorkommen. Das fünfmalige Auftauchen des Namens "Kanaan" ist dagegen für ihn kein Leitwort, sondern sei "in der Story begründet"²⁴. Die Verfluchung Kanaans aufgrund einer Tat des Ham zerbricht allerdings die Logik der Story, wie vielfach notiert²⁵ und dieser offene Bruch der Erzähllogik lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers sehr geschickt auf den Namen "Kanaan": "die Erzählung wird also ethnologisch"²⁶. Gegen eine solche Schlußfolgerung kann kaum eingewendet werden, daß Noach "noch nicht von Völkern und Völkerfamilien" spricht und noch kein "Plural und kein Lexem ausdrücklich auf diese Größen"²⁷ verweise. Wie 19,30-38 zeigt, lassen sich Aussagen über Völker anhand von Geschichten über deren Ahnen um so wirkungsvoller treffen, je familiärer das erzählerische Setting gehalten ist. Ist 9,20ff. aber nicht als Familienerzählung anzusehen²⁸, dann verschärft sich der Eindruck eines "Fremdlings"²⁹ im Vergleich zu den sonstigen Erzählungen innerhalb von Gen 1-9.

²¹ Problematisch ist auch der Versuch von D.M.Carr, *Biblos geneleos Revisited: A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah*, ZAW 110 (1998) Part One 159-172; Part Two 327-347. 329f. eine strukturelle Parallelität zwischen Vor- und Nachflutereignissen in der "Urgeschichte" aufzuweisen. 9,20-27 wird dabei zum Gegenstück von 3,1-24 und 4,1-26. Viel zu wenig Beachtung findet bei Carr das Problem des höchst ungleichen Umfangs der miteinander parallelisierten Abschnitte. Thematische Beziehungen sieht Carr darüberhinaus ähnlich wie Baumgart vor allem zwischen Gen 2,5-3,24 und 9,18ff. (ebd. 331). Carr bezieht sich dabei auf D.Steinmetz, *Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History*, JBL 113 (1994) 193-207. Steinmetz allerdings wertet die Parallelen zwischen Gen 2ff.; Gen 4ff. und 9,18ff. unter *thematischem*, nicht strukturellem Aspekt aus: "In order to understand Noah's - and our own - world, we have to compare it with the two earlier worlds in Genesis, the Garden of Eden and the world outside of Eden" (194).

²² Baumgart (1996) 45.

²³ Baumgart (1996) 46.

²⁴ Baumgart (1996) 40 A 73.

²⁵ Vgl. nur die Ausführungen bei Zimmerli, 356.

²⁶ So Procksch, 73.

²⁷ Baumgart (1996) 40.

²⁸ So auch die überwiegende Ansicht der Kommentatoren, vgl. nur Zimmerli 358; Westermann 661 ("In die familiäre Struktur bricht eine ihr fremde soziale Struktur ein: Knechtschaft"); Scharbert 101 und Soggin (1997) 160f. Vgl. darüberhinaus vor allem Cassuto 149, der 9,20-27 als symbolische Szene liest, in der - vom Blickwinkel der Tora aus - die drei Zweige der nachnoachidischen Menschheit charakterisiert werden. Es gehe darum "to illustrate their attributes by reference to the personality of their primogenitors".

²⁹ Vgl. Westermann 660: "So verstanden würde 9,20-27 ganz aus der Urgeschichte herausfallen".

Die inhaltlichen Bezüge zu den vorangehenden Texten des ersten Kompositionsteils der Genesis sind demnach nicht nur wesentlich schwächer, als von Baumgart postuliert, sondern sie werden in ihrer strukturellen Relevanz noch zusätzlich dadurch relativiert, daß eine erhebliche thematische Differenz zwischen (urgeschichtlichen) Familienerzählungen einerseits und symbolischer Völkererzählung andererseits besteht.³⁰ Dieser Befund wirft die Frage auf, ob nicht die Blickrichtung umgekehrt werden muß. Wie stellt sich die Frage nach Sinn und Funktion von 9,18-29, wenn hierin eine programmatische Eröffnung gesehen wird? Eine Ausrichtung dieses Textabschnitts nach vorne hin wird zudem durch verschiedene literarische Phänomene unterstrichen:

- U. Cassuto hat in seinem Genesiskommentar auf die Verknüpfung zwischen 9,19b und 11,9 über die Vokabel $\gamma\text{רע}$ aufmerksam gemacht.³¹ Auf diese Weise verklammert “ein laies Stichwort diese Familienangaben mit der Geschichte von der Zerstreuung der Menschheit nach dem Turmbau von Babel (11,1ff.)”³². Für Cassuto war diese Stichwortverbindung ein erstes wichtiges Signal dafür, daß 9,18-11,9 - ungeachtet der unterschiedlichen Herkunft der einzelnen Textstücke - im vorliegenden Genesisbuch einen zusammengehörigen Abschnitt bilden.³³ “The theme of the division and dispersion of Noah’s descendants is not only indicated at the beginning and at the end (...) but runs like a golden thread throughout the whole section, integrating all its parts into one organic whole.”³⁴ Zu beachten sind in diesem Zusammenhang vor allem das Vorkommen des 9,19 und 11,9 verbindenden Stichwortes in 10,18 und 11,4+8; die Apposition in 10,21b, die Sem in Beziehung setzt zu Jafet und so auf 9,26+27 zurückblickt³⁵; die Verknüpfung zwischen Gen 10 und 11,1-9 über die Ortsangaben “Babel” und “Land Schinar” in 10,10 sowie eine bemerkenswerte Verteilung des Wortes $\gamma\text{רע}$. Von Cassuto als Leitwort erachtet, begegnet es genau 14 mal und exakt siebenmal in Aussagen, die das Thema “Ausbreitung” berühren (9,19; 10,5,25³⁶.32; 11,4,8

³⁰ Auch zwischen 9,20ff. und 5,29 ist kein direkter Bezug gegeben (vermutet u.a. von Rad 103 und Westermann 652), denn der Umgang Noachs mit dem Wein und die Folgen des Weingenusses haben so gar nichts Tröstliches an sich, wie Baumgart selbst 1998 überzeugend herausgearbeitet hat (N.Cl.Baumgart, Gen 5,29 - ein Brückenvers in der Urgeschichte und zugleich ein Erzählerkommentar, BN 92 (1998) 21-37,32f.). Unverständlich bei Baumgart ist allerdings die generelle Ablehnung einer Tröstungsfunktion des Weines, vgl. zur biblischen Ehrenrettung des Weintrinkens nur Zimmerli, 354f.!

³¹ Cassuto, 141. Vgl. ansonsten die Diskussion der Stellen bei Uehlinger (1990) 326f. und Willi (1991) 438, der darauf aufmerksam macht, daß in der LXX eine einheitliche Übersetzung des Leitwortes $\gamma\text{רע}$ vorliegt.

³² So in der Formulierung durch Zimmerli, 353. Von einer Verklammerung geht auch Uehlinger (1990) 326f. aus.

³³ Cassuto, 141.

³⁴ Cassuto 142.

³⁵ Vgl. dazu Weimar (1977) 149 und Levin (1993) 121.

³⁶ Thematisch berührt sich 10,25, wie immer wieder beobachtet, eng mit 9,19b. Für Uehlinger (1990) 326 A164 ist dies eine “jener redaktionellen expliziten Querverweise (...) welche die vor-priesterschriftliche Urgeschichte zu einer literarischen Einheit machen” (unter Verweis auf Crüsemann). Für die nachpriesterschriftliche, heute vorliegende Textgestalt des Genesisbuches scheint dieser Querverweis allerdings eine ganz ähnliche Funktion auszuüben.

- und 9).³⁷ Cassuto vergleicht darüberhinaus die Erzähleröffnung 9,18+19 mit Ex 1,1-7 und macht schließlich auf das zweimalige Vorkommen des Wortes "Zelt" aufmerksam (9,21.27). Während in den vorsintflutlichen Erzählungen ein Wohnen in Zelten gar nicht vorkommt³⁸, ist "Zelt" als Handlungsort für die gesamten Vätererzählungen typisch (vgl. nur Gen 12,8; 13,3.5; 18,1.2.6.9.10; 24,67;31,25.33.34).
- Die Verse 9,18+19 umreißen nicht nur ein Thema, das erzählerisch bis 11,10 präsent und bestimmend bleibt, die Verse 9,18+19 kündigen auch den erstmaligen Bruch des 'gleichbleibenden Rhythmus der unilinearen Genealogie in der priesterschriftlichen Urgeschichte' an.³⁹ "Mit Noahs Söhnen kommen horizontale multilineare Genealogien ins Spiel. Diese sind nicht mit der Chronologie verknüpft (...), sondern mit dem Raum. (...) In ihnen geht es (...) um eine stabile Geographie"⁴⁰. Mit 9,18-19 erfolgt also ein viel tieferer Einschnitt in der Geschichte und Entwicklung von Schöpfung und Welt als auf den ersten Blick ablesbar. Nicht mehr um die "feste Abfolge von Autoritäts- und Herrschaftsstrukturen"⁴¹ geht es, sondern um ein 'Austarieren miteinander konkurrierender Ansprüche'. Gerade die Erzählung 9,20-27 mit den abschließenden Fluch- und Segenssprüchen, aber auch mit der besonderen Hervorhebung Kanaans, zeigt diesen Wandel sehr deutlich. Wenn man für den Übergang von "Ur-geschichte" zu "Geschichte" ein Kriterium sucht, wird man kein besseres finden als diesen Übergang von unilinearen zu multilinearen Genealogien. Gen 9,18ff. kann daher nicht von Gen 10,1ff. getrennt gelesen werden. Der Name "Kanaan" gewinnt innerhalb von Gen 9,18ff. unter dieser Perspektive noch einmal einen ganz besonderen Klang.
 - N.M. Sarna hat eine besondere literarische Technik des Genesisbuches aufgezeigt: "the sudden introduction into a text of certain information which is extraneous to the immediate context but which is later seen to be crucial to the understanding"⁴². Als Musterbeispiel für diese erzählerische Technik nennt er Gen 9,18ff. In diesem Abschnitt werde das Thema der sittlichen Korruption Kanaans eingeführt, welches "a major theme of Genesis" sei, "because it provides the moral justification for their displacement by the descendants of the patriarchs"⁴³. Sarna sieht den heute vorliegenden Text als ganz unter dieser Absicht gestaltet an. Die Notiz von Ham's Vaterschaft bezüglich Kanaan in 9,18b sei deswegen keine Glossierung eines älteren Textes, sondern ein expliziter Hinweis zur moralischen Einordnung Kanaans: "a true son of Egypt".⁴⁴ Ganz ähnlich wie Sarna hatte schon Buber 9,20ff. konsequent symbolisch zu lesen versucht. Motivworte der Geschichte sind für ihn "Blöße [des Vaters]" (9,22a.23a.b) und "Kanaan" (9,18b.22.25.26.27). Da nur noch einmal im Pentateuch, in Lev 18,7 und 20,11, die Wendung "Blöße des Vaters" begegne und in Lev 18 die Rede eingeleitet wird mit den Worten "Nach dem Tun des Landes Ägypten, darin

³⁷ Cassuto 147.

³⁸ Das Wort "Zelt" fällt lediglich in 4,20, in der Ankündigung, daß Jabal zum Vater derjenigen werde, die in Zelten wohnen.

³⁹ R.Lux, Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament, in J.Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 242-258.255.

⁴⁰ ebd. 256

⁴¹ ebd. 256.

⁴² N.M.Sarna, The Anticipatory Use of Information as a Literary Feature of the Genesis Narratives, in: Friedmann,R.E. (Hg.), The creation of Sacred Literature. Composition and Redaction of the biblical Text, Near Eastern Studies 22, Berkley 1981, 76-82.

⁴³ ebd. 78.

⁴⁴ ebd. 78. Sarna bezieht sich für die Gleichsetzung von Ham und Ägypten auf Ps 78,51; 105,23 und 106,22. In Gen 10,6 allerdings wird "Mizrajim" als weiterer Sohn Ham's aufgeführt, so daß in Bezug auf 9,18ff. Kanaan nicht als Sohn, sondern als Bruder Ägyptens markiert würde.

ihr saßet, tut nicht, nach dem Tun des Landes Kanaan, wohin ich euch kommen lasse, tut nicht" (Lev. 18,3), war für Buber eine paranomastische Bezogenheit gegeben. 9,18-29 sei symbolisch erzählte "Vorwegnahme der Völkergeschichte in der Vätergeschichte"⁴⁵.

Wenn Baumgart mit seinen Beobachtungen bezüglich der engen Rückbindung von 9,1-17 im Recht ist und die "Berichte und Erzählungen von der Schöpfung (...) als komplementäres Pendant die Fluterzählung und besonders ihre beiden Epiloge (Gen 8,20-22; 9,1-17)" haben⁴⁶, so lassen sich die Beobachtungen zur engen Verknüpfung von 9,18-29 mit Gen 10 und 11,1-9 und zur symbolisch erzählten Vorwegnahme von Völkergeschichte in einer Familiengeschichte nur dahingehend deuten, daß mit Gen 9,18-29 ein neuer Kompositionsteil des Genesisbuches eröffnet wird.⁴⁷

Zur Notwendigkeit diachroner Absicherung synchroner Beobachtungen

Einer solchen Schlußfolgerung steht nun auf den ersten Blick die Todesnotiz Noachs in 9,28 und 29 entgegen. Unzweifelhaft lassen sich mit solchen Todesnotizen Textabschlüsse gestalten (s. Gen 35,27-29)⁴⁸, zumal wenn unmittelbar anschließend mit der Toledotformel in 10,1 eine durchaus plausible Erzähleröffnung gegeben ist. Es zeigt sich an diesem Punkt, daß auch eine synchrone Untersuchung nicht davon absehen kann, auf die diachronen Entstehungsprozesse zu achten.⁴⁹ Denn bezüglich der hier in Frage stehenden Verse 9,28-29 und 10,1 ist weithin anerkannt, daß sie auf das priesterschriftliche Geschichtswerk (oder die priesterschriftliche Überarbeitungsschicht) zurückgehen.⁵⁰ Ob diese Elemente strukturelle Relevanz für die vorliegende Textgestalt des Genesisbuches besitzen, muss also eigens geklärt werden.

⁴⁵ M.Buber, Die Sprache der Botschaft [1936], in: Ders., Werke.Zweiter Band.Schriften zur Bibel, München 1964, 1095-1109, hier 1097f.

⁴⁶ Baumgart (1996) 47.

⁴⁷ Die Probleme einer Genesis- bzw. Pentateuchschlußredaktion dürften ganz ähnlicher Art gewesen sein, wie die von H.Loetscher beschriebenen: "Wichtiger und auch schwieriger war: wie kommen die verschiedenen Erzählblöcke zusammen. Das war auch die Sorge des Verlagslektors, der ob solcher Heterogenität zu zweifeln und zu verzweifeln begann, zumal die Kapitel nicht in der Abfolge verfaßt wurden, wie sie dann im Buch selbst angeordnet waren." (H.Loetscher, Vom Erzählen erzählen.Münchener Poetikvorlesungen, Zürich 1988, 95). Loetscher löst das Problem durch "Zwischentexte": "Ein solcher Zwischentext hat nicht nur die Funktion, von einem Erzählblock zum nächsten überzuleiten, sondern er soll das Buch in der Gesamtheit seiner Motive ansprechen, indem er an frühere Kapitel erinnert und auf kommende hinweist." (ebd. 97). Diese Beschreibung trifft erstaunlich präzise auch die Eigenart von 9,18-29!

⁴⁸ Vgl. zum abschließenden Charakter von 35,27-29 die Ausführungen bei Nauerth (1997) 291-294.

⁴⁹ Dies bleibt gegen Baumgart (1996) festzuhalten.

⁵⁰ Vgl. zum Bestand der Priesterschrift die Übersichten bei K.Elliger, Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung (1952), in: Ders. Kleine Schriften zum Alten Testament, TB 32, München 1966, 174-198, 174; R.Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, Stuttgart u.a. 1981, 47 und P.Weimar, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BN 23 (1984) 81-134,85 A18.

- Wichtig für eine solche Klärung ist zunächst die Beobachtung, daß von einer generellen strukturellen Relevanz dieser Art von Notizen für das Genesisbuch nicht mehr gesprochen werden kann.⁵¹ So findet sich in Gen 25,8 die Todesnotiz Abrahams, gefolgt in 25,12 und 19 von je einer Toledotformel. Die erste Toledotformel leitet eine Genealogie ein, die zweite Toledotformel eröffnet die Erzählungen von Isaaks Söhnen Esau und Jakob. Eine größere Zäsur aber ist mit keiner der beiden Formeln markiert, denn es läßt sich zeigen, daß Gen 25 insgesamt deutlich von Gen 24 und 26 abgesetzt ist und kompositionell einen klar strukturierten Zusammenhang besitzt. Den Toledotformeln kommt strukturelle Bedeutung nur innerhalb von Gen 25 zu.⁵² Ähnlich liegen die Verhältnisse in Gen 36 und 37. Hier finden sich sowohl in 36,1, als auch in 36,9 sowie in 37,2 Toledotformeln, ohne daß es möglich erscheint, zwischen Gen 36 und 37 eine größere Zäsur anzunehmen. Wenn sich demnach die Schlußredaktion nicht mehr konsequent an die Strukturierungsvorgaben der priesterschriftlichen Tradition orientiert hat, sind in Bezug auf 9,28-29 und 10,1 die notierten Beobachtungen zur strukturellen Verklammerung von 9,18-29 mit 10,1ff. und 11,1-9 ein erster deutlicher Hinweis dafür, daß sowohl der Todesnotiz Noachs in 9,29 als auch der Toledotformel in 10,1 heute keine makrostrukturelle Bedeutung zugemessen werden kann. Relativiert wird die Bedeutung der Toledotformel in 10,1 im vorliegenden Text darüberhinaus durch 9,19. Denn insofern: "V.19 (...) deutlich auf die Völkertafel"⁵³ zielt, beginnt mit 10,1 kein neues Thema, sondern lediglich die Umsetzung bereits angekündigter Ereignisse.⁵⁴

Gen 9,28 und 29 sowie 10,1 stehen also der Annahme einer zwischen 9,17 und 18 liegenden größeren Zäsur innerhalb des Genesisbuches nicht im Wege. Sie zeigen aber sehr deutlich, daß ohne diachronen Seitenblick keine endgültige Absicherung struktureller Thesen in Bezug auf den vorliegenden Text zu erreichen ist. Eine Diskussion der literarischen Makrostruktur wird immer auch die diachronen Entstehungsprozesse eines Werkes mit in den Blick nehmen müssen:

- Ein weiteres auch für die Frage nach einer ersten makrostrukturellen Zäsur im Gefüge des heutigen Genesisbuches relevantes Problem ist die Frage der inneren Einheitlichkeit von Gen 9,1-17. Immer wieder sind Beobachtungen vorgetragen worden, die auf eine sekundäre Überarbeitung dieses priesterschriftlichen Textabschnittes hindeuten.⁵⁵ Im Blick auf die mögliche Funktion von 9,1-17 als Schlußabschnitt einer ersten größeren Kompositi-

⁵¹ Dies ist gegen Witte (1998) 48 festzuhalten; vgl. zum Problem insgesamt bereits Weimar (1991) 784.

⁵² Vgl. Nauerth (1997) 58-61.

⁵³ So Procksch 72.

⁵⁴ Zu beachten ist auch die (möglicherweise auf priesterschriftlicher Ebene bereits bestehende) Verklammerung zwischen 9,28 und 10,1 über den Ausdruck "nach der Flut", vgl. zum engen Zusammenhang der Aussagen 9,18.19.28.29 mit 10,1a+b jetzt auch Witte (1998) 115. Cassuto hat darüberhinaus darauf hingewiesen, daß die Toledotformel in 10,1 bemerkenswerterweise mit einleitendem Waw konstruiert ist.

⁵⁵ "9,1-17 besteht überwiegend aus Nachträgen", so Levin (1993) 111. Vgl. aus der neuesten Diskussion nur L.Schrader, Kommentierende Redaktion im Noah-Sintflut-Komplex der Genesis, ZAW 110 (1998) 498-502, der 9,4-7 und 9,16 als sekundär ansieht (ebd. 500 A44) und O.H.Steck, Der Mensch und die Todesstrafe in Gen 9,6a, Th.Z 53 (1997) 118-130.120 A4, der für die Integrität von 9,1-17 votiert.

onseinheit wäre diese Diskussion neu aufzunehmen. Dies kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden, da vorgängig eine Klärung von Umfang und Struktur der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte vorzunehmen ist.

- Vor dem Hintergrund einer weitgehenden Klärung der Textgeschichte der Flutkomposition bzw. der gesamten sog. vorpriesterlichen Urgeschichte wäre schließlich auch die interne Problematik von 9,18-29 neu zu diskutieren. Sind 9,18+19 und 20-27 auch literarisch-geschichtlich "zwei in sich selbständige Einheiten"⁵⁶ und wie wären sie redaktionsgeschichtlich zu verorten? 9,18+19 als "Schluß der Sintfluterzählung des J" anzusehen, weil der Satz 19b "ein solches Gewicht" habe, "daß eine bloße Notiz als Zusammenhang unwahrscheinlich ist"⁵⁷, hängt stark von den äußerst umstrittenen Fragen nach Existenz und Umfang eines Jahwisten in der Urgeschichte ab.⁵⁸ Für das 'Gewicht' von 9,19b gäbe auch die hier entwickelte These einer makrostrukturellen Funktion von 9,18+19 im Rahmen des vorliegenden Textgefüges einen plausiblen Hintergrund ab. Andererseits ist Gen 10 zu berücksichtigen und es wäre zu klären, ob evtl. 9,18+19 in Zusammenhang mit einer Vorstufe von Gen 10 gestanden haben.⁵⁹ Weitgehender Konsens herrscht lediglich in der Frage der Glossierung von 9,18 durch die Worte וַיִּחַם הוָּא אֲבִי כְנַעַן als Vorbereitung für die folgende Episode von Noach und seinen Söhnen 9,20-27.⁶⁰
- In Bezug auf 9,20-27 steht zunächst die Frage der internen Einheitlichkeit zur Diskussion. Die fast allgemein angenommene These einer Glossierung von 9,22a durch וַיִּחַם אֲבִי würde zu einer älteren Erzählung mit der sonst nie belegten noachidischen Sohnestrias Sem, Jafet und Kanaan führen.⁶¹ Zu erwägen ist daher, ob nicht Westermann mit seiner Vermutung im Recht ist, daß "die alte Erzählung mit dem Fluch über Kanaan schloß"⁶² und ursprünglich demnach nur von Kanaan als Sohn Noachs erzählt worden ist (9,20.21.22a* 24 und 25)? Eine solche Gestalt der Erzählung wäre nur denkbar als Einzelerzählung, die in keinem Zusammenhang mit den in der Genesis überlieferten Noachgeschichten gestanden hat.⁶³ Offen ist weiter die Frage, ob diese Erzählung in einem einzigen Überarbeitungsvorgang zu ihrer heutigen Gestalt gewachsen ist.⁶⁴ Die Frage schließlich auf welcher redaktionellen Ebene diese Erzählung in den Genesiszusammenhang eingefügt und dem Kontext entsprechend bearbeitet wurde, ist nur vor dem Hintergrund gesicherter Hypothesen zu 9,18 und 19 beantwortbar.

Ungeachtet dieser noch offenen diachronen Fragen und ungeachtet der durch Klärung dieser Fragen möglicherweise zu erreichenden Präzisierung und Stabilisierung der hier vorgelegten Thesen zur kompositorischen Funktion von Gen 9 im Rahmen der heutigen Gestalt des Genesisbuches bleibt festzuhalten, daß be-

⁵⁶ Westermann 645.

⁵⁷ So Westermann 645 (im Anschluß an Gunkel) und jetzt auch Willi (1991) 435.

⁵⁸ Einen Überblick über die Diskussion bietet Uehlinger (1990) 336-343.

⁵⁹ So Weimar (1977) 148 und jüngst Levin (1993) 120.

⁶⁰ Vgl. bereits Wellhausen, Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ³1899, 13.

⁶¹ Seit Wellhausen (1899)12f. wird diese Position häufig vertreten, vgl. nur von Rad 102, Zimmerli 356.

⁶² Westermann 659, der diese These aufgrund der literarischen Problematik des Anschlusses von 9,26 u. 27 an 25 entwickelt, vgl. dazu auch Levin (1993) 120.

⁶³ So bereits von Weimar (1977) 146 vermutet.

⁶⁴ Levin (1993) 120 führt mit bedenkenwerten Beobachtungen 9,26 und 27 auf zwei unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungen zurück.

züglich Gen 9,18ff. die synchronen Beobachtungen ausreichen, um eine größere, makrostrukturelle Zäsur zwischen Gen 9,17 und 9,18 anzunehmen.⁶⁵ Mit Gen 9,18 beginnt im Gefüge des vorliegenden Genesisbuches etwas Neues, und, wie sowohl das Stichwort "Kanaan" in 9,18b als auch der Wechsel von unilinear zu multilinearer Genealogie und nicht zuletzt die Rede vom "Wohnen in den Zelten Schems" in 9,27 anzeigt, ist die "neue Welt, die uns dieses erste Bild nach der Flut zeigt" "die Welt der Völker"⁶⁶.

Zur Interdependenz von Struktur und Deutung

Baumgart hat am Ende seiner Ausführungen recht knapp auf die interpretatorischen und theologischen Konsequenzen einer solchen neuen Abgrenzung der gemeinhin als "Urgeschichte" qualifizierten Texte hingewiesen. Die Annahme eines bewußt abgegrenzten ersten "urgeschichtlichen" Kompositionsteils hat aber darüberhinaus noch weitergehende Konsequenzen. Vor allem stellt sich die Frage nach der Abgrenzung weiterer Buchteile der Genesis. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß nach Gen 9 der Gestaltungswille der letzten Redaktion erlischt und durch eine schlichte Orientierung am Lebenslauf der Hauptfiguren ersetzt wird.

Aufgrund des Umfangs des ersten "Kapitels" des Genesisbuches erscheint es wenig plausibel in 12,1, dem traditionell als Eröffnung der Vätergeschichte (die präziser als Erzelternzählung zu bezeichnen ist [vgl. nur Gen 16 und 27!]⁶⁷) angesehenen Vers eine nächste größere Textzäsur zu vermuten. Dagegen spricht auch der im heute vorliegenden Textzusammenhang durchaus "gleitende" Übergang von Gen 11 nach Gen 12 durch das z.T. späte Textstück 11,27-32⁶⁸. Von besonderem Interesse ist dabei vor dem Hintergrund von 9,18-29 die Stichwortverbindung zwischen 11,31 und 12,5b über das Wort 'Kanaan'. Wenn darüberhinaus die Notizen über das Wohnen der 'Kanaanäer' im Lande (12,6b und 13,7b) beachtet werden, scheint über das Stichwort 'Kanaan' auch ein Bezug zwischen 9,18-29 bzw. 10,19 und 12,1ff beabsichtigt⁶⁹: "Abrams Präsenz in diesem Land (...) wird (...) zur Erfüllung von Noahs wirkkräftigem Fluch- und Segenswort"⁷⁰. Die Annahme einer planvoll abgegrenzten Urgeschichte im Um-

⁶⁵ Neben Cassuto 141ff. geht auch Scharbert 23 von einer Zäsur zwischen 9,17 und 18 aus und sieht in 9,18-11,32 einen eigenen Abschnitt der 'Urgeschichte'. Scharbert nennt für diese Einteilung allerdings keinerlei Argumente.

⁶⁶ So die Formulierung bei von Rad 102.

⁶⁷ Vgl. die Arbeit von I.Fischer, Die Erzeltern Israels.Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36, BZAW 222, Berlin - New-York 1994. Die von Fischer gewählte Bezeichnung rechtfertigt sich nicht zuletzt durch die wahrscheinlich auch kompositorisch wichtige Rolle, die die Frauen der Erzväter im heutigen Genesisbuch spielen, vgl. dazu die Erwägungen bei Nauerth (1997) 298.

⁶⁸ Vgl. zu 11,27ff. vor allem M.Görg Abra(ha)m - Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priester-schriftlichen Abrahamgeschichte, in: M.Görg (Hg.),Die Väter Israels, FS J.SCHARBERT, Stuttgart 1989, 61-72 und zur Problematik einer Zäsur zwischen Gen 11 und 12 generell die Ausführungen bei Baumgart (1996) 50 A135.

⁶⁹ Vgl. zur Beziehung zwischen 9,18-29 und 12,1ff. vor allem Willi (1991) 436.

⁷⁰ ebd. 436.

fang von 1,1 bis 9,17 wirft somit indirekt die Frage nach der kompositionellen Struktur der um das Geschick der Abrahamfigur kreisenden Erzählungen auf. Es zeichnet sich als erstes bedeutendes Ergebnis ab, daß auf der Ebene der Schlußredaktion eher thematisch orientierte Buchteile zu vermuten sind und das Leben der Hauptfiguren nicht als genereller kompositioneller Maßstab anzusehen ist. Wenn demnach Gen 12-25⁷¹ nicht mehr als eigenes Kapitel, als literarisch zusammengehöriger Erzählblock angesehen werden können, muß nach einer Zäsur innerhalb der Abrahamerzählungen gesucht werden. Erste grobe Hinweise, wohin dabei der Blick zu richten ist, lassen sich durchaus von 9,18-29 bzw. vor allem von Genesis 10 aus gewinnen:

- Cassuto hat darauf hingewiesen, daß eine Reihe der Völker und Königsnamen in Gen 14 dem Leser bereits von Gen 10 her bekannt sind.⁷² Diese "Lesehilfe", die Gen 10 in Bezug auf Gen 14 darstellt, könnte dafür sprechen, daß beide Kapitel zu einem größeren kompositionellen Zusammenhang des vorliegenden Genesisbuches zu rechnen sind. Zu beachten ist weiter, daß in Gen 15,19-21 das dem Abram verheißene Land durch eine Völkerliste umrissen wird, die ihre nächste Parallele innerhalb des Genesisbuches in 10,15 hat.⁷³ Ungeachtet der Frage der literarischen Herkunft beider Listen ist somit im vorliegenden Textzusammenhang zwischen beiden Kapiteln ein enger Zusammenhang hergestellt. Neben Gen 14 scheint demnach auch Gen 15 noch mit zu dem in 9,18 eröffneten Buchteil zu gehören.
- Vor diesem Hintergrund ist dann auch eine Beobachtung Bubers neu zu gewichten. Für ihn besteht zwischen der Aussage von Gen 15,16 "noch ist nicht voll die Verfehlung des Amoriter", der Notiz in Gen 10,16, die Emori als Sohn des Kanaan bezeichnet und 9,18ff. ein direkter Zusammenhang.⁷⁴ Es geht nach Buber in 15,16 um "die Promiskuität der kanaänischen Sexualkulte (...) die noch in späteren Traditionen (Testament des Judas 12) als 'Brauch der Amoriter' - die Amoriter hier wie oft (vgl. z.B. Amos 2,9) als der repräsentative kanaänische Stamm behandelt - erscheinen."⁷⁵

Zu prüfen wäre demnach bei einer dringend notwendigen synchronen Neuanalyse der Abrahamerzählungen, ob mit Gen 15 aufgrund der abschließenden und grundlegenden Behandlung des seit 12,7 aufgeworfenen Themas Landverheißung⁷⁶ nicht ein erster Abschluß der Abrahamerzählungen erreicht ist.⁷⁷ Mit dem

⁷¹ Gegen die These einer makrostrukturellen Zäsur durch 25,7-11, der Erzählung von Tod und Begräbnis des Abraham, spricht zunächst allein der Umfang eines solchen "Abraham"-Buchteils. Zu beachten sind darüberhinaus aber vor allem Beobachtungen, die für eine kompositionelle Einheit Gen 25,1-34 sprechen, s. dazu Nauerth (1997) 58-61.

⁷² Cassuto, 168. Zu den rückwärtigen Bezügen von Gen 14 vgl. jetzt auch Witte (1998) 330f.

⁷³ Vgl. zur Beziehung zwischen Gen 10,16f. und 15,19-21 W.Richter, Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche, BBB 21, 1964, 41-43.

⁷⁴ M.Buber, Die Sprache der Botschaft [1936], in: Ders., Werke.Zweiter Band.Schriften zur Bibel, München 1964, 1095-1109, hier 1097.

⁷⁵ ebd. 1099. Die These Bubers verdient möglicherweise auch deshalb sorgfältige Prüfung, weil 15,16 zu den spätesten Elementen innerhalb von Gen 15 gerechnet wird, vgl. nur die Zuordnung bei P.Weimar, Genesis 15.Ein redaktionskritischer Versuch, in: M.Görg (Hg.) Die Väter Israels.Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (FS J.Scharbert), Stuttgart 1989, 361-412.386 und E.Haag, Die Abrahamtraditionen in Gen 15, in: ebd. 83-106.104.

⁷⁶ Vgl. zu diesem Aspekt und zur Rückbezogenheit von Gen 15 insgesamt jetzt Schmid (1999) 172ff.

⁷⁷ Anders Weimar (1991) 784, der mit einer eröffnenden Funktion dieses Kapitels rechnet.

visionären Ausblick auf die weiteren erzählten Ereignisse des Pentateuch in 15,13-16 hätte ein in 9,18 einsetzendes Genesiskapitel einen ebenso programmatisch in die Zukunft weisenden Abschluß wie die 'Urgeschichte' ihn in 9,1-17 hat. Thematisch wäre dieses zweite Kapitel des Genesisbuches deutlich geprägt vom Thema "Land Kanaan(s) - Land Abram(s)". Dabei werden in sehr bemerkenswerter Weise grundlegende Ordnungen des Wohnens im Lande reflektiert (vgl. Gen 13,5-13, möglicherweise im Kontrast zu 10,8-12). Die Aussage, daß die "12,2f. sachlich am nächsten kommende Entsprechung (...) in 9,25" steht⁷⁸ bekommt ebenfalls erst unter der Annahme einer von Gen 9,18-15,21 reichenden literarischen Einheit ihr volles Gewicht.⁷⁹ Abram erscheint aufgrund dieser kompositorischen Anlage als "Erfüller und Kündler des längst Angelegten und Geschauten"⁸⁰. 9,18ff. ist "eine Geschichte, über der die Ahnung großer Verheißung liegt. Ein Land ist ins Blickfeld getreten, das Raum einer neuen Geschichte des Heils sein wird".⁸¹

Die im Titel gestellte Frage ist also eindeutig zu beantworten: Noachs Arche strandete nicht auf Noachs Weinberg, dieser Weinberg ist vielmehr ein perspektivischer Hügel, von dem aus das Profil und Relief der Erzelternerzählungen zum ersten Mal in Umrissen sichtbar wird.

In Umrissen sichtbar geworden ist aber auch eine Schlußredaktion, die in souveräner Meisterschaft die divergierenden Traditionen zu einem literarisch wie theologisch neuen Werk zusammenfügt. Durch die Gliederung des Werkes in einzelne "Kapitel" hat diese Redaktion in wirkungsvoller Weise thematische Akzente setzen können. Eine synchrone Auslegung des vorliegenden Genesis-textes wird sicheren literaturwissenschaftlichen Boden erst dann gewinnen, wenn die *literarischen* Strukturen dieses Werkes näher analysiert sind.

⁷⁸ K. Berge, Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte, BZAW 186, Berlin, New York 1990, 64.

⁷⁹ Zu beachten sind in diesem Zusammenhang wohl auch die Zeitangaben im heute vorliegenden Genesis-text: Noach hat nach der Geburt des Abram noch 58 Jahre und Sem hat nach Abrams Auszug noch 123 Jahre gelebt (vgl. Baumgart (1996) 34 A35). Zwischen Abram und Noach liegen also keine 'dunklen urgeschichtlichen Jahrhunderte', sondern sie sind im Gegenteil nach der Fiktion des Genesisbuches für kurze Zeit noch Zeitgenossen gewesen!

⁸⁰ So Willi (1991) 436.

⁸¹ Zimmerli, 363.

Abgekürzt zitierte Literatur (Kommentare ohne Jahreszahl):

- Baumgart,N.Cl., Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29, BN 82 (1996) 27-58.
Cassuto,U., A Commentary on the Book of Genesis.Part II From Noah to Abraham, Jerusalem 1964 [hebräisch 1949]
Levin,Chr., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993
Nauerth,Th., Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen.Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches, Frankfurt u.a. 1997
Otto,E., Brückenschläge in der Pentateuchforschung, Theologische Rundschau 64 (1999) 84-99.
Procksch,O., Die Genesis, KAT I, Leipzig - Erlangen 2.31924
Rad,G.von, Das erste Buch Mose.Genesis, ATD 2/4, Göttingen 91972
Scharbert, J., - Genesis 12-50, NEB 16, Würzburg 1986
Schmid,K., Erzväter und Exodus.Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vllyn 1999.
Seebass, H., Genesis I.Urgeschichte (1,1-11,26) Neukirchen-Vluy 1996
Soggin,J.A., Genesis 1-11, CSANT I/1, Genova 1992
Uehlinger,Chr., Weltreich und "eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9), OBO 101, Freiburg - Göttingen 1990
Weimar,P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin - New York 1977
Weimar,P, Art. Genesisbuch NBL I (1991) 783-790
Westermann,C., Genesis, BK I/1-3, Neukirchen-Vluy 1974. 1981.1982.
Willi,T., Die Funktion der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: Liwak,R. (Hg.) Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, FS S.Herrmann, Stuttgart 1991, 429-444
Witte,M., Die biblische Urgeschichte.Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265) Berlin New York 1998
Zenger, E. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament.Dritte,neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart u.a.1998
Zimmerli,W. 1.Mose 1-11: Urgeschichte, ZBK.AT 1.1 Zürich 1976

YHWH gab Rut Empfängnis und sie gebar einen Sohn (Rut 4,13)

Zur Interpretation der Rut-Erzählung

David Volgger, Rom

1. Problemskizze

Das Buch Rut gilt als Meisterwerk hebräischer Erzählkunst. Die Sorgfalt literarischer Gestaltung fällt jedem Interpreten dieser kurzen Novelle auf. Bezieht sich jedoch die Untersuchung auf die rechtlichen Verhältnisse, die durch die Oberfläche dieser Erzählung nur vage und unpräzise schimmern, bedarf es manchmal eines komplexen Erklärungsaufwandes, um diese schlichte Erzählung im Kontext althebräischer bzw. altorientalischer Rechtsvorstellungen plausibel zu machen. Es drängt sich daher eine Beurteilung des Verhältnisses von Erzählkunst und Rechtslage bezüglich des Buches Rut auf. Die vorliegende Untersuchung möchte beide Komponenten der Textwelt 'Rut' beachten, was im konkreten Forschungszusammenhang bedeutet, der Klärung der Rechtslage des Buches Rut verstärkt Bedeutung im Kontext des Erzählprozesses zu schenken. Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Vermutung, daß der Autor von Rut nicht bloß ein exzellenter Erzähler, sondern genauso ein profunder Kenner israelitischer Rechtsbräuche ist.

Mit dieser Voraussetzung soll gleich die Diskussion um den problematischen Vers 4,5 eröffnet werden.¹ Zunächst ist unklar, welches Objekt, implizit oder explizit, das Verb *qnyty* besitzt. Sollte das Objekt Rut sein, muß die Bedeutung des Verbs *qnh* in diesem Kontext geklärt werden, denn es kann nicht ohne weiteres vom Kauf Ruts im Kontext einer Heirat gesprochen werden. Auch die Konstruktion *qnh* mit dem Objekt, eingeleitet von der Präpositionalphrase *m'ot*, bedarf noch der Klärung. Zudem ist die Lesung des Verbs *qnyty* keineswegs klar: Soll mit Ketib eine 1. Ps. Sg oder mit Qere eine 2. Ps. Sg gelesen werden.

Ein Blick auf die frühen Interpretationstraditionen Targum², LXX und Vg machen folgende Schlüsse wahrscheinlich: Das Targum mit der Textfolge *wmn yd' drwt* legt die Beachtung der Semantik der Präposition *mn* bzw. *m=* nahe: 'von der Hand der Rut'. Damit kann Rut kaum als Objekt des Verbs *qnyty* interpretiert werden.³ Demgegenüber scheinen die Interpretationen LXX und Vg einen anderen Weg eingeschlagen zu haben: Zwar beachtet LXX⁴ zunächst die Präposition 'von', indem sie liest: *para*

¹ Vgl. Bush, F.W., Ruth, Esther, WBC 9, Waco, Texas u.a. 1996, 215ff.

² Vgl. dazu Manns, F., Le Targum de Ruth - Ms Urbinati 1, LA 44 (1994) 253-290; zum Vers 4,5 siehe S. 270f.

³ Das Targum scheint jedoch diese Passage im Kontext einer Leviratsheirat zu verstehen, wodurch Rut als Objekt des 'Erwerbs' auftritt; vgl. Manns, Le Targum de Ruth, 270f.

⁴ Zur LXX-Version von Rut vgl. Bons, E., Die Septuaginta-Version des Buches Rut, BZ 42 (1998) 202-224; v.a. 212.215f.

Routh tēs Mōabitidos gunaikos tou tēhnēkotos 'von Rut, der moabitischen Frau des Verstorbenen', fügt diese Phrase syntaktisch jedoch in die Infinitivkonstruktion ('am Tag des Kaufens deinerseits') ein und nimmt im Matrixsatz diese Phrase mit dem Pronomen *autēn* wieder auf. Dadurch ist Ruth zweifellos Objekt des 'Kaufes'. Als Subjekt wird eine 2. Ps genannt, es handelt sich dabei um den ersten Löser. LXX zeigt gegenüber dem hebr. Text eine zusätzliche Interpretation an, deren Gehalt erst noch zu ermitteln ist.

Vg signalisiert demgegenüber einen weiteren Interpretationsschritt. Die hebr. Phrase 'aus der Hand Noomis' verliert in Vg an Spezifizierung, wenn nur mehr von *ex manu mulieris* die Rede ist. Auch die hebr. Phrase 'von Rut, ...', die in LXX noch mit dieser Präposition in der Infinitivkonstruktion steht, wird in Vg sofort - unter Transformation in Objektphrase ohne Präposition - in den Matrixsatz integriert. Vg liest somit *Ruth quoque Moabitiidē quae uxor defuncti fuit debet accipere*. Auch Vg stellt demnach einen Interpretationsversuch des hebr. Textes dar, der keineswegs von vornherein schon den Vorzug verdient. Freilich geben auch die hebr. Handschriften die Empfehlung, ähnlich wie LXX und Vg zu lesen. Dennoch scheinen zwei Gründe gegen diese Deutung zu sprechen: (1) Die Präposition *mn* in *wm²t* muß beachtet werden. (2) Die Lesung der 1. Ps, Sg *qnyty* bleibt immer noch die große Herausforderung für das Verständnis dieses Verses.

Zum Abschluß dieser ersten Sondierung der Problematik zu Vers 4,5 muß nach dem Motiv gefragt werden, warum die Interpreten dazu kamen, diesen Text so und so zu verstehen. Ohne Zweifel stehen im Hintergrund z.T. vorgefaßte Konzepte, die das Verständnis des Inhalts dieses Verses bestimmten. Der Personenwechsel in der Verbalform läßt sich wohl am leichtesten dadurch erklären, daß die Pflicht des ersten Löser, das Feld von Noomi (und Rut?) zu kaufen, mit der Pflicht desselben Löser verbunden wurde, Rut zu 'kaufen'. Ob dies jedoch den Rechtsbräuchen damaliger Zeit entsprach, bedürfte einer ausführlichen Untersuchung. Daß diese Verbindung für den Textverlauf von Rut 1,1-4,5 zwingend wäre, darf bezweifelt werden. Es empfiehlt sich daher, die Rechtshintergründe dieses Verses genauer zu analysieren. Zunächst spielt das Verb *qnh* 'kaufen' auf den sachrechtlichen Bereich 'Eigentum' bzw. das Rechtsgeschäft 'Kauf - Verkauf' an. Sodann ist in diesem Vers vom Familienrecht 'Heirat' die Rede. Schließlich weist die Phrase *ʿl nhlw* 'auf seinem Erbe' auf das Erbrecht. Diese drei 'Rechtsbereiche', Sachenrecht 'Eigentum' bzw. Rechtsgeschäft 'Kauf - Verkauf', Familienrecht 'Heirat' und Erbrecht sollen im folgenden getrennt derart vorgestellt werden, daß ihre Bedeutung für die Erzählung Rut 1-4 plausibel wird.

2. Sachenrecht 'Eigentum' bzw. Rechtsgeschäft 'Kauf - Verkauf'

Mit dem Kauf des Feldes Efrons in Machpela bei Mamre erwirbt Abraham das erste Stück gelobtes Land (Gen 23,1-20). Das Objekt des Kaufs ist ein Feld, inklusive der Bäume und der Bestattungshöhle für Sara. Der Wert des Feldes wird mit 400 Silberstücken angegeben. Die Kontrahenten des Kaufs sind der Hethiter Efron und der in

Mamre fremde Abraham. Das Kaufgeschäft geschah vor qualifizierten hethitischen Zeugen, die zum Tor der Stadt Zutritt hatten (Gen 23,10.18). Das Feld scheint keiner sekundären Belastung durch den ursprünglichen Besitzer zu unterliegen. Der Eigentümerwechsel ist demnach irreversibel. Bedenkt man, daß generell der Verkauf von einheimischen Grund und Boden gegenüber Fremden von jeher restriktiv gehandhabt wurde, leuchtet die lange Verhandlungsszene in Gen 23,3-15 ein.⁵

Gegenüber diesem Kaufgeschäft, in dem der Wechsel des Eigentümers irreversibel ist, weist Lev 25,23-28 eine Konzeption des Eigentums von Grund und Boden im gelobten Land auf, das der restriktiven Kaufmöglichkeit durch 'fremde' Menschen Rechnung trägt. Dieses Land soll nicht endgültig verkauft werden. Höchstens 49 Jahre kann das Land im Besitz eines 'fremden' finanzkräftigen Menschen bleiben. Spätestens im Jubeljahr sollen die ursprünglichen, d.h. durch YHWH-Los an die Israeliten fixierten Besitzansprüche wieder hergestellt werden. Damit ist von vornherein klar, daß der 'Verkauf des Feldes' kein irreversibles, sondern ein bedingtes Geschäft ist. Folge dieser Konzeption wird sein, daß sich der Wert des Feldes an der abschätzbaren Fruchtmenge pro Jahr und der noch ausstehenden Jahre bis zum fixierten Jubeljahr bemessen wird. Diesbezüglich wird deutlich, daß das Rechtsgeschäft 'Verkauf des Feldes' nicht einen Verkauf im eigentlichen Sinn des Wortes darstellt. Es kommt zu keinem Eigentümerwechsel, es wird lediglich einem außenstehenden das Recht eingeräumt, durch Bezahlung den Fruchttertrag (*usus fructus*)⁶ für sich beanspruchen zu können. Das stärkere Recht an Grund und Boden bleibt letztlich in der Hand des Israeliten.

In diesem Zusammenhang werden zwei Möglichkeiten eingeräumt, den Anspruch auf Fruchtgenuß schon vor dieser Frist wieder dem ursprünglichen Besitzer zuzuführen. Entweder kann dieser selbst, oder ein 'Goel' aus seiner Verwandtschaft das nötige Geld für den Rückkauf der Dienstbarkeit des Fruchtgenußrechts aufbringen. Insofern gewinnt der 'Kaufvertrag' eine zweifache zeitliche Dimension: Zunächst muß der Erwerber der Dienstbarkeit als Preis die maximale Ausschöpfung des Fruchtgenusses, d.h. bis zum Ende der Jubelperiode, dem 'Verkäufer' vorstrecken. Zum anderen kann auf dieses Recht zu jeder Zeit durch die Bezahlung der entsprechenden Summe - bezogen auf den Fruchtgenuß der verbleibenden Jahre bis zum Jubeljahr - verzichtet werden, ohne den ursprünglichen Vertragswillen beider Partner zu verletzen.

Für die Analyse von Rut ist die Rolle des Goel von besonderem Interesse. Dieser Goel muß erstens finanzkräftig und zweitens ein Verwandter des verarmten 'Israeliten' sein. Wird in 2,1 Boas als 'Grundbesitzer' gekennzeichnet, so erscheint er in 2,5.8 als 'Herr' über mehrere Knechte und Mägde, die auf seinem Feld arbeiten. Sein Reichtum kommt auch in seinen großzügigen Gaben an Rut (2,17; 3,15) zum Ausdruck. Boas scheint auch die Möglichkeit besessen zu haben, eine Versammlung im Tor einzube-

⁵ Vgl. dazu Westbrook, R., *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTS 113, Sheffield 1991, 24-35.

⁶ Zu einer ersten begrifflichen Durchdringung der Frage von Eigentum und Nutznießungsrecht im Judentum vgl. z.B. Falk, Zeev W., *Eigentum II. Judentum*, TRE 9, Berlin, New York 1982, 408.

rufen (4,2). Bezüglich der Verwandtschaftsbeziehung geht aus 4,3 und 4,10 hervor, daß Boaz sich - zusammen mit dem ersten Löser - als 'Bruder' des Elimelech sieht, wobei nicht direkt der leibliche Bruder damit gemeint sein muß. Noomi sieht in Boaz einen 'Bekanntem' (*my/wd* 2,1) aus der Sippe Elimelechs (2,1,3) bzw. einen 'nahen' (*qrwb* 2,20). Die Verwandtschaftsbeziehung scheint gegenüber Elimelech in direkter Linie zu bestehen, Noomi gegenüber nur insofern, als sie Frau Elimelechs ist bzw. war. Ist Lev 25,25 bezüglich des Verwandtschaftsgrades des Goel noch unspezifisch, scheint Lev 25,49, in dessen Kontext von der 'Auslösung' einer Arbeitskraft die Rede ist, eine Reihenfolge der in Frage kommenden Goel anzudeuten: Zunächst sein Onkel, dann der Sohn seines Onkels, schließlich sonst ein Verwandter aus seiner Sippe.⁷ Auch im Buch Rut wird von einer Reihenfolge des Goel gesprochen. Noomi weiß zwar, daß Boaz nur einer der Goel ist ('er (Boaz) ist von unserem Goel' 2,20). Boaz gibt aber Rut genau zu erkennen, daß er selbst lediglich der zweite Goel ist. Ein anderer Goel hat ihm gegenüber das Vorrecht bzw. als erster die Pflicht, als Goel zu agieren (3,12). Die Reihenfolge des Goel liegt dabei nach Aussage Boaz' in der größeren Nähe des Verwandtschaftsgrades begründet. Von daher könnte man Rückschlüsse auf den unterschiedlichen Verwandtschaftsgrad von Goel 1 und Boas als Goel 2 zu Elimelech ziehen. Für das Textverständnis ist dies jedoch weiter nicht von Bedeutung.

Die bisherigen Überlegungen müssen noch auf das Rechtsgeschäft 'Verkauf - Kauf' angewandt werden, von dem in Rut 4,3-5 die Rede ist. Dieses Rechtsgeschäft wird als *g²lh* gekennzeichnet (4,6f).⁸ Vom Wortstamm (*g²l*) läßt sich die Beziehung zum Goel (*g²l*) ziehen; die *Geullah* ist das Rechtsgeschäft, an dem der Goel beteiligt ist. Bedenkt man noch zusätzlich, daß der Goel im Interesse für einen Verwandten Rechtsgeschäfte erledigt, so sind folgende drei Parteien in das Rechtsgeschäft von Rut 4,3-5 involviert: Der Goel, sei es der erste oder der zweite (Boas), Noomi und eine dritte Partei, die einen Anspruch über das Feld Elimelechs ausübt. Freilich ist dieser dritte in der Erzählung Rut 4,3-5 nicht direkt genannt. Auch von einem Verkauf des Feldes durch Elimelech, bevor er Bethlechem verlassen hat, weiß die Erzählung Rut 1-4 nichts. Vielmehr handelt es sich bei diesem Rechtsgeschäft um eine rechtliche 'Konstruktion'.

⁷ Vgl. dazu Westbrook, Property, 15f.

⁸ Fechter, F. (Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments, BZAW 264, Berlin, New York 1998, 270-275) zählt zum *Geullah*-Verfahren folgende vier Elemente: 1) Hierarchie der Goelim; 2) Bedingungen eines öffentlich bezeugten Kaufvertrages; 3) Einschluß der Witwe in den Kauf (verbundener Vertrag); 4) Prinzip der freiwilligen Selbstverpflichtung (S. 270). Jedoch wird mehr oder weniger schon vom Anfang an *Geullah* und Levirat zusammengesehen (S. 258-265.274), was einer Klärung des rechtlichen Hintergrunds in Rut nicht förderlich ist. - Bush (Ruth, 211-215) erkennt in der Sekundärliteratur zwei Erklärungsmodelle für die Transaktion, die Boas in Rut 4,3-5a vorschlägt, das Modell des Ablösungs- bzw. Rückkaufsrechtes ('redemption') und das Modell des Vorkaufsrechtes ('pre-emption'). Er favorisiert dabei erstere Lösung; Noomi, die das *Ususfructus*recht des Feldes Elimelechs besitzt, habe das Recht, dieses vom derzeitigen 'Besitzer' zurückzukaufen. Dieses Recht wolle Noomi dem nächsten Verwandten Elimelechs übertragen, da sie als Frau kaum Eigentümerin des Feldes sein kann und auch kein Geld habe, das Feld zurückzukaufen (S. 215). Fraglich bleibt allerdings, warum die Frau Elimelech für die Beanspruchung des Feldes Elimelech des jetzigen Benützer bezahlen sollte, wenn nicht klar ist, ob dieses Feld jemals - auch preislich nach *Ususfructus*erträgen berechnet - 'verkauft' wurde.

Der Effekt derselben besteht darin, den Goel durch sein Geullah-Geschäft zwar als ansprechbare und verantwortliche Rechtsperson bezüglich des Feldes Elimelechs festzulegen. Dennoch ist der Goel nicht schon am Tag des 'Kaufes' tatsächlicher und endgültiger Eigentümer des Feldes von Elimelech. Erst mit dem Ableben der Witwe Noomi würde das Feld in das Eigentum des Goel übergehen. Das bedeutet aber nicht zugleich, daß Noomi bis dahin vollverantwortliche Eigentümerin ist.

Noomi wird in diesem Zusammenhang zwar als geschäftstüchtige Person gekennzeichnet, sie kann als 'Verkäuferin' auftreten. Dennoch wird sie nicht als eigentumsfähig erachtet, sie bedarf eines verwandten Tutors, der als verantwortliche Rechtsperson - freilich bedingt - auftritt.⁹ Als erste Aufgabe käme diesem Tutor zu, das Feld Elimelechs, ob während der Abwesenheit der Familie Elimelechs benutzt oder nicht, wieder dem Gebrauch zugunsten Noomis zuzuführen.

Verbindet man diese Beobachtungen noch mit den obigen Ausführungen zum Fruchtgenußrecht, so ergibt sich für Rut 4,3ff folgende Rechtsfigur: Die kinderlose Witwe Noomi, unfähig als vollberechtigte Eigentümerin der Immobilie von Elimelechs Feld zu agieren, 'verkauft' das Feld an den Goel und wird dadurch zugleich Nutznießerin des Feldes ihres verstorbenen Mannes. Sie ist in ihrem Alter versorgt (vgl. 4,15). Der Goel, der dieses Feld durch ein Geullah-Geschäft 'kauft', erwirbt es für sich selbst eigentlich erst mit dem Ableben der Witwe Noomi. Bis dahin tritt er zwar als männlicher 'Eigentümer' des Feldes in Erscheinung, vertritt im Grunde aber nicht vielmehr als die Interessen Noomis. Die Belohnung für diese Interessensvertretung ist schließlich die Einverleibung des Feldes mit dem Ableben der kinderlosen Witwe Noomi. Die Pflicht als Goel für die Witwe Noomi aufzutreten, enthält diesbezüglich auch eine 'lohnende' Perspektive für den Goel.

Die Erzählung Rut 1-4 ist jedoch komplexer als die bisherige Analyse. Denn im Haushalt der Noomi befindet sich auch noch dessen Schwiegertochter Rut. Auch diese ist im Geullah-Geschäft zu berücksichtigen, wie 4,5 zeigt. Die Art und Weise, wie dies von statten geht, soll zu einem späteren Zeitpunkt dargestellt werden.

Daß jedoch der Schlüssel für das Verständnis von Rut 4,3-5 im Verhältnis Boas und Rut liegt, zeigt sich darin, daß Boas zunächst Rut an der Nachlese auf seinem eigenen Feld teilnehmen läßt (2,7-9), diese Befugnis sogar ausdehnt (2,15) und mit dem Geschenk von sechs Maß Gerste (3,15) eine prinzipielle Bereitschaft seinerseits zu erkennen gibt, Rut am Nießrecht seines Feldes teilhaben zu lassen.

⁹ Zur Eigentumsfähigkeit der Frau im AT bzw. im alten Orient vgl. Westbrook, Property, 142-164: Das AT ist bezüglich immobilien Eigentum (Grund und Boden) für Frauen äußerst zurückhaltend (S. 147f). Dies ist auch in den Dokumenten von Elephantine nicht viel anders: Eine Frau namens Mibtahiah, die ein Haus von ihrem Vater Erben soll, hat 'Söhne', zum Text vgl. Porten, B., Jews of Elephantine and Arameans of Syene. Aramaic Texts with Translation, Jerusalem 1984, 8-12 (vgl. auch S. 48-51); zur Heirat bringt Mibtahiah 'lediglich' mobiles Eigentum mit; zum Text vgl. Porten, Jews of Elephantine, 20-23; jedoch ist beim Vergleich von AT und Elephantine-Texten zu beachten, daß nicht für jede rechtliche Situation vergleichbare Texte vorhanden sind; zum Bemühen, die Texte von Elephantine denen von Esr/Neh bezüglich der Stellung der Frau 'näher' zu bringen vgl. z.B. Eskenazi, T.C., Out from the Shadows. Woman in the Postexilic Period, JSOT 54 (1992) 25-43.

Um diese Beziehung zwischen Boas und Rut unter rechtlichen Gesichtspunkt zu durchleuchten, bedarf es der Kenntnisnahme der Grundlagen des Familienrechtes, im besonderen des Heiratrechtes.

3. Familienrecht 'Heirat'

Für eine kinderlose, junge Witwe weist das Buch Rut auf zwei Möglichkeiten der weiteren Lebensgestaltung hin. Entweder kehrt sie in ihr Elternhaus zurück, um neu einen Gatten zu heiraten, so wie Orpa (1,9.14), oder sie bleibt im Haus der Schwiegermutter und versucht von dort aus ihr Glück, so wie Rut (1,16f; 2,2ff). Rut lernt beim Ährenlesen zufällig Boas kennen. Dieser lernt sie schätzen. Die Ausführung des Plans Noomis bringt Rut das Heiratsversprechen Boas ein (3,13). Dieses ist jedoch aus zwei Gründen bemerkenswert. Rut verbindet die Heirat mit der Funktion Boas als Löser. Dieser wiederum akzeptiert diese Blickrichtung und deutet sie als Zeichen von Hese (3,10 *hsd*), da Rut nicht irgendeinen jungen Mann, ob arm oder reich, nachgelaufen ist, sondern sich zu seinen Füßen gelegt hat.

Die Rechtssammlungen im AT kennen eigentlich nur einen Rechtsfall, der mit den Heiratsumständen des Rutbuches einiges gemeinsam hat; es handelt sich dabei um den Casus Dtn 25,5-10.¹⁰ Sowohl in Rut als auch in Dtn 25,5-10 geht es um die Verheiratung einer Witwe. Ansonsten weist Dtn 25,5-10 derart zahlreiche Zusatzdetailangaben auf, daß dessen Umwandlung in einen narrativen Text nicht viel gemein hätte mit der Rut-Erzählung. Erstens unterscheiden sich die Personenkonstellationen: Rut ist eine kinderlose Witwe, die lediglich einer kinder- und gattenlosen Schwiegermutter verbunden ist. Die kinderlose Witwe von Dtn 25, 5-10 hingegen ist in einen Familienverband integriert, der im Schwager ein männliches Mitglied enthält. Zweitens handelt Dtn 25,5-10 allein von der Heirat bzw. Nichttheirat des Schwagers mit der Witwe seines verstorbenen Bruders. Demgegenüber könnte Rut auch nach Hause in das Haus ihrer Mutter gehen bzw. ev. auch andere Männer, die nicht unbedingt als Goel auftreten, heiraten. Drittens läßt die Erzählung Rut 2-4 an keiner Stelle erkennen, daß Boas unter einer moralischen Verpflichtung oder gar unter Zwang in die Heirat mit Rut eingewilligt hätte. Der Schwager des Rechtsfalls Dtn 25,5-10 steht demgegenüber unter

¹⁰ Zu einem ersten Überblick vgl. Westbrook, Property, 69-89. Westbrook bezieht sich diesbezüglich auch auf das Buch Rut. Demgegenüber wendet Bush in seinem Kommentar zum Buch Rut (WBC 9, 1996, 221-227) den Begriff Leviratehe lediglich auf Dtn 25,5-10 und Gen 38 an. Das Buch Rut hingegen handle von einer moralischen, nicht rechtlichen Familienverpflichtung des nächsten Verwandten, die Frau eines verstorbenen Verwandten zu heiraten und für den Verstorbenen Nachkommen zu zeugen (S. 227). Der Unterschied zwischen moralischer und rechtlicher Verpflichtung leuchtet mir trotz des Hinweises auf die öffentliche Stigmatisierung bei Verweigerung der Leviratehe (Dtn 25,8f) nicht ein. Sind Moral und Recht in antiken Kulturen derart präzise zu unterscheiden? Ist die Eheschließung in Rut freiwillig, so kann sie auch nicht sekundär als Pflicht interpretiert werden. Davon zu unterscheiden ist der Effekt dieser freiwillig eingegangenen Ehe (zwischen Boas und Rut). Dieser gleicht tatsächlich dem Ziel der unter Sollensanspruch gestellten Eheschließung von Dtn 25,5-10. Siehe noch die ausführliche Diskussion zugunsten des Verständnisses, es handle sich im Rutbuch um eine Leviratehe, Glow, M.D., The Book of Ruth, 1992,

Zwang und unterliegt bei Verweigerung der Heirat sogar einer öffentlichen 'Strafe' (25,9f).

Allein das Ziel der Heirat in Rut und Dtn 25,5-10 stimmt wiederum überein: Es geht um die Zeugung eines männlichen Nachkommen (Dtn 25,6; Rut 4,5.13), der den Namen des Verstorbenen weiterführen soll. Diesem Ziel entspricht aber wohl jede alttestamentliche Ehe. Deswegen gilt Kinderlosigkeit innerhalb einer Verbindung von Mann und Frau als schwerwiegende negative Belastung. Freilich wird in Dtn 22,13-29 indirekt besonderes Augenmerk darauf gelegt, daß das Kind aus einer öffentlich erkennbaren Verbindung von Mann und Frau, und nicht aus vorehelichen oder außerehelichen Beziehungen, stammt. Demgegenüber stellt Dtn 25,5-10 und Rut 4 eine Besonderheit dar: Der Sohn wird nicht den 'Namen' seines leiblichen Vaters, sondern den 'Namen' des Mannes fortführen, mit dem seine Mutter vor dessen Tod verheiratet war. Der Grund dafür liegt im Recht dieses Sohnes, das Erbe des verstorbenen Gatten seiner Mutter anzutreten. Die Heirat kann demzufolge noch nicht direkt einen Anspruch auf den Besitz des verstorbenen Gatten begründen. Erst ein männlicher Nachkomme aus der neuen Beziehung begründet für diesen einen Anspruch auf das Gut des Verstorbenen. So erfolgt auch erst mit der Geburt des Sohnes Obed aus der Verbindung Rut und Boas die Bestätigung, daß Noomi einen Goel gefunden hat (4,13-15). Die Rechtsfigur, die in Rut 2-4 im Hintergrund der Erzählung steht, kommt erst mit diesem Faktum der Geburt Obeds zu seiner realisierten Vollgestalt.

Um die Bedeutung des Erbrechts im Buch Rut zu beurteilen, soll der folgende Abschnitt Einsicht in diesen Themenbereich geben.

4. Erbrecht

Die Gesetzessammlungen des AT beschäftigen sich nie mit der umfassenden und alle möglichen Fälle regelnden Gesetzgebung bezüglich des Erbrechts. Meist werden bestimmte problematische Fälle in einem Rechtssatz oder einer Erzählung von Prozeßlösungen festgehalten.¹¹ Im Normalfall geht v.a. das immobile Erbe auf den Sohn bzw. die Söhne des Pater familias über. Zeitpunkt der Übergabe ist spätestens der Tod von Vater und Mutter. Das Erbe kann aber auch schon früher - ev. zunächst nur teilweise - übergeben werden (Tob 8,21). Dadurch wird der Erbvorgang teilweise zu einem zeitlich auseinandergezogenem Rechtsgeschäft.

Von besonderem Interesse ist, ob Frauen, konkret, Töchter erbfähig sind. Num 27,1-11 und 36,1-13 gibt darauf eine Antwort, die mit Hilfe des konkreten Falles der Töchter Zelofhads formuliert wird. Zelofhad aus dem Stamm Manasse verstarb ohne Söhne. Seine Töchter appellieren an Mose, er möge ihnen den Grund und Boden zuteilen, der ihrem Vater Zelofhad bei der Landzuweisung zugestanden wäre. Als Grund geben sie an, daß dadurch der Name Zelofhads erhalten bleibe (Num 27,4). Mose wendet sich mit dieser Anfrage an YHWH und bekommt zur Antwort, wie die Erbfolge auszusehen

¹¹ Vgl. zu den alttestamentlichen Texten Bons, E., Erbe/Erben (I) Das AT, NBL 2 (1991) 555-557.

habe: Wenn keine Söhne da sind, ist der Erbbesitz an die Töchter zu übertragen. Fehlen auch diese, kommen als nächste die Brüder des Erblassers dran; als nächste die Brüder seines Vaters, schließlich der nächste Verwandte, der sich in der Sippe ausfindig machen läßt (27,8-11). Die Reihenfolge ist ganz auf die Männer der Verwandtschaftslineie des Erblassers konzentriert, mit Ausnahme der Töchter als mögliche Erben. Diese 'frauliche' Erbfolge wird in Num 36 noch zusätzlich bestimmt. Die Frauen ZELOFHADS dürfen nur Männer aus ihrem Stamm heiraten, so daß das Erbe nicht an einen fremden Stamm übergeht. Der mögliche endgültige Übergang des Erbes an einen fremden Stamm, in dem eine Tochter ZELOFHADS einheiratet, wird mit dem Jubeljahr angegeben (36,4). Nach Lev 25 müßte ein Goel den Verlust des Landes an eine 'fremde' Einheit verhindern. In Num 36 kann jedoch kein Goel auftreten, da dieser nicht von außen in einen bestehenden Heiratsvertrag mit Erbfolgeimplikationen eingreifen kann. Es muß daher schon direkt in den Heiratsvertrag eine 'Gültigkeitsbedingung' miteingeflochten werden, um den Verlust von Grund und Boden an einen 'fremden' Stamm zu verhindern. Die Töchter ZELOFHADS können also nur einen Mann aus ihrem Stamm gültig heiraten. Sie leisten dieser Bedingung auch Folge (36,10-12).

Es bleibt noch zu fragen, ob die Töchter ZELOFHADS tatsächlich als Erben mit allen Vollmachten jemals aufgetreten sind. Für diese Fragestellung muß die Positionierung von Num 27 und 36 in der Erzählanlage des Pentateuch beachtet werden. In Num 27 sind die Stämme Israels noch in Erwartung der Loszuteilung für die einzelnen Sippen. Lediglich die prinzipielle Beachtung von Töchtern in der Erbfolge wird festgeschrieben, freilich unter der Bedingung, daß keine männlichen Nachkommen da sind. Bis der Leser zu Num 36 gelangt, hat er bereits von der Zuteilung des Ostjordanlandes u.a. an die Söhne MACHIRS, zu denen ZELOFHAD gerechnet wird (Num 26,28-34; 27,1), erfahren (32,39f; vgl. noch Dtn 3,15; Jos 13,29-31). Num 36,2 gibt aber zu erkennen, daß das Problem mit den Töchtern ZELOFHADS erst im Zuge der Loszuteilung der Landesanteile aufgetreten und sofort einer Lösung durch Mose und den führenden Oberhäuptern Israels zugeführt worden ist. Demnach ist davon auszugehen, daß die Töchter ZELOFHADS zu keinem Zeitpunkt Landbesitzer waren. Zugleich mit ihrem Recht auf Landbesitz wurden sie unter die Vormundschaft der Sippe ihres Vaters gestellt.

Die Beziehung der Rechtslage der Töchter ZELOFHADS zu NOOMI und RUT ist demnach folgendermaßen: Während NOOMI eine alte, kinderlose Witwe, fähig zum Geullah-Geschäft bezüglich des Feldes ihres verstorbenen Gatten ELIMELECH ist, sind die Töchter ZELOFHADS kinderlose Frauen im heiratsfähigen Alter, fähig den Erbanspruch ihres verstorbenen Vaters geltend zu machen. Die Rechtsfähigkeit bezüglich einer Immobilie verbindet NOOMI und die Töchter ZELOFHADS. Doch beide Parteien unterstehen einer - je verschiedenen - Vormundschaft; NOOMI ist in ihrem Rechtsanspruch unter die Vormundschaft ihres Goel, die Töchter ZELOFHADS unter die ihrer Sippenmitglieder, von denen einer der zukünftige Mann sein muß. Gibt es bei den möglichen Goel eine bestimmte Reihenfolge, ausgehend vom nächsten Verwandten ELIMELECHS, sind die

Töchter Zelophsads vollkommen frei, einen Mann aus ihrer Verwandtschaft zu wählen (Num 35,6).

Anders fällt der Vergleich zwischen Rut und den Töchtern Zelophsads aus: Rut ist wie diese frei, ihren künftigen Mann zu wählen (Rut 3,10). Da Rut aber eine Moabiterin ist, kann die Wahl ihres künftigen Gatten nicht auf einen Mann aus 'ihrem' Stamm fallen. Rut ist bzw. war zwar frei, wie ihre Schwester Orpa einen Moabiter als Mann zu suchen (Rut 1,9.14). Damit wäre sie aber automatisch außerhalb eines 'Erbanspruches' in Israel, bzw. im Hause Elimelechs. Dasselbe gilt, wenn Rut einen jungen Schnitter von den Arbeitern Elimelechs heiraten würde. Rut kann also in der Sippenlinie Noomis nur bleiben, wenn sie sich einen Gatten aus den Goel Noomis sucht (Rut 3). Erst dann kann dieser Goel zugleich auch für Rut in der Sippenlinie Noomis Goel werden (Rut 3,13). In der Wahl des Goel, von denen es mehrere mögliche Kandidaten gibt (Rut 2,20), bleibt Rut freilich wiederum frei. Warum ein Goel kaum mit Noomi ein Geullah-Geschäft machen wird, wenn Rut einen anderen möglichen Goel heiraten wird, muß noch weiter unten erklärt werden.

Die Rechtsfiguren, die Rut und die Töchter Zelophsads betreffen, gehen beide darin überein, daß erst die Geburt eines männlichen Nachkommen die Motivation für den Rechtsanspruch rechtfertigt. Der Tatbestand, die Erzählung des rechtsrelevanten Sachverhalts, erstreckt sich somit bis zur Geburt bzw. nachweisbaren Existenz eines männlichen Nachkommen aus einer spezifizierten Verbindung. Erst mit diesem Tatbestand kann die Rechtsfolge, die Kontinuation des Namens des Verstorbenen und damit die Erbfolge in diesem Sohn, verbunden werden. Während in Num 27.36 die 'beschützte' Erbübertragung von Zelophsad auf seinen Enkel über seine Töchter von statten geht, geht das Erbe Elimelechs auf den rechtsfähigen Sohn seiner Schwiegertochter über. Rut ist das zentrale Verbindungsglied zwischen dem Namen des verstorbenen Elimelech und ihrem Sohn Obed. Dieser ist hingegen das Ziel der Erzählung des Buches Rut. Die zahlreichen Beobachtungen zu den Rechtsbereichen 'Eigentum bzw. Rechtsgeschäft von Kauf bzw. Verkauf', 'Familienrecht - Heirat' und 'Erbrecht' sollen im folgenden im Zusammenhang auf die Erzählung Rut angewandt werden, um v.a. die Bedeutung des Verses 4,5 zu erhellen.

5. Rut 4,5 und sein rechtlicher Hintergrund

Die Bestimmung des Erbes ist mit den Übergängen in der Familienstruktur durch Geburt, Tod oder Heirat verbunden. Wie die Aufteilung des Erbes schließlich tatsächlich ausschaut, ist eine andere Frage. Das Buch Rut kennt genau diese Wechselfälle im Leben einer Familie: Die Heirat der beiden Söhne Elimelechs mit den Moabiterinnen Orpa und Rut; der Tod Elimelechs und seiner beiden Söhne; die geplante und erfolgte Heirat Ruts mit Boas, zuletzt die Geburt Obeds aus der Verbindung Rut und Boas. Die Erbmasse bäuerlicher Strukturen kann natürlich im Laufe eines Lebens z.B. durch Fruchtgewinn, Zukauf bzw. Erbe eines Feldes anwachsen bzw. durch Hungersnöte, Erbvorgänge usw. abnehmen. Auffallend ist dabei, daß letztere Komponente im Buch

Rut kaum eine Rolle spielt. Es wird zwar von einem Geullah-Geschäft gesprochen. Wie dieses Geschäft genau vorzustellen ist, wird gar nicht erwähnt. Die hebr. Bezeichnungen *mkr* (4,3) und *qnh* (4,4.5[2x].8.9.10) müssen dabei freilich im Kontext dieses Geullah-Geschäftes interpretiert werden.¹² Da nach obiger Interpretation der Goel durch sein Geullah-Geschäft Tutor Noomis wird und dadurch ihr den Fruchtgenuß des Feldes Elimelechs sichert, können die hebr. Verben *mkr* und *qnh* lediglich den Wechsel der handelnden Personen, von Noomi bzw. Elimelech zum Goel, anzeigen. Der Wechsel des Eigentümers des Feldes ist jedoch nur insofern vollzogen, als sich die Umstände vom Zeitpunkt des Geullah-Geschäfts bis zum Tod der Witwe Noomi nicht ändern. In 4,5 wird jedoch eine Änderung dieser Situation genannt, die mit Rut in Zusammenhang steht. Bevor darauf genauer eingegangen wird, muß noch geklärt werden, um welchen Rechtsgegenstand es in 4,1-12 geht.

Die Szene 4,1-12 spielt am Tor vor zehn Ältesten und noch anderen Zuhörern. Die zwei Kontrahenten des Rechtsfalles sind der nach dem Verwandtschaftsgrad erste Goel und Boas, der zweite Goel. Ziel der Rechtsverhandlung ist der Transfer des Rechtsanspruches auf das Geullah-Geschäft für Noomi vom ersten Goel auf den zweiten, so daß erster für alle Zukunft dieses Recht nicht mehr geltend macht. Gelingt der Transfer tatsächlich, sollen dies die Ältesten im Tor für die Rechtsgemeinschaft, die beide Goel umfaßt, zu jeder Zeit bezeugen. Für die Rechtsverhandlung muß natürlich Boas, der dieses Ziel verfolgt, den ersten Goel und die Ältesten im Tor zusammenrufen. Er ist es auch, der eine plausible und stichhaltige Argumentation für diesen Rechtstransfer dem ersten Goel darlegen muß, so daß dieser dem Transfer öffentlich zustimmen kann.

Die Argumentationsstruktur läuft dabei in zwei Phasen ab. Die erste umfaßt die Verse 4,3f. Das Ergebnis ist für Boas negativ. Der erste Löser will von seinem Recht auf ein Geullah-Geschäft mit Noomi Gebrauch machen. Von besonderem Interesse ist dabei die Gestaltung der Boas-Rede. Er präsentiert einen ersten juristisch relevanten Sachverhalt in Form eines Rechtssatzes: Als Tatbestand wird die Bereitschaft (bzw. Notwendigkeit) Noomis zum Geullah-Geschäft und die einzuhaltende Goelreihenfolge präsentiert.¹³ Als Rechtsfolge wird die öffentliche Wirksamkeit des Geullah-Geschäfts zwischen Noomi und dem Goel konstatiert. Freilich weist Boas schon in dieser ersten Runde auf die Möglichkeit bzw. den Wunsch hin, daß er selbst, sollte der erste Goel von seinem Recht nicht Gebrauch machen, das Geullah-Geschäft eingehen wolle. Doch diese erste Runde geht negativ für Boas aus.

Erst am Schluß der zweiten Argumentationsphase hat Boas sein Ziel erreicht. Der erste Goel verzichtet auf sein Recht, und Boas darf sich als öffentlich anerkannter Goel in

¹² Ähnlich Bush, Ruth, 202-204.214.

¹³ Geht man davon aus, daß Boas in 4,3 seinem Kontrahenten den Rechtstatbestand in Form eines Rechtssatzes formuliert, wird die Perfekt-Form *mkrh* verständlich. Boas präsentiert Boas den für ihn relevanten Rechtstatbestand als Tatsache mit perfektiven Aspekt: Noomi hat ihre Bereitschaft zum 'Verkauf' bereits signalisiert. Die andere Seite des Geschäfts, die Rechtsfolge, besteht im 'Kauf' durch den Goel. Das gesamte Rechtsgeschäft ist perfekt, wenn die Partei, an die das Verkaufsangebot ergeht, eingewilligt hat. - Zur Diskussion dieser Verbform vgl. Bush, Ruth, 202.

dieser Angelegenheit erachten. Zu fragen bleibt, mit welchem entscheidenden Argument Boas den Gesinnungswechsel des ersten Goel herbeiführen konnte. Dies kommt im Vers 4,5 zum Ausdruck. Soweit man aus allen möglichen Interpretationen dieses Verses herauslesen kann, hat das mit der Beachtung der Rolle Ruts in dieser Rechtslage zu tun. Rut wurde nämlich in der ersten Argumentationsphase nicht thematisiert, wie unterschiedlich bekannt sie auch beiden Goels gewesen sein mag. Es geht aber in 4,5 um mehr als die bloße Existenz Ruts.

Beachtet man die in Punkt 1 gemachten Beobachtungen, die es nahe legen, die Präposition *mn* zu beachten und die erste Person der Verbform *qnyty* zu lesen¹⁴, so ergibt sich für 4,5 folgende Interpretationsmöglichkeit:

‘An dem Tag, an dem du das Feld aus der Hand Noomis erworben hast, habe ich aber von Rut, der Moabiterin, der Frau des Toten, erworben, um den Namen des Toten auf seinem Erbe erstehen zu lassen.’

Daraus wird deutlich, daß Boas durch seine mögliche Heirat mit Rut das Geullah-Geschäft des ersten Goel, der sich nach dem Ableben Noomis bzw. Ruts schon als künftiger Eigentümer des Feldes Elimelechs wähnt, belasten kann. Diese beginnt mit der Verbindung Boas und Rut, an dem Tag, an dem der erste Goel sein Geullah-Geschäft antritt¹⁵, und kommt mit der Geburt eines Sohnes, eines Enkels Noomis, zur rechtlichen Wirksamkeit: Dieser Sohn wird nämlich das Feld Elimelechs schließlich erben. In dieser Perspektive fällt jede ‘Belohnung’ für die Dienste des Tutors an Noomi und an Rut, für die er zumindest bis zu dessen Heirat Goel sein muß, aus. Der erste Goel kann nur ablehnen.

Die Lesarten von LXX und Vg gehen hingegen davon aus, daß Boas den ersten Löser auch dazu verpflichtet sieht, Rut zu erwerben, um ihren toten Gatten einen Namen erstehen zu lassen. Sogleich stellt sich die Frage: Warum kann der erste Goel unter diesen Umständen das Geullah-Geschäft nicht eingehen und Boas hingegen schon? Freilich sind sich Boas und Rut schon ‘näher’ gekommen, freilich hat Rut Boas ein Heiratsversprechen abgerungen. Beides gilt für die Beziehung Rut und erster Goel nicht. Aber um diese affektive Ebene scheint es in der Antwort des ersten Goel nicht zu gehen. Dieser bringt die Sache auf den Punkt und gibt Boas folgendes zu verstehen:

¹⁴ Während Beattie (D.R.G., *Kethibh and Qere in Ruth iv 5*, VT 21 (1971) 490–494; ders., *The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice*, VT 24 (1974), 263f) und Sasson (J.M., *Ruth. Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, Baltimore and London 1979 (= Sheffield ²1989), 103.119–136) aus je verschiedenen Gründen die 1.Ps der Verbalform beachten, die Präposition jedoch emendieren, hält Niccacci (A., *Syntactic Analysis of Ruth*, LA 45 (1995) 97.102) an beiden Textvorgaben des Konsonantentextes fest und interpretiert: ‘it is also from Ruth the Moabitess, the widow of the dead, that I [Qere: you] hereby buy it ...’. Dies entspricht dem obigen Vorschlag.

¹⁵ Derselbe Zeitpunkt für Heirat von Boas und Rut bzw. für das Geullah-Geschäft des ersten Goel mit Noomi und Rut scheint für die Argumentation von Bedeutung zu sein. Sobald nämlich der erste Goel seinen Geullah-Vertrag unter Fach und Dach hat, dürfte er auch in der Bestimmung der Hochzeit mitreden. Soll das Erbe trotz eines Kindes von Rut innerhalb der Familie des ersten Goel bleiben, so müßte Rut diesen selbst oder einen seiner Söhne oder einen seiner Erbberechtigten heiraten. Unsicher bzw. prekär wird die Lage für den ersten Goel erst dann, wenn Rut irgend einen anderen Mann heiratet, der nicht in seiner Erblinie steht, und dieser nichts dagegen machen kann, weil der Ehevertrag von Boas und Rut gleichzeitig mit dem Geullah-Geschäft des ersten Goel mit Noomi und Rut in Kraft tritt.

Wenn die Dinge für ihn so stehen, wie Boas es in 4,5 darstellt, dann ist das Geullah-Geschäft ein Nachteil für sein Erbe.¹⁶ Dasselbe müßte freilich dann auch für Boas gelten, wenn er mit Noomi das Geullah-Geschäft eingeht und Rut zu seiner Frau nimmt, um dem Toten einen Namen erstehen zu lassen. Ist Boas im Hinblick auf sein Erbe so viel großzügiger und unbekümmerter als der erste Löser? Freilich erweist sich Boas Rut gegenüber als zuvorkommend, er schenkt ihr sogar sechs Maß Gerste (Rut 3,15). Dies ist jedoch nicht vergleichbar mit einem voraussehbaren Verlust des Erbes, vielleicht sogar des immobilien Erbes, mit dem der erste Goel gerechnet hatte. Zudem weist die Erzählung des Rutbuches das Treffen von Rut und Boas als 'Zufall' aus. Der erste Goel hatte gar keine Chance, eine ähnliche Großzügigkeit Rut gegenüber walten zu lassen. Es will nicht ganz einleuchten, warum der erste Goel unter gleichen rechtlichen Voraussetzungen zurückweicht und Boas hingegen nicht.

Woher rührt dann letztere Interpretation? Neben der Meinung, es müsse sich im Rutbuch um eine Leviratsheirat handeln, können noch folgende zwei Textabschnitte aus dem Buch Rut selbst für dieses Verständnis angeführt werden:

(1) Rut 3,13

Rut weiß zwar von Noomi, daß ihre 'Aktion' auf der Tenne einen Heiratsantrag zur Folge haben soll. Zugleich macht aber Boas auf seine mögliche Goel-Funktion aufmerksam (3,9). Es bleibt unklar, was Goel in diesem Zusammenhang eigentlich bedeutet, ob dieser Begriff auf Rut oder auch auf Noomi bezogen werden soll. Der Begriff schwebt zwischen Funktionär für das Geullah-Geschäft (3,10), in dem zunächst und vor allem Noomi berücksichtigt werden muß, und zukünftiger Gatte, als solcher auch Verantwortlicher für den Lebensunterhalt Ruts. Diese begriffliche Unschärfe bleibt auch in 3,13 bestehen. Wenn es dort heißt, daß ein anderer Goel vor Boas Vorrang hätte, so wird damit wohl kaum die Reihenfolge der möglichen Ehemänner Ruts gemeint sein, wenn Boas kurz vorher in 3,10 andere mögliche Kandidaten für Rut genannt hat. Rut ist bezüglich ihrer Wahl eines Gatten frei. Sie kann aber nur mit Noomi (1,16f) und Boas zusammen in einer Familie bleiben, wenn Boas im Hinblick auf Noomi als Goel und im Hinblick auf Rut als Gatte bestätigt wird. Insofern bleibt auch die Aussage von 3,13 'wenn er (der erste Goel) dich lösen will, gut, so mag er dich lösen' in der Schwebe. Im Hinblick auf die oben vorgeschlagene Deutung, die auch in 4,5 noch nicht direkt von Heirat spricht, sondern vom Erwerb des Feldes Elimelech von bzw. über Rut, fungiert 3,13 als Scharnierstelle für die Zweideutigkeit des Wortes Goel: Wer das Geullah-Geschäft mit Noomi eingeht, der 'handelt' sich auch die Zukunft mit Rut ein. Und diese ist von der Heirat mit Boas und der erhofften Zeugung eines männlichen Erben für das Feld Elimelech überschattet.

Aus dieser Perspektive rückt die Interpretation des Verses 4,5 durch die LXX - bis auf den abschließenden *hōste* Satz - wiederum in die Nähe des oben vorgeschlagenen

¹⁶ Die Möglichkeit, daß der erste Goel bereits verheiratet ist und nicht ohne weiteres eine zusätzliche Ehe eingehen kann, wird im Text nicht thematisiert. Es bleibt auch unklar, ob Boas verheiratet ist oder Kinder hat. Diesbezügliche Überlegungen sind für die Diskussion um die rechtliche Lage im Rutbuch wohl kaum weiterführend.

Verständnisses. Werden nämlich die beiden Infinitive *ktēsasthai* beidemale relativ unspezifisch mit 'erwerben' interpretiert und nicht im ersten Fall mit 'erwerben' und im zweiten Fall prägnant mit 'erwerben zur Gattin', so kann der 'Erwerb' von Rut noch im Kontext des Goel-Verständnis ohne Konnotation von Heirat verstanden werden. Erst im *hōste* Satz am Ende von 4,5 kommt im 'Du' der erste Goel als künftiger Gatte in den Blick. Damit beginnen jedoch wieder die oben bereits angestellten Überlegungen zum Vergleich zwischen erstem Goel und Boas als Goel. Demgegenüber erweist sich die obige Interpretation von 4,5 mit der Aussage von 3,13 durchaus als vereinbar, wenn man davon ausgeht, daß erstens die Ausübung der Goel-Funktion nicht nur Noomi, sondern auch Rut betrifft, so daß Vers 3,13 sogar ausschließlich von der in diesem Kontext betroffenen Person Rut sprechen kann. Zweitens muß noch beachtet werden, daß der erste Goel in seiner Funktion Rut nicht notwendigerweise heiraten muß. Boas hingegen - sollte er dieses Recht zugesprochen bekommen - gibt zu erkennen, daß er zugleich mit der Ausübung dieser Funktion auch Rut heiraten wolle. Der rechtlich problematische Fall besteht in der Konstellation, daß der erste Goel von seinem Recht Gebrauch macht, während Boas hingegen zum selben Zeitpunkt Rut, die infolge des Geullah-Geschäfts dem 'Rechtsbereich' des ersten Goels zuzurechnen wäre, heiraten würde. - Eine weitere Textstelle, die die Lesung von LXX in 4,5 beeinflußt haben könnte, sind die Vers 4,9f.

(2) Rut 4,9f

In 4,9 ruft Boas die Ältesten und das Volk im Tor als Zeugen dafür auf, daß er sich in die Reihenfolge der männlichen Erben Elimelechs, dessen Söhne Kiljons und Machlons als Goel einfügt. Aus der Hand Noomis *myd n^cmy* (vgl. 4,5) habe er dieses Goel-Recht übernommen. Vers 4,10 fährt aber nicht wie in 4,5 mit der Phrase *wm²t rwt* fort, sondern mit *wgm²t-rwt* 'und auch Rut', wobei Rut in diesem Fall direktes Objekt der Verbalausage 'ich kaufte' *qnyty* ist. Freilich ist bezüglich 4,10 zu beachten, daß das Verb *qnyty* - gegenüber 4,5 - spezifiziert ist. Es geht um ein Goel-Geschäft, das Noomi und Rut betrifft. Zugleich nimmt Boas Rut für sich zur Frau (*ly Pšh* 4,10). Dies entspricht seinem Versprechen gegenüber Rut und der öffentlichen Versammlung. Der Vorgang wird mit dem Verb *qnh* bezeichnet, da die Heirat Ruts im Fall Boas direkt mit seinem Goel-Amt verbunden ist. Er hat nämlich im Zusammenhang des Transfers des Goel-Rechtes vom ersten Goel auf seine Person öffentlich bekundet, von Rut das Goel-Recht zu erwerben, indem er dem 'Toten' einen Namen erstehen läßt, was soviel heißt, wie Rut zur Frau zu nehmen und mit ihr für einen männlichen Nachkommen zu sorgen. Dieser wiederum wird Erbe des Grundstückes Elimelechs werden.

In diesem Fall wird auch die Bedeutung der Präposition *mn* in *wm²t* (4,5) deutlich. Die Phrase, die von diesem Präpositionalausdruck bis zur Phrase 'um den Namen des Toten auf seinem Erbe erstehen zu lassen' bezieht sich zunächst auf das Goelverfahren, das Boas anstrebt, beginnend bei Rut. Die Heirat von Boas und Rut ist freilich das legitime Mittel, um diese Form des Goelrechtes in die Wege zu leiten und den Erbvorgang des Feldes Elimelech auf einen Sohn von Boas und Rut zu fixieren. Die Heirat

mit Rut ist freilich erst der Anfang dieser Erbfolge, sie ist auch das eigentliche *Movens*, warum sich Boas derart für den Transfer des Geullah-Geschäfts einsetzt. Aber erst die Geburt eines männlichen Nachfolgers kann diese Rechtsfigur endgültig Wirklichkeit werden lassen. Wenn auch Boas schrittweise und geschickt für den Transfer des Goelrechtes argumentiert, spielt er mit offenen Karten und verschweigt dem ersten Goel keineswegs seine künftigen Pläne. Der Rechtsvorgang im Tor bedarf keiner besonderen Tricks und Taktiken, das Ergebnis wird von den 'Sachverständigen' im Tor nicht als schlaue Überlistung gekennzeichnet. Sie wünschen Boas für seine künftige Verbindung mit Rut vielmehr Glück und v.a. Nachkommenschaft (4,11f). Der männliche Nachkomme ist zum Zeitpunkt des Transfers noch nicht direkt in Aussicht. Zudem ist eine Eheschließung nicht Garant für Nachkommen. Demzufolge ist auch von Bedeutung, daß der Verzicht des ersten Goel auf sein Geullah-Geschäft öffentlich im Tor bekannt gemacht worden ist und dort auch für die Zukunft bezeugt werden kann. Auch im Falle einer kinderlosen Ehe zwischen Boas und Rut kann der erste Goel nicht mehr auf sein ursprüngliches Recht zurückgreifen, als nächster Verwandter Elimelech die Vormundschaft über Noomi zu einem späteren Zeitpunkt einzufordern. Ein für allemal ist dieses Problem mit der Geburt und Existenz eines männlichen Nachkommen aus der Verbindung Boas und Rut gelöst. Das Buch Rut zeigt in der literarischen Gestaltung dieses Geburtserignisses eine auffällige theologische Pointe, der im folgenden noch nachgegangen werden soll.

6. YHWH schenkt Leben

Der Vers 4,13 beschreibt in geraffter Form die Heirat von Boas und Rut sowie die Geburt eines Sohnes. Dabei wird die Empfängnis des Sohnes als Geschenk Gottes gekennzeichnet, *wytn YHWH lh hrywn* 'und YHWH gab ihr Empfängnis (Schwangerschaft)'. Damit ist offenbar, daß YHWH das Vorgehen Boas und Ruts gut heißt. Diese Aussage stellt in der Erzählwelt eine Besonderheit dar. Während nämlich Gott in Form von YHWH oder Elohim oder Schadday¹⁷ im Buch Rut des öfteren vorkommt, wird Gott mit Ausnahme von 4,13 überall in der Perspektive der Erzählgestalten, d.h. in direkter oder indirekter Rede, erwähnt.¹⁸ Allein in 4,13 wird YHWH jenseits der verschiedenen Perspektiven der Erzählfiguren angeführt. Der Effekt dieser Textgestaltung, in der natürlich die Perspektive des Erzählers zum Ausdruck kommt, verleiht diesem Vers besonderes Gewicht. Er repräsentiert gleichsam den Fixpunkt der Aussagen über Gott. Auf ihn hin sind alle Wahrnehmungen des Gottes Israels hin zu konzentrieren. Muß Noomi ihr Unglück, zunächst die Hungersnot, dann den Tod ihres Gatten und ihrer Söhne, schließlich ihr Witwendasein im Horizont des Wirkens

¹⁷ YHWH kommt in 1,6.8.9.13.17.21(bis); 2,4(bis).12(bis).20; 3,13; 4,11.12.13.14 vor; Elohim in 1,16(bis); 2,12 und Schadday in 1,20.21.

¹⁸ Eine besondere Rolle nehmen dabei die Gebete, Fürbitt- und Dankgebete, im Buch Rut ein. Fürbittegebete finden sich in 1,8f; 2,12; 3,10; 4,11-12; Dankgebete in 2,19f und 4,14. Zur Bedeutung des Gebetes im Buch Rut siehe Thompson, M.E.W., *New Life Amid the Alien Corn. The Book of Ruth*, EQ 65 (1993) 197-210.

YHWHs deuten (1,13), denn für eine Israelitin gibt es keine andere Alternative, so scheint dies für eine noch dazu nichtisraelitische Person wie Rut (oder Orpa) keine besonders anziehende Perspektive vom Gott Israels zu sein. Diese Sicht der Dinge teilt auch Noomi, wenn sie ihre Schwiegertöchter zu ihrem Gott nach Hause schicken will (1,15). Freilich bittet Noomi auch unter diesen Umständen einzig und allein YHWH, er möge den Schwiegertöchtern Glück für ihre Zukunft schenken (1,9). Um so mehr überrascht die Entscheidung Ruts, in diese Beziehung zu YHWH ohne Ausflucht einzustimmen (1,16). Zugleich weiß sich Rut dabei auch auf Gedeih und Verderb mit Noomi verbunden. Wenn der Tod als Scheidungslinie zwischen Noomi und Rut angesprochen wird, wenn hingegen dem 'Toten' durch den Goel-Vorgang sein Name restituiert wird, erweist sich die Ruterzählung als Zeugnis der lebensschenkenden Kraft YHWHs. Zwar hat YHWH Kraft über Leben und Tod (Weish 16,13; Sir 11,14), dennoch hat Gott keine Freude am Untergang der Lebenden (Weish 1,13). Denn YHWH hat Rut Empfängnis geschenkt, so daß sie gebär. Damit ist auch Noomi neues Leben zuteil geworden (Rut 1,17).

In diesem Zusammenhang muß auf folgende übertragene Redeweise aufmerksam gemacht werden: Noomi wurde in Obed nicht ein Sohn im genetischen Verständnis geboren. Die Geburt Obeds kann auch nicht den tragischen Tod Elimelechs und seiner Söhne in Vergessenheit drängen. Wenn diese vergangenen tragischen Schicksalsschläge nicht umkehrbar sind und die Geburt eines Sohnes aus einer neuen Beziehung einer jungen Witwe mit einem Mann nichts Außergewöhnliches darstellt, muß gefragt werden, welche Beweggründe den Erzähler geleitet haben, das Geschehen von Noomi und Rut als besonders hoffnungsvolle Zeichen YHWHs zu deuten. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in der exemplarischen Vorgehensweise Noomis, Ruts und Boas'. Alle drei befinden sich zu Beginn in einer schwierigen Ausgangslage: Noomi als Witwe ohne Söhne ist dem Goel verpflichtet. Rut, Witwe und Nichtangehörige der Sippe Elimelechs, ist auf einen Goel angewiesen, ev. kann sie noch mit einer Heirat rechnen. Boas ist bloß zweiter Goel. Die Überwindung dieser ungünstigen Ausgangslage geschieht auf dem Hintergrund des Rechtsempfindens und der Rechtsanwendung dieser drei Erzählfiguren. Während bei Noomi und Boas, beide aus Bethlehem, von vornherein deutlich ist, daß sie an dem in Bethlehem tradierten Recht, das Sitten und Bräuche miteinschließt, Anteil haben, ist Rut, die Moabiterin, zumindest anfangs noch auf die Belehrung von Noomi angewiesen (3,1-5).

Dieses Rechtsempfinden ruht textintern zwar nicht direkt auf einem geschriebenen Recht auf, entspricht aber bei näherem Vergleich den Rechtssammlungen und -erzählungen des Pentateuch.¹⁹ Dem Buch Rut ist nicht daran gelegen, die Rechtshinter-

¹⁹ Vgl. die obigen Erörterungen; von daher erscheint es mir nicht gegeben, von einer 'Gegengeschichte zum sogenannten Gemeindegesetz des Dtn 23,4-7' zu sprechen (wie z.B. Braulik, G., Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: Zenger, E., Die Tora als Kanon für Juden und Christen, HBS 10, Freiburg, Basel u.a. 1995, 61-138, v.a. 105-127. Auch die Einschätzung Ruts als 'Kontrastgeschichte zur sogenannten Ablehnung von vermischten Heiraten in Esr 9f; Neh 9,2; 19; 13,23-27' hat kaum Anhaltspunkte, wie seit einiger Zeit wiederholt betont wird, vgl. z.B. Frevel,

gründe genau aufzuzählen. Nur in einem Fall wird ein Rechtsbrauch erklärt (4,7). Dies heißt aber noch nicht, daß das Rechtsempfinden, das in Bethlehem beheimatet ist, dem schriftlichen Recht nachrangig bzw. untergeordnet ist, gleichsam ein Recht niedriger Stufe. Man kann nicht von einer peripheren, zurückgebliebenen Rechtspraxis im Buch Rut sprechen und behaupten, das gesatzte Recht der Pentateuchsammlungen sei Ausdruck einer höheren, in den städtischen Zentren beheimateten Rechtskultur. Vielmehr erweist sich das Buch Rut als Hoffnungszeichen dafür, daß die bethlehemitische wie auch israelitische Rechtstradition von Mensch zu Mensch, von Familie zu Familie überliefert, praktiziert und schließlich auch am Tor öffentlich bezeugt wird.

In diesem Zusammenhang erfährt auch die Kennzeichnung Ruts als Moabiterin Bedeutung.²⁰ Auch für eine Nicht-Bethlehemiterin, bzw. Nicht-Judäerin/Israelitin ist diese Rechtstradition von Relevanz. Insofern Rut dieser ganz anhängt, wird diese Rechtstradition auch für sie zum 'lebensspendenden' Quell, der allein in YHWH gründet. Freilich muß sich Rut, die Moabiterin, vom Anfang an von Moab und seinem Gott bzw. seinen Göttern abwenden und sich ganz und gar für YHWH und sein Volk entscheiden (1,16f). Rut wird auch dann noch als Moabiterin, und nicht als Israelitin in Erinnerung behalten. Ihr Sohn Obed hingegen geht in die Genealogie der Israeliten ein (4,11.17*-22).

Wenn schließlich die Ruterzählung durch die Genealogie in 4,17*-22 eine Verbindung zur Davidsgeschichte herstellt, so kommt darin der außergewöhnliche Erwählungsweg YHWHs mit seinem Volk zum Ausdruck. Die Ruterzählung gibt zu erkennen, welche glückliche Fügung YHWHs sich hinter der Genealogieabfolge Boas und Obed verbirgt. Auch die Abfolge der Bethlehemiter Isai und David ist nicht Ergebnis einer Erbfolge: Vater und erstgeborener Sohn. Wie 1 Sam 16,1-13 darlegt, geschieht die Erwählung Davids, des siebten Sohnes Isais, zum König über ganz Israel allein durch die Erwählung YHWHs, vermittelt durch den Führer und Richter Samuel. In beiden Fällen werden die ehrwürdigen Rechtstraditionen und -bräuche nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr bringen Menschen, die YHWH, dem Ursprung israelitischer Rechtskultur anhangen, die lebensschenkende Kraft israelitischer Rechtstraditionen über die Grenzen Bethlehems und Israels hinaus zum Leuchten.

Chr., Das Buch Rut (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 6), Stuttgart 1992, 33; Scharbert, J., Rut (NEB 33), Würzburg 1994, 7.

²⁰ Rut wird in 1,4.22; 2,2.6.21 und 4,5.10 als Moabiterin gekennzeichnet.

