

N12<517278385 021



ubTÜBINGEN







col

106-110  
2001

BIBLISCHE NOTIZEN

StuTr

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 106

München 2001

98  
Wiel 2

ZA 3835

✓ 210

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert. Korrekturen werden in der Regel nicht versandt. Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg  
Dresdner Bank - München-Moosach  
Kt.-Nr.: 85 870 203 00  
BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen  
Redaktion  
Institut für Biblische Exegese - AT  
Geschwister-Scholl-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967

# **BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

**Heft 106**

**München 2001**



ZA 3835

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

# Inhalt

## Notizen

J. Becker	Zur Deutung von Jes 54,15 .....	5
F. Gangloff	A l'ombre des Déesses-arbres? (Os 4: 12-14) .....	13
M. Görg	Israel in Hieroglyphen .....	21
A. Günther	Wie viele Schwalben machen einen Sommer? .....	28
I. Himbaza	Quelle massore pour quel texte? .....	33
M. Paul	Die „fremde Frau“ in Sprichwörter 1-9 und die „Geliebte“ des Hohenliedes. Ein Beitrag zur Intertextualität. ....	40
A. Sima	Nochmals zur Deutung des hebräischen Namens <sup>c</sup> Oṭnī 'ēl .....	47

## Abhandlungen

W. Warning	Terminological Patterns and the Verb מול „Circumcise“ in the Pentateuch .....	52
J. Kamlah	Die Liste der Regionalfürsten in 1 Kön 4,7-19 als historische Quelle für die Zeit Salomos .....	57
W. Oswald	Die Erzeltern als Schutzbürger Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20,21,22-34 und Gen 26 .....	79
E. Verhoef	Pseudepigraphy and Canon .....	90
	Nachtrag zu Heft 105 .....	99





## Zur Deutung von Jes 54,15

Joachim Becker – Werne a.d.Lippe

Obwohl in Jes 54,15 wohl sämtliche Komponenten unsicher sind, hat sich ein moderner Konsens etabliert, für den der revidierte Text der Luther-Bibel und die Nova Vulgata repräsentativ sein können. Man liest dort: »Siehe, wenn man kämpft, dann kommt es nicht von mir; wer gegen dich streitet, wird im Kampf gegen dich fallen«<sup>1</sup> bzw. »Ecce, si impetus fiet, non erit ex me; qui impetum fecerit, cadet contra te«<sup>2</sup>.

Es geht in der Hauptsache um die Bedeutung des Verbums *gūr*, das in beiden Verhältnissen von Jes 54,15 erscheint. Die Wendungen *ʿalajik jippōl* (V.15b) und *ʿapæs mēōtī* (V.15a) pflegt man der jeweils bezüglich des Verbums *gūr* getroffenen Entscheidung gefügig zu machen. Der vorliegende Beitrag plädiert dafür, daß *gūr* in Jes 54,15 nicht etwa »angreifen« oder – nach einer älteren Übersetzungstradition (s.Nr.III) – »sich (feindselig) zusammenrotten« bedeutet, sondern »(als Fremdling) weilen«. Diese Auffassung kann sich nicht nur auf die Vulgata (s.Anm.2), sondern auch auf die Septuaginta<sup>3</sup> und die Peschitta<sup>4</sup> berufen. Freilich sind in der ältesten Tradition auch andere Auffassungen bezeugt. Das Targum<sup>5</sup> versteht *gūr* in V.15a

<sup>1</sup> Die Originalübersetzung Luthers dagegen lautet (in moderner Schreibweise): »Siehe, wer will sich wider dich rotten und dich überfallen (= V.15b!), so sie sich ohne mich rotten (= V.15a!).« Diese bemerkenswerte Textauffassung (s. Nr.VII) hat *ʿalajik jippōl* zu Unrecht dem *gār ʿittāk* nebengeordnet und im Sinne von »überfallen« verstanden.

<sup>2</sup> Die traditionelle Vulgata lautet: »Ecce accola veniet qui non erat mecum, advena quondam tuus adiungetur tibi«.

<sup>3</sup> Das Original lautet: »*Idou prosēlytoi proseleusontai soi dēmou kai epi se katapheuxontai*.« In *epi se katapheuxontai* erkennt man *ʿalajik jippōl* (V.15b), das offenkundig nicht im Sinne einer Vernichtung von Angreifern verstanden wurde. Die Wendung *gōr jāgūr* (V.15a), wiedergegeben mit *prosēlytoi proseleusontai*, muß schon wegen des Terminus *prosēlytos* und der figura etymologica die Bedeutung »(als Fremdling) weilen/sich einfinden« gehabt haben. Die Tatsache, daß *mī-gār ʿittāk* (V.15b) übergangen wird (von BHS zu Unrecht honoriert), läßt darauf schließen, daß der Übersetzer dem Verbum *gūr* in beiden Verhältnissen dieselbe Bedeutung beigemessen hat. Ein Teil der Textüberlieferung fügt hinter *dēmou* in Anpassung an den masoretischen Text *kai paroikēsousin soi ein*, wobei *gūr* wiederum die Bedeutung »(als Fremdling) weilen« aufweist. Variierende Wiedergabe bei gleicher Bedeutung ist gebräuchlich und findet sich in der Vulgata sowie in manchen modernen Übersetzungen.

<sup>4</sup> »Alle, die fern von mir sind, werden bei dir eintreten, und du wirst eine Zuflucht sein für deine Bewohner (*wkl dmtpnjm mn ʿdāj nʿlwn lkj wthwjn bjt gwsʿ ʿmwrjkj*).« Wieder ist »(bei dir) eintreten« und »(deine) Bewohner« variierende Wiedergabe von *gūr* in der Bedeutung »(als Fremdling) weilen«.

<sup>5</sup> »Siehe, versammeln, ja versammeln werden sich bei dir die Verbannten deines Volkes am Ende, die Könige der Völker, die sich versammeln, um dich, Jerusalem, zu bedrängen, werden in deiner Mitte fallen.« Die Wendung »am Ende (*ʿšōpā*)« könnte auch den Anfang der zweiten Verhältnisse bilden. Der aramäische Terminus für »(sich) versammeln« ist *knš* (Hitpaal).

vom Sich-Versammeln der Verbannten und in V.15b vom feindseligen Sich-Versammeln der Könige. Der Verfasser von 1QH hat *gūr* im Sinne von »sich zusammenrotten« oder »angreifen« verstanden (s.Nr. IV).

Für unser Anliegen ist von Interesse, daß nicht selten in V.15a mit der Bedeutung »angreifen«, in V.15b dagegen mit der Bedeutung »(als Fremdling) weilen« gerechnet wird<sup>6</sup>, so daß der Verfasser ein Spiel mit Homonymen getrieben hätte. So willkommen uns das Eingeständnis ist, daß *gūr* jedenfalls in V.15b die Bedeutung »(als Fremdling) weilen« zukommt, so entschieden treten wir dafür ein, daß diese Bedeutung auch in V.15a anzunehmen ist<sup>7</sup>.

### I. *ʿalajik jippōl* (V.15b)

Die Wendung *ʿalajik jippōl*<sup>8</sup> in V.15b soll aus beweisstrategischen Gründen zuerst erörtert werden. Die Verbindung von *nāpal* mit der Präposition *ʿal* kann unter anderem ausdrücken, daß »jemand/etwas auf jemand/etwas fällt«, sei es im eigentlichen oder im übertragenen Sinn (so z.B. in Jes 47,11). Eigens genannt sei noch die Bedeutung »über jemand herfallen«<sup>9</sup>. Die vom heutigen Konsens in Jes 54,15 angenommene Bedeutung »an jemand zu Fall kommen« ist jedoch nicht zu belegen<sup>10</sup>. In einem solchen Fall wird vielmehr mit der Präposition *b<sup>e</sup>* konstruiert.

Manche Übersetzer scheinen empfunden zu haben, daß *nāpal ʿal* in der Bedeutung »an jemand/etwas zu Fall kommen« keine bibelhebräische Idiomatik ist, und entscheiden sich für Übersetzungen wie »*deinetwegen, um deinetwillen* wird er fallen«<sup>11</sup>. Diese an sich mögliche Auffassung kann sich jedoch nicht messen mit der semantisch festfügten und gut zu belegenden Bedeutung »zu jemand überlaufen, sich bei jemand anschließen«. Die einschlägigen Belege weisen zum Teil eine Konstruktion mit *ʿel* statt mit *ʿal* auf, mitunter sogar im selben Kontext, wie denn der Gebrauch von *ʿel* anstelle eines *ʿal* auch sonst verbreitet ist<sup>12</sup>. Stellen mit *nāpal ʿal* sind: 2 Kön 25,11<sup>13</sup>; Jer 21,9 (vgl. 38,2); 37,14<sup>14</sup>; 39,9; 1 Chr 12,20a.21<sup>15</sup>; 2 Chr

<sup>6</sup> W.A.M.Beuken, *Jesaja, deel II B* (De prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1983, 265-267, der auf Jes 54,15 ausführlich eingeht, nennt Budde, Torrey, Elliger und Buber sowie an anderer Stelle noch Praetorius, Bachman und Roodenburg, zu Unrecht jedoch die längere Fassung der Septuaginta und die Peschitta (vgl. oben Anm.3 und 4). B.Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen (1892) <sup>2</sup>1902, z.St., erwog ein Wortspiel »nach rabbinischem Geschmack«, ohne jedoch dabei zu verbleiben. In ThWAT I, 983 (D.Kellermann) und in THAT I, 409 (R.Martin-Achard) wird V.15b (nicht jedoch V.15a!) unter *gūr* »(als Fremdling) weilen« eingeordnet. Das Lexikon von Köhler-Baumgartner-Hartmann-Kutschler (HAL) führt Jes 54,15 unter beiden Bedeutungen an.

<sup>7</sup> Das soziologische Phänomen, für das insbesondere die Termini *gēr* und *proselytos* stehen, bleibt in diesem Beitrag unberücksichtigt. Vgl. J.E.Ramirez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The gēr in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin u.a. 1999, ferner ThWAT X, 487f.

<sup>8</sup> Die Lesart *jippōlū* in 1QIs<sup>a</sup>, die möglicherweise der Septuaginta vorgelegen hat, ist unerheblich.

<sup>9</sup> So in Jer 48,32. Sie wird in Jes 54,15 von der Übersetzung Luthers vorausgesetzt (s.Anm.1). Dieselbe Bedeutung ist der Verbindung *nāpal b<sup>e</sup>* eigen.

<sup>10</sup> Jer 46,16 (*nāpal ʿš ʿel-rēḫū* »weiner fällt über den andern«) dürfte kein brauchbarer Beleg sein.

<sup>11</sup> Von den älteren Übersetzungen etwa die niederländische Statenbijbel aus dem Jahr 1636 (»om uwentwilk«) und die King James Version aus dem Jahr 1611 (»for thy sake«), von den modernen Übersetzungen etwa die Bible de Jérusalem (»à cause de toi«).

<sup>12</sup> Vgl. Brown-Driver-Briggs, 41a. Die sorgfältige Bearbeitung der Partikeln stammt von S.R.Driver.

<sup>13</sup> In der Parallelstelle Jer 52,15 *ʿel* statt *ʿal*.

<sup>14</sup> Im vorausgehenden V.13 *ʿel* statt *ʿal*.

<sup>15</sup> In V.20b *ʿel* statt *ʿal*.

15,9. Stellen mit *nāpal ʿal* sind: 1 Sam 29,3<sup>16</sup>; 2 Kön 7,4; Jer 37,13; 38,19; 52,15; 1 Chr 12,20b<sup>17</sup>. Das betonte Voranstellen von *ʿalajik* in Jes 54,15, das übrigens eine chiasmatische Anordnung der Satzteile bewirkt, ist nicht als Anzeichen dafür zu werten, daß Jes 54,15 sich hinsichtlich der Bedeutung von *nāpal ʿal* von den anderen soeben angeführten Stellen unterscheidet; das betonte Voranstellen der Präposition ist auch in Jer 37,13 gegeben. Anzumerken ist noch, daß *nāpal ʿal/ʿel* nicht unbedingt ein Überlaufen zum Feind, schon gar in offener Schlacht, auszudrücken braucht; es kann sich schlicht darum handeln, daß man sich bei einer anderen Partei anschließt (vgl. besonders 1 Chr 12,20a.21; 2 Chr 15,9).

Unsere Deutung von *ʿalajik jippōl* kann sich mit Ausnahme des Targums (s.Anm. 5) auf die alten Übersetzungen berufen (s.Anm.2, 3 und 4). Die Erörterung von *gār ʾittāk* (s. Nr. II) wird sie bestätigen, wie denn auch alle, die dem Verbum *gūr* in der Wendung *gār ʾittāk* die Bedeutung »(als Fremdling) weilen« zuerkennen (s.Anm.6), ihr logischerweise beipflichten.

## II. *gār ʾittāk* (V.15b)

Es geht vorerst nur um die Bedeutung des Verbums *gūr* in der Wendung *gār ʾittāk*<sup>18</sup> in V.15b, wo eine klare Entscheidung zugunsten der Bedeutung »(als Fremdling) weilen« möglich ist<sup>19</sup>. Die Wendung *gōr jāgūr* von V.15a getrennt zu behandeln, ist schon allein deshalb anzuraten, weil nicht wenige Autoren mit einer je verschiedenen Bedeutung des Verbums *gūr* in den beiden Vershälften rechnen (s.Anm.6).

Ein entscheidendes Indiz dafür, daß *gūr* in V.15b nicht etwa »angreifen« (oder »sich zusammenrotten«), sondern vielmehr »(als Fremdling) weilen« bedeutet, ist die Konstruktion mit der Präposition *ʿet* »mit/bei«. Neben Verbindungen von *gūr* mit *bʿ-* »in«, *šām* »dort« und *bʿtōk* »inmitten« ist diese Konstruktion typisch für *gūr* »(als Fremdling) weilen«. Sie kommt, abgesehen von unserer Stelle Jes 54,15b, immerhin in sieben oder acht Fällen vor<sup>20</sup>. Für *gūr* in der Bedeutung »angreifen« oder »sich zusammenrotten« läßt sich dagegen keine einzige Stelle finden, an der mit der Präposition *ʿet* konstruiert würde<sup>21</sup>. Es hilft auch nicht weiter, wenn man

<sup>16</sup> Es ist nicht sicher, daß mit den alten Übersetzungen *ʿelaj* »(übergelaufen) zu mir« zu ergänzen ist; *nāpal* könnte elliptisch ohne *ʿal* oder *ʿel* gebraucht sein (vgl. 2 Kön 25,11/Jer 52,15; Jer 39,9).

<sup>17</sup> Man beachte, daß *nāpal min* (Ijob 12,3; 13,2) nicht etwa, wie man meinen könnte, »von jemand abfallen« bedeutet (als Handlung dessen, der dann zu einem andern überläuft), sondern »geringer sein als«.

<sup>18</sup> Die Qumran-Handschrift 1QIs<sup>a</sup> liest *jgr* statt *gr*. Es kann sich um ein defektiv geschriebenes *jāgūr* handeln oder um eine jussivische Pielform von *grh* (vgl. dazu Anm.21). Die (dittographische?) Variante hat gegenüber dem masoretischen Text keine Chance.

<sup>19</sup> *Duhm*, op.cit. (s.Anm.6), gesteht: »V.15b würde ohne Rücksicht auf den Kontext von jedermann übersetzt werden: wer bei dir als *gēr* wohnt oder wandert, wird dir zufallen«. Zu dem besagten Kontext vgl. Nr.V.

<sup>20</sup> Vgl. Ex 12,48; Lev 19,33.34; Num 9,14; 15,14.15(?)16; Ez 47,23. Vier weitere Stellen (Gen 32,5; Lev 25,6.45; 2 Chr 15,9) konstruieren mit der synonymen Präposition *im*.

<sup>21</sup> Indem man *gūr* als Nebenform von *grh* (Piel und Hitpael) erklärt, hat man auf Umwegen die Verbindung von *gūr* mit der Präposition *ʿet* in der Bedeutung »streiten mit« als möglich hinzustellen versucht. Außer den gut bezeugten Wendungen *gērāh mādōn* »Streit schüren« und *hitgārāh milhāmāh bʿ-* »Krieg anfangen gegen« macht man die Wendung *gūr milhāmōt* in Ps 140,3 zum Ausgangspunkt der Argumentation. Das Verbum *gūr* soll hier einem *gērāh* bzw. *hitgārāh* gleichbedeutend sein. Das Substantiv *milhāmāh* läßt sich aber nachweislich mit der Präposition *ʿet* verbinden (»Krieg mit«). Von daher soll nun *mī-gār ʾittāk* in V.15b als elliptisches *mī-gār milhāmōt ʾittāk* »wer Kriege schürt mit dir« zu verstehen sein. So etwa, wenn gleich zögernd, *Duhm*, op.cit. (s.Anm.6), der heute auch auf die Lesart *jgr* in 1QIs<sup>a</sup> hinweisen könnte

– übrigens rein konjunktural – *’ik* nicht *’ittāk* (suffigierte Präposition *’ēt*), sondern *’ōtāk* (suffigierte nota accusativi) liest; denn eine Konstruktion mit dem Akkusativ (der Person) ist für *gūr* »angreifen« bzw. »sich zusammenrotten« gleichfalls nicht zu belegen<sup>22</sup>.

Eine subtile Bestätigung unserer Deutung von *gār ’ittāk* und zugleich von *’alajik jippōl* liefert 2 Chr 15,9. Hier ist die Rede von Leuten aus Efraim, Manasse und Simeon, die aus dem feindlichen Nordreich zu König Asa »übergelaufen waren (*nāp<sup>e</sup>lū ’ālājw*)«<sup>23</sup> und »bei ihnen (den Judäern und Benjaminiten) als Fremdlinge wohnten (*haggārīm ’immāhæm*)«. Es scheint, daß *nāpal ’al* und *gūr* in der Bedeutung »(als Fremdling) wohnen« einander suchen<sup>24</sup>. Es kann sich sogar um eine Reminiszenz von Jes 54,15 handeln, aus der hervorgeht, wie der Chronist Jes 54,15 verstanden hat<sup>25</sup>.

### III. *gōr jāgūr* (V.15a)

Wenn für *gūr* in V.15b nur die Bedeutung »(als Fremdling) weilen« in Betracht kommt (vgl. Nr. I und II), hat es von vornherein etwas für sich, in V.15a dieselbe Bedeutung anzunehmen. Es gibt aber nicht wenige Autoren, denen sich mit Bezug auf V.15a die Bedeutung »angreifen« oder »sich zusammenrotten« aufdrängt, die also mit zwei verschiedenen Bedeutungen von *gūr* innerhalb desselben Verses rechnen (vgl. Anm.6). Gegen sie werden weiter unten (in Nr. V und VII) nach Kräften argumentative Gesichtspunkte geltend gemacht. An der vorliegenden Stelle soll nur – wenngleich mit argumentierenden Hintergedanken – die Bezeugung von *gūr* in der Bedeutung »angreifen« bzw. »sich zusammenrotten« unter die Lupe genommen werden.

Sie ist im Vergleich mit der von *gūr* in der Bedeutung »(als Fremdling) weilen« kompromittierend schwach<sup>26</sup>. Während *gūr* »(als Fremdling) weilen« allein in der Qal-Form mit wenigstens 80 Stellen aufwarten kann, gibt es für *gūr* »angreifen« oder »sich zusammenrotten« außer der in Frage stehenden Stelle Jes 54,15 nur drei weitere (Ps 56,7; 59,4; 140,3), die zudem in der Übersetzungstradition mit Schwächen behaftet sind. In Ps 56,7 verstehen Septuaginta (*paroikēsousin*, Vulgata: *inhabitabunt*) und die Peschitta (*mr* »wohnen«)<sup>27</sup> *gūr* im Sinne von »wohnen«, während Symmachus (*synēgonto*), Hieronymus (*congregabuntur*) und Targum (*k<sup>e</sup>naš*) mit »sich versammeln« übersetzen, wobei es sich auf Grund des Zusammenhangs um ein feindseliges Sich-Zusammenrotten handelt. Auch in Ps 59,4 denken Hieronymus (*congregantur*), Targum (*k<sup>e</sup>naš* Hitpeel) und wohl auch die Septuaginta (*epethento*, Vulgata: *irru-*

---

(s.Anm.18). Gegen diesen Versuch ist einzuwenden, daß *hitgārāh miḥāmāh* nirgendwo wie etwa *’āsāh miḥāmāh* mit der Präposition *’ēt* verbunden wird, vor allem aber, daß *gērāh* und *hitgārāh* als Piel- bzw. Hitpaelformen nicht gut in *gūr* eine Nebenform haben können, ganz abgesehen von den Unsicherheiten in der Übersetzungstradition von Ps 140,3 (s.unten Nr. III).

<sup>22</sup> In Ps 59,4 und 1QH II,23 (s. Nr. IV) wird mit *’al* konstruiert.

<sup>23</sup> Vgl. 2 Chr 11,13-17. Zur Präsenz von Simeoniten im Norden vgl. noch 2 Chr 34,6.

<sup>24</sup> Zur Konstruktion mit *’im* statt mit der Präposition *’ēt* vgl. Anm.20.

<sup>25</sup> Vgl. unten Nr. IV zur Reminiszenz von Jes 54,15 in 1QH II,23 und VII,12. In 2 Chr 20,20 zeigt sich der Chronist vertraut mit Jes 7,9.

<sup>26</sup> Eine weitere gut bezeugte Bedeutung, nämlich *gūr* »fürchten« (als Nebenform *jāgōr*), wird in Jes 54,15 von niemand erwogen. Zur Frage, ob alle drei Bedeutungen von *gūr* semantische Ausprägungen derselben Wurzel sind, vgl. ThWAT I, 979-991, bes. 980 (D.Kellermann). Der vorliegende Beitrag geht auf diese Frage nicht ein. Es ist möglich, daß besonders »wohnen/weilen« und »sich versammeln« semantisch nahe beieinander liegen.

<sup>27</sup> Die Peschitta bringt die beiden den Vers einleitenden Verben in umgekehrter Reihenfolge.

erunt) an ein feindseliges Sich-Versammeln<sup>28</sup>. In Ps 140,3 gibt die Septuaginta (*paretassonto*, Vulgata: *constituebant*) keine klare Auskunft, kann aber an ein Sich-Versammeln zu Streitigkeiten gedacht haben. Hieronymus (*versati sunt in proeliis*) setzt für *gūr* die Bedeutung »weilen, sich aufhalten« voraus. Unter Berufung auf Targum und Peschitta (beide *grg* Pael) wird in Ps 140,3 *jägūrū* nicht selten durch *j<sup>e</sup>gārū* »sie erregen (Streitigkeiten)«, eine Piel-Form von *grh*, ersetzt (s.Anm.21); diese Lesart kann sich durch die Qumran-Handschrift 11QPs<sup>a</sup> bestätigt fühlen (vgl. jedoch Anm.18). Was schließlich unsere Stelle Jes 54,15 betrifft, so ist in Erinnerung zu rufen, daß Septuaginta, Vulgata und Peschitta die Bedeutung »(als Fremdling) weilen« erkennen lassen, während das Targum in V.15a das heilvolle Sich-Versammeln Israels und in V.15b das feindselige Sich-Zusammenrotten der Völker ausgedrückt findet (s.Anm.2-5)<sup>29</sup>.

Zu dem verwirrenden Bild, das die alten Übersetzungen bieten, kommt noch die Ansicht mancher Autoren, daß in Ps 56,7 und 59,4 die Form *jägūrū* durch Verwechslung von Daleth und Resch aus *jägoddū* (von *gdd* »sich zusammenrotten«) entstanden ist. Man verweist auf das Targum und bezüglich Ps 59,4 sogar auf Hieronymus, die diese Form gelesen haben sollen. In Ps 94,21 soll das ursprüngliche *jägoddū* 'al von Ps 59,4 gleichsam überlebt haben. Nun sind jedoch die vorgeschlagenen Textänderungen, die eine Bezeugung von *gūr* »angreifen, sich zusammenrotten« fast abhanden kommen lassen, durch die alten Übersetzungen in keiner Weise legitimiert, ganz zu schweigen von der Überlieferung des masoretischen Textes, in der nur eine einzige Handschrift in Ps 59,4 die Lesart *jägoddū* bezeugt.

Als Ergebnis ist vorerst nur festzuhalten, daß *gūr* in der Bedeutung »angreifen, sich zusammenrotten« gegenüber *gūr* »(als Fremdling) weilen« schwach bezeugt ist. Im übrigen ist es eher mit »sich zusammenrotten« als mit »angreifen« wiederzugeben, was jedoch mit dem Blick auf das Hauptanliegen des vorliegenden Beitrags die Frontlinien kaum verändert.

#### IV. Jes 54,15 und seine Deutung in 1QH II,23 und VII,12

Die Stellen 1QH II,23 und VII,12 verwenden das Verbum *gūr* in Abhängigkeit von Jes 54,15 und geben zu verstehen, daß *gūr* in Jes 54,15 (oder doch jedenfalls in V.15a) die Bedeutung »sich versammeln, sich zusammenrotten« hat<sup>30</sup>. Das Targum (s.Anm.5) steht also mit seinem von der Septuaginta samt Vulgata und Peschitta (s.Anm.2-4) abweichenden Verständnis von *gūr* nicht allein. Willkommen ist uns dieser Befund nicht; er nötigt aber nicht zu dem Eingeständnis, daß die beiden Qumran-Stellen Jes 54,15 richtig verstanden haben. Man beachte, daß *gūr* in der Bedeutung »(als Fremdling) weilen« in den Qumran-Schriften an wenigstens fünf Stellen vorkommt, während es in der Bedeutung »sich zusammenrotten« nur in 1QH

<sup>28</sup> Die Peschitta übersetzt in Ps 59,4 mit »stark machen« (*ʕn* Aphel).

<sup>29</sup> Man fragt sich, woher der moderne Konsens die Zuversicht nimmt, in Jes 54,15; Ps 56,7; 59,4 und 140,3 mit »angreifen, attaquer, to attack« zu übersetzen. Den alten Übersetzungen, der jüdischen Auslegungstradition und der älteren Forschung bis ins vorige Jahrhundert war diese Übersetzungsweise fremd. Man kannte neben *gūr* »fürchten« und *gūr* »(als Fremdling) weilen« allenfalls die Bedeutung »sich versammeln, sich zusammenrotten«. Man vergleiche etwa die ältesten Ausgaben des Wörterbuchs von Gesenius (von 1815 und 1823) oder Franz Delitzsch, Jesaja, <sup>3</sup>1897 (Nachdruck <sup>3</sup>1984), zu Jes 54,15. Die sehr sorgfältigen Übersetzungen der Reformation halten sich an die jüdische Tradition.

<sup>30</sup> Im Licht des oben in Nr.III Gesagten geben wir »sich zusammenrotten« gegenüber »angreifen« den Vorzug. Schon E.Lohse, Die Texte aus Qumran, München 1964, übersetzt in II,23 (nicht in VII,12) mit »sich versammeln gegen«.

II,23 und VII,12 erscheint, und zwar unter dem Einfluß der – nach unserer Ansicht falsch verstandenen – Stelle Jes 54,15. Gleichwohl ist erwiesen, daß die Bedeutung »sich zusammenrotten« der hebräischen Sprache zur Zeit des Entstehens der Qumran-Schriften nicht fremd war.

Der Text lautet in 1QH II,23: *mē'ittē kāh gārū 'al napši* »von dir her (= mit deiner Zulassung) rotten sie sich zusammen gegen meine Seele«. Das Nebeneinander von *mē'ittē kāh* und *gūr* verrät, daß es sich um eine Reminiszenz von Jes 54,15 handelt. Der Verfasser hat übrigens in Jes 54,15a *mē'ittē* anstelle des gleichbedeutenden *mē'ōtī* gelesen, was in Übereinstimmung ist mit der Lesart in 1QIs<sup>a</sup> (s.unten Anm.35). Die Konstruktion mit der Präposition 'al, die in Jes 54,15 nicht gegeben ist, macht zusätzlich deutlich, wie der Verfasser von 1QH II,23 *gūr* verstanden hat.

Die Abhängigkeit von Jes 54,15 wird bestätigt durch 1QH VII,12. Hier lautet der Text: *gāraj*<sup>31</sup> *lammišpāl taršē*<sup>ae</sup> »die sich gegen mich zusammenrotten, sprichst du schuldig zum Gericht«<sup>32</sup>. Die Stelle ist, was *gāraj* betrifft, unter dem Einfluß von Jes 54,15 und bezüglich des singulären *lammišpāl taršē*<sup>ae</sup> offenkundig unter dem Einfluß von Jes 54,17, eines Verses im unmittelbaren Kontext von Jes 54,15. Was da in Jes 54,17 »schuldig gesprochen wird«, ist »jede Zunge«; von der Zunge ist aber ein Echo zu vernehmen in 1QH VII,11 (*ma<sup>ae</sup> nēh lāšōn*), also in dem Vers, der 1QH VII,12 vorausgeht. Erwähnenswert ist noch, daß in Dam VI,8 ein Stück aus Jes 54,16, also dem zwischen Jes 54,15 und 54,17 liegenden Vers, zitiert wird. Es zeigt sich wieder einmal, daß das Jesajabuch in Qumran bevorzugte Lektüre war.

#### V. Der Kontext als Argument

Gegen unsere Deutung von Jes 54,15 wird als entscheidendes Argument der Kontext ins Feld geführt, der für *gūr*, jedenfalls in V.15a, eine Bedeutung wie »angreifen, sich zusammenrotten« fordere<sup>33</sup>. Der vorausgehende V.14 spricht davon, daß Unterdrückung, Furcht und Schrecken fern bleiben werden. Die beiden auf V.15 folgenden Verse kommen auf Waffen und Benutzer von Waffen zu sprechen; Gott wird dafür sorgen, daß jegliches Gerät gegen Zion nichts ausrichten kann (V.17a: *'alajik lo' jišlāh*). Neben der Bedrohung durch Waffen steht in V.17aß die Anklage, nämlich »jede Zunge, die mit dir (*'ittāk*) sich erhebt zum Gericht«. Man weist hin auf die Entsprechung von *'alajik lo' jišlāh* in V.17a und *'alajik jippōl* in V.15b, die sich beide auf Abwehr eines feindlichen Angriffs beziehen sollen, ferner auf ein feindseliges *'ittāk* in V.17aß, das auf eine entsprechende Funktion von *'ittāk* in V.15b schließen lasse. In einem solchen Kontext soll V.15a und mit ihm V.15b nur von einem feindlichen Angriff handeln können.

In Wirklichkeit enthält der Kontext eine Aufzählung von allerlei Ungemach bis hin zur Bedrohung durch Waffen, und die Fremden (*gērīm*), um die es sich nach unserer Auffassung in V.15 handelt, brauchen sich darin nicht wie ein Fremdkörper anzunehmen. Wenn der *gēr* im Alten Testament, überwiegend in Gesetzestexten, zusammen mit Witwen und Waisen als schutzbedürftige persona misera erscheint, so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß

<sup>31</sup> In der Handschrift steht versehentlich *gdj* statt *grj* (Verwechslung von Daleth und Resch).

<sup>32</sup> Möglich auch: »Die sich gegen mich zusammenrotten zum Rechtsstreit (= um mich vor Gericht zu bringen), sprichst du schuldig.« So nach der masoretischen Phrasierung in Jes 54,17.

<sup>33</sup> Vgl. die in Anm.19 zitierte Einschätzung Duhms.

auch eine Bedrohung von ihm ausgehen kann. So wurde die Anwesenheit der Israeliten in Ägypten, wo das Volk als *gēr* wohnte, schließlich als Bedrohung empfunden (vgl. Ex 1,8-11). In Dtn 28,43f wird damit gedroht, daß der *gēr* immer höher steigt und Israel immer tiefer (vgl. auch Gen 26,14-16.26-29). Nach Koh 6,2 kann ein *ʾs nokri* den Besitz eines Reichen verzehren. In Jes 5,17 hat die masoretische Überlieferung, der sich die Vulgata anschließt<sup>34</sup>, durch Abänderung eines ursprünglichen *g<sup>e</sup>dājim* »Böcklein« in *gārīm* »Fremdsiedler« folgende merkwürdige, aber bezeichnende Aussage hervorgebracht: »Und fette Fremdsiedler verzehren die Ruinen«. Die moderne Gesellschaft empfindet die Migration und das Asylantenwesen als ethnische und kulturelle Bedrohung.

Was die oben erwähnten Entsprechungen zwischen V.15 und V.17 betrifft, so läßt sich aus der Wendung »die mit dir (*ʾittāk*) sich erhebt zum Gericht« (V.17aß) nicht folgern, daß *ʾittāk* in V.15b im Sinne eines feindseligen »gegen dich« zu verstehen ist. An beiden Stellen drückt *ʾittāk* vi vocis nur das Miteinander aus. Zu der Wendung *ʾalajik lo' jišlāḥ* in V.17aα, die dem *ʾalajik jippōl* in V.15b die Bedeutung »gegen dich fällt er« sichern soll, ist anzumerken, daß die Masoreten *ʾalajik* mit dem vorausgehenden *jūṣar* verbinden (»jedes Gerät, geformt gegen dich, wird keinen Erfolg haben«). Die formale Übereinstimmung mit V.15b, die ohnehin nichts beweisen würde, ist dann nicht einmal gegeben.

#### VI. *ʾəpæs mēōtī* (V.15a)

Nach einem gängigen Verständnis bedeutet die schwierige Wendung *ʾəpæs mēōtī*<sup>35</sup> soviel wie »nicht von mir aus (= ohne meine Veranlassung oder Billigung)«. Unter dieser Voraussetzung gelangt man zu folgender Übersetzung und Deutung: »Siehe, man greift (zwar) an, (aber) nicht von mir aus«. Eventuelle Angriffe werden also nicht mehr wie in der Zeit der Richter und der assyrisch-babylonischen Bedrohung ein von Gott ausgehendes Strafgericht sein; sie sind infolgedessen zum Scheitern verurteilt. Ein suffigiertes *mēēt* »von jemand ausgehend« ist gut zu belegen<sup>36</sup>. Von *ʾəpæs* in der Bedeutung eines verstärkten »nicht« kann man das allerdings nicht behaupten; zu belegen ist stattdessen die Bedeutung »nichts, niemand«<sup>37</sup>.

Für den Fall, daß *ʾəpæs mēōtī* mit »nicht von mir aus« oder auch mit »nichts/niemand von mir aus« richtig erfaßt wäre, ergäbe sich unter der Voraussetzung unserer Deutung von *gūr* ein befriedigender Sinn. Das Sich-Ansiedeln von Fremden würde als nicht von Gott ausgehend hingestellt, und die zweite Vershälfte würde ergänzend hinzufügen, daß die anwesenden Fremden sich ohnehin Zion anschließen.

<sup>34</sup> »Et deserta in ubertatem versa *advenae* comedent.« – Zur Verwechslung von Daleth und Resch mit Bezug auf *gūr* vgl. Anm.31 (zu 1QH VII,12) sowie oben Nr.III (zu Ps 56,7 und 59,4).

<sup>35</sup> In 1QIs<sup>a</sup> steht statt *mēōtī* die korrektere Form *mēittī*, die auch von Kommentatoren immer wieder gefordert wird. Inhaltlich ist sie unerheblich. Die weniger korrekten Formen der suffigierten Präposition *ʾet*, die eigentlich zur Akkusativpartikel *ʾet* gehören, kommen häufig vor, sogar beim selben Verfasser und im selben Satz oder Kontext; vgl. außer *mēōtī* und *ʾittāk* in Jes 54,15 (sowie *mēittī* in Jes 54,17) noch *ʾittām* in 1 Kön 20,23 neben *mēōtāk* und *ʾōtām* in 20,25, ferner *mēittī* neben *ʾōtāk* in 1 Kön 22,24 sowie *ʾittām* neben *ʾōtām* in 2 Kön 6,16. Vgl. insgesamt Brown-Driver-Briggs, 85b.

<sup>36</sup> Vgl. im Bereich von Jes 40-55 die Stellen 44,24 (Ketib: *mī ʾittī*, so nach Septuaginta und Vulgata auch viele Handschriften sowie bereits 1QIs<sup>a</sup>); 51,4; 54,17 (im Kontext von 54,15!). Vgl. Brown-Driver-Briggs, 86f. Auch 1QH II,23 hat *mēōtī* in Jes 54,15 als »von mir ausgehend« verstanden (s.o. Nr. IV).

<sup>37</sup> Vgl. Brown-Driver-Briggs, 67.



Nun scheint aber *ʿəpæs* in Jes 54,15 durchaus die Bedeutung »nur« zu haben. Sie ist klar zu belegen in Num 22,35 (vgl. 22,20); 23,13 und wohl auch in 2 Sam 12,14<sup>38</sup>. Die Grundbedeutung »Ende, Ausschluß u.ä.« hat sowohl zur Bedeutung »nichts/niemand« als auch zu der von »nur, ausschließlich« geführt. Man wird also V.15a folgendermaßen wiedergeben: Siehe, als Fremdling wohnt/weilt man (bei dir) nur von mir aus (= mit meiner Zulassung)<sup>39</sup>.

## VII. Zum Satzgefüge von Jes 54,15

Die Übersetzung Luthers (s.Anm.1) behandelt V.15a als einen V.15b untergeordneten konditionalen oder temporalen Nebensatz. Die einleitende Partikel *hēn* versieht dabei anscheinend den Dienst einer konditionalen oder temporalen Konjunktion. Nun kann jedoch von einem eigentlichen Nebensatz keine Rede sein<sup>40</sup>. Die beiden Vershälften bleiben vielmehr parataktische Hauptsätze. Der Gedanke von V.15a wird in halb synonymem, halb synthetischem Parallelismus in V.15b ergänzt. Der Parallelismus läßt nicht zu, daß *gūr* in den beiden Vershälften eine je verschiedene Bedeutung haben könnte. Er erklärt, daß V.15a eine gewisse Unvollständigkeit aufweist und erst V.15b erkennen läßt, bei wem man da als Fremdling weilt. Schließlich verbietet er, aus *ʿəpæs mēōtī* eine Apodosis innerhalb von V.15a zu machen<sup>41</sup>.

Es ergibt sich folgende Übersetzung: Siehe, als Fremdling<sup>42</sup> wohnt man (bei dir) nur mit meiner Zulassung; der bei dir als Fremdling Wohnende schließt sich bei dir an.

<sup>38</sup> Beachtenswert sind ferner die Stellen Num 13,28; Dtn 15,4; Ri 4,9 und Am 9,8, wo die Verbindung von *ʿəpæs* mit *kī* eine Aussage präzisiert und etwa einem »nur daß« oder »allerdings« entspricht. Vgl. Brown-Driver-Briggs, 67a,2c.

<sup>39</sup> Sonstige Deutungen von *ʿəpæs mēōtī* dokumentieren die Unsicherheit der Forschung. Die Vulgata übersetzt mit »qui non erat mecum« (vgl. auch die Peschitta, s.Anm.4). Kaum zu Recht, denn nicht *mēēt*, sondern einfaches *min* drückt Zugehörigkeit aus; vgl. Brown-Driver-Briggs, 578b,1c und 580b. Als Repräsentant von Autoren, die *ʿəpæs* substantivisch im Sinne von »Ende, Untergang« verstehen oder die Verbalform *ʿəpēs* »zu Ende gehen« an die Stelle setzen, sei genannt M.Buber, Bücher der Kündigung, Heidelberg 1978 (»von mir aus hat er den Garaus«). Daß *ʿəpæs mēōtī* soviel bedeuten könnte wie »nicht auf mein Zeichen (ōt) hin«, ist doch wohl nicht als Möglichkeit, sondern als Kuriosität zu werten (gegen Beuken, a.a.O. [s.Anm.6] 267).

<sup>40</sup> Im Aramäischen ist *hēn* konditionale Konjunktion. Doch ist mit einem krassen Aramismus nicht zu rechnen. Auch der Passus Vv.16f wird mit *hēn* eingeleitet. Wenn das Qere (wie schon 1QIs<sup>a</sup>) in V.16 *hinneh* statt *hēn* liest, so ist damit kein inhaltlicher Unterschied gegeben. In Jes 40-55 werden beide Formen etwa gleich häufig und ohne Unterschied gebraucht.

<sup>41</sup> So die fast übliche Übersetzungsweise: Wenn jemand angreift, so kommt es nicht von mir.

<sup>42</sup> Das betonte Voranstellen entspricht dem hebräischen Text, möchte aber zugleich dem verstärkenden infinitivus absolutus *gūr* Rechnung tragen. – Es sei noch darauf hingewiesen, daß das gesamte Jesajabuch und in seinem Rahmen der engere und weitere Kontext von Jes 54 große Offenheit gegenüber der Völkerwelt an den Tag legen. Höhepunkte sind Jes 19,24f und das Sühneleiden Israels für die Völker in Jes 52,13-53,12. Der Anschluß der »Fremden« wird in Jes 56,3,6-8 und eventuell in 66,21 in besonderer Weise thematisiert.

## Al'ombre des Déesses-arbres? (Os 4: 12-14)

Frédéric Gangloff - Beirut

Mon peuple consulte son bois et son bâton le renseigne	12a עמי בעצו ישאל <sup>2</sup> b ומקלו יגיד לו
car un esprit de prostitution égare et ils se prostituent sous leurs dieux.	c כי רוח זונוים התעה d ויונו מהתח אלהיהם
Sur le sommet des collines, ils sacrifient et sur les hauts-lieux, ils brûlent de l'encens sous le chêne, peuplier et térébinthe car bonne est son ombre (à elle)	13a על ראשי ההרים זיבחו b ועל הגבעות יק טרו c תחת אלון ולבנה ואלה d כי טוב צלה
c'est ainsi que se prostituent vos filles et vos brus commettent l'adultère. Je ne rétribuerai pas vos filles parce qu'elles se prostituent ni vos brus parce qu'elles commettent l'adultère	e על כן תזוניה בנוחיהם f וכלוחיהם תזאפנה e' 14 לא אפקוד על בנוחיהם כי תזוניה f ועל כלוחיהם כי תזאפנה
car eux apportent des offrandes <sup>1</sup> avec des courtisanes et ils sacrifient avec des Qedešot	a כי הם עם הנות יפרדו b ועם הקדשות זיבחו
et le peuple sans intelligence, chutera.	c ועם לא יבין לבט

Le terme עמי, sujet de la maxime poétique du verset 12, fait partie d'un chiasme inversé ישאל בעצו ישאל - peuple, bois, interroger // ומקלו יגיד לו - poteau, révéler, lui (peuple).

<sup>1</sup> Nous choisissons l'hypothèse de WIEDER A. A., "Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes", in : JBL, 84/1965, pp. 163-164, qui fait dériver l'hébreu פרה d'une racine ougaritique *hrd* - «apporter, offrir: <sup>c</sup>nt, 1; 6», avec un sens nettement cultuel. Cette traduction renforce le parallélisme synonymique entre les verbes זיבחו // יפרדו.

<sup>2</sup> Selon LXX et la version syriaque עמי est rattaché au verset 11 : καρδία λαοῦ μου, cf. WOLFF H. W., *Dodekapropheton : 1.- Hosea*, in coll. : "BKAT", Vol. 14/1, (Neukirchen, 1961), p. 89; LUNDBOM J. R., "Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea", in : VT, 29/1979, p. 303; ANDERSEN F. I - FREDMAN D.-N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, in coll. : "AB", Vol. 24, (Garden City/New York, 1980), p. 365; JEREMIAS J., *Der Prophet Hosea*, in coll. : "ATD", (Göttingen, 1983), p. 63s. Au niveau de la structure, le verset 12 comprend עמי comme sujet principal de la strophe et réalise une inclusion avec ועם en 4/14.

La citation **התעה רוח זנוים** en 12c est à rapprocher du verset 11, qui est une variante tardive de cette formule (cf. 5, 4c).

Le second membre du bicolon **ויזו מחחה אלהיהם** (12d) est communément traduit : «Et ils se prostituèrent loin de leur Dieu (YHWH) ». En consultant son morceau de bois, le peuple se complaît dans la prostitution et caresse le projet de se soustraire à l'autorité de YHWH<sup>3</sup>. La plupart des commentateurs rapprochent l'expression **מחחה אלהיהם** de **מאחרי יהוה** - «loin de derrière YHWH»<sup>4</sup> (Os 1, 2). Ce rapprochement est un peu hâtif, car il n'est pas sûr que les deux adverbes évoquent le même sens dans un contexte si nettement différent. Dans l'A.T, **מחחה** est souvent employé pour désigner un mérisme «en-bas, en-dessous» par opposition à **מעל** - «en haut, au-dessus». Il ne serait donc pas question en 12d d'un éloignement «ils se prostituèrent (hors de dessous) leur Dieu», mais d'une proximité «ils se prostituèrent (en-dessous de) (leurs dieux)»<sup>5</sup>.

Du reste, dans le livre d'Osée pour exprimer le rejet de YHWH avec le verbe «se prostituer», on emploie **מעל** (Os 9/1 **כי זויה מעל אלהיך**) et **מאחרי**, jamais **מחחה**. Il semble que l'expression **מחחה אלהיהם** renvoie à une autre réalité et qu'elle repose sur un jeu de mot avec 13c **חחה אלון ולבנה ואלה**. De même si **אלהיהם** est un «pluriel de majesté» désignant YHWH, pourquoi commence-t-Il son discours à la première personne du singulier pour s'exprimer ensuite en style indirect ?

Nous proposons de comprendre **אלהיהם** «leurs dieux» comme se rapportant au commerce avec d'autres divinités contenues dans la liste des arbres sacrés **אלון ולבנה** - **אלה**. Ce n'est pas l'abandon de YHWH que le prophète blâme, mais la séduction du peuple par les déesses-arbres<sup>6</sup>.

Le verset 13 est inséré au milieu d'une inclusion en prose **חחה // מחחה אלהיהם** et d'un parallélisme synonymique (13a-b); celui-ci est renforcé par un mérisme (hauteurs/sous les arbres) : **ועל-הנבעות יקטרו // על-ראשי ההרים יבחו**. Afin de montrer la complexité des dépendances thématiques entre les différentes strates rédactionnelles, nous proposons un tableau qui illustre les trois thèmes principaux contenus dans les vv. 13-14 et leur évolution à travers l'A.T.

<sup>3</sup> NOWACK W., *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, in coll. : "HAT", Vol. 3/4, (Göttingen, 1903), p. 34; MARTI K., *Das Dodekapropheten*, in coll. : "KHAT", Vol. 13, (Tübingen, 1904), p. 43; VAN HOONACKER A., *Les Douze petits Prophètes*, in coll. : "ÉtBib", Vol. 6, (Paris, 1908), p. 48 : «*de sub Deo suo*»; WOLFF op. cit., p. 106 : «Emanzipationsbewegung.»

<sup>4</sup> ANDERSEN-FREEDMAN op. cit., p. 368; YEE G. A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, in coll. : "SBLDS", Vol. 102, (Atlanta, 1987), p. 166s, MARGALIT B., "The Meaning and Significance of Asherah", in: *VT*, 40/1990, p. 281: «In Hos iv 12 the poet substitutes *mittaḥat* for *mē 'ahārē* in order to preserve the metaphoric symmetry with the reality of Israel's 'sacrificing under (Asherah-) trees'.»

<sup>5</sup> **מחחה** «Au-dessous (sous)» : Gen 6/17, 35/8, Ex 20/4, 30/4, 37, Dtr 4/18, 5/8, Jgs 3/16, 7/8, 1 Sam 7/11, Is 14/9, 51/6, Ez 1/8, 1 R 4/12, 1 R 7/ 24, 30, 1 R 8/23.

<sup>6</sup> GANGLOFF F., "YHWH ou les Déesses-arbres ? (Osée XIV 6-8)", in : *VT*, XLIX/1999, pp. 34-48.

## Tableau thématique comparé

זבח + קטר les sacrifices Os 4/13a-c	הר + גבעה les hauts-lieux Os 4/13a-c	אלון לבנה אלה les arbres Os 4/13a-c	prostitution Os 4/13e-14f'	חחה כל עץ רעון (formule Dtr)
	Dt 12/2			Dt 12/2
1 R 22/44				
2 R 16/4	2 R 16/4 (גבעות)			2 R 16/4
	Jér 2/20 (גבעה)		Jér 2/20 (זוה)	Jér 2/20
	Jér 3/6. (הר)		Jér 3/6 (חזוי)	Jér 3/6. 13
Jér 17/2 מובחוחם	Jér 17/2 (גבעות)			Jér 17/2
Ez 6/13 מובחוחים	Ez 6/13	Ez 6/13 חחה כל אלה		Ez 6/13
Is 57/5-7 (זבח)	Is 57/5-7 (הר)	Is 57/5-7 (אלם)		Is 57/5-7
Is 65/7 (קטר)	Is 65/7			

Les différents thèmes abordés en 4/13a-b-c-d comprennent trois éléments principaux: 1) les sacrifices זבח + קטר, 2) les hauts-lieux הר + גבעה 3) les arbres אלון ולבנה אלה. Un tel agencement est unique dans l'A.T. et ces trois éléments ne se retrouvent jamais en combinaison. Nous supposons que ce matériau est oséen et qu'il s'intègre à la dénonciation de la dendromancie et de la dendrolâtrie.

Le thème de la prostitution des filles et des brus en 13e-f-14e'-f' apparaît comme un bloc autonome, introduit par une main deutéronomiste qui a associé la prostitution à la vénération des arbres sacrés. Chez le Deutéronomiste et parmi les textes plus tardifs, l'énumération précise des arbres sacrés va disparaître au profit de l'expression חחה כל עץ רעון. Cette citation «sous tout arbre vert» deviendra l'archétype deutéronomiste de l'idolâtrie (cf. Dtr 12/2; 2 R 16/4; Jér 2/20, 3/6. 13, 17/2).

La paire זבח + קטר ne se retrouve qu'en 1 R 22/44 où elle est présentée comme une parataxe. Chaque terme peut se retrouver indépendamment de l'autre en relation avec les cultes sur les hauteurs chez le Deutéronomiste ou dans les textes post-exiliques (cf. Os 11/2<sup>7</sup>; Is 65/7; 2 R 16/4; Jér 17/2; Is 57/5-7). Il en va de même pour les mots הר + גבעה (collines + hauteurs) auxquels on ajoute la thématique de la prostitution et le stéréotype חחה כל עץ רעון (cf. Dtn 12/2; 2 R 16/4; Jér 2/20, 3/6. 13, 17/2).

Seul Is 57/5-7 renvoie peut-être encore à la vénération des arbres sacrés, puisqu'à côté des arbres verts, apparaît une catégorie déterminée de végétaux (Is 57/5 : באלים «térébinthes ou dieux?»). De même, Ez 6/13 mentionne avec la formule générale חחה כל עץ רעון, la présence du térébinthe חחה כל אלה.

Nous avons affaire en Os 4/13 à un matériau oséen, dont les auteurs postérieurs ont très bien pu se servir lors de leurs relectures, en guise de paradigme

<sup>7</sup> L'interprétation traditionnelle est soutenue par ZWICKEL W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, in coll. : "OBO", Vol. 97, (Freiburg (CH)/Göttingen, 1990), p. 195 : «Zumindest können Hos 4/13 und 11/2, als Vorstufe der Dtr Kultkritik angesehen werden.» D'autre part, il met l'accent sur קטר comme terme technique regroupant les offrandes par le feu, dont l'agréable odeur monte vers la divinité.

textuel<sup>8</sup>, bien que l'on ne retrouve nulle part ailleurs l'énumération des arbres sacrés ni la paire **קטר + זבח** (piel). Ez 6/13 et Is 57/5-7 attestent encore à leur manière une permanence du culte des arbres sacrés. La prostitution et l'idolâtrie deviendront les thèmes majeurs de la littérature deutéronomiste qui les synthétisera<sup>9</sup>.

Le verset 14 a-b contient un bicolon en parallélisme synonymique en **הנות // הקדשות** et les verbes **זיבחו // יפרדו**.

**ועם לא יבין ילבט** est une conclusion rédactionnelle de la strophe composée des vv. 12-14 (cf. 4/11)<sup>10</sup>, avec une inclusion entre **ועם** et **עמי** (12a).

Faute de références concrètes dans le domaine des religions comparées, la majorité des exégètes émettait l'hypothèse de rites divinatoires liés à la rhabdomancie<sup>11</sup> (baguette divinatoire). **עצו** et **מקל** désigneraient par métonymie les **téraphim** et **l'éphod** employés dans le contexte d'un syncrétisme "ba<sup>a</sup>lique". Mais on sait à présent que la vénération des arbres en tant que lieux d'habitation potentielle d'une divinité ou réceptacles de cette dernière était largement attestée en Égypte et dans le monde syro-palestinien durant les périodes du Moyen et Récent<sup>12</sup> Bronze et qu'elle se prolongeait jusqu'au Fer.

Pour notre part, nous estimons que les échos transmis en 4/12 ne sont peut-être plus le reflet fidèle de telles pratiques. Ils ne reproduisent qu'une description tronquée d'un rite privé de son sens premier, aboutissant à un rituel burlesque en l'honneur d'un banal poteau. Le ton neutre employé sous couvert d'une polémique oséenne pourrait se référer à la déesse-arbre <sup>3</sup>Ašerâh (cf. 4, 5 : la mère). Ce n'est qu'avec le début de la querelle entre la tradition oséenne et le sacerdoce de la déesse

<sup>8</sup> Cf. HOLLADAY W.L., dans son étude détaillée, "On every High Hill and Under Every Green Tree", in : *VT*, 11/1961, p. 176, a déjà tracé un arbre généalogique du développement ultérieur de cette formule: Osée 4/13 > Dtr 12/2 > Jér 2/20 > 2 Rois 16/4 > Ez 6/13 > Is 65/7. Il considère Os 4/13 comme le fondement des citations caractéristiques qui mentionnent les hauteurs et les arbres verts.

<sup>9</sup> Contra NISSINEN M., *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, in coll. : "AOAT", Vol. 231, (Neukirchen/Vluyn, 1991), p. 215, dont le schéma réduit propose : Dtr 12/2 + 1 Rois 22/44 > Jer 2/20; 3/6 + 2 Rois 16/4 > Osée 4/11-14.

<sup>10</sup> ANDERSEN-FREEDMAN op. cit., p. 321, établissent une continuité poétique entre 4/6 et 4/14. LUNDBOM loc. cit., p. 303, discerne une inclusion entre les versets 11 et 14 (la prostitution, le vin, le moût prennent le cœur du peuple : 4/11). A cause de l'ivresse de ses débauches, le peuple perdra son sens de l'orientation (cf. 4/14e).

<sup>11</sup> Cf. VAN HOONACKER op. cit., p. 48 mentionne aussi Ez 21/26 et la bélomancie (sort par les flèches). RUDOLPH W., *Hosea*, in coll. : "KAT", Vol. 13/1, (Gütersloh, 1966), p. 110; WOLFF op. cit., p. 105; JACOB E., *Osée* apud : JACOB E - KELLER C-A - AMSLER S., *Osée - Joël - Abdias - Jonas - Amos* in coll. : "CAT", Vol. 11/a, (Neuchâtel/Paris, 1965), p. 40s; MAYS J. L., *Hosea. A Commentary*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1969), p. 73; JEREMIAS op. cit., p. 69; SCHROER S., *In Israel gab es Bilder*, in coll. : "OBO", Vol. 74, (Freiburg (CH)/Göttingen, 1987), pp. 145-146. Il y a un parallélisme synonymique entre **בעצו** et **מקלו**, deux occurrences spécifiques d'un même champ sémantique.

<sup>12</sup> Cf. WINTER U., *Frau und Göttin. Exegetische und Ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, in coll. : "OBO", Vol. 53, (Freiburg (CH)/Göttingen, 1983), p. 435s; SCHROER op. cit., p. 210s; KEEL O., *Goddesses and Trees, new Moon and Yahweh : Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*, in coll. : "JSOTS", Vol. 261, (Sheffield, 1998).

(cf. vv. 6-8) qu'’Ašerâh est reléguée au rang d'un simple ustensile cultuel suspect, utilisé à des fins divinatoires<sup>13</sup>. À ce titre, 4/12 reflète peut-être le stade oséen antérieur au Deutéronomiste dans lequel la déesse se voit à présent dénier toute existence en tant que parèdre pour ne correspondre plus qu'à un symbole cultuel dénaturé<sup>14</sup>.

Il n'est pas impossible, que par la suite, la rédaction deutéronomiste ait parachevé la négation de la déesse-mère 'Ašerâh en la réduisant à sa dimension simpliste de poteau sacré, symbole de fécondité et gardien du monde des morts<sup>15</sup>. L'enjeu pour la critique deutéronomiste réside dans une élimination radicale de tout symbole cultuel idolâtrique et non plus dans la contestation oséenne d'une divinité à caractère érotico-familial, domaine dans lequel YHWH — dieu tribal et guerrier — n'a que peu d'emprise<sup>16</sup>.

Les cercles deutéronomistes opposés à la multiplication néfaste des hauts-lieux — spécialement les milieux deutéronomistes à l'époque de Jérémie — récusent les expériences sous les arbres sacrés, ainsi que la participation active à des cultes qualifiés de "licencieux"<sup>17</sup>. Il est néanmoins douteux que de tels ébats aient eu lieu. Cette croisade systématique du Deutéronomiste contre les arbres et la prostitution sacrée n'est destinée qu'à accentuer le caractère illicite d'un culte fort répandu.

L'incise *אלון ולבנה ואלה* et l'expression *כִּי טוֹב צֶלֶה*<sup>18</sup> «car est bonne son ombre» permettent de conclure la stance consacrée aux hauteurs. Dans cette optique, l'allitération *אלה/אלה* au verset 13c-d ne laisserait-elle pas transparaître une allusion à une déesse dissimulée dans 'l'ombre' ?

---

<sup>13</sup> SCHROER op. cit., p. 23, opte pour un arbre stylisé fabriqué de mains d'homme plutôt que pour un tronc naturel. Cf. WINTER U., op. cit., p. 557 : «Der Begriff meint in der Mehrzahl der Fälle ein künstlich geschaffenes, hölzernes Kultobjekt»; OLYAN S. M., *Asherah and the Cult of YHWH in Israel*, in coll. : "SBLMS", Vol. 34, (Atlanta, 1988), p. 101 : «We shall assume that the Asherah was a stylized tree, probably a representation of the date palm». La plupart de ces observations s'appuient sur des affirmations de la propagande deutéronomiste, ce qui diminue leur pertinence.

<sup>14</sup> BRAULIK G., "Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel", in : *Der eine Gott und die Göttin*, coll. : "QD", Vol. 135, (Freiburg, 1991), pp. 115-117, décèle une pointe anti-'Ašerâh chez Osée avant l'établissement des cercles deutéronomistes. Néanmoins, il ne lui accorde qu'un intérêt minime, jugeant qu'il ne s'agit que d'une tendance hérétique officiellement tolérée à côté d'un yahvisme déjà bien établi.

<sup>15</sup> La symbolique du bâton enraciné dans la terre et qui communique entre les deux mondes, rappelle peut-être la nécromancie impartie dans l'A.T aux femmes (cf. 1 Sam 28/7-19...). Pour une identification différente de la Déesse-Mère, moins plausible dans le contexte, voir l'article de BALZ-COCHOIS H., "Gomer oder die Macht der Astarte", in : *EvTh*, 42/1982, pp. 44-45.

<sup>16</sup> WINTER U., op. cit., p. 539, conteste Ashérah comme parèdre de YHWH à cause de la fonction guerrière de ce dernier. C'est justement suite à cette lacune dans le domaine sexuel et érotique de YHWH, que le peuple s'est tourné vers les déesses, cf. BALZ-COCHOIS loc. cit., p. 46 : «Und auch vom Werden neuen Lebens im Mutterleib muss die 'grosse Mutter' doch wohl mehr wissen als der Kriegs-Stadts-und Stammesgott der Väter.»

<sup>17</sup> SCHROER op. cit., p. 216, souligne la connotation sexuelle attribuée aux arbres sacrés dans l'iconographie de l'époque.

<sup>18</sup> L'auteur insinuerait-il l'existence de pratiques douteuses ?

Sur un gobelet décoré de la période du Récent Bronze, retrouvé à Lachish, figure un triangle pubien flanqué de deux gazelles. Le même site a aussi livré une aiguière ornée d'une frise; cette dernière se compose de deux gazelles, disposées de part et d'autre de petits arbres stylisés. Au-dessus de ce motif décoratif, on peut lire la dédicace suivante : *mtn. šy l[rb]ty 'lt* - «Mattanu. Un présent à ma Dame 'lt»<sup>19</sup>. Le terme 'lt (féminin de 'l) apparaît en couple avec le nom d'Aṭirat à plusieurs reprises dans les textes ougaritiques<sup>20</sup> : 'lt serait soit une parèdre archaïque du dieu El<sup>21</sup>, soit un simple appellatif «la déesse», qui, plus tard, désignerait spécifiquement Aṭirat. Si cette déesse semble bénéficier à Ougarit d'une existence autonome, sa présence explicite dans l'A.T. n'a pas encore été repérée avec certitude jusqu'à présent<sup>22</sup>; de même, il nous semble audacieux de conclure à une homonymie — toute relative — entre le terme ougaritique 'lt et l'hébreu אלה, afin de fusionner la déesse avec le térébinthe<sup>23</sup>.

Toutefois, au-delà des arguments philologiques contestables, il n'en demeure pas moins qu'une allusion à 'Ašerâh — étayée par l'iconographie de Lachish — est envisageable dans le contexte d'un matériau oséen. Le térébinthe (לה féminin) serait l'arbre de prédilection de la déesse 'Ašerâh sous lequel le peuple jouit de la protection et de l'assistance de la déesse-arbre ('lt «Aṭirat»). Cette survivance de la vénération des arbres sacrés perdurera pendant le 7<sup>e</sup> siècle, ce qui explique que l'objectif premier du Deutéronomiste soit d'éliminer de son univers culturel toute pratique reconnue «canaanisante», quitte à «diaboliser» les arbres sacrés qui ont pourtant «infiltrés» le Yahvisme judéen jusqu'à la période post-exilique<sup>24</sup>.

La plupart des critiques soupçonnent également en 4/13-14 des allusions à d'anciennes pratiques cananéennes de rites d'initiation, qui étaient accomplis par des jeunes filles en s'offrant au sanctuaire de la divinité pour y être fécondées<sup>25</sup>. La paire

<sup>19</sup> HESTRIN R., "The Lachish Ewer and the 'Asherah'", in : *IEJ*, 37/1987, p. 214; HESTRIN R., "Understanding Asherah: Exploring Semitic Iconography", in : *BAR*, 17/1991, pp. 50-59; KEEL O - UEHLINGER C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, in coll. : "QD", Vol. 134, (Freiburg (CH), 1992), p. 80s.

<sup>20</sup> V AB, E, 45; II AB I, 8; IV, 49, 1 K, 197-199, III K III, 26.

<sup>21</sup> Cf. CAQUOT A - SZNYCER M - HERDNER A., *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes. Introduction. Traduction*, Tome 1, in coll. : "LPO", (Paris, 1974), p. 69.

<sup>22</sup> Cf. HEINTZ J. G., "Une tradition occultée ? - La déesse cananéenne 'Anat et son 'asherâh dans le livre du prophète Osée (14/9b) ", in : *Ktèma*, 11/1986, pp. 3-13, (1 tableau); GANGLOFF F., "Je suis son 'Anat et son 'Asherah (Os 14,9)", in : *EpThL*, 74/1998, pp. 373-385.

<sup>23</sup> WACKER M.T., "Spuren der Göttin im Hoseabuch" in : *Ein Gott allein ?*, pp. 334-335; WACKER M.T., *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, in coll. : "Herder's Biblische Studien", Vol. 8, (Freiburg/Br, Basel, Wien, 1996), pp. 275-276.

<sup>24</sup> SCHROER S., "Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel", in coll. : "OBO", Vol. 88, (Freiburg (CH)/Göttingen, 1989), pp. 90-207; HÜBNER U., "Der Tanz um die Ascheren", in : *UE*, 24/1992, pp. 121-132; l'auteur rapporte l'existence au 7<sup>e</sup>s de célébrations diverses, matérialisées par des danses autour d'arbres sacrés .

<sup>25</sup> Voir les commentaires de WOLFF op. cit., p. 110s; JEREMIAS op. cit., pp. 70-75; JACOB op. cit., p. 43; ANDERSEN-FREEDMAN op. cit., pp. 320-325. ROST L., "Erwägungen zu Hosea 4, 13-14", in :

הונוה הקדשוה - הונוה (les prostituées sacrées ? + les prostituées) ferait référence à deux catégories distinctes. La הונוה pourrait être assimilée à une prostituée occasionnelle. La קדשה serait une prostituée sacrée dont la fonction consisterait à incarner l'érotisme de la divinité<sup>26</sup>. Des orgies auraient été organisées pendant lesquelles on aurait fait don de son potentiel sexuel à la divinité<sup>27</sup>.

Nous estimons que ces explications sont bien trop influencées par le spectre de la prostitution sacrée, que le Deutéronomiste a su particulièrement favoriser lors de son combat contre l'idolâtrie. Dans sa volonté de standardisation, il nous livre une vision subjective et épurée d'une situation antérieure que nous ne pouvons que supposer. Dans le matériau oséen de 14a-b, le parallélisme synonymique entre les verbes יברו // יפרו montre qu'il s'agit d'un rituel de sacrifices. Les personnes qui sont visées peuvent correspondre aux membres du peuple, mais peut-être aussi au sacerdoce infidèle (cf. vv. 5-8). Ce n'est que la rédaction deutéronomiste qui achèvera de jeter l'opprobre sur une classe sociale tout à fait respectable קדשוה — comme nous le verrons plus loin —, pour les besoins de la condamnation radicale d'un personnel sacerdotal étranger : «Il n'y aura pas de קדשה parmi les filles d'Israël<sup>28</sup>; il n'y aura pas de שושי parmi les fils d'Israël» (Dtn 23/18).

Nous proposons d'identifier la קדשה (racine qdš; akk: qadištu; oug: qdšt) à une prêtresse ayant accès à la propriété, au mariage et à la procréation — mise à part (sumérien: nu+gig - «tabou») — consacrée au service du culte. Dans les textes akkadiens, rien n'indique que la qadištu soit une prostituée sacrée<sup>29</sup>. Elle ferait peut-être office de sage-femme lors d'accouchements délicats, ou d'exorciste chargée d'éloigner les démons qui menacent la vie du nouveau-né<sup>30</sup>. De ce fait, la qadištu œuvrerait pour une déesse-mère.

Dans des listes administratives à Ougarit<sup>31</sup>, des khnm/qdšm sont mentionnés comme autant de prêtres réguliers et en KTU 1. 112, ils remplissent la fonction de

---

Das kleine Credo und andere Studien zum A.T. (Heidelberg, 1965), p. 55, considère que le maître de maison entraîne ses propres filles et ses futures belles-filles encore vierges à la prostitution; FISHER E., "Cultic Prostitution in the Ancient Near East ? A Reassessment", in : *BTB* 6/1976, pp. 229-236.

<sup>26</sup> BALZ-COCHOIS op. cit., pp. 47-50, soupçonne une référence à Astarté (La Sainte), déesse de la קדשה offrant son corps au service de sa Mère.

<sup>27</sup> BALZ-COCHOIS op. cit., pp. 47-50, nomme cela «Festpromiskuität»; aussi WACKER "Spuren der Göttin im Hoseabuch", p. 340 : «in dem (...) Frauen und ihre aus der Sicht des Kritikers irregeleitete Sexualität eine zentrale Rolle spielen.» La divinité serait de type Qudšu ou Qedeset. Nous verrons plus loin que ces considérations n'ont rien à voir avec le marzeah.

<sup>28</sup> A noter qu'en Gen 38/21-22, Tamar est décrite à son tour comme une קדשה; cf. WESTENHOLZ J.G., "Tamar, Qedeša, Qadištu and Sacred Prostitution in Mesopotamia", in : *HThR* 82/1989, p. 263 : «Sacred prostitution is a amalgam of misconceptions, presuppositions, and inaccuracies.» Voir aussi SCHÄFER-LICHTENBERGER C., "JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch", in : *EvTh* 55/1995, pp. 114-140, qui réfute toute référence à de la prostitution sacrée en 4/14.

<sup>29</sup> Voir l'étude de GRUBER M.I., "Hebrew Qedešah and her Canaanite and Akkadien Cognates", in : *UE* 18/1986, p. 145 : «We have seen that neither legal texts, ritual texts, nor literary texts presents any evidence that the qadištu was a harlot, sacral or otherwise.»

<sup>30</sup> WESTENHOLTZ loc. cit., p. 252s.

<sup>31</sup> UT 63; 81; 82; 113; 169.



chantres<sup>32</sup>. J.-M. de Tarragon suggère que les qdšm sont des membres laïcs du personnel administratif du temple<sup>33</sup>. Là non plus, aucun élément ne permet de conclure à l'existence d'une prostitution sacrée masculine et féminine à Ugarit<sup>34</sup>.

Si l'expression קדוּשָׁה renvoie à un arrière-plan historique concret, nous proposons de la comprendre comme la définition oséenne des femmes/prêtresses préposées au service de la déesse-mère 'Ašerah, dont 2 R 23/7 nous rapporte qu'elles tissaient des vêtements pour la déesse. L'aspect physique des קדוּשָׁה devait être particulièrement soigné. Elles représentaient aux yeux des fidèles l'éternelle jeunesse, la sensualité et les mystères du cycle menstruel et de la procréation. Considérées comme médiatrices et intercesseurs auprès de la déesse-mère, elles soutenaient les humains dans leur combat permanent contre les forces surnaturelles qui menaçaient le fragile équilibre familial<sup>35</sup>. Comme le *kohen* (vv. 5-8) représente peut-être le clergé masculin d'Ašerah, les Qedešot incarnent ses prêtresses avec lesquelles le peuple, ou leurs collègues masculins, sacrifient de concert à la déesse. Nous savons par ailleurs que la mère des dieux, figure à la fois érotique et procréatrice, puissante et maternante, ne se borne pas à préfigurer l'idéal féminin de l'époque, mais s'entoure également d'une cour masculine (cf. Jér 44), cour qui sera stigmatisée plus tard par la relecture deutéronomiste.

En résumé, 4/12a-b refléterait le support cultuel de la déesse 'Ašerah, altéré par la polémique oséenne en un vulgaire piquet de bois. En 4/13a-b-c-d, 'Ašerah la déesse-arbre et son symbole (le térébinthe) sont implicitement dénoncés.

Par ailleurs, 4/14a-b fait intervenir des קדוּשָׁה, qui ne sont pas des prostituées sacrées ni une allusion à des rites sexuels en l'honneur d'une déesse érotique de type Qudšu, mais des prêtresses consacrées au culte d' 'Ašerah. Elles incarnaient sans doute la déesse et représentaient l'idéal de la mère.

---

<sup>32</sup> Cf. GRUBER M.I., "The Qadeš in the Book of Kings and in other Sources", in : *Tarbiz*, 52/1983, pp. 167-176; CORNELIUS I., "Anat and Qudshu as the 'Mistress of Animals', Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddesses", in : *SEL*, 10/1993, p. 32 : «The קדוּשָׁה and קדוּשָׁה of the Hebrew Bible are rather devotees or holy men/women than male or female prostitutes.»

<sup>33</sup> TARRAGON J.-M., de *Le culte à Ugarit*, in coll. : "CRB", Vol. 19, (Paris, 1980), p. 141 : «Leur nom de fonction viendrait du lieu de travail : le temple.» Aussi VON SODEN W., "Zur Stellung des 'Geweihnten' (qdš) in Ugarit", in : *UJ*, 2/1970, pp. 329-330.

<sup>34</sup> DE TARRAGON op. cit., p. 139 : «Mais l'interprétation la plus discutable est celle qui rapproche, sans témoignages dans les textes ugaritiques, les qdšm des קדוּשָׁה de la Bible, avec l'arrière-plan de la prostitution sacrée. Or, le dossier de la prostitution sacrée à Ugarit, est quasi inexistant.» Il ajoute en outre que le féminin qdšt n'existe pas à Ugarit.

<sup>35</sup> cf. WINTER U., op. cit., pp. 110-120, a identifié le type iconographique de la Qudšu : déesse nue, avec une coiffure hathorique, debout sur un lion, tenant entre ses mains une fleur de lotus ou un serpent. Ces représentations, très populaires durant le Moyen Bronze, adoptent à partir du 13<sup>e</sup> siècle une connotation guerrière. Durant la période du Fer, le type Qudšu disparaîtrait totalement de la Palestine, cf. KEEL-UEHLINGER op. cit., p. 144.

## Israel in Hieroglyphen

*Manfred Görg - München*

Mit der Entdeckung der Stele CG 34035 (JE 31408) des Kairiner Museums<sup>1</sup> und der auf einer Seite derselben befindlichen Siegesinschrift des Pharao Merenptah durch den britischen Archäologen W.M. FLINDERS PETRIE im Frühjahr 1896<sup>2</sup> sowie der im gleichen Jahr erfolgten Edition durch W. SPIEGELBERG<sup>3</sup> ist der bisher einzige und älteste hieroglyphische Beleg für einen Namen bekannt geworden, den die Erstbearbeitung und die absolute Mehrheit der weiteren Interpretationen mit „Israel“ identifiziert haben. Im Folgenden soll zunächst wieder einmal die Schreibung des Namens zur Diskussion stehen, um zugleich die Debatte um die ursprüngliche Lautung ein wenig weiter zu bringen. Die Graphie hat folgende Gestalt:



Obwohl die Zahl der Kommentare zu diesem Namen Legion ist, dürfen doch einige Feststellungen im Anschluß an die neueren Einsichten zur Schreibung von Fremdnamen im ägyptischen Neuen Reich getroffen werden. An der in der sogenannten Gruppenschreibung<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die jüngste Aufnahme bei H. SOUROUZIAN, Les Monuments du roi Merneptah, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, Sonderschrift 22, Mainz 1989, Pl. 31.

<sup>2</sup> Zur genaueren Erfassung des Auffindungsdatums vgl. H. ENGEL, Die Siegestele des Merneptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts, in: *Bibl* 60, 1979 (373-399), 373, Anm. 1, der auf Grund der Angaben von W. SPIEGELBERG, Der Siegeshymnus des Merneptah auf der Flinders Petrie-Stele, *ZÄS* 34, 1896 (1-25) 11 an eine Entdeckung „in den ersten Februartagen 1896“ denkt, da SPIEGELBERG seine „erste“ Abschrift „im Februar d.J. etwa 14 Tage nach der Auffindung der Stele“ angefertigt haben will. Vgl. auch H. ENGEL, Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849), *Frankfurter Theologische Studien* 27, Frankfurt/Main 1979, 46, Anm. 3. Noch genauere Informationen liefert leider auch die von FLINDERS PETRIE selbst mitgeteilte und von ENGEL nicht eingesehene Darstellung nicht, vgl. Ders., *Egypt and Israel*, in: *The Contemporary Review* No. 365, May 1896 (617-627), 618, wo lediglich vom Dezember 1895 als Datum der Ankunft PETRIES in Ägypten und der Grabungsgenehmigung, dann von „three months of excavation“ die Rede ist. Auch die Grabungspublikation FLINDERS PETRIE, *Six Temples at Thebes 1896*, London 1897 bietet keinen exakten Aufschluß über das Auffindungsdatum. Zur Bibliographie der Erstmitteilungen zum Fund von FLINDERS PETRIE trage ich hier nach: W. SPIEGELBERG, Ägypten (1894/6), in: *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft 1896 I* (255-266), 263. G. STEINDORFF, Israel auf einer altägyptischen Inschrift, in: *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins 1896*, 45f.

<sup>3</sup> W. SPIEGELBERG, Die erste Erwähnung Israels in einem ägyptischen Texte, in *Sb Berlin* 25, 1896, 593-597. Vgl. Ders., *Siegeshymnus*, 9. Die dem erstgenannten Beitrag unter Anm. 1 gegebene Ankündigung, der „ganze Text“ werde „in der Gesamtpublikation der von FLINDERS PETRIE gefundenen Denkmäler erscheinen, mit deren Bearbeitung der Unterzeichnete beauftragt“ worden sei, ist offenbar schon vorher realisiert worden, da die Gesamtbearbeitung der Merneptah-Inschrift bereits in dem Beitrag SPIEGELBERG, *Siegeshymnus*, 1-25 erschienen ist. In der Publikation von FLINDERS PETRIE, *Temples*, bietet SPIEGELBERG dann nur noch einmal eine Übersetzung (26-28). Unter den Rezeptionen in der Bibelwissenschaft sei wegen der Datumsangabe „Winter 1895/96“ hervorgehoben: B. STADE, Die Entstehung des Volkes Israel, *Rektoratsrede* am 1. Juli 1897, publiziert u.a. in Ders., *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Giessen 1899 (97-121), 102. Die Beziehung auf die Kampagne ist wohl die Ursache für die gelegentliche Falschdatierung der Stelenauffindung in das Jahr 1895.

<sup>4</sup> Ich bleibe bei dieser graphisch orientierten Kennzeichnung, da die oft gewählte Bezeichnung „Syllabische Orthographie“ unterstellt, daß wir es durchgängig mit der Wiedergabe von Silben, noch dazu mit einer bestimmten oder geprägten Vokalsetzung, zu tun hätten.

gehaltenen Gestalt ist zunächst bemerkenswert, daß die erste Gruppe mit dem Doppelschilfblatt grundsätzlich vokalisch indifferent ist, wenn auch eine überdurchschnittliche Affinität zur Wiedergabe des Vokals *a* belegt erscheint. Die zweite Zeichenkonstellation, mit dem liegen-den *s*, dem unmittelbar darunter befindlichen Doppelstrich (vertikal ausgeführt) und dem mit leichtem Abstand darunter folgenden *r* gehört dagegen wohl nicht der 'Gruppenschreibung' an, sondern stellt allem Anschein nach nur die Sequenz *s-ī-r* dar. Dies darf gelten, obwohl der Doppelstrich zwar meist auf den Vokal *i* deutet, gelegentlich aber auch die Vokale *a* und *u*, sogar Vokallosgkeit anzeigen kann<sup>5</sup>. Die Gruppe des „silbensschließenden *r*“<sup>6</sup>, die mit dem (meist diagonalen) Doppelstrich, dem *r* und einem Beistrich gekennzeichnet ist, liegt dagegen nicht vor, da der Beistrich zum *r* fehlt. Man könnte natürlich an eine Auslassung des Beistrichs denken, hat aber keine sichere Handhabe dazu, zumal der leichte Abstand zwischen dem vertikalen Doppelstrich und dem *r* nicht gerade für eine Verbindung spricht. So kann man nach wie vor bei der Zeichenlesung *s-ī-r* bleiben, sollte aber auch den indifferenten Charakter des Doppelstrich bedenken, so daß eine bloße Konsonantenfolge *s-r* mit offenem Vokalismus unterstellt werden könnte. Wir begnügen uns daher hier mit der Wiedergabe *s(r)*.

Zur Frage der Entsprechung des Sibilanten im Semitischen gibt es erwiesenermaßen die beiden Möglichkeiten einer hieroglyphischen Wiedergabe von *š* und *ś*, wobei die Äquivalenz mit dem Zischlaut absolut überwiegt, während eine Entsprechung zu einem semit. *z* bestenfalls eine Ausnahme darstellt. Die ältere Wiedergabe des südpalästinischen Ortes Socho, der im AT mit der Lautung *šōkō* begegnet, beginnt in den älteren hieroglyphischen Formen unter Tuthmosis III., Amenophis II. und Amenophis III. mit einer *s*-haltigen Gruppe, während der ON in der Scheschkon-Liste mit einem anlautenden *š* geschrieben wird<sup>7</sup>. Der Name Assur begegnet in den Listen des Totentempels Amenophis III. sowohl mit *s* wie mit *š*<sup>8</sup>. Die Schreibung läßt also die Möglichkeit zu, daß der Name 'Israel' ursprünglich mit einem Zischlaut versehen war<sup>9</sup>.

Da die verbleibenden Konstellationen 'Schilfblatt (*f*)-Geier (*3*)' und '*r* mit Strich' zusammengenommen zweifelsfrei für eine Lautung *jš-r*' (= *jr/l*) stehen, wobei das Geierzeichen (*3*) in der 18. Dynastie noch nicht unbedingt geschrieben werden muß<sup>10</sup>, ist ein weiterer Kommentar unnötig. Über die Setzung der Determinative sei hier nur so viel gesagt, daß sie ein brauchbares Signal für die Verbindung des Namens mit einem Stamm hergeben, daß diese Kennzeichnung jedoch keineswegs die Orientierung auf einen geographisch eingrenzbaeren Lebensraum ausschließt, wie dies auch die zeitgenössischen Schreibungen für die 'Schasu' (*ššśw*) zeigen, die bekanntlich teils mit dem Fremdlanddeterminativ teils mit dem Stammesdeterminativ ausgestattet sind<sup>11</sup>.

Die kritische Gewichtung der Schreibung läßt nach wie vor ein deutliches Votum zu Gunsten der traditionellen Identifikation mit Israel rechtfertigen, wenn auch Zweifel an der Originalität der hebräisch überlieferten Fassung aufkommen dürfen. In der Belegschreibung der Merenptah-Stele sollte die Transliteration *jj-s(r)-j3r*' (= *ys(r)l*) am ehesten Anspruch auf

<sup>5</sup> Vgl. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III., BBB 25, Bonn 1966, 67. In 'vokalkritischer' Deutung der Schreibung unseres Namens bewegt sich bereits E. SACHSSE, Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל, ZAW 34, 1914 (1-15), 12f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu weiterhin EDEL, Ortsnamenlisten, 68f.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch E.A. KNAUF, War „Biblich-Hebräisch“ eine Sprache?, ZAH 3, 1990 (11-23), 17, Anm. 24.

<sup>8</sup> Vgl. dazu u.a. EDEL, Ortsnamenlisten, 30.

<sup>9</sup> Vgl. schon SACHSSE, Etymologie, 13.

<sup>10</sup> Vgl. dazu EDEL, Ortsnamenlisten, 14.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die Schreibungen der 19. Dynastie bei R. GIVEON, Les bédouins Shosou des documents égyptiens, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22, Leiden 1971, 39-134.

Akzeptanz haben<sup>12</sup>, so daß etwa eine innerhebräische Entwicklung wie: *yaš(i)r-'il* bzw. *yaš(i)r-'il > yisra'il > yisra'el* als plausibel anzusetzen wäre.

Da wir jetzt für die Auseinandersetzung mit neueren Stellungnahmen hinreichend gerüstet sind, kann einer Position begegnet werden, wie sie O. MARGALIT vorgebracht hat, der den Beleg auf der Merenptah-Stele dem ON Jesreel zuordnen möchte<sup>13</sup>. MARGALIT beruft sich ohne sonderliches Differenzierungsvermögen auf G.R. DRIVER, der der Meinung gewesen sei, daß das ägyptische liegende *s* auch das hebr. *z* repräsentiere<sup>14</sup>, so daß einer Identifikation mit Jesreel nichts im Wege stünde, „which might be an inexperienced scribe's way of rendering Jezreel, the valley in the north of the country“<sup>15</sup>. Einen Gewährsmann für seine These der Nicht-Identität mit Israel will er ohne ausreichende Legitimation auch in J.A. WILSON finden, der ebenfalls auf die „errors in the orthography of this stele“ hingewiesen habe<sup>16</sup>, sowie in W. HELCK, nach dem nicht klar sei, „whether it refers to a tribe or any other ethnic body of that name“<sup>17</sup>. Die Schreibung des Namens in der Stele ist jedoch so lange nicht als fehlerhaft anzusehen, als gute Gründe für ihre Kompatibilität bestehen. Bei der Bewertung der Graphie im Blick auf eine mögliche Identität mit Israel dürfen noch keine sachkritischen Erwägungen eine Rolle spielen.

Die Frage, ob Israel oder Jesreel gemeint sei, hat schon FLINDERS PETRIE in seiner eigenen Stellungnahme (1896) zu seinem Fund angesprochen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß „we cannot, for two reasons, take the city of Jezreel as being the reference intended by Merenptah, first, because the name is written with *s*, not *z*, and secondly, because it is not a city that was destroyed, but a people that were left without seed“<sup>18</sup>. Er hält es aber für „not impossible“, daß „in Jezreel we have the capital of a northern branch of Israel that did not go into Egypt, this name having been adopted as a play upon the race-name of Israel“. Auf solche Erwägungen muß aber nicht rekuriert werden, da die überlieferte Schreibung von Jesreel (*YiZR'ae'L*)<sup>19</sup> nicht nur das hebräische *Zajin*, sondern auch ein <sup>c</sup>*Ajin* enthält, was offenbar selbst von MARGALIT nicht in Rechnung gestellt wird<sup>20</sup>. Auf einen kontextbezogenen Zusammenhang in Form einer Anspielung auf die hebräische Basis *ZR'* in der Namengebung zu schließen, ist denn doch eine fiktive Überforderung des ägyptischen Verfassers, zumal

<sup>12</sup> Vgl. zuletzt auch M. GÖRG, Israelstele, in: NBL II (247-249), 248 sowie Ders., Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil, EdF 290, Darmstadt 1997, 59, wo die Möglichkeit einer Vertretung des Zischlauts in der hieroglyphischen Schreibung jedoch nicht eigens zur Sprache gekommen ist (hierzu vgl. bereits G. STEINDORFF, Israel in einer altägyptischen Inschrift, ZAW 16, 1896 (330-333), 331. SACHSSE, Etymologie, 12.

<sup>13</sup> O. MARGALIT, On the Origin and Antiquity of the Name „Israel“, ZAW 102, 1990 (225-237) 228f. Die Wiedergabe der leider fast völlig verunglückten Hieroglyphen hätte sich an der exzellenten Druckweise in dem über ein Dreivierteljahrhundert älteren ZAW-Beitrag von SACHSSE, Etymologie, 9-13 ein Beispiel nehmen sollen.

<sup>14</sup> MARGALIT, Origin, 229, mit Verweis auf G.R. DRIVER, Semitic Writing, Oxford 1948, 135. DRIVERs Vergleich des liegenden *s* als *z*, vgl. G.R. DRIVER, Semitic Writing, Third Edition, Oxford 1976, 135, entspricht aber der altägyptischen Trennung des stehenden *s* vom liegenden *z*, ein graphisch-lautlicher Unterschied, der im Neuen Reich keine Gültigkeit mehr und auf die Fremdwortschreibung keine Auswirkung hat.

<sup>15</sup> MARGALIT, Origin, 229.

<sup>16</sup> Mit Hinweis auf J.A. WILSON, Egyptian Hymns and Prayers, ANET 378, n. 18. WILSON hat jedoch die Identität der Namensschreibung mit Israel überhaupt nicht in Frage gestellt.

<sup>17</sup> MARGALIT, Origin, 229 mit Hinweis auf W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 2. Auflage, Wiesbaden 1971, 537, 557, 568. Auch HELCK hat die Vereinbarkeit der Schreibung mit Israel in keiner Weise bezweifelt.

<sup>18</sup> FLINDERS PETRIE, Egypt and Israel, 626.

<sup>19</sup> Zu den Basiselementen des ON (*ZR'* „säen“ + 'l) vgl. zuletzt Ges<sup>18</sup>, 457.

<sup>20</sup> Zur Kritik an einer Verbindung mit Jesreel vgl. auch M.G. HASEL, Israel in the Merenptah Stela, BASOR 296, 1994, 45-61. GÖRG, Beziehungen, 59.

phraseologische Geprägtheit vorzuliegen scheint. Zu einer Alternative gegenüber der üblichen Identifikation mit Israel besteht jedenfalls kein zwingender Anlaß.

Es ist MARGALIT denn auch entgangen, daß er auch die Schreibung der Merenptah-Steleninschrift hätte weiter nutzen können, etwa um zu demonstrieren, daß die hieroglyphische Lautung seiner an keilschriftlichem Material gewonnenen These, daß der Name Israels ursprünglich „Israel“ gelautet habe<sup>21</sup>, wenigstens nicht abträglich sein müßte, da das liegende (oder auch stehende) *s* im NR eben mehrheitlich den semitischen Zischlaut  $\text{š}$  (< \* *t*) wiedergibt.

So bleibt er in diesem Punkt noch hinter SACHSSE zurück, der gerade unter Einschluß des Merenptah-Belegs für eine Ansetzung des Zischlauts plädiert hat<sup>22</sup>. Einer weiteren Begründung für die ältere Aussprache mit dem Zischlaut mögen nun die folgenden Hinweise dienen.

In den Magazinen des Ägyptischen Museums Berlin befindet sich ein weithin unbeachtet gebliebenes Sockelfragment (Nr. 21687) mit einer ebenfalls fragmentarischen Ortsnamenliste, die, obwohl längst in einer Nachzeichnung (Abb. 1) wiedergegeben<sup>23</sup>, erst in jüngerer Zeit mit einem Photo publiziert und kommentiert worden ist<sup>24</sup>.

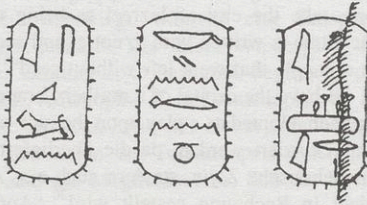


Abb. 1

Die Schreibung der in der genannten Nachzeichnung gebotenen Namen ist immerhin in der Forschung gelegentlich bedacht worden, ohne dabei eine genauere Kontrolle am Original vorzunehmen<sup>25</sup>. In einer eigenen Stellungnahme<sup>26</sup> habe ich in meiner Dissertation<sup>27</sup> die beiden einwandfrei erkenn- und identifizierbaren ON *j-s-q-rw-n* (= *jsqr/lwn*) 'Aschkelon' (*x+1*) und *k-i-n<sup>c</sup>-3-n-nw* (= *kn'nw*) „Kanaan“ als weitgehend konsonantische und 'gruppenschreibungs-freie' Schreibungen qualifiziert und wegen ihrer Nähe zu ON-Schreibungen unter Amenophis II. der frühen 18. Dynastie (Amenophis II., vielleicht noch Tuthmosis III.) zugewiesen. Die

<sup>21</sup> Vgl. auch den Nachtrag des Verfassers in ZAW 103, 1991, 274.

<sup>22</sup> Vgl. SACHSSE, Origin, 13. Zur Diskussion vgl. auch die zusammenfassende und kritische Übersicht u.a. bei S.A. LOEWENSTAMM, Encyclopedia Biblica III, 940 (Hinweis von MARGALIT, Origin, 227).

<sup>23</sup> Vgl. G. ROEDER, Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin II, Leipzig 1924, 597.

<sup>24</sup> Vgl. R. GIVEON, Three Fragments from Egyptian Geographical Lists, EI 15, Jerusalem 1981 (137-139), 137f. mit Tafel 12: 1. GIVEONs Angaben sind kritiklos von S. AHITUV, Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem-Leiden 1984, 15 übernommen worden.

<sup>25</sup> Vgl. etwa HELCK, Beziehungen., 259, der irrtümlicherweise ein anlautendes *m* erkennen will, um so eine Gleichsetzung mit dem Toponym Palästinaliste I,39 zu vertreten.

<sup>26</sup> Anlässlich der Teilnahme an einem Meroitistenkongreß im damaligen Ostberlin hatte ich die Gelegenheit, das Fragmentstück im Magazin des Museums zu sehen, was ich der besonderen Freundlichkeit von Herrn Dr. U. LUFT verdanke.

<sup>27</sup> M. GÖRG, Untersuchungen zur hieroglyphischen Wiedergabe palästinischer Ortsnamen, Bonner Orientalistische Studien NS 29, Bonn 1974, 47f.

nur noch teilweise erhaltene Schreibung des dritten Namens (x+3), den die Nachzeichnung mit dem Doppelschilfblatt am Anfang, der Teich-Hieroglyphe  $\xi 3$  darunter und der Gruppe  $j+r'$  versieht, habe ich seinerzeit versuchsweise mit dem Namen  $jj-\xi 3-p-j-r'$  (=  $y\dot{s}p-l$ ) der Palästinaliste Tuthmosis III. (I, 78a) in Verbindung gebracht. Dieser Identifikation hat sich GIVEON angeschlossen, zugleich jedoch eine Zuweisung der Liste zu Amenophis III. vorgeschlagen, obwohl der Namenseintrag in den Listen des Totentempels anders gestaltet ist<sup>28</sup>. Bevor nun Konsequenzen für die Liste zu ziehen sind, bedarf die Fragmentschreibung des dritten Namens noch besonderer Aufmerksamkeit.

Eine genauere Betrachtung, u.a. mit Hilfe des schon von GIVEON veröffentlichten Photos (vgl. hier Abb. 2), läßt indessen begründete Zweifel an der Richtigkeit einer Identifikation mit dem Namen I, 78a aufkommen. Zwei Beobachtungen sprechen aber gegen eine entsprechende Rekonstruktion:

1. Das angeblich sichere zweite Schilfblattzeichen ist mit keiner Spur greifbar; stattdessen zeigt sich oben ein leicht gebogener Einschnitt<sup>29</sup>, der m.E. nur zum Schnabel eines sonst nicht mehr erhaltenen 3-Vogels gehören muß, so daß insgesamt die Gruppe  $j + 3$  anzusetzen sein wird.
2. Die  $\xi 3$ -Hieroglyphe ist in der Nachzeichnung zweifellos zu groß ausgefallen. Dennoch bietet sie mit der bei ihr typischen Lotosblumenfolge keinen Platz mehr für die Ansetzung eines  $p$ -Zeichens, so daß es bei dem  $s 3$ -Zeichen in seiner ganzen Breite bleiben muß. Ein Vergleich mit Gestalt und Anordnung der Hieroglyphen in Eintrag der Liste Tuthmosis Ia, 78 bestätigt diesen Eindruck. Ich möchte daher folgende Lesung rekonstruieren:



Die hier vorgeschlagene Lesung lautet demnach auf  $j 3-\xi 3-j-r'$  (=  $js'r/l$ ), die natürlich in dieser Lautung immer noch nicht zu einer Identifikation führt. Interessanter wird der Sachverhalt aber, wenn man  $\xi 3$  als archaisierende Schreibung für  $\xi-r$  ansieht, eine Praxis, die in analoger Weise bei einigen ON-Schreibungen des NR in Beibehaltung mittelägyptischer Gepflogenheiten mit hoher Wahrscheinlichkeit nachweisbar ist. Es sei hier nur auf Schreibungen wie  $b 3-d 3-n 3$  (=  $bd(r/l)n$ ), Liste Ia, 23 für Busruna<sup>30</sup>,  $J-k 3-t i$  (=  $Jk(r/l)t$ ) (Stele Amenophis II.) für Ugarit<sup>31</sup>,  $Q-n-tj-k 3-m-r$  (=  $Kntk(r/l)m r/l$ ) für Ginti-Kirmil<sup>32</sup> hingewiesen. Auf dieser Basis läßt sich eine Lesung  $j \xi(r/l)l$  supponieren, die bis auf die Anlautschreibung mit der möglicherweise älteren Fassung des Namens Israel kompatibel wäre. Die Schreibung mit einem anlautenden  $j$  (nicht  $jj = y$ ) und folgendem 'Alef kann jedoch als Wiedergabe eines anlautenden 'i bzw. 'e<sup>33</sup> verstanden werden, so daß wir eine Lesung 'i/e- $\xi$ ( $r$ )-il guten Gewissens vertreten können. Diese Lesung ist allem Anschein nach mit Israel kompatibel,

<sup>28</sup> Vgl. dazu EDEL, Ortsnamenlisten, 14.

<sup>29</sup> Dieser Einschnitt ist bereits E. EDEL (nach einer unpublizierten Handkopie) aufgefallen, ohne daß er jedoch daraus irgendwelche Schlüsse gezogen hat.

<sup>30</sup> Vgl. dazu bereits B. MAISLER (MAZAR), Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas I., Gießen 1930, 43. S. auch u.a. M. GÖRG, ÄAT 1, 1979, 169 bzw. ÄAT 2, 1989, 43.

<sup>31</sup> Vgl. dazu E. EDEL, ZDPV 69, 1953, 149f.

<sup>32</sup> Vgl. dazu E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, BN 11, 1980 (63-79) 78. Die Gleichsetzung des Amarah-Beleges mit Ginti-Kirmil hat bereits B. GRDSELOFF in einem noch unpublizierten Manuskript vorgenommen.

<sup>33</sup> Vgl. u.a. T. SCHNEIDER, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches, OBO 114, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1992, 364.

auch wenn man die bekannten keilschriftlichen Wiedergaben (u.a. mit Aphärese des Anlauts) zu Rate zieht, wie sie zuletzt MARGALIT behandelt hat<sup>34</sup>.

Die hiernach im Ansatz mögliche und den Ursprüngen wohl nähere Deutung des Namens Israel würde bei Annahme dieses möglicherweise neuen Belegs in älterer Schreibung einen Weg gehen, wie ihn bereits SACHSSE gegangen ist, nämlich eine Verbindung des Elements *ḫsr* (vgl. akk. *ešēru*) „in Ordnung (sein)“ u.ä. mit der Gottesbezeichnung 'I anzusetzen: „In Ordnung ist El“. Eine solche 'Grundbedeutung' des Namens würde in keiner Weise hindern, daß das geschichtliche Israel die Fassung seines Namens später auf Grund einer anderen und genuinen Interpretation zu der Gestalt modifiziert hat, wie sie im AT und noch heute vorliegt.

Die erhaltene Konstellation des Namens mit der anscheinend archaisierenden Orthographie mit Aschkelon und Kanaan ließe Israel in einer Reihe mit eben den Namen erscheinen, die auch am Anfang der Reihung in der Steleninschrift des Merenptah erscheinen, wobei nur die Sequenz nicht genau übereinstimmt. Vielmehr steht dort Aschkelon hinter Kanaan, worauf nach zwei Zwischengliedern Israel folgt. Doch schon die Konstellation Aschkelon - Kanaan ist sonst in keiner einzigen Liste mehr greifbar. Nur in der Soleb-Liste Amenophis III. (und in der davon abhängigen Liste von Amarah-West) sind beide Namen vorhanden gewesen, aber an unterschiedlicher Stelle (Soleb: Aschkelon sicher unter VII a 5, Kanaan sicher unter VI a 3)<sup>35</sup>. Leider ist ein etwa an Israel erinnernder Name oder ein Namensfragment dort nicht zu fassen.

Die hier vermutete Nähe der 'Berliner' Namensfolge zur Steleninschrift des Merenptah legt natürlich nahe, auch die Liste in die 19. Dynastie zu legen<sup>36</sup>. Wegen der andersartigen Schreibung des Namens Israel wird aber man kaum an eine Gleichzeitigkeit mit Merenptah denken dürfen. Weit eher käme die Zeit Ramses' II. in Frage, nicht zuletzt weil auch noch unter ihm in Listen 'archaisierende' Schreibungen wie in Amara-West übernommen worden sind. Dazu käme vielleicht, daß die Ikonographie im Tempel von Karnak eine der Merenptah-Inschrift nahestehende Szenenkonstellation aufweist<sup>37</sup>, die möglicherweise auf Vorgaben Ramses' II. beruht. Wie sich also Merenptah szenische Elemente Ramses' II. angeeignet haben könnte, hätte sich Ramses II. eine ältere Namensfolge, vielleicht aus der 18. Dynastie, zu eigen gemacht, wie er sich etwa auch in Amarah-West der Liste Amenophis' III. aus dem Tempel von Soleb bedient hat.

Die Lesung 'I-š(r)-il könnte sich zudem wohl auch mit einem Befund zu keilschriftlichen Namen wie *I-šar-il* oder gar auch *Iš-ra-il* vertragen, wie sie M. KREBERNIK aus dem Personennamenbestand von Ebla vorgestellt und kommentiert hat<sup>38</sup>. Ist dort ein nicht weiter eingrenzbarer PN als Vorstufe des späteren Volksnamens Israel auszumachen, wäre nunmehr auch die gleichlautende Gestalt eines Regional- oder Völkernamens in hieroglyphischer Fassung aus alter Zeit ans Tageslicht getreten. Israel wäre demnach aus einem PN sukzessiv zu einem Sippennamen bzw. einem Toponym geworden.

<sup>34</sup> MARGALIT, Origin, 227f.230f. 234.

<sup>35</sup> Vgl. EDEL, Sudan, 67f.

<sup>36</sup> Die englischsprachige Kurzfassung des Beitrags von GIVEON hat diesem die Annahme einer ramessidischen Abfassung unterstellt, was allerdings GIVEON zu einer Korrektur veranlaßt hat, vgl. R. GIVEON, A Date Corrected: If it is Hebrew to you, in: GM 69, 1983, 95.

<sup>37</sup> Vgl. dazu u.a. F.J. YURCO, Merenptah's Canaanite Campaign, JARCE 23, 1986, 189-215. I. SINGER, Merneptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period, BASOR 269, 1988, 1-9.

<sup>38</sup> Zum eblaïtischen PN *Iš-ra-il* vgl. M. KREBERNIK, Prefixed Verbal Forms in Personal Names from Ebla, in: A. ARCHI (ed.), Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving. Papers of a Symposium held in Rome July 15-17, 1985, Archivi reali di Ebla, Studi - I, 1988 (45-69), 48.67, Ders., Die Personennamen der Ebla-Texte, Berlin 1989, 29.231., Zu *I-šar-il* vgl. Ders., Personennamen, 7.208. Vgl. dazu besonders den Nachtrag O. MARGALITs zu seinem Beitrag in: ZAW 103, 1991, 274.

Über die näheren geschichtlichen, geographischen und politischen Folgen der Annahme, daß Israel eventuell bereits in einer Liste der 18. Dynastie als Name (ohne Determinative) in der Nachbarschaft von Aschkelon und Kanaan anzusetzen wäre, werde ich mich an dieser Stelle lieber nicht auslassen<sup>39</sup>. Meine Beobachtungen hatten hier lediglich zum Ziel, die Möglichkeit eines weiteren ramessidischen Beleges für Israel anzudeuten, der seinerseits einer älteren Vorlage entstammen könnte.

<sup>39</sup> Zur Annahme einer hinter Merenptah zurückreichenden Präsenz Israels vgl. u.a. E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 224f. H. RÖSEL, Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels, Frankfurt/Main 1992, 52.



Abb. 2



# Wie viele Schwalben machen einen Sommer?

## Multiples Testen oder Signifikanzen-Fischen

Andreas Günther, Erdmannhausen

### Zusammenfassung

In diesem Artikel möchte ich der Frage nachgehen, wann die an einem Text beobachteten sprachlichen Merkmale aussagekräftig genug sind, um Hypothesen über die Textgenese zu stützen. Es gibt bei allen statistisch betrachtbaren Phänomenen ab und zu „dumme“ Zufälle, die zwar der Intuition bedeutsam erscheinen, hinter denen aber keine planende Gestaltung oder ursächliche Beziehung steht. Man wird daher nach mehreren Hinweisen Ausschau halten, aber wie viele müssen es sein? Mit anderen Worten gefragt: „Wie viele Schwalben machen einen Sommer?“

Scholastica Deck ist in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> der Frage nachgegangen, ob man aus Beobachtungen am Wortbestand eines Textes irgendwelche Schlüsse ziehen dürfe, wenn jene Lexeme selten sind und der Referenz-Kanon klein und sehr speziell ist. Ich möchte diese Überlegungen hier erweitern und fragen: Besteht nicht immer noch die Möglichkeit, auf eine falsche Fährte zu geraten, selbst wenn die Mathematik eine klare Sprache spricht? Statistische Argumente werden zwar selten alleine vorgebracht; um sie aber einmal *per se* betrachten zu können, werde ich hier von weiteren Implikationen absehen.

Bei einem statistischen<sup>2</sup> Vergleich geht man von einer Standard-Hypothese<sup>3</sup> aus und formuliert, was von dem Text zu erwarten wäre, wenn diese zuträfe. Z. B. erwartet man zunächst eine jesajanische Sprache im Jesaja-Buch. Dann stellt man gewisse Abweichungen von dieser Erwartung fest und zieht den Schluß, der Text könne nicht zur ersten Schicht des Buches gehören. In einem (vom ersten möglichst zu trennenden) zweiten Schritt findet man vielleicht eine andere *Herkunft* (Schicht, Quelle, Redaktion, Sprachepoche etc., z. B. die dtr. Sprache), zu deren Stil der Text besser passen würde als zu seiner Umgebung.

Implizit macht man dabei folgende Annahmen:

1. Die Verteilung der betrachteten sprachlichen Merkmale hängt im Wesentlichen von der Herkunft des Textes ab. Die Auswirkungen der Herkunft sind deutlich und werden nicht etwa durch andere Einflüsse zu sehr überlagert (wie das Thema des Textes oder die aktuelle Stimmung des Autors).

<sup>1</sup> Scholastica Deck, Wortstatistik - ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand, BN 60 (1991), 7-12.

<sup>2</sup> Wobei es egal ist, ob dieser als solcher bezeichnet wird oder ob Zahlen zum Einsatz kommen.

<sup>3</sup> In der Mathematik meist als „Nullhypothese“ bezeichnet.

2. Die Verteilung dieser Zufallsvariable ist mathematisch faßbar als hypergeometrische Verteilung. Der Wortschatz einer Herkunft wird als ein großes Reservoir aufgefaßt, aus dem der Autor beim Schreiben „schöpft“ und dabei mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit ein bestimmtes Merkmal „erwischt“.

Der zum Vergleich herangezogene Gesamttext einer Herkunft gibt uns mit ausreichender Genauigkeit über die tatsächliche (historische) Beschaffenheit dieser Verteilung Auskunft. Wir nehmen an, daß z. B. Deuteronomisten immer so geschrieben haben, wie wir das (in den Texten, die deuteronomistisch zu nennen wir uns geeinigt haben) heute vorfinden.<sup>4</sup>

3. Verschiedene Herkünfte unterscheiden sich durch unterschiedliche Verteilungen der Merkmale. Während Schicht A Lexem L nur selten benutzt, kommt es in Quelle B häufiger vor.
4. Unsere Annahmen darüber, was zu Schicht A und Quelle B usw. gehört, sind halbwegs zutreffend. Diese Einteilung muß unabhängig von dem Sprachgebrauch der Herkünfte erfolgt sein, sonst sind Zirkelschlüsse unvermeidlich.<sup>5</sup>

Es ist sehr fraglich, ob diese Annahmen (insbesondere die erste) überhaupt zutreffen. Texte zu schreiben und Worte zu wählen hat nichts mit Lotterie zu tun.<sup>6</sup> Die Argumentation mit Wortwahl und Wortschatz macht aber diese Annahme. Einmal angenommen, sie träfe zu. Dann könnte man die Herkunft eines Textes z. B. daran erkennen, wie oft welches Lexem benutzt wird, sofern man das nötige Vergleichsmaterial hat.

Bei jeder Zufallsvariable gibt es neben vielen typischen Ausfällen auch einige wenige extreme. Zwei Pässe hintereinander im Mensch-ärgere-dich-nicht sind immer ein Anlaß zur Verwunderung bei den Mitspielern, aber es kommt vor. Schnee im Sommer und warme Tage im Winter sind unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen. Genauso gibt es von einem Künstler viele für ihn typische Werke und daneben einige ausgefallene. Und letztere laufen eben Gefahr, zu Unrecht als unecht eingestuft zu werden.

Schlüsse aufgrund einer Zufallsvariablen hängen also auch immer davon ab, ob man das Pech hatte, eine untypische Stichprobe zu ziehen. Sie unterliegen also

<sup>4</sup> Wahrscheinlich bietet uns die Bibel aber keine unverzerrte Stichprobe aus den jeweiligen Sprachprofilen (vgl. Deck [s. Anm. 1], 8; Christof Hardmeier, *Jesajaforschung im Umbruch*, *VuF* 31 (1986), 3-31, 15). Dies könnte dahin führen, daß ein Text falsch eingeordnet wird, nur weil er sich z. B. der Umgangssprache bedient.

<sup>5</sup> Vgl. Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula, Montana 1976, 20.

<sup>6</sup> Anders verhält es sich mit formalen Kriterien wie Satzbau, Satzlänge, Häufigkeit der Wortarten. Auch dort, wo „linguistischer Kontrast“ besteht, kann die Wortwahl aussagekräftig sein (vgl. Avi Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Paris 1982, 124).

selbst wieder dem Zufall. Man kann dem etwas wehren, indem man vorher festlegt, welches Risiko man höchstens eingehen will, sich gegen die Standardhypothese zu entscheiden, obwohl sie richtig ist.<sup>7</sup>

Wenn es z. B. darum geht, ein neues Medikament zuzulassen, werden umfangreiche Versuche über dessen Wirksamkeit gemacht. Man geht zunächst davon aus, das neue Präparat sei unwirksam, eingetretene Effekte seien dem Zufall zu verdanken. Erst, wenn dies nicht mehr haltbar ist, weil eine Zufälligkeit zu unwahrscheinlich wäre, nimmt man die Gegenthese an. Übliche Signifikanzniveaus sind Irrtumswahrscheinlichkeiten (für den Fehler erster Art) von 5 oder 1%. Nach diesem Wert wählt man dann die nötige Berechnung (Test) und führt sie aus. Das heißt aber auch, daß man im Durchschnitt von 100 in Wirklichkeit unwirksamen Medikamenten eines bzw. fünf irrtümlich doch zuläßt.

Die Annahme, daß biblische Bücher von Gott reden, ist plausibel. Man kann auch nicht sagen, daß Gottesbezeichnungen (GB) in der Bibel selten sind; dennoch gibt es ein Buch, das gerade einmal **יה** nennt, noch dazu versteckt in **שלהבתיה** (Hld 8,6). Im Buch Rut (1287 Wörter) sind es immerhin 22 GB. Die Wahrscheinlichkeit, daß ein beliebiges Wort eine GB ist, berechnet sich durch den Quotienten  $\frac{\text{GB im Text}}{\text{Wörter insgesamt in diesem Text}}$ . Für Rut ist dieser Wert  $\frac{1}{58.5}$ , im ganzen AT  $\frac{1}{31.6}$ .

Testen wir die Hypothese, das Buch Rut sei ein at. Text, aufgrund obiger Annahme. Wir überprüfen, ob in diesem Buch GB anders verteilt (seltener oder häufiger) sind als im übrigen AT. Im AT gibt es 9647 Gottesbezeichnungen<sup>8</sup>, davon 161 **אל**, 2614 **אלהים**, 46 **יה** und 6826 **יהוה**. Nun betrachten wir das gesamte AT als Textvorrat, aus dem zufällig ein Buch von 1287 Wörtern gezogen wird. Wie wahrscheinlich ist es, dabei höchstens 22 GB zu erhalten?

Abbildung 1 zeigt die entsprechende Verteilung. Auf der X-Achse sind die möglichen Ausfälle der Anzahl der GB aufgezeichnet. Je höher der Graph, desto wahrscheinlicher; also sind Werte um die 42 herum am wahrscheinlichsten. Durch die senkrechten Striche ist der Bereich eingegrenzt, der 99% aller Ausfälle abdeckt: wir erhalten mit einer Wahrscheinlichkeit von 99% einen Wert zwischen 26 und 57 GB.

Rut liegt außerhalb dieses Bereiches und ist deshalb kein at. Text (auf einem Signifikanzniveau von 1%). 22 GB sind zwar nur vier zu wenig, aber das scheint nur der Intuition wenig.<sup>9</sup> Unter der Annahme, at. Texte würden sich durch eine

<sup>7</sup> Neben diesem „Fehler erster Art“ gibt es noch den „Fehler zweiter Art“, sich für die Standardhypothese zu entscheiden, obwohl sie falsch ist. Der braucht uns hier aber nicht so sehr zu kümmern.

<sup>8</sup> Falls Ihr Bibelprogramm ein paar mehr oder weniger zählt (z. B. 72), mag das daran liegen, daß z. B. theophore Eigennamen mitgezählt sind oder nicht. Es ändert nichts am Ergebnis, demonstriert aber, wie Vorentscheidungen auch hier Einfluß nehmen.

<sup>9</sup> Es ist hierbei jedoch zu beachten, daß man mit solchen Tests zum einen nichts beweisen

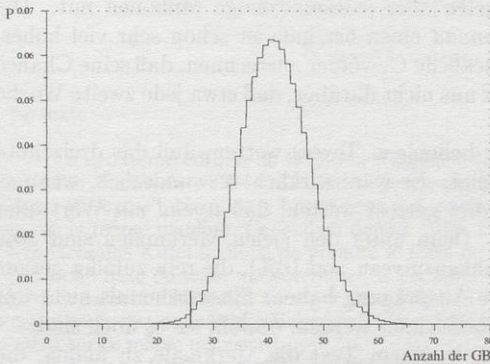


Abbildung 1: Hypergeometrische Verteilung  $H(304634, 9647, 1287)$

einheitliche Häufigkeit von GB auszeichnen (im Sinne der Statistik, also mit der gewählten Toleranz), würde Rut in hohem Bogen herausfliegen. – Das unsinnige Ergebnis zeigt, daß die Prämisse falsch war; ein einzelnes Merkmal kann nicht über die Zuordnung von Texten entscheiden. Es war ja auch nur ein Rechenbeispiel.

In diesem Fall war die Frage genau gestellt, und es war nur eine Frage. Der Exeget jedoch stellt viele Fragen an den Text, an seine verschiedenen Elemente und auf seinen verschiedenen Ebenen (Lexeme, Wendungen, Syntax, Inhalt). In den Augen des Statistikers führt er also nicht nur einen „Test“ durch, sondern sehr viele. Und das nicht methodisch-mathematisch, sondern meist intuitiv. Das ist, wie wenn man zwei Würfel solange wirft, bis der benötigte Pasch fällt; oder ob man zwei Dutzend Würfel wirft und dann die passenden Augenzahlen herausucht. Wir könnten Rut ohne Schwierigkeiten wieder repatriieren, wenn wir nach anderen Merkmalen fragen würden. Anders gewendet: wenn man nur lange genug sucht, findet man einzelne Hinweise in die eine wie in die andere Richtung. Von den vielen Merkmalen gibt es sicher einige in extremer Ausprägung und mit zufälliger Ähnlichkeit zu Merkmalen einer anderen Herkunft, man muß sie nur mit Geduld finden.

Ähnlich verhält es sich mit Lexemen, die nur in späten Texten überliefert sind. Gerade wenn diese selten sind, kann der Befund dem Zufall zu verdanken sein, obwohl sie in früheren Zeiten durchaus in Gebrauch waren. Zudem ist hier zu berücksichtigen, daß wahrscheinlich der größte Teil der Bibel erst in exilischer Zeit und später geschrieben wurde (Schichtungseffekte).

---

kann (im Sinne der Logik) und zum andern nur falsifizieren kann. In diesem Fall haben wir die Gegenthese, Rut sei kein at. Text, nahegelegt, indem wir die These als unwahrscheinlich erkannt haben.

Wichtig ist, Vorher und Nachher zu unterscheiden. Die Wahrscheinlichkeit, daß ich bei „6 aus 49“ im Lotto gewinne (wenn ich denn spielen würde), ist knapp 1 zu 14 Millionen. Es spielen aber jedesmal einige Millionen mit. Die Wahrscheinlichkeit, daß *irgend jemand* einen 6er hat, ist schon sehr viel höher. Nach der Ziehung kann sich der glückliche Gewinner ausrechnen, daß seine Chance nur 1:x war. Dennoch wundern wir uns nicht darüber, daß etwa jede zweite Woche jemand einen 6er hat.

Ich kann *vor* dem Lesen eines beliebigen Textes wetten, daß das dreizehnte Wort im Text eine Auffälligkeit zeigt. Es wäre wirklich verwunderlich, wenn es ausgerechnet so wäre. Ich kann aber getrost wetten, daß *irgend ein* Wort oder Merkmal des Textes auffällig ist. Denn unter den vielen Merkmalen sind 10% (bedingt durch das gewählte Signifikanzniveau von 10%), die rein zufällig gerade im betrachteten Text eine extreme Ausprägung haben. Sie würden als nicht mit der Standardhypothese vereinbar bezeichnet werden, obwohl sie es doch sind.

Die Kunst besteht dann darin, in einem Text die Merkmale zu finden, die zufälligerweise in die gerade verfolgte Hypothese passen, und die übrigen nicht zur Kenntnis zu nehmen. Letztere stehen dann in der vom Kollegen vorgelegten nächsten Arbeit zum Thema.

Man kann nicht eine fixe Zahl angeben, wie viele sprachliche Hinweise auf die Herkunft eines Textes es pro 100 Wörter sein müssen. Darauf kommt es auch nicht an. Wichtig ist, im Hinterkopf zu behalten: je weniger Hinweise man hat, desto eher sind sie durch blanken Zufall erklärbar. Auch muß die absolute Zahl dieser Zufälle größer werden, je umfangreicher (und vielseitiger) der Text wird.

Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer, und ein als herkunftstypisch eingestuftes Merkmal weist einen Text noch nicht automatisch zu. Solange man nicht plausibel machen kann, daß eine Herkunft ein „Copyright“ für ein bestimmtes Phänomen besitzt, müssen mehrere Merkmale zugunsten der Hypothese angeführt werden. Insbesondere muß auch sorgfältig nach Hinweisen in andere Richtungen gefahndet werden und nichtsprachliche Kriterien zu Rate gezogen werden.<sup>10</sup> Ferner sind nicht alle Berechnungen, die sich mathematisch durchführen lassen, auch sinnvoll – die Prämissen müssen offengelegt und sorgfältig geprüft werden.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vielleicht ist es für unseren Bereich sinnvoller, einfach der These, die den Befund am besten erklärt, den Vorzug zu geben, auch wenn diese nur ein wenig besser erklärt als die anderen Thesen. Dann würden sich aber die hier dargestellten Probleme noch verschärfen: wenn der Text nicht deutlich genug seine Herkunft verrät, so findet man erst recht Belege für die eine wie für die andere Meinung. Am besten ist es bei solchen Fällen, einzugestehen, daß man mit solchen Methoden hier nichts entscheiden kann.

<sup>11</sup> Ich danke Herrn Dipl.-Math. Gerald van den Boogart (Freiberg) herzlich für seine fachliche Unterstützung. Für Anregungen, Kritik und Fragen zu diesem Artikel: [Andreas.Guenther@Uni-Tuebingen.de](mailto:Andreas.Guenther@Uni-Tuebingen.de)

## Quelle massore pour quel texte?

*Innocent Himbaza - Fribourg*

### 1. Le texte

La deuxième édition de la Biblia Rabbinica (Bible de Bomberg) que réalisa Jacob Ben Hayim Ibn Adoniya en 1524 -1525 fut accueillie par les milieux des Juifs occidentaux comme le "Textus Receptus". Nombreux furent ceux qui, parmi les chrétiens, considérèrent également ce texte de la même manière. Cependant depuis 1929, à la suite des recherches de Paul Kahle, la Biblia Hebraica Kittel a choisi de prendre le texte du manuscrit de Leningrad, le fameux B19A (L), comme base du texte massorétique<sup>1</sup>. C'est donc ce texte que nous avons dans la troisième édition de sa Biblia Hebraica ainsi que dans l'édition de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Le nouveau projet de la Biblia Hebraica Quinta (BHQ) soutenu par les Sociétés Bibliques se base lui aussi sur ce même manuscrit.

Le Projet Biblique de l'Université Hébraïque de Jérusalem ainsi que la nouvelle édition des Mikra'ot Gedolot qui est en cours également à Jérusalem se basent principalement sur le manuscrit d'Alep (A) ainsi que d'autres manuscrits. On voit bien que les chrétiens comme les juifs ont cessé de considérer le texte de Jacob Ben Hayim comme le seul texte de référence faisant autorité. Or les grands manuscrits qui servent de base pour les différentes éditions critiques de la Bible hébraïque comportent certaines petites différences textuelles.

On peut donc dire, avec les recherches en cours, qu'actuellement il n'y a pas, à proprement parler, de "Textus Receptus" pour le texte de l'AT. Cette remarque pourrait être choquante pour les non-spécialistes, il faut donc la préciser. Les divergences textuelles que nous avons dans les principaux manuscrits hébreux sont minimes et ne se limitent souvent qu'à très peu de choses. Il s'agit surtout des voyelles ou d'autres signes de cantillation, et quelques fois des lettres ou mots entiers<sup>2</sup>.

### 2. La massore

La massore est encore plus diversifiée puisque non seulement les manuscrits présentent des indications massorétiques différentes, mais encore la massore de tel ou tel manuscrit ne correspond pas toujours au texte qu'elle accompagne. En effet, il n'est pas rare de remarquer que telle ou telle indication massorétique de la grande massore (Mm) et surtout de la petite massore (Mp) ne correspond pas à ce que nous lisons dans Bible hébraïque<sup>3</sup>.

Lorsqu'un lecteur remarque que telle indication de la Mp ne correspond pas à ce qu'il lit dans sa Bible, il a tendance à dire qu'il y a une erreur de la massore. Il est vrai que la massore contient des erreurs comme beaucoup de chercheurs l'ont déjà constaté<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Voir la préface III de Paul Kahle à la troisième édition de la BHK qui a paru en 1937.

<sup>2</sup> C'est surtout la comparaison avec d'autres témoins textuels anciens comme le texte samaritain ou les manuscrits grecs, etc., qu'on trouve pas mal de divergences au niveau des mots et des phrases entières.

<sup>3</sup> Cette remarque est valable pour tous les manuscrits accompagnés de la massore. Les grandes éditions de la Bible qui donnent les indications massorétiques sont dans le même cas.

<sup>4</sup> Pour la Bible rabbinique de Ben Hayim, on peut citer C. D. Ginsburg, *The Massorah Translated in English with a Critical and Exegetical Commentary*, Vol IV, Jerusalem, 1905. Certaines annotations de ce volume confrontent les sources des indications massorétiques qui n'ont pas exactement le même contenu. Pour la BHS qui reprend le ms B19A (L) on peut citer particulièrement les travaux de Gérard Weil. Voir sa préface à la BHS ainsi que la bibliographie qu'il cite. Il donne l'état de la question massorétique dans son article "Massorah", REJ 131, 1972, p. 5-102. Il faut rappeler que la publication annoncée au sujet de la petite massore, comme complément d'informations à la BHS n'a malheureusement jamais vu le jour. Il serait intéressant que ceux qui peuvent mettre la main sur ses travaux non publiés les rendent accessibles aux chercheurs.

Dans ces quelques lignes, j'aimerais insister sur un point qui me semble moins pris en considération dans les travaux relatifs aux indications massorétiques. Les indications massorétiques peuvent être différentes et vraies! Cette affirmation se base sur le fait que les indications massorétiques qui se basent sur un texte donné seront différentes de celles qui se basent sur un autre texte. Avant de juger telle ou telle indication massorétique, il faudra donc savoir sur quel texte elle se base.

Les grands manuscrits ne contiennent pas les mêmes indications massorétiques. Dans son introduction à la Biblia Rabbinica de 1525, Jacob Ben Hayim fait remarquer qu'en certains cas de qere-ketiv et des écritures pleines ou défectives, la Massorah ne s'accorde pas avec les indications du Talmud. Dans ces différences, Jacob Ben Hayim accorde plus de crédibilité à la Massorah - écrite par les hommes de la Grande Synagogue- contre les talmudistes que Rashi et Saadia Gaon ne suivent pas non plus. Par contre il s'étonne lorsqu'il remarque que ces derniers ne s'accordent pas toujours avec les livres massorétiques qu'il a consultés. Il se demande si ces deux auteurs ne sont pas en erreur bien qu'ils soient plus sages que lui<sup>5</sup>. On voit que Jacob Ben Hayim se trouvait devant une diversité massorétique difficile à expliquer<sup>6</sup>.

A cela il faut encore ajouter qu'il y a des éditions et des commentaires massorétiques qui se sont constitués à part sans accompagner un texte biblique et qui ne font pas allusion à un manuscrit précis. C'est par exemple le cas pour le Sefer Ochlah We'Ochlah dont on connaît deux versions différentes<sup>7</sup>, les chapitres VI à IX de la Masseket Sopherim<sup>8</sup>, la Minhath Shai de Shlomo Yedidyah Norzi, la Massoret ha-Massoret d'Elias Levita, la Massorah de Christian David Ginsburg, etc. Ces travaux ont joué un grand rôle dans l'étude et le maintien des indications massorétiques dans les différentes éditions de la Bible hébraïque. D'autres indications massorétiques sont notées en marge du texte de certains manuscrits, sans qu'elles proviennent de ce même texte. Pour la petite massore de la BHS, Gérald Weil dit qu'il a dû corriger certaines indications en se basant sur la comparaison des indications massorétiques trouvées ailleurs<sup>9</sup>.

Selon Yeivin, les notes massorétiques auraient d'abord été transmises oralement ou rassemblées dans des traités avant leur introduction dans les marges des textes bibliques. Il pense qu'il est aussi possible que les massorètes aient reçu une tradition massorétique de leurs maîtres qui possédaient des listes variées des notes massorétiques<sup>10</sup>.

Yeivin fait remarquer à juste titre qu'il y a une diversité des indications massorétiques et que probablement les listes massorétiques n'ont jamais été uniformes. Même les manuscrits venant d'une même école ne présentent pas la même Mp ou Mm. Il signale que dans les mss tardifs, un scribe écrivait le texte, un autre ajoutait la ponctuation, et les notes massorétiques étaient copiées de la même manière sans contrôler si elles n'étaient pas en conflit avec le texte<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> C. D. Ginsburg, Jacob Ben Chayim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English With Explanatory Notes, Second Edition, Liverpool, 1867, p. 57-66.

<sup>6</sup> Jacob Ben Hayim lui-même se contentera de l'explication du Talmud Babli, Nedarim 37a, selon laquelle les indications massorétiques sont la loi de Moïse venant du Sinaï.

<sup>7</sup> S. Frensdorff, Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora), Herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, soweit bekannt, einzigen, in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift, Hannover, 1864; F. Diaz-Esteban, Sefer Oklah we-Oklah, Madrid, 1975; B. Ognibeni, La seconda Parte del Sefer 'Oklah We'Oklah, Edizione del ms. Halle, Universitätsbibliothek Y b 4° 10, ff 68-124, Madrid-Fribourg, 1995. Ces deux dernières éditions sont basées sur le ms de Halle. Selon I. Yeivin, Introduction to the Tiberian Masorah, Translated and edited by E. J. Revell, Masoretic Studies 5, , 1980, p. 130 la compilation du contenu de Ochlah We'Ochlah aurait eu lieu au cours du IXe siècle.

<sup>8</sup> Les autres chapitres parlent d'autres sujets. Pour la bibliographie, on peut consulter l'édition de Joel Hakohen Müller: 1878, Leipzig, ויאל הכהן מיללער מסכת סופרים מן המסכתות הקטנות והספרות אל תלמוד בבלי, Leipzig. On peut également consulter la traduction anglaise de A. Cohen (ed.), The Minor Tractates of the Talmud, Massektoth Ketannoth, in two Volumes, London, 1965, p. 227-255. Selon Cohen, p. xiv, cette traduction se base sur l'édition de Wilna-Romm, alors que l'édition de Müller reprend celle de Wilna Gaon.

<sup>9</sup> Voir la préface II de la BHS. Pour le texte français voir p. XXV.

<sup>10</sup> I. Yeivin, Introduction, p. 122-123.

<sup>11</sup> I. Yeivin, Introduction, p. 123-124.

Il me semble donc qu'à travers différentes éditions, les indications massorétiques de traditions différentes (par exemple orientale ou occidentale), des écoles différentes (par exemple Ben Asher ou Ben Naphtali), de manuscrits différents, etc. ont été imbriquées les unes dans les autres après avoir été séparées des textes qui les ont vues naître. Si l'on ajoute les erreurs des copistes, on comprend facilement qu'on soit en face des indications bien divergentes.

Les notes massorétiques (Mm, Mp) qui se basent sur des mss dont le contenu est différent, quant bien même les différences sont minimes seront elles aussi différentes. C'est à mon avis une des raisons importantes qui expliquent les différences entre les notes de la massore. A part les cas les plus criants, comme les appelle Weil (BHS, p. XXII français), il faudrait se demander si telle indication ne se base pas sur un autre ms avant de conclure à une erreur.

### 3. Quelques cas massorétiques

#### 3.1. 2R 3,12

En 2R 3,12 les indications de la Mp prêtent à confusion. Le mot אורו (lui) dans cette forme pleine revient nettement plus de fois dans la Bible que ce qui est indiqué. Christian Ginsburg<sup>12</sup> explique que ce mot revient 471 fois dans la Bible dont 41 fois en forme pleine. Si l'on ne compte pas le nombre de fois que ce mot revient en Juges, parce que dans ce livre la forme pleine est majoritaire (17 contre 2 défectives)<sup>13</sup>, il reste 24 fois dans la Bible en forme pleine.

Cependant, selon différents mss, le comptage des cas d'écriture pleine donne le nombre vingt-quatre ou vingt-cinq. Dans sa massore, Ginsburg note que la forme pleine revient vingt-quatre fois. La Massoreth Ha-Massoreth d'Elias Levita, parle également de vingt-quatre fois<sup>14</sup>. La Mp des Mikra'ot Gedolot (édition de Varsovie) note également 24 fois.

La massore du manuscrit du Caire (C) donne le nombre de vingt-cinq fois en accord avec celle du L (La BHS note 24 fois par correction). Le ms A indique également 25 fois, mais cette indication est donnée en Jg 6,18, c'est-à-dire la première fois de ces occurrences.

Par la comparaison entre les citations de Ginsburg<sup>15</sup> d'une part et celles des éditeurs du ms C d'autre part, on se rend compte que 1R 22,7 n'est cité que par ces derniers. C'est probablement la forme que nous avons dans ce passage qui est à la base du comptage différent: vingt-quatre pour les uns et vingt-cinq pour les autres. La forme défective est attestée par A, alors que la forme pleine est attestée par L, C ainsi que les Mikra'ot Gedolot depuis Jacob Ben Hayim<sup>16</sup>. Les

<sup>12</sup> C. Ginsburg, *The Massorah*, p. 162.

<sup>13</sup> Ginsburg explique que la massore sauvegarde les cas rares, ce qui explique qu'elle ne mentionne pas ceux du livre des Juges. Il faut souligner néanmoins que dans les Psaumes, où ce mot revient 5 fois, dont une fois en forme défective, c'est l'indication des quatre fois pleines qui est dans la massore.

<sup>14</sup> E Levita, *The Massoreth Ha-Massoreth, Being an Exposition of the Massoretic Notes on the Hebrew Bible or The Ancient Critical Apparatus of the Old Testament in Hebrew, with an English Translation, and Critical and Explanatory Notes*, by C. Ginsburg, Liverpool, 1867, p. 149. C'est Ginsburg qui donne les références en notes.

<sup>15</sup> Aussi bien dans son édition de la Massoreth Ha-Massoreth, p. 149-150, que dans sa *Massorah*, vol 1, p. 136.

<sup>16</sup> Les deux réimpressions des Mikra'ot Gedolot que j'ai consultées et qui contiennent les livres des Rois reprennent l'édition de Varsovie de 1860(2)-66. Une de ces impressions faite par Eshkol à Jérusalem en 1975(6) a une forme défective pour le passage de 1R 22,7. Dans cette impression, nous avons בָּאֵר (après le ו il y a un signe qui ressemble à un début d'un ' ou d'un ך), alors que dans celle qui a été faite par Pardes à Tel-Aviv en 1960(1) a בָּאֵרָוּ. Il faut encore ajouter que dans l'impression d'Eshkol le mot ne contient que les nequdot (point-voyelles) de la première lettre. Cela dit que quelqu'un a volontairement manipulé ce mot précisément dans cette impression (supposée être une photocopie!). L'auteur de cette manipulation qui rend l'écriture de ce mot "effective", alors qu'elle est normalement "pleine" dans cette édition, voulait probablement la faire correspondre avec une autre source comme le ms A ou les indications de la Minhat Shai.

La correction ou la révision du texte biblique à partir des indications de la Minhat Shai est connue. M. J. Mulder, "The Transmission of the Biblical Text", *Mikra, Text, Transmission, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Ed. M. J. Mulder, H. Sysling, Maastricht, Philadelphia, 1988, p. 87-135, spécialement p. 122, dit: "Later editors of the Bible have repeatedly revised the biblical text



mss recensés par Kennicott et de Rossi attestent les deux formes, et les différentes éditions de la Bible hébraïque suivent soit l'une soit l'autre forme.

Il faut donc penser que chaque indication donnée ici est juste, mais qu'elle l'est uniquement dans sa tradition. Le problème qui me semble insoluble maintenant est de remonter la pente pour retrouver la tradition, l'école ou le ms qui est à la base de telle ou telle indication massorétique.

Le cas du ms L n'échappe pas à cette règle parce que visiblement la Mm et la Mp de ce ms n'ont pas nécessairement été constituées à partir de son texte, mais probablement recopiées à partir d'une liste déjà existante<sup>17</sup>.

Dans le ms L, la Mp de 2R 3,12 dit que le mot אורו revient 25 fois en écriture pleine. Or parmi les 25 fois, toutes les sources citent Ps 56,1 et 67,8. Dans le même manuscrit, ce mot est défectif en ces deux endroits, ce qui fait qu'on ne peut pas compter les 25 fois en écriture pleine! En Ps 18,1, la note de la Mp du ms L signale que le mot אורו revient 5 fois (dans les Psaumes) en écriture pleine. A part les occurrences déjà citées, deux autres sont en Ps 101,5. La première d'entre elles est pleine alors que la deuxième est défective. On peut donc remarquer que sur les 5 occurrences du mot אורו dans les Psaumes, le ms L n'a que deux occurrences en forme pleine et trois en forme défective. La massore donnée en Ps 18,1 ne correspond donc pas au texte du L. Les autres sources citées comme Ginsburg<sup>18</sup>, la massore des ms C et URB au sujet du mot אורו donnent quatre références où ce mot revient en forme pleine. Puisque le Ps 101,5 n'est cité qu'une fois, alors que lorsque deux occurrences sont dans un même verset on l'écrit deux fois (2R 1,15 pour le même mot), on peut conclure qu'une des deux occurrences est effectivement défective alors que l'autre est pleine.

Comment est-ce que cette question se pose dans le codex Alep (A)? Ce codex ne contient pas le Ps 18, puisque le folio 486 finit en Ps 14,7, alors que le folio 487 commence en Ps 25,2. Nous devons donc nous contenter des indications massorétiques d'autres occurrences. En Ps 56,1 où le mot est en écriture pleine, la Mp indique ה מל בכה (5 fois dans le livre en écriture pleine). Nous avons les mêmes indications en Ps 67,8 et pour la première occurrence du Ps 101,5. Pour la deuxième occurrence qui est en forme défective, il n'y a pas de massore. Nous constatons donc

---

according to his directions. Dans le cas de ce passage de 1R 22,7 la Minhat Shai note ce mot en écriture défective. La question qu'elle traite n'est donc pas celle de la forme pleine ou défective, mais la vocalisation entre אורו et אורו. Il est bien possible que les éditions récentes des Mikra'ot Gedolot qui notent ce mot en écriture défective se basent sur la note de la Minhat Shai. Voir M. Cohen (ed.), Mikra'ot Gedolot "Haketer". A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval Mss, Kings I&II, Bar Ilan University, 1995, p. 148. Dans cette même édition une source massorétique: עין המסורה au sujet de 2R 3,11 et 2R 3,12 dit que la forme pleine se retrouve 25 fois dont 6 dans le livre des Rois, et fait référence à 1R 22,7.

En Marge de cette discussion, on peut remarquer que les mss qui contiennent la forme pleine fixent de manière incontournable et définitive la lecture אורו. Or, dans ce cas, la question traitée par les notes massorétiques au sujet de la lecture à adopter ne se pose pas, la forme pleine ne permettant pas l'éventualité de la lecture אורו. Du même coup, on peut se demander si la forme pleine qui ne permet qu'une lecture n'est pas tardive par rapport à la forme défective (consonantique) qui peut encore entretenir l'ambiguïté.

<sup>17</sup> G. E. Weil, "La nouvelle édition de la Massorah (BHK IV) et l'histoire de la Massorah", Congress Volume 1962, VTS IX, 1963, p. 266-284. Pour donner un exemple d'indications massorétiques, on peut déjà citer Gn 1,20. Le nombre de fois que l'on trouve l'expression ויאמר אלהים est différemment indiqué: La Mp signale כט (29 fois), alors que la Mm dit י (trois fois). Les deux indications sont sur la même face du même folio 1v. On trouve ailleurs beaucoup d'autres exemples.

<sup>18</sup> C.D. Ginsburg, The Massorah compiled from Manuscripts Alphabetically and Lexically Arranged, Volume I, Aleph-Yod, London, 1880, p. 136. Ginsburg donne la même liste dans les notes de The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita, Being an Exposition of the Massoretic Notes on the Hebrew Bible or the Ancient Critical Apparatus of the Old Testament in Hebrew, with an English Translation, and Critical and Explanation Notes by Christian D. Ginsburg, Liverpool, 1867 p. 149-150

que le texte du ms A ne correspond pas à sa massore<sup>19</sup>. Il correspond par contre aux indications massorétiques trouvées dans d'autres sources déjà citées.

En ce qui concerne ce mot dans toute la Bible, le ms A dit qu'il revient כה מל (25 fois dans en écriture pleine). Cette indication se trouve en Jos 6,18. En 16,6 on voit סיפ דל (4 fois dans le livre). Elle se trouve encore dans la première occurrence de 2R 1,15. En Jer 18,10; 37,15 et 39,5 nous lisons מל סיפ ג (trois fois en écriture pleine dans le livre). Il faut remarquer ici que le ms L a une forme défective en Jérémie 39,5! En Ez 17,17 et 43,20 nous lisons מל סיפ ב (deux dans le livre fois en écriture pleine). En Os 10,6 nous lisons כה מל (25 fois en écriture pleine). En Mal, les trois occurrences pleines n'ont pas de Mp. Le livre de Néhémie fait partie de la lacune de la fin, parce que le ms se termine en Cantique 3,11. Nous ne pouvons donc pas contrôler l'occurrence de ce livre.

Le ms URB note en 2R 3,11 et 12 que ce mot revient 24 fois en écriture pleine (כה מל). Or en 2R 3,11 le mot est en écriture défective, et 1R 22,7 est en écriture pleine (comme en L).

Le ms Firkovitch 2 (0034), qui ne contient que les Ketuvim, en Ps 18,1 כה מל (25 fois en écriture pleine). Les mêmes indications sont données pour Ps 56,1 et Ps 67,8. Pour le Ps 101,5 dont la première occurrence est lacunaire, on n'a pas de massore, et la deuxième occurrence est défective. Ce ms ne contient que les Ketuvim, nous ne pouvons donc pas contrôler les 25 occurrences qu'il cite.

Le ms Add 1753 de Cambridge, qui ne contient que les Ketuvim, note également la massore. Dans les Psaumes, il note en 18,1; 56,1: ה מל (5 fois en écriture pleine) et en 67,8 מל כד (24 fois en écriture pleine). En Ps 101,5 ou le mot revient deux fois, il est défectif la deuxième fois et la massore ne dit rien à ce propos. Cela dit également que, comme les autres mss, la massore ne se base pas sur ce texte parce qu'elle ne lui correspond pas.

La Mp du ms L (2R 3,11) dit que le mot מוחרו (אחרו) revient 6 fois en écriture pleine dans ce livre (ו מל בסיפ). Cette indication est aussi donnée par le ms A. Or lorsqu'on compare les endroits où ce mot est en écriture pleine, on constate avec la Mm du ms A qu'il s'agit de 2R 1,15(2x); 3,11; 3,12; 3,26; 8,8. Dans L (qui ne donne pas de Mm pour ce mot) il s'agit de 1R 22,7; 2R 1,15(2x); 3,11; 3,12; 3,26. Le cas de 2R 8,8 est sûrement une correction d'une main ultérieure. En effet, la Mp donnant en cet endroit la même indication (ו מל בסיפ), c'est probablement son auteur qui a corrigé le texte en essayant, difficilement d'ailleurs, d'insérer un ו qui n'était pas noté auparavant. On le remarque bien parce qu'à la fin de cette ligne il y a encore un espace suffisant qui ne permet pas dire que le scribe a voulu serrer les lettres pour question de place. Tel que le texte de L était avant cette correction, il y avait bien 6 fois, mais sans l'occurrence de 2R 8,8. La sixième était 1R 22,7 que A n'a pas. Actuellement dans le ms L il y a donc 7 fois en écriture pleine dans le livre des Rois au lieu de 6, mais la responsabilité semble être du côté du correcteur.

### 3.2. 1Chr 22,6

Le cas de 1Chr 22,6 pour le mot חוהאל est intéressant dans le ms L. C'est probablement le massorète qui, en notant la Mp en marge du mot מל סיפ ל (une fois dans le livre en écriture pleine), s'est rendu compte que ce mot était écrit défectif, et il a corrigé en effaçant d'abord les deux lettres, et en réécrivant à la place trois lettres dont le ה. Pour cela il a dû écrire en lettres réduites par rapport aux autres lettres du texte.

Pour le ms L, la massore de ce mot que nous trouvons dans le livre des Rois est ה כת ה (5 fois écrit ה), que le ms A note ה מל (5 fois en écriture pleine). Dans le ms L, toutes les cinq références sont dans le texte le livre des Rois: 2R 8,8.13.15.28.29, bien que la Mm (folio 207r) ne cite pas 2R 8,28 mais 2Chr 22,6 comme cinquième référence. Or selon le ms A, l'occurrence de 2R 8,28 est défective. On peut dire que le scribe du ms L avait noté 5 occurrences pleines en 2R en rendant celle de 2Chr défective. C'est le correcteur qui a rendu celle de 2Chr pleine qui a oublié de rendre celle de 2R 8,28 défective. De ce fait c'est aussi lui qui a fait que le texte ne

<sup>19</sup> Ce même constat a déjà été fait par M. Breuer et D. Barthélemy. Voir D. Barthélemy, Critique Textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3, OBO 50/3, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1992, p. 1-liii.

correspondre pas à la massore. On peut noter qu'à l'origine, les deux scribes du ms A et du L avaient noté 5 fois chacun, mais pour A, il y en a 4 en Rois et 1 en Chr, alors que pour L les 5 occurrences étaient en R<sup>20</sup>.

Il faut remarquer qu'il y a une confusion dans la manière dont la Mm est notée dans le ms L. On a besoin de lire celle du ms A pour la comprendre. En effet dans le L c'est après les mots qui renvoient à 2R 8,15 que nous avons ימ דבר בהלחמו דדבר י"א et le roi Joram demeura (2R8,29) d'abord de Rois, "lorsqu'il combattait (2Chr 22,6)" des Chroniques». Dans le ms A, nous avons «"lorsqu'il combattait (2R8,29)" des Rois, "lorsqu'il combattait (2Chr 22,6)" des Chroniques». L'indication qui fait référence à un mot qui revient deux fois d'abord en Rois et puis en Chroniques n'est donc valable que dans la Mm de A. Puisque la référence à 2R 8,29 dans le L utilise d'autres termes, il est inutile de préciser qu'une référence vient des Rois, et une autre des Chroniques.

Il est possible que le massorète de L ait consulté deux sources, la première donnant les deux références par un même mot et expliquant le livre dans lequel il les tire, l'autre utilisant les mots différents mais ne contenant pas la précision des livres. Il n'aurait alors pas voulu perdre les titres des livres donnés dans la première source, quand bien même il choisit les références données dans la deuxième source au moyen de deux textes différents.

Le ms C a d'autres indications. En 2R 8,8 il s'intéresse à l'expression אל חזאל et non à la graphie de ce nom. (Il note חזאל ל וחד חזאל (une fois et une fois חזאל (2Chr 22,5). Il ne note rien en 2R 8,13,15, et signale deux fois en 2R 8,28,29 יי ה (le ה est de trop).

Selon Israel Yeivin<sup>21</sup>, les anciens mss que nous connaissons contiennent une mixture de traditions massorétiques. Seuls les ms A et C font exception. Le premier contient les indications de Aharon Ben Asher, le deuxième celle de Mosheh Ben Asher, père du précédent<sup>22</sup>.

#### 4. Conclusion

Nous pouvons conclure qu'un sondage même succinct de différents grands manuscrits montre qu'aucun d'entre eux ne possède une massore correspondant exactement à son texte. Cette constatation confirme l'hypothèse que les indications massorétiques qui ne correspondent pas aux textes qu'elles accompagnent ne sont pas nécessairement fausses, mais qu'elles peuvent simplement correspondre aux autres textes qui leur ont donné naissance. Les indications massorétiques qui accompagnent les textes des différents mss ne sont pas nées de ces mêmes textes.

A partir de cette constatation, il me semble qu'il ne faudrait pas essayer de corriger sans autres un texte à partir d'une massore quelconque y compris celle qui l'accompagne ou corriger la massore à partir du texte qu'elle accompagne. Dans plusieurs cas, il ne faudrait pas non plus essayer d'harmoniser les différentes massores, ou corriger les unes en se basant sur les autres. Une synthèse des massores me semble réductrice des indications massorétiques, dont la diversité présente un intérêt certain pour la critique textuelle.

Les massores sont multiples et ne correspondent pas toujours au texte qu'elles accompagnent. Il n'y a plus de "Textus Receptus" pour le texte de l'AT, vu que les différentes éditions et les recherches en cours corrigent, ou ne suivent tout simplement plus le texte qui, à

<sup>20</sup> Etait-ce judicieux de corriger cette massore dans la BHS? Dans la Mm de la BHS, la Mp a été corrigée en ך (six fois) au lieu de ן (cinq fois) que nous avons dans le ms L. Dans le volume de la Massorah Gedolah qui accompagne le texte de la BHS, au n° 2086, Gérard Weil note les six références en mettant celle de 2R 8,28 entre crochets. Voir G. E. Weil, Massorah Gedolah, Manuscrit B. 19a de Leningrad, Edition critique, volume I, Les listes, Rome, 1971, p. 240. Ce faisant, l'auteur ne crée-t-il pas une nouvelle massore qui ne correspond à aucune autre? S'il est vrai qu'actuellement le texte de L contient six fois le mot חזאל dans cette forme, cela pourrait être une erreur du texte et non celle de la massore.

<sup>21</sup> I. Yeivin, Introduction to the Tiberian Massorah, p. 124.

<sup>22</sup> Cependant dans ce cas, les incohérences constatées dans ces mss sont mal explicables. Pour résoudre cette difficulté on peut dire qu'il s'agit soit de personnes différentes, soit de l'évolution du massorète. Voir D. Barthélemy, Critique textuelle, p. xi-xii

une certaine époque, a porté le poids de ce statut. Il n'y a pas, à plus forte raison, de "Massora Recepta" vu que celle qui accompagnait ce même texte n'est plus retenue par tous, et qu'au contraire, la recherche actuelle nous met devant une grande diversité d'indications massorétiques. Même les témoins les plus fidèles du texte tибérien classique (A, L, C) comportent des indications massorétiques différentes<sup>23</sup>. Il me semble donc important de garder les différentes indications massorétiques telles quelles, sans vouloir les fondre les unes dans les autres<sup>24</sup>.

Une note comme celle de Ginsburg sur le mot וְעַתָּה que nous avons en 2R 3,12: "Vingt quatre fois dans la Bible en écriture pleine" me semble donc insuffisante, voire erronée. En effet, cette note se conforme à une ou plusieurs traditions, mais elle ne reflète pas toute la tradition massorétique. Le nombre "vingt-cinq" est attesté par la massore des grands manuscrits (même si leur texte peut ne pas le confirmer) en tout cas ceux de la tradition de Tibériade comme les trois témoins classiques A, L, C.

---

<sup>23</sup> Dominique Barthélemy arrivait à cette même conclusion en étudiant 1R 3,20. Voir D. Barthélemy, "Texte, Massores et Fascimilé du Manuscrit d'Alep", in D. M. Leon (ed.) *Salvacion en la Palabra. Targum-Derash-Berith*. En memoria del professor Alejandro Diez Macho, Madrid, 1986, p. 53-63.

<sup>24</sup> Cela n'empêcherait pas une édition critique qui ferait des choix entre telle ou telle indication massorétique, toutefois sans perdre de vue les indications différentes.

## Die „fremde Frau“ in Sprichwörter 1-9 und die „Geliebte“ des Hohenliedes

### || Ein Beitrag zur Intertextualität

*Martin Paul - Wien*

#### **Einführung**

Gemeinsamkeiten zwischen dem Hohenlied und Sprichwörter 1-9 sind in der Forschung mehrfach festgestellt worden. Nur selten wurde jedoch versucht, diese Parallelen zu systematisieren.<sup>1</sup> Der vorliegende kleine Beitrag möchte diese Aufgabe für die Texte über die „fremde Frau“ (Spr 2,16-19; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27) und das Hohelied leisten und für die Frage nach der Intertextualität bzw. literarischen Abhängigkeit dieser Textbereiche auswerten.<sup>2</sup>

### **1 Analyse der Parallelen und Systematisierung**

#### **1.1 Spr 2,16-19 und das Hohelied**

2,19a: Diese Stelle und Hld 4,16b; 5,1a verbindet בוא q. im Sinne von „Geschlechtsverkehr haben“. Laut Spr 2,19a kehrt von jenen Männern, die zur fremden Frau „kommen“, keiner mehr zurück. Im Hohenlied „kommt“ der Geliebte zu seiner metaphorisch als Garten bezeichneten Freundin, um sich an den Früchten dieses Gartens zu erquicken. Somit hat „kommen“ in Sprichwörter - vgl. die später erzählten sexuellen Aktivitäten der Fremden - und im Hohenlied eine sexuelle Konnotation, was im AT auch sonst belegt ist (vgl. Gen 16,2 u.a.).

Sonst bestehen zwischen Spr 2,16-19 und dem Hohenlied kaum intertextuelle Bezüge.<sup>3</sup>

#### **1.2 Spr 5,1-23 und das Hohelied**

5,3a: Die Phrase (ם) שפתה נפת תטפנה findet sich in Spr 5,3a und Hld 4,11, begegnet aber sonst nirgends im AT. נָטַף (18x im AT, nie in der Torah) bedeutet im q. „tropfen“ und im hi. „fließen lassen“, „prophezeien“. Dreimal sind Lippen das Subjekt von נָטַף q.: Spr 5,3a; Hld 4,11; 5,13, wobei an den beiden erstgenannten Stellen die Lippen von Frauen mit tropfendem Honig verglichen werden, während in Hld 5,13 von den Lippen eines Mannes Myrrhe trieft. -

<sup>1</sup> Vgl. COTTINI, V., „Linguaggio erotico nel Cantico di Cantici e in Proverbi,“ *LASBF* 40 (1990) 25-45; GROSSBERG, D., „Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible,“ *HebStud* 35 (1994) 7-25.

<sup>2</sup> Vgl. PAUL, M., *Intertextuelle Bezüge zwischen den Texten über die „fremde Frau“ in Sprichwörter 1-9 und dem Hohenlied* (Wien: Katholisch-theologische Fakultät, 1999)

<sup>3</sup> Den beiden Texten gemeinsamen Wörtern מורת (Spr 2,18; Hld 8,6), und ביה (Spr 2,18; Hld 1,17; 3,4; 8,2.7) kommt wegen ihrer Häufigkeit im AT und unterschiedlicher Sinnzusammenhänge keine intertextuelle Signifikanz zu.

נֶפֶח ("Wabenhonig") begegnet im AT fünfmal (Ps 19,11; Spr 5,3; 24,13; 27,7; Hld 4,11), dreimal in Parallele mit dem häufigeren Begriff für Honig, רֶבֶשׁ (55x). - Eine Untersuchung jener Stellen, wo נֶפֶח oder רֶבֶשׁ in Verbindung mit שִׁפְתַיִם vorkommt, zeigt, daß das Motiv der weiblichen Lippen, von denen Honig tropft, im AT nur in Spr 5,3 und Hld 4,11 belegt ist.

5,3b: Das Nomen חֵךְ (18x im AT, nie in der Torah) ist Spr 5,3b und Hld 2,3; 5,16; 7,10 gemeinsam. Es bezeichnet den "Gaumen" als Träger des Geschmackssinns (Ijob 12,11) oder der Sprachfähigkeit (Ijob 31,30). Hld 2,3; 5,16; 7,10 beweisen, daß חֵךְ als Ort des Küssens erotische Konnotation besitzen kann. In Spr 5,3b spielt "Gaumen" wohl weniger auf das Küssen als auf die Sprache der Fremden an.

5,5: In Spr 5,5 und Hld 8,6 stehen jeweils מוֹת und שְׂאוּל. Parallelismen mit diesen beiden Begriffen kommen im AT 14x - immer in poetischen Texten - vor. Für Spr 5,5 gilt, daß durch den Hinweis auf den Tod die Verderblichkeit der Fremden veranschaulicht werden soll, während in Hld 8,6 die universale Gewalt des Todes als Vergleichsobjekt für die ebenso universale Liebe anvisiert ist.

5,15-20: Diesen Abschnitt verbinden zahlreiche gemeinsame Elemente mit dem Hld.

(1) Folgende Begriffe sind Spr 5,15-16 und Hld 4,12.15 gemeinsam: מַיִם, נְזִילִים, בָּאֵר, מַעֵין. An beiden Stellen dienen diese Begriffe zur Beschreibung einer Frau: der Geliebten des Hohenlieds bzw. der eigenen Frau in Sprichwörter. נְזִילִים kommt im AT nur an sechs Stellen vor. Viermal geht es im Zusammenhang um ein Handeln Gottes (Ex 15,8; Jes 44,3; Ps 78,16; Ps 78,44). Im Buch der Sprichwörter und im Hohenlied wird das Wort metaphorisch zur Beschreibung der Geliebten (Hld 4,15b) bzw. der Freude am geschlechtlichen Zusammensein mit der eigenen Frau (Spr 5,15b) verwendet. Beide Male steht נְזִילִים in Parallele zu מַיִם. בָּאֵר begegnet im AT nur in Spr 5,15b und Hld 4,15a als Metapher für eine Frau. Gleichfalls wird מַעֵין nur in Spr 5,16a und Hld 4,12 als Bezeichnung für eine Frau verwendet.

(2) In Spr 5,19a wird die Gattin des jungen Mannes "Hirschkuh (אֵילִהּ) der Liebe und Steinbockweibchen der Anmut" genannt. Auch im Hohenlied liefern Wildtiere Metaphern für die Person des Geliebten - allerdings nur des männlichen Geliebten, welcher nach Hld 2,9.17; 8,14 der Gazelle bzw. dem Junghirsch (עֹפֵר הָאֵילִים) gleichen soll. Auch Hirschkühe werden im Hohenlied erwähnt, jedoch als Teil eines Schwures (2,7; 3,5). - Die Sprache von Spr 5,19a erinnert an jene des Hohenlieds, welche Naturmetaphern reichlich verwendet.

(3) Das Verb חִבַּק ("umarmen"; 13x im AT; 3x q., 10x pi.) ist Spr 5,20b und Hld 2,6; 8,3 gemeinsam. Nur an diesen drei Stellen benennt es die sexuelle Umarmung von Mann und Frau.

Zusammenfassung: Die Berührungspunkte von Sprichwörter 5 mit dem Hohenlied treten in den V 15-20 konzentriert auf. Auffallend ist ferner die Beziehung zwischen Spr 5,3a und Hld

4,11a; beide Halbverse verwenden die Phrase **נפת תטפנה שפתי(ם)**, die sich im AT sonst nicht findet. Durch den Kontext ist die Phrase in Hld 4,11 positiv, in Spr 5,3 hingegen negativ besetzt. Ein durchgängiger Bezug von Sprichwörter 5 auf das Hohelied bzw. einen Teil davon kann nicht erkannt werden.<sup>4</sup>

### 1.3 Spr 6,20-35 und das Hohelied

6,25a: Die Spr 6,25a und dem Hohelied (1,8.15.16; 2.10.13; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10; 7,2.7,15; 4,1) gemeinsame Wurzel **יפה** mit der Bedeutung “schön” ist im AT 70x belegt. Häufig wird von weiblicher Schönheit gesprochen (Gen 12,11 u.ö). Doch auch die Schönheit von Männern findet Erwähnung (Gen 39,6 u.ö). Besonders häufig wird die Schönheit jedoch im Hohelied hervorgehoben, und zwar sowohl die Schönheit der Frau durch den Mann (Hld 1,8 u.ö.) als auch umgekehrt (Hld 1,16). In Spr 6,25 hingegen wird der junge Mann davor gewarnt, die Schönheit der fremden Frau zu begehren. - Die Menschen in biblischer Zeit besaßen demnach einen ausgeprägten Sinn für die äußerliche Schönheit eines Menschen.

6,30a: Zwischen Spr 6,30a und Hld 8,1.7 besteht eine Gemeinsamkeit im Wortschatz: **בוז q.** (“verachten”; 13x im AT: 8x in Spr, 2x im Hld, nie in der Torah). **בוז q.** ist für das Buch der Sprichwörter charakteristisch. Das Verb kommt in Spr 6,30a und Hld 8,7 in derselben Konjugation und verneint vor (**לא יבוז**). Neben **בוז q.** existiert im Bibelhebräischen **בוז q.** + ni. + hi. (42x) mit gleicher Bedeutung.

6,31b: Die signifikanteste Parallele zwischen Spr 6,20-35 und dem Hld (8,7c) stellt die Formulierung **יתן את כל הון ביתו** (“[er] wird/muß den ganzen Besitz seines Hauses hergeben”; in Spr 6,31b steht **יתן** am Ende der Phrase) dar. Diese Formulierung findet sich sonst nicht im AT. **הון** kommt im AT 26x vor, davon 18x in Sprichwörter, und nie in der Torah. Das Nomen stellt somit einen für Sprichwörter charakteristischen Begriff dar, der sich einmal auch im Hld findet.

6,34a: **קנאה** (43x im AT) begegnet in Spr 6,34 und Hld 8,6b. 24x bezieht sich der Begriff auf den Eifer Gottes, 19x auf jenen von Menschen. Die Wurzel **קנא** ist insgesamt 85x belegt. In Num 5,14-15.18.25.29-30 und Spr 6,34 bezeichnet **קנאה** die Eifersucht eines Mannes auf einen anderen Mann wegen einer Frau. Hld 8,6b beschreibt die **קנאה** als hart wie die Unterwelt und betont so ihre Gewalt.

<sup>4</sup> Den beiden Texten gemeinsamen Wörtern **שמן** (Spr 5,3; Hld 1,2-3; 4,10), **חרב** (Spr 5,4; Hld 3,8), **פתח** (Spr 5,8; Hld 7,14) und **למד** pi. (Spr 5,13; Hld 8,2) kommt wegen ihrer Häufigkeit im AT keine intertextuelle Signifikanz zu.

Zusammenfassung: Zwischen Spr 6,20-35 und dem Hohelied bestehen deutlich weniger Parallelen als zwischen letzterem und Sprichwörter 5 und 7. Lediglich das Vorliegen einer gemeinsamen und sonst im AT nicht bezeugten Phrase in Spr 6,31b und Hld 8,7c fällt auf. Ein durchgängiger und systematischer Bezug von Spr 6,20-35 auf das Hohelied ist allerdings nicht feststellbar.

#### 1.4 Spr 7,1-27 und das Hohelied

7,1b: Das Verb צָפַן q. (Verbalformen dieser Wurzel finden sich 27x im AT) begegnet in Spr 7,1b und Hld 7,14b. In Sprichwörter 7 soll der Jüngling die Gebote des Lehrers bei sich “verwahren”, im Hld erwähnt die Frau, sie hätte für ihren Geliebten Köstlichkeiten “verborgen”. Dieses Verb ist für den Wortschatz von Spr typisch: Von den 27 Vorkommen finden sich acht in diesem Buch (1,11.18; 2,1.3; 7,1; 10,14; 13,22; 27,16).

7,6: Zwischen Spr 7,6 und dem Hohelied bestehen zwei Parallelen: חִלּוֹן (Hld 2,9) und שָׁקַף ni. (Hld 6,10). Der Erzähler von Sprichwörter 7 blickt von der חִלּוֹן (“Fenster”; 30 x im AT) seines Hauses hinab auf die Straße und beobachtet die Verführung des Jünglings durch die Fremde. In Hld 2,9 schaut (שָׁחַץ hi.) der Mann durch die Fenster in das Haus seiner Freundin. 22 x begegnen im AT Verbalformen von שָׁקַף, (“herabblicken”; 10x ni., 12x hi.), 6x verbunden mit חִלּוֹן (Gen 26,8; Ri 5,28; 2 Sam 6,16; 1 Chr 15,29; 2 Kön 9,30; Spr 7,16).

7,8a: Das Nomen שׁוּק (“Straße”; “Gasse”) findet sich in Spr 7,8a und Hld 3,2a. Es ist im AT außer an diesen beiden Stellen nur in Koh 12,4,5 belegt. In Koh 12,5 ist שׁוּק wie in Hld 3,2 mit einem Verb der Wurzel סָבַב verbunden.

7,11a: Spr 7,11a und Hld 5,4 verwenden הִמְדָּה q. (34x im AT, nie in der Torah). הִמְדָּה q. bezeichnet primär akustische Erscheinungen (“tosen”; “lärmern”; “bellen”; “brummen”). Daneben wird es metaphorisch zur Benennung der inneren Unruhe eines Menschen verwendet. Über die fremde Frau heißt es in Spr 7,11a, sie sei “unruhig” (הִמְדָּה). Die Geliebte des Hld sagt von sich, angesichts ihrer Erregung “rumorten” (הִמְדָּה) ihre Eingeweide. Erotische Konnotation besitzt הִמְדָּה q. nur in Spr 7,11a und Hld 5,4.

7,11b: Spr 7,11 b beschreibt die Unruhe der Frau mit der Phrase “in ihrem Haus bleiben ihre Füße nicht”. Der Grund der Rastlosigkeit liegt in ihrer Suche nach einem Liebespartner. In Hld 3,2 erzählt die Geliebte von der durch die Sehnsucht nach ihrem Freund motivierten Unruhe: Sie beschloß, vom Nachtlager aufzustehen und in der Stadt herumzugehen, um den Geliebten zu suchen. Jeweils treibt innere Unruhe eine Frau hinaus auf die Straßen der Stadt.

7,8a.12a: Eine weitere auffallende Parallele zwischen Sprichwörter 7 und dem Hohelied bilden die öffentlichen Plätze der Stadt, auf denen die jeweilige Frau nach einem Mann sucht:



בחוץ (“draußen”; Spr 7,12a; Hld 8,1b), ברחבות (“auf den Plätzen”; Spr 7,12a; Hld 3,2a) und בשוק bzw. בשוקים (“in der / den Straße[n]”; Spr 7,8a; Hld 3,2a).

7,13a: Im AT findet sich das Handlungsmuster des Ergreifens bzw. Festhaltens und Küssens dreimal zur Begrüßung einer Person: 2 Sam 15,5; 20,9; Spr 7,13. Jeweils steht die förmliche Herzlichkeit in Kontrast zur verborgenen bösen Absicht des Handelnden. “Ergreifen” und “küssen” begegnen, allerdings auf zwei Stellen verteilt, auch im Hohenlied. Die Geliebte erzählt in Hld 3,4, wie sie den Mann “ergreift” (אחז q. statt des bedeutungsgleichen חזק hi. in Spr 7,13). - In Hld 8,1 träumt die Geliebte davon, wie es wäre, wenn ihr Liebster ihr Bruder wäre: “Fände ich dich draußen, so würde ich dich küssen.” Damit wünscht sie sich die Möglichkeit zu einem ähnlichen Verhalten, wie es die Fremde in Sprichwörter 7 zeigt. Nur in Hld 1,2; 8,1 und Spr 7,13 bezeichnen Verbalformen von נשק (“küssen”; 32x im AT: 26x q. + 5x pi. + 1x hi.) erotische Küsse zwischen Frau und Mann.

7,15: Spr 7,15 schildert eine Handlung, die jener von Hld 3,2-4 stark ähnelt. Die fremde Frau geht dem Mann entgegen, um ihn zu “suchen” - hier verwendet Spr 7,15b nicht wie das Hohelied בקש pi., sondern שחר pi. Wie die Geliebte des Hohenlieds glücklich berichtet, daß sie den Geliebten gefunden hat, so spricht auch die Fremde vom Finden des Objekts ihrer Suche. Für “finden” steht jeweils מצא q.

7,16a.17a: Die beiden Begriffe für “Bett” in Spr 7,16a.17a, ערש (10x im AT) und משכב (46x), kommen auch im Hld vor: ערש in Hld 1,16b, משכב in Hld 3,1a. Mit diesen Wörtern bezeichnen die zwei Frauen ihre Schlafstätte. ערש bezeichnet im engeren Sinn das aus einem auf vier Beinen ruhenden Rahmen bestehende Bettgestell (vgl. Dtn 3,11 u.a.). Die ערש der fremden Frau zeichnet sich durch kostbare Ausstattung (Decken, Parfums) aus. Über die Gestalt der Schlafstätte in Hld 1,16b (ערשנו רעננה) gehen die Meinungen wegen unterschiedlicher Interpretationen von רעננה (“üppig”; “frisch”) auseinander<sup>5</sup>; angesichts der anderen Belege scheint aber gesichert, daß das Adjektiv die Erlesenheit des Bettes betont.<sup>6</sup>

7,17: Spr 7,17 und Hld 4,14 sind die beiden einzigen Verse des AT, in denen “Myrrhe” (מר; 12x im AT), “Adlerholz” (אהלים bzw. אהלול) und “Zimt” (קנמון) gemeinsam erwähnt werden. Diese Verbindung besitzt aufgrund der Seltenheit von קנמון (Ex 30,23; Spr 7,17; Hld 4,14) und אהלול/אהלים (Ps 45,9; Spr 7,17; Hld 4,14) im AT hohe Signifikanz. Die Stoffe werden in Spr 7,17 und Hld 4,14 jeweils in erotischem Kontext genannt: Die fremde Frau hat ihr Bett damit für die Liebesnacht mit dem Jüngling parfümiert. Im Hld bilden die drei Essenzen Metaphern für die Köstlichkeiten, welche die Frau dem Geliebten zum Genuß bietet.

<sup>5</sup> Vgl. KEEL, O., *Das Hohelied* (ZBK AT 18; Zürich: Theologischer Verlag, 1986) 76 (eine Laube im Grünen); dagegen POPE, M., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 7C; Garden City, New York: Doubleday, 1977) 359 (ein luxuriöses Bett).

<sup>6</sup> Vgl. GERLEMANN, G., *Das Hohelied* (BK Altes Testament XVIII/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963) 114.

7,18a: In Spr 7,18a und Hld 7,12 fordert die jeweilige Frauengestalt den betreffenden Mann zum Zusammensein auf. Beide Einladungen eröffnet ein Imperativ von הָלֵךְ q. (“gehen”).

Eine wichtige Wortklammer zwischen Sprichwörter 7 und dem Hohenlied bildet רְדִים (“Liebesspiel”: 9x im AT: 6x im Hld [1,2,4; 2x 4,10; 5,1; 7,13], 1x in Spr [7,18], 2x in Ez [16,8; 23,17]). Spr 7,18 beschreibt den sexuellen Verkehr als “sich am Liebesspiel (רְדִים) satt trinken”, was an Hld 5,1c (“EBt, Freunde, trinkt und berauscht euch am Liebesspiel [רְדִים]”) erinnert.

7,20a: Spr 7,20a und Hld 1,13a sprechen beide von צֶרֶר (“Beutel”; 7x im AT). צֶרֶר bezeichnet den Geldbeutel (Gen 42,35 [2x]; Hag 1,6; Spr 7,20), in Hld 1,13 ein Säckchen mit Myrrhe, und zweimal wird das Nomen metaphorisch verwendet (Ijob 14,17; 1 Sam 25,29).

7,27: In Spr 7,27 und Hld 8,6 kommen, jeweils auf zwei Verschäften aufgeteilt, שְׂאוּל und מִוֹת vor.<sup>7</sup> Die Kontexte sind allerdings unterschiedlich: Hld 8,6 vergleicht die Kraft der Liebe mit der Macht des Todes; in Spr 7 bezeichnen die beiden Begriffe das schlimme Ende jener Männer, die mit der fremden Frau verkehren. - In Spr 7,27 und Hld 3,4 begegnen jeweils בַּיִת und חֶמֶר. Freilich sind die Sinnzusammenhänge anders: “Haus” und “Kammer” gehören in der Sprichwörter-Stelle zur Todesmetaphorik - die Unterwelt als Gebäude -, während sie in Hld 3,4 im buchstäblichen Sinn verwendet werden.

Zusammenfassung: Zwischen Sprichwörter 7 und dem Hohenlied besteht eine Fülle von Gemeinsamkeiten in Wortschatz und Motivik. Ferner fällt auf, daß die Grundstruktur der Handlung von Sprichwörter 7 mit jener von Hld 3,1-5 viele Elemente gemeinsam hat: die Frau ist innerlich unruhig; sie sucht den Mann auf den öffentlichen Plätzen einer Stadt und findet ihn; sie hält ihn fest; sie führt ihn in ihr Wohnhaus; die Frau ist aktiv, der Mann erscheint passiv; beide Texte weisen einen allgemein-typischen Charakter auf (Nennung zyklisch wiederkehrender Zeiten [Abend; Nacht] und in jeder Stadt vorfindlicher Örtlichkeiten [Straßen; Plätze]; keine Eigennamen).

Die Beziehungen von Hld 3,1-5 zu Sprichwörter 7 sind so zahlreich und stark, daß eine zufällige Ähnlichkeit auszuschließen ist. Legt sich eine direkte literarische Abhängigkeit zwischen den beiden Abschnitten nahe, so stellt sich die Frage nach ihrem Gefälle. Da die jeweilige Entstehungszeit von Sprichwörter 1-9 und dem Hohenlied unsicher ist, bieten sich folgende Beobachtungen als Argumente für Hld 3,1-5 als Vorlage von Sprichwörter 7 an: Hld 3,1-5 ist wesentlich kürzer als Sprichwörter 7 und im Gegensatz dazu völlig unpolemisch. Der Autor von Sprichwörter 7 übernahm also wahrscheinlich wesentliche Handlungs- und Sprachmerkmale von Hld 3,1-5 und gestaltete daraus seinen Text. Die positive

<sup>7</sup> S. o. 2.

Grundstimmung von Hld 3,1-5 mit "happy end" steht in Spannung zur düsteren Atmosphäre in Sprichwörter 7 mit schlimmem Ausgang.

## 2 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Texte über die fremde Frau in Sprichwörter 1-9 und das Hohelied besitzen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene. Diese Parallelen zum "Lied der Lieder" sind jedoch nicht in allen betreffenden Abschnitten der Buches der Sprichwörter ähnlich häufig und signifikant. Spr 2,16-19 zeigt keine auffällige Nähe zum Hohenlied. Spr 5,1-23 und 6,20-35 teilen mit dem Hohenlied je eine sonst im Alten Testament nicht belegte Phrase und seltene Ausdrücke. Die Anklänge von Spr 5,15-20 an das Hohelied in Metaphorik und Wortwahl verdienen besondere Beachtung. Sprichwörter 7 ist am engsten mit dem Hohenlied verwandt und zeigt eine Hld 3,1-5 sehr ähnliche Handlungsstruktur und Sprachgestalt.

Viele seltene bibelhebräische Begriffe, welche die Texte über die fremde Frau und das Hohelied gemeinsam haben, sind charakteristisch für die Weisheitsliteratur (v. a. Sprichwörter), fehlen aber in der Torah. Die Sprache des Hohenlieds ist somit stark von jener der Weisheitsliteratur geprägt.

Die fremde Frau wird als erotisch anziehend und verführerisch dargestellt. Dem entsprechend benützte der Autor von Sprichwörter 1-9 ein der Liebeslyrik (im Falle des AT: dem Hohenlied) vertrautes Vokabular. Dabei kann nicht festgelegt werden, ob und in welchem Ausmaß er die Endfassung des Hohenlieds kannte. Die enge Verwandtschaft zwischen Sprichwörter 7 und Hld 3,1-5 deutet aber auf direkte literarische Abhängigkeit zwischen diesen beiden Passagen.

## Nochmals zur Deutung des hebräischen Namens 'Oṭnī'ēl'

Alexander Sima – Heidelberg

In BN 96 (1999) haben sich Michael Streck und Stefan Weninger eingehend mit dem Namen 'Oṭnī'ēl befaßt und den bisherigen Deutungen nach arabisch 'atana und amurritisch ha-ta-an durch eine sorgfältige Analyse dieser beiden Wurzeln jegliche Grundlage entzogen. Als einzige Möglichkeit, den Namen 'Oṭnī'ēl nicht völlig der Undeutbarkeit anheimfallen zu lassen, wurde akkadisch *ḫatānu* „schützen“ herangezogen, wobei allerdings M. Streck auf die Problematik dieses Verbs ausdrücklich hingewiesen hat: Es ist nur im 1. Jt. v. Chr. bezeugt und verfügt über keine etymologische Anknüpfung im Westsemitischen, d.h. der grundsprachlich anzusetzende Lautwert des <ḫ> bleibt unklar.

An dieser Stelle sollen einige Überlegungen vorgetragen werden, die auf den Ergebnissen von Streck/Weninger 1999 aufbauen – ja durch deren Arbeit überhaupt erst angeregt wurden –, das Problem aber von einer anderen Perspektive her angehen und vielleicht einen kleinen Schritt weiter bringen können.

1. Der Name 'Oṭnī'ēl wird vom ersten der „kleinen“ Richter Israels getragen (im AT sechsmal erwähnt: Jos 15,17; Ri 1,13; 3,9.11; 1 Chr 4,13; 27,15). Die LXX transkribiert den Namen an sämtlichen Stellen mit Γοθονιηλ. Der einzige bekannte Träger dieses Namens ist südlich von Hebron, wo Judaea in Idumaea übergeht, zu Hause. Höchstwahrscheinlich handelt es sich bei diesem um keine historische Person sondern um den *heros eponymos* des gleichnamigen Stammes. Der Name 'Oṭnī'ēl scheint im Hebräischen nicht recht verbreitet gewesen zu sein, da das AT sonst keinen anderen Träger dieses Namens kennt. Das davon abgeleitete Hypokoristikum 'my ist neben dem schon von Streck und Weninger angeführten biblischen Beleg ('Oṭnī in 1 Chr 26,7) auch in drei Ostraka aus Edom (etwa 4. Jhd. v. Chr.) bezeugt: Lemaire 1996, Nr. 83; Eph'al/Naveh 1996, Nr. 174/4 und Nr. 188/6.
2. Die bisherigen Deutungen fassen den Namen 'Oṭnī'ēl als Nominalsatz der Struktur ṬN + Bindevokal bzw. Poss.-Suffix 1. Sg. -ī<sup>2</sup> + theophores Element (TE) auf. Dagegen sprechen jedoch, daß die Wurzeln ṬN und ḠTN in keiner semitischen Sprache nachzuweisen sind und nach bisherigem Kenntnisstand auch in keinem westsemitischen Onomastikon gebräuchlich waren<sup>3</sup>. Diese Beobachtung zwingt, anstelle der Deutung ṬN/ḠTN + Bindevokal/Suffix 1. Sg. -ī + TE nach anderen Möglichkeiten zu suchen.
3. Eine grundsätzlich andersgeartete Interpretation hat Fowler 1988, 96, vorgestellt, die den Namen als dreigliedrigen Typ Verb + nī „mich“ + TE auffaßt und als „El has made me

<sup>1</sup> Prof. W. Arnold, Prof. K. Beyer und Dr. G. W. Nebe bin ich für wertvolle Diskussionen, Anregungen und Hinweise zu Dank verpflichtet. Für verbliebene Fehler trage natürlich nur ich selbst die Verantwortung.

<sup>2</sup> Zum Bindevokal -ī- vgl. Rechenmacher 1997, 15-16.

<sup>3</sup> Streck/Weninger 1999, 21-22, denen dieses Ergebnis verdankt wird, haben immerhin sechs Beispiele für eine onomastische Verwendung von ṬN aus dem Punischen und Frühnordarabischen zusammengetragen, vermerken jedoch, daß in fast allen Fällen Lesung und/oder Deutung mehr als fragwürdig sind.

proud“ deutet. Diese Alternative wird allerdings von Streck/Weninger 1999, 22, mit der Begründung, daß sie von Rechenmacher 1997, 29: Fn. 76, „überzeugend zurückgewiesen“ wurde, nicht weiter erwogen. Rechenmachers Ablehnung beruht auf zwei Argumenten: Das erste ist hier nicht von Belang, da es sich mit der Problematik des Verbs „made ... proud“ befaßt und dieser Teil von Fowlers Deutung im folgenden nicht weiter erwogen wird. Als zweites und im vorliegenden Zusammenhang relevantes Argument gegen Fowlers Deutung führt Rechenmacher an, „daß Dreigliedrigkeit in der israelitischen Namengebung nur ausnahmsweise vorkommt“. Daß damit kein stichhaltiges Argument vorliegt, ist offensichtlich, denn dieser Satz selbst stellt ja eben fest, daß Dreigliedrigkeit im hebräischen Onomastikon *doch* – wenn auch äußerst selten – vorkommt.

Dieser grundlegende Einwand gegen eine Deutung verbales Element  $\text{ʾ} + n\bar{i} + TE$  ist somit nicht gerechtfertigt. Auch der komparative Befund spricht durchaus *für* die von Fowler vorgeschlagene Struktur: Namen des Typs Verb +  $n\bar{i}$  „mich“ + TE sind im Westsemitischen weit verbreitet: für das Altaramäische vgl.  $\text{ʾ}r\text{-}n\text{-}ʾ$  „Gott hat mir geholfen“ bei Maraqtan 1988, 198-199<sup>4</sup>, für das Altsüdarabische vgl. Sholan 1999, 27 sub 1.5 (sowie die detaillierte Behandlung der dort genannten Namen im alphabetischen Hauptteil der Arbeit), im Frühnordarabischen sind lihyanisch  $r\dot{q}\text{-}n\text{-}r\dot{s}$  „rš hat mir Wohlgefallen erwiesen“ (JaL 25d), thamudisch  $\dot{g}\dot{t}\text{-}n\text{-}ʾ$  „Gott hat mir geholfen“ (Parr e.a. 1972, 41: Nr. 22),  $\text{ʾ}b\text{-}n\text{-}ʾ$  „Gott hat mich belohnt“ aus Qaryat al-Faw (Ja 2606b) und  $\text{ʾ}y\text{-}n\text{-}r\text{-}b$  „Rb (der göttliche Herr?) hat mich erhöht“ in einer noch unveröffentlichten Inschrift aus al-Ḥazāʾin zu nennen. Im Ammonitischen ist  $\text{ʾ}z\text{-}n\text{-}ʾ$  „Gott hat mich erschaffen“ bezeugt (Maraqtan 1988, 139 oben), im Hebräischen *Ḥabaš(i)-n[ī]-Yah* (Rechenmacher 1997, 95 und 97)<sup>5</sup>. Aus dem Amurritischen ist z.B. *Ia-ba-an-ni-DINGIR* (Gelb 1980, 600: Nr. 3148) „Gott hat mich genannt“ anzuführen<sup>6</sup>.

4. In der LXX wird der Name *ʾOḡnīʾēl* an allen Stellen als  $\Theta\theta\omicron\nu\eta\lambda$  wiedergegeben ebenso auch das Hypokoristikon *ʾOḡnī* als  $\Theta\theta\upsilon\iota$ <sup>7</sup>. Die Vulgata (editio romana) hat zwar in Josua und Richter stets *Othonihel*, der Apparat zu Jos 15,17 aber auch *Gothonihel* und *Gotoniel*. Dies legt nahe, das Graphem <ʾ> im Anlaut als phonetisches /g/ zu deuten<sup>8</sup>.
5. Zusammenfassend ergibt sich folgender Befund: Der anlautende Konsonant <ʾ> entspricht einem gesprochenen /g/. Das inlautende -r- ist weder als Bindevokal noch als Possessivsuffix 1. Sg. sondern als Teil des Objektpronomens 1. Sg. -nī zu deuten.
6. Für die Deutung des verbalen Elements ist somit von einer infirmen Wurzel auszugehen. In Frage kämen *ĠTT*, *ĠW/YT* und *ĠTW/Y*. Von diesen fünf potentiellen Wurzeln sind in einzelnen semitischen Sprachen zwei tatsächlich verfügbar:

4 Hier wie auch bei manchem der folgenden, nur unvokalisiert überlieferten Namen wäre eine Deutung des *n-* als Suffix 1. Pl. „uns“ nicht auszuschließen.

5 Die morphologischen Probleme, die diesem Namen in der älteren Literatur attestiert wurden, beruhen einerseits darauf, daß die masoretische Punktation offenbar dessen Struktur verkennt und in die Irre führt, und andererseits darauf, daß dem westsemitischen Namenstyp Verb +  $n\bar{i}$  + TE erst in jüngster Zeit vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.

6 Freundlicher Hinweis von Doz. Dr. M. Streck.

7 Der in LXX von 1 Est 9,28 (d.i. das im MT nicht enthaltene apokryphe Esrabuch) belegte Name  $\Theta\theta\omicron\nu\iota\alpha\varsigma$ , den Streck/Weninger 1999, 21, ebenfalls hierzu stellen, hat mit vorliegendem Namen nichts zu tun. Die in 1 Esra erwähnte Person namens  $\Theta\theta\omicron\nu\iota\alpha\varsigma$  wird auch im biblischen Esrabuch erwähnt und heißt dort hebr. *Matanyā* (Esra 10,27) = LXX *Μαθανια* (2 Esra 10,27). Die Form  $\Theta\theta\omicron\nu\iota\alpha\varsigma$  ist offensichtlich daraus verschrieben.

8 Zur konsistenten Wiedergabe von hebr.  $\text{ʾ}$  für gesprochenes *g* durch griechisches  $\gamma$  in den älteren Schichten der LXX vgl. Blau 1982 (bes. p. 14 zu *ʾOḡnīʾēl*), und Beyer 1984, 102.

- a) \**ĠTW*: Ġibbāli *oġóti* „to cover“, *aġté (l-)* “to put a cover over something” (Johnstone 1981, 90). Dieses Verb ist jedoch zweifelsfrei nicht genuin neusüdarabisch, sondern aus den benachbarten arabischen Dialekten entlehnt, vgl. oman.-arab. *ġaṭā* „bedecken“ (Moritz 1892, 66a), Golf-arabisch *ġaṭṭa* II „to cover“ (Qafisheh 1997, 462b). Da das Ġibbāli nur über ein ejektives *t'* nicht aber über pharyngalisiertes (d.h. im Sinne des Arabischen emphatisches) *t* verfügt, wird bei einer Entlehnung arab. *t* als nicht-ejektives *t* wiedergegeben. Die Ġibbāli-Wurzel *ĠTW* ist somit als Basis etymologischer Vergleiche ungeeignet.
- b) \**ĠTT*: Arabisch *ġatta* (Lane 1863-1897, 2228b-c) hat eine Reihe von Bedeutungen, die in onomastischem Kontext eher unpassend wirken: „(jemanden) bedrängen, bedrücken, zum Schweigen bringen“. In semantischer Hinsicht erscheint eine Deutung „Gott hat mich bedrängt, zum Schweigen gebracht“ wenn schon nicht unmöglich, so doch nicht unproblematisch. Wesentlich gravierender sind die morphologischen Hindernisse: Sollte dem verbalen Element von *ʿOḡnīʿel* eine Wurzel \**ĠTT* zugrundeliegen, so müßte man konzedieren, daß die masoretische Vokalisation eine erheblich verderbte Überlieferung bietet (das Qāmeš in der ersten Silbe!) und die Bildung der Verbalform mediae geminatae + Objektsuffix *-nī* nicht den bekannten Regeln hebräischer Morphologie folgt.
7. Angesichts derartiger Schwierigkeiten, soll hier einer anderen Möglichkeit der Vorzug eingeräumt werden: Bereits oben wurde der thamudische Name *Ġṭ-n-ʿl /Ġāya-nī-ʿil<sup>9</sup>* „Gott hat mir geholfen“<sup>10</sup> zitiert, der dem ansonsten nicht sinnvoll deutbaren hebr. *ʿOḡnīʿel* zu ähnlich sieht, als daß man nicht versucht wäre, hier eine Verbindung herstellen zu wollen. Deutet man das verbale Element <*ʿoṭ-*> als Perfekt der hohlen Wurzel \**ġwṭ* – also etwa */ġōṭa-/* – so wäre damit das Qāmeš in der ersten Silbe der hebräischen Form leicht erklärbar<sup>11</sup>. Möglicherweise weist das zweite *o* der griechischen Form Γοθο- darauf hin, daß zur Zeit der LXX der Auslautvokal \**a* der Perfektform */ġōṭa-/* noch erhalten war, vokalharmonisch aber an den *o*-Vokal der ersten Silbe angeglichen wurde<sup>12</sup>. Ein Hindernis – wenn auch kein unüberwindliches – ist jedoch, daß hebr. *t* üblicherweise nicht arabischem (und proto-semitischem) *t* entspricht, bzw. umgekehrt arabischem *t* ein hebräisches *š* entsprechen sollte. Da es sich bei dem einzigen bekannten Träger des Namens *ʿOḡnīʿel* um einen Richter Israels handelt, dessen Person (und Name) einerseits weit in die Frühzeit Israels hineinragt und andererseits am südlichen Rand des kanaanäischen Sprachraumes ansässig war<sup>13</sup>, ist es vielleicht nicht völlig abwegig anzunehmen, daß dieser Name gar nicht hebräisch ist, sondern einem kanaanäischen Dialekt angehört, der \**t* noch bewahrt hatte. Gestützt würde dies durch die Tatsache, daß sich in den südkanaanäischen Sprachen Edomitisch<sup>14</sup> und Ammonitisch<sup>15</sup> die Interdentale

<sup>9</sup> Diese Vokalisation soll bloß die morphologische Struktur besser veranschaulichen, ist aber ansonsten rein spekulativ: Da die Vokalisation frühnordarabischer Sprachen weitestgehend unbekannt ist, orientiert sich die obige Notgedrungen am Klassisch-Arabischen.

<sup>10</sup> Zur Bedeutung „helfen“ und zur weiteren onomastischen Verwendung der Wurzel \**ġwṭ* vgl. Hazim 1986, 97-98; al-Said 1994, 148-149.

<sup>11</sup> Das masoretische Qameš wird in der LXX sehr unterschiedlich transkribiert: Hohle Wurzeln in Personennamen meist mit griech.  $\alpha$  (vgl. Sperber 1937-38, 156), wenn eine *o*-Färbung ausgedrückt werden soll auch mit  $\omega$  oder  $\omicron$  (vgl. hierzu das Lexikon bei Sperber 1937-38), vgl. auch unten MT *Gaʿitām* als Γοθομ.

<sup>12</sup> Da damit aber die Beweiskraft der LXX-Transkription vielleicht schon überspannt wird, kann dies nur als Möglichkeit gelten.

<sup>13</sup> Zu beachten ist auch, daß die Belege für das Hypokoristikon *ʿmy* nach Edom weisen (vgl. Abschnitt 1).

<sup>14</sup> Vgl. Knauf/Maáni 1987.

<sup>15</sup> Vgl. Rendsburg 1988 und Ernst A. Knauf in ZDPV 110 (1994) 87.

- wesentlich länger erhalten haben als im Hebräischen. Einmal onomastisch fixiert, ist der Name /Ġōḏa-nī-'il/ bei seiner Übernahme in das AT zwar von der hebräischen Lautverschiebung \*ṭ̄ > š̄ verschont geblieben, war aber mit dem hebräischen Alphabet nur unzureichend darstellbar. Der Interdental ṭ̄ wird behelfsmäßig mit hebr. *t* wiedergegeben<sup>16</sup>. Diese Praxis ist im AT auch sonst bezeugt: Der edomitische Name *Ga'ām* (Gen 36,11.16; LXX: Γοθουμ) hat offensichtliche Parallelen in safaitisch *g'im* (Harding 1971, 162) und arab. *Ġu'ūma*. Auch in diesem Fall ist das im Edomitischen bewahrte ṭ̄ mit hebr. *t* transkribiert worden und das Qameṣ des MT mit griech. *o* transkribiert worden.
8. Zusammenfassung: Der Name 'Oṭm'ēl gehört einem hinsichtlich des Phonemsystems dem Edomitischen nahestehenden südkanaanäischen Dialekt an, der neben ḡ auch ursprüngliches ṭ̄ bewahrt hat. Die hinter der hebräischen Schreibweise stehende Form ist /Ġōḏa-nī-'il/ „Gott hat mir geholfen“ anzusetzen.

## Literaturverzeichnis

- BEYER, Klaus: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Göttingen, 1984.
- BLAU, Joshua: On Polyphony in Biblical Hebrew. Jerusalem, 1982 (The Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings Volume VI No. 2).
- EPH'AL, Israel/NAVEH, Joseph: Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea. Jerusalem, 1996.
- FOWLER, J. D.: Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study. Sheffield, 1988 (JSOT.SS 49).
- GELB, Ignace: Computer-Aided Analysis of Amorite. Chicago, 1980 (Assyriological Studies No. 21).
- HARDING, Lankaster: An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions. Toronto, 1971.
- HAZIM, Rafat: Die safaitischen theophoren Namen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Diss. Marburg, 1986.
- JOHNSTONE, Thomas M.: Jibbāli lexicon. London, 1981.
- KNAUF, Ernst A./MA'ANI, Sultan: On the Phonemes of Fringe Canaanite: The Case of Zerah-Uḏruḥ and „Kamāšḥaltā“. *Ugarit-Forschungen* 19 (1987) 91-94.
- LANE, Edward: An Arabic-English Lexicon. 8 vols. London, 1863-1897.
- LEMAIRE, André: Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël. Paris, 1996 (Transeuphratène Supplement 3).
- MARAQTEN, Mohammed. Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien. Hildesheim, 1988 (Texte und Studien zur Orientalistik 5).
- MORITZ, Bernhard: Sammlung arabischer Schriftstücke aus Zanzibar und Oman, mit einem Glossar herausgegeben. Stuttgart-Berlin, 1892.
- PARR, Peter J./HARDING, Lankaster G./DAYTON, John E.: Preliminary Survey in N.W. Arabia, 1968. Part II. Epigraphy: The Thamudic and Lihyanite Texts. *Bulletin of the Institut of Archaeology (London)* 10 (1972) 36-52.
- QAFISHEH, Hamdi A.: NTC's Gulf Arabic-English Dictionary. Chicago, 1997.

<sup>16</sup> Im Gegensatz zu griech. γ, das auch eine ḡ-Aussprache des hebr. <ḡ> hinweist, kann bei der Feststellung der Aussprache des hebr. <ṭ̄> die LXX-Transkription keine eindeutige Entscheidung erbringen, da θ mehrdeutig bleibt. Nur am Rande sei als typologische Parallele vermerkt, daß später auch die Nabatäer den arabischen Namen *Ġawḏ* in ihrem aramäischen Kurzalphabet als <wṭw> wiedergeben.

- RECHENMACHER, Hans: Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel. St. Ottilien, 1997 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 50).
- RENDSBURG, Gary A.: The Ammonite Phoneme /t/. *BASOR* 269 (1988) 73-79.
- AL-SAID, Said F.: Die Personennamen in den minäischen Inschriften. Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen. Wiesbaden, 1995 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 41).
- SHOLAN, Amida: Frauennamen in den altsüdarabischen Inschriften. Hildesheim, 1999 (Texte und Studien zur Orientalistik 11).
- SPERBER, Alexander: Hebrew based upon Greek and Latin transliterations. *Hebrew Union College Annual* 12-13 (1937-38) 103-247.
- STRECK, Michael/WENINGER, Stefan: Zur Deutung des hebräischen Namens 'Oṣṣ'ēl. *Biblische Notizen* 96 (1999) 21-29.



## Terminological Patterns and the Verb מָוַל "Circumcise" in the Pentateuch

Wilfried Warning – Daymstadt

In some recent studies the vocabulary of selected passages of the Hebrew Bible has been scrutinized by way of tabulating the words used in a given literary unit. These entities may consist of a brief passage, a chapter or even a biblical book thus bringing to light the distinct distribution, the relative frequency and the structural positioning of significant terms and/or phrases. When we carefully tabulate the respective positions and count the frequencies of the words used, several suggestive terms turn out to be significant as far as structural outlines are concerned. It is these outlines based on counting a given sentential entity, phrase or word, which have been called "terminological patterns."<sup>1</sup> In this process of tabulating it has come to light that in a variable length list often the seventh position and, in case of a longer list, less often the twelfth are emphasized by means of some special term or phrase.<sup>2</sup>

In this study the extant *Endgestalt*, i.e. the final shape, is made the sole starting-point in exposing the terminological pattern based on the twenty-two occurrences of the verb מָוַל "circumcise." Since it would no doubt exceed the scope of this study by far to present the present *Forschungsstand* concerning the distinct passages juxtaposed in the table below, any question relating to their (actual/alleged) oral and/or written preliminary form has deliberately been left out of consideration.

The existence and structuring role of terminological patterns in Gen 17 — the pericope in which the verb מָוַל "circumcise" occurs the first time in the Hebrew Bible — have already been presented.<sup>3</sup> The linguistic links detected not only illustrate the literary cohesiveness of Gen 17 but at the same time elucidate its terminological interrelation with the preceding patriarchal pericopes, and even the primeval story. Whereas these structural outlines are limited to the

<sup>1</sup>W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, BInS 35 (E. J. Brill: Leiden, 1999) 25.

<sup>2</sup>W. Warning, "Terminologische Verknüpfungen in der Urgeschichte," *ZAW* (forthcoming), discloses the close terminological and thematic interrelation of the seventh occurrences of the two terms טוֹב "good" and עָשָׂה "make" in Gen 1:31, "God saw all that he had made, and it was very good" (NIV), and their twelfth occurrences in 2:18, "It is not good for the man to be alone. I will make a helper suitable for him" (NIV). Because of these clear-cut linguistic links, the *Endgestalt* of the so-called "Priestly" and "Yahwistic" creation stories presents itself as a carefully composed homogeneous literary unit. Cf. idem, *Artistry*, 27-30; 66-82; 133-136 (seventh position); 32; 112-115; 152-159 (twelfth position); idem, "Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1-3," *Bib* 81 (2000) 386-390; idem, "Terminological Patterns and Genesis 15," *Henoch* (forthcoming); idem, "Terminological Patterns and Genesis 38," *AUSS* 38 (2000) 293-305; idem, "Terminological Patterns and Genesis 39," *JETS* (forthcoming); idem, "Terminological Patterns and the Divine Epithet *Shaddai*," *TynB* 52 (2001) 1-5; idem, "Terminologische Verknüpfungen und Leviticus 11," *BZ* (forthcoming); idem, "Terminologische Verknüpfungen und der aaronitische Segen," *JETH* (forthcoming); idem, "Terminological Patterns and the First Word of the Bible בְּרֵאשִׁית (ב) '(In the) Beginning'," *TynB* (forthcoming); idem "Terminological Patterns and the Term עָזוֹם 'Strong, Powerful' in the Pentateuch," *AUSS* (forthcoming).

<sup>3</sup>W. Warning, "Terminological Patterns and Genesis 17," *HUCA* (forthcoming).

narrow confines of Gen 17 and the book of Genesis respectively, the twenty-two occurrences of the verb “circumcise” are the basis for a terminological pattern encompassing almost the entire Pentateuch. In view of the indubitable fact that the verb appears altogether eleven times in a single chapter, in Gen 17, it certainly is of significance that in the *Endgestalt* the first eleven occurrences have intricately been interlinked with the following eleven in the rest of the Pentateuch. Since no reader would want to attribute this outline, extending from Gen 17 to Deut 30, to mere chance, we might presume that it has been conceived and composed by some ancient author, the term “author” being used and understood as referring to the person(s) responsible for the extant text, the person(s) who composed the literary units we call “Genesis 17,” “Genesis” or “Pentateuch,” literary entities which did not exist prior to their composition, whatever the prehistory of their respective parts may have been.

Whereas in Gen 9:12, 13, 17 the phrase *ברית* (ה) (ל) *ארות* (“sign of the covenant” refers to the rainbow, the sign of the Noachian covenant, the term *ארות ברית* appears only one more time in the Hebrew Bible. As shown in the aforementioned study of Gen 17, its one and only occurrence in the Abraham story in Gen 17:11 constitutes the very center of a structure based on the thirteen occurrences of the noun *ברית*. In view of the fact that besides the rainbow the Hebrew Bible designates circumcision as the only other *ארות ברית* “sign of the covenant,” the twenty-two occurrences of the verb *מורל* “circumcise” in the MT of the Pentateuch<sup>4</sup> — being, as it were, a “weakened form of alphabetic composition”<sup>5</sup> — might gain in momentum.

The soundness of this hypothesis is substantiated by two more stylistic devices: First, the divine command regarding the proper time for circumcision, i.e. the precise date in the life of a male when he should be circumcised, is mentioned only twice in the Pentateuch. Both in Gen 17:12 and Lev 12:3 it is explicitly stated that every male Israelite should be circumcised on the eighth day. The following table indicates that these two important instructions have been placed in the *third* and *third-from-last* positions, and because of their being positioned equidistantly from beginning and end, this type of terminological pattern is called “equidistant structure.”<sup>6</sup>

Second, the hypothesis of authorial deliberateness seems to be supported by what is stated in the seventh and twelfth positions. In Gen 17:23, the seventh time the verb appears in Genesis, we read: “Abraham took his son Ishmael, and all those born in his house, and all those he had bought with money, all males in the household of Abraham, and he circumcised the flesh of their foreskin that very day as God had told him.” We are therefore correct in concluding that the *seventh* occurrence of the verb *מורל* is closely connected to the circumcision of Abraham’s firstborn son, Ishmael. This being the case, we should pay attention to the fact that the *twelfth* occurrence of the verb in the extant *Endgestalt* describes the circumcision of Isaac: “So Abraham circumcised his son Isaac, when he was eight days old, as God had commanded him” (21:4). Since the seventh and twelfth occurrences of the verb “circumcise” describe the circumcision of Abraham’s two sons,<sup>7</sup> Ishmael and Isaac, we might proceed on the assumption that by means of this numerological precision the theological significance of their circumcision has been enhanced:

<sup>4</sup> As is the case in the Hebrew concordance, the infinite absolute (*המורל*) and the finite verbal form (*ימורל*) in Gen. 17:3 are interpreted as two occurrences of the verb, and they have been counted as such.

<sup>5</sup> L. Alonso-Schökel, *A Manual of Biblical Poetics* (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988) 191.

<sup>6</sup> Preliminary research has brought to light equidistant structures in different parts of the Pentateuch, Esther, Joel, Jonah, and Haggai. Both in Amos and Micah an equidistant structure has been disclosed which is based on the PN “Jacob.”

<sup>7</sup> In the extant text of Leviticus, Warning, *Artistry*, 156-159, has brought to light a terminological pattern based on the noun *איל* “ram” extending from Lev 5 to 23. Besides being a twenty-two-part structure, the seventh and twelfth positions are identical and the wording of the second and second-to-last are almost verbatim.

Gen 17:10	לכם כל זכר	המורל	
11	את בשר ערלתכם	ונמלתם	
12	<u>לכם כל זכר לדרתים</u>	<u>ובן שמנת ימים ימול</u>	
13		המורל	
13	יליד ביתך	ימול	
14	את בשר ערלתו	אשר לא ימול	
23	<u>את בשר ערלתם בעצם היום הזה</u>	<u>ויקח אברהם את ישמעאל ... וימול</u>	
24	בשר ערלתו	בהמלו	
25	את בשר ערלתו	בהמלו	
26	אברהם וישמעאל בנו	בעצם היום הזה נמול	
27	אתו	וכל אנשי ביתו ... נמלו	
21:4	<u>אברהם את יצחק בנו בן שמנת ימים</u>	<u>וימול</u>	
34:15	לכם כל זכר	להמל	
17		ואם לא תשמעו אלינו להמול	
22bα	לנו כל זכר	בהמול	
22bβ		כאשר הם נמלים	
24	כל זכר כל יצאי שער עירו	וימלו	
Exod 12:44	אתו אז יאכל בו	ומלתה	
48	לו כל זכר	וכי יגור אתך גר ... המורל	
Lev 12:3	<u>בשר ערלתו</u>	<u>ימול</u>	<u>וביום השמיני</u>
Deut 10:16	את ערלת לבבכם	ומלתם	
30:6	יי אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך	ומל	
Gen 17:10	all your males must be	circumcised	
11	you must be	circumcised	in the flesh of your foreskin
12	<u>all your eight-day-old ... must be</u>	<u>circumcised</u>	
13		circumcise	
13		circumcise	who is born in your household <sup>8</sup>
14	who has not been	circumcised	
23	<u>Abraham took his son Ishmael and ...</u>	<u>circumcised</u>	<u>them</u>
24	... when he was	circumcised	in his foreskin
25	... when he was	circumcised	in his foreskin
26	that very day Abraham and Ishmael were	circumcised	
27	and every male ... was	circumcised	with him
21:4	<u>Abraham</u>	<u>circumcised</u>	<u>... Isaac when he was 8 days old</u>
34:15	... by	circumcising	all your males
17	if you do not agree with us to be	circumcised	
22bα	when all our males are	circumcised	
22bβ	as they are	circumcised	
24	and every male in the city was	circumcised	
Exod 12:44	... after you have	circumcised	him
48		circumcise	all the males in his household
Lev 12:3	<u>on the eighth day his foreskin shall be</u>	<u>circumcised</u>	
Deut 10:16		circumcise	the foreskin of your hearts
30:6	the Lord your God will	circumcise	your hearts ...

<sup>8</sup>In this somewhat awkward translation, two verbal forms have been retained as is the case in the Hebrew (the infinitive absolute and the finite verbal form).

The striking terminological similarity between 17:12 and 21:4 (ו)בן שמנת ימים “eight days old” must not be left unmentioned, because both times when circumcision is actually performed on Ishmael and Isaac, the biblical author explicitly points to Abraham’s obedience by stating that he did *כאשר דבר / צוה אתו אלהים* “as God had spoken to / commanded him” respectively (17:23b; 21:4b). In Lev 12:3, where the divine command to have all males circumcised on the eighth day is given for the second time in the Pentateuch, the instruction is expressed differently: *וביום השמיני ימל* “on the eighth day circumcise.” We should pay heed to the fact that the reference to the eighth day in Gen 21:4 does in no way detract from the equidistant structure, since it cannot be denied that both in Gen 17:12 and Lev 12:3 the exact date is given in the context of a divine decree, whereas Gen 21:4 is part and parcel of the narrative of Isaac’s birth.<sup>9</sup> If we were to evaluate this terminological pattern, the following could be concluded: In this weakened form of alphabetic composition the exact date when circumcision is to be performed in the life of a male has been placed in the *third* and *third-from-last* positions, thus creating an equidistant structure. The references to the circumcision of Abraham’s firstborn son, Ishmael, and his long-hoped-for son, Isaac, have been placed in the significant *seventh* and *twelfth* positions respectively. If it is true that in “literature the form is meaningful ... In literature the form creates meaning ... In literature the meaning exists in and through form,”<sup>10</sup> the *מורל*-structure constitutes a perfect blending of form and content. Whatever the oral and/or written *Vorlagen* of the twenty-two texts juxtaposed above may have been, it cannot be questioned that the author of the extant *Endgestalt* has created a “concealed” terminological pattern containing a clear-cut theological message: The “sign of the covenant” between the Lord and Israel, circumcision being the *conditio sine qua non* of his being their God and Israel’s being his people, encompasses almost the entire Torah, the “Magna Charta” between the Lord and Israel, and in this law code the rules and regulations for their mutual relationship have been laid down.

### Conclusion

In evaluating the present state of Pentateuchal studies, it has been maintained by R. N. Whybray that

as far as assured results are concerned we are no nearer to certainty than when critical study of the Pentateuch began. There is at the present time no consensus whatever about when, why, how, and through whom the Pentateuch reached its present form, and opinions about the dates of composition of its various parts differ by more than five hundred years.<sup>11</sup>

In view of this situation it might be profitable to make the *Endgestalt* the sole basis for any future analysis. Since it cannot be denied that in analyzing the structure of a given biblical text our option consists of the alternative between more or less substantiated hypotheses, and not between a hypothesis and no hypothesis, we ought to keep in mind that the reliability of any hypothesis is always conditioned by its degree of explanatory power. Therefore, while pondering Whybray’s realistic assessment, the reader is called upon to weigh the evidence and to decide for herself or

<sup>9</sup> In Gen 17:14a both the Samaritan Pentateuch and the LXX add the phrase “on the eighth day” which is identical with Lev 12:3. This reading, however, has no real bearing on the terminological pattern based on the verb *מורל*, because it is the divine *command* in the third and third-from-last positions which is crucial for the structure.

<sup>10</sup> L. Alonso-Schökel, “Hermeneutical Problems of Literary Study of the Bible,” *VTSup Congress Volume 28. Edinburgh 1974* (Leiden: E. J. Brill, 1975) 7.

<sup>11</sup> R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 12.

himself whether the methodological approach presented in the preceding pages should be taken seriously. In my view, the terminological pattern presented in the preceding pages enhances the theological meaningfulness of circumcision as *the* “sign of the covenant” between the Lord and Israel, not least because “chronologically” it reaches from Abraham, the first human instructed to perform the rite of circumcision, to his descendants who are given the promise that “when you and your children return to the Lord your God ... the Lord your God will circumcise your hearts and the hearts of your descendants, so that you may love him with all your heart and with all your soul, and live” (Deut 30:2-6, NIV).

## Die Liste der Regionalfürsten in 1 Kön 4,7-19 als historische Quelle für die Zeit Salomos

*Jens Kamlah - Kiel*

Die Zeit Salomos war ein ereignisvoller und folgenreicher Abschnitt der Geschichte Israels. Sie wird deshalb seit einigen Jahren historiographisch besonders beachtet. Das Bemühen, die Geschichte der frühen Königszeit zu erforschen, beleuchten beispielhaft zwei Bücher, die beide aus Fachtagungen zu diesem Thema hervorgegangen sind: „The Origins of the Ancient Israelite States“ (1996 herausgegeben von V. FRITZ und P. R. DAVIES) und „The Age of Solomon“ (1997 herausgegeben von L. K. HANDY). Es hat sich gezeigt, daß angesichts der Quellenlage eine „biographisch orientierte Rekonstruktion des historischen Auftretens“ Salomos „nahezu ausgeschlossen“ ist<sup>1</sup>. Strittig ist jedoch, bis zu welchem Maß die biblischen Texte historisch zuverlässige Informationen über das salomonische Zeitalter bewahrt haben. Die Beantwortung dieser Streitfrage hängt zu einem guten Teil davon ab, ob unter Salomo oder unter seinen unmittelbaren Nachfolgern Schriftstücke über die salomonische Epoche in Archiven aufbewahrt worden sind oder nicht.

Ein Text, der aus einem solchen Archiv stammen könnte, ist 1 Kön 4,7-19. Er besteht aus einer Liste, die in Verbindung mit verschiedenartigen Ortsangaben zwölf Personen nennt. Diese Liste und die - für die alttestamentliche Wissenschaft paradigmatische - Geschichte ihrer Erforschung sollen im folgenden analysiert werden, um am Ende der Untersuchung erörtern zu können, ob und inwiefern der Text eine historische Quelle für die Zeit Salomos ist.

### 1. Rahmen und Text

#### 1.1 Rahmen

Innerhalb des Überlieferungskomplexes der Salomo-Traditionen 1 Kön 1-11 heben sich die beiden Listen 4,2-6 (שרים) und 4,7-19 (נצבים) deutlich ab. Das Verzeichnis der נצבים hat einen eigenen Rahmen (v. 4,7 und 5,7-8). Er erweitert und verändert Inhalt und Sinn der Liste, indem er den aufgelisteten Personen die Aufgabe zuschreibt, den königlichen Hof sowie die über das Land verstreuten Pferdestationen zu versorgen. Aus der Tatsache, daß es sich um 12 Personen handelt, hat sich die Konstruktion eines monatlich rotierenden Abgabewesens entwickelt. Dieser Konstruktion zufolge hatte jede der Personen ihre Pflicht während eines Monats im Jahr zu erfüllen. Ein solches System ist unrealistisch<sup>2</sup>; die Verse 4,7aß-b und 5,7-8 sind demnach erst sekundär als Rahmen der Liste angefügt worden, und „weisen auf einen gehörigen Abstand zur salomonischen Zeit“ (WÜRTHWEIN 1977, 44).

Die Überschrift ואלה שמותם ... נצבים לשלמה (שנים-עשר) (v. 7aα und 8aα) kann dagegen durchaus bereits der ursprünglichen Listenversion voran gestanden haben<sup>3</sup>. Diese Überschrift bezifferte vielleicht die Anzahl der Personen und bezeichnete in jedem Fall ihren Titel (נצבים).

<sup>1</sup> GÖRG 1998, 426f. GÖRG wendet sich aber gegen eine „minimalistische Sicht“ und gegen Tendenzen, die überlieferten Informationen einfach außer Acht zu lassen. Vielmehr gehe es darum, auf der Grundlage verifizierbarer Geschichtsereignisse und „in Analogie zu anderen Herrscherpersönlichkeiten“ die Konturen eines historischen Bildes von Salomo zu gewinnen.

<sup>2</sup> Vgl. NIEMANN 1993, 36-37 (mit Literatur).

<sup>3</sup> HESS 1997, 286, hebt in diesem Zusammenhang hervor, daß Archivlisten oft mit Überschriften versehen waren.

Um die Funktion der Personen zu beschreiben, ist man vor allem auf diese Titelbezeichnung angewiesen. Sie erscheint nicht nur in der Überschrift, sondern auch in der Liste der שרים (4,2-6). Dort ist in Vers 5 Asarja Ben Natan<sup>4</sup> als Inhaber des Amtes על-הנציבים aufgeführt. Als ein Partizip Nifal von נָצַב bedeutet נָצַב: „einer, der gestellt ist“. Mit על konstruiert meint נָצַב: „einer, der über etwas (oder über andere) gestellt ist“<sup>5</sup>. Die Belegstellen 2 Sam 8,6.14 (in Aram Damaskus und in Edom) und 1 Kön 22,48 (in Edom) verdeutlichen, daß der Titel נָצַב eine Einsetzung durch den König über eine bestimmte Region zum Ausdruck bringt<sup>6</sup>. Dem entspricht in 1 Kön 4,7-19, daß den aufgelisteten Personen topographische Angaben zugeordnet werden. Daraus geht noch nicht die genaue Aufgabe dieser Titelträger hervor, doch kann eine Übersetzung für ihren Titel gewonnen werden. Im Deutschen bietet sich für נָצַב die Umschreibung „Regionalfürst“ an<sup>7</sup>. Sie bringt zum Ausdruck, daß es sich um Würdenträger handelt, denen eine Ortsangabe zugeordnet ist, ohne daß damit bereits eine systematische Ausübung der Verwaltungshoheit über eine Provinz impliziert wäre. Ob solches für 1 Kön 4,7-19 als wahrscheinlich gelten kann, wird im Verlauf der Untersuchung ebenso zu klären sein, wie die Frage, ob hinter den Ortsangaben ein flächendeckendes System von Provinzen zu erkennen ist<sup>8</sup>.

## 1.2 Text

Eine gewichtige, sowohl den Rahmen als auch die eigentliche Liste betreffende Frage der Text- und Literarkritik ist, ob in Vers 19b Spuren eines im Originaltext vorhandenen נָצַב in Juda zu erkennen sind. Tatsächlich endete Vers 19b ursprünglich wohl mit dem Wort Juda und lautete demnach: וְהַנְּצִיב אֶחָד אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ יְהוּדָה<sup>9</sup>. Die abweichende Vokalisierung נָצַיב jedoch sowie das Fehlen des Personennamens erweisen den Satz „und ein Regionalfürst im Lande Juda“ als eine nachträgliche Glosse zur Liste<sup>10</sup>. Das daraus resultierende Problem formuliert N. NA'AMAN (1986, 173) folgendermaßen:

„It [...] seems to me, that in no circumstances could the people of Judah have been exempted from all the taxes and levies imposed by Solomon.“

NA'AMAN sieht sich dazu veranlaßt, Juda in die Liste aufzunehmen und eine andere Region zu streichen. Seiner These nach hat nämlich ein jüdischer Redaktor daran Anstoß genommen, daß auch Juda zu Abgaben verpflichtet gewesen sei<sup>11</sup>. Dieser Redaktor habe Juda aus der Liste getilgt und so zur steuerfreien Zone erklärt. Um die Zwölfzahl zu erhalten, habe er statt-

<sup>4</sup> Die Schreibweise der biblischen Personen- und Ortsnamen richtet sich im folgenden mit geringen, sachlich bedingten Abweichungen nach: „Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ (Stuttgart 1971).

<sup>5</sup> Vgl. RÜTERSWORDEN 1985, 107; REINDL 1986, 558f.

<sup>6</sup> Vgl. RÜTERSWORDEN 1985, 108f.

<sup>7</sup> Auch eine Umschreibung mit dem Begriff „Provinzialgouverneur“ wäre denkbar (DONNER 1995, 232.254 [vgl. dort auf den S. 229-232 und 255f die Ausführungen zu den verschiedenen Ämtern]). Der Begriff Gouverneur setzt allerdings voraus, die נציבים hätten in staatsbeamtlicher Manier die betreffenden Gebiete professionell verwaltet.

<sup>8</sup> Der Übersicht halber wird im folgenden für alle Ortsangaben einheitlich die Bezeichnung „Region“ verwendet, und die „Regionen“ werden mit römischen Ziffern von I bis XII numeriert. Damit soll jedoch nicht ausgedrückt werden, die Liste spiegele ein flächendeckendes System von Provinzen wider.

<sup>9</sup> Entweder muß das am Anfang von v. 20 stehende וְהַנְּצִיב an das Ende von v. 19 gezogen werden, oder וְהַנְּצִיב ist einmal durch Haplographie ausgefallen. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER (1995, 283f) dagegen sieht in diesem Versteil (ohne abschließendes וְהַנְּצִיב) eine Klarstellung, die hervorhebt, daß es nur einen נָצַב in diesem Land gegeben habe, obwohl es das Gebiet zweier Königreiche umfaßte (Sihon und Og).

<sup>10</sup> Vgl. z. B.: WÜRTHWEIN 1977, 42 Anm. 8.

<sup>11</sup> Vgl. NA'AMAN 1986, 173ff.

dessen künstlich eine dritte ostjordanische Region erschaffen (v. 19a: Geber Ben Uri im Lande Gilead). Diese Theorie jedoch basiert auf der erst sekundär hinzu getretenen Rahmenaussage, die Regionalfürsten seien dafür verantwortlich gewesen, die Abgaben einzutreiben. Die Analyse des Textbestandes führt zu einem anderen Resultat: Juda wurde in der Liste ursprünglich nicht genannt, sondern erst in einer nachträglich hinzugefügten Glosse, die ihrerseits dann im Verlauf der Textüberlieferung durch Ausfall des Wortes Juda verkürzt worden ist.

Auch innerhalb der eigentlichen Liste gibt es sekundäre Hinzufügungen. Dabei kann an die Töchter Salomos gedacht werden, mit denen zwei der Regionalfürsten verheiratet waren (v. 11 und 15)<sup>12</sup>. Um einen Zusatz, der allerdings nicht verständlich ist, wird es sich auch bei der Angabe ובעלות in v. 16 handeln<sup>13</sup>. Ganz offensichtlich sekundär hinzu gesetzt sind die „60 großen Städte mit Mauer und bronzenem Riegel“ in Vers 13. Sie sprengen nicht nur den gattungsgebundenen Stil der Liste, sondern sind deutlich aus Dtn 3,4ff hier eingetragen worden<sup>14</sup>. Von dort (v. 13f) stammen vermutlich auch die 'Zeltdörfer' Jaïrs (יָאִיר) und die Region Baschan, so daß für Ben Geber im Kern nur die Ortsangabe Ramot-Gilead verbleibt, die möglicherweise schon ursprünglich um die Gebietsangabe 'Landstrich' Argob (אֲרֻב) erweitert war<sup>16</sup>.

Auch der Text von v. 12 erfordert eine literarkritische Analyse. M. NOTH (1968, 70) schreibt dazu: „Den Kern der Gebietsbeschreibung in 12 bildet offensichtlich der Passus »Taanach und Megiddo und ganz Beth-Sean«. Was darauf folgt, befindet sich in unverkennbarer Unordnung.“ Auffällig sind in diesen Versteilen auch die adverbialen Bestimmungen („neben“, „unterhalb von“, „bis, jenseits von“), wodurch innerhalb der Liste nur hier der Eindruck einer Gebietsbeschreibung entsteht. NOTH sieht darin nachträgliche Randnotizen. W. F. ALBRIGHT (1925, 26.32-34) schlägt vor, Textelemente umzustellen und folgendermaßen zu übersetzen: „Baana Ben Ahilud, Taanach und Megiddo bis über Jokmeam, und ganz Bet-Schean unterhalb von Jesreel, von Bet-Schean bis nach Abel-Mehola, das bei Zaretan liegt.“ Bei dieser Lösung ist allerdings nur schwer zu begründen, wie der masoretische Text entstanden sein soll. Andererseits ist auch kein Grund erkennbar, der einen Redaktor dazu veranlaßt haben sollte, die Lage der jedermann bekannten Städte Taanach, Megiddo und Bet-Schean ausgerechnet durch die Orte Abel-Mehola und Zaretan näher zu erläutern. Vielleicht ist der Wachstumsprozeß deshalb umgekehrt verlaufen: Bekanntes wurde weniger Bekanntem zur Seite gestellt und die daraus entstehenden Unebenheiten durch adverbialle Brücken geglättet. Dann bestünde der ursprüngliche Kern der Ortsangaben für Baana Ben Ahilud aus Zaretan und Abel-Mehola. Gewißheit kann an diesem Punkt nicht erzielt werden und zur Textgeschichte von v. 12 läßt sich deshalb nur soviel sicher sagen: der ursprüngliche Wortlaut der Liste ist nicht erhalten.

Wenn Häufungen von Stadtnamen und Kombinationen von Bekanntem mit Unbekanntem literarkritisch verdächtig sind, dann muß auch v. 9 in den Blick genommen werden. Als erste Ortsangabe für Ben Deker wird das gänzlich unbekannte Makaz genannt. Hat ein Redaktor

<sup>12</sup> Man beachte jedoch den berechtigten Einwand, den HESS (1997, 291) gegen ein vorschnelles Ausscheiden solcher erweiternder Zusatzangaben in Archivlisten geltend macht.

<sup>13</sup> W. ZWICKEL (1997) möchte im Anschluß an G. W. AHLSTRÖM (1979) die Angabe zu ב ובעלות auflösen und mit „auf den Höhen“ übersetzen. Seiner Ansicht nach ist damit das Gebiet des Stammes Sebulon umschrieben. Dabei bleibt jedoch unklar, weshalb dann nicht der Stammesname Sebulon verwendet worden ist.

<sup>14</sup> Vgl. z. B.: NOTH 1968, 72; WÜRTHWEIN 1977, 42 Anm. 5.

<sup>15</sup> NOTH 1968, 72. Zu Jaïr vgl. KNAUF 1992.

<sup>16</sup> NOTH 1968, 72. Zu Argob vgl. THOMPSON 1992.



vielleicht dieser Ortschaft (aus Ri 1,35?) die bekannten Städte Schaalbim, Bet-Schemesch und Ajalon zur Seite gestellt? Auch hier kann keine eindeutige Entscheidung getroffen werden.

Sicherlich nicht ursprünglich ist jedenfalls der Wortlaut in v. 19. „Sihon, der König der Amoriter“ und „Og, König von Baschan“ lassen sich leicht als Zusätze erkennen. Verschiedene Möglichkeiten der Erklärung bieten sich an:

1. Die ursprüngliche Ortsangabe zu Geber Ben Uri lautete: „in Heschbon“ (AHARONI 1976, 11). Über die Angabe von Heschbon ist Sihon in den Text geraten, dem später Og zur Seite gestellt wurde. Leicht möglich wäre auch eine Verschreibung von Heschbon zu Baschan, so daß nach diesem Textfehler möglicherweise zuerst Og und dann Sihon in den Text geraten sind. Heschbon würde sich zwar mit seiner Lage südlich von Mahanajim in die von einigen Auslegern geforderte geographische Reihenfolge einfügen, ist aber nicht mit den Stammesnamen vergleichbar, die im zweiten Teil der Liste genannt werden, und scheidet auch aus siedlungsgeschichtlichen Gründen aus.

2. Der Kodex Vaticanus und die Texttradition der lukianischen Revision lesen Gad statt Gilead. Diese Lesart ist jedoch eindeutig schwächer bezeugt und wahrscheinlich eine bewußte Änderung des Textes, um die scheinbare Dublette der Verse 13 und 19 aufzuheben<sup>17</sup>. Trotz dieses Befundes bevorzugt NOTH (1968, 58) anstelle von Gilead die Variante Gad: „Die Bevorzugung der letzteren Lesart, die textlich nicht eben stark bezeugt ist, hat vor allem sachliche Gründe.“ Dem ist zu widersprechen, denn auch sachlich gesehen muß die Entscheidung für die Lesart Gilead fallen.

3. Gilead ist also die ursprüngliche Lesart. Sachlich ausgeschlossen ist sie nur bei der Annahme, daß die Gebiete von Mahanajim und Ramot-Gilead aneinander grenzen. Das ist jedoch unwahrscheinlich, denn in diesem Fall wären die beiden ostjordanischen Regionen die größten der gesamten Liste. Wenn die Gebiete von Mahanajim und Ramot-Gilead aber nicht aneinander grenzen, dann kann das „Land Gilead“ (v. 19) durchaus zwischen den beiden gelegen haben. Es kommt hinzu, daß sich die sekundären Einschübe über Sihon und Og am leichtesten als Zusätze zu der Formulierung „Land Gilead“ erklären. Das Land Gilead steht ebenso betont am Ende der Liste, wie das Gebirge Efraim an deren Anfang steht.

Zum Abschluß der text- und literarkritischen Erwägungen ist festzuhalten, daß das Verzeichnis der נַצְרִים im Verlauf der Überlieferung oft erweitert und verändert worden ist. Diese Entwicklung kann nicht in allen Schritten nachgezeichnet werden. Sie zeigt aber auf jeden Fall, daß der Text schon in seinen frühen Überlieferungsstufen der Erklärung und Ergänzung bedurfte. Folgende Übersetzung ergibt sich aus der bisherigen Untersuchung<sup>18</sup>:

Vers Region

- |   |  |
|---|--|
| 7 | Salomo hatte zwölf Regionalfürsten über ganz Israel. Die versorgten den König und sein Haus, je einen Monat im Jahr mußte einer die Versorgung übernehmen. |
| 8 | Und dies sind ihre Namen:  |
| I | Ben Hur im Gebirge Efraim.   |
| 9 | II Ben Deker in Makaz und in Schaalbim und Bet-Schemesch und Elon, Bet-Hanan.  |

<sup>17</sup> Da sich Gilead schlechter in die ungefähre Nord-Süd-Anordnung der letzten fünf Regionen einfügt, ist es außerdem als *lectio difficilior* anzusehen. Zu den LXX Varianten in 1 Kön 4,7-19 vgl. RAHLFS 1965, 224-239 (234 zur Stelle). Vgl. auch ASH 1995, 76 mit Anm. 41 und 78 mit Anm. 51-53.

<sup>18</sup> Textteile, die wahrscheinlich nicht zur ursprünglichen Liste gehören, sind kursiv gesetzt; aber nicht alle literarkritisch fraglichen Stellen sind kursiv hervorgehoben.

10	III	Ben Hesed	in Arubbot; zu ihm gehörte Socho und das ganze Land Hefer.
11	IV	Ben Abinadab	das ganze 'Höhenland' Dor; <i>er hatte Tafat, die Tochter Salomos, zur Frau.</i>
12	V	Baana Ben Ahilud	Taanach und Megiddo und ganz Bet-Schean, das bei Zaretan liegt, unterhalb von Jesreel, von Bet-Schean bis Abel-Mehola, bis jenseits von Jokmeam.
13	VI	Ben Geber	in Ramot-Gilead; <i>zu ihm gehörten die 'Zeltlager' Jaïrs, des Sohnes des Manasse, die in Gilead liegen, zu ihm gehörte der 'Landstrich' Argob, der in Baschan liegt, sechzig große Städte mit Mauer und bronzenem Riegel.</i>
14	VII	Ahinadab Ben Iddo	nach Mahanajim.
15	VIII	Ahimaaz [...?...] ]	in Naftali; <i>auch er hatte Basemat, die Tochter Salomos, zur Frau genommen.</i>
16	IX	Baana Ben Huschai	in Ascher und Bealot.
17	X	Jehoschafat Ben Paruach	in Issachar.
18	XI	Schimi Ben Ela	in Benjamin.
19	XII	Geber Ben Uri	im Lande Gilead; <i>Land des Amoriterkönigs Sihon und des Königs Og von Baschan.</i>

*Und ein Regionalfürst im Lande [Juda].*

## 2. ALBRECHT ALTs Analyse und ihre Wirkungsgeschichte

„Die Wissenschaft vom Alten Testament bekennt sich einmütig zu dem Urteil, daß in der Liste der Vögte und Gaue Salomos, 1. Kön. 4, 7-19, eine Urkunde von hohem geschichtlichen Wert auf uns gekommen ist.“<sup>19</sup>

Mit diesem Satz leitete A. ALT im Jahre 1913 seinen Aufsatz „Israels Gaue unter Salomo“ ein und bestimmte damit über einen langen Zeitraum alle weiteren Untersuchungen jener Liste. Deshalb sollen hier nochmals seine wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt werden.

Der Schlüssel für das richtige Verständnis der Liste lag nach ALTs Überzeugung darin begründet, die einzelnen topographischen Angaben zutreffend zu lokalisieren. Seine Identifizierung des für die dritte Region genannten Socho mit *eš-Šuweke/Hirbet Šuwēket er-Rās* entschlüsselte das ordnende Prinzip der Auflistung<sup>20</sup>. Denn mit einer Lage zwischen der zweiten (II) und vierten (IV) wird die dritte Region (III) zu einem Bindeglied innerhalb einer geschlossenen Kette, die sich im Uhrzeigersinn um das Gebirge Efraim (I) legt und aus den Bereichen II bis VII besteht. Damit ist der innere Zusammenhang der Angaben zu den Regionen I bis VII gesichert. Wie aber verhält es sich mit denen der Verse 15 bis 19?

„Die fünf Gaue der zweiten und dritten Gruppe sind durchweg mit den Namen israelitischer Stämme bezeichnet, die sieben Gaue der ersten Gruppe hingegen mit den Namen von Städten und Landschaften, und zwar häufig so, daß eine Mehrzahl von Namen zur Umschreibung des einzelnen Gaugebietes dient.“ (ALT 1913, 12)

Nach ALT zeigt die Liste auf diese Weise also das Nebeneinander von alten kanaanäischen Stadtstaaten und israelitischen Stammesgebieten. Durch das „Streben nach Genauigkeit“ sei

<sup>19</sup> ALT 1913, 1. Die Zitate aus den Aufsätzen ALTs folgen dem in den 'Kleinen Schriften' abgedruckten Wortlaut, die Angabe der Seitenzahlen bezieht sich jeweils auf die Erstveröffentlichung.

<sup>20</sup> Diese Ansetzung auf dem 3 km nördlich von *Tūl Karm* gelegenen Ruinenhügel ist in ihrer Richtigkeit seitdem niemals ernsthaft bezweifelt worden. Vorher wurde Region III stets in Juda gesucht, da hier zwei Ortschaften mit dem Namen Socho bekannt sind. Vgl. die Würdigung des durch ALT erzielten Erkenntnisfortschrittes bei CAQUOT 1972, 277f.

die erste Region nicht mit einem Stammesnamen, sondern mit dem Landschaftsnamen Gebirge Efraim bezeichnet worden, da ja Teile der Josefstämme auch in anderen Gebieten siedelten (ebenda S. 14f). Als Beispiel für die Eingliederung ehemals selbständiger Stadtstaaten in die Regionen Salomos führt er die Städte Bet-Schemesch, Ajalon und Schaalbim an, die in Ri 1,34f noch als „hartnäckige Verteidiger“ der alten Ordnung genannt werden, in 1 Kön 4,9 jedoch nur noch als untergeordnete Teile der neuen Verwaltung erscheinen (ebenda S. 15). In der Art ihrer Auflistung spiegelt sich also auch die Geschichte der einzelnen Bereiche:

„Die Umschreibung der einzelnen Gaugebiete aber ist ganz und gar durch den historischen Charakter der Landschaften bestimmt; Stammesgebiete und Stadtgebiete [...] stehen sich hier gegenüber.“ (Ebenda S. 17)

Dementsprechend charakterisiert ALT das Vorgehen Salomos bei der Aufteilung seines Staatsgebietes als „eher übertriebenen Konservatismus [...] den älteren Verhältnissen gegenüber“ (ebenda S. 18). Die Regionen II-V und mit Einschränkungen auch die Regionen VI-VII nämlich könnten aufgrund ihrer Geschichte überhaupt nicht an alte Stammesgebiete anknüpfen, während bei den übrigen Bereichen das Prinzip konsequent angewendet würde. In diesem Zusammenhang jedoch ist es auffällig, daß Juda nicht berücksichtigt ist. Nach ALT kommt dadurch das gespaltene Verhältnis zwischen Israel im engeren Sinn und Juda zum Ausdruck. Ob auch der Süden Palästinas unter Salomo zur Zahlung von Abgaben verpflichtet war oder nicht, sei dem Dokument nicht zu entnehmen. Dessen geschichtliche Einordnung bleibt davon unberührt:

„Die Liste der salomonischen Gauen ist die letzte Urkunde, die den alten Dualismus zwischen Stämmen und Städten bezeugt.“ (Ebenda S. 19)

Durch diese eindrucksvolle und in sich geschlossene Erklärung der Liste waren die Richtlinien für die weitere Diskussion über einen Zeitraum von ca. 80 Jahren vorgegeben. Die Einwände und Ergänzungen bezogen sich im wesentlichen auf zwei thematische Bereiche: 1. auf die Dichotomie von „Städten und Stämmen“ oder von „kanaanäisch und israelitisch“ sowie 2. auf die Lokalisierung einzelner Städte und Gebiete.

## 2.1 Kanaanäische Städte und israelitische Stammesgebiete?

G. E. WRIGHT untersuchte den Text im Jahre 1967 und gelangte zu dem Ergebnis, nicht der Gegensatz zwischen Städten und Stämmen präge in erster Linie die Liste, sondern eine radikale Neuordnung der territorialen Stammesverhältnisse. Staat statt Stamm - so könnte man im Anschluß an WRIGHT die salomonische Distrikteinteilung charakterisieren. Denn als Strukturierungsprinzip seien endgültig die übergeordneten Bedürfnisse des Königreiches an die Stelle der Stammesinteressen getreten. Es lasse sich nämlich erkennen, daß jeder Bereich über die gleiche wirtschaftliche Kapazität verfügen sollte<sup>21</sup>. Dabei steht der Gedanke an das monatlich rotierende Versorgungssystem des königlichen Hofes im Hintergrund, wie es in 1 Kön 4,7; 5,7-8 geschildert wird. Demzufolge müßten alle 12 Bezirke annähernd gleich groß gewesen sein. Es gelang WRIGHT jedoch nicht, dies nachzuweisen<sup>22</sup>.

Die Lösung dieses Problems könnte eine eigenständige, von den Exegeten oft übergangene Studie liefern, die F. PINTORE 1970 zu 1 Kön 4,7-19 vorgelegt hat. PINTORE stellt die Frage in den Mittelpunkt, warum mit Städten und Stammesgebieten so unterschiedliche Dinge gemeinsam aufgelistet werden. Seiner Meinung nach handelt es sich bei den Stadt-Re-

<sup>21</sup> WRIGHT 1967, besonders S. 59<sup>\*</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. NA'AMAN 1986, 170. Zur Kritik an einer auf Rotation basierenden Versorgung des Hofes vgl. ausführlich NIEMANN 1993, 36-37 (mit Literatur).

gionen II bis VII um „intendenz stradali“, also um Verwaltungsbereiche des Transitverkehrs, da die aufgelisteten Orte entlang wichtiger Handelsrouten lägen<sup>23</sup>. Den Vorstehern („intendenti“) dieser Regionen sei die Aufgabe zugekommen, Straßenstationen zu unterhalten und Wegezölle zu erheben. Die anderen Intendanturen seien dagegen landwirtschaftliche Verwaltungsbereiche gewesen („intendenz agricole“; XII: „pastorale“). Die weiträumigen und ähnlich strukturierten Gebiete I und XII hätten die Auflistung gleichsam gerahmt (PINTORE 1970, 203f). Die Liste bezeuge also ein organisches System mit je sechs Bezirken zur Verwaltung des Verkehrs und der Landwirtschaft. Nur auf diese Weise könne die ökonomische Parität aller Regionen trotz ihrer unterschiedlichen Größe erklärt werden. Auch PINTORES Deutung steht und fällt also mit der Vorstellung vom monatlichen Versorgungswechsel, die in den sekundären Rahmenaussagen der Liste geschildert wird (1 Kön 4,7; 5,7f).

Gleiches gilt für die These D. B. REDFORDS (1972, 154-156), Salomo habe das monatlich wechselnde Abgabesystem aus Ägypten übernommen. Demgegenüber hält M. GÖRG (1997, 82) fest, daß es nicht sachgemäß ist, die „Aufteilung Ägyptens in »Gau«“ für das unmittelbare „Pendant oder gar Vorbild“ der Liste in 1 Kön 4,7ff zu halten<sup>24</sup>.

T. N. D. METTINGER bezweifelte in seiner Studie aus dem Jahre 1971 ebenfalls eine Aufteilung der Regionen in ehemals kanaanäische und israelitische Bereiche. Ein Vergleich der Regionen I und III zeige, daß Salomo vor allem den politischen Einfluß des „Hauses Josef“ beschneiden wollte, da einerseits manassitisches von efraimitischem Gebiet abgetrennt wurde, und andererseits die von den beiden Stämmen beanspruchten Stadtstaaten als eigene Regionen erscheinen<sup>25</sup>. Es ist zwar tatsächlich verwunderlich, daß keiner der beiden Stämme mit seinem Namen genannt wird, doch ergeht es anderen Stämmen ebenso, und die territorialen Angaben erlauben keinen Rückschluß auf eine regionale Zersplitterung des Hauses Josef.

H. RÖSEL setzte sich 1984 das Ziel, „auf dem von ALT aufgezeigten Weg etwas weiter fortzuschreiten“ (S. 87), und zwar hinsichtlich des vermeintlichen Gegensatzes zwischen kanaanäischen und israelitischen Gebieten. Diesen Ansatz baute er zu einer literarkritischen These aus, nach der eine ursprüngliche, nur israelitische Stammesgebiete umfassende Liste aus davidischer Zeit als Folge einer Provinzreform unter Salomo um kanaanäische Stadtgebiete erweitert worden sei (S. 88). Ein näherer Blick auf die textlichen Spannungen, die RÖSEL (S. 87) auflistet, um seine literarkritische Scheidung zu begründen, führt jedoch zu der Einsicht, daß eine Zweiteilung des Textes methodisch nicht gerechtfertigt ist<sup>26</sup>. In diese Richtung kann der von ALT eingeschlagene Weg nicht weiter verfolgt werden.

## 2.2 Lokalisierungen einzelner Städte und Gebiete

Schon im Titel seines Aufsatzes („Israels Gau unter Salomo“) verlegte ALT das Schwerkraft des Textes auf die den aufgelisteten Personen zugeordneten *Ortsangaben*. Durch den

<sup>23</sup> PINTORE 1970, besonders 202. Vgl. auch die Karte auf S. 179 mit Straßenverläufen und Straßenstationen.

<sup>24</sup> Zur Kritik an REDFORD und an der These der ägyptischen Beeinflussung vgl. auch ASH 1999, 16 (mit Anm. 10) und 130. Beachtenswert ist jedoch, daß der Titel על־דַבְּצִימִים (1 Kön 4,5) sehr gut mit dem ägyptischen Amt des „Obersten der Gefolgsleute“ des Königs (*hrj šmšw*) vergleichbar ist (GÖRG 1997, 82).

<sup>25</sup> METTINGER 1971, besonders S. 118f.

<sup>26</sup> Bei den „verschiedenen“ Spannungen, die RÖSEL auflistet, handelt es sich mit Ausnahme des wertvollen Hinweises auf die Doppelung zwischen den Regionen VI-VII und XII im Grunde um Aspekte des einen Gegensatzes zwischen Stadt und Stamm (vgl. auch die Einwände bei NEEF 1995, 294). Die auffälligste Spannung im Textgefüge - die unterschiedlichen Formen der Personennamen (siehe unten) - wird durch die These RÖSELS nicht erklärt.

Nachweis einer sinnvollen geographischen Anordnung der Regionen verfestigte sich der Eindruck einer flächendeckenden Aufteilung des Herrschaftsbereiches Salomos. Der Schwerpunkt der nachfolgenden Behandlungen des Textes lag deshalb zumeist auf der Frage, wie die Grenzen zwischen den einzelnen Bezirken zu ziehen seien<sup>27</sup>.

Bereits 1925 veröffentlichte W. F. ALBRIGHT seine Lokalisierungsvorschläge zur Liste, die teilweise erheblich von denen ALTS abweichen. Er geht davon aus, daß der Text insgesamt sehr schlecht erhalten sei, und hält deshalb umfangreiche text- und literarkritische Eingriffe für notwendig. Neben der Einbeziehung Judas fällt vor allem die Verlegung von Region X in den Negeb ins Auge, die nur durch Umstellungen innerhalb der Verse 15-17 möglich ist<sup>28</sup>. Das enigmatische בעלול v. 16 sei mit dem in Jos 15,24 (Distriktliste Judas) genannten Bealot identisch und habe ursprünglich die einzige Angabe für Region X gebildet. Wenn auch dieser Vorschlag zu Recht niemals aufgegriffen wurde, so hat ALBRIGHT doch in einer anderen Hinsicht die weitere Forschung entscheidend beeinflusst. Bei den Angaben zu Region III schließt er sich zwar der Identifizierung Sochos mit *Hirbet Šuwēket er-Rās* an, bringt darüber hinaus jedoch das „Land Hefer“ mit der gleichnamigen manassitischen Sippe und die Stadt Arrubot mit der heutigen Ortschaft *‘Arrabe* in der Ebene von Dotan in Verbindung (ALBRIGHT 1925, 28). Auch seine intensive Auseinandersetzung mit den Samaria-Ostraka in diesem Zusammenhang sollte Schule machen.

In diesem Sinne nämlich haben zuletzt A. ZERTAL, N. NA'AMAN und Z. KALLAI nachgewiesen, daß Region III sich auch auf das manassitische Hügelland ausdehnt<sup>29</sup>. Dabei kann man sich einerseits auf die Samaria-Ostraka stützen<sup>30</sup>, in denen Eigennamen vorkommen, die als manassitische Sippen auch in Jos 17 aufgeführt werden. Da auf den Ostraka im Zusammenhang mit den Eigennamen auch Ortschaften erwähnt werden, die teilweise lokalisiert werden können, ergeben sich Anhaltspunkte für die Topographie der manassitischen Sippen in der näheren Umgebung Samarias. Hefer selbst erscheint zwar auf keinem der 102 Ostraka, dafür jedoch die Namen Noa und Hogla. Nach alttestamentlicher Genealogie handelt es sich bei ihnen um zwei der fünf Töchter Zelofhads, des Sohnes Hefers (Jos 17,3; Num 26,33). Folgt man diesen Hinweisen, so ist das „Land Hefer“ im Bereich des zentralen Hügellandes Manasses zu suchen, etwa nördlich entlang einer Linie zwischen Socho/*Hirbet Šuwēket er-Rās* im Westen und Tirza/*Tell el-Fār'a* (Nord) im Osten<sup>31</sup>.

Die Stadt Hefer wird in der Liste der besiegten Könige (Jos 12,17) genannt, was zu einer Ansetzung auf dem *Tell Ibsār* in der Küstenebene führte<sup>32</sup>. Diese Annahme ist jedoch nicht zwingend<sup>33</sup>; dagegen kommt der von ZERTAL und anderen vorgeschlagenen Gleichsetzung mit dem *Tell el-Muħaffar* (PG 1707/2054) große Wahrscheinlichkeit zu<sup>34</sup>. Damit aber ergibt

<sup>27</sup> Karten zu den Grenzen der Regionen finden sich bei: ALBRIGHT 1925, 29; WRIGHT 1967, Fig. 2; PINTORE 1970, 179; AHARONI 1976, Fig. 1; NA'AMAN 1983, 16; (entspricht mit leichten Veränderungen: NA'AMAN 1986, 189); KALLAI 1986, map no. 3-4; MULDER 1987, 147; STRANGE 1998, 36. Vgl. aber KELLERMANN *et al.* 1985 (TAVO [Karte] B IV 5). Auf dieser Karte sind die salomonischen Regionen nur durch römische Ziffern angegeben, auf eine Grenzziehung wird verzichtet. Die Karte ist als Blatt B IV 5 Bestandteil des angekündigten Tübinger Bibelatlases (MITTMANN/SCHMITT [ed.] 2001).

<sup>28</sup> ALBRIGHT 1925, besonders 35f.

<sup>29</sup> ZERTAL 1984; NA'AMAN 1986, 182f; KALLAI 1986, 50-60. Kritisch: RÖSEL 1984, 84f.

<sup>30</sup> Vgl. von den genannten Autoren vor allem: KALLAI 1986, 54ff.

<sup>31</sup> ALBRIGHT 1925, 28-31; WRIGHT 1967, 62f<sup>\*</sup>; METTINGER 1971, 114; NA'AMAN 1986, 182f; KALLAI 1986, 54ff.

<sup>32</sup> Vgl. z. B.: NOTH 1968, 69 mit Literatur; ablehnend z. B.: RÖSEL 1984, 89.

<sup>33</sup> Vgl. mit dem Verweis auf Num 26,32: METTINGER 1971, 114 mit Anm. 23; KALLAI 1986, 57.

<sup>34</sup> ZERTAL 1984. Vgl. dort die Karten S. 155f. Im Anschluß an ihn: NA'AMAN 1986, 182 mit Anm. 23; KALLAI 1986, 58. Vgl. auch KELLERMANN *et al.* 1985. Schon WRIGHT (1967, 63<sup>\*</sup>) hatte den *Tell el-Muħaffar* mit Region III in Zusammenhang gebracht.

sich für die dritte Region, daß sie nicht allein auf die Küstenebene beschränkt ist, sondern daß Teile ihres Gebiets im manassitischen Hügelland liegen. Unter der Voraussetzung der literarischen Einheitlichkeit von 1 Kön 4,10 umfaßt der Bereich Ben Heseeds also sowohl „kanaanäisches“ als auch „israelitisches“ Territorium, selbst wenn man davon ausgeht, daß die einzelnen Regionen nicht aneinander grenzen, und deshalb nur das unmittelbare Gebiet der drei in v. 10 genannten Städte im Auge hat.

Aus dem Jahre 1995 stammen zwei Studien zu 1 Kön 4,7-19, anhand derer der derzeitige Stand der topographischen Forschung gut zusammengefaßt werden kann<sup>35</sup>. H.-D. NEEF (1995, 296) hebt zu Recht hervor, daß das Gebirge Ephraim bewußt und aus kompositorischen Gründen an erster Stelle genannt wird. „Die Lage des dritten Distriktes zeigt, daß mit ‘Gebirge Ephraim’ das Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse abzüglich des nordwestmanassitischen Teiles (3. Distrikt) gemeint ist“ (ebenda S. 297). Topographische Ausführungen (mit Literaturhinweisen) zu den anderen Bereichen finden sich bei NEEF auf den Seiten 289-293 sowie in der zweiten Studie des gleichen Jahres, bei V. FRITZ (1995)<sup>36</sup> auf den Seiten 21-25. Bei den meisten Lokalisierungsfragen hat sich ein grundsätzlicher Konsens herausgebildet. Zusätzlich zu den bekannten Stammesgebieten<sup>37</sup> lassen sich zehn Ortsangaben aus 1 Kön 4,7-19 verifizieren. Die Lage von sieben weiteren topographischen Angaben kann zumindest annähernd eingegrenzt werden und nur vier bleiben ganz im Dunkeln.

Region	Lokalisierbar	Eingrenzbar	Unklar
II	Schaalbim - <i>Selbiṭ</i> Bet-Schemesch - <i>Tell er-Rumēle</i> Elon/Ajalon - <i>Yālō</i>		Makaz Bet-Hanan <sup>38</sup>
III	Socho - <i>Ḥirbet Šuwēket er-Rās</i>	Hefer - <i>Tell el-Muḥaffar (?)</i>	Arubbot
IV		‘Höhenland’ Dor - bei Dor ( <i>Ḥirbet el-Burg</i> )	
V	Taanach - <i>Tell Taʿannek</i> Megiddo - <i>Tell el-Mutesellim</i> Bet-Schean - <i>Tell el-Ḥiṣn</i> Jesreel - <i>Zerʿin</i> Abel-Mehola - <i>Tell Abū Šūš</i>	ʿZaretan - <i>Tell el-Mazār (?)</i> Jokneam - entspricht wahrscheinlich Jokneam ( <i>Tell Qēmūn</i> )	
VI	Baschan - südsyrische Ebene <i>en-Nuqra</i>	Ramat-Gilead - <i>er-Ramta, Tell er-Ramiṭ,</i> <i>Tell el-Ḥiṣn (?)</i> ‘Landstrich’ Argob - <i>Nahr el-Yarmūk (?)</i> <sup>39</sup>	‘Zeltlager’ Jaïrs
VII		Mahanajim - bei (oder auf einem der beiden) <i>Tulūl ed-Dahab</i>	

Für Arubbot, das nur hier im Alten Testament erwähnt wird, ist vor kurzem durch einen zweiten schriftlichen Beleg etwas Licht in das Dunkel gekommen. Es handelt sich um einen Siegelabdruck aus dem 10. Regierungsjahr Josijas (DEUTSCH 1999, 171f Nr. 100). Der Ab-

<sup>35</sup> Nach wie vor sind jedoch auch stets die meisterhaften Darlegungen zur Topographie in M. NOTHS Kommentar zu 1 Kön zu vergleichen (1968, 68-73).

<sup>36</sup> Vgl. auch den Kommentar des Autors zu 1 Kön (FRITZ 1996a, 50-55) sowie seinen Beitrag in dem eingangs erwähnten Sammelband, in dem er nochmals seine Meinung bekräftigt, 1 Kön 4,7-19 sei ein Originaldokument der salomonischen Kanzlei (FRITZ 1996b, 189).

<sup>37</sup> Naftali, Ascher, Issachar und Benjamin; außerdem die Landschaftsnamen Gebirge Ephraim und Land Gilead.

<sup>38</sup> Bet-Hanan ist wahrscheinlich eine Apposition zu Elon/Ajalon (vgl. z. B. NEEF 1995, 289).

<sup>39</sup> So der ansprechende Vorschlag auf der Karte KELLERMANN *et al.* 1985. Zu anderen - vergeblichen - Lokalisierungsversuchen vgl. THOMPSON 1992.

druck gehört zu einer für die Geschichtsschreibung bedeutenden josijanischen Siegelgruppe, die im Zusammenhang mit einem königlichen Abgabesystem steht und vier weitere Ortsnamen enthält. Diese sind alle in Juda zu lokalisieren<sup>40</sup>. Arubbot jedoch muß nach ALTs Ansetzung von Region III in ehemals israelitischem, assyrisch annektierten Gebiet gelegen haben. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß Juda bereits während des 10. Jahres Josijas erheblich nach Norden expandierte, da Arubbot in das judäische Abgabesystem integriert war (so HELTZER 2000, 108). Arubbot ist im fraglichen Bereich jedoch immer noch nicht sicher lokalisierbar, auch nicht auf *Hirbet el-Ḥammām*<sup>41</sup>. Der einzige verhältnismäßig sichere Anhaltspunkt für die Lage des dritten Bezirks nördlich des zweiten bleibt ALTs Gleichsetzung von Socho mit *Hirbet Šuwēket er-Rās*. Oder sollte Arubbot - und mit ihm Region III - doch in Juda gelegen haben, also südlich von Region II, bei einer der beiden judäischen Städte mit dem Namen Socho? Dann lägen alle fünf Orte, die aus der josijanischen Siegelgruppe bisher bekannt sind, eng beieinander auf judäischem Gebiet. Allerdings wäre mit einer Lage der dritten Region innerhalb Judas die von ALT aufgezeigte geographische Anordnung der Bezirke I-VII gesprengt. Deshalb empfiehlt es sich derzeit, an dem Vorschlag ALTs zur Lokalisierung von Region III festzuhalten.

Der Überblick über diesen Abschnitt der Forschungsgeschichte hat also gezeigt, daß die von ALT aufgezeigte territoriale Struktur der Liste bislang nicht widerlegt worden ist. Allerdings könnten weitere archäologische und epigraphische Funde zu neuen Identifizierungsvorschlägen führen - insbesondere für Region III. Im Übrigen aber hat sich gezeigt, daß die - in sich schon problematische - Unterscheidung zwischen „kanaanäisch“ und „israelitisch“<sup>42</sup> nicht für alle Regionen in gleicher Weise aufrecht erhalten werden kann.

### 3. Neue Ansätze zur Analyse und Deutung der Liste

Auch P. S. ASH (1995, 74) kritisiert die Vorstellung einer dualistischen Zweiteilung der eisenzeitlichen Bevölkerung Palästinas: „Most likely, Israelites were ‘Canaanites’ who gradually developed a separate identity.“ ASH verbleibt jedoch nicht auf der Ebene der Einzelkritik. Er versucht vielmehr, der Analyse ALTs und ihrer Wirkungsgeschichte grundsätzlich zu widersprechen. Zu Recht bemängelt er (ebenda S. 75 mit Anm. 37), daß bei ALT und seinen Nachfolgern die Historizität der Liste nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung der Untersuchungen gewesen sei. ASH selbst glaubt, auf „redaktionskritischem“ Wege zu einem Ergebnis gelangt zu sein, das die Geschichtlichkeit des Textes widerlege (ebenda S. 79): die Liste enthalte Angaben zu Männern in (von ihnen beherrschten?) Städten und Gebieten, die womöglich weder räumlich noch zeitlich miteinander in Verbindung standen. Dieses Material sei erst durch deuteronomistische Geschichtsschreibung zu einer Distriktsliste gemacht worden. Sie gehe zwar auf vor-deuteronomistische Traditionen zurück<sup>43</sup>, doch seien diese mündlich überliefert worden. Zur Zeit Salomos habe man kaum geschrieben (ebenda S. 72).

<sup>40</sup> Eltolad nach Jos 15,30; 19,4; Nezir nach Jos 15,43; Gebim nach Jes 10,31 sowie Lachisch (vgl. HELTZER 2000, 106f; RENZ 2000, 113f).

<sup>41</sup> Vgl. die berechtigte Kritik RÖSELS (1984, 89) an dieser Ansetzung, die von ZERTAL vorgeschlagen und oft übernommen worden ist (z. B. bei DEUTSCH 1999, 172).

<sup>42</sup> Zur Problematik dieser vereinfachenden Gegenüberstellung bei der Erforschung der Entstehungsgeschichte Israels vgl. KAMLAH 2000, 172-175.

<sup>43</sup> ASH 1995, 79-85. Als Argumente für das relativ hohe Alter des vor-deuteronomistischen Materials werden die Inkohärenz und der Zustand des Textes sowie die Personennamen genannt. Auf S. 84 wird vermutet, Flüchtlinge aus dem Norden hätten um ihrer Legitimität willen das Material nach Juda gebracht.

Dieser Aussage ASHs hat R. S. HESS (1997, 290) ebenso pauschal widersprochen: „Thus there is no basis for arguing that the list as a whole cannot be archival“. Er beruft sich auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen 1 Kön 4,7-19 und Verwaltungstexten aus Ugarit und Alalach. Die Gemeinsamkeiten sind jedoch recht allgemeiner Natur und können für sich alleine genommen ASHs Ablehnung der Resultate ALTs nicht wirklich entkräften. Dafür bedarf es vielmehr eines Blickes auf die Hauptargumente, die ASH (1995, 73) gegen die Historizität von 1 Kön 4,7-19 geltend macht: „[...] the list is clearly only representativ.“ Und sie passe zur „ideologischen“ Darstellung des erfolgreichen König Salomos: „The list in 1 Kings 4 fits into this ideology by telling how the wise Solomon established order in his land.“

Die Leserinnen und Leser geraten ins Staunen, denn das Verzeichnis der נְצִירִים ist doch das genaue Gegenteil dessen, was hier behauptet wird. Die einzelnen Orte sind alles andere als repräsentativ, die Auflistung entbehrt jeder Ideologie und die geographischen Angaben geben eher Rätsel auf, als daß sie Anlaß zur Bewunderung besonderer organisatorischer Weisheit böten. Eine Provinzliste als ideologische und repräsentative Zurschaustellung salomonischer Pracht und Weisheit - gleich welchen Alters - müßte anders aussehen. Und daß 1 Kön 4,7-19 dem ganz und gar nicht entspricht, ist das stärkste Argument gegen die Thesen ASHs.

E. A. KNAUF will das Alter der Liste ebenfalls herabsetzen. Im Hintergrund steht offensichtlich die Überlegung, 1 Kön 4,7-19 repräsentiere eine spätere Entwicklungsstufe des Königtums. Die Liste sei während der omridischen Ära entstanden<sup>44</sup>. Als Argument führt KNAUF (1991, 178) mit Blick auf die Mescha-Inschrift (KAI 181:10) die angebliche Erwähnung von Gad in 1 Kön 4,19 an. Das ist aus textkritischen Gründen allerdings abzulehnen (siehe oben). Es sei jedoch hinzugefügt, daß KNAUFs Datierung der Liste in omridische Zeit nicht im Rahmen einer detaillierten Exegese vorgebracht wurde, sondern *en passant* im Zusammenhang übergreifender Bemühungen, ein historisches Bild Salomos zu gewinnen<sup>45</sup>.

Ausführlich und mehrmals hat sich dagegen H. M. NIEMANN mit der Liste auseinandergesetzt. Sein Ansatz ist deshalb eine weiterführende Neuerung, weil 1 Kön 4,7ff im Kontext einer grundsätzlichen Frage erörtert wird: Welches Maß an Staatlichkeit ist aus soziokultureller Sicht für die Zeit Salomos vorauszusetzen<sup>46</sup>? Die Frage wird folgendermaßen beantwortet: Unter Salomo hätten sich erst *Ansätze* zu echter Staatlichkeit herausgebildet und die Einsetzung von 12 Beauftragten in verschiedenen Gebieten sei nur eine *Vorstufe* zu einem landesweiten Verwaltungssystem gewesen<sup>47</sup>. NIEMANN (1993, 246f) kann durch seine gründliche Untersuchung nachweisen, daß 1 Kön 4,7-19 keineswegs ein flächendeckendes System von Provinzen mit klar umrissenen Grenzen beschreibt. Diese Voraussetzung wurde jedoch im Anschluß an die Untersuchung ALTs durchweg an die Liste herangetragen. Sie entspricht aber nicht ihrem Wortlaut und sie ist - darin ist NIEMANN zuzustimmen - nicht länger haltbar. Das idealisierte Bild eines administrativ ausgereiften Großreiches unter Salomo hält einer kritischen Prüfung der relevanten historischen Quellen nicht stand<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> KNAUF 1991, 178 und (im Sammelband „The Age of Solomon“) 1997, 87 Anm. 27. In dem zuletzt genannten Beitrag bemüht sich KNAUF, den „historischen Salomo“, der tatsächlich existiert habe, vom „biblischen“, fiktiven Salomo zu trennen (vgl. S. 82). 1 Kön 4,7ff wird anscheinend zum fiktiven Salomo gerechnet und nicht zum „historischen“. Über Salomo habe es kein Kapitel in königlichen Annalen gegeben (S. 81).

<sup>45</sup> Nach Abschluß meines Manuskriptes erschien ein weiterer Aufsatz, in dem sich KNAUF nebenbei zu 1 Kön 4,8-16 äußert (2000, 32f). Er scheint nun die Authentizität der Liste nicht mehr kategorisch auszuschließen.

<sup>46</sup> Diese Grundsatzfrage liegt den beiden maßgeblichen Untersuchungen NIEMANNs zu 1 Kön 4,7-19 zugrunde (1993, 27-41, 246-251 und [im Sammelband „The Age of Solomon“] 1997, 280-286).

<sup>47</sup> NIEMANN 1993, 35; 1997, 283f mit Anm. 87.

<sup>48</sup> Dagegen möchte W. DIETRICH (1997, 173-175) nach einer Darstellung der Thesen NIEMANNs daran festhalten, daß 1 Kön 4,7-19 eine Provinzliste sei. Seiner Ansicht nach „muß biblischen Nachrichten, die ein so hohes Maß an innerer Plausibilität und historischer Kontingenz aufweisen wie gerade die Liste 1.Kön 4,7ff,



Wenn aber die Vorstellung eines Provinzsystems mit Provinzverwaltern aufzugeben ist, dann stellt sich die Frage nach der Funktion der aufgelisteten Personen. NIEMANN hält sie für angesehene Persönlichkeiten der lokalen Eliten, deren Einfluß sich Salomo zunutze machen wollte, um seine Herrschaft zu stabilisieren<sup>49</sup>. Diese These kann für sich in Anspruch nehmen, den politischen Bedingungen zu entsprechen, die für die Frühphase des Königtums vorauszusetzen sind. Demnach ist unter der Bezeichnung פקדן im Zeitalter Salomos weniger ein Amt mit klar umrissenen Aufgaben zu verstehen, als vielmehr ein Titel, der auf einem bestimmten, von beiderseitigem Nutzen geprägten Verhältnis zwischen König und Regionalfürst beruht.

Diese Bewertung des Dokumentes wird einerseits dem Text selbst gerecht und entspricht andererseits dem sich neu abzeichnenden Geschichtsbild der Epoche. Sie leidet allerdings in paradigmatischer Weise unter einer unsicheren Datierung des Textes. Noch 1993 (37f mit Anm. 138) schließt NIEMANN sich der weit verbreiteten Meinung an, 1 Kön 4,7-19 sei chronologisch in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Salomos einzuordnen. Unter dem Einfluß der Abhandlungen von KNAUF und ASH scheint NIEMANN 1997 (287f und 295) aber an einer Entstehung des Textes während der frühen Königszeit zu zweifeln. Er favorisiert zwar trotz der Zweifel weiterhin eine Ansetzung in die salomonische Epoche, läßt aber letztlich die Datierung des Textes offen<sup>50</sup>. Diese Unsicherheit beeinträchtigt natürlich seine Deutung der Liste und macht es zu einer vordringlichen Aufgabe für die weitere Exegese, Argumente zur Altersbestimmung des Textes zu gewinnen.

Um dieser Aufgabe nachzugehen, müssen nun die aufgelisteten *Personen* näher betrachtet werden. Das entspricht zugleich auch dem eigentlichen Duktus der Liste, denn mit T. N. D. METTINGER (1971, 113) ist festzuhalten:

„It should be noted from the outset that the text focuses on the names of the prefects rather than on a delimitation of their respective districts, [...]“

#### 4. Die Namen der Regionalfürsten

Auch in dem Bereich der in 1 Kön 4,7-19 aufgeführten Personennamen betritt man kein exegetisches Neuland. Und wiederum war es A. ALT, der auf ein grundsätzliches Problem in diesem Zusammenhang hingewiesen hat: die aufgelisteten Personen teilen sich ihrer Namensform nach in zwei Gruppen. Sieben Personen werden mit ihrem eigenen Namen genannt. Fünf der zwölf Regionalfürsten werden dagegen nur durch die Angabe des Namens ihres Vaters aufgeführt: Ben Hur, Ben Deker, Ben Hesed, Ben Abinadab und Ben Geber (v. 8.9.10.11.13).

##### 4.1 Söhne von Vätern: Die patronyme Benennungsform

Solche „Menschen ohne Namen“ waren ALT (1950) in Texten aus Ugarit aufgefallen. Seine Untersuchung der zahlreichen Belege erbrachte, daß sich die Bezeichnung einer Person durch

---

keine übergroße Skepsis entgegengebracht werden“ (ebenda S. 175). Daß es einen Widerspruch zwischen Idealbild und historischer Realität gibt, setzt auch DIETRICH (1997, 169) in seiner Behandlung der „frühen Königszeit“ voraus: „Allerdings dürfte die Herrschaft der ersten Könige weit weniger machtvoll und glanzvoll gewesen sein, als die biblischen Schriftsteller und die modernen Geschichtsschreiber sie sich ausgemalt haben.“ DIETRICH'S Schüler WÄLCHLI (1999, 199f) schließt sich NIEMANN'S Thesen weitgehend an.

<sup>49</sup> NIEMANN 1993, 30, 32ff mit Anm. 123, 249; 1997, 282f. Er bezeichnet die Personen als Beauftragte, Delegaten, Funktionäre, Emissäre, englisch als „representatives“ und nicht als Gouverneure (vgl. 1993, 27.246).

<sup>50</sup> Auch in seiner jüngsten Veröffentlichung zur Stelle legt sich NIEMANN (2000, 66) bei der Datierung der Liste nicht fest.

alleinige Nennung des Vaternamens in Ugarit auf „Listen, also auf Dokumente der Verwaltung“ beschränkt (ALT 1950, 12). Die Berufe der so Bezeichneten und ein Vergleichstext aus Alalach bringen ALT zu der These, daß es sich jeweils um Nachkommen einer Person handeln muß, die einmal in den königlichen Dienst aufgenommen wurde und deren Dienststellung sich im Todesfall an den Sohn weitervererbte. Dieser wird dann in den offiziellen Listen nur noch als „*bn X* - Sohn des *X*“ geführt. Nur durch kurze Ausführungen bringt ALT diese „Sonderbezeichnung königlicher Dienstleute in erbten Stellungen“ mit 1 Kön 4,7-19 in Verbindung. Daß die Sonderbezeichnung auch hier vorliegt, gewinnt für ALT an Wahrscheinlichkeit, „wenn man bedenkt, daß es gerade die Gaue des Reiches mit ausschließlich oder vorherrschend kanaanischer Bevölkerung im Unterschied von der mehr oder weniger rein israelitischen sind, deren Vögte jene aus den Einrichtungen der früheren kanaanäischen Staatswesen stammende Sonderbezeichnung tragen“ (ebenda S. 22).

M. NOTH (1968, 59f) erwoog und bewertete in seinem Kommentar zu 1 Kön 1-16 die These ALTs. Er lehnt die „verlockende Möglichkeit“ ab, da es sich bei den „Vögten“ um eine „von Salomo eingeführte Neuerung“ handle, die Benennungsart aber eine fortgeschrittene Konsolidierung des erblichen Dienstadels voraussetzte. Diese Form des Beamtentums könne also nur unter Salomo eingerichtet worden sein. Und daß dabei auf fünf von zwölf Stellen schon die zweite Generation zum Zuge kommt, das ist tatsächlich unwahrscheinlich<sup>51</sup>. Aus diesem Grunde greift NOTH auf eine alte Erklärung der *bn X* - Namen zurück, die mit einem Textausfall rechnet<sup>52</sup>. Die Liste sei auf einem beschädigten Papyrus überliefert worden, auf dem jede Einzeleintragung mit einer neuen Zeile begann. Eine solche Vermutung jedoch muß als exegetische Verlegenheitslösung eingestuft werden, die einer Deutung des tatsächlichen Textbestandes ausweicht<sup>53</sup>.

Das Thema der „nameless people“ hat J. NAVEH 1990 erneut aufgegriffen. Er beschäftigte sich mit den Masada-Ostraka, auf denen bei einzelnen Namen oder Namenslisten ebenfalls die *bn X* - Form vorkommt. Dies vergleicht NAVEH mit einer auf einem Ossuardeckel eingritzten Inschrift des 1. Jh.s v. Chr., einer Bezahlungsliste, die vermutlich auf Mitarbeiter einer Ossuarwerkstatt in der Nähe von Jerusalem zurückgeht. Auf unterschiedliche Weise werden dort 23 verschiedene Namen aufgeführt, unter anderem in der patronymen Bezeichnungsform, aber auch in der Konstruktion *bn* + *Spitzname*. Nach NAVEH (1990, 116f) zeigen diese Liste, die Masada-Ostraka und verschiedene Stellen aus Mischna und Talmud, daß die *bn X* - Form typisch für die Anrede in familiärem Milieu sei. Hinter dem Bestandteil *X* stehe nicht immer der Name eines Vaters, sondern öfters auch ein Spitzname. Die *bn X* - Benennungen seien verkürzte Namen, Hypokoristica, denen in offiziellen Dokumenten als offizielle Form der Vollname (*X bn Y*) gegenüberstehe. Am Ende seiner umfassenden Betrachtung der verschiedenen Namensformen hält NAVEH fest, daß ein *bn X* - Name kein Hinweis auf eine rechtliche oder administrative Sonderstellung ist<sup>54</sup>. Die These, daß zumindest einige der Re-

<sup>51</sup> ALT war sich dieses Problems offensichtlich selbst bewußt und scheint daran gedacht zu haben, daß mit der Sonderbezeichnung auch Elemente der alten kanaanäischen Verwaltungsstruktur von Salomo übernommen wurden (vgl. das oben angeführte Zitat). Diese Fragestellung ist jedoch historiographisch nicht sicher zu ergründen, und das war wohl auch der Grund dafür, daß ALT seine Konzeption der „Menschen ohne Namen“ nicht systematisch für 1 Kön 4,7-19 ausgewertet hat.

<sup>52</sup> Vor ihm z. B.: BENZINGER 1899, 19f; KITTTEL 1900, 32; ALBRIGHT 1925, 25f; WRIGHT 1967, 58\*. Nach ihm z. B.: NEEF 1995, 288; FRITZ 1995, 19 mit Anm. 4.

<sup>53</sup> Vgl. schon KEIL 1876, 38. Kritik an NOTH: METTINGER 1971, 120f; DE VRIES 1985, 68.

<sup>54</sup> NAVEH 1990, 123. Zu dem gleichen Resultat gelangt auch HESS 1997, 283,287.

gionalfürsten ihren Titel als Erbtitel trugen, ist zwar bedenkenswert, aber sie ist durch die patronyme Benennungsform nicht zu beweisen<sup>55</sup>.

Im Hinblick auf die *bn X* - Namen einiger Regionalfürsten können zwei weitere, theoretisch denkbare Erklärungen ausgeschlossen werden: Weder handelt es sich um personifizierte Sippen noch um unbestimmte Sippenvertreter<sup>56</sup>. Beide Lösungen scheiden deshalb aus, weil sie eine literarkritische Textteilung voraussetzen. Man müßte dann vermuten, es habe ursprünglich zwei Listen gegeben, nämlich eine mit bestimmten Einzelpersonen (Eigennamen) und eine, die mehrere oder einzelne unbestimmte Sippenmitglieder auflistete (*bn X* - Namen). Einer solchen Aufspaltung der Liste stehen jedoch die topographischen Angaben entgegen, durch die beide Gruppen miteinander verzahnt sind<sup>57</sup>. Alles spricht also dafür, daß die *bn X* - Bezeichnungen jeweils eine einzelne, bestimmte Person meinen.

Hier soll der Blick nun auf die an zweiter Stelle stehenden Bestandteile der *bn X* - Benennungen gerichtet werden, also auf die *Personennamen* der Väter (Hur, Deker, Hesed, Abinadab und Geber). Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Anzahl der epigraphischen Quellen für das althebräische Onomastikon erheblich größer geworden ist und daß diese Quellen gut zugänglich sind<sup>58</sup>. Neben dem Namen Abinadab (אבִּינָדָב), den auch drei weitere Personen der frühen Königszeit tragen<sup>59</sup>, ist nur noch Hur (הוּר) ein, wenn auch in seiner Ableitung unsicherer, so doch geläufiger Name<sup>60</sup>. Die anderen Vaternamen jedoch sind auffällig eigentümlich: Hesed (חֶסֶד) begegnet nur hier, doch wird die Verwendung der Wurzel חסד zur Namensbildung<sup>61</sup> immerhin durch solche Formen wie חסדיה (1 Chr 3,20) und חסדיהוּ<sup>62</sup> bezeugt. Auch der Kurzname Geber (גֶּבֶר) ist - abgesehen von dem zweiten Beleg in der Liste<sup>63</sup> - singular innerhalb des Alten Testaments. Er ist aber durch eine Kruginschrift aus *Hirbet el-Garra/Tēl 'Īrā* (HAE 252) und durch die phönizische Kilamuwa-Inschrift (KAI 24:2) be-

<sup>55</sup> Vgl. dazu auch unten Anmerkung 76.

<sup>56</sup> Daß die *bn X* - Form für die Bezeichnung eines Gruppenvertreters verwendet werden kann, zeigt sehr deutlich das Arad-Ostrakon 49 (HAE 153-155). Dort werden Familien- oder Sippenmitglieder aufgelistet. Handelt es sich um mehrere Vertreter wird die Form *bn y X* gebraucht, während in zwei Fällen jeweils ein Repräsentant mit *bn X* bezeichnet wird (Zeilen 3 und 11).

<sup>57</sup> Daß an Einzelpersonen gedacht ist, geht auch aus v. 11b hervor, selbst wenn man die Angabe der Vermählung Ben Abinadabs mit einer Tochter Salomos als sekundären Zusatz versteht.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. die vorzügliche Bearbeitung der althebräischen Inschriften durch J. RENZ (HAE) und das Korpus der *West Semitic Stamp Seals* (WSS; siehe die Abkürzungen am Ende der Bibliographie).

<sup>59</sup> 1. Der zweite Sohn Isais (1 Sam 16,8 und öfters). 2. Ein Sohn Sauls (1 Sam 31,2 und öfters). 3. Der Besitzer des Hauses, in welchem die Lade vorübergehend aufgestellt war (1 Sam 7,1 und öfters). Dem Namen liegt die Wurzel גִּבַּר zugrunde (NOTH 1928, 193; FOWLER 1988, 82.161.351; WSS 514).

<sup>60</sup> Innerhalb des Alten Testaments tragen vier weitere Personen diesen Namen: 1. Ein midianitischer König (Num 31,8; Jos 13,21; nach E. A. KNAUF [1988, 166f] ist der Name Teil eines Itinerars durch „das werdende Nabatäerreich“). 2. Ein Zeitgenosse Moses (Ex 17,10 und öfters). 3. Der Großvater des Kunsthandwerkers Bezalel Ben Uri (Ex 31,2 und öfters). 4. Der Vater eines Refajas (Neh 3,9). Zur Ableitung und zu weiteren Belegen vgl. NOTH 1928, 221 mit Anm. 1; SCHNEIDER 1992, 198f; WSS 500.

<sup>61</sup> Vgl. NOTH 1928, 183; FOWLER 1988, 161; WSS 499f.

<sup>62</sup> Für diese Form gibt es zwei epigraphische Zeugnisse: 1. Ein Ostrakon (Anfang des 7. Jh.s v. Chr.) aus *Hirbet Šālīḥ* (HAE 287f). 2. Ein Siegel (8.-7. Jh. v. Chr.) palästinischer Herkunft (WSS 75f Nr. 79). Vgl. auch חסדיה auf einem Siegel vom *Tell er-Rumēle* (WSS, 246 Nr. 670) und כְּמוֹסֶדֶר auf einem moabitischen Siegel (WSS 373 Nr. 1008).

<sup>63</sup> Geber Ben Uri (v. 19). Die Nennung von Geber Ben Uri in Vers 19 ist zu umstritten, um sie zur Deutung heranzuziehen: „Geber“ fehlt im Kodex Vaticanus und in der lukianischen Tradition (vgl. RAHLS 1965, 234). R. ZADOK (1988, 48) glaubt, Uri sei durch Metathese aus Ya'ir entstanden (יָאִיר aus יָאִיר). Den v. 19a-bc halten viele für einen Zusatz (Dublette zu v. 13), der die Zahl der Regionen von 11 auf 12 aufstockte (vgl. z. B.: GRAY 1964, 131; JONES 1984, 144; DE VRIES 1985, 68). Und schließlich wird vermutet, Ben Geber (v. 13) sei der Sohn von Geber Ben Uri (METTINGER 1972, 121f; NIEMANN 1993, 30; ASH 1995, 79).

kannt<sup>64</sup>. Der Personenname Deker (דקר) schließlich ist weder ein zweites Mal im Alten Testament noch an irgendeiner anderen Stelle belegt und bleibt in seiner Deutung unklar. Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß die Verwendung der patronymen Benennung in 1 Kön 4,7-19 kein Textfehler ist. Sie scheint auch nicht beliebig gewählt zu sein. Die Väter der so bezeichneten Personen tragen auffällig seltene Namen. Weder sie noch ihre Söhne werden als Einzelpersonen an einer anderen Stelle des Alten Testaments erwähnt<sup>65</sup>.

#### 4.2 Söhne und Väter: Die volle Namensform

Ganz anders verhält es sich mit den übrigen in der Liste genannten Personen (Baana Ben Ahilud, Ahinadab Ben Iddo, Ahimaaz, Baana Ben Huschai, Joschafat Ben Paruach, Schimi Ben Ela). Berücksichtigt man, daß bei Ahimaaz in v. 15 die Filiation mit dem anschließenden Vatersnamen vielleicht ausgefallen ist<sup>66</sup>, so ergibt sich, daß sie alle mit der vollen Namensform aufgeführt werden. Die volle Namensform bei diesen Personen entspricht ganz den zu vergleichenden Listen 1 Kön 4,2-6 (die Beamten Salomos) sowie 2 Sam 8,16-18 (die Beamten Davids)<sup>67</sup>. Im Unterschied zu der oben besprochenen Gruppe tragen sie und ihre Väter häufige Namen. Nur Paruach (v. 17) und Ahinadab (v. 14) sind innerhalb des Alten Testaments an keiner anderen Stelle belegt. Allerdings ist Paruach (פרוח) nach epigraphischen Zeugnissen ein weit verbreiteter Name (siehe WSS 527) und zu Ahinadab (אחידרב) ist zu sagen, daß sowohl seine Form (mit dem Element אח als Subjekt) als auch die zugrunde liegende Wurzel (רדב)<sup>68</sup> bei der Namensbildung ausgesprochen häufig vorkommen.

Auch in einer anderen Beziehung unterscheiden sich die Personen dieser Gruppe von denen der zuerst besprochenen: Es ist nämlich in mehreren Fällen möglich, sie mit Namensnennungen in anderen Texten über die frühe Königszeit in Verbindung zu bringen. Dies ist in verschiedenen exegetischen Untersuchungen zwar schon vereinzelt angeklungen, aber niemals systematisch ausgewertet worden. B. HALPERN hat bereits 1974 (S. 529f) versucht, möglichst viele Personen aus 1 Kön 4,7-19 in anderen Texten wiederzufinden. Er trieb seine Bemühungen jedoch auf die Spitze, indem er vermutete, der Vater von Ahinadab Ben Iddo (אידב; v. 14) sei ein gewisser Jiddo (ידד) Ben Secharjahu gewesen, der nach 1 Chr 27,21 zur Zeit Davids als Fürst über Manasse in Gilead regiert haben soll. Hier spricht allein schon die Namensform selbst gegen eine solche Annahme. Es existieren jedoch tatsächlich vier Namensidentitäten, die das Verzeichnis der Regionalfürsten mit anderen Texten über die davidisch-salomonische Zeit verbinden:

1. Baana Ben Ahilud (v. 12) ist wahrscheinlich der Bruder von Jehoschafat Ben Ahilud<sup>69</sup>, dem „Kanzler“ unter David (2 Sam 8,16) wie auch unter Salomo (1 Kön 4,3).

<sup>64</sup> Zur Ableitung von der Wurzel נדר vgl. NOTH 1928, 190; FOWLER 1988, 75.339; WSS 491. Vgl. auch נדר־איל (Dan 8,16; 9,21) und den edomitischen Königsnamen קיסנדר (WSS 387f Nr. 1048-1049).

<sup>65</sup> Einzig über die Vorgeschichte Ben Abinadabs ließen sich Vermutungen anstellen. So hat man ihn für einen Sohn des zweitältesten Bruders von David gehalten (1 Sam 16,8; 17,13; vgl. z. B.: THENIUS 1873, 33; KEIL 1876, 38) oder für einen Nachkommen jenes Abinadabs, in dessen Haus die Lade vorübergehend aufgestellt war (1 Sam 7,1 und öfters; vgl. HALPERN 1974, 530).

<sup>66</sup> Filiation und Vatersname könnten hier möglicherweise deshalb ausgefallen sein, da die folgende Gebietsangabe („in Naftali“) ebenfalls mit נב beginnt.

<sup>67</sup> Diese Liste begegnet mit geringen Unterschieden auch in 2 Sam 20,23-26. Vgl. STOEBE 1994, 255.447-449.

<sup>68</sup> Siehe oben Anmerkung 57.

<sup>69</sup> Vgl. z. B.: THENIUS 1873, 34; KEIL 1876, 38; KLOSTERMANN 1887, 282; METTINGER 1971, 112; HALPERN 1974, 529; NIEMANN 1993, 27f mit Anm. 111.

2. Ahimaa (v. 15) ist offensichtlich ein Sohn Zadoks, des „Priesters“ unter David (2 Sam 8,17). Während Ahimaa selber in der sogenannten Thronfolgegeschichte eine prominente Rolle im Verlauf des Abschalom-Aufstandes spielt<sup>70</sup>, erscheint in 1 Kön 4,2 mit Asarja ein weiterer Sohn Zadoks, und zwar als „Priester“ unter Salomo<sup>71</sup>. Bei 1 Kön 4,15 stellt sich allerdings textkritisch die Frage, in welcher Form der Name Ahimaa ursprünglich in der Liste enthalten war. Er könnte hier bereits von Anfang an alleine gestanden haben<sup>72</sup>. Er könnte aber auch ursprünglich Bestandteil eines Vollnamens gewesen sein, und zwar entweder mit einem folgenden Vatersnamen („Ben Zadok“)<sup>73</sup> oder mit vorausgehendem Personennamen und Filiation (PN + Ben)<sup>74</sup>. Wie dem auch sei, bei der in Vers 15 für den Bereich Naftali genannten Person handelt es sich offensichtlich um einen Nachkommen Zadoks.
3. Baana Ben Huschai (v. 16) ist vermutlich der Sohn von Huschai dem Arkiter<sup>75</sup>, „Freund des Königs David“. Wie Ahimaa so ist auch Huschai in der Thronfolgegeschichte im Zusammenhang mit dem Aufstand Abschaloms fest verankert<sup>76</sup>.
4. Schimi Ben Ela (v. 18) schließlich ist wohl mit dem in 1 Kön 1,8 genannten Schimi identisch<sup>77</sup>, von dem dort berichtet wird, daß er in der entscheidenden Phase der Thronnachfolge Davids nicht zu Adonija hielt, sondern ein Parteigänger Salomos war.

Die Verwandtschaftsverhältnisse zeigen durch die beiden Brüderpaare (Ahimaa/Asarja, Baana/Jehoschafat), daß zwischen 1 Kön 4,7-19 und der Beamtenliste Salomos (1 Kön 4,2-6) ein innerer Zusammenhang besteht. Dies wird durch Beobachtungen zum Verhältnis der Beamtenlisten Davids und Salomos gestützt. Nicht nur das Amt des „Priesters“ ging von Zadok auf seinen Sohn über, sondern auch die beiden „Schreiber“ Salomos erbten ihr Amt vom Vater, der es unter David ausübte<sup>78</sup>. Darüber hinaus erscheinen unter den Beamten

<sup>70</sup> 2 Sam 15,27.36; 17,17.20; 18,19-30. Zur Etymologie des Namens Ahimaa vgl. MULZER 1989.

<sup>71</sup> 1 Chr 5,34f macht Asarja zu einem Sohn des Ahimaa und damit zu einem Enkel Zadoks. 1 Chr 5,36b ist ein Zusatz, der an falscher Stelle eingefügt wurde, nämlich hinter Asarja in v. 36 anstatt richtig in v. 35 hinter dem zuerst genannten Asarja. Dieser Zusatz bezieht sich auf 1 Kön 4,2 zurück (Vgl. ROOKE 2000, 69-72 und 194 mit Anm. 19). Die Liste der Hohenpriester in 1 Chr 5,29-41 ist insgesamt von der Tendenz gekennzeichnet, einen langen Zeitraum genealogisch auszufüllen (vgl. STEINS 1995, 260-269 [besonders 268]). In diesem Rahmen wird es verständlich, daß Asarja nicht als Bruder des Ahimaa gilt, sondern als dessen Sohn.

<sup>72</sup> Einige Autoren meinen, es sei überflüssig gewesen, den Namens des Vaters anzugeben, da Ahimaa so bekannt war (vgl. z. B.: BENZINGER 1899, 15; DE VRIES 1985, 70). Daß der in v. 15 genannte Ahimaa ein Sohn Zadoks ist, vermuten z. B. auch: THENIUS 1873, 37; KEIL 1876, 40; KLOSTERMANN 1887, 282; METTINGER 1971, 112.

<sup>73</sup> Siehe oben Anmerkung 34.

<sup>74</sup> In diesem Fall wäre der Betreffende ein Enkelsohn Zadoks, dessen Name nicht erhalten ist (so z. B.: HALPERN 1974, 529 mit Anm. 25; MULDER 1987, 157). Auch NOTH (1968, 60) vermutete, daß am Beginn von Vers 15 „PN + Ben“ ausgefallen sei. Dieses Argument steht jedoch mit der These des Textverlustes beim Originaldokument in Verbindung - und damit auf schwachen Füßen.

<sup>75</sup> Vgl. z. B.: THENIUS 1873, 37; KEIL 1876, 40; KLOSTERMANN 1887, 282; METTINGER 1971, 112; HALPERN 1974, 529; NIEMANN 1993, 27f mit Anm. 111.

<sup>76</sup> 2 Sam 15,32.37; 16,15-19; 17,5-16.

<sup>77</sup> Vgl. z. B.: KEIL 1876, 40; NIEMANN 1993, 32 mit Anm. 123. Für E. A. KNAUF (1997, 87f mit Anm. 27) darf es sich nicht um dieselbe Person handeln, weil seiner Ansicht nach 1 Kön 4,7-19 aus omridischer Zeit stammt und deshalb nicht die Verhältnisse der salomonischen Zeit widerspiegeln kann. Zur Bedeutung der in 1 Kön 1,8 „erzählerisch blind“ genannten Personen Schimi und Rei hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit der Namensüberlieferung in der Thronfolgegeschichte vgl. BLUM 2000 (1995), 34 mit Anm. 123.

<sup>78</sup> Vgl. z. B.: NOTH 1968, 63f; DONNER 1995, 255. Demnach hat es unter Salomo sehr wohl „königliche Dienstleute in ererbten Stellungen“ gegeben. Daß aber gerade in diesen Fällen keine patronyme Benennung (bn X) vorliegt, ist ein weiteres Argument gegen die von ALT vorgebrachte Konzeption der „Menschen ohne Namen“.

Salomos in 1 Kön 4,5 mit Sabud („Freund des Königs“) und Asarja („Chef der Regionalfürsten“) zwei Söhne Natans, also Nachkommen desjenigen Mannes, der in besonderer Weise an der Inthronisation Salomos beteiligt war (1 Kön 1).

Zusammenfassend kann zur Verwendung der vollen Namensform folgendes gesagt werden: Die in den drei Listen 2 Sam 8,16-18, 1 Kön 4,2-6 und 7-19 mit der vollen Namensform aufgeführten Personen gehören einem relativ kleinen Kreis einflußreicher Familien an. In den Verzeichnissen Salomos treten besonders diejenigen hervor, die auch in der Thronfolgegeschichte tragende Rollen spielen, indem sie sich bei den verschiedenen Thronwirren David oder Salomo gegenüber loyal verhalten. Zadok und Natan verkörpern geradezu diejenigen Kreise, die mit Macht und Einfluß Salomos Einsetzung zum König betrieben haben. Unter den mit der vollen Namensform aufgelisteten Regionalfürsten befinden sich vier Vertreter solcher Kreise, und auch der oberste Beamte über die נצרים ist zu ihnen zu rechnen.

## 5. Historizität

Es gibt drei Möglichkeiten, die Historizität von 1 Kön 4,7-19 zu beurteilen: 1. Die Liste ist ein Produkt der Phantasie. 2. Der Text spiegelt die historische Realität einer anderen, nachsalomonischen Epoche wider. 3. Die Liste entspricht konkreten Gegebenheiten zur Zeit Salomos. Welche der drei Möglichkeiten ist die wahrscheinlichste?

1 Kön 4,7-19 ist keine Provinzliste, sondern ein Personenverzeichnis. Deshalb kommt den oben aufgezeigten Namensidentitäten und familiären Beziehungen für die Altersbestimmung des Textes eine besondere Bedeutung zu. Durch Namensnennungen bestehen Querverbindungen zu anderen Texten über die frühe Königszeit, und zwar zu den Beamtenlisten in 2 Sam 8,16-18 und 1 Kön 4,2-6 sowie vor allem zu der sogenannten Thronfolgegeschichte (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2)<sup>79</sup>. Diese familiären Beziehungen, sind jedoch nicht auf den ersten Blick ersichtlich und schon gar nicht ausdrücklich als solche in den Texten identifiziert. Sie sind vielmehr unter der Textoberfläche verborgen und können nur interpretierend abgeleitet werden. Das hat für die historische Auswertung zwar einerseits zur Folge, daß die Identifikationen nicht als sicher, sondern nur als wahrscheinlich gelten können. Das deutet aber andererseits auch darauf hin, daß diese Verwandtschaftsverhältnisse keine literarischen oder erzählerischen Schöpfungen sind, denn dann wären ausdrücklich hervorgehobene Verknüpfungen zu erwarten. Deshalb sind die Namensidentitäten ein ernst zu nehmendes Argument für die Historizität der Liste.

Es kommt hinzu, daß gerade die *Namen* der in geschichtliche Vorgänge verwickelten Personen über einen langen Zeitraum historisch zuverlässig tradiert werden können. Und selbst wenn man die Frage nach der Historizität der Thronfolgegeschichte sehr kritisch beurteilt, muß man doch zugestehen, daß diese Erzählung zumindest aus historischer Erinnerung schöpft. Nach E. A. KNAUF hat die Traditionspflege in den „großen Familien Jerusalems“ solche geschichtlichen Reminiszenzen überliefert, so daß sie in die Thronfolgegeschichte einfließen konnten: „Family tradition can easily preserve historical facts in a partially correct way for some 500 years“<sup>80</sup>. Man kann ergänzen, daß es neben den „historical facts“ doch wohl vor allem *historical names* waren, die familienintern korrekt überliefert wurden.

<sup>79</sup> Zu Abgrenzung, Leitthema und Bezeichnung („Hofgeschichte Davids“) vgl. BLUM 2000 (1995), 19-23.

<sup>80</sup> KNAUF 1997, 87f. Vgl. dort auch die Bestimmung der Erzählung als „sophisticated novel from the 7<sup>th</sup> century“ und die Aussage: „One is thus forced to concede that even the »story of David's succession« contains some glimpses of real history“. Zur Altersbestimmung der Thronfolgegeschichte vgl. auch die stark voneinander abweichenden Aussagen in den zuletzt erschienenen Büchern zum Thema: SEILER 1998, 321 (Datierung in die Zeit Salomos); DE PURY/RÖMER (ed.) 2000, 2 (Datierungen je nach Beitrag in der Spanne

Für 1 Kön 4,7-19 bedeutet das, daß die Liste aller Wahrscheinlichkeit nach weder ein Produkt beliebiger Phantasie noch ein reales Zeugnis anderer Zeitumstände ist. Denn die Verflechtungen zwischen den Texten, die durch die Namensidentitäten erkennbar sind, müssen erklärt werden. Und sie lassen sich am ehesten dadurch erklären, daß unterschiedliche Überlieferungsquellen das Namensgut in verschiedenen Ausschnitten und auf verschiedenen Wegen weitergegeben haben. Dort, wo die Quellen in Form identischer Namen übereinstimmen und nicht erkennbar voneinander abhängen, stützen sie sich gegenseitig. Die Erwähnungen zu den Personennamen führen also zu der Schlußfolgerung, daß 1 Kön 4,7-19 konkreten Gegebenheiten der salomonischen Zeit entspricht.

Damit ist noch nicht die Frage beantwortet, wann die Liste schriftlich fixiert und wie sie überliefert wurde. Besondere Merkmale des Textes sind die Verschiedenartigkeit der Ortsangaben sowie die gemeinsame Auflistung von bekannten Persönlichkeiten und unbekanntem Namen. Dies läßt vermuten, daß die Liste *nicht* lange mündlich tradiert wurde, denn jene Merkmale unterscheiden sie von den mündlichen Überlieferungstraditionen, die beispielsweise für die einflußreichen Familien Jerusalems vorausgesetzt werden können. Wahrscheinlich ist das Verzeichnis also noch während oder kurz nach der Herrschaft Salomos niedergeschrieben und archiviert worden.

Dem steht die These entgegen, es habe unter Salomo keine Schreibfähigkeit am Hof und über Salomo keine Annalen in späteren Archiven gegeben<sup>81</sup>. Diese Behauptung stützt sich hauptsächlich auf die Tatsache, daß die genaue Regierungszeit Salomos nicht bekannt ist. Aber das kann vielerlei Gründe haben, so zum Beispiel unklare Anfangs- oder Enddaten seiner Herrschaft. Die Führung königlicher Archive in Jerusalem bedurfte der schrittweisen Entwicklung, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese Entwicklung bereits in der Frühphase des Königtums begann. Die Liste in 1 Kön 4,7-19 jedenfalls deutet darauf hin, daß tatsächlich Originaldokumente über die salomonische Zeit archiviert und überliefert worden sind.

Aber widerspricht der Text nicht den neueren, auf archäologischen Quellen basierenden Erkenntnissen zur sozio-politischen Geschichte Israels? Ein solcher Widerspruch liegt nur dann vor, wenn das Verzeichnis der Regionalfürsten als Provinzliste mißverstanden wird. Der Text jedoch ist kein Dokument eines salomonischen Systems von benachbarten Provinzen mit festgelegten Grenzen und Hauptstädten zur zentralen Verwaltung. Er bezeugt auch nicht, daß Salomo über ein Großreich regiert hat, und er beschreibt ebenso wenig, wie Abgaben und Steuern unter seiner Regentschaft eingetrieben worden sind. Diese Konnotationen hat das Verzeichnis erst durch seine Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte erhalten.

Andererseits liefert die Liste wichtige historische Informationen. Das gilt auch für eine Deutungsweise, die nicht von einem vorgeprägten Geschichtsbild der salomonischen Epoche ausgeht und zunächst weitgehend darauf verzichtet, andere Quellentexte heranzuziehen. Unter diesen Voraussetzungen ist dem Verzeichnis zu entnehmen, daß zur Zeit Salomos 12 Personen den Titel מַלְכֵי trugen und dadurch in einem hervorgehobenen Verhältnis zum König standen. Die mit ihren Titeln verbundenen Regionen sind über das Land verteilt und lassen so den Herrschaftsanspruch des Königs von Jerusalem über dieses Gebiet erkennen. Die Ortsangaben sind sehr unterschiedlicher Art (Landschaften, Stammesgebiete, Einzelstädte, Städtegruppen). Aus ihnen ist nicht eine systematische Aufteilung des Gebietes in Provinzen er-

---

von der Zeit Salomos bis in die nachexilische Zeit). In unserem Zusammenhang spielt das Datum der Abfassung der Thronfolgegeschichte eine untergeordnete Rolle, da es auf die historische Zuverlässigkeit der Namenüberlieferung ankommt.

<sup>81</sup> Vgl. z. B.: ASH 1995, 71f; KNAUF 1997, 81f; NIEMANN 1997, 272. Vgl. dagegen z. B. NA'AMAN 2000, 96.

sichtlich, sondern vielmehr die Verschiedenartigkeit des Territoriums. Analog dazu weisen die unterschiedlichen Namensformen der Personen auf eine heterogene Zusammensetzung der Gesellschaft hin. Die Gruppe der Regionalfürsten mit vollständigen Namen besteht mehrheitlich aus Repräsentanten jener jerusalemer Gesellschaftsgruppen, die Salomos Thronbesteigung unterstützten. Über die Vor- und Nachgeschichte der Regionalfürsten mit patronymer Benennung ist nichts bekannt. Da sie durch einen Titel mit der anderen Gruppe vereint sind, haben sie bei der Machtergreifung Salomos wahrscheinlich eine ähnliche Rolle gespielt. Förderer und Fürsprecher fand das Königtum Salomos also auch außerhalb Jerusalems, in den aufgelisteten Regionen. So gesehen wirft die Liste in 1 Kön 4,7-19 als historische Quelle nicht nur auf das machtpolitische Handeln Salomos ein bezeichnendes Licht, sondern auch auf jene soziologischen Entwicklungsprozesse im Land, ohne die eine Entstehung des Königtums nicht möglich gewesen wäre.

## Bibliographie

- AHARONI, Y.  
1976 *The Solomonic Districts*. Tel Aviv 3, 5-15.
- AHLSTRÖM, G. W.  
1979 A note on a Textual Problem in I Kgs 4:16. *BASOR* 235, 79-80.
- ALBRIGHT, W. F.  
1925 *The Administrative Divisions of Israel and Judah*. *JPOS* 5; 17-54.
- ALT, A.  
1913 *Israels Gaue unter Salomo*; in: *Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht* (Leipzig), 1-19 (= DERS.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II* [München 1964<sup>3</sup>], 76-89).  
1950 *Menschen ohne Namen*. *Archiv Orientalní* 18, 9-24. (= DERS.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III* [München 1968<sup>2</sup>], 198-213.)
- ASH, P. S.  
1995 *Solomon's ? District ? List*. *JSOT* 67, 67-86.  
1999 *David, Solomon and Egypt. A Reassessment* (*JSOT.S* 297; Sheffield).
- BENZINGER, I.  
1899 *Die Bücher der Könige* (KHC IX; Freiburg, Leipzig, Tübingen).
- BLUM, E.  
2000 *Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel*; in: DE PURY/RÖMER (ed.) 2000, 4-37 [Erstpublikation in *Trumah* 5 (1995)].
- CAQUOT, A.  
1972 *Préfets*; in: *DBS* 8, 273-286.
- DEUTSCH, R.  
1999 *Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah Through the Destruction of the First Temple* (Jerusalem).
- DIETRICH, W.  
1997 *Die frühe Königszeit in Israel*. 10. Jahrhundert v. Chr. (*Biblische Enzyklopädie* 3; Stuttgart).
- DONNER, H.  
1995 *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Teil 1: *Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit* (*GAT* 4/1; 2. Auflage; Göttingen).
- FOWLER, J. D.  
1988 *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (*JSOT.S* 49; Sheffield).



- FRITZ, V.  
 1995 Die Verwaltungsgebiete Salomos nach 1Kön.4,7-19; in: M. WEIPPERT/S. TIMM (ed.): Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995 (ÄAT 30; Wiesbaden), 19-26.  
 1996a Das erste Buch der Könige (ZBK.AT 10,1; Zürich).  
 1996b Monarchy and Re-urbanization. A New Look at Solomon's Kingdom; in: FRITZ/DAVIES (ed.) 1996, 187-195.
- FRITZ, V./P. R. DAVIES (ed.)  
 1996 The Origins of the Ancient Israelite States (JSOT.S 228; Sheffield).
- GÖRG, M.  
 1997 Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil (EdF 290; Darmstadt).  
 1998 Salomo; in: NBL III, 426-427.
- GRAY, J.  
 1964 I & II Kings. A Commentary (OTL; London).
- HALPERN, B.  
 1974 Sectionalism and the Schism. JBL 93, 519-532.
- HANDY, L. K. (ed.)  
 1997 The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11; Leiden, New York, Köln).
- HELTZER, M.  
 2000 Some Questions Concerning the Economic Policy of Josiah, King of Judah. IEJ 50, 105-108.
- HESS, R. S.  
 1997 The Form and Structure of the Solomonic District List in 1 Kings 4:7-19; in: G. D. YOUNG/M. W. CHAVALAS/R. E. AVERBECK (ed.): Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80<sup>th</sup> Birthday (Bethesda), 279-292.
- JONES, G. H.  
 1984 1 and 2 Kings. Volume I (NCBC; Grand Rapids, London).
- KALLAI, Z.  
 1986 Historical Geography of the Bible. The Tribal Territories of Israel (Jerusalem, Leiden).
- KAMLAH, J.  
 2000 Der Zeraqōn-Survey 1989-1994. Mit Beiträgen zur Methodik und geschichtlichen Auswertung archäologischer Oberflächenuntersuchungen in Palästina (Deutsch-jordanische Ausgrabungen in *Hirbet ez-Zeraqōn* II; ADPV 27,1; Wiesbaden).
- KEIL, C. F.  
 1876 Die Bücher der Könige (BC II,3; 2. Auflage; Leipzig).
- KELLERMANN, M. et al.  
 1985 Palästina. Israelitisches Siedlungsgebiet und Davidisches Großreich (TAVO [Karte] B IV 5; Wiesbaden).
- KITTEL, R.  
 1900 Die Bücher der Könige (HK I,5; Göttingen).
- KLOSTERMANN, A.  
 1887 Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A,3; Nördlingen).
- KNAUF, E. A.  
 1988 Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (ADPV [10]; Wiesbaden).  
 1991 King Solomon's Copper Supply; in: E. LIPIŃSKI (ed.): Phoenicia and the Bible. Proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> of March 1990 (Studia Phoenicia 11; Leuven), 167-186.  
 1992 Ja'ir; in: NBL II, 271-272.  
 1997 Le roi est mort, vive le roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon; in: HANDY (ed.) 1997, 81-95.  
 2000 Who Destroyed Megiddo VIA?, BN 103, 30-35.

- METTINGER, T. N. D.  
1971 *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (CB.OT 5; Lund).
- MITTMANN, S./G. SCHMITT (ed.)  
2001 *Tübinger Bibelatlas* (Stuttgart).
- MULDER, M. J.  
1987 *Koningen. Deel I, I Koningen 1-7* (COT; Kampen).
- MULZER, M.  
1989 *Zur Etymologie von Ahimaaz*. BN 49, 17-24.
- NA'AMAN, N.  
1983 *The District-System of Israel in the Time of the United Monarchy*. Zion 48, 1-20 (hebr.).  
1986 *Borders and Districts in Biblical Historiography. Seven Studies in Biblical Geographical Lists* (JBS 4; Jerusalem).  
2000 *Three Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan*. IEJ 50, 92-104.
- NAVEH, J.  
1990 *Nameless People*. IEJ 40, 108-123.
- NEEF, H.-D.  
1995 *Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit* (BZAW 238; Berlin, New York).
- NIEMANN, H. M.  
1993 *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; Tübingen).  
1997 *The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon*; in: HANDY (ed.) 1997, 252-299.  
2000 *Megiddo and Solomon. A Biblical Investigation in Relation to Archaeology*. Tel Aviv 27, 61-74.
- NOTH, M.  
1928 *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 10; Stuttgart).  
1968 *Könige. 1. Teilband* (BK.AT IX/1; Neukirchen-Vluyn).
- PINTORE, F.  
1970 *I dodici intendenti di Salomone*. RSO 45, 177-207.
- PURY, A. DE/T. RÖMER (ed.)  
2000 *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176; Freiburg, Göttingen).
- RAHLFS, A.  
1965 *Septuaginta Studien. 3. Heft: Lucians Rezension der Königsbücher* (2. Auflage; Göttingen)
- REDFORD, D. B.  
1972 *Studies in the Relations between Palestine and Egypt during the First Millenium B.C. 1: The Taxation System of Solomon*; in: J. W. WEVERS/D. B. REDFORD (ed.): *Studies on the Ancient Palestinian World. Presented to Prof. F. V. Winnet* (TSTS 2; Toronto), 141-156.
- REINDL, J.  
1986 *יצב/נצב*; in: ThWAT V, 555-565.
- RENZ, J.  
2000 *Dokumentation neuer Texte*. ZAH 13/1, 106-120.
- RÖSEL, H.  
1984 *Zu den "Gauen Salomos"*. ZDPV 100, 84-90.
- ROOKE, D. W.  
2000 *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (OTM; Oxford).
- RÜTERSWÖRDEN, U.  
1985 *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen* (BWANT 117; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz).

- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C.  
1995 Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58; Leiden, New York, Köln).
- SCHNEIDER, T.  
1992 Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches (OBO 114; Freiburg, Göttingen).
- SEILER, S.  
1998 Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267; Berlin, New York).
- STEINS, G.  
1995 Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1 / 2 Chronik (BBB 93; Weinheim).
- STOEBE, H. J.  
1994 Das zweite Buch Samuelis (KAT VIII,2; Gütersloh).
- STRANGE, J.  
1989 Hvor er det tolvte distrikt?; in: K. JEPPESEN/J. STRANGE (ed.): Studies Svend Holm-Nielsen (Copenhagen 1989), 160-166.  
1998 Stuttgarter Bibelatlas. Historische Karten der biblischen Welt (3. Auflage; Stuttgart).
- THENIUS, O.  
1873 Die Bücher der Könige (KEH 9; 2. Auflage; Leipzig).
- THOMPSON, H. O.  
1992 Argob; in: Anchor Bible Dictionary I, 376.
- VRIES, S. DE  
1985 1 Kings (Word Biblical Commentary 12; Waco).
- WÄLCHLI, S.  
1999 Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (BWANT 141; Stuttgart, Berlin, Köln).
- WRIGHT, G. E.  
1967 The Provinces of Solomon. EriIs 8, 58\* -68\*.
- WÜRTHWEIN, E.  
1977 Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16 (ATD 11,1; Göttingen).
- ZADOK, R.  
1988 Notes on the Prosopography of the Old Testament. BN 42, 44-48.
- ZERTAL, A.  
1984 Arubboth, Hopher and the Third Solomonic District (Tel Aviv [Hebr.]).
- ZWICKEL, W.  
1997 Der vermißte Stamm Sebulon in 1 Könige IV 7-19. VT 47, 387-389.

### Abkürzungen

- HAE J. RENZ/W. RÖLLIG: Handbuch der althebräischen Epigraphik (Darmstadt I, II/1, III 1995).
- KAI H. DONNER/W. RÖLLIG: Kanaanäische und aramäische Inschriften (Wiesbaden I 1971<sup>3</sup>, II 1968<sup>2</sup>, III 1969<sup>2</sup>).
- WSS N. AVIGAD: Corpus of West Semitic Stamp Seals (revised and completed by B. SASS; Jerusalem 1997).

*(Alle anderen Abkürzungen nach: S. M. SCHWERTNER: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete; 2. Auflage.)*

## Die Erzeltern als Schutzbürger

### Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20,21,22-34 und Gen 26

Wolfgang Oswald — Buttenhausen

Die folgenden Überlegungen betreffen drei Abschnitte aus dem Buch Genesis, und zwar Gen 12,10-20, Gen 20,21,22-34 und Gen 26. Oft werden diese drei Erzählungen unter dem Titel "Gefährdung der Ahnfrau" zusammengefasst. Die Texte selber haben freilich einen anderen Schwerpunkt, sie thematisieren allein die Gefährdung des Mannes (vgl. Gen 12,12; 20,11; 26,7).<sup>1</sup> Zudem verlässt Rebekka in Gen 26 das Haus Isaaks überhaupt nicht, eine Gefährdung ist allenfalls angedeutet. Die entsetzten Äußerungen Abimelechs (26,10) machen darüber hinaus klar, dass er in keiner Weise daran gedacht hat, Rebekka zu sich zu nehmen. Diese Haltung Abimelechs wird in Gen 20 sogar noch kräftiger akzentuiert. Gott selbst bescheinigt ihm, in Arglosigkeit gehandelt (20,5) und die Frau nicht berührt zu haben (20,6). Sollte die eingebürgerte Bezeichnung unzutreffend sein, um was geht es dann in diesen Erzählungen?

#### Gen 12,10-20

Bezüglich Gen 12,10-20 war Gerhard von Rad der Auffassung, die Erzählung lege von sich aus nur wenig für "eine maßgebende Deutung und Bewertung des Geschehens" nahe. Statt dessen müsse die Erzählung von der "großen Verheißung Gen 12,1-3" und ihrer "programmatischen Bedeutung" her verstanden werden. Dann erschließe sich als Thema das rettende Handeln Gottes angesichts der massiven Infragestellungen seiner Verheißungen. Alle Urteile über die menschlichen Akteure der Erzählung seien "verhältnismäßig nebensächlich", dem Erzähler sei "das 'Daß' des Geschehens... unvergleichlich wichtiger als das 'Wie'".<sup>2</sup>

Dass Gen 12,10-20 kaum Deutungen beinhalte, sondern als "folk tale" zu verstehen sei, das einfachen Formgesetzen folge, ist auch die Auffassung von John Van Seters und George W. Coats.<sup>3</sup> Diese These ist jedoch mit der Art und Weise, wie hier erzählt wird, kaum zu vereinbaren, denn der äußerst kontrahierte Stil, der zahlreiche Ungereimtheiten im Handlungsablauf hervorruft, lässt vielmehr auf einen Autor schließen, dem es um anderes als um das bloße Nacherzählen von Geschehnissen oder Überlieferungen geht.<sup>4</sup>

Die Auffassung, hier werde einfach und ohne besonderes Wie erzählt, ist nicht haltbar. Daher hat es vor und nach Gerhard von Rad auch nicht an Versuchen gefehlt, die Erzählung aus sich heraus zu interpretieren und nach den von ihm vermissten, eindeutigen Deutungen und Wertungen zu

<sup>1</sup> Clines, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, 67f.

<sup>2</sup> v. Rad, *Genesis* 129.

<sup>3</sup> Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 169f und 183: "appearing very much in its primitive folk tale form"; Coats, *A Threat to the Host*, 73-76.

<sup>4</sup> Siehe die gute Zusammenfassung der Ungereimtheiten bei Seebass, *Genesis II/1*, 24, sowie Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative*, 45. Van Seters' Urteil geradezu entgegen gesetzt ist das von Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, 39. Er will das Stück "weisheitlich gebildeten Kreisen am Jerusalemer Hof" zuschreiben.

suchen. Diese Arbeiten wollen zeigen, dass der Erzähler das Handeln der Hauptakteure sehr wohl wertet, sie gelangen dabei jedoch zu höchst unterschiedlichen Resultaten.

Häufig kommt Abram schlecht weg, wobei freilich nicht immer scharf unterschieden wird, ob es sich um ein sachverhaltliches Urteil des Exegeten handelt oder um die Ermittlung der Wertung des Erzählers. Schon das Verlassen des verheißenen Landes sei bereits eine eigenmächtige, ja sogar sündhafte Tat, weil damit die Landverheißung negiert werde.<sup>5</sup> Otto Wahl stellt in dieser Hinsicht Abram und Isaak gegeneinander, denn der Sohn lässt sich "anders also als sein Vater"<sup>6</sup> vom Zug nach Ägypten von Gott abhalten (26,2). Diese Deutung übersieht jedoch, dass Gott im Falle von Abram überhaupt nicht spricht. Zwar gebietet er nicht das Verlassen des Landes, aber er verbietet es auch nicht. Der Erzähler macht in keiner Weise deutlich, wie er Abrams Verlassen des Landes bewertet.

Weiter wird Abram als einer dargestellt, dem es an Gottvertrauen mangelt. Das Ausweichen zu den Fleischtöpfen Ägyptens sei ein Mangel an Gottvertrauen, das gerade von Berufenen erwartet wird.<sup>7</sup> Nach Weimar will die Geschichte "zeigen, daß Abraham durch sein Planen ein gesichertes und ungestörtes Leben nicht gewinnen kann... Gefordert ist Vertrauen auf Jahwe und sein Handeln"<sup>8</sup>. Freilich fällt das Stichwort *Vertrauen* in Gen 12 überhaupt nicht. Der Erzähler deutet weder den Auszug Abrams aus Haran als Akt des Glaubens noch den Aufenthalt in Ägypten als Akt des Unglaubens.<sup>9</sup>

Fast alle Ausleger bewerten Abrams Handlungsweise gegenüber seiner Frau negativ. Er gebe Sarai preis, er setze sie einer Erniedrigung aus und lebe auf ihre Kosten.<sup>10</sup> Auch Abrams Haltung und Handeln gegenüber den Ägyptern findet wenig Beifall. Er habe unbegründete Vorurteile gegenüber den Ägyptern und vor allem: er lüge.<sup>11</sup> Sein Schweigen auf die Vorwürfe des Pharaos sei das Eingeständnis seiner Schuld.<sup>12</sup>

Doch hat Abram auch Verteidiger unter den Exegeten gefunden. Er stehe mit "dem Gefühl absoluter Ohnmacht dem übermächtigen Machtkolosß gegenüber"<sup>13</sup>, seine Befürchtungen seien berechtigt.<sup>14</sup> Einem Feind gegenüber die Unwahrheit zu sagen, sei nach altisraelitischem Verständnis nicht unmoralisch.<sup>15</sup> Er könne auf die Vorwürfe des Pharaos gar nicht antworten, weil dieser ihn sofort ausweise.<sup>16</sup> Am Weitesten geht Jacob: "Abraham hat weder gelogen noch sein Weib der Lüsternheit Pharaos preisgegeben, noch mit ihm einen Handel abgeschlossen."<sup>17</sup>

---

<sup>5</sup> Berg, Nochmals: Ein Sündenfall Abrahams — der erste — in Gen 12,10-20, 10.  
<sup>6</sup> Wahl, Die Flucht eines Berufenen, 345.  
<sup>7</sup> Wahl, Flucht, 348.  
<sup>8</sup> Weimar, Redaktionsgeschichte 21, so auch schon Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis, 351f.  
<sup>9</sup> Zu diesen Leerstellen vgl. Miscall, Workings, 25f.  
<sup>10</sup> Westermann, Genesis, (BKAT I,2), 191; Berg, Sündenfall, 10; Wahl, Flucht, 351. Zur Übersetzung von כִּי־בְיָמֶיךָ mit "auf deine Kosten" vgl. Fischer, Die Erzeltern Israels, 126; Crüsemann, "...er aber soll dein Herr sein" 74f; Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, 309, dagegen aber Jeremias, Der Prophet Amos, 21f mit Anm. 11. Ganz anders dagegen Cassuto, Genesis, 349-351.  
<sup>11</sup> Cassuto, Genesis, 352; Berg, Sündenfall, 14; Fischer, Erzeltern, 126.  
<sup>12</sup> Cassuto, Genesis, 361; Van Seters, Abraham, 174; Salanga, Three Stories of the Endangered Wife, 16; Westermann, (BKAT I,2), Genesis, 194.  
<sup>13</sup> Augustin, Die Inbesitznahme der schönen Frau, 148; White, Narration and Discourse in the Book of Genesis, 183.  
<sup>14</sup> Seebass, Genesis II/1, 25; Albertz, Der Mensch als Hüter seiner Welt, 75.  
<sup>15</sup> Seebass, Genesis II/1, 27; ähnlich Koch, Was ist Formgeschichte?, 150. Vgl. dazu Jer 38,24-27.  
<sup>16</sup> White, Narration, 186.  
<sup>17</sup> Jacob, Das erste Buch der Tora, 355.

Unterschiedlich werden auch der Pharaon und seine Beamten beurteilt. Das einfache  $\eta\eta\lambda$  in 12,15 wird wahlweise als Begierde und Machtmissbrauch<sup>18</sup> oder aber als ehrenhafte Aufnahme Sarais<sup>19</sup> interpretiert. Die Fragen 12,18f werden teils als legitime Rechenschaftsforderung des Pharaon verstanden,<sup>20</sup> teils hingegen als rhetorische Abkanzelung.<sup>21</sup> Das einfache  $\eta\eta\psi$  in 12,20 gerät je nach Einschätzung zum Rauswurf<sup>22</sup>, zum ehrenvollen Geleit<sup>23</sup> oder zur "beschämenden Entlassung"<sup>24</sup>.

Wie ist Sarais Rolle zu verstehen? Willigt sie aus Treue in den Rollentausch ein<sup>25</sup>, oder wird sie dazu überredet?<sup>26</sup> Wie empfindet sie den Aufenthalt beim Pharaon? Auf keine dieser Fragen antwortet der Text. Dieses Schweigen aber wird selbst unter feministischen Exegetinnen denkbar unterschiedlich beurteilt. Während Irntraud Fischer die Tatsache, dass Sarai nur als Objekt der Handlungen anderer erwähnt wird, als Einfühlung des Erzählers in die Situation Sarais interpretiert<sup>27</sup>, versteht J. Cheryl Exum dies als Konsequenz der androzentrischen Konstruktion der Textakteurin durch den Erzähler<sup>28</sup>.

Die knappen Formulierungen des Textes führen dazu, dass die Akteure und ihre Handlungen unterschiedlich bewertet und die Leerstellen je nach Einschätzung interpretativ aufgefüllt werden. Man ist fast geneigt, doch wieder zu Gerhard von Rad zurückzukehren und dem Erzähler zu unterstellen, er habe auf Wertung und Deutung bewusst verzichtet. Doch dagegen spricht nach wie vor die am äußeren Ablauf uninteressierte Erzählweise wie auch die Präponderanz der beiden wörtlichen Reden. Hier scheint eine Erzählstrategie vorzuliegen, die um der Vermittlung der Botschaft willen ganz gezielt bestimmte Aspekte herausgreift und andere vernachlässigt. Vernachlässigt werden offensichtlich eindeutige Bewertungen der Akteure. Das heißt aber nicht, dass der Text ganz und gar auf Wertungen und Deutungen verzichtet, sondern lediglich, dass die einzelnen Charaktere zwar im Zentrum des Interesses der Ausleger nicht aber des Erzählers stehen.

Stehen aber nicht die Textakteure im Mittelpunkt des Erzählerinteresses, liegt es nahe, eine Sachfrage dort zu vermuten. Meist wird diese Sache nur im Kontext gefunden, etwa in der Vertrauens- oder in der Verheißungsthematik. Im Folgenden soll dagegen gezeigt werden, dass der kurze Abschnitt selbst eine Sachproblematik einführt und mit Hilfe der Aktionen der Textakteure einer Lösung zuführt.

### *Schutzbürgerschaft in Ägypten*

Betrachten wir zuerst den Einleitungsteil, denn wenn irgendwo, sollte hier eine Themasetzung erwartet werden können: "Und es war eine Hungersnot im Lande. Und Abram ging hinab nach Ägypten, um dort Schutzbürger zu sein, denn schwer war die Hungersnot im Land" (Gen 12,10).

<sup>18</sup> Augustin, Inbesitznahme, 148; Albertz, Mensch, 74f; White, Narration, 183.

<sup>19</sup> Fischer, Erzeltern, 128; Jacob, Das erste Buch der Tora, 350f.

<sup>20</sup> Berg, Sündenfall, 11f.14: "sympathische(s) Auftreten"; Fischer, Erzeltern, 132f.

<sup>21</sup> Seebass, Genesis II/1, 25.27; Albertz, Mensch, 76.

<sup>22</sup> Seebass, Genesis II/1, 27; Fischer, Erzeltern, 133; Albertz, Mensch, 76.

<sup>23</sup> Cassuto, Genesis, 361; Weimar, Redaktionsgeschichte, 13; Jacob, Das erste Buch der Tora, 353f.

<sup>24</sup> Westermann, Genesis, (BKAT I,2), 195.

<sup>25</sup> Seebass, Genesis II/1, 26.29.

<sup>26</sup> Fischer, Erzeltern, 124f.

<sup>27</sup> Fischer, Erzeltern, 127.

<sup>28</sup> Exum, Fragmented Women, 165f.

Zuerst hören wir von einer Hungersnot. Als Arbeitshypothese könnte man formulieren, die folgende Erzählung habe als Thema "Umgang mit Hungersnot".<sup>29</sup> Doch wird dieses Stichwort im Folgenden in keiner Weise entfaltet. Nicht nur, dass das Ende der Hungersnot nicht berichtet wird, schwerer wiegt, dass Abram in seiner Rede 12,11-13 überhaupt nicht darauf eingeht. Er entfaltet keine Überlebensstrategie angesichts des Hungers, sondern eine angesichts des bevorstehenden Aufenthaltes in Ägypten. Vom Blickpunkt der Hungersnot aus würde man eher einen Satz wie diesen erwarten: "Und Abram ging hinab nach Ägypten, um dort Nahrung zu finden". Statt dessen gibt der Erzähler eine Information darüber, in welchem rechtlichen Status sich Abram in Ägypten aufhalten wird. Damit sind wir bei einem anderen Stichwort aus der Einleitung. Abram geht nach Ägypten, um dort als Schutzbürger (*ger*, גר) zu leben. Diese im Verhältnis zur Hungersnot nicht notwendige Information gerät daher zur Themasetzung. Und tatsächlich entfaltet Abram in seiner Rede an Sarai (12,12f) genau dieses Thema: Wie kann man als Schutzbürger in Ägypten leben?

Die Sachproblematik ergibt sich aus der Zwischenstellung, die der *ger* in den altorientalischen Gesellschaften einnimmt. Er hat weniger Rechte als der Einheimische, aber mehr als der Fremde (נכרי). Der *ger* ist "der Fremde..., der sich für eine gewisse Zeit im Land etabliert hat und dem daher ein besonderer Status zuerkannt wird"<sup>30</sup> Daher ist die Übersetzung *Schutzbürger* für *ger* angemessen. Die Zuerkennung dieses Status ist aber nicht selbstverständlich, vielmehr hängen "sein Status und seine Privilegien (...) von der Gastfreundschaft ab, die im Orient seit alter Zeit eine große Rolle spielt."<sup>31</sup> Inwiefern Ägypten (und später Gerar) den Erzeltern den angemessenen Status als Schutzbürger zuerkennen, steht im Folgenden zur Debatte.

Abram erwartet nicht, dass die Ägypter ihm und seiner Frau den angemessenen Status zuerkennen werden (12,12). Nur mit falschen Angaben zum Personenstand ist der Aufenthalt in Ägypten möglich. Gleichsam analytisch beschreibt er das Problem und stellt dann ein geradezu logisches Kalkül zu dessen Bewältigung vor. Angst, gar Todesangst Abrams wird nicht erwähnt,<sup>32</sup> ebenso wenig Angst und Bangen auf Seiten Sarais über die ungewisse Zukunft. Diese Leerstellen zeigen, dass der Erzähler kein plastisches Bild einer Flüchtlingsexistenz zeichnen will, sondern radikal abstrahiert, um die Sachproblematik auf kürzestem Raum zu entfalten.

Die Darstellung der Ereignisse beim Eintreffen der Erzeltern in Ägypten (12,14f) ist wie der Einleitungsteil auf die Entfaltung der Sachproblematik zugeschnitten. Erzählt wird nur das, was dokumentiert, dass die Vorhersagen Abrams eingetroffen sind und das Kalkül aufgegangen ist. Wenn man in Ägypten als Schutzbürger weilt, muss man die Unwahrheit sagen, die Frau wird genommen, die Eheleute getrennt, die soziale und moralische Integrität wird beschädigt, aber die materiellen Probleme sind gelöst. Damit ist Abrams Kalkül aufgegangen, es zielte allein auf diesen Zustand ab, der zwar das physische Überleben sichert, gleichwohl in jeder anderen Hinsicht unbefriedigend ist.

Das Eingreifen Gottes in 12,17 beendet diesen faulen Kompromiss. Der Erzähler verschweigt, wie der Pharaon von den Schlägen auf die Frau schließt und wie er von ihrem Rollentausch erfährt. Erzählt wird aus der Perspektive Gottes, der mit seinem Eingreifen diese Schutzbürgerschaft beendet. Weder wird das Handeln des Pharaon explizit als Sünde bezeichnet, noch die Schläge Gottes als Strafe. Die Funktion der Schläge besteht allein darin, den Abbruch der Schutzbürgerschaft anzustoßen. Verurteilt werden nicht einzelne Handlungen von bestimmten

<sup>29</sup> So z.B. Westermann, Genesis, (BKAT I,2), 189.

<sup>30</sup> Art. גר als Fremdling weilen (Martin-Achard), THAT I, 409ff.

<sup>31</sup> Art. גר (Kellermann) ThWAT I, 979-991, hier 983, vgl. dazu auch Ex 22,20; 23,9.

<sup>32</sup> Gleichwohl wird das oft in den Text eingetragen, vgl. z.B. Fischer, Erzeltern, 125.127.

Personen, sondern der Sachverhalt der Schutzbürgerschaft in Ägypten. Daher ist es auch uninteressant, welche konkreten menschlichen Handlungen zur Aufdeckung der Ehe Abrams und Sarais führen.

Betrachtet man die abschließenden Fragen des Pharaos (12,18f) unter dem Blickwinkel der Sachproblematik *Schutzbürgerschaft*, führen sie, gerade weil sie unbeantwortet bleiben, zur Lösung der Frage. Versteht man sie als rhetorische Fragen und Abkanzlung durch den Pharaos, lautet die Konsequenz: Der Pharaos ist unbelehrbar, in seinem Land ist kein Aufenthalt als Schutzbürger möglich. Versteht man sie als berechtigten Vorwurf an die Adresse Abrams, lautet die Konsequenz: Lügner gehören außer Landes. Der Erzähler legt die Leser auf keines der beiden Verständnisse fest. Fest steht aber in beiden Fällen, dass die Opponenten künftig getrennte Leute sind.

Mit dem Verlassen des Landes endet das Experiment *Schutzbürgerschaft in Ägypten*, ein Experiment, das gescheitert ist. Nicht die Hungersnot ist vorüber, die spielt auch jetzt keine Rolle, sondern die Existenz als Schutzbürger, womit das zu Beginn gesetzte Thema mit abschlägigem Resultat abgehandelt ist.

Um noch einmal die eingangs behandelte Problematik aufzugreifen: Hinsichtlich der Charaktere ist die Erzählung nicht schlüssig gestaltet. Der Erzähler macht nicht explizit, dass der Pharaos sündhaft gehandelt hat, vielmehr bleibt der Pharaos zunächst im Hintergrund und muss dennoch die Schläge Jhwhs erleiden. Sollte die Erzählung dazu dienen, den Pharaos in der einen oder anderen Weise zu charakterisieren, wäre sie misslungen, denn ein eindeutiges Profil erhält diese Gestalt nicht. Gleiches gilt für Abram. Der zeigt ein zumindest fragwürdiges Verhalten und kehrt dennoch als reicher und mit seiner Frau wieder vereinter Mann zurück. Auslegungen, die die Charaktere in den Mittelpunkt rücken, beseitigen diese Unklarheiten, indem sie die Charaktere eindeutig positiv oder negativ zeichnen. Stellt man dagegen das Thema *Schutzbürgerschaft* in den Mittelpunkt, können die unklaren Charakterisierungen das bleiben, was sie sind, nämlich ein Nebeneffekt der straffen, an der Sachfrage orientierten Erzählweise.

### *Schutzbürgerschaft in Gerar*

Aufschlussreich ist es, unter dem thematischen Blickwinkel *Schutzbürgerschaft* die Erzählungen vom Aufenthalt der Erzeltern in Gerar zu untersuchen und zu vergleichen. In Gen 20f wird die ohnehin unwichtige Hungersnot gleich weggelassen und das Thema *Schutzbürgerschaft* ohne Umschweife eingeführt (20,1). Zunächst reagiert Abraham wie in Gen 12, er gibt seine Frau als seine Schwester aus (20,2). Über die Gründe für diesen Rollentausch wird nichts gesagt, sodass die Leser auf die Rede Abrams Gen 12,11-13 verwiesen sind. Freilich verlaufen die Ereignisse jetzt anders als in Gen 12. Der Herrscher von Gerar ist ein gottesfürchtiger Mann (20,11), das Volk ein bewährtes (20,4), Abraham muss auch nicht lügen (20,12), überhaupt kommen beide Parteien zu einem für alle befriedigenden Ausgleich. Daher endet die Erzählung auch ganz anders als die erste: "Darauf hielt sich Abraham längere Zeit als Schutzbürger im Philisterland auf" (21,34). Angesichts des gestellten Themas (20,1) lautet das Ergebnis: In Gerar ist das Leben als Schutzbürger gut möglich.

Gen 26 nimmt zu diesem Thema eine Zwischenstellung ein. Der Anlass ist jetzt zwar wieder eine Hungersnot, aber wiederum spielt sie im Folgenden keine Rolle. Das Thema wird vielmehr in einer Gottesrede an Isaak gestellt: "Sei Schutzbürger in diesem Land" (26,3). Wie sein Vater verleugnet er zunächst seine Ehe (26,7), doch wie schon in Gen 20 gelingt mit Abimelech von Gerar die Klärung dieses Problems (26,11). Jetzt entsteht freilich ein anderes Problem, der Streit



um Brunnen zwischen den Hirten Isaaks und Abimelechs (26,15). Dieses Problem kann nur gelöst werden, indem Isaak ein anderes Siedlungsgebiet findet (26,23ff). Trotzdem steht am Ende ein Vertrag, der die friedliche Koexistenz der beiden Gruppen besiegelt (26,31). Die Frage, ob und inwiefern in Gerar ein Leben als Schutzbürger möglich ist, wird hier differenziert beantwortet. Auf sozialer und moralischer Ebene gibt es keine Bedenken, aber aus ökonomischen Gründen ist eine gütliche Trennung anzustreben. In Ägypten galt das Gegenteil: Die moralische und soziale Integrität aller Beteiligten wurde schwer beschädigt, die ökonomische Prosperität Abrams war dagegen kein Problem. In Gerar ist es umgekehrt. Die persönlichen Beziehungen sind nicht nachhaltig gefährdet, aber das kleine Land bietet nicht genügend Ressourcen für beide Parteien.

### *Die Intentionen der drei Erzählungen*

Im Vergleich stellt sich heraus, dass Abimelech und der Pharao antitypisch gegeneinander gestellt werden. Gleich zu Beginn von Gen 26 wird diese Antitypik angedeutet, wenn zweimal auf Gen 12,10-20 Bezug genommen wird. Die Hungersnot zu Isaaks Zeiten war "eine andere als die erste Hungersnot, die in den Tagen Abrahams war" (26,1) und Isaak wird von Gott zurückgehalten: "Zieh nicht nach Ägypten hinab!" (26,2), obwohl Isaak selbst niemals einen derartigen Plan ins Auge gefasst hat. Diese Andeutungen werden im Folgenden in den Begegnungen der Textakteure entfaltet.

Gegenüber gestellt werden nun aber nicht zwei historische Herrschergestalten. Dagegen spricht zum einen die Namenlosigkeit des Pharao, zum andern die divergierende Titulatur für Abimelech und die Kunstnamen seiner Begleiter<sup>33</sup>. Abimelech wird in Gen 26,1 als in Gerar wohnhafter König der Philister, in Gen 20,2 jedoch nur als König von Gerar bezeichnet.

Klärungsbedürftig ist überhaupt die Zuordnung der Stadt Gerar zu den Philistern. Wann immer sonst das AT von Philistää und seinen Städten spricht, werden die fünf bekannten Städte Ekron, Gat, Asdod, Gaza und Askalon oder eine Auswahl daraus genannt (vgl. z.B. Jos 13,3; Jes 11,14; 14,28; Jer 25,20; 47,1-7; Ez 25; Am 1,6-8; Zef 2,4-7), niemals aber Gerar. Umgekehrt wird Gerar an den zwei anderen Stellen im AT, an denen es erwähnt wird (Gen 10,19; 2Chr 14,12f), nicht mit den Philistern in Verbindung gebracht. Die Völkertafel nennt Gerar als Grenzstadt der Kanaanäer (Gen 10,19), während die Philister unter die Nachkommen des anderen Ham-Sohnes Ägypten eingeordnet sind (Gen 10,14). In 2Chr 14,8-14 wird von Angriffen der Kuschiter auf Juda erzählt. Jene Kuschiter, die hier nicht mit den sonst so bezeichneten Bewohnern Äthiopiens verwechselt werden dürfen, werden von König Asa geschlagen und dabei ihre Hauptstadt Gerar zerstört. In 2Chr 21,16 werden diese Kuschiter ebenfalls erwähnt, dabei aber explizit von den Philistern unterschieden.

Um so merkwürdiger ist der Befund in Gen 26. Freilich sind hier die Verweise auf die Philister nicht unproblematisch. In 26,14.15.18 werden Aktionen der Philister berichtet, die allerdings nicht direkt in Gerar handeln und zudem literarkritisch als Ergänzungen betrachtet werden müssen<sup>34</sup>. Bleiben 26,1.8 wo von Abimelech als dem "König der Philister" die Rede ist. Allein an diesen beiden Stellen trägt er diesen Titel, im Übrigen wird er nur bei seinem Namen genannt.

Hier liegt offensichtlich dasselbe Missverständnis vor, das auch in Ps 34,1 erscheint. Die Überschrift des Psalms lautet: "Von David, als er sich vor Abimelech wahnsinnig stellte und dieser ihn fortjagte und er ging." Die Überschrift spielt auf 2Sam 21,11-16 an, wo jedoch von Achisch, dem König von Gat, die Rede ist. Gat ist zweifellos eine Philisterstadt, sodass das Gegenüber von David in jener Begebenheit ein

<sup>33</sup> Vgl. Görg, Die Begleitung des Abimelech von Gerar (Gen 26,26), in: BN 35 (1986) 21-25.

<sup>34</sup> Vgl. Blum, Vätergeschichte, 301f.

Philisterkönig ist. Wenn Ps 34,1 dieses Gegenüber mit dem Namen Abimelech benennt, wird Abimelech zum Philisterkönig.

Offensichtlich handelte Gen 26 zunächst vom Aufenthalt Isaaks und Rebekkas in der Kanaanäerstadt Gerar, erst in einem späteren Fortschreibungsstadium wurden die Philister eingetragen. Was vorher über Kanaanäer, also Bewohner des verheißenen Landes, gesagt war, sollte nun von den Philistern, einem Nachbarvolk, gesagt werden. Anders ausgedrückt, es wurde zunächst die Möglichkeit der Schutzbürgerschaft im Lande Kanaan bedacht, später die Schutzbürgerschaft beim Nachbarvolk. Beide Varianten werden freilich positiv entschieden.

Der Grund für Übertragung dieser Erzählung von den Geraritern auf die Philister könnte in 2Sam 27 liegen. David hält sich über ein Jahr bei den Philistern in Gat auf, ausdrücklich wird erwähnt, dass er mit seinen Frauen dort weilte, das Wohlwollen des Königs Achisch fand und die Erlaubnis zum Siedeln in der Tochterstadt Ziklag erhielt. Diese Züge erinnern stark an das in Gen 26 Erzählte. Dem stehen freilich auch Divergenzen gegenüber. Trotz der Gastfreundschaft gegenüber David bleibt der Philisterfürst in 2Sam ein Feind Israels und Judas, die Gastfreundschaft gegenüber David bildet eine temporäre Ausnahme. Gen 26 dagegen steuert nach temporären Zwickigkeiten auf einen dauerhaften Frieden zu. Die Eintragung der Philister in Gen 26 dient dazu, die dauerhaft positive Bewertung des Verhältnisses zu den kanaanäischen Geraritern auf die Philister zu übertragen und führt damit über die zweideutige Zeichnung der Philister in 2Sam 27 hinaus.

Während in Ägypten kein Aufenthalt als Schutzbürger möglich ist, gibt es mit den Geraritern bzw. Philistern keine oder nur lösbare Probleme. Mit Gerar wird in beiden Fällen ein Vertrag geschlossen (Gen 21,27.32; 26,28-31), am Ende des Ägyptenaufenthalts steht dagegen nur gegenseitiges Unverständnis und Trennung. Es kommt niemals zu einem klärenden Gespräch zwischen Abram und dem Pharao. Die anfängliche negative Einschätzung Abrams bleibt unrevidiert stehen, ihr gegenüber stehen unbeantwortet die Vorwürfe des Pharao. Ganz anders im Gegenüber zu Abimelech. Abraham erhält Gelegenheit, Erklärungen abzugeben und diese werden akzeptiert (Gen 20,10-14; 26,9-11).

In gewisser Weise illustrieren die drei Erzählungen, was Gott dem Abram in Gen 12,3 mit auf den Weg gibt: "Ich will den segnen, der dich segnet, und verfluchen, wer dich verflucht". Im Hinblick auf Abimelech ist der Zusammenhang explizit. "Du bist der Gesegnete Jhwhs", sagt Abimelech zu Isaak in 26,29 und im Gegenzug erhält Abimelech die Zusicherung, Isaak werde ihm niemals Böses tun, dann gehen sie in Frieden voneinander. Auch Abimelech gewinnt somit Vorteil aus seiner Begegnung mit Isaak.<sup>35</sup> Ähnliches gilt für Gen 20, Abimelech beschenkt Abraham reich (20,14.16) und lädt ihn ein, in seinem Land zu wohnen (20,15), im Gegenzug werden seine Frauen geheilt (20,17) und können wieder gebären — ein klassischer Ausdruck des Segens, und er erhält die Zusicherung, Abraham werde ihm das gleiche Wohlwollen erweisen, wie er es ihm erwiesen hat (21,23).

Während im Gegenüber von Erzeltern und Abimelech das zweiseitige Segnen und Gesegnetwerden deutlich, teils sogar unter explizitem Rückgriff auf 12,3, ausgeführt wird, formuliert Gen 12,10-20 den Gegenpart etwas zurückhaltender. Der Pharao verflucht Abram zwar nicht, aber er stört seine Ehe und verweist ihn des Landes. Dafür wird er von Gott zwar nicht explizit verflucht, aber immerhin mit großen Schlägen belegt, was freilich einem Fluch nahekommt (vgl. Hi 2,5). Dem Pharao bringt die Begegnung mit den Erzeltern im Gegensatz zu Abimelech keinerlei Gewinn.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Zum Verhältnis von Gen 12,3 und Gen 26 vgl. Thiel, Genesis 26 — eine Segensgeschichte des Jahwisten, 261.

<sup>36</sup> Vgl. zu dieser Struktur auch Coats, The Curse in God's Blessing.

Die drei vorliegenden Erzählungen sind narrative Erörterungen über das Verhältnis Israels zu anderen Völkern. Insbesondere das Ergebnis von Gen 20f und 26 geht dabei konform mit anderen derartigen Erzählungen im Buch Genesis. Das Verhältnis zu Ammon und Moab wird in Gen 13 (bezeichnenderweise nach einem Streit der Hirten) im Gespräch zwischen Abram und seinem Neffen Lot geklärt, das Verhältnis zu Edom beim Wiedersehen der Brüder Jakob und Esau (Gen 33). In beiden Fällen wird zunächst die Trennung der Siedlungsräume und dann eine friedliche Koexistenz vereinbart (Gen 13,12; 33,16-18, vgl. 20,31-33;26,16f.30). Was unter Verwandten gesprächsweise vereinbart werden kann, bedarf gegenüber Fremdvölkern eines Vertrages, wie er in Gen 20f und 26 realisiert wird. Freilich kommt nicht jedes der Nachbarvölker für einen Vertrag in Frage, sondern nur solche, die sich eines Vertrages würdig erweisen. Auf die Ägypter trifft das nicht zu, sehr wohl aber auf die Gerariter bzw. Philister. Sie haben nicht nur dem Fremden Aufenthalt gewährt, sondern sind darüber hinaus der Versuchung, die "unverheiratete Schwester" des Fremden in Besitz zu nehmen, nicht erlegen. Die Erzmutter war ihnen machtlos ausgeliefert, aber sie haben anders als der Pharao ihre Lage nicht ausgenutzt.

Damit wären wir schließlich beim Motiv der Frau als Schwester angelangt, dem Motiv, das die drei Erzählungen abgesehen vom Thema *Schutzbürgerschaft* verbindet. Dieses Motiv ermöglicht es, die Umgangsweise der Fremdherrscher mit Schutzbürgern an einem Extremfall darzustellen. Die nicht an den Ehemann gebundene Frau ist die ultimative Bewährungsprobe für den Fremdherrscher und an seinem Umgang mit ihr entscheidet sich, ob für die Erzeltern ein Leben als Schutzbürger möglich ist oder nicht. Der Rollentausch ist ein erzählerisches Mittel, mit dessen Hilfe die gestellte Sachfrage in extrem pointierter Weise illustriert werden kann.

### *Literargeschichte*

Die hier vorgestellte Sicht der drei Erzählungen legt den Schluss nahe, dass die Ägypten-Version und zumindest eine der Gerar-Versionen von derselben Hand stammen, da sie ihr Profil aus der scharfen Antitypik gewinnen. Am Wahrscheinlichsten scheint mir, dass Gen 12,10-20 und Gen 26 aufeinander abgestimmt verfasst wurden,<sup>37</sup> während Gen 20f eine spätere Abwandlung des Themas darstellt. Aufschlussreich ist dafür der zweite Teil der Erzählung 21,22-34. Hier weist die Erzählung eine erhebliche Inkonsistenz auf, da sowohl von einem Aufenthalt in Beerscheba die Rede ist (21,31-33) als auch vom fortdauernden Aufenthalt in Gerar (21,34), ohne dass von Ortsveränderungen Abrahams berichtet würde. Wertet man noch weitere Auffälligkeiten aus, ergibt sich folgende Fortschreibungsgeschichte:<sup>38</sup> Die Grunderzählung berichtet vom Vertragsabschluss zwischen Abraham und Abimelech (22-24,27) und endet mit der Fortdauer des Aufenthaltes (34). Die Ergänzungsschicht trägt eine Auseinandersetzung über Brunnenrechte ein (25f) und verlegt den Vertragsabschluss nach Beerscheba (28-33). Bei den Einfügungen handelt es sich um Motive aus Gen 26, denn im Vorkontext von Gen 21,25 gibt es kein Problem in Sachen Siedlungsraum (vgl. 20,15) und eine Wanderung nach Beerscheba wird auch nicht berichtet. Erzähltechnisch sind diese Einfügungen nicht fugenlos, aber sie leisten die inhaltliche Angleichung an Gen 26. In seinem Grundbestand vertritt Gen 20f nämlich eine gegenüber Gen 26 noch weiter gehende Position. Während in Gen 26 nur der zeitweilige Aufenthalt in Gerar positiv gezeichnet wird, ist es hier der dauernde. Gen 20f hat auf dieser Stufe der Fortschreibung

---

<sup>37</sup> Blum, *Vätergeschichte*, 307.

<sup>38</sup> Zur Literarkritik vgl. Blum, *Vätergeschichte* 411-413.

eine Diaspora-Situation im Blick. Die Einfügungen tragen dagegen die Sichtweise der anderen beiden Versionen wieder ein, die Sichtweise des Siedlungsraum suchenden Migranten.

### Zeitgeschichte

Alle drei Erzählungen sind, wie die narrative Analyse gezeigt hat, in hohem Maße konstruiert. Sie sind konsequent darauf zugeschnitten, die Thematik der Schutzbürgerschaft zu illustrieren. Sollten sich darin alte Überlieferungsstücke befinden,<sup>39</sup> wären sie von dem an der Sachfrage orientierten Interesse des Erzählers völlig überlagert und nicht mehr zu identifizieren. In Gen 12,10-20 wird die Sachorientierung noch verstärkt durch ausgeprägte Intertextualität in Gestalt von Anspielungen auf den Ägyptenaufenthalt der Israeliten. Anlass für den Aufenthalt in Ägypten ist eine Hungersnot (vgl. Gen 46), der Pharao wird von Gott mit Schlägen heimgesucht (vgl. Ex 7-11, insb. 11,1), die Protagonisten erhalten Herden und Güter (vgl. Ex 12,32.35.38), schließlich werden sie weggeschickt oder gar fortgejagt (vgl. Ex 11,1; 12,33). Die Erzeltern-Episode Gen 12,10-20 wurde sicher in Kenntnis der Exoduserzählung verfasst.

Alle drei Erzählungen stellen zudem eine Auseinandersetzung mit den Positionen der deuteronomistischen Literatur dar. Während die dtr Tradenten jeglichen Vertragsabschluss mit den Völkern des Landes ablehnen (Ex 23,32; 34,12; Dtn 7,2; Ri 2,2), wird diese Möglichkeit in den Schutzbürgerschafts-Erzählungen der Genesis unter Hinweis auf die Moralität und Gottesfurcht dieser Völker befürwortet (Gen 21,27.32; 26,28-31). Umgekehrt muss die dtr Aufforderung "Der Ägypter soll dir kein Gräuelpiece sein, denn du hast als Schutzbürger in seinem Land gewohnt" (Dtn 23,8) nach der Lektüre von Gen 12,10-20 relativiert werden. Abram und Sarai konnten dort nicht als Schutzbürger wohnen, aus dieser Sicht ist die dtr Forderung unbegründet.<sup>40</sup> Wo das Deuteronomium negativ urteilt, urteilen die Erzeltern-Erzählungen positiv, und umgekehrt. Die These von der antideuteronom(ist)ischen Tendenz dieser Erzählungen findet hier ihre doppelte Bestätigung.<sup>41</sup> Diese Erzählungen wurden weitgehend in Kenntnis der Bücher Ex-Dtn verfasst, wie die zahlreichen motivischen Anspielungen und programmatischen Gegenpositionen zeigen, und diesen antithetisch vorgeschaltet.<sup>42</sup>

Die Autoren der drei Schutzbürgerschafts-Erzählungen verteidigen die "Völker des Landes", die anderwärts (z.B. Dtn 7,1-5; 18,9-14; Jos 23,3-13; Esr 4,1-6; 9,1-4) so sehr geschmäht werden. Wer die Erzeltern — zur erzählten Zeit — gut behandelt hat, verdient auch — zur Erzählzeit — gute Behandlung. Die Schutzbürgerschafts-Erzählungen gehören daher mit großer Wahrscheinlichkeit in die Auseinandersetzungen des 5. Jh.s, die in Esr/Neh als Konflikt zwischen den einwandernden Gola-Abkömmlingen und den "Völkern des Landes" beschrieben werden, womit freilich nur erst der *terminus a quo* gefunden wäre. Die migrierenden, Siedlungsraum suchenden Erzeltern stehen in einem typologischen Verhältnis zu den sich als Gola-Rückkehrer verstehenden Einwanderern der Perserzeit. Freilich nehmen die Erzeltern-Erzählungen eine dezidierte Gegenposition zur dtr Literatur und Esr/Neh ein.<sup>43</sup> Nicht Abgrenzung und Feindschaft zu den

<sup>39</sup> Das vermutet z.B. Koch, Formgeschichte, 155f, anders dagegen schon Thompson, The Historicity of the Patriarchal Narratives, 246: "the literary character is particularly clear".

<sup>40</sup> Zur innerbiblischen Auseinandersetzung mit Dtn 23,2-9 vgl. W. Oswald, Die Revision des Edombildes in Numeri XX 14-21, in: VT 50 (2000), 218-232.

<sup>41</sup> Diesen Gedanken äußert, wenn auch auf anderer Textbasis und mit anderer Begründung, auch Levin, Der Jahwist, 430ff.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Schmid, Erzväter und Exodus, insb. 241-276.

<sup>43</sup> Zu dieser Kontroverse vgl. W. Oswald, Israel am Gottesberg, 164 mit Anm. 158.

Völkern des Landes, sondern friedliche Koexistenz und vertragliche Beziehungen werden befürwortet. Gegenüber Ägypten ist jedoch Distanzierung geboten. Nicht die Anlehnung an die ferne Großmacht ist gefragt, sondern die Kooperation mit den Völkern der Region. Hier wird ein Problem verhandelt, das bis heute nichts von seiner Aktualität verloren hat.

### Literatur

- Albertz, Rainer, Von der Not und Angst der Fremden — die Flüchtlingsgeschichte Genesis 20, in: ders., *Der Mensch als Hüter seiner Welt*, (Calwer Taschenbibliothek 16), Stuttgart 1990, 73-87.
- Augustin, M., Die Inbesitznahme der schönen Frau aus der unterschiedlichen Sicht der Schwachen und der Mächtigen. Ein kritischer Vergleich von Gen 12,10-20 und 2Sam 11,2-27a, in: BZ 27 (1983), 145-154.
- Berg, Werner, Nochmals: Ein Sündenfall Abrahams — der erste — in Gen 12,10-20, in: BN 21 (1983), 7-15.
- Blum, Erhard, Die Komposition der Vätergeschichte, (WMANT 57), Neukirchen 1984.
- Cassuto, Umberto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part II*, Jerusalem 1964.
- Clines, David J.A., What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament, (JSOT.SS 94), Sheffield 1990, 67-84.
- Coats, George W., A Threat to the Host, in: ders., *Sage, Legend, Tale, Novella, Fable*, (JSOT.SS 35), Sheffield 1985, 71-81.
- , The Curse in God's Blessing, Gen 12,1-4a in the Structure and Theology of the Yahwist, in: Jeremias, Jörg, Peritt, Lothar (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten* (FS Wolff), Neukirchen 1981, 31-41.
- Crüsemann, Frank, „...er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16), Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders. — Thyen, Hartwig (Hgg.), *Als Mann und Frau geschaffen, Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Kennzeichen 2, Gelnhausen 1978, 15-106.
- Exum, J. Cheryl, *Fragmented women, Feminist (sub)versions of biblical narratives*, (JSOT.SS 163), Sheffield 1993.
- Exum, J. Cheryl, Who's Afraid of 'The Endangered Ancestress'?, in: Exum, J. Cheryl and Clines, David J. A. (Hgg.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, (JSOT.SS 143), Sheffield 1993, 91-113.
- Fischer, Irmtraud, *Die Erzelttern Israels, Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222), Berlin/New York 1994.
- Görg, Manfred, Die Begleitung des Abimelech von Gerar (Gen 26,26), in: BN 35 (1986) 21-25.
- Jacob, Benno, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934.
- Jeremias, Jörg, *Der Prophet Amos*, (ATD 24,2), Göttingen 1995.
- Kellermann, D., Art. גִּירָה gūr, in: ThWAT I, Stuttgart 1973, 979-991.
- Koch, Klaus, Was ist Formgeschichte?, *Methoden der Bibellexegese*, Neukirchen 1989<sup>5</sup>.
- Levin, Christoph, *Der Jahwist*, (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Martin-Achard, R., Art. גִּירָה gūr — als Fremdling weilen, in: THAT I, Gütersloh 1971 (<sup>2</sup>1994), 409-412.
- Miscall, Peter D., *The Workings of Old Testament Narrative* (Semeia Studies), Philadelphia 1983, 11-46.
- Polzin, Robert, 'The Ancestress of Israel in Danger' in Danger, in: Culley, R.C. (Hg.), *Classical Hebrew Narrative, Semeia 3* (1975), 81-89.

- Oswald, Wolfgang, *Israel am Gottesberg, Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, (OBO 159), Freiburg/Schweiz u. Göttingen 1998.
- , *Die Revision des Edombildes in Numeri XX 14-21*, in: VT 50 (2000), 218-232.
- Salanga, Victor R., *Three Stories of the Endangered Wife, Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11, A Narrative and Stylistic Analysis*, (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana), Manila 1993.
- Schmid, Konrad, *Erzväter und Exodus, Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, (WMANT 81), Neukirchen 1999.
- Seebass, Horst, *Genesis II/1, Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen 1997.
- Thiel, Winfried, *Genesis 26 — eine Segensgeschichte des Jahwisten*, in: Mommer, Peter — Schmidt, Werner H. — Strauß, Hans (Hgg.), *Gottes Recht als Lebensraum*, (FS Boecker), Neukirchen 1993, 251-263.
- Thompson, Thomas L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives, The Quest for the Historical Abraham*, (BZAW 133), Berlin/New York 1974.
- Van Seters, John, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.
- Von Rad, Gerhard, *Das erste Buch Mose, Genesis*, (ATD 2-4), Göttingen 1981<sup>11</sup>.
- Wahl, Otto, *Die Flucht eines Berufenen (Gen 12,10 - 20), Gedanken zu einer stets aktuellen alten Geschichte*, in: Görg, Manfred (Hg.), *Die Väter Israels*, (FS Scharbert), Stuttgart 1989, 343-359.
- Weimar, Peter, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, (BZAW 146), Berlin/New York 1977.
- Westermann, Claus, *Genesis*, (BKAT I,2), Neukirchen 1989<sup>2</sup>.
- White, Hugh C., *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge 1991.

Pseudepigraphy and Canon<sup>1</sup>

Eduard Verhoef – Hollandsche Rading

In the New Testament canon the apostle Paul is presented as the author of thirteen epistles.<sup>2</sup> It is often defended - and I agree with that opinion - that some of these epistles, Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians and the Pastoral Epistles are pseudepigraphic documents<sup>3</sup>, meaning that other people than Paul wrote these letters and passed them off as epistles by Paul. Others argue that all these thirteen epistles were written by Paul himself.<sup>4</sup> A third possibility is to defend a position somewhere in the middle: some scholars consider the Pastorals as non authored by Paul, while they are divided regarding Ephesians, Colossians and 2 Thessalonians.

These thirteen 'Pauline' epistles were included in the canon because of their apostolic authority. Important criteria to be accepted in the church were the content of these 'apostolic testimonies' and the time of their origin. The writings had to come from the time close to the lifetime of Jesus and the apostles and their disciples.<sup>5</sup> Though authenticity was certainly not the main criterion for the books to be read in church and to be included in the canon we cannot say that the churches or the church leaders were indifferent to the authenticity or inauthenticity of these documents. The authenticity of the documents used in church was presupposed. In the *Canon Muratori* 63-67 it is argued that two 'Pauline' epistles, the epistle to the Laodiceans and the epistle to the Alexandrians, are forged by the Marcionites. These epistles could not be read in church.<sup>6</sup> This indicates that besides apostolic authority and time of origin authenticity of a document was important to be included in the New Testament canon.<sup>7</sup> Eusebius tells us that Serapion of Antioch (living at about 200) had argued, writing about Peter and the apostles: τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν, but with our knowledge we repudiate the pseudepigraphic

<sup>1</sup> This is a slightly revised and extended version of a paper read at the 2000 *World Congress on Religion in Capetown*. I am indebted to Ms drs. J.W. van Arentsals for her helpful comments on this paper.

<sup>2</sup> For this paper I will restrict myself to 'Pauline' epistles, though the problem of pseudepigraphy has to do with other New Testament documents as well.

<sup>3</sup> See for example H.-M. Schenke, K.M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des neuen Testaments* I (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978) 165, 181, 194, 217; H. Köster, *Einführung in das Neue Testament* (GLB; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980) 679, 702, 705, 736.

<sup>4</sup> See D. Guthrie, *New Testament Introduction* (London: Tyndale, 1970) 507, 554, 573, 620.

<sup>5</sup> Cf. H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT 39; Tübingen: Mohr, 1968) 380-1: "Der Inhalt des prophetischen bzw. Apostolischen Zeugnisses ist entscheidend [...]. Die maßgebenden Zeugnisse müssen der christusnahen Ursprungszeit der Apostel und Apostelschüler entstammen."

<sup>6</sup> See for the Latin text F.W. Grosheide, *Some Early Lists of the Books of the New Testament* (TMUA 1; Leiden: Brill, 1948) 10-11; cf. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tübingen: Mohr, 1990) 29 and see G.F. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (OTM; Oxford: Clarendon, 1992) 196-200.

<sup>7</sup> Cf. A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1973) 41, 63. See also *Constitutiones Apostolorum* VI,16 in: F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (Paderborn: Schoeningh, 1905) 339 in which it is argued that because of pseudepigraphic writings the addressees must be alert to heresies.

documents bearing their name, knowing that these documents have not been handed down to us.<sup>8</sup> The text of 2 Thess 2.2 exhibits an ambivalent attitude towards pseudepigraphic letters. In this verse the author says that the readers do not need to be disturbed through a letter ὡς δι' ἡμῶν, allegedly written by us.<sup>9</sup> The author, a pseudepigraphic author himself, exhibits with these words the general feeling that pseudepigraphic epistles cannot have as much authority as authentic epistles. In this text the author is negative about a possible pseudepigraphic letter.<sup>10</sup> Since the end of the eighteenth century the authenticity of several New Testament writings has been questioned.<sup>11</sup> In the nineteenth century even the authenticity of all 'Pauline' epistles is contested by some scholars, especially in Germany, in Switzerland and in the Netherlands.<sup>12</sup> It is obvious that the statement that some epistles were not authentic, but pseudepigraphic, could raise problems. Can we continue to speak about apostolic authority of these writings if they were written at the end of the first century or even in the second century? And how do we judge the forged writings of authors who issued them as letters written by Paul? Meade writes: "The question is how forged documents can serve as vehicles of inspired religious truth."<sup>13</sup> Nevertheless the phenomenon of pseudepigraphic writings did not get the people of the nineteenth century into trouble. When in the commentaries the pseudonymity of some writings was accepted, it was often argued that pseudepigraphy was not uncommon in the beginning of the Christian era.<sup>14</sup> So pseudepigraphy should not be an argument to disqualify any New

<sup>8</sup> See Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI.12.3 in: E. Schwartz, *Eusebius. Kirchengeschichte* (Leipzig: Hinrichs, 1914) 232.

<sup>9</sup> These words point to a potential pseudepigraphic letter. See E.J. Richard, *First and Second Thessalonians* (*Sacra Pagina* 11; Collegeville: Liturgical Press, 1995) 325, 345; E. Verhoef, *De brieven aan de Tessalonicenzen* (Kampen: Kok, 1998) 255. Referring to 1 Thessalonians the author of 2 Thessalonians says: ἐπιστολῇ ἡμῶν, a letter of ours; see 2 Thess 2.15. The particle ὡς gives the words ὡς δι' ἡμῶν a subjective aspect; cf. ὡς in Rom 13.13; 1 Cor 3.15; Heb 11.29. See N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek III* (Edinburgh: Clark, 1963) 158. In E.G. Hoffmann, H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* (Riechen: Immanuel, 1985) 449 it is said with regard to this verse: "ein Brief als (wäre er - wie lügnerisch behauptet wird -) von uns."

<sup>10</sup> Cf. Galenus, *De libris propriis. Praefatio*, in: I. Marquardt, I. Mueller, G. Helmreich, *Claudii Galeni Pergameni. Scripta Minora* 2 (BSGRT; Leipzig: Teubner, 1891, 91. This text tells that an educated man immediately throw away a book (by Galenus), discovering it was pseudepigraphic.

<sup>11</sup> P. Pokorny, 'Pseudepigraphie' 1, *TRE* 27.645: "Besonders im 19. Jahrhundert haben die Ergebnisse der kritischen Untersuchung [...] des Corpus Paulinum deutlich gemacht, daß es in der Bibel Pseudepigraphen gibt [...]"

<sup>12</sup> See for the so-called 'Dutch Radicals' H. Detering, *Paulusbrieve ohne Paulus? Die Paulusbrieve in der holländischen Radikalkritik* (Kontexte 10; Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1992); E. Verhoef, *W.C. van Manen. Een Hollandse Radicale theoloog* (Kampen: Kok, 1994); E. Verhoef, *Die holländische Radikale Kritik*, in: R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125; Leuven: Peeters, 1996) 427-32; E. Verhoef, Willem Christiaan van Manen: a Dutch radical New Testament scholar, *HTS* 55/1 (March 1999), 221-7.

<sup>13</sup> D.G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39; Tübingen: Mohr, 1987) 2.

<sup>14</sup> N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT 7; Regensburg: Friedrich Pustet, 1969) 61: "Diese literarische Gattung stellt [...] nichts Ungewöhnliches dar, sondern gehört zu den Stilmitteln und Redeformen, deren sich die biblischen Autoren bedienten, ohne daß der Charakter der biblischen Botschaft dadurch Schaden nähme." Cf.



Testament writing and the pseudepigraphic character of some epistles should not throw doubt upon the reliability of these writings.<sup>15</sup> In this manner De Wette writes with regard to the Pastoral Epistles that these epistles must not be judged according to our standards. In his view we cannot call the making of forgeries a deceit.<sup>16</sup> It is surprising to see that De Wette concludes that these epistles nevertheless do not have the same canonical value as the authentic Pauline epistles.<sup>17</sup> The Dutch scholar Bolkestein, writing about 2 Thessalonians, argues that someone other than Paul used 1 Thessalonians and paraphrased this letter and made it topical.<sup>18</sup> But according to him that should not worry us, because such behaviour was not uncommon.<sup>19</sup> In the same way Brox speaks about the “aktualisierende Veränderung der historischen Apostelpredigt.”<sup>20</sup> Meade argues that the author of the Pastoral Epistles “uses great freedom and creativity in weaving together Pauline and other traditional material in a conscious effort to actualize Pauline tradition.”<sup>21</sup> Menken writes with regard to 2 Thessalonians:

This kind of pseudonymity should not be labelled as ‘forgery’. This latter qualification implies a negative moral judgment, and we shall see that in all probability the author of 2 Thessalonians, and the authors of comparable pseudonymous documents, did not consider their writings as products of fraud. We should try to assess such writings by the standards that were accepted in the environment in which they originated.<sup>22</sup>

Menken argues that the authors of the pseudepigraphic documents often acted this way with the intention to demonstrate “that their wisdom derived from their master, and that they only

---

L. Oberlinner, *Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK 11/2; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1994) XLII-XLV; M.J.J. Menken, *2 Thessalonians* (*New Testament Readings*; London/New York: Routledge, 1994) 40-1.

<sup>15</sup> Cf. W.C. van Manen, De hoofdbrieven van Paulus, *De Tijdspiegel* 1889 I, 424: “Mocht men zich nog stooten aan den vorm, die den naam van Paulus deed gebruiken als schrijver van brieven, die eerst lange tijd na zijn verscheiden onstonden, men bedenke dan toch dat die tijden niet waren onze tijden. [...] Joden en Christenen hadden deze zede met de toenmalige Heidenen gemeen.”

<sup>16</sup> W.M.L. de Wette, *Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer* (KEH; Leipzig: Weidmann, 1844) 120-1: “Die Unterschiebung dieser Briefe muss man nicht nach dem Masstabe unsrer heutigen Begriffe von schriftstellerischer Wahrhaftigkeit sondern nach dem Geiste des Alterthums beurtheilen. [...] Einen Betrug können wir die von unsrem Verf. gewählte Form unter dem Namen Pauli Warnungen und Belehungen an sein Zeitalter zu richten, schon darum nicht nennen, weil ihn keine schlechte sondern eine gute Absicht leitete.”

<sup>17</sup> De Wette, *Kurze Erklärung*, 121: “Ihrer Entstehung und ihrem Inhalte nach haben diese Briefe natürlich nicht die kanonische Gültigkeit, die den ächten Briefen P. zukommt.”

<sup>18</sup> M.H. Bolkestein, *De brieven aan de Tessalonicenzen* (*De Prediking van het Nieuwe Testament*; Nijkerk: Callenbach, 1970) 174; cf. Oberlinner, *Kommentar*, XLV: “Auf dieser Linie der Aktualisierung und Interpretation des ‘Paulus’ liegen die paulinische Pseudepigrapha [...]”

<sup>19</sup> Bolkestein, *Tessalonicenzen*, 174.

<sup>20</sup> Brox, *Pastoralbriefe*, 62.

<sup>21</sup> Meade, *Pseudonymity*, 131.

<sup>22</sup> Menken, *2 Thessalonians*, 40. Marshall does not like the word ‘pseudonymity’ for New Testament writings. He proposes to use the word ‘allonymity’, but that does not change the situation. See I.H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: Clark, 1999) 92.

made his teaching topical for their own time.<sup>23</sup> But in that case these authors have gone to great lengths to achieve their purpose; see the striking remarks in 2 Thess 3.17; 2 Tim 4.13. Besides this one wonders why not authors as Clemens Romanus, Ignatius and Polycarpus acted in the same way and mentioned Paul as the sender of their epistles.

It seems to me that authors argue that pseudepigraphy was an accepted phenomenon in order to save these epistles for the canon.<sup>24</sup> It is my view as well that the pseudepigraphic epistles should keep their place in the canon, but for historical and oecumenical reasons and not because the churches of the first and second centuries were indifferent to pseudepigraphy. Contrary to Menken I think that these pseudepigraphic writings should be called 'forgeries'.<sup>25</sup> Moreover, it should be asked if it is true that pseudepigraphy was an accepted phenomenon. Authors who argue that all these thirteen 'Pauline' epistles are authentic, say on the contrary that pseudepigraphy was not an accepted phenomenon at all.<sup>26</sup> I would like to argue that we do have pseudepigraphic writings in the New Testament though pseudepigraphy was not a generally accepted phenomenon both inside and outside the church.<sup>27</sup> The pseudepigraphic character of the epistles was not known, otherwise they would not have been accepted.<sup>28</sup> Besides this it is important to make distinctions between the pseudepigraphic epistles according to the author's intention.

Pseudepigraphy can be found in Judaism, in Christianity and in the profane literature in the centuries before and after the beginning of our era.<sup>29</sup> Ecclesiastes and Deutero-Isaiah can be

---

<sup>23</sup> Menken, *2 Thessalonians*, 41. Cf. Tertullianus' remarks about the gospels of Mark and Luke and their relation to Peter and Paul in Tertullianus, *Adversus Marcionem*, 4.5.3-4 (CChr.SL; Turnhout: Brepols, 1954, 551).

<sup>24</sup> Cf. E.E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents (Biblical Interpretation 39)*; Leiden: Brill, 1999) 324: "The hypothesis of innocent apostolic pseudepigrapha appears to be designed to defend the canonicity of certain New Testament writings [...]"

<sup>25</sup> B.D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York/Oxford: Oxford University Press, 2000) 344 thinks it probable that "the refusal to talk about New Testament forgeries is not based on historical grounds but on faith commitments."

<sup>26</sup> T.D. Lea, H.P. Griffin, *1,2 Timothy. Titus (The New American Commentary 34)*; Nashville: Broadman, 1992) 38; see also Guthrie, *Introduction*, 671-84 on Epistolary Pseudepigraphy.

<sup>27</sup> Ehrman, *The New Testament*, 344: "despite its common occurrence, forgery was almost universally condemned by ancient authors (except among members of some of the philosophical schools)." J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKKNT 15; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) 37: it is clear "daß die literarische Fälschung in der Antike keineswegs ein selbstverständliches, allgemein akzeptiertes Stilmittel gewesen ist [...]"

<sup>28</sup> Guthrie, *Introduction*, 680: "if pseudepigrapha must on the basis of criticism be admitted within the New Testament Canon, they must have been received without their recipients being aware of their true character." P. Pokorny, 'Pseudepigraphie' 1, *TRE* 27.645 argues that we have in the New Testament pseudepigraphic epistles "und zwar auch solche, welchen ihre bewußt falsche Verfasserangabe zur kanonisierung verholfen hat (z. B. 2. Petrusbrief)."

<sup>29</sup> Over the last few decades many authors have written on pseudepigraphy. Besides the works already discussed I can mention only a few here: W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (HAW 1.2; München: Beck, 1971); N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen*

called pseudepigraphic writings. The Epistle of Aristeas, the correspondence between Paul and Seneca, the so-called third epistle to the Corinthians, the Codices Pseudo-Isidoriani and many others belong to the pseudepigraphic writings. These documents purport to have been written by someone other than the real author.

I would like to make some remarks on these pseudepigraphic writings. In some cases we have to reckon with the possibility that several documents became known as written by a former famous author by mistake.<sup>30</sup> In the case of Ecclesiastes and Deutero-Isaiah, the authors presumably did not intend to pass off their writings as written by Solomon and Isaiah, respectively. But their writings were subsumed under the much older tradition of wisdom literature<sup>31</sup> and of prophecies initiated by Isaiah.<sup>32</sup>

The author of the Epistle of Aristeas had a very specific purpose: he wanted to show the supremacy of the Jewish law and he wanted to argue that the Greek translation of the Jewish law should be considered "a genuine equivalent of the Torah."<sup>33</sup> He tried to reach his purpose by a fictitious conversation between the high priest Eleazar and Aristeas himself and by a story about seventy-two scholars who translated the Hebrew text into Greek. These events would be dated in the first half of the third century B.C. However, the Epistle of Aristeas has not been written by someone called Aristeas who lived early in the third century, but is dated in the second century B.C.<sup>34</sup> This epistle describes a situation which never existed. The author wrote an epistle which should demonstrate that even the Egyptian authorities had much respect for the Jewish law. It is very doubtful if this method was ethically acceptable both for Jews and gentiles.

The next example is the correspondence between Paul and Seneca. In these letters the philosopher Seneca expresses his admiration for the Pauline epistles. He mentions the epistle to the Galatians and the epistles to the Corinthians. In the seventh epistle he lets us know that even the emperor Nero was touched by Paul's epistles. But this correspondence between Paul and Seneca was written in the fourth century with the purpose of showing that Paul and

---

*Pseudepigraphie* (SBS 79; Stuttgart: KBW, 1975); M.L. Stirewalt, 'Forgery and Greek Epistolography' in: idem, *Studies in Ancient Greek Epistolography (Resources for Biblical Study 27; Atlanta: Scholars, 1993) 27-42.*

<sup>30</sup> Anonymous writings could become pseudonymous documents; cf. Pokorný, 'Pseudepigraphie' 1, *TRE* 27.646-8; N. Brox, *Pseudepigraphie*, in: S. Döpp, W. Geerlings (eds.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999) 526.

<sup>31</sup> Pokorný, 'Pseudepigraphie' 1, *TRE* 27.649: in this way "hat man die weisheitliche Tradition unter dem Namen von Salomo gesammelt [...] weil er der traditionelle Weisheitsträger war [...]"

<sup>32</sup> Pokorný, 'Pseudepigraphie' 1, *TRE* 27.649 speaks about "das jesajanische Schrifttum, wo mit dem Werk des Propheten (Jes 1-39), spätere, thematisch verwandte Texte [...] verbunden und weiterhin als Jesajas Werk tradiert wurden."

<sup>33</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, 3.1 (Edinburgh: Clark, 1986) 679; Speyer, *Die literarische Fälschung*, 157: "Um den literarischen Wert des Pentateuch zu erhöhen, erfand man das anerkennende Zeugnis des Aristeasbriefes."

<sup>34</sup> See Schürer, *The History*, 680 and K. Müller, 'Aristeasbrief', *TRE* 3.724.

Seneca were in contact with each other and appreciated each other.<sup>35</sup> Apart from these fourth century epistles there is not any evidence of a meeting between Paul and Seneca. It seems impossible that Nero would have read the Pauline epistles and would have been touched by them. The author gives a false impression of things. He tries to make a connection between the Roman philosopher Seneca and the Christian Paul and he does so for apologetic purposes.<sup>36</sup> The third epistle to the Corinthians can also be considered a pseudepigraphic writing. Already Tertullianus was aware of the fact that this writing was pseudepigraphic. He writes concerning this letter that the author, a presbyter in Asia Minor, had been discharged from his function because he had passed it off as an epistle written by Paul.<sup>37</sup> In this epistle, part of the Acts of Paul, the author wanted to defend the Christian faith against heresies and he meant to strengthen the Christian community in a dangerous and threatening time.<sup>38</sup> Ehrman writes about this presbyter: “[...] he wanted to show what Paul would have written from beyond the grave, had he been able to address the problems that had arisen in the church.”<sup>39</sup> Nonetheless, his way of acting was not accepted and the presbyter had to give up his office in the church. He was not excommunicated, however, and in later times his writing was even read by church members. He was not dismissed because of heresies but just because he had made known this epistle as an epistle written by Paul.<sup>40</sup> This makes it obvious that this way of forging was not acceptable.<sup>41</sup>

The last example I would like to mention are the so-called Codices Pseudo-Isidoriani.<sup>42</sup> These writings were written in the ninth century in order to prove from ‘older canon rules’ that the church should be free and independent from secular authorities. The Codices Pseudo-Isidoriani purported to have been written several centuries earlier, which would give them the authority of old ecclesiastical canons. It is obvious that all these forged canon laws can be considered falsifications. The authors used the literary means of a forgery in order to reach their purpose.

---

<sup>35</sup> Speyer, *Die literarische Fälschung*, 258; R. McLachlan Wilson, ‘Apokryphe Episteln’, *TRE* 3.349; C. Römer, *Der Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, in: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 2 (Tübingen: Mohr, 1989) 44-5.

<sup>36</sup> P. de Labriolle wrote in 1924, quoted in NDIEC 8, 120: “The apocryphal collection of letters exchanged between Seneca and St Paul had been forged in order to combat by indirect means in the minds of the lettered pagans their repugnance to the form of the *Epistles*.”

<sup>37</sup> See Tertullianus *De Baptismo* 17.4 in: R.F. Refoulé, M. Drouzy, *Tertullien. Traité du Baptême* (SC 35; Paris: Cerf, 1952) 90-1.

<sup>38</sup> Speyer, *Die literarische Fälschung*, 211; McLachlan Wilson, ‘Apokryphe Episteln’, *TRE* 3.344-5; cf. W. Schneemelcher, *Paulusakten*, in: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 2 (Tübingen: Mohr, 1989) 214.

<sup>39</sup> Ehrman, *The New Testament*, 342.

<sup>40</sup> P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (GLB; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975) 705.

<sup>41</sup> Speyer, *Die literarische Fälschung*, 211: “Während der Verfasser des zweiten Petrusbriefes unentdeckt blieb und sogar zu der Ehre kam, daß seine Trugschrift in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurde, mißlang dies dem Presbyter [...]”

<sup>42</sup> See G. May, ‘Die Pseudoisidorischen Fälschungen’, *TRE* 19.10-13.

All these writings are pseudepigraphic, but the difference between them cannot be overlooked. The only thing these given examples have in common is that they have been written by someone other than the person mentioned as the writer or the sender.<sup>43</sup> Radically different writings are called 'pseudepigraphic'. As was said above it is important to make distinctions according to the intention of the authors of such writings.<sup>44</sup> They may have wanted to write a literary document, for example a novel on a fictional topic, with the intention of making it known to many people. Possibly some documents are just exercises done in school. Others wrote a philosophical treatise and attributed it to a famous teacher because they thought everything to be derived from this teacher. Some authors just wanted to make money with their products. And in the case of the Codices Pseudo-Isidoriani it is obvious that the authors used the means of falsification to defend the position of the pope against the increasing power of secular authorities. But it is also possible that they addressed an epistle to a particular community using someone else's name with the intention of getting more influence. It does make a lot of difference for the exegesis if such writings are detected as falsifications or not. Did a council or a synod really speak about the position of the pope in this way? And with regard to the Epistle of Aristeas we should ask if Ptolemy really read the Mosaic laws and honestly appreciated them. In the case of the correspondence between Paul and Seneca it would be very important to know if these letters are authentic and if Seneca truly had much esteem for the Pauline epistles. But if this correspondence is exposed as a pseudepigraphic document we cannot be sure anymore that it tells us anything reliable about Seneca's assessment of the Pauline epistles. The significance of knowing the status of a text can be easily demonstrated in the light of the 'Hitler Diaries'. If these 'diaries' had been genuine, they would have taught us more about Hitler. Since they are not, we cannot expect them to tell us anything useful about Hitler. There may be truths in such documents, but we cannot rely on them. On the other hand, I do not wish to imply that we always find true observations in authentic documents. They can contain untruths.

We may conclude that it is very important to discern the status of a text. This statement concerns the New Testament writings as well. If some New Testament epistles are shown to be pseudepigraphic writings, it is the task of the exegetes to discover the intention of the author. Why did the authors write down that their letters originated from Paul? And what were their intentions? These authors probably did not write these epistles with the intention to gain financial profit. And they did not write a philosophical treatise attributing it to a famous teacher. In the case of 2 Thessalonians the author had an opinion regarding the coming of the Day of the Lord which was different from Paul's<sup>45</sup>, but he used Paul's name in order to have more authority. And the author of the Pastorals thought the authentic Pauline epistles were insufficient for the problems of the young church of the generations after Paul and he wanted

---

<sup>43</sup> The difference between sender and writer may not be stressed too strongly; see E. Verhoef, Numerus, Sekretär und Authentizität, *Protokolle zur Bibel* 4 (1995), 48-58 and E. Verhoef, The Senders of the Letters to the Corinthians and the Use of "I" and "We", in: R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125; Leuven: Peeters, 1996) 417-25.

<sup>44</sup> The fifth century church father Salvianus wrote about the methods and the aims of pseudepigraphic writers. See his ninth letter in: G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille. Oeuvres I* (SC 176; Paris: Cerf, 1971) 120-33.

<sup>45</sup> L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (Leiden: private publication, 1995) 63; Richard, *Thessalonians*, 19; Verhoef, *Tessalonicensen*, 34, 40-1.

to settle these problems. The aim of these pseudepigraphic writers was to get influence in the addressed communities or generally to get their own opinions accepted in the whole church.<sup>46</sup> For this purpose they used someone else's name in order to have more authority, in the case of the Deutero-Paulines the name of the apostle Paul. We cannot but conclude that these texts are forgeries. And forging epistles was not commonly accepted.<sup>47</sup> It is unthinkable that forging epistles like for example the epistles sent to members of the Jewish community in Elephantine would have been accepted.<sup>48</sup> We must differentiate between literary documents like novels, poems or tragedies on the one hand and epistles on the other hand. Epistles were written to communicate with someone or with a group when oral communication was impossible for reasons of distance. A novel, poem or tragedy is written in order to make such a document known to many people.

Finally, if some of the New Testament writings are known as pseudepigraphic writings, we have new possibilities for the exegesis of these documents. It is very important to study the pseudepigraphic epistles as documents from a later generation. They can throw light upon the development of the church in the time after Paul. This is an opportunity we should not miss. Moreover, some 'difficult' texts can be explained now. The authors of the pseudepigraphic epistles knew they were wrong and they tried to remain unnoticed. They did all they could to make a reasonable case for the authenticity of these epistles.<sup>49</sup> That is the reason they wrote statements like 2 Thess 3.17 and 2 Tim 4.13. In the first text we read: "The greeting with my own hand, from Paul. This is a sign in every letter. This is the way I write." Why such a "ponderous" statement?<sup>50</sup> The only reason I can think of is to prevent thoughts of forgery.<sup>51</sup> In 2 Tim 4.13 it is written: "When you come, bring the cloak I left with Carpus at Troas".<sup>52</sup> J.M.

---

<sup>46</sup> Lietaert Peerbolte, *Antecedents*, 67-8 argues regarding 2 Thessalonians: "the author [...] tried to dispose of an authentic letter of Paul. He obviously hoped that his own writing would replace the letter of Paul."

<sup>47</sup> Speyer, *Die literarische Fälschung*, 96 argues that "Fälschungen aus dem Motiv, den anderen zu verfemen oder sich und seiner Gruppe rechtliche, politische oder geldliche Vorteile zu verschaffen, seine wissenschaftliche Eitelkeit zu befriedigen oder andere egoistische Ziele zu erreichen, bereits im Altertum abgelehnt wurden." Cf. K. Aland, 'The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries', *JTS* NS 12 (1961) 41: "Letters as letters have to introduce their writers. [...] Here the person of the writer was exceedingly important."

<sup>48</sup> See for these epistles J.M. Lindenberg, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (ed. K.H. Richards; *Writings from the Ancient World* 4; Atlanta: Scholars, 1994), 56-70.

<sup>49</sup> Speyer, *Die literarische Fälschung*, 50-6 gives examples of pseudepigraphic authors suggesting they were eyewitnesses of the described events.

<sup>50</sup> Richard, *Thessalonians*, 394: "3:17 is ponderous in its insistence on authenticity"; Menken, *2 Thessalonians*, 144: "'Paul' imitates, in a way which is [...] somewhat 'overdone', Paul's habit of indicating in words that he now takes the pen in his own hand."

<sup>51</sup> Guthrie, *Introduction*, 680 says: if this is the case "the charge of deliberate deception can scarcely be avoided. Yet such deception is difficult to reconcile with the high spiritual quality of the New Testament writings concerned." It is clear from this last sentence that the presupposed "high spiritual quality" is preventing Guthrie from thinking of deliberate deception. Cf. Ehrman, *The New Testament*, 343 and see W.C. van Manen, *De hoofdbrieven van Paulus*, *De Tijdspiegel* 1889 I, 334 about 2 Thess 3.17 and Gal 6.11.

<sup>52</sup> G.D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus* (*New International Biblical Commentary* 13; Peabody: Hendrickson, 1995) 295 says that this text "puts considerable strain on theories of pseudepigraphy."

Bassler speaks of "one of the most puzzling features of these letters."<sup>53</sup> Some authors who defend the pseudepigraphic character of this epistle argue that we may have historical material in this verse.<sup>54</sup> Others state that the cloak reminds us of Elijah who gives his cloak to Elisha. So Timothy would receive Paul's cloak as a sign of his apostolic authority. According to Meade we find in this verse "a repetition of the theme of 1 Timothy 6:6-10, the kind of lifestyle expected of a Pauline representative. The answer is godliness with αὐταρκεία (1 Tim 6:6)."<sup>55</sup> This is rather stretched. Is it not much more logical that the pseudepigraphic author with these words tries "to give verisimilitude to his narrative"?<sup>56</sup> Ehrman argues: "Forgers typically added elements of verisimilitude to their works [...] In a forged epistle, for example, such comments might include off-the-cuff references to an event that the reader could be expected to recognize as having happened to the alleged author."<sup>57</sup> In my opinion such 'puzzling' texts can be explained if we see that the authors tried to convince the readers of the epistles' authenticity by adding such details.

I conclude that the authors of New Testament pseudepigraphic epistles consciously tried to deceive the readers with regard to the authorship of these epistles. These epistles would not have been accepted in the canon if they had been recognized as forgeries. Some 'puzzling' texts are much more easily explained if we are attentive to the author's intention of convincing the readership of the authenticity.

---

<sup>53</sup> J.M. Bassler, *1 Timothy. 2 Timothy. Titus* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon, 1996) 176.

<sup>54</sup> See for example Brox, *Pastoralbriefe*, 56.

<sup>55</sup> Meade, *Pseudonymity*, 138.

<sup>56</sup> A.T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans/London: Marshall, Morgan & Scott, 1982) 14 mentions this possibility. Cf. the striking details for example in the third epistle to the Corinthians and in the correspondence between Paul and Seneca.

<sup>57</sup> Ehrman, *The New Testament*, 343.

Wegen eines technischen Fehlers, den wir sehr bedauern, sind in BN 105 im letzten Absatz des Aufsatzes von A. Hummel (Seite 52f) Zeilen vertauscht worden.

### Beiliegend die korrigierte Fassung.

Zudem entsteht durch Lukas' souveränen Umgang mit Theologie, Historie und Literatur eine *authentische Geschichts-Erzählung* eminent attraktiven Charakters. Im wechselnden Gewand des antiken Historikers, Romanciers oder Biographen vielgestaltig »erzählte Theologie« ersetzt lehrhafte – und in Athen nicht ohne Vorbedeutung scheiternde (Apg 17,16-34) – Paränese durch sinnfällige Darstellung. Attraktivitätsverstärkende Werbeschrift nach außen und nach innen identitätsfördernde Vergewisserungsinstanz, erlaubt der zweite Teil des lukianischen Doppelwerks eine Ansprache an breite Leserschichten. Um das Beispiel der Seereise des Paulus zu bemühen: Hellenistisch gebildete Heiden bemerken darin eine Odysseus-Paulus-Typologie zugunsten des Letzteren, hellenistisch gebildete Juden sehen im glaubensgehorsamen Paulus die Jona-Gestalt des Ersten Testaments positiv überboten und gläubige Christen mögen die geschilderte Mahlszene symbolisch oder allegorisch auf erlösende Dimensionen der Eucharistiefeyer beziehen. Verletzt fühlt sich dabei niemand und jeder angesprochen. Neuerlich liegt die Theologie fehlender Eindeutigkeit zum Trotz auf der (erzählerischen) Hand. Noch der herbeizitierte Orkan und seine literarische Beschreibung verweisen auf das Wirken des Geistes (Apg 27,13-20) und seine vorwärtstreibend-glaubensstiftende Kraft (Apg 27,43). Bei alledem bleibt der biblische Gott Jesu Christi (als Verkündigter) Herr der Geschichte, sein Diener Paulus (als Verkündiger) »geretteter Retter«. Insofern erzählt die Seereise des Paulus (Apg 27,1 – 28,16) von der Rettung im Großen (der universalen Heilsgeschichte) ebenso wie von der Rettung im Kleinen (der persönlichen Nöte), von der Zuversicht im Großen (der Ausbreitung des Christentums) ebenso wie von der Zuversicht im Kleinen (der persönlichen Glaubensgeschichte). Eigentlich erzählt die lukianische Version der Seereise des Paulus nach Rom freilich im Kleinen den Inhalt der gesamten Apostelgeschichte und den gläubig erhofften, weil göttlich verbürgten Weg des Christen (-tums) im Großen.

Völlig unverständlich erscheint unter solchen Umständen das Urteil Gottfried Schilles, wonach »die Darstellung Apg 27 zwar ästhetisch schön und mehr oder weniger folgerichtig erzählt worden ist, aber für die Verkündigung wenig austrägt.«<sup>39</sup> Professor Dr. Franz Laub, dem die Verbindung zwischen Forschung und Verkündigung stets angelegentlich ist, wird – wie der Verfasser hofft – das anderslautende Urteil vorliegender Untersuchung sicherlich begrüßen.

<sup>39</sup> SCHILLE, G.: Die Apostelgeschichte des Lukas (Anm.), S. 470.



