



N12<518342494 021



ubTÜBINGEN



Heft

111
2002

BIBLISCHE NOTIZEN

111

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 111

München 2002

120
und 2

2A 3835

✓
210

Hinweise der Redaktion:

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

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

Preis des Heftes im Abonnement: 4.-€ (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
Abteilung Biblische Theologie
Geschwister-Scholl-Platz 1
D – 80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 111

München 2002



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	„Söhne“ oder „Bauleute“ der Atalja in 2 Chr 24,7?	5
M. Görg	Ein etymologischer Versuch zu hebr. <i>sōd</i>	12
M. Görg	Eine ramessidische Prinzessin in Aschdod	16
B. Gosse	Le salut et le messie en 1 Sam 2,1-10, et Yahvé juge, à l'œuvre sur la terre et dans l'histoire, dans la tradition des cantiques et du Psautier.	18
B. Greger	הלך אחרי und die Folgen	23
E.A. Knauf	„Seine Arbeit, die Gott geschaffen hatte, um sie auszuführen“ Syntax und Theologie in Gen 2,3	24
H. Migsch	Die Interpretation von Jeremia 35,14a und die Vulgatalesart	28
St.M. Ortiz	Methodological Comments on the <i>Low Chronology</i> : A Reply to Ernst Axel Knauf	34
W. Schütte	Hosea 6,5 – eine Revision und eine ikonographische Deutung	40
P.-B. Smit	Appetite for Destruction. A Note on Isa 25:8a	44

Abhandlungen

B.C. Caero Bustillos	Liebt Gott den נכרי ?	48
R. Gilboa	Who „Fell Down“ to our Earth? A Different Light on Genesis 6:1-4.....	66
M. Mulzer	Die Buße der Tiere in Jona 3,7f. und Jdt 4,10	76
B. U. Schipper	Nocheinmal zur Pharaonentochter – ein Gespräch mit Karl Jansen-Winkeln	90

»Söhne« oder »Bauleute« der Atalja in 2 Chr 24,7?

Joachim Becker - Aachen

1. Schwierigkeiten mit den Söhnen der Atalja

Nach 2 Chr 21,17 werden die Söhne und die Frauen König Jorams, des Gemahls der Atalja, von Feinden verschleppt, und die Söhne werden dann nach 22,1 getötet. Nur Joahas (= Ahasja), der jüngste Sohn, entgeht nach 21,17 der Verschleppung sowie der in 22,1 erwähnten Tötung seiner Brüder. Auch Atalja, die Hauptgemahlin Jorams und Mutter Ahasjas, ist offenbar der Verschleppung entgangen. Nach 22,8f wird nun Ahasja von dem Nordreich-Usurpator Jehu getötet¹; auch jüdische *šārīm* sowie »Söhne der Brüder« Ahasjas kommen durch Jehu ums Leben. Zu beachten ist, daß in 2 Kön 10,13f, der Vorlage von 2 Chr 22,8f, nicht von *šārīm* und »Söhnen der Brüder«, sondern von »Brüdern« Ahasjas die Rede ist. Dabei können in 2 Kön 10,13f durchaus leibliche Brüder gemeint sein, da dem Verfasser von 2 Kön 10,13f die chronistische Notiz von 2 Chr 22,1, derzufolge *alle* Brüder Ahasjas getötet worden sind, nicht im Wege stand. Es kann sich in 2 Kön 10,13f freilich auch um Verwandte handeln (42 an der Zahl!), doch wird der Chronist seine Vorlage 2 Kön 10,13f eher von leiblichen Brüdern verstanden haben; er ersetzt sie nämlich durch *šārīm* und »Söhne der Brüder«, genau wissend, daß es in seiner Darstellung nach den Ereignissen von 2 Chr 21,17 und 22,1 keine leiblichen Brüder Ahasjas mehr geben kann.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß nach dem Tod Ahasjas keine Söhne der Atalja mehr am Leben sind. Bleibt zu fragen, ob nicht Söhne Ahasjas, die als Enkel Ataljas deren »Söhne« genannt werden können, vorhanden sind. Diesbezüglich erhält man in 2 Chr 22,9 die Auskunft, daß nach dem Tod Ahasjas niemand in seinem Hause fähig war, die Herrschaft anzutreten. Gleichwohl hat Ahasja, dem der Chronist in 2 Chr 22,2 beim Regierungsantritt 42 Lebensjahre gibt (abweichend von den 22 Jahren der Vorlage 2 Kön 8,26), Söhne hinterlassen. Dies ergibt sich aus 2 Chr 22,10f. Als nämlich Atalja nach dem Tod ihres Sohnes Ahasja daranging, die königliche Familie auszurotten², wurde ein Sohn Ahasjas (und somit Enkel Ataljas), der später im Alter von sieben Jahren inthronisierte Joasch, im Säuglingsalter getötet. Gewiß war Joasch nach Meinung des Chronisten nicht der einzige Sohn Ahasjas.

Wie kann in Anbetracht dieser Gegebenheiten, so fragen sich viele Übersetzer und Ausleger, in 2 Chr 24,7 vom frevelhaften Handeln der *Söhne* (im Plural!) Ataljas die Rede sein? Schon zu Lebzeiten Jorams, des Gemahls der Atalja und Vaters des Ahasja, ist ja, wie aus 2 Chr 21,17 und 22,1 hervorgeht, nur noch Ahasja unter den Lebenden. Waren etwa die Brüder Ahasjas, soweit es sich um Söhne Ataljas handelt, in der Zeit vor ihrer Tötung an dem Frevel beteiligt? Dann fragt man sich, warum der gottlose Joram (vgl. 2 Chr 21,6.10-11.12-15) und eventuell die Söhne von Nebenfrauen nicht mit verantwortlich gemacht werden. Erwägt man die Möglichkeit, daß der Chronist bei den »Söhnen« der Atalja von 2 Chr 24,7 nicht nur an

¹ In 2 Chr 22,6 schreibt der Chronist versehentlich Asarja statt Ahasja. Einige Handschriften, LXX und Syr korrigieren nach der Vorlage 2 Kön 8,29 und der Logik des Zusammenhangs. Der Originaltext der Vg folgt jedoch entgegen den üblichen Angaben in Textausgaben und Kommentaren dem TM.

² Das historische und psychologische Rätsel dieses Vorgehens braucht hier nicht gelöst zu werden, da es um die Darstellung des Chronisten geht. Vgl. Chr. Levin, Der Sturz der Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr. (SBS 105), Stuttgart 1982.

Ahasja, sondern an dessen Söhne, die Enkel der Atalja, gedacht hat, so steht dem entgegen, daß sie nach 2 Chr 22,9 unfähig waren, nach dem Tod ihres Vaters die Herrschaft zu übernehmen; der namentlich erwähnte Joasch war im Säuglingsalter (vgl. 2 Chr 22,11f; 23,1).

Die Schwierigkeiten werden noch geringfügig verschärft, wenn man dem TM treu bleibt und ^a*italyahû hammiršáʿat* »Atalja, die(se) Gottlosigkeit (in Person)« als casus pendens auffaßt, so daß das frevelhafte Tun rein formal nur den Söhnen zugeschrieben wird. Die Mehrheit der Übersetzer und Ausleger liest freilich mit LXX und Vg *ûbānehā* »und ihre Söhne« statt *bānehā* und verbindet somit Atalja und ihre Söhne auch formal zu gemeinsamer Täterschaft. Inhaltlich ist die Lesart »und ihre Söhne« ohne Bedeutung, da Atalja in jedem Fall als die treibende Kraft gedacht ist. Textkritisch betrachtet, ist sie eine offenkundige lectio facilitans³.

2. Lösungsversuche verschiedener Art

Wie ernst man die Schwierigkeiten mit den Söhnen der Atalja nimmt, beweisen Lösungsversuche verschiedener Art. Man hat vorgeschlagen, »ihre Söhne« in der Bedeutung von »ihre Anhängerschaft« zu nehmen⁴. Es dürfte jedoch nicht gelingen, für *bānim* die Bedeutung »Anhänger« ausfindig zu machen, so vielfältig das semantische Spektrum des Terminus auch sein mag⁵. Gewiß drückt er in vielen Fällen eine Form von Zugehörigkeit aus. So in Verbindungen wie *bæn-bāqār* »zur Spezies *bāqār*-Gehörender« und *bʿnê hannʿbīʿîm* »Mitglieder einer Prophetengilde«⁶, ferner bei ethnischer oder topographischer Zugehörigkeit sowie bei Berufsgruppen. Üblich ist auch, daß ein Höhergestellter einen Jüngeren oder Abhängigen vertraulich mit »mein Sohn« anredet. In 1 Kön 22,26 könnte *bæn-hammælæk* sogar die Zugehörigkeit zum Königshof bezeichnen. Ein politischer und militärischer Anhang wäre jedoch schwerlich mit »Söhne« ausgedrückt worden.

Ein anderer Lösungsversuch sieht in »ihre Söhne« einen pluralis categoriae⁷. Es handelt sich dann nur um Ahasja, den Sohn Ataljas, und den sich aus dem Zusammenhang ergebenden Schwierigkeiten ist somit Genüge getan. Doch ist außer der exegetischen Notlage kein Anzeichen für einen pluralis categoriae zu erkennen⁸. Es hilft auch nicht weiter, daß in Nach-

³ Vgl. vor allem D.Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament I.Josué ... Esther (OBO 50,1), Fribourg u. Göttingen 1982, 503. Von älteren Übersetzungen der Neuzeit haben z.B. die King James Version (1611) und die niederländische Statenbijbel dem Angebot von LXX und Vg widerstanden. – Das Hapax-Wort *miršáʿat* wird bisweilen durch das Partizip des Hifil *maršáʿat* »die gottlos Handelnde« ersetzt, was für unsere Frage unerheblich ist. Zurückzuweisen ist jedoch der Versuch, *bānehā* als von *maršáʿat* abhängiges Objekt zu betrachten (etwa: »Atalja, die ihre Söhne zu gottlosem Handeln veranlaßte, sie [die Söhne] haben ...«). So J.Goettsberger, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (HSAT), Bonn 1939; ähnlich verschiedene Ausgaben der Bible de Jérusalem und P.Rießler in »Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes«, Mainz 1954. Es wird übersehen, daß die Hifilform *hiršāʿ* niemals die Bedeutung hat »(jemand) zur Gottlosigkeit veranlassen«, sondern (als Hifil internum) die Bedeutung »gottlos handeln« (so auch in 2 Chr 22,3).

⁴ So z.B. E.Henne, Das Alte Testament, Paderborn 1934 (»Anhänger«); W.Rudolph, Chronikbücher (HAT 21), Tübingen 1955 (»Anhänger«); A.van den Born, Kronieken (BOT), Roermond u. Maaseik 1960 (»handlangers«); The New English Bible, Oxford u. Cambridge 1970 (»her adherents«); K.Roubos, II Kronieken (De prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1985 (»handlangers«). Die spanische Biblia de Jerusalén (Bilbao 1967) übersetzt abweichend vom französischen Original: »Pues los partidarios de la impía Atalía y sus hijos ...«.

⁵ Vgl. Art. *ben* in ThWAT I, 668-682, bes. 672-678 (H.Haag); THAT I, 316-325, bes. 319-321 (J.Kühlewein).

⁶ Die Bedeutung »Prophetenschüler« ist weniger wahrscheinlich.

⁷ Vgl. etwa Gen 21,7. In einem Satz wie »Er war Ratgeber von Königen« kann es sich um einen einzigen König handeln.

⁸ Auch in 2 Chr 24,25; 28,3 und 33,6, wo von Söhnen im Plural die Rede ist, und zwar in 2 Chr 24,25 gegen die Evidenz des Kontexts und in 2 Chr 28,3 sowie in 33,6 abweichend von der Vorlage (2 Kön 16,3 bzw. 21,6), ist

kommenschaftslisten gelegentlich stereotyp »Söhne des N.N.« vorkommt, wo dann nur ein einziger Sohn genannt wird⁹.

Die lästige Pluralform *bānāhā* ist wohl auch rein konjunktural in die Singularform *b^enā(h)* »ihr Sohn« verwandelt worden¹⁰. Von dieser willkürlichen Maßnahme läßt vor allem die Feststellung abraten, daß in 2 Chr 24,25; 28,3 und 33,6 gleichfalls eine rätselhafte Pluralform von *ben* »Sohn« vorkommt¹¹.

Eine nicht weniger willkürliche Konjektur liest *koh^anāhā* »ihre Priester«¹². Vielleicht stehen ihre Befürworter unter dem Eindruck der Vorlage in 2 Kön 12, wo ständig von den Priestern die Rede ist statt wie in 2 Chr 24 von den Priestern und Leviten oder einfachhin von den Leviten.

3. Die Konjektur *bonāhā* »ihre Bauleute«

Die Chancen der Konjektur *bonāhā* gegenüber dem masoretischen *bānehā* einzuschätzen, ist das Hauptanliegen unseres Beitrags. Sie dürfte aus verschiedenen Gründen zu einer ernsthaften Auseinandersetzung herausfordern. Den masoretischen Konsonantenbestand läßt sie unangetastet, und der Kontext scheint bei erster Betrachtung zu ihren Gunsten zu sprechen. Unter den Kommentatoren hat sie allerdings kaum Befürworter gefunden¹³; die BHK hielt sie nicht für erwähnenswert, und erst in der BHS wurde sie (von W.Rudolph) als propositum in den textkritischen Apparat aufgenommen¹⁴. Erstaunlicherweise trifft man sie dann aber in sehr verbreiteten deutschen Übersetzungen des 20.Jahrhunderts an¹⁵.

Tastet man den Kontext (im weiteren Sinne) ab, so fehlt es dem Chronisten nicht an Interesse für bauliche Aktivitäten. Sie dienen ihm in 2 Chr 8,1-6; 11,5-12; 14,5f; 17,12f; 26,9f; 27,3f; 32,5f und 33,14 als Indikator einer Heilszeit. Besonderes Interesse bekundet er für Bau, Ausbau, Instandsetzung und nachexilischen Wiederaufbau des Tempels, der das Heilszeichen par excellence ist. Im unmittelbaren Kontext von 2 Chr 24,7 geht es um Instandsetzung des

kein pluralis categoriae gegeben. In 2 Kön 21,6 (Vorlage von 2 Chr 33,6) hat die LXX in Übereinstimmung mit 2 Chr 33,6 die Pluralform. Zu den drei erwähnten chronistischen Stellen vgl. auch Anm.11 und Nr.4.

⁹ Vgl. 1 Chr 1,41; 2,7f.31; 3,17.22; 4,13.15; 7,10; 24,24.29. Manchmal steht umgekehrt eine Singularform, wo eine Pluralform am Platze wäre.

¹⁰ So L.Marchal, *Les Paralipomènes*, in: L.Pirot-A.Clamer, *La Sainte Bible IV*, Paris 1949; erwogen sogar in *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris 1975.

¹¹ Vgl. Anm.8. Eine Erörterung von 2 Chr 24,25, wo schon LXX und Vg erleichternd eine Singularform bieten, bei Barthélemy, op.cit. (s.Anm.3), 504, wo die Singularform zwar den Zuschlag erhält, aber zum Glück nur als wahrscheinliche Lösung und »non sans hésiter«.

¹² So S.Oettli, *Die geschichtlichen Hagiographen* (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Strack und Zöckler, München 1889; I.Benzinger, *Die Bücher der Chronik* (Kurzer Hand-Commentar zum AT, hrsg. von Marti, 20), Freiburg, Leipzig u. Tübingen 1901; A.Noordtjz, *De boeken der Kronieken II* (Korte verklaring der Heilige Schrift), Kampen 1938. Goetsberger (s.Anm.3) und Rudolph (s.Anm.4) erwähnen ablehnend diese Konjektur.

¹³ Vgl. jedoch K.Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (ATD 12), Göttingen 1954, ²1958; mit einem »vielleicht« erwähnt von Rudolph (s.Anm.4); abgelehnt von M.Myers, *II Chronicles* (AB 13), Garden City, New York 1965 (»her builders«).

¹⁴ Es ist bezeichnend, daß Barthélemy (s.Anm.3) unsere Stelle 2 Chr 24,7 nur im Hinblick auf die Lesart »und ihre Söhne« behandelt. Auch bei der Erörterung von Jes 49,17; 54,13 und 62,5, wo es gleichfalls um Verwechslung von »Söhne« und »Bauende(r)« geht, wird 2 Chr 24,7 von ihm nicht herangezogen; vgl. D.Barthélemy, *Critique textuelle 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50,2), Fribourg u. Göttingen 1986, 364-367.408f.428f.

¹⁵ So die *Pattlochbibel*, *Aschaffenburg 1962* (Altes Testament von V.Hamp und M.Stenzel bereits 1955; die *Chronikbücher* bearbeitet von M.Stenzel), die (heutige) *Zürcher Bibel* und die *Deutsche Einheitsübersetzung* (1980).

Tempels¹⁶. In 24,12 kommen nun die Ausführenden ins Bild. Da ist zunächst ein ^côse(h) *m^elā^ekæt* ^{ca}bôdat *bêt-JHWH* oder eher mehrere, da wohl statt ^côse(h) die Pluralform ^côsé zu lesen ist¹⁷. Es handelt sich, wie aus 1 Chr 23,24 hervorgeht, um Leviten, die für die gesamte Arbeit (^{ca}bôdâ) im Haus Jahwes verantwortlich sind. Sie sind nicht speziell oder gar ausschließlich für bauliche Maßnahmen zuständig und demnach nicht als eine Art »Dombauhütte« zu denken. Sie haben denn auch keine fest angestellten Arbeiter im Dienst; diese werden vielmehr gedungen: Steinmetzen und Zimmerleute sowie Schmiede für die Bearbeitung von Eisen und Erz. Die Unterscheidung von Verantwortlichen und gedungenen Arbeitern ist auch in 2 Kön 12,12f, der Vorlage von 2 Chr 24,12, anzutreffen, allerdings mit dem Unterschied, daß die Verantwortlichen dort noch nicht wie in den Chronikbüchern »levitisiert« sind. Wenn es in 2 Chr 24,13 nun heißt, daß die ^côsé¹⁸ *hamm^elākā* handelten, so kann der gemeinsame Einsatz der Verantwortlichen und der von ihnen gedungenen Arbeiter gemeint sein; die Wendung *ššā m^elākā* kann ja jede Betätigung vom höchsten Verwaltungsdienst über kultischen Dienst bis zur handwerklichen Arbeit bezeichnen. Doch können in 2 Chr 24,13 mit ^côsé *hamm^elākā* auch in kürzerer Form die ^côsé *m^elā^ekæt* ^{ca}bôdat *bêt-JHWH* von 24,12 bezeichnet sein.

Ein mit 2 Chr 24,12f vergleichbarer Zusammenhang findet sich in 2 Chr 34,10f. Auch hier gehen die finanziellen Mittel an Verantwortliche, die ähnlich wie in 2 Chr 24,12 ^côse(h)¹⁹ *hamm^elākā hammupqādīm b^ebêt JHWH* genannt werden. Diese Verantwortlichen gebrauchen die Mittel zur Ausbesserung des Hauses und geben sie daher den Zimmerleuten und den Bauenden (*bonīm!*) weiter, die sich das erforderliche Material beschaffen²⁰. In 2 Chr 34,13 kommt noch einmal ^côse(h) (oder ^côsé) *m^elākā* vor und bezeichnet Arbeiten, die beaufsichtigt und geleitet werden.

Was hat die Sichtung des Kontextes gebracht? Es ging darum, ob sachlich und terminologisch eine Gruppe anzutreffen wäre, die dem entspräche, was sich die Befürworter der Konjektur *bonæhā* in 2 Chr 24,7 unter den »Bauleuten« der Atalja vorstellen. Weder die für alles Verantwortlichen noch die gemeinen Handwerker kommen dafür so recht in Betracht. Was den Terminus *bonīm* betrifft, so kommt er im Kontext von 2 Chr 24,7 nicht vor, und in der Vorlage 2 Kön 12,12 bezeichnet er die Fachgruppe der Maurer. Das gleiche gilt von dem situationsverwandten Zusammenhang 2 Chr 34,10f, wo *bonīm* in 34,11 (wie auch in der Vorlage 2 Kön 22,6) wieder schlicht die Maurer bezeichnet. Man könnte auf 1 Kön 5,32 (ohne Entsprechung in 2 Chr 2) verweisen, wo von den *bonē š^elomo(h)* und den *bonē hīrôm* die Rede ist. Die Ausdrucksweise würde dem entsprechen, was man für die Konjektur »ihre Bauleute«

¹⁶ Der Vers 24,7 scheint noch zu den Verhaltungen des Königs zu gehören, der dann seinen Vater Ahasja und seine Großmutter Atalja der Gottlosigkeit bezichtigt. Dieser Anstoß wird vermieden, wenn es sich um eine Notiz des Chronisten handelt. Wenn »ihre Bauleute« die richtige Lesart wäre, bliebe Ahasja verschont, nicht jedoch die gottlose Großmutter.

¹⁷ So die alten Übersetzungen, manche hebräische Handschriften und die Vorlage 2 Kön 12,12. Für die Pluralform spricht auch 1 Chr 23,24, wo dieselbe Wendung vorkommt; vgl. ferner den folgenden Vers 2 Chr 24,13 (s. Anm. 18 und 19).

¹⁸ In 2 Chr 24,13 steht die Pluralform ^côsé, die auch im vorausgehenden Vers postuliert wird (vgl. Anm. 17).

¹⁹ Auch in 2 Chr 34,10 ist wie in 2 Chr 24,12 mit den alten Übersetzungen, vielen Handschriften und der Vorlage 2 Kön 22,5 die Pluralform ^côsé zu lesen (vgl. Anm. 17 und 18).

²⁰ Der Vers 2 Chr 34,10b ist folgendermaßen aufzufassen: »Und es verwandten es (*wayyit^enū bōtō*) die ^côsé *hamm^elākā* (identisch mit den in V.10a erwähnten Verantwortlichen), die tätig waren (^côšīm) im Haus Jahwes, zum Ausbessern und Befestigen des Hauses.« Sie geben dann in V.11 (ein zweites *wayyit^enū!*) das Geld den Handwerkern. Anders die Vorlage 2 Kön 22,5f. Hier fehlt das zweite *wayyit^enū*, und die Verantwortlichen von V.5a (*ôšē hamm^elākā hammupqādīm b^ebêt JHWH*) übergeben das Geld den Handwerkern, die in V.5b ^côsé *hamm^elākā* genannt werden und dann in V.6 nach handwerklichen Gruppen spezifiziert erscheinen.

erwartet. Aber es handelt sich um Arbeiter, die sich auf das Behauen von Steinen verstehen. Man beachte auch, daß *bonayik* »deine Erbauer« in Ez 27,4 nicht etwa die im Dienst der Stadt Tyrus stehenden Bauleute bezeichnet, sondern diejenigen, die Tyrus erbaut haben²¹. Nach allem kann man nicht behaupten, daß der Kontext die Konjekturen *bonæhā* empfiehlt.

Daß *bānīm* und *bonīm* an sich leicht zu verwechseln sind, liegt auf der Hand, da ja der Konsonantenbestand identisch ist. Eifrig diskutiert werden in dieser Hinsicht Jes 49,17; 54,13 und 62,5 (vgl. Anm.14). Während sich im Falle von Jes 49,17 sowohl die alten Übersetzungen (außer Syr und Sym) als auch die Mehrheit der modernen Übersetzer und Kommentatoren gegen den TM (»deine Söhne«) für »deine Erbauer« entscheiden²², spricht der Befund im Falle von Jes 54,13 eher für Beibehaltung des doppelten »deine Söhne«²³. Im Falle von Jes 62,5 hat sich eine erdrückende Mehrheit für »dein Erbauer« entschieden, hat aber die gesamte Textüberlieferung und einige tapferere Verteidiger des TM gegen sich²⁴. Eine Entscheidungshilfe für unsere Stelle 2 Chr 24,7 bieten die drei genannten Stellen in keiner Weise. Das gleiche gilt mit Bezug auf 1 Kön 5,32, wo die LXX das evident richtige »Bauleute« (Salomos bzw. Hiram) mit »Söhne« wiedergibt, das dann in vielen Handschriften verständlicherweise durch »Knechte (*douloi*)« ersetzt worden ist.

Die rabbinische Tradition scheint hermeneutisches Spiel mit der Verwechselbarkeit von *bānīm* und *bonīm* getrieben zu haben, was eventuell Spuren in der Textüberlieferung hinterlassen hat. Das mag mit Bezug auf Jes 49,17 und 54,13 angehen²⁵, zumal *bānā* »bauen« semantische Abzweigungen aufweist in Richtung von »eine Familie gründen, Nachkommenschaft erhalten«²⁶. Im Falle von 2 Chr 24,7 ist kein Ansatz für derartige Überlegungen gegeben.

4. Entscheidung zugunsten von *bānæhā* »ihre Söhne«

Es gibt in der gesamten Textüberlieferung bezüglich 2 Chr 24,7 kein Anzeichen für eine von *bānæhā* (bzw. *ûbānæhā*) abweichende Lesart. Nicht ohne Grund haben viele von einer Konjekturen abgesehen und das Heil in einer inhaltlichen Neubestimmung von *bānīm* gesucht oder aber die Schwierigkeiten mit den Söhnen der Atalja als erträglich hingenommen.

Daß sie hingenommen werden können, ist auch unsere Meinung. Der Chronist ist in seiner Geschichtsschreibung nicht nur äußerst kreativ, er spottet auch bisweilen der Logik des Zusammenhangs. Bis in unsere Tage wird dies selbst in der kritischen Forschung nicht voll wahrgenommen. Die Schwierigkeiten mit den Söhnen der Atalja sind noch als relativ geringfügig einzustufen.

Außer 2 Chr 24,7 gibt es drei weitere Stellen, an denen es der Chronist gerade mit den Söhnen nicht so genau nimmt²⁷. Sie lassen in 2 Chr 24,7 jeden inhaltlichen oder konjekturalen Lösungsversuch überflüssig erscheinen. So tötet König Joasch in 2 Chr 24,25 entgegen der Evidenz von 24,20f nicht etwa den Sohn, sondern die Söhne des Priesters Jojada. In 2 Chr

²¹ Wie Ez 27,4 wären in Jes 49,17 die Lesart *bonayik* sowie in Jes 54,13 und 62,5 die Konjekturen *bonayik* bzw. *bonayik* oder *bonek* aufzufassen.

²² Auch 1QIs^a liest in Jes 49,17 *bwnyk*.

²³ Über dem zweiten *bnk* steht in 1QIs^a ein *waw*, was die Lesart *bwnyk* signalisiert.

²⁴ Vgl. außer Barthélemy, Critique textuelle 2 (s.Anm.14) besonders W.Beuken, Jesaja, deel IIIA (De prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1989, 229f.

²⁵ Vgl. Barthélemy, Critique textuelle 2 (s.Anm.14), zu Jes 54,13. Er weist auf eine rabbinische Tradition hin, die in 1 Chr 2,18 und Dtn 8,9 (hier »*bānæhā*« »ihre Steine«) spielerisch *bonæhā* gelesen hat.

²⁶ Vgl. Gen 16,2; 30,3; Dtn 25,9; 1 Sam 2,35; 7,27 (par. 1 Chr 17,25); 1 Kön 11,38; Jer 12,16; 31,4; Mal 3,15; Ijob 22,23; Spr 24,27; Rut 4,11; Neh 7,4(?).

²⁷ Vgl. bereits Anm.8 und 11.

28,3 und 33,6 lassen Ahas bzw. Manasse abweichend von der Vorlage 2 Kön 16,3 bzw. 21,6 nicht ihren Sohn, sondern ihre Söhne durchs Feuer gehen.

Eine weitere Entscheidungshilfe liefert die Frage, wem denn der zweifache Frevler von 2 Chr 24,7 (am Tempelgebäude, an den Weihegeschenken) am ehesten zuzuschreiben ist, den Söhnen oder den Bauleuten. Die Antwort auf diese Frage hängt weithin davon ab, worin der Frevler am Tempelgebäude bestanden hat. Er liegt ausgedrückt in dem Satz: *pār-šū ʾet-bêt hā-²⁸lohîm*. Es gibt drei etwa gleich stark vertretene Auffassungen bezüglich der konkreten Bedeutung von *pāras*.

Viele nehmen *pāras* im tolerativen, abgeschwächten Sinn von »verkommen lassen, vernachlässigen«²⁸. Man möchte die Darstellung des Chronisten vor historisch haltlosen Übertreibungen bewahren. Man kann sich eine regelrechte Zerstörungsaktion nicht vorstellen, von der in der Vorlage, wo nur Schäden auszubessern sind²⁹, denn auch nichts verlautet. Beim Chronisten selbst ist in dem Bericht über die Inthronisation des Joasch (2 Chr 23) von dem desolaten Zustand des Tempels nichts zu merken; das Ereignis findet aber statt am Tag der Ermordung Ataljas. Eine abgeschwächte Bedeutung von *pāras* könnte auch nahegelegt werden durch relativ harmlose Ausdrucksweisen an anderen vergleichbaren Stellen. So heißt es in 2 Chr 24,18 nur: Sie verließen das Haus Jahwes³⁰; in 2 Chr 28,24 und 29,3 ist nur von Schließung und Wiederöffnung des Tempels die Rede. Immerhin werden in 2 Chr 28,24 die heiligen Geräte zerschlagen, und in 2 Chr 34,11 kommt der Ausdruck *hiššîr* »verderben« vor, der dann freilich abmildernd mit »vernachlässigen« oder ähnlich wiedergegeben wird.

Eine zweite Inhaltsbestimmung von *pāras*, der wir uns anschließen, besteht darauf, daß es eben doch »durchbrechen, niederreißen, abreißen, einreißen« bedeutet³¹. Sie läßt sich durch historische Unwahrscheinlichkeiten nicht beirren. Der Chronist denkt eben nicht streng historisch und bleibt auch nicht bei der historisch annehmbaren Vorstellung seiner Vorlage. Zuzugeben ist, daß Ausdrücke wie *ħaddeš* (2 Chr 24,4), *ħazzeq* (24,5.12; vgl. auch 29,3; 34,8) und *ʾammeš* (24,13) mehr auf Restaurierungsarbeiten als auf Zerstörungen schließen lassen³². Vielsagend ist jedoch der Gebrauch der Metapher *ʾāl ʾarūkā* »Wundbedeckung zieht auf, die Wunde heilt zu« in 2 Chr 24,13; man findet sie in Neh 4,1 im Zusammenhang mit den weitgehend niedergerissenen Stadtmauern Jerusalems. Ferner heißt es in 2 Chr 24,13 (ohne Vor-

²⁸ Einige Beispiele: »ließen die Schäden unausgebessert« (Henne, s.Anm.4); »verfallen lassen« (Riefler, s.Anm.3; M.Rehm, Die Bücher der Chronik, EB, Würzburg 1949/1956; revidierte Lutherbibel; Deutsche Einheitsübersetzung); »verwahlosen lassen« (Rudolph, s.Anm.4); »ließen Risse entstehen« (Pattlochbibel, s.Anm.15); »laten vervallen« (Roubos, s.Anm.4).

²⁹ Vgl. *bædaq* »Riß, Gebäudeschaden« in 2 Kön 12,6-9.13. Ein ähnlicher Eindruck entsteht in 2 Kön 22,5f. Der Chronist vermeidet in 2 Chr 24 entgegen der Vorlage 2 Kön 12 den Terminus *bædaq*. In 2 Chr 34,10 (als Vorlage 2 Kön 22,5) verwendet er allerdings das denominative Hapax-Verbum *bādaq*.

³⁰ Ein Teil der Texttradition von LXX und Syr liest »Sie verließen Jahwe«. Manche bevorzugen mit zwei Handschriften *ʾet-bʾrît JHWH* »den Bund Jahwes« anstelle von *ʾet-bêt JHWH* »das Haus Jahwes«.

³¹ Vgl. 2 Chr 20,37 (Jahwe zerbricht die Schiffe Joschafats), 25,23 und 26,6 (Einreißen der Mauern). Die LXX übersetzt in 2 Chr 24,7 *pāras* mit *kataspaō* »niederziehen, niederreißen«, die Vg mit *destruere*, Luther mit »(sie haben) zerrissen (= zerissen)«. Vgl. ferner: King James Version (1611) und American Standard Version (1901) (»break up« = »zerbrechen«); De Leidsche Vertaling (1914) (»verwoestingen aanrichten«); Noordtjij (s.Anm.12) (»een breuk slaan, afbreken«); La Bible de Jérusalem (»endommager«). Die Nova Vulgata (1979) hat das *destruxerunt* des Hieronymus durch *dissipaverunt* ersetzt. Wenn Abschwächung beabsichtigt war, dürfte die Mühe vergeblich gewesen sein. Dissipare bedeutet schon in der klassischen Sprache außer »zerstreuen« auch »zerstören, zersprengen, zertrümmern« (z.B. *statuam, tecta*). Bei Hieronymus selbst ist diese Bedeutung von *dissipare* häufig anzutreffen (vgl. u.a. Jer 1,10; 31,28; Ez 36,36; Am 3,15; Klgl 2,8).

³² In 2 Kön 12,6-9 hat *ħazzeq* als Objekt *bædaq* »Riß, Gebäudeschaden« (vgl. Anm.29). Völlige Zerstörung (des Baalstempels) wird in 2 Chr 23,17 mit *nātaš* ausgedrückt. In 2 Chr 34,7, wo es um Zerstörung von Altären, Ascheren u.a. geht, wird die Pielform *nitteš* verwendet.

lage), daß der Tempel »aufgestellt« wurde »nach seinem Plan (*ʿal-matkuntô*)«, und in 24,27 (gleichfalls ohne Vorlage) wird König Joasch eine »Grundfestigung (*y^esôd*)« des Tempels zugeschrieben. Es ist an Zerstörungen größeren Ausmaßes zu denken.

Eine dritte Inhaltsbestimmung versteht *pāraṣ* im Sinne von »einen Einbruch verüben«³³. Man hätte also gleichsam in einer Nacht- und Nebelaktion Tempelraub begangen. Daß diese Bedeutung von *pāraṣ* in den führenden Wörterbüchern registriert wird, beruht auf unzutreffender Deutung von 2 Chr 24,7, der einzigen Stelle, die angeführt werden kann³⁴. Ein Tempelraub von Einbrechern dürfte unter dem Niveau der Beschuldigung von 2 Chr 24,7 liegen, wo es um Frevel am Tempel als Gebäude geht. Versucht man den Einbruch mit der anschließend erwähnten Zweckentfremdung der Weihgaben in Verbindung zu bringen, die bei dem Einbruch entwendet worden wären, so scheidet dies daran, daß die Zweckentfremdung doch wohl nicht als einmaliger Vorgang, sondern als jahrelange Praxis gedacht ist.

Wir können von einer Erörterung des zweiten Frevels, der Zweckentfremdung der Weihgaben, absehen³⁵ und uns sogleich der Frage zuwenden, wem die Täterschaft mit Bezug auf beide Frevel zuschreiben ist: den Söhnen der Atalja oder ihren Bauleuten. Nur diese beiden Kategorien kommen ernsthaft in Betracht. Wir halten ferner für gesichert, daß *pāraṣ* weder die abgeschwächte Bedeutung »vernachlässigen, verkommen lassen«, noch auch die Bedeutung »einbrechen« aufweist, sondern die normale Bedeutung »einreißen, abreißen«³⁶.

Nun könnte man zunächst davon geblendet werden, daß Zerstörungsarbeit an Gebäuden doch die Domäne von Bauleuten ist. Dem ist gleich entgegenzuhalten, daß Bauleute, auch wenn sie natürlich die Ausführenden sind, nicht dem Niveau entsprechen, auf dem die Schuldzuweisung liegt, und daher als Subjekt deplaziert wirken. Es kommen nur die Verantwortlichen in Betracht, denen dann nach gängigem Sprachgebrauch die Ausführung zugeschrieben wird³⁷. Erwartungsgemäß wird allen voran die gottlose Atalja genannt; ihr Sohn Ahasja stand ihr, wie in 2 Chr 22,3f vermeldet wird, an Gottlosigkeit nicht nach.

Noch weniger fällt die Zweckentfremdung von Weihgeschenken in die Zuständigkeit von Bauleuten. Sie wird aber demselben Subjekt wie die Beschädigung des Tempels zugeschrieben, so daß auch von daher die Lesart *bonîm* »Bauleute« unwahrscheinlich wird.

³³ Vgl. u.a. Testamenti Veteris Biblia Sacra von Immanuel Tremellius und Franciscus Junius, 1607 (»perruperant in domum Dei«); die niederländische Statenbijbel (1637) (»opengebrouken«); De vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap (1951) (»hebben ingebroken«); H.Bückers, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (HBK IV, 1), Freiburg 1952 (»sind eingebrochen«); Revised Standard Version (1952) (»had broken into«); im selben Sinn: Zürcher Bibel; The New English Bible (1970); New King James Version (1982); New Revised Standard Version (1989); Revidierte Elberfelder Bibel (1993); Willibrordvertaling (geheel herziene uitgave, 1995).

³⁴ In der bisweilen angeführten Stelle Hos 4,2 kommt neben Mord, Diebstahl und Ehebruch das Delikt des Einbrechens nicht in Betracht. Daß *pāraṣ* im Ivrit »einbrechen« bedeutet, fällt nicht ins Gewicht. Das Bibelhebräische gebraucht *hātar b^e* (Ez 8,8; 12,5.7.12; Am 9,2; Ijob 24,16; vgl. *maḥṭarēt* »Einbruch« in Ex 22,1; Jer 2,34). Das von *pāraṣ* abgeleitete *pārīṣ* hat nicht die spezifische Bedeutung »Einbrecher«.

³⁵ Zu *ʿāśā l^e* »gebrauchen für, verwenden für« vgl. Ex 38,24; Lev 7,24; 1 Sam 8,16.

³⁶ Die Frage, ob die Söhne oder die Bauleute in Betracht kommen, würde sich auch stellen, wenn *pāraṣ* die Bedeutung »vernachlässigen« oder »verkommen lassen« hätte. Bei der Bedeutung »einbrechen« nehmen sich allerdings sowohl die Söhne als auch die Bauleute als Täter recht sonderbar aus.

³⁷ Vgl. Ex 25,11 u.ö., wo Mose das Heiligtum und die Kultgeräte anfertigt. Ähnlich baut Salomo persönlich den Tempel. In 2 Chr 3,8-4,19 geht die Arbeit des Künstlers Hiram-Ab abweichend von der Vorlage auf Salomo über.

Ein etymologischer Versuch zu hebr. *sōd*

Manfred Görg - München

Über die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung des im AT als Nomen belegten Lexems *sōd*¹ ist bislang keine These aufgestellt worden, die eine ungeteilte Zustimmung gefunden hätte, im Gegenteil: bis zur Stunde kursieren lediglich einige Versuche, mit Hilfe der bekannten Basis *YSD* „gründen“², einer angenommenen Basis *SWD* „sich zusammentun“³, oder auch einem hypothetischen Homonym *YSD* II „sich zusammentun“ das gesuchte Etymon zu erfassen, wobei einer Verbindung des Nomens mit dem zweimal belegten *YSD* im N-Stamm „sich zusammensetzen“ (Ps 2,2 31,14)⁴ eine gewisse Präferenz zugestanden wird⁵.

Außerbiblische Anbindungsmöglichkeiten sind lediglich im Ugaritischen⁶ und jungwestsemitischen Dialekten einerseits und im Südsemitischen, näherhin Altsüdarabischen⁷, andererseits vermutet worden, ohne daß hier ausreichende Sicherheit über eine mögliche Ableitung des Lexems hätte gewonnen werden können.

Entsprechend variabel und differenziert fallen die Angaben zum Hauptsinn und zu einer möglichen Bedeutungsentfaltung aus, da fast ausschließlich kontextbezogen argumentiert wird. Das Spektrum reicht von „Versammlung“ über „Thronrat“ zu „Geheimnis“, ohne daß eine Handhabe gegeben wäre, eine semantische Verbindungslinie offenzulegen oder gar semiologisch zu begründen. Im Vordergrund steht anscheinend die Frage, ob primär eher an eine Zusammenkunft oder an eine Art Ratsversammlung zu denken sei.

Die Argumente, die sich einer innerhebräischen Derivation entgegenstellen, lassen sich leicht transparent machen. Eine semantische Beziehung des angehenden Nomens zu einer Verbbasis *YSD* „gründen“ ist nicht ohne weiteres nachvollziehbar⁸. Für eine Basis *SWD* ist bisher kein

¹ Vgl. dazu v.a. M. SABØ, סֹד *sōd* Geheimnis, in THAT II, 1976, 144-148. H.-J. FABRY, סֹד. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell, in: Ders., (Hg.), Bausteine Biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern, BBB 50, Köln-Bonn 1977, 99-126. Ders., סֹד, *sōd*, in: THWAT V, 1986, 775-782. H.-D. NEEF, Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von *sōd* JHWH im Alten Testament, Arbeiten zur Theologie 79, Stuttgart 1994.

² So schon etwa E. MEIER, Hebräisches Wurzelwörterbuch nebst drei Anhängen, Mannheim 1845, 437f. Zuletzt BDB 691a.

³ Vgl. J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, II, Leipzig 1861, 73. W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 11. Auflage, Leipzig 1890, 575, der sich für die Grundbedeutung „sprechen“ erklärt. P. HUMBERT, Note sur *yasad* et ses dérivés, in: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner, VTS 16, Leiden 1967, 135-142. SABO, *sod*, 145.

⁴ Zur Bedeutung von *YSD* II im N-Stamm vgl. E. BONS, Zu יסד II „beratschlagen“ (Ps 2,2 ; 31,14; CD 2,7), ZAH 5, 1992, 209-217, der hier „Aspekte des Redens sowie des Planens einer Handlung“ wahrnehmen möchte.

⁵ Vgl. etwa bereits W. GESENIUS, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 2. Auflage, Leipzig 1823, 525, wobei סֹד „abgekürzt aus יסוד“ sein soll (anders GesB 304: *YSD* II als „wahrsch. Metathese“ von *SWD*); NEEF, Thronrat, 32, Ges18, 471 mit erneutem (vgl. GesB 304) Hinweis auf C. BROCKELMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, Berlin 1908, 275 (§ 98 ff.).

⁶ Vgl. u.a. J.C. DE MOOR, An Anthology of Religious Texts from Ugarit, Leiden 1987, 268. K. SPRONK, Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986, 164.

⁷ FABRY, Thronrat, 102f. Ders., *sōd*, 776.

⁸ Vgl. NEEF, Thronrat, 32.

Nachweis erbracht worden⁹. Auch einer Zusammenstellung der Basis *YSD* „gründen“ mit dem N.-Stamm „sich zusammensetzen“ stehen semantische Schwierigkeiten im Wege, da *YSD* der Architektursprache zugehört¹⁰.

Die zuletzt favorisierte Ansetzung einer Basis *YSD* II mit dem N.-Stamm in der Bedeutung „sich zusammentun“ bzw. „sich beratschlagen“ hat die Nichtbezeugung einer semantisch gleichgerichteten Wurzel *YSD* II gegen sich. Wahrscheinlich hat man mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Belegformen im N.-Stamm auf einer Denomination beruhen¹¹. Mit dieser These stehen wir freilich wieder am Anfang und ohne Wurzelbestimmung da, so daß sich wiederum die Frage nach einer außerbiblischen Herkunft des Lexems stellen darf.

Die Versuche, Belege für ein Nomen *sd* mit der Bedeutung „Rat“ o.ä. im ugaritischen Sprachmaterial auszumachen, so in den sog. Rephaim-Texten (KTU 1.20 I.4), stoßen auf die Schwierigkeit, daß die Textlesung nicht gesichert ist¹². Obwohl die jüngste Wiedergabe der Stelle ohne kritischen Kommentar die Bedeutung „Rat“ ansetzt¹³, dürfte auf den Nachweis doch noch kein unbedingter Verlaß sein. Auch ein vermeintliches Vorkommen in einem neupunischen Text zeigt eine textliche Unsicherheit¹⁴. Ergiebiger scheint das Südarabische zu sein, wo seit langem ein Nomen *ms³wd* registriert worden ist, das mit den Bedeutungen „Sprecher“¹⁵ bzw. „Ratsversammlung“¹⁶ belegt wurde. Im jüngsten Wörterbuch des Sabäischen erscheinen unter dem Lemma *S³WD* drei Bildungen mit *m*-Präfix, davon zweimal *ms³wd* mit den Bedeutungsangaben „audience chamber; reception hall“ bzw. „class of landlords“ (mit Fragezeichen) und einmal *ms³wdt* mit der fragenden Wiedergabe „counsellor“¹⁷. Insbesondere im Blick auf die erstgenannte Nominalbildung mit der wohl gesicherten Wiedergabe läßt sich indessen anfragen, ob nicht wegen der architektonischen Orientierung eher an eine Verbindung mit *YSD* I zu denken ist. Unabhängig von der Gültigkeit dieses Belegs bleibt festzuhalten, daß es auch außerhalb des biblischen Textmaterials offenbar noch nicht gelungen ist, einen möglichst frühen Beleg für das Nomen *swd* selbst oder eine dem Nomen zugrunde liegende Basis mit einer einschlägigen Semantik zweifelsfrei dingfest zu machen. Nach wie vor scheint die Feststellung von SABO Gültigkeit zu haben: „Etymologisch ist das Nomen *söd* eine *cru*x“¹⁸.

Auch mit den nachstehenden Beobachtungen kann die Erwartung einer plausiblen Alternative nicht ohne weiteres erfüllt werden. Dennoch möge es gestattet sein, wenigstens einige Erwägungen an eine hypothetische Ableitung aus dem ägyptischen Lexembestand zu knüpfen. Gedacht ist an eine Verbindung mit dem ägyptischen Verbum *stwt* „sammeln“¹⁹.

⁹ Vgl. auch FABRY, *söd*, 775. BONS, *jsd*, 213. NEEF, Thronrat, 32.

¹⁰ Vgl. NEEF, Thronrat, 32, wonach das Verbum „gründen“ „als Fachausdruck für das Bauen ursprünglich in der handwerklichen Weisheit beheimatet gewesen zu sein“ scheint.

¹¹ Dazu NEEF, Thronrat, 32 mit Hinweis auf S. FRAENKEL, Zum sporadischen Lautwandel in den semitischen Sprachen, in: Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft III, Leipzig 1898, 60-86, hier 69.

¹² Vgl. dazu u.a. G. DEL OLMO LETE, Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit, Madrid 1981, 417. FABRY, *söd*, 775. NEEF, Thronrat, 33.74.

¹³ M. DIETRICH / O. LORETZ, Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT III,4, Gütersloh 1997, 1308.

¹⁴ Dazu NEEF, Thronrat, 33f.

¹⁵ F. HOMMEL, ZDMG 46, 529 (nach Hinweis in W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 12. Auflage, Leipzig 1895, 529).

¹⁶ Vgl. W. W. MÜLLER, Altsüdarabische Beiträge zum hebräischen Lexikon, ZAW 75 (NF 34), 1963, 304-316, hier 312. FABRY, *söd*, 776.

¹⁷ A.F.L. BEESTON / M.A. GHUL / W.W. MÜLLER / J. RYCKMANS, Sabaic Dictionary (English-French-Arabic), Beyrouth 1982, 139.

¹⁸ SABØ, *söd*, 144.

¹⁹ A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, IV, 335, 14-16. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 780.

Beim Lexem *stwt* handelt es sich um eine Kausativbildung zum häufig belegten *twt*, das mit der Bedeutung „versammeln“ notiert wird²⁰ und genauer wohl als vierradikales Verbum *twtw* bzw. *twtj* zu bestimmen ist. *stwt* „is the act of collecting or assembling something to bring it together as one“²¹. Das seit dem Neuen Reich belegte Verbum²² kann in seiner Lautgeschichte analog zu anderen Kausativen gesehen werden, die zu Wurzeln II *w* gebildet sind und eine jüngere Metathese der ersten beiden Basismorpheme aufweisen²³, so daß die Lautentwicklung mit *stwt* > *swtt* zu bestimmen sein wird²⁴. Besonders ansprechend ist die Analogie zum ägypt. *šhwj*, das demotischem *swḥ* entspricht und ebenfalls „sammeln“ bedeutet²⁵. Vielleicht nimmt das demotische *swt* mit der u.a. belegten Bedeutung „verbinden“²⁶ das ältere *stwt* auf, das ebenfalls unter der Sinngebung „verbinden“ belegt ist. Diese Bedeutung bezieht sich speziell auf die Zusammenführung der Gebeine im Zuge der Mumifizierung und der Anlage der Mumienbinden²⁷.

Wenn man analog zu dem ägypt. Synonym *šhwj* „versammeln“ (*šhw* > *swḥ*) verfährt, dem die Nominalbildung **sawḥ.t* „Versammlung“ zugeordnet werden darf²⁸, läßt sich für die phonetische Entwicklung *stwt(w/j)* > **swtt(w/j)* > *swt* eine Nominalbildung **sawt.t* rekonstruieren, die ihrerseits als Vorlage eines hebraisierten *sōd* interpretiert werden kann, um zugleich auch eine gleichgerichtete Semantik zur Grundlage zu haben.

Während somit das heb. Nomen *sod* mit aller gebotenen Behutsamkeit als weiteres Lehnwort aus ägyptischem Vokabular betrachtet werden kann, kann man auch den umgekehrten Vorgang beobachten, wonach ein semitisches Wort für „Versammlung“ nämlich *mo'ed* (< **maw'id*) ins Ägyptische gewandert ist, wie das Vorkommen des Lexems mit der Schreibung *mw'ed(t)* in der Wenamun-Erzählung (2,71) belegt²⁹.

Der Ertrag zur Bedeutungsbestimmung des Lexems *sod* scheint auf den ersten Blick recht mager zu sein, da bei dem hier vermuteten ägyptischen Äquivalent auf den ersten Blick keine

²⁰ ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, V, 259f. HANNIG, Handwörterbuch, 921.

²¹ P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (Orientalia Lovaniensia Analecta 78), Leuven 1997, 958.

²² Nach D. MEEKS, Année lexicographique. Égypte Ancienne, Tome III (1979), Paris 1982, 276 (n. 79.2837) ist *stwt* unter Hinweis auf K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, II, 242,8 in der sog. Heiratsstele belegt mit der Bedeutung „rassembler“ bzw. in der Verbindung mit der Präposition *n* als „se joindre à, s'associer à“. Anders anscheinend KITCHEN selbst, der mit seiner Wiedergabe in Ders., Ramesside Inscriptions. Translations & Annotations. Translations II, Oxford 1996, 92 („the example of („resemble“) these rulers“) zu erkennen gibt, daß er eher an das homonyme Lexem *stwt* „ähnlich machen“ (vgl. ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, IV, 335. HANNIG, Handwörterbuch, 779f) denkt.

²³ Vgl. etwa äg. *sawn* „strecken“ > dem. *swtn* dazu W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 205. Das Kausativum *stwh3* (ERMAN / GRAPOW IV, 72 bzw. 334,13, dazu u.a. H.-W. FISCHER-ELFERT, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I., Ägyptologische Abhandlungen 44, Wiesbaden 1986, 133) zeigt überdies mit der Nebenform *swhj* einen gewiß nicht nur graphisch relevanten Schwund des *t* an.

²⁴ Vgl. auch das demotische *sutwtj* „sich ergehen o.ä.“, vgl. W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 418.

²⁵ Vgl. WESTENDORF, Handwörterbuch, 205. Die koptische Entsprechung ist als Verbum „sammeln“ und als Nomen „Versammlung“ im Gebrauch.

²⁶ Zur Bedeutung von dem. *swt* vgl. u.a. K. SETHE, Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgerschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit, Leipzig 1920, 224-226, der allerdings das ägypt. *s3w* „hüten“ zugrunde legt, ohne die semantische Differenz plausibel zu erklären.

²⁷ Vgl. ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, 335,16. WILSON, Lexikon, 958.

²⁸ Vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 70.

²⁹ Vgl. dazu zuletzt J. HOCH, Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, Princeton NJ 1994, 126, der freilich auch im angehenden Fall die ägyptische Schreibung für besondere lautgeschichtliche Beobachtungen zum Vokalismus nutzt, was m.E. nur in sehr eingeschränkter Weise statthaft sein dürfte.

theologische Qualifikation im engeren Sinne erkennbar ist. Dennoch darf sich das Interesse auf den Zusammenhang des ägyptischen Lexems mit dem Totenkult konzentrieren.

Bei der Anlage der Mumienbinden geht es um ein Zusammenhalten der Gebeine, das für das Weiterleben des Toten und seine neue Existenzweise konstitutiv ist. Nach der hier zugrunde liegenden Vorstellung, wie sie zuletzt J. ASSMANN herausgestellt hat, ist jeder Tod „ein gewalttätiger Eingriff, der sich dem in Begriffen der Zergliederung und Konnektivität denkenden Ägypter als ein Zerreißen und Zergliedern darstellt“³⁰. Die Mumie, d.h. der einbalsamierte und mit den Binden umwickelte Tote, gilt sozusagen als „der reintegrierte Leib, das *corpus*, zu dem die gesammelten *membra disiecta* des Verstorbenen vereinigt werden“³¹. Der Mythos vom sterbenden Osiris und der liebenden Isis verdeutlicht die den Balsamierungsvorgang begleitende theologische Intention, derzufolge „das Zerrissene wieder zusammengefügt und die Grenze zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits überwunden“ wird: „Das Geheimnis dieser todesüberwindenden Konnektivität aber liegt nicht in den symbolischen Formen, sondern in der Liebe, die sie ins Werk setzt“³², da die liebende Isis „die Göttin der leiblichen Wiederherstellung“ ist³³.

ASSMANNs Einsichten sind für die religionsgeschichtliche und theologische Gewichtung des *sod* von besonderer Relevanz, wenn man sich auf eine ägyptische Ableitung des Wortes einläßt. Eine „Versammlung“ der Glieder wäre eine substanzielle Transformation des Menschen, die über die körperliche Assoziation leiblicher Wesen hinausgreift. Der mit dem neutestamentlichen und systematischen Gedankengut vertraute Theologe wird sich, ohne daß ASSMANN darauf eigens hinweist, einer gedanklichen Verbindung mit der paulinischen Vorstellung vom „Haupt“ und den „Gliedern“ (vgl. Eph 1,22 Kol 1,18) nicht verschließen können, in dem das Mysterium der Gemeinschaft der Gläubigen beschlossen ist. Mit unseren Erwägungen kann der ekklesiologische Bezug des Ausdrucks *sod*, wie ihn insbesondere H.-J. FABRY herausgestellt hat, eine elementare Begründung finden. Nach FABRY wird die Verbindung von JHWH „als Haupt mit den Ratsmitgliedern als Glieder“ im Alten Testament „nicht explizit genannt, obwohl diese Leib-Metapher später ein verbreitetes Verständnismodell wird“³⁴. Eine Rückführung der Semantik auf die mythische Dimension und mythologische Darstellungsweise könnte diesen Hintergrund erschließen helfen.

Wiederum unter der Voraussetzung, daß sich die Derivation halten läßt, könnte auch der Charakter der Zusammenkunft als „Geheimnis“ darin eine Verankerung finden, daß gerade das Wissen um die „Konnektivität“ und die Wege ihrer Verwirklichung im quasi-sakramentalen Akt von Zeichen und begleitendem Wort (Zitation) der Sphäre des Geheimen zugehört, das den Zugang und Ziel einer neuen Gemeinschaftsbildung auszeichnet. Die ägyptische Idee vom Zusammenfügen der Glieder, das letztlich im Zuge der „Gliedervergottung“³⁵ geschieht, beruht auf einer göttlichen Initiative. So wäre auch der *sod*, der so prononciert als *sod JHWH* erscheint, von vorneherein geprägt als eine göttlich autorisierte Vereinigung.

Als die entscheidende Neuerung auf israelitischem Boden könnte unter den genannten Umständen die Transformation zu einer menschlichen Gemeinschaft gelten, die unter der Bezeichnung *sod* zu einer quasi-demokratischen und geschichtlichen Größe wird, die allerdings weiterhin mit Attributen und Prädikationen belegt werden konnte, wie sie letzten Endes auf mythologischen Vorgaben beruhen mögen.

³⁰ J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 40.

³¹ ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 43.

³² ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 44.

³³ ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 45.

³⁴ FABRY, *Thronrat*, 122.

³⁵ Vgl. dazu v.a. H. BEINLICH, *Die „Osirisreliquien“*. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion, *Ägyptologische Abhandlungen* 42, Wiesbaden 1984, 290-301.

Eine ramesseidische Prinzessin in Aschdod

Manfred Görg - München

Bei einem Survey des Jahres 1969 ist auf halber Strecke zwischen Tel Ashdod und der zugehörigen antiken Hafenanlage Tel Mor ein Fragmentstück einer ägyptischen Statue zu Tage gekommen, das die Handpartie eines abgebrochenen linken Arms u. a. mit einem aufgerollten 'Taschentuch' und einem Armband zeigt, welche Teile mit hieroglyphischen Inschriftenresten besetzt sind. Nach seiner vorläufigen Präsentation und Diskussion des Befundes¹ möchte A.R. SCHULMAN eine mindestens lebensgroße Figur rekonstruieren, näherhin „a monumental statue of a female royal personage of the Ramesside period, standing, one hand hanging down the side of the statue's body, pressed against the thigh, the other folded across the chest“². Den Inschriften entnimmt SCHULMAN die Zuordnung in die 19./20. Dynastie; daß es sich um eine weibliche Gestalt handelt, ergibt sich nach ihm aus den Anzeichen einer besonderen Bekleidung, die nur bei Frauenstatuen zu finden sei: „the pleats of the lower part still visible on the thigh, and the fringed edge of the upper part which descends and partially covers the wrist“³.

Sollten die Beobachtungen zur versuchsweisen Rekonstruktion zutreffen, darf weiter gefragt werden, ob nicht auch mit dem spärlichen Inschriftenmaterial ein Indiz für eine weibliche Gestalt der Ramesseidenzeit gegeben sein könnte, womöglich gar für eine Identifikation. Es sei deshalb die Aufmerksamkeit nochmals auf die hieroglyphischen Reste gerichtet.

Die „crudely incised“ Hieroglyphen auf der flachen Basis des aufgerollten 'Taschentuchs' sind zweifellos dem Namen „Ramses, geliebt von Amun“ zuzuordnen, der einem Namensträger der 19. oder 20. Dynastie zugehört. Weitaus problematischer ist jedoch die Lesung der in versenktem Relief ausgeführten Zeichenfolge auf dem Armband, die SCHULMAN „quite clearly“ [*R*]⁴ -*ms-s(w)-ḥr-ḥt* „Ramesses-powerful-of-victories“ lesen möchte⁴. Vor dem Ramses-Namen könnte nach SCHULMAN auf Grund der Spur eines hieroglyphischen *m* der ägyptische Königinnentitel *ḥmt* gestanden haben, wogegen nach ihm aber sowohl die anzusetzende ungewöhnliche Schreibung wie auch das Fehlen des Königstitels spräche⁵.

Zunächst gibt die Nachzeichnung nicht exakt die Sequenz der Hieroglyphen wieder, wie sie auf dem Photo der Tafel 53,6 erkennbar sind. Kann auch an dem linksseitigen Restbestand einer weiteren Namensschreibung für 'Ramses' kein Zweifel sein, ist ein solcher um so mehr angebracht bei der Wiedergabe der rechtsseitigen Zeichengruppe, die im Gegensatz zur Nachzeichnung linksläufig geschrieben ist, also nicht zum Königsnamen gehören kann. Dies geht deutlich aus der Form der Handhieroglyphe und vor allem des Stößelzeichens hervor.

Überdies gibt es bei den zahlreichen Belegen für das hier postulierte Adjektiv *ḥr* keinen Nachweis weder für die hier unterstellte Kurzschreibung noch für die angenommene Fügung

¹ Vgl. A.R. SCHULMAN, A Ramesside Queen from Ashdod, in: °ATIQTOT XXIII, 1993, 111-114 mit Pl 53. Ich danke meinem Mitarbeiter, Dr. Stefan Wimmer, dafür, daß er mich auf die Publikation aufmerksam gemacht hat.

² SCHULMAN, Queen, 113.

³ SCHULMAN, Queen, 112.

⁴ SCHULMAN, Queen, 111.

⁵ SCHULMAN, Queen, 113.

tnr nḥtw, wie aus der kürzlich erfolgten Aufstellung von Th. SCHNEIDER hervorgeht⁶. Auf das bloße Vorkommen der Lexeme *tnr* und *nḥtw* innerhalb von Königsprädikationen darf nicht rekurriert werden, da eine syntagmatische Verbindung zwischen beiden Wörtern nicht auszumachen ist. Dazu kann dann auch nicht, wie es SCHULMAN annimmt, die Prädikation *tnr* in der Folge *p3 ḥq3 '3 n Kmj tnr* aus dem Vertrag Ramses II. mit dem Hethiterkönig Hattusili III. als „shortened form of ‘powerful (-of-victories)’“⁷ aufgefaßt werden, da *tnr* dort zweifellos ein selbständiges Epithet darstellt, das einem akkadischen Gegenstück entspricht⁸.

Folgt man jedoch der gegebenen Schriftrichtung, ergibt sich allem Anschein nach ein am Schluß stehendes *tj*-Zeichen, davor die drei Pluralstriche und darüber ein ‘Ajin. Statt der drei Pluralstriche, die etwas überdimensional ausgeführt sind, könnte ein ungefügtes hieroglyphisches *n* zu lesen sein. Die Zeichenfolge läßt freilich an eine teilweise Verwendung der sog. Gruppenschreibung denken, die gern für Fremdnamen und -wörter gewählt wird. Dann stünde die abschließende ‘Gruppe’ *tj* für den Konsonanten *t*, während davor entweder ein konsonantisches *n* zu lesen oder die Gruppe *n* + Pluralstriche für silbenschießendes *n* zu supponieren wäre und das ‘Ajin darüber rein konsonantischen Wert hätte. So käme man versuchsweise auf den Göttinnennamen ‘Anat. Dieser GN ist jedoch zweiter Bestandteil eines Königinnen- oder Prinzessinnennamens aus dem Harim Ramses’ II.. dessen Tochter und Gattin mit dem asiatischen Namen Bint-‘Anat („Tochter der ‘Anat“) hieroglyphisch (in Gruppenschreibung) mehrfach bezeugt ist⁹.

Leider geben die Aufnahmen nicht genügend Indizien her, ob in dem noch verbleibenden Winkel oder (verdeckten?) Teil rechtsseitig des eben behandelten Schriftzuges auf dem Armband noch Hieroglyphen gestanden haben. Es dürfte aber damit zu rechnen sein, daß auch der erste Bestandteil des Namens Bint-‘Anat mit einer seiner Variantschreibungen auf dem Armband gestanden hat. Am Rande sei vermerkt, daß sowohl die Ramsesnamen wie auch der vermutliche Fürstinnenname ohne Kartuschen geschrieben ist.

Insgesamt möchte ich daher zu erwägen geben, ob die Figur nicht eben diese prominente Königin/Prinzessin dargestellt hat. Die Statue würde auf jeden Fall ein weiteres Signal der ägyptischen Oberherrschaft über einen Teil Palästinas unter Ramses II. darstellen.

Welche Bedeutung nun näherhin eine Monumentalstatue der Bint-‘Anat auf palästinischem Boden, ausgerechnet in der Küstenebene bei Aschdod, gehabt haben könnte, ist offen für mancherlei Spekulationen. Natürlich muß der Fundort nicht der Ort der ursprünglichen Aufstellung sein, so daß auch SCHULMANs Annahme nicht gesichert ist, daß dort ein Tempel oder ein Palast gestanden hätte oder gar ein Indiz vorläge, „that the site was a rather important one in the chain of command of the Egyptian administration of Canaan“¹⁰. Doch mögen Fragen wie diese erlaubt sein: Ist Bint-‘Anat vielleicht palästinischer oder kanaanäischer Herkunft? oder: Deutet die Präsenz ihrer Statue gar eine besondere Qualität von Beziehungen zwischen dem ägyptischen Königshof und Kanaan an, die etwa den späteren biblischen Traditionen von der Tochter Pharaos auf palästinischem Boden auf irgendeine Weise zu Grunde liegen würde? Noch ist dies und vieles sonst denkbar.

⁶ Vgl. Th. SCHNEIDER, Eine Vokabel der Tapferkeit. Ägyptisch *tl* - hurritisch *adal*, UF 31, 1999, 2000, 677-723. Dazu zuletzt auch M. GÖRG, Zur sogenannten „anra“-Gruppe auf palästinischen Skarabäen, BN 107/108, 2001, 22-25.

⁷ SCHULMAN, Queen, 113.

⁸ Vgl. dazu zuletzt E. EDEL, Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti, WVDOG 95, Berlin 1997, 89. SCHNEIDER, Vokabel, 681. GÖRG, „anra“, 23.

⁹ Belegschreibungen zuletzt bei J.E. HOCH, Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, Princeton 1994, 97f.

¹⁰ SCHULMAN, Queen, 114.

Le salut et le messie en 1 Sam 2,1-10, et Yahvé juge, à l'œuvre sur la terre et dans l'histoire, dans la tradition des cantiques et du Psautier.

Bernard Gosse - Antony

Dans le cantique de 1 Sam 2,1-10, le salut (*yšw'h*) est mentionné en 2,1 en lien avec l'expression *rmh qrny byhwh*, et le messie (*mšyḥ*) en 2,10 dans l'expression *wyrm qrn mšyḥw*. C'est dans le cadre du Psautier et des cantiques, que la notion de salut largement influencée par le livre d'Isaïe, a été rapprochée de celle du Messie, très marquée par les livres de Samuel. Ce rapprochement est souligné en 1 Sam 2,1-10 par l'usage de *yšw'h* au début du cantique et celui de *mšyḥ* à la fin. Nous allons étudier comment ce rapprochement propose une relecture des livres de Samuel. De plus il s'agit de montrer que Yahvé juge qui trône dans les cieux s'intéresse aussi à ce qui se passa sur la terre et dans l'histoire.

1) L'usage de *yšw'h* dans les livres de Samuel en rapport au livre d'Isaïe au Psautier et aux cantiques bibliques.

Dans les livres de Samuel, le terme *yšw'h* apparaît en 1 Sam 2,1 ; 14,45 ; 2 Sam 10,11 ; 22,51. Ce terme joue un rôle essentiel dans la rédaction du livre d'Isaïe, en rapport à l'expérience de salut que constitue l'espérance de la perspective du retour de l'exil. Dans la synthèse d'Isa 56-59 il est affirmé que le salut adviendra malgré les désillusions du retour de l'exil. A partir du livre d'Isaïe,¹ l'ensemble de l'histoire d'Israël a été relu dans la perspective de la venue du salut. Ainsi en Isa 12 en fonction d'un jeu de mots sur le nom du prophète *yš'yhw*, le vocabulaire du salut (*yšw'h*) a été étendu aux récits de l'exode. A partir de cet accrochage, les thèmes deutéro-isaïens du salut (*yšw'h*) du rachat (*g'l*), et de l'affirmation de la royauté de Yahvé (*mlk*) ont été introduits en Ex 15. Le thème du salut a encore été largement repris (comparer Ps 98,2 et Isa 56,1) et développé dans le Psautier. La venue du salut est une manifestation de la royauté de Yahvé (voir Ps 93-100 ; Ex 15 ; Isa 52,7). Dans le cadre du Psautier, à la dimension collective du salut d'Israël, a été jointe une perspective plus individuelle en rapport à la vie propre du psalmiste. Cet aspect individuel a été particulièrement médiatisé par les relectures davidiques du Psautier, le psalmiste du second Temple étant appelé à entrer dans la prière de David en fonction d'épreuves semblables à celles rencontrées par David. Dans cette perspective des liens étroits ont été établis entre le Psautier et les livres de Samuel². Dans ce cadre les thèmes du salut (*yšw'h*) et du messie

¹ B. Gosse, L'influence du livre du prophète Isaïe (*yš'yhw*) sur la présentation du « salut (*yšw'h*) » par les cantiques et récits bibliques, et la chute de Jérusalem comme archétype des catastrophes des origines, Hen 22 (2000) 3-34.

² B. Gosse, L'insertion de 2 Samuel 22 dans les livres de Samuel, et l'influence en retour sur les titres davidiques du Psautier, JANES 27 (2000) 31-47.

(*mšyh*) ont été rapprochés. Cela apparaît particulièrement en 2 Sam 22 très semblable au Ps 18, avec en conclusion en 2 Sam 22,51 : « Il magnifie les saluts (*yšw'wt*) de son roi (*mlkw*) et il agit avec fidélité envers son oint (*mšyhw*), envers David et sa descendance à jamais. » C'est en fonction de 2 Sam 22 qu'il faut interpréter les titres davidiques du Psautier et plus particulièrement ceux qui se réfèrent à des épisodes des livres de Samuel. L'ensemble de ces psaumes est alors présenté avec pour perspective finale cette célébration des « saluts », une fois que le messie davidique a surmonté toutes les épreuves. C'est ce qui est affirmé en 2 Sam 22,1 : « David adressa à Yahvé les paroles de ce cantique, quand Yahvé l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül. »

En fonction de ces données nous allons voir qu'en 1 Sam 2,1-10, il s'agit d'étendre la perspective de salut à l'époque pré-royale (salut lié au règne de Yahvé, juge), en rapport cette fois à Anne³ mère de Samuel qui doit oindre David grâce à la corne (*qrn*). Au-delà de ces perspectives générales les liens de vocabulaire qu'entretient 1 Sam 2,1-10 avec le Psautier sans parler de 2 Sam 22, souligne l'homogénéité de l'ensemble⁴. Dans la tradition des cantiques et du Psautier, c'est toujours le même salut de Yahvé qui est à l'œuvre à travers l'histoire et à travers la vie de chacun, car Yahvé règne non seulement sur son trône céleste mais encore sur la terre, voir Ps 113. De même qu'à travers 2 Sam 22 = Ps 18, et les autres psaumes davidiques, le psalmiste est appelé à entrer dans la prière de David, en 1 Sam 2,1-10 il est appelé à entrer dans la prière d'Anne en lien étroit avec le Psautier.

2) Le salut et le messie en 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22, comme relecture des livres de Samuel

Les deux cantiques qui encadrent les livres de Samuel, relient la question du « salut »⁵ à celle du « messie ». Le terme *mšyh* apparaît en 1 Sam 2,10.35 ; 12,3.5 ; 16,6 ; 24,7.7.11 ; 26,9.11.16.23 ; 2 Sam 1,14.16.21 ; 19,22 ; 22,51 ; 23,1. Les liens entre le « messie » et le « salut » apparaissent clairement en 2 Sam 22,51, mais également en 1 Sam 2,1.10, en rapport à la double mention de la « corne » *qrn*. Or il faut relever *qrn* : 1 Sam 2,1.10 ; 16,1.3 ; 2 Sam 22,3. Les mentions de la « corne » en 1 Sam 2, renvoient à celles de 1 Sam 16, où il s'agit de la corne qui doit servir à oindre David, et à la « corne » de 2 Sam 22,3 dans l'expression *wqrn*

³ Sur la place du cantique d'Anne dans les livres de Samuel, voir par exemple E. Tov, *Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework*, M. Cogan B.L. Eichler J.H. Tigay (éds), *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, 149-170.

⁴ S. Becker-Spörl, « Und Hanna betete, und sie sprach... » *Literarische Untersuchungen zu 1 Sam 2,1-10*, *THLZ* 2, Tübingen 1992, 39-41.

⁵ En dehors de l'usage du terme *yšw'h* en 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22, il faut relever les autres emplois de la racine *yš'* en 2 Sam 22. Le fait que ces emplois participent d'une relecture des livres de Samuel en lien avec le Psautier et les cantiques dans la perspective du livre d'Isaïe, est confirmé par le fait que dans les livres de Samuel le vocabulaire correspondant habituel est celui de la « délivrance » (*nšl*). On peut encore relever que l'expression *byšw'tk* de 1 Sam 2,1 ne se rencontre par ailleurs dans la Bible que dans le Psautier : Ps 9,15 ; 13,6 ; 20,6 ; 21,6 ; 106,4. Voir A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1989, 505. En ce qui concerne l'expression *mšyhw* de 1 Sam 2,10, elle se retrouve en 1 Sam 12,3,5 (Saül) et 16,6 (Eliab en attendant David). Ce point souligne que 1 Sam 2,1-10 réinterprète les livres de Samuel. Yahvé est celui qui élève et abaisse. Mais cette interprétation se fait en lien étroit avec le Psautier voir *mšyhw* en Ps 2,2 ; 20,7 ; 28,8 (Even-Shoshan 717). On relèvera que les deux expressions *byšw'tk* et *mšyhw* se retrouvent en Ps 20,6-7.

yš'y. Le « salut » d'Anne renvoie déjà à l'onction de David⁶ et est une préfiguration des « saluts » du messie. En dehors de 1-2 Sam et du Psautier (et les citations de ces derniers en 1 Ch 16,22 et 2 Ch 6,42), les autres attestations de *mšyḥ* concernent le prêtre oint dans le Lévitique, Cyrus en Isa 45,1, et il reste les cas de Lam 4,20 ; Dn 9,25.26 et Hab 3,12.

Les liens entre 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22 ne se limitent pas aux questions du salut (*yšw 'h*), du messie (*mšyḥ*) et de la corne (*qrn*). Il faut relever l'usage du verbe *rwm* : 1 Sam 2,1.7.8.10 ; 9,24 (sens culinaire) ; 2 Sam 22,28.47.49. Or ce verbe joue un rôle essentiel en binôme avec le verbe *špl* : 1 Sam 2,7 ; 2 Sam 22,28 dans le cadre de l'interprétation des livres de Samuel ainsi induite. Yahvé élève et abaisse, et cela conformément à ce que l'on rencontre dans le Psautier (voir Ps 75 et 113). Dans les livres de Samuel de manière particulière, il abaisse Saül et élève David, et cela parce que s'il règne dans les cieux il s'abaisse également lui-même pour s'occuper de ce qui se passe sur la terre, et particulièrement dans l'histoire de son peuple.

Le verbe *'yb* (participe poël) qui apparaît à de multiples reprises en 1-2 Sam, à propos des « ennemis », est utilisé pour la première fois en 1 Sam 2,1, pour spécifier ce par rapport à quoi Anne a obtenu le salut, et apparaît finalement en 2 Sam 22,1.4.18.38.41.49, à propos des ennemis vis-à-vis desquels le messie davidique a finalement obtenu les « saluts ».

Le terme *šwr* « rocher », qui sert à désigner Dieu en 1 Sam 2,2 se rencontre de la même manière en 2 Sam 22,3.32.47.47 ; 23,3. Les autres attestations de *šwr* dans les livres de Samuel en 1 Sam 24,3 ; 2 Sam 2,16 ; 21,10 font allusion à des « rochers » où David a pu trouver refuge lors de sa fuite devant ses ennemis.

Le verbe *'zr* n'apparaît que deux fois dans les livres de Samuel en 1 Sam 2,4 et 2 Sam 22,40, le verbe étant suivi les deux fois du terme *ḥyl*.

On peut encore relever *rḥb* : 1 Sam 2,1 ; 2 Sam 22,37 ; *s'wl* : 1 Sam 2,6 ; 2 Sam 22,6 ; *tbl* : 1 Sam 2,8 ; 2 Sam 2,16 ; *ḥsk* : 1 Sam 2,9 ; 2 Sam 22,12.29 ; *ḥsyd* : 1 Sam 2,9 ; 2 Sam 22,26 ; *r'm* : 1 Sam 1,6 ; 2,10 ; 7,10 ; 2 Sam 22,14.

Par ailleurs nous avons déjà relevé que 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22 réinterprètent les livres de Samuel, et particulièrement 1 Sam 16 avec l'onction de David par la corne *qrn*. Or il faut relever *gbwh* : 1 Sam 2,3 ; 9,2 ; 16,7. L'invitation de 1 Sam 2,3* : « Ne multipliez pas les paroles hautaines (*'l-trbw tdbrw gbhh gbhh*), que l'arrogance ne sorte pas de votre bouche », fait allusion au jugement de Yahvé selon 1 Sam 16,7 : « Mais Yahvé dit à Samuel : 'Ne considère pas son apparence, ni la hauteur de sa taille (*w'l gbh qmwtw*), car je l'ai écarté. Il ne s'agit pas de ce que voient les hommes, car ils ne voient que les yeux, mais Yahvé voit le cœur. » On retrouve le thème de l'élévation et de l'abaissement. Nous allons voir maintenant que ces thèmes entretiennent des liens étroits avec le Psautier.

3) Le cantique d'Anne, le Ps 75, et Yahvé roi juge⁷

Nous trouvons en Ps 75,4-6.8.11 : « 4 la terre s'effondre et tous ses habitants ; j'ai fixé (*tknty*), moi ses colonnes. 5 J'ai dit aux superbes : Ne soyez pas superbes ! aux impies (*wlrš'ym*) : Ne levez pas la corne (*'l trymw qrn*), 6 ne levez pas si haut votre corne (*'l trymw*

⁶ A. Wénin, Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12). Une recherche littéraire sur le personnage, PUE Série XXIII vol 342, Frankfurt am Main Bern New York Paris 1988, 60 et note 84 p. 297. Il oppose le roi pour Yahvé de 1 Sam 16,1 au roi pour le peuple de 1 Sam 8,22.

⁷ B. Gosse, L'interprétation des livres de Samuel à partir des Psaumes en 1 Sam. II 1-10, BeOr 34 (1992) 145-153.

lmrw m qrnkm), ne parlez pas (*tdbrw*) avec l'échine arrogante (*'tq*)... 8 qu'en vérité Dieu le juge (*špt*), abaisse l'un ou élève l'autre (*zh yšpyl wzh yrym*)... 11 je briserai la corne des impies (*qrny rš'ym 'gd'*) et les cornes du juste se relèveront (*trwmmnh qrnwt šdyq*). »

La perspective du Ps 75 correspond tout à fait à celle de 1 Sam 2,1-10 dans le cadre d'une interprétation des livres de Samuel. Yahvé est présenté comme juge qui élève le juste et plus spécialement sa corne, alors qu'il abaisse l'arrogant qui élève sa propre corne. Or le thème du jugement du Ps 75, rejoint la perspective des Ps 93-100, où Dieu est présenté comme régnaant et jugeant pour établir le droit et la justice⁸. Dans ces psaumes la venue du salut est liée à l'établissement du droit et de la justice par Yahvé lui-même. Ainsi 1 Sam 2,1-10 se trouve situé dans la perspective du Psautier. Le salut d'Anne correspond à la mise en œuvre du jugement divin. Le psalmiste du second Temple pouvait ainsi s'identifier à la prière d'Anne.

L'influence du Psautier, et plus spécialement du Ps 75 sur le cantique d'Anne est confirmé par le vocabulaire :

'tq : 1 Sam 2,3 ; Ps 31,19 ; 75,6 ; 94,4 (sans autre attestation biblique)

tkn : 1 Sam 2,3 ; Ps 75,4 (pas d'autre attestation dans ces deux livres)

špl : 1 Sam 2,7 ; 2 Sam 22,28 ; Ps 18,28 ; 75,8 ; 113,6 ; 147,6. Le verbe *rwm* qui apparaît en binôme avec ce dernier en 1 Sam 2,1-10 et 2 Sam 22 (+ 1 Sam 9,24), est très fréquent dans le Psautier.

qrm : 1 Sam 2,1.10 ; 16,1.13 ; 2 Sam 22,3, est également fréquent dans le Psautier : Ps 18,3 ; 22,22 ; 75,5.6.11.11 ; 89,18.25 ; 92,11 ; 112,9 ; 118,27 ; 132,17 ; 148,14.

4) Le cantique d'Anne et le Ps 113. Yahvé qui s'élève pour régner dans les cieux est aussi celui qui s'abaisse pour agir dans l'histoire et en faveur des faibles sur la terre.⁹

Nous trouvons en Ps 113,6-9 : « 6 et s'abaisse (*hmšpyly*) pour voir cieux et terre (*bšnym wb'rs*) ? 7 De la poussière il relève le faible, du fumier il relève le pauvre (*mqymy m'pr dl m'špt yrym 'bywn*), 8 pour l'asseoir au rang des nobles (*lhwšyby 'm ndyby*) au rang des nobles (*ndyby*) de son peuple. 9 Il assied la stérile (*'qrt*) en sa maison, mère en ses fils (*hbnym*) heureuse. »

L'accrochage entre le Ps 113 et 1 Sam 2,1-10 peut déjà apparaître comme parfaitement justifié par le thème de la femme stérile (*'qr* : 1 Sam 2,5 et Ps 113,9 sans autre attestation dans ces deux livres), qui a des enfants (*bnym* : Ps 113,9 et 1 Sam 2,5). Mais au-delà de ce thème particulier, qui souligne la sollicitude de Dieu pour chacun, il s'agit d'affirmer que Yahvé qui trône dans les hauteurs, voir Ps 113,5 : « Qui est comme Yahvé notre Dieu qui s'élève (*hmgbyhy*) pour siéger », est aussi celui qui s'abaisse (verbe *špl*) pour observer ce qui se passe sur les ciel et la terre, Ps 113,6. C'est cette même perspective que nous trouvons mise en œuvre en 1 Sam 2,1-10, voir en 10* : « le Très-Haut tonne dans les cieux (*bšnym*). Yahvé juge les confins de la terre (*'spy 'rs*). » Yahvé qui s'élève pour siéger sur son trône et s'abaisse pour pouvoir juger, est aussi celui qui peut élever et abaisser. Sur ce point 1 Sam 2,8* reprend tout un passage du Ps 113 : *mqym m'pr dl w'špt yrym 'bywn lhwšyb 'm ndyby*.

⁸ B. Gosse, Les Psaumes 75-76 en rapport à la rédaction du Psautier et à celle du livre d'Isaïe, BeOr 40 (1998) 219-228.

⁹ B. Ego, „Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums“ Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen im exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110 (1998) 556-569. P. 562: „Gottes himmlisches Thronen impliziert seine Ubiquität und Universalität. In Ps 113 wird dieser Aspekt der göttlichen Herrschaft...“. P. 563: „Herr über die Geschichte“.

L'influence du Ps 113 sur 1 Sam 2 est soulignée par le fait que ce sont les seuls emplois de *'bywn* et *ndyb* en 1-2 Sam, alors que ces termes sont courants dans le Psautier.

Ainsi dans les relectures opérées par l'ensemble livre d'Isaïe psautier cantiques, 1 Sam 2,1-10 souligne que le salut apporté par Yahvé qui siège dans les cieux comme juge, Ps 93-100, concerne également les humbles de la terre dont il se préoccupe. L'humble psalmiste du second Temple pouvait alors se reconnaître dans la prière d'Anne. De ce point de vue les relations entre 1 Sam 2,1-10 et le Psautier, sont du même ordre que celles de 2 Sam 22 = Ps 18, et les autres psaumes davidiques. La prière du psalmiste est présentée comme ayant des antécédents à travers les personnages prestigieux de l'histoire d'Israël.

Par ailleurs cette réaffirmation de la royauté de Yahvé sur la terre, et dans l'histoire de son peuple, était parfaitement à sa place en 1 Sam 2. En effet les récits qui suivent présentent l'instauration de la royauté en Israël comme une remise en cause de la royauté de Yahvé. Voir 1 Sam 8,7 : « Mais Yahvé dit à Samuel : 'Ecoute la voix du peuple en tout ce qu'ils te diront, car ce n'est pas toi qu'ils rejettent mais c'est moi qu'ils rejettent, ne voulant plus que je règne (*mmlk*) sur eux. »

הלך אחר and die Folgen

Barbara Greger - Sigmaringen

Angenommen, Jesu Aufforderung zur Nachfolge¹ geht auf diese alttestamentliche Vokabel zurück², dann muß לָכוּ אַחֲרַי, Mk 1,17, in den Ohren eines Tora-treuen Hebräisch/Aramäisch sprechenden Juden verheerend geklungen haben. Er hört sofort den Abfall vom Gott Israels mit, daß fremden Göttern gefolgt wird, daß man sich vor fremden Göttern niederwirft, daß man fremden Göttern dient.³

Neben vielen Beispielen für falsches Verhalten gibt es zwei Texte für den Neuanfang und wieder hergestelltes Vertrauensverhältnis⁴, und das nicht nur für Israel, sondern auch für Fremde aus Ägypten, Kusch und Seba.

Die LXX dagegen differenziert. Für das falsche Verhalten steht πορευω, für die Nachfolge in der kommenden Heilszeit ακολουθεω.

Wenn Schriftgelehrte nur den hebräischen Text kannten, ist es nur folgerichtig, daß diese Aufforderung Jesu als Häresie angesehen werden mußte und einen zusätzlichen Anlaß zu seiner Verurteilung bot.

Entscheidend ist auch, daß die ersten Angesprochenen Jesus nicht nur nachfolgten, sie sind auch geblieben. Dazu paßt, daß erst am Ende der synoptischen Evangelien nur noch ακολουθεω steht. Es hat eine neue Qualität bekommen.

¹ Mk 1,17 par Mt 4,14 δευτε οπισω μου; Mk 1,20 απερχομαι, Mt 4,22 ακολουθεω
Mk 2,14 par Lk 5,27 ακολουθεω, ebenso Mt 9,9
Mk 3,13 απερχομαι
Mk 8,34 ακολουθεω οπισω; Mt 16,24 ελθειν οπισω; Lk 9,23 ερχεσται οπισω
Mt 8,18 par Lk 9,57 ακολουθεω, ebenso Mk 10,21 par Mt 19,21 par Lk 18,22;
Mk 10,28 par Mt 19,27 par Lk 18,28; Mk 10,52 par Mt 20,31 par Lk 18,43

² Rückschluß aus LXX

³ vgl. Dtn 6,14; 8,19; 11,28; 13,3.7.14; 17,3; 28,14; 29,25; Ri 2,12.19; 1Sam 26,19;
1Kön 11,5.10; 12,30; 18,21; Jer 7,6.9; 9,13; 11,10; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15

⁴ Jes 45,14; Ez 29,16

«Seine Arbeit, die Gott geschaffen hatte, um sie auszuführen»
 || Syntax und Theologie in Gen 2,3

Ernst Axel Knauf – Bern

In der Festschrift für O.H. Steck fügt E. Jenni der eindrucklichen Reihe seiner bibelhebräischen Arbeiten eine Untersuchung zum «epexegetischen» Gebrauch von *l*-[inf.cs.] hinzu¹. An dieser Stelle soll nicht mehr diskutiert werden als die Angemessenheit seines Übersetzungsvorschlages für Gen 2,3c: (Gott ruhte) «von all seinem Werk, das Gott geschaffen, indem er es machte (durch sein Wirken)» (Jenni, S. 24). Abgesehen von gewissen Ungenauigkeiten im Deutschen² ist die Verträglichkeit der Übersetzung im Kontext von P^s fraglich (s. III). Die Wiedergabe des «epexegetischen» Infinitivs mit «indem» im Deutschen ist generell weniger empfehlenswert (s. I). Die Abgrenzung von finalelem und epexegetischem bzw. explikativem *l*-[inf.cs.] in Jennis Textauswahl ist in Einzelfällen zu hinterfragen (s. II)³.

I. *l*-[inf.cs.] = dt. «indem»?

«Schon im elementaren Hebräisch-Unterricht lernt man, dass *l* + Infinitiv bei gleich bleibendem Agens im Hauptsatz und im Infinitivsatz [muß heißen: in der Infinitiv-Konstruktion, eak] nicht immer final mit «um zu» übersetzt werden kann, sondern manchmal einem lateinischen Gerundium im Ablativ (faciendo) entsprechend mit »indem« wiederzugeben ist» (Jenni, 24)⁴. Wer solches im hebräischen Elementar-Unterricht gelernt hat, hat schlechten Hebräisch-Unterricht genossen. Sowenig wie Kreuz- und Quervergleiche zwischen *n* Sprachen die morphosyntaktische, syntaktische und semantische Analyse der Einzel-Sprache ersetzen können, sowenig dient das Erlernen von Übersetzungs-Konventionen dem Verständnis der Ausgangs-Sprache. Vor allem aber dient guter Sprachunterricht mE der Erkenntnis, daß in allen Sprachen der Welt alles Sagbare auch präzise gesagt werden kann.

Die Benutzung von «indem» als Übersetzungskrücke für hebr. explikativen Infinitiv dient insofern nicht der Deutlichkeit, als dt. «indem» doppeldeutig ist. Es drückt (a) Gleichzeitigkeit und (b) Modalität aus. In der Funktion (a) kann es durch «während; dergestalt, daß zugleich» ersetzt werden, in der Funktion (b) nur durch «dergestalt, daß» ohne «zugleich». Beispiele:

(a) Rhett Butler verließ das Haus, indem er sagte: «Bis bald, mein Schatz».

¹ E. Jenni, Textinterne Epexege im Alten Testament: R.G. Kratz – Th. Krüger – K. Schmid, Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300; 2000) 23-32.

² *mal'akā* «Werk»; *x-BR* 'geschaffen'; die Zeitlage in 'ašr-Satz Gleichzeitigkeit mit dem übergeordneten Satz.

³ Und damit weder stringent noch ein-eindeutig begründet. Hier melden sich Zweifel an der Validität der von Jenni verfolgten sprachwissenschaftlichen Methodik an, denen im Rahmen dieser Miszelle freilich nicht weiter nachgegangen werden soll.

⁴ Der diesen Ausführungen offenbar zugrundeliegende Abschnitt GesK § 114f-r ist demgegenüber präzise formuliert.

(b) Herr v. Goethe entzog sich seinen Weimarer gesellschaftlichen Verpflichtungen und Verstrickungen, indem er sich nach Italien begab.

Es ist klar, daß hebr. *l*-[inf.cs.] nur dt. «indem» (b) entsprechen kann, denn für dt. «indem» (a) stehen ja hebr. *b*-/*k*-[inf.cs.] zur Verfügung. Im Gegensatz zu diesen beiden Konstruktionen ist *l*-[inf.cs.] zeitlagemäßig neutral:

- (a) nachzeitig: «Es war ausschließlich um Davids willen, daß Jhwh, sein Gott, ihm [Abija] eine Leuchte in Jerusalem dadurch errichtete, daß er seinen Sohn [Lxx: seine Söhne] auf ihn folgen ließ und daß er Jerusalem (immer wieder) aufrichtete» (1 Kön 15,4).
- (b) gleichzeitig: «Oder habe ich meine Vergehen wie ein (gemeines) Mensch dergestalt verborgen, daß ich meine Schuld in meinem Herzen versteckt hätte?» (Ijob 31,33).
- (c) vorzeitig: «Ganz Israel hat deine Tora übertreten und ist abtrünnig geworden dadurch, daß es nicht auf deine Stimme gehört hatte» (Dan 9,11).
- (d) extratemporal: «Gedenke (immer und überall, immer wieder) des Sabbat-Tages, daß du ihn (immer und überall, immer wieder) heiligst» (Ex 20,8).

Der Sinn für diese Neutralität von *l*-Infinitiv ist durch die Verwendung des im Deutschen doppeldeutigen «indem» gefährdet. Tatsächlich spricht Jenni, *passim*, unter dem Eindruck dieser Konnotation verschiedentlich von «Gleichzeitigkeit», ohne zu reflektieren, daß Gleichzeitigkeit auf der Ebene der Aktionen oder Zustände durchaus vorliegen kann, aber durch *l*-[inf.cs.] weder ausgedrückt noch konnotiert wird.

II. «Um zu» oder «dergestalt, daß»?

In einer Reihe von Fällen, die Jenni für explikativen Infinitiv in Anspruch nimmt, liegt mit größerer Wahrscheinlichkeit Finalität vor.

Ein gutes Beispiel ist die «Zitat-Einleitungs-Partikel» *li(?)mōr* (Jenni, 24). Jede Übersetzung dieser Partikel ist rein etymologisch (allerdings war sie Sprecherinnen und Sprechern des Althebr. morphologisch und semantisch transparent). Die Übersetzung «indem er [sie; eak] sagte» (Jenni) stößt sich mit den Belegen, in denen die Partikel auf eine finite Form von ³MR folgt (allein in Gen: 9,8; 27,6; 31,29; 34,4; 39,14; 42,22. 37; 43,3; 47,5). Daß die hebr. Sprache zu Pleonasmen neigt (die aber jeweils semantisch/stilistisch Sinn transportieren), ist bekannt; doch auch zu Tautologien? Die Partikel dient der Unterbrechung des Erzähl-Zusammenhangs, um wörtliche Rede oder Zitate zu markieren. Semantisch gehören finites ³MR und ³MR in *li(?)mōr* zu verschiedenen Ebenen: «Gott sagte [= sprach, redete] zu Noach und zu seinen Kindern, die bei ihm waren [um mitzuteilen]:» (Gen 9,8) – und nicht etwa «Gott sagte ..., indem er sagte».

Entsprechend Prov 22,16 «Wer den Armen bedrückt, damit dieser ihn reicher mache, oder dem Reichen hinzugibt: (das dient letztlich) nur zu seiner (eigenen) Verarmung»⁵.

Entsprechend Dan 9,10: «Wir hörten nicht auf die Stimme Jhwhs, unserer Gottes, (die uns bekanntlich gebietet) gemäß seinen Weisungen zu wandeln» und nicht «Wir hörten nicht auf die Stimme des Herrn, unseres Gottes, indem wir nach seinen Weisungen gewandelt

⁵ Jennis Übersetzung (26) «einer bedrückt den Armen, indem er ihn bereichert» ist mir unverständlich. In Ri 9,56 macht Jenni (28) Gott gar zum Massenmörder: «So vergalt Gott dem Abimelech den Frevel, den er an seinem Vater begangen hatte, nämlich indem er seine sieben Brüder ermordete». Das Hebr. will sagen: «den er an seinem Vater dadurch begangen hatte, daß er seine sieben Brüder ermordet hatte».

hätten (= indem wir nicht wandelten)» (Jenni, 29): daß der Wandel in Abhängigkeit von Gottes Stimme im Hebr. ohne explizites Subjekt und ohne Zeitlagenbezug konstruiert ist, könnte Absicht sein, denn die Weisung gilt nicht nur vergangenen und gegenwärtigen, sondern auch allen zukünftigen Generationen.

III. Gen 2,3 im Rahmen von P⁸

Übersetzung ist das vornehmste Ergebnis der Exegese, nicht deren Voraussetzung. Grammatik und Semantik sind nicht imstande, eindeutig zu entscheiden, ob es in Gen 2,3 heißt «von all seiner Arbeit, die Gott geschaffen hatte dergestalt, daß er sie verrichtete» oder «die Gott geschaffen hatte, um sie zu verrichten». Die Betrachtung des Verhältnisses von BR⁷ und 'SY (a) im Kleinkontext Gen 2,1-4a, (b) im Nah-Kontext Gen 1,1-2,4a und (c) in P⁸ mag weiterführen.

וַיְבָרֶךְ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם	Gen. 2:1
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִלֵּאמֹתָיו	Gen. 2:2a
אֲשֶׁר עָשָׂה	Gen. 2:2aR
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל-מְלֵאכֶתָיו	Gen. 2:2b
אֲשֶׁר עָשָׂה	Gen. 2:2bR
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי	Gen. 2:3a
וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ	Gen. 2:3b
כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל-מְלֵאכֶתָיו	Gen. 2:3c
אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת	Gen. 2:3cR
אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם	Gen. 2:4a

Im Klein-Kontext ist dreimal von Gottes «Arbeit» die Rede (2,2a.b.3c), jedesmal von einem ⁷ašr-Satz gefolgt, der zweimal besagt, daß er die Arbeit verrichtet habe (2,2aR.2bR) und beim letzten Vorkommen, daß er sie geschaffen habe *la-šōt* (2,3cR). 'SY steht jeweils in einer «Ausführungsformel» zu «Arbeit». Hat sich Gott nun nach 2,3c Arbeit geschaffen, indem er sie ausführte, oder um sie auszuführen? So gestellt, beantwortet die Frage sich selbst.

BR⁷ bezeichnet im Ersten Testament ausschließlich das göttliche Schaffen; etymologisch steht das künstlerische Gestalten hinter diesem Sprachgebrauch (diese lexikographische Information sei vorausgesetzt). Gen 2,3c präzisiert das Verständnis von Gottes Schaffen dahin, daß auch diese Gott vorbehaltene Tätigkeit für Gott harte und mühsame Arbeit war – möglicherweise eine Überraschung für alle, die glauben, erst mit dem «Sündenfall» sei die Arbeit in die Welt gekommen (doch vgl. dagegen Gen 2,5.15), keine Überraschung für diejenigen, die (wie die Verfasser von Gen 1 und 2) *enuma ilāni awilum* kennen. Also doch modal/explikativ: «die Arbeit, die Gott derart geschaffen hatte, daß er sie (arbeitend) ausführen mußte»?

Im Nah-Kontext ist viel von 'SY die Rede (1,7a. 16. 25a. 26a. 31c; freilich müßten hier die Stellen mitgezählt werden, an denen Gott trennt und setzt), aber weniger von BR⁷ (1,1. 21a. 27a.b.c; 2,3c. 4a). Freilich steht BR⁷ an Schlüsselstellen: es rahmt 1,1 und 2,4a als Incipit und Unterschrift das ganze Kapitel sowie mit 1,21a. 27a die Schöpfung der ersten wie der letzten Lebewesen (wobei kein Zweifel daran gelassen wird, daß die Menschheit – wie zuvor schon die Seeungeheuer – von Gott nicht nur geschaffen [1,27a], sondern – wie soeben die übrigen Landtiere – zugleich gemacht ist [1,26b]). Betrachtet man das Sechstage-Werk, führt ein Gefälle von BR⁷ 1,1 zu 'SY 1,31b: Gott schöpft, um auszuführen.

Damit ist aber dem Rahmen 1,1; 2,4a nicht Rechnung getragen. In «Als Gott im Anfang Himmel und Erde schuf»⁶ und 2,4a «Das ist die Geschichte von Himmel und Erde, wie sie geschaffen wurden» (erst jetzt sind sie fertig geschaffen!) bezieht sich BR' (wie in Gen 2,3cR) auf den ganzen Kosmos und alle sieben (!) Tage der Woche⁷. Erst mit Gottes Ruhen am siebten Tag ist der Kosmos nach seiner räumlichen wie zeitlichen Struktur fertig. Diesem Rahmen sind alle Einzel-Aktionen dieser sieben Tage, alles Machen, Sagen, Segnen, Nennen ein- und untergeordnet. Also doch «... die Arbeit, die Gott derart geschaffen hatte, daß er sie ausführte»?

Zur Entscheidung verhilft der Makro-Kontext von P^e. BR' kommt darin nach 2,4a nur noch 5,1b.2a als Rückverweis auf 1,27a-c vor. Mit anderen Worten: Gottes mit BR' zu bezeichnende Tätigkeit ist für P mit Gen 2,4a abgeschlossen. Daß nach Gen 2,3cR in P auch 'SY mit Gott als Subjekt nicht mehr vorkommt, ist angesichts der semantischen Bläse von «tun, machen» weniger bedeutsam. Zwar verfertigt Gott in P nach Gen 2,3 nichts mehr, aber zu tun und zu machen hat er weiterhin genug: eine Sintflut zu entfesseln, seinen Bogen in die Wolken zu hängen, Abraham und Ismael zu Völkern werden zu lassen, das Herz Pharaos zu verhärtigen, Mose das Modell des Heiligtums zu zeigen, im Heiligtum Wohnung zu nehmen. Von Gen 2,4a ab sind Raum, Zeit und das Leben geschaffen, aber damit ist die Welt noch nicht fertig. Das ist sie erst mit Jos 18,1, der Niederlassung der Israeliten (und Gottes in ihrer Mitte) in Kanaan⁸. Dabei ist Gottes letzte Handlung in P^e, Mose das Land zu zeigen (Dtn 34,1c*), in das er nicht hineinkommen wird. Die von P intendierte Schöpfungsordnung kommt erst damit zu ihrem Abschluß, daß Menschen ihre Vorgaben aufnehmen und ausführen⁹.

Im Zusammenhang von P^e ist Gen 2,3c nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv. Mit dem Schöpfungssabbat setzt sich Gott (noch) nicht zur Ruhe. Der semantisch und syntaktisch schwierige Vers versucht nicht weniger als eine Verhältnisbestimmung zwischen *creatio originalis* und *creatio continua*, oder auch zwischen Gottes Schöpfungshandeln und seinem «Handeln in der Geschichte». Deswegen kann man Gen 2,3 kaum anders übersetzen als mit

- | | |
|-------|---|
| 2,3a | Gott segnete den siebten Tag |
| 2,3b | und heiligte ihn, |
| 2,3c | denn an ihm hatte er (zum ersten Mal) von seiner Arbeit geruht, |
| 2,3cR | die er geschaffen hatte, um sie auszuführen. |

⁶ Die Syntax von Gen 1,1-3 ist für das Verständnis von Gen 2,3 nicht unerheblich. Cf. gegen E. Jenni, Erwägungen zu Gen 1,1 «Am Anfang»: ZAH 2 (1989) 121-127 richtig W. Groß, Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund: J.A. Emerton ed., Congress Volume Vienna 1980 (VTSup 32; 1981) 131-145.

⁷ Der Betrachtung liegt Gen 1,1-2,4a in der «Endgestalt» zugrunde. Der Text hat nicht nur traditionsgeschichtliche, sondern offensichtlich auch literarische Vorstufen; cf. zuletzt Ch. Levin, Tatbericht und Wortbericht in der priesterlichen Schöpfungserzählung: ZThK 91 (1994) 115-133. Gegen Levin halte ich allerdings den «Wortbericht» für einen Text des 7. Jh. vC und den «Tatbericht» für einen mehrstufigen Kommentar dazu.

⁸ Wer einen anderen als den «maximalistischen» Ansatz zum Umfang der ursprünglichen Priesterschrift vertritt, muß den Abschluß der Schöpfung entsprechend früher ansetzen. Cf. zur Diskussion Ch. Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern (HBS 23; 2000) 68-210.

⁹ Insofern hat O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments [2]: Wesen und Wirken (UTB 2024; 1998) 258, wonach P keine *creatio continua* kennt, keineswegs unrecht; cf. auch Th. Krüger, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch: A.A. Diesel et al. ed., «Jedes Ding hat seine Zeit...»: Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel; BZAW 241; 1996) = ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament (Zürich 1997) 151-172; ders., Die Rezeption der Torä im Buch Kohelet: ebd. 173-193.

Die Interpretation von Jeremia 35,14a und die Vulgatalesart*

Herbert Migsch — Wien

1. Wie ich in meinem Aufsatz "Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs": zur Interpretation von Jer 35,14"¹ zeigte, gibt es von V. 14a² zwei einander ausschließende Interpretationen (im Folgenden: Interpr. A und B). V. 14a weist, gemäß der Interpr. B ausgelegt, eine unvereinbare Kohärenzstörung auf, und dies macht es wahrscheinlich, dass V. 14a nach der Interpr. A korrekt ausgelegt wird. In dem vorliegenden Aufsatz soll auf die Frage, wieso es die von einer Kohärenzstörung geprägte Auslegung gibt, eine Antwort gesucht werden.

Fragt man nach der Herkunft der Interpr. B, so stößt man zwangsläufig auf die LXX- und die Vulg-Lesart des V. 14a, da diese zwei Lesarten die gleiche Kohärenzstörung wie V. 14aMT (Interpr. B) aufweisen. Ferner lässt sich aus den Fragmenten des V. 14a, die nach einer anonymen jüngeren griechischen Übersetzung am Rand von LXX⁸⁶ (Codex Barberinus) notiert sind, eine griechische Lesart teilweise rekonstruieren, die von der gleichen Kohärenzstörung wie die LXX- und die Vulg-Lesart geprägt ist. Nach einer syntaktischen Kurzanalyse (V. 14aMT [Interpr. B], V. 14aVulg und V. 14aLXX) wird die anonyme jüngere griechische Lesart rekonstruiert, und anschließend wird aufgezeigt, dass V. 14aVulg von der jüngeren griechischen Übersetzung und dass die Auslegung des V. 14aMT gemäß der Interpr. B von V. 14aVulg beeinflusst ist.

2. *Texte und Kurzanalyse:* Die Analyse beschränkt sich auf das Wesentliche, da ich die Struktur von V. 14aMT nach den Interpr. A und B und die unvereinbare Kohärenzstörung bereits an anderer Stelle beschrieben habe³. Zunächst aber sollen die biblischen Texte samt Übersetzungsbeispielen dargestellt sein:

MT: הַקֹּסִם אֶת־דְּבָרַי יְהוֹנָדָב בֶּן־רַחַב ^{14aR} אֲשֶׁר־צִוָּה אֶת־בְּנָיו ^{14aRI} לִבְלֹתֵי שְׂתוֹת־ ^{14a}
 יַיִן ^{14b} וְלֹא שְׂתוּ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה ^{14c} כִּי שָׁמְעוּ אֶת מִצְוַת אֲבִיהֶם

Interpr. A: z. B. G. L. Keown – P. J. Scalise – Th. G. Smothers:

^{14a} The words of Jonadab the son of Rechab have been kept, ^{14aR} who commanded his sons ^{14aRI} not to drink wine, ^{14b} and they have not drunk (wine) unto this day,

* Ich widme diesen Aufsatz in Dankbarkeit Frau Dir. Mag. Brigitte Eyberg.

1 *Bib* 82 (2001) 385-401.

2 Die Sätze in V. 14a werden nach W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta: BH¹; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet* 8: *Jeremia* (ATSAT 33.8; St. Ottilien, 1993) 326, durch Kleinbuchstaben bezeichnet. Zu einer Abweichung s. unten Anm. 5. Das Sigel "V." steht nur, wenn der ganze V. 14a bezeichnet wird. In den Übersetzungsbeispielen wurden die Satzbezeichnungen von mir zugefügt.

3 Migsch (Anm. 1), 386-397.

^{14c} because they obeyed the commandment of their ancestors [*sic!*, richtig: ancestor – H. M.]⁴.

Interpr. B: z. B. W. L. Holladay:

^{14a/1} The words of Jehonadab son of Rechab, ^{14aR} which he commanded his children, ^{14a/2} have been upheld, ^{141-Per} not to drink wine⁵: ^{14b} they have not drunk (it) [to this day, ^{14c} for they have obeyed the commandment of their father]⁶.

LXX: ^{14a} ἔσθησαν ῥῆμα υἱοῦ Ἰωνάδαβ υἱοῦ Ρηχαβ, ^{14aR} ὃ ἐνετείλατο τοῖς τέκνοις αὐτοῦ ^{141-Per} πρὸς τὸ μὴ πιεῖν οἶνον⁷ ^{14b} καὶ οὐκ ἐπίσσαυ

^{14a} Eingehalten haben ein Wort die Nachkommen Jonadabs, des Sohnes Rechabs, ^{14aR} das er seinen Kindern geboten hatte, ^{141-Per} nämlich keinen Wein zu trinken, ^{14b} denn (wörtlich: und) sie haben nicht getrunken. (Übersetzung – H. M.)

Vulg: ^{14a} *praevaluerunt*⁸ *sermones Ionadab filii Rechab* ^{14aR} *quos praecepit filiis suis* ^{14a-Per} *ut non biberent vinum*⁹ ^{14b} *et non biberunt usque ad diem hanc* ^{14c} *quia oboedierunt praecepto patris sui*

Z. B. J. Schets:

^{14a} Meer kracht hadden¹⁰ de woorden¹¹ van Jonadab, den zoon van Rechab, ^{14aR} die hij aan zijne zonen geboden heeft, ^{14a-Per} dat zij geen wijn zouden drinken; ^{14b} en zij

4 Jeremiah 26–52 (WBC 27; Dallas, 1995) 191.

5 Interpr. B: Die Infinitivkonstruktion, die eine indirekte Rede vertritt (vgl. C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew narrative. A linguistic analysis* [HSM 55; Atlanta, 1996] 123-129, E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen 3: Die Präposition Lamed* [Stuttgart u. a., 2000] 206), stellt ein Permutativ dar; daher “141-Per(mutativ)”. Dagegen wird sie nach der Interpr. A vom Prädikat des Relativsatzes 14aR (*verbum dicendi*) regiert; daher “14aRI” (= Richter [Anm. 2], 326). Das Permutativ, eine Abart der Apposition, verdeutlicht das Beziehungswort und schützt es so vor Missverständnissen (W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* [Leipzig, 29¹⁹⁰⁹] § 131k). Es kann in der Übersetzung durch das Adverb “nämlich” gekennzeichnet werden.

6 *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52* (Hermeneia; Minneapolis, 1989) 245.

7 Zu “141-Per” vgl. Anm. 5.

8 הֹפְחָל (*Hoph'al* [von הִפְחִיל], Suffixkonjugation, 3. pers. masc. sing./*praevaluerunt* [perf. act., 3. pers. plur.]; s. unten Anm. 10).

9 Der Inhaltssatz vertritt ein Permutativ; er wird daher als “14a-Per” bezeichnet; vgl. Anm. 5.

10 Das Verb *praevalēre* bedeutet im physischen Sinn “überaus (sehr) kräftig/stark sein” und im übertragenen Sinn “an Geltung, Ansehen, Macht überwiegen”, “das Übergewicht (die Oberhand) behalten”, “mehr gelten/vermögen” (H. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch ... II* [Hannover, 13¹⁹⁷²] 1901-1902). *Praevalēre* 14a ist in der übertragenen Bedeutung “mehr gelten/vermögen” gebraucht. Da dem Verb eine komparative Bedeutung eignet, fügt sich ihm auch ein Syntagma mit der semantischen Funktion [komparativ], das durch *quam cum nominativo* (vgl. R. Kühner – C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache II: Satzlehre 2* [Darmstadt, 1992] § 225, 2β) oder durch einen *ablativus comparationis* (vgl. ebd., § 225, 5) vertreten sein kann. Das Syntagma [komparativ] ist freilich nicht ausgedrückt, aber nach dem Kontext ergänzbar: *Praevaluerunt* *quam sermones mei sermones Jonadab ...* oder *Praevaluerunt* *sermonibus meis sermones Jonadab ...*, “Mehr als meine Reden [= Worte] haben die Reden [= Worte; s. unten Anm. 11] Jonadabs ... vermocht”. Wollte Hieronymus durch die Neuformulierung des Prädikats von 14a die Beziehung auf V. 13b (MT: דְּבַרְי [masc. plur. st. pron./Vulg: *verbis meis*) (zu dieser Beziehung s. Migsch [Anm. 1], 399 Anm. 42) verdeutlichen?

11 *Sermo*, “Rede”, metonymisch, “Wort”.

hebben er geen en gedronken tot op dezen dag,^{14c} want zij hebben gehoorzaamd ann het gebod van hunnen vader¹².

Die hebräische Wörterverbindung אֲשֶׁר־צִוָּה אֶת־בְּנָיו^{14aR} דְּבַר יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב^{14aR} לְבַלְתִּי שְׁתוֹת־יַי^{141-Per}, “die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs,^{14aR} die er seinen Nachkommen geboten hatte,^{141-Per} keinen Wein zu trinken”, (= Interpr. B), die lateinische Wörterverbindung *sermones Ionadab filii Rechab*^{14aR} *quos praecepit filiis suis*^{14a-Per} *ut non biberent vinum*, “die Worte Jonadabs, des Sohnes Rechabs,^{14aR} die er seinen Nachkommen geboten hatte,^{14a-Per} dass sie keinen Wein trinken sollten”, und die griechische Wörterverbindung ῥῆμα ... ὃ ἐνετείλατο τοῖς τέκνοις αὐτοῦ^{141-Per} πρὸς τὸ μὴ πίνειν οἶνον, “ein Wort ...,^{14aR} das er seinen Kindern geboten hatte,^{141-Per} keinen Wein zu trinken”, sind identisch strukturiert¹³ und weisen daher die gleiche unvereinbare Kohärenzstörung auf:

Die Infinitivkonstruktion 14I-Per (MT [Interpr. B], LXX) bzw. der Inhaltssatz 14a-Per (Vulg) wird nicht vom Prädikat des Relativsatzes 14aR (*verbum dicendi*) regiert. Die Infinitivkonstruktion tritt vielmehr im hebräischen Text zu dem Ausdruck דְּבַר יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב אֲשֶׁר־צִוָּה אֶת־בְּנָיו (Beziehungswort: דְּבַר) und im griechischen Text zu dem Ausdruck ῥῆμα ... ὃ ἐνετείλατο τοῖς τέκνοις αὐτοῦ (Beziehungswort: ῥῆμα) als Permutativ hinzu, während im lateinischen Text der Inhaltssatz zu dem Ausdruck *sermones Ionadab filii Rechab quos praecepit filiis suis* (Beziehungswort: *sermones*) als Permutativ hinzutritt. Freilich ist das Permutativ in jedem der drei Texte unvollständig, da es in jedem Text durch eine Attributsverbindung vertreten sein müsste. M. a. W.: Die Infinitivkonstruktion bzw. der Inhaltssatz müsste als indirekte Rede einem Substantiv, das einem *verbum dicendi* entspricht, attribuiert sein. Doch fehlt das Substantiv, das als Beziehungswort der attribuierten Infinitivkonstruktion bzw. des attribuierten Inhaltssatzes fungieren sollte, und aus der Abwesenheit des Beziehungswortes resultiert in jedem der drei Texte eine unvereinbare Kohärenzstörung¹⁴.

3. V. 14a nach einer anonymen jüngeren Übersetzung: Am Rand von LXX⁸⁶ sind Bruchstücke von 14a + 14aR nach einer anonymen jüngeren Übersetzung notiert: ῥήματα, “Worte”, 14a, ὃ (Relativpronomen *neutr. plur.*), “die”, und τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, “seinen Söhnen”, 14aR.

Der Relativsatz bezog sich, wie das Relativpronomen ὃ (*neutr. plur.*) verrät, auf das Substantiv ῥήματα (*neutr. plur.*). Diese Beziehung entspricht der Beziehung des Relativsatzes (Relativpronomen ὃ [*neutr. sing.*]) in der LXX auf das Substantiv ῥῆμα (*neutr. sing.*) und der Beziehung des Relativsatzes (Relativpronomen *quos [masc. plur.]*) in der Vulg auf das Substantiv *sermones (masc. plur.)*. Da sowohl das Relativpronomen ὃ (LXX) als auch das Rela-

12 *De Heilige Boeken van het Oude Verbond VI* (s’Hertogenbosch, 1896).

13 Der Relativsatz bezieht sich im hebräischen und lateinischen Text auf eine determinierte Wörterverbindung, im griechischen Text aber auf ein indeterminiertes Substantiv. Die satzwertige Infinitivkonstruktion vertritt im hebräischen und griechischen Text eine indirekte Rede, während im lateinischen Text der Inhaltssatz eine indirekte Rede vertritt. Die idealtypische Makrostruktur, die den drei Wörterverbindungen zugrunde liegt, wird weder durch die eine noch durch die andere Divergenz verändert.

14 Zu den Einzelheiten s. Migsch (Anm. 1), 394–396. Was dort gesagt ist, ist *mutatis mutandis* auf die V. 14aLXX und 14aVulg zu übertragen. V. 14aMT weist, gemäß der Interpr. A ausgelegt, keine Kohärenzstörung auf. Die Infinitivkonstruktion 14aRI (s. oben Anm. 5) stellt nämlich kein unvollständiges Permutativ dar, sondern wird vom Prädikat des Relativsatzes 14aR (*verbum dicendi*) regiert, da sich der Relativsatz nicht wie bei der Interpr. B auf den Ausdruck דְּבַר יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב 14a, sondern auf den Namen Jonadabs 14a bezieht (ebd., 386–393).

tivpronomen *quos* (Vulg) ein direktes Objekt vertritt, ist die Annahme berechtigt, dass auch das Relativpronomen ᾧ ein direktes Objekt vertreten hat. Überdies entsprach das Prädikat des Relativsatzes, wie zu vermuten ist, dem Prädikat des Relativsatzes in der LXX, und die Valenz des griechischen Verbs, das dieses Prädikat vertritt, erfordert ein Sachobjekt (= Relativpronomen ᾧ). Daraus, dass sich der Relativsatz auf das Substantiv ῥήματα bezogen hat, aber auch aus dem Vergleich mit dem LXX- und dem Vulg-Text lässt sich ableiten, dass die Infinitivkonstruktion¹⁵ nicht vom Prädikat des Relativsatzes regiert wurde, sondern ein Attribut ohne Beziehungswort war und daher ein unvollständiges Permutativ darstellte:

^{14a} ... ῥήματα [...] ^{14aR} ᾧ [ἐνετείλατο] τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ ^{14i-Per} [πρὸς τὸ μὴ πιεῖν οἶνον]¹⁶

^{14a} ... Worte [...], ^{14aR} die [er] seinen Söhnen [geboten hatte, ^{14i-Per} keinen Wein zu trinken].

Die rekonstruierte Wörterverbindung weist die gleiche Kohärenzstörung wie die "alte" griechische und die lateinische Wörterverbindung auf.

Der anonyme jüngere Übersetzer revidierte den "alten" griechischen Text des V. 14a nach einem hebräischen Text, der den gleichen Wortlaut wie der heute vorliegende V. 14aMT überliefert haben dürfte. Er las in seinem hebräischen Text das pluralische Substantiv דְּבָרִים; daher ersetzte er das singularische Substantiv ῥήμα durch das pluralische Substantiv ῥήματα; ferner las er in seinem LXX-Text das singularische Relativpronomen ὃ; er ersetzte es durch das pluralische Relativpronomen ᾧ, damit sich der Relativsatz korrekt auf das Substantiv ῥήματα bezieht. Doch wurde durch diese zwei Ersetzungen die Makrostruktur der "alten" griechischen Wörterverbindung nicht verändert; daher blieb auch die Kohärenzstörung, die der "alten" griechischen Wörterverbindung anhaftet, in der revidierten Wörterverbindung erhalten. Die revidierte (= "jüngere" griechische) Wörterverbindung (die allerdings rekonstruiert ist) beweist daher nicht, dass sich der Relativsatz in der hebräischen Wörterverbindung auf das pluralische Substantiv דְּבָרִים bezieht, sondern nur, dass der anonyme jüngere Übersetzer unter dem Einfluss der "alten" griechischen Wörterverbindung die hebräische Wörterverbindung so verstanden hat.

4. Abhängigkeit des V. 14aVulg von der anonymen jüngeren Übersetzung: V. 14aVulg gibt m. E. den V. 14aMT nicht korrekt wieder. Die hebräische Wörterverbindung דְּבָרִים הַיּוֹנֵדֵם בְּיָרֵכְבּ אֲשֶׁר צִוָּה אֶת־בְּנֵינוּ לְבַלְתִּי שְׂתוּתַיִן lässt sich nämlich auch so auslegen, dass keine Kohärenzstörung vorhanden ist (= Interpr. A). Daher darf auch die lateinische Wörterverbindung *sermones Ionadab filii Rechab quos praecepit filiis suis ut non biberent vinum* — gerade wegen der ihr anhaftenden Kohärenzstörung — nicht mit der hebräischen

15 In der anonymen Übersetzung war wahrscheinlich eine Infinitivkonstruktion zu lesen; diese stand wohl wie im LXX-Text nach dem Relativsatz.

16 Die Frage, ob das Prädikat von 14a in der anonymen jüngeren Übersetzung aktivisch (= LXX) oder passivisch (= MT) formuliert war und ob daher das Subjekt in 14a durch υἱοὶ Ιοναδαβ ... (= LXX) oder durch ῥήματα ... (= MT) vertreten war, lässt sich nicht beantworten. Eine Beantwortung dieser Frage ist freilich im Rahmen unseres Aufsatzes auch nicht erforderlich, da eine aktivische oder passivische Formulierung des Prädikats von 14a die Makrostruktur der rekonstruierten "jüngeren" griechischen Wörterverbindung nicht beeinflusste.

Wörterverbindung verglichen werden. Sie kann aber mit den zwei griechischen Wörterverbindungen ῥήμα ... ὃ ἐνετείλατο τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πρὸς τὸ μὴ πιεῖν οἶνον (LXX) und ῥήματα [...] ἃ ἔνετείλατο τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ [πρὸς τὸ μὴ πιεῖν οἶνον] (rekonstruierte jüngere Übersetzung) verglichen werden, da diese zwei Wörterverbindungen von der gleichen Kohärenzstörung wie die lateinische Wörterverbindung geprägt sind.

Die lateinische Wörterverbindung stimmt wegen der pluralischen Formulierung des Beziehungswortes des Relativsatzes nicht mit der Wörterverbindung, die von der LXX überliefert wird, sondern mit der rekonstruierten Wörterverbindung in der anonymen jüngeren Übersetzung überein¹⁷. Die Übereinstimmung verdeutlicht, dass Hieronymus die lateinische Formulierung der hebräischen Wörterverbindung an der griechischen Wörterverbindung in der anonymen jüngeren Übersetzung ausgerichtet hat — wohl deshalb, weil er die griechische Wörterverbindung in der anonymen jüngeren Übersetzung als 1:1-Übersetzung der hebräischen Wörterverbindung auffasste; daher stammt die unvereinbare Kohärenzstörung, die V. 14aVulg anhaftet, auch aus dieser griechischen Wörterverbindung. Diese Erklärung ist m. E. vertretbar, da Hieronymus neben der LXX auch die drei jüngeren griechischen Übersetzungen benützte¹⁸ und da der anonyme jüngere Übersetzer wahrscheinlich mit einem der drei jüngeren Übersetzer — Aquila, *kaige*-Theodotion oder Symmachus — identisch war¹⁹.

V. 14aVulg beweist nicht, dass sich der Relativsatz im hebräischen Text auf das pluralische Substantiv דְּבַר־יְהוָה bezieht, sondern nur, dass Hieronymus unter dem Einfluss der anonymen jüngeren Übersetzung (und der LXX) den hebräischen Text so verstanden hat²⁰.

5. *Abhängigkeit der Interpretation B von V. 14aVulg*: V. 14aMT ist in vielen Bibel- und Kommentarübersetzungen gemäß der Interpr. B formuliert²¹. Alle diese Formulierungen wei-

-
- 17 Dass in der "jüngeren" griechischen Wörterverbindung eine Infinitivkonstruktion (s. Anm. 15) und in der lateinischen Wörterverbindung ein Inhaltssatz steht, spielt keine Rolle. Sowohl die Infinitivkonstruktion als auch der Inhaltssatz vertritt eine indirekte Rede.
- 18 E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik* (Stuttgart u. a., 1997) 128.
- 19 Vgl. J. Ziegler, *Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae* (Septuaginta XV; Göttingen, 1976) 107-108. Man beachte, dass am Rand von LXX⁸⁶ der in der LXX fehlende Versteil 14b*+14c nach α' und θ' *sub asterisco* notiert ist. Zu *kaige*-Theodotion s. Tov (Anm. 18), 121.
- 20 Die Frage, ob Hieronymus auch an eine Auslegung des hebräischen V. 14a gemäß der Interpr. A dachte, sich aber wegen der Lesart in der jüngeren griechischen Übersetzung, aber auch wegen der LXX-Lesart gegen diese Auslegung entschied, lässt sich selbstverständlich nicht beantworten.
- 21 Neben der Zürcher Bibel, der Lutherbibel (in der revidierten Lutherbibel [1984] ist V. 14a allerdings gemäß der Interpr. A ausgelegt), der Elberfelder Bibel und der *King James Version (Authorized Version)* seien genannt: J. Bright, *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21; Garden City, 1965) 188; M. Buber, *Die Schrift XI: Das Buch Jirmejahu* (Berlin, [1932]); R. P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary* (OTL; London, 1986) 651; A. Condamin, *Le Livre de Jérémie* (Paris, 1920) 257(!); E. Dhorme, *La Bible. Ancien Testament* II (Paris, 1959); H. Freedman, *Jeremiah. Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary* (London u. a., 1977) 238; F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (HK 3,2; Göttingen, 1894) 195; Holaday (Anm. 6); E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Freiburg i.Br. u. a., 1894); H. Lamparter, *Prophet wider Willen: Der Prophet Jeremia* (Die Botschaft des Alten Testaments 20; Stuttgart, 1974) 363; H. Menge, *Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments* (Stuttgart, 1934); J. F. Ostervald, *La Sainte Bible ou l'Ancien et le Nouveau Testament* (Paris u. a., 1899); J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* (Köln, 1967) 218; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NIC; Grand Rapids, 1980) 614; ³TOB (!; vgl. Migsch [Anm. 1], 395 Anm. 28); L. Zunz, *ספר הורדה נביאים כהנים טרויק היטב על פי המסורה*, *Die Heilige Schrift, ... mit der neu korrigierten und revidierten Übersetzung von ...* III (Basel, 1997).

sen die gleiche unvereinbare Kohärenzstörung wie V. 14aVulg auf. Da sich Abhängigkeiten vor allem durch die Übernahme von Fehlern verraten, bedeutet dies, dass jeder Übersetzer, der den V. 14aMT gemäß der Interpr. B auslegte, die zielsprachliche Formulierung an der Vulg-Lesart ausgerichtet hat. M. a. W.: In den entsprechenden Übersetzungen ist, vom Prädikat von 14a abgesehen, nicht V. 14aMT, sondern V. 14aVulg wiedergegeben. Der Grund dafür liegt m. E. darin, dass die Vulg-Lesart, vom Prädikat von 14a abgesehen, den Eindruck erweckt, als ob es sich bei ihr um eine Wort-für-Wort-Übersetzung des V. 14aMT handelte. Die Kohärenzstörung irritierte die Übersetzer wohl aus demselben Grund nicht^{22,23}.

Zusammenfassung: Von Jer 35,14a gibt es zwei Interpretationen (H. Migsch, “Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs”: zur Interpretation von Jer 35,14”, *Bib* 82 [2001] 386-397). Die eine Interpretation ist von einer unvereinbaren Kohärenzstörung geprägt (ebd., 394-397 [in dem zitierten und in dem vorliegenden Aufsatz als Interpr. B bezeichnet]), die andere ist von der Kohärenzstörung frei (ebd., 386-393 [Interpr. A]). Die Möglichkeit, V. 14a auch so auszulegen, dass er keine Kohärenzstörung aufweist (Interpr. A), und das Faktum, dass die Kohärenzstörung in V. 14aVulg begegnet, legen nahe, dass die Exegeten, die den V. 14aMT gemäß der Interpr. B auslegen, vom Prädikat von 14a abgesehen, nicht den V. 14aMT, sondern den V. 14aVulg übersetzten, da dieser den Eindruck erweckt, als ob er, vom Prädikat von 14a abgesehen, eine 1:1-Übersetzung des V. 14aMT darstelle. Freilich stammt die falsche Auslegung des V. 14aMT nicht von Hieronymus. Dieser übernahm sie vielmehr aus einer jüngeren griechischen Übersetzung. Der (anonyme) jüngere Übersetzer revidierte den “alten” griechischen V. 14a, der bereits von der gleichen Kohärenzstörung geprägt war.

- 22 Bereits in der ersten neuzzeitlichen Übersetzung der hebräischen Propheten — das war die deutschsprachige Prophetenübersetzung der Wiedertäufer L. Hätzer und H. Denck (*Alle Propheten nach Hebraischer sprach verdeutsch* [Worms, 1527]) — und bereits in der ersten neuzzeitlichen Übersetzung der hebräischen Gesamtbibel — das war die lateinischsprachige Bibelübersetzung des Dominikaners S. Pagninus (*Biblia* [Lugduni, 1528]) — ist V. 14a gemäß der Interpr. B formuliert. (Pagninus fertigte seit Hieronymus als erster eine lateinische Übersetzung der hebräischen Bibel an [*LThK* 7, 1271]). Erst der portugiesische Jude A. Usque, der vor der Inquisition nach Ferrara geflüchtet war, formulierte als erster in seiner spanischsprachigen Bibel (*Biblia en lengua Española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio dela Inquisicion* [Ferrara, 1553]) (Ferrara-Bibel) den V. 14a gemäß der Interpr. A. Von der Ferrara-Bibel gibt es auch eine christliche Ausgabe (gleicher Titel, gleicher Druckort und gleiches Erscheinungsjahr); vgl. dazu P. H. Vogel, *Europäische Bibeldrucke des 15. und 16. Jahrhunderts in den Volkssprachen. Ein Beitrag zur Bibliographie des Buchdrucks* (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 5; Baden-Baden, 1962) 89; J. M. Sola-Sole, “Bible, IV 28. Spanish Versions”, *NCE* II, 483b. V. 14a ist in beiden Ausgaben identisch formuliert. Zwei Jahre vor der Ferrara-Bibel erschien die lateinische Bibel des Philologen S. Castalio (= Châteillon): *Biblia, Interprete Sebastiano Castalione, una cum ejusdem Annotationibus* (Basilae, 1551); Castalio formuliert den V. 14a in elegantem Latein neu:

^{14a} Obeditur iussis Ionadabi Rechabi filij, ^{Participium coniunctum (MT: 14aR)} vetitiq; ab eo eius filij ^(MT: 14aR1) vinum bibere, ^{14b} non biberunt hactenus, ^{14c} quippe patris sui præcepto obsequentes.

Diese Neuformulierung (vgl. dazu H. Migsch, “Zur Interpretation von Jeremia 35Pesch,14a”, *BN* 107/108 [2001] 44-45) kann der Interpr. A freilich nur in einem weiten Sinn zugerechnet werden. Erst in seiner französischen Bibel (*La Bible nouvellement translatee, avec la suite de l'histoire depuis le terms d'Esdras usqu'a Christ, item avec des annotations par ...* II [Bäle, 1555]) legt Châteillon den V. 14a gemäß der Interpr. A aus.

- 23 Angemerkt sei: V. 14aTarg stimmt fast wörtlich mit V. 14aMT überein; nur das Prädikat von 14aTarg ist pluralisch formuliert, und für die *nota accusativi* 14aMT fehlt ein Äquivalent; ferner ist hebräisches שמעו *Qal*, “hören”, “gehörchen”, 14c durch aramäisches ܩܒܠܘ *Pa^cel*, “empfangen”, “gehörchen”, wiedergegeben. B. Walton, *Biblia Sacra Polyglotta* III (London, 1657) und R. Hayward, *The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible XII; Edinburgh, 1987) formulieren die Übersetzung des V. 14aTarg gemäß der Interpr. B. Doch muss V. 14aTarg so wie V. 14aMT nach der Interpr. A ausgelegt werden.

**Methodological Comments on the *Low Chronology*:
A Reply to Ernst Axel Knauf**

Steven M. Ortiz-New Orleans

In a recent article in BN,¹ Ernst Axel Knauf addresses the methods of those who critique the *Low Chronology* and continue to support the standard Iron Age chronology. He introduces five major methodological errors of those who critique the *Low Chronology*. Ironically, while his points are pertinent to the discussion and he offers a succinct summary of the issues within the debate, he practices the same methodological approaches he criticizes in his essay.

The *Low Chronology*

The term *Low Chronology* was first defined by Israel Finkelstein in 1995. He published two major articles addressing the Iron Age ceramic chronology of the Philistine settlement in southern Canaan and the association of the 10th century BCE ceramic horizon with the United Monarchy.² Finkelstein proposed a drastic redating of the Iron Age ceramic corpus by suggesting that the current dates should be lowered by nearly 100 years. The implications are that all the evidence of state development that was dated to the 10th century BCE (e.g. monumental architecture, gate systems, palaces, etc.)³ should now be dated to the 9th century BCE. Finkelstein does not abandon David and Solomon as some critics appear to imply, he merely proposes that they were nothing more than tribal leaders of chiefdoms in the hill country.

The basic assumption of the *Low Chronology* proposal is that all contemporary sites must exhibit the same ceramic patterning. That is to say, sites in close proximity to each other must have the same ceramic assemblages. Therefore Finkelstein assumes that if Lachish VI and Tel Sera' IX are to be contemporary with Tel Miqne VII, Ashdod XIb, and Geser XIII, they must have Philistine monochrome pottery (see Table 1). Since this ceramic form is not found at Lachish or Tel Sera', Finkelstein assumes that sites with this pottery must postdate Lachish VI and Tel Sera' IX. The result is that strata that were previously dated to the beginning of the 12th c. BCE, should now be dated to the end of the 12th century or beginning of the 11th century BCE. The redating naturally creates a domino effect lowering all the Iron Age strata.

¹ *The Low Chronology* and How Not to Deal With It, BN 101 (2000) 56-63.

² *The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan*, TA 22 (1995) 213-239; *The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View* Levant 28 (1996) 177-187. In addition Finkelstein also published a third article addressing the stratigraphy of northern Iron Age assemblages, *The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-Shan in the 12th-11th Centuries B.C.E.* TA 23 (1996) 170-184.

³ For a review of the consensus for the standard chronology see A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* (Doubleday, 1990); J. S. Holladay, *The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B (CA. 1000-750 BCE)*, in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Thomas E. Levy (ed.), (Facts on File, 1995) 368-398; G. Barkay, *The Iron Age II-III*, in *The Archaeology of Ancient Israel*, A. Ben-Tor (ed.) (Yale University Press, 1992) 302-373; L. G. Herr, *The Iron Age II Period: Emerging Nations*, BA 60 (1997) 114-183; I. Finkelstein and N. Na'aman (eds.) *From Nomadism to Monarchy (Israel Exploration Society, 1994)*, and C. Meyers, "Kinship and Kingship: The Early Monarchy," in *The Oxford History of the Biblical World*, M. D. Coogan (ed.) (Oxford University Press, 1998) 165-205.

Critiques of the *Low Chronology* were quickly produced by Amihai Mazar and Anabel Zarzeki-Peleg the following year.⁴ Mazar objected to Finkelstein's suggestion to push the date of the Philistine Monochrome pottery beyond the end of the Egyptian presence in Canaan. He notes that this hypothesis is based on a debatable assumption that sites must contain the same forms of pottery. He provided various examples in the archaeological record that demonstrate regional variations occur between sites.⁵ Mazar also expanded the chronological discussion by introducing several important northern assemblages that contradict the redating proposal of Finkelstein. Zarzeki-Peleg brought the northern assemblages into the debate and presented a ceramic typological study of three important northern sites: Megiddo, Jokneam, and Hazor. She concluded that the stratigraphical redating of the *Low Chronology* is not possible based on the ceramic analysis of these three ceramic corporuses.

Finkelstein quickly responded to these criticisms and the debate of the *Low Chronology* was initiated.⁶ The debate has continued in recent literature with critiques of the *Low Chronology* that address archaeological, historical, and anthropological model building.⁷

Knauf's Methodological Comments

Knauf introduces five major criticisms of the work of the *Low Chronology* opponents. While most of his comments are astute, they are also misleading by not fully presenting the data.

"I don't see what I don't want to see"

The first methodological criticism Knauf makes is that those who support the standard chronology do not address the new *Low Chronology* proposal. He cites as an example an article by Block-Smith and Nakhai.⁸ This article summarizes recent archaeological data and interpretations of the Iron Age I in Syro-Palestine. It appeared in a series of articles published in a semi-popular journal with the goal of presenting a broad overview of each major archaeological and cultural horizon. The goal of the article was to present the scholarly consensus of the Iron Age I cultural horizon and not to discuss all the various issues and details of each debate or theory within the discipline. This would have made the presentation disjointed. Granted, a footnote referring to the *Low Chronology* would have been appropriate, but not necessary. A summary article in a popular journal does not create a conspiracy to silence the supporters of the *Low Chronology*.

Knauf's conclusion that the *Low Chronology* is not receiving a fair hearing is not supported by the facts. Most recent articles in academic journals written by archaeologists who support the standard Iron Age chronology either address or refer to Finkelstein's proposal. Perhaps unknown to Knauf is the fact that the American Schools of Oriental Research, the institution that published the journal with the article in question, had Finkelstein

⁴ A. Mazar, Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein, *Levant* 29 (1997) 157-167; A. Zarzeki-Peleg, Hazor, Jokneam and Megiddo in the 10th Century B.C.E. *TA* 24 (1997) 258-288.

⁵ A fuller critique of Finkelstein's principal of homogeneity of ceramics between sites has recently been published: S. Bunimovitz and A. Faust, Chronological Separation, Geographical Segregation, or Ethnic Demarcation? Ethnography and the Iron age Low Chronology, *BASOR* 322 (2001) 1-10.

⁶ Bible Archaeology or Archaeology of Palestine in the Iron Age? A Rejoinder, *Levant* 29 (1997) 167-174; and Hazor and the North in the Iron Age: A Low Chronology Perspective, *BASOR* 314 (1999) 55-70.

⁷ A. Ben-Tor and D. Ben-Ami, Hazor and the Archaeology of the Tenth Century B.C.E., *IEJ* 48 (1998) 1-37; A. Ben-Tor, Hazor and the Chronology of Northern Israel: A Reply to Israel Finkelstein, *BASOR* 317 (2000) 9-16; N. Na'aman, The Contribution of the Trojan Grey Ware from Lachish and Tel Miqne-Ekron to the Chronology of the Philistine Monochrome Pottery, *BASOR* 317 (2000) 1-8; D. Master, State Formation Theory and the Kingdom of Israel, *JNES* 60 (2001) 117-131; S. Bunimovitz and A. Faust (2001).

⁸ E. Bloch-Smith and B. A. Nakhai, A Landscape Comes to Life: The Iron Age I NEA (1999), 62-92.

as a keynote speaker at its annual meeting the year after it published the article.⁹ Contrary to Knauf's criticism, a review of the recent literature clearly demonstrates that the *Low Chronology* is getting a hearing.¹⁰ It is also clear that most archaeologists are not convinced by the chronological changes proposed by the *Low Chronology*.

In his introduction, Knauf makes a general claim that a minority of Near Eastern archaeologists already know that the debate is settled and that the *Low Chronology* is correct. This claim would be substantiated if he could supply bibliographic references or even the names of archaeologists who support the *Low Chronology*.¹¹ The only articles in academic journals that produce archaeological data in support of the *Low Chronology* are by Finkelstein. It appears that Knauf has participated in the exact methodological error of which he accuses the opponents of the *Low Chronology* by ignoring articles that critique the *Low Chronology*. Knauf might lament the fact that no other archaeologist has accepted the *Low Chronology*, but he cannot claim that it has been ignored. A general article summarizing the Iron Age I Period does not demonstrate that Finkelstein's proposal is not receiving a fair hearing in the field.

"The negligible minority argument"

The second point of Knauf is to address the claim by the critics of the *Low Chronology* that the theory is not accepted by the majority of archaeologists. Knauf has a point. Just because a theory is not in the majority it does not mean it is wrong, although a major component of scholarship is peer review. Most criticisms of the *Low Chronology* note the fact that few archaeologists have accepted the chronological revision. The irony is that in any field, both major paradigm shifts and unsubstantiated scholarship start in the minority. Usually, unsubstantiated scholarship remains in the minority while new paradigm shifts are adopted by the discipline as they are tested against the data. The question today, in regards to the theory of the *Low Chronology*, is whether it represents one of these initial paradigm shifts in Syro-Palestinian Iron Age archaeology or it will be a theoretical position unproven by the data. The chronological debate will be—and should be—settled by the archaeological data and not by democratic consensus or the voracious attacks and voices of a few outspoken scholars.

"Making a mess"

The third methodological error that Knauf points out is the attempt to make an "intellectual mess." Although Knauf's methodological point is difficult to ascertain, those who have followed the *Low Chronology* debate can grasp his point. Knauf notes that the *Low Chronology* does not get a fair hearing because its opponents have oversimplified the arguments by creating "straw men" targets usually in the guise of name-calling. Thus the tenets of the *Low Chronology* are not debated based on the archaeological record, but by *ad hominem* attacks—usually in the simplified dichotomies of maximalists vs. minimalists, good vs. evil. Knauf notes that this type of argumentation only forces scholarly discussion of the revisionist chronologies into polarized extremes. It is difficult to avoid rhetoric in any scholarly discussion; it is natural to attempt to characterize a position. Knauf has a point here. The critique of the *Low Chronology* should not resort to this type of argumentation. Ironically, after Knauf points out this error among the *Low Chronology* critiques, he then also participates in "intellectual mess-making" by making his own *ad hominem* attacks against the

⁹ I. Finkelstein, *Archaeology and the Biblical Text 2000: The View from the Center*. Wednesday November 15, 2000, Plenary Session. American Schools of Oriental Research Annual Meetings, Nashville, Tennessee.

¹⁰ See bibliographic references in footnotes 4 and 7.

¹¹ So far only Finkelstein's colleagues at Tel Aviv, D. Ussishkin and Z. Herzog have publicly supported the *Low Chronology*.

Low Chronology critics. In his attempt to define the methodological positions in the debate, he implies that scholars who hold to the standard Iron Age chronology are theologians and are basing their position on a religious belief rather than an evaluation of the data.¹² The reader is left to conclude that *Low Chronology* supporters are scientists and those who hold to the standard chronology are religious fundamentalists. Is it possible that scholars who hold to the current Iron Age chronology base their positions on the archaeological data and not a theological position? Based on Knauf's rhetoric, it is clear that he does not think this is possible.

Knauf posits a third position between the minimalists who find no reliable historical information in the biblical text and the maximalists who "insist that the Bible always contains reliable historical information unless proven otherwise."¹³ His third position is that of the rationalists, empiricists, or in his term, the scholars. He states: "To disbelieve, again and again, all theories and all evidence and above all, her/his own thoughts and only to work with those items that had stood, again and again, the purgatory of logical and empirical testing, is the basic criterion for being a scholar."¹⁴ Knauf's third position should rightly be a methodological procedure that all scholars follow and not a third theoretical position in the debate. Most scholars hold to a position somewhere along a continuum between the maximalist and minimalist extremes—most would assume that any theory or interpretation of the data should be based on logic and empirical testing.

All scholars would agree that the chronological revisions of the *Low Chronology* should be empirically tested using the archaeological record and, to a lesser extent, the historical data. This is a simple task to determine whether the *Low Chronology* best explains the archaeological data. All one needs to do is a comparative ceramic analysis of the major stratigraphical changes proposed by the *Low Chronology*. Basically, Finkelstein only needs to demonstrate that Lachish VI is more similar to Qasile X than to Qasile XI; or that the Gezer X assemblage has been misdated to the 11/10th century BCE and should be moved down to the end of the 10th century BCE. The ceramic analysis can be tested for other assemblages (e.g. Ashdod, Ashkelon, Taanach, Tell Beit Mirsim, Ekron, Tel Michal). Table 1 summarizes Finkelstein's ceramic reappraisals. It is easy to empirically test his hypothesis by examining the ceramic evidence. Interestingly, in the *tour de force* articles that introduced the *Low Chronology* revision, simple ceramic comparisons were not provided (e.g. pottery plates and/or ceramic distribution tables). In defense of Finkelstein his articles were introducing a larger framework of his Iron Age ceramic revision and this empirical data would have diminished his major theoretical points. Nevertheless, Finkelstein should present a major article or monograph of the primary data so scholars can judge the tenets of the *Low Chronology*. The initial foundation for the revision of the *Low Chronology* was the absence of Philistine monochrome at Lachish. Now that the Lachish data has been published¹⁵ it is time for the empirical analysis that Knauf proposes to be offered. The burden of proof rests on anyone who challenges the standard chronology by presenting the empirical data. This data is easily accessible to Finkelstein. There are several projects in the field and in publication stages that can provide the data (e.g. Tel es-Safi, Beth Shemesh, Tel Miqne-Ekron, Ashkelon, etc.). Finkelstein does not need to utilize this new data; he can go to published reports and demonstrate his thesis by simply producing the ceramic comparisons of key assemblages.

¹² Knauf, p. 59.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ O. Zimhoni, *Studies in the Iron Age Pottery of Israel: Typological, Archaeological and Chronological Aspects* (Tel Aviv University, Institute of Archaeology 1997).

Table 1: 5 Phases of Finkelstein's *Low Chronology*

Late 13th-early 12th c. BCE	Early 12th — ca. 1130 BCE	Late 12th — beg. of 11th c. BCE	11th c BCE, poss. early 10th	10th c BCE
LB II	Post Myc IIIB; Pre-Monochrome	Monochrome	Philistine Bichrome	
Aphek X12*	X11	GAP	(X10, X9)	
Jaffa	'Lion Temple'	GAP		
Tel Mor 7	Mor 6-5	GAP	4	3*
Ashdod XIV*	GAP	XIIIb	XII	XI*
Gezer XV	XIV	XIII	XII	XI X IX*
T. Beit Mirsim C	B3	GAP	B2	B1
Lachish VII	Lachish VI*	GAP	GAP	V*
Tel Sera'	IX*	GAP	VIII	
Tel Miqne	VIII*	• VII	(VI - V)	IV*
Ashkelon	GAP	• Occupied		
Tel Masos			(II, II)	I
T. el Farah-	Cemetery 900	GAP		*
Tel Haror	B6-5	GAP	(B4-2)	
Beersheba	————	————	IX VIII	VII
Arad	————	————		XII
T. el-Jarishah	GAP			*
T. Zippor III	GAP	GAP	II	
Tel Batash VI	GAP	GAP	V	
Halif VIII	GAP	GAP	VII---→	
Tell Jemmeh	GAP	GAP		*
Deir el-Balah		GAP		
Megiddo	VIIA	GAP	(VIB)	VIA* VB
Beth-Shean	Lower VI (S3)	GAP	GAP	S2*
Hazor	GAP	GAP	GAP	XII XI X
Jokneam	GAP	GAP	XVIII	XVII

* = destruction
 • = monochrome
 () = bichrome

Knauf makes an excellent methodological point—where is the empirical evidence? The irony is that Knauf does not present the empirical data or critique the proponents of the standard chronology based on the archaeological data. He instead bases his critique on the methodology of the *Low Chronology* critics instead of the empirical data. No field project has come out in support of the *Low Chronology* revisions.¹⁶ In fact, empirical data has now been presented demonstrating that the *Low Chronology* does not offer a better interpretation of the archaeological ceramic data.¹⁷

“The dense stratigraphy argument”

The fourth criticism Knauf defines is what he calls the “dense stratigraphy argument.” This argument states that the *Low Chronology* cannot be viable because it forces several major strata into a single century (e.g. see table 1, Gezer and Hazor). Knauf is correct in noting that adding several stratigraphic layers to a cultural horizon at a particular site does not

¹⁶ The one exception is the Megiddo excavations under the direction of Israel Finkelstein.

¹⁷ Zarzeki-Peleg (1997), Mazar (1997), Ben-Tor (1999, 2000).

negate the *Low Chronology* hypothesis. It is something that should be considered, but it does not provide a datum or a point in the discussion.

Knauf fails to point out that the converse of the argument is also true. One of the initial benefits that Finkelstein proposed for the support of the *Low Chronology* was the solution to the 9th century gap found at many sites. He concluded that the Iron Age I was too dense and if we moved some strata down a century, the problem of the 9th century is solved.

The archaeological record reflects human behavior. Human behavior is not systematically consistent throughout time. We cannot say that each decade represents one stratum of a site and that all sites will be consistent. Human behavior is complex and hence the archaeological record is complex. Just because the *Low Chronology* places too much strata for Iron Age Hazor, it does not negate the hypothesis. If the “dense stratigraphy argument” is wrong for the critique of the *Low Chronology*, it is also wrong for the support of the *Low Chronology*.

The Negev site argument

Knauf notes that a serious argument against the *Low Chronology* is the association of the Iron Age Negev Highland sites with the campaign of Shishak. Underlying the argument is the dating of red slip burnished pottery. Knauf briefly summarizes the discussion but dismisses its usefulness because not enough pottery from key sites has been produced to speak of ceramic distribution and frequency models. This is indeed confusing. If Knauf is referring only to the Negev sites, his point is well taken. If he is referring to the whole of Palestine, then it is incongruous that he apparently accepts the *Low Chronology* reappraisal when he admits that there is not enough ceramic data to make any conclusions!

Conclusion: What needs to be done

Knauf concludes that the chronological and/or regional significance of the burnished red slip ware cannot be addressed for the time being, because we do not have the empirical data. Most scholars familiar with Iron Age ceramics note that this is a major ware of the cultural horizon. If we cannot conclusively date the pottery, how is Knauf confident that the *Low Chronology* is correct and the debate is settled? This present author agrees with Knauf that the Iron Age I/II transitional strata are key for the dating of the penetration and distribution of red slip pottery in Palestine.¹⁸ Knauf wisely notes that complete ceramic analyses of various sites need to be produced in order to determine the chronology of archaeological cultural horizons and to reconstruct history based on the archaeological data. Fortunately, there are some ceramic analyses that have been produced that can contribute to what Knauf calls an “empirical cultural science.”¹⁹ Perhaps it is time for both sides to focus on the ceramic data. Science needs both inductive and deductive research designs to test various models and interpretations of the data. It is time to set aside grand inductive models of cultural change and the various attempts to force the data into these models. Perhaps deductive approaches that start with the empirical data first and then offer interpretations of history should be the focus of field archaeologists studying ancient Palestine and not the vogue model building and theorizing found in biblical studies.

¹⁸ S. Ortiz, *The 11/10th Century B.C.E. Transition in the Aijalon Valley Region: New Evidence From Tel Migne-Ekron Stratum IV* (unpublished Ph.D. dissertation, University of Arizona 2000).

¹⁹ A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile, Part II* (Institute of Archaeology, Hebrew University, 1985), Ortiz (2000), Zimhoni (1997).

Hosea 6,5 – eine Revision und eine ikonographische Deutung

Wolfgang Schütte - Reimscheid

Kaum zu zählen sind die Versuche, Hos 6,5 in seiner Bedeutung zu erfassen¹. Der Text beginnt bereits problematisch על־כַּן הַצַּבְתִּי בַּנְּבִיאִים. Weithin common sense ist heute die Übersetzung „Drum schlage ich drein durch die Propheten“². Die Linie der Exegeten des 19. Jh., die auch Hos 6,5 zu צַב stark für die Grundbedeutung von „be-, aus-, hauen“ plädierten³, wurde im 20. Jh. als Minderheitenvotum zuletzt von W. Rudolph⁴ vertreten. Die atl. 25 Belege zeigen הַצַּב⁵ als handwerkliche Tätigkeit, die beim Bau von Zisternen, Kelter und Grabhöhlen und im Bergbau zum Einsatz kommt. Ihr Gegenstand ist das Gestein⁶; ihr Werkzeug ist der גָּרָן⁷ (Axt, Beil, Meißel(?)). Ihre Produkte sind Steine, Quader, Säulen. Ungewöhnliche Kontexte finden sich neben Hos 6,5 in Hi 19,24 בצוֹר יִחַצְבוֹן (ach, daß meine Reden .. würden ... in einen Fels gehauen), Ps 29,7 קוֹל יְהוָה חָצַב לְהַבּוֹת אֵשׁ (die Stimme des Herrn „hauend“ Feuerflammen) und Jes 51,9 הַלּוֹא אַתָּה הִיא הַמַּחְצֵבֶת רֶהֱב (war nicht sie es, „zerhauend“ Rahab).

Öfters wird Jes 51,9 zur Deutung von חָצַב in Hos 6,5 herangezogen⁸. Als gewichtiger gilt jedoch der Verweis auf ugaritische Texte, die חָצַב als Parallele zu מַחֵץ im Sinne von „kämpfen“ belegen⁹.

Die LXX zieht das instrumentale בַּנְּבִיאִים als Akkusativobjekt zum Verb: ἀπεθέριασ τους προφητας υμων¹⁰ (ich mähte, schnitt ab eure (!) Propheten). Die Ergänzung υμων sowie die Übersetzung des folgenden הִלַּגְתִּים als ἀπέκτεινα αυτους (=προφητας) (ich tötete sie) deutet Hos 6,5 im deuteronomistischen Sinn des „gewaltsamen Geschicks der Propheten“¹¹.

¹ Übersichten s. A. Wünsche, Der Prophet Hosea, 1868, z. St.; I. Zolli, JQR 31 (1940/41), 79-82; W. Rudolph, Hosea, KAT XIII,1, 1966 z.St.

² H.W. Wolff, Hosea, BK AT XIV,1, 1961, z.St., vgl. das neue Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch 18. Aufl., Bd. 2, 1995, Art. חָצַב.

³ stellvertretend A. Wünsche, aaO., z.St. „Darum behaue ich durch die Propheten“, mit Verweis auf Hieronymus, Luther und die jüdischen Ausleger Kimchi und Raschi.

⁴ s. Anm. 1; allerdings interpretiert Rudolphs Übersetzung stark, beeinflusst von der Idee, es läge eine Assoziation an die Tafeln vom Sinai vor, s. Anm. 14.

⁵ vgl. A. Even-Shoshan, A New Concordance Of The Bible, 1981; Gesenius Handwörterbuch; K.D. Schunk, Art. חָצַב, in: ThWAT III, 1982, Sp. 483-494.

⁶ in Jes 10,5 läßt der Kontext auch an Holzbearbeitung denken.

⁷ vgl. I Reg 6,7.

⁸ zuletzt J. Jeremias, Der Prophet Hosea, ATD 24,1, 1983, z.St.; ablehnend aber Rudolph, „weil dort der Text nicht in Ordnung ist“ (aaO., S. 132), vgl. v.l. Q Is(a) חָצַב הַמַּחְצֵבֶת wie Hi 26,12.

⁹ CAT/KTU 1.3; CAT/KTU 1.7; in: M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartin, The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ibn Hani and Other Places, 1995.

¹⁰ J. Ziegler (Hrg.), Duodecim Prophetae (Septuaginta XIII), 1943; sinnverwandt σ': οὐκ ἐφείσασθον „ich schonte nicht“ und ε': ἐκκόλλη im Sinne von „ich rottete aus“.

¹¹ s. O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967, betrachtet Hos 6,5 (S. 200 Anm. 1.4) allerdings nicht in seiner LXX-Gestalt. Diese dtr. Prophetenaussage nimmt E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1929, z. St., für seine Auslegung auf: „Darum habe ich dreingehauen unter die Propheten“. Gegen die Meinung von Ibn Esra (nach A. Wünsche, aaO. z. St.), es würden Falschpropheten wie I Reg 5,15 niedergehauen, spricht das positive Prophetenbild in Hoseas Verkündigung.

Grundsätzlich ist **בנביאים** auch als lokale Bestimmung **ב חצב**¹² denkbar. So könnten die Propheten der Ort bzw. Gegenstand des Behauen-werdens sein¹³. „Darum habe ich in die Propheten ‘gemeißelt’“ analog zu Hi 19,24 rührt an die Assoziation mit den Gesetzestafeln¹⁴, die ich nach F. Crüsemanns Ausführungen zu Hos 8,12 und Gesetzestafeln im Nordreich unter neuen Prämissen prinzipiell wieder für vorstellbar halte¹⁵. Gegen eine metaphorische Rede vom Propheten als „lebendige Gesetzestafeln“ spricht in Hos 6,5 allerdings der Textfortgang mit **הרגתים**. Das Suffix **-/ αυτους** wird wohl zu Recht „ad sensum“ als Akkusativobjekt auch zu **חצב** zu ziehen sein¹⁶. Andernfalls wäre es mit LXX naheliegender auf **προφητας** als Objekt bezogen, als daß es sich über **בנביאים** hinweg auf Israel und Juda in Hos 6,4 zurückbezieht.

Betrachtet man die beiden verbleibenden auffälligen Kontexte, so zeigen Ps 29,7 und Jes 51,9 (und nur sie !) wie Hos 6,5 JHWH als handelndes Subjekt von **חצב**. Deutlich erkennbar stehen beide Vergleichsstellen in mythologischen Zusammenhängen¹⁷. Die Aussage von Ps 29,7 der Wettergott, in einer Hand eine Keule, in der anderen eine Axt und eine Leine, die am Hals eines liegenden Stieres befestigt ist¹⁹. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Axt um den im Zusammenhang mit **חצב** erwähnten **גרן**. Ein jüngerer Fund aus Hazor (14. Jh) zeigt „eine interessante Verbindung von Wetter- und Sonnengott“²⁰, der ursprünglich auf einem Stier stand. In EZ II B (925-720/700 v. Chr.) ist die Darstellung solch einer anthropomorphen Gottheit auf einem Trägartier wie dem Stier gegen früher äußerst selten geworden; ein Skaraboid läßt jedoch erkennen, daß die vorgestellte Gottheit noch immer einen Gegenstand

Ugaritische Texte erzählen von Ba‘als Kampf gegen Jam mit einer Keule¹⁸. Ikonographische Zeugnisse aus Palästina erlauben einen neuen Versuch, **חצבתי בנביאים** zu verstehen. O.Keel/ Chr. Uehlinger dokumentieren aus der Zeit MB II – SB II A (20. – 14. Jh) den Wettergott, in einer Hand eine Keule, in der anderen eine Axt und eine Leine, die am Hals eines liegenden Stieres befestigt ist¹⁹. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Axt um den im Zusammenhang mit **חצב** erwähnten **גרן**. Ein jüngerer Fund aus Hazor (14. Jh) zeigt „eine interessante Verbindung von Wetter- und Sonnengott“²⁰, der ursprünglich auf einem Stier stand. In EZ II B (925-720/700 v. Chr.) ist die Darstellung solch einer anthropomorphen Gottheit auf einem Trägartier wie dem Stier gegen früher äußerst selten geworden; ein Skaraboid läßt jedoch erkennen, daß die vorgestellte Gottheit noch immer einen Gegenstand

¹² vgl. Hi 19,24; Jes 5,2.

¹³ vgl. LXX - α', θ': **ελατομια** für **חצב** wie auch in 16 anderen Belegen, ε': **εκκοινα** in der Grundbedeutung „aushauen“.

¹⁴ erstmals bei A. Klostermann, ThLB 1905, S. 474f.

¹⁵ vgl. F. Crüsemann, Die Tora, 1992, S. 27-30.

¹⁶ so A.A. Macintosh, Hosea, 1997, z. St., F.I. Anderson/D.N. Freedman, Hosea, AncB 1980, z.St.; gegen diese Option E. Sellin, aaO, z.St.

¹⁷ so auch die ugaritischen Belege (s. Anm. 9); der Gedanken einer mythologischen Interpretation von Hos 6,5 stößt bereits A.A. Macintosh, aaO, z.St. an.

¹⁸ A. Jirku, Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, 1962, S. 24f (Tafel 7); ugaritisch „smd“ vgl. S.B. Parker (Hrg.), Ugaritic Narrative Poetry, SBL Writings from the Ancient World Vol. 9, 1997, 103f (CAT 1.2/ 2.nd Tablet, Column IV).Ikonographische Zeugnisse bei O.Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, 1972, S. 42f. zeigen Hadad-Ba'al im Kampf gegen die Chaoschlange mit Keule und Lanze (Abb.46), mit Pfeil und Bogen (Abb.47) oder mit Schwert und Wurfgeschossen (Abb. 48).

¹⁹ O. Keel/ Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QDisp. 134, 1992, Abb. 30; s.a. S. 40-45 und Abb. 29.31a.

²⁰ O. Keel/ Chr. Uehlinger, aaO., S. 57 und Abb. 44. Der Gegenstand in der Hand Ba'als ist nur fragmentarisch erhalten.

(eher die Keule?) in der Hand hält.²¹ Die religiöse Vorstellung ist keineswegs verschwunden. Auf Grund des weiteren ikonographischen Befundes halten es Keel/Uehlinger für wahrscheinlich, daß die Kultmaßnahme Jerobeams nur "die Revalorisierung eines traditionellen Kultbildes von Beth-El, vermutlich eines leftovers aus der SB-Zeit oder der EZ I" war²².

Die religiöse Situation in Palästina während EZ II B zeigt Ba'al in einer gegen früher gewandelten Gestalt. Seit dem 9. Jh. ist der alte Wettergott vom Typ Hadad in die Gestalt des Ba'alschamem aufgehoben worden. Als Himmelsherr nimmt er uranische und solare Züge an. Gleiches gilt aber auch von JHWH. "In unserem Zusammenhang besonders signifikant ist Hos 6,3, wo ... Jahwe in derselben Rolle wie Ba'alschamem vorgestellt wird... Hos 6,5 verbindet damit noch die Vorstellung vom Sonnengott als Richter". So standen sich JHWH und Ba'al im Israel des 8. Jh bis zur Ununterscheidbarkeit nahe und wurden "auch in weitgehend identischen Kategorien vorgestellt"²³.

Wahrscheinlich ist in die mythologische Bilderwelt von Hos 6,5 auch die Vorstellung von Reschef, dem Gott des Krieges und der Seuchen, eingeflossen. "Reschef" bedeutet vermutlich "der, welcher brennt"²⁴. Als grimmiger Kämpfer trägt er auf ägyptischen Darstellungen neben Schwert und Lanze manchmal auch ein Beil; Beile dieser Art wurden im Rescheftempel von Byblos als Weihgaben gefunden²⁵.

Im AT bedeutet Reschef 1. Flamme, Glut (Cant 8,6), 2. s.v.a. Blitz, Pfeil, Funke (Pss 78,48; 76,4; Hi 5,7), 3. Pestglut, Seuche (Hab 3,5; Dtn 32,24)²⁴. So zeigt eine JHWH-Reschef-Vorstellung die Nähe zur Bilderwelt um das Feuer/Ps 29,7 wie auch zum Kontext vom (syrisch-ephraimitischen) Krieg in Hos 5,8-6,6 allgemein und der Krankheitsbilder Hos 5,13 im Speziellen.

Im Ergebnis ist festzuhalten: in mythologischen Kontexten ist צצח ein göttliches Walten, ursprünglich wohl mittels Axt oder Beil. Da צצח in profanen Kontexten keine gewaltsamen oder kriegerischen Aspekte gewinnt, ist auch im Mythos ein ursprünglich "handwerklicher" Aspekt für die Wortbedeutung denkbar²⁶. Als Übersetzung ist statt "dreinschlagen" ein"

²¹ O. Keel/ Chr. Uehlinger, aaO., S. 216 und Abb. 207b.

²² O. Keel/ Chr. Uehlinger, aaO., S. 219, mit Rückbezug auf Abb. 44 (s. Anm.20).

²³ vgl. O. Keel/ Chr. Uehlinger, aaO., S. 296f., Zitate S. 297.

²⁴ s. M.J. Mulder, Art. 𐤓𐤕𐤓, in: ThWAT VII, 1993, Sp.684-690; nach Mulder ist Reschef im aramäischen Sprachbereich seit der Mitte des 8. Jh. als bereits bedeutende Gottheit belegt. In der Mythologie zeigt er enge Beziehungen mit Ba'al: als Begleiter Ba'als im Streit mit Jam/dem Meer vgl. nur Hab 3,3f, als Helfer beim Sieg Ba'als über den Drachen s. CAT/KTU 1.82.

²⁵ s. O. Keel, aaO., S. 199-201 und Abb. 302; möglicherweise zeigt auch Abb. 300 Reschef mit einem Beil. 𐤓 𐤕, 𐤓 für Doppelbeil in Ps 35,3 nach Keel unsicher. Nach K. Aartun; Die minoische Schrift, Sprache und Texte , Bd. 1 , 1992, S. 296, „ist die Doppel-Axt als entwickeltes Kultzeichen ein Symbol des Blitzes, d.h. eines der am weitesten verbreiteten Kultbegriffe bildlichen (euphemistischen) Inhalts in den altsemitischen/altorientalischen Kulturen.“

²⁶ Man beachte auch untergründig mitschwingende Fruchtbarkeitskultische/sexuelle Vorstellungen. Nach Aartun, aaO., Bd. 1, S. 275, ist „auch in der ugaritischen Überlieferung .. eine feste strukturelle wie sachliche Korrespondenz zwischen erotischen Ritualtexten und sogenannten mythologischen literarischen Einheiten nachweisbar. Der Hauptzweck dieser Texte bleibt ein der derselbe: die Förderung der Fruchtbarkeit.“ Zur Axt als sexuelles Symbol vgl. Aartun, Bd.1, S. 296f.; ders., Bd. 1, S. 269,284 und Bd. 2, 1997, S. 613, sieht Jes 51,9-10 (vgl. auch Ps 89,11 und Aartun, Bd. 2, S. 635) beeinflusst von Bildern des Koitus ("Arm JHWH"/Phallus; "spalten"; "Rahab" = "tobendes Meer"/Vagina) und Samenerguß ("Fließen der Befreiten"). Im Blick auf die vielfältigen Bezüge innerhalb Hos 6,1-5 vgl. den Hinweis von Aartun, Bd. 1, S. 260, "in der ugaritischen Überlieferung wird ... B'1 (wörtlich: 'Beischläfer'; ...) bei seinem Abstieg in die 'Unterwelt' (Euphemismus) befohlen: 67 (CTA 5; KTU 1.5):V:6-8 ... nimm deine 'Wolke', deinen 'Wind' ..., deine 'Eimer', deine 'Regenschauer' mit dir."

²⁷ vgl. die Zielaussage des Verses „damit mein Recht wie Licht hervorgeht“.

(aus-)hauen”, (wie ein Blitz ²⁷) “einschlagen” in das Volk durch die Propheten treffender. Trotz des entmythologisierenden Mediums “Propheten” bleibt der mythologische Wortsinn von חצב erhalten. Das beweist das folgende הַרְגַתִּים (ich töte sie). Keinesfalls paßt es schlecht zur Parallele חצב ²⁸. Gott tötet ²⁹ - auch in mythologischen Kontexten: er tötet den Drachen (Jes 27,1) ³⁰; er wütet wie ein flammendes Feuer, hat seinen Bogen gespannt wie ein Feind, seine rechte Hand geführt wie ein Widersacher und hat getötet (Thr 2,3f); in Zorn gehüllt, mit einer Wolke bedeckt, tötet er erbarmungslos Israel wegen seines Ungehorsams (Thr 3,3-5; Ps 78,31 ³¹); Ps 78,34 meint man Hos 5,14ff zu hören: “wenn er sie tötete, suchten sie Gott, sie kehrten um und fragten wieder nach ihm”; nach Ps 78,47f “tötete” Gott Ägyptens Weinstöcke mit Hagel, lieferte seine Herden den “Reschafim” aus ³².

So präzisiert in Hos 6,5 הַרְגַתִּים die Auswirkung des göttlichen חצב. Entsprechend steht das folgende אמרִי parallel zu בְּנֵי אִימִים. Nur Hos 6,5 ist אמרִי (Worte meines Mundes) in dieser Deutlichkeit dem Kontext der Propheten zugeordnet ³³. Allerdings verstärkt sich das Bild, wenn (יהוה) פִּי mitbetrachtet wird ³⁴: der Prophet ist beauftragter Sprecher ³⁵, אמרִי bezeichnet eine prophetische Rede mit Offenbarungscharakter: וְצִאֵנִי כְּאוֹר ³⁶ (damit mein Recht wie Licht hervorgeht). Dadurch wirkt Hos 6,5 am Ende so, als ob der Vers in geschichtlicher Rückschau an Theophanien erinnert ³⁷.

²⁸ gegen Rudolph, aaO., z. St. (s. Anm. 1), der auf die wegen הַרְגַתִּים verschärfte LXX-Übersetzung von חצב in ἀποθρεῖσεν verweist.

²⁹ הַרְגַתִּים, vgl. Ex 32,12; Am 2,3; Ps 59,12; durch das Schwert: Thr 2,21; Am 9,1,4; Ex 22,23; Nichtisraeliten: Ps 135,20; Gen 20,4; Ex 4,23; 13,15.

³⁰ vgl. Jes 51,9 חצב bzw. v.l. מחצ wie Hi 26,12 (vgl. Anm. 8).

³¹ Ps 78 zeigt überhaupt starke Bezüge zu den theologischen Denkmustern in Hos 5,8-6,6.

³² „ausliefern“ (סָגַר) hif. vgl. 7, 8, 10 Anm. 25.

³³ vgl. aber auch Num 24,4,16; Pss 138,4; 107,11 (wie ein Kommentar zu Hos 6,5) im Zusammenhang mit (יהוה) פִּי (s. Anm. 34); אמרִי gebraucht zur Charakteristik geschichtstheologischer Abrisse: Ps 78,1; Dtn 32,1; Jos 24,27; weisheitlich: Spr 4,5; 5,7; 6,2; 7,24; 8,8; Hi 8,2; 23,12; als Selbstäußerung des Beters: Pss 19,5; 54,4. Auf eine formal Hos 6,5 sehr ähnliche Aussage vom Handeln des “Reis aus dem Stamm Isai” Jes 11,6 sei an dieser Stelle nur hingewiesen.

³⁴ prophetische Beauftragung: Jer 15,19; 23,16; Dtn 18,18; vgl. Jes 6,7 – in übertragenem Sinn Ex 4,16; „דבר, יהוה“ : Mi 4,4; Jes 1,20; 40,5; 58,14; über die Qualität des Wortes aus dem Mund Gottes: Dtn 8,3; Jes 45,23; 55,11; der untypisch erscheinende letzte Beleg Mal 2,6f (levitische Priester) deutet neben den prophetisch-weisheitlich-dtr. Belegen, auch von Anm. 33, auf eine levitische Überlieferungstradition, wie sie H.W. Wolff, Ges. Studien zum AT, ThB 22, 83-94, als „Hoseas geistige Heimat“ beschrieben hat. Allerdings wurde das Bild von Hosea und den Nordreichspropheten inzwischen stark modifiziert (vgl. E. Zenger, “Durch Menschen zog ich sie...“ (Hos. 11,4), in: Künder des Wortes. FS J. Schreiner, 1982, 183-201, und H.-J. Zobel, ZThK 82, 1985, S. 281-299). Mal 2,6f ist daher vielleicht erklärlicher als Hinweis auf ein noch unverständenes “levitisches” Beerben der Hosea- und Nordreichstradition.

³⁵ entsprechend dem älteren Verständnis von נְבִיאִים (statt: “Berufener”), so neuerdings wieder T.L. Fenton, VT 47, 1997, S.23-42, mit Bezug auf Ex 7,1 (S. 35; vgl. Ex 4,16). Propheten als “der sprechende Mund Gottes” sind charakteristisch für das Prophetenverständnis Israels (des Nordreichs), vgl. H.-J. Zobel (s. Anm. 34) S. 287-291, Zitat S. 288.

³⁶ וְצִאֵנִי כְּאוֹר ist ein alter Worttrennungsfehler, vgl. E. Tov, Der Text der hebräischen Bibel, 1997, S. 170, und LXX z. St.; Hos 6,5b(.6) ist der Zielpunkt der göttlichen Aktion Hos 6,5a, vgl. H.W. Wolff, Hosea, z. St. (s. Anm. 2).

³⁷ vgl. den erwähnten Ps 29 und Hab 3; dessen V.4 „sein Glanz war wie Licht. Strahlen gingen aus von seinen Händen“ zeigt eine solare Vorstellung wie Hos 6,5 (vgl. Anm. 23 die Feststellung von O. Keel/Chr. Uehlinger).

Appetite for Destruction

|| A Note on Isa 25:8a

Peter-Ben Smit – Amsterdam

It is of course possible to read Isaiah 25:8a from the perspective of the resurrection of the dead. A good example of this is Martin-Achards treatment of the text in his book ¹. In this article, however, I will propose a different approach, which will try to leave systematic theological issues like the resurrection of the dead bracketed, and concentrate more on some literary features of the text, which are sometimes ignored by commentators².

Within the drama, which is performed in Isaiah, the chapters 24-27 are commonly known as the apocalypse of Isaiah³, and within this apocalyptic and eschatological framework the theme of the so-called messianic or eschatological banquet is worked out in Isaiah 25:6-8 (cf. other eschatological meals in: Zech. 9:9-17, Isa. 49:9-12, 55, 65:13-16, Zeph. 3:8-13), where it is told how God will prepare a great feast for all the nations on his mountain⁴. Apocalyptic imagery, as used here, combining the theme of an eschatological banquet, the coronation of YHWH⁵, also deals with a final battle⁶ between YHWH and his opponents, other gods, or as

¹ R. Martin-Achard, *The Resurrection of the Dead in the Old Testament* (Edinburgh:1965), pp. 125-130, and Reinhard Scholl, *Die Elenden in Gottes Thronrat (BZAW 274, Berlin: De Gruyter, 2000)*, pp. 141-145

² Cf. Scholl, *o.c.*, pp. 93-95 and 113-4, further: G.D. Gray, *Isaiah I-XXVII (ICC)*, (Edinburgh:T&T Clark, 1911), pp. 426-431, J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33 (WBC)* (Waco:Word Books, 1985), pp. 331-333, B.S. Childs, *Isaiah (OTL)*, (Louisville:Westminster John Knox Press, 2001), pp. 184-185, U. Berges, *Das Buch Jesaja* (Freiburg:Herder, 1998), pp. 130, 135, 141, 187, 197, E.J. Kissane, *The Book of Isaiah (Vol. I)* (Dublin:Brown & Nolan, 1941), pp. 285-286, G.N.M. Habets, *Die Grosse Jesaja-Apokalypse* (Bonn:1974), p. 108, pp. 251-269, M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39* (Grand Rapids:Eerdmans, 1996), pp. 333-337, J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39 (AB)*, (New York:Doubleday, 2000), pp. 357-360, esp. p. 359 names the problem, but does not have the space to work it out more detailed, which I plan to do here. All other exegetes mentioned do not know the problem or ignore it. The only remarks which are made about the theme have to do with the resurrection of the dead, or with the kingship of God necessarily overruling all other rulers, including death.

³ Cf. Scholl, *o.c.*, p. 1, he disagrees with the designation 'apocalypse', which he considers the common designation for these four chapters, but agrees with the eschatological character of the prophecy, and that is what really counts here.

⁴ J. Priest, 'A Note on the Messianic Banquet' in James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, pp. 222-238, cites Isaiah 25:6-8 as the clearest example of the eschatological meal in the Old Testament available. This opinion is shared by Dennis E. Smith in his article 'Messianic Banquet', *ABD IV*, pp.788-791, who calls it the classic example of the divine banquet (p. 789).

⁵ For the connection between the theme of the coronation / enthronisation of YHWH and Isaiah 25:6-8a, see, Peter Welten, 'Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes', in: *TZ* 38:3 (1982), pp. 129-146, esp. pp. 144-146. Also Hans Wildberger, 'Das Freudenmahl auf dem Zion', in: *TZ* 33:6 (1977), pp. 373-383, esp. pp. 377ff., with parallels from other ANE cultures. Also cf. Scholl, *o.c.* pp. 104-115, esp. pp. 113-114 and Berges, *o.c.*, pp. 186ff.

⁶ Cf. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge, Mass., 1995), and A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula:176).

theology often wants to have it, other evil forces, which, however, belong to the created order.⁷

The latter is worked out in a number of apocalyptic texts (HB: Ez. 29:3-5, 32:2-8, 39:17-20, Isa. 51:9-11), and one particular feature of these texts, and a link might be suggested with the eschatological meal, is that the victor devours the defeated opponent, or uses it as food for creatures (2Bar. 29:1-8, 1En. 60:24). It within the context of these themes that I will read Isaiah 25:8a. The reasons for this are the following. First the link between eschatological banquet and the final battle between YHWH and his opponents has been established elsewhere⁸, and therefore it might be useful to explore the possibility, even if it is not immediately apparent, of the combination of these themes in this text as well. Second, the verb used in 25:8a בלע, translated as 'to swallow' also points in this direction, 'swallowing' is in the Hebrew Bible often both very aggressive, and has a lot to do with food and eating, which will be pointed out below. Third the word used for 'death' in 25:8a, מות, is also the name of a Canaanite deity, the vocalisation of course being unclear. And is it not interesting that exactly something that sounds very much like a competing deity is swallowed in the context of an eschatological (enthronement) meal?⁹

In order to prove these connections, I will discuss the existence of (traces of the deity) Mot (death) in the Hebrew Bible. The same will be done for the verb בלע, and finally the results of these queries will be placed in the context of the meal in Isaiah 25:8a, which will be read in the context of other eschatological or enthronement meals.

מות and בלע in the Hebrew Bible

As indicated above, מות is both the Hebrew word for 'death', as the name of a Canaanite deity.¹⁰ Because of texts like Hosea 13:14, where the death is personalised, suggest that there are mythological overtones in these texts, which, perhaps in an earlier stage, dealt with a deity death.¹¹

In the cultures surrounding Israel, the main evidence for the existence of a deity מות comes from the cuneiform texts from Ugarit. In the Baal cycle of myths, Mot appears as one of Baal's main opponents, even overcoming him and forcing Baal into his rule¹², which of course means that Baal is dead. Baal's sister Anat is seriously annoyed by the loss of her

⁷ From extra-biblical literature, Priest, *o.c.*, p. 227, extracts five elements of an eschatological meal: 1. There might be a messiah present, 2. There is a blurred boundary between an inaugural meal of a coming era and the feast as an expression of the perpetual joy in this new era, 3. Heroes of the past are guests at the meal, 4. Nature is renewed, 5. the mythological monsters Leviathan and Behemoth are fed upon.

⁸ Cf. Smith, *o.c.*, p. 789, Priest, *o.c.*, p. 237.

⁹ This challenges the thesis of Priest, *o.c.*, p. 236, that there is no Old Testament text, which links the defeat of the dragon, or the ultimate enemy of YHWH, with the eating and drinking of the redeemed.

¹⁰ Cf. J.F. Healy, 'Mot', in: Van der Toorn, Becking and Van der Horst, *Dictionary of Demons and Deities in the Bible* (Leiden:Brill, 1995), col. 1122-1132. See also M.J. Mulder, *Kanaänitische Goden in het Oude Testament* (Den Haag:1965), pp. 65-60. N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Rome:Pontifical Biblical Institute, 1969).

¹¹ An analogy could be suggested here with the way in which Asherah has been turned into a thing by the adding of the ה in front of the word, in Isaiah 25:8 the sentence would not be disturbed if the ה in front of מות would be removed.

¹² Cf. *KTU* 1.5 v-vi.

brother, and decides to hunt for Mot, finds him, captures and tortures him, and in the end he releases Baal to her.¹³ Then the two deities, Baal and Mot, have one final fight, which, through the intervention of El, ends in a temporary draw – the final fight is still to come, suggests the text.¹⁴

As a deity, Mot represents nearly everything that Baal does not represent, such as heat, drought, sterility etc. A possible exception is a suggestion made on the basis of Anat's treatment of Mot as grain, when she overcomes him. However, as Healey also notices¹⁵, this treatment by Anat only refers to the destructive elements of grinding grain, and not to its fertility. In short: treating someone like grain does not make this person grain, as Mot himself has found out too, perhaps.

Another main characteristic of Mot, is his enormous appetite, which he tries to satisfy, using his gigantic mouth: 'A lip to the earth, a lip to the heavens, ..., a tongue to the stars! Baal must enter his stomach, Go down into his mouth.'¹⁶ And one should be careful with him, 'lest he make you like a lamb in his mouth, and like a kid you be crushed in the crushing of his jaws.'¹⁷

Returning now to the Hebrew Bible, it appears that these characteristics of מוֹת return in a number of passages, such as Hab 2:5, where the insatiability of Death is mentioned. Also Isaiah 5:14, where Sheol, the realm of Death opens its mouth and enlarges its appetite (cf. also Prov. 1:12, 27:20, 30:15-16 and Psalm 141:7). In Job 18:13-14 Death is said to have a firstborn child, i.e. one of his characteristics: disease. In Isaiah 25:8, even if מוֹת is not personalised in a strict way, because of the prefix ה, Healy notes that there must be a parallel with Canaanite mythology because here God swallows מוֹת, instead of the other way around, as normal. I will return to this later, in order to establish this beyond doubt, after looking at the verb בלע in the Hebrew Bible, and one instance in a Ugaritic text.

בלע is often used in the context of destruction (e.g. Isa. 9:16, 49:19, Jer. 51:34, Lam. 2:2, 5, 8), and the verb also suggests a certain amount of speed, as is shown by the expression in Job 7:19, 'How long wilt thou not depart from me, nor let me alone till I swallow down my spittle?' (NRSV). The Lord never leaves Job alone, not even for the time that Job needs to swallow down his spittle. Very interesting for our present purposes are the texts which employ בלע to depict someone being swallowed up by the earth, or by Sheol (cf. Ex. 15:12, Numbers 16:30, 32, 34; 26:10 (Korah), Deuteronomy 11:6, Psalm 106:17 (Dathan and Abiram), Prov. 1:12 (general)). This sounds much like the behaviour of Mot in the Ugaritic texts, however, the only instance in which בלע and מוֹת are used in the same sentence is Isaiah 25:8. Death itself never swallows in the Hebrew Bible the same way as God swallow death in Isaiah 25:8. If one wants to find a swallowing מוֹת, one should go back to the Ugaritic texts, since there, at least one instance, מוֹת swallows indeed, in KTU 1.5.i:17 (transcribed 'b-l-t', from 'b-l-h'). He there wants to swallow 'clay', which could be a euphemism for human beings.

Having seen all this: the context of Isaiah 25:8 being the eschatological meal, the personification of מוֹת, and the use of the verb בלע, I think that a number of things can be established about Isaiah 25:8a. First of all, it makes excellent sense to suspect traces, very likely intended ones, of the existence of a deity Mot, one of whose properties is to swallow

¹³ *Idem*, 1.6.ii.

¹⁴ For this ancient example of a cliff-hanger see, *idem*, 1.6.16-35.

¹⁵ Healey, *o.c.*, col. 1126.

¹⁶ *KTU*, 1.6.ii:17-19.

¹⁷ *KTU*, 1.4.viii:17-20.

others. An arguments for this is that in the context of an eschatological meal one would expect God to kill (and eat) his enemies. Further, this is supported by the fact that the verb בלע is used, normally connected with מות, and finally the occurrence of other instances in the Hebrew Bible where death is personalised. Second, (Second) Isaiah shows a sublime piece of irony on the square centimetre, by having מות defeated by his own weapon: an enormous appetite: the swallower is swallowed, and that is, I think rather funny.¹⁸ Whether this should be read as a conscious piece of monotheistic polemic against polytheism, or whether it is in fact a polished up polytheistic verse (cf. the note on Asherah above), remains to be seen, of course. Healey already suggested (see above) that this parallel was there, but he did not point out the connections with the eschatological meal, nor the exact parallel between the uses of the verb בלע here and in the Ugaritic texts.

¹⁸ One could suspect St. Paul of picking up this irony, when he uses Isaiah 25:8 in 1 Cor. 15:54.

Liebt Gott den נְכַרִי?

#359 Bernardeth Carmen Caero Bustillos - Salzburg/Cochabamba-Bolivien

1. Fremd sein als Thema

1.1 Einführende Bemerkungen

Das Thema "Fremd sein" ist aufgrund der zunehmenden Mobilität der Menschen und der damit verbundenen Begegnung unterschiedlichster Kulturen und Religionen eine wichtige Frage geworden. Die Erfahrung zeigt, dass in der heutigen Zeit die Menschen immer mehr die Zusammenarbeit mit anderen Ländern suchen. Aber gerade dort, wo sich die Menschen mit ihren verschiedenen Kulturen und Religionen treffen, ist viel Toleranz gefordert, denn jeder versucht seine eigene Identität zu bewahren, und das kann zu Problemen führen.

Nicht erst heute stellt sich die Problematik "Fremd sein". Hier soll der Frage nachgegangen werden, ob das Thema im Alten Testament behandelt worden ist. Und wenn ja, welche Rolle spielen die Fremden im Alten Testament?¹

Bei der Suche nach der Terminologie zu dem "Fremden" im Alten Testament stößt man auf mehrere Ausdrücke: גַּר, תּוֹשָׁב, אֲחֵר, זָר, נְכַרִי, נְכַר, מְגוּר. Innerhalb dieser Termini sind weitere Differenzierungen vorzunehmen. In vielen Untersuchungen ist גַּר (Fremder) behandelt worden, aber über den נְכַרִי (Ausländer) oder die נְכַר (die Fremde/geographische Ortsangabe) findet man sehr wenig Material, obwohl diese Begriffe immerhin 36 mal (נְכַר) und 45 mal (נְכַרִי) im Alten Testament vorkommen. Selbst Rut bezeichnet sich als נְכַרִיָּהּ (Ausländerin; Rut 2,10) und ebenso werden die fremden Frauen des Königs Salomo als נְכַרִיּוֹת (Ausländerinnen; 1Kön 11,1-8) benannt.

Schon Gen 18,2f erzählt von Abraham und den drei Besuchern: *Er blickte auf und sah vor sich drei Männer stehen. Als er sie sah, lief er ihnen vom Zelteingang aus entgegen, warf sich zur Erde nieder und sagte: Mein Herr, wenn ich dein Wohlwollen gefunden habe, geh doch an deinem Knecht nicht vorbei!*² Diese Fremden bekamen von Abraham Wasser, Brot, Butter, Milch und ein Kalb, welches Abraham für sie schnell zubereiten ließ.

Wenn die Fremden nicht nur Gäste im Ort waren, sondern als Ansässige dort blieben, hatten sie auch einige Rechte, so Ex 20,10: *Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat.*

¹ Der vorliegende Artikel ist ein Ertrag meiner Diplomarbeit "Ich bin doch eine Fremde". Eine exegetische Untersuchung zu 1Kön 11,1-8, in der ich mich mit dem Thema Fremde und Ausländer im Alten Testament auseinandergesetzt habe.

² Die Bibelzitate werden der Einheitsübersetzung entnommen und sind kursiv formatiert.

Es stellt sich die Frage nach dem Grund, warum diese Leute ihre Heimat verlassen haben und in die Städte gezogen und damit Fremde geworden sind. Es lag wohl u.a. daran, dass man im offenen Land nur schwerlich Wohnmöglichkeiten und damit Schutz fand. Dies war ein Anlass, warum Fremde in den Städten oder in deren Nähe Unterkunft suchten. Das Zusammenleben mit den Einheimischen wurde dann problematisch, wenn die Nahrung knapp war³.

Nicht immer wurden Fremde gut aufgenommen. Ein Beispiel dafür kann man in Gen 19,4ff lesen. Dort suchten Fremde im Haus Lots Zuflucht, aber die übrigen Einwohner der Stadt bedrohten sie.

Die Forderung nach der "Liebe zu den Fremden" wird nicht von Jesus das erstmal erhoben. Im Alten Testament findet sich eine breite Palette von Anregungen, wie man Fremde oder Ausländer gut behandeln soll, z.B. in Lev 19,34: *Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.* Nicht allein die Israeliten erfahren die Liebe Gottes, sondern auch die Fremden, denn Israel wird von Gott auf Grund dieser Liebe erwählt⁴. Im übrigen gibt es für die Fremden keine vergleichbaren Aufrufe in der Umwelt Israels.

1.2 Nachbarvölker Israels

Wenn man sich die Umgebung Israels in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrtausends anschaut, findet man die Philister (im Westen), die Edomiter (im Süden), die Moabiter und Ammoniter (im Osten), die Ägypter (im Niltal), die Sumerer, Babylonier und Assyrer (im Zweistromland), die Hetiter (in Kleinasien) und die Perser (im iranischen Hochland)⁵. Das Zusammenleben unter den Nachbarvölkern war selten friedlich. Es kam zu Streitigkeiten bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen.

Nicht nur Israeliten sind nach biblischer Darstellung aus der ägyptischen Gefangenschaft geflohen (Ex 1-15): Es wird gesagt, dass ihnen auch Leute von anderen Stämmen, wie z.B.: die Kalebiter, die Edomiter, die Otnieliter, die Keniter und die Jerachmeeliter folgten⁶.

Hierin mag sich die Erinnerung – jetzt unter israelitischen Gesichtspunkt summarisch zusammengefaßt – erhalten haben, dass auch andere Gruppen nicht mehr akzeptierbaren Lebensbedingungen ausgesetzt waren. Ein Grund, warum diese Fremden mit den Israeliten mitgegangen sind, ist darin zu sehen, dass sie den gleichen Bedrohungen unterlagen. Bertholet sieht den Fall einseitig, wenn er meint, dass die Fremden (גֵּרִים) deshalb mit den Israeliten auszogen sind, weil sie mehr Schutz und Rechte bei den Israeliten erhalten hätten⁷.

³ Vgl. Reiterer, Fremden, 73.

⁴ Vgl. Reiterer, Fremden, 67.91.

⁵ Vgl. Stamm, Flüchtlinge, 32f.

⁶ Vgl. Häusler, Sklaven, 108.

⁷ Vgl. Bertholet, Stellung, 110; derartige Darstellungen gehen von der Voraussetzung aus, es sei ein gut organisiertes und großes Volk, das Rechtshoheit usw. besessen habe, aus Ägypten geschlossen weggezogen. Das wi-

1.3 Die Ehe mit Fremden im Alten Testament

Im Krieg wurden auch Frauen geraubt und in manchen Fällen eventuell geheiratet. Die sogenannte Raubehe war verbreitet und hatte Legalität, aber das bedeutete nicht, dass sie die übliche Eheschließungsform war. Die Kaufehe war eine weitere Form der Ehe mit fremden Frauen, wie in Gen 31,14f und Gen 29,18-27 beschrieben wird. Diese beiden Texte erzählen die Geschichte Jakobs und seiner Frauen, Lea und Rahel. Hier spielte die Dienstleistung eine wichtige Rolle. Diese Form des Erwerbes einer Ehefrau scheint aber nicht der Normalfall gewesen zu sein⁸. Zu dem hält sich Laban nicht an sein Wort, denn er gab Jakob nicht Rahel zur Frau, sondern seine ältere Tochter Lea, obwohl Jakob sieben Jahre für Rahel gearbeitet hatte.

Die Ehe mit Fremden war nicht hoch angesehen. In Ex 34,15 steht z.B. das Verbot der Ehe mit den Kanaanitern. Aber - wenn die wenigen erhaltenen Beispiele zudem auch schwer historisch auswertbar sind - die Realität war eine weit differenziertere als man pauschal formulierend angibt. Die wenigen erhaltenen Zeugnisse sind daher besonders ernst zu nehmen. Man erfährt in Ri 3,5f⁹: *Die Israeliten wohnten also mitten unter den Kanaanitern, Hetitern, Amoritern, Perisitern, Hiwitern und Jebusitern. Sie nahmen sich deren Töchter zu Frauen, und ihre Töchter gaben sie deren Söhnen, und sie dienten deren Göttern.* In diesem Zusammenhang gehört auch Esau, der Hetiterinnen (Gen 26,34) und Kanaaniterinnen (Gen 36,2) geheiratet hat, genannt. Ebenso entspricht Simson durch seine Heirat mit der Philisterin Delila (vgl. Ri 16,4-22) keineswegs dem Wortlaut von Ex 34,15.

1.4 Fremde in Mesopotamien

Die Texte aus Mesopotamien berichten an verschiedenen Stellen, wie und warum man zum Fremden wird. Dort steht der "Fremde" am Rand der Gesellschaft. Verschiedene mehr oder weniger anstößige Anlässe sind es, warum man in den Gastländern zu einer Randgruppe gerechnet wird: dazu gehören Personen, die eine andere Sprache sprechen, und/oder eine andere Religion haben, und/oder andere Lebensweisen pflegen, und/oder kriminelle Delikte begangen haben. Aber auch körperliche Mängel (z.B. Aussatz) mögen ein Grund gewesen sein¹⁰. Ihnen standen - wenn überhaupt - nur bestimmte Berufe offen. Berufsgruppen mit einer hohen Anzahl an Fremden waren die Soldaten und die Kaufleute. Letztere waren nicht lange Zeit am Ort, sondern kehrten nach Hause zurück, nachdem sie ihre Geschäfte erledigt hatten, allerdings blieben einzelne¹¹.

Auch auf die Frage, wie ein Fremder in Mesopotamien leben konnte, gibt es Hinweise. Da Fremde auf Grund von Überbevölkerung der Steppen nach Weideland suchten - und/oder wegen Wassermangels und Naturkatastrophen nach Mesopotamien drängten, sah man sie als

derspricht aber der Beschreibung, wonach alte Menschen, Frauen deren Töchter (Söhne waren ermordet) und durch Arbeitsdienst geschwächte Männer, die fliehende Gruppe bildete, wie es glaubhaft Ex 1ff;14 andeuten.

⁸ Vgl. Eberharter, Ehe, 82.97.120.

⁹ Vgl. Bertholet, Stellung, 64f.

¹⁰ Vgl. Klengel, Differenzierung, 15f.

¹¹ Vgl. Prechel, Mesopotamien, 180.174.179f.

Bedrohung an. Diese Fremden hatten die Möglichkeit, als Saisonarbeiter oder als seßhafte Ackerbauern zu bleiben. Sie wurden entweder integriert oder abgelehnt¹².

Es gab auch Regelungen, wie man einen Fremden behandeln konnte. Die Deportierten, eine weitere Gruppe von Ausländern, wurden durch die Ausgabe von Getreide versorgt, wenngleich das oft nicht ausreichend war. Gefangene konnten ihre Freiheit wieder erlangen. Damit standen sie über den Sklaven und konnten sogar Eigentum erwerben. Bemerkenswert ist, dass die Entlohnung der Arbeitskräfte sowohl für Einheimische als auch Fremde die gleiche war¹³.

Grundlegend ist festzuhalten, "daß in den Rechtscodices (z.B. im CH¹⁴) des Alten Orients keine Anordnungen über die Stellung, Wertung und theologische Einordnung eines Fremden zu finden sind. Der Fremde ist kein Thema der vorisraelitischen Alt-Orientalischen Rechtsformulierungen bzw. Praxis¹⁵. Im Codex Hammurapi¹⁶ findet man keine Gesetze, die sich direkt mit Fremden oder Ausländern in positiver Form beschäftigen. Es ist zwar von Sklaven die Rede, z.B. in §175 oder §175a¹⁷, aber man kann nicht sagen, dass alle Sklaven aus dem Ausland kamen.

2. Begriffe für Fremde im Alten Testament

Das Alte Testament hat, wie oben schon erwähnt, Worte für *Fremde* oder *Ausländer* zu bieten: גֵר, תושב, אָחֵר, זָר, נָכְרִי, זָר, נָכְרִי und מְגוּר. Diese Begriffe haben unterschiedliche politische, soziale und religiöse Bedeutungsnuancen. Anschließend werden zunächst markante Gesichtspunkte gesammelt.

a) Das Wort גֵר ist 92 mal im Alten Testament zu finden. Es wird nur als Substantiv gebraucht; es gibt also kein anderes Derivat dieser Wurzel.

גֵר ist der Schutzbürger¹⁸, der ansässige Fremdling¹⁹. Er ist "... ein in Israel sich aufhaltender Fremder, der zur religiösen Verfassung des Volkes in eine gewisse Beziehung getreten ist"²⁰.

¹² Vgl. Prechel, Mesopotamien, 174.

¹³ Vgl. Prechel, Mesopotamien, 180f.

¹⁴ CH = Codex Hammurapi entstanden während der Regierungszeit des Königs Hammurapi (1793-1750 v. Chr. - zur Zeitangabe, vgl. Borger, Codex, 39).

¹⁵ Reiterer, Fremden, 91.

¹⁶ Die Paragraphen 280-281 sind die einzigen, wo das Thema "Ausländer" vorkommt, aber auch nicht in dem Sinn des Alten Testaments: "§280 Wenn ein Bürger in Feindesland einen Sklaven oder eine Sklavin eines Bürgers kauft, so sollen, wenn nach der Rückkehr in das Heimatland der Eigentümer des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven bzw. seine Sklavin identifiziert, gesetzt es handelt sich bei diesem Sklaven und dieser Sklavin um Eingeborene, diese ohne jede Geldentschädigung freigelassen werden. §281 Wenn es sich um Eingeborene eines anderen Landes handelt, so soll der Käufer vor (einem/dem) Gott das Geld, das er bezahlt hat, nennen; der Eigentümer des Sklaven oder Sklavin soll dem Kaufmann das Geld, das dieser bezahlt hat, ersetzen und seinen Sklaven bzw. seine Sklavin freikaufen" Borger, Codex, 75; vgl. Müller, Gesetze, 70f.

¹⁷ Vgl. Borger, Codex, 64f; Müller, Gesetze, 48f.

¹⁸ Vgl. Martin-Achard, זָר, 409.

¹⁹ Vgl. Darrieutort, Fremdling, 186.

²⁰ Bertholet, Stellung, 101.

"The noun גֵר ... is a technical term which designates not a person but a legal status ... The גֵר is basically an enemy, and with the נכרי there is never *communio in sacris*"²¹.

Die Gründe für den גֵר, um ins Ausland zu gehen, sind Hungersnot (Rut 1,1; 1Kön 17,20), Krieg (Jes 16,4; 2Sam 4,3) oder sonstige individuelle Nöte²². Das Aufbauen einer neuen Existenz war für den גֵר allerdings nicht einfach, bekam er doch nur in Ausnahmefällen die Möglichkeit, Land zu besitzen (vgl. Jer 41,17)²³. Die Tatsache, dass der Schutzbürger normalerweise kein Land besitzen durfte, war kein Grund, ihn zu unterdrücken. So heißt es in Ex 22,20: *Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.*

Der גֵר wurde nicht nur vor Ausbeutung geschützt, ihm wurden auch andere Rechte zugestanden. Er hat nach Ex 23,12 den Anspruch auf Ruhe am Sabbat²⁴: *Sechs Tage kannst du deine Arbeit verrichten, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde zu Atem kommen.* Auch das Recht der Nachlese steht dem גֵר zu (vgl. Lev 19,10; 23,22, etc.). Er erfährt die Liebe Gottes und steht unter dessen Schutz, so Lev 19,34: *Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.* JHWH erinnert sein Volk, dass es selber in Ägypten in einer ähnlichen Situation war²⁵.

Der גֵר hat nach Dtn 26,12 zusammen mit den Leviten, den Waisen und Witwen das Recht auf einen Anteil am Zehnten (vgl. auch Dtn 14,29). So ging es dem Fremden in Israel besser als im Zweistromland, denn die dortigen Codices kennen nur die "vollständige Ablieferung des Besitzes beim Landeigentümer"²⁶. Die Leute mußten sich auch daran halten, sonst erwartete sie eine harte Strafe. Weiters stehen dem גֵר das Recht auf ein Sabbatjahr (Lev 25,6) und die Benutzung der Asylstädte (Num 35,15)²⁷ genauso wie eine gerechte Verhandlung bei Gericht (vgl. Dtn 1,16) zu. Das Alte Testament belegt auch das Recht auf Arbeit für den גֵר, er konnte in Kriegszeiten in den Heeresdienst eintreten²⁸, er durfte als Händler und Handwerker (2Sam 5,11)²⁹ oder auch als Steinhauer oder Lasträger (1Chr 22,2; 2Chr 2,16)³⁰ tätig sein.

Was den religiösen Bereich betrifft, müssen sich Einheimischer und Fremder nach Ex 12,49 an die gleichen Vorschriften. Das erläutert auch Lev 16,29: *Folgendes soll euch als feste Regel gelten: Im siebten Monat, am zehnten Tag des Monats, sollt ihr euch Enthaltung auferlegen und keinerlei Arbeit tun, der Einheimische und ebenso der Fremde, der in eurer Mitte lebt.* Der גֵר kann sich religiös integrieren, wenn er den JHWH-Glauben annimmt und hat

²¹ Ramírez Kidd, *Alterity*, 29.

²² Vgl. Kellermann, גֵר, 984.

²³ Vgl. Kellermann, גֵר, 985.

²⁴ Vgl. Kellermann, גֵר, 985.

²⁵ Vgl. Martin-Achard, גֵר, 410.

²⁶ Reiterer, *Fremden*, 75.

²⁷ Vgl. Martin-Achard, גֵר, 410.

²⁸ Vgl. Bertholet, *Stellung*, 31f.

²⁹ Vgl. Bertholet, *Stellung*, 42.

³⁰ Vgl. Kellermann, גֵר, 985.

auch die Möglichkeit, zu einem späteren Zeitpunkt Proselyt zu werden³¹. Aber der Fremde, der am Pascha teilnehmen will, muß beschnitten sein³².

Summe: Der גֵר stellt demnach eine Art Zwischenglied zwischen einem Einheimischen und einem Ausländer dar. Er ist zwar abhängig, aber kein Sklave³³. Man findet ihn oft neben den Leviten, Witwen und Waisen zitiert, so z.B. in Dtn 10,18: *Er (JHWH) verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden (in H steht "den Fremden" vgl. וְאֹהֲבֵהֶם) und gibt ihnen Nahrung und Kleidung; vgl. auch 24,19ff.*

b) Ein anderer Begriff für Fremder ist תושב. Das Wort ist 13 mal im Alten Testament belegt³⁴. Er ist der Beisatz³⁵ (Gen 23,4; Lev 25,23), der sich nur vorübergehend in Israel aufhält. Wenn sein Aufenthalt länger andauert, dann nähert er sich der Gruppe des גֵר³⁶. Er hat zwar keinen Besitz, aber ist längst kein נִזְרָי (Landfremder) mehr. Der תושב ist von der Paschafeier ausgeschlossen im Gegensatz zum beschnittenen גֵר. Darum bezeichnet man den תושב auch als Nichtisraelit und Nichtproselyt³⁷.

c) Das Alte Testament kennt ein weiteres Wort für den Fremden, nämlich זָר. Das Wort זָר findet man dort 70 mal. Er ist der Laie, der von einer bestimmten Gruppe aus gesehen nicht dazu gehört, z.B. der Nicht-Priester (vgl. Ex 29,33; Num 17,5 und Lev 22,13 u.a.), der Sippenfremde, Stammesfremde oder Volksfremde³⁸. Die זָרִים werden ähnlich gesehen wie die עֲרִיצִים (Usurpatoren, Tyrannen) oder עֲרִיצֵי גוֹיִם (die Gewalttätigen der Völker) und נִזְרָיִם (Fremdlinge in nationaler Bedeutung, Ausländer). Die politischen Feinde wie z.B. die Assyrer, Ägypter oder Babylonier gelten ebenfalls als זָרִים (Hos 7,11; Klgl 5,2; Jer 51,51 etc.)³⁹. Mit זָר können auch die feindlichen und gefährlichen Götter qualifiziert werden. Polemik gegen diese Gottheiten kann man bei Jer 5,19; Dtn 32,16; Jes 17,10 nachlesen.

Interessant ist, dass das Wort זָר auch für seltsames Verhalten JHWHs benutzt wird (vgl. Jes 28,21⁴⁰: *Denn der Herr wird sich erheben wie am Berg Perazim, wie im Tal bei Gibeon wird er toben und seine Tat vollbringen, seine seltsame Tat, sein Werk vollenden, sein befremdliches Werk*).

Die אִשָּׁה נִזְרָיָה und אִשָּׁה נִזְרָיָה (vgl. Spr 2,16-20; 5,1-27; 22,14) - vgl. nachfolgend - sind Frauen, von denen Abstand zu nehmen ist. Eine eindeutige Beschreibung der genannten Ausdrücke für diese Frauen gibt es nicht. Die Frage ist: Sind sie nur im kultischen Bereich zu finden, wo sie zu sexuellem Verkehr mit Männern verpflichtet waren oder sind sie die Ehefrauen ei-

³¹ Vgl. Kellermann, גֵר, 988f.

³² Vgl. Martin-Achard, גֵר, 411.

³³ Vgl. Klengel, Differenzierung, 23f.

³⁴ Vgl. Vieweger, "Proselyt", 271.

³⁵ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 874; Fohrer, Wörterbuch, 299.

³⁶ Vgl. Häusler, Sklaven, 130.

³⁷ Vgl. Kellermann, גֵר, 990.

³⁸ Vgl. Häusler, Sklaven, 107.

³⁹ Vgl. Martin-Achard, זָר, 520f.

⁴⁰ Vgl. Martin-Achard, זָר, 522.

nes anderen Mannes? Man kann beobachten, dass sie auch als verführerische, gefährliche und unzuverlässige Frauen betrachtet worden sind⁴¹.

d) Der **נָכַר**, **נִכְרִי**, der Fremde oder Ausländer, wird im nächsten Kapitel näher beschrieben. Er kann nicht mit Erbarmen, Fürsorge und Gleichberechtigung rechnen⁴². Normalerweise hat er keine dauernde Beziehung zum Land⁴³.

e) "Der andere" ist der **אַחֵר**. Dieser Ausdruck spricht von der Andersartigkeit von jemandem oder etwas. Damit kann auch "fremdartig" gemeint sein⁴⁴. Die fremden Götter werden oft als **אֱלֹהִים אֲחֵרִים** bezeichnet, z.B. in Dtn 5,7⁴⁵.

f) Eine letzte Bezeichnung ist **מְגוּר** (vgl. Gesenius⁴⁶ II.; vgl. **גּוּר** I.), ein Wort, das im Gesenius als zweite Bedeutung "der Aufenthalt in der Fremde" hat. **מְגוּר** ist an erster Stelle mit "Furcht", "Schrecken" oder "Wohnung" zu übersetzen⁴⁸ und weist damit eine interessante innere Verquickung verschiedener Ebenen auf. **מְגוּר** kommt 10 mal im Alten Testament vor. Das Wort ist nur innerhalb einer CsV zu finden. In den meisten Fällen wird es mit **אֶרֶץ** "Erde/Land" verbunden.

3. Der **נָכַר**, **נִכְרִי** - der Fremde oder Ausländer

3.1 Der **נָכַר**

Das Wort **נָכַר** kommt 36 mal im Alten Testament und nur in maskuliner Form vor. Die Wurzel **נכר** bedeutet "verkennen", "verleugnen" und "erkennen"⁴⁹. Der H-Stamm wird mit "eine Person erkennen" übersetzt⁵⁰, der D-Stamm mit "fremd machen" und der tD-Stamm "sich verstellen"⁵¹. Die gegensätzlichen Bedeutungen sind in einer Wortfamilie zu finden⁵². Als Subs ist **נָכַר** "die Fremde, das Ausland"⁵³.

⁴¹ Vgl. Snijders, **זֶר**, 562.

⁴² Vgl. Bächli, Israel, 43; Bertholet, Stellung, 102.

⁴³ Vgl. Bertholet, Stellung, 2.

⁴⁴ Vgl. Erlandsson, **אַחֵר**, 218f.

⁴⁵ Vgl. Jenni, **אַחֵר**, 113.

⁴⁶ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 396f.

⁴⁷ Vgl. Köhler, **גּוּר**, 177; Gesenius¹⁸, 207, Gesenius, Thesaurus, 273.

⁴⁸ Vgl. Gesenius, Handwörterbuch, 396f.

⁴⁹ Vgl. Stamm, Flüchtlinge, 33.

⁵⁰ Vgl. Ringgren, **נכר**, 462.

⁵¹ Vgl. Martin-Achard, **נָכַר**, 66. - Es stehen H-Stamm für Hifil, Kausativstamm, D-Stamm für Pual, Doppelungsstamm, tD-Stamm für Hitpael, Doppelungsstamm; vgl. Irsigler, Einführung, 89-98.

⁵² Vgl. Stamm, Flüchtlinge, 33.

⁵³ Vgl. Herzog, Ezechiel, 97.

3.2 Der נְכָרִי

נְכָרִי ist 22 mal maskulin und 23 mal feminin belegt. נְכָרִי ist ein Adj⁵⁴ "fremd, ausländisch", das oft substantiviert vorkommt⁵⁵. Der נְכָרִי ist der Ausländer⁵⁶, der Passant, aber er kann auch der Feind sein. נְכָרִי ist "der nicht Blutsverwandte"⁵⁷, der "Volksfremde"⁵⁸. Er kommt aus einem fernen Land (1Kön 8,41). Weitere Beschreibungselemente für diese Ausländer findet man in Dtn 17,15 (der Fremde ist kein Bruder), 2Sam 15,19 (Ittai ist ein Gittiter), Rut 2,10 (die Moabiterin Rut), 1Kön 11,1 (die Frauen Salomos) usw. König Salomo benötigte auch viele ausländische Arbeiter und Künstler für seine Bautätigkeit in Jerusalem. Diese fallen auch unter diese Gruppierung.

Der נְכָרִי kann als Antipode des גֵר⁵⁹ bestimmt werden. Die Bezeichnungen unterscheiden sich von גֵרִים und גֵרִים dadurch, dass der נְכָרִי eher nicht für längere Zeit im Volk bleibt. Er ist als einzelner oder in kleinen Gruppen anzutreffen⁶⁰. Die Dauer des Aufenthalts eines נְכָרִי ist nicht unbedingt der Grund für seine gesellschaftliche Einstufung. Denn es gibt auch Fremde, wie z.B. die fremden Frauen Salomos, die auf Grund ihrer Religiosität diese Einstufung erhalten.

Ein wichtiges Kennzeichen des נְכָרִי ist also, dass er eine andere Religion hat⁶¹. Im politischen Bereich sind diese Ausländer kaum gefährlich, da sie aufgrund ihrer geringeren Anzahl keine Organisation bilden⁶².

3.3 Die Ausländerin - נְכָרִיָּה

נְכָרִיָּה wird verwendet, wenn es um jemanden geht, der nicht assimilierbar ist. Darunter fallen auch die Ausländerin und die Dirne (Spr 5)⁶³. In Spr 6,24; 7,5; 20,16; 23,27; 27,13 werden die Ausländerinnen als Betrügerinnen und Verführerinnen dargestellt. Sie können eine große Gefahr sein und zu einer Katastrophe führen⁶⁴, wie z.B. Isebel (1Kön 21), die zu Mord anstiftete, oder die ausländischen Frauen Salomos (1Kön 11,1-8), die ihn dazu brachten, fremde Götter zu verehren. Martin-Achard⁶⁵ ist der Meinung, dass die נְכָרִיָּה nicht die Ausländerin, sondern die Ehebrecherin ist.

⁵⁴ Adj = Adjektiv.

⁵⁵ Vgl. Martin-Achard, נְכָרִי, 66.

⁵⁶ Vgl. Spieckermann, Liebe, 86ff.

⁵⁷ Vgl. Bächli, Israel, 43; Lang, נְכָרִי, 456.

⁵⁸ Vgl. Horst, Privilegrecht, 67.

⁵⁹ Vgl. Bertholet, Stellung, 2.

⁶⁰ Vgl. Bächli, Israel, 44.

⁶¹ Vgl. Soggin, Jezabel, 459.

⁶² Vgl. Bächli, Israel, 44.

⁶³ Vgl. Darrieuort, Fremdling, 186.

⁶⁴ Vgl. Soggin, Jezabel, 457.

⁶⁵ Vgl. Martin-Achard, נְכָרִי, 68.

Die Mischehen wurden zwar grundsätzlich vermieden, vor allem in der Diaspora, aber es gab auch Ausnahmen⁶⁶, z.B. berichtet Gen 41,45 (Josefsgeschichte) von einer Mischehe⁶⁷ oder Mal 2,11, wo sogar der fremden Frau gegenüber Treue von dem Mann gefordert wird, der sie zur Frau genommen hat. In der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil kämpften Esra und Nehemia gegen Mischehen (vgl. Esra⁶⁸ 9/10 und Neh 13,23-30). Sie forderten die Trennung⁶⁹ von diesen Frauen, denn für die beiden zerstörten gerade sie die Reinheit und Heiligkeit der sich neu bildenden Gemeinde (Neh 13,29f)⁷⁰. Darum wurden die נְכַרְיָהוּ גְשִׁים getadelt, vgl. z.B. in Esra 10,2-44; 13,26f. Aber die Moabiterin Rut, die spätere Frau des Boas, ist als Gegenbeispiel anzuführen, da sie dem Volk Gottes beitrifft (Rut 2,10), ohne dass Blutsverwandschaft besteht⁷¹. Basis und Gegenstand ihrer Liebe ist nach Kramer⁷² nicht ein bestimmter Mann, sondern sie ist auf ein Volk ausgerichtet: ... *Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott* (Rut 1,16). An diesem Beispiel kann man sehen, dass das Blut nicht die entscheidende Rolle spielt, sondern andere Gegebenheiten, wie vor allem die Religion⁷³. Das Buch Rut zeigt, dass diese Fremde sogar unter dem Schutz JHWHs stehen kann: *Der Herr, der Gott Israels, zu dem du gekommen bist, um dich unter seinen Flügeln zu bergen, möge dir dein Tun vergelten und dich reich belohnen* (Rut 2,12).

3.4 Die נְכַרְיָהוּ in der israelitischen Gesellschaft

Eine hohe Position in der Gesellschaft ermöglichte es z.B. David, fremde Frauen zu heiraten (1Sam 25,42; 2Sam 3,3). Bei Salomos Frauen (1Kön 11,1; 14,21) handelt es sich, von der ägyptischen Königstochter abgesehen, um Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Edomiterinnen, Sidonierinnen und Hetiterinnen. Salomo baute für ihre Götter Heiligtümer und sie verführten ihn zu fremden Kulturen und Göttern. Nach Bertholet⁷⁴ waren diese Bauten oder Heiligtümer eine Art Werbung für Jerusalem mit dem Ziel, die Stadt als offene Metropole zu präsentieren.

Je nach gesellschaftlichem Status der fremden Frau wurde sie unterschiedlich behandelt, z.B. die eben erwähnten fremden Frauen Salomos⁷⁵: "The foreign women themselves are given nothing to say, and the separation apparently does not apply to Jewish women who have married foreign men, thus implying that it is the women who are responsible for the religious fidelity or apostasy of their husbands, and for the purity of the line of descent"⁷⁶.

Wort und Rede stellte im Alten Orient allgemein, im Alten Testament im besonderen eine wichtige gesellschaftliche Gegebenheiten dar. In diesem Zusammenhang wird vor den Worten

⁶⁶ Vgl. Sogging, Jezabel, 458.

⁶⁷ Vgl. Bertholet, Stellung, 58.

⁶⁸ Nach Otto E., Kontinuum, 320, entstand diese Abgrenzung von den Ausländern, "um die Krise des nachexilischen Juda zu bewältigen".

⁶⁹ Vgl. Lang, נכר, 460; Corrington Streete, Woman, 67.

⁷⁰ Vgl. Bertholet, Stellung, 147.

⁷¹ Vgl. Bertholet, Stellung, 146. – In der mathäischen Genealogie wird sie sogar als Ahnin Davids aufgeführt (Mt 1,5).

⁷² Vgl. Kramer, Fremd, 23.

⁷³ Vgl. Bertholet, Stellung, 146.

⁷⁴ Vgl. Bertholet, Stellung, 75.

⁷⁵ Mehr über die fremden Frauen Salomos in: Caero Bustillos, Fremde.

⁷⁶ Corrington Streete, Woman, 67.

der Ausländerinnen gewarnt: "Among them is specifically mentioned the 'iššah zarah, who is also the nokriyyah with her 'smooth' words (...). So far, we seem simply to have a typical warning against foreign (zar, nokri) women"⁷⁷.

Die נְכַרְיָהּ wird nie ganz zur Familie gehören, in die sie hineingeheiratet hat⁷⁸. Schreiner unterscheidet zwei Probleme bei einer Mischehe: a) die Frage der Ethik bzw. des Rechtes und b) die religiös-kultischen Implikationen. Der Ehebruch und die Mischehe sind eine Verletzung von allgemeinen Rechtsvorstellungen, die u.a. in Dtn 7,3 und Ex 34,6f schriftlichen Niederschlag gefunden haben. Die Kinder aus diesen Mischehen haben keinen Zutritt zur Gemeinde (Dtn 23,3) bzw. erst ab der zehnten Generation (Neh 13,1-3)⁷⁹.

Die נְכַרְיָהּ stellt in der dtn Theologie eine große Gefahr für den JHWH-Kult dar, denn sie bringt fremde Kulte nach Israel⁸⁰. Diese Ausländerinnen sind starke Frauen, sie handeln oft unabhängig von Männern, haben Autorität und ihre eigene Religion. Das kann natürlich zur Bedrohung für eine priesterliche und gelehrte männliche Elite werden⁸¹.

3.5 Rechtliche, soziale und religiöse Aspekte

Wenn man in einem ersten Schritt soziale und rechtliche Aspekte des נְכַרְיָהּ-Seins sammelt, ergeben sich folgende Daten. Es gibt unvorhersehbare und vorhersehbare Gründe, warum Familienmitglieder die Geborgenheit ihrer Familie verlieren. Auf der einen Seite steht motivationale oder soziale Ausschluß, auf der anderen Seite geschieht er aufgrund rechtlicher Gegebenheiten.

Zur sozialen Isolierung: In bestimmten Fällen werden Kranke von der Familie ausgeschlossen (vgl. Ps 69,9 und Ijob 19,15). So ist diese Familie nicht mehr verpflichtet, die Versorgung zu übernehmen. Zur rechtlichen Trennung von der Familie konnte die Heirat führen. Der Beleg steht in der Geschichte von Rahel, Lea und ihrem Vater Laban: *Gelten wir ihm nicht wie Fremde? Er hat uns ja verkauft und sogar unser Geld aufgezehrt* (Gen 31,15). Hier sehen die beiden Töchter ihre Lage als "Fremde" (נְכַרְיָהּ) gegenüber ihrem Vater, denn Laban gab sie Jakob als Ehefrauen für viele Jahre Dienstleistung. Ein weiterer Fall sind Sklaven insbesondere Sklavinnen. "In einem rechtlich signifikanten Zusammenhang begegnet der Ausdruck 'am nōkrî 'andere, fremde Familie' (Ex 21,8): Eine verstoßene Sklavin-Konkubine darf nicht an eine 'fremde Familie' verkauft werden, sondern muß auf dem Weg der Auslösung zu ihrer eigenen Sippe zurückkehren. Als gewöhnliche Sklavin hätte sie keine Beziehung zu ihrer eigenen Familie mehr; als Konkubine ihres Herrn werden diese jedoch anerkannt"⁸². Die נְכַרְיָהּ (Ausländer) haben nicht das Privileg des Erlaßjahres (vgl. Dtn 15,3). Diese Praxis entspricht

⁷⁷ Corrington Streete, Woman, 108.

⁷⁸ Vgl. Corrington Streete, Woman, 118f.

⁷⁹ Vgl. Schreiner, Mischehen, 219f. Schreiner nennt als Beispiel Mal 2,10-16, aber in diesem Text findet man nicht nur eine negative Aussage über die Mischehe, so in V11, sondern der Text spricht auch über die Treue von einem Mann zu seiner Frau, die auch die fremde Frau sein kann.

⁸⁰ Vgl. Corrington Streete, Woman, 61f.107.

⁸¹ Vgl. Soggin, Jezabel, 455.

⁸² Lang, נְכַרְיָהּ, 456.

vergleichbaren Gegebenheit im Alten Orient. "Nach dem Edikt des Ammisaduqa (ANET⁸³ 527) wird ein Erlaß nur dem Akkader und dem Amoriter gewährt, d.h. dem autochthonen Bürger. Ein zusätzlicher Paragraph (§8) desselben Edikts legt fest, daß der Erlaß nicht gewährt werden kann, wenn ein Akkader oder Amoriter Kredit zu kommerziellen Zwecken aufnahm. In diesem Fall wird der einheimische Geschäftsmann dem Fremden gleichgestellt"⁸⁴. Die נְכָרִים durften keinen Grundbesitz haben, sie konnten aber durch Heirat Vollbürger⁸⁵ werden (vgl. Gen 23; 1Chr 2,34). Nach Dtn 17,15 darf der נְכָרִי nicht König werden⁸⁶. Damit wird das Ziel der Einheit von Religion und Staat bewahrt⁸⁷.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der נְכָרִי der Landfremde ist. Er steht in der Gesellschaft an einem mindereren Platz als der רֵעַ (Volksgenosse) und der אָח (Bruder/Verwandter). Rechtlich gesehen handelt es sich um Menschen "zweiter Klasse"⁸⁸.

Die religiöse Komponente spielt eine große Rolle bei der Beschreibung der Fremden. Man kann zwei Gruppen festlegen, die גֵרִים und die נְכָרִים. Die ersten sind diejenigen, die die JHWH-Religion annehmen (Dtn 29,10; 31,12), die anderen bleiben eher zurückhaltend in diesem Bereich. Obwohl der נְכָרִי weder mit göttlicher noch mit menschlicher Hilfe wie der גֵר rechnen kann, steht der נְכָרִי nicht ohne Schutz und Recht da; immerhin wird ihm die Gastfreundschaft zugesichert⁸⁹.

Fremde Völker werden zur Gefahr für Israel, da sie ihren eigenen Gottesdienst pflegen und sich im Land fest verankern. Falsch wäre es zu behaupten, dass das Dtn auf die Erhaltung der Rasse oder die Reinheit des Blutes pocht. Für das Dtn ist von Bedeutung, dass der JHWH-Glaube und das Volk Gottes durch die Fremden gefährdet sind. "Man will mit den gesetzlichen Normen Israel an seine Eigenart und damit an seine Verschiedenheit von den Völkern erinnern"⁹⁰.

Nicht erst und nicht nur, aber besonders im Umkreis des Babylonischen Exils kommt das Volk Gottes in Berührung mit fremden Kulturen. Auf diese Weise wird das Wort אֱלֹהֵי הַנְּכָר "fremde Götter" geprägt. Das Bedürfnis, JHWH als den einzigen Gott darzustellen, ist stark prägend (vgl. Gen 35,2,4; Dtn 31,16; 32,12; Jos 24,4.20.23; Ri 10,16; 1Sam 7,3; Jer 5,19).

3.6 Vorkommen der Begriffe נְכָרִי und נְכָר im Alten Testament

In den folgenden Tabellen werden נְכָרִי und נְכָר noch genauer dargestellt, zuerst das Vorkommen beider Ausdrücke und ihre Verteilung im Alten Testament. Im Abschnitt 3.6.1 sieht

⁸³ Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament, hrsg. von J. B. Pritchard, Princeton ²1955.

⁸⁴ Lang, נכר, 457.

⁸⁵ Vgl. Horst, Eigentum, 210.

⁸⁶ Vgl. Bultmann, Fremde, 145.

⁸⁷ Vgl. Bertholet, Stellung, 40.

⁸⁸ Vgl. Bächli, Israel, 112.

⁸⁹ Vgl. Lang, נכר, 457f.

⁹⁰ Bächli, Israel 112.

man, wie נָכַר und נְכָרִי, als Constructusverbindung zu finden sind und welche Termini mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden. 3.6.2 bzw. 3.6.3 zeigen נָכַר und נְכָרִי neben den parallelen Begriffen, die auch für Ausländer benutzt werden, z.B. זָר und גֵּר.

נָכַר in:		נְכָרִי in:	
Psalmen	6 mal	Spruchwörter	9 mal
Jesaja	5 mal	Esra	7 mal
Genesis	4 mal	Deuteronomium	5 mal
Samuelbücher	3 mal	1König	4 mal
Nehemia	3 mal	Exodus	3 mal
Deuteronomium	2 mal	2Chronik	2 mal
Josua	2 mal	Nehemia	2 mal
2Chronik	2 mal	Jesaja	2 mal
Jeremia	2 mal	Genesis	1 mal
Ezechiel	2 mal	Richter	1 mal
Exodus	1 mal	Rut	1 mal
Levitikus	1 mal	2Samuel	1 mal
Richter	1 mal	Ijob	1 mal
Daniel	1 mal	Psalmen	1 mal
Maleachi	1 mal	Kohelet	1 mal
		Jeremia	1 mal
		Klagelieder	1 mal
		Obadja	1 mal
		Zefanja	1 mal
maskulin	36 mal	maskulin	22 mal
		feminin	23 mal

3.6.1 Constructusverbindungen mit נָכַר und נְכָרִי

נָכַר kommt nur in CsV⁹¹ vor und da vor allem als nomen rectum⁹²: 7 mal mit בֵּן als בֶּן־נָכַר (Fremde; Hebraismus: Sohn der Fremde), 10 mal in Verbindung mit בֵּן als בְּנֵי נָכַר (Fremde; Hebraismus: Söhne der Fremde), 2 mal mit וְבָן als וְבְנֵי הַנָּכַר (und Fremde; Hebraismus: und Söhne der Fremde), 3 mal mit אֱלֹהֵהּ als נָכַר אֱלֹהֵהּ (Gott der Fremde), 8 bzw. 9 mal mit אֱלֹהִים als הַנָּכַר אֱלֹהֵי הַנָּכַר (Götter der Fremde) sowie נְכַרְהָאָרֶץ אֱלֹהֵי (Götter des fremden Landes) und nur je einmal mit אֶרֶץ אֲדָמָה נָכַר (Erde der Fremde), mit כָּל als מְכַל־נָכַר (von jedem Fremden), mit בַּת־אֵל als נָכַר בַּת־אֵל (Tochter Gottes der Fremde), mit מִזְבֵּחַ als אֶת־מִזְבְּחוֹת הַנָּכַר (die Altäre der Fremde) und mit הַבֵּל als נָכַר בְּהַבֵּל (mit Nichtse der Fremde). Wie man erkennen kann, wird נָכַר als Substantiv behandelt. Wieweit adjektivische Funktion übernommen wird, sei offen gelassen. Immerhin scheint נָכַר in נָכַר בַּת־אֵל vor allem als Adjektiv zu bewerten sein.

⁹¹ CsV für Constructusverbindung.

⁹² In נְכַרְהָאָרֶץ אֱלֹהֵי נָכַר ist zwar nomen rectum zu אֱלֹהֵי, zugleich aber nomen regens zu נְכַרְהָאָרֶץ.

נְכָרִי ist allein stehend oder in Verbindung mit anderen Substantiva belegt. Meistens findet man נְכָרִי als substantiviertes Adjektiv. Alleinstehend ist נְכָרִי 13 mal, נְכָרִים ([die] Fremden) 3 mal, 4 mal נְכָרִיָּה ([die] Fremde) und einmal נְכָרִיּוֹת (die Fremden), aber auch in Verbindungen wie נְכָרִי אִישׁ (fremder Mann) 2 mal, נְכָרִיּוֹת נָשִׁים (fremde Frauen) 11 mal, נְכָרִיָּה בְּאֶרֶץ (im fremden Land) 2 mal und jeweils einmal נְכָרִיָּה חֶק (Busen der Fremden), נְכָרִיָּה לְשׁוֹן (Zunge der Fremden), לְעַם נְכָרִי (an fremdes Volk), נְכָרִי בְּבַיִת (im fremden Haus), עֲבֹדָתוֹ נְכָרִיָּה (sein Werk der Fremde), הַגֶּפֶן נְכָרִיָּה (Weinstock der Fremde), מְלַבּוֹשׁ נְכָרִי (das fremde Kleid) וְנָאֲנִי נְכָרִיָּה (und ich bin Fremde), נְכָרִים וּבְנֵי־לֵדִי (und mit fremden Kindern) anzutreffen.

3.6.2 Verwandte Ausdrücke zu נְכָר bzw. zu נְכָרִי

לֹא־יְהִי בְּךָ אֵל זָר וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נְכָר	Ps 81,10	(אל) זָר ↔ נְכָר
וְעַמּוּדוֹ זָרִים וְרַעְיוֹ צֹאנֵכֶם וּבְנֵי נְכָר אֲכָרִיכֶם וְכִרְמֵיכֶם	Jes 61,5	זָרִים ↔ וּבְנֵי נְכָר
וְהָיָה כִּי תֵאמְרוּ תַחַת מָה עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָנוּ אֶת־כָּל־אֵלֶּה וְאִמְרַת אֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר עֲזַבְתֶּם אוֹתִי וַתַּעֲבְדוּ אֱלֹהֵי נְכָר בְּאֶרֶצְכֶם כִּן תַּעֲבְדוּ זָרִים בְּאֶרֶץ לֹא לָכֶם	Jer 5,19	(וַתַּעֲבְדוּ) אֱלֹהֵי נְכָר ↔ (תַּעֲבְדוּ) זָרִים

Das Wort נְכָר kommt 3 mal im Zusammenhang mit זָר vor. Bei zwei Belegen steht זָר an erster Stelle und vermutlich als eine Art Steigerung folgt נְכָר, so findet man z.B. in Ps 81,10 זָר אֵל und נְכָר לְאֵל. Von der Bedeutung her sind זָר und נְכָר nicht so stark voneinander getrennt, wie זָר und נְכָר, aber es deutet sich an, dass נְכָר noch eine Stufe entfernter als זָר einzuordnen ist. Denn זָר bedeutet der Laie, der Sippenfremde und נְכָר ist der Fremde oder auch das Ausland, sozusagen jemand, der weiter entfernt ist als ein Laie.

Jer 5,19 bietet ein anderes Bild. An erster Stelle steht נְכָר (אֱלֹהֵי) und dann folgt זָרִים. Mit נְכָר sind die Götter gemeint und mit זָרִים werden die Menschen bezeichnet. Die fremden Götter, die aus dem Ausland kommen, sind durch den Begriff נְכָר als besonders gefährlich anzusehen, denn sie sind Götter, die nicht zum Volk gehören und bedrohen die Zuständigkeit JHWHs.

3.6.3 Verwandte Ausdrücke zu נְכָרִי

In der nachfolgenden Liste werden die Belege so ausführlich zitiert, dass sich der interessierte Leser selbst ein Urteil bilden kann. Da es sich zum Teil im jeweiligen Satz nicht um syntakt-

tisch gleichwertige Glieder handelt, dienen die hervorgehobene Worte in der rechten Spalte dem schnellen Überblick und wollen keine syntaktische Gleichordnung behaupten.

ותלד בן ויקרא את־שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה	Ex 2,22	גר ⇔ נכריה
ואת שני בניה אשר שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה	Ex 18,3	גר ⇔ נכריה
לא תאכלו כל־גבלה לגר אשר־בשעריך תחננה ואכלה או מכר לנכרי כי עם קדוש אתה ליהנה אלהיך לא־תבשל גרי בחלב אמו	Dtn 14,21	(כל־גבלה ל)גר ⇔ (מכר ל)נכרי
גרי ביתי ואמהתי לזר תחשבני נכרי הייתי בעיניהם	Ijob 19,15	(ל)זר (תחשבני) ⇔ נכרי (הייתי)
מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אמי	Ps 69,9	מוזר ⇔ (ו)נכרי
להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה	Spr 2,16	(מאשה) זרה ⇔ (מ)נכריה
פרישבעו זרים כחד ועצביד בבית נכרי ולמה תשנה בני בזרה ותחבק חק נכריה לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה	Spr 5,10 Spr 5,20 Spr 7,5	זרים ⇔ (בבית) נכרי (ב)זרה ⇔ (חק) נכריה (מאשה) זרה ⇔ (מ)נכריה
ל־קח־בגדו כ־ערב זר ובעד נכרים חבלהו יהלך זר ולא־פיד נכרי ואל־שפתיך קח־בגדו כ־ערב זר ובעד נכריה חבלהו כי כה־פרצים יקום יהוה כעמק בגבעון ירנז לעשות מעשהו זר מעשהו ולעבר עבדתו נכריה עבדתו	Spr 20,16 Spr 27,2 Spr 27,13 Jes 28,21	זר ⇔ נכרים זר ⇔ (ולא־פיד) נכרי זר ⇔ (ובעד) נכריה זר ⇔ נכריה
נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים ביום עמך מנגד ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שערי וועל־ירושלם ידו גזקל גם־אתה כאחד מהם	Klgl 5,2 Obd 1,11	(ל)זרים ⇔ (ל)נכרים זרים ⇔ (ו)נכרים

גר נכרי steht mit גר 3 mal in Verbindung und mit זר 12 mal. Schon allein die Anzahl ist ein Hinweis auf die Bedeutungsnahe der Worte. Wie in 2.1 erklärt wurde, ist גר der Schutzbürger, oder der ansässige Fremdling. Jetzt wird noch deutlicher wie נכרי und גר sich voneinander unterscheiden (siehe 2.). Klgl 5,2 sagt: *Unser Erbeil ist Fremden zugefallen, unsere Häuser Ausländern*⁹³. In Dtn 14,21 wird z.B. das Aas dem גר überlassen, aber dem נכרי verkauft.

⁹³ Die Revidierte Elberfelder Bibel macht hier auch einen klaren Unterschied zwischen גר und נכרי, nämlich der Fremde und dann der Ausländer, wie schon oben unter 2. erklärt wurde. Der גר ist der Fremde, der in die Gemeinde integriert wird, aber der נכרי ist derjenige, der außerhalb der Gemeinde steht und nicht so viele Rechte oder Pflichten ihr gegenüber hat.

4. Zusammenfassung

Eine Definition von *Fremder* sucht man in Altem Testament vergeblich. Die sozial und politisch geprägten Beispiele kommen aus dem konkreten Leben. Das zeigt, dass das Thema *Fremde* im Alten Testament sehr wohl eine Rolle spielt⁹⁴.

Das Alte Testament bietet eine breite Palette von Ausdrücken für *Fremde* oder *Ausländer*. Daraus kann man erkennen, wie vorsichtig das Thema des *Fremdseins* behandelt wird. Die Unterschiede zwischen den *Fremden* und dem Volk Gottes werden nicht auf Grund rassistischer Unterscheidungskriterien festgestellt, viel mehr spielen religiöse Gegebenheiten dabei eine entscheidende Rolle. Das Verhalten der fremden Völker gegenüber JHWH und nicht der biologische bzw. völkische Unterschied wird als Argument für die Nähe und Ferne zur Gemeinde JHWHs verwendet⁹⁵.

Während der גַּר, der ansässige Fremdling⁹⁶, eine religiöse Beziehung zum Volk Gottes hat⁹⁷ und ihm das Recht der Nachlese, das Recht auf seinen Anteil am Zehnten und Zuflucht in einer der Asylstädte, auf ein Sabbatjahr und der göttliche Schutz zustehen⁹⁸, scheint der נִכְרִי ein Außenseiter zu sein, jemand, der nicht einmal die Liebe Gottes erhält. In Dtn 10,12 wird das Volk aufgerufen, den Fremden zu lieben: in diesem Fall steht גַּר.

Der נִכְרִי hat meistens eine andere Religion⁹⁹. Er darf keine priesterlichen Funktionen ausüben und hat auch keinen Zugang zum Passah¹⁰⁰. Trotzdem wird im Alten Testament nicht berichtet, dass er missioniert oder gezwungen wird, den JHWH-Glauben anzunehmen. JHWH überführt die נִכְרִים nicht mit seiner Liebe, er respektiert ihre religiöse Haltung. Der נִכְרִי hat die Freiheit und Möglichkeit, einen Weg zu JHWH zu finden. Gott bleibt ihm gegenüber offen, aber er bekommt nicht sofort die göttliche Liebe übergestülpt. Denn diese Liebe JHWHs ist kein Billigprodukt, das kostenlos verteilt wird. Wenn jemand geliebt wird, dann hat er oder sie die Pflicht, auf diese Liebe zu antworten. Mit dieser Liebe gehen Rechte und Pflichten einher, wie dies beim גַּר der Fall ist.

Aber was passiert mit dem נִכְרִי? Ist er wirklich von Gott so weit entfernt? Hat er keine Möglichkeit, von Gott angenommen zu werden? Auf den ersten Blick scheint der Ausschluß besiegelt zu sein.

Aber in Jes 56,6f kann man lesen: *Die Fremden (וּבְנֵי הַנְּכָרִים), die sich dem Herrn angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte (לְעַבְדָּם) zu sein, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die an meinem Bund (בְּבְרִיתִי) festhalten, sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein*

⁹⁴ Vgl. Reiterer, Fremden, 69; Kaiser, Ausländer, 65-83.

⁹⁵ Vgl. Bächli, Israel, 87f.69.

⁹⁶ Vgl. Darrieuort, Fremdling, 186.

⁹⁷ Vgl. Bertholet, Stellung, 101.

⁹⁸ Vgl. Martin-Achard, גַּר, 410.

⁹⁹ Vgl. Soggin, Jezabel, 459.

¹⁰⁰ Vgl. Lang, נִכְרִי, 460.

Haus des Gebets für alle Völker genannt. Diese Aussage ist eine sehr wichtige Einladung für die **נְכַרִים**. Sie haben damit die Möglichkeit, JHWH als ihren Gott anzuerkennen. In dem Wort **נְכַרִי** kann man die Offenheit und den Respekt des Alten Testaments gegenüber anderen Kulturen und Religionen nachempfinden.

4.1 Theologische Ausblicke

Das Alte Testament baut den Zugang zu den Fremden auf Respekt und Toleranz auf. Das ist auch für uns eine Einladung nachzudenken, mit welchen religiösen, kulturellen und politischen Einstellungen wir auf andere Menschen zugehen. Meistens macht uns die Angst vor dem Unbekannten blind. Diese Ängste verstellen uns den Weg zum anderen, zu den Fremden. Man wird immer fremd bleiben, solange man von anderen nicht gehört oder verstanden wird. Otto Wahl schreibt darüber: "Daher sollen wir, wie es Gott in Ps 87,6 der in Zion vereinten Menschheit aus Juden und Heiden empfiehlt, statt voreinander Angst zu haben und einander aus dem Weg zu gehen, miteinander feiern und im Reigentanz singen, weil Gott alle Völker in die Bürgerliste der Gottesstadt eingetragen und als seine geliebten Kinder angenommen hat"¹⁰¹.

Wie oft wurden Menschen auf Grund religiöser Verschiedenheiten aufgeteilt, z.B. in Katholiken, Protestanten und Orthodoxe. Wie lange hat man diskutiert oder tut es noch, wer "die Wahrheit" hat? Das Alte Testament will keine Missionierung, um Menschen zu etwas zu zwingen. Das Alte Testament bietet eine Botschaft der Hoffnung und eine Einladung zu Toleranz und Respekt unter den Völkern.

In manchen Äußerungen kommt die Kirche diesem Ziel und Ideal wieder näher. Das allgemeine Schuldbekenntnis und die Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 anlässlich eines Pontificalgottesdienstes in St. Peter zu Rom, zeigt den hohen Stellenwert, den die Kirche der Toleranz der Fremden in der Gegenwart und Zukunft einräumen sollte bzw. möchte:

"Herr unser Gott, du bist unser Vater.
Du hast den Menschen als Mann und Frau erschaffen,
nach deinem Bild und Gleichnis.
Die Verschiedenheit der Völker
in der Einheit der Menschheitsfamilie hast du gewollt.
Doch mitunter wurde die gleiche Würde deiner Kinder nicht anerkannt.
Auch die Christen haben sich schuldig gemacht,
indem sie Menschen ausgrenzten und ihnen Zugänge verwehrten.
Sie haben Diskriminierungen zugelassen
aufgrund von unterschiedlicher Rasse und Hautfarbe.
Verzeih uns und gewähre uns die Gnade, die Wunden zu heilen,
die deiner Gemeinschaft aufgrund der Sünde noch immer innewohnen,
damit wir uns alle als deine Söhne und Töchter fühlen können.
Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn"¹⁰².

¹⁰¹ Wahl, Fremde, 5.

¹⁰² Vgl. http://www.kath.de/bistum/mainz/texte/vergebung2000_text.htm.

- Caero Bustillos, B.C., "Ich bin doch eine Fremde". Eine exegetische Untersuchung zu 1Kön 11,1-8, Salzburg 2000 [Dipl.].
- Bächli, O., Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (ATHANT 41), Zürich / Stuttgart 1962.
- Bertholet, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg / Leipzig 1896.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg / Basel / Wien 1995.
- Die Bibel. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 1987.
- Borger, R., Der Codex Hammurapi, in: Rechts- und Wirtschaftsurkunden Historisch-chronologische Texte (TUAT I/1), Gütersloh 1982, 39-80.
- Bultmann, Ch., Der Fremde im antiken Juda (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- Corrington Streete, G., The Strange Woman: Power and Sex in the Bible, Louisville 1997.
- Darriertort, A., Fremdling, in: WBB, 186f.
- Eberharter, A., Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer. Mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt (ATA V), Münster 1914.
- Erlandsson, S., אָרָם, in: ThWAT I, 218ff.
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Heidelberg 17. Aufl. 1962.
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1. Lieferung א - א, Berlin / Heidelberg / New York 18. Aufl., 1987.
- Gesenius, W.- Guilielmi Gesenii. Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris testamenti, Leipzig 1835.
- Häusler, E., Sklaven und Personen minderen Rechts im AT, Köln 1956 [Diss.].
- Herzog, P., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel (ATA IX), Münster 1923.
- Horst, F., Das Eigentum nach dem Alten Testament, in: Wolff, H.W. (Hg.), Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, FS F. Horst (ThB 12), München 1961, 203-221.
- Horst, F., Das Privilegrecht Jahwes. (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium), in: Wolff, H.W. (Hg.), Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (ThB 12), München 1961, 17-154.
- http://www.kath.de/bistum/mainz/texte/vergebung2000_text.htm.
- Irsigler, H., Einführung in das Biblische Hebräisch. I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik (MUS - ATSAT 9), St. Ottilien 1978.
- Jenni, E., אָרָם 'ār danach, in: THAT I, 110-118.
- Kaiser, O., Die Ausländer und die Fremden im Alten Testament, in: Biehl, P. (Hg.), Heimat - Fremde (JRP 14), Neukirchen-Vluyn 1998, 65-83.
- Kellermann, D., אָרָם / אָרָם, אָרָם, אָרָם, in: ThWAT I, 979-991.
- Klengel, H., Soziale Differenzierung und Randgruppen der Gesellschaft im Alten Orient, in: Haas, V. (Hg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients (Xenia 32), Konstanz 1992, 15-27.
- Köhler, L. / Baumgartner, W., אָרָם, in: HALAT, Lieferung I, 177.
- Kramer, F., Fremd und freundlich, Kursbuch 62 (1980) 17-26.
- Lang, B. / Ringgren, H., אָרָם *nr*, in: ThWAT V, 454-462.

¹⁰³ Die Abkürzungen erfolgen nach Schwertner.

- Martin-Achard, R., גֵּר *gūr* als Fremdling weilen, in: THAT I, 409-412.
- Martin -Achard, R., זָר *zār* fremd, in: THAT I, 520ff.
- Martin-Achard, R., נֶכְרָה *nēkār* Fremde, in: THAT II, 66ff.
- Müller, D.H. von, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, Amsterdam, 1975 (Neudr. d. Ausg. Wien 1903; 1905).
- Otto, E., Kontinuum und Propium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments (Orientalia Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996.
- Prechel, D., Fremde in Mesopotamien, in: Haas, V. (Hg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients (Xenia 32), Konstanz 1992, 173-185.
- Ramírez Kidd, J.E., Alterity and Identity in Israel. The גֵּר in the Old Testament (BZAW 283), Berlin / New York 1999.
- Reiterer, F.V., Du sollst den Fremden lieben wie Dich selbst (Lev 19,34), in: Bachl, G. (Hg.), Die Fremden (Schriftenreihe des Instituts für Wirtschaftswissenschaften an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg 10), Regensburg 1993, 67-92.
- Ringgren, H., siehe Lang.
- Schreiner, St., Mischehen - Ehebruch - Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2, 10-16, ZAW 91 (1979) 207-228.
- Schwertner, S.M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG; Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin / New York, 2. Aufl. 1992.
- Snijders, L.A., זָר זָרָה *zār / zar*, in: ThWAT II, 556-564.
- Soggin, J.A., Jezabel, oder die Fremde Frau, in: Caquot, A. / Delcor, M. (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.H. Cazelles, FS M.H. Cazelles (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 453-459.
- Spieckermann, H., Gottes Liebe zu Israel (FAT 33), Tübingen 2001.
- Stamm, J.J., Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und in seiner Umwelt, in: Mercier, A. (Hg.), Der Flüchtling in der Weltgeschichte. Ein ungelöstes Problem der Menschheit (Kulturhistorische Vorlesungen 1973/74), Bern / Frankfurt 1974, 31-66.
- Vieweger, D., Vom "Fremdling" zum "Proselyt". Zur sakralrechtlichen Definition des גֵּר im späten 5. Jahrhundert v. Chr., in: Vieweger, D. / Waschke, E.-J. (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 271-284.
- Wahl, O., Der Fremde in Israel. Jes 56,1-3a. 6-8, Missio Konkret 2 (2000) 4f.

WHO 'FELL DOWN' TO OUR EARTH?

|| A Different light on Genesis 6:1-4

R. Gilboa – Tel Aviv

To H.Netzer, Prof. of Astrophysics, Tel-Aviv University who is searching for alien intelligence and requires proofs for its existence.

Introduction

Recent articles dealing with the issue of "The sons of God¹ - BNEI-HaELOHIM" present a variety of opinions on this complicated mini-narrative in Genesis. In regard to content, interpretations seem to succumb to, or be influenced by, commentators' perceptions of the first eleven chapters as one unit and what is regarded as their main theme. Thus, if 'crime and punishment' is the gospel, then the "BNEI-HaELOHIM" event is but another narrative on the venue of morality or rather lack of it - as a prelude to, and justification for, the flood. The contradicting perception suggests the story to be, among other things, a *comment on immortality* rather than on *morality*. In regard to the fundamental question "who are the sons of God?", opinions vacillate between mere humans and members of God's *entourage*. Purely monotheistic perceptions support the former (Bereshit Raba: 26,8; St. Augustin, Rashi; Ibn Ezra²), either as rulers or as the contradicting dynasties of Seth vs. Cain. Later interpretations, leaning on the later books of Job, Psalms and Enoch, support the concept of members of God's entourage (Cassuto, Westermann³). This perception, tacitly, regards the episode as representing a mythological universe where "once upon a time" divine male beings had intercourse with female human beings, and Biblical research points to the influence of, or reduction from, other mythologies.⁴

¹ Titles in Italics in the following notes indicate publications in Hebrew.

A Concise but comprehensive summary of mainly German bibliography up to 1999 may be found in M.& R. Zimmermann, ">Heilige Hochzeit< der Gottersöhne und Menschentöchter?", ZAW (cxi,3,1999,327-352) 327-8. Also consulted: the special issue for the subject - JSOT, xiii, July 1979 - which includes the articles by: D.J.Clines, "The Significance of the Sons of God Episode (Gen 6:1-4) in the Context of Primeval History" (33-46), D.L.Petersen, "Genesis 6:1-4, Yahweh and the Organization of the Cosmos"(47-64), L.Eslinger, "A contextual Identification of the Bnei Ha'Elohim and Benot ha'Adam in Genesis 6:1-4" (65-73). Recent pub.: F.Bruckelman, "The Story of the Sons of God Who Took the Daughters of Humans as Wives", Voices from Amsterdam, (Atlanta, 1994, 83-94); M.Vervenne, "All They Need Is Love: Once More Genesis 6:1-4", in G.Harvey & W.G.E.Watson, (ed.), Words Remembered, Texts Remembered: Essays in Honor of J.F.A.Sawyer (Sheffield 1995), 19-40; J.A.Soggin, "Heroes and Nephilim: Remarks on Genesis 6:1-4", in M.V.Fox & all, Texts, Temples and Traditions (Winona Lake, 1996), 135-136; Ilan Kofman, "The Sons of God Affair and Bible's attitude to Myths", Kinusim, A, 1998, 15-22. More - in the following notes.

² Basically, traditional Jewish interpretations, early Christian and philosophical notions since the second century. See: P.S. Alexander, "The Targumim and Early Exegesis of the 'Sons of God' in Genesis 6", JSS, xxiii (1972) 60-71; A.Van der Kooij, "Peshita Genesis 6: 'Sons of God' - Angels or Judges?" INSL, xxiii (1997), 43-51.

³ U.Cassuto, The Book of Genesis (A commentary on...), I (Jerusalem,1978), 200-206; C.Westermann, Genesis 1-11 (London, 1984), 363-383. Westermann rightfully points to the fact that Cassuto perhaps "is not conscious of how deeply he has plunged into mythological thinking" (372).

⁴ M.& R. Zimmermann (">Heilige Hochzeit< der Gottersöhne und Menschentöchter?", 351-2) relate Gen 6:1-4 to the concept of "holy matrimony" (marriage between gods and humans) which , according to C.L.Straus' structuralistic interpretation, is part of the ancient-oriental Mythologic world. On a similar venue is H.R.Page Jr. (The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of its Reflexes in Ugaritic and biblical Literature (Leiden, VT supp.lxv, 1996, 112). M.Vervenne (note 1: Ibid, 38) suggests this enigmatic text to derive from a "post-

The point of view suggested here does not *a priori* apply a moral judgement to the event, and its perception⁵ is based on the following parameters:

- Writers - even minor ones - are usually credited, more or less, of knowing what they are doing. But such does not seem to be the case toward the 'author' of Genesis who, tacitly, is claimed as unable to compose a coherent text.⁶ The first parameter, therefore, is a respect for the 'author' of Genesis, that is: for "the creative writer, responsible for the final version of the text" (Fokkelman's definition of him).⁷ The author, in spite of our shortcomings in interpreting his text, deserves the credit of being looked upon as someone who was conscious of what he was doing while compiling his sources into one volume. Furthermore, we should respect his literary sense of exposition, juxtaposition, continuity of plot, structure, and his calculated use of words and expressions.
- The assumption is that in the first chapter of Genesis the assumed conscious author provided, what may be defined as, a 'history of our earth' *in logical terms*. His presentation, surprisingly enough, is "more evolutionary in some respects than anything published before early 19th Century Europe"⁸. His text boasts neither a claim for Ultimate Knowledge nor pretensions to provide *all* the answers to every quandary of creation, but rather chooses to present specific facts and natural phenomena *as he was able to perceive and verbalize them*. The same logical attitude, therefore, has to be expected also in the continuation of his text.
- An understanding that in a monotheistic text (that manifests, in its first chapter, a conscious attempt to avoid the unnatural and to reject pagan concepts such as 'Gods, and wars between their courts in the process of creation of a world') there is no room, in the following chapters included by the same conscious author, for concepts such as 'God's entourage'.

In light of the above parameters, I intend to examine the story in context, that is - its external organization within the text of the first eleven chapters, to present the text and discuss its vocabulary; to look at the internal organization of the story and thereby - to suggest an interpretation of the episode's *explicit meaning*, namely: what is written, and also its *implicit* one, namely: what is conveyed.

reductional" stage in the formation of Genesis, reflecting the use of material of other canonical books as well as of non-canonical I Enoch 6-11. As one of my parameters requires a respect to the author's work, the question of sources that may have influenced the final formation of the Biblical paragraph seem to be less relevant than the obvious differences from these sources.

⁵ The philosophical attitude, the literary approach and the semiotical analysis are fully explained in R.Gilboa, Intercourses in the Book of Genesis; Mythic motifs in Creator-Created Relationships (Lewis, 1998), 3-29.

⁶ Speiser (Genesis, Anchor Bible 1964, p.13) kindly remarks that "the Biblical writer repeats the Babylonian formulation, *perhaps without full awareness* of the theological implications"; but this is very subtle in comparison with H.Creager who states that "The writer of Genesis *Probably did not completely comprehend the idea embodied in the words he used*", thus enabling the interpreter [Creager] not to be "*restricted by the limited insights which he [the Genesis author] had*" ("The divine Image", in N.H.Brean & all, Light Unto My Path, Philadelphia 1974, 105). On a similar venue, and for the purpose of our discussion: J.A.Soggin, after stating "the present function of the [Sons of God] text", says: "therefore the exact text seem *not even to have been important to the author(s)*" ("Heroes and Nephilim: Remarks on Genesis 6:1-4", in Fox & all, Temples and Traditions, Winona Lake 1996, 135-136).

⁷ J.P. Fokkelman, "Genesis", in R.Alter & F.Kermode, The Literary Guide to the Bible (London, 1987), 36.

⁸ W.F.Albright, New Horizons in Biblical Research (London, Oxford, 1966), 8.

The story in context

The exposition of the primeval story within the first eleven chapters shows a recurring alternating pattern of narratives in, what may be termed: "general, particular and an episode":

1. A general phenomena - Creation (1);
2. A particular case of creation - Adam and Eve (2-3);
- 2a. A related episode (Cain and Abel, 4:1-16);
3. A general list of descendants (Cain's - 4:16-26; Seth's - 5);
- 3a. A related episode (the 'sons of God' - 6:1-4);
4. A particular case (Noah - 6:5-9:17);
- 4a. A related episode (Cannan - 9:18-29);
5. A general list of Noah's descendants (10)
- 5a. A related episode (the tower of Babel - 11:1-9);
6. A general list of Seth's descendants (11:10-32)
until chapter 12, where Abraham's story begins.

The above juxtaposition of units, therefore, presents the following (and literary calculated) pattern of narrative layout:

general events,

*particular + an episode, general list + an episode, particular + an episode, general list + an episode;
general list.*

The linear description of the genesis (תולדות) of the *general* story is cut by detailed *particular* issues within them and by explanatory episodes. These literary interruptions, evidently, are juxtaposed in their very place in order to explain or to expand the scope of the presented theme. With regard to our discussed issue of the BNEI HaELOHIM - when the text states a list of nations and peoples (No.3, which ends with the mention of Noah), the relating episode is logically juxtaposed at the very end of the general counting of peoples because it points to a special group of people (NEPHILIM) that existed, was not a direct part of the described chain of the counted male descendants⁹ but connected to it via the "daughters of Adam". Thus, according to the pattern stated above, this general list (of which Noah is but a part) and its related episode of BNEI HaELOHIM, is followed by the particular story of Noah. Another point worth noticing in the above list: No.2, 3a, 4, 5a are narratives tainted with mythological essence.

A possible deduction of the author's use of mythological elements may derive from his difficulty in providing logical explanations to known phenomena: the human acquirement of a kind of consciousness which differentiates humans from other living beings (No.2)¹⁰; nature's catastrophe - the deluge (No.4); the tower of Babel - the diversity of languages (No.5a). What kind of phenomenon is described in No.3a?

⁹ Cassuto, *Ibid.*, 206.

¹⁰ R.Gilboa, *Intercourses in the Book of Genesis*, 114,132-138.

The internal organization of the story

A. Presentation of the text and its suggested translation:¹¹

(punctuated and spaced in accordance with its Massoretic TEAMIM)

א) ויהי כִּי-החל האדם לרב, על-פני האדמה
ובנות, יולדו להם

ב) ויראו בני-האלהים את בנות האדם כי טובות, הנה
ויקחו להם נשים מכל, אשר בחרו

ג) ויאמר יהוה, לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם, הוא בשר
והיו ימיו מאה ועשרים, שנה

ד) הנפלים היו בארץ בימים ההם
וגם אחרי-כן, אשר יבאו בני האלהים אל-בנות האדם וילדו להם
המה הגיבורים אשר מעולם, אנשי השם

- 1a) And when Man had begun to multiply, on the face of the earth
1b) and daughters, were born unto them
2a) And BNEI-HaELOHIM saw the daughters of Men that good, they are
2b) and they took themselves women from all, whom they chose
3a) And Yhwh said, my spirit shall not exist¹² in Man forever BESAGAM, flesh he is
3b) and his days shall be a hundred and twenty, years.
4a) The NEPHILIM had been on the land on those days
4b) and also after that, when mated with the daughters of Man and they
bore children, to them
4c) these were the mighty men ever since, men of renown.

First, let us discuss the Hebrew expressions (in capital letters). The difficulties emanate from their rare appearance in Genesis or in the Bible as a whole:

BNEI-HaELOHIM: the author's use of 'Elohim' in Genesis is not only as a noun, standing by itself and referring to the almighty, but also as an adjectival suffix that has two meanings: the common one - 'belonging to God', and the more intricate one that serves as a coinage for the

¹¹ The translation is based, mainly, on Isaac Leeser's Holy Bible which retains much of the poetics of the King James version (Hebrew Publishing Co. New York), while incorporating later linguistic findings. In my translation, I have tried to follow the Hebrew syntax at the expense of idiomatic English, and retain the use of similar words (underlined). The Hebrew presentation is based on the traditional punctuation –TEAMIM (marked in the Hebrew text and expressed in the English translation by a comma, space and new lines). For detailed explanation of the method, see: Gilboa (note 5), Ibid., 35.

¹² YADON appears only this once in the Bible. The root is not clear and suggestions vary: The Hebrew and English Lexicon of the O.T. (Oxford; based on Gesenius) regards it as Imperfect+Kal and cites the Aramaic Unkelos and the Greek as – YADUR from the root י.ד.ר ; it agrees with findings of the Qumran texts (G.Brook, "4Q252 and the text of Genesis", TEXTUS xix, Jerusalem 1998, 6). However, as the use of this root is rare in the Bible, most commentators regard it as the intransitive form of the root י.ד.ר (strive; in Leeser's Holy Bible). Speiser (Genesis) suggests "shield" (based on comparisons with AKK. *Dinanu* which means: substitute, surrogate), and rejects the traditional י.ד.ר "abide" as a guess lacking any linguistic support. As I have no intention to plunge into unsolved linguistic disputes, I chose a neutral term - exist - that conveys the essence of these suggestions and suits the context.

superlative, thus forming an extraordinary entity¹³; which interpretation to apply is determined by our understanding of the context. The much argued expression RUAH-ELOHIM literally - God's wind (Gen,1:2) is interpreted as "an awesome wind"¹⁴ - not mere wind (mentioned as an element within natural elements) or as a superlative - THE strongest wind, but an extraordinary wind that is a category in itself. On the same venue, BNEI-ELOHIM may be interpreted as a group of extraordinary people, a special entity (like BNEI-BLIYAAL - Jud. 19:22).

But the text states BNEI-HaELOHIM and not BNEI-ELOHIM. The "Ha" is commonly interpreted as either an article or as a shortened form for "YHWH-ELOHIM"¹⁵ and, like so many ambiguous expressions in the Bible, its interpretation is determined by the context. In this episode, I suggest, the "Ha" is but an article that linguistically settles the equilibrium of the sentence with בנות האדם in 2a and 4b:

ויראו בני-האלהים את בנות האדם
וגם אחרי-כן, אשר יבאו בני האלהים אל-בנות האדם

Both sentences, where the *entity* of humans is concerned, could do with or without the article and still retain the same meaning (e.g. PS. 89:48b- על מה שוא בראת כי-בני-אדם and PS. 33:13b- ראה את-כל-בני האדם). The use of the article in 'BNEI-HaELOHIM, thereby, may be interpreted as the author's prerogative of stylistic pattern that *accentuates* an entity against the human one: *the* extraordinary males against *the* human females.

But extraordinary and unusual, in what sense?

■ We are told (3a) that their offspring with human females are "BESHAGAM¹⁶ flesh – "because *also*, flesh he is". This is a gross irregularity in the perception of the creation chapters (1-11) in Genesis, where living creatures are regarded *mere* flesh. Thus, in the Noah affair - 'Flesh-BASAR' refers to **all** living creatures destined for annihilation. The same perception of wholeness toward living beings is evident in the creation story, where no distinction is made between creatures who are "NEPHESH HAYA-חייה" (1:24) and humans who are also "NEPHESH HAYA-חייה" (2:7). In either case, the Biblical expressions of BASAR and NEPHESH do not relate to 'spirit' nor project the much later philosophical notion of 'flesh vs. spirit'. 'Flesh' in the creation narratives, therefore, presents a living entity as a whole. But the entity 'flesh' is but one factor in the nature of the offspring of BNEI-HaELOHIM, as accentuated in the Hebrew text with the preceding comma: "BESHAGAM, he is flesh - because **also**, he is flesh". The 'flesh' part points, no doubt, to the human mothers who are **all flesh**. It leaves room to suggest that the fathers, BNEI-HaELOHIM are not. As we comprehend the living entities of our world as 'organic' (a concept for which there are the *indirect* Biblical expressions such as: נפש חיה, נפש (בשר), the phenomenon of creatures who are *non-organic*, for which there is no Biblical word, justifies the adjective that accentuates this irregularity - 'Elohim'. Hence: BNEI-HaELOHIM.

¹³ D.Winton Thomas ("A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing The Superlative in Hebrew" VT III, 1953, 209-224) mentions that this was fairly a common interpretation by several mediaeval Jewish commentators, and applied also into the English translation of the Authorized Version.

Thomas argument is 'the superlative'; mine - although accepting it - is that a **compound** forms an entity, thus exceeding its etymological origins (Cassuto, 11) and in this case: its adjectival-superlative one.

¹⁴ For more recent research, see: Speiser's Genesis and H.M.Orlinsky, "Enigmatic Bible Passages: The Plain Meaning of Genesis 1:1-3", Biblical archaeologist (XLVI, 1983) 237.

¹⁵ Koler, Y., "HA'Elohim - a Definite Article or Elonged Name of God", Beit Mikra, XXII, 1977, 477-82. For the extend of the issue: Lerner, Y., "The Forms Ha'Elohim' and 'Elohim' in the pentateuch and Prophets", Leshonenu, XLVII-IX, 1985, 195-8.

¹⁶ BESHAGAM: again, a word which appears only this instance in the Bible. Usually is regarded as a merger of three hebrew parts BaASHER+GAM (the preposition "in-ב"; "אשר - that which is", and "גם -also" (Rashi; Cassuto, Ibid.,203).

- This non-organic nature of living creatures (still yet unknown to us) points to the phenomenon by which the non-organic differentiates from the mortal organic: Life. The text presents an imposed limitation in regard to the mortal existence of creatures of the dual nature (one hundred and twenty years), via the persona God: God's spirit, the conceiving *eternal* power of Life,¹⁷ is not to exist forever in mortal 'flesh'.

The expression "BNEI-HAELOHIM", thus, manifests an enigmatic *nature* with, apparently, an inhuman span of life. But what was their *generic* name?

Verse 4a (via its problematic juxtaposition in the middle of the episode), leads us to regard the generic name given to their offspring of dual nature as - NEPHILIM. But, I suggest, a generic name of the offspring reflects that of the progenitors, as is the case of nations in the Bible named after their first progenitor. Therefore, it may be applied also to our case: the families of the NEPHILIM emanated from the NEPHILIM progenitors. A note on these families, mentioning progenitors and descendants, appears again in the Bible when the Israelites are sent to investigate the land of Canaan and its inhabitants and meet them (Numbers, 13:33a):
 וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-הַנְּפִלִיִּים בְּנֵי עֲנֹק, מִן-הַנְּפִלִיִּים 33

33a And there we saw, the NEPHILIM (נְפִילִים) sons of ANAK, of the NEPHILIM (נְפִילִים)

In a close examination of verse 33a, the first mentioned NEPHILIM (with the letter YOD) are the sons of someone called ANAK who, in his turn, emanates from an entity called THE NEPHILIM (without YOD, like in the Genesis text). Taking in account that vowels were added to the text much later, there is no doubt that the spelling with the YOD was, and is, read "N'PHILIM". Regardless of whatever was the vowel and the reading of the NUN without the YOD, it allows us to regard נְפִילִים, both in Genesis and Numbers, as the same entity, that is - *The beings juxtaposed by the Genesis author in the BNEI-HAELOHIM affair*¹⁸. We, therefore, may conclude that NEPHILIM is the generic name of the offspring of dual nature and, as the custom goes, also of their progenitors - the unusual beings BNEI-HAELOHIM. Their distant descendants, whom the Israelites met, are thus called NEPHILIM (but with YOD), but we are not told what was their nature.

As names in the Bible do have meanings, what is meant by NEPHILIM? All commentators seem to agree that the root of the word NEPHILIM is 'N.PH.L- 7.9.J', and its meaning, in all the Hebrew 'buildings', is always concerned with a 'fall' - a movement with a direction: *from up above -downwards*. The perception when one tackles an irregularity of any kind is the linguistic idiom of "it fell down on me".

So if, as argued above, we respect the literary merits of the author, then we have to accept that he carefully chose and used words which conveyed his intentions. NEPHILIM, therefore, is a generic name of known people (who lived long ago - 6:4a), and of their progenitors BNEI-

¹⁷ אֱלֹהִים as God's spirit, may be described as: the "transcendental power that manifests itself only in its actions and results in the existing world"... "that conceiving eternal power" (Y.Steinberg, The Bible Dictionary, Tel-Aviv 1977: 775, 566, respectively).

¹⁸ This is not to claim that Numbers and Genesis have one author/redactor. The similar spelling, however, indicates that this word and its spelling in Genesis probably was known to the Numbers author, and a variant has been purposely made by him in order to distinguish between two entities: without the YOD (and alluding to Genesis) describes the origin, with it - the descendants. Further on, Joshua, 15:13, we are told that ANAK is the son of ARBA the founder of the city of Hebron. The equation of the private name ANAK with the common adjective 'ANAK=giant' is probably based on a description of some of the inhabitants of Canaan, in another verse (Deut. 2:10): "The EMIM in times past dwelt there, a people great and numerous and tall as the ANAKIM". BERESHIT RABA (6:4) mentions seven names for giant beings: *rephaim, giborim, zamzanim, anakim, avim, nephilim, imim*.

HaELOHIM - the ones who "fell down" and astonished society. The text, however, does not indicate any derogative implication or moral judgement of their "fall"¹⁹, only stresses the irregular phenomenon.

What are we to make of this word-analysis?

B. The explicit meaning of the story.

The episode tells that after people multiplied, BNEI-HAELOHIM saw the daughters of Adam and took themselves wives. When God saw it (6:3), he did not scorn them for their supposed immoral act²⁰; hence - no 'sin' has been committed.²¹ The copulation does not carry God's remark against it, but only his warning regarding the limited life-span of 120 years for their prospective offspring. If, for the time being, we ignore verse 4a, then the wording of the narrative continues the subject-matter of God's warning: "and also afterwards", that is- after God's warning, BNEI-HaELOHIM were not deterred by the outcome, limitation put on life-span, and continued their relationship with human females who bore them offspring. But the author divides this continuing narrative by the intrusion of a remark about the NEPHILIM (6:4a) juxtaposed as if out of the blue within a different context. Moreover - the successive actions in 6:1-3 are in the *wayiqtol* form, whereas in verse 4a the verb is in the *qatal* form and the verb-subject order is reversed, indicating the past perfect: הנפילים היו בארץ בימים ההם - The NEPHILIM had been on the land on those days.

Contextually, I suggest, the same does 1a: And when Men had began - יהי כי החל האדם לרב - is a report of events that happened in the distant past. Verse 4a, thus, is not a remark out of the blue but rather another reference to the distance past: 1a is the temporal clause of the episode while the intrusive 4a relates to its protagonists.

An intrusion of past events into the narrative in 4a is a literary device²² already used by the author twice before in his report on the primeval history:

- In the first chapter, the second verse presents the same pattern: "והארץ היתה – and earth had been", thus presenting the state of earth *prior* to God's first action²³.
- When Adam's "TOLEDOT-genesis" are told in the conclusion of his story, 5:1b is an intrusion of past events, achieved by an explicit temporal clause followed by an infinitive: "ביום ברא אלוהים אדם – When God had created humankind"

These two verses (6:1a, 4a), I suggest, connect the episode to the distant past that developed *parallel* to the list of descendants mentioned in the previous verses, prior to Noah's family.

¹⁹ The literary use of נפל in the Bible, though, suggests also the meaning of "lesser", as in Job 12:3 - "I do not fall short compared to you - לֹא נֹפֵל אֲנִי כִּתְּכֵם". Referring to an expression of a much later book enables Ramban to interpret in Genesis the *nature* of the offspring: as NEPHILIM (in verse 4a) they do *fall short* in comparison with BNEI-ELOHIM but, in other mentioning in the Bible, they are stronger and bigger than other human beings. Although, as he says, he offers a "decent" literary (PSHAT) interpretation, the name NEPHILIM becomes a somewhat derogatory title which does not apply to other instances, even metaphoric, of the root in Genesis (to fall asleep - 15:12, a fallen face - 4:6, etc.). As I examine the use of words in Genesis and, in accordance with the interpretation I suggest further on, I do not agree with Ramban's interpretation which is based on the equation of BNEI-ELOHIM=the Seth dynasty.

²⁰ E.g., Rashi: their choice of also married women and even animals. Modern commentators: Speiser (Genesis) on unlimited choice: "any of them they liked"; Clines (1979,36) stresses "lust polygamous".

²¹ H.R.Page Jr. The Myth of Cosmic Rebellion (Ibid., 112) questions this point of assumed 'sin'. Although not frequent, the copulation in M.E. ancient mythologies is mainly between gods and distinguished people.

²² Discussion on the literary phenomenon, see: N.Tocker, "The Voice of the Narrator in Genesis", Criticism and Interpretation, xvi, 1981 (33-69), 33.

²³ E.Rubinstein, Contemporary Hebrew and Ancient Hebrew (Tel-Aviv, 1980), 23-4. This is also Rashi's approach, and he systematically interprets such grammatical occurrences as past perfect.

However, if we look carefully at the traditional “punctuation” (Teamim) of 6:4a, we notice the three-dotted triangle above the last letter: this is an indication that the traditional reading of the event regarded 4a as part of the *previous* issue, after which starts a new one in 4b.²⁴ The traditional punctuation, therefore, points to a division of the episode into two parts. The first one is concluded by the author’s explanation (in 4a) that once upon a time (past perfect) there had been NEPHILIM and, thus, summing up the issue of “beforehand”: the coming of the BNEI-HaELOHIM, the attraction that the human female posed for them, God’s warning regarding the life-span of their prospective offspring and the generic name ‘NEPHILIM’ for this family of beings/people. The second part describes the “aftermath”: in 4b - the procreation proper, and in 4c - the vocation of the offspring.

The BNEI-HaELOHIM episode, as discussed before, is juxtaposed between two elaborated issues: the presentation of a long line of Seth’s descendants until Noah (up to 5:32) and the catastrophe of the flood, following the remark (6:5-7) that God saw Man’s vices, regretted his creation and decided to annihilate “all flesh”. This remark is the reason for the ‘crime and punishment’ notion of so many commentators regarding the episode, because no explanation is given in this very text as to what were *Man’s* actual vices that caused God to inflict such a harsh punishment. The vice generally suggested is ‘promiscuity’,²⁵ namely - the lustful behaviour of BNEI-HaELOHIM who took, perhaps forcibly, whoever they wanted, and their unwelcome intercourse with mortal women. These arguments, as several commentators have pointed out,²⁶ do not hold because ‘promiscuity’ as a vice seems to be irrelevant in regard to Middle East polygamous societies and the text, as will be discussed later on, does not indicate that force had been used. If any ‘sin’ has been committed, it is the blurring of the borders between the mortal and the immortal, and BNEI-HaELOHIM committed it - not Man.²⁷ The obvious reason for bringing in this episode at this very point of the text seems to be contextual: after a long list of nations and peoples, known to the audiences of the time, there had to be a mentioning relating to the kind of people, NEPHILIM, whose origin (fallen- from where?) and nature (not flesh) may seem quite dubious. Moreover, many aspects of these beings constitute an enigma: we know the happenings of their dual-nature offspring, but we are left in the dark in regard to what happened with the BNEI-HaELOHIM who are not ‘flesh’. As we do not have them amongst us - where, when and how did they disappear? The text is mute about details that may intrigue us, but it is clear about its *explicit* message: **verse 6:3 is the only one in which the persona God makes his remark and, thus, mortality is its theme.** This demarcation between the mortal and the immortal echoes a previous affair included in the text by the author: ‘life-span’ is the reason given for the expulsion of Adam and Eve from the Garden of Eden, where immortality (3:22 - and live for ever-לעולם חיים) was presented in the text as an essential factor distinguishing God from God-like humans who acquired a certain kind of godly knowledge (As one of us-אחד מנון).

In both cases humans are distinguished as “flesh”, and the message is conveyed via a myth-like narrative (as suggested in the above-suggested list-pattern of the exposition of primeval history). The BNEI-HaELOHIM story, thus, touches on **two explicit elements: legendary union**

²⁴ This approach differs from interpretations which regard 6:3-4a as an author’s remark that interrupts the continuity of the story; I argue for it as an integral part.

²⁵ See note 20.

²⁶ In this respect, Cassuto seems to be among the first, and the most convincing one (*Ibid.*, 202).

²⁷ H.R. Page Jr, (*Ibid.*, 114): “It is disconcerting that punishment is directed against humanity for activity which is initiated by the gods. The relationship of the punishment to the crime is also unclear...The question of guilt is unresolved”.

with the unnatural and immortality. There is no dispute that mythologies, like the Akkadian precedent²⁸ discussed further on, influenced to some extent the legendary elements in Genesis. The issue to explore is - by how much and *why* they do differ.

C. The implicit meanings of the story

The BNEI-HaELOHIM episode shares similar literary features with the Akkadian (or old Babylonian) myth of Gilgamesh, and it is commonly agreed that it influenced the Genesis author. His presentation of the narrative, however, suggests subtle differences that by far exceed their sources:

The most identical feature is the definition of Gilgamesh as renowned hero; it corresponds to the description of the NEPHILIM and their reputation: (4c) "these were the mighty men ever since, men of renown".

Less similar, however, is the godly origin assigned to them: Gilgamesh, like the NEPHILIM, is of dual nature- "two-thirds of him is god"²⁹. The Genesis text, on the other hand, points to an unfamiliar nature by using the adjectival suffix ELOHIM to define a being which is not 'flesh'. Although we are not acquainted with such phenomenon (nor do we have all the answers in regard to creation), the adjectival suffix ELOHIM that points to a *natural irregularity* still retains the phenomenon within the frame of the natural, and distances the text and its readers from the mythological world. This, I believe, was the intention of the logical author who, thus, continues the logical presentation of creation in his first chapter of the book. **Logic and the natural**, although amidst of a tale, and although details are somehow inexplicable, **seem to be his first implicit meaning** in his presentation of the episode. These qualities had to be constantly stressed in order to confront the human psyche which longed for immortality, amidst a civilization that quite often succumbed to the supernatural.

But there is another facet to Gilgamesh's manhood: his brutal attitude to women:

"Gilgamesh leaves not the maid to [her mother] / The warrior's daughter, the noble's spouse!"³⁰

The reckless behaviour of such a "hero" may have induced modern commentators to give the same negative interpretation to verse 2b. But the Genesis text presents on this issue a different concept, a positive one³¹, which throws a fundamentally different light on the nature of male-female relationships. Its uniqueness as a narrative, I suggest, is expressed by subtle details and their affiliation with perceptions already expressed by the author in previous chapters of Genesis, in regard to the *female essence, the choice made, and the continuity decided upon*:

Exceptional living-creatures 'fall down' among inhabitants, and see the daughters of Eve, namely: female humans. The verse does not talk about 'looking at' but rather "seeing that"- (2a): And saw the daughters of Men that good, they are

It is not a look at appearances³² but rather a realization of a quality: "good". The equivalent previous mentioning of "good" as a concept appears in the Garden of Eden: the female is introduced into the place because "it is not good that the man should be alone" (2:18). In both instances, Eden and BNEI-HaELOHIM, the problem of loneliness is solved by the female presence. The second instance of the use of 'good', where it clearly refers to quality rather than

²⁸ If indeed it was: "There is as yet no general agreement as regards the date of composition. None of the extant texts antedates the first millenium B.C. On internal evidence, however...the majority of scholars assign the epic to...the early part of the second millenium B.C." (ANET, foreward).

²⁹ J.B.Pritchard (ed.), ANET, Tab.I,ii, line 1(p.73).

³⁰ ANET, Tbl. I, ii, 27-8. Further on (Tbl. II, iv, 29-36), the text declares Gilgamesh's right, ordained by the gods, to precede the husband.

³¹ Also Cassuto (202), although on a different path.

³² Suggested by Speiser, Genesis; Cassuto, 202, and most of the Jewish traditional commentators,

appearances, is at work in the use made by adjectives to describe the fruit of the forbidden tree and the reason for the eating (3:6):

And the woman saw that the tree is good as food and lustful to the eye, and desirable for knowledge
ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל

The wording in the text, as can be seen, distinguishes between "good" as a practical quality, "lust" related to appearance and "desire" as means for an end. The same careful wording, I suggest, is at work also in the BNEI-HaELOHIM affair: 'lust' emanating from beauty and mentioned by most commentators is somewhat questionable in light of available and more suitable phrasing for it; "good", on the other hand, is what the text stresses in regard to the daughters of Eve.

But unlike the events in the garden, where Adam is *given* a woman, BNEI-HaELOHIM take themselves women: (6:2b) and they took themselves women from all, *whom they chose*. The accentuation in the text is made with the comma: it is a *choice made*, from among all that existed.³³; it is not just a grabbing of quantity, as Gilgamesh is characterized, but rather a process of conscious choice of quality.³⁴

There is more to it: even when BNEI-HaELOHIM are told that their offspring will lose their godly faculty of immortality (and also after that - 4b), they nevertheless continue their relationship with the females in order to procreate. But procreation *per-se* seems to be a somewhat questionable sole purpose, and I speculate on a more emotional involvement. There is a conscious free choice, like Eve's - although for different ends. The text tells of Eve's considerations; it is mute in regard to BNEI-HaELOHIM. But in the aftermath of these relationships, they produced heroic sons (GIBORIM - mighty men).

The calculating and thoughtful hand of the author is felt throughout the episode, its wording and allusions refer to previous parts of Genesis. The BNEI-HaELOHIM episode, thus, seems to be a literary expression of a unique love story, where **'free choice' is its second implicit meaning**. It is manifested threefold by BNEI-HaELOHIM: a choice of quality, of women, and of mortality for their offspring.

³³ This interpretation follows Cassuto's path (202), insofar as these specific words are interpreted.

³⁴ This paragraph, as we may deduce, has no common ground with the kidnapping of the Sabines (Greek Mythology) or the women taken by the Benjamin tribe (Judges 23,23)

Die Buße der Tiere in Jona 3,7f. und Jdt 4,10

Martin Mulzer - Bamberg

Nach der Ankündigung des Propheten Jona, daß Ninive in 40 Tagen zerstört sein werde (Jona 3,4), kommt es zu einer spontanen Bußbewegung der Einwohner (Jona 3,5) und zu einer Bußreaktion des Königs von Ninive (Jona 3,6), die in eine allgemeine Bußverordnung mündet (Jona 3,7-9). Darin werden auch die häuslichen Nutztiere einbezogen.

Jona 3,7c-8a¹:7c *ha = ʾadam wʾ = ha = bāhimā ha = baqar wʾ = ha = šō(ʾ) n ʾal yiṯ ʾamū m(áʾ)ū-mah*7d *ʾal yir ʿū*7e *wʾ = maym ʾal yištū*8a *wʾ = yitkassū šaaqīm ha = ʾadam wʾ = ha = bāhimā*

"Die Menschen und das Vieh, nämlich die Rinder und das Kleinvieh, sollen keine Nahrung aufnehmen, sie sollen nicht weiden und kein Wasser trinken. Und Menschen und Tiere sollen sich in Bußgewänder hüllen."

Eine Parallele dazu findet sich im Alten Testament nur in Jdt 4,10. Der drohenden Kriegsgefahr durch die anrückenden Truppen des Holofernes begegnen die Israeliten mit Bußübungen:

Judith 4,10²:4,10 *αὐτοὶ καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν καὶ τὰ νήπια αὐτῶν καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν καὶ πᾶς πάροιχος καὶ μισθωτὸς καὶ ἀργυρώνητος αὐτῶν ἐπέθεντο σάκκους ἐπὶ*

¹ Transkription und Satzabgrenzung nach RICHTER, BH¹ z.St. Außer Betracht können hier die ausführliche Redeeinleitung in Jona 3,7a-b und die Weiterführung der Bußverordnung in 3,8b-c bleiben. Letztere enthält die Aufforderungen, zu Gott zu rufen und von den bösen Wegen umzukehren und richtet sich somit primär an den Menschen und nicht an die Nutztiere. Anders RUHE-GLATT (2001) 42f.51, die in 3,8b-c die Tiere in gleicher Weise angesprochen sieht. Dies sei eine Karikatur bzw. eine Parodie von Joel 1,19f. (S.51, vgl. 49) bzw. im weiteren Sinn eine Kritik an der theologischen Rede des Joelbuches (S.51). Im Joelbuch handelt es sich aber um eine Hungersnot und kein Fasten der Tiere, eine kritische Bezugnahme darauf ist nicht erkennbar. (Den Hinweis auf den Artikel von RUHE-GLATT verdanke ich Prof. Dr. Gottfried VANONI, Mödling bei Wien).

² Text nach der Göttinger Septuaginta (ed. HANHART).

τὰς ὀσφύας αὐτῶν.

"Sie selbst, ihre Frauen, ihre Kinder und ihr Vieh, alle die bei ihnen wohnten, ihre Tagelöhner und ihre Sklaven legten Bußgewänder auf ihre Hüften."

Die Einbeziehung der Tiere in die Buße ist jeweils ein außerordentlicher Erzählzug, der die Radikalität der Buße betont. Auch wenn er zweimal im Alten Testament belegt ist, verweist er nicht auf einen historischen Brauch³. Läßt sich das Anlegen einer symbolischen Bekleidung noch nachvollziehen, so würde das Vorenthalten insbesondere des Wassers das Leben der Tiere unmittelbar bedrohen und dem Menschen die Nahrungsressourcen nehmen. In der Praxis dürfte die Buße der Tiere somit nicht durchführbar gewesen sein⁴. Das stimmt auch damit überein, daß weder das Jona- noch das Juditbuch eine primär historische Aussageabsicht haben⁵.

Die häuslichen Nutztiere werden in die Buße einbezogen, weil sie unmittelbar zum Hausstand gehören, sich in der Stadt befinden und vom drohenden Unheil mitbetroffen sind. Eine Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier ist insoweit gegeben⁶. Allerdings darf sie nicht im Sinne einer Gleichrangigkeit von Mensch und Tier verstanden

³ Vgl. auch HAAG (1995) 49.

⁴ Die Schilderung der Tierbuße war schon für die jüdische Tradition anstößig. Vgl. im Jerusalemer Talmud, Ta'anit 2,1 (65b) *'mr rby šm'wn bn layš išwbh š=l rmywt 'šw 'nšy nynwh mh 'šw rby h'wnh bšm r' šm'wn bn h'pwt' h'mydw 'g'ym m=b=pnym w='ymwty=hm m=b=hws syhym m=b=pnym w='ymwty=hm m=b=hws w=hwn 'ylyn g'yy mn hk' w='ylyn g'yy mn hk' 'mryn 'yn ly mtrhm 'ly=nn ly=nn mtrhym 'ly=hwn 'Es sagte Rabbi Šim'on ben Laqiš: Eine trügerische Umkehr machten die Leute von Ninive. Was machten sie? Rabbi Huna (sagte) im Namen von Rabbi Šim'on ben Halafata: Sie stellten die Kälber innen hin und ihre Mütter draußen. Die Füllen innen und ihre Mütter draußen. Und die einen brüllten von hier und die anderen brüllten von dort. Sie sagten: Wenn er sich nicht über uns erbarmt, erbarmen wir uns nicht über sie.'; vgl. für den Text SCHÄFER/BECKER (2001) 236f.; und allgemein dazu WÜNSCHE (1880=1967) 140; und SIMON (1994) 115. Auf den noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts geübten Brauch, Tieren an Fasttagen bis zu einer bestimmten Stunde das Futter vorzuenthalten, weist LEIMBACH (1908) 52, hin.*

⁵ Einen guten Forschungsüberblick über die Literatur zum Jonabuch in den 90er-Jahren bietet CRAIG (1999) 97-118.

⁶ Vgl. z.B. AALDERS (1958) 101f.; WOLFF (1965) 109f.; GASTER (1969) 655; ALLEN (1976) 224; SIMON (1994) 115f.; STRUPPE (1996) 122. Mit den Begriffen Zusammengehörigkeit und Solidarität beschreiben die Beziehung z.B. DÖLLER (1912) 97; KELLER (1965) 285; BECKER (1973) 262; SCHÜNGEL-STRAUMANN (1975) 51; WOLFF (1977) 127; STUART (1987) 493; LIMBURG (1993) 82. Die Zugehörigkeit der Tiere zur Hausgemeinschaft hebt WEISER (1949) 196, hervor. Ähnlich in der Sprache des 19. Jahrhunderts KEIL (1866) 289: "ein biotischer Rapport zwischen den Menschen und den größeren Hausthieren ... als seinem lebendigen Eigentume". Die geschöpfliche Verbundenheit von Mensch und Tier betonen VON UNGERN-STERBERG (1960) 167; und GOLKA (1991) 81f.

werden⁷. Dem Autor geht es um das Schicksal der Menschen, der Niniviten bzw. der Israeliten, nicht um das Schicksal der Haustiere. Die Tiere büßen, weil sie den Menschen zugeordnet sind.

Wenn kein realer Vollzug im Hintergrund steht, wird man in Jdt 4,10 eine literarische Aufnahme von Jona 3,7f. sehen können. Dies würde zur Vielzahl literarischer Aufnahmen älterer Texte im Juditbuch passen⁸.

Häufig wird für die Buße der Tiere auf außerbiblische Vergleichstexte verwiesen, meistens in der Absicht, einen derartigen Brauch als existent zu erweisen. Angeführt werden insbesondere Texte aus dem griechischen und römischen Bereich⁹,

Herodot IX,24;

Plutarch, Vita Alex. 72; Vita Aristid. 14; Vita Pelop. 33;

Euripides, Alcestis 425-429; und

Vergil, 5. Ekloge, 24ff.

Diese Textstellen werden in der Geschichte der Forschung seit unterschiedlich langer Zeit und unterschiedlich häufig als Parallelen zu Jona 3,7f. beigezogen.

Bereits Hugo GROTIUS (1583-1645) verweist in seinen berühmten "Annotationes ad Vetus Testamentum" (1644) auf die 5. Ekloge Vergils, Z.24ff.¹⁰ Die Herodotstelle IX,24 wird zuerst 1834 in einem anonymen Artikel in der von E.W. HENGSTENBERG herausgegebenen Evangelischen Kirchen-Zeitung genannt¹¹. 1866 zieht Carl Friedrich

⁷ Geg. TRIBLE (1999) 192: "Moreover they [sc. the people of Nineveh, MM] share with "the animal" syntactic and social equality."

⁸ Zur anthologischen Komposition des Juditbuches vgl. besonders DUBARLE (1966) 137-162; ZENGER (1981) 439-446; und MITTMANN-RICHERT (2000) 86. Für sekundär aus dem Jonabuch übernommen hält die Erwähnung des Viehs im Juditbuch SCHOLZ (1887) 31.

⁹ Auf assyrische Texte verweist SCHAUMBERGER (1934) 132-134. Dort werden Tiere in Lustrationsriten einbezogen. Vgl. auch LIPPL (1937) 173; DEDEN (1953) 195; AALDERS (1958) 101f.; RINALDI (1960) 211; VON UNGERN-STERNBERG (1960) 157; GASTER (1969) 656.725 A.37; und neuerdings noch BARTHÉLEMY (1992) 710, der daraus schließt: "Il est donc fort possible que l'auteur de Jonas ait entendu parler de ces rituels caractéristiques des Assyriens." Die Parallelen liegen jedoch weit ab. Weder von einem Fasten noch von einem Bekleiden der Tiere ist dort die Rede. Zur Erhellung von Jona 3,7-8 tragen diese Texte nichts bei.

¹⁰ Vgl. GROTIUS (1679=1972) 521. Rezipiert wurde dieser Verweis von Matthaeus POLUS (Matthew POOLE, 1624-1679) in seiner "Synopsis criticorum aliorumque Scripturae Sacrae interpretum et commentarum", Bd.3 (1712) Sp.1821. Auf POLUS wiederum bezieht sich STOLLBERG (1927) 10, zurück. Zu GROTIUS als Exegeten vgl. GRAF REVENTLOW (1988) 175-191, zur Zitation klassischer Autoren S.176.

¹¹ Vgl. ANONYMUS (1834) Sp.223. (Der mit "i." zeichnende Autor wird von DE WETTE [1845] 358, mit H.A.Ch. HÄVERNICKE, einem Schüler HENGSTENBERGS, identifiziert. Zu HÄVERNICKE vgl. VOLCK [1899] 329f.) Der Verfasser weist in seinem Aufsatz auf "Brissonius (de reg. Pers. principatu p.565 seq.)" hin, wo mehrere solche Stellen gesammelt seien. Derselbe Verweis findet sich bei JAEGER (1840) 19f. HÄVERNICKE (1844) 355, fügt darüber hinaus "Perizonius ad Aelian Var. hist. VII, 8." hinzu. Beide, Brissonius und Perizonius, nennt KEIL (1866) 289; lediglich Brissonius

KEIL (1807-1888) in seinem Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten auch Plutarch, Vita Arist. 14 heran¹². Conrad VON ORELLI (1846-1912) fügt in der 1. Auflage seines Zwölfprophetenkommentars 1888 Plutarch, Vita Alex. 72, hinzu¹³. Die Stellen Plutarch, Vita Pelop. 33, und Euripides, Alcestis 428f., werden erstmals im Kommentar von G.W. WADE 1925 genannt¹⁴. Wahrscheinlich hat er den Herodotkommentar von G. RAWLINSON verarbeitet, wo schon 1880 in einer Anmerkung zu IX,24 auf die Parallelen Plutarch, Vita Alex. 72; Vita Pelop. 33; und Euripides, Alcestis 428f. hingewiesen wurde¹⁵. Fast nie fehlt in der Literatur die Herodotstelle, auch die Alexandervita des Plutarch und die 5. Ekloge Vergils werden noch oft genannt. Selten ist dagegen ein Hinweis auf die beiden anderen Plutarchtexte (Viten des Aristides und des Pelopidas) und die Stelle bei Euripides. Auffällig ist, daß in der Literatur zum Jonabuch viel häufiger auf die außerbiblischen Parallelen hingewiesen wird als in der Literatur zum Juditbuch. Dort findet sich meist nur ein Verweis auf das Jonabuch.

KLEINERT (1893) 40. Barnabas BRISSONIUS (1531-1591) sammelt in seinem zuerst 1590 in Paris gedruckten Werk 'De regio Persarum principatu' Belege antiker Schriftsteller über das Perserreich und behandelt in Liber II, cap. 206 die die Tiere einschließenden Trauerbräuche: "Persas quoque ob Masistii, qui in acie Plataeensi, turmas equitum ducebat, caedem, prae luctu, et seipso, et equos et iumenta totondisse, refert Herod. libr. IX ... luctus ingens ob Masistium, cum omnem exercitum, tum Mardonium invasit, adeo quidem, ut seipso, et equos et iumenta totonderint, sublato immenso ejulatu. Plutarch in Aristide ... Ejus victoriae magnitudo non multitudinem caesorum, (fuit enim non magnus numerus) sed luctu barbarorum a Graecis aestimata est: nam et se et equos et mulos Masistii causa totonderunt, ejulatuque et fletu campum impleverunt. Sic et post Hephæstionis obitum, pro luctus argumento, Alexandrum Equos et Mulos tonderi, insuper etiam propugnacula murorum everti jussisse, Plutarchus in ejusdem principis vita, scribit his verbis. ... Hunc casum immodice tulit Alexander; illico luctus causa omnium equorum mulorumque juba totondit, et circumjacentibus urbibus propugnacula ademittit." Das Zitat ist der von Johann Henricus LEDERLINUS 1702 besorgten Ausgabe, hier S.565f., entnommen (UB Erlangen: Hist. 1439^k). Jacobus PERIZONIUS (1651-1715) diskutiert die Aelian-Stelle VII,8 ἀπέκειρε δὲ καὶ τοὺς πολεμικοὺς, καὶ ἀγαθοὺς, καὶ ἑαυτὸν ...: "Recte haec vertit Vulteiuis. Fabrum vero miror, ita confidenter pronunciantem, legendum omnino πολεμ. ἵππους, et illud ἀγαθοὺς ciendum: sed et Schefferum ac Kuhnium, qui ei adstipulantur, nisi quod ἀγαθοὺς noliunt eiici, sed mutari, ille in ἀρβόβους, hic in ἐπαγωγῶς. Ratio talium coniecturarum est unico, quod Plutarchus tradat, Alexandrum etiam equos et mulas iussisse tonderi. Sed quum nihil hic mutent MSti, quum insuper de hoc Alexandri luctu diversa plane tradiderint diversi, ut ex propecto nos docet Arrianus, lib. VIII pag. 471.472." Zur Verfügung stand mir eine von Carl Gottlob KUEHN 1780 besorgte Aelian-Ausgabe mit dem Kommentar des Perizonius (UB Erlangen: Phil. VII, 3ac), dort S.370. Die Hinweise auf die Plutarchstellen werden dabei von den Bibelwissenschaftlern zunächst noch nicht ausdrücklich aufgenommen.

¹² Vgl. KEIL (1866) 289 u. A.1.

¹³ Vgl. VON ORELLI (1888) 292.

¹⁴ Vgl. WADE (1925) 137.

¹⁵ Vgl. RAWLINSON (1880) Bd.4, 389 A.7. Mir war nur die 4. Auflage zugänglich. Das Werk selbst erschien bereits 1858-1860. Die forschungsgeschichtliche Bedeutung des Werkes hebt ROLLINGER in BICHLER/ROLLINGER (2000) 136, heraus: "eine für lange Zeit als mustergültig angesehene englische Übersetzung". Explizit auf RAWLINSON weisen VON BISSING (1930) 234, und GASTER (1969) 725 A.32, hin.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei hier ein Überblick geboten:

Herodot allein: ANONYMUS (1834) Sp.223; HÄVERNICK (1844) 355; KAULEN (1862) 59 A.1; HITZIG (1863) 169; CHEYNE (1901) Sp.2569; MARTI (1904) 255; H. SCHMIDT (1906) 89; DUHM (1911) 203; RIESSLER (1911) 161; BEWER (1912) 54; DÖLLER (1912) 97; ERMONI (1912) Sp.1609; SELLIN (1922) 250 = (1929) 298; BLEEKER (1934) 98; GOLDMAN (1948) 146; NÖTSCHER (1948) 86f.; RIDDERBOS (1949) 44; SMART (1956) 890; AALDERS (1958) 102; RINALDI (1960) 211; KELLER (1965) 285 A.2; GLAZE (1973) 175; KAISER (1973) 99 A.29a; FRETHEIM (1977) 111; WOLFF (1977) 127; VAN DER WOUDE (1978) 48; PODELLA (1989) 184 A.3; GOLKA (1991) 82; LUX (1994) 136; BOLIN (1997) 128; VAN WIJK-BOS (1999) 236 A.13;

Herodot + Plutarch Alex. + Vergil, Eklog.: VON ORELLI (1888) 292; (1908) 104; SMITH (1898) 534 A.1; LIPPL (1937) 173; BECKER (1973) 261 A.11;

Herodot + Plutarch Alex.: ALLEN (1976) 224; STUART (1987) 493; DAY (1990) 34; SIMON (1994) 117; STRUPPE (1996) 122;

Herodot + Plutarch Alex. + Plutarch Pelop. + Euripides: WADE (1925) 137;

Herodot + Plutarch Alex. + Plutarch Pelop.: SCHAUMBERGER (1934) 132;

Herodot + Plutarch Arist.: KEIL (1866) 289 u. A.1.; GASTER (1969) 656.725;

Herodot + Vergil, Eklog.: KLEINERT (1893) 40; DAHLE (1899) 92 A.*; STOLLBERG (1927) 10; DELCOR (1961) 288; RUDOLPH (1971) 359; SASSON (1990) 255;

Vergil, Eklog. allein: GROTIUS (1679=1972) 521; POLUS (1712) III, Sp.1821; ROSEN-MÜLLER (1813) 405f.;

Die Vergleichstexte sollen nun kurz vorgestellt werden:

Herodot IX,24¹⁶:

ἀπικομένης δὲ τῆς ἵππου ἐς τὸ στρατόπεδον πένθος ἐποίησαντο Μασιστίου πᾶσά τε ἡ στρατιὴ καὶ Μαρδόνιος μέγιστον, σφέας τε αὐτοὺς κείροντες καὶ τοὺς ἵππους καὶ τὰ ὑποζύγια οἰμωγῇ τε χρωόμενοι ἀπλέτω·

"Als die Reiterei im Lager ankam, trauerte das ganze Heer und am meisten Mardonios um Masistios, indem sie sich selbst, den Pferden und den Zugtieren die Haare schoren und unermeßliches Klagegeschrei erhoben."

¹⁶ Ed. FEIX Bd.2, o.J., 1180f.

Plutarch, Vita Alex. 72,3¹⁷:

τοῦτ' οὐδενί λογισμῶ τὸ πάθος Ἀλέξανδρος ἤνεγκεν, ἀλλ' εὐθύς μὲν ἵππους τε
κεῖραι πάντας ἐπὶ πένθει καὶ ἡμίονους ἐκέλευσε, ...

"Diesen Verlust [sc. des Hephaistion] trug Alexander ohne vernünftige Erwägung.
Vielmehr befahl er sofort, allen Pferden und Maultieren zum Zeichen der Trauer die
Haare zu scheren, ..."

Plutarch, Vita Aristid. 14,8¹⁸:

καὶ γὰρ ἑαυτοὺς ἔκειραν ἐπὶ τῷ Μασιστίῳ καὶ ἵππους καὶ ἡμίονους, οἰμωγῆς τε καὶ
κλαυθμοῦ τὸ πεδίον ἐνεπίπλασαν, ...

"Denn sie schoren sich die Haare wegen Masistios und auch den Pferden und Maultie-
ren, und erfüllten die Ebene mit Klagegeschrei und Wehklagen."

Plutarch, Vita Pelop. 33,2¹⁹:

τοὺς μὲν γὰρ παραγεγονότας τῷ ἔργῳ λέγουσι μῆτε θώρακα θέσθαι μῆτε ἵππον
ἐκχαλινῶσαι μῆτε τραῦμα θήσασθαι πρότερον, ὡς ἐπύθοντο τὴν ἐκείνου τελευτήν,
ἀλλὰ μετὰ τῶν ὄπλων θερμούς ἰόντας ἐπὶ τὸν νεκρὸν ὡς περ αἰσθανόμενον, τὰ
τῶν πολεμίων κύκλῳ περὶ τὸ σῶμα σωρεύειν λάφυρα, κείραι δὲ ἵππους, κείρασθαι δὲ
καὶ αὐτούς, ...

"Man sagt, daß die, die gerade im Kampf waren, weder ihren Brustpanzer ablegten noch
ihre Pferde abzäumten, noch zuerst ihre Wunden verbanden, als sie von seinem [sc. des
Pelopidas] Tod erfuhren, sondern sie gingen erhitzt und in voller Rüstung zu dem
Leichnam, und, als ob er es wahrnehme, häuften sie die Beute von den Feinden rings
um seinen Körper auf, dann schoren sie die Pferde und sich selbst."

Euripides, Alcestis 425-429²⁰:

πᾶσιν δὲ Θεσσαλοῖσιν ὧν ἐγὼ κρατῶ
πένθος γυναικὸς τῆσδε κοινοῦσθαι λέγω
κουρῆ ξυρήκει καὶ μελαμπέπλω στολῆ·
τέθριππά θ' οἷ ζεύγυσθε καὶ μονάμπυκας

¹⁷ Ed. ZIEGLER (1994) 182f.

¹⁸ Ed. ZIEGLER (1994) 388f.

¹⁹ Ed. FERRIN (1917=1968) 426f.

²⁰ Ed. GARZYA (1980) 18.

πώλους, σιδήρω τέμνετ' ἀχένων φόβην.

"Allen Thessaliern, denen ich befehle, trage ich auf, an der Trauer um diese Frau [sc. der Alcestis] teilzunehmen mit kurzgeschorener Frisur und schwarzem Gewand. Die ihr Viergespanne und Reitpferde anspannt, schneidet mit einem Eisen die Mähne ihrer Nacken."

Vergil, 5. Ekloge, 24-26²¹:

nun ulli pastos illis egere diebus

frigida, Daphni, boues ad flumina, nulla neque amnem

libauit quadrupes nec graminis attigit herbam.

"Keine Rinder, o Daphnis, wurden in jenen Tagen auf die Weide getrieben zu den kühlen Flüssen, und kein Tier schmeckte den Strom und nicht berührte es einen Grashalm."

Betrauert werden in diesen Texten der persische Feldherr Masistios, gest. 479 v.Chr. (bei Herodot und Plutarch, Vita Aristid.), Hephaistion, der engste Freund Alexanders, gest. 324/23 v.Chr. (bei Plutarch, Vita Alex.), der Thebaner Pelopidas, gest. 364 v.Chr. (bei Plutarch, Vita Pelop.), Alcestis, die sagenhafte Frau des Königs Admetos von Pherai in Thessalien (bei Euripides) und der mythische Kuhhirte Daphnis (bei Vergil). Die Trauer befällt die Perser (wegen Masistios), die Makedonier (wegen Hephaistion), die Thebaner und Thessalier (wegen Pelopidas) und die Bewohner von Pherai (wegen Alcestis). Ein Sonderfall ist Daphnis, dessen Tod der Hirte Mopsus beklagt. In die Trauer sind hier die Nymphen, die Mutter des Toten, die gesamte Natur und die Götter einbezogen (Vergil, 5. Ekloge, 20-44). Aus der Streuung der Belege schließt A.M. DALE (in seinem Euripideskommentar) für die Teilnahme der Tiere an der Trauer: "This mourning usage appears to be common to all northern Greece (Plut. *Pelop.* 33, *Alex.* 72) and to the Persians (Hdt. 9, 24)."

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Darstellung eines Pferdes ohne Mähne auf dem Grabstein eines Persers aus Memphis (6. vorchr. Jahrhundert; Berliner Ägypti-

²¹ Ed. COLEMAN (1977) 55.

ches Museum; Nr. 23721; Abb.1)²². Es erscheint im Kontext von zwei bartlosen klagenden männlichen Figuren, die dieselbe Zipfelmütze tragen wie der vollbärtige persische Verstorbene²³. Geführt wird das Pferd dagegen von einem Diener mit kurzem ägyptischen Haar ohne Zipfelmütze²⁴. Mit aller Vorsicht wird man hier eine bildliche Darstellung der persischen Trauersitte sehen dürfen, daß sich Trauernde den Bart und die Haare schoren, und daß den Pferden, hier dem Leibpferd des Verstorbenen²⁵, die Mähne abgeschnitten wurde.

Die Vergleichstexte wurden schon im 19. Jahrhundert in ihrer Relevanz für die biblischen Texte kontrovers diskutiert. Die Positionen sind überraschend aktuell und verdeutlichen, wo auch heute noch die Probleme liegen. So sieht Ferdinand HITZIG (1863) einen Unterschied zwischen den Riten der Buße und der Totentrauer: "Das Fasten aber und Anlegen des Sackes soll Ausdruck der Busse, der Trauer über begangene Sünden sein; und es ist also dieses Trauern auch des Viehs dem Falle Her. 9,24 nicht analog (gegen Häv.[ernick])." Dagegen betont Carl Friedrich KEIL (1866) die Nähe beider Vollzüge: "Der Einwand von Hitz.[ig] aber, daß das Trauern des Viehes in unserm Buche dem Falle bei Herod.[ot] l.c. nicht analog sei, weil dasselbe Ausdruck der Buße sein soll, ist schon darum nichtig, weil bei allen Völkern die Äußerungen der Buße und Todentrauer gleich sind."²⁶

Auch die jüngere Diskussion kreist um das Thema Buße und Trauer: Phyllis TRIBLE stellt Jona 3 mit anderen Texten zusammen, die die dreifache Struktur von Bedrohung, Buße und Errettung ("three-fold pattern of threat, penitence and salvation") aufweisen²⁷. Am engsten ist ihrer Meinung nach die Verbindung mit Jdt 4 wegen der identischen Bußakte und der Einbeziehung des Viehs in die Trauerriten ("mourning rites")²⁸.

²² Vgl. dazu VON BISSING (1930) 226-238 und Abb. 1a,b; Führer durch das Berliner Ägyptische Museum (1961) 78 u. Abb.56; HAUSSIG (1963) IX.755 A.24 und Abb.2 (nach S.128); KAISER (1973) 99 A.29a; BIANCHI (1982) Sp.947 u.951 A.71. Allgemein zu den das Haar betreffenden Trauerbräuchen vgl. WEIPPERT (1977) 129.

²³ Vgl. VON BISSING (1930) 227.

²⁴ Vgl. VON BISSING (1930) 229,234 u. A.1.

²⁵ Vgl. VON BISSING (1930) 234.

²⁶ Vgl. KEIL (1866) 289 A.1. Ähnlich zuvor schon FRIEDRICHSEN (1841) 252: "wenn nicht überhaupt Trauer und Busse in der alten Welt durch ganz ähnliche oder gleiche Gebräuche an den Tag gelegt würden". So dann auch DE VAUX (1960) I,103.107.

²⁷ Vgl. TRIBLE (1963) 224.

²⁸ Vgl. TRIBLE (1963) 225.

Die in Israel bekannte Volksklagefeier werde in diesen Texten literarisch verarbeitet²⁹. Nach Thomas PODELLA hat die Institution des Fastens ihren primären Sitz in der individuellen Totentrauer³⁰. Das kollektive Fasten in der allgemeinen Notsituation ist eine symbolische Transformation des Trauerfastens³¹. Die Nähe zur Totentrauer wird von PODELLA in den Ausdrücken 'Trauerritus', 'Not-Trauer' und 'Trauer-Fasten'³² festgehalten. Er nimmt dabei das alttestamentliche Todesverständnis auf, das auch die durch Krankheit oder Not verminderte Form des Lebens in den Bereich des Todes einbezieht³³. In Jona 3 läge dann ein historisch fiktives³⁴ "Fasten zur Abwendung eines kollektiven Todesgeschicks" vor³⁵. In Verbindung mit der Umkehrtheologie des Jonabuches habe das Fasten hier Bußcharakter³⁶. Die Büßenden richteten sich dabei neu an Gott aus, der sich von ihnen abgewandt habe³⁷. Jona 3 stelle somit die "ideal gedachte kollektive Buße" der Völker vor³⁸.

HITZIGs skeptische Position zur Vergleichbarkeit der Paralleltexte fand ihre Nachfolger. Schon Bernhard DUHM (1911) bezeichnet die Herodot-Stelle als nur "scheinbare Parallele"³⁹. Ganz im Gefolge HITZIGs unterscheiden Bußhandlungen und Trauerbräuche Johannes B. SCHAUMBERGER (1934) und Joachim BECKER (1973)⁴⁰. Nach Rüdiger LUX (1994) sind die Tiere jeweils "in ganz anderer Weise" in ein Trauerritual einbezogen⁴¹. Am ausführlichsten beschreibt John DAY (1990) die Differenz: "... but it should be noted that Herodotus speaks of the Persians cutting the manes of their horses and mules as a sign of mourning, whereas Jonah iii 7f alludes to beasts refraining from

²⁹ Vgl. TRIBLE (1963) 226: "the fashioner of the legend makes use of an actual cultic event in this section of his story".

³⁰ Vgl. PODELLA (1989) 4.

³¹ Vgl. PODELLA (1989) 22.272. PODELLA spricht hier vom "šôm-Ritual" (S.8ff.).

³² Vgl. PODELLA (1989) 5: 'sekundäre Not-Trauer'; 185: 'Trauerritten' zu Jon 3; 275: 'Trauer-Fasten'. Vgl. aaO, 273: "Das kollektive Trauer-Fasten ist darum in erster Linie ein Trauerritual, das auf die Solidarität des bedrohten Volkes und den Schutz vor dem drohenden Tod abzielt."

³³ Vgl. PODELLA (1989) 273.

³⁴ Vgl. PODELLA (1989) 184 u. A.2.

³⁵ Vgl. PODELLA (1989) 186.

³⁶ Vgl. PODELLA (1989) 275. Als 'Bußfasten' ('expiatory fasting') ordnet BRONGERS (1977) 3.12, Jona 3 ein; vgl. auch HIEKE (1997) 320 A.429; und (zu PODELLA) 402f. u. A.13. Die Dimension des Fastens als Buße stellen auch HERMISSON (1965) 84, vgl. 78; WELTEN (1981) 434; und PREUB (1989) Sp.960.963, heraus; vgl. noch THIEL (1993) Sp.853, der die verschiedenen Vollzüge als 'Bußritus' versteht. KUTSCH (1965=1986) 80f. und passim, führt den Terminus 'Selbstminderungsritus' ein, da es hier nicht um Trauer gehe.

³⁷ Vgl. PODELLA (1989) 276.

³⁸ PODELLA (1989) 282.

³⁹ Vgl. DUHM (1911) 202f.

⁴⁰ Vgl. SCHAUMBERGER (1934) 132; BECKER (1973) 261f. A.11.

⁴¹ Vgl. Lux (1994) 136.

food and drink and being clothed with sackcloth (...), which is a little different.⁴²

Ausgehend von dieser Beschreibung lassen sich die gewichtigen Unterschiede der biblischen und der außerbiblischen Texte aufzeigen: Zunächst handelt es sich um verschiedene Tiergruppen. Im Alten Testament begegnen die häuslichen Nutztiere (Vieh, Großvieh, Kleinvieh: *bāhimā; baqar; šō(ʿ)n*), während es in den griechischen und lateinischen Texten zumeist die im Militärwesen eingesetzten Tiere (Pferde, Zugtiere, Maultiere: ἵπποι; ὑποζύγια; ἡμίονοι) sind. Einmal werden Reitpferde und Zugpferde (μονάμπυκες πῶλοι; τέθριππά) genannt und nur einmal - bei Vergil - die Weidetiere (Rinder; Vierfüßler > Tiere: *boues; quadrupes*). Im Alten Testament wird den Tieren die Nahrung vorenthalten und sie werden mit einem Gewand bekleidet. In den griechischen und lateinischen Texten geht es - mit einer Ausnahme - um das Abschneiden der Mähne der Tiere. Die Ausnahme bildet wiederum Vergil. Wegen der Trauer um Daphnis werden die Tiere von den Hirten nicht zur Weide und zur Tränke am Fluß geführt. Im Blickpunkt steht hier das Handeln der Hirten und nicht das Ergehen der Tiere. So wird nicht thematisiert, ob die Tiere in dieser Zeit überhaupt keine Nahrung erhalten haben oder nur nicht in der gewohnten Weise. Die Entscheidung darüber, ob die biblischen Texte einen Bußritus oder einen Trauerbrauch bezeugen, ist angesichts der genannten Differenzen nicht mehr von großer Bedeutung. Die griechischen und lateinischen Texte bezeugen zwar ähnliche Verhaltensweisen, sind jedoch keine echten Parallelen und können so kein Argument für die Existenz einer Buße der Tiere in Israel sein.

Literatur:

- AALDERS, G.C., *Obadja en Jona*: COT, Kampen 1958.
- ALLEN, L.C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*: The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Michigan 1976.
- ANONYMUS, Über das Buch Jonas (Ein apologetischer Versuch): *Evangelische Kirchen-Zeitung* (hrsg. von E.W. HENGSTENBERG 14 (1834) Sp.209-213,217-224,225-228.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*: OBO 50/3, Freiburg/S. Göttingen 1992.
- BECKER, J., *Einige Hyperbata im Alten Testament*: BZ NF 17 (1973) 257-263.
- BEWER, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah*: ICC, Edinburgh 1912, Ndr. 1971.
- BIANCHI, R.S., *Art. Perser in Ägypten*, in: *LdÄ Bd.4*, Wiesbaden 1982, Sp.943-951.
- BICHLER, R./ROLLINGER, R., *Herodot*: Darmstadt 2000.
- BISSING, F.W. von, *Totenstele eines persischen Großen aus Memphis*: ZDMG 84 (1930) 226-238.
- BLEEKER, L.H.K., *De kleine profeten II. Joel, Obadja, Jona, Micha*: Tekst en Uitleg, Groningen u.a. 1934.
- BOLIN, Th.M., *Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*: JSOT.SS 236, Shef-

⁴² DAY (1990) 34.

- field 1997.
- BRISSONIUS, B., *De regio Persarum principatu. Libri Tres*, hrsg. von J.H. LEDERLINUS, Argentorati 1710.
- BRONGERS, H.A., Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times, in: *Instruction and Interpretation*: OTS 20, Leiden 1977, 1-21.
- CHEYNE, T.K., Art. Jonah (Book), in: *Encyclopaedia Biblica* Bd.2, London 1901, Sp.2565-2571.
- COLEMAN, R. (Hrsg.), *Vergil. Eclogues*, Cambridge u.a. 1977.
- CRAIG, K.M. Jr., Jonah in Recent Research: CR.BS 7 (1999) 97-118.
- DAHLE, L., *Der Heidenmissionar des Alten Bundes. Der Prophet Jona, seine Person und Zeit, seine Aufgabe und Sendung*, Berlin 1899.
- DALE, A.W., *Euripides. Alcestis*, Oxford 1954, Ndr. 1966.
- DAY, J., Problems in the Interpretation of the Book of Jonah, in: WOUDE, A.S. VAN DER (Hrsg.), *In Quest of the Past. Studies in Israelite Religion, Literature and Prophetism*: OTS 26, Leiden 1990, 32-47.
- DEDEN, D., *De kleine Profeten*: BOT XII, Roermond en Maaseik 1953.
- DELCOR, M., *Jonas: La Sainte Bible* VIII,1, Paris 1961.
- DÖLLER, J., *Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Wien Leipzig 1912.
- DUBARLE, A.M., *Judith. Formes et sens des divers traditions. Tome I: Études. Tome II: Textes*: AnBib 24, Rom 1966.
- DUHM, B., Anmerkungen zu den Zwölf Propheten. XIV. Buch Jona: ZAW 31 (1911) 200-204.
- ERMONI, V., Art. Jonas (*Le livre de*), in: DB Bd.3, Paris 1912, Sp.1605-1613.
- FELX, J. (Hrsg.), *Herodot. Historien*, 2. Bd., München o.J.
- FRETHEIM, T.E., *The Message of Jonah. A Theological Commentary*, Minneapolis, Minn. 1977.
- FRIEDRICHSEN, P., Kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas, nebst einem neuen Versuche über dasselbe, Leipzig ²1841.
- GARZYA, A. (Hrsg.), *Euripides. Alcestis*: Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1980.
- GASTER, Th.H., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York Evanston 1969.
- GLAZE, A.J. Jr., Jonah, in: ALLEN, C.J. (Hrsg.), *The Broadman Bible Commentary*, Bd.7 Hosea-Maleachi, London 1973, 152-182.
- GOLDMAN, S., Jonah, in: Cohen, A. (Hrsg.), *The Twelve Prophets*: Soncino Books of the Bible, Bournemouth 1948, 137-150.
- GOLKA, F.W., *Jona*: Calwer Bibelkommentare, Stuttgart 1991.
- GROTIUS, H., *Opera Omnia Theologica. In tres tomos divisa*, Bd.1 *Annotationes ad Vetus Testamentum*, Amstelredami 1679, Ndr. Stuttgart Bad Cannstatt 1972.
- HAAG, E., *Das Buch Judit: Geistliche Schriftlesung*. AT 15, Düsseldorf 1995.
- HÄVERNICK, H.A.Ch., *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament*, Zweyter Theil. Zweyte Abtheilung, Erlangen 1844.
- HANHART, R., *Judith: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* VIII, 4, Göttingen 1979. (Abk.: Göttinger Septuaginta)
- HAUSSIG, H.W. (Hrsg.), *Herodot. Historien. Deutsche Gesamtausgabe*, übersetzt von A. HORNEFFER, mit einer Einleitung von W.F. OTTO: KTA 224, Stuttgart ³1963.
- HERMISSEN, H.-J., *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament*: WMANT 19, Neukirchen-Vluyn 1965.
- HIEKE, T., *Psalm 80 - Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klageged des Volkes*: ATS 55, St. Ottilien 1997.
- HITZIG, F., *Die zwölf kleinen Propheten: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, Lief.1, Leipzig ³1863.
- JAEGER, G.F., *Über den sittlich religiösen Endzweck des Buchs Jona, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des A.T. Aus der Tübinger Zeitschrift für Theologie besonders abgedruckt*, Tübingen 1840.
- KAISER, O., *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona*: EvTh 33 (1973) 91-103.
- KAULEN, F., *Liber Jonae prophetae, Moguntiae* 1862.
- KEIL, C.F., *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten: Biblischer Commentar über das AT 4*, Leipzig 1866.
- KELLER, C.-A., *Jonas*: CAT XIa, Neuchâtel 1965.
- KLEINERT, P., *Obadja, Jonah, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania: Theologisch-homiletisches Bibelwerk* von J.P. Lange, AT Teil 19, Bielefeld Leipzig ²1893.
- KUEHN, C.G. (Hrsg.), *Claudii Aeliani Sophistae Varia Historia et Fragmenta cum integro Commentario*

- Jacobi Perizonii ..., 2 Bd., Lipsiae 1780.
- KUTSCH, E., "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament (1965), in: Ders., Kleine Schriften zum Alten Testament: BZAW 168, Berlin New York 1986, 78-95.
- LEIMBACH, K.A., Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias, übersetzt und kurz erklärt: Biblische Volksbücher, Heft 4, Fulda 1908.
- LIMBURG, J., Jonah. A Commentary: OTL, London 1993.
- LIPPL, J./[THEIS, J.], Die Zwölf Kleinen Propheten I. Hälfte: HSAT 8, Bonn 1937.
- LUX, R., Jona. Prophet zwischen 'Verweigerung' und 'Gehorsam': FRLANT 162, Göttingen 1994.
- MARIT, K., Das Dodekapropheten: KHC AT 13, Tübingen 1904.
- MITTMANN-RICHERT, U., Buch Judith, in: JSHRZ VI/1,1, Gütersloh 2000, 82-96.
- NÖTSCHER, F., Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten: Die Heilige Schrift. Echter-Bibel, Würzburg 1948.
- O'RELLI, C. von, Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten: KKAT 5, Nördlingen 1888.
- Ders., Die zwölf kleinen Propheten: KKAT 5,2, München ²1908.
- PERRIN, B. (Hrsg.), Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Bd.5 Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus: Loeb Classical Library, London Cambridge 1917, Ndr. 1968.
- PODELLA, Th., Söm - Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament: AOAT 224, Neukirchen-Vluyn 1989.
- POLUS, M., Synopsis criticorum aliorumque Scripturae sacrae interpretum et commentarum, Bd.3, Editio recentior, Francofurti ad Moenum 1712.
- PREUB, H.D., Art. *šm*, in: ThWAT Bd.6, Stuttgart u.a. 1989, Sp.959-963.
- RAWLINSON, G., History of Herodotus. In Four Volumes, Vol.4, London ⁴1880.
- REVENTLOW, H. GRAF, Humanistic Exegesis: The Famous Hugo Grotius, in: UFFENHEIMER, B./REVENTLOW, H. GRAF (Hrsg.), Creative Biblical Exegesis: JSOT.SS 59, Sheffield 1988, 175-191.
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta. BH¹, Bd.10 Kleine Propheten: ATS 33.10, St. Ottilien 1993. (Abk.: RICHTER, BH¹)
- RIDDERBOS, J., De kleine profeten. Tweede deel, van Obadja tot Zefanja: Korte Verklaring der Heilige Schrift, Kampen ²1949.
- RIESSLER, P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Rottenburg a.N. 1911.
- RINALDI, G., I profeti minori. Fasc. II Osea - Gioele - Abdia - Giona: La Sacra Bibbia. Vecchio Testamento, Torino ²1960.
- ROSENMÜLLER, E.F.C., Scholia in Vetus Testamentum. Partis Septimae, Volumen Secundum Amos, Obadias et Jonas, Lipsiae 1813.
- RUDOLPH, W., Joel - Amos - Obadja - Jona: KAT XIII/2, Gütersloh 1971.
- RUHE-GLATT, Chr., Das Zeichen des Jona: Protokolle zur Bibel 10 (2001) 41-56.
- SASSON, J.M., Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation: AB 24B, New York 1990.
- SCHÄFER, P./BECKER, H.-J., Synopse zum Talmud Yerushalmi. Bd.II/5-12: Ordnung Mo'ed: Sheqalim, Sukka, Rosh ha-Shana, Besa, Ta'anit, Megilla, Hagiga und Mo'ed Qaṭan, Tübingen 2001.
- SCHAUMBERGER, J.B., Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3,7,8 in keilschriftlicher Beleuchtung, in: Miscellanea Biblica II, Rom 1934, 123-134.
- SCHMIDT, H., Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona: ThStKr 79 (1906) 180-199.
- SCHOLZ, A., Commentar zum Buche Judith, Würzburg Wien 1887.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., Israel - und die andern? Zefanja - Nahum - Habakuk - Obadja - Jona: SKK.AT 15, Stuttgart 1975.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch: KAT XII, Leipzig Erlangen 1922; KAT 20, Leipzig ^{2/3}1929.
- SIMON, U., Jona. Ein jüdischer Kommentar: SBS 157, Stuttgart 1994.
- SMART, J.D./[SCARLETT, W.], Jonah, in: IB Bd.6, New York Nashville 1956, 871-894.
- SMITH, G.A., The Book of the Twelve Prophets. Bd.2: The Expositor's Bible, London 1898.
- STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN (Hrsg.), Führer durch das Berliner Ägyptische Museum. Wissenschaftliche Bearbeitung: S. WENIG, Berlin 1961. (Abk.: Führer durch das Berliner Ägyptische Museum)
- STOLLBERG, L.K., Jona, Diss. Halle-Wittenberg o.J. [1927].
- STRUPPE, U., Die Bücher Obadja. Jona: NSK.AT 24/1, Stuttgart 1996.
- STUART, D., Hosea-Jonah: WBC 31, Waco, Texas 1987.
- THIEL, W., Art. *šaq*, in: ThWAT Bd.7, Stuttgart u.a. 1993, Sp.849-855.

- TRIBLE, Ph. L., *Studies in the Book of Jonah*, Diss. Columbia Univ. New York 1963.
- Dies., *A Tempest in a Text: Ecological Soundings in the Book of Jonah*, in: COOK, S.L./WINTER, S.C. (Hrsg.), *On the Way to Nineveh*. FS G.M. LANDES: ASOR Books 4, Atlanta, Georgia 1999, 187-200.
- UNGERN-STERNBERG, R. von, *Der Prophet Jona*, in: Ders./LAMPARTER, H., *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum: Die Botschaft des AT 23/IV*, Stuttgart 1960, 133-202.
- VAUX, R. de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd.1, Freiburg/Br. u.a. 1960.
- VOLCK, W., Art. Hävernick, Heinrich Andreas Christoph, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* Bd.7, Leipzig ³1899, 329f.
- WADE, G.W., *The Books of the Prophets Micah Obadiah Joel and Jonah: Westminster Commentaries*, London 1925.
- WEIPPERT, H., Art. Haartracht, in: GALLING, K. (Hrsg.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen ²1977, 129-131.
- WEISER, A., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten. 1. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha: ATD 24*, Göttingen 1949.
- WELTEN, P., Art. Buße II. Altes Testament, in: *TRE* Bd.7, Berlin New York 1981, 433-439.
- WETTE, W.M.L. DE, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ⁶1845.
- WIJK-BOS, J.W.H. van, *No Small Thing. The "Overturning" of Nineveh in the Third Chapter of Jonah*, in: COOK, S.L./WINTER, S.C. (Hrsg.), *On the Way to Nineveh*. FS G.M. Landes: ASOR Books 4, Atlanta, Georgia 1999, 218-237.
- WOLFF, H.W., *Studien zum Jonabuch: BSt 47*, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Ders., *Dodekapheton 3: Obadja und Jona: BK.AT XIV/3*, Neukirchen-Vluyn 1977.
- WOUDE, A.S. van der, *Jona - Nahum: Prediking van het OT*, Nijkerk 1978.
- WÜNSCHE, A., *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, Zürich 1880, Ndr. Hildesheim 1967.
- ZENGER, E., *Das Buch Judit: JSHRZ I/6*, Gütersloh 1981.
- ZIEGLER, K. (Hrsg.), *Plutarch. Fünf Doppelbiographien. 1. Teil: Alexandros und Caesar. Aristeides und Marcus Cato. Perikles und Fabius Maximus*, Darmstadt 1994.

[Text zur Abb.1]

Abb.1 Grabstein eines Persers aus Memphis, 6.Jh.v.Chr. (Berliner Ägyptisches Museum
Inv.Nr. 23721) Foto: Ägyptisches Museum Berlin



Nocheinmal zur Pharaonentochter + ein Gespräch mit Karl Jansen-Winkeln

#359 Bernd Ulrich Schipper – Bonn

Für die Einordnung der Außenbeziehungen des salomonischen Reiches kommt den Kontakten Salomos nach Ägypten eine besondere Bedeutung zu. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob Salomo, wie es die alttestamentliche Geschichtsschreibung glaubhaft machen will (1 Kön 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1; 2 Chr 8,11), mit einer Pharaonentochter verheiratet war. Die Beurteilung der historischen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen Heirat kann zum einen anhand der alttestamentlichen Texte selbst vorgenommen werden und zum anderen anhand des ägyptischen Befundes. Entscheidend ist hierbei die ägyptische Heiratspolitik und die Frage, ob es möglich war, daß ein Pharao seine Tochter einem ausländischen Herrscher zur Frau gab. Die vom Verfasser verschiedenenorts genannte These, daß sich ein solcher Akt bislang nicht nachweisen läßt und folglich auch die alttestamentlichen Angaben über Salomos Heirat mit einer Pharaonentochter von Seiten des ägyptischen Befundes her als unwahrscheinlich erscheinen,¹ wurde von Karl Jansen-Winkeln dementiert.² Im folgenden sollen die strittigen Punkte diskutiert und so das innerägyptologische Gespräch über die Heiratspolitik der Pharaonen weitergeführt werden.

Zunächst besteht generelle Einigkeit darin, daß bei allen Fragen der Heiratspolitik der Pharaonen von dem bekannten Diktum Amenophis' III. auszugehen ist.³ Dieser antwortete auf die Frage des babylonischen Königs Kadašman-Ḫarbe mit dem berühmt gewordenen Satz: „Von alters her ist eine Königstochter von Ägypt[en] an niemanden gegeben.“⁴ Uneinigkeit besteht darin, ob dieser Satz so auch in der Folgezeit gegolten hat und ob man von den Verhältnissen der 18. Dynastie auf die späterer Dynastien schließen darf.⁵

Geht man zunächst von der Entwicklung innerhalb der ägyptischen Königsideologie aus, so weist Jansen-Winkeln auf einen gewissen Wandel hin. Anders als in der 18. Dynastie muß sich der Pharao in ramessidischer und nachramessidischer Zeit die göttliche Gunst erst durch

¹ Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (OBO 170), Freiburg (Schweiz), Göttingen 1999, Kap. 2.1.3.1. S. 84-107 [im folgenden als 'Israel und Ägypten' abgekürzt]; Salomo und die Pharaonentochter – zum historischen Kern von 1 Kön 7,8, BN 102 (1999) 84-94.

² Anmerkungen zu 'Pharaos Tochter', BN 103 (2000) 23-29.

³ Jansen-Winkeln, a.a.O., 24; Verf., Israel und Ägypten, 84; BN 102, 85f.

⁴ EA 4,6f. Übersetzung nach J.A. Knudtzon (Hg.), Die El-Amarna-Tafeln, Bd. 1, Aalen 1964 [=1915], 73. Der Satz ist im Brief des Kadašman-Ḫarbe an Amenophis III. zitiert (B 1657, WA 3, W 3).

⁵ Jansen-Winkeln, BN 103, 24.

Frömmigkeit und Unterwerfung unter den Willen der Gottheit verdienen;⁶ der König scheint nicht mehr eo ipso ein Wesen mit göttlichen Eigenschaften zu sein.⁷ Jedoch hat diese Entwicklung keinerlei negative Auswirkung auf die Selbstdarstellung der Pharaonen und die Topoi der Königsideologie; im Gegenteil, gerade in den Eulogien der Ramessidenzeit läßt sich eine starke Betonung der Göttlichkeit des Herrschers nachweisen; es begegnet klassische Phraseologie, die eng an die Königstitulatur gebunden ist und beispielsweise das göttliche Wesen des Pharaos, die Schöpferrolle des Königs oder seine Rolle als Kriegsherr und oberster Heerführer betont.⁸ Für die Herrscher der 21., zeitgleich zu Salomo regierenden Dynastie, lassen sich aufgrund der diffizilen Quellenlage zwar keine vergleichbaren Königsgeulogien nachweisen, jedoch geben die erhaltenen Titulaturen Aufschluß über die weitgehende Kontinuität in der Selbstdarstellung der Pharaonen in nachramessidischer Zeit. So greift der Begründer der 21. tanitischen Dynastie, Smendes (1069-1043), in seiner Titulatur auf Phraseologie des Neuen Reiches zurück: das Epitheton *mry R^c* des Horusnamens begegnet bereits bei Thutmosis III., Sethos I. und Ramses II.⁹ Gleiches gilt für Psusennes I. (1039-991), bei dem diverse Epitheta des Horus-, Herrinnen- und Goldnamens der Tradition der 18. Dynastie und der Ramessidenzeit entstammen (Thutmosis III., Amenophis III., Sethos I., Sethos II., Ramses III.),¹⁰ und der vermeintliche 'Schwiegervater' Salomos¹¹, Pharaos Siamun (978-959), knüpft in Epitheta des Horusnamens (*mry M3t*) und Personennamens (*ntr-hpr-R^c*) an Neue Reichs-Traditionen an und weist gerade im Horusnamen eine geradezu „klassische Struktur“ auf.¹² Insofern läßt sich kein grundlegender Wandel in der Selbstdarstellung der Pharaonen erkennen;¹³ die klassischen Topoi der ägyptischen Königsideologie haben nach wie vor bestanden, wenn auch nicht losgelöst von der sonstigen Entwicklung, bei der das Königtum Gottes immer stärker betont wurde und in der Theokratie des thebanischen 'Gottesstaates' schließlich seinen Höhepunkt erreichte.¹⁴

⁶ A.a.O., 25.

⁷ Vgl. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 262.

⁸ Vgl. C. Maderna-Sieben, *Der König als Kriegsherr und oberster Heerführer in den Eulogien der frühen Ramessidenzeit*, in: R. Gundlach/C. Raedler (Hg.), *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17.6.1995* (ÄAT 36/1), Wiesbaden 1997, 49-79, hier: 50. Klassisch: L. Habachi, *Features of the Deification of Ramesses II* (ADAIK 5), Glückstadt 1969.

⁹ Vgl. M.-A. Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire* (BdE 98), Kairo 1987, 54 (Smendes) und J. v. Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen* (MÄS 49), Mainz ²1999, 136 (Thutmosis III.: H 3), 148 (Sethos I.: H 3), 152 (Ramses II.: H 3).

¹⁰ Bonhême, a.a.O., 67.

¹¹ Wenn, dann gilt der sechste und vorletzte Herrscher der 21. Dynastie, Siamun, als der Pharaos, der Salomo seine Tochter zur Frau gegeben hat: vgl. z.B. A. Malamat, *Das davidisch und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien. Zur Entstehung eines Großreiches* (ÖAW.PH 407), Wien 1983, 22; W. Helck, *Geschichte des Alten Ägyptens* (HdO I/1,3), Leiden 1981, 222. – Gelegentlich wird auch noch der Nachfolger Siamuns, Psusennes II. (959-945), angeführt: vgl. A.R. Green, *Solomon and Siamun. A Synchronism between Early Dynastic Israel and the Twenty-First Dynasty of Egypt*, JBL 97 (1978) 353-367, hier: 366.

¹² Dies betont Bonhême, a.a.O., 87. Vgl. zum Einzelnachweis, a.a.O., 88.93: belegt bei Thutmosis I., Sethos I., Ramses II. und auch in der Dritten Zwischenzeit: Osorkon II.

¹³ Dies gilt so für die tanitischen Pharaonen der 21. Dynastie. Bei den thebanischen Hohenpriestern ist der Befund ein anderer, vgl. dazu K. Jansen-Winkeln, *Der thebanische 'Gottesstaat'*, Or. 70 (2001) 153-183, hier: 155.167.

¹⁴ Dazu grundlegend M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen* (ÄAT 21), Wiesbaden 1994; vgl. auch

Läßt sich somit innerhalb der Königsideologie in zentralen Aspekten eine Kontinuität von der 18. Dynastie bis in nachramessidische Zeit erkennen, so stellt sich die Frage, ob es Argumente dafür gibt, an der Gültigkeit des Diktums Amenophis' III. in späterer Zeit zu zweifeln. Jansen-Winkeln geht davon aus und begründet dies auf zweierlei Weise. Zum einen mit einer Einschätzung der Verhältnisse in der 21. Dynastie, zum anderen mit expliziten Quellaussagen. Bezüglich ersterem verweist Jansen-Winkeln auf die feudalistischen Strukturen, die sich im Ägypten der Dritten Zwischenzeit entwickelt haben. Da unter den Libyern „Stammes- und Sippenverbindungen eine große Rolle“ spielten, seien „Heiratsbündnisse a priori wahrscheinlich“.¹⁵ Das Problem bei dieser Argumentation ist, daß Jansen-Winkeln von der innerägyptischen Heiratspolitik auf eine außerägyptische schließen will. Dies ist jedoch weder anhand des ägyptischen Materials möglich, noch kann es mithilfe eines Analogieschlusses zur Heiratspolitik der Germanenstämme im 5. und 6. Jh. n. Chr. konstruiert werden.¹⁶ Daß die Libyer ihre Machtposition innerägyptisch festigten, indem sie sich mit den traditionellen Priester- und Herrscherfamilien verheirateten, ist Konsens.¹⁷ Jedoch fehlt bislang jeglicher Beleg dafür, daß sie dies auch in Bezug auf ausländische Herrscher taten. Bedenkt man, daß sich die libyschen Pharaonen in Ägypten bei allen Eigenheiten letztlich im klassischen Herrschergewande zeigten,¹⁸ so liegt zunächst kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Topoi der Königsideologie auch in der 21. Dynastie galten.

Geht man über diesen Punkt hinaus, so ist schnell die Grenze wissenschaftlicher Überprüfbarkeit erreicht. Die ägyptischen Quellen sagen nichts über die Verheiratung von Pharonentöchtern ins Ausland aus, weshalb Jansen-Winkeln darauf schließen will, daß in der „Dritten Zwischenzeit und damit auch in der 21. Dynastie ... die Ehe einer ägyptischen Prinzessin mit einem auswärtigen Fürsten prinzipiell möglich“ war.¹⁹ Jedoch kann Jansen-Winkeln keine Argumente dafür anführen; vielmehr entstammt sein Urteil einer bestimmten Sicht der Epoche und steht als solches innerhalb eines wissenschaftlichen Diskurses als eine Meinung neben anderen.²⁰ Will man hingegen das Feld der Spekulationen wie z.B., daß womöglich

Jansen-Winkeln, *Der thebanische 'Gottesstaat'*, a.a.O., 154-159. Zur Entwicklung innerhalb der Titulatur vgl. R. Gundlach, *Das Königtum des Herihor. Zum Umbruch in der ägyptischen Königsideologie am Beginn der 3. Zwischenzeit*, in: M. Minas/J. Zeidler (Hg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur* (FS E. Winter), (Aeg Trev 7), Mainz 1994, 133-138, hier: 134, der für die frühe 21. Dynastie betont, daß die Sonnengottrolle zurückgeht und in der Titulatur „kaum mehr zum Ausdruck“ kommt.

¹⁵ BN 103, 28.

¹⁶ Auf diese verweist jedoch Jansen-Winkeln, a.a.O., 28.

¹⁷ Vgl. K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 B.C.), Warminster ³1995, 289; J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Darmstadt 1996, 329; Verf., *Israel und Ägypten*, 88f.

¹⁸ Gerade deshalb hat die Forschung lange Zeit gebraucht, um zu erkennen, daß die Herrscher der 21. Dynastie Libyer waren. Vgl. J. v. Beckerath, *Abriß der Geschichte des Alten Ägypten* (Oldenbourg Abriß der Weltgeschichte), München, Wien 1971, 47f und demgegenüber K. Jansen-Winkeln, *Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten*, BN 71 (1994) 78-97 und ders., *Der thebanische 'Gottesstaat'*, a.a.O., 165-173 mit nochmaliger Nennung der Argumente.

¹⁹ BN 103, 27.

²⁰ Vgl. beispielsweise die Diskussion um die Frage des Übergangs von der 20. zur 21. Dynastie und die Rolle des Herihor: dazu J. v. Beckerath, *Zur Chronologie der XXI. Dynastie*, in: D. Kessler/R. Schulz (Hg.), *Gedenkschrift für Winfried Barta* (MÄU 4), Frankfurt a. M., Berlin, Bern u.a. 1995, 49-55 und K.A. Kitchen, a.a.O. (New Preface), XIV-XVIII gegenüber K. Jansen-Winkeln, *Das Ende des Neuen Reiches*, ZÄS 119 (1992) 22-37.

„Legionen von ägyptischen Prinzessinnen ins Ausland verhandelt worden wären“²¹, verlasen, so kann man sich nur mit den expliziten Nennungen einer Verheiratung ägyptischer Prinzessinnen ins Ausland befassen. Die Frage lautet somit: Lassen sich solche Verheiratungen nachweisen, und falls ja, unter welchen Umständen waren sie möglich?

Karl Jansen-Winkeln führt zwei Beispiele für die Verheiratung einer Pharaonentochter ins Ausland an, die beide seit langem bekannt sind und schon verschiedenenorts erörtert wurden:²² eine Notiz in der ägyptisch-hethitischen Korrespondenz von Boghazköi aus der Zeit Ramses' II. (19. Dynastie) und eine Begebenheit aus der 26. Dynastie (Pharao Amasis), über die Herodot berichtet. In beiden Fällen werde – so Jansen-Winkeln – von einer Verheiratung einer Pharaonentochter ins Ausland berichtet, so daß für ihn die Schlußfolgerung auf der Hand liegt: „Wenn also in der 19. und in der 26. Dynastie derartige Eheschließungen möglich waren, wird man schließen dürfen, daß dann in der Dritten Zwischenzeit erst recht keine Einschränkungen wie in der 18. Dynastie mehr bestanden.“²³ M.E. zeigt jedoch eine detaillierte Überprüfung der Fälle, daß diese Schlußfolgerung unzutreffend ist und eine Verkürzung des Sachverhaltes darstellt.

Beim erstgenannten Fall handelt es sich um die Keilschrifttafel KBo I 23 aus der ägyptisch-hethitischen Korrespondenz zwischen Ramses II. und Hattuschili III.²⁴ Der Text berichtet, daß die „großen Götter der Landes Ägypten“ zu Ramses sprachen: „Diese Tochter, die man dir geboren hat, bring sie uns, und wir werden sie in die Königsherrschaft über ein auswärtiges Land geben, und das Land, in das wir sie geben werden, um [die Königsherrschaft] a[uszuüben], wird sich mit dem Lande Ägypten verbinden, und wi[ße ein Land werden] sie [b]eide sein.“²⁵

Der Text weist zunächst, ungeachtet seines Inhaltes, einige Besonderheiten auf. Die Briefeinführung bezeichnet ihn als „Kopie des Schreibens, das der Wettergott zwischen dem Lande Ägypten und dem Lande Hatti bewirkt hat“ (Vs. 1-2). Jedoch handelt es sich nicht einfach um eine Kopie des Ramsesbriefes, sondern um ein Exzerpt mit diversen Eigentümlichkeiten. So fehlen jegliche Absender- und Adressatenangabe, Wunschformeln und Botengaben. Stattdessen enthält der Brief einen, wie Edel betont, „sonst nie belegbaren Vorspann mit einer recht

²¹ BN 103, 27.

²² Vgl. A. Malamat, Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon, JNES 22 (1966) 1-17, hier: 10 mit Anm. 40. Gelegentlich wird als weiterer Fall noch die sogenannte 'Hochzeitsvase' Niqmadus' II., des Herrschers von Ugarit, angeführt. Jedoch handelt es sich bei der Ägypterin nicht um eine Königstochter, sondern – wie der Schmuck der Kartusche belegt – allenfalls um eine Haremsdame. Vgl. W. Röllig, Politische Heiraten im Alten Orient, Saeculum 25 (1974) 11-23, hier: 19 und zum Ganzen Verf., Israel und Ägypten, 85f.

²³ BN 103, 26.

²⁴ Zuletzt monographisch behandelt von S. Roth, „Gebietlerin aller Länder“. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Außenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches, (im Druck, erscheint in der Reihe 'OBO'; für ein Vorabexemplar sowie einige Literaturhinweise zum Thema danke ich Frau Dr. Silke Roth, Mainz, sehr herzlich).

²⁵ Zitiert nach der maßgeblichen Edition von E. Edel, Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache, 2 Bde. (ARAW 77), Opladen 1994, Bd. 1, 167 (E 35, Vs. 9-14).

auffälligen Erwähnung des Wettergottes²⁶, der hier als Veranlasser des Briefes angeführt wird. Der Brief ist somit deutlich aus der Perspektive der Hethiter geschrieben und nicht ohne weiteres mit dem Original Ramses' II. gleichzusetzen. Darauf verweisen auch einige sprachliche Eigenheiten:²⁷ So wird in Vs. 3 der Wettergott mit der 2. Pers. angeredet, was dem Gebrauch in Gebeten entspricht („was aus dem Schreiben [hervorgeht], das du hast bringen lassen“).²⁸ Der Wettergott selbst wird in Vs. 1 mit ^dU bezeichnet, was in den Ramsesbriefen nie begegnet; dort heißt es ^dISKUR, und die Schreibung -š für -ši „eam“ (sie – 3. fem. sgl.) in Vs. 10 widerspricht ebenfalls dem Gebrauch in den Ramsesbriefen.²⁹

Die formalen Eigentümlichkeiten haben dazu geführt, den Brief in seinem Inhalt anzuzweifeln. So meinte B. Meissner „daß hier die Götter Ägyptens zu Fürsprechern der Wünsche der Ḫattier gemacht werden. Man wollte eben die kleine Prinzessin, die einen ägyptischen Vater und eine ḫattische Mutter hatte, im eigenen Lande erziehen lassen...“³⁰ Edel lehnt diesen Interpretationsansatz kategorisch ab, da es seines Erachtens „ganz abwegig“ und „sachlich ein Unding“ sei, „wenn der Schwiegervater die Herausgabe seiner Enkelin von Ramses verlangen würde.“³¹ Genau dies ist jedoch keineswegs so ausgeschlossen. Edel selbst verweist darauf, daß der Brief KBo I 23 in einem Kontext steht, der für die Beurteilung seines Sinns von zentraler Bedeutung ist. Sachlich gehören zu KBo I 23 die Briefe 122/m und KUB III 83; beide Schreiben setzen den Vertragsabschluß und die „Umkehr“ von der früheren feindlichen Politik zwischen Ägypten und Ḫatti sowie die Heirat der Tochter Ḫattuschilis III. mit Ramses II. voraus (122/m, Rs. 7'-11'; KUB III 83, Vs. 8'·9'·-Rs. 1).³² Der eigentliche Informationsgehalt besteht jedoch in der Mitteilung, daß diese Tochter (hethitische Prinzessin) schwanger geworden sei. Interessant ist dabei eine Notiz in KUB III 83, Rs. 8/9: „[Fa]lls ein Sohn gezeugt worden ist, [werde ich (Ḫattuschili) ihm die Länder Ḫattis geben]“.³³ Da diese Notiz jeweils in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vertragsabschluß genannt wird, liegt die Schlußfolgerung nahe, daß bereits im Vertrag geregelt wurde, daß der Sohn Ramses' II. und der Hethiterprinzessin zurück nach Ḫatti gehen sollte. Daß die Hethiter bei Vertragsabschlüssen solche weitreichenden Bedingungen formulierten, läßt sich mit anderen Beispielen belegen. So ist z.B. im Staatsvertrag Tuḫalijas IV. geregelt, daß der Sohn der zukünftigen Königin im Lande Tarḫuntašša die Königsherrschaft übernehmen soll, und im Vertrag zwischen Šuppiluliumaš und Mattiwaza von Mitanni findet sich eine Passage, in der genau festgelegt ist, daß die hethitische Prinzessin Hauptgemahlin sein und als Königin regieren soll.³⁴ Unter Ḫattuschili wurde dieses Prinzip dergestalt ausgeweitet, daß beispielsweise eine hethische

²⁶ A.a.O., Bd. 2, 256.

²⁷ Vgl. den philologischen Kommentar von Edel, a.a.O., 255.

²⁸ A.a.O., Bd. 1, 167.

²⁹ A.a.O., Bd. 2, 255.

³⁰ B. Meissner, Die Beziehungen Ägyptens zum Ḫattireiche nach ḫattischen Quellen, ZDMG 72 (1918) 32-64, hier: 63.

³¹ A.a.O., 256.

³² A.a.O., 249.251.

³³ A.a.O., 251.

³⁴ H. Otten, Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuḫalijas IV. (StBT.B 1), Wiesbaden 1988, S. 21 (§ 19); A.R. Schulman, Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom, JNES 38 (1979) 177-193, hier: 178, Anm. 3; M. Liverani, Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C. (HANES/S 1), Padova 1990, 277.

Prinzessin sogar eine regierende Königsgemahlin verdrängen konnte: Im Vertrag mit Bentešina von Amurru wurde geregelt, daß die hethitische Prinzessin Gaššulijawija im Land Amurru herrschen sollte, „obwohl dort schon seit Jahren die Gattin des Bentešina auf dem Thron saß“.³⁵

Im vorliegenden Fall wurde nun kein Sohn, sondern eine Tochter geboren, jedoch – vermutlich an der vertraglich ausgehandelten – Regelung festgehalten, daß das Kind an den hattischen Königshof zurückgeht, um dort erzogen zu werden. Dies legt auch KBo I 23 nahe, wo exakt auf den Vertrag und das Bündnis zwischen Ägypten und Hatti verwiesen wird: „wir werden sie in die Königsherrschaft über ein auswärtiges Land geben, und das Land, in das wir sie geben werden, um [die Königsherrschaft] a[uszuüben], wird sich mit dem Lande Ägypten verbünden, und wi[e ein Land werden] sie [b]eide (sein)“.³⁶ Insofern scheint es sich bei der Verheiratung der Pharaonentochter ins Ausland um eine Art reziprokes Verfahren³⁷ gehandelt zu haben: Hattuschili III. gab Ramses II. seine Tochter zur Frau, und deren erstes gemeinsames Kind wird wiederum dem hattischen Königshof gegeben – vermutlich war das eine die Bedingung für das andere, so, wie es ein ganz ähnlich gelagerter Fall nahelegt: In dem bereits erwähnten Vertrag zwischen Hattuschili und Bentešina von Amurru mußte sich Bentešina dazu verpflichten, als Gegenleistung für die hethitische Prinzessin Gaššulijawija, die er zur Frau bekam, eine seiner Töchter für den hethitischen Prinzen Nerikkaili nach Hatti zu schicken.³⁸

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Übersendung der Pharaonentochter ins Ausland in einem anderen Licht dar. Sie ist vor dem Hintergrund der engen, bereits bestehenden verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem hattischen und dem ägyptischen Königshof zu sehen und stellt gleichsam die Antwort auf die Entsendung einer hattischen Prinzessin nach Ägypten dar, die womöglich sogar vertraglich geregelt war. Insofern handelt es sich hierbei um einen Sonderfall; ihn zu generalisieren und vorschnell auf andere Epochen zu übertragen, in denen weder solche engen verwandtschaftlichen Beziehungen noch eine vergleichbare Außenpolitik Ägyptens bestanden haben,³⁹ verkürzt den Sachverhalt in unzulässiger Weise.

Ähnlich differenziert muß man auch die Notiz bei Herodot sehen. Herodot berichtet über Amasis (570-526), den fünften und letzten Herrscher der 26. Dynastie, daß der Perserkönig

³⁵ Röllig, a.a.O., 20.

³⁶ KBo I 23, Vs. 11-13; zitiert nach Edel, a.a.O., Bd. 1, 167. Daß die Tochter selbst nicht Herrscherin des Landes werden konnte, betont KUB XXIII 105, Rs. 4', Edel, a.a.O., Bd. 2, 254 und Bd. 1, 231.

³⁷ Vgl. zu diesem Prinzip K. Avruch, Reciprocity, Equality, and Status-Anxiety in the Amarna-Letters, in: R. Cohen/R. Westbrook (Hg.), *Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations*, Baltimore, London 2000, 154-164 und zur Sache S.A. Meier, *Diplomacy and International Marriages*, in: R.Cohen/R. Westbrook (Hg.), a.a.O., 165-173, bes: 168.

³⁸ Vgl. Röllig, a.a.O., 20 und Liverani, a.a.O., 277.

³⁹ Das Engagement Ägyptens in der Levante endete mit Ramses III. und konnte auch in späterer Zeit nie wieder die Dimension unter Sethos I. und Ramses II. erreichen; vgl. Verf., *Vermächtnis und Verwirklichung – Das Nachwirken der ramessidischen Außenpolitik im Palästina der frühen Eisenzeit*, (im Druck, erscheint in: R. Gundlach/U. Rößler-Köhler [Hg.], *Das Königtum der Ramessidenzeit. Voraussetzungen – Verwirklichung – Vermächtnis. Akten des 3. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 7.-9.6.2001 [ÄAT 36]*, Wiesbaden 2002).

Kambyses diesen um die Übersendung einer Tochter gebeten habe, jedoch sei von Amasis lediglich die Tochter seines Vorgängers Apries geschickt worden (Hdt. III 1).⁴⁰ Jansen-Winkeln will dies als Beweis dafür werten, daß man zur Zeit der 26. Dynastie „an der Heirat einer ägyptischen Prinzessin mit einem auswärtigen Fürsten nichts Ungewöhnliches fand“,⁴¹ und setzt damit stillschweigend voraus, daß Herodot Zuverlässiges berichtet. Dies ist jedoch äußerst fraglich.

Es ist seit langem bekannt, daß gerade die Figur des Amasis in der antiken Geschichtsschreibung reich ausgestaltet wurde. Amasis wird in demotischer und griechischer Überlieferung als Griechenfreund geschildert: Diodor rühmt seine außergewöhnliche Klugheit; er wird als einer der sechs ägyptischen Gesetzgeber betrachtet, soll mit Bias von Kyrene befreundet und Morallehrer des Polykrates gewesen sein (Hdt. III 39-43).⁴² Neben der Darstellung als Weiser werden auch allerlei volkstümliche Anekdoten von Amasis erzählt. Er galt als besonders trinkfreudig und als ein heruntergekommener Soldat und Dieb; die Überlieferung charakterisiert ihn als Schelm, der durch eine Reihe von Streichen von sich reden machte (Hdt. II 172-174).⁴³ C.W. Müller hat in einer Reihe von Studien herausgearbeitet, daß die Charakterisierung des „unkonventionellen Lebens- und Regierungsstils“ des Amasis nicht als witzige oder anekdotenhafte Ausgestaltung der historischen Wirklichkeit zu verstehen ist, sondern vielmehr die „erzählten Merkwürdigkeiten“ gar keinen „Anspruch auf geschichtliche Authentizität erheben“.⁴⁴ Sie sind Bestandteil des Gesamtbildes eines endzeitlichen Volkskönigs, das durch das Motiv der ‘verkehrten Welt’ gekennzeichnet ist: der König, der Ägypten nochmals ein letztes, goldenes Zeitalter schenkt, entstammt dem einfachen Volk, hat eine zweifelhafte Vergangenheit und zeichnet sich durch einen höchst unkonventionellen Regierungsstil aus:⁴⁵ „Die Regierungsgeschäfte besorgte er [Amasis] auf folgende Art und Weise: Vom frühen Morgen bis zum Mittag widmete er sich mit Eifer den anfallenden Aufgaben, die andere Hälfte des Tages aber trank er, trieb seinen Spott mit den Mitzechern, war leichtfertig und zu ausgelassenen Scherzen aufgelegt“ (Hdt. II 173).⁴⁶

Die Episode, die Herodot vom Ende der Regentschaft des Amasis berichtet, fügt sich in dieses Bild des Pharaos, der „in Antithese zu den Konventionen der bisherigen Herrschaft“ handelte,⁴⁷ nahtlos ein. Amasis schickt Kambyses nicht eine eigene Tochter, sondern die des ver-

⁴⁰ Vgl. Israel und Ägypten, 86, Anm. 437.

⁴¹ BN 103, 26.

⁴² Vgl. J. Labarbe, Polycrate, Amasis et l'anneau, *l'Antiquité Classique* 53 (1984) 15-34. T. Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, Düsseldorf, Zürich, München ²1996, 71f.

⁴³ P. Haider, *Griechenland-Nordafrika. Ihre Beziehungen zwischen 1500 und 600 v. Chr. (Impulse der Forschung 53)*, Darmstadt 1988, 184-211.

⁴⁴ Der Schelm als König und Weiser. Amasis von Ägypten in der Darstellung Herodots, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1949-1989*, Mainz, Stuttgart 1989, 209-236, hier: 209.

⁴⁵ A.a.O., 220f.

⁴⁶ Zitiert nach C.W. Müller, Amasis und Anacharsis. Zur Geschichte des Motivs vom Bogen als Gleichnis menschlicher Lebensführung, in: W. Leschhorn/A.V.B. Miron/A. Miron (Hg.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt* (FS P.R. Franke), Saarbrücken 1996, 189-196, hier: 190.

⁴⁷ Müller, a.a.O., 191.

haften⁴⁸ Vorgängers Apries. Jansen-Winkel weist selbst darauf hin, daß in Anbetracht der weit über vierzigjährigen Regierungszeit des Amasis eine Tochter des Apries „für damalige Verhältnisse schon ziemlich bejahrt gewesen [sei] und kaum so *κάρα μεγάλη τε καὶ εὐειδής*, wie sie Herodot beschreibt“.⁴⁹ Herodot berichtet, daß Amasis die Frau mit schönen Kleidern und Gold schmücken ließ und Kambyses nichts bemerkte, bis die Pharaonentochter ihn schließlich selbst über den Trug aufklärte: „Denn ich, die er [Amasis] geschmückt zu Dir gesendet hat als sein eignes Kind, bin in Wahrheit des Apries Tochter“ (Hdt. III 1).⁵⁰ Nach der Darstellung Herodots war diese Begebenheit der Grund für den Ägyptenfeldzug des Kambyses, mit anderen Worten: Herodot erzählt jene Episode, um zu erklären, wodurch der folgenschwere Feldzug der Perser nach Ägypten ausgelöst wurde, der die so glorreiche Herrschaft des Amasis beendete. Formal handelt es sich bei der Episode um nicht mehr als eine Art Ätiologie, die sui generis nicht historisch verstanden werden will, und bei der eher zu fragen wäre, inwiefern sie zum Ausdruck bringen soll, wie der Schelm Amasis letztlich Opfer seiner eigenen Streiche wurde. Aus dieser Episode jedoch historische Schlüsse ziehen zu wollen, ist überaus gewagt, zumal Herodot den historischen Gehalt selbst anzweifelt: In Hdt. III 1-2 betont er, daß jene Geschichte auf persischer Überlieferung beruht, während in Ägypten erzählt wird, daß Kyros den Apries um eine Tochter gebeten habe und aus dieser Ehe Kambyses hervorgegangen sein soll. Somit wird man kaum davon ausgehen können, daß Amasis eine Pharaonentochter ins Ausland verheiratet hat, aber selbst, wenn er es getan hätte, wäre dies angesichts seiner Außenkontakte und der späten 26. Dynastie nicht sehr verwunderlich gewesen. Bereits unter Apries setzte eine neue Expansion auf die syro-phönizische Landbrücke ein (Krieg gegen Sidon und Tyros),⁵¹ die von Amasis in den ägäischen Bereich ausgeweitet wurde. Amasis war selbst mit einer Griechin aus Kyrene namens Laodike verheiratet, schloß Bündnisse mit Kroisos von Lydien und Polykrates von Samos und Kyrene, erlaubte griechische Siedlungen und Kultstätten in Ägypten und stiftete Weihegeschenke an griechische Tempel in Kyrene sowie auf Samos und Rhodos (Hdt. II 178-182).⁵²

Faßt man den Befund zusammen, so ergibt sich ein klares Bild. Von den beiden diskutierten Belegen scheidet die Notiz bei Herodot für die historische Fragestellung weitestgehend aus. Aber auch die Angabe in der Boghazköi-Korrespondenz ist nicht geeignet, generelle Schlüsse zu ziehen oder gar Parallelen zu den Verhältnissen der Dritten Zwischenzeit zu konstruieren. Es handelt sich bei der Notiz in KBo I 23 um einen Sonderfall, der im Kontext der engen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem hethitischen und dem ägyptischen Königshof gesehen werden muß und nur vor dem Hintergrund der expansiven Außenpolitik Ägyptens in der 19. Dynastie erklärbar ist. Eine solche Außenorientierung hat es jedoch in der 21. Dynastie nicht gegeben, so daß es sachlich nicht möglich ist, von den Verhältnissen des Neu-

⁴⁸ Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Apries und Amasis die sogenannte 'Amasis-Stele': E. Edel, Amasis und Nebukadrezar II., *GM* 29 (1978) 13-20; A. Leahy, The Earliest Dated Monument of Amasis and the End of the Reign of Apries, *JEA* 74 (1988) 183-199.

⁴⁹ BN 103, 26, Anm. 18.

⁵⁰ Zitiert nach Herodot Historien, Deutsche Gesamtausgabe, übersetzt von A. Horneffer, Stuttgart 4 1971, 181.

⁵¹ Vgl. P. Högemann, Das Alte Vorderasien und die Achämeniden. Ein Beitrag zur Herodot-Analyse (BTAVO 98), Wiesbaden 1992, 199f; Verf., Israel und Ägypten, 244f.

⁵² Vgl. Högemann, a.a.O., 201.

en Reiches auf die zu Beginn der Dritten Zwischenzeit zu schließen. Man wird vielmehr zur Kenntnis nehmen müssen, daß sich einerseits auch die Könige der 21. tanitischen Dynastie in traditioneller Weise und den klassischen Topoi der ägyptischen Königsideologie entsprechend darstellten, und sich andererseits anhand des derzeit verfügbaren Materials für die Dritte Zwischenzeit kein einziger Fall nachweisen läßt, bei dem eine Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher verheiratet worden wäre.⁵³ Insofern ist nach wie vor davon auszugehen, daß sich anhand des ägyptischen Materials nicht wahrscheinlich machen läßt, „daß Salomo tatsächlich mit der Tochter eines zeitgleich zu ihm regierenden Pharao verheiratet war.“⁵⁴

⁵³ Vgl. die Einzelargumentation bei Verf., *Israel und Ägypten*, 86-90. Dies muß auch Jansen-Winkeln, BN 103, 28, zugestehen, der jedoch von der innerägyptischen Heiratspolitik der 22. und 23. Dynastie auf die Verheiratung von Pharaonentöchtern ins Ausland schließen will, was sachlich nicht geht (s. oben Anm. 17).

⁵⁴ BN 102, 86.